

İdeoloji

Terry Eagleton



İngilizceden Çeviren: Muttalip Özcan



5. BASIM

TERRY EAGLETON

Britanya'nın yaşayan en büyük edebiyat eleştirmeni ve düşünürü kabul edilen Terence Francis Eagleton, 22 Şubat 1943'te Salford'da doğdu. Oldukça yoğun bir Katolik öğrenimi gördükten sonra, Raymond Williams'tan da dersler alacağı Cambridge Üniversitesi'ne girdi ve burada lisans, lisansüstü ve doktora yaptıktan sonra kısa bir süre İngiliz Edebiyatı üzerine dersler verdi. Oxford Üniversitesi (1992-2001), Manchester Üniversitesi, Notre Dame Üniversitesi ve halen çalıştığı Lancaster Üniversitesi'nde daimi hocalık yaptığı gibi daha birçok üniversitede de misafir hoca olarak konferanslara katılıp sunumlar yaptı. Ayrıca *New Left Review* ve *New Statesman* dergilerine yıllarca yazılarıyla katkıda bulundu.

Eagleton, ilk iki kitabı, *Shakespeare and Society* (1967) ve *Exiles and Emigrés'te* (1970) edebiyata Katoliklikle sosyalizmin ilginç bir sentezini yaparak yaklaştı. İleriki yıllarda böylesi bir sentez arayışından koparak Althusser Okulu'nun edebiyat kuramı alanındaki en önemli adı Pierre Macherey'nin izini sürecek; "bütünlük", "organiklik" ve "yansıma" gibi Hegel kökenli kavramların edebiyat yapıtlarını çözümlemekte kullanılmasına karşı çıkacaktır. *Marxism and Literary Criticism* (1976) (*Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*, Çev. Utku Özmağas, İletişim Yay., 2012) adlı yapıtında Marksist gelenekteki benzer eğilimleri sert bir biçimde eleştirmiştir. *Criticism and Ideology* (1976) (*Eleştiri ve İdeoloji*, Çev. E. Tarım & S. Öztöpaş, İletişim Yay., 1985) kitabında ise yapısalcılıktan esinlenen bir "metinbilimi" kavrayışına maddeci ve bilimsel bir içerik kazandırmak için edebiyat yapıtı ile ideolojiler arasındaki, "yansıma" kavramının kuşatamadığı karmaşıklığındaki ilişkileri incelemiştir.

Eagleton, metni "açıklamaya" çalışkan 80'lerdeki bilimsel yönelimini yavaş yavaş terk ederek metni "kullanmaya" ağırlık veren, daha siyasal bir yaklaşımı benimsemiştir. *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism* (1981) (*Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, Çev. Ferit Burak Aydar, Agora Yay., 2013); *Literary Theory* (1983) (*Edebiyat Kuramı Giriş*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay. 1990) ve *The Function of Criticism* (1984) (*Eleştirin Görevi*, Çev. İsmail Serin, Ark Yay., 1998) gibi yapıtlarında, Benjamin'in yanı sıra, Mikhail Bakhtin, Derrida, Wittgenstein, Foucault ve feminist hareketin bu siyasal yaklaşımı büyük ölçüde etkilediği görülür.

Edebiyat kuramı alanındaki bu çalışmalarının yanında edebiyat "pratiğine" de bulaşmış, *Brecht and Company* (yayımlanmadı) ve *Saint Oscar* (1990) adlı iki oyun ve tek romanı olan *Saints and Scholars'sı* (1987) (*Azizler ve Alimler*, Çev. Osman Akinhay, Agora Kitaplığı, 2003) yazmıştır.

Diğer bazı yapıtları şunlardır: *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës* (1975); *The Rape of Clarissa* (1982); *Against The Grain* (1985); *Shakespeare* (1986) (*William Shakespeare*, Çev. A. Cüneyt Yalaz, Boğaziçi Üniversitesi Yay., 1998); *The Ideology of The Aesthetic* (1990) (*Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Bülend Gözkân vd, Doruk Yay., 2002); *Ideology: An Introduction* (1991) (*İdeoloji*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., 1996); *Heathcliff and The Great Hunger* (1995); *The Illusions of Postmodernism* (1996) (*Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1999); *The Idea of Culture* (2000) (*Kültür Yorumları*, Çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yay., 2005); *The Gatekeeper* (2001) (*Kapı Bekçisi*, Çev. Gökçen Ezber & Rana Kahraman, Bilge Kültür Sanat, 2002); *After Theory* (2003) (*Kuramdan Sonra*, Çev. Uygur Abacı, Literatür Yayıncılık, 2004); *Sweet Violence the Idea of the Tragic* (2003) (*Tatlı Şiddet-Trajik Kavramı*, Çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yay., 2012); *The Meaning of Life* (2007) (*Hayatın Anlamı*, Çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yay., 2012); *On Evil* (2010) (*Kötülük Üzerine Bir Deneme*, Çev. Şenol Bezci, İletişim Yay., 2011) ve *Why Marx Was Right* (2011) (*Marx Neden Haklıydı?*, Çev. Oya Köymen, Yordam Yay., 2011); *How to Read a Poem* (2006) (*Şiir Nasıl Okunur?*, Çev. Kaya Genç, Ayrıntı Yay., 2015).

Ayrıntı: 153
İnceleme Dizisi: 79

İdeoloji
Terry Eagleton

Kitabın Özgün Adı
Ideology
An Introduction

İngilizceden Çeviren
Muttalip Özcan

Yayıma Hazırlayan
Tuncay Birkan

Son Okuma
Ahmet Batmaz

© Verso 1991

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak Düzeni
Arslan Kahraman

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Ali Laçın - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım: 1996
İkinci Basım: 2005
Üçüncü Basım: 2011
Dördüncü Basım: 2015
Beşinci Basım: 2020
Baskı Adedi 2000

ISBN 978-975-539-147-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI

Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı

No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul

Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11

www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr



twitter.com/AYRINTIYAYINEVI



facebook.com/ayrintiyayinevi



instagram.com/ayrintiyayinlari

Terry Eagleton
İdeoloji



İNCELEME DİZİSİ
SON ÇIKAN KİTAPLAR

TEKNİK, SERMAYE, MEDYA
Peter Trawny

PROTESTO
Toplumsal Hareketlere
Kültürel Bir Giriş
James M. Jasper

SOSYALİZMDE EĞİTİM
KÜBA
Celil Denктаş

HERMENÖTİĞİN KÖKENİ
Kendilik Hakkında - Dartmouth
Konferansları, 1980
Michel Foucault

YAŞAM SANATI
Zygmunt Bauman

LENİN
Farklı Bir Yol
Lars T. Lih

HERMENÖTİK VE SOSYAL BİLİMLER
Anlama'ya Dair Yaklaşımlar
Zygmunt Bauman

LENİN 2017
Hatırlamak, Tekrarlamak ve Kafa Yormak
Vladimir Ilyich Lenin , Slavoj Žižek

EKİM
Rus Devriminin Hikâyesi
China Miéville

DÜNYAYA VE KENDİMİZE DAİR
Zygmunt Bauman & Stanislaw Obirek

FAŞİZM VE KAPITALİZM
Faşizmin Sosyal Kökenleri ve
İşlevleri Üstüne Teoriler
*Angelo Tasca, Arthur Rosenberg,
Otto Bauer, August Thalheime*

TANRI'YA VE İNSANA DAİR
Stanislaw Obirek, Zygmunt Bauman

İSTİSNA HÂLİ
Giorgio Agamben

BENLİK PRATİKLERİ
Zygmunt Bauman & Rein Raud

EŞYA VE İNSAN
Bir Pratik İlişkinin Felsefesi,
Pedagojisi ve Sosyolojisi
Arnd-Michael Nohl

KUŞATILMIŞ TOPLUM
Zygmunt Bauman

KAPIMIZDAKİ YABANCILAR
Zygmunt Bauman

DEMİR KAFES
Max Weber ve Weberci Marksizm
Michael Löwy

YEMEK VE ULUSAL KİMLİK
Gündelik Yaşamdan Küresel Siyasete
Atsuko Ichijo & Ronald Ranta

KORSANLAR VE İMPARATORLAR:
ESKİLER VE YENİLER
Gerçek Dünyada Uluslararası Terörizm
Noam Chomsky

KÜRESELLEŞMENİN ÇÖKÜŞÜ
Dünyanın Yeniden Keşfi
John Ralston Saul

AVRUPA
Bitmemiş Bir Macera
Zygmunt Bauman

AKIŞKAN HAYAT
Zygmunt Bauman

KİTLE KATLIAMLARI
Cinai Bölmeler
Abram De Swaan

İçindekiler

— Giriş.....	11
1. İdeoloji Nedir?	17
2. İdeolojik Stratejiler	56
3. Aydınlanma'dan II. Enternasyonal'e	94
4. Lukács'dan Gramsci'ye	130
5. Adorno'dan Bourdieu'ye	169
6. Schopenhauer'dan Sorel'e	212
7. Söylem ve İdeoloji	254
— Sonuç.....	288
— Ek Okuma.....	292
— Dizin.....	293

Norman Feltsé

Son bir örnek olarak, çağdaş Amerikalı liberallerin genç siyahların Amerikan şehirlerindeki bitmez tükenmez ümitsizliklerine ve sefaletlerine yönelik tutumlarını ele alalım: Bu insanlara, onlar da bizim gibi insan oldukları için mi yardım etmek gerektiğini söylüyoruz? Bunu söyleyebiliriz ama onları bizim gibi *Amerikalılar* olarak tanımlamak –bir *Amerikalının* ümitsiz yaşamak zorunda olmasının rezil bir durum olduğunda ısrar etmek– politik olarak olduğu gibi ahlaki olarak da çok daha ikna edicidir.

RICHARD RORTY, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*

“İdeoloji” nosyonunun yararsızlığı konusunda, bakınız, Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*.

RICHARD RORTY, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*

Giriş

Şu paradoksu ele alalım: Son on yılda, tüm dünyada ideolojik hareketlerin gözle görülür bir biçimde yeniden canlanışına tanık olundu. Ortadoğu'da İslami köktencilik etkili bir siyasi güç olarak ortaya çıkarken, Üçüncü Dünya olarak adlandırılan ülkelerde ve Britanya Adaları'nın belirli bir bölgesinde devrimci milliyetçilik, emperyalist iktidara karşı verdiği mücadeleyi sürdürmekte. Doğu Bloku'nun postkapitalist devletlerinin bazılarında hâlâ direnen neostalinizm, bir dizi muhalif güçle olan savaşımına aynen devam ediyor. Tarihteki en güçlü kapitalist devleti, Hıristiyan Evangelizmi'nin oldukça tehlikeli bir akımı kasıp kavuruyor. Bu dönem boyunca İngiltere, geleneksel olarak, hâkim değerlerinin belirsiz ve örtük kalmasını tercih eden bir toplum olduğu halde, siyasi bellekte ideolojik

olarak en saldırgan ve en pervasız rejimi olarak yer edecek bir rejimle karşı karşıya kaldı. Bütün bunlar olup biterken sol cenahta bir yerlerde ideoloji kavramının modasının geçmiş olduğu ilan ediliyor.

Bu absürd durumu nasıl açıklamalıyız? İdeolojik çelişkilerle sarılan bir dünyada ideoloji nosyonu, postmodernist ve postyapısalcı yazılarda niçin bir iz bile bırakmadan buharlaşıp yok olmuştur?¹ Bu kitapta işte bu bilmecenin çözümüne katkıda bulunacak kuramsal ipuçlarının peşine düşeceğiz. Kısaca belirtmek gerekirse, postmodern düşüncenin, klasik ideoloji kavramını itibardan düşürmek için elbirliği etmiş üç temel öğretisi olduğunu ileri sürüyorum. Bu öğretilerden ilki, temsil nosyonunun reddine yaslanıyor: Gerçekte bu, *ampirist* bir temsil modelinin reddinden ibaret olsa da, kaş yaparken göz çıkarılır ve ampirizmden kurtulayım derken temsil de bir kenara atılır! İkincisi, bir bilinç biçimine “ideolojik” sıfatını yakıştırma ediminin, savunulması çok güç bir mutlak doğruluk fikrini savunmayı gerektireceğine inanan bir epistemolojik şüphecilikten kaynaklanır. İkinci görüş, bugünlerde kendisine birkaç yandaş bulabilmiş olduğundan, birinci görüşün ikincinin ortaya çıkışıyla birlikte çöktüğü düşünülüyor. Pol Pot’u Stalinist bir bağınaz olarak suçlayamayız; çünkü bu, Stalinist bir bağınaz olmamanın neleri içereceğine ilişkin birtakım metafizik kesinliklere sahip olduğumuzu ima eder. Üçüncü öğreti, aşağı yukarı yeni Nietzscheci bir çizgide, akılcılık, çıkar ve iktidar arasındaki ilişkilerin yeniden formüle edilmesiyle ilgilenir ve bu formülasyonun ideoloji kavramının tamamını gereksiz kıldığı düşünülür. Tam da Müslüman göstericilerin alınlarından kan gelinceye kadar secde ettikleri ve Amerikalı çiftçilerin, çok yakında, cennete, Cadillac’a ve istedikleri her şeye kavuşacaklarına inandıkları bir tarihsel anda, bu üç tezin, birlikte ele alındığında ideoloji sorunundan kurtulmaya bir şekilde yeterli olacağı düşünülmektedir.

Hegel, bütün büyük tarihi olayların, bir bakıma, iki kez yaşandığını vurgular bir yerlerde (Fakat eklemeyi unuttuğu bir şey vardır: İlkinde trajedi olan ikincisinde komedi olur). İdeoloji kavramının günümüzdeki bastırılışı, bir anlamda, II. Dünya Savaşı’nı izleyen ve

1. Örneğin bkz. İtalyan postmodernist felsefeci Gianni Vattimo’nun şu savı: Modernliğin sonu ile ideolojinin sonu aynı âna rastlar. “Postmodern Criticism: Postmodern Critique”, David Woods, (der.) *Writing the Future* içinde, Londra, 1990, s. 57.

“ideolojinin sonu” olarak adlandırılmış olan dönemin yeniden ısıtılmasıdır denebilir; fakat o zamanki hareket, en azından, faşizm ve Stalinizmin işlediği suçlara verilen travmatik bir tepki olarak kısmen anlaşılabilir olsa bile, ideolojik eleştiriye duyulan şu anki nefret bu tür bir politik gerekçeden yoksundur. Dahası “ideolojinin sonu” okulu, açıkça politik sağıın yarattığı bir şeydi; oysa “postideolojik” gönül rahatlığımızı öven tavsiye mektuplarının altında çoğunlukla radikal-lerin imzası var. “İdeolojinin sonu” kuramcıları bütün ideolojilerin, doğaları gereği kapalı, dogmatik ve katı olduğunu söylemekteydiler; postmodernist düşünce ise bütün ideolojileri, teleolojik, “totaliter” ve metafizik temelli olarak görme eğilimindedir. Bu yolla, bir karikatüre indirgenen ideoloji kavramı, sessiz sedasız iner sahneden.

İdeoloji nosyonunun terk edilmesi, günümüzde atağa geçmiş olan kapitalizm karşısında, sınıf çatışması, üretim tarzları, devrimci eylemlilik ve burjuva devletin doğası gibi “metafizik” meselelerle uğraşmaktan mahcup bir yüzle ve düzenli olarak vazgeçen sabık devrimci solun birçok kanadının geçirdiği şiddetli politik sarsıntı ile bağlantılıdır. Tam da devrim kavramının aşırı metafizik bir şakşakçılık olarak suçlandığı bir dönemde, devrimin, en az beklenen bir yerde, Doğu Avrupa’nın Stalinist bürokrasilerinin içinde patlak vermiş olması bu konumu savunanları hayli sıkıntıya soktu; ki onlar da bunu kabul ediyorlar. Herhalde Başkan Çavuşesku, son nefesini, cellatlarına, devrimin modası geçmiş bir kavram olduğunu, sadece mikrostratejilerin ve yerel yapıçözümlerinin olanaklı olduğunu ve “kolektif devrimci özne” düşüncesinin miadının maalesef dolmuş olduğunu hatırlatmak için harcamıştır. Bu kitabın amacı, mümkün olduğunca, ideoloji nosyonunun karmaşık kavramsal tarihine ilişkin bazı şeyleri açıklığa kavuşturmaktır; fakat kitap, aynı zamanda kendini, bu temel meselelere politik bir müdahale olarak ve böylece entelektüellerin bu en son ihanetine politik bir cevap olarak da ortaya koyma niyetindedir.

Thom Gunn, II. Dünya Savaşı sırasında Nazilerin elinde onları bekleyen kaderden kaçmaları için Yahudilere yardım ederek yaşamını tehlikeye atan bir Alman askerini anlatan şiirinde şöyle der:

Biliyorum, olağandışı gözleri vardı onun,
Gücünü, hiçbir düzenden almayan gözleri,

Koymazdı gördüğü insanları,
Diğerleri gibi, Tanrı ya da böcek katına.

İnsanların birbirlerini zaman zaman Tanrı ya da böcek katına koymalarına yol açan şey ideolojidir. İnsanların geçerli maddi nedenlerden dolayı –sözgelimi, fiziksel varlığını devam ettirmeye ilgili nedenlerden dolayı– birbirleriyle mücadele etmeleri veya birbirlerini öldürmeleri rahatlıkla anlaşılabilir bir durum; anlaşılması asıl güç olan şey, fikir gibi soyutluğu apaçık olan bir şey adına da bütün bunların yapılabilir olmasıdır; ama yine de fikirler, insanların uğruna yaşadıkları ve yerine göre uğruna öldükleri şeylerdir. Gunn'ın söz ettiği asker, silah arkadaşlarını etkileyen ideolojik koşullandırmadan kurtulmayı nasıl başarmıştır? Yaptığı şeyi, daha merhametli başka bir ideoloji adına mı, yoksa sadece eşyanın doğasına ilişkin gerçekçi bir görüşe sahip olduğu için mi yapmıştır? Onun olağandışı gözleri, insanları ne iseler o olarak mı değerlendirmiştir, yoksa onun algıları da bazı bakımlardan en az arkadaşlarınınki kadar önyargularla, kınamak yerine onayladığımız önyargularla mı yüklüdür? Asker, kendi çıkarına karşı mı, yoksa daha derinde yatan başka birtakım çıkarlar adına mı davranmıştır? İdeoloji sadece bir “yanılgı” mıdır, yoksa çok daha karmaşık ve anlaşılması güç bir karaktere mi sahiptir?

İdeoloji üzerine yapılan bir çalışma, başka şeylerin yanı sıra, insanların nasıl olup da kendi mutsuzlukları üzerine yatırım yapabilir hale gelebildiklerine ilişkin bir sorgulamayı da içerir. Baskı altına alınma bazen beraberinde cüzi ödüller getirdiği içindir ki bazen bu duruma katlanmaya hazır oluyoruz. En etkili baskı kuran kişi, buyruğu altındaki insanları kendi iktidarını sevmeye, arzulamaya ve kendilerini onunla özdeşleştirmeye ikna edebilmiş olan kişidir; bu nedenle, her politik kurtuluş pratiği, özgürleşme biçimlerinin en zoru olan, kendimizi kendimize karşı özgür kılmayı içerir. Bununla birlikte hikâyenin öteki yüzü de aynı derecede öneme sahiptir. Çünkü, söz konusu baskının, kurbanlarını tatmin etme konusunda uzun süre başarısız kalması durumunda kurbanlar, bir gün kendisine karşı ayaklanacaklardır. Eğer öteki siyasi seçeneklerin tehlikeli ve karanlık görüldüğü bir dönemde sefalet ile marjinal zevkin muğlak bir karışımıyla yetinmek rasyonel ise, sefaletin refahtan gözle görülür ölçüde fazla olması durumunda isyan etmek de, hele bu isyan sonucunda

kazanılacak olan şeyler kaybedileceklerden daha fazla gibi görünüyor ise, aynı ölçüde rasyoneldir.

İdeoloji eleştirisinde, sadece, mistifiye edilmiş öznenin kendisine anlamlı gelen müdahalelerin işe yarayacağını anlamak oldukça önemlidir. “İdeoloji eleştirisi”, bu anlamda, psikanalitik tekniklerle oldukça ilginç bir yakınlık sergiler. “Eleştirme” [criticism], Aydınlanmacı anlamında, birinin ötekilerin durumundaki çarpıklığı dışsal, belki de “aşkın” bir noktadan onlara anlatmasıdır. “Eleştiri” [critique] ise, öznenin deneyiminin, öznenin şimdiki durumunun ötesine işaret eden “geçerli” yönlerini kavramak için onu içerden anlamaya çalışan söylem biçimidir. “Eleştirme”, matematikten anlamayan insanlara, matematiksel bilgiye ulaşmanın mükemmel bir kültürel amaç olduğunu söyler; “eleştiri” ise, onların, ceplerine giren ücret tehlikeye düştüğü zaman, bu tür bir bilgiyi çabuk bir biçimde kazanacaklarını kabul eder. Yani ideoloji eleştirisi, hiç kimsenin *bütünüyle* mistifiye edilmiş olmadığını –baskıya maruz kalanların, *şimdi bile*, ancak içinde buldukları maddi koşulların dönüştürülmesiyle gerçekçi bir biçimde karşılanabilecek olan beklenti ve arzulara sahip olabileceklerini– varsayar. İdeoloji eleştirisi Aydınlanma rasyonalitesinin dışsal bakış açısını reddetse bile, Aydınlanmanın insanın ılımlı rasyonel doğasına duyduğu bu temel inancı paylaşır. Tamamen ideolojik yanlısamanın kurbanı olmuş olan bir kişi, kendisine dair özgürleştirici bir talebi kavrayabilmekten bile aciz olurdu. İnsanlar, en kötü koşullarda bile mücadele etmeyi, arzulamayı ve hayal etmeyi bir kenara bırakmadıkları içindir ki politik özgürleşme pratiği gerçek bir olasılıktır; fakat bu, baskı altındaki bireylerin, el altında, kendi mutsuzluklarına karşı ayrıntılı olarak geliştirilmiş birtakım seçenekler bulundurduğunu iddia etmek değildir; bu bireylerin, kendilerini söz konusu acının nedenlerinden kurtardıklarında, geriye bakıp kendi yaşam tarihlerini yeniden yazabilmeleri gerektiğini ve de böylece şu anda keyfini çıkardıkları şeyi zamanında fark etmiş olsalardı, daha önceden istemiş olmaları gerektiğini öne sürmek demektir. İdeolojik açıdan hiç kimseye ‘su katılmamış bir budala’ denemeyeceğinin bir kanıtı da “ikinci sınıf” diye nitelenen insanların aslında “ikinci sınıf” olmayı öğrenmek zorunda kalmalarıdır. Bir kadın ya da sömürge tebaa için, yaşamın aşağı bir formu olarak tanımlanmak yeterli değildir: aynı zamanda, onlara bu tanımın etki-

li bir şekilde *öğretilmesi* ve onlardan bazılarının bu süreç içerisinde parlak mezunlar olarak sivrilmesi gerekir. İnsanların kendilerini ilkel ve kalın kafalı durumuna düşürmede ne kadar kurnaz, becerikli ve zeki olabildiğini görmek hayret verici. Bu “edimsel çelişki” kuşkusuz, bir anlamda politik ümitsizliğin kaynaklarından birisidir; ama aynı zamanda, koşullar uygun olduğunda, hâkim düzeni yenilgiye de uğratabilecek bir çelişkidir.

Son on yıl boyunca, Toril Moi ile tartışmış olduğumuz entelektüel meseleler arasında, herhalde en düzenli ve en yoğun şekilde ideoloji kavramı üzerinde durduk. Onun bu konuya ilişkin görüşleri benimkilerle artık o derece iç içe geçmiş durumda ki, onunkilerin nerede bitip benimkilerin nerede başladığı hakkında, günümüzün en sevilen deyimlerinden birisini kullanacak olursak, “karar verilemez.” Son derece keskin ve analitik zekâsından yararlanmama izin verdiği için kendisine minnettarım. Ayrıca, kitabı okuyup değerli düşüncelerini benden esirgemeyen Norman Geras’a, her zamanki titiz okumasıyla el yazmasını gözden geçirerek beni bazı hatalardan ve eksikliklerden kurtaran Ken Hirschkop’a ve ayrıca, yaptığım araştırmalar sırasında, kendi çalışmalarından zaman ayırarak bana yardım etmiş olan Gargi Bhattacharyya’ya teşekkür borçluyum.

T.E.

1

İdeoloji Nedir?

Şimdiye kadar hiç kimse ideolojinin tek ve yeterli bir tanımını yapmamıştır ve bu anlamda bu kitap da bir istisna oluşturmayacaktır. Bu durum, bu alanda çalışanların zekâ seviyelerinin düşük olmasından değil, ideoloji teriminin kullanışlı ama birbiriyle bağdaşmaz nitelikte olan birçok anlamı olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla bu anlam zenginliğini tek ve kapsayıcı bir tanıma sıkıştırmaya çalışmak, mümkün olsaydı bile, pek yararlı olmazdı. Diyebiliriz ki, “ideoloji” kelimesi farklı kavramsal liflerle bir doku halinde örülmüş bir *metindir*; farklı tarihlerle yoğrulmuştur ve belki de bu her bir tarihsel kolda, neyin değerli, neyin işe yaramaz olduğuna karar vermek, bütün bunları zorla bir Büyük Global Kuram altında birleştirmeye çalışmaktan daha önemlidir.

Bu anlam çeşitliliğini göstermek için günümüzde kullanılan bazı ideoloji tanımlarını biraz gelişiğüznel de olsa sıralamaya çalışalım:

- (a) Toplumsal yaşamda anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci;
- (b) Belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi;
- (c) Bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya yarayan fikirler;
- (d) Bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya hizmet eden yanlış fikirler;
- (e) Sistematik şekilde çarpıtılan iletişim;
- (f) Özneye belirli bir konum sunan şey;
- (g) Toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen düşünme biçimleri;
- (h) Özdeşlik düşüncesi;
- (i) Toplumsal olarak zorunlu yanılısama;
- (j) Söylem ve iktidar konjonktürü;
- (k) Bilinçli toplumsal aktörlerin kendi dünyalarına anlam verdikleri ortam [medium];
- (l) Eylem amaçlı inançlar kümesi;
- (m) Dilsel ve olgusal gerçekliğin birbirine karıştırılması;
- (n) Anlamsal [semiotic] kapanım;
- (o) İçinde, bireylerin, toplumsal yapıyla olan ilişkilerini yaşadıkları vazgeçilmez ortam;
- (p) Toplumsal yaşamın doğal gerçekliğe dönüştürüldüğü süreç.¹

Bu listeyle ilgili birkaç noktaya dikkat çekmek gerekir. İlk olarak, bu tanımların tümü birbiriyle bağdaşır nitelikte değildir; örneğin, eğer ideoloji toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen *herhangi* bir inanç kümesi anlamına geliyorsa, aynı zamanda, bir toplumdaki *egemen* düşünce biçimini ifade edemez. Söz konusu tanımlardan bir kısmı birbirleriyle bağdaşabilir, ancak bunun bazı ilginç içerimleri vardır: Eğer ideoloji hem bir yanılısama hem de toplumsal aktörlerin kendi dünyalarını anlamlandırdıkları bir ortamsa, bu, bizim alışılmış anlamlandırma biçimlerimiz hakkında oldukça umut kırıcı bir şey ifade eder. İkinci olarak, bu tanımlardan bazıları pejoratif bir nitelik taşır; geri kalanların bir kısmında bu nitelik muğlakken, ba-

1. İdeolojinin değişik anlamlarına ilişkin faydalı bir özet için bkz. A. Naess vd., *Democracy, Ideology and Objectivity*, Oslo 1956, s. 143 ve devamı; ayrıca bkz. Norman Birnbaum, "The Sociological Study of Ideology 1940-1960", *Current Sociology*, cilt 9, 1960; Marx'tan modern zamanlara kadar ideoloji kuramları üzerine bir inceleme ve mükemmel bir bibliyografi arayanlar için yararlı olabilir.

zılarında da hiç yoktur. Bu tanımlardan birçoğuna göre, hiç kimse kendi düşünüş biçiminin ideolojik olduğunu söylemeyecektir; tıpkı hiç kimsenin kendisine şişko patates dememesi gibi. Bu anlamda ideoloji, pis kokan nefes gibi, yalnızca başkalarında bulunan bir şeydir. İnsanların az çok rasyonel olduklarını iddia ederken anlatmak istediğimiz şey, kısmen hem birtakım şeylere inanan hem de bu inançların bir yanılmasından ibaret olduğunu kabul eden bir insanın bizleri şaşırtacak olmasıdır; ancak bu tanımlardan bazıları bu bakımdan tarafsızdır –örneğin, “belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi” tanımı– ve bu anlamda kişi kendi görüşlerini, bu görüşlerin yanlış veya hayali oldukları konusunda herhangi bir tereddüte düşmeksizin, pekâlâ ideolojik diye tanımlayabilir.

Üçüncü olarak, bu tanımlardan bazıları epistemolojik sorunlar –bizim dünyaya dair bilgimizle ilgili sorunlar– içerirken diğerleri bu konuda sessiz kalır. Bazı tanımlar gerçeğin tam olarak görülemediğini ima ederken, “eylem amaçlı inançlar kümesi” gibi bir tanım bu meseleyi tartışmaya açık bırakır. Daha sonra göreceğimiz gibi bu ayırım, ideoloji kuramında önemli bir tartışma konusudur ve bu terimin kullanılışı konusunda iki ana gelenek arasında ortaya çıkan uyumsuzluğun yansımasıdır. Kabaca belirtecek olursak, Hegel ve Marx’tan Georg Lukács ve bazı geç dönem Marksist düşünürlere kadar uzanan bir temel kol, büyük ölçüde, doğru ve yanlış bilme fikriyle, yanılısma, çarpıtma ve mistifikasyon anlamında ideoloji ile meşgul olmuştur; buna karşın epistemolojik olmaktan çok sosyolojik bir eğilim gösteren bir başka düşünce geleneği ise ağırlıklı olarak, fikirlerin gerçekliği veya gerçekdışılığından çok toplumsal yaşamdaki işlevleri ile ilgilenmiştir. Marksist mirasa sahip çıkanlar bu iki düşünce akımından da yararlanmışlardır; bu kitabın savlarından biri de her ikisinin de bize anlatacağı ilginç bir şeyler olduğudur.

Özel bir terim hakkında kafa yorarken, bu terimin sokaktaki insan tarafından nasıl kullanıldığına (tabii eğer kullanıyorsa) bakmak her zaman için yararlıdır. Terimlerin bu tür kullanımlarının, nihai başvuru mercii olduğunu iddia ettiğimiz yok. Birçok kişi böylesi bir iddianın kendisinin ideolojik olduğunu düşünürdü... haklı olarak; ama sokaktaki insana danışmanın yine de bazı yararları var. Mesela bir meyhane muhabbeti sırasında adamın birinin şöyle bir söz söylemesi ne anlama gelirdi?: “İdeolojik bir şey bu senin dediğin.” Ada-

mımız doğrudan doğruya bu söylediklerin yanlıştır demek istemiyor herhalde (gerçi böyle bir ima olabilir). Bunu demek istemiş olsaydı neden demesindi ki? Meyhanedeki adamımızın, “Bu söylediklerin anlamsal kapanıma iyi bir örnek” ya da buna benzer bir şey demek istiyor olması veya ateşli bir şekilde, karşısındaki kişiyi dilsel ve olgusal gerçekliği birbirine karıştırmakla suçluyor olması da pek mümkün değil. Sıradan bir sohbet sırasında bir insanın, karşısındaki kişinin ideolojik bir dille konuştuğunu iddia etmesi şu anlama gelir: Bu kişi, belirli bir meseleyi, peşin yargılardan oluşan katı bir çerçeveden ele alarak, çarpık bir biçimde kavramaktadır. “Ben şeyleri, oldukları gibi görüyorum; siz ise, konuya ona yabancı bir öğreti sisteminin dayattığı bir at gözlüğüyle, dar bir açıdan bakıyorsunuz”. Bu sözler, genellikle, ideolojik bakışın altında aşırı basitleştirilmiş bir dünya görüşü yattığı iddiası taşır; yani, “ideolojik olarak” yargıda bulunmak demek şematik olarak, hep aynı basmakalıp sözlerle ve hatta, üstü iyice kapalı bir fanatizmle yargıda bulunmaktır. Öyle ise burada, ideolojinin karşıtı, “mutlak hakikat”ten çok “ampirik” ya da “pragmatik” olandır. Sokaktaki insan, savunduğu bu görüşün, “ideolojik yöntem” “fikirlere, olgulardan çıkartılması yerine, olguların niteliklerini belirleme edimini yönlendirmek için kullanılmasıdır” diyen sosyolog Emile Durkheim’in desteğini aldığı bilseydi memnun olurdu herhalde.²

Bu iddiada neyin yanlış olduğunu göstermek pek zor bir iş sayılmaz. Şu an birçok insan teslim edecektir ki bazı tür öryargılar –fizozof Martin Heidegger’in “ön anlamalar” adını verdiği şeyler– olmaksızın, bırakın herhangi bir mesele veya durum hakkında yargıda bulunmayı, bu mesele ya da durumu tam olarak tanımlayamayız bile. Önkabul içermeyen düşünce diye bir şey yoktur ve bu anlamda, düşüncelerimizin tamamının ideolojik olduğu söylenebilir. Farkı yaratan şey belki de *katı* önyargılardır: Ben Paul McCartney’nin son üç ay yemek yemiş olduğu ihtimaline inanıyorum ki bu kendi başına ideolojik bir şey değil; buna karşılık siz, onun Kıyamet Günü başlanacak olan kırk bin seçilmişten biri olduğu gibi bir önkabulde bulunuyorsunuz. Fakat, bir insanın katı fikirliliği, bilindiği gibi, bir başkasının açık fikirliliğidir. Onun düşüncesi, cahil çiftçilere yakışan bir düşünce, seninki doktriner, benimkisi ise iştah kabartacak

2. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Londra 1982, [s. 86. Sosyolojik Metodun Kuralları, Çev. Enver AYTEKİN, Sosyal Yay., 1994]

derecede nereye çeksen oraya gider cinstendir. Belirli bir durumu önceden yerleşmiş bazı genel ilkelere göre “okuyan” düşünce biçimleri kesinlikle mevcuttur; bu hatanın sorumlusu ise, genellikle, “rasyonalist” adını verdiğimiz düşünme tarzıdır. Fakat, aydınlatılması gereken bir nokta daha var; acaba ideolojik dediğimiz her şey bu anlamda rasyonalist midir?

Sokaktaki en şamatacı insanlardan bazıları Amerikan sosyologlarıdır. Daha ılımlı, kısmi ve pragmatik bazı bilgelik türlerinin aksine, ideolojinin, dünyaya bakmanın esneklikten uzak, şematik bir yolu olduğu inancı, savaş sonrası dönemde, halk bilgelığının bir parçası olmaktan dört başı mamur bir toplumsal kuram mertebesine yükseltilmiştir.³ Amerikalı siyaset kuramcısı Edward Shils’a göre ideolojiler, kesin, kapalı, yeniliğe direnen, büyük ölçüde insanların duygularına hitap ederek yayılan ve kendisini savunanlardan mutlak bağlılık isteyen şeylerdir.⁴ Bu şunu demeye gelir aslında: Sovyetler Birliği ideolojinin pençesinde kıvranırken Birleşik Devletler şeyleri gerçekten ne iseler o olarak görmektedir. Okuyucunun da takdir edebileceği gibi bu iddianın kendisi hiç ama hiç ideolojik bir bakış açısı değildir. Sözgelimi, demokratik yollarla seçilmiş Şili hükümetini devirme gibi mütevazı, pragmatik siyasi hedefler peşinde koşmak, olgulara gerçekçi bir biçimde uyum sağlama meselesidir; oysa Çekoslovakya’ya tanklarla girmek ideolojik fanatizmin bir örneğidir.

Bu “ideolojinin sonu” ideolojisinin ilginç bir özelliği, ideolojiyi hem körü körüne irrasyonel hem de aşırı rasyonalist bir şey olarak, birbiri ile tamamen çelişik iki ayrı biçimde görme eğiliminde olmasıdır. İdeolojiler, bir taraftan birtakım karanlık, yarı dinsel inançların beslediği, aşırı tutku ve belagat yüklü şeylerdir (modern kapitalizmin ağırbaşlı teknokratik dünyası neyse ki bunları hükümsüz kılmıştır); diğer taraftan ise toplumu, birtakım ruhsuz projelerle temelden yeniden inşa etmek isteyen cansız kavramsal sistemlerdir. Alvin Gouldner şu alaycı sözleriyle söz konusu muğlaklığı çok iyi ifade etmiştir: “[İdeoloji] insanların zihnine fitil sokan doktriner, dogma-

3. “İdeolojinin sonu” ideologları için bkz. Daniel Bell, *The End of Ideology*, Glencoe, Ill, 1960; Robert E. Lane, *Political Ideology*, New York, 1962 ve Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, Londra 1957.

4. Edward Shils, “The concept and function of ideology”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, cilt 7, 1968.

tik, yıkıcı, insanı insanlıktan çıkararak, yanlış, irrasyonel ve kuşkusuz 'aşırılıkçı bilincin hükümranlığıdır.'⁵ Ampirist toplum mühendisliğinin bakış açısına göre ideolojiler hem çok duygusal hem de çok duygusuzdur ve bu nedenle, aynı anda hem parlak birer hayal hem de insana deli gömleği giydiren birer dogma olmakla suçlanabilirler. Bir başka deyişle, bir yandan toplumun geleceğine ilişkin hayaller kurdukları için hor görülen, bir yandan da toplumun ortak duygularına "klinik" bir mesafeyle baktıkları için kınanan entelektüellere gösterilen o gelenekselleşmiş muğlak tepki ideolojilere de gösterilir. Ateşli bir fanatizmin yerine toplumsal sorunlara yönelik son derece teknokratik bir yaklaşımı yerleştirme çabası içinde olan "ideolojinin sonu" kuramcılarının, farkına varmadan, "ideoloji" terimini icat eden Fransız Aydınlanması ideologlarının tutumunu taklit etmekte olmaları çarpıcı bir ironi oluşturuyor.

İdeolojinin özellikle katı fikir kümelerinden doğduğu görüşüne getirilebilecek itirazlardan birisi, her katı fikir kümesinin ideolojik olmadığıdır. Diş fırçalama konusunda son derece katı inançlara sahip olabilirim; sözgelimi, diş fırçalarken her bir diş için kesin bir sayıda fırça darbesinin gerekli olduğuna inanabilir ve yalnızca leylakrengi diş fırçalarını kullanıyor olabilirim; ama bu ve benzeri görüşlerin ideolojik olduğunu söylemek birçok durumda garip kaçır (Belki "patolojik" demek daha doğru olabilir). İnsanların, ideoloji sözcüğünü, bazen genel olarak sistematik inançlara göndermede bulunmak için kullandığı doğrudur; bir kimsenin, et yemekten "ideolojik değil, pratik nedenlerden dolayı" kaçındığını söylemesinde olduğu gibi. İdeoloji sözcüğü, burada az çok, terimin geniş anlamında "felsefe" ile eşanlamlı kullanılmaktadır; tıpkı, yardımcılarında birisinin Richard Nixon'ı övmek amacıyla kullandığı "Başkan felsefe yapmaz" deyiminde olduğu gibi. Fakat çoğu kez ideolojinin kesinlikle bundan fazlasını gerektirdiği hissedilir. Eğer ben, "Britanyalı vatandaş sağlığını koruması Sovyetler, benim zayıf düşmüş, dışsız ulusumun üstüne yürür" gibi bir nedenden dolayı diş fırçalama konusunda bu kadar sabit fikirli isem veya kendimi, ölüm dışında her şey üzerinde teknolojik üstünlük kurmaya çalışan bir toplumun üyesi saydığım için fiziksel sağlığı fetiş haline getirmiş isem, işte o

5. Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, Londra 1976, s. 4

zaman benim davranışımı, ideolojik olarak güdülenmiş bir davranış olarak betimlemek anlamlı olabilir. Bir başka deyişle, ideoloji terimi, yalnızca inanç sistemlerine değil, *iktidar* meselesine de göndermede bulunuyor gibi görünüyor.

Peki, ne tür bir göndermede bulunuyor? Üzerinde en fazla anlaşma sağlanan cevap belki de, “ideoloji, hâkim toplumsal grup veya sınıfın iktidarını *meşrulaştırmakla* ilişkilidir” iddiasında dile gelmektedir. “İdeoloji üzerine çalışmak” diyor, John B. Thompson, “... anlamın (veya anlamlandırmanın) tahakküm ilişkilerini sürdürmeye hizmet ettiği durumlar üzerine çalışmaktır.”⁶ İdeolojinin yaygın kabul gören tek tanımı muhtemelen budur ve meşrulaştırma sürecinin en az altı farklı stratejisi olduğu söylenebilir. Egemen iktidar kendisini, kendine yakın inanç ve değerlerin *tutunmasını sağlayarak*, bu tür inançları doğrulukları kendinden menkul ve görünüşte kaçınılmaz kılacak şekilde *doğallaştırarak* ve *evrenselleştirerek*, kendisine meydan okumaya kalkışan fikirleri *karalayarak*, rakip düşünce biçimlerini, muhtemelen açığa vurulmayan ama sistemli bir mantıkla *dışlayarak* ve toplumsal gerçekliği kendine uygun yollarla *çapraşıklaştırarak* meşrulaştırabilir. Genel olarak bilindiği gibi bu “mistifikasyon”, çoğu kez, içinden, gerçek çelişkilerin hayali çözümü olarak ideoloji kavrayışının doğduğu toplumsal çatışmaların bastırılması veya maskelenmesi biçimini alır. Somut bir ideolojik oluşumda bu altı strateji, büyük ölçüde, karmaşık biçimlerde iç içe geçme eğilimindedir.

Gelgelelim, aslında ikna edici olan bu ideoloji tanımında en az iki büyük güçlkle karşılaşmaktayız: Bir kere, insanların genel olarak ideolojik dediği her inanç yapısı, belirli bir *egemen* siyasi iktidar ile ilişkili değildir. Özellikle sol, ideoloji meselesini her ele alığında neredeyse içgüdüsel olarak bu tür egemen biçimleri aklına getirme eğilimindedir; peki o zaman, hiçbiri kesinlikle kendi döneminin hâkim değer sistemi olmamış olan Levellerlar, Diggerlar, Narodnikler ve Sufrajetlerin* inançları hakkında ne diyeceğiz? Sosyalizm ve feminizm ideoloji midir ve eğer değil ise neden değildir? Siyasi mu-

6. John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge 1984, s. 4. İdeolojiye ilişkin diğer bir genel çalışma için bkz., D. J. Manning, (der.) *The Form of Ideology*, Londra 1980.

* Kadınların oy hakkını savunanlar. (ç.n.)

halefette olduklarında ideolojik olmayıp da iktidara geldiklerinde mi ideolojik olurlar? Eğer Digger ve Sufrajeterlerin inandıkları şeyler gündelik kullanımdaki anlamda “ideolojik” ise bu durumda her ideolojinin baskıcı ve aynı şekilde meşrulaştırıcı olduğu iddiası hiçbir şekilde savunulamaz. Aslında sağcı bir siyaset kuramcısı olan Kenneth Minogue’un şaşırtıcı bir şekilde belirttiği gibi, *bütün* ideolojiler siyasi anlamda muhaliftirler; hâkim pratik bilgeliğin karşısında yer alan kısır, totalize edici kalıplardır. “İdeolojiler, kesin bir biçimde, siyasette liberalizme, ekonomide piyasaya ve ahlaki yaşamda bireyciliğe karşı, yani, modernliğe karşı besledikleri ortak düşmanlıkla ayırt edilebilirler.”⁷ Bu görüşe göre, sosyalizm taraftarları ideolojiktir, kapitalizm taraftarları ise ideolojik değildir. Bir kimsenin kendi siyasi görüşlerine ilişkin olarak ideoloji terimini kullanmaya ne derecede hazır hale geldiği, bu kimsenin siyasi ideolojisinin doğasına dair güvenilir bir göstergedir. Genelde, Minogue gibi muhafazakârlar bu kavramdan tedirgin olurlar; çünkü inançlarının ideolojik olduğu söylendiğinde, bu inançlar, tartışmaya açık hale gelir.

Öylese bu, sosyalistler, feministler ve diğer radikallerin, sahip oldukları değerlerin ideolojik doğasını açıkça itiraf etmeleri gerektiği anlamına mı gelir? Eğer ideoloji terimi, *egemen* siyasi düşünme biçimleriyle sınırlı ise bu tür bir hareket hatalı ve gereksiz şekilde kafa karıştırıcı olur; fakat burada, ideolojinin daha geniş bir biçimde inanç sistemleri ile siyasi iktidarlar arasındaki her türlü kesişme noktası olarak tanımlanmasına ihtiyaç olduğu hissedilebilir; ve bu tür bir tanım, bu kesişmenin, belirli bir toplumsal düzene karşı mı, yoksa bu düzeni onaylayıcı türden mi olacağı meselesinde tarafsız olacaktır. Siyaset felsefecisi Martin Seliger, ideolojiyi, “insanların örgütlü toplumsal eylemin ve özellikle de siyasi eylemin araç ve amaçlarını, bu tür bir eylemin verili bir toplumsal düzeni koruma, değiştirme, yıkma ya da yeniden inşa etme amacı taşıyıp taşımadığına bakmaksızın, belirleme, açıklama ve doğrulamada kullandıkları fikirler kümesi” olarak tanımlarken tam da bu türden bir formülasyonu savunmaktadır.⁸ Bu formasyon içerisinde “sosyalist ideoloji”den bahsetmek anlamlıdır; oysa ideoloji sadece *hâkim* inanç sistemleri anlamına gelseydi ya da

7. Kenneth Minogue, *Alien Powers*, Londra 1985, s. 4.

8. M. Seliger, *Ideology and Politics*, Londra 1976, s. 11. Ayrıca aynı yazarın şu çalışmasına bkz. *The Marxist Concept of Ideology*, Londra 1977.

ideoloji en azından bir sosyalist için kaçınılmaz olarak yanılısamaya, mistifikasyona ve yanlış bilince gönderme yapan bir şey olsaydı (en azından Batı'da) "sosyalist ideoloji"den bahsetmek anlamlı olmazdı.

İdeoloji teriminin kapsamını bu tarzda genişletmek, genel kul lanıma sadık kalma ve böylece, niçin mesela faşizmi bir ideoloji sayarken feminizmi ideoloji saymamak gerektiği şeklindeki açık ikilemi çözme avantajlarına sahiptir. Buna karşılık, birçok radikal kuramcının ideoloji kavramının temeliyle ilişkili saydığı bir dizi öğeden vazgeçilmesi gibi bir dezavantaj da taşır; toplumsal gerçekliğin çapraşıklaştırılması ve "doğallaştırılması", gerçek çelişkilerin sahte çözümleri vs bu öğeler arasındadır. Benim düşünceme göre, ideolojinin geniş ve dar, her iki anlamı da kendi kullanım alanlarına sahiptir; aralarında olan ve çok farklı siyasi ve kuramsal tarihlere geliyor olmalarından kaynaklanan bağdaşmazlığın kabul ve itiraf edilmesi yeterlidir. Bu görüş, Bertolt Brecht'in imalı sloganına –"Neyi kullanabiliyorsan kullan!"– sadık kalma gibi bir avantaja ve aynı zamanda aşırı hoşgörü gibi bir dezavantaja sahiptir.

Bu tür bir hoşgörü hatalıdır çünkü ideoloji kavramını, kavramın siyasi keskinliğini yitireceği bir noktaya kadar genişletme riski taşır; ve bu, iktidarın doğasının kendisini ilgilendiren "meşrulaştırma olarak ideoloji" teziyle ilgili ikinci sorundur. Michel Foucault ve müritlerinin görüşüne göre, iktidar, ordu ve parlamento ile sınırlı bir şey değildir: İktidar, bundan öte, en mahrem sözlerimize, en küçük hareketlerimize bile sızan, her tarafa yayılmış tanımlanamaz bir güç ağıdır.⁹ Bu kurama göre, iktidar fikrini, onun en bariz siyasi tezahürleriyle sınırlamanın kendisi, iktidarın işleyişindeki karmaşık dağınıklığı gizleyen ideolojik bir harekettir. İktidarın kişisel ilişkilerimize ve rutin faaliyetlerimize damgasını vurduğunu düşünmek, sözgelimi feministlerin farkına varmakta zorlanmadığı gibi, açıkça siyasi bir kazançtır; fakat burada, ideolojinin anlamıyla ilgili bir sorunla karşılaşırız. Çünkü eğer iktidarla bağıntılı *olmayan* hiçbir inanç ve değer yoksa, ideoloji terimi, genişleye genişleye yok olma tehdidi altında demektir. Her şeyi kuşatan bir sözcük kesin sınırlarını yitirir ve yavaş yavaş içi boş bir sese dönüşür. Bir terimin anlama sahip olabilmesi için, belirli ko-

9. Bkz. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York 1977. [*Hapishanenin Doğuşu*, Çev. M. A. Kılıçbay, İmge, 1992].

şullarda, nelerin onun dışında kaldığının belirlenmesinin olanaklı olması gerekir ki bu, ille de, *her zaman ve her yerde* onun dışında kalacak türden bir şeylerin belirlenmesi anlamına gelmez. Eğer iktidar, Kadiri Mutlak bir Tanrı gibi, her zaman ve her yerde olan bir şey ise, ideoloji sözcüğü, herhangi bir şeye işaret edemez hale gelir ve sonuçta bize hiçbir bilgi vermeyen bir şeye dönüşür; tıpkı, ne türden olursa olsun (işkence dahil) her insan davranışının bir sevecenlik örneği sayılması durumunda sevecenlik sözcüğünün içi boş bir gösterene dönüşecek olması gibi.

Bu mantığa bağlı kalan Foucault ve takipçileri ideoloji kavramını tamamen atarak onun yerine daha geniş bir kavram olan “söylem”i almışlardır; fakat bu, faydalı bir ayırımdan çok çabuk vazgeçmek anlamına gelebilir. İdeoloji teriminin gücü, bütün bir toplumsal yaşam biçimi için bir biçimde merkezi önem taşıyan iktidar mücadeleleri ile böyle bir önem taşımayan iktidar mücadeleleri arasında ayırım yapabilme kapasitesinde yatar. Karı koca arasında, kızartma makinesindeki ekmeklerin kimin yüzünden yandığı konusunda çıkıveren bir kahvaltılıkavgasının ideolojik olması gerekmez; fakat bu kavga, örneğin, cinsel iktidar meseleleriyle, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin inançlar ve benzeri sorunlarla ilgili bir yön kazanmaya başladığında ideolojik bir hal alır. Bu tür bir ihtilafın ideolojik olduğunu söylemek bir fark yaratır; bizlere, söz konusu sözcüğün “genişlemeci” anlamının yapamayacağı şekilde, bilgilendirici bir şeyler söyler. “Her şey ideolojiktir” ya da “her şey siyasidir” diyen radikaller, bindikleri dalı kestiklerinin henüz farkına varmamış görünüyorlar. Bu tür sloganlar, ideoloji ve siyasetin, egemen iktidarın toplumsal yaşamın bütün kesimlerini depolitize etme niyetine uygun düşebilecek ölçüde aşırı dar bir biçimde tanımlanmasını reddederek iyi bir şey yapıyor olabilirler; fakat bu tür terimlerin tanımını her şeyi kapsayacak şekilde genişletmek, bunların gücünü yok etmek demektir, ki bu da aynı ölçüde egemen düzenin yararına olan bir durumdur. Bir taraftan iktidarın her yerde olduğunu söyleyen Nietzsche ve Foucault ile hemfikir olurken, diğer taraftan bazı belirli pratik amaçlarla, iktidarın daha az ve daha çok merkezi olan biçimleri arasında bir ayırım yapmak istemek tamamen olanaklıdır.

Fakat siyasi solda, bu neyin daha merkezi, neyin daha az merkezi olduğuna karar verme işinden tedirgin olanlar vardır. Bu zaten

haksız yere ihmal edilmiş olan bazı iktidar mücadelelerini marjinalleştirmeye yönelik gizli bir girişim değil midir? Bu tür çatışmaları belli bir hiyerarşiye tabi tutmayı ve böylece muhafazakârlara özgü bir düşünce alışkanlığını yeniden üretmek mi istiyoruz yoksa? Bir top için çekişen iki çocuk arasındaki kavganın El Salvador Kurtuluş Hareketi kadar önemli olduğuna inanan bir kimseye sorulacak tek şey ciddi olup olmadığıdır. Bu tür insanlarla yeterince dalga geçerseniz bir süre sonra belli bir hiyerarşinin gerekliliğini savunmaya başladıklarını görürsünüz. Siyasi radikaller de tıpkı hasımları gibi belli bir ayrıcalık kavramına sahiptirler: Örneğin, Mozambik'teki gıda stoğu miktarının Miki Fare'nin aşk hayatından daha ciddi bir mesele olduğuna inanırlar. Bir tür çatışmanın diğerine göre daha önemli olduğunu iddia etmek, kuşkusuz bu önceliği *tartışmayı* ve yanlıslanmaya açık olmayı gerektirir; fakat "iktidar her yerdedir" sözünün, "iktidarın her tezahürü aynı öneme sahiptir" anlamına gelmediğini herkes bilir. Bu konuda (belki de bütün konularda) hiç kimse, retorik babından ne söylerse söylesin, aslında görececi değildir.

Dolayısıyla, her şeyin ideolojik olduğunu söylemenin bir yararı yoktur. İdeolojik olmayan hiçbir şeyin olmaması durumunda ideoloji teriminin kendisi tamamen iptal olur ve anlamsızlaşır. Bunu söyledik diye, doğası itibarıyla ideolojik olmayan türden bir söylemin var olduğuna inanmamız gerekmez; sadece, terimin anlamlı olabilmesi için her tikel durumda neyin "ideolojik olmayan" sayılacağına gösterilebilmesi gerekir. Bununla birlikte aynı şekilde birisi de çıkıp koşullar uygun olduğunda, ideolojik olamayacak hiçbir söylem olmadığını iddia edebilir. "Kediyi hâlâ kapı dışarı etmedin mi?", ideolojik bir ifade olabilir; eğer (örneğin) şu tür örtük bir anlam taşıyor ise: "O uyuşuk, proleter ruhundan kurtulmadın bir türlü." Bunun tam tersine, "Erkekler kadınlardan üstündür" tümcesi (bir hâkim iktidarı destekleme anlamında) ille de ideolojik olmak zorunda değildir; yeterince alaycı bir biçimde dile getirildiğinde pekâlâ da cinsiyetçi ideolojiyi devirmenin bir yolu olabilir.

Bu noktayı şöyle açabiliriz: İdeoloji "dil"le değil "söylem"le ilgili bir meseledir.¹⁰ İdeoloji, belli insan özneleri arasında, dilin belirli etkiler yaratmak amacıyla fiilen nasıl kullanıldığıyla ilgili bir şeydir.

10. Bkz. Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, Miami 1971. [*Genel Dilbilim Sorunları*, Çev. E. Öztokat, Yapı Kredi Y., 1995].

Bir önermenin ideolojik olup olmadığına, söz konusu önermeyi söylemsel bağlamından kopartılmış bir halde inceleyerek karar veremezsiniz; tıpkı herhangi bir yazının bir edebi eser olup olmadığına aynı yöntemle karar veremeyeceğiniz gibi. İdeoloji, bir ifadenin içerdiği dilsel özelliklerden çok kimin kime hangi amaçlarla ne söylediğiyle ilgili bir meseledir. Kuşkusuz bu, örneğin faşizmin kullandığı dildeki gibi birtakım ideolojik “ifadeler” [idioms] olduğunu reddetmek anlamına gelmez. Faşizmin, kendine özgü bir sözlükçesi vardır (*Lebensraum*, fedakârlık, kan, vatan); fakat bu sözcükleri ideolojik yapan asıl şey, hizmet ettikleri iktidar çıkarları ve yarattıkları siyasal etkidir. Buraya kadar söylediklerimizi şöyle toparlayabiliriz: Tamamen aynı dil birimi, bir bağlamda ideolojik sayılabilirken bir başka bağlamda sayılmayabilir; ideoloji, bir sözcenin, kullanıldığı toplumsal bağlamla ilişkisinin bir işlevidir.

İdeolojiyi, birtakım özgül toplumsal çıkarlarla bağlantılı her tür söylem olarak tanımladığımızda, “paniktardarcı” savda rastlananlara benzer sorunlar çıkar ortaya; çünkü, yine aynı soru çıkıyor karşımıza: Söylem ne değildir? Günümüzde, sağcı akademisyenlerin dışında kalan birçok insan, çıkardan arınmış bir dil fikrine karşı derin bir şüphe besliyor ve eğer bu insanlar haklı ise ideolojiyi “toplumsal çıkar güden” sözler olarak tanımlamak anlamsız olacaktır; çünkü bu tanım, mutlak olarak her şeyi kapsamaktadır (Zaten “çıkâr” sözcüğünün kendisi ideolojik açıdan ilginç bir sözcüktür: Raymond Williams’ın *Keywords*’de işaret ettiği gibi, “cazibe veya bağlılık yerine kullandığımız en genel sözcüğün mülkiyetle ilgili ve mali işlerde kullanılan formel bir terimden türemiş olması... ve günümüzde, cazibe, ilgi ve uğraş yerine kullanılan bu ana sözcüğün, para ilişkilerine dayanan bir toplum deneyimiyle yoğrulmuş olması” oldukça anlamlıdır).¹¹ Burada, “toplumsal” olan ile salt “bireysel” olan çıkarlar arasında bir ayırım yapmayı deneyebiliriz belki de; böylece ideoloji sözcüğü, örneğin, adamın birinin mezgıt balığı yemek için duyduğu dayanılmaz özlemi değil de, belirli toplumsal grupların çıkarlarını ifade edebilir. Fakat bilindiği gibi, toplumsal ile bireyseli birbirinden ayıran çizgi meselesi oldukça tartışmalı bir konudur; zaten “toplumsal çıkarlar” deyimini de ideoloji kavramını

11. Raymond Williams, *Keywords*, Londra 1976, s. 143-4.

bir kez daha anlamsızlaştırma tehlikesi yaratacak ölçüde geniş bir kategoridir.

Fakat böyle olsa bile, birisinin ideolojik olduğunu diğersinin olmadığını söyleyebileceğimiz iki çıkar “düzeyi” arasında bir ayrıma gitmek faydalı olabilir. İnsanların bedeninin doğasından kaynaklanan bazı “derin” çıkarları vardır: Yemek yemek, çevrelerini anlamak ve kontrol etmek vs. Örneğin, bir iktidarı devirmede veya onu çocuk bakımına daha çok para harcamaya zorlamakta yatan çıkarların aksine, bu tür “derin” çıkarlara ideolojiktir demenin pek bir anlamı varmış gibi görünmüyor. Friedrich Nietzsche’nin etkisi altındaki postmodernist düşünce, ayakkabı bağlamaktan diktatörlükleri devirmeye, her şeyin bir “çıkâr” meselesi haline getirildiği homojen bir evren yaratarak, bu farklı türden çıkarları her zamanki gibi gayri meşru bir şekilde aynı kefeye yerleştirmiş bulunuyor. Bu hareketin siyasi sonucu, “çıkâr” kategorisini belirli herhangi bir şey ifade etmeyecek ölçüde şişirerek belirli toplumsal çatışma biçimlerinin ayırt edici özelliklerini belirsizleştirmek olmuştur. O halde ideolojiyi “çıkâr güden” söylem olarak betimlerken de tıpkı ideolojinin bir iktidar meselesi olduğunu söylerken olduğu gibi, bazı sınırlamalar getirmek gerekiyor. Her iki durumda da terim, ancak verili bir anda bir toplumsal düzenin tamamı için merkezi öneme sahip olan ve olmayan çıkarlar ve iktidar çatışmaları arasında ayırım yapmamıza yardımcı oluyor ise, sağlam ve bilgilendiricidir.

Buraya kadar ele aldığımız argümanların hiçbirisinin ideoloji kuramı kapsamında kalan epistemolojik meselelere –örneğin, ideolojiyi “yanlış bilinç” olarak görmenin faydalı bir görüş olup olamayacağı meselesine– yeterince ışık tuttuğu söylenemez. Bu, bugünlerde, birtakım nedenlerden dolayı pek fazla savunucusu olmayan bir ideoloji görüşüdür. Sahip olduğumuz fikirlerden bazılarının şeylerin var olma tarzına “tekabül ettiği” ya da bu tarzla “örtüştüğü”, bazılarının ise böyle olmadığı yolundaki varsayımın, kimileri tarafından naif, itibar edilemez bir bilgi kuramı olarak algılanması ve epistemolojinin kendisinin artık demode bir şey sayılması bu nedenlerden birisidir. Diğer yandan, yanlış bilinç düşüncesi, dünyaya bakmanın su götürmez ölçüde doğru bir yolu olabileceği şeklinde anlaşılabilir;

bu görüş günümüzde büyük zan altındadır. Ayrıca, çoğunluk yanlış bilinç sisi ile kuşatılmışken bir kuramcılar azınlığının, toplumun ne halde olduğuna ilişkin, bilimsel temellere dayalı bilgiyi tekellerine almış oldukları inancı, demokratik duyarlılık açısından pek hoş kaçmaz. Bu elitizmin yeni bir biçimi, felsefeci Richard Rorty'nin yapıtlarında boy gösterir; Rorty'nin düşündüğü ideal toplumda, entelektüeller, kendi inançlarına yerinde bir mesafeyle bakan "ironistler" olacaklar, buna karşılık, bu tür bir kendi ironisini yapma tutumunu aşırı yıkıcı bir silaha dönüştürebilecek olan kitleler ise bayrak karşısında selam durmaya ve hayatı ciddiye almaya devam edeceklerdir.¹²

Bu durumda ideoloji kuramcılarının bazılarına, epistemolojik meseleleri tamamen bir kenara bırakmak ve bunun yerine ideolojinin daha siyasi ve daha sosyolojik olan bir anlamını, kadın ve erkeklerin toplumsal ve siyasi mücadelelerini göstergeler, anlamlar ve temsiller düzeyinde sürdürdükleri ortam olarak ideolojiyi ön plana çıkarmak daha kolay görünüyor. Hatta, Alex Callinicos gibi ortodoks bir Marksist bile Marx'ın ideoloji kuramındaki epistemolojik öğeleri ıskartaya çıkartmamız gerektiğini ileri sürüyor;¹³ diğer taraftan Göran Therborn, yanlış ve doğru bilinç fikirlerinin "son kez olarak, açık ve kesin bir biçimde" reddedilmesi gerektiği görüşüne aynı ölçüde sıcak bakmakta.¹⁴ Martin Seliger, ideolojinin bu olumsuz ya da pejoratif anlamının tamamen atılmasını istiyor;¹⁵ "yanlış bilinç" tezinin popülerliğini iyice yitirdiği bir dönemde yazan Rosalind Coward ve John Ellis ise söz konusu tezi "gülünç" bularak kesin bir biçimde reddediyorlar.¹⁶

İdeolojinin "epistemolojik" değil "siyasi" bir tanımını savunmak, hiç şüphe yok ki, ideoloji ile siyasetin özdeş olduklarını ileri sürmek demek değildir. Bu ikisini birbirinden ayırmanın olası yollarından birisi, siyasetin, toplumsal düzenleri ayakta tutmak veya yıkmak

12. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989. [*Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çev. M. Küçük-A. Türker, Ayrıntı Y., 1995].

13. Alex Callinicos, *Marxism and Philosophy*, Oxford 1985, s. 134.

14. Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Londra 1980, s. 5. [*İktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı*, Çev. İrfan Cüre, İletişim Y. 1989].

15. M. Seliger, *Ideology and Politics*, kitabın çeşitli yerlerinde.

16. Rosalind Coward ve John Ellis, *Language and Materialism*, Londra 1977, s. 90. [*Dil ve Maddecilik*, Çev. E. Tarım, İletişim Y., 1985].

için başvuru güç yöntemlerine karşılık geldiğini, buna karşılık, ideolojinin bu yöntemlerin anlamlandırma [signification] alanında ifade edilme biçimlerine işaret ettiğini öne sürmekten geçer... fakat bu, yeterli olmayacaktır; çünkü siyaset ille de ideolojik olması gerekmeden bir anlamlandırma alanına sahiptir. Britanya'da anayasal monarşi olduğunu belirtmek siyasi bir önermedir; buna karşılık, ancak bazı inançlar içermeye başladığında –örneğin, “...ve bu da iyi bir şeydir” gibisinden örtük bir ima taşıdığına– ideolojik bir önerme olur. Genellikle, yalnızca çevrede bunu kötü karşılayacak birileri olduğunda böyle bir şey söyleme ihtiyacı duyulduğundan, ideolojinin, anlamlandırmadan çok anlamlandırma alanı içindeki çatışmalarla ilişkili olduğunu öne sürebiliriz. Eğer bir muhalif siyasi grubun üyeleri birbirlerine, “Hükümeti düşürebiliriz” diyorlar ise, bu bir siyasi söylem örneğidir; yok eğer bu lafı doğrudan hükümetin kendisine söylemekte iseler cümle hemen (terimin geniş anlamında alındığında) ideolojik bir ton kazanır; çünkü bu durumda söylenen söz söylemsel mücadele alanına girmiş bulunmaktadır.

“Yanlıştır bilinç” olarak ideoloji görüşünün ikna edici görünmemesinin çeşitli nedenleri vardır. Bunlardan birisi, insanların genelinde görülen, ortalama rasyonalite adını verebileceğimiz ve muhtemelen ikna edici bir argümandan çok siyasi bir inancın dışavurumu olan şeyle ilgilidir. Aristoteles, inançların çoğunda bir hakikat payı olduğuna inanırdı. Yüzyılımızın siyaset yaşamında, insan rasyonalitesinin sağlamlığına fazla bel bağlamaktan çekinmemize yetecek ölçüde patolojik irrasyonelizm örneğine tanık olmuş olmamıza rağmen, tarihin büyük bir bölümünde insanların tamamının, anlamsızlığı gayet açık olan inanç ve fikirleri savunmuş olduğuna inanmak gerçekten çok zor. Derin kök salmış inançlar, pratik faaliyetlerimizle oluşmuş olduğundan dünya tarafından şu ya da bu ölçüde destekleniyor olmalı; ayrıca sayısız insanın, kesinlikle anlamsız ve saçma fikirler uğruna yaşadıkları ve bazen de öldüklerine inanmak, sıradan insanlara karşı hiç de hoş olmayan, aşağılayıcı bir tavır takınmak demek olur. İnsanları, tutarlı akıl yürütme yetisinden yoksun ve irrasyonel önyargılar içinde boğulmuş saymak, onlar hakkında verilen tipik, tutucu hükümlerden birisidir. Oysa “Bizler, bazıları doğrudan zihnin kendisine özgü bile olabilecek olan, çeşitli mistifikasyonların kurbanı olabiliriz; ama yine de dünyamızı olabildiğince inandırıcı

bir tarzda anlamlı kılmak için gerekli yetiye sahibiz” demek daha radikal bir davranıştır. Eğer insanların büyük çoğunluğu gerçekten, inançlarını tamamen içi boş fikirler üzerine oturtacak kadar ahmak ve cahil olsaydılar, haklı olarak, bu insanların herhangi bir siyasi desteğe değer olup olmadıklarını sorgulamak gerekirdi. Eğer bu kadar safdilseler, bir gün kendilerini özgür kılacaklarını nasıl umabiliriz?

Buradan hareketle, sözgelimi, birçok insanın bağlanmış olduğu büyüsel, mitolojik ya da dinsel bir öğretiyle karşılaştığımızda, çoğu kez söz konusu öğretilerde bir şeyler olduğundan emin olmak makuldür. Tabii ki bir öğretilerde olan bu şey, bu öğretilere gönül vermiş insanların olduğuna inandıkları şey ile bir olmayabilir; bu durumda bile bu insanların inandıkları şeyin tamamen saçma olduğu söylenemez. Sadece bu tür öğretilerin kalıcılığı ve etki alanlarının genişliğine dayanarak bile, mistifiye edilmiş bir biçimde de olsa gerçek ihtiyaç ve arzuları kodladıklarını varsayabiliriz. Güneşin dünya çevresinde döndüğüne inanmak yanlıştır... ama saçma değildir. Keza adaletin, suçluların elektrikli sandalyeye gönderilmesini gerektirdiğine inanmak da saçma sayılamaz. Bazı insanların diğerlerinden daha üstün olduğunu iddia etmenin gülünç sayılabilecek herhangi bir yönü yoktur; hatta bu bariz bir biçimde doğrudur. Bazı bakımdan, bazı insanlar gerçekten diğerlerine göre daha aşağıdadır: Kimileri daha az iyi huylu, kimileri kıskanmaya daha eğilimli, kimileri ise yüz metre yarışta daha yavaştır. Bu belirli eşitsizlikleri insan ırklarına veya sınıflara göre genelleştirmek yanlış ve zararlı olabilir; fakat burada yapılan genellenmenin mantığı gayet açıktır. İnsan ırkının, sadece birtakım aşkın güçler tarafından kurtarılacak ölçüde büyük bir kargaşa içinde olduğuna inanmak yanlış olabilir; ama böylesi bir dogmanın kuşattığı ütöpic özelemler, suçluluk ve güçsüzlük hisleri hiçbir biçimde yanılısama sayılamaz.

Burada bir başka nokta üzerinde durabiliriz: Toplumsal yaşamda “yanlış bilinç” ne denli yaygın olursa olsun, yine de insanların dünya hakkında söyledikleri şeylerin çoğu zaman ve çoğunlukla gerçekten doğru olması gerektiği iddia edilebilir. Felsefeci Donald Davidson’a göre bu, ampirik olmaktan çok mantıksal bir önermedir. “Çünkü” diyor Davidson, “çoğu insanın yaptığı gözlemlerin çoğu kez doğru olduğunu varsayamayız, onların dilini anlama çabamızın önünde her zaman aşılmaz bir engel var olacaktır.” Oysa yabancı kültürlerin

dilini tercüme edebiliyoruz. Davidson yorumcularından birisi hoş-görü ilkesi adı verilen bu ilkeyi şöyle formüle eder: “Madem ki öteki insanların söylediği şeyleri anladığımızı düşünüyoruz, içinde yaşadığımız dünyaya ilişkin gözlemlerimizin büyük bir çoğunluğunu da doğru kabul etmek zorundayız.”¹⁷ Söz konusu konuşmaların büyük bir çoğunluğu açıkçası ipe sapa gelmez türdendir; toplu yanılısamanın gücünü hafife almamamız gerek: Son günlerde yapılan bir anket, her üç Britanyalı’dan birinin, güneşin dünyanın etrafında döndüğüne ve yedisinden birisinin de güneş sisteminin evrenden büyük olduğuna inandığını gösterdi; fakat, her zamanki, sıradan toplumsal yaşantımız söz konusu olduğunda, Davidson’a göre, çoğu zaman hatalı olmamız mümkün değildir. Pratik bilgimiz büyük ölçüde doğru [accurate] olmalıdır, çünkü aksi takdirde dünyamızın paramparça olması gerekirdi. Güneş sisteminin evrenden büyük olması ya da olmaması gündelik toplumsal etkinliklerimizi fazlaca etkilemez ve dolayısıyla bu, hata yapma lüksünü göze alabileceğimiz bir meseledir. En alt düzeyde aynı toplumsal pratiği paylaşan insanların birbirlerini çoğu kez doğru anlıyor olmaları gerekir... her ne kadar bunların üniversitelerdeki küçük bir azınlığı, söylemin belirsizliği konusunda kafa patlatmakla meşgul olsa da. Gayet haklı olarak dilin bir çatışma alanı olduğunu vurgulayanlar, zaman zaman çatışmanın, belirli bir karşılıklı görüş birliğini gerektirdiğini unutmaktadır: Eğer siz, patriyarka karşı çıkılması gereken bir toplumsal sistemdir derken, ben onun New York eyaletine bağlı küçük bir kasaba olduğunu söylüyor isem, ikimiz arasında siyasi bir çatışma olduğu söylenemez. Sınıf, ırk ve cinsiyet ayrımları, dili ne ölçüde kesitlere bölmüş olursa olsun, her ortak dile ait yapılara belli bir pratik dayanışma nüfuz etmiştir. Bu tür bir görüşü tehlikeli ölçüde iyimser ve “olağan dil”e duyulan aşırı saf bir inancın dışavurumu olarak gören radikaller, bu tür bir pratik dayanışmanın ve bilme yetisinin güvenilirliğinin, halkın yaşamında gözlenen ve elitistlerin sindirmekte güçlük çektiği bir zekâyı ve temel gerçekçiliği ifade ettiğini unutmuyorlar.

Davidson’ın gözden kaçırmakla suçlanabileceği şey, Jürgen Habermas’ın ideoloji yerine kullandığı terimle, “sistematik bir biçimde çarpıtılmış iletişim” biçimidir. Davidson, bir yerlinin sürekli

17. Bjørn T. Ramberg, *Donald Davidson’s Philosophy of Language*, Oxford 1989, s. 47.

bir tavşanı işaret ederek bir ses çıkarması durumunda bu belirtme ediminin çoğu kez doğru olması gerektiğini, aksi takdirde, yerlilerin tavşan için kullandıkları sözcüğü veya –biraz daha genişletirsek– onların diline ait hiçbir şeyi hiçbir zaman öğrenemeyeceğimizi öne sürer; fakat, ne zaman bir adam karısını dövse “ödev” sözcüğünü kullanan bir toplum düşünelim veya kültürümüz içerisinde yaşarken özel dilsel deyimlerimizi kulaktan dolma öğrenen bir yabancı gözlemcinin, memleketine dönüşünde kendisine bizde tahakküm yerine hangi sözcüğün kullanıldığını soran arkadaşlarına, “hizmet” diye cevap verdiğini varsayalım. Davidson’ın kuramı bu tür *sistematik* sapmaları açıklamakta yetersizdir; ama yine de ideolojik bir söylem sisteminin şifresini çözebilmemiz için, öncelikle, terimlerin, normatif, çarpıtılmamış kullanımlarına sahip olmamız gerektiğini saptadığı söylenebilir. Kadınların dövüldüğü bir toplumdaki “ödev” sözcüğünü ideolojik bir “suistimal” olarak belirleyebilmemiz için bu sözcüğün, uygun bir bağlamda yeterli süre ve yeterli sayıda kullanıldığına tanık olmamız gerekir.

İnsanların gündelik yaşamdaki fikirlerinin çoğunluğunun tamamen saçma olmadığı doğru olsa bile bu hoşgörülü tavrın “yanlış bilinç” tezini gözden çıkarmak için yeterli olup olmadığı tartışma götürür. Zira bu tezi savunanlar, belirli türden yanılısımların gerçek ihtiyaç ve arzuları ifade edebileceğini reddetmek zorunda değiller. Belki de iddia ettikleri tek şey, adam öldürenleri idam etmek gerektiğine veya Baş Melek Cebrail’in gelecek salı ortaya çıkacağına inanmanın yanlış olduğu ve bu yanlış inançların egemen siyasi iktidarın yeniden üretilmesiyle önemli ölçüde ilişkili olduğudur. İnsanların kendilerini bu inançlara sahip çıkmak için sağlam gerekçeleri varmış gibi görmediklerini ima etmelerine gerek yok; sadece, inanılan şeyin, açıkça, gerçek durumla örtüşmediğini ve bunun, siyasi iktidarla ilişkili bir mesele olduğunu vurguluyor olabilirler.

“Yanlış bilinç” tezine yönelik itirazlar kısmen, şu doğru iddiadan kaynaklanır: Gerçekten etkili olabilmeleri için, ideolojiler, insanların deneyimine en alt düzeyde bile olsa anlam vermek ve toplumsal gerçeklikle aralarındaki pratik etkileşim sonucu edindikleri bilgilerle belirli bir ölçüde uyuşmak zorundadır. Jon Elster’in da hatırlattığı gibi, egemen ideoloji, kendisine tâbi olan insanların arzu ve istekle-

rini aktif bir biçimde şekillendirebilir;¹⁸ ama aynı zamanda, insanların hazırda varolan arzu ve istekleriyle ciddi bir şekilde ilgilenmesi, gerçek beklenti ve ihtiyaçları yakalayıp ortaya çıkarması, bunları yeniden kendi özel dili içerisinde seslendirmesi ve ilgili öznelerle, söz konusu ideolojiyi onların gözünde akla uygun ve çekici kılacak şekilde, geri sunması da gerekir. İdeoloji bireylerin tutarlı bir kimlik oluşturabilmesini sağlayan temelleri sunacak ölçüde “gerçek” olmak, etkili eylem için güçlü motivasyonlar yaratmak ve içinde barındırdığı bariz çelişki ve tutarsızlıkları tevil etme yolunda, zayıf da olsa girişimlerde bulunmak zorundadır. Kısacası, başarılı bir ideolojinin, zorla kabul ettirilen bir yanılısamadan fazla bir şey olması ve bütün tutarsızlığına rağmen hitap ettiği insanlara, kolayca vazgeçilip bir kenara bırakılmayacak kadar gerçek ve kabul edilebilir bir toplumsal gerçeklik biçimi iletmesi gerekir. İdeolojiler, örneğin, John Stuart Mill’in hemen hemen bütün toplumsal kuramlar hakkında söylediği gibi, savundukları şeyde yeterince haklı ama reddettikleri şeyde hatalı olabilirler. Hitap ettiği insanların somut deneyimiyle uyuşma konusunda bütünüyle başarısız olan her egemen ideoloji, darbelerle karşı savunmasız olacaktır; savunucularının onu bir yenisiyle değiştirme akıllılığını göstermeleri yerinde olur; fakat bunların hiçbiri, ideolojilerin çoğu kez oldukça önemli ve şu türden kesinlikle yanlış önermeler içermekte oldukları olgusuyla çelişmez: Yahudiler ikinci sınıf varlıklardır; kadınlar erkekler kadar rasyonel değildir; zina yapan kimseler ebedi eziyet çekmeye mahkûm edilecektir.¹⁹ Eğer bunlara yanlış bilinç örneği diyemezsek, neye diyeceğiz bilinmez; ve yanlış bilinç fikrini tamamen dışlayan kimseler, bu fikirlerin saldırganlığına anlayış gösterir gibi görünme tehlikesi içindedir. Eğer “yanlış bilinç” tezi, “ideoloji gerçektir, toplumsal gerçeklikten tamamen kopuk bir hayaldir” görüşüne bağlanıyor ise, zaten bu tür bir bakış açısını en azından günümüzde geçerli bularak onaylayan kimse olmadığını söyleyebiliriz. Yok eğer bu tez sadece, bariz bir biçimde yanlış olan birtakım temel ideolojik sözlerin olduğu iddiasın-

18. “Belief, Bias and Ideology”, M. Hollis ve S. Lukes (der.), *Rationality and Relativism* içinde, Oxford 1982.

19. İkinci iddia, bu bölümün bir değişikisini Utah’daki Brigham Young Üniversitesi’ndeki bir konferansta sunduğumda, argümanımın ciddi bir itirazla karşılaşmış olan az sayıda noktastan birisidir.

da bulunuyor ise, aynı şekilde, bunu yadsıyan kimse de yoktur. Dolayısıyla asıl sorun, muhtemelen, bunun yadsınıp yadsınmamasıyla değil, bir bütün olarak ideoloji kuramında bu tür yanlışlara atfedilen rol ile ilgili olmalı. Toplumsal gerçekliğe dair yanlış temsiller ideolojide kurucu nitelikte bir öneme mi sahiptirler, yoksa ideolojiyle olumsal bir ilişki içinde midirler?

İdeolojinin bir yanlış bilinç meselesi gibi görünmemesinin nedenlerinden birisi, insanların ideolojik olduğunda hemfikir olduğu birçok önermenin açık bir biçimde doğru oluşudur. “Prens Charles, korkunç çirkin biri değil; düşünceli ve saygılı bir insandır” doğru bir önermedir; fakat hiç şüphe yok ki, bu sözü söylemeye değer bulan birçok insan bu önermeyi, krallık iktidarını destekleyen bir tarzda kullanıyor olacaktır. “Prens Andrew, bir cırlak sıçandan daha akıllıdır” önermesi de, biraz daha tartışmaya açık olsa bile, muhtemelen doğrudur; fakat bu tür bir ifadenin yarattığı etki de (eğer taşıdığı ironi göz ardı edilirse) aynı şekilde, bir egemen iktidarın meşrulaştırılmasına yardım etme anlamında, ideolojik olmaya elverişlidir. Yine de bu, ideolojinin genelde yalancı olduğunu savunanlara karşı yeterli bir cevap sayılamaz; çünkü her zaman bu tür ifadelerin *ampirik olarak* doğru oldukları halde, daha temele ve daha derinlere inildiğinde yanlış oldukları iddia edilebilir. Prens Charles’ın makul ölçüde vicdan sahibi biri olduğu doğrudur ama krallığın arzu edilebilir bir kurum olduğu doğru değildir. Bir işletme sözcüsünün, “Eğer grev devam ederse, ambulans yokluğundan insanlar sokak ortasında ölecek” dediğini düşünelim. Bu, “insanlar gazete bulamadığı için can sıkıntısından ölecek, “demenin tersine, pekâlâ doğru bir iddia olabilir; ama yine de, bir grevci işçinin gözünde bu sözcü bir sahtekârdır.. çünkü bu laf *aslında*, muhtemelen, “İşe geri dön” demeye gelmektedir ve bu koşullar altında, yapılabilecek akla en uygun şeyin bu olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Söz konusu önermenin ideolojik olduğunu söylemek, onun bir iktidar mücadelesindeki belli çıkarların meşrulaştırılmasıyla ilişkili olan gizli bir güdünün etkisinde kaldığını iddia etmektir. Bu durumda diyebiliriz ki sözcünün görüşü, söylem olarak değil, dil olarak doğrudur ve olası bir durumu dilsel olarak tam ve doğru bir şekilde betimlemektedir; fakat belli birtakım sonuçlara ulaşmayı hedefleyen bir retorik edimi olarak yalandır ve de iki bakımdan yalandır: Yalandır, çünkü bir tür aldatma

içermektedir. Sözcünün burada söylediği, gerçekten demek istediği şey değildir ve bir dolaylı anlatım söz konusudur. Demek istenilen asıl şey, bu durumda takınabileceğiniz en yapıcı tavrın işe dönmek olduğudur ki, en yapıcı tavır bu olmayabilir.

Diğer ideolojik ifadeler, olumladıkları şey bakımından doğru, dışladıkları şey bakımından yanlış olanlardır. Bir Amerikalı siyasetçinin “Burası özgürlükler ülkesidir” sözü, özgürlüğün herkesin bağlı olduğu dinin gereklerini yerine getirebilmesi veya kolay yoldan köşe dönebilme olduğunu düşünen birisi için tamamen doğrudur; ama “özgürlük, fişlenme korkusu olmaksızın yaşayabilmek ya da en çok izlendiği saatlerde televizyondan başkanın bir canı olduğunu ilan edebilmektir” diyen birisi için hiç de böyle değildir. Öteki ideolojik önerme türleri de ille de aldatmaya yönelik olmadan ya da önemli ölçüde dışlayıcı olmadan yalan içerenlerdir: “Ben Britanyalıyım ve bununla iftihar ediyorum” gibi. Bu ifadenin her iki kısmı da doğru olabilir ama Britanyalı olmanın kendi başına bir erdem olduğunu ima etmesi yanlıştır. Dikkat edilecek olursa, burada söz konusu olan, başkasını aldatmadan çok kendi kendini aldatma veya yanıltmadır. “Eğer Pakistanlıların bu caddede yaşamasına izin verirsek, ev fiyatları düşer” gibi bir ifade, tamamen doğru bir açıklama olabilir ama Pakistanlıların ikinci sınıf varlıklar olduğu varsayımını içeriyor da olabilir, ki bu yanlıştır.

Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, ideolojik söylem adını verdiğimiz şeyin en azından bir kısmı, bir düzlemde doğru ama başka bir düzlemde doğru değildir: Ampirik içeriği bakımından doğru ama yarattığı etki bakımından aldatıcı ya da görünürdeki anlamı bakımından doğru ama temel varsayımları bakımından yanlıştır. Bu yüzden de bütün ideolojik dillerin dünyayı yanlış betimlemediğinin kabul edilmesi gibi “yanlış bilinç” tezine ağır bir darbe vurmaz; fakat “yanlış varsayımlar”dan bahsetmek ciddi bir tartışmaya yol açabilir. Herhangi birisi çıkıp, “Britanyalı olmak kendi başına bir erdemdir” önermesinin, Cengiz Han’ın sağ salim olduğuna, üstelik New York şehrinde bir butik işlettiğine inanmanın yanlış olmasıyla aynı anlamda yanlış olmadığını ileri sürebilir. Bu, “yanlış” sözcüğünün iki anlamını birbirine karıştırmak değil midir? *Ben*, Britanyalı olmanın kendi başına bir erdem olduğuna inanmıyor olabilirim; fakat bu, yalnızca benim kişisel görüşümdür ve kesinlikle, örneğin, “Paris

Afganistan'ın başkentidir” gibisinden, doğru olmadığı konusunda herkesin hemfikir olabileceği bir iddia ile aynı düzeyde değildir.

Bu tartışmada hangi tarafı tutacağınız bir ahlaki gerçekçi olup olmadığınıza bağlıdır.²⁰ Ahlaki gerçekçilik karşıtlarının bir kolu söylemimizin iki türe ayrıldığına inanmak ister: Şeylerin var olma tarzını betimlemeyi amaçlayan söz edimleri –ki bunlar doğruluk ve yanlışlık ölçütleri içerir– ve bu ölçütleri içermeyen, değer yargıları ve kural koyma çabaları ifade eden söz edimleri. Bu görüşe göre, bilişsel dil ile normatif veya kural koyucu dil tamamen farklı şeylerdir. Bir ahlaki gerçekçi ise, tam tersine “olgu” ile “değer” arasındaki (aslında burjuva felsefe tarihinde kökleri derinlere uzanan) bu ikili karşıtlığı reddeder ve “iddia edici [assertoric] söylemin, gerçekten gerçekliği *betimleyen* ve *betimlemeyen* kısımları arasında anlaşılır bir ayrım yapılabileceği görüşüne karşı çıkar.”²¹ Bu kurama göre, dilin, kaskatı nesnelcilik ve cıvık öznelcilik veya su götürmez fiziksel olgular alanı ve istikrarsız bir biçimde değişen değerler alanı diye ikiye ayrıldığını düşünmek hatalıdır. Ahlaki yargılar da, konuşmalarımızın betimleyici bölümleri gibi rasyonel akıl yürütmeye konu olabilir. Bir gerçekçiye göre, bu tür normatif önermeler durumun ne olduğunu betimlemeye çalışırlar. Fiziksel olgular kadar “ahlaki olgular” da vardır ve bunlara ilişkin yargılarımıza doğru veya yanlış denebilir. Yahudilerin ikinci sınıf varlıklar oldukları iddiası, Paris'in Afganistan'ın başkenti olduğu iddiası kadar yanlıştır; bu, sadece dünyaya karşı takındığım etik bir duruşla veya kişisel düşüncem ile ilgili bir mesele değildir. Güney Afrika'nın ırkçı bir toplum olduğunu belirtmek, sadece “Güney Afrikadaki havayı sevmedim” demenin daha etkili bir yolu değildir.

Ahlaki yargılarımızın fiziksel dünyaya ilişkin yargılarımız kadar güvenilir görünmemesinin nedenlerinden birisi de, derin değer çatışmaları barındıran bir toplum içerisinde yaşıyor olmamızdır. Aslında, bir liberal çoğulcunun dışlayacağı tek ahlaki konum, bu serbest değerler piyasasına müdahale edecek olan konumdur. Temel bir düzeyde uyuşmadığımız için, değerlerin bir biçimde yüzgezer şeyler olduklarına –ahlaki yargıların doğruluk ve yanlışlık ölçütleri-

20. Bkz. Sabina Lovibond, *Reason and Imagination in Ethics*, Oxford 1982 ve David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge 1989.

21. Lovibond, *Reason and Imagination*, s. 36.

ne vurulamayacağına, çünkü zaten bu ölçütlerin kendilerinin epeyce bir karışıklık içinde olduğuna- inanmak insana cazip geliyor. Abraham Lincoln'ın boyunun bir yirmi beşten daha uzun olup olmadığı konusunda oldukça kesin konuşabiliriz; ama adam öldürmenin hoş görülebileceği durumların olup olmadığı sorulduğunda bunu yapamayız. Şu anda, bu konuda belirli bir konsensusa varamıyor oluşumuz bu konunun, tartışma kabul etmez, kişisel bir tercih veya sezgi meselesi olduğunu varsaymanın gerekçesi olamaz. Dolayısıyla bir kimsenin ahlaki gerçekçi olup olmadığı, ideolojik dilin ne ölçüde yanlışlık içerdiği konusunda vereceği kararı etkileyecektir. Bir ahlaki gerçekçi, sırf bazı ideolojik önermelerin ampirik olarak doğru oldukları gösterilebileceği için “yanlış bilinç” tezinden vazgeçmeye ikna olmayacaktır; zira söz konusu önermelerin aslında yanlış olan birer normatif iddiayı kodladıkları her zaman gösterilebilir.

Bütün bunlar, Fransız Marksist felsefeci Louis Althusser'in geliştirmiş olduğu ve geniş bir çevreyi etkilemiş olan ideoloji kuramıyla ilişkilidir. Althusser'e göre, dünyaya dair tasarım veya betimlemelerin doğru ya da yanlış olduklarından söz edilebilir; fakat ona göre ideoloji, temele inildiğinde, hiç de bu tür bir betimleme meselesi değildir ve dolayısıyla doğruluk ve yalınlık ölçütleri de ideolojiyle büyük ölçüde ilgisizdir. Althusser'e göre, ideoloji gerçekten de temsil eder; ama temsil ettiği şey, benim bir bütün olarak toplumla ilişkilerimi “yaşama” biçimimdir, ki bunun bir doğruluk ya da yanlışlık meselesi olduğu söylenemez. İdeoloji, insani varlıkları birer toplumsal özne olarak kuran ve bu özneleri bir toplumdaki egemen üretim ilişkilerine bağlayan, yaşanan [lived] ilişkileri üreten anlamlandırma pratiklerini düzenlemenin belirli bir yoludur. Bir terim olarak ideoloji, bu tür ilişkilerin, egemen iktidarla özdeşleşmekten ona karşı muhalif bir tavır almaya uzanan, bütün siyasi kiplerini kapsar. Bu nedenle Althusser, her ne kadar ideolojinin daha önce ele almış olduğumuz geniş anlamını benimsemekte ise de, daha sonra da göreceğimiz gibi, düşüncesi zımnen ideolojinin dar anlamıyla, *egemen* bir formasyon olarak ideolojiyle sınırlıdır.

Hiç şüphe yok ki Althusser, salt rasyonalist olan her ideoloji kuramına -yani ideolojinin sadece gerçekliğin çarpıtılmış tasarımları ve ampirik olarak yanlış olan önermeler toplamından oluşmakta olduğu fikrine- öldürücü bir darbe indirmiştir. Althusser'e göre ideoloji

tam tersine, temelde dünya ile aramızdaki bilinçdışı, duygulanımsal ilişkilere, toplumsal gerçekliğe düşünce öncesi bağlanma yollarımıza anıştırmada bulunur. İdeoloji, bu gerçekliğin bize görünüşte kendiliğinden bir deneyim gibi “gelmesi”yle ilgili bir meseledir; insan öznelere bu gerçeklik içinde nasıl sürekli *söz konusu* olduğuyula ilgilidir; kendileri olmanın hayati bir parçası olarak toplumsal yaşamla aralarındaki ilişkilere yatırım yapmaları meselesidir. Edebiyat eleştirmeni I. A. Richards'ın şiir için dediği gibi, ideolojinin önermelerden çok “sözde önermeler”le ilgili bir mesele olduğu söylenebilir.²² İdeoloji, açıktaki dilbilgisel yüzüyle çoğu kez göndergesel (referential: Durum betimleyici) gibi görünür; oysa görünmeyen yüzü “duygusal” (emotive: İnsani öznelerin yaşadığı gerçekliği ifade edici) veya “arzu ve istekle ilgili”dir (conative: Belirli sonuçlara ulaşmaya yönelimli). Eğer durum böyleyse ideolojik dilde, Immanuel Kant'ın estetik yargıların doğasında bulunduğunu düşündüğü türden bir tür kaypaklık veya ikiyüzlülük saklı denebilir gibi görünüyor.²³ Althusser, ideolojinin “bir gerçekliği betimlemekten çok, bir istek, bir umut ya da bir nostaljiyi ifade ettiğini” öne sürer;²⁴ öyle ise, ideoloji temelinde bir korku duyma ve suçlama, yüceltme ve aşağılama meselesidir; bütün bu duygular da zaman zaman şeylerin mevcut durumunu betimliyormuş gibi görünen bir söylem içerisinde kodlanırlar. Yani ideoloji, felsefeci J. L. Austin'in terimiyle “saptayıcı” [constative] dilden çok “edimsel” [performative] dildir; betimleme söylemine değil de, bir şey yapmayı (ikna etmeyi, kutsamayı, lanetlemeyi veya benzeri bir şeyi) anlatan söz edimleri sınıfına dahildir.²⁵ Amerikan yurttaşlık hakları hareketi günlerinde oldukça tutulan “Siyah güzeldir” gibi bir söz görünüşte bir durumu karakterize ediyorsa benzesi de, aslında retorik düzeyinde bir meydan okuma ve kendi kendini onaylama edimidir.

Dolayısıyla, Althusser, bizi, *bilişsel* bir ideoloji kuramından *duygulanımsal* bir ideoloji kuramına götürmeye çalışır; ama bu ille de

22. I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, Londra 1924, 35. bölüm.

23. Bkz. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford 1990, s. 93-96. [Estetiğin İdeolojisi, Çev. Bülent Gözkan ve diğerleri, Doruk Yay.]

24. Louis Althusser, *For Marx*, Londra 1969, s. 234. [*Marx İçin*, Çev. Işık Ergüden, İthaki Yay., 2002]

25. Bkz. J. L. Austin, *How To Do Things With Words*, Londra 1962 [Söylemek ve Yapmak, Çev. R. Levent Aysever, Metis Yay., 2009].

ideolojinin birtakım bilişsel öğeler içerdiğini reddetmek ya da onu sırf “öznel” olana indirgemek anlamına gelmek zorunda değildir. İdeoloji, özne merkezli olma anlamında, kesinlikle öznedir: İdeolojinin sözceleri, bir konuşmacının dünyayla olan somut ilişkilerini veya tavırlarını ifade eden sözcükler olarak deşifre edilmelidir; fakat bu tamamen kişiye özel bir kapris meselesi de değildir. Bir kimsenin seyyar satıcıları sevmediğini ileri sürmesi, domates sevmediğini ileri sürmesiyle aynı etkiyi yaratmayacaktır. İkincisi sadece kişisel bir tutum olabilir; ama birincisinin, yerleşikliğin değeri, özdisiplin ve emeğin onuru gibi konular hakkındaki, belirli bir toplumsal sistemin yeniden üretilmesinde önemli rol oynayan birtakım inançları içermesi olasıdır. Şu an ele almakta olduğumuz ideoloji modelinde, “seyyar satıcılar bitli, sahtekâr bir soyguncular güruhudur” türü bir önerme, “kahrolsun seyyar satıcılar” türünden edimsel bir ifade şeklinde; bu ifade de “bu insanları karalamak istememizin ardında, hâkim toplumsal düzenle olan ilişkilerimizle bağlantılı nedenler var” gibi bir önerme şeklinde kodçözümüne uğratılabilir; fakat, eğer konuşmacı ikinci kodçözümüne kendi kendine ulaşmakta ise zaten kendi önyargısının üstesinden gelme yolunda olduğunu söylemek gerekir.

Bu nedenle ideolojik önermelere “kişiye özel değil” denebilir gibi görünüyor. Bu anlamda alındıklarında Kant’ın aynı anda hem öznel hem de evrensel olduğunu düşündüğü estetik yargılarla aralarında bir yakınlık olduğu söylenebilir. İdeoloji, bir taraftan, hiçbir şekilde bir soyut öğretiler kümesi değil, bizi biz yapan, gerçek kimliğimizi oluşturan temel maddedir; diğer taraftan ise kendini, “herkesin bildiği bir şey” bir tür anonim evrensel hakikat gibi sunar (*bütün* ideolojilerin bu şekilde evrenselleştirme yoluna gidip gitmediği meselesini daha ileride ele alacağız). İdeoloji sahip olageldiğim bakış açıları kümesidir; ancak bu “olagelme” hali muhtemelen, saçımı ortadan ikiye ayırmayı tercih ediyor olagelişimdeki gibi sırf rastlantısal olmaktan öte bir şeydir. Çoğu kez kişisel olmayan, öznesiz, kalıplaşmış deyim ve özlü sözlerle dolu bir eskici torbası gibi görünür; oysa rafta tozlanmış bu kalıp sözler, kişisel kimliğin köklerini, bizi zaman zaman adam öldürmeye veya şehit olmaya itecek ölçüde derinlemesine çepeçevre saran şeylerdir. İdeoloji alanında, somut tikel ve evrensel hakikat, rasyonel çözümlemenin dolayımını pas geçip, sürekli birbirine yaklaşıp uzaklaşır.

İdeoloji, gerçekliğin temsilleri meselesinden çok, yaşanan ilişkiler meselesidir, diyelim; peki bu durum, doğruluk/yanlışlık tartışmasına bir açıklık getirebilir mi? Bu konuda iyimser düşünmemizin nedenlerinden birisi, bir kimsenin kendi yaşadığı deneyimi hakkında yanılabilmesinin çok güç olmasıdır. Madonna'yı küçük bir Tanrıça sanıyor olabilirim; ama içime doğan bu tapınma hissine ilişkin yanılıyor olabilir miyim? Yanıt, kesinlikle evettir. Freud sonrası bir devirde, yaşanan deneyimlerimizin taşıdığımız fikirlerden daha az belirsiz olması gerektiğine inanmak için hiçbir neden yoktur. Başka herhangi bir konuda ne kadar yanılıyor olabilirsem hislerim konusunda da o kadar yanılıyor olabilirim: "O zaman kızdığımı düşünmüştüm, oysa şimdi geriye dönüp baktığımda aslında korkmuş olduğumu anlıyorum." Madonna'yı görünce duyduğum tapınma duygusu belki de sadece, onun benden fazla olan satın alma gücüne duyduğum bilinçsiz kıskançlığa karşı bir savunma mekanizmasıdır. Acı duyduğumdan ne kadar şüphe edebilirsem *bir şey deneyimliyor* olduğumdan da o kadar şüphe edebilirim; ama tamamen benim toplumsal düzenle olan "yaşanan ilişkilerim" in tam olarak neleri içerdiği meselesi Althussercilerin düşündüğünden çok daha problemlidir. Althusser'in burada esas olarak *bilinçli* deneyimden söz ettiğini düşünmek belki de bir hatadır; çünkü ona göre, toplumsal düzenle olan yaşanan ilişkilerimiz büyük ölçüde bilinçdışıdır; fakat eğer bizim bilinçli deneyimimiz anlaşılması zor, belirsiz bir şey ise –dogmatik bir biçimde, bir tür mutlak olarak "deneyim" kavramına başvuran siyasi radikallerin kavrayamadığı şey de budur– bilinçdışı yaşantımız daha da belirsiz bir şeydir.

Doğruluk ve yanlışlık kategorilerinin bir başka anlamda daha, kişinin yaşanan deneyimine uygulanabileceği söylenebilir ki, bu da bizi yeniden ahlaki gerçekçilik meselesine getirir. Gençliğe yeni adım atmış olan oğlum, saçını kazıtıp, kafasını aşırı parlak renklerle boyadığı için gerçekten çok öfkeliyim ama bu duygunun –yanılma veya kendimi yanlış anlama anlamında değil, yalnızca yanlış değerler üzerine kurulu olma anlamında– "yanlış" olduğunu kabul ve itiraf edecek kadar da aklım başımda. Kızgınlığım, gençlerin toplum içine banka müdürü gibi çıkmaları veya toplumsal kabul gören fikirlere uymaları gerektiği gibi yanlış inançlardan kaynaklanmakta. Bir kimsenin yaşanan deneyimi, "sahici olmama" anlamında, insanların

belirli bir durumda iyi bir yaşam gözüyle baktıkları şeyin ne olduğunu tanımlayan değerlere bağlı kalmama anlamında yanlış olabilir. Radikal bir ahlaki gerçekçiye göre, hayatta güdülebilecek en büyük amacın mümkün olduğunca, tercihen ötekileri ezip ufalayarak, kişisel servet biriktirmek olduğuna inanan bir kimse, Henry Gibson'un Norveçli bir oyun yazarı olduğunu düşünen birisi kadar büyük bir yanlışlığı içindedir.

Althusser, ideolojinin özünde bir “yaşanan ilişkiler” meselesi olduğunu söylemekte belki haklıdır; fakat hiçbir ilişki türü yoktur ki örtük biçimde bir inançlar ve varsayımlar kümesi içermesin. Bu inanç ve varsayımların kendileri de doğruluk/yanlışlık yargılarına açık olabilir. Irkçı birisi, öteki ırklar konusunda, tarafsız bir şekilde bazı düşünsel yargılara varan birisinden çok, genellikle, korku, güvensizlik, kin ve nefretin pençesinde kıvranan bir kimsedir; fakat bu kişinin duyguları bu tür yargılarla *güdülenmiyor* olsa bile büyük ölçüde bu yargılarla iç içe geçmiş durumdadır ve bu yargılar –sözgelimi, “bazı ırklar ötekilerden aşağıdır”; gibi– açıkça yanlıştır. İdeoloji, gerçekten de öncelikle edimsel sözcelerle –veya “Var ol Britanya!” benzeri emir bildiren, “Margaret Thatcher bin yıl daha iktidarda kalsın” gibi istek belirten ya da “Bu millet değil mi, Tanrı katında kutlanmış olan?” türü retorik sorular içeren sözlerle– ilgili bir mesele olabilir... fakat bu söz edimlerinden her biri, baştan sona, şu tür sorgulanabilir varsayımlarla doludur: İngiliz emperyalizmi mükemmel bir şeydir; Thatcher'ın bin yıl daha iktidarda kalması arzu edilir bir durumdur; bu milletin ilerlemesini gözetmekle özel olarak ilgilenen ilahi bir varlık vardır.

Althusserci sav doğruluk/yanlışlık yargılarının bir düzeyde ideolojik söyleme uygulanabileceğini reddetmeyi gerektirmez; sadece, bu tür bir söylem içerisinde duygusal olanın genellikle bilişsel olandan ağır bastığını öne sürüyor olabilir; ya da –ki bu biraz farklı bir meseledir– “toplumsal pratik öge, kuramsal bilgi karşısında üstünlüğü elinde tutmaktadır” iddiasını dile getiriyor olabilir. Althusser'e göre ideolojiler bir tür bilgi içerirler ama *öncelikle* bilişsel oldukları söylenemez; söz konusu bilgi kuramsaldan çok (ki Althusser'e göre varolan tek bilgi türü kuramsal bilgidir) pragmatiktir ve özneyi toplum içerisindeki pratik işlerine yöneltir. Aslında bu savı savunan birçok insan işin içinden doğruluk ve yanlışlığın ideolojiyle herhangi

bir ilgisi olduğunu tamamen reddederek çıkıyor. Britanya’da bu tür kuramcıların başını, ideolojinin bir yanlış bilinç meselesi olamayacağına, çünkü şüphe kabul etmez ölçüde gerçek olduğunu öne süren sosyolog Paul Hirst çekmektedir. “İdeoloji... bir yanılısma, bir yanlış değildir; sonuç doğuran bir şey nasıl yanlış olabilir?... Bu, bir pudgingin ya da bir yol yapım silindirinin yanlış olduğunu söylemeye benzer.”²⁶ Burada ne tür bir mantıksal kayma ile karşı karşıya olduğumuz sanırım yeterince açık. “Varolan duruma göre doğru olmayan” anlamına gelen “yanlış” ile “gerçekdışı” anlamına gelen “yanlış” birbirine karıştırılmaktadır (sanki birileri “Yalan söylemek bir yanlış inanç meselesi değildir; o bana gerçekten yalan söyledi!” dermiş gibi). İdeolojinin, zaman zaman ilk anlamda yanlış olabileceğini ileri sürmek mümkündür ama ikinci anlamda mümkün değildir. Hirst’ün burada yaptığı, tartışılan epistemolojik meseleleri, basit bir biçimde, ontolojik meselelere indirgemektir. Mahalli kilise papazının bir gün size tuhaf kimyasal maddeler verdiğini ve sizin bunları içtikten bir gün sonra pantolonunuzun içinde saklanan porsukların ayak parmaklarınızı kemirdiği hissini yaşadığınızı düşünelim; bu tür bir hissi gerçekten yaşamış olabilirsiniz ama bunun nedeni porsuklar değil, büyük bir olasılıkla almış olduğunuz maddelerdir. Hirst’e göre, düş, sanrı ve gerçekliği birbirinden ayırmanın hiçbir yolu yoktur; çünkü bunların hepsi de fiilen yaşanan ve somut sonuçları olan şeylerdir. Hirst’ün burada yaptığı manevra, kördüğüm olmuş bir sorun olan sanatın gerçeklikle ilişkisinin ne olduğu sorusuyla karşılaştıklarında, gayet ciddi ve kendinden emin bir tavırla, sanatın, kuşkuya yer bırakmayacak ölçüde gerçek olduğunu hatırlatan estetlerin kaçamak yanıtını çağrıştırmakta.

Epistemolojik meseleleri Hirst’ün yaptığı gibi tamamen bir kenara atmaktansa, ideolojik söylemin, genellikle ampirik önermeler ile kabaca “dünya görüşü” denen şey arasındaki –ki bunlardan ikincisinin birinciye göre belirli bir üstünlüğü söz konusudur– belirli bir orana [ratio] karşılık geldiği iddiası üzerinde düşünmek daha faydalı olabilir. Bu durumla en yakın benzerlik belki bir edebiyat eseri arasında kurulabilir. Edebiyat eserlerinin büyük bir çoğunluğu, örneğin, Grönland Adası’nın büyük bir bölümünün karlarla kaplı ol-

26. Paul Hirst, *Law and Ideology*, Londra, 1979, s. 38.

duğunu ya da insanların genellikle iki kulaklı olduklarını dile getiren türden ampirik önermelerle doludur; fakat bu eserlere “kurmaca” denmesinin nedeni, kısmen, bu tümcelerin, metinde genellikle kendileri için değil, metnin tamamına yayılan dünya görüşüne “dayanak” oluşturmak için yer alıyor olmalarıdır ve bu ampirik tümcelerin seçilme ve yerleştirilme biçimi genellikle bu ihtiyaca göre belirlenir. Başka bir deyişle, “saptayıcı” dil, “edimsel” amaçların hizmetine koşulmuştur; ampirik hakikatler, bütün bir *retoriğin* kurucu öğeleri olarak yeniden düzenlenir. Eğer söz konusu retorik gerekli kılarsa, belirli bir ampirik gerçek, yalana dönüşecek şekilde çarpıtılabilir: Bir tarihi roman, Lenin’i on yıl önce veya sonra yaşamış göstermeyi kendi ikna stratejisi için daha uygun bulabilir. Aynı şekilde, Britanya İmparatorluğu içinde yaşayan Asyalıların 1995 yılından sonra İmparatorluk nüfusunun çoğunluğunu oluşturacaklarına inanan bir ırkçı, bu önermenin ampirik olarak yanlış olduğu kendisine gösterilse bile ırkçılığı bırakması konusunda pekâlâ da ikna edilemeyebilir; çünkü bu önerme savunduğu ırkçılığın nedeni değil, ırkçılığını savunurken kullandığı dayanaklardan biridir. Bu iddia çürütülse bile, yapacağı şey ya onu biraz değiştirmek ya da tamamen atarak, doğru veya yanlış, yeni bir iddiaya sarılmak olacaktır. Dolayısıyla ideolojik söylemi, ampirik ve normatif öğelerle örülmüş, içinde birincinin yapı ve düzeninin, nihai olarak, ikincinin gerekleri tarafından belirlendiği karmaşık bir ağ olarak düşünmek olanaklıdır. Bir ideolojik formasyon bu açıdan da bir romanı andırır.

Fakat bir kez daha, doğruluk/yanlışlık meselesini görece yüzeysel ampirik önermeler düzlemine havale etmenin bu meselenin aydınlığa kavuşması için yeterli olmadığı söylenebilir; çünkü, oldukça temel bir soru olan, bir “dünya görüşü”nün kendisine doğru veya yanlış denip denmeyeceği sorusu hâlâ yanıtlanmamıştır. Daha çok bazı edebiyat eleştirmenlerinin, bir sanat yapıtının dünya görüşünü doğrulamanın veya yanlışlamanın olanaklı olmadığını savunmalarına benzer bir biçimde, yanlış bilinç karşıtları da ideolojiyi yanlışlamanın olanaklı olmadığını ileri sürüyor gibi görünüyor. Her iki bağlamda da bizler, “güvensizliğimizi askıya alır” ve bize önerilen açıdan bakmaya, bunu belirli bir “yaşam” biçiminin simgesel ifadesi olarak kavramaya çalışırız. Bu, bazı bakımlardan kesinlikle doğrudur. Eğer bir edebiyat eseri insanın yozlaşmışlığına dair imgelere dikkat çek-

mevi seçiyorsa, bunu, bir biçimde yanlış bularak bir kenara atmak boş bir çaba gibi görünüyor. Fakat bu estetik hoşgörünün kesinlikle bir sınırı vardır. Edebiyat eleştirmenleri bir metnin dünya görüşünü her zaman metnin “kendi terimleri açısından” ele alıp anlamlandırmazlar; zaman zaman, şeyleri böyle görmenin, ikna edicilikten uzak, çarpıtıcı ve basitleştirici bir bakış olduğunu söylemek isterler. Eğer bir edebiyat eseri, örtük biçimde insan hayatının tamamen değersiz olduğunu öne sürecek ölçüde, hastalık ve yozlaşma imgelerini işliyor ise bir eleştirmen, gayet rahatlıkla, bunun kesinlikle tek taraflı bir bakış olduğunu belirterek karşı çıkmak isteyebilir. Bu anlamda, bir bakış tarzı, bir yürüme tarzından farklı olarak, doğruluk ve yanlışlık yargularından (her ne kadar bazı yönleri muaf olmaya diğer yönlerinden daha uygun olsa da) illa ki muaf değildir. Her dünya görüşü, kendi içinde doğru ya da yanlış denemeyecek olan belirli bir algılama “üslubu” sergiler; hayatı, kısa, yavan ve minimalist ifadelerle betimlemek, Samuel Beckett’e göre yanlış değildir. Bir dünya görüşü belirli bir “gramer”e, içerdiği çeşitli öğeleri belirli bir düzene oturtan bir kurallar dizgesine göre işler, ki bu dizgeye doğru ya da yanlış terimleri açısından bakmanın bir yararı yoktur; fakat aynı zamanda, tipik bir biçimde, diğer türden hem normatif hem ampirik bileşenler de içerir ve bazen bu bileşenlerin doğruluğu ya da yanlışlığı sorgulanabilir.

Edebiyat ile ideoloji arasında kurulan öğretici analogilerden bir diğerine edebiyat kuramcısı Paul de Man’ın çalışmalarında rastlanır. Bir yazı, de Man’a göre “saptayıcı” ve “edimsel” boyutları bir şekilde birbirine ters düşmekte ise özellikle “edebi”dir.²⁷ De Man’ın anlayışında, edebi yapıtlar bir şey “söylerken” başka bir şey “yapmaya” yatkındır. Nitekim, W. B. Yeats’in, “Mümkün mü dansçıyı ayırt etmek dansından?” dizesinin, dikkatli okunduğunda, söz konusu ayrımı nasıl yapabileceğimizi sorduğu görülür; ama bir retoriksel veya edimsel söylem örneği olarak taşıdığı anlam, bu tür bir ayrımın yapılamayacağını doğrultusundadır. Bunun genel bir edebiyat kuramı olarak yeterli olduğunu söylemek bence epey tartışma götürür; ama yine de, Denys Turner tarafından geliştirilmiş olan ideolojinin işleyiş tarzlarına ilişkin kuram ile arada bir bağlantı kurulabilir. Turner, ideoloji kuramındaki kayda

27. Paul de Man, *Allegories of Reading*, New Haven 1979, 1. bölüm. [Okuma Alegorileri, Çev. Mustafa Zeki Çıraklı, Paradigma Yay., 2009].

değer sorunlardan birisinin, ideolojik inançların hem “yaşanan” hem yanlış inançlar olduklarının nasıl söylenebileceği bilmececi olduğunu öne sürer; çünkü, yaşanan inançlarımız bir anlamda toplumsal pratiklerimize içseldir ve eğer bu nedenle bu pratikleri *kurucusu* oldukları düşünülürse, bu kez de, onlara “tekabül ettiklerini” (ya da etmediklerini) söylemek çok zor olacaktır... çünkü, Turner’in saptadığı gibi: “Toplumsal olarak yaşanan şey ile ona dair toplumsal düşünceler arasında herhangi bir epistemik uzam kalmamış gibi görüldüğü için, bu ikisi arasında *yanlış* bir ilişki kurma olasılığı da yokmuş gibidir.”²⁸

Bu, hiç kuşku yok ki, yanlış bilinç karşıtı cephenin vurguladığı en sağlam noktalardan birisidir. Toplumsal pratiklerimiz ile bize bu pratikleri “yaşatan” düşünceler arasında yalnızca dışsal veya olumsal bir ilişki var olamaz; bu durumda, bu düşüncelerin ya da bunlardan bazılarının yanlış olduğu nasıl söylenebilir? Turner’in bu soruya verdiği yanıt, de Man’ın edebi metin konusundaki tavrını andırır. İdeolojinin, söylenen şeyin mevcut duruma veya söyleme ediminin kendisine ters düştüğü bir “edimsel çelişki” içerdiğini iddia eder. Orta sınıf, egemen bir konumdayken genel özgürlük telkin ediyor ya da bir öğretmen öğrencilerine, bıkkınlık verinceye kadar, otoriter pedagojinin tehlikelerinden söz ediyor ise, “açıkça ifade edilen anlam ile ifade etme ediminin kendisince ifade edilen anlam arasında bir çelişki” var demektir;²⁹ Turner’e göre, bütün ideolojilerin temel yapısı budur. Aslında bunun, ideolojik pratik olarak nitelendirdiğimiz her şeyi kuşatıp kuşatmadığı, de Man’ın görüşünün edebiyat adını verdiğimiz her şeyi kuşatıp kuşatmadığı kadar tartışmaya açık bir durumdur; ama yine de bunun, en azından ideolojik edimin belirli bir türünü aydınlatıcı bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Buraya kadar, *epistemik* yanlışlık olarak adlandırabileceğimiz şeyin ideolojideki rolünü ele almış bulunuyoruz. Fakat, Raymond Geuss’un da öne sürdüğü gibi, yanlışlığın, ideolojik bilinçle oldukça yakından ilişkili olan ve *işlevsel* ve *genetik* terimleriyle karşılayabileceğimiz iki ayrı biçimi daha bulunmakta.³⁰ Yanlış bilinç bir düşünceler bütünüdür fiilen doğru olmadığı anlamına değil, yalnızca,

28. Denys Turner, *Marxism and Christianity*, Oxford 1983, s. 22-23.

29. A.g.y, s. 26.

30. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge 1981, 1. bölüm. [*Eleştirel Teori*, Çev. Ferda Keskin, Ayrıntı, 2002]

bu düşüncelerin baskıcı bir iktidarın sürekliliğini sağlama işlevi gördüğü ve bu düşünceleri savunanların da bu olgunun farkında olmadıkları anlamına gelebilir. Keza bir inanç, kendi içinde yanlış olmayabilir ama kendisine sahip olanın farkında olmadığı birtakım şüpheli gizli güdülerden doğmuş olabilir. Geuss'un özetlediği gibi bilinç, "yanlış olan inançlar içerdiği için veya ayıplanacak bir tarzda işlediği için ya da kirli bir kaynaktan çıktığı için" yanlış olabilir.³¹ Yanlış bilincin epistemik, işlevsel ve genetik biçimleri, birtakım nahoş toplumsal dürtüleri rasyonalize eden yanlış bir inancın, bir egemen iktidarın haksız çıkarlarını gözetmede faydalı olması durumunda olduğu gibi bir arada bulunabilir; ama daha farklı permütasyonlar da olanaklıdır; örneğin, bir inancın yanlışlığı ile baskıcı bir iktidar için işlevsel oluşu arasında özsel bir bağ olmayabilir ya da aynı işlevi doğru bir inanç da görebilirdi pekâlâ. İster doğru ister yanlış olsun, bir fikir kümesi, iktidarı elinde bulunduran bir grubun kişisel çıkarlarınınca "bilinçdışı olarak" motive edildiği halde, aslında bu çıkarların devamı veya meşrulaştırılmasında işlevsiz olabilir. Baskı altında yaşayıp da her şeyi talih veya kadere bırakan insanlar, bu tutumlarının içinde buldukları sefaletin bilinçdışı rasyonalizasyonu olduğunun farkında olmayabilir; ama kadercilikleri kendi çıkarlarına hizmet etmiyor olabilir. Buna karşılık, bu kadercilik kendilerini yöneten kişilerin çıkarına hizmet ediyor olabilir, bu durumda da bir toplumsal sınıfın "genetik" yanlış bilinci diğer toplumsal sınıfın çıkarları için işlevsel hale gelir. Bir başka deyişle, belirli bir toplumsal grup için işlevsel olan inançlar, söz konusu grup tarafından güdülenmelerine gerek kalmaksızın, adeta bu grubun kucağına düşebilir. Belirli bir toplumsal sınıf için işlevsel olan bilinç biçimleri, bu sınıf ile arasında çıkar çatışması olan bir başka sınıf için de işlevsel olabilir. "Genetik" yanlışlık konusunda şu söylenebilir: Bir inanç kümesinin temeldeki asıl güdülenmesinin bazen gizli tutulmak *zorunda* olması, bu inanç kümesinin saygınlığına gölge düşürmek için yeterlidir; fakat bu güdüyü gizleyen inançların, sırf kökenlerinin kirli olmasından dolayı yanlış olmaları gerektiğini düşünmek bir genetik safsata olur. Radikal bir siyasi bakış açısından, bilinçdışı güdülemenin olumlu türleri ve işlevselliğinin

31. A.g.y., s.21.

olumlu biçimleri olabilir: Sosyalistler, işçi sınıfının temel çıkarlarını ne kadar yanlış bir yerden olursa olsun dile getiren veya bu çıkarların gözetilmesine önemli katkı sağlayan bilinç biçimlerini övmeye yatkındırlar. Bir başka deyişle, bir güdülemenin gizlenmiş olması ortada bir yanlışlık olduğunu belirtmek için tek başına yeterli değildir; asıl önemli olan, ne tür bir güdülemenin söz konusu olduğu ve bunun gizli tutulmak *zorunda* olan bir güdüleme olup olmadığı meselesidir. Son bir şey daha kaydedebiliriz; çeşitli inançlardan oluşan bir yapı yanlış ama iç tutarlılık, eldeki kanıtlara uygunluk ve akla uygun görünen temeller üzerine kurulu olma anlamında rasyonel olabilir. İdeolojinin nihayetinde bir akıl meselesi olmaması, bizlere, ideolojiyi irrasyonelite ile bir tutma hakkını vermez.

Şimdi, buraya kadar ele almış olduğumuz argümanlardan bazılarının muhasebesini yapalım: İdeolojinin yanlış bilinç olduğu fikrine karşı çıkanlar, ideolojinin hiçbir temeli olmayan bir yanılsama değil, somut bir gerçeklik olduğu, en azından insanların pratik yaşamlarını düzenlemelerine yardımcı olmaya yetecek ölçüde bilişsel içeriğe sahip, etkin, maddi bir güç olduğunu belirtmekte haklıdır. İdeoloji dünyaya ilişkin bir önermeler kümesinden ibaret değildir ve getirdiği önermelerden büyük bir çoğunluğu da fiilen doğrudur; fakat, ideolojinin çoğu kez veya genellikle, yanlışlık, çarpıtma ve mistifikasyon içerdiğini savunanların bunlardan hiçbirisini reddetmelerine gerek yoktur. Hatta, ideoloji, büyük ölçüde bir “yaşanan ilişkiler” meselesi olsa bile bu ilişkiler, en azından belirli toplumsal koşullarda, çoğu kez, doğru olmayan inanç ve iddialar barındıracaktır. Tony Skillen’in bu durumu kabul etmeyenlere sorduğu gibi: “Cinsiyetçi ideolojiler, kadını (bir çarpıtma yoluyla) doğası itibariyle ikinci sınıf varlık gibi temsil etmezler mi? Irkçı ideolojiler, beyaz olmayanları ebedi vahşiliğe mahkûm etmezler mi? Dini ideolojiler, dünyayı Tanrıların yaratımı olarak sunmazlar mı?”³²

Fakat bundan *her* ideolojik dilin zorunlu olarak yanlışlık içereceği sonucu çıkmaz. Bir egemen düzenin, kendi iktidarını destekleme anlamında ideolojik olan ama hiçbir anlamda yanlış olmayan beya-

32. Tony Skillen, “Discourse Fever”, R. Edgley ve P. Osborne (der.), *Radical Philosophy Reader* içinde, Londra 1985, s. 332.

natlarda bulunması kesinlikle mümkündür ve ideoloji terimini muhalif siyasi akımları kapsayacak şekilde genişlettiğimiz takdirde, en azından radikaller kendi sözlerinin büyük bir çoğunluğunun, kendi iktidar çıkarlarını destekleme anlamında ideolojik olsa bile, yine de doğru olduğunu savunmak isteyeceklerdir. Bu, bu tür akımların çarpıtma ve mistifikasyon ile ilişkileri olamayacağını ileri sürmek demek de değildir. “Dünyanın bütün işçileri birleşin; zincirlerinizden başka kaybedecek bir şeyiniz yok” ifadesi bir anlamda açıkça yanlıştır; işçilerin siyasi mücadeleye girdiklerinde kaybedecekleri bir değil, birçok şeyleri vardır; bazı durumlarda da hayatları. Mao'nun ünlü sloganı, “Batı, kartondan bir kaplandır”, tehlikeli ölçüde yanıltıcı ve kışkırtıcıdır.

Egemen toplumsal düzene olan her türlü bağlılığın bir tür hezeyan içerdiği de söylenemez. Bir kimse, kapitalist sömürü mekanizmasının tamamen farkında olsa bile, son tahlilde bu tür bir toplumun adaletsiz ve baskıcı olduğu halde, diğer seçeneklere göre tercih edilebilir olduğu sonucuna varabilir. Sosyalist görüşüne bu insan yanılmaktadır; fakat gerçek durumu sistemli olarak yanlış yorumlama anlamında hezeyan içinde olduğu söylenemez. Yanılgı ile hezeyan arasında bir fark vardır: Bir kimse, telefon çaldığında ahize yerine, yanında duran salatalığı alıp, “Alo!” derse hata yaptığı sonucuna varabiliriz; ama eğer her akşam salatalığı ahize sanarak eline alıp saatlerce heyecanlı heyecanlı konuşursa, farklı bir çıkarım yapmamız gerekir. Bunların yanı sıra, bir de, kendilerini hâkim toplumsal düzene tamamen kinik bir anlayışla adanmış olanların sergilediği tavır vardır. İnsanları bir an önce zengin olmaları için kışkırtan birisi, kapitalist değerler aşıyor olabilir ama ille de bu değerleri *meşrulaştırıyor* olmayabilir. Belki de, sadece, kokuşmuş bir dünyada, herkes gibi sizin de, kendi kişisel çıkarlarınızı gözetmenizin iyi olacağına inandığı için böyle yapmaktadır. Bir erkek, feminist davanın haklılığını takdir ediyor ama kendi eril ayrıcalığından feragat etmeyi reddediyor olabilir. Bir başka deyişle, egemen grupların her zaman kendi propagandalarının kurbanı olduğunu varsaymak akılsızca olur; Peter Sloterdijk'in “aydınlanmış yanlış bilinç” adını verdiği, yanlış değerlere göre yaşayan ama ironik bir biçimde, böyle olduğunun farkında olan ve dolayısıyla terimin gele-

neksel anlamında, mistifikasyona uğramış demenin çok zor olduğu bir durum vardır.³³

Fakat egemen ideolojiler büyük bir çoğunlukla yanlışlık içermekte iseler, bunun nedeni, kısmen, insanların çoğunluğunun aslında kinik olmamasıdır. İçinde yaşayan herkesin ya kinik, ya mazoşist ya da her ikisi birden olduğu bir toplum düşünelim. Bu tür bir ortamda, haksızlığı ve adaletsizliği gizleyen veya meşrulaştıran söylemler kümesi anlamında bir ideolojiye gereksinim duyulmayacaktır; çünkü mazoşistler eziyet çekmekten rahatsız olmayacak, kinikler de sömürücü bir toplumsal düzende yaşıyor olmaktan hiçbir rahatsızlık duymayacaktır. Gerçek yaşamda insanların büyük bir çoğunluğu kendi hak ve çıkarlarını aşırı hassas bir şekilde gözetmekte ve yine insanların büyük bir çoğunluğu ciddi biçimde haksızlık üzerine kurulu bir yaşam biçimine bağlı olmaktan rahatsızlık duymaktadır. Bu durumda, insanlar, ya bu haksızlıkların ıslah edilme *yolunda* olduğuna ya daha büyük yararlarla dengelendiğine veya kaçınılmaz olduklarına ya da aslında ortada haksızlık diye bir şey olmadığına inanıyor olmalılar. İşte bir egemen ideolojinin işlevi, kısmen bu tür inançlar aşılmasıdır. Bunu da, ya toplumsal gerçekliği yalanlayarak, onun hoş karşılanmayan bazı özelliklerini örtbas ederek veya dışlayarak ya da bu tür özelliklerin kaçınılmaz olduğunu söyleyerek yapabilir. Bu son strateji, doğruluk/yanlışlık meselesi açısından önem taşır; çünkü, *mevcut* sistemde sözgelimi “bir miktar işsizlik olması kaçınılmazdır” demek doğru olabilir ama gelecekteki olası seçenekler için bu doğru olmayabilir. İdeolojik önermeler, o an kurulu olan toplum için doğru olabilir; ama varolan durumun dönüştürülmesi olasılığını engellemeye hizmet ettikleri sürece yanlışlırlar. Bu tür önermelerin doğruluğu aynı zamanda, daha iyi bir şeyin tasavvur edilemeyeceği yolundaki örtük yalanlarının yanlışlığı demektir.

Eğer ideoloji zaman zaman tahrif ediyor ise, bu, genelde daha umut verici nedenlerden dolayıdır: Birçok insan kendisine haksızlık yapılmasına şiddetle tepki gösterir ve aynı insanlar makul ölçüde adil toplumsal koşullarda yaşamakta olduklarına inanmak ister. Bu koşullar altında, bazı radikallerin, bir egemen söylem içerisinde aldatma ve gizlemenin hiç rol oynamadığını ileri sürmeleri garip bir

33. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Londra 1988, 1. bölüm.

şeydir; çünkü bir siyasi radikal olmak kişiyi, varolan toplumsal düzenin ciddi haksızlıklar üzerine kurulu olduğu görüşüne bağlar. Kendi inandırıcılığını korumak isteyen hiçbir yönetici sınıf, bu tür haksızlıkların ancak kendisinin varlığına son verecek bir siyasi dönüşümle giderilebileceğini kabul ve itiraf etme lüksüne sahip değildir. Öyleyse ideoloji zaman zaman çarpıtma ve aldatma içeriyorsa, bunun nedeninin ideolojik dilin doğasından çok, söz konusu dilin ait olduğu toplumsal yapının doğasında yattığı söylenebilir. Belirli çıkarlar vardır ki, kendi geçerliliklerini ancak ikiyüzlülük yaparak güvenceye alabilirler; ama bu, diğer taraftan, bu çıkarları kollamak için kullanılan *bütün* önermelerin de ikiyüzlü olacaklarını iddia etmek demek değildir. Bir başka deyişle, ideoloji (özellikle terimin geniş anlamını, iktidar ile söylem arasındaki her türlü merkezi önemdeki konjonktürü anlamını aldığımızda) doğası itibarıyla çarpıtma sonucu ortaya çıkan bir şey değildir. Tamamen adil bir toplumda kötü anlamda ideolojiye hiçbir şekilde ihtiyaç duyulmayacaktır, çünkü örtbas edecek hiçbir şey olmayacaktır.

İdeolojiyi, kabaca, gittikçe daha belirgin biçimde odaklaşan altı farklı tarzda tanımlamak olanaklıdır. İlk olarak, ideolojinin toplumsal yaşamdaki fikir, inanç ve değerleri üreten genel maddi süreç olduğunu söyleyebiliriz. Bu tür bir tanım hem siyasi hem de epistemolojik olarak yansızdır ve terimin geniş anlamıyla “kültür”e yakındır. İdeoloji veya kültür, bu anlamda, belirli bir toplumdaki bütün anlamlandırma pratiklerini ve simgesel süreçleri kapsayan bir kompleksin tamamına karşılık gelir; toplumsal pratiklerin kendilerinden çok (bunlar siyaset, ekonomi, akrabalık kuramı vb'nin alanına girer), bireylerin bu pratikleri “yaşama” biçimlerini ima eder. Bu anlamıyla ideoloji, genel kabul gören sanatsal ve entelektüel çalışmalarla sınırlı dar anlamda “kültür”den daha geniş ama belirli bir hayat biçiminin bütün etkinlik ve kurumlarını kuşatan antropolojik kültür tanımından daha dardır. Bu antropolojik anlamda “kültür”, örneğin sporun mali altyapısını da içerirken, ideoloji daha çok sportif etkinliklerde kodlanan simge, anlam ve değerlerle ilgili olacaktır.

İdeolojinin bütün anlamlarının bu en geneli, düşüncenin toplumsal belirlenimi üstünde durur, bu yüzden de idealizme karşı değerli bir panzehir sağlar; ancak kullanışsız olacak denli geniştir ve siyasi çatışmalar konusunda kuşku uyandıracak şekilde sessizdir. İdeolo-

ji, sadece bir toplumdaki sözgelimi yiyecek ile ilgili anlamlandırma pratikleri anlamına gelmez; bunun ötesinde siyasi iktidar süreçleri ile bu göstergeler arasındaki ilişkileri kapsar. İdeoloji, genel “kültür” alanı ile çakışmaz, bu alana belirli bir yönden ışık tutar.

İdeolojinin ilkinde göre daha az genel olan ikinci anlamı, toplumsal açıdan önemli belirli bir grubun veya sınıfın içinde bulunduğu durumu ve hayat deneyimlerini simgeleyen (doğru veya yanlış) inanç ve fikirlere karşılık gelir. Burada, “toplumsal açıdan önemli” nitelenmesine gerek vardır; çünkü her gün düzenli olarak bir araya gelip içki içen bir grup insanın veya Manchester Ortaokulu altıncı sınıf öğrencilerinin inanç ve fikirlerinden kendine özgü ideolojiler olarak söz etmek saçma olurdu. Burada ideoloji, bir “dünya görüşü” kavramına oldukça yakın bir anlam taşır; ama tabii ki dünya görüşlerinin genelde, ölümün anlamı, insanlığın evrendeki yeri gibi temel meselelerle meşgul olduğu, buna karşılık ideolojilerin, posta kutularının hangi renge boyandığı türünden meselelerle bile ilgili olabileceği söylenebilir.

İdeolojiyi bir tür kolektif, simgesel kendini ifade etme biçimi olarak görmek, onun ilişkisel veya çatışmaya dayanan yönünü fark etmeme demektir; bu nedenle ideolojinin, çıkar çatışması durumlarında bu tür toplumsal grupların çıkarlarının *meşrulaştırılması* ve *desteklenmesi* anlamına gelen üçüncü bir tanımını daha yapmak gerekir. Bu tür grupların çıkarlarının tamamının genellikle ideolojik olduğu söylenemez: Ordu’nun Savunma Bakanlığı’ndan, askeri personeli, estetik kaygılarla, sade giysiler yerine göze daha hoş görünen giysilerle donatmasını istemesi, özellikle ideolojik olan bir davranış değildir. Söz konusu çıkarların, bir siyasi yaşam biçiminin tamamına karşı çıkmayla veya onu ayakta tutmaya çalışmayla az veya çok ilişkileri olması gerekir. Bu anlamıyla ideoloji, kendi çıkarını gözetten toplumsal güçlerin, bir bütün olarak toplumsal iktidarın yeniden üretilmesinde merkezi önem taşıyan meseleler uğruna çatıştığı ve çarpıştığı söylemsel alan olarak görülebilir. Bu tanım, ideolojinin düşünmeye dayalı bilme yetisinin genellikle “rasyonalite dışı” çıkar ve isteklerin gözetilmesine tabi olduğu, özellikle “eyleme yönelik” bir söylem olduğu varsayımı içerebilir. Kuşkusuz bu nedenledir ki, “ideolojik” olarak konuşmak denince, halkın zihninde, zaman zaman, hakikati hiç de saygın olmayan amaçlar için feda etmeye hazır, na-

hoş bir fırsatçılık fikri canlanır. İdeoloji, burada “varolan” durumdan çok birtakım siyasi amaçlara uygun etkiler üretmeyle ilgilenen ve gerçeği dile getirmekten çok iknaya yönelik veya retoriksel olan bir söz edimi gibi görünür. Dolayısıyla, ideolojinin bazıları tarafından aşırı pragmatik bulunurken bazıları tarafından yeterince pragmatik olamayacak ölçüde mutlakçı, öte dünyasal ve katı bulunması oldukça ironik bir durumdur.

İdeolojinin dördüncü anlamı, grup çıkarlarının meşrulaştırılması ve desteklenmesi üzerindeki vurguyu korur... ama bir farkla: Onu bir egemen toplumsal gücün etkinlikleri içine hapsederek. Bu da, bu tür egemen ideolojilerin yöneticilerin isteklerine uygun tarzda bir toplumsal birlik sağlanmasına yardımcı olduğu ve ideolojinin, eğer basitse, fikirlerin yukarıdan zorla benimsetilmesi meselesinden çok tabi kılınmış sınıf ve grupların vs suç ortaklığını sağlama alma meselesi olduğu varsayımlarını içerebilir. Bu varsayımları ileride daha ayrıntılı ele alacağız; fakat ideolojinin bu anlamı da hâlâ epistemolojik olarak tarafsızdır ve nitekim, ideolojinin bir yönetici grup veya sınıfın çıkarlarını, özellikle ikiyüzlülük ve çarpıtma yoluyla meşrulaştırmaya yardımcı olan fikir ve inançları simgelediği beşinci tanımla daha da sadeleştirilebilir. Bu arada, bu son iki tanım ile ilişkili olarak belirtmeliyiz ki, bir yönetici grubun sahip olduğu fikirlerin tamamı ideolojik olmak zorunda değildir ve ayrıca bunlardan bazıları bu çıkarları özel olarak desteklemiyor ya da bunu aldatarak yapmıyor olabilir. Bunların yanı sıra, bu son tanımın sınırları içinde kalarak, tabi konumdaki bir grubun veya sınıfın çıkarlarını, onların gerçek çıkarlarının korunması, evrenselleştirilmesi ve “doğallaştırılması” gibi yöntemlerle destekleyen ve meşrulaştıran siyasi muhalif bir söyleme ne ad verebileceğimizi kestirmek oldukça zordur.

Son olarak, ideolojinin altıncı anlamı olma olasılığı taşıyan bir tanıma gelmiş bulunuyoruz. Bu tanım, yanlış veya aldatıcı inançlar üzerindeki vurguyu korur ama bu inançların bir egemen sınıfın çıkarlarından değil, bir bütün olarak toplumun maddi yapısından kaynaklandığına inanır. İdeoloji terimi pejoratif anlamını korur ama sınıf kökenli açıklama yapmaktan kaçınır. Bu anlamıyla en ünlü ideoloji örneği, ileride göreceğimiz gibi, Marx’ın meta fetişizmi kuramıdır.

Artık nihayet ampirik temsiller olarak değil, “yaşanan ilişkiler” olarak ideoloji meselesine dönebiliriz. Eğer bu doğru ise, Bu görüş-

ten bazı önemli siyasi sonuçlar çıkartılabilir. Sözelimi, ideoloji, bireylere yanlış betimlemeler yerine doğruları sunularak kökten dönüştürülemez ...yani ideoloji bu anlamda sadece bir hata değildir. Bir bilinç biçimine, ne kadar yanlış olursa olsun, sırf bir olgusal yanlışlığı içinde olduğu için ideolojiktir diyemeyiz. “İdeolojik hata”dan söz etmek, belirli nedenleri ve işlevleri olan bir hatadan söz etmektir. Gerçeklikle aramızdaki “yaşanan ilişkiler”in dönüştürülmesi, ancak söz konusu gerçekliğin içindeki bir maddi değişim ile sağlama alınabilir. İdeolojinin öncelikle ampirik temsillerle ilgili bir mesele olduğunu reddetmek, onun nasıl işlediği ve nasıl değiştirilebileceğine dair materyalist bir kuramla el ele gider. Aynı zamanda, rasyonalist ideoloji kuramına, insanlara olgusal meselelerde doğru yolu göstermeye çalışmaktan vazgeçecek ölçüde aşırı sert bir tepki göstermemek önemlidir. Eğer bir erkek, çocuksuz her kadının perişan bir durumda, acılar içinde kıvrandığına gerçekten inanıyor ise, onu, çocuksuz ama oldukça neşeli ve coşkulu olan mümkün olduğunca çok kadın ile tanıştırmak, onu bu düşüncesini değiştirmeye tamamen ikna edebilir. İdeolojinin temel olarak bir akıl işi olduğunu kabul etmemek, onun rasyonel mülahazalara tamamen bağışık olduğu sonucuna varmayı gerektirmez. Burada “akıl” hemen hemen şu tür bir anlama gelecektir: Mümkün olduğunca çok sayıda insanın bu meselelere ilişkin tartışmalara, tahakkümden mümkün olduğunca arınmış koşullarda, etkin bir biçimde katılmasından doğacak söylem türü.

2

İdeolojik Stratejiler

Daha fazla ilerlemeden önce, ideoloji konusunun, gösterdiğimiz bu aşırı ilgiyi hak edip etmediğini sormakta fayda olabilir. Fikirler, siyasal iktidar için gerçekten bu kadar önemli midir? İdeoloji kuramlarının çoğu materyalist düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkmıştır ve bu materyalizme özgü şeylerden biri de toplumsal yaşamda “bilince” aşırı öncelik tanıma yolundaki her girişime şüpheyle bakmaktır. Materyalist bir kurama göre, bilinç tek başına, tarihte herhangi bir çığır açıcı değişim başlatamaz. Bu nedenle, kendini büyük bir şevkle, gösterge, anlam ve değerlere ilişkin sorgulamalara adanmış bir materyalizmde kendi kendisiyle çelişen bir şeyler olduğu düşünülebilir.

Bilincin toplumsal yaşamdaki sınırlı gücünün en güzel örneklerinden biri Thatcher devrimi denen gelişmelerde yaşanmıştır. Thatcher'cılığın amacı, yalnızca Britanya'nın iktisadi ve siyasi manzarasını değiştirmek değil, ideolojik değerlerde de köklü bir dönüşüm gerçekleştirmektir. Bu da, Thatcher başbakanlık koltuğuna oturduğu zaman ülke nüfusunun büyük çoğunluğunu oluşturan mülayim insanları yalnızca kendi çıkarlarını gözeten, yürekleri nasır tutmuş bir sersemler güruhuna çevirmeyi içeriyordu. Britanyalıların büyük çoğunluğu, son derece iğrenç, tiksinti verici insanlar haline gelmediği sürece, Thatcher'cılık hedefine ulaşmış sayılamaz; ama bütün kanıtlar Thatcher devriminin gerçekleşmediğini gösteriyor. Kamuyu yoklamaları, Britanya halkının büyük bir çoğunluğunun hâlâ, Thatcher göreve gelmeden önce benimsemiş oldukları muğlak sosyal demokrat değerlere bağlı kalmaya inatla devam ettiğini göstermekte. Thatcher'ın başbakanlık koltuğunda kalmasını sağlamış olan birçok şey olabilir ama bu öncelikle ideoloji olamaz. Thatcher, Britanya halkı onun değerlerini sadakatle benimsediği için koltuğunda oturuyor değil; halkın o değerleri benimsememesine rağmen oradaydı. Çağdaş Britanya'da, gerçekten bir "egemen ideoloji" varsa bile, çok da başarılı olmuş gibi görünmüyor.

Peki, o zaman Thatcher iktidarını nasıl korudu? Doğru yanıt, "hegemonik söylem" laflarından daha dünyevi, daha sıradan olan şeylerde aranabilir. Thatcher kısmen, seçmenlerin çoğunluğu tarafından reddedilen bir hükümeti iktidara taşıyabilen İngiliz seçim sisteminin tuhafıkları yüzünden başbakan olmuştu. Daha başlangıçta, kitlesel işsizliği kasıtlı olarak besleyerek, işçi sınıfının örgütlü gücünü kırmaya yönelmiş ve sonuçta, geleneksel olarak militan bir niteliği olan İngiliz işçi sınıfı hareketini geçici olarak demoralize ederek emekçi sınıfın, seçim açısından hayati önem taşıyan vasıflı kesiminin desteğini kazanmayı başarmıştı. Siyasi muhaliflerinin zayıf, örgütsüz yapısı üstüne oynamış, bazı Britanyalıların kinik, duyarsız ve mazoşist yönlerini kullanmış ve desteklerine ihtiyaç duyduğu insanları maddi açıdan ihya etmişti. Bu manevraların hepsi, şu ya da bu şekilde ideolojik tacizle ilişkilendirilebilir ama hiçbirisi ideoloji meselesine *indirgenemez*.

Eğer insanlar kendilerini ezen bir siyasi rejime karşı etkin bir mücadeleye girmiyorlarsa, bu, rejimin savunduğu değerleri sessiz

sedasız benimsemiş oldukları anlamına gelmeyebilir. Bu tür bir mücadeleye girmemelerinin nedeni, yorucu bir iş gününden sonra siyasi etkinliklere katılmak için gerekli enerjiyi bulamayacak ölçüde bitkin düşüyor olmaları veya bu tür etkinliklerin önemini göremeyecek kadar duyarsız ya da kadercı olmaları olabilir. Rejime karşı çıkmanın doğuracağı sonuçlardan korkuyor veya ödeyecekleri borçları ya da vergileri düşündükçe işlerinin geleceği hakkında daha çok kaygılanıyor ve dolayısıyla gözleri başka şey görmez oluyor olabilir. Yönetici sınıfların elinde, insanları üstün bir ırka mensup olduklarına inandırmaktan ya da onlara kendi geleceklerini, ait oldukları milletin geleceği ile özdeşleştirmelerini öğütlemekten çok daha sıradan ve somut “negatif” toplumsal kontrol teknikleri vardır.

Gelişmiş kapitalist toplumlarda, iletişim araçları genellikle, egemen ideolojiyi yaygınlaştıran etkili araçlar olarak görülür; fakat bu varsayımı biraz daha sorgulamak gerekir. İngiliz işçi sınıfının büyük bir çoğunluğunun sağcı Tory gazetelerini okuduğu doğrudur; ama gelgelelim, yapılan araştırmaların da gösterdiği gibi bu okurların büyük bir oranı, bu yayınların siyasetine karşı ya açıkça düşman ya da kayıtsızdır. Birçok insan boş zamanını televizyon izleyerek geçirir; ama televizyon izlemek yönetici sınıfın işine *yarasa* bile, bunun temel nedeni, televizyonun bu sınıfın ideolojisini her şeyi kabul etmeye yatkın avama taşıması olmayabilir. Televizyona ilişkin olarak siyasi açıdan önemli olan şey, muhtemelen, onun ideolojik içeriğinden çok, televizyon izleme ediminin kendisidir. Uzun süreler televizyon izlemek bireyleri, edilgen, yalıtılmış, rollere bağlar ve üretken siyasi amaçlar için kullanabilecekleri zamanın büyük bir kısmını tüketir. Televizyon bir ideolojik aygıttan çok, bir toplumsal kontrol biçimidir.

Modern toplumlarda ideolojinin merkeziliğine şüpheyile bakan bu görüş, üçü de sosyolog olan N. Abercrombie, S. Hill ve B. S. Turner'in *The Dominant Ideology Thesis* (1980) kitabında ifade bulur. Abercrombie ve çalışma arkadaşları, egemen ideolojilerin varlığını reddetmiyor; fakat bunların, bir topluma birlik kazandırmanın önemli bir aracı olduğu iddiasına şüpheyile bakıyor. Bu tür ideolojiler, egemen sınıfı etkili bir şekilde birleştirebilir ama alt sınıfların bilincine sızmada hiç de bu kadar başarılı değildir, görüşünü savunur. Sözgelimi, feodal toplumda ve erken dönem kapitalist toplumda, bu

tür ideolojileri kitlelere taşıyacak mekanizmalar oldukça zayıftı; ne günümüzdeki gibi iletişim araçları, ne de halka yönelik eğitim kurumları vardı; insanların büyük çoğunluğu okuma yazma bile bilmiyordu. Bu tür kanallar kuşkusuz kapitalizmin geç dönemlerinde ortaya çıktı; fakat buradan hareketle alt sınıfların, kendi yöneticilerinin dünya görüşlerine yekvücut bir biçimde bağlanmış olduğunu savunmak, Abercrombie, Hill ve Turner'ın meydan okuduğu bir çıkarımdır. Onlara göre, gelişmiş kapitalist toplumlarda, egemen ideoloji kendi içinde çatlak ve çelişkilidir ve kitlelere içselleştirecekleri homojen bir birlik sunmaz. Dahası, tahakküm altına alınmış grup ve sınıfların kültürü özerkliğini büyük ölçüde korur. Söz konusu yazarlara göre, bu sınıfların günlük söylemleri, büyük ölçüde yönetici sınıfın kontrolü dışında biçimlenir ve onun inanç ve değerleriyle uyuşmayan oldukça önemli inanç ve değerler içerir.

Peki öyleyse bu tür toplumsal formasyonların birliğini sağlayan nedir? Abercrombie ve arkadaşlarının bu soru karşısında verdikleri ilk yanıt, bu tür bir birliğin varlığını reddetmektir; gelişmiş kapitalist düzen, hiçbir anlamda, başarıyla gerçekleştirilmiş bir birlik değildir; büyük çatışma ve çelişkilerle parçalanmış durumdadır. Alt sınıflar efendilerine bir biçimde rıza gösterebilirler de bu rıza ideolojik araçlarla değil iktisadi araçlarla kazanılmıştır. Marx'ın bir zamanlar "ekonomik olanın ağır zorlaması" olarak nitelendirdiği şey, insanların elini kolunu bağlamak için yeterlidir. Reformizm –yani kapitalizmin en azından bazı astlarına somut yararlar sağlama yetisi– gibi stratejiler, bu açıdan işçilerle işverenler arasında kurulacak herhangi bir ideolojik suç ortaklığından daha hayati bir önem taşır. Ayrıca, eğer düzen yürümekte ise, bunun nedeni ortada genel bir ideolojik uyum olmasından çok, sömürülen değişik gruplar arasında ortaya çıkan toplumsal bölünmelerdir. Kendilerinden istenen şeyi az veya çok yerine getirdikleri sürece, bu grupların egemen ideolojik değerleri onaylamalarına veya içselleştirmelerine ihtiyaç duyulmaz. Aslında tarih boyunca ezilen halkların büyük bir çoğunluğu yöneticilerine bu tür bir güven bahsetmemişlerdir: Yönetim daima, istenen bir şeyden çok, katlanılan bir şey olmuştur.

The Dominant Ideology Thesis, ideoloji ve kültürün siyasi iktidarın sürekliliğini sağlamadaki önemini aşırı büyüyen sol idealizme hatasını düzeltmesi için önemli bir fırsat sunar. Bütün 1970'li yıllar

boyunca yaygın olan bu “kültürcülük”, önceki dönemdeki Marksist ekonomizme (veya ekonomik indirgemeciliğe) karşı bir tepki idi; fakat Abercrombie ve arkadaşlarına göre ibre bu kez de zıt yönde fazla dönmüştür. Jacques Derrida'nın işaret ettiği gibi, bir şey vurgulandığında her zaman aşırı vurgulanmış demektir. Fikirleri meslek edinen Marksist entelektüeller, kronik bir biçimde, kendilerinin toplum içindeki önemini abartma eğilimindedir. İnsanları siyasi yönden pasifize eden şeyin, aşkın gösterenlerden çok, ceplerine giren maaş miktarı olduğu iddiasında kaba ekonomizm denebilecek hiçbir şey yoktur. Geç dönem Frankfurt Okulu'nun o soylu kederliliğinin aksine bu sav, sömürülme deneyimine daha sağlıklı bir yaklaşım getirir: İnsanların siyasi uysallığını, üstlerinin öğretilerine duydukları ahmakça, saf bağlılığının bir işareti saymak için hiçbir neden yoktur. Bu uysallık daha çok kapitalizmin kendisini ayakta tutanlara hâlâ birtakım maddi avantajlar sağlayabildiği bir dönemde siyasi militanlığın tehlikeli ve ihtiyatsız bir davranış olabileceği yolundaki serinkanlı ama oldukça gerçekçi bir düşüncenin işareti olabilir; fakat eğer sistemin artık bu tür yararlar bahşedemeyeceği bir noktaya gelirse, egemen değerler bir ayaklanmayı önleyecek ölçüde içselleştirilmiş olmadığı için, aynı gerçekçilik bu kez de bir başkaldırıya yol açabilir. Abercrombie ve arkadaşları alt toplumsal grupların çoğu kez, mücadele olmaksızın yönetenlerin değer sistemi içinde eritilmesi zor olan, oldukça dirençli ve zengin kültürlerle sahip olduğunu öne sürmekte kesinlikle haklıdır.

Bununla birlikte Abercrombie ve arkadaşlarının ibreyi yine ters yöne fazlaca döndürdükleri söylenebilir. Geç kapitalizmin büyük ölçüde “ideolojisiz” işlemekte olduğu yolundaki iddiaları kesinlikle fazla abartılı bir iddiadır; egemen ideolojinin aldatici ve örtbas edici etkilerini aceleyle reddedişleri de insana pek makul bir şey gibi gelmiyor. Bir toplumda egemen değer ve inançların ezilen gruplar içinde yayılmasının, bir bütün olarak sistemin yeniden üretilmesinde *az veya çok* role sahip olduğu bir gerçektir; fakat bu etken, “fikirlere” fazla yüksek bir statü tahsis eden Batı Marksizmi geleneği tarafından uzun yıllar tipik bir biçimde abartılmıştır. Gramsci'nin de belirttiği gibi, ezilenlerin bilinci, yöneticilerden süzülen değerler ile doğrudan doğruya kendi pratik deneyimlerinden doğan inançlardan oluşan çelişkili bir karışımdır. Abercrombie ve arkadaşları bir egemen ideolojinin potansiyel birleştirici işlevine çok az önem atfederek, en az,

her tür halk direnişi imkânının ustaca ortadan kaldırıldığı yanılmasını besleyen sol yakınmacılar kadar, bu karışık, belirsiz durumu aşırı basitleştirme hatasına düşme tehlikesi içindedir.

İleri kapitalist toplumlarda ideolojinin öneminin sorgulanabileceği başka zeminler de vardır. Sözelimi, kimi kamusal değerlere yapılan retoriksel göndermeleri sistemin “klasik” aşamasında belirleyici rol oynamış olduğunu ama günümüzde bunların yerini tamamen teknokratik yönetim biçimlerinin almış olduğunu öne sürebilirsiniz; ki bu tür bir görüş, Alman felsefeci Jürgen Habermas tarafından, *Towards a Rational Society* (1970) ve *Legitimation Crisis* (1975) adlı eserlerinde ileri sürülmekte; fakat burada, “ideoloji”nin “teknoloji”ye teslim olmuş olduğu görüşü ile daha “metafizik” ideolojik kontrol biçimlerinin yerini “teknokratik” kontrol biçimlerine bırakmış olduğu tezi arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Aslında daha sonra da göreceğimiz gibi, birçok ideoloji kuramcısı için ideoloji kavramının kendisi, toplumsal tahakküme, mitsel, dinsel ya da metafizik gerekçelerden çok rasyonel, teknik ve “bilimsel” gerekçeler sağlama girişimi ile eşanlamlıdır. Bu tür görüşlerin bazılarına göre, geç kapitalizm sistemi hiçbir *söylemsel* haklılaştırmaya başvurma gereği duymaksızın, “tamamen kendi kendine” işlemektedir. Artık, adeta bilince işlenmek zorunda değildir; kendisinin yeniden üretilmesini, bunun yerine insan öznelere sadece birer itaatkâr sonuç haline getiren manipülatif ve birleştirici bir mantık sayesinde güvenceye alır. Yapısalcılık olarak bilinen kuramsal ideolojinin ancak tarihin bu devrinde ortaya çıkmış olması hiç de şaşırtıcı değil. Kapitalist toplum kendisine inanıp inanmadığımızı artık umursamıyor; onu sınımsız ayakta tutan ne “bilinç”tir, ne de “ideoloji”; yalnızca, kendi karmaşık, sistemli işleyişidir. Dolayısıyla, bu görüşün olgun Marx’ın, kendi ideolojisini otomatik olarak yaratan şey olarak meta üzerinde ısrarla duruşundan bir şeyler miras aldığı söylenebilir: Sistemin tıkr tıkr işlenmesini sağlayan şey, birtakım öğretiler, ahlaki söylemler veya ideolojik “üstyapı” değil, gündelik yaşamın rutin maddi mantığıdır.

Anlatılmak istenen şey, daha farklı bir yoldan da ortaya konabilir. İdeoloji, öz olarak bir anlam meselesidir; fakat bazılarına göre, ileri kapitalizm her yere nüfuz eden bir halidir. Faydacılık ve teknolojinin hâkimiyeti, kullanım değerini mübadele değerinin boş biçimselcili-

ğine tabi kılarak toplumsal yaşamı anlamsızlaştırır. Tüketicilik, özneyi düşünceye dayalı bilinç düzeyinde değil bir iç tepki düzeyinde, bilinçaltına ve libidosuna hitap ederek kendine çekmek için anlamı bertaraf eder. Medya ve gündelik kültür alanlarında olduğu gibi bu alanda da, biçim, bizleri postmodernist bir toplumsal düzenin içi boş, duygusuz, ikiboyutlu dünyasına itecek şekilde, içeriği ezip geçer; gösterenler gösterilenler karşısında galebe çalar. Demek ki, toplumun genelinde görülen, uyuşturucu bağımlılığı, şiddet, başıboş ayaklanmalar, şuursuz bir halde mistik anlamlar peşinde koşma ve benzeri patolojik semptomların kaynağı, anlamın geçirdiği bu ağır kan kaybıdır. Fakat başka durumlarda bu kan kaybı yaygın bir duyarsızlık ve itaatkârlık doğurmaktadır; öyle ki artık sorun toplumsal yaşamın anlamı olup olmadığı ya da şu anlamın öbürüne tercih edilir olup olmadığı değil, böyle bir sorunun anlaşılabilir olup olmadığı sorunudur. “Anlam” ve “toplum”dan aynı anda söz etmek, tıpkı rüzgârın aniden şiddetle esmesinin veya bir baykuşun ötmesinin altında yatan gizli anlamı yakalamaya çalışmak gibi, tamamen bir tür kategori hatası haline gelir. Bu görüş açısından, bizleri yerlerimizde tutan şey anlamdan çok, anlam eksikliğidir ve dolayısıyla klasik anlamda ideoloji de lüzumsuz bir şeydir. İdeoloji, ne de olsa, üzerinde çalışılabileceği belirli bir öznel derinlik, doğuştan gelen, belirli bir alımlama kapasitesi gerektirir; fakat eğer ileri kapitalizm, insan özneyi, bakan bir göz ve hırsıyla yiyip tüketen bir mideden ibaret hale getirmekte ise, etrafta ideolojinin tutunacağı ölçüde bile öznellik yok demektir. Bu toplumsal düzenin önemden ve yüzden yoksun, tüketmiş özneleri ideolojik bir anlam peşinde değildir ve buna ihtiyaçları da yoktur. Siyaset, belli fikirleri vasetme ya da aşılama meselesinden çok, teknik yönetim ve güdümlenme içerikten çok, biçim meselesidir; siyaset, bir kez daha, bilinçli zihne uğrama gereği duymadan kendi kendine işleyen bir makinedir adeta. Eğitim, kendi üzerine eleştirel düşünmeyi bırakır; teknolojik aygıtın içinde massedilir ve insanların süreç içerisindeki yerlerini belirleyen sertifikalar dağıtan bir şey haline gelir. Tipik yurttaş, “Yaşasın özgürlük!” diye bağırın ideoloji taraftarı taştan bir kişiden çok, zihni en az önündeki ekran kadar düz ve seçme yapmaksızın alımlayıcı olan, uyuşmuş, büyülenmiş bir televizyon izleyicisidir. Böylece, kinik bir “sol” bilgelik için, bir tür şizofreni belirtisi olan bu katatonik durumu, ideolojik anlama karşı

kurnazca bir son direniş olarak övmek –hakikat, değer ve gerçekliğe yönelik eski, can sıkıcı hümanist nostaljiden kurtulma şerefine, geç burjuva düzeninin tinsel boşluğunda bir cümbüş düzenlemek– olanaklı hale gelir. Jean Baudrillard'ın yapıtı, bu nihilizmin bir örneğidir. Baudrillard, “Sorun, artık gerçekliğin yanlış temsili (ideoloji) sorunu değil, sadece gerçeğin artık gerçek olmadığı olgusunun gizlenmesi sorunudur...”¹ der.

İleri kapitalizmin, “derin” öznelliğin ve dolayısıyla ideolojinin bütün biçimlerin izlerini silmekte olduğu görüşü, yanlış olmaktan çok aşırı dar bir görüştür. Bu görüş, “çoğulcu” bir postmodernizmi ironik bir biçimde örnekleyen homojenize edici bir tutum benimseyerek, bu tür bir analize diğerlerine göre daha müsait olan toplumsal varoluş alanlarıyla müsait olmayanları birbirine karıştırır. Televizyonun, süpermarketin, “yaşam tarzı”nın ve reklamın geç kapitalist yaşamı tanımladığı yolundaki “kültürcü” hatayı tekrar eder ve kendini dine verme, tecavüz kurbanlarına yardım merkezi, orduya katılma ya da bir kimsenin çocuğuna Gal dili öğretmesi gibi etkinlikler hakkında sessiz kalır. Tecavüz kurbanlarına yardım merkezi açanlar veya çocuklarına Gal dili öğretenler de televizyon izler ya da süpermarketten alışveriş yaparlar. Burada öznelliğin (veya “gayri öznelliğin”) tek bir biçimi olduğundan söz edilemez. Aynı yurttaşlardan, bir düzeyde, sadece şu veya bu tüketim ediminin ya da medya deneyiminin birer fonksiyonu olmaları, bir başka düzeyde ise, özerk, kendi kendilerini belirleyen öznel olarak etik sorumluluklarını yerine getirmeleri beklenir. Bu anlamda, geç kapitalizm, bir baba, jüri üyesi, yurtsever, memur, ev işçisi olarak; kendi kendini disipline etmiş, ideolojik retoriğe duyarlı bir özneye ihtiyaç duymaya devam eder; ama öbür taraftan da öznelliğin bu aşırı “klasik” biçimlerinin, otoritesini tüketime yönelik ve kitle kültürüne özgü etkinliklerle sarsar. Hiçbir bireyin yaşamı, hatta Jean Baudrillard'ın bile anlamdan tamamen yoksun bir şekilde sürdürülemez ve bu nihilist yolu benimseyen bir toplum, kendi içinde, ağır bir toplumsal yıkımı besler. Ahlakçılıkla kinizm arasındaki sınıktı verici ihtilaf yüzünden başı belada olan ileri kapitalizm anlam ile anlamsızlık arasında gidip gelir.

1. M. Poster (der.), *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Cambridge 1988, s. 172.

Bu ihtilaf, modern kapitalist toplumlarda, ideolojinin zaman zaman lüzumsuz bir şey gibi görülmesinin başka bir nedenini dile getirir; çünkü, ideolojinin aldattığı düşünülür; oysa kinik postmodernistlere göre, hepimiz kendi resmi retorüğimizin yönlendirmele- rine bir an bile kanmayacak ölçüde uyanık, zeki, görmüş geçirmiş kişilerizdir. İşte Peter Sloterdijk'in "aydınlanmış yanlış bilinç" adını verdiği durum, bu durumdur: kendi yapmacık rasyonalizasyonların- ın içyüzünü çok iyi bilen bir toplumun kendisine durmadan ironik bir biçimde bakması ya da kendi kötü niyetinin tamamen farkında olması durumu. Kuşkusuz bu, bir tür tedrici hareket olarak da betimlenebilir. İlk önce, toplumun yaptığı ile söylediği arasında bir tutarsızlık başlar; sonra, bu edimsel çelişki rasyonalize edilir; daha sonra ironik bir biçimde bu rasyonalizasyonun farkına varılır ve sonuçta bu kendine ironik bakmanın kendisi ideolojik amaçlara hizmet eder hale gelir. İdeolojik öznenin bu yeni tipi, yanlış bilince kurban edilmiş bir bahtsız değildir; ne yaptığının tamamen farkında olan biridir; sadece farkında olduğu halde yapacağını gene de yapan biridir. Bu bağlamda, bu özne faillerin kendi öz güdülenimlerinin tamamen farkında olmayan kişiler olduğunu varsayan geleneksel anlamda "ideoloji eleştirisi" ne karşı korunaklı görünür.

"İdeolojinin sonu" tezinin bu versiyonuna bazı itirazlar vardır. Bir kere bu tez, aslında büyük ölçüde belli bir kesime özgü olan bir bilinç biçimini, haksız bir şekilde, toplumun tamamına geneller. Bazı yuppie borsa simsarları, kinik bir tarzda kendi yaşam biçimlerinin aslında savunulacak bir yanı olmadığını farkında olabilir; fakat İrlandalı sendikacıların, zamanlarının çoğunu, kendi İrlandalılıklarına ironik ve alaycı bir tarzda bakmaya harcadığı şüphe götürür. Ayrıca, bu tür bir ironi egemen güçleri rahatsız etmekten çok, bu güçlerin yararına işlemeye yatkındır; tıpkı Slavoj Žižek'in öne sürdüğü gibi: "Demokratik veya totaliter, bütün çağdaş toplumlarda... kinik mesafe, gülme ve alay, deyim yerindeyse, oynanmakta olan oyunun bir parçasıdır. Egemen ideoloji ciddiye alınması veya harfi harfine uyulması gereken şey demek değildir."² Sanki, egemen ideoloji kendisinden şüphe duymamıza karşı önceden hazırlanmış da söylemini buna göre yeniden düzenlemiş gibidir. Diyelim ki, hükümet sözcüsü kabinede

2. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra 1989, s. 28. [İdeolojinin Yüce Nesnesi, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., 2002]

yolsuzluk yapıldığı suçlamalarının hiçbir gerçeklik payı taşımadığı açıklamasında bulunuyor; fakat hiç kimse ona inanmıyor; o da hiç kimsenin kendisine inanmadığının farkında; biz onun bunun farkında olduğunun farkındayız ve kendisi bunun da farkında. Bu arada ise yolsuzluk olduğu gibi devam etmekte; işte, Žižek'in, yanlış bilincin geçmişte kalan bir şey olduğu çıkarımına karşı vurguladığı nokta tam da budur. İdeoloji eleştirisinin geleneksel biçimlerinden birisi, toplumsal pratiklerin gerçek olduğunu ama bunları haklılaştırmada kullanılan inançların yanlış veya yanılsama olduklarını söyler; fakat, diyor Žižek, bunun tam tersi de öne sürülebilir. Çünkü ideoloji bir yanılsama olsa toplumsal pratiklerimizi oluşturan bir yanılsamadır ve bu bağlamda, "yanlışlık", ille de söylediğimiz şeylerde değil, *yaptığımız* şeylerde yatıyor olmalı. *Kapital*'in üç cildinin üçünü de hatmetmiş olan bir kapitalist, ne yaptığının tamamen farkındadır; ama, sanki farkında değilmiş gibi davranmaya devam eder, çünkü eylemleri "nesnel" meta fetişizmi fantezisinin kıskacı altındadır. Sloterdijk'in aydınlanmış yanlış bilinç formülü şöyledir: "Ne yaptıklarını çok iyi bilirler ama buna rağmen yapmaya devam ederler." Žižek ise can alıcı bir düzeltme yapar: "Kendi etkinliklerini yerine getirirken bir yanılsamanın peşinde koştuklarını bilirler ama yine de koşmaya devam ederler." Bir başka anlatımla, ideoloji yalnızca bir durum hakkında ne düşündüğümüz meselesi değildir; ideoloji bir biçimde o durumun içine işlenmiştir. Bir parkta, üzerinde "Yalnızca Beyazlar!" yazılı bir bankta otururken, kendi kendime ırkçılığa karşı olduğumu anımsatmamın faydası yoktur; bu bankın üstünde oturma edimimle ırkçı ideolojiyi desteklemiş ve yaşatmış oluyorum. İdeoloji, deyim yerindeyse, kafamda değil oturduğum banktadır.

Yapıçözümcü kuramların çoğunda rastlanan, yorumun birbirini sonsuza dek ironize eden ironilerin sınırsız sarmalı içinde ortaya çıktığı görüşü, çoğunlukla bir siyasi tevekkülcülüğe veya reformizme karşılık gelir. Siyasi pratik, yalnızca bir yorumlama bağlamında yaşanıyorsa ve bu bağlamda, büyük ölçüde belirginlikten yoksun ve istikrarsızsa, eylemin kendisinin sorunlu ve öngörülemez olması muhtemeldir. Bu sav, örtük veya açık biçimde, büyük hedefleri olan bir radikal siyasi program olasılığını ortadan kaldırmak için kullanılır; çünkü bu tür etkinliklerin ileride ortaya çıkacak karmaşık sonuçlarını önceden tahmin etmek olanaksızdır; o zaman bu türden

radikal bir eylem programının mantığı nihai olarak denetlenemez demektir; ipin ucu kolayca kaçabilir. Bu, postyapısalcı eleştirmen Jonathan Culler'ın çeşitli defalar dile getirmiş olduğu bir savdır. Şu halde, sözgelimi, yeryüzünde açlığın ortadan kaldırılması türünden “global” bir siyasi etkinliğe yönelik her girişim tam bir ihtiyatsızlık örneği olacaktır; dolayısıyla, örneğin, akademiye alacağınız her beş profesörden birini Liverpool Kimsesizler Yurdu'ndan gelenler arasından seçmek gibi daha yerel siyasi müdahalelere kalkışmak çok daha akıllıca görünecektir. Bu anlamda da, ironi, oynanan ideolojik oyunun dışında değildir: tam tersine geniş ölçekli siyasi etkinliklerden kaçınma yolundaki üstü kapalı bir tavsiye olarak, İngiliz Kraliyet Sarayı'nın veya Beyaz Saray'ın yararına işler.

Her halükârda insanların kendi edimsel çelişkileri hakkında ironiye *kapılmamaları* olasılığını azımsamamak gerekir. Büyük iş dünyası, güven retoriği ile doludur; oysa, araştırma sonuçları hemen hemen hiçbir zaman bu ilkeye göre davranılmadığını açığa vurmakta. Müşterilerine veya birbirlerine güven duymak, işadamlarının hayatta yaptığı en son şeydir; fakat, bu erdemi dile getiren bir şirket yöneticisi, kinik veya ikiyüzlü birisi olmayabilir ya da hiç değilse, onunkisi öznelden çok, “nesnel” bir ikiyüzlülük olabilir. Kapitalizmin yüceltiği etik değerler ile fiiliyattaki acımasız pratiği, dinsel mutlaklar ile günlük hayat arasındaki ilişkiye benzer bir biçimde, tamamen farklı dünyalara aittirler. İki lafın başı küfür ettiğim halde, hâlâ küfürün bir günah olduğuna inanıyorum. Tamamen çaresiz kalmış altı kadın hizmetçiyi gece gündüz çalıştırıyor olmam, biraz karışık bir biçimde de olsa, bütün erkek ve kadınların eşit olduğuna inanmamı engellemiyor. Aslında, ideal bir dünyada kesinlikle hizmetçi çalıştırmam; ama gel gör ki, bazı pragmatik nedenler ateşli savunucusu olduğum inançlara uygun bir hayat yaşamamı engelliyor. Özel eğitim fikrine karşıyım; gelgelelim, biricik kızımı bütün bu güzelliği ve üstünlükleriyle götürüp bir devlet okuluna yerleştiresem, diğer çocuklar onu ezmeye kalkışabilir. Bu tür rasyonalizasyonlar hemen hemen sınırsızdır ve soğukkanlı bir kinizmin, modern kapitalist toplumlarda, kendini aldatmaya tamamen son vermiş olduğu iddiasına şüpheyle bakılmasının nedenlerinden birisi budur.

İdeolojinin öneminin çeşitli zeminlerde sorgulanabilir olduğunu görmüştük. Bu noktada, hiçbir tutarlı egemen ideoloji *olmadığı* ya da

olsa bile halkın deneyimini şekillendirmede çoğu kez sanıldığından çok daha az etkili olduğu iddia edilebilir. İleri kapitalizmin, olduğumuz yerde kalmamızı, fikirler sayesinde değil, kendine özgü maddi teknikler sayesinde sağlayan, kendi kendine işleyen bir “oyun” olduğu ve ayrıca, bu teknikler arasında ekonomik baskının, uzun uzadıya nasihat vermenin her türünden çok daha fazla etkili olduğu öne sürülebilir. Sistem, denecektir, kendi kendini ideolojik anlam dayatma yoluyla değil, anlamı tamamen yok etme yoluyla ayakta tutar ve kitlelerin kafasındaki anlam ile yöneticilerin kafasındaki anlam ciddi herhangi bir karışıklığa yol açmaksızın birbirinden farklı olabilir. Son olarak, bir egemen ideoloji *var* olabilir ama hiç kimse onun uğruna ölecek kadar saf olmayabilir. Bütün bu savlar, özellikle de insanların itaat etmesini sağlamada maddi etkenlerin ideolojik etkenlerden daha önemli bir rol oynadıkları iddiası, belirli bir hakikat payı taşır. Ayrıca, halkın bilincinin, egemen ideolojik değerlerin itaatkâr birer “örneklenimi” [instantiation] olmaktan çok uzak olduğu ve oldukça önemli açılardan bu değerlere aykırı düştüğü de kesinlikle doğrudur. Aradaki bu gedik yeterince genişlediğinde, bir meşruiyet kriziyle karşılaşma olasılığı artar. İnsanların, kendilerinden istenen şeyleri yerine getirdiklerine göre, yaptıkları şeye ilişkin düşüncelerinin hiçbir önemi olmadığını düşünmek gerçekçi bir tavır değildir.

Fakat bu ideolojinin sonu tezi, bir bütün olarak alındığında, hiç de akla uygun bir tez izlenimi vermez. Eğer bu tez doğru olsaydı, insanların neden hâlâ akın akın kiliselere gittiklerini, çocuklarına okullarda öğretilen şeyler hakkında kaygılandıklarını, bar köşelerinde ateşli siyasi tartışmalara girdiklerini ve gittikçe bozulan sosyal hizmetlerden dolayı uykularının neden kaçtığını anlamak oldukça güç olurdu. Bizzat yönetici sınıfın da rahatsız olacak ölçüde farkında olduğu gibi, ileri kapitalizmin tipik yurttaşının uyuşturulmuş televizyon izleyicisi olduğu yolundaki karşı ütopyacı görüş de bir mit-tir. Uyuşturulmuş televizyon izleyicisinin, cebine giren maaş tehlikeye düşer düşmez grev gözcüsü gömleği giydiği veya hükümetin, arka bahçesinden otoyol geçireceğini duyar duymaz siyasi yönden oldukça etkin hale geldiği görülür. Bir Baudrillard’ın “sol” kinizmi, sistemin inanmak *istediği* şey ile –yani, günümüzde her şeyin, toplumsal meselelerin halkın deneyiminde nasıl şekillendiğinden ve tanımlandığından bağımsız olarak, “tamamen kendi kendine işlediği”

yalanıyla- suç ortaklığı yapar, insana hakaret edercesine. Söz konusu deneyim gerçekten egemen olsaydı, doğuracağı sonuçlar sistem açısından korkunç olurdu, çünkü, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, bu tür bir durumda varılacak son nokta, toplumdaki “patolojik” semptomların büyük bir hızla patlaması olurdu; zira anlamdan yoksun bırakılmış bir halk anlamı, zora ve keyfiyete dayalı yollardan yaratmaya çabalardı. Her hâkim düzen, ayakta kalabilmek için kendi astlarına yeterince anlam sunmak zorundadır. “Güdümlü” siyaset, “hazır” kültür, bürokrasi ve tüketicilik mantığı toplumsal anlam kaynaklarını tüketmekte ise, bu, egemen düzen için uzun vadede son derece kötü bir haberdır. İleri kapitalist toplum, hâlâ (kimilerinin yalnızca kapitalizmin “klasik” aşamasına özgü olduğunu düşündükleri bir durum olarak) gerektiğinde konformist olacak kadar akıllı, kendi kendini disipline etmiş, ödevine sadık öznelere gereksinim duymaktadır; bu tikel öznelik tarzlarının “postmodernist” bir yapıya uygun ve bunlardan tamamen farklı öznelik biçimleri ile çatışma halinde olduğu doğrudur ve bu, sistemin kendi kendine çözüme gücünden büyük ölçüde yoksun olduğu bir çelişkidir.

Raymond Geuss, ideoloji teriminin “betimsel”, “pejoratif” ve “pozitif” tanımları arasında oldukça yararlı bir ayrım ortaya atar.³ Betimsel veya “antropolojik” anlamda ideoloji, belirli toplumsal grup veya sınıflara özgü hem söylemsel hem de söylemsel olmayan öğelerden oluşan bir inanç sistemidir. İdeolojinin bu siyasi yönden zararsız anlamının, bir bireyler grubunun inanç, algı ve tavırları için bir “çerçeve” sağlayan, nispeten iyi sistematize edilmiş bir kategoriler kümesi anlamında bir “dünya görüşü” nosyonuna ne kadar yakın olduğunu görmüştük.

Pejoratif anlamıyla ideoloji, aşağıda belirtilen nedenlerin herhangi birinden dolayı eleştirel veya olumsuz bir gözle bakılması gereken bir inanç, anlam ve değerler kümesidir. İster doğru ister yanlış olsunlar, bu inançlar bir baskıcı iktidar biçimini (bilinçli veya bilinçdışı) destekleme güdülenimine sahiptir. Eğer güdülenim bilinç-

3. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, 1. bölüm. [Eleştirel Teori, Çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2009].

dışı ise, bu inançlara bağlı olanlar bir ölçüde kendilerini aldatıyor demektir. Bu anlamda ideoloji, kaynağı lekeli ya da genetik olarak kusurlu fikirler anlamına gelir; ki bu, ileride göreceğimiz gibi, Frederick Engels'in yaşamının son dönemlerinde benimsemiş olduğu anlamdır. Diğer bir seçenek olarak ideoloji, içerdiği fikir ve inançlar ister doğru olsunlar ister yanlış, ister nahos veya aldatıcı güdülerin ürünü olsunlar ister olmasınlar, adil olmayan bir iktidar biçiminin meşrulaştırılmasına yardım eden sonuçlar doğurduğu için eleştirel bir yaklaşımla ele alınabilir. Son olarak, ideoloji, toplumsal gerçekliği çarpıtma veya gizleme anlamında, ya güdülenimleri ya işlevleri ya da her ikisi bakımından aslında yanlış olan fikirler üretmesinden dolayı, karşı çıkılabilir bir şey olarak görülebilir. İdeoloji, yalnızca egemen bir iktidarın ayakta kalmasına katkıda bulunduğu için değil, sürekli hezeyan durumunda yaşamak az çok rasyonel yaratıkların saygınlığına aykırı düştüğü için de karşı çıkılabilir bir şeydir.

Bu olumsuz anlamda ideolojiye, ya kitlesel düzeyde toplumsal yanılsmaya yol açtığı için, ya doğru fikirleri olumsuz amaçlar için kullandığından ya da değersiz güdülenimlerden doğduğu için itiraz edilebilir. Zaman zaman, bu *genetik* olgunun söz konusu inançları *epistemik* açıdan yanlış kılmaya yettiği düşünülür: Bu inançların kökü belirli bir grup veya sınıfın yaşam deneyimine dayandığından, bu deneyimin kısmılığı onları doğru olmaktan uzaklaştıracaktır. Bu inançlar dünyayı ne ise o olarak değil, bizleri yönetenlerin gördüğü gibi görmemizi sağlayacaklardır. Burada, arka planda gizlenen şey, hakikatin sadece belirli herhangi bir gruba özgü perspektifin sınırlamalarını aşan bir tür totalizasyonda yattığı varsayımdır.

Zaman zaman, bir bilinç biçiminin ideolojik olduğu hissedilen yönü, bu bilinç biçiminin ortaya çıkış şekli ya da doğru veya yanlış oluşu değil, adil olmayan bir düzenin meşrulaştırılmasında işlev görüyor oluşudur. Bu bakış açısına göre, bir fikri ideolojik yapan şey, onun *kökene* değildir. Kökeni egemen sınıfa dayanan bütün fikirlerin ister istemez ideolojik olduğu söylenemez; tam tersine, yönetici sınıf başka bir yerde filizlenmiş fikirleri devralıp bunları kendi amacına hizmet edecek duruma getirebilir. İngiliz orta sınıfı, monarşi efsanesini, bir önceki egemen sınıf tarafından kendisi için hazırlanmış bir halde bulmuş ve kendi amaçlarına uygun bir biçimde uyarlamıştır. Hatta kökenleri ezilen sınıfların yaşantısında olan bilinç biçimleri

bile, bu sınıfların efendileri tarafından sahipleniliyor olabilir. Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde, her devirdeki egemen fikirlerin o devirdeki egemen sınıfın fikirleri olduğunu belirtirken, bunu muhtemelen, bu fikirlerin doğrudan doğruya egemen sınıf tarafından *üretilen* fikirler olduğu anlamına gelen, bir "genetik" gözlem olarak tasavvur ediyorlardı; oysa, bu fikirlerin, sadece, nereden devşirmiş olurlarsa olsunlar, yöneticilerin elinin altında olan fikirler olmaları da mümkündür. Söz konusu fikirler doğru veya yanlış olabilir; eğer yanlış iseler olumsal anlamda yanlış oldukları düşünülebilir veya yanlışlıkları, birtakım gizli çıkarları destekleme işlevi görmek zorunda kalmalarının sonucu ya da çirkin toplumsal güdülerini zorla rasyonalize etme işlemi sırasında uğradıkları bir tür değişim olarak görülebilir.

Gelgelelim ideolojilere, örneğin Lenin gibi Marksistler'in, "sosyalist ideoloji"den övgüyle söz edişinde olduğu gibi, daha olumlu gözle de bakılabilir. İdeoloji burada arzu edilir oldukları düşünülen siyasi çıkarların peşinden koşan belirli bir grup veya sınıfı birleştiren veya onlara esin veren inançlar kümesi anlamına gelir. Dolayısıyla, olumlu anlamda "sınıf bilinci" ile eşanlamlıdır; aslında, bir sınıfa özgü bilincin bu anlamda ideolojik olan yönleri kadar olmayan yönlerinden de söz edilebileceğinden dolayı, su götürür bir eşitlemedir bu. Bu noktada, ideolojinin hâlâ belirli bir temel güdülenim ile şekillenen ve belirli hedeflere ulaşmada işlevsel olan fikirler olduğu söylenebilir; ancak, baskıcı bir iktidarın hizmetindeyken eleştirilen bu hedef ve güdülenimler, bu sefer onaylanmaktadır. Bu anlamıyla ideoloji terimi, "kendilerinde" fikirlerin doğruluğu konusunda kuramsal olmaktan çok pragmatik ya da araçsal bir ilgi beslendiğini ifade etmek için kullanılabilir; ayrıca bununla ille de *olumsuz* bir yargı belirtilmiş olmaz. Aslında, ileride göreceğimiz gibi, Georges Sorel'den Louis Althusser'e kadar çeşitli radikal düşünürler, aradaki bütün farklara rağmen, "sosyalist ideoloji"ye bu tür pragmatik bir açıdan olumlu gözle bakmışlardır.

İdeolojiyi, toplumsal iktidar ile ilişkili belirli çıkarları kodlayan bir değerler ve anlatımlar bütünü olarak sunan geniş tanım, bir ince ayara ihtiyaç duyar. İdeolojiler çoğu kez, özellikle *birleştirici*, *eyleme yönelik*, *rasyonalize edici*, *meşrulaştırıcı*, *genelleştirici* ve *doğallaştırıcı* şeyler olarak düşünülür. Bu özelliklerin egemen ideoloji kadar mu-

halif ideolojiler için de söz konusu olup olmadığı sorunu üzerinde ileride duracağız. Şimdi bu varsayımları teker teker gözden geçirelim. İdeolojilerin genellikle, kendilerini savunan grup veya sınıfların kendi içinde sağladığı, onları, içte farklılaşsalar bile, tek bir kimlik etrafında birleştirdiği ve bu suretle, belki de, onlara bütün bir topluma belirli bir birlik dayatma olanağı verdiği düşünülür. Tutarlı bir kimlik fikri bugünlerde fazla rağbet görmeyen bir şey olduğu için, bir siyasi dayanışma ve yoldaşlık duygusu olarak bu tür bir birliğin, muhalif hareketlerin başarısı için de egemen gruplar için olduğu kadar vazgeçilmez bir şey olduğunu eklemekte fayda var.

Fakat, ideolojilerin aslında ne kadar birleşmiş oldukları da tartışmaya açık bir meseledir. Homojenize etmeye çalıştıklarını söylesek, zaten kendileri nadiren homojenlik gösterirler. İdeolojiler genellikle, sürekli yeniden düzenlenmeleri ve çözümlenmeleri gereken, çeşitli öğeleri arasında çatışmalar olan, içsel olarak karmaşık ve farklılaşmış oluşumlardır. Egemen ideoloji adını verdiğimiz şey tipik olarak, çıkarları her zaman bir olmayan sınıflar ve alt gruplardan oluşan bir egemen toplumsal bloka ait olan ideolojidir ve bunlar arasındaki uzlaşım ve bölünmeler, olduğu gibi ideolojiye yansır. Aslında burjuva ideolojisinin gücünün, kısmen, birden fazla mevkiden “konuşuyor” olmasında yattığı ve bu ince yayılmışlık sayesinde karşıtlarını birden fazla hedefle karşı karşıya bıraktığı iddia edilebilir. Muhalif ideolojilerin, benzer şekilde, çoğu kez değişik radikal güçlerle geçici ittifaklar kurduğu görülür.

İdeolojilerin, kendi sandıkları kadar “pür” ve birleştirici olmalarının nedeni, kısmen, ancak öteki ideolojilerle bağlantılı olarak var olabilmeleridir. Bir egemen ideoloji, alt grupların ideolojileriyle sürekli müzakere halinde olmak zorundadır ve bu büyük önem taşıyan bu açık uçluluk hali, onu saf bir biçimde kendi kendisiyle özdeş olmaktan alıkoyar. Aslında bir egemen ideolojiyi güçlü kılan şey –kendi hükmü altındakilerin bilincine girerek müdahale etme, kendine mal etme ve geri yansıtma yetisi– aynı zamanda onu kendi içinde heterojen ve tutarsız kılan şeydir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, başarılı bir egemen ideoloji gerçek istek, gereksinim ve arzuları dikkate alan ideolojidir; fakat bu aynı zamanda ideolojinin Aşıl topuğudur da; onu bir “öteki” tanımaya ve bu ötekiliği potansiyel olarak yıkıcı bir güç olarak kendi biçimleri arasına katmaya

zorlar. Yönetici konumundaki bir ideolojinin, Bakhtin'in deyişiyile, "monolojik" olabilmesi için -hedef kitlesine otoriter bir kesinlikle hitap edebilmesi için- aynı zamanda "diyalojik" olması gerekir; çünkü otoriter bir söylem bile başka bir söyleme yöneltilir ve ancak bu ötekinin verdiği karşılıklı yaşar. Bir egemen ideoloji, kendisi tarafından yaratılmış ya da yerleştirilmiş olmayan gereksinim ve arzuların varlığını kabul etmek zorundadır. Böylece, bütün arzuları, bunları yaratmış olduğu için kuşatma ve kontrol altına alma gücüne sahip olan bir toplumsal düzenden dem vuran karşı ütopyacı görüşün kurmaca niteliği açığa çıkar. Her egemen ideoloji, yalnızca kendi değerlerinin içselleştirilmesi için bile olsa, hedef kitlesinin belirli bir ölçüde zekâya ve kendi başına harekete geçme kabiliyetine sahip olmasına gereksinim duyar; bu beceriklilik hem sistemin düzgün bir şekilde yeniden üretilmesini hem de tebliğlerinin "başka türlü" yorumlanması olanağının sürekliliğini kavramak için önemlidir. Ezilenler yöneticilerin direktiflerini yerine getirebilecek ölçüde uyanık olmak zorunda olduklarından, onlara meydan okuyabilecek kadar da bilinçlidirler.

Karl Mannheim ve Lucien Goldmann gibi düşünönlere göre, ideolojiler büyük bir içsel birlik sergiler. Buna karşılık Antonio Gramsci gibi ideolojileri karmaşık, eşitsiz oluşumlar olarak görenler ve Pierre Macherey gibi, onların anlamlı bir yapıya sahip olduklarını söylemeyi bile neredeyse olanaksız kılacak ölçüde belirsiz ve şekilsiz olduklarını savunanlar da vardır. Macherey'e göre, ideoloji günlük yaşamın görünmez rengidir; tam olarak nesnelleştirilemeyecek kadar gözümüzün önünde duran, sudaki bir balık misali içinde yüzdüğümüz, belirli bir merkezi olmayan, görünüşte sınırsız bir ortamdır ve bu anlaşılması güç çevreyi bir bütün olarak kavrama gücümüz bir balığınkinden fazla değildir. Macherey, klasik Marksist anlamda "ideolojik çelişkiler"den söz edilemeyeceğini, çünkü "çelişki"nin örtük biçimde, tanımlayıcı bir yapının varlığını gerektirdiğini, oysa ideolojinin böylesi bir yapıdan tamamen yoksun olduğunu öne sürer. Fakat, ideoloji, onun gizli sınırlarını aydınlatacak, kendi sınırları dışına çıkması için kışkırtacak, zayıf noktalarını ve eksikliklerini açığa vuracak ve böylece zorunlu olarak sustuğu noktalarda onu "konuşmaya" zorlayacak bir biçime sokularak çelişkiye *düşürülebilir*. Macherey'e göre, ideoloji üzerinde bir edebi metnin yaptığı iş tam da

budur.⁴ Macherey'in kuramı, ideolojinin önemli oranda yapılaşmış olmasını yeterince dikkate almazken, Georg Lukács'ın devrimci özne fikrinin de ideolojik bilincin tutarlılığını abarttığı söylenebilir.

Bir başka abartı da, bu kez egemen ideolojiye ilişkin olarak, Frankfurt Okulu'nun geç dönem çalışmalarında göze çarpar. Herbert Marcuse ve Theodor Adorno'ya göre, kapitalist toplum, meta fetişizminden ve konuşma tarzlarından, siyasi bürokrasi ve teknolojik düşünceye kadar, her tarafa yayılmış bir şeyleşmenin pençesinde kıvrılmaktadır.⁵ Bu yekpare egemen ideoloji abidesi, görünüşte çelişkilerden uzaktır; yani aslında Marcuse ve Adorno, onu, görünen yüzü ile değerlendirmekte, görünmek *istediği* gibi görmektedir. Eğer şeyleşmenin etkisi her yerde hissediliyor ise, bunun varsayımsal olarak, şeyleşme yargısını verirken kullandığımız ölçütü de kapsıyor olması gerekir ki, bu tür bir durumda hiçbir zaman şeyleşmeyi tanımlayamayız ve geç dönem Frankfurt Okulu'nun getirdiği eleştiri de olanaksız hale gelir. Nihai yabancılaşma, yabancılaştırıldığımızın "farkında olmama" olacaktır. Bir durumu şeyleşmiş veya yabancılaşmış olarak karakterize etmek, örtük biçimde, bunun alternatifini temsil eden ve dolayısıyla bizim yabancılaşmışlığımızın ölçütü olabilecek olan pratik ve olanaklara işaret etmek demektir. İleride göreceğimiz gibi, Jürgen Habermas'a göre bu tür olanaklar toplumsal iletişim yapılarına nakşedilmiş durumdadır; Raymond Williams'a göre ise, bu olanaklar bütün toplumsal deneyimlerin çelişkiselliği ve karmaşıklığından kaynaklanır. Williams, "Hiçbir üretim tarzı, dolayısıyla hiçbir egemen toplumsal düzen ve dolayısıyla hiçbir egemen kültür, insani pratiğin, insani enerjinin ve insani amacın tamamını gerçeklikte hiçbir zaman kapsayamaz veya tüketemez" der.⁶ Her toplumsal oluşum, Williams'ın deyişiyle, "egemen", "artakalan" ve "oluşmakta olan" bilinç biçimlerinin karmaşık bir karışımıdır ve bu nedenle, hiçbir hegemonya asla mutlak olamaz. Williams'ın söyledikleri ile, en etkili biçimde işleyebilecekleri öznel biçimlerini

4. Bkz. Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, Londra 1978.

5. Bkz. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston 1964 [*Tek Boyutlu İnsan*, Çev. A. Yardımlı, İdea Y., 1991] ve Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Londra 1973 ve *Minima Moralia*, Londra 1974. [*Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yay., 1998]

6. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford 1977, s. 132. [*Marksizm ve Edebiyat*, Çev. E. Tarım, Adam Y., 1990].

üreten iktidar rejimlerinin bizleri tepeden tırnağa belirlediğine inanan Michel Foucault'nun son dönem çalışmaları arasında son derece keskin bir karşıtlık vardır. Eğer öyle ise, geriye bu durumu bu kadar korkunç bulabilecek ne kalıyor? Eğer her şeyden önce bütün öznellikler yalnızca iktidarın sonucu ise, Michel Foucault da dahil, bu duruma kim karşı çıkabilir? Eğer iktidarın ötesinde hiçbir şey yok ise, engellenen, kategorize edilen ve tasnife sokulan bir şey de yoktur ve dolayısıyla endişelenmeye kesinlikle gerek olmadığı söylenebilir. Foucault, aslında iktidara karşı direnişlerden söz eder ama direniş gösterenin tam olarak kim veya ne olduğu, kendi çalışmalarının çözme-yi başaramadığı bir muammadır.

İdeolojilerin, sık sık, spekülative kuramsal sistemlerden çok, *eyleme yönelik* inanç kümeleri olarak görüldüğüne tanık oluruz; fakat söz konusu düşünceler ne denli muğlak ve metafizik bir nitelik taşırlarsa taşısınlar ideolojik söylem tarafından “pratik” bir hale dönüştürülebilmeleri ve kendilerini savunanları hedefler, güdülenimler, talimatlar, buyruklar ve benzeri şeylerle donatabilmeleri gerekir. Bunun bütün ideolojiler için yeterli olup olmadığı şüpheli olabilir: *Alman İdeolojisi*'nde topa tutulan idealist ideoloji türü tam da, uygulanabilir *olmayışından* ve gerçek dünyaya kibirli uzaklığından dolayı Marx ve Engels'in ağır eleştirilerine hedef olur. Marx ve Engels'e göre bu inançların ideolojik olan yönü, insanları pragmatik olarak, karşı çıkılabilir siyasi eylemlere yönlendirmeleri değil, onları, bazı pratik etkinlik biçimlerinden tamamen uzaklaştırmalarıdır.

Başarılı bir ideoloji hem pratik hem de kuramsal olarak işlemeli ve bu düzeyleri birbirine bağlayacak birtakım yollar keşfedilebilmelidir. İncelikle hazırlanmış bir düşünce sisteminden günlük yaşamın önemsiz ayrıntılarına, bilimsel bir incelemeden sokaktaki bir çığığa kadar her şeyi kapsayabilmelidir. Martin Seliger, *Ideology and Politics* adlı kitabında, ideolojilerin, bir yönden tipik bir biçimde analitik ve betimleyici önermelerin, diğer yönden ise ahlaki ve teknik kuralların bir karışımı olduğunu öne sürer. İdeolojiler, olgusal içerik ve ahlaki yükümlülüğü tutarlı bir sistem içinde birleştirirler ve onlara bir eylem rehberi olma gücünü bahşeden şey de budur. Seliger'in “işlemsel ideoloji” adını verdiği düzeyde, ideolojinin temel ilkeleri ile

çatışabilen “araçlar”la (ideolojinin yükümlülüklerini yerine getirme kuralları ile) karşılaşırız. Dolayısıyla ideolojik bir oluşumda, ideolojinin kuşatıcı dünya görüşü ile daha somut olan kural koyucu öğeleri arasında gerçekleşen bir uzlaşma, düzenleme ve değiş tokuş sürecine tanık olmanız muhtemeldir. Seliger’e göre ideolojiler, inançları, inançsızlıkları, ahlaki normları, teknik kuralları ve bir nebze de olsa olgusal kanıtları bir araya getirip harmanlar; bütün bunlar da verili bir toplumsal düzenin yeniden inşasını ve korunmasını amaçlayan ortak eylemi olanaklı kılar.

Sovyet felsefeci V. N. Voloşinov, “davranışsal” ideoloji ile “yerleşik” fikir sistemleri arasında ayrıma gider. Davranışsal ideoloji, “hayat deneyimleri toplamı ve onunla doğrudan bağlantılı dışsal ifadeler” ile ilgilidir; “her davranışımıza, eylemimize ve “bilinç” durumumuza anlam veren, o sistematiklikten ve sabitlikten uzak içsel ve dışsal konuşma atmosferine” karşılık gelir.⁷ Bu anlayış ile Raymond Williams’ın ünlü “duygu yapısı” nosyonu –“duygu”nun anımsattığı şeyler kadar çabuk silinebilen, yakalanması ve kavranılması kolay olmayan ama yine de “yapı” teriminin akla getirdiği ölçüde önemli bir biçimlenmişlik [configuration] sergileyen toplumsal bilinç biçimleri- arasında bir ilişki vardır. Williams, “İtki, kısıtlama ve tonlamanın karakteristik öğelerinden söz ediyoruz; bilincin ve ilişkinin özellikle hissi olan öğelerinden, düşünceye karşı duygudan değil, hissedilen bir şey olarak düşünce ve düşünülen bir şey olarak duygudan, canlı ve etkileşimsel bir süreklilik içinde, şimdiye dair bir pratik bilinçten...” der.⁸

Bu tür bir görüş, bir tarafta kesin, katı öğretisi olarak ideoloji ile diğer tarafta yaşanmış deneyimin biçimden yoksun olduğu varsayılan doğası arasındaki bildik karşıtlığı yapıçözümüne uğratma amacındadır. Bu karşıtlığın kendisi ideolojik olarak insana çok şey söyler: Yaşanan deneyim, hangi toplumsal görüş noktasından bakıldığında tamamen şekilsiz ve kaotik görünür? Virginia Woolf kendi hayatını bir şekilde yaşıyor olabilir ama hizmetçilerinin kendi yaşamlarını, belirlenmemiş ve nefis bir biçimde akıp giden bir şey olarak görüyor

7. V. N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, New York ve Londra, s. 93. [*Markisizm ve Dil Felsefesi*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 2001]

8. Williams, *Marxism and Literature*, s. 125.

olmaları çok düşük bir ihtimaldir. Söz konusu öğreti, sanatın amacının “kaosa düzen dayatmak” olduğu yolundaki modernist klişe ile el ele ilerler. Buna karşılık, davranışsal ideoloji veya duygu yapısı kavramı, yaşanan deneyimin her zaman, belirsiz ve eğreti yollardan da olsa, zaten zımnen şekillenmiş olduğunu anımsatır. Kuramsal olarak gelişkin sanat, bilim ve etik ideolojileri, Voloşinov’a göre, bu temel varoluş düzeyinin “billurlaşmasıdır”; ama bu ikisi arasındaki ilişki diyalektiktir. Biçimsel ideolojik sistemler kendilerine davranışsal ideolojiden yaşamsal destek bulmak zorundadır; aksi takdirde solup giderler; fakat, aynı zamanda, geri dönüp bu ideoloji üzerinde güçlü bir karşı eylemde bulunur, Voloşinov’un deyişiyle, davranışsal ideolojinin “tonunu” ayarlarlar.

Davranışsal ideolojinin içinde bile farklı katmanlar olduğu görülür. Voloşinov’un bu tür bilincin en akıcı, en düşük katmanı olarak nitelediği katman, bulanık deneyimler, boş düşünceler ve zihinde birdenbire çakan rastlantısal sözcüklerden oluşmaktadır; fakat daha üst katmanlar, daha yaşamsal, daha temel oluşturucu niteliktedir ve ideolojik sistemlerle bağlantılı olanlar da bunlardır. Aynı zamanda, “yerleşik” ideolojiden daha devingen ve daha duyarlıdır ve bir toplumsal düzenin yeniden inşa edilebilmesini sağlayan yaratıcı enerjilerin ilk sürgün vermeye başladığı yer bu eşikaltı [subliminal] bölgedir. “Ortaya yeni çıkmaya başlayan toplumsal güçler, örgütlü, resmi ideoloji alanına hükmetmeye başlamadan önce, ideolojik ifadelerini davranışsal ideolojinin bu daha yüksek katmanında bulurlar ve ilk şekillerini yine burada kazanırlar.”⁹ Bu taze ideolojik akımlar, yavaş yavaş yerleşik inanç sistemlerine sızarken, onların biçiminden ve renginden bir şeyler kapmaya başlar ve zamanla halihazırda “mevcut” fikirlerle kaynaşırlar. Burada, Voloşinov’un düşüncesi bir kez daha Williams’ın “duygu yapısı” ile benzerlik sergiler; çünkü, Williams’ın söz konusu deyim ile tanımlamaya çalıştığı şey, büyük ölçüde, tamamen nüfuz etme mücadelesi veren ama karşı karşıya geldikleri inanç sistemlerinin biçimsel yapısını henüz kazanamamış, “oluşmakta olan” bilinç biçimlerinin harekete geçmesidir. Williams aynen şöyle söyler: “Belirli ilişkilerde, belirli becerilerde ve belirli algılayışlarda, her zaman şu ya da bu ölçüde kuşkuya yer bırakma-

9. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, s. 92.

yacak ölçüde toplumsal olan ve egemen toplumsal düzenin ihmal ettiği, dışladığı, bastırıldığı ya da sadece farkına varamadığı bir pratik bilinç vardır.”¹⁰ Hâlâ “çözünme aşamasında”, yani etkin ve etkili olmalarına rağmen tam anlamıyla eklemlenmemiş olan bu toplumsal deneyimler, Voloşinov’un da kabul ettiği gibi, kuşkusuz, her zaman, egemen kültürün elinde biçimlenme acısı çekebilir; fakat her iki düşünür de bilincin “pratik” ve “resmi” biçimleri arasında bir potansiyel çatışma olduğunu ve bu ikisi arasında, uzlaşma, uyum, birleşme, tam karşıtlık gibi değişebilir ilişkiler olma olasılığını kabul eder. Bir başka deyişle “pratik bilinç”in, egemen fikirlerin olduğu gibi anlık görüntülenmesinden başka bir şey olmadığını düşünen, daha yekpare ve kötümser ideoloji anlayışlarını reddederler.

Bu ayırım ile Antonio Gramsci’nin daha sonra ele alacağımız resmi ve pratik bilinç –ezilen sınıfların kendi üst sınıflarından devşirdikleri fikirler ile kendi “yaşam durumlarından” doğan fikirler– arasında bir uyumsuzluk olduğu görüşü arasında belirgin bir yakınlık olduğu söylenebilir. Ayrıca, Louis Althusser’in çalışmalarında da, “kuramsal ideolojiler” (sözelimi, burjuva ekonomi politikçilerinin çalışmaları) ile kendisinin, “bir pratik durumdaki ideoloji” adını verdiği ideolojiler arasında benzer bir karşıtlık vardır. Pierre Bourdieu’nün, ileride ele alacağımız, egemen buyrukların fiilen rutin toplumsal davranış kalıplarına dönüştürülme yolları üstünde odaklaşan “habitus” kavramı “pratik ideoloji”ye denk düşer; fakat Voloşinov’un “davranışsal ideoloji”si gibi habitus da, yaratıcı, açık uçlu bir ilişkidir; kesinlikle egemen fikirlerin basit bir “yansıması” değildir.

Dolayısıyla, bir ideolojik oluşunu üzerinde çalışmak, diğer şeylerin yanı sıra, bu oluşumun en çok ve en az eklemlenmiş düzeyleri arasındaki bağlantılar veya dolayımın oluşturduğu karmaşık kümeyi incelemek demektir. Buna iyi bir örnek olarak organize dini alabiliriz. Bu tür bir din, anlaşılması oldukça güç metafizik öğretilerden gündelik yaşamın rutin işlerini kılı kırk yararcasına düzenleyen ahlaki talimatlara kadar oldukça geniş bir alana yayılır. Din, insani varoluşun en temel sorunlarını bireyin biricik yaşamıyla ilişkilendirmenin bir biçimidir. Aynı zamanda, bu ikisi arasındaki uyumsuzluğu rasyonalize etmek –bu kozmik hakikatlere uygun bir hayat yaşa-

10. Williams, *Marxism and Literature*, s. 125.

mada niçin başarısız olduğunu açıklamak ve (günah çıkarmada olduğu gibi) günlük davranışları bu hakikatlerin isterlerine uygun şekilde düzenlemek- için gerekli öğreti ve ritüelleri içerir. Din, bazıı inceden inceye işlenmiş bir biçimde kuramsal (skolastik felsefe), bazıı etik ve kural koyucu ve bir kısmı da öğüt verici ve teselli edici (vaaz, dindarlık çağrıları) olan bir söylemler hiyerarşisinden oluşur. Kilise kurumu da kuramsal olan ile davranışsal olan arasında kesintisiz bir süreklilik yaratacak biçimde bu söylemlerin her zaman iç içe geçmesini sağlar.

Zaman zaman, ideolojilerin yanlış, kısmi ve çarpıtıcı yapılarının bir nedeninin onların eyleme dönük inanç kümeleri olmaları olduğu iddia edilir. Bir başka deyişle, bu noktada, ideolojinin “sosyolojik” karakteri ile -doğrudan doğruya toplumsal pratikle ilişkili fikirlerle bağlantılı oluşuyla- bu fikirlerin yanlışlığına dair epistemolojik mesele arasında bir bağlantı kurulabilir. Bu bakış açısına göre, dünyaya dair doğru bir kavrayış bazı pragmatik çıkarların etkisiyle şekil değiştirir ya da içinde doğduğu sınıfsal duruma özgü sınırlamalar tarafından doğru yolundan çıkartılır. Burjuva ekonomi politığının dilinin ideolojik olduğunu söylemek, bu dilin, bazı önemli noktalarda, burjuvazinin pratik çıkarlarının korunması kaygısını açığa vuran “müdahalelerde” bulunduğunu iddia etmektir. Marx’ın da farkında olduğu gibi, sadece bu çıkarları “daha yüksek” bir düzeyde kodlayan bir şey olmak zorunda olmadığı gibi, yalnızca burjuva davranışsal ideolojisinin bir kuramsal yansıması da değildir. Fakat burjuva ekonomi politığının sahiden bilişsel nitelikte olan söylemi, bir noktada tıkanır; burjuva toplumunun kendi gerçek tarihsel sınırlarına işaret eden bazı kavramsal sınırlara takılır ve bu tür bir durumda, bu kuramsal sorunlar, ancak, söz konusu yaşam biçiminin dönüştürülmesiyle çözümlenebilir.

Bu görüş açısından bakıldığında, ideolojiyi, kendi toplumsal belirlenimlerinin yanlış kıldığı düşünülür. Bu formülasyonun sorunu, kuşkusuz, toplumsal olarak belirlenmiş *olmayan* hiçbir düşüncenin olmayışdır. Dolayısıyla sorun, sorgulanmakta olan toplumsal belirleyicilerin *türüyle* ilgili bir sorundur, denebilir. O halde ideolojinin tek alternatifinin, “perspektifsel olmayan”, toplumsal yönden herhangi bir tarafın çıkarını gözetmeyen bir bilgi türü olduğunu savunmak için geçerli bir neden yoktur; verili her tarihsel dönemde,

toplumsal olarak belirlenmiş bazı bakış açılarının diğer açılardan daha fazla hakikat içereceğini söylemek yeterlidir. Bir kimse, onların deyişiyle “bilebilecek bir konumda” iken, diğerleri olmayabilir. Bütün görüş açılarının toplumsal olarak belirleniyor olması, her görüş açısının aynı değerde olmasını gerektirmez. Bir mahkûm, belirli bir yargı sisteminin baskıcı yapısının farkına varmaya bir hâkime göre daha yatkındır. Varolan durumu doğru anlamının bizim çıkarımıza olmayabileceği durumlarda olduğu gibi, çıkarlar bilgimize müdahale edebilir. Fakat birileri, gerçek durumu anlamaya başlamaz ise başkaları açıklıktan ölme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir ki, bu durumda bilginin çıkarlarla bağlantısı olmadığı hiçbir biçimde söylenemez.

Bir ideoloji, basitçe toplumsal çıkarları “ifade eden” bir şey olarak değil, onları *rasyonalize eden* bir şey olarak görülebilir. Göçe daha fazla izin verirsek Britanya'nın nefes alınamaz hale geleceğine inananlar, genellikle, ırkçı bir tavır rasyonalize etmektedir. Rasyonalizasyon, kökünde, J. Laplanche ve J.B. Pontalis tarafından “öznenin, gerçek güdülerini algılanmayan tavırlar, fikirler, duygular ve benzerlerine, ya mantıksal olarak tutarlı ya da etik yönden kabul edilebilir bir açıklama getirme girişimi sırasında izlendiği prosedür” şeklinde tanımlanan psikanalitik bir kategoridir.¹¹ İdeolojilerin “rasyonalize edici” olduklarını söylemek, zaten onların nahoş bir yönü olduğunu –onların savunulamaz olanı savunmaya çalıştıklarını, bazı yüz kırtarıcı güdülerini cıfcaflı etik kılıflarla gizlemeyi denediklerini– ima etmek demektir.

Fakat bütün ideolojiler böyle olmak zorunda değildir; çünkü gruplar, kendi güdülerini utanılası bulmayabilir ya da gerçekten de öyle olmayabilirler. Antik toplumlar, köle sahibi olmayı hiçbir zaman kınanabilir bir şey olarak görmemiş ve bizlerin şu anda yaptığımız gibi rasyonalize etme ihtiyacı da duymamışlardır. Aşırı sağcılar serbest piyasayı, sonuçta herkesin yararına olacağı türünden iddialarla meşrulaştırma ihtiyacı duymazlar; onlara göre, altta kalanın canının çıkması doğaldır. Diggerların ve Sufragetlerin savundukları şeylerin ideolojik olduğu söylenebilir ise, bunun nedeni,

11. J. Laplanche ve J-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, Londra 1980, s. 375.

gizli veya şüpheli güdüler sergiliyor olmaları olmayacaktır. Hâkim gruplar ve sınıflar, kimisi iyi kimisi kötü güdülere sahip olabilirler: Batı'nın antikomünizmi, çoğu kez, Batı'nın mülkiyet hakları adına yapılan aşırı bencil bir savunmadır; fakat bazen gerçekten postkapitalist toplumların baskıcılığına karşı yükselen bir sestir. Psikanalitik kurama göre, rasyonalize etme edimindeki gerçek güdü öznenin zorunlu olarak gizlenir; çünkü özne gerçek güdüyü bilseydi değiştirmeye çalışırdı; ne var ki ideoloji bağlamında böyle olabilir de, olmayabilir de. Bazı Amerikalılar, Amerika'nın askeri gücünü ikide bir hissettirmesinin küresel özgürlüğün yararına olduğuna gerçekten inanırken, bazıları da aşırı kinik bir tarzda, bunun aslında Amerika'nın çıkarlarını korumaya yönelik olduğunu biliyor olabilir. Egemen sınıflar, ne her zaman kendini aldatır ne de yaptıkları propagandaya her zaman tamamen inanırlar.

Dolayısıyla, ideolojiler, bu düşünce çerçevesinde, aksi takdirde eleştiri konusu olabilecek toplumsal davranışlara ilişkin akla uygun açıklamalar getirmeye veya gerekçeler göstermeye yönelik, şu ya da bu ölçüde sistematik girişimler olarak görülebilir. Bu nedenle, bu savunmalar, gerçeği başkalarından ve hatta rasyonalize eden öznenin kendisinden gizleyebilir. Bütün toplumsal çıkarlar, sosyolog Pareto'nun düşündüğü gibi, çoğunlukla hissi ve irrasyonel şeyler olarak görüldüğünde, kuramsal ideoloji, tamamen, irrasyonel veya arasyonel duygu ve kanıların yerine rasyonel olduğu farz edilen inançları yerleştiren, özenle hazırlanmış bir tür rasyonalizasyon haline gelir. Buradan da anlaşıldığı gibi rasyonalizasyonun yapısı eğretilmelidir: Bir kavram kümesi vekaleten bir başka kavram kümesinin vazifesini görmektedir.

Bir toplumda, yönetenler kadar, baskı altındaki gruplar da şeyleri adamakıllı rasyonalize edebilir. Kendi yaşam koşullarının arzu edilebilir olmaktan çok uzak olduğunu kavlıyor olabilirler; ama bu olguyu, acı çekmeyi hak ettikleri, herkesin aynı durumda olduğu, bunun bir şekilde kaçınılmaz olduğu, yerine gelecek olanın çok daha kötü olabileceği ve benzeri düşünceler temelinde rasyonalize ederler. Bu tür tavırlar genellikle yönetici sınıfın yararına olduğundan, yöneticilerin, zaman zaman, boyundurukları altındaki insanların yapılması gereken rasyonalizasyonun çoğunu kendi kendilerine yapmasına izin vermekte olduğu iddia edilebilir. Tahakküm altındaki gruplar

ve sınıflar, kendilerini aslında hiç de mutsuz olmadıklarına ikna ederek, durumlarını neredeyse kendini aldatma derecesinde rasyonalize edebilirler. Bu noktada, onların gerçekten mutlu olduklarını ortaya çıkarmış olsaydık, onların durumunu değiştirmek için çaba sarf etmememiz gerekirdi; oysa, onlar mutlu değiller, fakat ideolojik nedenlerden dolayı bunun farkına varamıyorlar, demek zorunda kalırız. Ezilen bir grubun kendi durumu hakkında kendini kandırması bir anlamda açıkça kendi çıkarına değilse de, bir başka anlamda çıkarınadır; çünkü bu tür bir kendini aldatma, mevcut koşulları daha katlanabilir kılabilir. Buradaki mesele, sadece grubun inançlarının grubun çıkarlarına ters düşmesi değil, grubun birbiriyle çatışan türden çıkarlara sahip olmasıdır.

Rasyonalizasyon çıkarların savunulmasına yardımcı olabilir; ne var ki çıkarları savunmanın özel olarak rasyonalizasyon içermeyen yolları da vardır; insanın diyecek bir şey bulamadığı açık kalpliliği ile sempatiyi kazanan ve kendi adını kendisi koyan bir hedonist örneğinde olduğu gibi, bir kimse kendi çıkarlarını, bu çıkarları hiçbir şekilde rasyonalize etmeyerek de savunabilir. Stoacı veya kaderci bir ideoloji, bir toplumsal grubun içinde bulunduğu ağır şartları rasyonalize edebilir; fakat bu tür bir rasyonalizasyonun, bir tür afyon etkisi yaratmaktan öte grubun çıkarlarına ille de katkıda bulunduğu söylenemez. Bu savın bir istisnası Nietzsche'nin ünlü *hınç* doktrini-dir; buna göre ezilmiş insanlar kendi kendilerini hor görmeye dayanan nihilizmlerini kasten yöneticilerine bulaştırır ve böylece onların iktidarına kurnazca ket vurur.

Hakkında artık zengin bir literatür oluşmuş olan¹² kendini aldatmanın temelinde, genellikle, rasyonalizasyon mekanizmasının yattığı düşünülür. Kendini aldatma, bir kimsenin, yalanladığı veya inkâr ettiği ya da basitçe farkında olmadığı arzu veya isteklere sahip olması durumudur. Denys Turner, bu anlayışın özellikle iki açıdan büyük sorun çıkardığını düşünür: İlki, bu görüşün, kendini aldatma durumunun gerçekliğini reddediyor görünmesinden dolayıdır. Kendini aldatan insan, üstü bir yanlış bilinç tabakasıyla örtülmüş sahici bir arzuya sahip olmaktan çok, gerçekten kendini aldatma *durumunda-*

12. Örneğin bkz. Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge 1983 ve Herbert Fingarette, *Self-Deception*, Atlantic Highlands, N. J., 1969. [Kendini Aldatma, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yay., 2003].

dır. İkincisi, Turner, bir kimsenin, farkında olmadığı veya kendi kendine sistemli olarak yanlış yorumladığı bir arzuya sahip olması fikrine bir anlam veremez.¹³ Buradaki sorun, kısmen, söz konusu arzu veya isteklerin türüne bağlı olabilir. Sömürülen bir toplumsal grubun, kendisinden yararlanan rejime karşı, bunu bilinçli bir şekilde tam olarak itiraf etmese de, derin bir hoşnutsuzluk besleyebileceğini öne sürmek akla uygun gibi geliyor. Sorun, bunun yerine, grubun yaptığı ile söylediği şeyler arasındaki bir “edimsel çelişki” şeklinde de kendini açığa vurabilir: Resmi olarak rejime bağlılık gösterirken, diğer taraftan, sözelimi, hissedilir ölçüde çalışmaktan kaçışlarıyla rejime olan kayıtsızlıklarını sergiliyor olabilirler. Kendini aldatma kavramını sorgulayanların kesinlikle haklı olduğu nokta şudur: Bu grubun üyelerinin, sanayinin işçi denetimi altında toplumsallaştırılması, patriyarkal yapıların parçalanması ve dört ay içinde NATO’dan çıkılması için yanıp tutuştuklarını ama bunun farkında olmadıklarını söylemek anlamlı değildir. Hiç kimse bu kadar açık seçik arzulara sahip olup da bunların bilincine varmamış olamaz; tıpkı bir köpeğin sahibinin dönmesini belirsiz bir şekilde bekleyebileceksen, Çarşamba günü 14.15’de dönmesini bekleyemeyecek olması gibi.

Fikir ve inançlar temeldeki arzuların doğuyor olabilir ama aynı zamanda kısmen de onların oluşturucusudurlar. Amazon havzasındaki “kayıp” kabilelerden birisinin bir üyesi, beyin cerrahı olmayı isteyemez, çünkü bu kavrama sahip değildir. Rasyonalizasyon, bilinçli inanç ile bilinçsiz veya farkında olunmayan güdülenim arasında bir çatışma içerir; fakat ideolojiyi genel olarak Freudcu anlamda bir bastırma olarak kabul ettiğimizde bazı sorunlarla karşılaşırız. Mistifiye edilme, sahip olunan bilgiyi bastırmadan çok, öncelikli bir şeyi hiç bilmemiş olmadır. İdeolojinin, bilinçli inanç ile bilinçsiz tavır arasında çelişkiye düşüyor olmasının tersine, bazen, eşzamanlı olarak karşılıklı çelişik fikirler savunuyor olma durumu içerip içermediği de ayrı bir sorundur. Bir insanın, çocukların bazı yönlerden sevimli, bazı yönlerden ise sevimli olmadıklarını ileri sürmenin aksine, nasıl olup da, önce çocukların her yönden sevimli olduklarını beyan edip, üzerinden daha birkaç dakika geçmeden bu kez de onlardan iğrenç küçük canavarlar olarak bahsedebildiğini anlamak gerçekten

13. Turner, *Marxism and Christianity*, s. 119-121.

çok zordur; fakat bir uşak, efendisini takdir etme ile onu yerin dibine batırırcasına aşağılama arasında öyle şaşkıncu bir hızla gidip gelebilir ki, biz kendisi hakkında, onun aslında karşılıklı olarak çelişik iki inanca aynı anda sahip olduğu sonucuna varabiliriz. Takdir etmenin kuşkusuz onun “resmi” ideolojisine ait olduğu, buna karşılık aşağılamanın ise “pratik bilincinden” kaynaklandığı söylenebilir. Othello, Desdemona’nın kendine sadık olduğuna inandığını ve lâkin buna inanmadığını belirtirken, bazen öyle, bazen böyle düşündüğünü veya ona yarı güvendiğini yarı güvenemediğini ya da aslında neye inanacağını bilemediğini, tamamen şaşırılmış bir halde olduğunu değil, onun kendisine ihanet etmiş olmasını bir açıdan tamamen inanılmaz bulduğunu ama buna karşılık, başka bir açıdan bunu yapmış olduğunu düşünmek için elinde yeterince kanıt olduğunu anlatmak istiyor olabilir. Othello, patriyarkal ideolojisinin bir yönü –sahip olduğu cinsel nesnenin emniyetine duyduğu inanç– ile diğer yönü arasında –kadınlara yönelik paranoyak şüpheliği– sıkışık kalmıştır.

Rasyonalizasyon kavramı ile *meşrulaştırma* kavramı arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Meşrulaştırma, bir egemen gücün, kendi tebaasının kendi otoritesini en azından zımnen onaylamasını sağlama sürecine karşılık gelir ve “rasyonalizasyon” gibi meşrulaştırma da pejoratif bir ima, aslında nahoş olan çıkarları saygın kılma gereksinimini açığa vuran bir şeyler içerebilir. Fakat bu gereksinim her zaman aynı değildir: Meşrulaştırma sadece bir kimsenin kendi çıkarlarını ötekilerin gözünde büyük ölçüde kabul edilebilir hale getirmesi anlamına gelebilir, yoksa bunlara sahte bir yasallık kazandırma anlamına değil. Bizlerin adil ve geçerli olduğunu düşündüğümüz toplumsal çıkarların bir bütün olarak toplum katında inandırıcılık kazanabilmesi için büyük bir mücadele verilmesi gerekebilir. Bir kimsenin iktidarının meşrulaştırılması, ille de, bu iktidarın, ona tabi olanların gözünde kendiliğinden ve kaçınılmaz kılınması anlamında “doğallaştırılması” demek değildir; bir grup veya sınıf, kendi efendilerinin otoritesi dışında başka otorite türlerinin de var olabileceğinin tamamen farkında ama buna rağmen bu otoriteyi onaylıyor olabilir. Bir tahakküm tarzı, genellikle, kendi idaresi altındaki insanlar davranışlarını yöneticilerinin ölçütleriyle yargulamaya başladığında

meşruluk kazanmış olur. Liverpool aksanıyla konuşan birisi, düzgün konuşmadığına inanmaya başladığında yerleşik kültürel iktidarı meşrulaştırmış olur.

Toplumsal çıkarlara *hizmet eden* fikirler ile bu çıkarların *meşrulaştırılmasına* yardımcı olan fikirler arasında önemli bir fark vardır. Egemen bir sınıf, kendi astlarının çoğunluğunu zekâ bakımından henüz insan seviyesine ulaşamamış olanların oluşturduğunu vadederek kendi amaçlarına ulaşıyor olabilir; ama bu, kendisini hedef kitlesinin gözünde meşru kılmaya hiç de elverişli olmayan bir yoldur. En yüksek tinsel değer, bir kimsenin kendi rakiplerini aldatması olduğu inancı, meşruluk kazanabilmek için muhtemelen rasyonalize edilmeye gereksinim duyacaktır. Ezilen bir grubun –çekilen acının kaçınılmaz olduğu, ayaklanmanın acımasızca cezalandırılacağı gibi– inançlarının büyük bir kısmı efendilerin çıkarlarına hizmet eder ama bu çıkarları özel bir biçimde meşrulaştırmaz. Belirli inançların *yokluğu* kendi çıkarlarına ya da başka bir grubun çıkarlarına hizmet edebilir: Ücretlerinde kesintiye gidilen insanların diyalektik materializmi reddetmeleri nasıl ki burjuvaların işini kolaylaştırıyor ise, bu insanların ücretlerinde kesinti yapmalarının sonucunun sonsuz eziyet çekme olacağına inanmamaları da burjuvaziye yardım eder. Marx'ın *Louis Bonaparte'in 18. Brumaire'i*nde projelerinin ihtişamı hakkında kendi kendilerini üretken bir tarzda aldatan orta sınıf devrimcileri hakkında öne sürmüş olduğu gibi, bir yanlış inançlar kümesi, bir sınıfın çıkarlarını daha ileri bir aşamaya götürebilir.* Toplumsal çıkarların ilerletilmesinde doğru fikirler işlev görmezken yanlış fikirler görebilir; aslında Friedrich Nietzsche'ye göre, hakikat, hayatı beslediği anlaşılan herhangi bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Sözgelimi bir grup siyasi gücünü abartıyor olabilir; fakat bu yanlış hesabın ürünü, başka türlü başaramayacağı birtakım eylemlerin başarılması olabilir. Egemen sınıflar için de, kamu yararına hareket ettikleri yanılsaması, bu sınıfların özsaygılarının ve dolayısıyla da iktidarlarının payandası olabilir. Ayrıca, bir inancın, bu inancı taşıyan kişinin toplumsal konumuna göre *açıklanabilir* olduğunu ama bu konumu hatırı sayılır ölçüde yükseltmeyebileceğini ve bir inancın toplumsal çıkarlar için işlevsel olduğunu iddia etmenin bu

* Bkz. *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, Çev. Sevim Belli, Sol Yay., 1990.

inancın rasyonel bir biçimde temellendirildiğini inkâr etmeyi zorunlu kılmadığını da kaydetmeliyiz. Belirli bir inancın taşıyıcısı, o inancı taşımak kendi çıkarına olsa bile söz konusu inanca herhangi bir şekilde varmış olabilir.¹⁴

Zaman zaman, devletin bazı eylemlerinin meşru, bazılarının ise meşru olmadığı düşünülür. Devletin aslında yasal güçleri vardır ama buna rağmen bazen gemi azıya aldığı görülür; fakat, bir Marksiste göre burjuva devleti, kendini, buyruğu altındakilerin gözünde meşru kılmayı başarmış olsun olmasın, özünde haklı gösterilemez sınıf hâkimiyetinin bir organı olduğundan *in se [kendinde]* gayri meşrudur. Ne var ki, bu meşrulaştırmanın hiçbir zaman sadece *ideolojik* bir mesele olmadığını anımsamalıyız: Hâkim sınıfların elinde, ücretleri yükseltme, ücretsiz sağlık hizmeti sunma gibi kendi uyruklarının rızasını kazanmak için seferber edebilecekleri maddi araçlar vardır. *The Dominant Ideology Thesis*'i tartışırken görmüş olduğumuz gibi, meşrulaştırılmış bir iktidarın, her zaman, hedef aldığı insanlar tarafından başarıyla içselleştirilmiş iktidar olduğunu varsaymak acelecilik olur. Bu aşamada, bu tür “normatif” kabul ile muhtemelen daha yaygın bir durum olan, alt grupların o anki efendilerinin yönetim hakkını, herhangi bir gerçekçi alternatif göremedikleri için onayladıkları “pragmatik” kabul arasında bir ayırım yapmamız gerekiyor.

Bir ideolojinin meşruluk kazanmak için kullandığı en önemli araçlardan birisi, kendi kendini *evrenselleştirmesi* ve “ölümsüzleştirilmesi”dir. Aslında belirli bir zamana ve mekâna özgü olan değerler ve çıkarlar, bütün insanlığın değerleri ve çıkarlarıymışlar gibi yansıtılır. Varsayım şudur: Eğer böyle olmasaydı, ideolojinin bencil ve kısmi doğası, aşırı göze batar ve dolayısıyla genel kabul görmesi engellenirdi.

Bu görüşün *locus classicus*'u [klasik mekânı -ç.n.] Marx ve Engels'in, “kendinden önceki hâkim sınıfın yerini alan her yeni sınıf, yalnızca kendi amacını gerçekleştirmek için, kendi çıkarlarını toplum üyelerinin tamamının ortak çıkarı olarak sunmak zorunda kalır; yani, ideal biçiminde ifade edilmiş ortak çıkar, kendi fikirlerine ev-

14. Bu hususlardan bazılarını Jon Elster'e borçluyum, “Belief, Bias and Ideology”, M. Hollis ve S. Lukes, (der.) *Rationality and Relativism*, Oxford 1982.

rensellik kılıfı giydirmek ve bunları, yegâne rasyonel, evrensel olarak geçerli fikir olarak sunmak zorundadır” dediği *Alman İdeolojisi*'dir.¹⁵ Yine de bu tür evrenselleştirmeleri sırf sahtekârlık sayıp bir kenara atmamalıyız: Marx ve Engels, aynı pasajın devamında, oluşmakta olan bir devrimci sınıfın çıkarlarının hâkim konumda olmayan tüm diğer sınıfların tamamının çıkarları ile gerçekten bağlantılı olmaya elverişli olduğunu ısrarla vurgular. Devrimci proletarya, geleneksel olarak, varolan durumdan hoşnut olmayan diğer grup ve sınıfları, yoksul köylüleri, entelektüelleri, küçük burjuva ögeleri ve hâkim blokun devrilmesinde çıkarı olan benzerlerini kendi bayrağı altında toplamak için çaba göstermiştir. Bütün radikal halk hareketleri, geleneksel olarak devrimci burjuvazinin eteğine takılmışlar ama bu sınıf iktidarı bir kez ele geçirdikten sonra tipik olarak satılmışlardır. Bir toplumsal sınıf hâlâ oluşma aşamasındayken kendi özel çıkarlarını pekiştirmeye henüz fazla fırsat bulamaz ve bunun yerine enerjisini mümkün olduğunca geniş bir destek kazanmaya yöneltir. Bir kez iktidara yerleştikten sonraysa bencil çıkarları gün yüzüne çıkmaya başlar ve sabık destekçilerinden bazılarının gözünde evrensellik statüsünden tikellik statüsüne düşer. Bazı Marksist kuramcılara göre, ideoloji işte ancak bu noktada tam olarak devreye girmektedir: bu görüşe göre, sınıf bilinci, eğer söz konusu sınıf hâlâ devrimci aşamada ise ideolojik değildir; ama daha sonra, kendi çıkarları ile bir bütün olarak toplumun çıkarları arasındaki çelişkileri gizleme ihtiyacı duyma evresinde ideolojik olmaya başlar.¹⁶ Kısacası, başlangıçta doğru olan bir evrenselleştirme başarısız hale geldiğinde, bir “yanlış evrenselleştirme” zorunlu olmaya başlar.

Dolayısıyla, evrenselleştirmenin, her zaman türsel olarak rasyonelize edici bir mekanizma olmadığını söyleyebiliriz. Kadınların kendi kendilerini özgür kılması, aslında nihai olarak bütün bireylerin yararına. Bir kimsenin değerlerinin nihai olarak evrensel olduğuna duyulan inanç, bu değerlere meşruluk kazandırılması sürecinde çok önemli katkılar sağlayabilir. Eğer bir toplumsal grup veya sınıf, savunduğu inanç ve değerlere destek bulabilmek için bunları evrenselleştirmek zorunda kalıyor ise, bu, söz konusu inanç ve de-

15. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, (der.) C. J. Arthur, Londra 1974, s. 65-66. [*Alman İdeolojisi*, Çev. S. Belli, Sol Y., 1987].

16. Bkz. Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, Londra 1979, s. 62.

ğerleri etkileyecektir. Mesele, yalnızca, bir sınıfın diğerlerini, kendi çıkarlarının aslında onların çıkarları ile bir olduğuna inandırması değildir; bundan öte, bu çıkarları, her şeyden önce, bu savı akla uygun kılacak bir çerçeveye oturtma meselesidir. Bir başka deyişle, sorun, söz konusu grup veya sınıfın, yalnızca kendini ötekilere nasıl pazarladığı değil, kendini kendine nasıl betimlediği sorunudur. Birisinin çıkarlarını bu tarzda çerçevelemesi, dolaysız çıkarlarına, hatta uzun vadeli çıkarlarına bile ters düşebilir. Devrimci burjuvazinin evrensel değerleri –özgürlük, adalet, eşitlik ve benzerleri– ilk başta burjuvazinin amacına ulaşmasına destek olmuş ama bir süre sonra, diğer tabi konumdaki sınıflar bu buyrukları ciddiye almaya başladığında bu kez de büyük bir sıkıntıya düşmesine vesile olmuştur.

Eğer sizi, kendi çıkarımı düşünmemin gerçekten sizin yararınıza olduğu konusunda ikna etmem gerekiyorsa bunu ancak kendi çıkarımı daha az gözeterek başarabilirim. Eğer benim çıkarlarım, gelişebilmek için sizin çıkarlarınızı dikkate almak zorunda ise, bu koşullarda, çıkarlarımın sizin gereksinimleriniz temelinde yeniden tanımlanması gerekecek ve böylece kendi kendisiyle özdeşliği sona erecektir; fakat, bu arada, sizin çıkarlarınız da, artık ancak benimkilerin matrisi içerisinde gözetilebilir bir biçimde yeniden düzenlenmiş olduklarından, kendileriyle özdeşliklerini yitirecektir. Bu sürecin en öğretici örneklerinden birisi devlettir. Marksizmde devlet, temelde, yönetici sınıf iktidarının bir aracıdır; fakat aynı zamanda, söz konusu sınıfın, kendi çıkarlarının en iyi şekilde yeşerebileceği genel konsensüsü oluşturmak için kullanmak zorunda olduğu bir organdır. Dolayısıyla, bu sonuncu gereklilik, tipik bir biçimde, egemen blokun devlet arenasındaki hasım güçlere, her zaman kendi kısa vadeli çıkarları ile bağdaşır olmayabilen koşullarda müzakereye girmesini içerir.

Kendi amaçlarını evrenselleştirmede başarılı olmuş bir sınıfın çıkarları, artık belli bir kesimin çıkarı olarak görünmekten çıkacaktır; gücü, doruğa ulaştığında fiilen yok olacaktır. Bu nedenle, “evrenselleştirme”, radikallere göre, genel olarak pejoratif bir terimdir. Bu görüşe göre, ideolojiler her zaman kendi öğretilerinin tarihsel görülebiliğini bastıran global tutkularla yürütülür. “İdeolojinin” der Louis

Althusser, “dışı yoktur.”¹⁷ Bu global uzanım, mekânı olduğu kadar zamanı da kuşatır. Bir ideoloji, herhangi bir zamanda doğmuş olduğuna inanmak istemez, çünkü buna inanması ölebileceğini de itiraf etmesini gerektirecektir. Tıpkı Oedipal çocuk gibi, kendini, anasız babasız görmeyi, kendi tohumunun bölünmesi yoluyla doğmuş olmayı tercih eder. Kardeş ideolojilerin varlığı da, sonlu sınırını açığa vurduğundan ve dolayısıyla hareket alanını sınırladığından, kendisini rahatsız eder. Bir ideolojiye dışarıdan bakmak, onun sınırlarını fark etmektir; oysa içeriden bakıldığında bu sınırlar sonsuzlukta kaybolur; ideoloji, kozmik uzay gibi, kendi üstüne kıvrılır.

Gelgelelim her ideolojik söylemin sınırlarını bu şekilde gizleme gereksiniminde olduğu savı doğru değildir. “Bir Batılı liberal olarak düşündüğümün farkındayım ama İslamiyet’in barbarlara özgü bir inanç olduğuna bütün kalbimle inanıyorum”: Bu tür cilveli, kendine referans veren ifadelerle karşılaştığımızda, son günlerde moda olan bir inanca, öznenin sözlerine belli bir mesafeden bakmasının kesinlikle ilerici bir hareket olduğu inancına karşı uyanık olmalıyız. Tersine kendi adını kendisi koyan hedonistin insanı silahsız bırakan açıkkalpliliğinde olduğu gibi, bu tavır kişinin kendi bakış açısına inandırıcılık katıyor olabilir. Günümüzde, bütün ideologlar, hâlâ, Âdem’den Baş Druid’e* kadar herkesin kendi fikirlerine katıldığı görüşünde ısrar etmekte; bu da bizi “*doğallaştırma*” öğretisine götürür.

Başarılı ideolojilerin, çoğu kez, kendi inançlarını doğal ve apaçık kılmayı, onları, hiç kimsenin daha farklı olabileceğini hiçbir zaman aklına bile getiremeyeceği şekilde, bir toplumun “sağduyusu” ile özdeşleştirmeyi başardığı düşünülür. Pierre Bourdieu’nün *doxa* adını verdiği bu süreç, ideolojinin, kendi ile toplumsal gerçeklik arasında mümkün olduğunca sıkı bir örtüşme yaratmasını ve böylece eleştiri manivelasının yerleştirilebileceği yarığı kapatmasını içerir. Toplumsal gerçeklik, ideoloji tarafından (ideolojiyi yaratanın aslında gerçekliğin kendisi olduğu hakikatini örtecek bir şekilde), kendisi ile aynı

17. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, Londra 1971, s. 164. [*Lenin ve Felsefe*, Çev. Murat Belge, Bülent Aksoy, Erol Tupar, İletişim Yay., 2004]

* Hıristiyanlık öncesinde İngiltere, İrlanda ve Galler’de etkili olmuş, papazlar ve cadılardan oluşan bir Kelt mezhebine mensup kişilere “Druid” denirdi. (ç.n.)

alanı kaplayan bir şey olarak yeniden tanımlanır. Hatta ideoloji ile toplumsal gerçeklik bir ceket ile astar kadar birbirinden ayrılmaz bir biçimde, kendiliğinden ve birlikte ortaya çıkmış gibi görünür. Bunun siyasi sonucu, tam bir kısırdöngüdür: İdeoloji, ancak, gerçeklik onun nesnelleştirilmesine olanak tanıyan türden bir gerçeklik ise dönüştürülebilir; fakat gerçeklik, ideoloji tarafından bu olasılığın önünü tıkayacak bir tarzda özel işleme tabi tutulur. Böylece, bu ikisi karşılıklı olarak kendi kendini teyit eder bir görünüm kazanır. Bu görüşe göre, egemen bir ideoloji, alternatif fikirlerle mücadele etmekten çok onları düşünülebilir olanın sınırlarının ötesine sürer. İdeolojiler mevcuttur, çünkü haklarında konuşmak şöyle dursun, ne pahasına olursa olsun düşünülmemesi gereken şeyler vardır; ancak bu durumda, bu tür düşüncelerin var olduğunu nasıl olup da fark edebildiğimiz gibi bariz bir mantıksal zorluk ortaya çıkar. Belki de tamamen, düşünmemiz gereken ama ne olduklarına ilişkin hiçbir fikre sahip olmadığımız *bir şeylerin* var olduğunu sadece hissediyoruzdur.

Bu görüşe göre, ideoloji kendisini “şüphesiz!” veya “söylemeye bile gerek yok!” diye sunar; ve bu, Georg Lukács’dan Roland Barthes’a kadar, “ideoloji eleştirisi”nin temel varsayımlarından biri rolünü oynamıştır. İdeoloji, tarihi, bir “ikinci doğa” halinde dondurur; onu kendiliğinden, kaçınılmaz ve değiştirilemez bir şey gibi gösterir. İdeoloji, Marx’ın meta fetişizmi üzerine kaleme aldığı ünlü makalesinde öne sürüyor görüldüğü gibi, özünde toplumsal yaşamın *şeyleştirilmesidir*. Evrensel olduğu hissedilen şeyin çoğu kez doğal olduğu düşünüldüğünden doğallaştırmanın, evrenselleştirme ile bariz bir bağlantısı vardır; fakat bu ikisi eşanlımlı değildir; bir kimse herhangi bir etkinliği, doğal olduğu yargısına varmak zorunda olmaksızın, evrensel sayabilir. Bir taraftan, bugüne kadar var olmuş olan bütün insani toplulukların saldırganlık özelliği sergilemiş olduklarını teslim ederken, diğer taraftan da özlemle, bunun artık böyle olmayacağı bir gelecek düzen hayali kuruyor olabilirsiniz; ama burada aynı zamanda, her zaman ve her yerde geçerli olmuş olanın insan doğasına içsel olduğu ve dolayısıyla değiştirilemeyeceğine dair oldukça güçlü bir ima da söz konusudur. On ikinci yüzyıl Fransız köylülerinin gerçekten, kılık değiştirmiş kapitalistler olduklarını ya da Sioux Kızılderililerin her zaman gizliden gizliye birer borsa sim-sarı olmak istemiş olduklarını kabul etmek zorundasınızdır.

Evrenselleştirme gibi doğallaştırma da ideolojinin, *tarihsizleştirici* yönünün, yani fikirlerin ve inançların belirli zaman, mekân ve toplumsal gruplara özgü olduklarını zımnen inkâr edişinin bir parçasıdır. Marx ve Engels'in de *Alman İdeolojisi*'nde kabul ettiği gibi, bilinç biçimlerini toplumsal belirlenimlerden sihirli bir biçimde muaf, özerk şeyler olarak görmek, onları, tarihsel bağlarından kopartarak birer doğal fenomene çevirmek demektir. Bazı feodal ideologlar, ilk kapitalist girişimleri doğal olmayan –elbette, feodal insan doğası tanımlarına uygun düşmeme anlamında– şeyler olarak gördükleri için kınamışlardır. Daha sonra ise aynı kompliman kapitalizm tarafından sosyalizme yöneltilir. Doğallaştırma kavramının William Wordsworth tarzında, doğayı bir bütün olarak değişmez ve sarsılmaz sayan belirli bir Doğa *ideolojisi*'ne dayanıyor olması ilginçtir; ve bu tür bir Doğa görüşünün, tam da doğaya sürekli olarak insani bir biçim verilmeye çalışıldığı, doğanın teknolojik egemenlik altına alınıp dönüştürüldüğü bir dönemde yaygın kabul görmesi ironik bir durumdur. Thomas Hardy, *The Return of the Native*'e Egdon çalılığının kısır, değişmez manzarasından söz ederek başlar; oysa bu arazi Hardy'nin ölümünden hemen sonra Orman Komisyonu tarafından baştan başa ağaçlandırılmıştır. Belki de ideologların kastettiği, değişmez olduğu varsayılan şey, *insan* doğasıdır. Sol'un yaptığı gibi bunu reddetmek, insan türünde doğal ve değişmez olan hiçbir şey olmadığını ileri sürmek değildir. İnsanlar, doğar, beslenir, cinsel ilişkide bulunur, birlikler kurar, çevrelerini değiştirir, daha başka şeyler yapar ve ölürler; elbette ki bütün bunlar doğaldır; ve bu etkinliklerin tamamının kültürel anlamda epeyce değişken olmaları doğallıklarının çürütülmesi anlamına gelmez. Karl Marx, bir insan doğasının varlığına derinden inanmaktaydı ve bunda da kesinlikle haklıydı.¹⁸ İnsan toplulukları birçok can alıcı yönden bedenimizin, insanlık tarihi boyunca ancak ihmal edilebilir ölçüde değişmiş bulunan maddi doğasını izler. Doğa ve doğal olandan bahsetmek hiç de gerici bir şey olmak zorunda değildir: kendi üyelerini ısınma, beslenme ve barınma olanaklarından mahrum bırakan bir toplumsal düzen doğal değildir ve söz konusu düzene bu gerekçeyle siyasal olarak meydan okunmalıdır. On sekizinci yüzyıl Avrupası'nda, *an-*

18. Bkz. Norman Geras, *Marx and Human Nature*, Londra 1983. [Marx ve İnsan Doğası, Çev. İsmet Akça, Birikim Yay., 2011].

ciens régimes [eski rejimlerin, ç.n.] yöneticileri bu korkunç sözcüğü, “doğa” sözcüğünü iştir iştirme silaha sarılmışlardır.

Gerçekten de ideolojinin birçok biçimi kendi değerlerini doğallaştırır; fakat, evrenselleştirmede olduğu gibi, bu savın evrensel olarak doğru olduğundan şüphelenilebilir. İdeolojinin tartışmaya açık bir şeyi bariz bir şeye dönüştürdüğü savının kendi de o kadar bariz bir hal almıştır ki... sorgulanmayacaktır. Ünlü, Kutsal Bakire'nin Sema'ya yükselmesi öğretisi kesinlikle ideolojiktir; ama bu öğretiyeye yürekte inananların birçoğu için bile bariz bir şey olduğu söylenebilir. Bunun, sıradan dünya deneyimimizden kendiliğinden doğduğunu düşünmek çok zor. Birçok insan monarşiye saygı duyar; fakat monarşinin var olmak zorunda olduğunun onlar için her zaman apaçık bir şey olduğu söylenemez ve bu insanlar, bu tür bir kurum barındırmayan ama gayet makul bir biçimde işleyen toplumların var olduğunun tamamen farkında olabilirler. Kapitalizmin, bir toplumu örgütlemenin varolan birçok yolundan birisi ve oldukça yakın zamanlarda ortaya çıkmış tarihsel bir sistem olduğu bilgisine mükemmel bir şekilde sahip olan bir kimse de bu sisteme delicesine bağlılık gösteriyor olabilir.

İdeolojinin bariz bir şey olduğu varsayımı, kendi üzerine düşünme yetisinden yoksun olduğu varsayımı ile bir arada bulunur. Burada söz konusu olan, ideolojik görüşlere sahip birisinin, eşzamanlı olarak, bunların ideolojik olduklarının farkında olmasının olanaksız olduğu varsayımdır. İdeolojiler, kendi üstüne eleştirel düşünemeyen, üzerine oturduğu zemini ve sınırları göremeyen söylemlerdir. Tıpkı domuz olduğunun farkına varan bir domuzun domuz olmayacağı gibi, ideolojiler de bu tür bir yapıya sahip olduklarını bilseler ideoloji olmaya derhal son verirdi. Louis Althusser, “İdeoloji, hiçbir zaman, ‘ben ideolojiyim’ demez” der.¹⁹ Bu, çoğu zaman doğru olmasına rağmen, “hiçbir zaman” ifadesi kesinlikle bir abartmadır. “Fena halde cinsiyetçi birisi olduğumu biliyorum; fakat ne yaparsın ki pantolon giymiş kadın görmeye katlanamıyorum”; “Bu kadar burjuva olduğum için özür dilerim; fakat mikserde değil de lavaboya tükürebilir misiniz lütfen?": Bu tür sözler, gelecek eleştirileri imalı bir açık sözlülükle önceden önleme girişiminden başka bir şey ol-

19. Althusser, *Lenin and Philosophy*, s. 175.

mayabilecekleri gibi, katıksız bir “doğallaştırma” kuramının hesaba katmadığı, sınırlı ölçüde bir ironik özfarkındalığa da işaret ediyor olabilirler. Taşımakta olduğum inançların toplumsal köken ve işlevlerine dair belirli bir bilince sahip olmama rağmen onlardan vazgeçmiyorum olabilirim. E. M. Forster çapında bir romancı, kendi liberal hümanizminin dayanağını oluşturan bazı sömürü durumlarını mükemmel bir şekilde ayırt etme yeteneğine sahiptir; ama buna rağmen liberal hümanist olmaktan vazgeçmez. Aslında, sahip olduğu ayrıcalığın kaynağına suçluluk dolu gözlerle bakmak, Forster’ın orta sınıf liberalizminin *bir parçasıdır*; gerçek bir liberalin, savunduğu liberalizmden şüphe edecek kadar liberal olması gerekir. Kısacası, ideoloji, bazı kuramcıların sandığı gibi her zaman bütünüyle kendi gözünü kendi bağlayan, kendi kendini aldatan –hele hele kendi kendini sonsuzca geriye gidebilecek ölçüde ironize eden, kinik bir post-modernist çağda–, kolay bir hedef değildir. Tam tersine, ideolojinin zaman zaman bir “üstdil” statüsüne yükselebildiği ve konumunu terk etmeksizin en azından kendi adını koyabildiği görülür. Bu tür bir kısmi özdüşünümsellik sayesinde, pençesini gevşetmek yerine daha da berkitebilir. İdeolojilerin her zaman doğallaştırıcı ve evrenselleştirici olduklarını düşünmek, ideoloji kavramını doğallaştırır ve evrenselleştirir ve siyasi hasımlarına çok kolay savuşturabilecekleri bir hamle yapar.

Son olarak, şu ânakadar ele almış bulunduğumuz değişik mekanizmaların egemen ideolojiler kadar muhalif ideolojiler tarafından da ne ölçüde sergilenmekte olduklarını sorabiliriz. Muhalif ideolojiler çoğu kez, muhtelif siyasi güçleri birleştirmeye çalışır ve etkili eylemler yapmayı amaçlar; aynı zamanda, kendi inançlarını bir bütün olarak toplum gözünde meşru kılma mücadelesi verir; öyle ki bazı sosyalistler sıradan insanların bilincinde bir “sosyalist sağduyu” yaratma gereksiniminden söz etmektedir. Orta sınıfın, henüz yeni yeni ortaya çıkmakta olan bir siyasi güç iken çaldığı devrimci toplan borusu, attığı özgürlük çığlığı, daha hoş olan diğer şeylerin yanı sıra, kesinlikle sömürü özgürlüğünün rasyonalize edilmesinden başka bir şey değildi. Kendi değerlerini hem (geleneksel düzenin dinsel cemaatçiliğine karşı bir soyut “insanlık” kavramına başvurarak) evrenselleştirmeye ve hem de (salt görenek ve ayrıcalığa karşı “doğal haklar”ı öne çıkartarak) doğallaştırmaya niyetlenmişti. Günümüzde

ise siyasi radikallerin aynı tavrı sergilemekten, haklı olarak kaçınmaya çalıştıkları görülüyor; ve elbette ki onları savundukları inançların yalnızca gizli bir amacı rasyonalize etmekte olduğu görüşünü reddedeceklerdir; fakat diğer taraftan da, örtük biçimde kendilerini, yüceltmekte oldukları değerleri evrenselleştirmekle yükümlü hissetmekte; mesela sosyalist feminizmin California için uygun olduğu ama Kamboçya için uygun olmadığı görüşünü anlamsız buluyorlar. Siyasi solda yer alıp da bu tür şaşaalı global jestlerden nefret eden ve bunaltıcı ölçüde soyut bir “insan” fikrini savunuyor görünmekten korkanlar, üstlerine geçirmiş oldukları radikal kıyafetlere rağmen, aslında birer liberal çoğulcu veya kültürel göreciden başka bir şey değildir.

3

Aydınlanma'dan II. Enternasyonal'e

“-oloji” ile biten sözcüklerin tuhaf bir özelliği vardır: “-oloji”, bir fenomene ilişkin araştırma veya bilim demektir; fakat “-oloji” ile biten sözcükler, garip bir ters çevirme işlemiyle, çoğu kez, üzerinde çalışılan bir fenomene ilişkin sistemli bilgiden çok, üzerinde çalışılan fenomenin kendisi anlamına gelir olmuştur. Nitekim, metot üstüne araştırma yapmak demek olan “metodoloji”, son günlerde genellikle metodun kendisi anlamına gelecek şekilde kullanılmaktadır. Max Weber'in metodolojisi üstüne inceleme yaptığınızı söylediğinizde muhtemelen onun metoda ilişkin fikirleriyle değil de kullandığı metodlarla ilgiliniyorsunuz demektir. İnsan biyolojisi yüksek dozda karbonmonoksite uyum sağlayamaz derken, buna uyum sağlayama-

yan “insan bedeni üzerine yapılan çalışmalar” değil, “insan bedeni-
dir” demek istiyorsunuzdur. “Peru jeolojisi” hem bu ülkenin fiziki
özelliklerine hem de bu özelliklere ilişkin bilimsel incelemelere kar-
şılık gelir. Bir arkadaşına “Batı İrlanda’nın şahane ekolojisi”nden söz
eden bir Amerikalı turist, manzaranın çok güzel olduğunu belirtmek
istiyordu.

İdeoloji sözcüğünün başına da ortaya çıkışından kısa bir süre
sonra aynı terslik gelmiştir. “İdeoloji”, başlangıçta fikirlere ilişkin bi-
limsel araştırma anlamına gelmekteydi; fakat çok kısa bir süre sonra
söz konusu araştırma nesnesi idareyi ele almış ve sözcük hızla fi-
kir sistemlerinin kendisi anlamına gelmeye başlamıştır. Dolayısıyla
ideolog da fikirleri tahlil eden kişiden çok, fikir belirten kişi demek
olmuştur. Bu tersine çevirmenin geçtiği yollardan en azından biri
hakkında spekülasyonlar yapmak ilginç olabilir. Biraz sonra göre-
ceğimiz gibi, ideolog, ilk başlarda, düşüncemizin maddi temelleri-
ni açığa vurma amacı güden filozof demek idi ve fikirlerin, dış ko-
şullanmadan tamamen bağımsız, kendinde, gizemli şeyler olduğu,
bir ideoloğun inanacağı en son şey idi. “İdeoloji” ise, fikirleri belirli
zihinsel ve fizyolojik yasaların ürünü olarak yerli yerine oturtmaya
yönelik bir girişimdi. Fakat bu tasarımı gerçekleştirmek, dikkatleri
büyük ölçüde insan bilinci alanında yoğunlaştırmak demektir. Bun-
dan dolayı, bu tür kuramcıların, ortada fikirlerden başka bir şey bu-
lunmadığına inanan kişiler olarak görülmesi, anlaşılır ama ironik bir
durumdur. Bütün bir ömrünü, mistisizm ve mitolojiye adanmış ama
amacı bunların belirli toplumsal koşulların yol açtığı yanılsamalar
olduğunu tanıtlamak olan bir agnostik rasyonaliste “dinci filozof”
etiketi yapıştırmak gibi bir şeydir bu. Aslında, erken dönem Fransız
ideologları gerçekten de toplumsal yaşamın kökünde fikirlerin yattı-
ğına inanmışlardır; yani onları insan bilincinin önemini abartmakla
suçlamak hata sayılmaz; ama bu anlamda idealist olsalar bile, fikir-
lerin fiilen devşirildiği yere ilişkin görüşleri tamamen materyalisttir.

İdeoloji, günümüzde bazen oldukça keskin bir biçimde bilimin
karşısına konulmakta; bu nedenle ideolojinin tam da bir bilim *ola-
rak*, fikirlerin oluşumunu ve gelişimini yöneten yasalara ilişkin bir
rasyonel sorgulama olarak doğmuş olması ironik bir durumdur. Bu-
nun kökleri, Aydınlanma’nın akla tamamen şeffaf görünen, *ancien
régime*’e özgü karanlıkçılık [obscurantism], boş inanç ve önyargılar-

dan bütünüyle arınmış bir dünya kurma düşünün derinliklerinde yatar. Bir "ideolog" –bilincin doğası üstüne çalışan bir klinik tahlilci- olmak, geleneksel toplumun dogmatik, irrasyonel inanç sistemi anlamında ideolojiyi eleştiren biri olmaktı... fakat bu ideoloji eleştirisi, iki farklı anlamda, aslında tamamen kendine özgü bir ideolojyidi. Birincisi, on sekizinci yüzyıldaki ilk Fransız ideologlar, metafiziğe karşı açtıkları savaşta çok büyük ölçüde John Locke'un ampirist felsefesine bağlı kalmış ve insanın sahip olduğu fikirlerin doğuştan gelen veya aşkın bir kaynaktan değil, duyumlardan devşirildiğinde ısrar etmişlerdir; ve bu ampirizmin kendisi, bireyleri edilgen ve birbirlerinden kopuk şeyler olarak tasavvur edişiyile, temelde burjuva ideolojik varsayımlarına bağlıdır. İkincisi; din, gelenek ve siyasi otoriteye karşı, tarafsız bir doğa, bilim ve akıldan dem vurarak, bu soylu kavramların gizliden gizliye hizmet etmekte olduğu iktidar çıkarları maskelenmiştir. Bu durumda paradoksu göze alıp, ideoloji, ideolojinin basbayağı ideolojik bir eleştirisi olarak doğmuştur demeliyiz. İdeoloji, eski düzenin karanlıkçılığını aydınlatırken toplumun üstüne, insanları bu aydınlığın karanlık kaynaklarını göremeyecekleri ölçüde körleştiren göz kamaştırıcı bir ışık saçır.

On sekizinci yüzyıl Avrupası'nın devrimci burjuvazisinin sözcüsü olan bu Aydınlanma ideologlarının amacı, toplumu rasyonel bir temelde baştan aşağı yeniden inşa etmektir. Onlar, acımasız mutlakiyetçi iktidarını ayakta tutmak için insanları dini, boş inançlarla besleyen bir toplumsal düzene korkusuzca karşı çıkmış ve insanların, afyon ve yanılısma olmaksızın yaşayabilecek yaratıklar olarak saygın bir hayat sürebilecekleri bir gelecek hayali kurmuşlardır. Fakat savlarında her şeyi altüst eden bir çelişki vardı: Çünkü bir taraftan, bireylerin, kesin bir biçimde, içinde buldukları ortamın ürünleri olduklarını kabul ederken, diğer taraftan da, aynı bireylerin bu tür ikinci derece belirlenimleri eğitimin gücüyle aşabileceklerini öne sürmekteydiler. İnsan bilincinin yasaları bir kez bilimsel incelemeye açıldığında, bu bilinç, sistemli bir pedagojik proje ile insan mutluluğuna hizmet edecek biçimde dönüştürülebilirdi. Peki, *bu projenin* belirleyici öğeleri ne olabilirdi ya da, Karl Marx'ın deyişiyile, eğitimcileri kim eğitecekti? Eğer bilincin tamamı maddi olarak koşullanmakta ise, aynı şeylerin, kitleleri aydınlatıp otokrasiden özgürlüğe kavuşturacak olan, bu görünüşte bağımsız ve tarafsız fikirler için de

geçerli olması gerekmez mi? Eğer her şey aklın keskin ışığına tutulacak ise, bunun aklın kendisini de içermesi gerekmez mi?

İdeologlar, bu konularda herhangi bir çözüm sunamamış ama her şeye rağmen aklın özünü yakalama çabalarını ısrarla sürdürmüşlerdir. Toplumsal ve siyasi kurumların metafizik hezeyanın etkisinden kurtarılması gerekiyordu; fakat bu proje, kendi kendini, insanlığın en ayırt edici yönünü, yani bilincin kendisini kapsayacak şekilde genişletmediği sürece ölümcül bir eksiklik sergilemez mi? Toplumsal varoluşun asıl temeli olduğu varsayılan aklın kendisi anlaşılabilir ve ele geçmez bir şey olarak kaldığı sürece rasyonel bir toplum nasıl kurulabilir? Bu nedenle, bir “ideoloji”nin amacı, bu en karmaşık, en zor kavranır fenomeni, zihin ile maddenin birbirinden tamamen farklı şeyler olduğunu söyleyen şu metafizik ikicilik taraftarlarının tüylelerini diken diken edecek bir şekilde, bilimsel araştırma alanına taşımaktır. Nitekim, o günlerde, yeni ideoloji biliminin günümüzdeki psikanaliz kadar altüst edici olduğu söylenebilir: Ruh veya psike'nin bile bazı belirli mekanizmalara göre işlediği gösterilebilirse, gizem ve aşkınlığın mekanistik bir dünyadaki son kalesi de düşürülmüş olacaktı. İdeoloji; rahiplere ve krallara, “iç dünyanın” geleneksel muhafızlarına ve teknisyenlerine karşı indirilmiş devrimci bir darbedir. İnsana dair bilgi bir hâkim sınıfın tekelinden zorla çekip alınır ve götürülüp bilimsel kuramcılardan oluşan bir seçkinler sınıfına teslim edilir.¹

Bilimsel aklın, insan ruhunun en gizli bölümlerine kadar nüfuz etmesi, yalnızca kuramsal olarak mantıklı değil, siyasi olarak da zorunludur; çünkü toplumsal kurumlar, ancak, insan doğasının en eksiksiz bilgisi temelinde rasyonel olarak dönüştürülebilir. Adalet ve mutluluk da bu tür kurumların, bu değişmez yasalara uygun hale getirilmesinden doğar, yoksa sanıldığı gibi insan doğasını, keyfi bir şekilde, “yapay” toplumsal kalıplara girmeye zorlayarak değil. Kıscası ideoloji, toplumsal çevremizi yeniden düzenleyecek, böylelikle de duyularımızı dönüştürecek ve fikirlerimizi değiştirecek olan bir safkan toplumsal mühendislik programıdır. Yüce Aydınlanma ideologlarının, Holbach'ın, Condillac'ın, Helvetius'un, Joseph

1. Bkz. George Lichtheim, “The Concept of Ideology”, *The Concept of Ideology and Other Essays* içinde, New York 1967. Ayrıca bkz. Hans Barth, *Truth and Ideology*, Berkeley ve Los Angeles 1976, 1. bölüm.

Priestley'nin, William Godwin'in ve genç Samuel Coleridge'in iyi niyetli hayali bu idi: İnsanların maddi yaşam koşullarından duyuşsal deneyimlerine ve oradan da düşüncelerine ulaşan düz bir çizgi çekilebilir ve hepsi bundan ibaret olan bu işlem radikal bir reform yoluyla tinsel ilerleme ve nihai mükemmellik hedefine yöneltilibilirdi.² Marx ve Engels'in elinde, kabaca, fikirlerin bir şekilde maddi dünyadan bağımsız oldukları yanılması simgeler hale gelecek olan ideoloji, bunun tam zıttı bir şey olarak ortaya çıkmıştır: Zihnın işle-yişinin en az yerçekimi yasaları kadar öngörülebilir olduğu inancına dört elle sarılmış olan mekanik materyalizmin bir dalı olarak. Alanı fikirler olan bu bilim, ideoloji teriminin mucidi Destutt de Tracy'nin de belirtmiş olduğu gibi, zoolojinin bir parçası, genel beşeri hayvan biliminin bir dalıdır.

Antoine Destutt de Tracy'nin meslek hayatı oldukça ilginçtir; ama tuhaf bir şekilde fazla bilinmez.³ Bir aristokrat olarak doğmuş, fakat sınıfını terk ederek, devrimci Fransız burjuvazisinin en keskin sözcülerinden birisi olmuştur. Bundan dolayı, Gramsci'nin ileride göreceğimiz sınıflamasıyla, "geleneksel" entelektüelden "organik" entelektüele geçişin klasik bir örneğidir. Fransız Devrimi sırasında bir asker olarak savaşmış ve terör dönemi boyunca zindanda kalmıştır; aslında bir fikir bilimi kavramını ilk defa zindanda geçirdiği bu günlerde tasarladığı söylenebilir. Bir başka deyişle, ideoloji nosyonu tamamen ideolojik olan koşullarda doğdu: İdeoloji, terör dönemi'nin irrasyonel barbarlığına karşı rasyonel bir siyasete aitti. Eğer insanların gerçekten kendi kendilerini yönetmeleri düşünülüyor ise, öncelikle insan doğasına ilişkin yasaların ele alınıp büyük bir sabır ve titizlikle incelenmesi gerekir. Tracy, bu iş için, "düşünce bilimi alanında bir Newton'a" gereksinim duyulduğunu iddia eder ve kendisi tabii ki, bu makamın açık adayıdır. Bütün bilimler fikirlere dayandığından, ideoloji bunların kraliçesi olarak teolojiyi kapı dışarı edecek ve aralarında bir birlik sağlayacaktı. En basit duyumsama işleminden tinin en yüksek aşamasına ilerleyerek, etik, siyaset

2. Bu tarz düşüncenin aydınlatıcı bir açıklaması için bkz. Basil Willey, *The Eighteenth Century Background*, Londra 1940.

3. Tracy'nin yaşamının son derece ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Emmet Kennedy, *A Philosopher in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*, Philadelphia 1978.

ve iktisadı temelden yeniden inşa edecekti. Sözgelimi özel mülkiyet, geriye doğru izlendiğinde, “sen” ile “ben” arasındaki bir temel algısal karşıtlığa dayandığı saptanabilecek olan, “seninki” ile “benimki” arasındaki bir ayırım üstünde temellenir.

Devrimin hâlâ etkisini sürdürmekte olduğu günlerde Tracy'nin *Institut Nationale*'in –Fransa'nın toplumsal yeniden yapılanmasının kuramsal kanadını oluşturan bilim adamı ve felsefecilerden oluşan bir elit grup– seçkin üyeleri arasına katıldığı görülür. Enstitünün Ahlak ve Siyasal Bilimler Bölümü'nde Duyum ve Fikir İncelemesi Dalı'nda çalışmış ve devlet hizmetinin *écoles centrales*'i için kendine fikir bilimini temel alan yeni bir ulusal eğitim programı yaratmakla meşgul olmuştu. Napoleon, ilk başlarda enstitüden memnundu; fahri üyesi olmaktan gurur duyuyordu ve Tracy'yi bir asker olarak Mısır seferine katılmaya davet etmişti (bunun kaşıkla verdiğini kepçeyle geri alma türünde, hesaplanmış bir kompliman olması büyük olasılık; çünkü Tracy'nin âlimliği bırakıp asker olması pek de gelişme sayılamaz).

Fakat kısa bir süre sonra Tracy'nin talihi yaver gitmemeye başlar; çünkü Napoleon, devrimci idealizm sözünü tutmaz; ideologlar büyük bir hızla onun *bête noir*'ı [en çok nefret ettiği kimse -ç.n.] haline gelir ve ideoloji kavramının kendisi ideolojik mücadele alanına girer. İdeoloji, artık Bonapart otoritarizmine karşı siyasi liberalizm ve cumhuriyetçilik tarafındadır. Napoleon, enstitü üyelerini bilim adamı ve *âlim* statüsünden sekterler ve bozguncular statüsüne indiren küçültücü anlamda, “ideolog” terimini kendisinin icat ettiğini öne sürer. Tracy ve benzerlerini, “çalçene” ve hayalci olmakla suçlar; Napoleon'a göre bunlar, siyasi otoritenin temellerini sarsan ve insanları teselli buldukları kurgulardan acımasızca yoksun bırakan, tehlikeli insanlardan oluşan bir grupturlar. “Siz ideologlar, bütün hayalleri yıkmaktasınız; oysa halklar için mutluluk çağı neyse bireyler için yanılısamalar çağı odur” şeklinde yakınırdır.⁴ Çok geçmeden her taşın altında bir ideolog aramaya başlar; hatta Ruslar karşısında uğradığı bozgundan bile onları sorumlu tutar. *Institut Nationale*'in Ahlak ve Siyasal Bilimler Bölümü'nü 1802'de kapatır ve üyelerini bundan böyle tarih ve şiir sanatı öğretmekle görevlendirir. Bir yıl önce Tracy,

4. Aktaran Kennedy, *A Philosopher in the Age of Revolution*, s. 189.

yeni dinsel reaksiyon ortamına karşı planlı bir meydan okuma edimi sayılabilecek olan *Projet d'éléments d'idéologie*'sini yayımlamaya başlamıştır. Eserin başlığının devamı ise şöyledir: "à l'usage des écoles centrales de la République"; bu eserin pratik, politik karakterinin ve daha sonraları Althusser'in "ideolojik devlet aygıtları" adını vereceği şeyler içindeki rolünün yeterince açık bir kanıtı. "İdeoloji", Tracy'nin kendisinin de temel önemde bir görev üstlendiği, yaygın bir toplumsal yeniden yapılanma stratejisinin kuramsal ifadesinden başka bir şey değildir. İdeolojiyi *écoles centrales* içinde tutmak için verdiği mücadele başarısız olmuştur ve bir disiplin olarak yerini askeri eğitim almıştır.

Napoleon, 1812'de Rusya bozgununun hemen arkasından ideologları suçladığı şu ünlü konuşmasını yapar:

Sevgili Fransa'mızın başına gelmiş bulunan bütün talihsizliklerin kaynağını ideologların öğretisinde –yasaları insan yüreğinin ve tarihteki ibret verici olayların bilgisine uyarlamak yerine yapmacık bir tarzda, ilk ilkeleri bulup ulusların yasama biçimini bu ilkeler temelinde düzenleme çabasında olan, boş laflarla dolu bu metafizikte-aramak gerekir.⁵

Napoleon'un bir hor görme ifadesi olarak, ideologları, tam da mücadele etmeye çabaladıkları metafizikçilerle bir tutması kayda değer bir ironidir. Yönelttiği suçlamada bir doğruluk payı kesinlikle vardır: Tracy ve arkadaşları, rasyonalist mezheplerine uygun olarak, toplumsal yaşamda fikirlere temel bir rol atfeder ve *a priori* ilkelerden bir siyaset çıkarsanabileceğini tasavvur ederler. Kavramları tinsel kendilikler olarak gören metafizik idealizme karşı savaşmış olsalar bile, fikirlerin diğer her şeyin üzerine kurulduğu temel inancında onunla birleşmekteydiler; fakat Napoleon'un öfkesi, bütün modern dönem boyunca yankı bulacak bir noktayı işaret etmektedir: Siyasi pragmatistin, bir bütün olarak toplumsal oluşumu kuramsallaştırma cüreti gösteren radikal entelektüel karşı duyduğu tahammülsüzlük. Bu, günümüzde, sözgelimi –başka türlü Napoleon adaylıklarından söz etmenin pek olası olmadığı– Stanley Fish ve Richard Rorty gibi neopragmatistler ile Sol arasındaki çekişmedir. İdeologların toplu-

5. Aktaran Naess vd, *Democracy, Ideology and Objectivity*, s. 151.

mun “global” bir analizini yapmaya duyduğu bağlılık onların devrimci siyaset anlayışlarından ayrı düşünülemez ve Bonaparte’in bulanık “insan yüreği” laflarıyla ters düşer. Bir başka deyişle, bu, hümanist ile toplumbilimci arasındaki –ilk örneklerinden birisi Roland Barthes’in, “Sistem ‘İnsan’ın düşmanıdır” özdeyişi olan– ezeli düşmanlıktır. Napoleon’un ideologları suçlamasının nedeni, onların ideolojinin baş düşmanı oluşları sayelerinde kendi diktatörlük yönetimini meşrulaştırmayı umduğu, dindarlığın ve duygusal yanılısamların büyüsunü bozmayı tasarlamalarıdır.

Tracy, Napoleon’un hoşnutsuzluğuna rağmen *Éléments*’in ikinci cildi ve kısa bir süre de bir *Grammar* üzerinde çalışmayı sürdürür. Tracy’nin dile yaklaşımı Napoleon’a göre aşırı soyut ve analitiktir ve onu daha da sinirlendirir: Tracy, dilin kökeni ve işlevlerine ilişkin meseleleri ön planda tutmakta ısrar ederken, Napoleon dil araştırmalarının Fransız edebiyat klasiklerinin öğretilmesi yoluyla yürütülmesinden yanadır. Böylece, “kuramcı” ve “hümanist” bir kez daha, radikal ile gerici arasındaki siyasi karşıtlığı kodlayan, filolojik bir tartışmada kavgaya tutuşmuş olur. İmparatora karşı gizli bir suikast planlayanlar arasında olduğundan şüphelenilen Tracy, bir senatör olarak Napoleon’a karşı direnir ve hayatının çalışmasının iktisat bilimine ayırdığı son bölümünü de tamamlar. Marx gibi o da ekonomik çıkarların toplumsal yaşamın nihai belirleyicisi olduğuna inanmaktadır; fakat bu çıkarlarda kendi rasyonalist siyaset anlayışının temelini sarsma tehdidi yaratan bir dirençliliğin varlığını saptar. Tembel zenginleri hiçbir işe yaramadıklarına ikna etmekte akıl bir işe yaramaz, diye yakını (Tracy, şahsen Fransa’nın en büyük arazi sahiplerinden birisidir ama vazifesi başında bulunmayıp arazilerini kiraya vermektedir). *Éléments*’in son cildi, bu nedenle, aşılması Marx’a kalacak olan bir maddi sınıra takılıp kalır ve dolayısıyla kitabın sonuç bölümünde de bir düş kırıklığı havası hissedilir. Tracy, bakışlarını ekonomik alanda yoğunlaştırdığında, sınıf toplumundaki toplumsal güdülenimlerin kökten “irrasyonelliği” ve düşüncenin bencil çıkarlarda kök salmışlığı ile yüz yüze gelmek zorunda kalmıştır. İdeoloji kavramının daha sonraki, pejoratif anlamına doğru kaymaya başladığı görülür. Tracy’nin kendisi de aklın, duygu, karakter ve deneyimi daha fazla dikkate almak zorunda olduğunu itiraf eder. Eserini tamamladıktan bir ay sonra da intihar etmeyi savunan bir makale kaleme alır.

Tracy, yaşamının sonlarına doğru, kendisine hayran olan müritlerinden Stendhal'ın satır satır hatmettiği, sevgi üstüne bir çalışma yayımlar. Eserde, genç kadınların evlenecekleri eşlerini seçmede tam anlamıyla özgür olmaları gerektiğinden söz eder; evlenmeyen anneleri ve cinsel özgürlüğü savunur (Fakat, Tracy'nin bu ön feminizmi bazı sınırlamalar içerir: Kadınlar tam bir eğitim görecektir ama onlara oy kullanma hakkı verilmeyecektir). Tracy, Thomas Jefferson tarafından Amerikan Felsefe Cemiyeti üyeliğine seçilince, Birleşik Devletler'i "dünyanın umudu ve örnek alınacak ülkesi" ilan edecek ölçüde yanılıya düşer. 1830 Fransız Devrimi, neredeyse kapısının önünde patlak verdiğinde, artık iyice yaşlanmış olan Tracy, güçlkle yürüyerek evden çıkar ve barikatların arkasında yerini alır.

Marx, Destutt de Tracy'ye, *Alman İdeolojisi* ve *Kapital*'de eleştirmesine ve özellikle ikincisinde ona, "soğukkanlı bir burjuva kuramcısı" demesine rağmen, sıradan iktisatçılar arasında bir ışık olarak betimler. Emmet Kennedy, Tracy üstüne yaptığı mükemmel araştırmada çarpıcı bir yorum getirir: Marx, büyük bir olasılıkla, Tracy'nin ideoloji üzerine yapmış olduğu bilimsel incelemeden, yalnızca ekonomi ilmine ayrılmış olan cildi okumuştur ve burjuva ekonomi politiğine ilişkin bu yapıtın genel bir ideoloji biliminin bir parçası olarak çıkmış olması Marx'ın zihninde bu ikisi arasındaki bağlantıyı pekiştirmiş olabilir; bir başka deyişle, Marx'ın, ideolojiyi salt soyut fikirler olarak görmekten vazgeçip siyasal bir apoloji olarak değerlendirmesine yardımcı olmuş olabilir. Dolayısıyla, ideoloji kavramının doğuşu, yalnızca, düşünce tarihine eklenen yeni bir halka değıldir. Tam tersine, devrimci mücadele ile çok yakın ilişkisi vardır ve ilk andan itibaren sınıf savaşının kuramsal silahı olmuştur. Tarih sahnesine çıkışı ideolojik devlet aygıtlarının maddi pratiklerinden ayrı düşünülemez ve bir nosyon olarak bizzat kendisi çatışan ideolojik çıkarlara sahne olur. Fakat, ideoloji insan bilincinin kaynaklarını incelemeye kalkışıyorsa, bu işlemi gerçekleştiren bilinç hakkında ne söyleyebiliriz? Bu belirli akıl yürütme biçimi, düşüncenin maddi temellerine ilişkin olarak ileri sürdüğü önermelerden niçin bağışık olsun? İdeoloji kavramının tamamı belki de Destutt de Tracy adlı bir Fransız *philosophe*'un zihninde beliren, sırf biyolojik olarak belirlenmiş ve nesnel geçerliliği bundan daha fazla olmayan bir reflekstir. Akıl, bütün ger-

çekliği tarayabilecek güçte görünür; acaba kendisini de tarayabilir mi? Yoksa, kendi inceleme alanının dışına düşen tek şey mi olmak zorundadır? Fikirler bilimi kendi kendisine aşkın bir statü tahsis ediyor gibi görünüyor; oysa kendi öğretisi tam da bu tür bir iddiayı sorgular. Böylece Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde akıllı, rutin duyuşsal verilerimizdeki mütevazı filizlenişinden Mutlak'a yönelik haşmetli ilerleyişine kadar, her yönüyle izleyecek ve onu kendi üzerine katlanmaya sevk edecektir.

Napoleon'un ideologlara yönelttiği eleştirinin özü, aşırı rasyonalizmde irrasyonel bir şeyler bulunduğudur. Onun gözünde bu düşünürler, aklın yasalarını araştırmak için çıktıkları yolculukta hızla, kendi kapalı sistemleri içinde, ıssız bir adaya düşmüş gibi, yalnız kaldıkları ve pratik gerçeklikten psikozlu bir kimse kadar uzak düştükleri bir noktaya sürüklenmektedirler. Böylece, ideoloji terimi, yavaş yavaş kuşku bilimsel materyalizme karşılık gelme durumundan çıkarak, soyut, bağlantısız fikirlerden oluşan bir âlemi anlamlandırır olmaya başlar. Daha sonraları, Marx ve Engels tarafından devralınacak olan da sözcüğün bu anlamıdır.

Karl Marx'ın ideoloji kuramı, muhtemelen en uygun şekilde, *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları* eserinde* (1844) ve başka yerlerde geliştirdiği daha genel yabancılaşma kuramının bir parçası olarak görülebilir.⁶ Marx, bazı toplumsal koşullarda insani güç, ürün ve süreçlerin beşeri öznenin kontrolünden çıktığını ve sanki özerk bir varoluşu varmış gibi görünmeye başladığını öne sürer. Bu şekilde kendi faaliyetlerinden uzaklaşan bu fenomenler daha sonra onlar üzerinde despotik bir iktidar uygulamaya başlarlar; böylece insanlar aslında kendi etkinliklerinin ürünü olan şeylere, sanki bunlar yabancı bir güçmüş gibi teslim olurlar. Dolayısıyla yabancılaşma kavramı "şeyleşme" kavramı ile yakından bağlantılıdır; çünkü toplumsal fenomenler insani tasarıların sonucu olarak görülmekten çıktığında, maddi şeyler olarak algılanmaları ve böylece de varoluşlarının kaçınılmaz kabul edilmesi anlaşılabilir bir durumdur.

* Bkz. 1844 *Elyazmaları*, Çev. Kenan Somer, Sol Yay., 1993.

6. Bir Marx ve ideoloji yorumu için bkz. H. Lefebvre, *The Sociology of Marx*, Londra 1963, 3. bölüm [*Marx'ın Sosyolojisi*, Çev. S. Hilav, Sorun Y., 1978].

Marx ve Engels'in, *Alman İdeolojisi*'nde (1846) cisimleşen ideoloji kuramı bu genel, yabancılaşma ve tersine dönme mantığı ile ilişkilidir. Eğer insani güç ve kurumlar bu işlemde geçebiliyor ise bilincin kendisi de geçebilir. Bilinç, aslında toplumsal pratiğe bağlıdır; fakat Marx ve Engels'in ele aldıkları idealist felsefeciler, bilinci bu etkinliklerden ayırmış, bir kendinde şey olarak fetişize etmiş ve böylece, bir tersine döndürme işlemiyle, tarihsel yaşamın gerçek kaynağı ve temeli olarak yanlış yorumlanmasına yol açmışlardır. Fikirlerin özerk kendiler olarak kavranılması, onların tarihsizleştirilmesine ve doğallaştırılmasına hizmet eder. Genç Marx'a göre ideolojilerin sırrı budur:

İnsanlar, kendi anlayışlarının, fikirlerinin vs üreticisidir –kendi üretim güçlerinin ve bu güçlere karşılık gelen ilişkinin, en yüksek biçimlerine kadar, belirli bir gelişme düzeyi ile koşullanmış olan gerçek, etkin insanlar. Bilinç, hiçbir zaman, bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz ve insanın varoluşu onun fiili yaşam sürecidir. Eğer her ideolojide insan ve onun içinde bulunduğu koşullar, bir *camera obscura*'da olduğu gibi tepetakla görünüyorsa, tıpkı nesnelere retinada ters çevrilmesinin insanın fiziki yaşam sürecinden kaynaklanması gibi, bu fenomen de insanın tarihsel-yaşam sürecinden kaynaklanmaktadır.

Gökten yere inen Alman felsefesinin tam tersine, biz burada yerden göğe yükseliyoruz. Yani, biz, elle tutulur canlı insana ulaşmak için, ne insanın söylediği, düşündüğü, tasarladığı şeylerden, ne de anlatılan, düşünülen, tasavvur edilen, tasarlanan insandan yola çıkıyoruz. Biz, gerçek, etkin insandan hareket ediyoruz ve onun gerçek yaşam sürecini temel alıp, bu yaşam sürecinin ideolojik yansıma ve yankılarının gelişimini bu temele dayanarak gözler önüne seriyoruz... Yaşam, bilinç tarafından değil, bilinç yaşam tarafından belirlenir.⁷

Burada, Aydınlanma filozoflarına göre bir ilerleme sağlanmış olduğu açıktır. Bu düşünürlere göre, "ideoloji", aklın aydınlatıcı ışığının önünü tıkayan, tutku, önyargı ve kirli çıkarların yol açtığı hataları defetmeye yardımcı olacaktır. Bu düşünce biçimi, olduğu gibi,

7. Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 47. Bu metin üzerine getirilen bazı ilginç yorumlar için bkz. Louis Dupré, *Marx's Social Critique of Culture*, New Haven ve Londra 1983.

on dokuzuncu yüzyıl pozitivismine ve *Sosyolojik Metodun Kuralları* (1895)* adlı eserinde ideolojiyi, “gerçek şeylere ilişkin bilgimize peşin hükümlerin karışmasına izin verme” olarak gören Emile Durkheim’a geçer. Sosyoloji bir “olgular bilimi”dir ve buna uygun olarak bilim adamı da, hakkıyla tarafsız bir bakış açısına ulaşmak için, sıradan insanlarda görülen önyargı ve yanlış anlamalardan kurtulmuş olmalıdır. Bu ideolojik alışkanlıklar ve eğilimler, Durkheim için olduğu kadar daha sonra gelen Fransız felsefeci Gaston Bachelard için de zihne içkindir. Bu pozitivist toplumsal düşünce akımı, Aydınlanmacı atalarına uygun olarak, bizleri *psikolojik* bir ideoloji kuramına götürür. Marx ve Engels ise, tam tersine, bu tür yanlış bilincin tarihsel nedenlerine ve işlevlerine bakar ve böylece şu an tarihi gelişimini izlemekte olduğumuz terimin modern dönemdeki başlıca anlamının resmi açılışını yapmış olurlar. Marx ve Engels, bu görüşe, *Hıristiyanlığın Özü* (1841) adlı yapıtında insanlığın fiili yaşam koşullarında dini yanılsamaların kökenini sorgulayan ama bunu tarihsizleştirici bir tarzda yapan Ludwig Feuerbach’ın ayak izleri daha silinmeden ulaşırlar.** Fakat aslında Marx ve Engels, bilincin toplumsal olarak belirlendiğini fark eden ilk düşünürler değildir; Rousseau, Montesquieu ve Condorcet, bu görüşe daha önce farklı yollardan ulaşmıştır.

Eğer tarihsel yaşamın gerçek kaynağı fikirler ise, yanlış fikirleri atıp yerine doğru olanları yerleştirme mücadelesi vererek toplumun değiştirilebileceğini tasavvur etmek olanaklı demektir; işte bu, Marx ve Engels’in reddettiği rasyonalizm-idealizm birleşimidir. Onlara göre, toplumsal yanılsamaların kökleri gerçek çelişkilerde yatar ve bu nedenle birincisi, ancak ikincisini dönüştürmeye yönelik pratik etkinlik ile ortadan kaldırılabilir. Dolayısıyla, materyalist bir ideoloji kuramı devrimci bir siyasetten ayrı düşünülemez. Ne var ki bu bir paradoks içerir: İdeoloji eleştirisi hem bazı bilinç biçimlerinin yanlış olduğunu hem de bu yanlışlığın bir şekilde belirli bir toplumsal düzen için zorunlu ve yapısal olduğunu iddia eder. Fikirlerin yanlışlığı, diyebiliriz ki, bütün bir maddi durumun “doğruluğu”nun bir parçasıdır; fakat bu yanlışlığı teşhis eden bir kuram, bir kuram olarak üstesinden gelme gücünden yoksun olduğu bir durumu açığa vurarak, kendi bindiği dalı bir vuruşta kesmiş olur. Bir başka deyişle ideoloji

* Bkz. *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev. Enver AYTEKİN, Sosyal Yay., 1994.

** Bkz. *Hıristiyanlığın Özü*, Çev. Devrim Bulut, Öteki Yay., 2004.

eleştirisi eşzamanlı olarak ideoloji eleştirisinin de eleştirisidir. Ayrıca, ideoloji eleştirisi, yanlış olanın yerine doğru bir şeyler koyma niyetinde de değildir. Bu eleştiri, bir anlamda, rasyonalist veya Aydınlanmacı yapıdan kalma bir şeyler barındırır: hakikat ya da kuram, yanlış anlayışlara ışık tutacaktır; ama aynı zamanda, bir doğru anlayışlar kümesi değil de, yalnızca, doğru veya yanlış, bütün fikirlerin pratik toplumsal etkinlikte ve özellikle de bu etkinliğin doğurduğu çelişkilerde temellendiği tezini sunduğu ölçüde antirasyonalisttir.

Bu durum kaçınılmaz olarak birçok soruna yol açar. Bu, doğru fikirler pratik toplumsal etkinliğe sadık fikirlerdir, anlamına mı gelmekte? Yoksa, onların doğruluğu veya yanlışlığı bundan bağımsız olarak soruşturulabilir mi? Burjuva toplumunun yanlısamaları bir anlamda kendi pratikleri açısından fiili olarak doğru değil midir? Eğer bunlar, bu pratiklerin neden olduğu çelişkilerin rasyonalize edilmesi ise, bu yanlış kavrayışlar aslında “gerçek yaşam süreci”nden özerkleşerek değil, bizzat onun içinde filizlenmiyor mu? Ya da sorun, onların özerkliğinin toplumsal olarak belirleniyor olması mı? Bu özerklik yalnızca *görünüşte* mi –insani öznelerin bir yanlış algılaması mı– yoksa gerçek mi? Doğru fikirler, fiili etkinliklere değil, “doğru” etkinliklere karşılık gelenler midir? Bir yorumun değil de, bir *etkinliğin* doğru veya yanlış olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir?

Alman İdeolojisi’nden yapılan alıntıdaki formülasyonlarla ilgili bir yığın güçlük söz konusudur. Öncelikle, “yansımalar” ve “yankılar” sözcükleri fena halde mekanik materyalizm kokmakta. İnsanı hayvandan ayırt eden şey, bir anlam dünyasında hareket etmesidir ve bu anlamlar onun kendine özgü etkinliklerinin oluşturucusudur, onlardan sonra gelen bir şey değil. Fikirler toplumsal pratiklerimizin bir yan ürünü değil, onlara içseldir. Marx’ın başka bir yerde kabul ettiği gibi, insani varoluş amaçlı veya “tasarlanmış” bir varoluştur. İnsani varoluş, pratik yaşamımızın iç gramerini oluşturan bu amaçlı kavrayışlar olmaksızın yalnızca fiziksel bir hareket olur. “Praksis”, Marksist gelenek tarafından, eylem ve anlamın bu ayrıştırılamazlığını vurgulamak amacıyla oldukça sık kullanılan bir terimdir. Marx ve Engels, genelde bunun yeterince farkındadır; fakat, idealistleri mağlup etme hevesiyle bu noktada bunları basit bir şekilde tersine çevirme riskiyle karşı karşıya kalırlar; “bilinç” ile “pratik etkinlik”

arasındaki keskin ikiliği alıkoyup yalnızca bunlar arasındaki neden-
sel ilişkiyi tersine çevirirler. Büyük bir hırsıyla saldırdıkları Genç He-
gelciler, fikirleri maddi yaşamın özü sayarken Marx ve Engels, bu
zıtlığı baş aşağı çevirir. Fakat bu antitez her defasında kısmen yapı-
çözüme uğratılabilir, çünkü “bilinç” deyim yerindeyse, eşitliğin her
iki tarafına da sirayet eder. O olmadan kesinlikle, herhangi bir “ger-
çek yaşam süreci” olamaz.

Sorun, “bilinç” teriminin burada iki ayrı hizmeti görmeye zor-
lanmasından doğuyor olabilir. Bilinç genel olarak “zihinsel yaşam”
anlamına gelebilir ya da daha özelde, Marx’ın daha sonraları ikti-
sadi “altyapı”nın karşıtı olarak “üstyapı” adını verdiği şeye atfettiği
türden belirli tarihsel (dini, kanuni, siyasi vb) inanç sistemlerini
ima ediyor olabilir. Bilinç, bu ikinci anlamda, gelişkin öğreti yapıları
olarak alınacak olur ise, “pratik etkinlik” ile olan zıtlığı daha an-
laşılır bir şey olur. Bu tür üstyapıların aslında kendi pratik, üretici
“altyapı”larından uzaklaştığı ve bu uzaklaşmanın nedeninin tam da
söz konusu maddi etkinliğin doğası ile ilişkili olduğu, Marksist savın
bir parçasıdır. Bununla birlikte durum sırf bundan ibaret değildir;
çünkü, bütün yabancılaşmış karakterlerine rağmen, bu ideolojik
söylemler gerçek yaşam pratiklerimizi hâlâ güçlü bir biçimde koşul-
landırmaktadır. Siyasi, dini, cinsel ve diğer ideolojik kalıplar, yalnız
altyapının kâbusu ya da bir kenara savrulacak atıkları falan değil,
maddi koşullarımızı “yaşama” biçimimizin parçası olan şeylerdir;
fakat, bilinci geniş anlamıyla alacak olursak sav daha da zayıflaya-
caktır; çünkü bu tür bir bilinç olmadığında ayırt edici insani etkinlik
diye bir şey kalmaz. Fabrika emeği, bir maddi pratikler kümesi, artı
buna ilişkin bir nosyonlar kümesi demek değildir; fabrika emeğinin
söz konusu olması için belirli cisimleşmiş niyet, anlam ve yorumları
nın var olması gerekir.

Demek ki, *Alman İdeolojisi*’nin iç içe geçirdiği iki farklı savı birbi-
rinden ayırmak zorundayız. Bir taraftan, fikirler ile maddi etkinliğin,
bunlardan ilkinin tecrit etme ve üstün tutma yönündeki idealist eği-
limin tersine, ayrıştırılamaz ölçüde birbirine bağlı olduğu yönünde
genel materyalist bir tez ileri sürülmekte; diğer taraftan ise, tarihsel
açıdan özgül bazı bilinç biçimlerinin üretim etkinliğinden uzaklaşa-
rak ayrı bir şey haline geldiği ve bunların en iyi biçimde söz konusu
üretim etkinliğinin devamını sağlamadaki işlevsel rolleri bakımın-

dan açıklanabileceğine dair bir *tarihsel* materyalist argüman yürütülmekte. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde bazen, "insanların fiili olarak yaptıklarını" bir tür "altyapı", bunlara ilişkin fikirlerini de bir tür "üstyapı" sayarak, yukarıdaki ikinci savı hiç de caiz olmayan bir şekilde birinci savın içine sokmaya çalışır gibidir. Oysa tavada yumurta kızartma edimim ile buna ilişkin düşüncelerim arasındaki ilişki, kapitalist toplumun iktisadi etkinlikleri ile parlamenter demokrasi retoriği arasındaki ilişki ile aynı değildir. Ayrıca, düşünme, yazma ve hayal etmenin, şüphesiz, bir hendek kazma ya da bir askeri cuntayı devirme kadar "gerçek yaşam süreci"nin bir parçası olduğu da söylenebilir; ve "gerçek yaşam süreci" deyimi, bu anlamıyla Marx ve Engels'in metninde güçsüzleştirici ölçüde dar olmasının yanı sıra, "duyumsal pratiğin" tamamını ayırım gözetmeksizin kapsadığı için işe yaramayacak ölçüde şekilden yoksundur.

Marx ve Engels, yapıtlarının bir yerinde, "kavramların, fikirlerin ve bilincin üretiminin *başlangıçta* insanların maddi etkinliği ve maddi etkileşimi, gerçek yaşamın dili ile doğrudan doğruya iç içe olduğunu" vurgularken, "bilincin" iki anlamı arasındaki bu ayırmadan kronolojik bir farklılık çıkarır gibidirler.⁸ Bunu söylerken akıllarında olan şey, kafa ve kol emeği arasındaki önemli tarihsel bölünme olayıdır. İktisadi artık, "profesyonel" düşünürlerden oluşan bir azınlığa bir kez çalışma zorunluluğundan kurtulma olanağı sağladı mı, bilincin, kendisinin aslında maddi gerçeklikten bağımsız olduğunu söyleyerek "övünmesi" olası hale gelir. "Bu andan itibaren" diyor, Marx ve Engels, "bilinç, kendini dünyadan özgür kılma ve "saf" kuram, ilâhiyat, felsefe, etik vb oluşturmaya girişme konumundadır."⁹ Bu nedenledir ki, epistemolojik savlardan biri kafa ile kol emeği arasındaki bölünmeden önce yaşamış olan toplumlara, diğer sav ise bunu izleyen diğer bütün tarih kesimine uygunmuş gibi görünür. Kuşkusuz yazarların anlatmak istediği şey bu olamaz: Rahip ve felsefecilerin "pratik" bilinci maddi etkinlikleri ile, ürettikleri kuramsal öğretiler bu etkinliklerden bir şekilde uzak dursa bile, "doğrudan iç içe" olmaya devam edecektir. Fakat burada önemli olan nokta, söz konusu metinde incelenen fikirler ile toplumsal gerçeklik arasındaki bölünmenin, deyim yerindeyse, toplumsal gerçekliğin kendisine

8. A.g.y., s. 47 (italikler bana ait).

9. A.g.y., s. 52.

içsel, özgül tarihsel koşullarda ortaya çıkan bir bozulma olmasıdır. Fikirlerin toplumsal yaşamın özü olduğuna inanmak bir yanılsama olabilir; fakat fikirlerin toplumsal yaşamdan görece özerk olduğuna inanmak bir yanılsama değildir; çünkü bunun kendisi belirli toplumsal belirlenimleri olan maddi bir olgudur. Bu durum bir kez kabul edildiğinde, bizlere, önceki ideolojik hatanın gerçek maddi temellerini gösterebilir. Fikirlerin, belki de bir avuç entelektüelin kibriden dolayı, toplumsal varoluştan bağımsız, kendi başına doluşmakta olduğu doğru değildir; tam tersine, fikirlerin, maddi yaşam sürecine olan bu “dışallığı”nın kendisi söz konusu sürece içseldir.

Alman İdeolojisi hem bilincin aslında her zaman “pratik” bilinç olduğunu, bu yüzden onu başka gözle görmenin idealist bir yanılsama sayılacağını *hem de* fikirlerin maddi varoluşa göre tamamıyla ikincil oldukları görüşünü savunuyor gibidir. Bu nedenle bilinci eylemden ayırıştırılmaz görme ile onu ayrılabilir ve “ikinci derecede” kabul etme arasında ikili oynayacak bir tür imgeleme gereksinim duyulur. Bu da “yansımalar”, “yankılar” ve “yüceltmeler”den bahsedilen bir dilde bulunur. Tıpkı aynadaki imgemin bir anlamda ben olması gibi, bir yansıma da bir anlamda, yansıttığı şeyin bir parçasıdır ve aynı zamanda bir ikinci, “ikinci en iyi” fenomendir. Marx ve Engels’in bilinci *niçin* bu ikinci el statüye indirmek istediği sanırım yeterince açık; çünkü, yaptığımıza ilişkin ne düşündüğümüz, ne yaptığımızın fiili oluşturucusu ise, kavrayışlarımız pratiğimize içsel ise, bu durumda yanlış bilince yer kalır mı? George Bush’a, ne yaptığını düşündüğünü sormak, onun ileri kapitalizm içindeki rolünün doyurucu bir açıklamasına ulaşmak için yeterli midir? Marx ve Engels, insani failerin çoğu kez sağlam tarihsel gerekçelerle kendi eylemlerinin anlamına ilişkin kendi kendilerini aldattıklarının tamamen farkındadır. Kendi davranışının anlamına her zaman en iyi ben ulaşırım diye bir ayrıcalığım yoktur; bazen siz bana benim getirebileceğim açıklamadan çok daha ikna edici bir açıklama sunabilirsiniz; fakat bundan, anlamlardan tamamen bağımsız olarak, “yaptığımız şey” adı verilen bir şey vardır, sonucu çıkmaz. Bir eylemin insani pratik olabilmesi için bir anlam canlandırması gerekir; fakat onun genel anlamı kendi failinin ona atfettiği anlam olmak zorunda değildir. Marx ve Engels, “insanlar”ın söylediği, düşündüğü ve kavradığı şeylerden değil de, “gerçek, etkin insan”dan yola çıkmaktan

söz ederken, yorumsuz herhangi bir “gerçek yaşam süreci” olamayacağını kavrayamayan bir saf duyumsal ampirizme doğru tehlikeli bir şekilde yelken açmaktalar. “Gerçek” koşulları daha iyi inceleyebilmek için bu anlam alanını, “askıya alma” girişimi, kan dolaşımını daha iyi inceleyebilmek için tedavi görmekte olan hastayı öldürmeye benzer. Raymond Williams’ın belirttiği gibi, bu “nesnelci fantezi”, gerçek yaşam koşullarının “tarihsel kayıtlardan ve dilden bağımsız olarak bilinebileceğini” farz eder. Williams, “önce maddi toplumsal yaşam ve *daha sonra* belli bir zamansal ve mekânsal uzaklığın ardından bilinç ve ‘onun’ ürünleri gelir” görüşünün doğru olmadığını ileri sürer; “...bilinç ve onun ürünleri, değişebilen biçimlerde de olsa, her zaman maddi toplumsal sürecin kendisinin bir parçasıdır.”¹⁰ Marx ve Engels’in sert ve küçümseyici bir tavırla salt “fikirler”in karşısına koyduğu “gerçek”, “duyumsal”, “fiili”, “pratik” gibi terimler üzerinde ısrarla duruşları, kötü gününde bir F. R. Leavis’i andırmalarına yol açar. Üzerinde tartıştıkları şey insanlar olduğu sürece yorumu göz ardı edemezler; çünkü, her ne kadar ampirist bir tarzda, “gerçek insan”dan yola çıkma dışında bir öncülleri olmadığını iddia etseler de, kuşkusuz gerçek saydıkları şeyin kuramsal varsayımlardan hiçbir biçimde muaf olmadığı yeterince açıktır. Bu anlamda, “gerçek yaşam süreci” de bilinçle, analistlerin kendi bilinciyle bağıntılıdır.

Bununla birlikte yine de, bu bilinç tanımına hükmeden “ters çevirme” eğretilmesine daha yakından bakmamız gerekmede. Her şeyden önce kaydetmek gerekir ki bir kutupsallığı ters çevirmek, onu zorunlu olarak dönüştürmek demek değildir. İdealizmi mekanik materyalizm yönünde baş aşağı etmekle, yani gerçekliği düşüncenin değil de düşünceyi gerçekliğin bir fonksiyonu yapmakla, pek bir şey kazanılmaz. Bu hareket, tersyüz edeyim derken ironik bir biçimde idealizmi taklit eder: Çünkü bir “yansımaya” veya “yüceltmeye” indirgenmiş olan bir düşünce gerçeklikten kopartılmış bir düşünce kadar “gayri maddi”dir. Hegelciler’in hayatı tersinden gördüklerini ima eden ünlü *camera obscura* imgesi manidardır. Söz konusu imge, *camera obscura*’yı, birçok benzeri gibi, pozitif bilimsel düşüncenin bir prototipi olarak görmüş olan, ampirist felsefenin babası John Locke’a kadar geriye giden bir tarihe sahiptir. Bu yüzden W. J. T. Mitchell’in

10. Williams, *Marxism and Literature*, s. 60.

da işaret ettiği gibi, aynı aracın Marx tarafından yanılısma modeli olarak kullanılmış olması ironiktir;¹¹ ama yine de eğretileninin arkasında yatan ampirist geçmiş Marx'ın kullanımında korunmaktadır: İnsan zihni tıpkı bir fotoğraf makinesi gibi dış dünyadaki nesnelere edilgen bir şekilde kaydetmektedir. Fotoğraf makinesinin yalan söyleyemeyeceği varsayıldığında, çarpıtma ancak söz konusu imgeye önceden yapısal bir müdahalede bulunulmasıyla ortaya çıkabilir. Bu makinenin operatörü olmadığından, bu modelde ideolojiden, örneğin bir foto muhabirinin fotoğraf makinesi konusunda söyleyebileceği gibi, toplumsal gerçekliği çarpıtan, yeniden düzenleyen, yanlış yorumlayan bir şey olarak söz edemeyiz. Dolayısıyla bu eğretileninin, idealizmin gerçekte bir tür ters çevrilmiş ampirizm olduğunu ima ettiği söylenebilir. Fikirleri gerçeklikten türetmek yerine gerçekliği fikirlerden türetir. Fakat bu kesinlikle felsefi idealizmin, kısmen söz konusu imge tarafından belirlenmiş bir karikatürüdür. Marx ve Engels'in saldırılarına hedef olan düşünürler hiç de baş aşağı duran ampiristler veya alabora olmuş mekanik materyalistler değildir; tam tersine, onların kuramlarının Marksizm'in kendisi için en değerli yönlerinden birisi insan bilincini etkin, dinamik bir güç olarak görmeleridir. Lenin ve Lukács'a kadar farklı Marksist düşünürlerin daha sonraları bu fikri devrimci amaçlara uyarladıkları görülür; oysa *camera obscura* modeli gerçekten bu tür amaçlara uygun değildir. Hiç de masum olmayan bu figür idealizmi, onu sadece kendisinin karşıtı olarak tanımlayarak, kendi ampirist kalıpları içine girmeye zorlar.

Bu kör nokta, metindeki genel ideoloji kuramı üzerinde zayıflatıcı etkilerde bulunur. Bu anlayışa göre ideolojinin nasıl olup da herhangi bir anlamda, insan öznelere deneyimlerini özgül bir toplumsal düzenin isterlerine uygun olarak düzenleyen etkin bir toplumsal güç olabileceğini kavramak gerçekten çok zor. Aksine ideoloji burada hemen hemen tamamiyle olumsuz sonuçlar doğurur gibi görünüyor: İdeoloji yalnızca, söz konusu düzeni, içinde yaşayanları aksi takdirde gözle görülür hale gelecek adaletsizlik ve eşitsizliklerden *uzaklaştırarak* idame ettiren bir kâbus olabilir. Burada ideoloji esas olarak *öte dünya işlerine dalmaktır*: İnsanların içinde yaşadıkları toplumsal koşulların katı gerçekliğini görmelerini engelleyen, ger-

11. Bkz. W. J. T. Mitchell, *Iconology*, Chicago ve Londra 1986, s. 168 ve devamı.

çek çelişkilerin hayali bir çözümü. İşlevi, insanları günlük işlerine ilişkin belirli inanç ve değer söylemleri ile donatmaktan çok, günlük alanın tamamını, kurgusal, metafizik bir dünya ile karşılaştırarak lekelemeye çalışmaktır. Sanki ideoloji, örneğin işçi sınıfına bir dizi disipline edici teknikle tutumluluk, dürüstlük, çalışkanlık erdemleri aşlamakla özel olarak ilgili değilmiş de, sadece çalışma âleminin semavi krallıkla veya Mutlak Tin ile kıyaslandığında büyük öneme sahip olduğunu inkâr ediyormuş gibidir. Herhangi bir rejimin, bu kadar genel ve olumsuz bir ideoloji aracılığıyla kendini yeniden üretip üretemeyeceği tabii ki sorgulanabilir bir şeydir.

W. J. T. Mitchell, *camera obscura* figürünün insani öznelere ile onların toplumsal ortamları arasında saf, dolaylı bir ilişki olduğu varsayımını içerdiğini ve bu noktanın metnin başka yerlerinde bir toplumsal ürün olarak bilinç hakkında söylenen şeylere ters düştüğünü belirtir.¹² Aslında, Mitchell'in de fark ettiği gibi, duyumsal dünyanın doğrudan doğruya bilince açık olduğu varsayımı, *Alman İdeolojisi*'nin yazarlarının başka bir yerde, Feuerbach üzerine kaleme aldıkları yapıtlarında eleştirdikleri şeyin bir parçasıdır. Bir başka anlatımla, Marx ve Engels, saf, duyumsal bir ampirizmin karşısına bilginin toplumsal olarak inşa edilmiş doğası öğretisini; idealizmin gerçekliğin söylemsel olarak dolaylı olan bir doğası olduğuna ilişkin ısrarının karşısına da saf, duyumsal bir ampirizm yerleştirmek eğilimindedirler. Bir düzeyde, fikirleri duyusal yaşama indirgeyerek –bu yaşam her ne kadar artık açıkça, pratik, toplumsal ve üretici bir şey olarak tanımlanıyor ise de– Aydınlanma “ideolojisi”nin dönüştürülmüş bir biçimini devam ettirmektedir. Bir başka düzeyde, tamamen zıt bir siyasi perspektiften, Napoleon'un bir fantastik idealizm anlamında “ideoloji”yi pragmatik yönden acımasızca aşağılayışını paylaşırlar.

Alman İdeolojisi'ne göre, ideolojik bilinç *ters çevirme* ve *yerinden çıkarmadan* ibaret bir çifte hareket içeriyor gibi görünür. Toplumsal yaşamda fikirlere öncelik tanınmakta ve eşzamanlı olarak fikirler bu yaşamdan kopartılmaktadır. Bu ikili işleyişin mantığı gayet kolaylık-

12. A.g.y., s. 173.

la izlenebilir: Fikirleri tarihin kökeni saymak onların toplumsal belirlenimini inkâr etmek ve böylece onları tarihten koparmak demektir; fakat açık olmayan şey, bu tür bir tersine çevirmenin her zaman söz edilen türden bir *yerinden çıkarmaya* yol açmak zorunda olup olmadığıdır. Bilincin maddi yaşamın temeli olduğuna inanmaksızın, maddi yaşamdan bağımsız olduğunu savunmak da olanaklıdır. Aynı şekilde, zihnin, maddi yaşamdan kopuk olduğunu iddia etmeksizin, bütün gerçekliğin özü olduğunu ileri süren birilerini de tasavvur etmek mümkündür. Aslında ikincisinin Hegel'in yaklaşımı olduğu söylenebilir. İdeoloji özünde fikirleri toplumsal olarak belirleniyor görmekten mi, yoksa onların bağımsız olduklarını düşünmekten mi ibarettir? De Tracy gibi bir ideoloğun ikinciyi değil birinciyi savunacağı söylenebilir. Marx'ın kendisi, Fransız idologların, insan bilincini tarihsizleştirdikleri ve ona belirleyici bir toplumsal rol attikileri için idealist olduklarını düşünmüştür; ne var ki fikirlerin gökten düştüğüne inanma anlamında idealist olmadıkları açıktır. Bir başka deyişle sorun, bu ideoloji modelinin tam bir yanlış bilinç paradigması olarak ne ölçüde genelleştirilebileceğine ilişkindir. Marx ve Engels, kuşkusuz, yeni Hegelci idealizmin özel bir kolu olan *Alman İdeolojisi*'ni incelemektedir ama formülasyonlarında çoğu kez genelleştirici bir ton hissedilir. Aslında –bu çalışmanın yayımlanmamış pasajlarından birisinde– Alman düşünürler için doğru olanların diğer uluslar için de doğru olduğu vurgulanır. Marx ve Engels'in başka ruh hallerindeyken gayet iyi bildikleri gibi, buna verilebilecek bariz yanıt, her ideolojinin idealist olmadığıdır. Marx, Hobbes, Condillac ve Bentham'ı kesinlikle safkan ideologlar olarak görür ama üçü de bir anlamda materyalisttir. Onlara, bu suçlama ancak idealizm geniş anlamıyla *tarihsizleştirme* ya da değişmez bir insan özü varsayma anlamıyla alındığında yöneltilebilir. Fakat, tarihsizleştirme, idealist olmakla eşanlamlı değildir; sözgelimi Hegel'inki gibi bir idealizm, tamamen tarihseldir.

Bazı fikirlerin, maddi gerçeklikte sağlam kökleri olduğu halde yine de ideolojik olması olanaklı değil midir? Fikirler ideolojik statü kazanabilmek için boş yanılsamalar mı olmak *zorunda*? Marx ve Engels, elbette ki her eski soyut fikrin ideolojik olduğunu düşünmüyorlardı; örneğin matematiksel kavramlar genellikle böyle değildir. Fakat düşüncenin pratik varoluştan, itiraza açık siyasi amaçlara hiz-

met edecek biçimde kopartılmışlığı, onlar için, ideoloji nosyonunun belirleyicisi gibi görünüyor. Öyle ise, her şeyin yeniden yoluna girmesi için yapmamız gereken tek şeyin fikirleri ve gerçekliği yeniden bir araya getirmek olduğuna inanma yönünde güçlü bir eğilim var demektir. Marx ve Engels'in savları hiç şüphe yok ki bu değil: Yanlış bilincin üstesinden gelmek için sadece bu muğlak fikirleri, yitirmiş oldukları toplumsal kökenleriyle yeniden birleştirmek değil, yanlış bilinci doğuran toplumsal çelişkileri ortadan kaldırmak gerekir. Zaman zaman, kimi "vülger" Marksistler tarafından fikirlerin toplumsal pratik ile tam örtüşüklerinde sağlam olduğunun ileri sürüldüğü görülür. Buna yapılabilecek bir itiraz, bir Edmund Burke'nin bunu hiçbir şekilde itiraz etmeyecek olmasıdır. Bütün bir muhafazakâr düşünce silsilesi, kavramsal düşünce ile yaşanan deneyimin birbirinin içine "organik" olarak nüfuz etmesine dayanmış, salt spekülâtif nosyonlardan en az Marx ve Engels kadar rahatsız olmuştur. Bu durumda, ideolojinin, özgül işlev ve etkileri olan belirli türden fikirler değil ama sadece her nasılsa duyumsal gerçeklikten kopmuş fikirler olduğu düşünülebilir.

Alman İdeolojisi'nin ünlü beyanatıyla, "Egemen sınıfın fikirleri, tarihin her döneminde egemen fikirler olmuştur; yani, toplumdaki egemen *maddi* güç olan sınıf, aynı zamanda toplumun egemen *entelektüel* gücüdür."¹³ Maddi üretime hâkim olan, zihinsel üretimi de kontrol eder; fakat ideolojinin bu siyasi modeli, daha epistemolojik, kendi toplumsal kökenini unutmüş düşünce olarak ideoloji kavramıyla tam olarak örtüşmez. Peki bu durumda fikirleri ideolojik yapan şey nedir? Toplumsal bağlarını koparmış olmaları mı, yoksa egemen sınıfın silahı olmaları mı? Ya da ikincisi ister istemez birincisine mi yol açıyor? Söz konusu metinde açıklama şu şekilde sürer: "Egemen fikirler, hâkim maddi ilişkilerin ideal dışavurumundan, fikirler olarak kavranan hâkim maddi ilişkilerden başka bir şey değildir."¹⁴ Bu, ideoloji ile maddi yaşam arasında, belki de "yanılsama" modelinin izin verdiğiinden daha "içsel" olan bir ilişkiyi dile getirir; fakat yapıtın bir başka yerinde bu egemen fikirlerden "içinde farklı sınıfların gerçek mücadelesinin yaşandığı *yanıltıcı* biçim" şeklinde

13. Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 64.

14. A.g.y., s. 64.

söz edilerek her iki vurgunun bir arada yapıldığı görülür.¹⁵ Fakat, eğer bu biçim gerçek mücadeleleri kodlamakta ise, hangi anlamda yanıltıcı olduğu söylenebilir? Muhtemelen, açığa vurulmayan güdülenimleri gizleyen “fenomenal” tarzlar olma bakımından; ama yine de *bu* anlamda “yanıltıcı”nın “yanlış” ile eşanlamlı olmak zorunda olduğu söylenemez. Lenin’in vurguladığı gibi görüntüler, ne olursa olsun yeterince gerçektirler; maddi çatışmalar ile bunları ifade eden ideolojik biçimler arasında bir *uyumsuzluk* olabilir; ama bu, zorunlu olarak, bu biçimlerin ya yanlış (varolan duruma uygun olmayan) ya da “gerçekdışı” oldukları anlamına gelmez.

Bir başka deyişle, metin, ideolojinin siyasi tanımı ile epistemolojik tanımı arasında ciddi bir şekilde tereddüt içindedir. Fikirlerin, siyasi yönden baskıcı unsurları yüzünden toplumsal yaşamdaki köklerini inkâr etmeleri sebebiyle ideolojik oldukları söylenebilir; ama tam tersi bir nedenden –maddi çıkarların dolaysız ifadeleri, sınıf savaşının gerçek araçları olmalarından– dolayı da ideolojik olabilirler. Anlaşılan odur ki Marx ve Engels, bilinci büyük ölçüde “metafizik” karakterde olan bir egemen sınıfa karşı savaşım vermektedir ve bu metafizik, siyasi tahakküm kurucu kullanımlara açık olduğu içindir ki ideolojinin bu iki zıt anlamı *Alman İdeolojisi*’nde incelenen tarihsel ortamda bir arada bulunmaktadır; fakat, her egemen sınıfın, kendi çıkarlarını böyle spekülâtif bir üslupla dışavurmak zorunda olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Marx, daha sonraları, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*’nın *Önsöz*’ünde (1859), “yasal, siyasi, dini, estetik ya da felsefi ...kısacası, içlerinde insanların bu (ekonomik) çatışmanın bilincine vardıkları ve onunla savaştıkları ideolojik kalıplar”dan söz edecektir.* Burada, *yanıltıcı* biçimlere yapılan göndermeden vazgeçildiği gibi, bu “üstyapı” tarzlarının herhangi bir anlamda hayali veya fantastik oldukları yönünde belirli bir iddia da göze çarpmaz. İdeoloji tanımının yalnızca yönetici sınıfı değil, *bütün* “insanları” kapsayacak şekilde genişletilmiş olduğunu belirtebiliriz; ideoloji, bu biçimiyle, daha az pejoratif bir anlama, fikirler düzeyinde yürütülen sınıf mücadelesi anlamına sahiptir. Bu fikirlerin her zaman yanlış olduklarına dair zorunlu bir içerim yoktur. Hatta Marx *Artı Değer Kuramları*’nda, “egemen sınıfın ideolojik

15. A.g.y., s. 53.

* Bkz. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Sol Yay., 1993.

bileşenleri” adını verdiği şey ile “bu özel toplumsal oluşumun, özgür tinsel üretimi” arasında, ki bu ikincisine örnek sanat ve edebiyattır, bir ayırma gider.

Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı'nın Önsöz'ü, namlı (veya bednam) Marksist “temel” ve “üstyapı” formülasyonunu sunar ve ideolojiyi açıkça ikincisi içine yerleştiriyor gibi görünür:

İnsanlar, kendi hayatlarının toplumsal üretiminde, kendi iradelerinden bağımsız ve zorunlu olan belirli ilişkiler, kendi maddi üretim güçlerinin belirli bir gelişme düzeyine karşılık gelen üretim ilişkileri içine girerler. Bu üretim ilişkilerinin genel toplamı, üzerinde bir yasal ve siyasi üstyapının yükseldiği ve kendisine belirli toplumsal bilinç biçimlerinin tekabül ettiği gerçek temel olan, toplumun iktisadi yapısını oluşturur. Maddi yaşamın üretilme tarzı, toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecinin genelini şartlandırır. İnsanların varlığını belirleyen bilinçleri değil, tam tersine, bilinçlerini belirleyen onların toplumsal varlığıdır.¹⁶

Her ne kadar bu denklem biraz sorunlu olsa da, “toplumsal bilincin belirli biçimleri”nin ideolojiye denk düştüğünü söyleyebiliriz. Ya sınıf hâkimiyetini meşrulaştırmaya yardımcı olmama anlamında ya da özel olarak, iktidar mücadelesinin herhangi bir biçimine özgü olmama anlamında ideolojik olmayan toplumsal bilinç biçimleri var olabilir. Marksizm’in kendisi de bir toplumsal bilinç biçimidir; ama onun ideolojik olup olmadığı, terimin kişinin kafasında olan anlamına bağlıdır. Burada Marx’ın aklında olan, kesinlikle, özgül, tarihsel inanç sistemleri ve “dünya görüşleri”dir. *Alman İdeolojisi* bağlamında ileri sürmüş olduğum gibi, bilinci geniş anlamda, değerler, anlamlar, niyetler ve benzerleri olarak görmektense, bu anlamda, maddi pratik tarafından belirlenen bir şey olarak görmek daha akla yatkın gibi geliyor; ama bilinç eğer gerçekten maddi üretime içsel ise, nasıl olup da sadece “üstyapısal” bir şey olabileceğini anlamak çok güç.

Fakat, eğer Marx, burada, tarihsel açıdan düşünüyor ise alıntı da geçen şu tümceye ne diyebiliriz?: “İnsanların varlığını belirleyen bilinçleri değil, tam tersine, bilinçlerini belirleyen onların toplumsal varlığıdır.” Bu, yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda ontolojik de

16. Marx ve Engels, *Selected Works*, cilt 1, Londra 1962, s. 362.

olan bir iddiadır. Marx'a göre bu durum, beşeri hayvanın oluşma biçiminden kaynaklanmaktadır ve tarihin her dönemindeki her erkek ve kadın için geçerlidir. Bu evrenselleştirici öğretinin sonuçlarından birisi, sıkı fıkı olduğu şu "altyapı-üstyapı" tezinin de evrensel görünmesidir. Ne var ki bütün Marksistler bu görüşte değildir; ve Marx'ın kendisinin, başka çalışmalarında da aynı görüşte olup olmadığı da bir tartışma konusudur; çünkü şu her zaman yöneltilebilir olan bir sorudur: İnsani üretim etkinliği, niçin bir üstyapıya *gereksinim* duysun? Bu soruya verilebilecek yanıtlardan birisi şudur: Çünkü, bugüne kadar tarihin her döneminde sömürüye dayalı ve bu nedenle de hukuki, siyasi ve ideolojik bakımdan düzenlenmesi ve onaylanması gereken toplumsal ilişkiler söz konusu olmuştur. Bir üstyapı zorunludur, çünkü maddi altyapı kendi içinde bölünmüştür. Bazı Marksistler'in ileri sürmüş olduğu gibi, bu bölünme ortadan kaldırıldığında üstyapı tasfiye edilmiş olacaktır. Aynı argümana göre, tam anlamıyla komünist bir toplumda, artık, kendini sivil topluma dayatan bir devlete, meşrulaştırıcı bir hâkim ideolojiye ve hatta soyut bir "yasallık" donanımına gerek kalmayacaktır.

Başka bir deyişle, üstyapı nosyonunda saklı olan şey, maddi yaşama *yabancılaşmış* olan bazı kurumların kendilerini maddi yaşama, tahakküm edici bir güç olarak dayattığı düşüncesidir. Bu tür kurumların –mahkemeler, devlet, ideolojik aygıtlar– gerçekten yıkılıp yıkılamayacağı ya da bu iddianın ütopyadan ibaret olup olmadığı şu anki araştırmamızın dışında kalmakta. Asıl mesele, üstyapının sınıf mücadelesinin düzenlenmesinde işlevsel olduğunu düşünen, altyapı-üstyapı öğretisinin bu *tarihsel* versiyonu ile Marx'ın bilinç ve toplumsal varlığa ilişkin düşüncesinin daha evrensel içerimleri arasındaki bariz çelişkidir. İlk modele göre, ideoloji sınırlı bir yaşam süresine sahiptir. Sınırlı topluma özgü çelişkiler bir kez ortadan kaldırıldı mı, ideoloji de üstyapının geriye kalan diğer kısmıyla birlikte yok olup gidecektir. İkinci modele göre ise, ideoloji, bilincimizin tamamının maddi etkenler tarafından koşullanma tarzına benzer bir şey olarak alınabilir ve *bu*, gerçek komünizmin kurulmasıyla muhtemelen değişmeyecektir; çünkü yemek yeme ihtiyacı kadar biyolojik yapımızın bir parçasıdır. Dolayısıyla, alıntıda bu çifte vurgunun sırasıyla, ideolojinin halihazırda ele almış bulunduğumuz dar ve geniş anlamlarına işaret ettiği söylenebilir; ama yine de aralarındaki ilişki

tam olarak açık değildir. Biraz muğlak bir biçimde ontolojik veya epistemolojik bir savla birlikte siyasi bir sav ileri sürüldüğü görülür: Üstyapı (ve onunla birlikte ideoloji) tarihsel olarak işlevsel bir fenomen midir, yoksa insan toplumları için nefes almak kadar doğal olan bir şey midir?

Altyapı-üstyapı öğretisi, üstyapının dönüp altyapıyı diyalektik olarak koşullandırdığı en sofistike biçimlerinde bile, durağan, hiyerarşik, ikici ve mekanikçi olduğu yönünde yaygın bir eleştiriyle karşılaşmıştır. Bu nedenle söz konusu öğretiyi savunmak için bir iki çift laf etmenin, tam da artık moda uygun olmadığı için, zamanı gelmiştir. Gelin öncelikle neyin öne *sürülmediğine* bakalım. Hapishanelerin, parlamenter demokrasinin, okulların ve cinsel fantazilerin çelik mengeneden veya sterlin'den daha az *gerçek* olduğu öne sürülüyor. Kiliseler ve sinemalar da en az maden ocakları kadar maddi şeylerdir. Argümanda içerilen şey, yalnızca, bunların devrimci toplumsal değişimin nihai katalizörü olamayacaklarıdır. Altyapı-üstyapı öğretisinin gerçek hedefi belirlenimler meselesidir; toplumsal hayatın hangi "düzeyi" ötekileri en güçlü ve en can alıcı bir biçimde koşullar ve bu nedenle, en çok hangi etkinlik alanı tam bir toplumsal dönüşümü gerçekleştirmeyle ilişkilidir?

Bu can alıcı belirleyici olarak maddi üretimi görmek, bir anlamda, apaçık ortada olanı ifade etmekten öte bir şey değildir; çünkü bütün tarih boyunca kadın ve erkeklerin ezici çoğunluğunun hayatlarını maddi üretimle geçirmiş olduklarından kesinlikle şüphe edilemez. Bir sosyalist bu dünyadan gelip geçmiş insanların çoğunluğunun hayatını sefalet içinde, semeresiz işlerde sürekli uğraşıp didinerek geçirmiş olması karşısında hayrete düşmekten kurtulamaz. Ne olursa olsun tarihin akışını bir noktada durdurma isteği... bulaçığımız şey budur. Gerçek veya yapay olarak yaratılan kıtlık koşullarında, maddi hayatı devam ettirme ve üretme için verilen aralıksız mücadele insan enerjisinin öylesine büyük kaynaklarını ipotek altına almıştır ki bunun izlerinin yaptığımız diğer bütün işlere kazınmış olacağını düşünmek doğaldır. Dolayısıyla, maddi üretim, şu ânakadar tarihin ana anlatısını şekillendirmiş olması anlamında "asli" önemdedir; fakat aynı zamanda *bu* özel anlatı olmaksızın diğer hikâyelerin hiçbirinin yaratılamayacak olması anlamında da asli önemdedir. Maddi üretim düşüncemizin tamamının önkoşuludur.

Altyapı-üstyapı modeli kuşkusuz ki tek bir iddia ile sınırlı değildir; yalnızca maddi üretimin diğer etkinliklerimizin önkoşulu olduğunu değil, aynı zamanda bu etkinliklerin en temel *belirleyicisi* olduğunu öne sürer; “Önce ekmek, sonra ahlak” sloganı eğer ekmeğin ahlak üzerinde bazı nedensel etkileri olduğunu ifade ediyorsa, öğretinin beyan edilmesinden ibarettir. Mesele, yalnızca bir öncelikler meselesi değildir. Öyleyse bu belirlenim en iyi şekilde nasıl kavranabilir?

“Üstyapı” *ilişkisel* bir terimdir. Belirli toplumsal kurumların, egemen toplumsal ilişkilerin “desteği” olarak işlev görme biçimini gösterir; bizleri bu tür kurumları –iktidarda olan toplumsal güçle aralarındaki işlevsel ilişkiler bakımından– belli bir bağlama oturtmaya davet eder. En azından benim kanımca hatalı olan şey, terimin bu “ilineksel” anlamından tözsel olan bir anlama –“üstyapıyı” biçimlendiren bir sabit, verili ve örneğin, filmleri de kapsayan bir kurumlar “âlemi”ne– atlanmasıdır. Filmler üstyapısal fenomenler midir? Yanıt bazen “evet”, bazen “hayır”dır. Bir filmin, verili güç ilişkilerini sağlamlaştıran ve bu ölçüde “üstyapısal” olan yönleri olabilir. Fakat bu özellikleri taşımayan yönleri de olabilir. Belirli bir an bir konuda “üstyapısal” davranan bir kurum, bir başka konuda böyle davranmıyor olabilir ya da bazı etkinliklerinde “üstyapısal” iken diğer bazı etkinliklerinde “üstyapısal” olmayabilir. Edebi bir metni yayımlanma tarihesi bakımından inceleyebiliriz ki bu, Marksist model açısından onu toplumsal üretimin maddi altyapısının bir parçası olarak ele alıyoruz demektir; ya da, noktalı virgüllerin adedini sayabilirsiniz, ki bu söz konusu modelin hiçbir “düzeyine” uymayan bir edimdir. Gelgelelim metnin egemen ideolojiyle olan ilişkisini araştırdığınızda, ona üstyapısal açıdan yaklaşıyorsunuz demektir. Bir başka anlatımla, öğretinin hayatın ontolojik olarak ortadan ikiye ayrılmasından çok, farklı perspektiflerle ilgili bir mesele olarak görülmesi akla daha uygundur. Marx ve Engels’in, yaşıyor olsalardı, kendi tezlerinin bu yeni formülasyonuna razı olup olmayacağı tartışmaya açık ise de, benim görüşüme göre, bunun fazla bir önemi olup olmadığı tartışılabilir.

Dolayısıyla buraya kadar, Marx düşüncesinde ideolojinin, aralarındaki karşılıklı ilişki hakkında net bir fikrimizin olmadığı, en az üç anlama geldiğini saptamış gibiyiz. İdeoloji, kendilerini tarihin temeli olarak gören ve insanların ilgisini (sahip oldukları fikirlerin toplum-

sal belirleyicilerini içeren) fiili toplumsal koşullardan başka yöne çekerek baskıcı bir siyasi iktidarın ayakta kalmasına hizmet eden yanıltıcı veya toplumsal bağları kopartılmış inançlara karşılık gelebilir. Bunun tersi, pratik toplumsal koşulların tam ve tarafsız bilgisi olacaktır. Bir diğer seçenek olarak, ideoloji, egemen toplumsal sınıfın maddi çıkarlarını doğrudan doğruya dile getiren ve onun yönetimini desteklemeye yarayan fikirler anlamına gelebilir. Bunun tersi, ya doğru bilimsel bilgi ya da egemen olmayan sınıfların bilinci olabilir. Son olarak, ideoloji, içinde bir bütün olarak sınıf mücadelesinin verildiği ve kuvvetli ihtimalle, siyasi açıdan devrimci güçlerin doğru bilincini de içeren kavramsal formların tamamını kapsayacak şekilde genişletilebilir. *Bunun* tersi olabilecek olan şey, tahminen, halihazırda bu mücadeleye katılmamış olan her kavramsal form olmalı.

Bütün bunlar yetmezmiş gibi, Marx'ın ekonomiye ilişkin daha sonraki yazılarında bir hayli farklı ve şimdi ele alacağımız bir ideoloji versiyonu daha ortaya atılır.

Marx *Kapital*'in birinci cildinin (1867) "Meta Fetişizmi" bölümünde, kapitalist toplumda insanlar arasındaki fiili toplumsal ilişkilerin üretmiş oldukları metalar ile girdikleri sözde bağımsız etkileşim tarafından yönlendirildiğini öne sürer:

Meta, bu nedenle, gizemli bir şeydir; çünkü metada, insan emeğinin toplumsal karakteri, insanlara, söz konusu emeğin ürünü olan şey üzerine kazınmış nesnel bir karakter gibi görünür; çünkü üreticilerin kendi emeklerinin genel toplamı olan şeyle ilişkileri, onlara, kendi aralarındaki değil de, emeklerinin ürünü olan şeyler arasındaki bir toplumsal ilişki imiş gibi sunulur... İnsanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişki onların gözünde şeyler arasındaki bir ilişki gibi fantastik bir biçim alır. Bir benzetme yapmak için dinsel âlemin sisli bölgelerine girmemiz gerekir. Bu âlemde, insan beyninin ürünü olan şeyler hem birbirleriyle ve hem de insanlık ile ilişkiye giren, canlı, bağımsız varlıklar olarak görünür. Metalar dünyasında da insanların kendi elleriyle yarattıkları şeyler aynı durumdadır.¹⁷

17. K. Marx, *Capital*, cilt 1, New York 1967, s. 71. [*Kapital I*, Çev. A. Bilgi, Sol Y., 1986]. Marx'ın geç dönem ideoloji anlayışına ilişkin iki mükemmel analiz için bkz. Norman Geras, "Marxism and the Critique of Political Economy", R. Black-

Daha önceki yabancılaşma temasının burada açıldığı görülür: Kadınlar ve erkekler bir şeyler üretir ve kendi ürünleri olan bu şeyler daha sonra kendi kontrollerinden çıkarak onların varoluş biçimini belirlemeye başlar. Borsadaki bir dalgalanma binlerce insanın işsiz kalması demek olabilir. Gerçek insani ilişkiler, bu “meta fetişizmi” yüzünden, şeyler arasındaki gizemli ilişkiler gibi görünür. Bu çeşitli ideolojik sonuçlar doğurur. Birincisi, toplumun gerçek işleyiş tarzı böylece gizlenir: Emeğin toplumsal karakteri, artık toplumsal ürünler olarak tanınamayan metaların dolaşımının arkasında gözlerden saklanır. İkincisi, –gerçi bu daha sonraki Marksist gelenek tarafından geliştirilmiş bir görüştür– toplum bu meta mantığı ile parçalanır: Ortak toplumsal emeğin kolektif etkinliğini cansız, soyut şeyler arası bir ilişkiye dönüştüren metanın atomize edici işlemlerine maruz kalan toplumu bir bütün olarak düşünmek zorlaşır. Kapitalist düzen, bir bütün olarak görünmeye son vererek, kendisini siyasi eleştirilerle daha az yıpratılabilir bir şey kılar. Son olarak *cansız* yaratıklar tarafından tahakküm altına alınmış olması, toplumsal yaşama bir doğallık ve kaçınılmazlık havası verir: Toplum, bundan böyle insanlar tarafından inşa edilen bir şey olarak algılanamaz ve dolayısıyla insanlar tarafından değiştirilemez bir şey olur.

Açıkça görüldüğü gibi, Marx’ın ideoloji konusundaki gençlik dönemi düşüncelerinde rastladığımız ters çevirme imgesi buradan “olgunluk dönemi” çalışmalarına geçmekte. Ne var ki, bu geçiş sırasında birçok şey kesin bir biçimde değişir. Öncelikle, artık insani öznelere ile onların toplumsal varoluş koşulları arasındaki bu tuhaf ters çevirmenin toplumsal gerçekliğin kendi doğasında olduğu düşünülmektedir. Mesele, sadece gerçek dünyayı bilinçlerinde tersine çeviren ve böylece metaların kendi yaşamlarını kontrol ettiğini *düşünen* insanların çarpıtılmış algısı meselesi değildir. Marx, metaların, kapitalizm koşullarında, toplumsal ilişkiler üzerinde despotik bir yönetim uyguluyormuş gibi *göründüklerini* iddia etmez; bunu fiilen yaptıklarını öne sürer. İdeoloji, artık zihinde tersine çevrilen gerçeklikle ilgili bir meseleden çok, gerçek bir ters çevirmeyi yansıtan

burn, (der.) *Ideology in the Social Sciences* içinde, Londra 1972 ve G. A. Cohen, *Karl Marx’s Theory of History: A Defence*, Oxford 1978, 5. bölüm. Ayrıca bkz. Franz Jakubowski’nin *Ideology and Superstructure in Historical Materialism*, Londra 1976’daki açıklamaları.

zihinle ilgili bir meseledir; aslında, artık esas olarak bir bilinç meselesi olmaktan çıkıp kapitalist sistemin gündelik iktisadi işlemlerine demirlediği görülür. Durum bundan ibaretse ideoloji, üstyapıdan altyapıya adeta transfer edilmiş ya da en azından bu ikisi arasındaki özellikle yakın bir ilişkiye işaret ediyor demektir. İdeoloji, her şeyden önce bir söylemler, inançlar ve “üstyapısal” kurumlar meselesi olmaktan çok, kapitalist ekonominin, Alex Callinicos’un da belirttiği gibi “kendine ilişkin yanlış algılar üreten”¹⁸ bir işlevidir. Dolayısıyla Etienne Balibar’ın da kaydettiği gibi, “gerçek ve hayali olanı” birbirini dışlayan alanlar olarak görmemiz değil, “her ikisini de ideoloji kapsamında düşünmemiz”¹⁹ gerekir.

Marx *Kapital*’in başka bir yerinde, şeylerin hakikatte ne oldukları ile kendilerini nasıl sundukları –Hegel’in deyimiyle “özler” ile “fenomenler”– arasında bir ayrışım olduğunu öne sürer. Sözelimi, ücret ilişkisi gerçeklikte eşit olmayan, sömürücü bir durumdur; fakat, kendini, “doğal bir biçimde”, şu kadar emeğe şu kadar para şeklinde, eşit ve karşılıklı bir değiş tokuş gibi sunar. Jorge Larrain bu kaymaları faydalı bir şekilde özetler:

Sözelimi, dolaşım, doğrudan doğruya burjuva toplumun dış yüzünde bulunan bir şeymiş gibi görünür, oysa onun dolaylımsız varlığı saf görünüştür... Kâr artıdeğerin, kendi varoluşunun gerçek temellerini örtbas etme meziyetine sahip olan fenomenal biçimidir. Rekabet, değer emek zamanı tarafından belirlenimini gizleyen bir fenomendir. Metalar arasındaki değer ilişkisi, insanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişkinin kılık değiştirmiş halidir. Ücret yönetimi, iş gününün, zorunlu emek ve artıkemek şeklinde bölünüşünün bütün izlerini yok eder, vesaire.²⁰

Bir kez daha belirtecek olursak, bütün bunlar öncelikle yanlış algılayan bir bilinç meselesi değildir: Daha çok, kapitalizmin ekonomik yapılarına içkin bir örtbas etme tavrı ya da ikiyüzlülük vardır; öyle ki kendini bilince aslında olduğundan farklı bir biçimde sun-

18. Callinicos, *Marxism and Philosophy*, s. 131.

19. Etienne Balibar, “The Vacillation of Ideology”, C. Nelson ve L. Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, Urbana ve Chicago 1988, s. 168.

20. Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 180.

mamak elinde değildir. Mistifikasyon, sistemin gerçek karakterine nüfuz etmiş olan, adeta “nesnel” bir olgudur: Bu sistemin gerçekten içerdiği şeyler ile içlerinde bunların kendilerini zihne kendiliklerinden sunduğu fenomenal biçimler arasında kaçınılmaz bir yapısal çelişki vardır. Norman Geras’ın söylediği gibi, “kapitalizmin özünde, varolan toplumsal ilişkiler ile bunların yaşama tarzı arasında bir tür içsel kopukluk vardır.”²¹ Eğer bu doğru ise ideoloji, ilk etapta bir egemen sınıfın bilincinden ya da daha az bir ihtimalle bir tür komplo-dan doğuyor olamaz. John Mepham’ın vurguladığı gibi ideoloji artık *burjuvaziyle* ilgili bir mesele değil, *burjuva toplumuyla* ilgili bir meseledir.²²

Meta fetişizmi bağlamında zihin gerçekliğin kendi içindeki bir ters çevirmeyi yansıtır ve burada, “gerçekliğin kendi içinde bir ters çevirme”nin ne demek olabileceğine ilişkin belalı birtakım kuramsal sorunlar vardır. Diğer bazı kapitalist ekonomi süreçlerinde zihnin yansıttığı şey, bizatihi gerçek olanın ters çevrilmesi olan bir fenomenal biçimdir. Daha iyi açıklamak için bu işlemi üç ayrı aşamaya ayırabiliriz. İlk olarak, gerçek dünyada bir ters çevirme meydana gelir; sözgelimi canlı emeğin cansız sermayeyi kullanması yerine, cansız sermaye canlı emeği kontrol eder. İkinci olarak, bu gerçek durum ile bunun “fenomenal olarak” gözükme biçimi arasında bir ayrışım veya çelişki vardır: Ücret sözleşmesinde, dışsal biçim ters çevirmeyi pekiştirir; emek ile sermaye arasındaki ilişkiyi eşit ve simetrik gösterir. Üçüncü aşamada ise, bu fenomenal biçim itaatkâr bir tarzda zihin tarafından yansıtılır; ideolojik bilinç işte böyle beslenir. Burada kaydetmek gerekir ki, ideoloji, *Alman İdeolojisi*’nde şeyleri gerçekte oldukları gibi görmeme meselesi iken, *Kapital*’de gerçekliğin kendisinin ikiyüzlü ve aldatıcı olması meselesidir. Bu nedenle ideolojinin maskesi, artık yalnızca “gerçek yaşam süreci”ne dikkat ederek düşürülemez, çünkü bu süreç, daha çok Freudçu bilinçdışına benzer bir şekilde, bir biçimde kendisine yapısal olan ve kendi yanlışlığını kendi doğruluğu içinde saklayan bir dizi suret yaratmaktadır. Bunun yerine ihtiyaç duyulan şey “bilim”dir; çünkü, Marx’ın belirttiği gibi, öz ile görünüşün örtüşmediği yerde bilim zorunlu hale gelir. Eğer

21. Geras, “Marxism and the Critique of Political Economy”, s. 286.

22. John Mepham, “The Theory of Ideology in Capital”, *Radical Philosophy*, sayı 2, Yaz 1972.

fizik yasaları etrafımızdaki nesnelere kazınmış ve bizlere kendiliğinden açık olsaydı bilimsel çalışmaya ihtiyaç duymazdık.

Bu yeni ideoloji kuramınının *Alman İdeolojisi*'ndeki görüşü üstünlüğü apaçık. İdeoloji, önceki yapıtta bir idealist spekülasyon olarak ortaya çıkarken, şimdi burjuva toplumunun maddi pratikleri içinde sağlam bir temel kazanmakta. İdeoloji, artık, tamamıyla yanlış bilince indirgenebilir bir şey değildir: Yanlışlık fikri aldatıcı görüşler kavramında varlığını sürdürür ama bunlar zihnin kurmacaları olmaktan çok, kapitalizmin yapısal sonuçlarıdır. Eğer kapitalist gerçeklik kendi yanlışlığını kendi içine katıyor ise bu yanlışlık bir şekilde gerçek olmak zorundadır. Ayrıca, ne kadar mistifikasyon içerirse içersin, hiçbir bakımdan gerçekdışı olmayan, meta fetişizmi gibi ideolojik sonuçlar da vardır. Ne var ki ideolojik suretler *Alman İdeolojisi*'nde bir gerçekdışılık alanına itilme riski taşıyor ise Marx'ın bu daha sonraki eserinde de gerçekliğe biraz fazla yakınlaştırılıyor, denebilir. Böylelikle, yalnızca, bir gizil ideoloji *idealizmini*, yeni başlamakta olan bir ideoloji *ekonomizmi* ile yer değiştirmiş olmuyor muyuz? İdeoloji unvanını verdiğimiz her şey gerçekten kapitalizmin ekonomik işlemlerine indirgenebilir mi? Daha sonraları, Georg Lukács, "nihai olarak [meta üretimi] meselesine geri götürülemeyecek hiçbir sorun yoktur" ve bu yapı "yaşamın her ifadesine nüfuz eder"²³ diyecektir; fakat iddia biraz fazla kendinden emin bulunabilir. Sözgelimi erkeklerin kadınlardan veya beyazların siyahlardan üstün olduğu öğretisinin aslı hangi anlamda, meta üretimindeki bir gizli kaynakta bulunabilir? Peki meta üretiminin henüz bilinmediği ya da henüz merkezi yerini işgal etmediği toplumların ideolojik oluşumları hakkında ne söyleyebiliriz? Burada belirli bir ideoloji özcülüğü, bir tür, değişik ideolojik mekanizmaları ve sonuçlarını homojen bir nedene indirgeme girişimi, sergileniyor gibi gözükmekte. Ayrıca eğer kapitalist ekonomi zaten kendi özünde saklı aldatma araçlarına sahip ise –eğer, Theodor Adorno'nun bir yerlerde vurguladığı gibi, "meta kendi kendisinin ideolojisi ise", o zaman, "üstyapı" düzeyinde özgül anlamda ideolojik kurumlara ne gerek var? Belki de yalnızca, söz konusu ekonomiye özgü halihazırdaki uygulamaları güçlendirir-

23. Georg Lukacs, *History and Class Consciousness*, Londra 1971, s. 83-84. [*Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yay., 1998]

mek için; fakat bu yanıt kuşkusuz biraz sorunludur. Marx, burjuva toplumunda yanlış bilincin önemli bir kaynağını gerçekten keşfetmiş olabilir; ne var ki, bunun yeterli bir ideoloji açıklaması olarak genelleştirilip genelleştirilemeyeceği tartışılabilir. Sözgelimi, bu ideoloji görüşü, sınıf mücadelesi ile hangi anlamda bağlantılıdır? Meta fetişizmi kuramı, kapitalist üretim etkinliği ile insan bilinci arasında, iktisadi olan ile deneyime ait olan arasında, dramatik bir biçimde dolaylı bir bağlantı kurmaya çalışır; fakat denebilir ki, bunu ancak özgül anlamda siyaseti kısa devreye uğratarak yapar. Bütün toplumsal sınıflar aynı şekilde meta fetişizminin pençesinde midir? Kapitalizmin maddi yapıları tarafından evrensel olarak belirlenmiş olan işçiler, köylüler ve kapitalistlerin, hepsi aynı ideolojik evreni mi paylaşmaktadır?

Marx, "Meta Fetişizmi" bölümünde, sanki daha önceki ideoloji versiyonunun iki şüpheli özelliğini, yani ampirizmini ve negativizmini koruyormuş gibi görünmekte. *Kapital*'de, bizim gerçekliğe ilişkin algımızın (veya yanlış algımızın) bir biçimde zaten gerçekliğin kendisine içkin olduğu öne sürülüyor gibidir. Gerçek olanın, zaten kendi bilgisini veya yanlış bilgisini kendi içinde barındırdığı inancı, tartışmaya açık bir ampirist öğretilerdir. Burada bastırılan şey, tam da insan failerin bu maddi mekanizmalara, değişebilir ve çatışabilir tarzlarda, ne *anlam verdiği* – bunları belirli çıkarılara ve inançlara göre söylemsel olarak nasıl inşa ettiği ve yorumladığı – meselesidir. İnsan özneler, burada yalnızca belirli nesnel sonuçların edilgen alıcısı, bilinçlerine kendiliğinden verili olan bir toplumsal yapının kolaylıkla aldatılabilen fertleri rolündedir. Filozof Ludwig Wittgenstein'in bir meslektaşına insanların niçin, dünyanın güneş etrafında değil de güneşin dünya etrafında döndüğü inancını daha doğal karşıladıklarını sorduğu, çünkü sahiden de öyle *göründüğü* cevabını alınca da, dünya güneş etrafında dönüyor olsaydı görüntüde ne değişecekti ki, dediği söylenir. Burada anlatılmak istenen şey, kişilerin bu tür durumlarda, basit bir şekilde, görüntülerin doğasından dolayı hatalı bir çıkarım yapıyor olmadıkları, çünkü görünenin her iki durumda da aynı olduğudur.

Eğer ikinci kuram *Alman İdeolojisi*'ndeki negativizmi yeniden üretiyor ise, nedeni, ideolojinin bir kez daha yalnızca sınırlı toplum hakikatini *gizleme* amacı güdüyor olarak görülmesidir. İdeoloji, in-

san özneliğinin oluşumundaki etkin bir güç olmaktan çok, zaten oluşmuş bir öznenin gözünün önünde yatanı kavramasını önleyen bir maske veya perdedir. Bu tür bir görüş, içerdiği kısmi hakikat her ne olursa olsun, ideolojik oluşumların gerçek gücünü ve karmaşıklığını açıklamaktan uzaktır.

Marx, “yanlış bilinç” deyimini hiçbir zaman kullanmamıştır; bu daha çok emekdaşı Friedrich Engels’e ait bir ayrımdır. Engels 1893’te Franz Mehring’e yazdığı bir mektupta ideolojiden bir yanlış bilinç süreci olarak söz eder, çünkü, “faili harekete geçiren somut güdüler kendisine yabancı kalır, aksi takdirde burada bir ideolojik süreç olmazdı. Bundan dolayı da kendine yanlış veya görünüşte kalan güdüler yakıştırır.” İdeoloji burada aslında rasyonalize etme anlamında kullanılmaktadır; görünürdeki anlamın öznenin gerçek amacını bilinçten gizlemeye hizmet ettiği bir tür çifte güdülemedir. Bu ideoloji tanımının Freud devrinde doğmuş olması belki de ilk bakışta sanılabileceği kadar şaşırtıcı değil. Joe McCarney’nin öne sürmüş olduğu gibi, burada sözü edilen yanlışlık, dünyayı yanlış algılamayla değil, kendini aldatmayla ilgili bir şeydir.²⁴ Görünüşteki inancın kaçınılmaz olarak ampirik yanlışlık içereceğini ya da bir anlamda “gerçekdışı” olduğunu varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Bir kimse hayvanları, onlar üzerinde iyicil bir otorite kurarak çalışma sürecindeki güçsüzlüğünü telafi etmekte olduğunun farkında olmaksızın, gerçekten seviyor olabilir. Engels, mektubun devamında “özerk” düşünce hakkındaki, *Alman İdeolojisi*’nde de geçen ünlü eke yer verir; fakat kendi güdülerini hakkında aldanan bütün bu insanların niçin “saf düşünce”ye duyulan ahmakça bir güvenin kurbanı olmaları gerektiği açık değildir. Engels’in anlatmak istediği, rasyonalize etme sürecinde gerçek güdünün, görünüşteki güdüye karşı konumunun, daha önceki modelde “gerçek yaşam süreci”nin yanıltıcı fikir karşısındaki konumuyla aynı olduğudur. Ne var ki, o modelde söz konusu fikirler çoğu kez “kendi içinde” de yanlış, gerçeklikle hiçbir alakası olmayan metafizik hezeyanlar idi, oysa rasyonalize etmedeki görünür güdü yeterince sahici olabilir.

24. Joe McCarney, *The Real World of Ideology*, Brighton 1980, s. 95.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, II. Enternasyonal döneminde, ideoloji, tarihsel gelişimin gerçek yasalarını keşfetmiş olan bir “bilimsel sosyalizm”e karşı yanlış bilinç anlamını koruyacaktır. Dolayısıyla Engels’in *Anti-Dühring*’deki formülasyonuna göre ideoloji, “gerçekliğin, kendisinden değil, bir kavramdan çıkarsanması”²⁵ olarak görülebilir ama bu formülasyona bir anlam vermek güç. Yine de bu tanımda alttan alta ideolojinin daha geniş bir anlamda, toplumsal olarak belirlenmiş her türlü düşünce anlamında kullanıldığı hissedilir ki bu da pek işe yaramayacak ölçüde elastik bir anlamdır. *Alman İdeolojisi*’nin yazarı Marx’a göre, her düşünce toplumsal olarak belirlenmektedir ama ideoloji bu belirlenimi *yadsıyan* düşüncedir ya da daha doğrusu toplumsal olarak kendi belirleyicilerini yadsıyacak biçimde belirlenmiş düşüncedir; fakat bu dönemde, olgun Marx’ın, içlerinde insanların toplumsal mücadelelere girdikleri zihinsel kalıplar olarak ideoloji görüşünü destekleyen ve böylece, *Alman İdeolojisi*’ne göre terimlerde bir çelişki içeren bir deyim olan “sosyalist ideoloji”den daha bir cesaretle söz etmeye başlayan yeni bir akımın da doğmaya başladığı görülür. Marksizmin kendisinin de bir ideoloji olduğunu ilk söyleyen kişi revizyonist Marksist Eduard Bernstein’dır ve hemen arkasından *Ne Yapmalı?*’da Lenin’i, “tek bir tercih hakkı vardır: Ya burjuva ideolojisi, ya sosyalist ideoloji” savını ilan ederken buluruz. Lenin, sosyalizm “proleter sınıfın mücadelesinin ideolojisidir” der; fakat bununla anlatmak istediği, proleter bilincin kendiliğinden ifadesi olduğu değildir. Tam tersine, “kapitalist ilişkiler temelinde, temel bir güç olarak sosyalizmin proletaryanın kendiliğinden gelişen sınıf mücadelesi de, sosyalizm de ideologlar tarafından *gündeme getirilir*.”²⁶ Kısacası, ideolojinin şimdi bilimsel tarihsel materyalizm kuramı ile özdeş hale geldiği ve bizim de Aydınlanmacı filozoflara tam bir dönüş yapmış olduğumuz söylenebilir. “İdeolog”, artık, yanlış bilinç içinde debelenip duran birisi değil, tam tersine toplumun ve toplumun düşünce yapılarının temel yasalarını bilimsel olarak inceleyen kişidir.

25. F. Engels, *Anti-Dühring*, Moskova 1971, s. 135. [*Anti-Dühring*, Çev. K. Somer, Sol Y., 1977].

26. V. I. Lenin, *What Is To Be Done?*, Londra 1958, s. 23. [*Ne yapmalı?*, Çev. M. İ. Erdost, Sol Y., 1990].

Velhasıl gelinen noktada durum adamakıllı karmaşıklaşır. İdeoloji, şimdi eşzamanlı olarak, yanlış bilinç (Engels), toplumsal olarak koşullanmış her düşünce (Plehanov), sosyalizm için verilen hararetli siyasi mücadele (Bernstein ve bazen Lenin) ve sosyalizmin bilimsel kuramı (Lenin) anlamlarına gelmektedir. Bu karmaşık duruma nasıl gelindiğini anlamak hiç de zor değil. Bunlar aslında Marx'ın yazılarındaki, yanılısma olarak ideoloji ve bir toplumsal sınıfın düşünsel donanımı olarak ideoloji şeklinde her iki anlama da gelebilir ifadelerden kaynaklanmaktadır ki buna daha önce de değinmiştik; ya da bir başka şekilde belirtecek olursak, bunlar, terimin epistemolojik anlamı ile siyasi anlamı arasındaki ihtilafı yansıtmaktadır. Sözcüğün ikinci anlamında, mesele inançların karakteri değil, işlevleri ve belki de kökenleridir. Yani bu inançların kendi içlerinde kaçınılmaz olarak yanlış olmaları için hiçbir sebep yoktur. Doğru anlayışlar da bir egemen iktidarın hizmetine koşulabilir. Dolayısıyla, bu bağlamda ideolojinin yanlışlığı sınıf hâkimiyetinin kendisinin “yanlışlığı”dır; fakat burada, “yanlış” terimi, can alıcı bir biçimde, terimin epistemolojik anlamından uzaklaştırılarak etik bir anlamda kullanılmaktadır. Fakat bu tanım bir kez benimsendiğinde, ideoloji terimini proleter sınıf bilincini de kapsayacak şekilde genişletme yolu açılır; çünkü o da fikirleri siyasi amaçlarla kullanma meselesidir. Bu nedenle, eğer ideoloji sınıf çıkarlarını ifade eden ve bunların gerçekleşmesine hizmet eden herhangi bir öğretisi sistemi anlamına gelmekte ise, Lenin'in yaptığı gibi Marksizm'in kendisi için de ideoloji teriminin kullanıl-maması için hiçbir sebep yoktur.

İdeolojinin anlamı bu şekilde değişime uğrarken, onun karşıtı olarak alınan şey her neyse onun anlamı da kaçınılmaz olarak değişmiştir. *Alman İdeolojisi*'ne göre ideolojinin karşıtı, gerçekliği aslında ne ise o olarak kavrama gibi görünür; *Kapital'e* göre ise durum bu kadar basit değildir; çünkü, daha önce görmüş olduğumuz gibi, gerçeklik artık tabiatı gereği güvenilir bir şeydir; dolayısıyla, gerçeğin fenomenal biçimlerine nüfuz edip özünü ortaya çıkarmak için bilim olarak bilinen özel bir söyleme ihtiyaç vardır. Epistemolojik anlamından çok siyasi anlamı öne çıkarılan ideolojinin şimdi hazırda iki tane antitez adayı vardır ve bunların aralarındaki ilişki oldukça gerilimlidir. Egemen ideolojiye karşı koyabilen şey, ya tarihsel materyalizm bilimidir ya da proleter sınıfın bilincidir. Gelecek

bölümde göreceğimiz gibi, “tarihselci” Marksizm’e göre, bunlardan birincisi esas olarak ikincisinin bir “ifade”sidir. Marksist kuram, devrimci işçi sınıfının en yüksek seviyedeki özbilincidir. Leninizm’e göre “bilimsel kuram” anlamındaki ideoloji, proleter sınıf bilinci anlamındaki ideoloji ile arasına belli bir mesafe koymalıdır ki ona yaratıcı bir şekilde müdahale edebilsin.

Fakat daha geniş anlamda, toplumsal olarak belirlenmiş düşüncenin herhangi bir biçimi olarak ideoloji, bu ayırımı sorgular bir tarzda müdahale eder. Eğer her düşünce toplumsal olarak belirlenmekte ise, Marksizm de öyle olmak zorundadır; o halde Marksizm’in bilimsel nesnellik iddiaları nereye konacak? Yok eğer bu iddialar basitçe bir kenara bırakılıyorsa, bu durumda Marksizm’in doğruluğu ile onun karşı çıktığı inanç sistemlerinin doğruluğu arasında neye göre hükme varacağız? Egemen ideolojinin zıttı, yalnızca alternatif bir ideoloji olmayacak mı ve bunlar arasında hangi rasyonel temellere göre seçim yapacağız? Kısacası bu durumda, tarihsel görecelik bağına saplandığımız söylenebilir; bunun tek alternatifi olarak ortaya çıkan şey ise kendi tarihsel koşullarını bastırmış ve bu yüzden de *Alman İdeolojisi*’nde söylendiği üzere, en kötü anlamda ideolojik olan bir pozitivism veya bilimsel rasyonalizm biçimi olacaktır. Çok daha ironik bir biçimde ya Marksizm’in kendisi tarihin üzerinde hiçbir çıkar gözetmeksizin gezinen bir bilimsel rasyonalizme itimat ederek, tam da karşı çıkmayı amaçladığı metafizik veya aşkın düşünce biçiminin asli bir örneği olup çıkmışsa ne olacak?

4

Lukács'dan Gramsci'ye

Marksizmi toplumsal oluşumların bilimsel analizi veya etkin mücadele içindeki fikirler olarak düşünmek, birbirinden bir hayli farklı iki ayrı epistemolojinin doğmasına vesile olacaktır. Bilinç, birinci bağlamda, esas olarak tefekküre dayanır; bilme yetisinin olası en yüksek kesinliği içinde kendi nesnesine “uymaya” veya “tekabül etmeye” çabalar. İkinci bağlamda ise, toplumsal gerçekliğin gözle görülür ölçüde açık bir *parçası*, gerçekliğin potansiyel dönüştürülmesinde dinamik bir güçtür. Eğer durum böyleyse, bu tür bir düşüncenin, kendisinin ayrılmaz biçimde bağlı olduğu tarihi “yansıtmayı yansıtmadığı” veya ona “uygun düşüp düşmediği”nden söz etmek, Georg Lukács gibi bir düşünürü pek yerinde bir davranış gibi görünmeyecektir.

Bilinç, bu yolla, değiştirmeye çalıştığı gerçeklik ile bir olan bir dönüştürücü güç olarak kavranacak olduğunda, kendisi ile bu gerçeklik arasında yanlış bilincin yeşerebileceği herhangi bir “boşluk”un varlığından söz edilemeyecektir. Eğer fikir fiili olarak kendi nesnesinin bir parçası ise, kendi nesnesine “uymamazlık” yapamaz. Felsefeci J. L. Austin’in deyişiyle, dünyayı betimleme amacı güden bir “saptayıcı” sözceden doğru ya da yanlış diye söz edebiliriz; fakat bir “edimsel” sözcenin dünyayı doğru ya da yanlış “yansıttığını” söylemenin fazla bir anlamı olmayacaktır. Sizi tiyatroya götürmeye söz verirken ya da gömleğime mürekkep damlattığınız için sövüp sayarken size herhangi bir şey *betimliyor* olmam. Eğer bir gemiye törenle isim veriyor ya da sizinle birlikte bir rahibin önünde durup “kabul ediyorum” diyorsam, bunlar gerçeklikteki maddi olaylardır; çoraplarımı ütölmek kadar istenen sonucu verici edimlerdir, birtakım durumların doğru ya da hatalı olduğu söylenebilen “tasvirleri” değil.

Öyle ise bu, *bilişsel* (veya yanlış bilişsel) bilinç modelinin bir edimsel bilinç imgesi tarafından dışlanması gerektiği anlamına mı gelmektedir? Tam olarak değil: Çünkü bu karşıtlığın bir ölçüde yapıçözümüne uğratılabileceği açıktır. Sizi tiyatroya götürme sözünün, eğer söz konusu tiyatro geçtiğimiz hafta oyundaki müstehcen sahneler yüzünden kapatılmış da benim bundan haberim yok ise hiçbir anlamı yoktur. Mürekkep lekesi olduğunu düşündüğüm şey aslında sadece gömleğin deseninin bir parçası ise sövüp saymam boşunadır. Her “edimsel” yönelim, bir tür bilme edimi, dünyanın aslında nasıl olduğuna ilişkin bir saptama içerir; bir siyasi grubun savunduğu fikirleri baskıcı bir iktidara karşı mücadele etmek için bilemesi, eğer söz konusu iktidar üç yıl önce yerle bir olmuş da onların ruhu duy-mamışsa boş.bir eylemdir.

Macar Marksist Georg Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1922) adlı ünlü yapıtında bu noktayı dikkate alır. Lukács, “gerçekliğin düşüncenin doğruluğu için ölçüt olduğu doğrudur, fakat gerçeklik olan bir şey değil, oluşan bir şeydir ve oluşması için düşüncenin katılımı gerekir” der.¹ Diyebiliriz ki, düşünce hem bilişsel hem de yaratıcıdır: Ezilen bir grup veya sınıf, kendi gerçek koşullarının farkına varma ediminde derhal bu koşulları değiştirmeye katkıda bulunacak

1. Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 204.

bilinç biçimlerini sergilemeye başlar. İşte bu nedenle bilince dair hiçbir basit “yansıtma” modeli gerçekten işe yaramaz. “Düşünce ve varoluş” diyor Lukács, “birbirine ‘tekabül etme’ veya birbirini ‘yansıtma’, birbirlerine koşutluk veya uygunluk gösterme” anlamında özdeş değildir (bütün bunlar katı bir ikiliği gizleyen ifadelerdir). Özdeşlikleri bir ve aynı gerçek tarihsel ve diyalektik sürecin veçheleri olmalarındandır.”² Lukács’a göre, devrimci proleterin bilişsel yetisi, bildiği durumun bir parçasıdır ve söz konusu durumu bir darbeye değiştirir. Bu mantık uç bir noktaya çekildiğinde, bir “şeyi” hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğimizi, çünkü bilme edimimizin o şeyi ânında bir başka şey haline dönüştüreceğini öne sürüyor gibi görünecektir. Bu öğretinin örtük biçimde temelini oluşturan şey kendini tanıma modelidir; çünkü kendi kendini tanıyan ben artık tanımadan önceki benlik değildir. Öyle görünüyor ki, Lukács’ın Hegel’e borçlu olduğu bu esas olarak etkin, pratik ve dinamik bilinç anlayışı, bizi, aşırı basite indirgeyici, şeylerin gerçekte oluş biçimi ile onları bilme biçimimiz arasında varolan bir kopukluk, bir gedik veya bir ayrışım olarak yanlış bilinç fikrini her bakımdan gözden geçirmeye zorlayacak.

Marksizmden gayet rahatlıkla “proletaryanın ideolojik ifadesi” olarak söz eden Lukács, II. Enternasyonal’den ideoloji sözcüğünün pejoratif olmayan, olumlu anlamını devralır. Lukács’a göre ideolojinin yanlış bilinç ile eşanlamlı olduğu yolundaki yaygın görüşün açıkça yanlış olmasının nedenlerinden birisi budur; fakat Lukács, aynı zamanda, Marx’ın meta fetişizmi eleştirisinin kavramsal araçlarının tamamını alıkoyar ve böylece ideoloji teriminin daha eleştirel bir anlamını da yaşatmış olur... ama bu olumsuz anlamda, ideolojinin “öteki”si ya da karşıtı artık öncelikle “Marksist bilim” değil, *bütünlük* kavramıdır. Bu kavramın Lukács’ın yapıtındaki işlevlerinden birisi, tarihsel görecelik tuzağına düşmeksizin, tarafsız bir toplumbilim düşüncesinden uzak durmasını sağlamaktır. Sınıf bilincinin bütün biçimleri ideolojiktir; fakat, deyim yerindeyse, bazıları diğerlerinden daha ideolojiktir. Burjuvaziye ilişkin olarak özellikle ideolojik olan şey, şeyleşmenin korkunç etkileri yüzünden, toplumsal oluşumun yapısını bir bütün olarak kavramaktan aciz oluşudur. Şeyleşme

2. A.g.y., s. 204.

toplumsal yaşantımızı, üzerimizde yarattığı etkiyle bizlere toplumun kolektif bir süreç olduğunu unutturacak ve onu, bunun yerine tecrit edilmiş şu ya da bu nesne veya kurum olarak görmemize yol açacak şekilde parçalar ve bozar. Lukács'ın çağdaşı Karl Korsch'un öne sürdüğü gibi, ideoloji öz itibariyle bir tür kapsamlama [synecdoche], yani parçayı bütünün yerine koymamıza neden olan bir mecazdır. En yüksek siyasi gelişimi içinde proleter bilince özgü olan şey, onun toplumsal düzeni "bütünleştirme" kapasitesidir; çünkü bu tür bir bilgi olmaksızın işçi sınıfı hiçbir zaman kendi koşullarının farkına varamaz ve bu koşulları dönüştüremez. Onun durumunun doğru tespit edilmesi, zorla içine yerleştirildiği toplumsal bütünün içyüzünün anlaşılması olacaktır; öyle ki proleterin kendi bilincine varma âni ile kapitalist sistemin aslında ne olduğunu fark etme âni aslında özdeşdir.

Bir başka deyişle, bilim, hakikat ve kuram artık keskin bir biçimde ideolojinin karşısına konamayacaktır; bunlar, tam tersine, sadece belirli bir sınıf ideolojisinin, işçi sınıfının devrimci dünya görüşünün "ifadeleri"dir. Hakikat, burjuva toplumunun bir bütün olarak kendisinin bilincine varmasından ibarettir ve bu muazzam olayın ortaya çıktığı "yer", proletaryanın özfarkındalığıdır. Proletarya asli meta örneği olduğundan, hayatta kalabilmek için emek gücünü satmak zorunda bırakıldığından, meta fetişizmi üzerine kurulu bir toplumsal düzenin "özü" olarak görülebilir. Bu nedenle proletaryanın özbilinci, deyim yerindeyse, meta biçiminin kendinin farkına varması ve bu edimiyle kendini aşmasıdır.

Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni yazma sürecinde kendisini bir tür Hobson seçimiyle, yani olanaksız zıtlık ile karşı karşıya buldu. Bir tarafta (II. Enternasyonal'den miras kalma), kendi tarihsel köklerini bastırıyor görünen pozitivist bir Marksist bilim fantezisi, diğer tarafta ise bir tarihsel görecilik hayaleti vardı. Bilgi, ya bilmeye çabaladığı tarihe son derece dışsal olan bir şeydi ya da sadece tarihsel bilincin şu ya da bu özgül koluydu ve yine pek sağlam bir temele oturmuyordu. Lukács bu açmazı, *özdüşünüm* [self-reflection] kategorisini gündeme getirerek aşmaya çalışır. Kendisi de tamamen tarihsel olduğu halde yine de öteki ideolojilerin sınırlarını gözler önüne serebilen ve böylece özgürleştirici bir güç görevi gören bazı bilgi biçimleri (yani, sömürülen sınıfın kendini tanıması) vardır. Hakikat, Lukács'ın

“tarihselci”³ perspektifine göre içinde, her zaman belirli bir tarihsel duruma görelidir; hiçbir zaman tarihi tamamen aşan metafizik bir mesele değildir; fakat proletarya, ilkesel olarak, bir bütün olarak kapitalizmin sırrını tek başına çözebilecek bir tarihsel konumdadır. Bu nedenle, artık ideolojiyi yanlış veya kısmi bilinç, bilimi ise mutlak, tarihten bağımsız bilgi biçimi sayarak birbirinin karşısına koyan kısır antitezin kapanına kısılıp kalmamıza gerek kalmayacaktır; çünkü her sınıf bilinci yanlış bilinç değildir ve bilim, “doğru” sınıf bilincinin bir ifadesinden veya kodlanmasından ibarettir.

Lukács’ın bu argümanı kurarken izlediği yol, günümüzde hiç de koşulsuz olarak taraftar bulabilecek bir yol değildir. Lukács, proletaryanın potansiyel olarak “evrensel” bir sınıf olduğunu, çünkü bütün insanlığın potansiyel kurtuluşunu üstlendiğini öne sürer. Bu nedenle, onun bilinci ilkesel olarak evrenseldir; fakat bir evrensel öznellik aslında nesnellik ile özdeştir. Dolayısıyla işçi sınıfının kendi kısmi tarihsel perspektifinden bildiği şey, nesnel olarak doğru olmak zorundadır. Burada saklı olan önemli görüşü çekip almamız için, epeyce Hegel kokan bu dilin bizleri ikna etmiş olması gerekmez. Lukács, bir taraftaki sırf kısmi olan ideolojik bakış açıları ile diğer taraftaki tarafsız toplumsal bütünlük görüşleri arasındaki karşıtlığın tamamen yanıltıcı olduğunu gayet doğru bir biçimde fark eder; çünkü bu karşıtlığın hesaba katmadığı şey, sırf kendi kısmi, tikel çıkarlarının farkına varabilmek için bile olsa bütün olarak toplumsal sisteme ve kendilerinin sistem içindeki yerlerine ilişkin birtakım görüşlere sahip olma gereksinimi duyan ezilen grup ve sınıfların durumlarıdır. Eğer kadınlar kendilerini özgür kılmayı düşünüyorlar ise, patriyarkanın genel yapısına ilişkin bir şeyleri anlamakla ilgilenmeleri gerekir. Bu anlama çabası hiçbir bakımdan masum veya tarafsız değildir; tam tersine, acil siyasi çıkarların hizmetindedir. Fakat bazı noktalarda tikel olandan genel olana, deyim yerindeyse, atlayıp

3. Marksist anlamda “tarihselcilik” Perry Anderson tarafından mükemmel bir biçimde, içinde “toplumun, döngüsel, ‘ifade edici’ bir bütünlük; tarihin, doğrusal zamanın homojen bir akışı; felsefenin, tarihsel sürecin özbilinci; sınıf mücadelesinin, kolektif ‘özneler’ arası bir savaş; kapitalizmin temel olarak yabancılaşmayla tanımlanan bir evren; komünizmin, yabancılaşmanın ötesindeki gerçek hümanizm durumu sayıldığı” bir ideoloji olarak özetlenir. (*Considerations on Western Marxism*, Londra 1976, s. 70) [*Batıda Sol Düşünce*, Çev. B. Aksoy, Biri-kim Y., 1982].

geçilmediğinde bu çıkarlar kolaylıkla çökebilir. Bir sömürge halkı, emperyalist yöneticiler bu tür bir ihtiyaç duymazken, kendini emperyalizmin global yapısını araştırmaya “zorlanmış” bulabilir. Günümüzde, modaya uyarak, “global” veya “total” bir perspektife duyulan ihtiyacı bir kenara atanlar, bu tür bir perspektiften vazgeçecek kadar tuzu kuru olanlar olabilir. Bu tür bir bütünlüğün bir kimsenin dolaysız toplumsal koşulları üzerinde önemli ölçüde etkili olduğu yerde parça ile bütün arasındaki kesişme noktası daha anlamlı bir şekilde biçimlenir. Lukács’ın asıl vurgulamak istediği nokta, belirli grup ve sınıfların kendi koşullarını, eğer bu koşulları değiştirmek istiyorlar ise, daha geniş bir bağlam içine yerleştirme gereksiniminde oldukları ve bu gereksinimi karşılama edimleri sırasında kendilerini bu özgürleştirici bilginin önünü tıkamakta çıkarı olanların bilincine meydan okuyor bulacaklarıdır. Bu anlamda, görecilik öcüsünden korkmak yersizdir: Çünkü bütün bilginin özgül bir toplumsal görüş açısından doğduğunu iddia etmek, eski toplumsal görüş açısından da bu amaçlar için bir diğeri kadar değerli olduğunu söylemek demek değildir. Eğer bir kimsenin aradığı şey, bir bütün olarak emperyalizmin işleyişi hakkında bir şeyler öğrenmek ise, böyle bir şeyin varlığını kesinlikle inkâr edecek olan bir Genel Vali’nin veya *Daily Telegraph*’ın Afrika muhabirine başvurması son derece tedbirsizce bir adım olacaktır.

Fakat Lukács’ın “doğru” sınıf bilinci görüşünde mantıksal bir sorun vardır. İşçi sınıfı bu bilincin potansiyel taşıyıcısı olduğu yargısı hangi bakış açısına dayanmaktadır? (İdeal) Proletaryanın kendi bakış açısına dayanıyor olamaz, çünkü bu iddiayı tamamen kanıtlanmış varsayar; diğer taraftan, eğer yalnızca bu bakış açısı doğru ise, buna dışsal olan başka bir bakış açısına da dayanıyor olamaz. Bhiku Parekh’in belirttiği gibi, yalnızca proleter perspektifin bir bütün olarak toplumun hakikatini kavramaya olanak tanıyacağı iddiası halihazırda söz konusu hakikatin ne olduğunun bilindiğini varsayar.⁴ Aynı şekilde hakikat ya işçi sınıfının bilincine tamamen içsel kabul edilmekte (ki bu durumda hakikat *olarak* değerlendirilemez ve sadece dogmatik bir önerme ileri sürülmüş olur) ya da hakikati o hakikatin dışından yargılamak gibi olanaksız bir paradoksa düşülmektedir,

4. Bhikhu Parekh, *Marx’s Theory of Ideology*, Londra 1982, s. 171-172.

ki bu durumda bu bilinç biçiminin doğru olduğu iddiasının kendi bindiği dalı kestiği söylenebilir.

Lukács'a göre, eğer proletarya ilkesel olarak toplumsal bütüne ilişkin bir bilginin taşıyıcısı ise, kendi durumuna bütüncül bakma gücünden yoksun, dolaylımsızlık batağına saplanmış olan burjuva sınıfının doğrudan antitezi durumundadır. Orta sınıf bağlamında, bu tür bir bilginin önünü tıkayan şeyin bu sınıfın içinde bulunduğu atomlaştırıcı toplumsal ve iktisadi koşullar olduğu, Marksizmin geleneksel görüşlerinden birisidir: Her kapitalist birey, kendi kişisel çıkarı peşinde koşar ve bu birbirinden kopuk çıkarların bütüncül bir sistem içinde nasıl birleştiği ile çok az ilgilenir... belki de hiç ilgilenmez. Buna karşılık Lukács, vurguyu şeyleşme fenomeninde yoğunlaştırır; bu, Lukács'ın Marx'ın meta fetişizmi öğretisinden türettiği ama kendisinin çok daha kapsamlı bir anlam yüklediği bir kavramdır. Marx'ın iktisadi analizlerini Max Weber'in rasyonalizasyon kuramı ile birleştiren Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde, meta biçiminin kapitalist toplumlarda, toplumsal yaşamın her tarafına nüfuz ettiğini ve insan yaşantısının insanlıktan uzaklaştırılması, nicelikselleştirilmesi ve kapsamlı makineleştirilmesi şekline büründüğünü öne sürer. Toplumun "bütünlüğü", her biri kendine ait yarı özerk bir hayat biçimi haline gelip insan varoluşu üzerinde sanki doğal bir güçmüş gibi tahakküm kuran bir yığın birbirinden kopuk, uzmanlık isteyen, teknik işler şeklinde parçalanır. Tamamen biçimsel hesaplama teknikleri, fabrika tezgâhından siyasi bürokrasiye, gazetecilikten adliye koridorlarına kadar toplumun her köşesine yayılır; doğabilimleri ise şeyleşmiş düşüncenin yalnızca bir başka örneği olmaktan öteye gidemez. Özerk nesne ve kurumlardan oluşan ironik bir dünyanın bunalttığı insani özne büyük bir hızla, bu şeyleşmiş ürünlerde kendi yaratıcı pratiğini tanıma gücünden yoksun, atıl, seyre dalmış bir varlığa indirgenir. İşçi sınıfı, bu yabancılaştırılmış dünyayı kendisinin gasp edilmiş yaratımı olarak kabul etmeye, onu siyasal praksis aracılığıyla geri istemeye başladığında devrimci tanıma ânı gelmiş demektir. Bu, Lukács düşüncesinin temelini oluşturan Hegelci felsefede, şeyleşmenin etkisiyle korkunç bir şekilde birbirinden kopup ayrı düşmüş olan özne ile nesnenin yeniden birleşmesine karşılık gelir. Proletarya, kendini olduğu gibi tanıdığı anda tarihin hem öznesi hem nesnesi olur. Aslında Lukács,

zaman zaman, bu kendi bilincine varma ediminin tamamen kendi başına devrimci bir pratik olduğunu ima eder gibidir.

Lukács'ın aslında burada yaptığı şey, Hegel'in –tarihin özdeş öznesnesi olan– Mutlak Tin'inin yerine proletaryayı yerleştirmektir;⁵ ya da bir sınırlama yapacak olursak, en azından, –kendisinin “atfedilmiş” veya “yüklenilmiş” bilinç adını verdiği– proletaryanın ilkel olarak ulaşabileceği, siyasi yönden arzu edilen bilinç türünü yerleştirmektir. Eğer Lukács, bu konuda yeterince Hegelci ise, hakikatin bütünde yattığı inancında da aynı ölçüde böyledir.

Tinin Fenomenolojisi'nde, Hegel'e göre, dolaylı deneyimin kendisi bir tür yanlış veya kısmi bilinçtir; bu deneyim, ancak diyalektik olarak dolaylandırıldığında, bütünle arasındaki çok katlı, örtük ilişkiler üstündeki örtü kaldırıldığında kendi hakikatini teslim eder. Dolayısıyla, bu anlayışa göre, bizim rutin bilincimizin tam da kısmılığı yüzünden, özünde “ideolojik” olduğu söylenebilir. Fakat bu, bu durumda dile getireceğimiz her önermenin ille de yanlış olacağı anlamına değil, bu önermelerin henüz geniş bağlamı içine oturtulmamış yalıtılmış nesnelere ilişkin yargılar oldukları için, yalnızca yüzeysel, ampirik anlamda doğru oldukları anlamına gelir. Burada yine, tek başına ele alındığında yeterince doğru olabilecek olan ama Prens Charles adlı nesneyi bütün bir krallık kurumu bağlamından yalıtın, “Prens Charles dürüst ve saygılı bir insandır” iddiasını anımsayabiliriz. Bu tür durağan, parçalanmış fenomenler, Hegel'e göre, yalnızca diyalektik aklın çalışmaları ile dinamik, gelişen bir bütün olarak yeniden oluşturulabilir. Bu bağlamda, Hegel'e göre, belirli bir tür yanlış bilincin, dolaylı deneyimimizde her zaman görülen “doğal” durumumuz olduğu söylenebilir.

Lukács için ise, tersine, bu kısmi buluş, özgül tarihsel nedenlerden –kapitalist şeyleşme sürecinden– kaynaklanmaktadır; ama büyük ölçüde aynı şekilde, “bütünleştirici” veya diyalektik bir aklın çalışmalarıyla üstesinden gelinebilecek bir şeydir. Hegel'in bahsettiği rutin, özgürleşmemiş bilgi tarzının Lukács'daki eşdeğeri olan burjuva bilimi, mantığı ve felsefesi, aslında karmaşık yapılı, evrilen bir bütünlük olan şeyi yapay bir biçimde özerk parçalara bölmektedir.

5. Diğer birçok benzeri gibi bu analogi de sakattır; Hegel düşüncesindeki İdea, gerçekten kendi kendini yaratır; oysa proletarya, kendi kendini yaratmak şöyle dursun, Marksizme göre, sermaye sürecinin bir ürünüdür.

Bu nedenle, Lukács düşüncesine göre, ideoloji, tam da şeylerin gerçekte oluş biçimlerine sadık olmayan söylem değil, şeylerin derinlerinde yatan yönelimler ve bağlantılardan habersiz kalıp bu biçimlere yalnızca sınırlı, yüzeysel tarzda sadık olan söylemdir. İşte bu açıdan da ideoloji, Lukács düşüncesinde, yaygın kanının aksine, bütünüyle hata veya yanılısma anlamında yanlış bilinç demek değildir.

Tarihi bütünlük olarak kavramak, onu kendi dinamik, çelişkili gelişimi içinde yakalamaktır; insaniyetlerin potansiyel gerçekleşimi de bu kavrayışın hayati bir parçasıdır. Bu bağlamda, özel türden bir *bilme* –bütün olanı bilme– hem Hegel’e hem de Lukács’a göre, belirli bir tür ahlaki ve siyasi *norm*’dur. Bu nedenle diyalektik yöntem, yalnızca özne ve nesneyi değil ama aynı zamanda burjuva düşüncesinin birbirinden kopardığı “olgu” ve “değer”i de yeniden birleştirir. Dünyayı belirli bir tarzda anlamak, insanın yaratıcı yetilerinin tam ve özgür açınımlarını desteklemek ediminden ayrı düşünülemez olur. Ampirist veya pozitivist düşüncede olduğu gibi, bir yanda tarafsız değerden bağımsız bilgi, diğer yanda da keyfi bir öznel değerler kümesi arasında kimsesiz ve çaresiz kalmayız. Tam tersine, bilgilenme ediminin kendisi hem “olgu” hem “değer”dir; siyasi özgürleşim için elzem olan tam ve doğru bilme yetisidir. Leszek Kolakowski’nin belirttiği gibi: “Bu özel bağlamda [yani, özgürleştirici bilgi bağlamında] gerçekliğin kavranması ve dönüştürülmesi iki ayrı süreç değil, tam tersine, bir ve aynı fenomendir.”⁶

Lukács’ın sınıf bilincini konu alan yazıları yirminci yüzyıl Marksizminin en zengin, en orijinal belgeleri arasında yer alır. Buna rağmen bu yazılar bir dizi yıkıcı eleştiriye açıktır. Sözelimi, bu ideoloji kuramının ekonomizm ile idealizmin kötü bir karışımına meyilli olduğu söylenebilir. Ekonomizm: Çünkü Lukács, Marx’ın olgunluk dönemi düşüncelerinde içerilen, meta biçiminin bir şekilde burjuva toplumundaki her türlü ideolojik bilincin gizli özü olduğu görüşünü eleştirmeksizin kabul eder. Lukács’a göre, şeyleşme yalnızca kapitalist ekonominin temel özelliklerinden birisi olarak değil, aynı zamanda “kapitalist toplumun her bakımdan temel yapısal sorunu” olarak rol oynar.⁷ Sonuç olarak, burada aslında birbirinden çok

6. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, cilt 3, Oxford 1978, s. 270 (parantezler bana ait).

7. Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 83. Lukács düşüncesine ilişkin

farklı olan etki, söylem ve yapıları homojenize eden, bir tür ideoloji özcülüğü söz konusudur. En kötü halinde bu model, burjuva toplumunu şeyleşmenin (ekonomik, siyasi, hukuki, felsefi... her düzeyi öteki düzeyleri itaatkâr bir tarzda taklit eden ve yansıtan), düzgün bir biçimde katmanlara ayrılmış “ifadeleri”ne indirgeme eğilimindedir. Ayrıca, daha sonraları Theodor Adorno’nun öne süreceği gibi, bütün suçların sorumlusu olarak gösterilen şeyleşme üzerindeki bu aşırı ısrar örtük biçimde idealisttir: Lukács metinlerinde, şeyleşme ekonomik sömürü gibi temel kavramların yerini alma eğilimindedir. Hemen hemen aynı şey, Hegel’in bütünlük kategorisini; üretim tarzlarını, üretim güçleri ile üreten ilişkileri arasındaki çelişkileri ve benzeri şeyleri zaman zaman bir kenara bırakıvermesine neden olacak biçimde kullanması hakkında da söylenebilir. Marksizm, tıpkı Matthew Arnold’ın ideal şiirsel vizyonu gibi, yalnızca gerçekliği muntazaman ve bir bütün olarak görme meselesi midir? Lukács’ın tavrını biraz gülünçleştirerek soracak olursak: Devrim yalnızca *bağlantılar* kurma meselesi midir? Hegel için olmasa da Marksizm için toplumsal bütünlük, “çarpıtılmış” ve asimetrik, içinde ekonomik belirleyicilerin üstünlüğü ele geçirmesi yüzünden doğru yoldan çıkmış bir şey değil midir? “Altyapı-üstyapı” görüşünün “kaba” Marksist versiyonlarına karşı haklı olarak ihtiyatlı olan Lukács, ilgiyi mekanik belirlenimciliğin bu türünden toplumsal bütün fikrine çekme arzusundadır; ama gel gör ki toplumsal bütün, bu haliyle, içinde her bir “düzey”e öteki düzeylerle eşit etkililik bahşedilen tamamen “döngüsel” bir bütün olma riski taşır.

Meta fetişizmi, Marx için olduğu kadar Lukács için de, yalnızca bir zihin durumu değil, kapitalizme ilişkin nesnel, maddi bir yapıdır; fakat *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nde burjuva toplumun “özünü”, burjuva sınıfının kendi kolektif özneliği içine yerleştiriyor görünen diğer, fazlasıyla idealist ideoloji modeli de yürürlüktedir. “Bir sınıfın” der Lukács, “kendi hegemonyasını kurmaya hazır olması demek, bilinç ve çıkarlarının kendisine toplumun tamamını bu çıkarlara uygun bir tarzda örgütleme olanağı vermesi demektir.”⁸ Öyle ise burjuva düze-

yararlı bir tartışma için bkz. A. Arato ve P. Breines, *The Young Lukács*, Londra 1979, 8. bölüm ve Michael Löwy, *Georg Lukács-From Romanticism to Bolshevism*, Londra 1979, 4. bölüm.

8. Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 52.

ninin ideolojik dikişinin tutmasını sağlayan şey nedir? Bütün sınıflara aynı şekilde damgasını vurmuş olduğu varsayılabilir “nesnel” meta fetişizmi sistemi mi, yoksa egemen sınıf bilincinin “öznel” gücü mü? Gareth Stedman Jones’un ikinci görüşe dair söylediği gibi, ideoloji Lukács’a göre, sanki “toplumsal bütünlüğün içinin katışıksız bir sınıf öznesinin ideolojik özü ile doldurulması”⁹ sayesinde tutunacak bir yer buluyormuş gibi görünür. Yine Stedman Jones’a göre, bu tür bir yaklaşımın gözden kaçırdığı şey, ideolojilerin “farklı sınıfların ‘güç istemi’nin öznel ürünü” olmaktan çok, “bütün bir rakip sınıflar arası toplumsal mücadele alanı tarafından belirlenen nesnel sistemler” olduklarıdır. Genelde “tarihselci” Marksizm bağlamında olduğu gibi Lukács düşüncesinde de, zaman zaman, sanki her toplumsal sınıf, kendi maddi varoluş koşullarını doğrudan doğruya ifade eden, kendine özgü, bütünlüklü bir “dünya görüşü”ne sahipmiş gibi görünür. Dolayısıyla ideolojik hâkimiyet de bu dünya görüşlerinden birinin bir bütün olarak topluma kendi damgasını vurmasından ibaret olur. İdeolojik iktidarın bu versiyonu yalnızca, daha yapısal ve nesnel olan meta fetişizmi öğretisine uygun düşmekte zorlanmakla kalmaz, aynı zamanda ideolojik “alan”ın gerçek eşitsizliğini ve karmaşıklığını korkunç ölçüde basite indirger. Nicos Poulantzas’ın ileri sürdüğü gibi, ideoloji, tıpkı toplumsal sınıfın kendisi gibi, doğası gereği ilişkisel olan bir fenomendir: Bir sınıfın kendi varoluş koşullarını yaşama biçiminden çok, bunları öteki sınıfların yaşama deneyimiyle ilişkili olarak¹⁰ yaşama biçimini ifade eder. Nasıl ki proletaryasız bir burjuva sınıfı ya da tam tersi olamaz ise, aynı şekilde bu sınıfların her birine özgü ideoloji de tepeden tırnağa kadar karşıtının ideolojisi tarafından biçimlendirilir. Daha önce tartışmış olduğumuz gibi, hâkim ideolojiler, alt sınıfların yaşanan deneyimi ile etkili bir biçimde ilişkili olmak zorundadır; bu alt sınıfların kendi hayatlarını yaşama tarzları da tipik bir biçimde hâkim ideolojiler tarafından

9. Gareth Stedman Jones, “The Marxism of the Early Lukacs: An Evaluation”, *New Left Review*, sayı 70, Kasım/Aralık 1971. [“Genç Lukacs’ın Marksizm Anlayışı”, Çev. Z. Güneşöz, Kemali Soybaşı, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar* içinde, Birey ve Toplum Y., 1985, s. 209-261.]

10. Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londra 1973, 3. kısım, 2. bölüm. [Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar, Çev. Ş. Süer-F. Topçuoğlu, Belge Y, 1992]. Lukács’ın aslında ideolojinin heterojen “düzeyleri” olduğuna inandığını hatırlatmak gerekir.

biçimlenir ve etki altında bırakılır. Kısaca, tarihselci Marksizm, bir “sınıf özne” ile onun “dünya görüşü” arasında aşırı organik ve içsel bir ilişki olduğunu farz eder. Sözelimi, ideolojileri tipik bir biçimde hem üstlerindeki hem de altlarındaki sınıflardan devşirilmiş öğelerden oluşan –Marx’ın deyişiyle “çelişkinin ete kemiğe bürünmüş hali olan”–, küçük burjuvazi türünden toplumsal sınıflar ve milliyetçilik gibi, belirli bir toplumsal sınıfa “ait” olmayan ama daha çok bunlar arasında bir çekişme konusu olan yaşamsal önemde ideolojik temalar vardır.¹¹ Toplumsal sınıflar ideolojileri, bireylerin belirli bir yürüme tarzı sergilemesi gibi sergilemezler: İdeoloji, daha çok karmaşık, ihtilaflı bir anlam alanıdır; burada bazı temalar belirli bir sınıfın deneyimlerine yakından bağlıyken, bazıları ise, muhalif güçler arası mücadelede zaman zaman bir tarafa, zaman zaman diğer tarafa çekilen “yüzgezer” temalardır. İdeoloji, içinde sürekli yoğun bir trafiğe tanık olunan bir tartışma ve müzakere alanıdır: Anlamlar ve değerler, farklı sınıflar ve gruplar arası alanda çalınır, dönüştürülür, el konulur, bırakılır, yeniden sahiplenilir ve yeniden dillendirilir. Bir egemen sınıf “kendi deneyimlerini” bir dereceye kadar kendisinden önceki egemen sınıfın ideolojisine göre “yaşıyor” olabilir –örnek olarak, aristokratik görünümlü İngiliz *haute* burjuvazisini düşünebiliriz; ya da kendi ideolojisini alt sınıflardan birisinin inançları açısından biçimlendiriyor olabilir, finans kapitalizmin yönetici kesiminin küçük burjuvazinin önyargı ve kaygılarını kendi amaçları için devraldığı faşizm örneğinde olduğu gibi. Devrimci sosyalizm örneğinden de açıkça anlaşılacağı üzere, sınıflar ve ideolojilerin tam ve düzgün bir şekilde denk gelmesi söz konusu değildir. Her devrimci ideoloji, siyasi yönden etkili olabilmek için, Lukács’ın “saf” proleter bilincinden çok daha fazla bir şey olmak zorundadır ve eğer iktidar karşıtı güçlerin önemli bir bölümü ile geçici ittifaklar kuramıyor ise başarı şansı oldukça azalacaktır.

Lukács’ın çalışmalarında merkezi bir yer tutan, birer “özne” olarak toplumsal sınıflar fikrine de karşı çıkmıştır. Bir sınıf sadece, hümanist düşüncenin bireylere atfettiği, bilinç, birlik, özerklik, kendi kaderini tayin yeteneği gibi niteliklerle donatılmış, bir tür kolektive edilmiş birey değildir. Sınıflar, Marksizme göre, kesinlikle birer

11. Bkz. Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra 1977, 3. bölüm [*İdeoloji ve Politika*, Çev. H. Sarıca, Belge Y., 1985].

tarihsel *fail*dir; ama, “özneler arası” kendilikler oldukları kadar yapısal, maddi oluşumlardır da. Sorun, bu iki yönün bir arada nasıl düşünüleceğidir. Hâkim sınıflar, halihazırda görmüş olduğumuz gibi, homojen yapılar olmaktan çok, genellikle karmaşık, kendi içlerinde ihtilaflı “bloklar”dır. Aynı şeyler bunların siyasi hasımları için de geçerlidir. Dolayısıyla, bir “sınıf ideolojisi”nin büyük ölçüde aynı türden bir eşitsizlik ve çelişki sergilemeye meyilli olduğu söylenebilir.

Lukács’ın ideoloji kuramının en sert eleştirisi, onun, bir dizi tedrici hamleyle, Marksist kuramı proletarya ideolojisine, ideolojiyi bir “saf” sınıf öznenin ifadesine ve bu sınıf özneyi de toplumsal oluşumun özüne indirgemiş olduğunu söylemek olacaktır; fakat bu eleştiri sadece kısmen doğrudur. Lukács, hiç de, işçi sınıfının bilincinin egemenlerin bilinci tarafından hangi yollardan “kirletildiğini” göremeyecek kadar kör değildir ve ayrıca, ona devrimci olmayan şartlar altında organik bir “dünya görüşü” atfediyorsa da benzemez. Aslında eğer proletarya “normal” haliyle, ete kemiğe bürünmüş metadan hemen hemen farksız bir şey ise onun bir *özne* olabileceğini düşünmek hiç de kolay değil; ve bu nedenle bir “kendisi için sınıf” haline geçişi tam olarak nasıl başarabileceğini anlamak da çok zor; fakat *egemen* ideolojinin hiçbir bakımdan önemli ölçüde kendi ast ideolojileriyle girdiği diyalog içinde şekilleniyor görünmemesi anlamında, bu “kirlenme” süreci ikiyönlü işliyor gibi gözükmez.

Tarih ve Sınıf Bilinci’nde aslında iki farklı ideoloji kuramının işlerlikte olduğunu görmüştük: Birisi meta fetişizminden, diğeri ise bir sınıf öznenin dünya görüşü olarak tarihselci ideoloji anlayışından türetilme iki ayrı ideoloji kuramı. Proletarya açısından bu iki anlayış, sırasıyla onun “normal” ve devrimci varlık durumlarına karşılık geliyor gibi gözükür. İşçi sınıfının bilinci, devrimci olmayan koşullarda edilgen bir biçimde şeyleşmenin etkisi altındadır; bu durumun proletarya ideolojisi tarafından etkin bir şekilde nasıl *oluşturulduğu*na ya da onun söz konusu deneyimin o kadar da itaatkâr olmayan yönleriyle ne tür bir etkileşim içinde olduğuna dair bize herhangi bir ipucu verilmez. İşçi kendisini, kendi nesnelleştirimi temelinde bir *özne* haline nasıl getirebilir? Söz konusu sınıf devrimci bir *özne* olma yolunda –gizemli– bir değişim gösterdiğinde tarihselci sorunsal öne çıkar ve onları yönetenler için bir zamanlar geçerli olan şey –bütün toplumsal oluşumun içini kendi ideolojik kavramlarıyla ağ-

zına kadar doldurmaları– şimdi onlar için de geçerli olmaya başlar. Nitekim bu yönetenler hakkında söylenenler pek de tutarlı değildir: Çünkü bu *etkin* ideoloji fikri, yönetenlerin de meta fetişizmi yapısının kurbanı oldukları görüşü ile uyumlu değildir. Orta sınıfın kendisi de diğer sınıflarla birlikte aynı şeyleşme yapısına tabi ise, benzersiz, birleşmiş dünya görüşü sayesinde hüküm sürebileceği nasıl düşünülebilir? Egemen ideoloji burjuvaziye mi, yoksa burjuva topluma mı ilişkin bir meseledir?

Tarih ve Sınıf Bilinci'ni bozan şeyin tipik idealist bir tutum olan, “bilinç”in önemini abartma olduğu iddia edilebilir. “Kapitalizm bataklığından çıkış yolunu” diyor Lukács, “yalnızca proletaryanın bilinci aydınlatılabilir.”¹² Bu vurgu, bir anlamda, bilinçten yoksun bir proletaryanın bu işi görmesi çok zor olduğundan, yeterince ortodoks olmasına rağmen, yine de aydınlatıcı; çünkü Marksizmi işçi sınıfını devrimci değişimin başaktörü olarak seçmeye iten şey öncelikle onun fiili veya potansiyel *bilinci* değildir. Eğer işçi sınıfı bu tür bir aktör rolü oynuyor ise bu maddi, yapısal nedenlerden dolayıdır ve bu sınıfın, kapitalist üretim süreci içinde, bu rolü üstlenebilecek şekilde konumlanan, eğitilen, örgütlenen ve ondan ayrı düşünülemez olan tek yapı olmasından dolayıdır. Bu anlamda, devrimci yıkım araçlarını “seçen”, kendi mezar kazıcılarını özenle besleyip büyüten Marksizm değil, kapitalizmin kendisidir. Lukács, bir toplumsal oluşumun gücünün her zaman son tahlilde “tinsel” bir güç olduğunu ileri sürerken ya da “devrimin yazgısı... proletaryanın ideolojik olgunluk düzeyine, yani onun sınıf bilincine bağlıdır”¹³ derken, bu maddi konuları sırf bir saf bilinç meselesine –Gareth Stedman Jones’un işaret ettiği gibi, tuhaf bir tarzda cisimden yoksun ve uçucu kalan ve pratikler ve kurumlarla ilgili bir meseleden çok “fikirler”le ilgili bir mesele şekline bürünen bir bilinçtir bu– dönüştürme tehlikesindedir.

Lukács, bilince büyük öncelik tanınması açısından olduğu kadar, bilim, mantık ve teknolojiye olan Romantik düşmanlığı açısından da idealisttir.¹⁴ Ona göre biçimsel ve analitik söylemler, burjuvaziye özgü şeyleşmeyi taşıyan söylemlerdir; tıpkı her türlü mekanizasyon

12. Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 76.

13. A.g.y., s. 70.

14. Bkz. Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, Londra 1973, 10. bölüm.

ve rasyonalizasyon biçiminin özünde yabancılaştırıcı gözükmesi gibi. Bu süreçlerin kapitalizm tarihindeki ilerici ve özgürleştirici yönleri, Romantik muhafazakâr düşünceye özgü bir hüzünlü nostalji içinde tamamen göz ardı edilir. Lukács, Marksizmin bir bilim olduğunu reddetmek istemez; fakat bu bilim, zamandan bağımsız analitik önermelerden oluşan bir küme değil, “proletaryanın ideolojik ifadesi”dir. Bu, kesinlikle, II. Enternasyonal’in “bilimciliği”ne tarihsel materyalizmin, tarihsel gelişime içkin yasaların katıksız nesnel bilgisi olduğu inancına– güçlü bir karşı çıkışı dile getirir; fakat bu tür metafizik fantazilere Marksizmi devrimci ideolojiye *indirgeyerek* karşı çıkmak da pek doğru sayılmaz. *Kapital*’in karmaşık denklemleri sosyalist bilincin kuramsal “ifadesi”nden mi ibarettir? Bu bilinç, kısmen bu kuramsal çalışma tarafından *oluşturulmamış* midir? Eğer bizlere hakikati sunacak olan şey yalnızca proletaryanın özbilinci ise, en başta bu hakikatin doğru olduğu yargısına, eğer bundan görece bağımsız bir kuramsal kavrayış ile değilse, nasıl varabiliriz?

Daha önce de ileri sürmüş olduğum gibi, Lukács’ın ideolojiyi yanlış bilinç ile bütün bütüne bir tuttuğunu düşünmek hatalı olur. İşçi sınıfının sosyalist ideolojisi hiç şüphe yok ki ona göre yanlış değildir; hatta burjuva ideolojisi bile ancak terimin karmaşık bir anlamında yanıltıcı sayılabilir. Aslında ideolojinin Marx ve Engels’in erken dönem düşüncelerinde, “doğru duruma ilişkin yanlış düşünce”, buna karşılık Lukács’da “yanlış duruma ilişkin doğru düşünce” olduğu iddia edilebilir. Burjuva fikirleri gerçekten de burjuva toplumundaki şeylerin durumunu tam ve doğru olarak yansıtır; gelgelelim her nasılsa doğru yoldan çıkmış olan, bu durumun kendisidir. Bu bilinç, kapitalist toplumsal düzenin şeyleşmiş doğasına sadıktır ve çoğu kez de bu durum hakkında doğru iddialar dile getirir; buna karşılık, bu donmuş görüntüler dünyasının içine nüfuz edip, onun temelini teşkil eden yönelimler ve ilişkiler bütününe açıkça ortaya koyamadığı ölçüde “yanlış”tır. Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nin nefes kesici temel bölümü olan “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci”nde, Kant sonrası felsefenin tamamını boş özneler ile taşlaşmış nesnelere arasındaki kopukluğun ve meta biçiminin gizli tarihi olarak cesur bir biçimde yeniden yazar; bu anlamda söz konusu düşünce, onu tepeden tırnağa biçimlemiş olan kapitalist toplumun başat toplumsal kategorilerine uygundur. Burjuva ideolojisi, maddi dünyayı çarpıtması, ters

çevirmesi ya da reddetmesinden çok, bu şekliyle burjuva topluma yapısal olan belirli sınırlarının ötesine geçememesinden dolayı yanlıştır. Lukács'ın ifadesiyle: “Dolayısıyla burjuvazinin sınıf bilincini ‘yanlış’ bilince çeviren engel nesnelidir; sınıfsal durumun kendisidir. Bu engel ne keyfi veya öznel, ne de psikolojiktir; varolan ekonomik durumun nesnel sonucudur.”¹⁵ Dolayısıyla burada ideolojinin kökleri, en azından Marx'ın *Louis Bonaparte'm 18. Brumaire'i*'ne kadar uzanan bir diğer tanıma, “yapısal olarak sınırlanmış düşünce” olarak ideoloji tanımına ulaştığımız söylenebilir. Marx, söz konusu metinde bazı Fransız siyasetçileri küçük burjuvazinin temsilcisi kılan şeyin ne olduğunu tartışırken, bunun “onların, kafalarında [küçük burjuvazinin], yaşamda aşamadığı sınırların ötesine geçememeleri” olduğu görüşünü savunur. Dolayısıyla, bu çerçevede, yanlış bilinç zihindeki değil de toplumdaki bazı engeller yüzünden yolunu şaşırıp tıkanan düşüncedir ve ondan ancak toplumun kendisini dönüştürmekle kurtulunabilir.

Mesele bir başka şekilde de dile getirilebilir. Sadece istihbarat veya haber almadaki bazı gediklerden kaynaklanan ve düşüncenin biraz daha netleştirilmesiyle halledilebilen belirli hatalar vardır. Oysa dayandığımız bir sınırı aşmamıza, kavrayışımız inatla yol vermiyor ise, bu engelleme, toplumsal yasanın kendi içinde varolan bir “sınır”ın belirtisi olabilir. Bu tür bir durumda, ne daha çok zekâ ve yaratıcılık, ne de salt “fikirlerin evrimi” bizleri bir adım ileriye götürebilir; çünkü burada ters düşen şey, belirli maddi kısıtlamalar tarafından koşullanmış olan bilincimizin bütün bir alan ve çerçevesidir. Toplumsal pratiklerimiz, tam da onları açıklama amacı güden fikirlerin önünü keser; eğer bu fikirlerin gelişmesini istiyorsak, yaşam biçimimizi değiştirmemiz gerekir. Marx burjuva ekonomi politikçilerine karşı tam da bunu savunmuştur: Bu insanların yaptıkları keskin kuramsal araştırmaların önü, kendi söylemlerinin içine onu kuşatan toplumsal koşulların damgasını vurmasından kaynaklanan sorunlar tarafından sürekli olarak kesilir.

Bundan dolayıdır ki Lukács, burjuva ideolojisi hakkında, “toplumsal ve tarihsel durum içerisinde *öznel açıdan* doğrulanan, anlaşılabilen ve anlaşılması gereken, yani “doğru” olan bir şeydir. Aynı

15. Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 54.

zamanda, *nesnel açıdan*, toplumun evriminin özüne dokunmadan geçer ve onu tam olarak ifade etmeyi ve yerini kesin bir biçimde belirtmeyi beceremez,”¹⁶ diyebilmektedir. İdeoloji, burada, bir saf yanılısma olmaktan çok uzaktır artık. Aynı şey, “nesnel” ve “öznel” terimlerinin yerleri değiştirilecek olsa bile yine geçerlidir; çünkü aynı ölçüde, burjuva ideolojisinin kendi hedeflerine (özgürlük, adalet ve benzerlerine) ulaşmada “öznel olarak” başarısız kaldığını ama tam da bu başarısızlığı ile farkında olmadığı bazı nesnel amaçların inkişafına yardımcı olduğu iddia edilebilir, der Lukács. Bunu söylerken anlatmak istediği, tahminen, bu durumun nihayetinde sosyalizmi iktidara taşıyacak olan tarihsel koşulların gelişmesine katkıda bulunduğudur. Bu tür bir sınıf bilinci bir kimsenin kendi gerçek toplumsal koşullarının bilincinde *olmamasını* gerektirir ve bu nedenle bir tür kendini aldatmadır; oysa Engels, daha önce görmüş olduğumuz gibi, buradaki bilinçli güdülenimi salt yanılısma olarak görüp dışarıda bırakma eğiliminde iken, Lukács, ona belirli ölçüde, sınırlı bir doğruluk payı tanımaktan yanadır. “Bütün nesnel yanlışlığına rağmen” der, “burjuvazide rastladığımız kendi kendini aldatan ‘yanlış’ bilinç en azından kendi sınıfsal konumuna uygun düşer.”¹⁷ Burjuva ideolojisi, varsayımsal bir toplumsal bütünlük açısından bakıldığında yanlış olabilir ama bu fiilen varolan duruma göre yanlış olduğu anlamına gelmez.

Meseleyi bu şekilde dile getirmek, aksi takdirde kafa karıştırıcı olabilecek, yanlış bir duruma ilişkin doğru düşünce anlamında ideoloji fikrinin bir anlam kazanmasına yardımcı olabilir belki de; çünkü bu formülasyonun yapay görünen yönü, bir *duruma* yanlış denebileceği fikridir. Derin su dalgıçlığı hakkındaki önermeler doğru veya yanlış olabilir ama derin su dalgıçlığının kendisi değil. Bir hümanist olarak Lukács, bu soruna kendince bir çözüm bulur: “Yanlış” bir durum, ona göre, içinde insani “öz”ün –insanlığın tarihsel olarak geliştirmiş olduğu yetilerin tam potansiyelinin– gereksiz yere önünün tıkandığı ve yabancılaştırıldığı durumdur. Bu tür yargılar hep, olanaklı ve arzu edilir bir gelecek görüşüne dayanır. Yanlış bir durumun yanlışlığı, ancak, bu engelleyici, yabancılaştırıcı güçler ortadan kaldırıldığında olanaklı *olabilecek* olan şeyin sunduğu avantajlı

16. A.g.y., s. 50.

17. A.g.y., s. 69.

konumdan geriye bakılarak, bir istek kipi kullanarak belirlenebilir. Bu, “kötü” ütopyalarda olduğu gibi spekülâtif bir geleceğin boş uzamından medet ummak demek değildir; çünkü Lukács düşüncesinde ve aslında genel olarak Marksizmde bu arzu edilir geleceğin taslağı şimdide, bugünde filizlenen birtakım olabilirliklerden çıkartılabilir. Demek ki şimdi dediğimiz şey, kendisi ile özdeş değildir: İçinde onun ötesine işaret eden bir şeyler vardır; çünkü aslında her tarihsel şimdi kendi olası gelecek beklentisiyle şekillenir.

Eğer ideoloji eleştirisi, düşüncenin toplumsal temellerini incelemeye kalkışıyorsa, mantıksal olarak kendi tarihsel kökenleri hakkında da belirli bir açıklama getirme gücünde olması gerekir. İdeoloji fikrinin kendisini doğurmuş olan maddi tarih neydi? İdeoloji araştırması kendi olabilirlik koşullarını da içerebilir mi?

İdeoloji kavramının, düşünce sistemlerinin kendi kısımlıklarının ilk kez farkına varmaya başladığı tarihsel dönemde doğmuş olduğu ve bu farkına varışın da söz konusu düşünce sistemlerinin yabancı ve alternatif söylem biçimleri ile karşılaşmak zorunda kaldıkları zaman ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Bu oluşumun sergileceği sahne dekoru ise, her şeyden önce, burjuva toplumunun gelişimi ile hazırlanmıştır; çünkü Marx’ın da kaydettiği gibi, geleneğe daha bağlı toplumsal düzenlerin tersine, kendisine ilişkin her şeyin, hatta bilinç biçimlerinin bile kesintisiz bir değişim durumunda olması bu toplumun karakteristik bir özelliğidir. Kapitalizm, varlığını ancak üretim güçlerinin sürekli gelişimi ile sürdürebilir ve bu kızıymış toplumsal ortamda yeni fikirler, meta alanındaki modalar gibi, baş döndürücü bir hızla birbirinin yerini alır. Böylece herhangi bir tek dünya görüşünün sabit otoritesi tam da kapitalizmin kendi doğası yüzünden sarsılmaya başlar. Ayrıca, bu tür bir toplumsal düzen, toplumsal mahrumiyet yarattığı ölçüde farklı yaşam biçimleri arasındaki eskiden beri kutsal sayılan sınırlara saldırarak ve tüm bu sınırları anadiller, etnik kökenler, yaşam tarzları ve ulusal kültürler arasındaki bir *mêlée* [meydan kavgası -ç.n.] içinde eriterek, çoğulluk ve parçalanmışlık da yaratır. Sovyet eleştirmen Mikhail Bakhtin’in “çokseslilik” ile anlatmak istediği tamamen budur. Hızla çoğalan bir entelektüel işbölümünün damgasını vurduğu bu atomlara ayrılmış

mekânda, birçok değişik itikat, öğreti ve kavrayış biçimi arasında sürüp giden bir otorite mücadelesi vardır. Bu düşüncenin, farklılığın, çoğulluğun ve heterojenliğin, su götürmez bir biçimde “ilerici” olduğunu düşünen postmodern kuramcıları tereddüte düşürmesi gerekir. Bu rakip itikatların yarattığı karışıklık içinde her inanç sistemi kendisini istenmeyen rakipler tarafından kısıtlanmış görece ve böylece kendi sınırları keskin bir biçimde belirginleşecektir. Böylelikle ortam, felsefi kuşkuculuk ve göreciliğin –entelektüel pazaryerinin yakışsız gürültüsü içinde, tek başına hiçbir düşünme tarzının diğerlerinden daha geçerli olduğu iddiasında bulunamayacağı inancının– gelişimi için uygun bir hale getirilmiş olur. Eğer bütün düşünceler kısmi ve taraf tutucu ise, her düşünce “ideolojik” demektir.

Dolayısıyla, çarpıcı bir paradoksla, kapitalist sistemin kendi dinamizmi ve değişebilme yetisi kendi bindiği dalı kesmeye yönelir, ki bu durum belki de en açık biçimde emperyalizm fenomeninde görülür. Emperyalizmin, kendi değerlerinin yabancı bir kültürle karşılaştığı noktada, mutlak doğru olduğunu öne sürmesi gerekir ki bu da kayda değer ölçüde zihin karıştırıcı bir deneyim olabilir. Kendi işlerini kökten farklı ama açıkça etkili bir biçimde yürüten başka bir topluma boyun eğdirmeye çalışmakla meşgulken kendi görme biçiminin olanaklı tek biçim olduğuna duyduğunuz inancın devam etmesi gerçekten çok zordur. Joseph Conrad’ın romanları bu güçsüzleştirici çelişkiyi temel alır. Şu halde, başka yerlerde olduğu gibi burada da, tarihte ideoloji kavramının ortaya çıkışının insanı içten içe yiyip bitiren bir kaygıyı –kendi doğrularınızın size, yalnızca tarihsel konumunuzdan dolayı akla uygun geldiğinin sıkıntı verici farkındalığını– açığa vurduğu söylenebilir.

Aynı şekilde modern burjuvazinin de benzeri bir çaresizlik yaşadığı görülmekte. Modern burjuvazi, eski tarz metafizik kesinliklere geri dönemediği gibi, iktidarının meşruluğunu tamamen sarsacak olan safkan bir kuşkuculuğa sarılmak da istemiyor. Yirminci yüzyılın başlarında, bu açmazın üstesinden gelmeye yönelmiş olan girişimlerden birisi Karl Mannheim’ın, Weimar Cumhuriyet Hükümeti dönemindeki siyasi kargaşa ortamında Lukács tarihselciliğinin etkisi altında kaleme aldığı *İdeoloji ve Ütopya*’dır (1929).*

* Bkz. *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyavuz, Epos Yay., 2002.

orta sınıf toplumunun yükselişle birlikte geleneksel düzenin eski, monolojik dünya görüşünün ebediyen ortadan kalktığına gayet iyi farkındadır. Bir zamanlar bilgiyi tekeline almış olan otoriter bir dini ve siyasi kast artık yerini, çatışan kuramsal perspektifler arasında seksek oynayan bir “özgür” entelijansiyaya bırakmıştır. Nitekim “bilgi sosyolojisi”nin amacı bütün aşkın hakikatleri tekme tokat kovmak ve belirli inanç sistemlerinin toplumsal belirlenimlerini incelemek ama aynı zamanda, bütün bu inançları aynı kefeye koyan güçsüzleştirici göreciliğe karşı tetikte durmaktır. Sorun, Mannheim’ın tedirgin olarak da olsa fark ettiği gibi, başkalarının görüşlerine ilişkin getirilen her ideolojik olma eleştirisinin, daima hemen arkadan gelen bir *tu quoque*’ye [*sen de öylesin*’e -ç.n.] açık olmasıdır. Kişi, entelektüel hasmının ayağını kaydırmaya çalışırken her zaman kendi ayağını da kaydırma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Mannheim’ın bu göreciliğe karşı açıkça savunduğu şey, kendisinin “bağıntıcılık” adını verdiği ve fikirlerin, kendilerini doğuran toplumsal sistem içerisindeki yerlerinin keşfedilmesi anlamına gelen bir görüştür. Düşüncenin toplumsal temellerine ilişkin bu tür bir araştırma, ona göre, nesnellik hedefine aykırı olmak zorunda değildir; çünkü fikirler içsel olarak toplumsal kökenleri tarafından şekillendiriliyor olsalar da, doğruluk değerleri söz konusu kökenlere indirgenemez. Her tikel bakış açısının kaçınılmaz tek taraflılığı, bu bakış açısını kendi rakipleri ile sentezleyerek giderilebilir ve böylece geçici, dinamik bir düşünce bütünlüğüne ulaşılabilir. Aynı zamanda, bir kendi kendini gözetleme işlemi sayesinde kendi perspektifimizin sınırlarını da dikkate alabilir ve bu yolla sınırlı bir nesnelliğe erişebiliriz. Dolayısıyla Mannheim, Weimar Almanyası’nın, yaşamı düzenli bir bütün olarak görme kaygısında olan Matthew Arnold’u olarak ortaya çıkar. Tek yönlü ideolojik bakış açıları, daha kapsamlı bir bütünlük içine, bunu başarabilecek ölçüde tarafsız olanlar –yani, hatırı sayılır ölçüde Karl Mannheim’a benzeyen “özgür” aydınlar– tarafından yerleştirilecektir. Bu yaklaşım hakkında söylenebilecek tek şey, görecilik sorununu kapıdan kovarken bacadan içeri aldığıdır; çünkü bu sentezin dayandığı taraflı bakış açısının ne olduğu sorusu her zaman sorulabilir. Bütünlüğe duyulan ilgi, yalnızca çıkarın bir başka türü değil midir?

Bu tür bir bilgi sosyolojisi, Mannheim'a göre, eski tarz ideoloji eleştirisinin yerini alabilecek iyi bir alternatiftir. Bu eleştiri biçimi özü gereği, bir kimsenin hasmının fikirlerinin *maskesini düşürmesi*, bu fikirlerin bilinçli veya bilinçsiz toplumsal güdülenimler tarafından beslenen yalanlar, aldanmalar ve yanılsamalar olduğunu gözler önüne sermesi ile ilgili bir meseledir. Kısacası, ideoloji eleştirisi burada, Paul Ricœur'ün "şüphenin yorumbilgisi" adını vereceği şeye indirgenir ve bir grubun önyargı ve inançlarının temelini belirleyen bütün bir "zihinsel yapı"yı aydınlatma gibi daha büyük bir incelik ve hırs gerektiren bir görevi üstlenmek için de yetersizdir. Mannheim, bir yerde, ideolojinin yalnızca, kökleri belirli bireylerin psikolojisi ile ilişkilendirilebilen özgül, aldatıcı iddialar ile bağlantılı olduğunu söyler. Bu kesinlikle ideoloji eleştirisini önemsizleştiren bir tavırdır: Mannheim, aldanmanın, birtakım psikolojik kaynaklardan doğmak şöyle dursun, bütün bir toplumsal yapı tarafından üretildiğini savunan meta fetişizmi türü kuramlarla yeterince ilgilenmez.

"Bilgi sosyolojisi"nin ideolojik işlevi, aslında bütün bir Marksist ideoloji anlayışını etkisiz hale getirip, onun yerine daha az savaşı ve ihtilafı bir "dünya görüşü" anlayışı yerleştirmektir. Mannheim, şüphesiz, bu tür dünya görüşlerinin değer yargılarına başvurmadan analiz edilebileceğine inanmamaktadır; çalışmalarında genellikle tarihsel bilinç biçimlerinin evrimini şöyle bir gözden geçirmek adına mistifikasyon, rasyonalizasyon ve fikirlerin iktidar işlevi kavramlarını önemsizleştirir. Dolayısıyla bu postmarksist ideoloji anlayışı, bir anlamda, ideolojiyi sadece "toplumsal olarak belirlenmiş düşünce" olarak gören premarksist bir görüşe geri dönüştür. Bu premarksist tanım her tür düşünceye uygulanabildiğinden, ideoloji kavramının tamamen iptal edilmesi tehlikesi söz konusudur.

Mannheim, ideoloji kavramını *alıkoyduysa* bile, bunu pek de aydınlatıcı olmayan bir tarzda yapmıştır. Bir tarihselci olarak Mannheim'a göre, hakikat, tarihsel gelişmenin belirli bir aşamasına uygun olan fikirler demektir; bu durumda ideoloji de kendi devrine ters düşen, çağın isterleri ile uyuşmayan bir inançlar kümesine karşılık gelir. Bunun tersine, "ütopya" kendi döneminin ilerisinde olan fikirler anlamındadır ve bu nedenle o da toplumsal gerçekliğe aykırı düşer; ama aynı zamanda şimdiye ait yapıları parçalama ve sınırlarını zorlama gücüne sahiptir. İdeoloji, kısaca, modası geçmiş inançtır;

gerçeklikten koparılmış, miadı dolmuş, mitler, normlar ve ideal-ler kümesidir; ütopya da gerçekdışıdır ve zamanından önce ortaya çıkmıştır ama yine de yeni bir toplumsal düzen kurmayı gerçekten başaran kavramsal ön canlandırmaları adlandırmak için korunması gereken bir terimdir. İdeoloji bu açıdan maddi varlık kazanamamış, başarısız olmuş bir tür ütopya olarak gözükür ve dolayısıyla bu tanım bizi yeniden geriye, erken dönem Marksizmin açıkça yetersiz, faydasız öteki dünya işlerine dalma olarak ideoloji anlayışına götürür. Mannheim, çoğu kez halihazırda toplumsal istelere gayet iyi uyum gösteren, tarihsel gerçeklikle verimli bir şekilde iç içe geçen, pratik toplumsal etkinlikleri bir hayli etkili bir tarzda örgütleyebilen bilinç biçimleri anlamına gelen bütün ideoloji anlayışlarından yoksun gibidir. İdeolojiye benzer bir biçimde “gerçekliğin çarpıtılması” olan ütopyaya çamur atarken, “çağın isterleri”nin tam da çağı aşan bir düşünce olabileceği ihtimalini bütünüyle göz ardı eder. “Düşünce” der, “içinde işlediği gerçeklikten ne daha azını, ne de daha çoğunu kapsmalı.”¹⁸ Theodor Adorno’nun, ironik bir biçimde, tam da ideolojik düşüncenin özü olarak itham edeceği, kavramın kendi nesnesi ile özdeşleştirilmesi demektir bu.

Sonuç olarak Mannheim ideoloji terimini, ya ne türden olursa olsun inancın toplumsal belirlenimi ile eşitleyerek, işe yaramaz hale getirecek ölçüde genişletir ya da aşırı bir biçimde daraltarak belirli aldatma edimlerine indirger. İdeolojinin kısmi veya perspektifsel düşünme ile eşanlımlı olamayacağını kavrayamaz; hem hangi düşünce kısmi veya perspektifsel değildir ki? İçinin tamamen boşaltılması istenmiyorsa, kavramın iktidar mücadelesi ve meşrulaştırma, yapısal ikiyüzlülük ve mistifikasyon gibi daha spesifik yan anlamlara sahip olması gerekir. Bütün bunlara rağmen Mannheim, bir önermenin doğruluk ve yanlışlığının nihai olarak toplumsal kökenine bağlı olmadığını savunanlar ile birinciyi tamamen ikinciye indirgeyenler arasında bir üçüncü yol olduğuna dair oldukça yararlı bir görüş ortaya atar. Michel Foucault’ya göre, bir önermenin doğruluk

18. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londra 1954, s. 87 [İdeoloji ve Ütopya, Çev. Mehmet Okyayuz, Deki Yay., 2009]. Larrain’in, *The Concept of Ideology*’inde ve Nigel Abercrombie’nin, *Class, Structure and Knowledge* adlı yapıtında (Oxford 1980) yararlı Mannheim eleştirilerine rastlanır. Ayrıca bkz. B. Parekh’in, *Knowledge and Belief in Politics*’deki (der. R. Benewick, Londra 1973) makalesi.

değeri tamamen o önermenin toplumsal işlevi ile ilgili bir mesele, gözettiği iktidar çıkarlarının bir yansımasıdır. Dilbilimcilerin belirtebileceği gibi, dile getirilen şey tamamen dile getirilme koşullarına indirgenebilir; asıl mesele, *ne* söylendiği değil, kimin kime ne amaçla söylediğidir. Dile getirmelerin kendi toplumsal koşullarından kesinlikle bağımsız olmadıkları gerçeğine rağmen, burada gözden kaçan şey, “Eskimolar, genel olarak diğer herkes kadar konuşma yeteneğine sahiptir” türünden bir önermenin, kim, ne amaçla söylerse söylesin doğru olduğudur. “Erkekler, kadınlardan üstündür” türü bir iddianın önemli özelliklerinden birisi, hangi iktidarın çıkarlarını destekliyor olursa olsun, aynı zamanda da, gerçekte yanlış olmasıdır.

Lukács'ın etkisi altında kalmış bir diğer düşünür, Romanya doğumlu sosyolog Lucien Goldmann'dır. Goldmann'ın “genetik yapısalılık” yöntemi, belirli bir toplumsal grup veya sınıfa özgü, özellikle edebiyat ve felsefede açığa vurulan “zihinsel yapıları” belirleme amacı güder. Günlük bilinç, rastgele, şekilsiz bir şeydir; fakat bir sınıfın özel yeteneklere sahip bazı üyeleri –örneğin sanatçılar– bu karışık, düzensiz deneyimi aşır, kendi sınıf çıkarlarını daha net bir diyagram halinde ifade edebilir. Goldmann, bu “ideal” yapıya “dünya görüşü” adını verir; bir toplumsal grubun düşüncesini ve sanatını sessizce şekillendiren ve onun kolektif bilincinin ürünü olan, zihinsel kategorilerin özgül bir düzenlenişi. Yani Goldmann'ın dünya görüşü dediği şey, Lukács'ın “yüklenilmiş” bilincinin –yani bir toplumsal sınıfın, içinde bulunduğu gerçek durumu kavrayıp gerçek özlemlerini açıkça dile getirebildiği takdirde ideal olarak ulaşacağı düşünce tarzının– bir versiyonudur.

Goldmann, bu dünya görüşü ile saf ideoloji arasında bir ayırım yapmaya çalışır. Birincisi kapsamı bakımından globaldir ve gücünün doruğunda olan bir toplumsal sınıfı simgeler; buna karşılık ikincisi, güç kaybetmekte olan bir sınıfın kısmi, çarpıtıcı perspektifidir. Görmüş olduğumuz gibi, bu zıtlığın dayanakları, doğmakta olan bir devrimci sınıfın gerçek evrenselliğini, sonraki dönemlerinin aldatıcı rasyonalizasyonlarının karşısına koyan Marx'ın belirli bir yorumunda yatar. Ne olursa olsun, söz konusu ayırım, biraz sakildir: Bir dünya görüşü, iktidarda olmama anlamında mı ideoloji dışıdır? Hiçbir anlamda, belirli toplumsal çıkarları meşrulaştırmaya kalktığı olmaz mı? Goldmann, sanki dünya görüşünün “saflığı”nı bütünüyle

ideolojik olanın ayıbından koruma arzusundaymiş gibidir; ve buna ihtiyaç duymasının nedenlerinden birisi, dünya görüşünün bütünlüğünün, Lukács'a göre olduğu gibi ona göre de, artık gözden düşmüş bulunan "bilim" dışında, özgül ideolojilere değer biçilebilecek olan bir "ayrıcıklı görüş noktası" sağlıyor olmasıdır; fakat bu, her dünya görüşünün "doğru" olduğunu iddia etmek demek değildir; Goldmann'a göre, Kantçı görüş trajik bir şekilde burjuva toplumun kategorileri ile sınırlıdır. Oysa bu görüş, fiili tarihsel koşullara uygundur ve sonuç olarak ideolojinin sırf aldatıcı olan dış görünüşünün karşısına konabilir. Dünya görüşü, temizlenmiş, iyileştirilmiş ve olumsuz öğelerinden büyük ölçüde arındırılmış ideolojidir.

Goldmann, başyapıtı olan *The Hidden God*'da (1955) on yedinci yüzyıl Fransız burjuvazisinin bir kesiminin trajik dünya görüşünü ele alarak, Racine ve Pascal gibi birbirinden tamamen farklı yazarların yapıtlarının, artık bilimsel rasyonalizm ve ampirizm tarafından gizemli anlamından arındırılmış olan bir dünyada anlamsızlaşan bir mutlak değer arayışını ifade eden kategorilere dayanan değişmez bir "derin" yapı sergilediklerini gösterir. Burada, "tarihselci" Marksizmin bütün öğeleri çırılçıplak ortadadır. Toplumsal sınıflar öncelikle nesnel maddi yapılar olarak değil –en azından ideal olarak–, son derece homojen bir bilinç ile donatılmış "kolektif özneler" olarak görülür. Bu bilinç, söz konusu sınıfın içinde bulunduğu toplumsal koşullar ile, bu koşulları dolaysız bir biçimde ifade eden bir ilişki içindedir; sanat ve felsefe çalışmaları da bu dünya görüşünü ifade ederler. Bu modelde, "sınıf dışı" bilinç biçimlerine yer yoktur; bilincin değişik düzeyleri arasında herhangi bir ciddi karışıklık, bozulma veya çelişki olması olasılığına ise çok az yer ayrılır. Toplumsal oluşum kendini bir "ifade edici bütünlük" olarak sunar; bu bütünlük içinde toplumsal koşullar, sınıf, dünya görüşü ve edebi yapıtlar sorunsuz bir biçimde birbirini yansıtır.

Goldmann'ın daha sonraki çalışması *Towards a Sociology of the Novel*'da (1964) [Roman Sosyolojisi, Çev. Ayberk Erkey, Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2005] ise dünya görüşü kavramından söyleşme kuramına geçer. Ona göre, bu metodolojik değişiklik, klasik kapitalizm durumundan ileri kapitalizm durumuna gerçek bir geçişi yansıtmaktadır; çünkü sistemin bu sonraki aşaması, varoluşu yaygın bir biçimde rasyonalize edilmiş ve insanlıktan uzaklaştırışı ile, bilinç

düzeyinde global bütünlük olanağının önünü tıkamış bulunmaktadır. Burada ima edilen şey, dünya görüşü kavramı ile meta fetişizmi kuramının, ideoloji tanımları olarak bir arada var olamayacaklarıdır. Lukács'ın çalışmalarında görmüş olduğumuz gibi, gergin bir etkileşim içinde olan bu ikisi, Goldmann'ın yazılarında kapitalizm tarihinin tarih sırasına göre birbirini izleyen dönemlerine pay edilir. Dolayısıyla Lukács'a yönelmiş olduğumuz soru, onun müridi bağlamında da yinelenebilir: Egemen ideoloji, egemen sınıfın tutarlı bir şekilde düzenlenmiş bilincini her nasılsa bir bütün olarak topluma dayatmasıyla ilgili bir mesele midir, yoksa kapitalist ekonominin kendi maddi yapılarına ilişkin bir mesele midir?

Lukács'ın Batılı Marksist meslektaşı Antonio Gramsci'nin yazılarında kilit konumdaki kategori ideoloji değil, *hegemonya*dır. Öyle ise bu iki terim arasındaki fark üzerine kafa yormakta fayda var. Gramsci hegemonya sözcüğünü genelde, bir yönetici gücün kendi hâkimiyeti için hükmettiği insanların rızasını alma biçimi anlamında kullanır; bunun yanı sıra, sözcüğü zaman zaman hem rıza hem de baskı anlamını karşılayacak şekilde kullandığı da doğrudur. Dolayısıyla ideoloji kavramından ilk bakışta göze çarpan bir farkı vardır; çünkü ideolojinin zorla dayatılabileceği ortadadır. Sözelimi Güney Afrika'daki ırkçı ideolojinin işleyiş biçimini düşünelim; fakat aynı zamanda hegemonya, ideolojiden daha geniş bir kategoridir: İdeolojiyi *kapsar* ama ona indirgenemez. Bir egemen grup veya sınıf kendi iktidarı için gerekli rızayı ideolojik araçlarla sağlayabilir; ama aynı ölçüde, vergi sistemini desteğine gereksinim duyduğu kesimin yararına olacak şekilde değiştirerek ya da nispi olarak refaha ulaşmış ve dolayısıyla siyasi yönden uyusuk bir işçi tabakası yaratarak da hedefine ulaşabilir; ya da hegemonya, ekonomik olmaktan çok siyasi bir biçim alabilir: Batılı demokrasilerde parlamenter sistem, halkta kendi kendini yönettiği yanılsamasına yol açtığından, bu tür iktidarın son derece önemli bir biçimdir. Bu toplumların siyasi biçimini diğerlerinden ayıran başlıca şey, halkın kendi kendisini yönettiğine inanmasını beklemesidir; Antik Dönem'de hiçbir köleden ya da ortaçağda hiçbir serfden böyle bir inanca sahip olması beklenmezdi. Perry Anderson parlamenter sistemi, üzerinde medya, kili-

seler ve siyasi partiler gibi kurumların eleştirel ama tamamlayıcı bir rol oynadığı “kapitalizmin ideolojik aygıtlarının faaliyet merkezi” olarak betimleyecek kadar ileri gider. Bundan dolayı, Anderson’ın belirttiği gibi, Gramsci hegemonyanın yerini devlet değil de sadece “sivil toplum” olarak belirlerken yanılmaktadır; çünkü kapitalist devletin siyasi biçimi kendi başına bu tür hâkimiyetin yaşamsal bir organıdır.¹⁹

Siyasi hegemonyanın başka bir güçlü kaynağı, burjuva devletinin tarafsızlığı varsayımdır. Aslında bu, salt ideolojik bir yanılsama değildir. Kapitalist toplumda siyasi iktidar, kapitalizm öncesi oluşumlardaki siyasi durumun aksine toplumsal ve ekonomik yaşamdan gerçekten nispi olarak bağımsızdır. Sözelimi feodal rejimlerde yoksul köylüleri ekonomik açıdan sömüren soylular sınıfının bu insanların yaşamına aynı zamanda siyasi, kültürel ve hukuki yönden de nüfuz ettiği görülür; burada ekonomik iktidar ile siyasi iktidar arasındaki ilişki daha net görülür. Kapitalizm koşullarında ekonomik yaşam bu türden kesintisiz bir siyasi denetime tabi değildir; Marx’ın belirttiği gibi, her tür siyasi yükümlülük, dini yaptırım veya örfi sorumluluk çerçevesinden ayrılmış “ekonomik olanın bunaltıcı zorlaması” yani hayatta kalma gereksinimidir insanları işbaşında tutan şey. Bu yaşam biçimi içerisinde, ekonomi “tamamen kendi kendine” işlemekte ve bu nedenle siyasi devlet de kendine arkalarından bir yer seçip sadece bu ekonomik etkinliğin yürütüldüğü genel yapıları desteklemekteymiş gibi görünür. Burjuva devletinin son derece tarafsız olduğu, çatışan toplumsal güçlerin üstünde yer aldığı inancının gerçek maddi temeli budur. Bu anlamda, burjuva devletinin doğasında hegemonya vardır.

Bu durumda, hegemonyanın tam olarak ideolojinin başarılı olan türü olmadığı, çeşitli ideolojik, kültürel, siyasi ve ekonomik biçimlere ayrılabilceği söylenebilir. İdeoloji, özellikle, iktidar mücadelelerinin anlamlandırma düzeyinde yaşanış biçimine karşılık gelir ve bütün hegemonik süreçlerde bu türden bir anlamlandırma olmasına rağmen, her durumda, yönetimin ayakta tutulmasını sağlayan *başat* düzey bu değildir. Milli marşın okunması, akla gelebilecek en “ka-

19. Perry Anderson, “The Antinomies of Antonio Gramsci”, *New Left Review*, sayı 100, Kasım 1976/Ocak 1977. [*Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, Çev. T. Günersel, Alan Y., 1988].

tıksız” ideolojik etkinliktir; belki komşuları rahatsız etme dışında hiçbir amaç güdülmüyormuş gibi görünür. Aynı şekilde din, sivil toplumun çeşitli kurumları arasında belki de en ideolojik olanıdır; fakat hegemonya, kültürel, siyasi ve ekonomik yapılarda da –retoriksel konuşmalarda olduğu kadar söylemsel olmayan pratiklerde de– kurulur.

Dikkate değer bazı tutarsızlıklarına rağmen, Gramsci, hegemonyayı, devlet ile ekonomi arasındaki bütün aracı kurumları kastettiği “sivil toplum” alanı ile ilişkilendirir. Özel televizyon kanalları, aile, erkek izci hareketi, Metodist kilisesi, anaokulları, İngiliz Ordusu, *Sun* gazetesi: Bütün bunlar, bireyleri egemen iktidara baskıdan çok rıza ile bağlayan hegemonik aygıtlar olarak görülür. Baskı, bunun tersine, “meşru” şiddeti tekelinde bulunduran devlet ile ilişkilendirilir (fakat belirtmek gerekir ki, bir toplumun baskı kurumları –silahlı kuvvetler, yargı organları ve diğerleri– etkili bir şekilde çalışma için halkın genel rızasını kazanmak zorundadır; bu nedenle baskı ile rıza arasındaki karşıtlık bir ölçüde yapıçözümüne tabi tutulabilir). Bu tür kurumlar açısından fakir bir toplumda yaşayan Bolşevikler’in hükümetin dizginlerini doğrudan doğruya devletin kendisine saldırarak ele geçirdiği günlerin aksine, modern kapitalist rejimlerde sivil toplum ciddi bir güç haline gelmiştir. Bu nedenle hegemonya kavramı şu tür bir sorunla ilgilidir: Egemen iktidarın, inceden inceye ve kapsamlı bir şekilde alışılmış gündelik etkinliklerin en küçük parçasına kadar yayıldığı, “kültür”ün kendisi ile ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiği, anaokullarından cenaze törenlerine kadar yaşantımızın bütün dokusuna kendi damgasını vurduğu bir toplumsal oluşum içerisinde, işçi sınıfı iktidarı nasıl ele geçirebilir? Büyük ölçüde yabancı ve baskıcı bir şey olarak algılanan bir iktidara karşı değil de, bir bütün olarak toplumsal düzenin “sağduyusu” haline gelmiş bir iktidara karşı nasıl savaşırsınız?

Demek ki, modern toplumlarda fabrikaları işgal etmek veya devlete karşı çıkmak yeterli olmayacaktır. Aynı zamanda, en geniş ve en gündelik tanımı içinde “kültür” alanının tamamında da mücadele verilmelidir. Yönetici sınıfın iktidarı maddi olduğu kadar manevidir de. Herhangi bir “karşı hegemonya”, yürüttüğü siyasi mücadeleyi, bugüne kadar ihmal edilmiş olan, değerler ve alışkanlıklar, dilsel kalıplar ve ritüel pratikler alanına da taşımak zorundadır. Belki de

bu konuda getirilmiş en zekice yorum, Lenin'in 1918'de Moskova'da düzenlenen işçi sendikaları konferansında yapmış olduğu konuşmada bulunabilir:

Rus Devrimi'nin bütün zorluğu, ilk adımı atmanın Rus devrimci işçi sınıfı için Batı Avrupalı sınıflar için olduğundan çok daha kolay olmuş olmasıdır; fakat bizim için daha zor olanı bunu devam ettirmektir. Batı Avrupa ülkelerinde bir devrim başlatmak daha güçtür, çünkü oralarda devrimci proletaryanın karşısında, kültürle birlikte gelen daha yüksek düzeyde bir düşünce vardır; işçi sınıfıysa bir kültürel kölelik durumundadır.²⁰

Lenin'in anlatmak istediği, Çarlık Rusyası'nda yoğun bir "sivil" kurumlar ağı anlamında, bir "kültür"ün görece eksikliğinin, yönetici sınıf kendi hegemonyasını bu araçlarla sağlama alamadığı için, devrimi olanaklı kılan kilit bir faktör olduğudur; fakat, okuryazar, iyi eğitim görmüş, teknolojik güçleri gelişmiş ve benzeri şeylere sahip bir nüfus anlamına da gelen aynı kültür eksikliği, devrimi, ortaya çıkar çıkmaz ciddi sorunlarla karşı karşıya bırakmıştır. Buna karşılık, Batı'da siyasi devrimin doğmasını güçleştiren, sivil toplumdaki karmaşık hegemonik kurumlar ordusu anlamında kültür fazlalığıdır; ama teknik, maddi ve "tinsel" kaynaklar bakımından zengin bir toplum anlamında bu aynı kültür, bir kez ortaya çıktıktan sonra devrimin sürdürülmesini daha da kolaylaştırır. Lenin'e göre, hatta Stalin'e kadar bütün Marksist düşünürlere göre, sosyalizmin, üretim güçlerinin ve daha geniş olarak "kültür"ün gelişiminin ileri bir seviyesinden bağımsız düşünülemez olduğunu hatırlatmanın tam yeri. Marksizm, hiçbir zaman, ümitsiz ölçüde geri toplumların hiçbir yardım almadan tek başlarına yirminci yüzyılın içine nasıl atlayacaklarına ilişkin bir kuram ve pratik olmayı hedeflememiştir; bu tür bir girişimin somut ürünü genelde Stalinizm olarak bilinir.

Hegemonya kavramı, ideoloji nosyonunu genişletip zenginleştirdiği gibi, aslında biraz soyut kaçan bu terime maddi bir yapı ve siyasi keskinlik de kazandırır. Gramsci ile birlikte, "düşünce sistemleri" olarak ideolojiden, yaşanan alışılmış toplumsal pratik olarak ideolo-

20. V. I. Lenin, *Collected Works*, cilt 27, Moskova 1965, s. 464. Ayrıca bkz. Carmen Claudin-Urondo, *Lenin and the Cultural Revolution*, Hassocks, Sussex 1977.

jiye –dolayısıyla, resmi kurumların işleyişi kadar toplumsal yaşamın bilinçdışı, dile gelmeyen boyutlarını da kapsayan bir ideoloji tanımına– hayati önem taşıyan bir geçiş gerçekleşir. İdeolojiyi, büyük ölçüde bilinçdışı ve her zaman kurumsal bir şey olarak gören Louis Althusser, üzerinde durulan bu iki önemli noktanın ikisini de miras alacaktır; canlı bir siyasi tahakküm süreci olarak hegemonya, bazı yönlerden hemen hemen Raymond Williams’ın “duygu yapısı” adını verdiği şeyle aynı anlama gelmeye başlayacaktır. Williams, Gramsci üstüne yürüttüğü tartışmada “ideoloji”nin potansiyel olarak durağan çağrışımlarına karşılık hegemonyanın *dinamik* karakterini onaylar: Hegemonya, hiçbir zaman bir kerede ulaşılan bir şey değildir; “sürekli yenilenmesi, yeniden yaratılması, savunulması ve değişikliğe uğratılması gerekir.”²¹ Dolayısıyla bir kavram olarak, hegemonya ideolojide muhtemelen bulunmayan mücadele içeriminden ayrı düşünülemez. Hegemonyanın hiçbir tarzı, der Williams, tek başına bir toplumun anlam ve değerlerini tam olarak tüketemez. Bu nedenle, her egemen güç, kısmen kendi hâkimiyetinin kurucusu olacak biçimlerde karşı hegemonik güçlerle hesaplaşmak zorunda kalır. Dolayısıyla hegemonya doğası gereği, pratik ve dinamik olduğu kadar, ilişkisel de olan bir nosyondur. Bu anlamda, bazı “kaba” Marksist akımlarda rastlanılan birtakım aşırı kemikleşmiş, skolastik ideoloji tanımlarına göre önemli bir ilerlemedir.

Dolayısıyla hegemonyayı, kabaca, bir egemen iktidarın kendi yönetimi için, hâkimiyeti altındaki insanların rızalarını kazanmada başvurduğu bütün bir pratik stratejiler alanı olarak tanımlayabiliriz. Gramsci’nin görüşünce, hegemonya oluşturmak, toplumsal yaşamda, birisinin kendi “dünya görüşü”nü bir bütün olarak toplum bünyesine baştan sona yayarak ve böylece kendi çıkarı ile toplumun çıkarını büyük ölçüde eşitleyerek, ahlaki, siyasi ve entelektüel liderlik kurması demektir. Bu tür konsensüse dayalı bir yönetim, kuşkusuz yalnızca kapitalizme özgü bir durum değildir; aslında temelinin sağlam ve sürekli olabilmesi için, *her* siyasi iktidar biçimi kendi astlarının rızasını en azından bir ölçüde almak zorundadır; fakat, rıza ile baskı arasındaki oranın özellikle kapitalist toplumlarda kesinlikle birincisinden

21. Williams, *Marxism and Literature*, s. 112. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl İngilteresi’nde siyasi hegemonyayı ele alan tarihsel bir çalışma için bkz. Francis Hearn, *Domination, Legitimation and Resistance*, Westport, Conn, 1978.

yana kaydığına inanmak için geçerli nedenler olduğu söylenebilir. Bu tür koşullarda –Gramsci'nin “tahakküm” adını verdiği– devletin disipline etme ve cezalandırma gücü kesinlikle varlığını sürdürür ve aslında modern toplumlarda çeşitli baskı teknolojilerinin çoğalma-sıyla bir hayli artar. Buna karşılık, “sivil toplum” kurumlarının –okul, aile, kilise, medya ve diğerleri– toplumsal denetim süreçlerinde artık daha merkezi bir rol oynadığı söylenebilir. Burjuva devleti, mecbur kaldığında açık şiddete başvurur; fakat böyle yapmakla ideolojik güvenilirliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş olur. Toplumsal yaşamın dokusuna baştan sona yayılmış ve böylece bir alışkanlık, görenek veya kendiliğinden gelişen etkinlik gibi “doğallaşmış” ve görünmez bir halde kalmak genel olarak iktidar adına daha tercih edilir bir durumdur. İktidar, bir kez kendini cırlıçplak açığa vurduğunda rahatlıkla bir siyasi çekişme nesnesine dönüşebilir.²²

Baskıdan rızaya geçiş, orta sınıf toplumunun kendi maddi koşullarında saklıdır. Bu toplum, her biri kendi kişisel çıkarları peşinde koşan “özgür”, görünüşte özerk bireylerden meydana geldiğinden, bu atomize olmuş özneler üzerinde herhangi bir merkezi siyasal denetim kurmak hatırı sayılır ölçüde güçleşir. Sonuç olarak bu bireylerin her birinin kendi özyönetim koltuğuna oturması, iktidarı “içselleştirmesi”, onu kendinin kılması ve kendi kimliğinden ayırıtırlamaz bir ilke olarak gittiği her yere taşıması gerekir. Gramsci, “içinde bireyin kendi kendini yönetebileceği ve bu edimi sırasında özerkliğinin siyasal toplum ile çatışmayacağı –tam tersine onun normal devamı ve organik tamamlayıcısı olacağı– bir toplumsal düzenin kurulması gerekir” der²³ ve şunu ekler: “devlet yaşamı, kendiliğinden oluşan” bir şey olmalı; birey öznenin “özgür” kimliği ile bir olmalıdır. Buna hegemonyanın “psikolojik” boyutu denebilirse de, bunun, orta sınıf yaşamında sağlam bir maddi temeli olan bir boyut olduğunu belirtmek gerekir.

Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde, ideoloji teriminin bütünüyle olumsuz olan her türlü kullanımını reddeder. “İdeoloji kavramına

22. Bana ait *The Ideology of the Aesthetic*'e bakabilirsiniz (Oxford 1990, 1. ve 2. bölüm). [*Estetiğin İdeolojisi*, Doruk Yay.,]

23. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Q. Hoare ve G. Nowell Smith (der.), Londra 1971, s. 268. [*Hapishane Defterleri*, Çev. K. Somer, Sol Y., 1986; *Hapishane Defterleri Seçmeler*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yay., 1997].

ilişkin kuramsal analizlerin değiştirilmesi ve asıllarından uzaklaştırılmış olmaları sonucu” terimin bu “hoş olmayan” anlamının yaygınlaşmış olduğunu vurgular.²⁴ İdeoloji çoğunlukla, saf görünüş ve sırf kalın kafalılık olarak düşünülür olmuştur; oysa gerçeklikte “tarihsel olarak organik” ideolojiler –verili bir toplumsal yapı için zorunlu olanlar anlamında– ile bireylerin keyfi spekülasyonları anlamında ideoloji arasında bir ayrım yapmak gerekir. Bu görüş, bir dereceye kadar, daha önce başka yerlerde “ideoloji” ile “dünya görüşü” arasında kurulduğuna tanık olduğumuz karşıtlık ile koşutluk gösterir; ama bu arada, Marx’ın ideolojinin olumsuz anlamını asla, keyfi, öznel spekülasyonlar içine hapsetmediğini vurgulamak gerekir. Gramsci, aynı zamanda, ideolojinin ekonomist bir biçimde, sırf altyapının korkulu rüyasına indirgenmesini de reddeder; ideolojiler, tam tersine, psikolojik olarak “geçerli”, insanların üzerinde hareket ettiği, mücadele verdiği ve kendi toplumsal koşullarının bilincine vardığı zemini oluşturan, etkin bir biçimde örgütleyici güçler olarak görülmeli. Gramsci, herhangi bir “tarihsel blok”ta maddi güçlerin “içerik”, ideolojilerin ise “biçim” olduğu düşüncesindedir.

Alman İdeolojisi’nde ideolojinin spekülatif yanılsama ile eşitlenmesi Gramsci’nin görüşünce, bu tür ideolojilerin tarihsel açıdan geçirdikleri belirli bir devredir: Hayata ilişkin her anlayış, der Gramsci, kendisinin eşzamanlı olarak hem tarihsel doruk noktasını hem de çöküşünün başlangıcını temsil eden belirli bir noktada spekülatif bir biçim kazanabilir.

Yani, her kültürün, temsil ettiği toplumsal grubun hegemonyasının tam olarak oturduğu dönemle çakışan ve belki de tam olarak, gerçek hegemonyanın tabanda parçalanıp moleküller halinde dağılmaya başladığı an ile örtüşen bir spekülatif ve dinsel döneme sahip olduğu söylenebilir; fakat tam da bu parçalanıp dağılma ve ona karşı koyma yüzünden düşünce sistemi kendisini bir dogma olarak tamamlar ve aşkın bir “itikat”a dönüştürür.²⁵

Genç Marx ve Engels’in, bütün ideolojilerin ezeli ve ebedi biçimi olarak görme eğiliminde olduğu şey, Gramsci için, özgül, tarihsel bir fenomendir.

24. A.g.y., s. 376.

25. A.g.y., s. 370.

Dolayısıyla Gramsci'nin ideoloji kuramının, Lukács'ınki ile aynı türden, "tarihselci" kalıp olarak bilinen kalıba dökülmüş olduğu söylenebilir. O da en az Lukács kadar, Marksist kuramın pratik, siyasi ve tarihsel yönlerden görece olan doğasını göz ardı eden "bilimsel" Marksizme yapılan her başvuruyu şüpheyile karşılar ve bu kuramı devrimci işçi sınıfı bilincinin ifadesi olarak kavrar. "Organik" bir ideoloji, yanlış bilinç değildir; tarihsel gelişimin özel bir aşamasına ve belirli bir siyasal âna uygun düşen ideolojidir. Geçmiş felsefenin tamamını "kaba" olarak yargılamak, geçmişteki insanların bizim bugün düşündüğümüz gibi düşünmüş olmaları gerektiğini önkabullenen anakronistik bir hatadır; fakat aynı zamanda, ironik bir biçimde, bütün tarih dönemlerinin kendisine göre yargılanabileceği, ezeli ve ebedi biçimde geçerli bir düşünce biçimi olduğunu varsayışı ile söz konusu geçmişe özgü metafizik dogmanın bir kalıntısı olduğunu açığa vurur. Kuramsal sistemlerin aşılmış olmaları bunların bir zamanlar tarihsel olarak geçerli olmadıkları anlamına gelmez. Marksizm, şimdiki âna uygun düşen tarihsel bilinçlilik biçiminden ibarettir ve bu an aşıldığında o da solup gidecektir. Eğer tarihsel çelişkileri yakalayıp açıklamakta ise, kendisinin bu çelişkilerin bir ögesi olduğunu ve aslında bunların en eksiksiz, çünkü en bilinçli ifadesi olduğunu da kavraması gerekir. Marksizm adına, her sözde ezeli ebedi hakikatin bir pratik, tarihsel kökeni olduğunu öne sürmek, kaçınılmaz olarak Marksizmin kendisine de aynı perspektiften bakmayı gerektirir. Bu hayata geçirilemediğinde Marksizm hızla katılaşıp metafizik bir ideoloji haline gelecektir.

Gramsci'ye göre, toplumdaki alt grupların bilinci tipik olarak çatlak ve pürüzlüdür. Bu tür ideolojilerde genellikle, biri yönetenlerin "resmi" görüşlerinden devşirilen, diğeri ezilen insanların toplumsal gerçekliğe ilişkin pratik deneyimlerinden türeyen ve birbiriyle çatışan iki ayrı dünya anlayışı bulunur. Bu tür çatışmalar daha önce, bir grup veya sınıfın söyledikleri ile davranışlarında üstü kapalı olarak açığa vurduğu şeyler arasında görülen "edimsel çelişki" olarak ele alınmış olduğumuz çelişki biçimine bürünebilirler; fakat bu, tam bir kendini aldatma sayılamaz; bu tür bir açıklama, Gramsci'ye göre, tek tek bireyler bağlamında uygun düşebilir ama büyük insan kitleleri bağlamında doğru olamaz. Düşüncedeki bu çelişkilerin tarihsel bir temeli olması gerekir; Gramsci, bu temeli, bir sınıfın "organik bir bü-

tünlük” olarak edimde bulunurken sergilediği dünyaya ilişkin yeni doğmakta olan görüşü ile onun, “normal” zamanlarda onu yönetenlerin fikirlerine teslim oluşu arasındaki zıtlıkta bulur. Dolayısıyla, devrimci pratiğin amaçlarından birisi, ezilenlerin pratik anlayışında saklı olan potansiyel olarak yaratıcı ilkeleri açığa çıkarmak ve geliştirmektir; ve aksi takdirde deneyimlerinin belirsiz ve inkişaf etmemiş öğeleri olarak kalacak olan bu ilkeleri, tutarlı bir felsefe veya “dünya görüşü” seviyesine yükseltmektir.

Burada söz konusu olan şey, Lukács’a özgü terimlerle belirtecek olursak, işçi sınıfının “ampirik” bilincinden “olanaklı” bilincine –söz konusu sınıfın, koşullar uygun olduğunda ulaşabileceği ve deneyiminde şu an bile örtük olarak bulunan dünya görüşüne– geçiştir; fakat bu geçişin nasıl olacağı konusunda Lukács’ın tavrı tedirgin edici ölçüde belirsiz iken, Gramsci oldukça kesin bir yanıt verir: “Organik” aydınların yapacağı çalışma ile. “Organik” aydınlar (ki Gramsci’nin kendisi de onlardan biridir), oluşmakta olan bir toplumsal sınıfın ürünleridir ve rolleri, söz konusu sınıfa kültürel, siyasi ve ekonomik alanlarda homojen bir özbilinç kazandırmaktır. Organik aydın kategorisi yalnızca ideologları ve felsefecileri değil, bunların yanı sıra siyasi eylemcileri, sanayi teknisyenlerini, siyasi iktisatçıları, hukuk uzmanlarını ve daha başkalarını da kapsar. Bu tür bir figür, eski idealist tarz aydın gibi, derin felsefi düşüncelere dalan bir kimse olmaktan çok, toplumsal yaşama etkin bir biçimde katılan ve bu yaşamda zaten içerilmekte olan olumlu siyasi akımların kuramsal ifade kazanmasına yardım eden, örgütleyen, inşa eden, “durmaksızın ikna eden” bir kimsedir. Gramsci, felsefi etkinliğin “her şeyden önce, halkın ‘zihniyeti’ni değiştirmek ve ‘tarihsel açıdan doğru’ olma anlamında, yani somut anlamda –yani tarihsel ve toplumsal olarak– evrensel felsefi yenilikleri yaymak” için verilen bir kültür savaşı olarak görülmesi gerektiğini belirtir.²⁶ Bu nedenle organik aydın, felsefe ile halk arasında bağlantı veya köprü kurar; birincisinde uzmandır ama etkin biçimde ikincisiyle birleşir. Onun hedefi, ortak bilinçten, başka türlü olduğunda heterojenlik gösteren bireysel iradelerin ortak bir dünya anlayışı temelinde bir araya gelip, sıkıca birleşeceği bir “kültürel-toplumsal” birlik yaratmaktır.

26. A.g.y., s. 348.

Organik aydın, bu nedenle, ne kitlelerin o anki farkındalık halini duygusal bir biçimde kabul eder, ne de günümüzde solda bile yaygınlaşmış olan bildik Leninizm karikatürü bağlamında olduğu gibi, onlara “yukarıdan” birtakım yabancı hakikatler taşır (burada, Gramsci’nin, siyasi liderliği “elitist” bir şey olarak gören bir “liberal” Marksizmin muştucusu falan değil, devrimci bir Marksist-Leninist olduğunu hatırlamakta fayda var). Bütün insanların, pratik etkinliklerinin üstü örtük bir “felsefe” veya dünya anlayışı barındırması bakımından bir anlamda entelektüel olduğunu öne sürer. Organik aydınının rolü, belirtmiş olduğumuz gibi, bu pratik anlayışa belirli bir şekil ve tutarlılık kazandırmak ve böylece kuram ve pratiği birleştirmektir. Gramsci şöyle der: “Özgül bir pratik temelinde, pratiğin asli öğeleriyle örtüşüp özdeşleşerek, devam etmekte olan tarihsel süreci hızlandırabilecek, pratiği bütün öğeleri bakımından daha homojen, daha tutarlı, daha etkili kılacak ve bir başka deyişle, onun gizil gücünü maksimuma çıkartabilecek bir kuram oluşturulabilir...”²⁷

Ne var ki bu Gramsci’nin “sağduyu” adını verdiği, halkın ampirik bilincinde bulunan birçok olumsuz şeyle mücadele etmek anlamına gelir. Bu sağduyu, “ayrı ayrı birçok anlayışın kaotik bir birleşimidir” –genelde siyasi yönden geri olan muğlak, çelişkili bir deneyimler alanıdır–. Bir hâkim blok üzerinde yüzyıllardır kendi hegemonyasını mükemmelleştirmek için çalışmış olduğuna göre, başka türlü olmasını nasıl bekleyebiliriz? Gramsci’nin görüşünce, “kendiliğinden” bilinç ile “bilimsel” bilinç arasında, ikincinin güçlüklerinin yılgınlık verircesine büyütülmemesini gerektirecek türden bir süreklilik vardır; fakat aynı zamanda, devrimci kuram ile kitlelerin mitolojik veya folklorik anlayışları arasında sürekli bir savaş yaşanır ve ikincinin birincinin zararına olacak şekilde romantize edilmemesi gerekir. Gramsci, bazı “folk” anlayışların, kendiliğinden, toplumsal yaşamın önemli yönlerini yansıttığına inanır; “halkın bilinci” tamamen menfi sayılıp bir kenara atılmayacak, içerdiği ilerici ve gerici yönler dikkatli bir şekilde ayırt edilecektir.²⁸

27. A.g.y., s. 365.

28. Bu konuda bkz. Alberto Maria Cirese, “Gramsci’s Observations on Folklore”, Anne Showstack Sassoon (der.), *Approaches to Gramsci* içinde, Londra 1982. [Gramsci’ye Farklı Yaklaşımlar, Çev. Mustafa K. Coşkun, Ozan Kamiloğlu, Dipnot Yay., 2012].

Sözgelimi, halkın ahlakı, kısmen önceki bir tarih döneminin fosilleşmiş kalıntısı ise, kısmen de “toplumun hâkim tabakasına özgü ahlak anlayışından tamamen farklı veya ona karşı işleyen çoğu kez yaratıcı ve ilerici yenilikler içeren ...bir alandır.”²⁹ Yapılması gereken şey, halkın mevcut bilincinin paternalist bir tavırla korunması değil, “kökleri halkın bilincine dayanan, geleneksel inançlarla aynı sağlamlıkta ve aynı ölçüde buyurucu nitelikte yeni bir sağduyu ve onunla birlikte yeni bir kültür ve yeni bir felsefe” oluşturmaktır.³⁰ Bir başka deyişle, organik aydınların işlevi, siyasi analiz ile halkın deneyimi arasında ikiyönlü bir geçiş kurarak, “kuram” ile “ideoloji” arasındaki bağları sağlamlaştırmaktır. İdeoloji terimi burada, “kendini örtük bir biçimde sanatta, hukukta, ekonomik etkinlikte ve bireysel ve kolektif yaşamın bütün tezahürlerinde açığa vuran bir dünya görüşü kavramının en yüksek anlamını karşılayacak şekilde kullanılmaktadır.”³¹ Bu tür bir “dünya görüşü”, bir soyut fikirler sisteminden çok, birleştirici, örgütleyici ve ilham verici bir ilke olarak toplumsal ve siyasi bloku bir arada tutan öğedir.

Organik aydının karşıtı, kendisinin toplumsal yaşamdan büyük ölçüde bağımsız olduğuna inanan “geleneksel” aydındır. Bu tür figürler (rahipler, idealist felsefeciler, Oxfordlu akademisyenler ve diğerleri) Gramsci’ye göre, bir önceki tarih döneminden artakalmışlardır ve bu anlamda “organik” ile “geleneksel” arasındaki fark bir ölçüde yapıçözüme tabi tutulabilir. Bir geleneksel aydın hakkında, “bir zamanlar organik idi ama artık öyle değil” denebilir; idealist felsefeciler, devrimci ve enerjik günlerinde orta sınıfa hizmet etmişlerdir ama şimdi bir marjinal engeldirler. Geleneksel aydın ile organik aydın arasındaki fark, kabaca, daha önce ideolojinin olumsuz ve olumlu anlamları bağlamında rastlamış olduğumuz farka karşılık gelir: Gerçeklikten kopmuş bulunan düşünce olarak ideoloji ve buna karşılık belirli bir sınıfa özgü çıkarların aktif hizmetinde olan fikirler olarak ideoloji. Geleneksel aydının, yönetici sınıftan bağımsız olduğuna duyduğu inanç, Gramsci’ye göre, felsefi idealizmin –*Alman İdeolojisi*’nde ahmaklıkla itham edilen, fikirlerin kaynağının başka fikirler olduğu inancının– maddi temelidir. Marx ve Engels’e göre,

29. Aktaran Cirese, “Gramsci’s Observations”, s. 226.

30. Gramsci, *Prison Notebooks*, s. 424.

31. A.g.y., s. 328.

tam tersine, fikirlerin hiç de *bağımsız* bir tarihi yoktur: Fikirler, özgül tarihsel koşulların ürünleridir; fakat düşüncenin bağımsızlığına duyulan bu inanç, belirli bir yönetici sınıfın fazlasıyla çıkarına olabilir ve bu bağlamda şimdi geleneksel aydın olan aydın, bir zamanlar tam da bu toplumsal bağlantısızlığı içinde “organik” bir işlevi yerine getirmiş olabilir. Aslında Gramsci de spekülâtif dünya görüşünün, gücünün doruğunda olan bir sınıfa özgü olduğunu iddia ederken bunu vurgulamaktadır. Geleneksel aydının fikirlerin özerkliğine duyduğu inancın basit bir yanılsama olmadığını her zaman akılda tutmamız gerekir: Orta sınıf toplumunun verili maddi koşullarında, aydınlar sınıfının bu tür üyeleri toplumsal yaşamla ilişkili olarak oldukça “dolayımlı” bir konum işgal ederler.

Lukács ve Goldmann gibi Gramsci de, hakikatin tarihsel olarak değişebilir olduğuna, belirli bir tarih döneminin en ilerici toplumsal sınıfının bilincine görece olduğuna inanan bir tarihselci Marksisttir. Nesnelliğin her zaman “insani bakımdan nesnel” olduğunu, bunun da “tarihsel veya evrensel olarak öznel” olan şekilde deşifre edilebileceğini söyler. Fikirler, bir çağın en ağır basan eğilimleriyle uyumlu bilinç biçimlerini inkişaf ettirdikleri ve tutarlı kıldıkları ölçüde doğrudurlar. Bunun alternatifi ise, “Julius Caesar suikast sonucu öldürüldü” veya “kapitalizm koşullarında ücret ilişkisi sömürü içerir”, önermesinin ya doğru ya da yanlış olduğu iddiasıdır. Her evrensel konsensüs geriye dönüp bakıldığında yanlış çıkıyor olabilir. Ayrıca, belirli bir tarihsel gelişmenin ilerici *olduğu* yargısına hangi ölçütlere göre varıyoruz? Neyin “olanaklı” bilinç ya da işçi sınıfının özenle işlenmiş dünya görüşü sayılacağına nasıl karar vereceğiz? Bir sınıfın gerçek çıkarlarının hangileri olduğunu nasıl belirleyeceğiz? Eğer belirli bir sınıfın bilinci dışında bu tür yargıların dayanacağı herhangi bir ölçüt yok ise burada Georg Lukács bağlamında belirtmiş olduğumuz türden bir epistemolojik kısır döngüye yakalandığımız söylenebilir. Eğer doğru olan fikirler belirli toplumsal çıkarların gerçekleştirilmesine hizmet eden fikirler ise, bu görüş, Stalinizm’de olduğu gibi, nesnelliği siyasi yönden size uygun gelen her şey olarak tanımlayan bir kinik pragmatizme açık kapı bırakmaz mı? Eğer fikirlerin doğruluk testi onların gerçekten bu tür arzu edilir çıkarların

inkışafına destek olup olmadıkları ise, inkışafı sağlayan şeyin başka tarihsel faktörler değil de söz konusu fikirler olduğundan nasıl emin olabiliriz?

Gramsci, Nicos Poulantzas gibi “yapısalcı” Marksistler tarafından, ideolojiyi bir toplumsal sınıfın ifadesine ve egemen sınıfı da toplumsal formasyonun “özüne” indirgeme gibi tarihselci bir hatayı sürdürmekle suçlanır.³² Poulantzas’a göre, toplumu bir arada tutan şey hegemonik sınıf değildir; tam tersine, bir toplumsal formasyonun birliği yapısal bir meseledir; toplumsal yaşamın çeşitli “alanları”nın veya “düzeyleri”nin bir üretim tarzının nihai olarak belirleyici nitelikteki sınırlamalarının etkisiyle birbirine kenetlenmesinin bir sonucudur. Yönetici sınıfın siyasal gerçekliği, bütüne birlik kazandıran ve yön veren ilke değil, bu formasyon içerisindeki düzeylerden birisidir. Benzeri şekilde ideoloji, bir tür kolektif öznellik değil, karmaşık, maddi bir yapıdır. Egemen ideoloji, yalnızca yönetenlerin dünya görüşünü değil, *bir bütün olarak* toplumdaki yöneten ve yönetilen sınıflar arasındaki ilişkileri yansıtır. Görevi, “imgesel” düzeyde, toplumsal formasyonun tamamının birliğini yeniden yaratmaktır; yoksa yalnızca yönetenlerin bilincine tutarlık kazandırmak değil. Bu nedenle hegemonik sınıf ile egemen ideoloji arasındaki ilişki dolaylı bir ilişkidir: Deyim yerindeyse, bütün toplumsal yapının dolayımı ile kurulur. Bu tür bir ideoloji, tek başına yönetici blokun bilincine göre yorumlanamaz; bundan öte, bütün bir sınıf mücadelesi alanı açısından kavraması gerekir. Tarihselci Marksizm, Poulantzas’ın gözünde, toplumun birliğini güvenceye alan şeyin bir egemen ideoloji veya dünya görüşü olduğuna inanmak gibi bir idealist hatanın sorumlusudur. Kendisi, tam tersine, egemen ideolojinin bir birlik *kurmaktan* çok, varolan birliği *yansıttığını* düşünür.

Gramsci’nin yapıtı bazı bakımlardan Poulantzas’ın getirdiği tarihselcilik eleştirisini hak eder; fakat, hiçbir açıdan, bir “saf” sınıf öznesine düşkün olduğu söylenemez. Muhalif bir dünya görüşü, onun düşüncesinde, sırf proleter bilincin ifadesi değildir; indirgenemez ölçüde çokyönlü bir meseledir. Etkili bir devrimci hareketin

32. Bkz. Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londra 1973, 111, 2 [Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar, Çev. Şule Ünsaldı, Epos Yay., 2014] Poulantzas’ın bu suçlamaları nereye kadar Lukács’dan çok, doğrudan doğruya Gramsci’ye yönelttiğini anlamak biraz zor.

çeşitli güçlerin karmaşık bir ittifakı olma zorunluluğu vardır ve bu hareketin dünya görüşü de çeşitli ideolojik bileşenlerinin dönüştürülüp bir “ortak irade” halinde sentezlenmesinden doğacaktır. Bir başka deyişle, devrimci hegemonya, verili radikal ideolojiler *üzere*nde karmaşık bir çalışmayı, onların motiflerinin farklı bir bütün şeklinde yeniden birbirine eklenmesini içerir.³³ Gramsci’nin bu tür dünya görüşlerinin ilişkisel doğasını, Lukács’ın zaman zaman meylettiği gibi, ihmal ettiği de söylenemez. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, ezilenlerin bilincinin, üstlerinin inançları tarafından “bulandırılma” derecesini hiçbir bakımdan küçümsemez; fakat ilişki öbür yöne doğru da işler. Her hegemonik sınıf, der *Hapishane Defterleri*’nde, iktidar uyguladığı insanların eğilim ve çıkarlarını dikkate almak ve bu anlamda ödün vermeye hazır olmak zorundadır. Ayrıca, egemen sınıf ile egemen ideoloji arasında dolaysız bir ilişki de kurmaz: “Tabakalarından bir kısmı hâlâ Batlamyusçu bir dünya anlayışına sahip olan bir sınıf yine de oldukça ileri bir tarihsel konumun temsilcisi olabilir.”³⁴ “Yapısalcı” Marksizm, tarihselci muadillerini, *egemen* toplumsal sınıflar ile *belirleyici* toplumsal sınıflar arasında bir ayırım yapmayı becerememekle –bir sınıfın, bir başka sınıfın ekonomik belirleyiciliği temelinde siyasi hâkimiyet sürdürebildiği gerçeğini gözden kaçırmakla– suçlamayı âdet edinmiştir. Gerçekten de on dokuzuncu yüzyıl Britanyası için bu türden şeyler söylenebilir; bu yüzyılda Britanya’da ekonomik yönden belirleyici konumda olan orta sınıfın, siyasal iktidarını bütünüyle aristokrasiye “emanet ettiği” görülür. Bu, sınıflar ile ideolojiler arasında bire bir ilişki olduğunu düşünen herhangi bir kuramın kolaylıkla çözebileceği bir durum değildir; çünkü meydana gelecek ideoloji, tipik bir biçimde, *her iki* sınıfın da deneyimlerinden devşirilen öğelerden oluşan melez bir şey olacaktır; fakat İngiliz toplum tarihi üzerine *Hapishane Defterleri*’nde getirmiş olduğu kısa yorumların büyük ölçüde bu çizgide olması Gramsci’nin ince tarihsel anlayışının bir belirtisidir:

[On dokuzuncu yüzyıl İngilteresi’nde] oldukça kapsamlı bir organik

33. Bkz. Chantal Mouffe, “Hegemony and Ideology in Gramsci”, Chantal Mouffe (der.), *Gramsci and Marxist Theory* içinde, Londra 1979, s. 192.

34. Gramsci, *Prison Notebooks*, s. 453.

entelektüeller –yani, ekonomik grupla aynı endüstriyel ortamda ortaya çıkanlar– kategorisi vardır; fakat, aynı zamanda, bir üst seviyede, eski toprak sahipleri sınıfının neredeyse tekel denebilecek konumunu koruduğu görülür. Bu sınıf ekonomik üstünlüğünü yitirmiş olmasına rağmen, siyasi-entelektüel üstünlüğünü daha uzun bir süre devam ettirir ve iktidarı eline geçiren yeni grup tarafından “geleneksel entelektüeller” ve bir yönlendirici grup olarak özümser. Eski toprak sahibi aristokrasisi, sanayicilere başka ülkelerde tam da geleneksel entelektüelleri yeni egemen sınıf ile birleştirmiş olan bir tür dikiş ile eklemlenir.³⁵

Bu pasajda İngiliz sınıf tarihinin yaşamsal önemde bir yönü, yazarının yaratıcı özgünlüğüne tanıklık edercesine, kısa ve özlü sözlerle özetlenmekte.

35. A.g.y., s. 18.

5

Adorno'dan Bourdieu'ye

Meta formundan bir ideoloji kuramının nasıl üretilebileceğini 3. bölümde görmüştük; ama Marx'ın ekonomi analizinin özünde ideolojiyle ilişkili bir başka kategori daha yatar: Mübadele değeri kavramı. Marx, *Kapital*'in birinci cildinde, hayli farklı kullanım değerlerine sahip iki metanın, aynı miktarda soyut emek içermesi durumunda, nasıl eşit bir biçimde mübadele edilebileceğini açıklar. Bir yılbaşı pudingini ve bir oyuncak sincabı üretmek için aynı miktarda emek gücü gerekiyorsa, bu ürünler aynı mübadele değerine sahip olacaktır, ki bu da aynı para miktarının bunların her ikisini de satın alabileceğini söylemek demektir. Ne var ki böyle yapıldığında, bunların kullanım değerleri soyut eşdeğerliklerine tabi kılınırken, aralarındaki özgül farklar ortadan kaldırılmış olur.

Eğer bu ilke kapitalist ekonomiye egemense, “üstyapının” en üst kademelerinde de bu ilkeyi işbaşında görmemiz mümkün olmalı. Burjuva toplumunun siyasi arenasında, bütün insanlar oy kullananlar ve yurttaşlar olarak soyut bir biçimde eşittir; oysa gerçekte bu kuramsal eşdeğerlik, onların “sivil toplum” içindeki somut eşitsizliklerini gizlemeye hizmet etmektedir. Mal sahibi ile kiracı, işadama ve fahişe oy kullanırken aynı sıraya giriyor olabilir. Bu gözlem hemen hemen yargı kurumları için de aynı ölçüde geçerlidir: Tüm bireyler yasa önünde eşittir; oysa bu yalnızca, yasanın kendisinin nihayetinde mal sahibinden yana olduğunu gizlemeye yarar. Madem öyle, acaba bu sahte eşdeğerlik ilkesini daha yukarılarda gezinen ve üst-yapı adı verilen şeyle ilişkilendirmenin, ideolojinin zorlu alanlarına doğru çekmenin bir yolu var mı?

Frankfurt Okulu Marksistlerinden Theodor Adorno için, ideolojinin gerçek sırrı tam da bu soyut mübadele mekanizmasıdır. Meta mübadelesi aslında örtük bir ölçütle kıyaslanamaz olan şeyler arasında bir eşitlik yaratır; Adorno’ya göre, ideolojik düşünce de bunu yapmaktadır. Bu tür düşünce kendi kapalı sisteminden kaçma tehdidinde bulunan şeydir; yani “ötekilik”ten tiksindir ve onu şiddetle kendi imgesine ve benzerine indirger. Adorno, *Negatif Diyalektik*’te, “Eğer aslan bir bilince sahip olsaydı, yemek istediği cezlana duyduğu öfke ideoloji olurdu” der. Hatta Fredric Jameson bütün ideolojilerin temel jestinin tam olarak, pozitif bir değer yüklenen benlik ya da bildik olanla, anlaşılabilirlik alanının dışına itilmiş benliğe ait olmayan ya da yabancı olan arasında bu türden katı bir ikili karşıtlık kurmak olduğunu ileri sürmüştür.¹ Jameson’a göre, kötüye karşı iyi şeklindeki etik kodu, bu ilkenin örnek olarak alınabilecek en iyi modelidir. Dolayısıyla, Adorno’ya göre, ideoloji “özdeşlik düşüncesi”nin [identity thinking] bir biçimidir; şeylerin çoğulluğunu ve biricikliğini karşı konulmaz bir biçimde yalnızca kendisinin bir suretine dönüştüren ya da panik içindeki bir dışlama edimiyle onları kendi sınırlarının ötesine süren, paranoid ama paranoidliği gizli bir rasyonalite tarzıdır.

Bu anlayışa göre, ideolojinin karşıtı hakikat ya da kuram değil, farklılık ya da heterojenliktir. Burada, tıpkı diğer yerlerde olduğu

1. Bkz. Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, Londra 1981, s. 114-115 [Siyasal Bilinçdışı, Çev. Mesut Varlık, Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., 2011].

gibi, Adorno'nun düşüncesi şaşkırtıcı bir biçimde günümüz postyapısalcı düşüncesinin bir örneği görünümündedir. Bu kavramsal deli gömleğini dikkate alan Adorno, düşünce ile gerçekliğin, kavram ile nesnenin temelde özdeş *olmayışını* onaylar. Özgürlük fikrinin, kapitalist piyasada rastlanılabilen gülünç taklidi ile özdeş olduğunu varsaymak, bu nesnenin kavramına uygun biçimde yaşamadığını görememek demektir. Diğer taraftan, herhangi bir nesnenin varlığının, o nesnenin kavramı tarafından tüketilebilir olduğunu düşünmek, onun biricik maddiliğini ortadan kaldırmak demektir; zira kavramlar kaçınılmaz olarak geneldir, nesnelere inatla tikel. İdeoloji farklı fenomenleri su götürür bir biçimde eşitleyerek dünyayı *homojenize* eder. Dolayısıyla onu çözmek için, düşünceye heterojen olan şeyi, belki de umutsuzca katmaya çalışan bir "negatif diyalektik" gerekir. Adorno'ya göre, bu tür bir negatif aklın en yüce paradigması sanattır; sanat yekpare bütünlüğün hükümlerine karşı duyumsal tikelin taleplerini öne çıkararak, farklı olan ve özdeş olmayan adına konuşur.²

Öyleyse özdeşlik, Adorno'nun gözünde, bütün ideolojilerin "asli formu"dur. Şeyleşmiş bilincimiz, yeknesak biçimde kendiyle-aynı-kalan varlıklarında dondurulmuş nesnelere oluşan bir dünyayı yansıtır ve böylece bizi, *olan'a*, saf bir biçimde "verili" olan'a mahkûm ederek, "olan, olduğundan daha fazla bir şeydir"³ biçimindeki hakikati görmemizi engeller. Bununla birlikte, Adorno, birçok postyapısalcı düşüncenin aksine, ne farklılık nosyonunu eleştirel olmayan bir biçimde kutsar, ne de katı bir biçimde özdeşlik ilkesini kötüler. Özdeşlik ilkesi, bütün paranoid kaygısına rağmen, bir gün gerçek bir uzlaşmanın vaki olacağı yolunda zayıf bir umut taşır; bu gerçekleştiğinde saf farklılıklar dünyası saf özdeşlikler dünyasından ayırt edilemeyecektir. Ütopya fikri her iki anlayışın da ötesine uzanır: O, bunların yerine, "çeşitlilik içinde birliktelik"⁴ olacaktır. Sosyalizmin amacı, duyumsal kullanım değerinin zengin çeşitliliğini mübadele değerinin metafizik hapisanesinden kurtarmaktır; tarihi, ideoloji ve meta üretimi tarafından kendisine dayatılan aldatıcı eşdeğerliklerden arındırarak özgürleştirmektir. "Uzlaşma" diye

2. Bkz. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, Londra 1984.

3. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 161.

4. A.g.y., s. 150.

yazıyor Adorno, “özdeş olmayanı serbest bırakacak, manevi baskı da dahil her tür baskıdan kurtaracaktır; farklı şeylerden oluşan çokluğa giden yolu açacak ve diyalektiği onlar üzerindeki iktidarından mahrum bırakacaktır.”⁵

Bununla birlikte, bunun nasıl gerçekleşeceğini kestirebilmek hiç de kolay değil. Zira kapitalist toplumun eleştirisi analitik aklı kullanmayı gerektirecek ve bu tür bir akıl, en azından bazı karamsar ruh hallerindeki, Adorno’ya, doğası gereği baskıcı ve şeyleştirici görünecektir. Aslında Marx’ın bir keresinde “zihnin tedavül aracı” olarak tanımladığı mantığın kendisi, bir tür genelleştirilmiş takas ya da piyasa mübadelesine benzer biçimde, kavramların sahte bir biçimde eşitlenmesidir. Öyleyse, tahakkümcü bir rasyonalite, ancak onun tarafından kurtarılamayacak ölçüde kirletilmiş kavramlarla çözülebilir ve bizatihi bu önerme, analitik aklın kurallarına uyduğundan, zaten hâkim olanın yanında olacaktır. Adorno ve meslektaşısı Max Horkheimer tarafından birlikte kaleme alınan *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde akıl, Doğa ve bedenin duyumsal özelliklerinin hakkını yiyerek, içsel olarak baskıcı ve güdümleyici hale gelmiştir. Sırf düşünmek bile, ideolojik tahakkümle günahkâr bir suç ortaklığı yapmaktır; ama yine de araçsal düşünceden tümüyle vazgeçmek barbarca bir irrasyonelizm içine gömülmek anlamına gelecektir.

Özdeşlik ilkesi bütün çelişkileri bastırmaya çalışır; bu süreç, Adorno’ya göre, gelişmiş kapitalizmin şeyleşmiş, bürokratikleşmiş ve idarileşmiş dünyasında kusursuz hale getirilmiştir. Hemen hemen aynı şekilde karamsar bir diğer görüş de, Adorno’nun Frankfurt Okulu’ndan meslektaşısı Herbert Marcuse tarafından *Tek Boyutlu İnsan*’da (1964) ortaya atılır. Burada ideoloji, özetle bütün toplumsal çelişkileri yönlendirip işlemekten geçirerek yok eden “totaliter” bir sistemdir. Bu tez, yalnızca fiili olarak Batı sistemini yönetenleri bile şaşırtmakla kalmaz, aynı zamanda bütün bir ideoloji kavramını parodileştirir. Birçok üyesi Nazizm’den kaçmış olan Frankfurt Okulu, Marksizmi basitçe, faşizmin “uç” ideolojik evreni gibi liberal kapitalist rejimlerin oldukça farklı yapıları üstüne yansıtır. Her ideoloji yalnızca, kendisine göre heterojen olan ne varsa acımasızca ortadan kaldıran özdeşlik ilkesiyle mi iş görür? Örneğin, yapmacık ve sınırlı

5. A.g.y., s. 6.

bir tarzda da olsa, çeşitliliğe, çoğulculuğa, kültürel göreliliğe ve somut tikelliğe yer açabilen liberal hümanizmin ideolojisi hakkında ne diyebiliriz? Adorno ve çalışma arkadaşları, bizi, ayrıcalıksız bütün ideolojilerin metafizik mutlaklara ve aşkın temellere yaslandığını savunan şu postyapısalcı kuramcılarının yaptığı gibi, ideolojinin oldukça dar bir anlamıyla sınırlamaya çalışırlar. Batılı kapitalist toplumların ideolojik koşulları, şüphesiz, “metafizik” ve çoğulcu söylemlerin çeşitli ölçülerde harmanlandığı, çok daha karışık ve kendisiyle çelişik koşullardır. Yeknesak biçimde kendisiyle özdeş olana karşı bir muhalefet (“Dünyada her çeşitten insan gerekli”); mutlak hakikat iddialarına karşı bir şüphe (“Herkesin kendi bakış açısı vardır”); indirgemeci klişelere karşı çıkış (“İnsanları oldukları gibi kabul ederim”); farklılığın kutsanması (“Hepimiz aynı biçimde düşünseydik dünya ne tuhaf bir yer olurdu”): Bunlar, popüler Batı aklının kalıp sözlerinden ve yerleşik tavırlarından bazılarıdır ve hiç kimse rakibini karikatürize ederek siyasi bir kazanım sağlayamaz. Daha usta yapıpözömcülerin tamamen farkında oldukları gibi, yalnızca farklılığı özdeşlikle, çoğulluğu birlikle, marjinali merkezi olanla karşı karşıya getirmek, ikili karşıtlık çukuruna yeniden düşmek demektir. Ötekiliği, heterojenliği ve marjinaliteyi, somut toplumsal içeriklerini dikkate almaksızın, kayıtsız şartsız siyasi kazanç olarak düşünmek, saf formalizmdir. Görmüş olduğumuz gibi, Adorno, yalnızca özdeşliğin yerine farklılığı koymakla kalmaz, bunun ötesinde, eşdeğerliğin hükümranlığına ilişkin getirdiği ufuk açıcı eleştiri çoğu kez kendisini modern kapitalizmi yekpare, uzlaştırıcı ve kendi kendini düzenleyici bir sistem olarak “şeytanileştirme”ye sürükler. Bütün bunlar, hiç şüphe yok ki, sistemin kendisi için söylenilmesini *arzu* ettiği türden sözlerdir; ama yine de büyük bir olasılıkla, Whitehall ve Wall Street koridorlarında belirli bir şüpheyle karşılanacaklardır.

Geç Frankfurt Okulu felsefecilerinden Jürgen Habermas, Marksist bir bilim kavramını azledişi ve devrimci proletaryanın bilincine özel bir ayrıcalığı atfetmeyi reddedişiyle Adorno’yu izler; ama ne var ki, bu durumda, Adorno’nun elinde sisteme karşı devreye sokabileceği sanat ve negatif diyalektik dışında bir şey kalmazken, Habermas bunların yerine, iletişimsel dilin kaynaklarına yönelir. Habermas’a

göre, ideoloji iktidar tarafından sistemli bir biçimde çarpıtılan bir iletişim biçimidir –tahakkümün bir aracı haline gelen ve örgütlenmiş güç ilişkilerini meşrulaştırmaya hizmet eden bir söylem biçimi–. Hans-Georg Gadamer gibi yorumsamacı felsefecilere göre, iletişimle ilgili yanlış anlamalar ve hatalar titiz bir yorumlama ile düzeltilebilecek türden metinsel tıkanmalardır. Habermas ise, aksine bütün bu söylemsel sistemin bir biçimde deforme olması olasılığına dikkat çeker. Bu tür bir söylemi doğruluktan uzaklaştıran şey, söylemdışı güçlerin etkisidir: İdeoloji, dilin iletişimsel yapısının, kendisini zorlayan iktidar çıkarları tarafından bozulduğu yeri ifade eder; fakat dilin iktidar tarafından söz konusu kuşatılışı yalnızca dışsal bir mesele değildir: Tam tersine, bu tür hâkimiyet kendini konuşmalarımızın içine nakşeder, böylece ideoloji bizatihi belli söylemlere içsel etkilerin kümesi haline gelir.

Bir iletişimsel yapı *sistemli olarak* çarpıtılıyorsa, normatiflik ve adillik görüntüsü çizmeye eğilimli olacaktır. Bu denli yaygın bir çarpıtma, artık çarpıtma olarak görülmeğe çıkacaktır... diyelim, “h” harfini kimse telaffuz etmeseydi bu durumu bir sapma ya da yetersizlik olarak betimleyemeyecek olmamız gibi. Sistemli bir biçimde deforme edilmiş bir iletişim ağı, tam da onun *deforme edilmiş* olduğu yargısına varmak için kullanabileceğimiz normları gizlemeye ya da yok etmeye eğilimlidir ve böylece eleştiriyi çürütülemez hale gelir. Bu durumda, bu ağ *içerisinde* kalarak onun kendi işleme biçimleri ya da olanaklılık koşullarına ilişkin sorular yöneltmek olanaksız hale gelir; çünkü bu tür sorgulamalara, deyim yerindeyse, daha baştan el konmuştur. Sistemin tarihsel olanaklılık koşulları bizzat sistemin kendisi tarafından yeniden tanımlanır ve böylece buharlaşıp uçar. “Başarılı” bir ideoloji durumunda, fikirlerden bazıları diğerlerinden daha güçlü, daha meşru ya da daha ikna ediciymiş gibi algılanmaz; tam tersine, bunlar arasında rasyonel bir seçim yapmanın zemini ustalıklarla ortadan kaldırılır, öyle ki sistemin kendi terimleri dışında düşünmek ya da istemek olanaksız hale gelir. Bu tür bir ideolojik oluşum, halihazırda sahip olduğumuz arzuları boşa çıkardığı gibi yeni arzuların ortaya çıkışını da engelleyerek ve herhangi bir “dışarı” olması olasılığını inkâr ederek, kozmik uzay gibi kendi üstüne katlanır. Eğer bir “söylem evreni” gerçekten bir evrense, onun ötesinde eleştiri kaldırıcını yerleştirebileceğimiz herhangi bir duruş noktası

yok demektir... ya da başka evrenlerin var olduğu kabul edilse bile, bu kez de bunlar, basit bir şekilde kişinin kendi evreniyle kıyaslanamaz şeyler olarak tanımlanacaktır.

Neyse ki, Habermas her şeye kadir, her şeyi kuşatan bir ideolojiden dem vuran bu türden fantastik, karşı ütopyalara özgü bir görüşe sahip değildir. Eğer ideoloji doğru yoldan çıkarılmış dil ise, herhalde o zaman “sahici” bir iletişim ediminin neye benzediğine ilişkin bir fikre sahip olmamız gerekir. Belirtmiş olduğumuz gibi, Habermas’a göre, farklı üsluplar hakkında hüküm verecek bir merci olarak bilimsel üst dile başvuramayız; bu nedenle Habermas, dilsel pratiklerimizin altında yatan bir “iletişimsel rasyonalite” yapısı –bozulmuş fiili söylemlerimizin içinden zayıf bir ışık gibi parıldayan bir tür “ideal konuşma durumu” – ortaya çıkarmaya çalışır; ki böylece bu değişik üsluplar arasında bir düzenleyici modele ya da eleştirel değerlendirme için belirli bir norma ulaşılabilsin.⁶

İdeal konuşma durumu, bütün katılımcıların, söz edimlerinin seçimi ve icrasında simetrik olarak eşit şansa sahip olduğu, tahakkümden tümüyle kurtulmuş bir durumdur. İkna gücü, retorige, otoriteye, zora dayalı yaptırımlara veya benzeri şeylere değil, yalnızca daha iyi olan argümanın gücüne bağlıdır. Bu model, anlamaya yarayan bir aygıt ya da zorunlu bir kurgudan öte bir şey olmamasına rağmen bizim sıradan, ıslah edilmemiş sözel ilişkilerimizde bile bir anlamda gizli olarak bulunan bir şeydir. Habermas’a göre, her dil, hatta baskıcı olanı bile, doğası gereği iletişime ve dolayısıyla, üstü örtük bir biçimde, insanlar arası konsensüse yöneliktir. Sana küfür ettiğimde bile anlamamı umuyordum, yoksa ne diye boşu boşuna nefes tüketeyim? En despotik söz edimleri bile, kendilerine rağmen, zayıf da olsa belirli bir iletişimsel *rasyonalite* taslağı sergilerler: Konuşmacı bir şey söylediğinde, üstü örtük biçimde, söylediği şeyin kavranabilir, doğru, içten ve söylemsel duruma uygun olduğunu iddia etmektedir (tabii ki bunun, şaka, şiir ve neşe nidaları gibi söz edimlerine nasıl uygulanacağı çok da açık değil). Diğer bir deyişle, fiili olarak ne söylersek söyleyelim, dilimizin temel yapıları içinde gömülü, bir tür “derin” rasyonalite vardır. Habermas’a göre, bizim fiili sözel pratiklerimizin eleştirisi için temel teşkil eden de budur. Tuhaf ama, telaffuz

6. Bkz. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 cilt, Boston 1984. [*İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, Kabcacı Yay., 2001]

ediminin kendisi telaffuz edilen şey üzerinde normatif bir yargıya dönüşebilir.

Habermas, “mütekabiliyet”ten çok “konsensüs”e dayalı bir hakikat kuramına bağlıdır; yani, hakikati, akıl ve dünya arasındaki bir tür uygunluk olarak düşünmektense onu, konuşmacı ile serbest bir biçimde diyaloga girebilecek herkesin kabul edebileceği bir tür iddia sorunu olarak görmeyi tercih eder. Gelgelelim, bu tür bir serbest iletişim halihazırda toplumsal ve ideolojik tahakküm tarafından engellenmektedir ve bu durum değiştirilene kadar (ki bu, Habermas’a göre, katılımcı bir sosyalist demokrasinin oluşturulması anlamına gelmektedir) hakikat adeta ertelenmek zorundadır. Hakikati bilmek istiyorsak siyasi yaşam biçimimizi değiştirmemiz gerekir. Hakikat derin bir biçimde toplumsal adalete bağlıdır: Benim doğruluk iddialarım kendilerini içinde “gerçeklik kazanabilecekleri” değiştirilmiş bir toplumsal duruma havale ederler. Bu nedendir ki, Habermas, “önergelerin doğruluk değeri son tahlilde iyi ve doğru yaşam niyetine bağlıdır” diyebilir.⁷

Bu düşünce tarzıyla, Frankfurt Okulu’nun daha eski üyelerinin düşünce tarzı arasında önemli bir ayrım vardır. Görmüş olduğumuz gibi, onlara göre, toplum, mevcut haliyle, tümüyle şeyleşmiş ve bozulmuş durumdadır ve çelişkileri “idare ederek” yok etme kapasitesi uğursuz bir biçimde gelişmiştir. Bu kasvetli görüş onları bunun, Adorno’nun modernist sanatta keşfetmiş olduğu türden, belirli bir ideal alternatifini fark etmekten alıkoymaz; fakat bu alternatif, verili toplumsal düzen içinde sınırlı temeli olan bir alternatiftir; söz konusu düzenin diyalektik bir işlevi olmaktan çok, bir ontolojik dış uzaydan paraşütle indirilmiş bir “çözüm”dür. Bu nedenle, istenir olanı fiilen varolanda demirlemek isteyen “iyi” ütopyacılığın karşıtı olan bir “kötü” ütopyacılık örneği sergiler. Bozulmuş olan mevcut durum, bu duruma ayrılmaz bir biçimde bağlı, fakat –belirli bir tarzda yorumlandığında– onun ötesinde bir yerlere işaret eden yönelimler açısından sabırla incelenmek zorundadır. Bu nedenle, örneğin Marksizm, bir tür hüsnükuruntu değil, kapitalizmin mevcut yaşam biçiminin kendi dinamiği içinde örtük olarak bulunan alternatifini keşfetme girişimidir. Kapitalist düzen kendi yapısal çelişkilerini çöz-

7. Aktaran Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londra 1978, s. 51

mek için kendi kendine sosyalizme dönüşmek *zorunda kalacaktır* ki, bu yalnızca, basit bir, bunun böyle olmasının onun için iyi olacağına inanma meselesi değildir. Bir iletişim rasyonalitesi fikri, şimdi ile gelecek arasındaki içsel bağı korumanın bir başka yoludur ve bu yüzden de tıpkı Marksizm'in kendisi gibi, bir "içkin" eleştiri biçimidir. Bu eleştiri, mutlak hakikatin yurdu erişilmez Olimpos Dağı'ndan mevcut durum üzerine yargıda bulunmaktan çok, hâkim toplumsal mantığın kendi yapısal sınırlarını zorladığı ve bu yüzden potansiyel olarak kendi kendini aşabileceği zayıf noktaları deşifre etmek için, kendini mevcut durumun *içine* yerleştirir. Bu içkin eleştiri ile bir sistemi, benzeri bir yolla, sistemin hâkim uzlaşmalarının çözülmeye başladığı belirlenmemişlik ve kördüğüm noktalarını açığa çıkarmak amacıyla içerden işgal etmeye çalışan ve günümüzde yapıçözüm olarak bilinen şey arasında açık bir paralellik vardır.

Habermas sık sık rasyonalist olmakla suçlanmıştır ve bunda hiç şüphe yok ki belli bir haklılık payı vardır. Sözgelimi, "daha iyi argümanın gücü"nü, kendisini nakleden retorik aygıtlardan, işin içine karışan özne konumlarından ve bu tür sözleri içeriden şekillendiren arzu ve iktidar oyunundan ayırt etmek gerçekten ne ölçüde olanaklıdır? Gelgelelim, rasyonalist, çıkardan tamamen arınmış hakikati sektörel çıkarların karşısına koyan kişiysé, Habermas kesinlikle bu gruptan olamaz; çünkü o, tam tersine, hakikat ve bilginin tepeden tırnağa "çıkarda ilgili" olduğunu düşünür. Araçsal bilgi tiplerine ihtiyaç duyarız, çünkü yaşamımızı sürdürmek için çevremizi kontrol altında tutmamız gerekir. Aynı şekilde, pratik iletişim içinde ulaşılabilir olan ahlaki ya da siyasi bilgi türüne de ihtiyacımız vardır, çünkü onusuz bir kolektif toplumsal yaşam düşünülemez. Habermas, "hayatta kalabilmek için dilsel iletişim yapılarına ve işbirliğine dayanan amaçsal-rasyonel eyleme bağımlı bir canlı türünün akla *güvenmek zorunda olduğunu* gösterebileceğime inanıyorum" der.⁸ Kısacası, bu çeşit bir biyolojik türe ait olduğumuz için, akıl yürütmek bizim çıkarımızdır, yoksa niçin herhangi bir şeyi öğrenmek için çabalayalım? Bu tür "türe özel" çıkarlar doğal olarak, oldukça soyut bir düzeyde hareket eder ve dolayısıyla da fiyatları indirsinler diye Tory'lere oy verip vermemek gerektiği hususunda bize çok az şey söyleyecektir.

8. Aktaran Peter Dews (der.), *Habermas, Autonomy and Solidarity* (Londra 1986, s. 51).

Fakat böyle olmasına rağmen, iletişimsel rasyonalitede olduğu gibi, bu çıkarlar, siyasi bir norm olarak bile hizmet edebilir: Pratik iletişim yapılarına zarar veren ideolojik çıkarların bir bütün olarak çıkarlarımıza karşıt olduğu yargısına varılabilir. Thomas McCarthy'nin belirttiği gibi, "yaşamın akışı içinde karşılıklı olarak birbirimizi ve kendi kendimizi anlama olanaklarını genişletmek ve korumak"⁹ doğrudan doğruya bizim çıkarımızdır; öyle ki bizim bu tür hayvanlar oluşumuzdan bir tür siyaset çıkarılabılır. Çıkarlar (Aydınlanma'nın inandığı gibi), sadece bilgiye giden yoldaki engeller değil, bilgimizin kurucu öğeleridir; fakat bu, bir tür olarak temel gereksinimlerimizi tehdit eden çıkar türlerinin (ki bunlar Habermas'ın "ideolojik" olarak adlandırdığı şeylerdir) varlığını inkâr etmek demek değildir.

Habermas'a göre, ideolojinin karşıtı tam olarak hakikat ya da bilgi değil, "çıkar gözeten" rasyonalitenin *özgürleştirici eleştiri* dediğimiz belirli bir biçimidir. Ortak diyalogumuz üzerindeki zorunlu olmayan sınırlamalardan kurtulmak bizim çıkarımızdır, çünkü bunu yapmadığımız takdirde ortaya koymamız gereken hakikat türlerine erişmemiz mümkün olmayacaktır. Özgürleştirici eleştiri, bu kurumsal sınırlamaları fark etmemizi sağlayan eleştiridir ve bu da ancak kolektif bir özdüşünüm pratiğiyle başarılabilir. Özgür olmak için ne pahasına olursa olsun gereksinim duyduğumuz belirli bilgi türleri vardır ve Marksizm veya Freudçuluk gibi özgürleştirici bir eleştiri, halihazırda bu bilginin aldığı biçimdir. Bu söylem türünde, "olgu" (idrak) ve "değer" (ya da çıkar) gerçekten ayrılabilir şeyler değildir: Örneğin, psikanalizde hastanın, özdüşünüm sürecine girmesi kendi çıkarıdır, çünkü bu tarz bir idrak olmaksızın psikoz ya da nevrozda takılı kalacaktır. Benzer bir biçimde, ezilen bir grup ya da sınıfın, Lukács düşüncesinde görmüş olduğumuz gibi, kendi toplumsal durumunu anlaması da kendi çıkarıdır; çünkü bu tür bir kendini tanıma olmaksızın bu durumun kurbanı kalmaya mahkûm olacaktır.

Bu benzetme biraz daha ileri götürülebilir. Habermas'a göre, tahakküm altına alıcı toplumsal kurumlar, nevrotik davranış kalıplarına benzer; çünkü bunlar, insan yaşamını, kompulsif bir norm kümesi içine sıkıştırır ve böylece eleştirel özdüşünüm yollarını tıkırlar. Her iki durumda da, aslında kültürel olan ama doğal güçlere özgü

9. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 56.

bir acımasızlıkla üzerimize çöken sınırlamalara maruz kalır, varsayımsal güçlere bağımlı hale geliriz. Bu tür kurumların önüne geçtiği tatmin edici içgüdüler, bu durumda, ya Freud'un "bastırma" olarak adlandırdığı fenomende olduğu gibi, yeraltına itilir ya da gerçek yaşamın dayattığı ve bireylerin katlanmak zorunda olduğu sınırlamaları telafi etmeye ve hafifletmeye yardımcı olan şu ya da bu tür ideal değer sistemleri veya metafizik dünya görüşleri şeklinde yüceltilir. Dolayısıyla, bu değer sistemleri, olası karşı çıkış imkânlarını aldatıcı kalıplara dökerek toplumsal düzeni meşrulaştırmaya hizmet eder ki, Freudçu ideoloji kuramının özü budur. Freud gibi Habermas da, bu idealize edilmiş dünya görüşlerinin yalnızca bir yanılsama olmadığını vurgulama derindedir; bu tür dünya görüşleri, ne kadar çarpıtılmış olurlarsa olsunlar, insanlığın gerçek özlemlerini dile getirir ve bu nedenle de gizliden gizliye ütopyacı bir öz taşırlar. Şu an için yalnızca hayal edebileceğimiz şey, teknolojik gelişmenin bireyleri çalışma zorunluluğundan kurtardığı özgür bir gelecekte gerçekleşme olasılığına sahiptir.

Habermas, psikanalizi, sistemli olarak çarpıtılan iletişimden bizi kurtarmayı amaçlayan bir söylem olarak görür ve bu yüzden psikanalizin ideoloji eleştirisiyle aynı temel üzerine oturduğunu düşünür. Bu nedenle, sözlerimizin eylemlerimizi yalanladığı patolojik davranışların hemen hemen ideolojinin "edimsel çelişkileri"yle eşdeğer oldukları düşünülür. Nasıl ki bir nevrozlu, kendini her şeye rağmen bedende simgesel bir biçimde açığa vuran bir isteği şiddetli bir biçimde inkâr edebilmekte ise, aynı şekilde, pratikte özgürlüğün önünü tıkayan bir yönetici sınıf da özgürlüğe inandığını söylüyor olabilir. Bu deforme edilmiş söylemleri yorumlamak, onları yalnızca başka terimlerle yeniden dile getirmek demek değildir; bu söylemlerin olanaklılık koşullarını yeniden inşa etmek ve Habermas'ın "anlam dışı olan'ın genetik koşulları" dediği şeyin nedenlerini göstermektir.¹⁰ Diğer bir deyişle, çarpıtılmış bir metni çözmek yeterli değildir; yapılması gereken şey, bundan öte, metinsel çarpıtmanın nedenlerini açıklamaktır. Habermas, bu noktayı alışılmadık ölçüde özlü bir ifadeyle şöyle dile getirir: "[Metinsel] değiştirmelerin anlamı [metinsel] değiştirmeler olmalarındadır."¹¹ Bu, yalnızca, anlamlı-

10. Aktaran A.g.y., s. 301.

11. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Cambridge 1987, s. 217.

olmama [non-meaning], belirsizlik ve anlam kaymaları ile tesadüfen başı derde giren bir dili deşifre etme meselesi değil, daha çok, zorunlu sonucu bu metinsel belirsizlikler olan işbaşındaki güçleri açıklama meselesidir. “Metindeki kopukluklar” diyor Habermas, “benlik tarafından üretilmekte olduğu halde egoya-yabancı [ego-alien] bir yorumun zorla egemen olduğu yerlerdir... Sonuç, egonun bilinçli bir biçimde yarattığı simgesel yapılar içindeki kimliği konusunda kendi kendini aldatmasıdır.”¹²

İster bir düş ister bir ideoloji olsun, sistemli olarak çarpıtılmış bir iletişim biçimini incelemek, bu nedenle bizzat boşlukların, tekrarların, çıkarmaların ve belirsizliklerin nasıl önemli olduğunu açığa çıkartmaktır. Marx’ın *Artıdeğer Kuramları*’nda belirttiği gibi, “Adam Smith’in içine düştüğü çelişkiler önemlidir, çünkü çözemediği ama kendisiyle çelişerek açığa çıkardığı problemleri barındırmaktadır.”¹³ Belirli bir söylemi birtakım aldatma ve gizlemeler içine girmeye “zorlayan” toplumsal koşulları ortaya koyabildiğimiz gibi, nevrozlu bir hastanın davranışlarındaki ya da bir rüya metnindeki çarpıtmalara yol açan bastırılmış arzuları da aynı ölçüde inceleyebiliriz. Başka bir anlatımla hem psikanaliz hem de “ideoloji eleştirisi”, *anlam* ve *gücün* kesiştiği noktalar üzerinde yoğunlaşır. Toplumsal yaşamda, yorumbilgisinin yaptığı gibi, dikkatleri sadece anlama çekmek, bu anlamları içerden şekillendiren gizlenmiş iktidar çıkarlarını açığa çıkarmada başarısızlığa yol açacaktır; diğer taraftan, ruhsal yaşamda, yalnızca, Freud’un rüyanın “belirtik içeriği” adını verdiği şey üzerinde yoğunlaşmak, bilinçdışı güçlerin gayet sinsice işbaşında olduğu “rüya çalışması”nın kendisini görmemizi engelleyecektir. Hem rüya hem de ideoloji, bu anlamda “çift yönlü” metinlerdir; güç ve göstergelerin bir aradalığıdır; bu nedenle, bir ideolojinin görünürdeki değerini kabul etmek, Freud’un “ikincil gözden geçirme” [secondary revision] olarak adlandırdığı, rüya görenin uyandıktan sonra anlattığı rüya metninin az çok tutarlı versiyonuna bağlı kalmaya benzer. Bu bağlamda, Freud’un argümanınının *Alman İdeolojisi* ile bir yığın ortak

Habermas’ın Freud yorumu, bence haklı olarak, aşırı rasyonalist bir yorum olarak değerlendirilmiştir.

12. A.g.y., s. 227.

13. Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, cilt I, Moskova (tarihsiz), s. 147. [*Artıdeğer Teorileri*, Çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yay., 1998]

noktası vardır. Eğer rüyalar, simgesel kılıflara bürünmüş bilinçdışı güdülenimleri gizlemektedirse, ideolojik metinler de öyledir.

Gelgelelim, bu durum, psikanaliz ile ideoloji çalışması arasında, Habermas'ın kendisinin tam olarak keşfedemediği bir başka analogi yapılabileceğini dile getirir. Freud, nevrotik semptomu bir “uzlaşım-sal oluşum” olarak betimler, çünkü yapısında bir arada rahatlıkla var olamayacak iki rakip güç barındırır. Bir yanda, ifade bulmaya çalışan bilinçdışı istek, diğer yanda bu isteği bilinçdışına geri itmeye çabalayan egonun sansürcü gücü. Dolayısıyla nevrotik semptom, tıpkı rüya metni gibi, aynı anda hem açığa vurur hem de gizler; ki sırf “maskelemeye” indirgenemeyecek egemen ideolojiler hakkında da benzeri şeyler söylenebilir. Orta sınıfın özgürlük ve bireysel özerklik ideolojisi yalnızca basit bir kurgu değildir: Tam tersine, bir zamanlar, vahşice baskı uygulayan feodalizme karşı kazanılmış gerçek bir siyasi zaferi imler; ama aynı zamanda, burjuva toplumunun fiili baskıcılığını gizlemeye hizmet eden bir maskedir. Tıpkı nevrotik semptomda olduğu gibi, bu tür bir ideolojiye ilişkin “hakikati”, tek başına açığa vurmada ya da gizlemede değil, bunların çelişkili birliğinde aramak gerekir. Bu yalnızca, kendisini gizleyen dışsal etkenin kapısını aralayarak hakikati gün yüzüne çıkarma meselesi değildir; tıpkı bireyin kendi kendisini aldatmasının bir “aldatıcı dış görünüş”e bürünmesinden ibaret olmaması gibi. Açığa vurulanın gizlenmekte olanla ve gizlenmekte olanın da açığa vurulanla bağlantılı olarak ortaya çıktığını fark etme meselesidir.

Marksistler, çoğu kez, “gerçekteki çelişkiler”den olduğu kadar “ideolojik çelişkiler”den de (gerçi bu ilk ifadenin pek bir anlamı olup olmadığı, önemli bir ihtilaf konusudur) söz eder. Buradan çıkarak ideolojik çelişkilerin bir biçimde, toplumun kendi içindeki çelişkileri “yansıttığı” ya da onlara “tekabül ettiği” düşünülebilir. Gelgelelim, söz konusu durum, aslında bu düşüncede ileri sürülenden çok daha karmaşıktır. Kapitalist toplumda, burjuva özgürlüğü ile onun baskıcı etkileri arasında “gerçek” bir çelişki olduğunu varsayalım. Burjuva özgürlüğünün ideolojik söyleminin de çelişkili olduğu söylenebilir; ama bunun tam nedeni söz konusu “gerçek” çelişkiyi yeniden üretmesi olamaz. İdeoloji, daha çok söz konusu özgürlüğün, bir taraftan tiksinti verici doğal sonuçlarını maskeler, bastırır ya da saptırırken, diğer taraftan da olumlu yönlerini temsil etme eğilimindedir. Bu bas-

tırma ya da maskeleyme mekanizmasının nevrotik semptomda olduğu gibi, gerçekten ifade edilmekte olana içeriden müdahale etmesi olasıdır. Dolayısıyla, ideolojinin müphem, kendisiyle çelişik doğasının, onun gerçek çelişkiyi otantik bir biçimde yeniden üretmemesinden doğduğu öne sürülebilir; ki aslında bunu gerçekten başarabilseydi, bu söyleme “ideolojik” deyip dememekte tereddüte düşerdik.

İdeoloji ile ruhsal rahatsızlıklar arasında, kısaca gözden geçirebileceğimiz son bir paralellik daha bulunmakta. Nevrotik bir davranış kalıbı, Freud’a göre sadece temelde yatan bir sorunun *ifadesi* değil, fiili olarak bunlarla başa çıkmaya çalışmanın bir yoludur. Bu nedenledir ki Freud, nevrozun herhangi bir çarpıklığa ilişkin bir tür çözümün sezgisi olduğunu söyler. Nevrotik davranış, gerçek çelişkileri, hayali bir tarzda da çöze, onları kuşatmaya, üstesinden gelmeye ve “çözmeye” yarayan bir *stratejidir*. Davranış, bu çelişkinin yalnızca pasif bir yansıması değil, onunla uğraşmanın kafası bulanık olsa da aktif bir biçimindedir; ki aynı şey ideoloji için de söylenebilir. İdeolojiler, toplumsal çelişkilerin atıl yan ürünleri değil, onları sınırlama, düzenleme ve hayali olarak çözmeye verimli stratejilerdir. Etienne Balibar ve Pierre Macherey, edebiyat eserlerinin ideolojik çelişkileri sırf hammadde olarak “alıp” bunlara birtakım düzmece simgesel çözümler bulmaya girişmediğini ileri sürer. Eğer bu tür çözümler olanaklı ise, bunun nedeni, söz konusu çelişkilerin, edebi eserde kendi potansiyel çözümme *formları içinde* gözükecek şekilde, halihazırda gizlice işlenmiş ve dönüştürülmüş olmasıdır.¹⁴ Bu saptama, rüya çalışmasının rüyanın “örtük içerikleri”ni değiştirmesi ve dönüştürmesine benzer olarak, düzenlemek, “yumuşatmak”, maskeleymek ve saptırmak istediği çelişkiler üstünde *çalışan* ideolojik söyleme uygulanabilir. Bu nedenle, ideoloji diline, bilinçdışı tarafından kullanılan ve her biri kendi “hammaddesi” üzerinde çalışan aygıtlara (yoğunlaştırma, yer değiştirme, çıkarma, duygulanım aktarımı ve simgesel temsil edilebilirlik kaygıları vs) benzer bir şeyler atfedilmesi mümkündür. Bu çalışmanın amacı, her iki bağlamda da, bir problemi kendi potansiyel çözümünü formunda yeniden düzenlemektir.

Psikanaliz ile ideoloji eleştirisi arasındaki her paralellik ister istemez kusurlu olmak zorundadır. Bir kere, Habermas’ın kendisi

14. kz. Etienne Balibar ve Pierre Macherey, “On Literature as an Ideological Form”, Robert M. Young (der.), *Untying the Text* içinde, Londra 1981.

rasyonalist bir tarzda psikanalitik sağlıtımın, hastanın kendi-üstüne düşünmesinden çok, büyük ölçüde hasta ile psikanalist arasındaki aktarım yoluyla gerçekleştiğini görmezden gelir. Bununla tam örtüşen bir siyasi analogi kurmak da pek kolay olmasa gerek. Ayrıca, Russell Keat'ın işaret etmiş olduğu gibi, psikanaliz tarafından gerçekleştirilen özgürleşme, bir hatırlama veya bastırılmış materyaller “üzerinde çalışma” meselesi iken, ideoloji, *unutmuş* olduğumuz bir şeyden çok, zaten hiçbir zaman bilgimiz dahiline girmemiş olan bir şeyle ilgili bir meseledir.¹⁵ Son olarak kaydetmemiz gereken bir noktada da şudur: Habermas düşüncesinde, nevrozlu bir kimsenin söylemi kamusal iletişimden kopmuş bulunan bir tür özel, simgesel üslup iken, ideolojik dilin “patolojisi”, tamamen kamusal alana aittir. İdeoloji, Freud'un söylemiş olabileceği gibi, bir tür günlük yaşam psikopatolojisidir; çarpıtma olduğunu gizleyip son derece normal bir görüntü verecek kadar yaygınlaşmış bir çarpıtma sistemidir.

Theodor Adorno, Lukács'ın aksine, haddinden fazla idealist olduğunu düşündüğü şeyleşmiş bilinç fikri üzerinde fazla durmaz. Ona göre, ideoloji, Marx'ın geç dönem düşüncelerine benzer olarak, öncelikle bilinç ile değil, meta mübadelesinin maddi yapılarıyla ilişkili bir meseledir. Benzeri şekilde, bilinci öne çıkarmanın modası geçmiş bir “özne ifadesi”ne özgü olduğu görüşünü benimseyen Habermas da, bilinç yerine, daha doğrudan bir zemin olarak gördüğü toplumsal söylem alanına yönelir.

Adorno'ya göre oldukça farklı gerekçelere dayansa da, Fransız Marksist Louis Althusser de şeyleşme öğretisi konusunda aynı ölçüde dikkatlidir.¹⁶ Şeyleşme, Althusser'in gözünde, tıpkı kardeş kategorisi olan yabancılaşma gibi, zamanla aslından uzaklaşan bir “insani öz” olduğu önkabulüne dayanmaktadır. Her tür “gerçek insanlık” mefhumunu terk eden bir “antihümanist” Marksist olduğundan, Althusser'in, kendi ideoloji kuramını bu tür “ideolojik” kavramlar

15. Russell Keat, *The Politics of Social Theory*, Oxford 1981, s. 178.

16. Althusser düşüncesinin mükemmel yorumları için bkz. Alex Callinicos, *Althusser's Marxism*, Londra 1976; Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Londra 1984; Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory*, Londra 1987.

üzerine oturabilmesi mümkün değildir; ama alternatif bir “dünya görüşü” fikri üzerine oturtması da mümkün değildir; çünkü, Althusser, bir antihümanist olmasının yanı sıra, aynı ölçüde, bütün bir “sınıf özne” kavramına şüpheyle bakan ve tarihsel materyalizm biliminin sınıf bilincinden tamamen bağımsız olduğunda ısrar eden bir tarihselcilik karşıtıdır. Bu durumda ne mi yapar? Lacan’ın psikanalizi ile Gramsci’nin yapıtının tarihselci yanları daha az olan yönlerinin bir karışımından çarpıcı bir güce ve özgünlüğe sahip bir ideoloji kuramı üretir; ünlü makalesi “İdeoloji ve İdeolojik Devlet Aygıtları”nda ve aynı şekilde *Marx İçin** adlı kitabının dağınık fragmanlarında rastlayabileceğimiz kuram işte bu ideoloji kuramıdır.

Althusser, her türlü düşüncenin, onu alttan alta ayakta tutan bir bilinçdışı “sorunsal”a ilişkin terimler içinde düşünüldüğünü savunur. Bir sorunsal, Michel Foucault’nun “episteme”sine benzer olarak, herhangi bir verili tarihsel dönemde söyleyebileceğimiz ve kavrayabileceğimiz şeylerin sınırını oluşturan kategorilerin belirli bir organizasyonudur. Bir sorunsal kendi içinde “ideolojik” değildir; örneğin, Althusser’e göre bütün ideolojik kusurlardan arınmış olan gerçek bilime özgü söylemleri içerir... ama özgül bir ideolojiye ya da ideolojiler kümesine *ait* bir sorunsaldan söz etmemiz olanaklıdır. Bundan söz etmek, belirli kavramların olanaklılığını dışlayacak şekilde organize edilmiş kategorilerin oluşturduğu temel teşkil edici bir yapıya göndermede bulunmak demektir. İdeolojik bir sorunsal, çok şey söyleyen birtakım suskunluklar ve göz ardı etmeler etrafında döner ve öyle bir biçimde oluşturulmuştur ki içinde sorulabilecek her soru belirli türden yanıtları önceden varsayar. Dolayısıyla temel yapısı kapalı, döngüsel ve kendi kendini onaylayıcıdır. İdeolojik sorunsal içinde hangi yöne gidilirse gidilsin, her zaman, eninde sonunda güvenle bilinene geri dönülür; burada bilinmeyen sadece, bilinenin genişletilmesi ya da tekrarıdır. İdeoloji hiçbir zaman şaşırtılamaz, çünkü bir mahkemede tanığı sorgularken bizzat sordukları soruların biçimlerinde neyin kabul edilebilir bir yanıt sayılacağıнын ipuçlarını veren bir da-

* Bkz. *Marx İçin*, İthaki Yay., 2002.

17. “Ideology and Ideological State Apparatuses” makalesi, Louis Althusser’in, *Lenin and Philosophy* adlı kitabında (Londra 1971) bulunabilir. [İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, Çev. Y. Alp-M. Özışık, Birikim Y., 1978; *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay., 2003].

nışma heyetine benzer. Oysa bilimsel bir sorunsal, tam tersine, açık uçluluğu ile karakterize olur: Yeni bilimsel nesnelere ortaya çıkışı ve yeni bir sorular ufğunun açılışıyla “devrime uğratılabilir.” Bilim sahidinden keşif yapan bir uğraş iken, ideolojiler, inatla yerlerinde saymalarına rağmen ileri gidiyormuş izlenimi verirler.

Althusser, Batı Marksistleri¹⁸ arasında tartışma yaratacak bir davranışla (başka şeylerin yanı sıra, Marksist kuram anlamına da gelen), “bilim” ile “ideoloji” arasında keskin bir ayırım yapılması gerektiği konusunda ısrar eder. Bunlardan ilki, tarihselci tarzda olduğu gibi, ikincisinin “ifadesi” olarak görülemez; aksine bilim veya kuram, Althusser’in “epistemolojik kopuş” adını verdiği şey ile ideolojiden ayrılan, kendi protokol ve prosedürleriyle kendine özgü bir uğraş türüdür. Tarihselci Marksizm, kuramın, tarihsel pratik tarafından geçerli ya da geçersiz kılınacağını savunurken, Althusser toplumsal kuramların, daha çok matematiğe benzer bir biçimde, tamamen kendilerine içsel metodlarla doğrulandığını ileri sürer. Kuramsal önermeler, onları kimin hangi tarihsel nedenlerden dolayı öne sürdüğünden ve kendilerini doğuran tarihsel koşullardan bağımsız olarak doğru ya da yanlıştır.

Bilim ile ideoloji arasında kurulan bu tür bir mutlak karşıtlık günümüzde pek az taraflar bulabilir ve bir dizi güçlü eleştiriye açıktır. Dünyayı bilim ile ideoloji arasında ortadan ikiye ayırmak, “pratik” bilinç adını verdiğimiz bütün bir alanı –örneğin, ne bilimsel ne de (terimin özellikle faydalı anlamında) ideolojik olan “yağmur yağıyor” ya da “yardıma ihtiyacınız var mı?” türü tümceleri– acımasızca silip atmaktır. Aydınlanma rasyonalizmine geri dönüş yoluna giren Althusser, bilim ile ideoloji arasındaki karşıtlığı, aslında, doğruluk ile yanlışlık arasındaki karşıtlıkla eşitlemektedir; bizzat kendisi de *Özeleştirici Öğeleri* adlı kitabında bu davranışının “teorist” doğasını kabul eder.¹⁹ Bu eşitlemenin niçin işlemeyeceğine dair birçok neden gösterilebilir. Her şeyden önce, görmüş olduğumuz gibi, ideoloji sadece bir yanlışlık değildir. Barry Barnes’ın belirttiği gibi, su götürür nitelikte ideolojik çıkarlar bilimsel bilginin ilerlemesine katkıda bulunabi-

18. Batı Marksizmi’ne ilişkin aydınlatıcı bir açıklamayı Perry Anderson’ın *Considerations on Western Marxism*’inde bulabilirsiniz (Londra 1971).

19. Bkz. Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism*, Londra 1976, s. 119. [*Özeleştirici Öğeleri*, Çev. L. Targu, Belge Y., 1991]

lir (Barnes, örnek olarak, insan ırkının ıslah edilmesiyle ilgili kuramlarla uğursuz bir bağlantısı olduğu halde, oldukça değerli bilimsel çalışmalara yol açan Karl Pearson İstatistik Okulu'nun durumunu anımsatır).²⁰ İkinci olarak, bizzat bilim aralıksız bir deneme yanılma sürecidir. Her ideoloji yanılı, her yanılı da ideolojik değildir. Bir bilim, tıpkı Marx'ın erken dönem siyasal iktisatçıların çalışmalarına yaklaşımında ve Lenin'in Marksist bilimi devrimci proletaryanın ideolojisi olarak kabul edişinde olduğu gibi, ideolojik fonksiyonlara hizmet edebilir. Marx, burjuva ekonomi politikçilerinin çalışmalarının, bilimsel olduğu ve kapitalist topluma ilişkin olayların içyüzünü bir dereceye kadar anlayabilme kapasitesinde olduğu yargısındadır; ama aynı zamanda, bu çalışmaların, kilit noktalarda ideolojik çıkarlar tarafından engellendiklerini ve bu nedenle de hem bilimsel hem ideolojik olduklarını düşünür. Bilim, elbette ki ideolojiye *indirgenemez*: Elbette ki pankreas üzerine yapılan araştırmaların burjuva çıkarlarının ifadesinden başka bir şey olmadığını ya da cebirsel topolojinin kapitalist devletin meşrulaştırılmasına yardımcı olduğunu söylemek hiç de kolay değil; fakat bunlar bir yana, bilim, köklü bir biçimde –terimin tamamen toplumsal olarak belirlenmiş bakış açısı şeklindeki oldukça tarafsız anlamında da, zaman zaman içerdiği pejoratif mistifikasyon anlamında da– ideoloji tarafından nakşedilir ve ideoloji içine yerleştirilir. Modern kapitalist toplumlarda bilime ilişkin olarak ideolojik olan şey, yalnızca şu veya bu tekil hipotez değil, bütün bir toplumsal fenomen olarak bilimin kendisidir. Bilim, bilim olarak –hayata teknolojik ve araçsal açıdan bakmanın kazandığı zaffer olarak– burjuvazinin ideolojik meşrulaştırımının, ahlaki ve siyasi sorunları uzmanların hesaplarıyla çözülebilir teknik sorunlara dönüştürebilen önemli bir parçası şeklinde işler. Bilimin güçlü bir modern mit olduğunu iddia etmek için, birçok bilimsel söylemin gerçek bilişsel içeriğini inkâr etmeye gerek yoktur. Dolayısıyla, Althusser'in, bütün ideolojileri, “bilim öncesi” şeyler, bilimle aralarında olağanüstü mesafe bulunan bir önyargılar ve boş inançlar yapısı olarak görmesi hatalıdır.

Bütün bunlara rağmen, Althusser'in görüşlerine yapılan haksızlıklar karşısında sessiz kalmamak gerekir. Althusser, ideoloji üzerine

20. Bkz. Barry Barnes, *Knowledge and the Growth of Interests*, Londra 1977, s. 41.

kaleme aldığı asıl makalesinde ideolojinin bir şekilde kuramsal bilginin altında yer aldığını öne sürmüyor. İdeoloji, kafası daha karışık, daha önemsiz bir bilgi türü değildir; tam olarak belirtecek olursak, aslında bir tür bilgi değildir. İdeoloji, Althusser'e göre, 1. bölümde görmüş olduğumuz gibi, kuramsal bilme yetisinden çok, "yaşanan ilişkiler" alanına karşılık gelir. Bu tür "yaşanan ilişkiler" in bilimsel bilginin altında yer aldığını öne sürmek, bir kimsenin öfkelenildiğini hissetmenin kan basıncının ölçümünün altında yer aldığını iddia etmek ne kadar anlamlıysa o kadar anlamlıdır. İdeoloji, ıslık çalma veya sırtımdan daha fazla doğruluk veya yanlışlık meselesi değildir. Bilim ve ideoloji, tek kelimeyle, varlığın farklı düzlemleridir; biriyle kesinlikle kıyaslanamaz şeylerdir. *Bu* formülasyonda ideolojinin, "yaşantı"nın kendisinden daha negatif bir fenomen olduğuna dair hiçbir ima yoktur. Ortadoğu politikası üzerine Marksist bir tez yazmak, Althusser için bilimsel bir projedir; ama "Kahrolsun emperyalistler!" diye bağırarak gibi ideolojik bir edimden illa ki daha önemli olmadığı gibi bazı durumlarda çok daha az önemli olabilir.

Bilim ile ideoloji arasındaki Althusserci ayrım, sosyolojik olmaktan çok epistemolojik bir ayrımdır. Althusser, günlük yaşamdan kopuk bir elit aydınlar grubunun mutlak doğruları tekelinde bulundurduğunu, buna karşılık kitlelerin bir ideoloji bataklığında debelenip durduğunu ileri sürüyor değil. Tam tersine, orta sınıftan bir aydın, tamamen veya kısmen bir ideoloji çemberi içinde yaşarken, sınıf bilincine sahip bir işçi mükemmel bir kuramcı olabilir. Her zaman, ideoloji ile kuram arasındaki sınırdaki sınırdaki bir o yana bir bu yana gidip geliriz: Sabahleyin mitingde feminist sloganlar atan bir kadın (ki Althusser'e göre bu ideolojik bir pratiktir), öğleden sonra oturup patriyarkanın doğası üzerine bir yazı kaleme alıyor olabilir (ki kuramsal bir etkinliktir). Althusser'in tavrı, kuramın salt kendisi için var olduğunu savunan kuramcı bir tavır değildir. Kuram, her Marksist gibi Althusser için de, temel olarak, siyasi pratik için vardır; yalnız, Althusser'e göre, kuramın doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu pratik tarafından *belirlenmez* ve kendine özgü maddi varoluş koşullarına sahip bir uğraş biçimi olarak, siyasi pratikten ayrı bir şey olarak kabul edilmek zorundadır.

Ayrıca, kuramsal araştırmanın yöntemleri kendine özgü olsa bile, malzemeleri hiç de öyle değildir. Kuram, diğer şeylerin yanı sıra, ide-

oloji üzerinde çalışır; tarihsel materyalizm bağlamında –Lenin için olduğu kadar Althusser için de– bu, kuramcının işçi sınıfının fiili siyasi deneyimden sürekli olarak bir şeyler öğrenmesi gerektiği anlamına gelir. Son olarak, kuram her ne kadar kendisinin doğruluğuna kefil olsa da nihayetinde metafizik bir dogmacılık değildir. Bir bilimsel önermeyi ideolojik önermeden farklı kılan şey, birincinin her zaman *yanlış* olabilmesidir. Bilimsel bir hipotez, ilkesel olarak her zaman için yanlışlanabilir bir hipotezdir; oysa “Gecenize sahip çıkın!” ya da “Yaşasın Anavatan!” türü bir haykırışı yanlışlamak mümkün değildir.

Dolayısıyla, Althusser, E. P. Thompson’ın *Teorinin Sefaleti*’nde²¹ öfkeyle hicvettiği gibi, kuramsal bir terörizmin asık suratlı başrahibi sayılamaz. Althusser, geç dönem yapıtlarında, Marx’ın kendisinin ancak siyasette bir “proleter tavır” takındıktan sonra bilimsel çalışmalarına başlayabildiğini ileri sürerek, bilim/ideoloji antitezinin mutlaklığını değiştirmeye yönelir.²² Gelgelelim, böylelikle, yalnızca bilimsel söylemin gerçek bilgi sayılabileceği yolundaki bilimci önyargısını terk ettiği söylenemeyeceği gibi, bilginin kendisinin hiçbir anlamda tarihsel olmadığı iddiasını aynen korur. Althusser, bizzat içinde düşündüğümüz kategorilerin kendilerinin tarihsel ürünler olduğu fikrini reddeder. Kuramın, sadece tarihsel koşulların bir “ifadesi” olduğunu savunan tarihselci sava –ki kuramsal prosedürlerin özgüllüğünü örtbas etmeye yönelik bir savdır bu– karşı çıkmak başka bir şey, kuramın tarihten tamamen bağımsız olduğunu ileri sürmek veya bütünüyle kendi kendini geçerli kılıcı olduğunu söylemek bambaşka bir şeydir. Büyüsel düşünce de skolastik teoloji de, katı, kendi içlerinde tutarlı doktrinsel yapılarıdır ama Althusser, muhtemelen bunları tarihsel materyalizmle aynı seviyeye koymak istemeyecektir.

Tarihsel koşulların bilгимizi tepeden tırnağa koşullandırdığını savunmak ile doğruluk iddialarımızın geçerliliğinin tamamen tarihsel çıkarlarımıza *indirgenabilir* olduğuna inanmak arasında bir fark vardır. Bunlardan ikincisi, gelecek bölümde göreceğimiz gibi,

21. Bkz. Edward Thompson, “The Poverty of Theory: Or An Orrery of Errors”, *The Poverty of Theory* içinde, Londra 1978. [*Teorinin Sefaleti*, Çev. Ahmet Fethi, Alan Y., 1995]

22. Althusser, *Essays in Self-Criticism*, s. 121.

Friedrich Nietzsche'ye özgü bir tutumdur. Althusser'in bilgi ve tarih konusundaki tutumu Nietzsche'nin tutumundan çok uzak olmasına rağmen, Althusser'in ideoloji hakkındaki temel tezlerinin, ironik bir biçimde Nietzsche etkisine bir şeyler borçluymuş gibi görüldüğünden söz edilebilir. Nietzsche'ye göre her insani edim bir tür kurmacadır: Tutarlı, özerk bir insani özne varsayımına dayanır (ki Nietzsche'ye göre bu bir yanılsamadır); kendileri sayesinde eylemde bulunduğumuz inanç ve varsayımların güçlü bir biçimde temellendirildiklerini ima eder (ki Nietzsche'ye göre hiç de öyle değildir) ve eylemlerimizin sonuçlarının rasyonel olarak hesaplanabileceğini varsayar (ki Nietzsche'nin gözünde, bir başka acınası hezeyandan ibarettir bu). Eylem, Nietzsche'ye göre hayatın derinliklerine ulaşamaz karmaşıklığının, zorunlu olsa bile, aşırı basitleştirilmesidir; ki bu nedenle, düşünme ile eşzamanlı olarak var olamaz. Ne olursa olsun eylemde bulunmak, düşünmeyi bastırmak veya askıya almak, insanın kendi kendine yarattığı bir unutkanlık veya ilgisizlik dönemine girmek demektir. Öyleyse, eylem ânında "gerçek" varoluş koşullarımızın bilinçten ister istemez uzaklaşması gerekir. Bu uzaklaşma, sırf bir ihmal meselesi olmaktan çok, deyim yerindeyse yapısal ve belirlenmiş bir şeydir... daha çok, Freud'da, bilinçdışı kavramının, varlığımızı belirleyen güçlerin tanımları gereği bilincimiz içinde görünemeyeceği anlamına gelmesi gibi. Bizler ancak, hiçbir eleştirel özdüşünümün onaramayacağı, belirli bir eksiklik, yani bastırma ya da (dışarıda) bırakma sayesinde bilinçli failer haline geliriz. İnsani hayvanın paradoksu, ancak onu oluşturmuş güçlerin paramparça edilerek bastırılması temelinde bir özne olabilmesidir.

Althusser'in kuram ve ideoloji antitezi kabaca bu çizgi üzerinde ilerler. İlk bakışta kabaca şu formülasyon yapılabilir: Kuram ve pratik Nietzsche'ye göre birbiriyle uyuşmayan şeylerdir; çünkü Nietzsche ilkine irrasyonalist bir şüpheyile yaklaşır; buna karşılık bu ikisi Althusser'e göre ezeli ve ebedi olarak birbirine zıt şeylerdir; çünkü Althusser, bunlardan ikincisine karşı rasyonalist bir önyargı beslemektedir. Sosyalist devrim de dahil olmak üzere her eylem, Althusser düşüncesine göre, ideoloji alanı içinde sürdürülür. Birazdan göreceğimiz gibi, insani özneye pratik, toplumsal bir fail haline gelmesini sağlayacak ölçüde yanıltıcı ve geçici bir tutarlılık kazandıran şey sadece ideolojidir. Özne, kuramın çıplak görüş noktasından ba-

kıldığında, hiç de bu tür bir özerklik veya tutarlılığa sahip değildir; yalnızca şu veya bu toplumsal yapının “üstbelirlenmiş” ürünüdür; fakat bu gerçek sürekli aklımızda olsa yataktan kalkmak bile istemeyeceğimiz için bunun “pratik” bilincimize girmemesi gerekir. İşte bu anlamda özne, Freud için olduğu kadar Althusser için de, tam da “özneleşme” ânında zorunlu olarak bastırılması gereken bir yapının ürünüdür.

Şu halde Althusser’e göre kuram ve pratiğin niçin, bu ikisi arasındaki bir diyalektik ilişkide ısrar eden klasik Marksizmin tüylerini diken diken edecek bir tarzda, her zaman birbirine ters düşen şeyler olması gerektiği anlaşılabilir. Bundan daha da zor olanı, bu uyumsuzluğun *ne anlama geldiğini* tam olarak çözmektir. İnsanların eşzamanlı olarak hem eylemde bulunup hem teori kuramayacağını iddia etmek biraz, bir kimsenin aynı zamanda hem *Ay Işığı Sonatı*’nı icra edip hem de bunun müziksel yapısını inceleyemeyeceğini ya da yapmakta olduğunuz bir konuşmanın akışı içinde, konuşmanızı yönlendiren dilbilgisi kurallarının bilincinde olamayacağınızı öne sürmek gibi bir şeydir. Gelgelelim bu, bir kimsenin aynı anda hem muz yiyip hem gayda çalamayacağını söylemekten daha anlamlı bir şey değildir. *Felsefi açıdan* da hiçbir önemi yoktur. Bu ifade, Nietzsche gibi, her eylem zorunlu olarak, kendisini olanaklı kılan koşulların göz ardı edilmesini gerektirir, demekten dağlar kadar farklıdır. *Bu sava* ilişkin rahatsız edici şey, en azından bir Marksist için, bir ortodoks Leninist olarak Althusser’in bir kenara atmada zorlanacağı bir olanağı, kuramsal olarak aydınlatılmış bir pratik olanağını dışarda bırakıyor gibi görünmesidir. Pratiğinizin kuramsal olarak aydınlatılmış olduğunu iddia etmek, elbette ki tam polisi dışarıda bırakmak için fabrika kapısını kapattığınız anda yoğun bir kuramsal etkinlik içine girebileceğinizi düşünmekle bir değildir. Öyle ise, bir kuramsal anlama, kendini hakikaten pratik içinde ama ancak adeta ideolojinin -ilgili aktörlerin “canlı kurmacaları”nın- “sahneye konuşu” sayesinde gerçekleştiriyor olmalı. Bu, kuramcılarının kendi çalışmaları sırasında ortaya çıkan ve Althusser’in kaçınılmaz yanlış-kavrama [misrecognition] ögesi dediği bir öğeden kökten farklı bir anlama biçimi olacaktır.

İdeoloji içinde yanlış kavranan şey, esas olarak dünya değildir; çünkü ideoloji, Althusser için, hiç de gerçekliği tanıma veya tanıya-

mama meselesi değildir. Söz konusu yanlış-kavrama, temel olarak, insani varoluşun “imgesel” boyutunun bir sonucu olan *kendini yanlış-kavramadır*. Burada, “imgesel” sözcüğü, “gerçekdışı” anlamında değil, “bir imgeyle ilgili olan” anlamında kullanılmaktadır. Burada Jacques Lacan’ın, aynada kendi imgesiyle karşılaşan bir küçük çocuğun kendi fiili, fiziksel olarak eşgüdümlememiş durumunu sevinçle yanlış-kavrama, kendi bedeninin gerçekte olduğundan daha bütün olduğunu düşünme ânı yaşadığını ileri sürdüğü “Özne-Ben’in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi” adlı makalesine anıştırmada bulunmaktadır.²³ Bu imgesel durumda, özne ile nesne arasında henüz gerçek bir ayrıma gidilmemiştir; çocuk, kendi imgesiyle özdeşleşir, kendini aynanın hem içinde hem dışında hisseder; böylece özne ve nesne kapalı bir devre içinde mütemadiyen birbirlerinin içine girip çıkar. Keza, ideolojik alanda, insani özne, kendisinin gerçek bölünmüşlük veya dağılmışlık durumunu aşarak, egemen ideolojik söylemin “aynası”nda geri yansıyan, avundurucu bir biçimde tutarlı imgesini yakalar; ancak, Lacan’ın, öznenin bir biçimde “yabancılaşması”nı içerdiğini söylediği bu imgesel ben’le donandıktan sonra toplumsal olarak uygun tarzlarda eylemde bulunabilir.

Dolayısıyla ideoloji, “bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla girdikleri imgesel ilişkilerin bir temsili” olarak özetlenebilir. İdeoloji içinde, der Althusser, “insanlar aslında kendi aralarındaki ve kendileriyle varoluş koşulları arasındaki ilişkileri değil, kendi aralarındaki ve kendileriyle kendi varoluş koşulları arasındaki yaşama biçimlerini ifade ederler: Bu hem gerçek bir ilişkiyi hem de “imgesel”, “yaşanmış” [lived] bir ilişkiyi gerektirir... İdeoloji içinde, gerçek ilişki, kaçınılmaz olarak imgesel ilişki içine yerleştirilir.”²⁴ İdeoloji, ancak insani öznedeki ve insani özne sayesinde var olur. “Özne imgesel olanda yaşar” demek, öznenin içten gelen zorlayıcı bir hissin etkisiyle dünyayı kendisine dayandırdığını iddia etmektir. İdeoloji, öznenin merkezli veya “insan biçimli”dir: dünyayı, her nasılsa doğal olarak kendimize

23. Lacan’ın makalesi *Écrits* adlı eserinde bulunabilir (Londra 1977). Ayrıca bkz. Fredric Jameson, “Imaginary and Symbolic in Lacan”, *Yale French Studies*, 55/56, 1977 [“Lacan’da İmgesel ve Simgesel” Çev. N. Tura, S. M. Tura, *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz* içinde, Ayrıntı Y., 1996. Aynı kitapta Lacan’ın adı geçen makalesinin Nilüfer Kuyuş tarafından yapılmış çevirisi de yer alır.].

24. Louis Althusser, *For Marx*, Londra 1969, s. 233-234.

yönelmiş ve özne için kendiliğinden bir veriliş gibi görmemize neden olur; buna karşılık, özne de, kendisini bu gerçekliğin bir parçası ve onun tarafından istenen ve gerekli bulunan bir şey gibi hisseder. Althusser, ideoloji aracılığıyla toplumun bizi “çağırdığını” ya da bize “seslendiğini”, bizi eşsiz bir değer olarak seçip ismen hitap eder gibi gördüğünü belirtir. Küçük çocuğun, kendisi ortadan kaybolduğunda kendisiyle birlikte dünyanın da yok olacağına inanması gibi, ideoloji kendisinin bizsiz devam edemeyeceği yanılısamasını besler. İdeoloji, bu şekilde, bizi “belirleyerek” kalabalık bir bireyler yığını içinden bizzat bizi işaret edip çağırarak ve yüzünü merhametle bize çevirerek, bireysel özneler olarak var olmamızı sağlar.

Bir Marksist bilim bakış açısından bakıldığında bütün bunlar aslında bir yanılısamadır; çünkü acı gerçek, toplumun bana hiç de muhtaç olmadığını söyler. Belki, üretim süreci içindeki rolümü yerine getirecek *birisine* ihtiyaç duyabilir ama bu kişinin ben olması için hiçbir neden yoktur. Kuram, toplumun aslında herhangi bir “merkeze” sahip olmadığı, sadece bir araya gelmiş bir “yapılar” ve “alanlar” toplamından ibaret olduğu sırrının bilincindedir. Aynı ölçüde, insani öznenin de merkezsiz olduğunun, sırf bu değişik yapıların bir “taşıyıcısı” olduğunun da farkındadır. Gelgelelim amaçlı toplumsal yaşamın devamı için, bu nahoş gerçeklerin imgesel olanın kaydı altında maskelenmesi gerekir. Bu nedenle, imgesel olan bir anlamda açıkça yanlıştır: Öznelerin ve toplumların fiili işleme biçimini bizden gizler; ama keyfi bir aldatmadan ibaret olma anlamında yanlışı olduğu söylenemez; çünkü toplumsal varoluşun en az siyaset veya iktisat kadar vazgeçilmez bir boyutudur. Ayrıca, kendi toplumsal koşullarımızla olan ilişkilerimizi *gerçek* yaşama biçimlerimiz onun içine yerleştirildiği sürece de yanlışı sayılamaz.

Bu kuramla ilgili bir yığın mantıksal sorun olduğu söylenebilir. İlk olarak, bir insan eğer halihazırda bir özne değilse, kendisini bir özne yapan söz konusu “çağırıyor” nasıl tanıyabilir ve üstelik bir karşılık verebilir? Karşılık verme demek, tanıma, anlama ve benzerleme demek değil midir; yani kişinin özne olabilmek için zaten özne olmuş olması gerekmez mi? Bu bağlamda, saçma ama, özne, kendi varoluşundan önce var olmak zorundadır. Bu bilmecenin bilincinde olan Althusser, bizim, aslında “her zaman-zaten”, hatta ana rahminde bile özne olduğumuzu ileri sürer; doğuşumuz, deyim yerindeyse,

her zaman buna göre hazırlanmış durumdadır; fakat eğer bu doğru ise, Althusser'in çağırma "anı" üzerinde ısrar etmesinin nedenini anlamak bir hayli zor; tabii "çağırma" kullanışlı bir kurgudan öte bir anlam taşıyorsa. Ayrıca, embriyo halinde bile "merkezli" özneler olduğumuzu savunmak da saçma görünüyor. İkinci olarak; kuramın, özdeşünüm üzerine oturtulmuş her tür kimlik nosyonuna özgü açmazların içine tepetakla düştüğü görülür. Özne, eğer kendisini önceden tanımiyorsa, aynadaki imgenin kendisine ait olduğu sonucuna varmasında, ne açık ne de doğal bir yön olduğu söylenebilir. Burada bir üçüncüye, gerçek özneyi onun yansıması ile karşılaştıracak ve birinin gerçekten ötekiyle özdeş olduğunu söyleyebilecek bir üstözneye gereksinim var gibi görünmüyor mu? Ki bu üstöznenin kendisini teşhis etmeyi nasıl başardığı veya başaracağı da ayrı bir sorundur.

Althusser'in ideoloji kuramı, Jacques Lacan'ın psikanalitik yazılarının en azından iki önemli yanlış yorumunu içerir; ki Lacan'ın ünlü obskürantizmi düşünüldüğünde bu hiç de şaşırtıcı bir şey değil. Her şeyden önce, Althusser'in imgesel öznesi aslında psikanalitik kurama göre aysbergin yalnızca görünürdeki kısmı olan, Lacancı *ego*'ya karşılık gelir. Lacan'a göre, imgesel olanda birleşik bir kendilik olarak oluşturulan şey *ego*'dur; "bir bütün olarak" özne ise, "imgesel" düzene olduğu kadar "simgesel" düzene de ait olan, bilinçdışının bölünmüş, eksik ve arzulayan eseridir. Bu yanlış okumanın sonucu, Althusser'in öznesinin Lacan'ın öznesinden önemli ölçüde daha istikrarlı ve tutarlı kılınmasıdır; çünkü burada, düğümleri iliklenmiş *ego*, darmadağınık olan bilinçdışının vazifesini görmektedir. Lacan'a göre, varlığımızın imgesel boyutu, doymak bilmez arzu tarafından sürekli parçalanmakta ve değiştirilmektedir; ki bu Althusser'in uslu uslu merkezileştirilmiş varlıklarına göre çok daha geçici ve çalkantılı bir özne dile getirir. Bu yanlış-okumanın siyasi içerimleri gayet açıktır: Öznenin arzuyu uzaklaştırmak, öznenin toplumsal düzen içinde kendisine tahsis edilmiş yerine ancak muğlak ve tehlikeli biçimlerde ulaşabildiğini göz ardı ederek, onun potansiyel isyankâr feryatlarını duyulmaz kılmak demektir. İşin aslına bakacak olursak, Althusser'in yarattığı şey, bir insani özne ideolojisinden çok, *ego* ideolojisidir. Bu yanlış temsilde belirli bir siyasi kötümserlik saklıdır. "Küçük" veya birey özneye ilişkin bu ideolojik yanlış algılamaya karşılık gelen şey, özdeşleştiği hâkim ideolojik gösterenlerin, yani "büyük" Özne'nin

tarafı bir biçimde yorumlanması olmuştur. Althusser'in yorumunda bu Özne, az çok Freud düşüncesindeki süperegö'ya, bizi itaatkâr bir şekilde yerimizde tutan sansür gücüne denk bir konumdadır. Gelgelelim Lacan'ın eserinde bu rol bütün dil ve bilinçdışı alanı gibi bir anlama gelen "Öteki"ne atfedilir. Bu, Lacan düşüncesinde, içinde hiçbir şeyin tam olarak yerinde durmadığı, anlaşılabilirliği ve güvenilirliği dillere destan bir alan olduğundan, onunla birey özne arasındaki ilişkiler Althusser modelinde içerilenden çok daha fazla yüklü ve kırılığandır.²⁵ Bu yanlış anlamının siyasi içeriği yine kötümserliktir: Eğer bizi hükmü altına alan güç, Lacan'daki değişen, kendi içinde bölünmüş Öteki'den çok Freud'daki süperegö'ya benzer bir biçimde, tekil ve otoriter bir güçse, kendisine karşı tavır alma şansımız fiilen ortadan kalkmıştır denebilir.

Althusser'in öznesi de Lacan'ınki kadar kendi içinde bölünmüş, arzu dolu ve istikrarsız olsaydı, çağırma süreci gerçekte olduğundan daha çelişkili ve rastlantıya bağlı bir seyir alırdı. "Tecrübeler göstermiştir ki" der Althusser, gayet ciddi bir sıradanlıkla, "çağrışmaların pratik telekomünikasyonu öyle bir şeydir ki çağırılacak kişi konusunda hemen hemen hiç yanılmazlar: Çağırılan kişi, ister seslenilerek ister ıslıkla çağırılmış olsun, çağırılanın kendisi olduğunu her zaman bilir."²⁶ Arkadaşları Althusser'in sokaktaki neşeli selamlarını hiç yanlış anlamamış olsalar gerek ki bu durum, burada, ideolojik çağırma işinin değişmez bir biçimde başarılı olduğunun çürütülemez kanıtı olarak sunulabiliyor. Peki gerçekten öyle mi? Peki ya Özne'nin çağırısını anlayamaz veya ona karşılık veremezsek ne olacak? Ya dönüp de, "Üzgünüm ama yanlış insan seçtiniz" dersek ne olacak? *Belirli* bir özne türü olarak çağırılmamız gerektiği kesin Lacan'a göre; bunun alternatifi tamamen simgesel düzenin dışına düşmek ve psikoza girmek olacaktır; fakat toplumun bize dair yaptığı, bu *belirli* türden özne belirlemesini her zaman kabul etmemizi gerektirecek hiçbir neden yok. Althusser'in yaptığı, "genel" bir özdeşleşme zorunluluğuyla özgül toplumsal rolleri benimsememizi birbirine karıştırmaktan ibarettir. Birçok şekilde "çağırılabiliriz" ve birtakım neşeli haykırışlar, bağrımalar ve ıslıklar bize diğerlerinden daha hoş gelebilir.

25. Bkz. Colin MacCabe, "On Discourse", *Economy and Society*, cilt 8, sayı 3, Ağustos 1979.

26. Althusser, *Lenin and Philosophy*, s. 174.

Bir insan, aynı anda hem bir anne hem bir Metodist hem bir ev işçisi hem de bir sendikacı olabilir; bir ideolojiye eklememesinin bu değişik biçimlerinin karşılıklı uyum içinde olacağını varsaymak için de hiçbir neden yoktur. Althusser modeli, kendi içlerinde de bariz bir bütünlük göstermeyen söylemlerin öznelere ideolojik olarak farklı ve çelişkili biçimlerde –kısmen, tamamen ya da hiç– seslenebilmesi olasılığını ihmal eden, aşırı birici [monistic] bir modeldir.

Peter Dews'ın öne sürdüğü gibi, Özne'nin bizi çağırmada başvurduğu sesin her zaman *yorumlanması* gerekir ve kimse, bunu “uygun” tarzda yapacağına dair garanti veremez.²⁷ Benden ne istediğini, çağrılanın ben olduğumu, Özne'nin benim kimliğimi doğru teşhis edip etmediğini kesin bir biçimde nasıl bilebilirim? Lacan'a göre, vereceğim yanıtların hiçbirinde “bütün bir özne” olarak kendimi hiçbir zaman tam yansıtmayacağım düşünülürse, çağrılma durumuna erişmenin “otantik” olduğu nasıl söylenebilir? Ayrıca, Lacan'ın iddia ettiği gibi, Öteki'nin bana vereceği yanıt, benim kendisine vereceğim yanıtla bağlı ise durum iyice içinden çıkılmaz bir hal alacak demektir. Öteki'yi tanımak istediğimde, bizzat bu isteğin kendisi beni onu yanlış anlamaya, imgesel bir biçimde kavramaya sürüklemekte. Burada arzunun yürürlükte olması –ki Althusser bu olguyu ihmal eder–, benim Özne'yi ve onun çağrılarını hiçbir zaman gerçekten oldukları gibi kavrayamayacağım anlamına gelir; tıpkı onun, benim onun seslenişlerine “gerçekten” yanıt verip vermediğimi hiçbir zaman tam olarak bilememesi gibi. Lacan'ın kendi yapıtında, Öteki, tam tamına, bütün birey öznelerin bu son kertede bilinemez doğalarına karşılık gelir. Hiçbir *tikel* öteki, bana kimliğime ilişkin istediğim onayı veremez; çünkü benim bu tür bir onaylanmaya duyduğum arzu her zaman, bu figürün “ötesine uzanacaktır.” Lacan bu hakikate işaret etmek için ötekiyi Öteki şeklinde yazar.

Althusser'in kuramının siyasi ümitsizliği bizzat öznenin ortaya çıkış biçimine ilişkin anlayışında gözler önündedir. “Özne” [subject] sözcüğü, harfi harfine, nihai temel anlamında “altta yatan” demektir. Felsefe tarihi boyunca bu görevin bir yığın taliplisi olmuştur. Birey özne, ancak modern dönemde bu anlamda bir temel olmuştur. Ne var ki, sözcükler üzerinde oynayarak, “altta yatan şey”in “yükselme-

27. Peter Dews, *Logics of Disintegration*, Londra 1987, s. 78-79.

sine izin verilmeyen şey” anlamına gelmesini sağlamak mümkündür; ki Althusser’in ideoloji kuramının bir kısmının bu kullanışlı dilsel kaydırma üzerine oturduğu söylenebilir. “Özne haline getirilme” [subjectified], “tabi kılma” [subjected] demektir: Tam da kendimizi itaatkâr bir şekilde Özne’ye ya da Yasa’ya teslim ederek, “özgür”, “özerk” insani özneler olabiliriz. Bir kez bu Yasa’yı “içselleştirdikten”, onu tamamen sahiplendikten sonra, edimlerimizde kendiliğinden ve sorgulamaksızın onu dışavurmaya başlarız. Herhangi bir sürekli zorlayıcı denetime gereksinim duymaksızın, Althusser’in deyimiyile, “tamamen kendiliğimizden” çalışırız; yanlılıkla “özgürlüğümüz” dediğimiz şey, işte bu ağlanacak durumdur. Althusser’in bütün çalışmalarına dayanak oluşturan filozof Baruch Spinoza’nın deyimiyile, insanlar “kendi kölelikleri için, sanki kurtuluşları için savaşıyormuş gibi mücadele eder” (*Tractatus Theologico-Politicus*, Önsöz [Teolojik İnceleme, Çev. C. B. Akal, Reyda Ergün, Dost Yay., 2008]). Bu argümanın altında yatan model, Freudçu ego’nun, her türlü vicdan ve otoritenin kaynağı olan süperego’ya boyun eğişidir. Bu durumda, özgürlük ve özerklik saf yanılısamaralar olarak görünür: Bunlar, yalnızca, Yasa’nın, içimize onu kendi arzumuz ile bir tutacak ve kendi özgür inisiyatifimiz yerine koyacak kadar derinden işlediğini ifade eder; fakat bunlar Freudçu anlatının yalnızca bir yüzüdür. İleride göreceğimiz gibi, Freud’a göre, ego, eğer talepleri katlanılmaz ölçüde artarsa zorba efendisine karşı ayaklanacaktır. Bu anın siyasal karşılığı ise isyan veya devrimdir. Kısacası, özgürlük, bir ürünü olduğu Yasa’yı çiğneyebilir. Gelgelelim, Althusser, kendi savının bu ümit vaat edici içerimi konusunda semptomatik bir suskunluk içindedir. Ona ve hatta ondan daha çarpıcı bir biçimde Michel Foucault’ya göre, özneliğin kendisi, kendi kendini hapseden bir biçimdir ve dolayısıyla, siyasal direnişin nereden doğduğu sorusu karanlıkta kalır. Her şeyi kuşatır gibi görünen bir iktidar veya kaçınılmaz metafizik kapanma karşısındaki bu Stoacılık, postyapısalcı akım içine de sızacaktır.

Sonuç olarak, bütün bir Althusserci ideoloji anlayışında, Perry Anderson’ın Batı Marksizmi’nin yerleşik bir özelliği olarak tanımladığı²⁸ ayırt edilir ölçüde kötümser bir yönün var olduğu söylenebilir. Bizi birey özne yapan ideolojiye itaat ediş, sanki bu durumun gerçekte

28. Bkz. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, 4. bölüm. [*Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, Çev. Bülent Aksoy, Birikim Yay., 2004]

vuku buluşundan daha önce sağlama alınıyormuş gibidir. Althusser, “Bu durum, zaman zaman (baskıcı) Devlet aygıtlarının kollarından birisini müdahale etmeye kıskırtan şu kötü özneler hariç hemen her bağlamda geçerlidir” der.²⁹ Althusser’in bu sözleri söylemesinden bir yıl önce –metninde şöyle bir söz edip geçtiği– bu “kötü özneler”, 1968’deki siyasal karışıklık döneminde Fransız devletini neredeyse yıkacaklardı. “İdeoloji ve İdeolojik Devlet Aygıtları” hakkındaki yazısının hemen her yerinde bu konunun iki farklı versiyonu arasında kayda değer bir gerginlik hissedilir.³⁰ Bir taraftan, zaman zaman, ideoloji üzerine yapılacak her araştırmanın sınıf mücadelesine ilişkin gerçeklerden yola çıkmak zorunda olduğunu kabul eder. İdeolojik devlet aygıtları olarak nitelediği şeyler –okul, aile, kilise, medya ve benzerleri– bu tür çatışmaların yaşandığı ve toplumsal sınıflar arası hesaplaşmaya sahne olan mekânlardır. Ne var ki, yazıda önemle belirtilen bu noktanın bir süre sonra unutulduğu ve toplumsal düzeni “pekiştirmeye” ve bireyleri bu düzenin isterlerine uygun hale getirmeye hizmet eden, işlevselci bir ideoloji anlayışına yönelindiği görülür. Bu savın Gramsci’ye bir şeyler borçlu olduğu çok açık; ama açık olan bir başka şey de burjuva sosyolojisinin sıradan doktrinlerinden yalnızca bir adım ötede olduğudur. Metin, ideolojinin özü gereği çelişkili doğasını bir otuz sayfa kadar görmezlikten geldikten sonra, bu perspektifi birdenbire, gecikerek düşülmüş bir dipnotta eski yerine iade eder. Bir başka deyişle, Althusser’in ideolojik aygıtların siyasi doğasına ilişkin öne sürdüğü şey ile –yani bunların sınıf mücadelesinin yaşandığı mekânlar olduğu görüşü ile– siyasi yönden buna göre oldukça tarafsız olan “sosyolojik” ideoloji nosyonu arasında bir kopukluk vardır.

Toplumsal kurumlara yönelik işlevselci bir yaklaşım, bu kurumların yapısal karmaşıklığını yalnızca öteki kurumlara destek olma statüsüne indirir; yani bu yaklaşıma göre bu kurumların önemi dışarıdan gelir. Althusser’in argümanında da bu tür bir görüşün varlığı son derece açıktır. Zira okul, kilise, ailelerin ve medyanın, egemen iktidarı desteklemekten başka amacı olmayan *saf* ideolojik yapılar

29. *Lenin and Philosophy*, s. 181.

30. Bu, Jacques Rancière tarafından işaret edilen bir ihtilafır: “On the Theory of Ideology-Althusser’s Politics”, R. Edgley ve P. Osborne (der.), *Radical Philosophy Reader* içinde, Londra 1985.

olduğunu düşünmek gerçekten çok zor. Okul, vatandaşlık sorumluluğunu ve bayrağa selam durmayı öğretiyor olabilir; ama çocuklara okuma yazmayı ve yeri geldiğinde ayakkabı bağlamayı da öğretir, ki bunlar tahminen sosyalist bir düzende de gerekli olacak şeylerdir. Latin Amerika'da kilisenin sömürgeci iktidarın bir payandasından öte bir şey olmadığını duymak Papa Hazretleri için hoş bir sürpriz olurdu. Televizyonun burjuvaziye özgü değerleri aştığı doğru; ama Hint pilavını nasıl pişireceğimizi veya yarın kar yağıp yağmayacağına da söylemekte ve ayrıca zaman zaman hükümetlerin bir hayli canını sıkın programlar da yayınlamakta. Aile, özellikle kadınlar ve çocuklar için bir baskı alanı ama ara sıra, tekelci kapitalizmin acımasız dünyasına ters düşen ilişki ve değerler de sunmakta. Kısaca belirtecek olursak, bu kurumların tamamı kendi içlerinde çelişkilidir ve değişik toplumsal amaçlara hizmet ederler. Althusser, bütün bunları zaman zaman hatırlar ama çok geçmeden yeniden aceleyle bastırma yoluna gider. Bu aygıtların her zaman ve her bakımdan ideolojik olduğu söylenemez: İdeolojik "üst yapı"yı değişmeden işleyen bir sabit kurumlar alanı olarak düşünmek bizi yanlış yola sevk eder.³¹

Bu kurumların *hizmet ettiği şey*, Althusser'in görüşünce toplumun ekonomik "altyapısı"dır; ana rolleri ise, özneleri, maddi üretim içindeki işlevlerini veya "görevlerini" üstlenmeleri için zorunlu olan bilinç biçimleri ile donatmaktır; fakat bu, Althusser'in de söz konusu yazının sonuna eklediği derkenarda tamamen farkında olduğu gibi, aşırı ekonomist ve "teknik" bir ideoloji modelidir. Irkçılık ve cinsiyetçilik gibi sınıfsal olmayan ideolojileri tamamen dışladığı gibi, sınıfsal alan içinde bile korkunç derecede indirgemecidir. Bir toplumda yer alan siyasi, dinsel ve başka türden ideolojiler, yalnızca iktisadi yaşam içindeki işlevleri ile tüketilemez. Althusser'in ideoloji kuramı, iktisadi alandan psikolojik alana kayacak gibi durur... bunların arasındaki dolayımı en aza indirerek. Bunun yanı sıra, belirli bir "yapısalcı" önyargıdan da mustarıptır: Toplumsal işbölümü, her birine belirli bilinç biçimlerinin otomatik olarak atfedildiği yerlemlerden [location] oluşan bir yapı gibidir; öyle ki bu tür bir yerlemi işgal etmek, bu yerleme uygun öznellik türünün kendiliğinden be-

31. Bkz. benim "Base and Superstructure in Raymond Williams" başlıklı makalem: Terry Eagleton (der.), *Raymond Williams: Critical Perspectives* içinde, Cambridge 1989.

nimsenmesi anlamına gelir. Bunun, sınıf bilincinin gerçek karmaşıklığını yerle bir ettiği gibi, onun sınıfsal olmayan ideolojilerle iç içe geçmişliğini de göz ardı ettiği kuşkuyla yer bırakmayacak ölçüde açıktır. Bütün bunlar yetmezmiş gibi Althusser bir de, oldukça ironik bir biçimde, hümanist bir hata olan, bütün özneleri insani öznelerle eşitleme hatasına düşmekle suçlanır; hukuk diliyle belirtecek olursak, şirketler ve yerel otoriteler de özne olabilir.

Hataları ve sınırları ne olursa olsun, Althusser'in ideoloji anlayışı, bu alanda modern Marksist düşünce içinde gerçekleştirilmiş en önemli hamlelerden birisini temsil eder. İdeoloji artık, sırf bir çarpıtma veya yanlış düşünme, bizler ile gerçeklik arasına giren bir perde ya da meta üretiminin otomatik bir sonucu değildir; insani öznelerin üretimi için vazgeçilmez bir araçtır. Her toplumda, çeşitli üretim tarzları arasında görevi, öznellik biçimlerinin kendilerini üretmek olan bir üretim tarzı vardır. Bu, çikolata veya otomobil üretimi ne kadar maddi ve tarihsel olarak değişken ise o ölçüde maddi ve tarihsel olarak değişken bir şeydir. İdeoloji, öncelikle “fikirler”le ilgili bir mesele değildir: Kendisini, ille de bilince işlenmek zorunda olmaksızın, bize zorla kabul ettiren bir yapıdır. Psikolojik açıdan bakıldığında, açıkça dik getirilmiş bir doktrinler sistemi olmaktan çok, bilinçdışı düzeyde “yaşadığımız” bir imgeler, simgeler ve –bazen– kavramlar kümesidir. Sosyolojik açıdan bakıldığında, her zaman maddi kurumlara gömülü olan bir dizi maddi pratik ve ritüelden (oy verme, selamlama, diz çökme vb) ibarettir. Althusser, bilinçli düşünceden çok alışkanlığa dayalı davranış olarak ifade edebileceğimiz bu ideoloji nosyonunu Gramsci'den miras alır; fakat öznenin fikirleri, “öznenin, bizzat kendileri maddi ideolojik aygıtlar tarafından belirlenen maddi ritüellerce yönlendirilen maddi pratikler arasına katılan maddi edimleridir...”³² derken, bu fikri yarı davranışçı bir aşırı uca iter. Hiç kimse, sadece “maddi” sözcüğünü hipnotize olmuşcasına tekrarlayarak bilinci ortadan kaldıramaz. Aslında, bu terim, Althusser'in yapıtının bir sonucu olarak, en küçük jeste kadar indirilerek, anlamca aşırı ölçüde şişirilmiş ve önemini kaybetmiştir. *Her şey*, hatta düşüncenin kendisi bile “maddi” sayılırsa sözcük, ayırt etme gücünü yitirir. Althusser'in ideolojinin maddiliğinde –yani, ideolojinin her zaman somut pratikler ve kurumlarla ilgili bir mesele

32. Althusser, *Lenin and Philosophy*, s. 169 (italikler bana ait).

olduğunda– ısrar etmesi, George Lukács'ın büyük ölçüde cisimden arındırılmış “sınıf bilinci”ne oldukça değerli bir düzeltmedir; ama aynı zamanda, bilince karşı duyulan yapısal bir düşmanlıktan da kaynaklanır. İdeolojinin bir anlam meselesi olduğu ve bu anlamın da bir kanama veya kükreme tarzında maddi olmadığı unutulmamalı. İdeolojinin, fikirlerden çok, duygular, imgeler ve mide kramplarıyla ilgili bir mesele olduğu doğrudur; ama fikirlerin, Aquinas ve Adam Smith'in “kuramsal ideolojilerinde” yeterince açık bir biçimde görüldüğü gibi, ideoloji içinde çoğu kez önemli bir rol oynadıkları da bir gerçektir.

Althusser yalnızca “maddi” terimini değil, aynı zamanda ideoloji kavramının kendisini de gereksiz yere şişirir. İdeoloji, sonuç olarak yaşanan deneyim ile özdeş hale getirilir; ama her yaşanan deneyimin faydalı bir biçimde ideolojik bir şey olarak betimlenip betimlenemeyeceği kesinlikle şüphelidir. Bu şekilde genişletilen kavram kesin ve açık olan bütün siyasi göndermelerini yitirme noktasına gelir. Eğer Tanrı'yı sevmek ideolojik ise, Gorgonzola [İtalya'ya özgü bir çeşit peynir -ç.n.] sevmek de büyük bir olasılıkla öyledir. Bu durumda, Althusser'in en tartışmalı iddialarından birisinin –yani, ideolojinin “ezeli ve ebedi” olduğu ve komünist toplumda bile var olacağı iddiasının– söz konusu terimin bu sürdürülmüş anlamının mantıksal bir sonucu olduğu söylenebilir. Zira komünizmde insani öznel ve yaşanan deneyim olacaksa, ideoloji de olacak demektir. Althusser ideolojinin tarihi olmadığını söyler; *Alman İdeolojisi*'nden uyarlanan ama tamamen farklı amaçlara hizmet eden bir formülasyondur bu. İçeriği elbette ki tarihsel olarak değişebilir ama yapısal mekanizmaları sabit kalır. Bu anlamıyla ideoloji, Freudçu bilinçdışına benzer: Herkes farklı biçimde rüya görür; ama “rüya çalışması”nın işleyimi zaman ve mekâna göre değişmeksizin sabit kalır. Gelgelelim ideolojinin temel araçlarının değişmediğini nasıl bilebileceğimizi açıklamak hiç de kolay değil. Bu iddiaya karşı ileri sürülen etkili bir kanıt, Althusser'in, burjuva çağına özgü olduğu iddia edilebilecek bir şeyi *genel* bir ideoloji kuramı olarak sunmasıdır. Özgürlüğümüz ve özerkliğimizin Yasa'ya itaat etmede yattığı fikrinin kaynağı Aydınlanma Avrupası'dır. Bir Atinalı kölenin kendisini hangi anlamda özgür, özerk ve eşsiz derecede bireyselleşmiş kabul etmiş olduğu, Althusser'in yanıtı bırakmadığı bir sorudur. İdeolojik öznel “tama-

men kendiliklerinden” çalışıyor olsa bile, birileri diğerlerinden daha fazla böyle çalışıyor olmalı.

Bu durumda, ideoloji, tıpkı yoksulluk gibi, her zaman bizimle birlikte olacak demektir; aslında Althusser’in tezinin ortodoks Marksizm açısından skandal niteliği taşıyan yönü, ideolojinin ondan uzun ömürlü olacağını ileri sürmesidir. İdeoloji, onu organik bir biçimde sargılayan bütün tarihsel toplumların yaşamında zorunlu olan bir yapıdır. Bu durum, devrim sonrası toplumlar için de aynen geçerli olacaktır. Lakin Althusser’in düşünce yapısı içinde, ideolojinin ne demeye var olduğuna ilişkin birbirinden tamamen farklı üç görüş arasında bir kayma olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, daha önceden görmüş olduğumuz gibi, özünde siyasidir: İdeoloji, insanları sınıflı toplum içinde onlara tahsis edilen yerde tutmak için vardır. Ki bu *anlamıyla* ideoloji, sınıflar ortadan kaldırıldığında varlığını sürdüremez; daha işlevselci veya sosyolojik anlamıyla var olacağı açıktır. Sınıfsız bir toplum düzeninde ideoloji, insanları toplumsal yaşamın isterlerine uygun hale getirme görevini sürdürecektir: İdeoloji, “insanların, kendi varoluş koşullarının isterlerini yerine getirmeleri için geliştirilmeleri, dönüştürülmeleri ve hazırlanmaları gereken her toplumda vazgeçilemez bir unsurdur.”³³ Bu tür bir sav, daha önce ele aldığımız gibi, söz konusu terimin şüpheli bir biçimde sürdürülmüş anlamının mantıksal sonucudur; ancak, ideolojinin sınıflı toplum sonrasında da ayakta kalabilmesinin buna tam benzemeyen bir başka nedeni daha var. İdeolojinin, bu tür bir gelecekte, şimdi olduğu gibi zorunlu olmasının nedeni toplumsal süreçlerin kaçınılmaz karmaşıklığı ve kolay anlaşılmazlığıdır. Bu tür süreçlerin komünizmde insan bilincine açık olacağı umudu, Althusser tarafından hümanist bir hata olarak nitelendirilir. Toplumsal düzenin işleyişi bir bütün olarak ancak kuram için açık olabilir; bireylerin pratik yaşamları söz konusu olduğunda, onlara, kendisi sayesinde yollarını bulabilecekleri, toplumsal bütünlüğün bir tür imgesel “haritası”nı kazandırmak için ideolojiye gereksinim duyulacaktır. Bu bireyler elbette ki, toplumsal formasyona ilişkin bilimsel bilgiyi elde edebilecek konuma gelebilirler; ama günlük yaşama özgü karışıklık ve koşuşturma içinde bu bilgiyi kullanamazlar.

33. Althusser, *For Marx*, s. 235.

Bu görüş, ideoloji üzerine yürütülen tartışmada şimdiye kadar ele alınmamış bir konuyu gündeme getirir. Bu argümana göre, ideoloji, toplumsal yaşamın gündelik bilinç tarafından bütünüyle kavranamayacak ölçüde karmaşıklaşması durumundan doğar. İşte bu yüzden de toplumsal gerçekliğin bir haritayla gerçek alan arasındaki ilişki kadar basitleştirici imgesel bir modeline ihtiyaç vardır. Bu, en azından, Antik Yunan'ın bütün yurttaşlarına karşı bir bütün olarak doğrudan doğruya şeffaf olan bir toplum olduğunu savunan Hegel'e kadar geriye giden bir görüştür. Ne yazık ki, modern çağda, işbölümü, toplumsal yaşamın parçalanması ve uzmanlaşmış söylemlerin çoğalması bizleri bu mutlu bahçeden sürgün etmiş durumda; bu yüzden de toplumun gizlenmiş bağlantıları yalnızca filozofun diyalektik aklı tarafından bilinebilir. Toplum, on sekizinci yüzyıl terminolojisiyle, "yüce"leşmiştir: O, *temsil edilemez* bir nesnedir. Bütün bir halkın onun içindeki konumunu kavrayabilmesi için, kuramsal bilgiyi, daha dolaysız ve dikkat çekici bir biçimde aktaracak bir mit yaratmak zorunludur. "Yeni bir mitolojimiz olmalı" diyor Hegel,

fakat bu mitoloji, Fikirlerin hizmetinde olmalı; bir *Akal* mitolojisi olmalı. Fikirleri estetik bir biçimde, yani mitolojik olarak ifade etmediğimiz sürece, bunların "halkın" gözünde hiçbir değeri yoktur; buna karşılık, mitoloji rasyonel olmadığı sürece, bundan felsefeciler utanmalı. Dolayısıyla sonuçta aydınlanmış ve aydınlanmamış olanın el ele vermesi gerekiyor: Mitoloji, insanları rasyonel kılmak için felsefi, felsefe ise felsefecileri anlaşılır kılmak için mitolojik olmak zorundadır.³⁴

Az çok benzer bir ideoloji görüşüne antropolog Clifford Geertz'in çalışmalarında da rastlanır. "Kültürel Sistem Olarak İdeoloji" adlı denemesinde Geertz, ideolojilerin, ancak bir yaşam biçiminin geleneksel, düşünce ürünü olmayan gerekçeleri, muhtemelen bir siyasal altüst oluşun etkisiyle çöktüğünde ortaya çıktığı görüşünü savunur. Artık toplumsal gerçekliğe dair hiçbir kendiliğinden hissedişe güvenemeyecek duruma gelen bireyler, bu yeni koşullarda, toplum içinde kendilerine yol gösterecek ve onları amaçsal eylemlere yönlendirecek bir "simgesel harita"ya veya "ikna edici imgelere" gereksinim du-

34. Aktaran Jonathan Rée, *Philosophical Tales*, Londra 1985, s. 59.

yarlar. Başka bir ifadeyle, ideoloji, siyasal yaşam, mitsel, dinsel ya da metafizik yaptırımlardan özerkleşmeye başlayıp da daha açık ve sistematik bir biçimde planlanma gereği gösterdiğinde ortaya çıkar.³⁵

Dolayısıyla, Hegel'in mitinin en azından bir versiyonunun Althusser'in ideolojisine denk düştüğü söylenebilir. İdeoloji, bireyleri bütünüün amaçlarına uygun bir şekilde şematize edilmiş ve öyküleştirilmiş bir imgesel modeliyle donatarak, toplumsal işlevlerine uyumlu hale getirir. Bu model, katı bir biçimde bilişsel olmaktan çok, simgesel ve duygulanımsal olduğundan, eylem için salt kuramsal bir kavrayışın sağlayamayacağı güdülenimleri sağlayabilir. Geleceğin komünist erkek ve kadınları da, herkes gibi, bu tür bir kolaylaştırıcı kurmacaya gereksinim duyacaktır; fakat, bununla birlikte bu kurmacanın, sınıflı toplumda, toplumsal sistemin içyüzünü kavramaya engel olma ve böylece bireyleri toplum içinde kendilerine tahsis edilmiş olan yere razı etme gibi ek bir işlevi daha vardır. Bir başka deyişle, ideolojinin "imgesel harita" işlevi, şu an biri siyasi, diğeri ise sosyolojik olmak üzere iki rolü birden yerine getirir; sömürünün üstesinden geldiği zaman ideoloji, varlığını saf "sosyolojik" işlevi içinde sürdürecektir ve mistifikasyon yerini *mitsel olana* bırakacaktır. İdeoloji, bu durumda, bir anlamda hâlâ yanlış olacaktır; ama yanlışlığı, artık egemen çıkarların hizmetinde olmayacaktır.

Daha önceden ideolojinin Althusser'in gözünde pejoratif bir terim olmadığını öne sürmüştüm; fakat bu gelinen noktada bu iddia üzerinde düzeltmeler yapmak gerekiyor. Metinlerinin bu açıdan tutarlı olmadığını söylemek daha yerinde olur. Bazı yorumcuların onu bu tür epistemolojik nosyonları tamamen bir kenara atmış birisi olarak görmesine rağmen, yapıtında ideolojinin yanlış ve aldatıcı olduğunu açıkça söylediği bazı bölümler vardır.³⁶ İdeolojik kurmacaların imgesel olarak çizdiği haritalar kuramsal bilgi açısından bakıldığında, toplumu fiilen yanlış anlama anlamına geldiğinde, yanlıştır. Do-

35. Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures* içinde, New York 1978 [Kültürlerin Yorumlanması, Çev. Hakan Gür, Dost Yay., 2010]. Ayrıca Stuart Hall'ın da "The Problem of Ideology" başlıklı makalesinde ideolojinin bu versiyonunu benimsediği görülür; bkz. Betty Matthews (der.), *Marx: A Hundred Years On* içinde, Londra 1983.

36. Bkz. Althusser'in yayımlanmamış makalesi (1969), "Théorie, Pratique Théorique et Formation Théorique, Idéologie et Lutte Idéologique"den aktaran Elliot, *Althusser*, s. 172-174.

layısıyla burada söz konusu olan, imgesel özne bağlamında görmüş olduğumuz gibi, basit bir kendi kendini yanlış anlama meselesi değildir. Diğer taraftan, bu yanlışlık yaşamsal öneme sahip bir toplumsal işlevi yerine getirmektedir ve mutlak bir biçimde vazgeçilmez bir şeydir. Bu nedenle, ideoloji yanlıştır ama terimin *pejoratif* anlamında değil. Bizim yapmamız gereken tek şey, bu yanlışlık, sömürüye dayalı toplumsal ilişkilerin yeniden üretilmesi amacının hizmetine koşulduğunda buna karşı çıkmaktır. Devrim sonrası toplumda insanların toplumsal bütünlüğe ilişkin bir kuramsal anlayışla donatılmayacağı yolunda bir sonuç çıkarmaya gerek yoktur; yalnızca, bu anlayış “yaşanamayacaktır”, yani burada ideoloji temel önemini koruyacaktır. Ne var ki Althusser bir başka yerde sanki, ideoloji bir bilgi türü olmadığı için “doğru” ve “yanlış” türü ifadeler ideoloji için hiçbir şekilde kullanılmaz, der gibidir. **İdeoloji** özneleri içerir; buna karşılık bilgi Althusser için “öznesiz” bir süreç olduğundan, ideoloji tanımı gereği bilişsel olmamak zorundadır. İdeoloji kavrayışla değil, deneyimle ilgili bir meseledir ve Althusser’in gözünde, deneyimin bilgi doğurabileceğine inanmak ampirist bir hatadır. İdeoloji gerçekliğe ilişkin öznemerkezli bir görüştür. Kuram göz önünde tutulduğu sürece, bütün bir öznellik perspektifi, hakikatte merkezsiz olan bir dünyayı aldatıcı tarzda “merkezi” bir görüş noktasından kavrayışıyla, şeyleri yanlış anlamaya mahkûmdur. Gelgelelim ideoloji, kuramın dışsal, ayrıcalıklı görüş noktasından bakıldığında yanlış ise de “kendi içinde” yanlış değildir; çünkü dünyaya dair bu öznel, taraflı bakış, aksi ispat edilebilir önermelerden çok, yaşanan ilişkilerle ilgili bir meseledir.

Bu noktayı bir başka şekilde ifade etmek istersek, Althusser’in biri rasyonalist, diğeri pozitivist olmak üzere iki ideoloji anlayışı arasında gidip geldiği söylenebilir. Rasyonalist düşünceye göre ideoloji, bilim ya da aklın hakikatine karşıt olarak, hatayı temsil etmektedir; pozitivist düşünceye göre ise ancak belirli türden (bilimsel, ampirik) önermeler, doğruluğu kanıtlanabilir niteliktedir; diğerleri –sözgeli mi, ahlaki hükümler– bu tür doğruluk/yanlışlık yargıları için aday bile olamazlar. Bazen ideolojinin yanlış olduğu düşünülürken, bazen yanlış olabilecek kadar bile önermesel olmadığı ileri sürülür. Althusser’in ideolojiyi doğru bilginin yanlış “öteki”si konumuna indirirken bir rasyonalist gibi düşündüğü, buna karşılık (diyelim ki)

ahlaki konuşmaların herhangi bir anlamda bilişsel olabilecekleri fikrini dışlarken tam bir pozitivist gibi davrandığı görülür. Buna benzer bir gerilim, *Sosyolojik Metodun Kuralları* adlı yapıtında ideolojiyi sadece, bilimsel bilginin önüne dikilen bir irrasyonel engel olarak gören ama *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nde dinin, toplumsal dayanışmaya ilişkin kolektif tasarımlardan oluşan temel önemde bir küme olduğunu söyleyen Emile Durkheim'ın yapıtlarında da gözlemlenebilir.

Althusser'e göre ideoloji, bir araya geldiklerinde bir toplumsal formasyon oluşturan –ve diğer ikisi ekonomik ve siyasal olan– üç “alan” veya “kerte”den biridir. Bu alanların her biri diğerlerinden görece özerktir. Bu durum, ideoloji bağlamında, Althusser'e, ideolojiyi maddi üretimin bir yansımasına indirgeyen bir ideoloji ekonomizmi ile onu toplumsal yaşamla hiçbir bağlantısı olmayan bir şey olarak gören bir ideoloji idealizmi arasında yol alma olanağı sağlar.

İndirgemeci olmayan bir ideoloji anlayışı konusundaki bu ısrar bir bütün olarak, on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki öncellerinin ekonomizmine keskin bir tepki veren Batı Marksizmi'nin bir karakteristiğidir; ama bunu aynı zamanda yirminci yüzyıl siyasal tarihinin Marksist kurama dayattığı bir konum olarak da görmek mümkündür; çünkü ideolojik meselelere tanıdığı olağanüstü derecede yüksek önceliği –ki zaman zaman faşist sistemin siyasal ve ekonomik isteklerine ters düşebilir olan bir önceliktir– dikkate almaksızın faşizm gibi bir fenomeni anlamak mümkün değildir. Nazi savaş gücünün en kritik noktaya ulaştığı anda, kadınların fabrikada çalışması ideolojik nedenlerden dolayı yasaklanmıştır; ve “nihai çözüm” adı verilen şey, başka yerlere aktarılacak insan gücünü ve kaynakları tükettiği gibi, çalışmaları Naziler'in yararına olabilecek birçok bireyin de yok edilmesine yol açmıştır. Aynı yüzyılın daha sonraki dönemlerinde, tamamen farklı bir siyasal akım olan feminizmin de ideolojiye benzer biçimde aşırı öncelik verdiğine tanık olmaktadır. Kadınların ezilmesinin, kuşkusuz bu meseleyle iç içe geçmiş olmasına rağmen, yalnızca maddi üretimin zorlamalarının bir sonucu olduğu hiçbir şekilde söylenemez. Şu halde, Althusserciliğin 1970'lerdeki çekiciliğinin, yeni yeni gelişen, sınıfsal olmayan siyasal hareketlere bir alan açıyormuş

gibi görünmesiyle yakından ilgili olduğu söylenebilir. İleride göreceğimiz gibi, indirgemeci bir Marksizmden bu önemli kopuş, zaman zaman toplumsal sınıf olgusunun tamamen bir kenara atılmasıyla sonuçlanmıştır.

Althusserci kuramcı Nicos Poulantzas, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar* adlı yapıtında, Althusser'in toplumsal "alanlar" ayrımını ideolojinin bizzat kendi alanı içine taşır. İdeoloji, kendi içinde çeşitli "kerteler"e –ahlaki, siyasi, hukuki, dini, estetik, ekonomik vs– ayrılabilir; ve verili her ideolojik formasyon içinde bu kertelerden birisi tipik bir biçimde egemen hale gelip söz konusu formasyonun birliğini güvence altına alabilir. Sözgelimi, feodalizmde dinsel ideoloji hâkim iken, kapitalizmde hukuki-siyasi kertenin ön plana çıktığı görülür. Hangi "düzey" ideolojinin egemen olacağı, ekonomik sömürüye ilişkin gerçekleri hangisinin en etkili biçimde maskeleyebileceğine bağlıdır.

Burjuva ideolojisinin ayırt edici özelliği, der Poulantzas, söyleminde sınıfsal tahakküme ilişkin en ufak bir ibarenin bile yer almasıdır. Buna karşılık feodal ideoloji, sınıfsal ilişkiler konusunda tam tersine oldukça açıktır; ama bunu, doğal veya dinsel temellere oturarak haklılaştırır. Bir başka deyişle, burjuva ideolojisi, tahakküm kurucu söylemin, kendisini iktidarla hiçbir alakası olmayan bir şey olarak sunan biçimdir... tıpkı burjuva devletinin kendisini bir baskı aygıtı olarak değil de, toplumun büyük çoğunluğunun genel çıkarlarını temsil eden bir şey olarak göstermek istemesi gibi. Poulantzas, iktidarı bu şekilde örtbas etmenin, burjuva ideolojisi içinde özgül bir biçim kazandığını ileri sürer: Siyasal çıkarların *bilim* maskesi arkasına gizlenmesi. Dolayısıyla, "metafizik" rasyonaliteden "teknolojik" rasyonaliteye geçildiği varsayımına alkış tutan "ideolojinin sonu" düşünürleri aslında sadece, burjuva ideolojisinin ta başından beri içerdiği bir şeyi onaylamaktadır. Poulantzas, bu ideolojilerin kutsal veya aşkın olana başvurmaktan kaçınmaları ve bunun yerine bir bilimsel teknikler bütünü olarak kabul edilmek istemeleriyle dikkat çektiklerini öne sürer.

Kökten "bu dünyaya ait" bir söylem olarak, burjuva ideolojisine ilişkin bu görüş, çağdaş kuramcılar arasında oldukça rağbet görmüş bulunuyor. Raymond Boudon'a göre, ideolojiler düzmece bilimsel kuramlar üzerine oturtulmuş doktrinlerdir; ideoloji, tek

kelimeyle, kötü bilim demektir.³⁷ Dick Howard, ideolojinin, “kapitalizmin içkin değer mantığı” olduğunu öne sürer: Kapitalizm aşkın meşrulaştırıma ihtiyaç duymaz; bir anlamda kendi kendisinin ideolojisidir.³⁸ Alvin Gouldner, ideolojiyi, “bir kamusal projeler yığınının rasyonel söylem retoriği yoluyla seferber edilmesi” olarak tanımlar ve kişisel çıkarlar ile kamusal iyi arasındaki gediği kapatmaya çabalama olarak görür. “İdeoloji” der Gouldner, “böylece yeni bir siyasal söylem tarzının doğmasına yol açar; bu söylem, eylem peşinde olan ama bu hedefine yalnızca otorite veya geleneğe başvurarak ya da tek başına duygusal retorikle ulaşmaya çalışmayan bir söylemdir. Bu, siyasal eylemi laik ve rasyonel kuram üzerine oturtma düşüncesinde öngörülen bir söylemdir...”³⁹ Gouldner’in görüşüne göre, ideoloji dinsel veya mitolojik anlayıştan kopmayı gerektirir; ki benzeri bir görüş, ideolojinin öte dünya değerlerine her tür başvuruyu reddettiğini ve toplumsal bölünmeleri yalnızca laik terimler içinde gizleme çabasında olduğunu düşünen Claude Lefort tarafından da savunulur.⁴⁰ Jürgen Habermas, ideolojiler “modern bilim örtüsü altında zuhur ederek ve gerekçelerini (metafizik sistemler anlamındaki) ideolojinin eleştirisinden türeterek, iktidarın geleneksel meşrulaştırmalarının yerini almaktadır” iddiasında bulunur.⁴¹ Bu bağlamda, burjuvazi öncesi ideoloji diye bir şey olamaz: Bir fenomen olarak ideoloji burjuva çağıyla birlikte ve burjuvazinin laikleştirme ve rasyonalize etme eğilimlerinin organik bir parçası olarak doğmuştur.

Bu görüş bilgilendirici olmasına rağmen, kesinlikle tek taraflıdır. Sözelimi, günümüz Britanyası’nda egemen ideoloji hem “rasyonel” hem de gelenekselci öğeler barındırır: Bir taraftan teknik yeterliliğe göndermede bulunur, diğer taraftan monarşi göklere çıkarılır. Dünyadaki en pragmatist, en teknokratik toplum –Birleşik Devletler– aynı zamanda büyük bir ciddiyet ve vakarla Tanrı, Özgürlük ve Ulus’tan dem vuran, ideolojik değerlerinde en saf biçimsel

37. Raymond Boudon, *The Analysis of Ideology*, Oxford 1989, 1. kısım.

38. Dick Howard, *The Politics of Critique*, Londra 1989, s. 178.

39. Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, Londra 1976, s. 30.

40. Bkz. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, s. 34.

41. Jürgen Habermas, *Towards A Rational Society*, Boston 1970, s. 99 (parantezler bana ait) [*Rasyonel Bir Toplumla Doğru*, Çev. M. Küçük-A. Çiğdem, Vadi Yay., 1991].

“metafizikçi” olan bir toplumdur. Bir işadımı, aile ocağının kutsal ritüellerine geri dönmeden önce, bürosunda, etkinliğinin doğruluğunu “rasyonel ölçüte” başvurarak gösterir. Aslında egemen ideoloji ne kadar yarıcı bir hale gelirse, “aşkın”, telafi edici retoriklere de o kadar çok sığınılır. Çoksatar ucuz romanlar yazan birinin, santsal yaratımın derinliklerine varılamaz sınırlarına inanması hiç de alışılmadık bir durum değil. İdeolojiyi sadece mit ve metafiziğe bir alternatif olarak görmek, modern kapitalist toplumlardaki önemli bir çelişkiyi gözden kaçırmak demektir; çünkü bu tür toplumlar, bir taraftan etkinliklerini hâlâ aşkın değerlerin yüksek makamında meşrulaştırmaya gereksinim duyarlarken, bir taraftan da acımasızlık ölçüsünde rasyonalize edici pratikleriyle söz konusu doktrinlerin itibarını düzenli bir biçimde her gün biraz daha düşürürler. Dolayısıyla, kapitalizmin “altyapı”sının “üstyapı”sına bir ölçüde tera düştüğü söylenebilir. Hakikati pragmatik hesaplama olarak gören bir toplumsal düzen, ezeli ebedi doğrulara tutunmaya devam etmekte; Doğa’ya egemen oluşuyla yeryüzünden her tür gizemi kovan bir yaşam biçimi, kutsal olanı hâlâ törensel bir biçimde selamlamakta.

Burjuva toplumunun bu uyumsuzluk konusunda ne yapabileceğini kestirmek hiç de kolay değil. Metafizik jestlerin tamamını reddederek, meşrulaştırımını fiili toplumsal davranışlar üzerine oturtsa, kendi itibarının sarsılması tehlikesiyle yüz yüze gelecek; diğer taraftan aşkın anlamlara yapışıp kaldığı sürece de bunlarla kendi gündelik pratiği arasındaki zıtlık acı bir şekilde gün yüzüne çıkacak. Açmaz, genellikle bir tür çifte standartla çözülür: Özgürlükten, adaletten, bireyin kutsallığından söz edildiğini işittiğimizde bu tür konuşmaların fiili olarak yaptığımız şey üzerinde bir farklılık yaratacağına hem inanırız hem inanmayız. Bir yandan bu değerlerin önemli olduğunu hararetle savunur, bir yandan da din insanın günlük hayatına karışmaya başlamışsa ondan vazgeçmenin zamanı gelmiştir diye düşünürüz.

Althusser’in ideoloji konusundaki düşünceleri büyük ölçüde Özne ve devletin ideolojik aygıtları gibi “global” kavramlar etrafında dönüp dururken, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu daha çok

ideolojinin günlük yaşama nüfuz etme mekanizmaları üzerinde durur. Bourdieu bu konuya açıklık getirmek amacıyla, *Outline of a Theory of Practice* (1977) adlı eserinde *habitus* kavramını geliştirir; Bourdieu'nün bu kavramla anlatmak istediği şey, insanlara belirli pratiklere yol açan bir dizi kalıcı eğilim aşılmasıdır. Toplum içinde bireyler bu tür içselleştirilmiş sistemlere göre –Bourdieu buna “kültürel bilinçdışı” adını verir– eylemde buldukları içindir ki bireylerin eylemleri hiçbir anlamda kurallara bilinçli bir boyun eğişin sonucu olmadıkları halde, bunların nesnel bir biçimde nasıl düzenlenip uyumlu hale getirildiğini açıklayabiliriz. İnsan eylemleri, birtakım bilinçli niyetlere başvurmaksızın, bu inşa edilmiş eğilimler sayesinde bir birlik ve tutarlılık kazanabilir. Şu halde, alışkanlığa dayalı davranışlarımızın “kendiliğindenliği” içinde, derinlerde yer etmiş örtük bazı norm ve değerleri yeniden üretiriz. Yani *habitus*, zihinsel ve toplumsal yapıların günlük toplumsal etkinlik içinde vücut bulmasını sağlayan nakledici veya taşıyıcı mekanizmadır. *Habitus*, insan diline benzer bir biçimde, bireylerin beklenmedik, sürekli değişen durumlarla başa çıkmasını sağlayan açık uçlu bir sistemdir; bu nedenle, ayrıntılı, sabit bir plan olmaktan çok, sürekli yeniliğe izin veren bir “strateji yaratıcı ilke”dir.

İdeoloji terimi Bourdieu'nün çalışmasında özel, merkezi bir yer tutmaz; ama buna rağmen *habitus*'un bu kavramla ilişkili olmasının nedeni toplumsal failere, kendi toplumsal koşullarının nesnel isterleriyle bağdaşabilir türden özlem ve eylemler kazandırmaya yönelik oluşudur. *Habitus*, gücünün doruğunda olduğunda, öteki isteme ve davranma tarzlarını, tek kelimeyle, akla gelmeyecek şeyler haline getirerek dışarıda bırakır. Bu nedenle *habitus*, “doğaya dönüşmüş tarih”dir ve Bourdieu için iktidar, yapmayı kendiliğimizden istediğimiz şey ile içinde bulunduğumuz toplumsal koşulların bizden istediği şeyin, yani öznel ile nesnelin işte bu şekilde birleşmesi sayesinde garanti altına alınır. Bir toplumsal düzen keyfilliğini, öznel özelemler ile nesnel yapıların bu diyalektiği aracılığıyla doğallaştırmaya çalışır; bunlardan her birini ötekine göre tanımlar, böylece “ideal” durum, failin bilincinin onu oluşturan nesnel sistemle aynı sınırları paylaştığı durum haline gelir. “Meşruluğun kabulü” der Bourdieu, “keyfilğin yanlış kavranmasıdır.”

Bourdieu'nün *doxa* olarak nitelediği şey, iktidarın mevcut olandan farklı hiçbir toplumsal düzenlemenin hayal bile edilemeyeceği şekilde, tamamiyle doğallaştırıldığı ve sorgulanamaz olduğu türden istikrarlı, geleneğe bağlı toplumsal düzenlere özgüdür. Bu düzenlerde, özne ile nesne adeta ayırt edilemeyecek derecede birbirine karışıp kaynaşmıştır. Bu tür toplumlarda önemli olan şey, “söylenmesine gerek bile olmayan” şeydir, ki bu da gelenek tarafından belirlenir ve gelenek her zaman “susar”... özellikle de bir gelenek olarak kendisi hakkında. Dolayısıyla, bu *doxa*'ya yöneltilen herhangi bir meydan okuyuş *heterodoksi*'dir ve verili düzen buna karşı iddialarını yeni bir *ortodoksi* içinde dile getirmek zorundadır. Bu *ortodoksi*, geleneğin “söylenmesine gerek bile olmayan şeyler”in bekçilerinin artık kendilerini savunmak için konuşmak ve dolayısıyla, örtük biçimde, kendilerini yalnızca çeşitli olanaklı konumlardan sadece biri olarak sunmak zorunda kalmaları açısından *doxa*'dan farklıdır.

Toplumsal yaşam, her sistemin Bourdieu'nün “alan” olarak nitelediği şeylerden birisine denk düştüğü; bir dizi farklı *habitus*'lar barındırır. Bourdieu, *Questions de Sociologie*'de (1980) bir alanın, kendi iç mantığına göre işleyen ve aynı “şey” için birbirleriyle rekabet eden kurum ve bireylerden oluşan, rekabete dayalı bir toplumsal ilişkiler sistemi olduğunu öne sürer. Bu tür alanlarda ağırlıklı olarak söz konusu olan “şey”, kendi aralarında en yüksek hâkimiyete ulaşmaktır; ki bu hâkimiyeti ele geçiren diğer katılımcıları meşru saymaya da meşruluklarını kaldırma olanağına da sahip olurlar. Bu tür bir hâkimiyet kurmak, söz konusu alana uygun, belirli bir tür “simgesel sermaye” biriktirmede en yüksek orana erişmeyi içerir; ve bu tür bir iktidarın “meşruluk” kazanması için, artık neyse o olarak tanınmaması gerekir. Açıktan açığa değil de örtük biçimde onaylanan bir iktidar, kendisini meşrulaştırmayı başarmış bir iktidardır.

Bu türden her toplumsal alan, zorunlu olarak, kendi içinde geçerli bir tarzda ifade edilebilen veya kavranabilen şeylere ilişkin dile getirilmemiş bir kurallar bütünü tarafından inşa edilir; ve bu kurallar, Bourdieu'nün “simgesel şiddet” olarak adlandırdığı şeyin bir biçimi olarak işler. Simgesel şiddet meşru sayıldığı için, genellikle şiddet olarak kabul edilmeksizin varlığını sürdürür. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*'de simgesel şiddeti şöyle anlatır: “Şiddetin, hiçbir zaman şiddet olarak algılanmayan kibar ve görünmez biçimi-

dir; maruz kalınmaktan çok tercih edildiği söylenebilecek bir şiddettir; nüfuz kullanma, güven, yükümlülük, kişisel bağlılık, konukseverlik, hediye, minnettarlık ve acımanın şiddeti...”⁴² Örneğin, eğitim alanında simgesel şiddet genelde öğretmenin öğrencilere “ideolojik bir biçimde” konuşması şeklinde değil, öğretmenin öğrencinin elde etme ihtiyacı hissettiği “kültürel sermaye” birimine sahip olduğunun düşünülmesi şeklinde işler. Dolayısıyla, eğitim sistemi, egemen toplumsal düzenin yeniden üretilmesine, teşvik ettiği bakış açılarıyla değil, kültürel sermayenin bu planlı dağıtımıyla katkıda bulunur. Bourdieu’nün *Distinction*’da (1979) belirttiği gibi, simgesel şiddetin buna benzer bir biçimi, “uygun” beğeniden yoksun olanların gözünün yaşına bakılmaksızın dışlandığı, utanç ve suskunluğa mahkûm edildiği bütün bir kültür alanında da işler. Dolayısıyla, “simgesel şiddet”in, Bourdieu’nün Gramsci’nin hegemonya kavramını yeniden tasarlama ve işleme biçimi olduğu söylenebilir. Bir bütün olarak Bourdieu’nün çalışmaları, Marksist geleneğin oldukça genel nosyonlarını “gündelik yaşam” olarak ideolojinin ampirik bir tarzda ayrintılı açıklamalarıyla tamamlayan, ideolojik “mikroyapılar” olarak adlandırılabilir olan şeye özgün bir katkıyı temsil eder.

42. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, s. 192.

6

Schopenhauer'dan Sorele'e

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Aydınlanma'ya göre, ideolojinin düşmanı paradoksal bir biçimde ideolojidir. Fikirlerle ilişkin bilim anlamındaki ideoloji, dogma, önyargı ve akılsız gelenekçilik anlamındaki ideolojiyle savaş halindedir. Bu inancın altında yatan şey, henüz "ilerici" evresini yaşamakta olan orta sınıfa özgü, akla duyulan sonsuz güvendir: Artık doğa, toplum ve hatta insan zihninin kendisi zihnin elinde analiz edilmeyi, hükmedilmeyi ve yeni baştan inşa edilmeyi bekleyen hammaddeledir.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca, rasyonel yönü hiç denecek kadar az olan, tamamen palazlanmış bir kapitalist sanayi düzeninin ortaya çıkışıyla birlikte bu güven gittikçe azalırken yeni bir düşünce akımı-

nın öne çıktığı görülür. “Aklın”, bir soylu özgürleşme hayalinden çok kişisel çıkarların hesaplanmasıyla ilgili olduğu bir toplumda bu toplumun mağrur güçlerine yönelik bir şüphecilik düzenli bir biçimde güç toplar. Bu yeni toplumsal düzenin katı gerçeği akıl değil, iştah ve çıkar olarak görünür; aklın bir rolü varsa bile bu ancak iştahın en iyi şekilde nasıl tatmin edileceğini kestirmeye ilişkin ikincil bir roldür. Akıl, çıkarlarımızın savunulmasına yardımcı olabilir ama onlar hakkında eleştirel bir yargıda bulunma gücünden yoksundur. Tutkular konusunda “vantrilogluk” yapabilse bile kendisinin söyleyebilecek hiçbir sözü yoktur.

Bu tür bir görüş zaten, Thomas Hobbes’dan David Hume’a kadar uzanan İngiliz ampirist felsefesinin ağır basan yönlerinden birisi olmuştur. Hume’a göre akıl ancak tutkunun kölesi olabilir; bu ampirist düşünce tarzına göre de aklın görevi genelde, iştahımızın belirlediği amaçlarımızı en iyi şekilde gerçekleştirebilmemiz için, şeylerin doğasını mümkün olduğunca eksiksiz bir biçimde belirlemektir. Bununla birlikte bu önermenin birinci ve ikinci kısımları arasında örtük bir gerilim söz konusudur; çünkü eğer “insan” özü gereği kendi çıkarını düşünen bir hayvan ise, bu çıkarlar rasyonel muhakemesini bozma eğiliminde olmayacak mıdır? İnsanın aynı zamanda hem dünyayı tarafsız bir gözle çözümleyen birisi hem de nesnelere sadece kendi gereksinim ve arzuları açısından bakan partizan bir yaratık olması mümkün müdür? Varolan durumu rasyonel bir biçimde bilebilmem için, deyim yerindeyse, kendimi ve kendi önyargılarımı araştırma alanından kovmam, sanki orada yokmuşum gibi davranmam gerekir; ne var ki bu tür bir tasarı açıkçası hiçbir zaman uygulama alanı bulamaz.

Aslında tutku ile çıkar arasında, Albert Hirschman’ın oldukça faydalı bir tarzda incelemiş olduğu bir farklılık vardır.¹ On yedi ve on sekizinci yüzyıl düşüncesinde bir kimsenin kendi çıkarları peşinde koşması genelde olumlu, buna karşılık tutkuları peşinde koşması olumsuz bir davranış sayılmıştır. “Çıkarlar” körü körüne arzunun peşinde sürüklenmenin tersine, belli bir oranda rasyonel hesap içerir; çıkar genellikle bayağı olan tutkular ile genelde etkisiz olan akıl arasında bir tür ara kategori olarak çalışır. “Çıkarlar” a ilişkin bu

1. Albert O. Hirschman, *The Passions and The Interests*, Princeton. New Jersey 1977 [Tutkular ve Çıkarlar, Çev. Barış Cezar, Metis Yay., 2007].

düşüncede, akla güç ve yön veren tutku olduğu halde, tutkuları yücelten de akıldır. İlk başta adi bir para kazanma tutkusu olan şey bir kez toplumsal bir çıkar olan para kazanmaya dönüştürüldü mü, alkış tutulan soylu bir amaç haline gelebilir. Kuşkusuz bu karşıtlık her an yapıçözüme tabi tutulma tehlikesiyle karşı karşıyaydı – “kendi çıkarlarını gözetme” sadece bir tutku kümesinin karşısına bir diğeri yerleştirme anlamına gelir, denebilirdi–; fakat “çıkâr” insanın kendine yönelik rasyonel sevgisi anlamını da içerir ve kolaylıkla tahmin edilebileceği düşünülür, oysa arzu böyle değildir. Helvetius, “fiziki dünyayı yöneten nasıl ki hareket yasaları ise” der, “ahlaki evreni yöneten de çıkâr yasalarıdır.”² Göreceğimiz gibi, postmodernizmin varsayımları klasik burjuva öğretisinin yalnızca bir adım ilerisindedir.

“Akıl sadece tutkuların yansız bir aracıdır” iddiasından, “akıl sadece tutkuların yansımasıdır” iddiasına geçmek oldukça kolaydır. Ya akıl ile tutkular arasında olduğu varsayılan antitez yapıçözüme tabi tutuyor ve akıl yalnızca bir arzu kipi olarak kavranıyorsa ne olacak? Ya bizleri geleneksel olarak Tanrısallığın yörüngesine çeken, insani yetilerin bu en yüceltilmiş gerçekte, kötülüğün, hırsın, nefretin ve saldırganlığın yalnızca kılık değiştirmiş bir biçimi ise ne olacak? Eğer böyle ise, akıl ideolojinin zıddı olmaktan çıkacak ve kendisi baştan sona ideolojik bir hal alacaktır. Akıl, sözcüğün iki anlamında ideolojiktir: Birincisi, çıkarların bir ifadesinden öte bir şey olmaması bakımından ve ikincisi bu çıkarları bir tarafsızlık maskesi arkasında gizliyor olması bakımından.

Şeylere ilişkin bu görüşün mantıksal bir sonucu olarak, artık yanlış bilinçten söz edemeyiz; çünkü artık *her* bilinç doğası gereği yanlıştır; her kim “bilinç”ten söz ederse, çarpıtmadan, hezeyan yaratmadan ve yabancılaştırmadan söz ediyor demektir. Mesele, dünyayı algılayışımızın zaman zaman, gelip geçici önyargılar, yanlış toplumsal çıkarlar, pragmatik zorlamalar ya da anlaşılmasız bir toplumsal yapının mistifiye edici etkileriyle köreltilmesi meselesi değildir. Bilinçli olmak, *aldanmak* demektir. Zihnin kendisi müzmin bir şekilde çarpıtıcıdır: Gerçekliğin asıl şeklini bozup gülünç bir taklidini yaptığı, gözünün birisini kapatarak hayatın hep bir yönüne baktığı,

2. A.g.y., s. 43.

onu birtakım egoistçe arzuların yanıltıcı perspektifinden kavradığı, herkesçe bilinen birer gerçektir. Cennetten kovulma, hayvan seviyesine inme değil, bilinç batağına fırlatılma demektir. Bilinç, sadece evrim sürecinin rastlantısal bir yan ürünüdür; kesinlikle önceden hazırlanmış bir şey değildir. Beşeri hayvanın dünyaya yabancılaşmasının tek nedeni, kendisini akıldan yoksun doğadan uzağa fırlatıp çaresiz bırakan ve özne ile nesne arasında aşılabilir bir uçurum yaratan bir düşünme yetisine sahip olmasıdır. Gerçeklikte akla yer yoktur ve nihai olarak ona kapalıdır. Eğer bundan böyle herhangi bir şekilde ideolojiden söz edilebilir ise, ancak, insanlığın gözlerini bağlayan birtakım yanlış fikir ve “idol”lerin aklın derinliklerinden kaynaklandığını iddia eden Francis Bacon’ın *Novum Organum*’da yaptığı tarzda söz edilebilir.

Bu çarpıcı perspektif kaymasının, Hegel’den Arthur Schopenhauer’a geçilirken gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Hegel felsefesi, kapılarını her tür saf sezgiciliğe sıkıca kapatarak, dünyayı Akıl adına kurtarmaya yönelik bir son dakika çabasıdır; fakat Hegel’in düşünce sisteminde, heybetli gelişimini tarih içinde sürdüren ilke veya Akıl İdeası olan şey, Schopenhauer’da şuursuz, doymak bilmez İstem’e – her fenomenin özünde yatan boş, açgözlü arzuya– dönüşür. Anlık, Schopenhauer’a göre, bu baş edilemez gücün incelik ve zarafetten yoksun, onun tarafından doğru yoldan uzaklaştırılan budala kölesi; şeyleri ne iseler o olarak sunduğuna inanan, acıklı bir biçimde şeyleri doğası gereği yanlış temsil eden bir yetidir. Marx ve Engels’in fikirlerin şeylerin gerçek doğasını bir sis perdesiyle örttüğü özgül bir toplumsal ortam olarak gördüğü şey, Schopenhauer düşüncesinde, zihnin asli yapısı olarak genelleştirilir. Marksist bir açıdan bakıldığında hiçbir şey, her düşüncenin ideolojik olduğu yolundaki bu görüşten daha ideolojik olamaz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*’da (1819) [İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, Çev. Levent Özşar, Biblos Yay., 2005] sanki, tam da anlığın yaptığını söylediği şeyi yapıyor, yani gerçekte giderek daha çok çıkar ve iştah tarafından yönlendirilen bir toplumun tarafgir perspektifinden ibaret olan şeyi gerçekliğe ilişkin nesnel bir hakikat gibi sunuyor gibidir. Burjuva piyasasının açgözlülüğü, şirretliği ve saldırganlığı, burada, metafizik bir İstem’in gözlerini bağladığı insanlığın varoluş tarzı olarak sunulur.

Schopenhauer, kavramların yaşanan deneyimin dile gelmez niteliğini yakalamaktan aciz, etkisiz, eğreti şeyler olduğunu ileri süren uzun bir irrasyonalist düşünce geleneğinin çıkış noktasıdır. Anlık, söz konusu deneyimin akılcılığını durağan kategoriler halinde donduran, karmaşıklığını keyfi ve kaba parçalara ayıran şeydir. Romanizmde bolca bulunan bu tür spekülasyonların D. H. Lawrence ve Henri Bergson'un "dirimselci" görüşlerine geçtiği görülür ve hatta "metafizik kapanım" ile farklılığın düşünceye gelmez oyunu arasında kurulan postyapısalcı karşıtlıkta bile bunların izi hissedilir. Yani düşünce yabancılaşmanın bir biçimidir; tam da gerçekliği kavramaya çalışmasıyla onu kendisinden uzaklaştıran bir şeydir. Bu anlayışa göre kavramlar sadece, gerçek olanın soluk yansımalarıdır; fakat kavramları "yansımalar" olarak görmek bir hayli tuhaf bir şey; çünkü bir kavrama sahip olmak demek, sadece bir sözcüğü belirli bir tarzda kullanabilmek demektir; "kahve" sözcüğünün gerçek kahvenin çekirdekli yapısı ve hoş kokusunu içermemesi *üzülecek* bir durum değildir. Burada, zihin ile dünya arasında "isimsiz uçurum" falan yoktur. Yüz vermek söz vermeye ne kadar benzerse bir kavrama sahip olmak da bir deneyime sahip olmaya o kadar benzer. Sadece kavramları ampirist bir tarzda, dünyanın "tıpkıbasımları" veya "imgeleri" olarak düşünme eğiliminde olduğumuz içindir ki, bu ikisi arasındaki ezeli-ebedi ayrılıktan yakınmaya başlıyoruz.

İstem, Schopenhauer'e göre, tamamen boş ve amaçsızdır; fakat anlık olarak bilinen bir hezeyan doğurarak bizlerin, mutlak anlamsızlığının bilgisine varmamızı engeller. Anlık, hayatın anlamlı olduğuna aptalca inanır ki, bu İstem'in kendini ebedileştirmek için çevirdiği bir dolaptan başka bir şey değildir. İstem, anlama duyduğumuz açlık karşısında merhamete gelmiş de bize idare edecek kadar anlam sunuyormuş gibidir. Marx düşüncesindeki kapitalizm veya Freud düşüncesindeki bilinçdışı gibi, Schopenhauer'ın İstem'i de kendi benzemezini, yani ahmak insanlığın akıl olarak bildiği şeyi kendi içinde barındırır. Bu akıl, arzularımızın yüzeysel olarak rasyonelize edilmesinden başka bir şey değildir; ama kendisinin yüce bir tarafsızlık konumunda olduğuna inanır. Immanuel Kant'a göre, bizlere "saf" (yani kuramsal) akıl sayesinde kendisini açan dünya; kendimizi özgür amaç sahibi failer olarak kavradığımız "pratik" akıl, yani ahlak alanının tersine, bir dizi mekanik nedensel süreçle-

rin toplamından ibarettir; fakat bu ikilik içinde yaşamımız çok zor olduğundan Kant, estetik yaşamın bu ikisi arasında bir köprü rolü oynadığını düşünür. Estetik muhakeme edimi sırasında, dış dünyanın bir parçası, bir an amaçlı bir yanı varmış gibi gözükür ve böylece anlam özlemimiz bir ölçüde yatıştırılmış olur.³

Schopenhauer düşüncesinde anlık ile istem arasında kurulan bu antitez, kuram ile ideoloji arasında daha sonraları ortaya çıkacak olan gergin karşıtlığın bir versiyonudur. Eğer kuram bize, gerçekliğin hiçbir içkin anlam taşımadığını söylüyorsa, ancak iç karartıcı bilgiyi bastırarak amaçlı bir edimde bulunabiliriz ki bu da “ideoloji”nin anlamlarından birisidir. Nietzsche ve Althusser’de görmüş olduğumuz gibi, her eylem, bu nedenle, bir tür kurmacadır. Althusser’e göre, eş-zamanlı olarak hem eylemde bulunup hem de kuram oluşturmamız olanaklı değil ise, Schopenhauer’a göre de aynı zamanda hem yürüyüp hem konuşmamız bile zordur. Anlam, içinde bulunduğumuz gerçek şartların bu ölçüde unutulmasına bağlıdır ve kökleri anlamlı olmamada saklıdır. Eylemde bulunmak, hakikati tam da kendisini hayata geçirmeye çalışma aşamasında yitirmektir. Kuram ve pratik, anlık ve istem, hiçbir zaman uyumlu bir biçimde iç içe olamaz. Bu nedenle, Schopenhauer, yazılarını okuyan hiç kimsenin onlardan hiçbir biçimde etkilenmemesini ümit etmiştir herhalde; çünkü bu, tam da kuramın çıkarlarımızı dönüştürmesi durumuna bir örnek oluşturur ki onun derdi de bundan kaçmaktır.

Schopenhauer’ın yapıtında kısaca değinmekte fayda olan bir başka paradoks daha vardır. Bu yapıt, anlığın mı yoksa istemin mi, “kuram”ın mı yoksa “ideoloji”nin mi ürünüdür? Eğer İstem’in ürünü ise, İstem’in boş bir mide gurultusundan öte herhangi bir gerçekliği veya anlamı olmayan ezeli-ebedi anlamsızlığının yalnızca bir diğer dışavurumundan ibarettir; fakat bu yapıt anlığın ürünü de olamaz, çünkü anlık şeylerin gerçek doğasından ümitsizlik verici ölçüde uzaklaştırılmış bir konumdadır. Bir başka deyişle, sorun, aklın doğası gereği yanıltıcı olduğu iddiasının, tam da kendi kendini yalanlayan bir edimsel çelişki türü olup olmadığıdır. Schopenhauer’ın kendisinden daha ünlü ardılı Friedrich Nietzsche’ye miras bıraktığı birçok can sıkıcı meseleden biriside budur.

3. Daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford 1990, 3. bölüm.

Şeylere ilişkin gerçeklik Nietzsche'ye göre İstem değil, güçtür; ama akıl Schopenhauer'da sahip olduğu konumu büyük ölçüde korur. Nietzsche'ye göre akıl hayatı, gücümüzün en iyi şekilde serpilip gelişebileceği tarzda geçici olarak parçalara ayırma tarzımızdır; bu gücün bir uşağı ve oyuncağı, biyolojik dürtülerimizin özel amaçlı bir tür işlevidir. Bu niteliğiyle, söz konusu dürtüleri, ancak Schopenhauer'ın anlığı, kendisini harekete geçiren İstem'i ne ölçüde tartabilir ise o ölçüde eleştirel bir incelemeye tabi tutabilir. Kuram, ifadesi olduğu çıkarlar üzerinde eleştirel olarak düşünemez. Nietzsche, "bilme yetisinin eleştirilmesi saçmadır" der; "eleştiri için yalnızca kendini kullanabilen bir araç kendi kendini nasıl eleştirebilir?"⁴ Nietzsche'nin kendi felsefesinin tam da bunu yapıyormuş gibi görünmesi onun bizlere sunduğu birçok paradokstan birisidir.

Akıl, bu durumda, hayatın birtakım pragmatik amaçlar için hazırlanması ve düzenlenmesinden öte bir şey değildir ve dolayısıyla onun ürünü olan fikirlerin nesnel geçerliliği de bundan daha fazla olamaz. Her akıl yürütme bir yanlış bilinç biçimidir ve dile getirdiğimiz istisnasız her önerme yanlıştır (*neye* veya *kime* göre ve ne ile kıyaslandığında yanlış olduğu Nietzsche'nin yapıtlarında ortaya atılan tuzaklı mantıksal sorulardır). Düşüncemiz, birer hayvan oluşumuzdan kaynaklanan gereksinimler, ilgiler ve arzuların oluşturduğu, büyük ölçüde bilinçdışı bir çerçeve içinde hareket eder ve doğruluk iddialarımız tamamen bu bağlama görecedir. Bütün bilgimiz, daha sonraları filozof Martin Heidegger tarafından ileri sürüleceği gibi, dünyaya yönelik düşünce öncesi yaklaşımımız içinde ortaya çıkar; bizler, kendi bilincimize, zaten birtakım önyarguları, bağlılıkları ve ilgileri olan varlıklar olarak varırız. Aslında "ilgili" [interested] sözcüğü düz anlamıyla "...in ortasında var olmak" [existing in the midst of] demektir ve hiç kimse başka bir yerde var olamaz. Marx için olduğu kadar Nietzsche ve Heidegger için de insan, kuramsal varlık olmadan önce pratik varlıktır. Nietzsche'ye göre entelektüel tarafsızlık nosyonunun kendisi taraf olmanın gizlenmiş bir biçimi, tehlikeli yaşamdan korkanların kinci şirretliklerinin bir ifadesidir. Her düşünce tepeden tırnağa "ideolojik"tir; mücadelenin, şiddetin, hâkimiyetin, rakip çıkar çatışmasının dış görünüşüdür. Bilim ve

4. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, New York 1968, s. 269. [*Güç İstenci, Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, Çev. Sedat Umran, Birey Yay., 2002]

felsefe düşüncenin kendi tatsız kaynaklarının üzerini örtmek için kullandığı sahtekârca araçlardır. Marx gibi Nietzsche de aklın kendi özerkliğine duyduğu safdil güveni yıkmayı hedefler; birilerinin tüylerini diken diken ederek bütün soylu düşüncelerimizin tohumunu atan kan ve teri, en yüce anlayışlarımızın kökenindeki bayağılık ve düşmanlığı gözler önüne serer.

Ne var ki, akıl bir tür hezeyan olsa bile, zorunlu bir şeydir; çünkü onun aldatıcı indirgemeleri ve basitleştirmeleri olmasaydı yaşayamazdık. Nietzsche'ye göre, bir kamyonun saatte altmış mil hızla üzerime geldiğini söylemem doğru değildir; çünkü kamyon gibi münferit nesnelere, dışarıdan katı ve bağımsız görünen her madde nin gerçek özü olan iktidar isteminin geçici birer sapması, kullanışlı birer kurgudur. Bir diğer nedeni, "ben" veya "benim" sözcüklerinin, belirli bir merkezi olmayan bir güç, iştah ve eylemler yığından aldatıcı bir sabit kimlik oluşturan, aynı ölçüde düzmece şeyler olmasıdır. "Altmış mil hızla" ifadesi de, mekân ve zamanı keyfi bir biçimde, hiçbir ontolojik gerçekliği olmadan, yönlendirilebilir parçalar halinde bölmekten başka bir şey değildir. "Üzerine gelmek" deyimini ise, tamamen insani organizmanın ve onun algılarının tarihsel evrimine görece olan basit bir dilsel yorumlamadır. Böyle olsa bile, Nietzsche, yoldan kaçmama gerek olmadığını söyleyecek kadar insafsız ve kendini beğenmiş olamaz. Kamyon büyük bir hızla üzerime gelirken bu tür muğlak meseleler üzerine uzun süre kafa yorarsam hayatta kalmam pek mümkün olmayacağından, varlığını sürdürmeme ve iyi durumda olmama hizmet etmesi gibi pragmatik bir anlamda bu saptama geçerlidir.

Dolayısıyla, sözcüğün kendisi olmasa bile, ideoloji kavramının Nietzsche'nin yapıtlarının her yerinde işbaşında olduğu söylenebilir. İki farklı anlamda işler durumdadır: Birincisi, biraz önce ele almış olduğumuz anlam, fikirlerin yalnızca, tutku ve çıkarların aldatıcı rasyonalizasyonu olduğu görüşü. Belirtmiş olduğumuz gibi, bununla Marksist gelenek arasında, en azından *belirli* fikirler söz konusu olduğu ölçüde, benzerlikler vardır. Marksizm'e göre özgül toplumsal bilinç biçimleri için geçerli olan şeyi Nietzsche, bizatihi düşünceye atfederek evrenselleştirir; fakat ideolojinin Nietzsche'deki alternatif anlamının da Marksist kuramda bir muadili vardır; bu da "öte dünya işlerine dalma" olarak ideoloji anlayışıdır. Bu anlamıyla ide-

oloji, Nietzsche felsefesinde, güç istemini benimseyemeyecek –hayatta mücadele, ayrılık, çelişki, tahakküm ve aralıksız akıştan başka bir şey olmadığını kabul edemeyecek– kadar köle ruhlu ve kadınsı insanlara sahte bir teselli veren, durağan, tarihten soyutlanmış bir metafizik değerler (“ruh”, “hakikat”, “öz”, “gerçeklik” vs) alanına karşılık gelir. İdeoloji, bu anlamıyla, metafiziğe –sonsuz oluşun dehşet ve hazzını nefretle reddeden “nihilistler”in sığınağı olan, bilim, din ve felsefenin sözde ezeli-ebedi gerçeklerine– denk düşer. Nietzsche, “hakiki” sözcüğünü alaylı bir tarzda kullanarak, “hakiki (metafizik) dünya, gerçek dünyaya ait bir çelişki üstüne inşa edilmiştir” der;⁵ ki buradaki düşünce çarpıcı bir biçimde *Alman İdeolojisi*’ni anımsatır. Bu tür uyuşturucu “öte dünya işlerine dalma”nın karşısında Nietzsche, “hayat”tan yanadır: “Hayatın kendisi *özünde* yabancı ve zayıf olana zarar verme, boyun eğdirme ve onu mülk edinmedir; kişinin kendi kalıplarını zorla dayatması, baskı ve şiddete başvurarak her şeyi kendi içine almaya çalışması ve en kibar biçimiyle sömürüdür.”⁶ Bir başka deyişle “hayat”, Nietzsche felsefesinin, bir yanıla ideolojik rasyonalizasyonu sayılabileceği kapitalist pazar ile tedirgin edici bir benzerlik gösterir.

Çıkar ve arzuların rasyonalize edici bir ifadesinden ibaret olan, her düşüncenin ideolojik olduğu inancı, sektörel çıkar çatışmasının doruk noktada yaşandığı bir toplumsal düzenden kaynaklanır. Bu nedenledir ki bunun başlı başına bir ideoloji olduğu iddia edilebilir. Durum Thomas Hobbes bağlamında yeterince açık olmasına rağmen, bu savın, büyük ölçüde Nietzsche felsefesine borçlu olan postmodernist kuram tarafından geliştirilen görünüşte “radikal” versiyonu bağlamında bu kadar açık değildir. Söz konusu sav, biraz parodileştirerek aktarırsak, şu tür bir şeydir: Hakikat diye bir şey yoktur; her şey bir retorik ve iktidar meselesidir; her bakış açısı gö-

5. Friedrich Nietzsche, *The Twilight of the Idols*, Londra 1927, s. 34. [Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., 2002]

6. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Walter Kaufmann (der.), *Basic Writings of Nietzsche* içinde, New York 1968, s. 393. [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. A. İnam, Say Yay., 2003].

relidir; “olgular” ve “nesnellik”ten söz etmek belirli çıkarların gözetilmesine hizmet eden aldatıcı bir kalkandan başka bir şey değildir. Bu sav, genellikle, mevcut siyasi duruma karşı çıkış ve herhangi bir alternatif umuduna ilişkin yoğun bir karamsarlıkla harmanlanır. Radikal Amerikan formunda ise zaman zaman, Sibiryâ'nın maden ocaklarında geçirilen bir yaşam da dahil her şeyin mevcut Amerikan yaşam biçimine tercih edilebilir olduğu inancı ile özdeşleşir. Bu savı destekleyenler “etnisite” veya feminizm ile ilgilenmeye yatkındırlar ama sosyalizm ile değil; “farklılık”, “çoğulculuk” “marjinalleşme” gibi terimleri kullanırlar ama “sınıf mücadelesi” ve “sömürü” gibi terimleri değil.

Bu konumda doğru bir yan olduğu açıktır. “Çıkar gözetmeme” laflarının sık sık kendi çıkarını gözetme tavrına kayabildiğini çok sık gördüğümüz için artık bu laflardan pek etkilenmiyoruz. Nesnelere gerçekten ne iseler o olarak görmeye yapılan çağrıların, şeyleri bizleri yönetenlerin gördüğü gibi görme davetiyesi olarak deşifre edilebileceği şüphesi genelde doğru bir şüphedir. Liberal geleneğin ideolojik zaferlerinden birisi nesneliliği çıkar gözetmeme ile eşitlemesi, bu ikisi arasında güçlü bir içsel bağ yaratmasıdır. Dünyayı, ancak kişisel çıkarlardan ve taraflı tutumlardan arınarak saf haliyle kavrayabilir, sadece biz orada yokmuşuz gibi davranarak onu olduğu gibi görebiliriz. Bu fanteziye haklı olarak şüpheyle bakanlardan bazıları, sonuçta, kaç yapayım derken göz çıkartırcasına tarafsızlıkla birlikte nesneliliği de kapı dışarı etmiş bulunuyor; fakat bunun temel nedenlerinden birisi, “nesneliliğin” tek geçerli anlamının bu Arnoldçu miras üstüne oturtulmuş “nesnellik” kavramıyla sınırlı anlam olduğu yolundaki ahmakça inançlarıdır. Bu geleneğe bu türden üstü örtük bir güven göstermek için hiç sebep yoktur: “Nesnellik” terimi, ondan altı ay vazgeçmeye çalışacak herkesin çabucak keşfedebileceği gibi, birtakım son derece pratik anlamlara sahiptir. Nazi toplama kamplarına ilişkin bir biyografi olan *The Drowned and the Saved*'in [Boğulanlar, Kurtulanlar, Çev. Kemal Atakay, Can Yay., 1996] yazarı, kitabın önsözünde konuyu elinden geldiğince nesnel bir biçimde tartışacağını söyler. Yazar Primo Levi, Auschwitz mağdurlarından birisidir ve dolayısıyla tarafsız olması hiçbir şekilde beklenemez. Levi, kamplarda gerçekten neler olupbittiğini öğrenme arzusunda ise, nedeni bu tür şeylerin yeniden yaşanmasını önleme kaygısıdır. Her şeyden önce,

belirli türden gereksinim ve çıkarlar olmadığında herhangi bir şeyi bilmeye çalışmanın bir anlamı kalmaz. Kapitalist toplum, rakip çıkarların bir savaş alanıdır ve bu aralıksız şiddeti çıkar gözetmeyen fikirler kisvesi altında gizlemeye çalışır. Bu yanılısamayı gayet iyi gören bazı postmodernistlerin nihai olarak ulaştıkları nokta, çoğu kez, tam da yanılısamanın gizlediği pazaryeri davranışını bunun daha “radikal” bir versiyonu ile karşı karşıya getirmekten ibarettir. Birbiriyle çatışan bakış açıları ve üsluplardan oluşan zengin çoğulluğu bir “kendinde iyi” olarak benimseyerek, pazaryeri gerçekliğinin idealize edilmiş bir versiyonunu, onu olduğu yerde tutmaya hizmet eden birici kesinliklerin karşısına dikerler ve böylece kapitalist mantığın bir kısmına dayanarak diğer kısmının ayağını kaydırmaya çalışırlar. Dolayısıyla bunların “radikal” siyasetlerinin bir parça zorlama ve umutsuz olmasına ya da en kötü halinde (akla hemen Jean Baudrillard ve Jean-François Lyotard geliyor) tamamen içi boş olmasına şaşmamak gerekir.

Düşüncemizin tamamının belirli, pratik, önsel, düşünce öncesine ait çıkarlardan oluşan bir çerçeve içinde ilerlediği iddiası kesinlikle doğrudur; fakat ideoloji kavramı geleneksel olarak bundan çok daha fazla anlama gelmektedir. İdeoloji, fikirlerin çıkarlar tarafından şekillendirildiği görüşünü onaylamakla yetinmez; *belirli* fikirlerin, adil ve zorunlu olmayan siyasal tahakküm biçimlerinin meşrulaştırılmasına hizmet etme şekillerine dikkat çeker. “Saat üçe geliyor” önermesi kesinlikle birtakım toplumsal çıkarlarla ilişkilendirilebilir; fakat “ideolojik” olup olmadığı belirli iktidar yapıları içindeki işlevine bağlıdır. Çıkar kavramını toplumsal yaşamın tamamını kuşatacak şekilde genişleten hamle, kendi içinde geçerli olsa bile, insanların ilgisini somut siyasal mücadelelerden uzaklaştırmaya, bir paltoyu çıkarıp atmanın devleti yıkmak kadar önemli bir çatışma ve hâkimiyet meselesi yapıldığı bir yeni Nietzscheci evren içine bu mücadeleleri hapsetmeye hizmet eder. Eğer *her* düşünce en derin köklerine kadar “çıkar” ile ilişkili ise sözgelimi, sosyalist ve feministlerin geleneksel olarak dikkat çektikleri iktidar mücadeleleri hiç de özel bir statüye sahip değil demektir. Toplumun tamamına dinmez bir güç istemi olarak, “kötüleyici” bir gözle bakmak, onu savaş halindeki perspektiflerin çözümsüz bir karmaşası saymak, siyasal *statükoyu* takdis etmeye yarar.

Aslında bu hareketin yaptığı şey, “interest” [“çıkarm/ilgi”] sözcüğünün birbirinden tamamen farklı iki anlamını birbirine karıştırmaktır. Bir tarafta, çıkarın, yaşam biçimimizin kendisini şekillendiren ve bilginin gerçek matrisini çizen “derin” türleri vardır: örneğin, zamanı, geriye veya yanlamasına değil de ileriye doğru hareket eden bir şey olarak görmedeki çıkarımız, ki kendimizi bunun dışında tasavvur etmemiz çok zordur. Diğer taraftan ise, sözgelimi, Fidel Castro’nun yazlık köşkünün üstünde küçük bir nükleer bomba patlatma isteğine benzer çıkarlar vardır, ki kendimizi gayet rahatlıkla bunun dışında tasavvur edebiliriz. Bu ikisini aynı kefeye koymanın sonucu, birincinin sahip olduğu kaçınılmazlık statüsünü ikincisine de bağışlayarak, ikinciyi “doğallaştırmak”tır. Aklın, kendisinin temelini oluşturan bir çıkarı eleştirel olarak değerlendiremeyeceği doğrudur; gerçekten de bu, ayakkabı bağlarımızı çekiştirerek kendimizi yukarı kaldırmaya çalışmaya benzer bir durum olacaktır; fakat, Fidel Castro’yu edebiyete intikal ettirmede gözetilen çıkarın rasyonel eleştiriye tabi tutulamayacağı hiç de doğru değildir. Michel Foucault’nun çalışmalarında bir örneğini gördüğümüz gibi, “çıkarm”ın bu postmodernist tarzda genişletilmesinin sonucu, söz konusu yaşamsal ayrımın göz ardı edilmesidir.

Bu gambit’in* temel örneklerinden birisi Amerikalı yeni pragmatist Stanley Fish’in yapıtında bulunabilir. Fish, bilgi adını verdiğimiz şeylerin tamamının inançla eşitlenebileceğini ileri sürer; ki bu inançlar, en azından biz onları yaşadığımız sırada, inandığımız şeye inanmayı seçmemem anlamında, kaçınılamaz şeylerdir. “Kuram” ise inançlarımızı değiştirebilmek şöyle dursun, bu inançları ifade etmenin retorik açıdan ikna edici bir tarzından başka bir şey değildir.⁷ Bu tavırda, anlık ile İstem arasındaki Schopenhauer’cu ilişkinin veya Nietzsche’deki gücün akla önceliği fikrinin izlerini fark etmek hiç de zor değil. Tuhaf olan şey, bilginin tamamının bir inanç meselesi olduğu iddiasıdır. Filozof Ludwig Wittgenstein’e göre, iki elim olduğuna *inanıyorum* demek, bundan *şüpheleniyorum* demek kadar anlamsızdır. Burada, “inanç” ve “şüphelen” sözcüklerinin, en azından çoğu kez, anlam ifade edebileceği herhangi bir bağlam yoktur; ama,

* Satrançta daha iyi bir durum kazanmak için değerli bir taşın feda edilmesi. (ç.n.)

7. Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, Oxford 1989.

ellerimi kaybetmiş olabileceğim bir ameliyattan çıktıktan sonra, yarımda yatan hastanın düşüncesiz bir şekilde hâlâ iki elim olup olmadığını sorması durumunda, yatak örtüsünün altından kalın bir sargıyla kaplı nesnelere ürkek bir bakış fırlatarak, “öyle olduğuna inanıyorum” yanıtını verebilirim. “İnanç” sözcüğünün gerçek dayanak bulabileceği bir bağlamın burada *var olduğu* söylenebilir; fakat bunun dışında, bu tür bilginin aslında herhangi bir şeye “inanma”yı gerektirdiğini düşünmek saçma olur.

Fish, bütün inançlarımızı, ellerinden kurtulmamız olanaksız güçler olarak aynı düzeyde tutarak gerici bir siyasi tavır benimser; çünkü inancın farklı biçim ve derecelerinin bu tür kesin ve ağır bir biçimde homojenize edilişi, “Kadınlara hizmetçi gibi davranmak gerekir” inancının, “Viyana Avusturya’nın başkentidir” türü “inançlar”la aynı statüde doğallaştırılmasına yol açar. Bu çerçevenin yüzeyde kalan “radikal” cazibesi, ikinci türden önermelerin metafizik hakikatler değil, kurumsal yorumlamalar olduğunu ileri sürmesinde yatar; gerici sonucu ise, birinci tür inancın, Viyana hakkındaki iddia kadar rasyonel sorgulamadan muaf kılınmasıdır.

Fish, böylece kuramsal sorgulamanın, fiili olarak sahip olduğumuz inançları zerre kadar etkilemediği iddiasını tanıtlamak için ortamı hazır hale getirmiş olur; çünkü, aksi takdirde eleştirel düşüncenin çıkar ve arzularımızın genellikle ve büyük ölçüde değişmesine ve hatta dönüşmesine yardımcı olduğunu körü körüne reddeden bu iddianın tamamen akıl almaz bir şey olduğu ortaya çıkacaktır. Mevcut çıkarlarımın aslında mantıksız olduklarının, başkalarının daha geçerli çıkarlarını engellemekte olduklarının farkına varabilirim; hele bir de kendimi yeterince cesur hissediyorsam onları değiştirebilir, hatta onlardan vazgeçebilirim. Bu özellikle dikkatimin, sahip olduğum inançların daha önce farkında olmadığım bazı genetik ve işlevsel yönlerine –köklerine ve toplumsal sonuçların– çekilmesi durumunda mümkün olabilir. Kuşkusuz bütün inançlar için geçerli olan model, “kar beyazdır” türünden bir şey olduğu sürece, bunların hiçbirisi söz konusu olamaz ve dolayısıyla Fish’in çizdiği çerçeve anlamsız bir biçimde yalnızca kendi içinde doğru olur.

Belki de sorun, inançları rasyonel eleştiriye tutmanın, inançların ötesinde, “aşkın” bir ayrıcalıklı görüş noktasında bulunmayı gerektirmiş gibi görünmesidir. Michel Foucault, bu tür kuruntularla pek

ilgilenmemiştir; ama bu onu, homoseksüellerle ilişkiye geçmenin en akıllıca yolunun onları hapsedmek olmadığını savunmaktan alıkoymuş gibi görünmüyor. Eleştirel düşünmenin, kişinin kendisini metafizik bir dış mekâna yerleştirmesini, gözettiği bütün çıkarlardan tamamen arınmasını gerektirdiği görüşü, bu tür bir düşünme olasılığını kendi ideolojik fikirleri yüzünden inkâr etmek isteyenlerin, bu isteği paylaşmayanları sindirmek için gündeme getirip durdukları usandırıcı bir umacıdan başka bir şey değildir. Bu tür bir Tanrısal bakışa sahip olmaksızın, her biri diğerleriyle aynı değerde olan bir dizi kısmi perspektiften başka bir şey kalmayacağı varsayımı, yalnızca bir tür tersine çevrilmiş metafiziktir. “Hakikat mutlak değil ise hakikat diye bir şey yoktur” görüşünde olanlar, çaresizce, reddettikleri çerçeveye mahkûm olan gizli aşkıncılardır. Richard Rorty’nin işaret etmiş olduğu gibi, belirli bir konuya ilişkin her görüşün aynı değerde olduğuna inanma anlamında, hiç kimse mutlak bir biçimde göreci değildir.⁸

Fish’in kendisi de bu anlamda kesinlikle bir göreci sayılamaz; fakat bir kimsenin kendi inançlarını eleştirel bir gözle değerlendirmesinin bu kişinin kendi kendini bir dışsal mekâna fırlatmasını gerektirdiğini düşünmektedir.

[Bu,] tarihsel ve kültürel güçler tarafından oluşturulmuş olan bireyin, bu güçlerin “içyüzünü görüp” sahip olduğu fikir ve inançların dışına çıkabileceği [anlamına gelirdi]. Ama tarihsel olarak koşullanmış bir şey olan bilincin yapamayacağı bir şey varsa, o da kendi kanılarını rasyonel incelemeye tabi tutmaktır... bunu ancak, tarihsel olarak koşullanmamış ve bağlam dışı veya konumlanmamış bir şey olsaydı yapabilirdi...⁹

Benlik, en kaba Marksizm için olduğu kadar Fish için de, tarihin çaresizcesine belirlenmiş bir ürünü, toplumsal çıkarların elinde oyuncak olmuş zavallı bir kukladır. Öyleyse, karşıtlığın bir ucundaki katı belirlenimcilik ile öteki ucundaki içi açıkça boş aşkıncılık arasında hiçbir fark yoktur. Ya bütünüyle toplumsal bağlarımızla sınırlıyız ya da hiçbir şekilde sınırlı değiliz. İnançlarımızın *tamamı* tipik

8. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, s. 166.

9. Fish, *Doing What Comes Naturally*, s. 245.

bir postmodernist el çabukluğu içinde, iki elim olduğu “inancı”nda olduğu gibi, benliğin asıl oluşturucusu olarak görmeye zorlanır; ki buradan mantıksal olarak aklın, tıpkı bir başka şey görebilen gözün kendi kendisini görememesi durumu gibi, kendi üstüne eğilemeyeceği sonucuna ulaşılabilirsin. Bunun tek nedeni Fish’in şeylere ilişkin katı bir görüşünün en ufak bir muğlaklık ve belirsizlikten bile dehşete kapıldığı için, benlikten de dünyadan da bütün çelişkileri uzaklaştırıyor olmasıdır. Kültürel bağlamların yekpare olduğu varsayılır; öyle ki, örneğin Güney Afrika’nın beyaz yönetici sınıfının bir ürünü, buradaki ırk ayrımı öğretisini kaçınılmaz olarak desteklemek zorundadır. Oysa Güney Afrika toplumsal bağlamı kuşkusuz oldukça karmaşık, muğlak ve çelişiktir; bileşiminde ırkçı geleneklerin yanı sıra köklü liberal ve radikal gelenekler de vardır. Bu koşullar altında üst sınıf mensubu, bir beyaz kendi içinde, kendisinde “doğal olarak” yeşertilmiş olan ırkçı değerlerle, bunlara yönelik eleştirel bir tutum arasında bir savaş yaşayabilir. Fish, bu argümanla karşılaştığında, akıllıca bir adım geriye çekilecek ve “demek ki, söz konusu birey, bütün bu ihtilafli durumun belirlenmiş ürünüdür; kendisini kendi sınırlayıcı siyasi müphemliğinin dışında düşünme gücünden yoksundur” diyecektir; fakat bu, radikal tavra bu şekilde verdiği tavizi geri almaya yetmeyecektir; çünkü bir radikalın bunu hiç de inkâr etmesi gerekmez; o sadece, ister bizim, isterse başkalarının çıkar ve inançları eleştirel bir incelemeye tabi tutabileceğimizi iddia eder. Bunun, her ne türden olursa olsun inanç çerçevesi dışına çıkılarak yapıldığını ima etmeye gerek yok. Belki de, daha fazla sorgulama yapması, Güney Afrikalı’yı kendi müphemliğine karşı eleştirel olmaya ve böylece ırk ayrımına samimi bir şekilde karşı çıkmaya sürükleyecektir. Fish’in savı başarısızdır; çünkü bu sav, Fish’in gözden düşürmeyi amaçladığı siyasal solu büyük ölçüde destekler niteliktedir. Güney Afrika’da ırk ayrımını ortadan kaldırmayı başarabilsek, bu tasarımı ancak şu veya bu inanç sisteminin görüş açısından gerçekleştirebiliriz diye fena halde kaygılanmazdık; bunu yadsımak zaten aklımıza bile gelmezdi. Fish, Amerikan yaşam tarzını korumak amacıyla solu kötüleme niyetindedir; solun savlarıyla eleştirel olarak hesaplaşmak yerine, kibirli bir tavırla, özgürleştirici eleştirinin bir biçimde hayata geçirilebileceğini reddederek, solun otoritesini sarsmaya çalışır. Bunun başlıca nedeni, Fish’in, el altından, bütün çıkar ve inançları,

benliğin nihai oluşturucusu konumundaki, onun tarihsel olanaklılık zemini işlevi gören çıkar ve inançlarla aynı statüde sınıflandırmasıdır. Hint çayının Çin çayından daha hoş olduğu yolundaki inancımayaüstünkörü ve geçici bir biçimde ve kayıtsızca taşıdığım bir inanç-Kant'ın kategorilerinin bütün o sarsılmaz gücü yakıştırılır adeta.

Fish'den farklı olarak Marksizm, benliğin kendi tarihsel koşullarının güçten yoksun bir yansıması olduğunu savunmaz; tam tersine, insani özneyi *bir özne* yapan şey, onun kendi toplumsal belirleyicilerini dönüştürme yetisi, yani, kendini yaratan koşullardan bir şeyler yaratmasıdır. Marx'ın belirttiği gibi, insanlar kendi tarihlerini hazır buldukları koşullar temelinde yaratırlar. Önermenin her iki bölümü de (insanın yaratan ve yaratılan bir varlık olması), eşit ağırlıkta alınmalıdır. Tarihsel bir varlık her zaman kendinden “önde giden”, kökten “aşırılıkçı” ve kendisiyle özdeş olmayan bir şeydir ve bazı belirli sınırlamalar içinde kendi varoluşunu problematik bir şey olarak gösterme gücündedir. Özgürleştirici eleştiri de tam da fiili olan ile olası olan arasındaki bu yapısal boşluk veya mesafe içinde gerçekleştirilebilir; fakat Fish'e göre, radikalizm aslında olanaksız bir girişimdir; mevcut iktidar sistemine ilişkin eleştirel gözlemlerim ya bu iktidar için anlaşılır şeylerdir, ki bu durumda yaptığım şey onun içindeki bir diğer hamleden başka bir şey olmaz ve dolayısıyla radikal değildir; ya da anlaşılır değildir, ki bu durumda da alakasız bir yığın gürültü patırtıdan öteye geçmez. İronik bir biçimde Fish, “gerçek” radikalizmin hayal gücümüze sığmayan bir anarşizm, mevcut olandan tamamen farklı bir “alternatif evren” mantığı olduğuna inanan bir tür “aşırı solcu”dur ve bu nedenle Lenin'in bir çocukluk hastalığı sayıp payladığı şeyden mustarıptir. Oysa etkili her türlü radikalizmi *tanımlayan* şey elbette ki tam da verili sistemi yıkmak için bu sistemin terimleriyle çalışmasıdır. Bunu yapmadığında yıkma diye bir şey söz konusu olmayacaktır. Hiç kimse hiçbir zaman Stanley Fish ile gerçekten fikir ayrılığına düşmez; çünkü ya sizin söylediğiniz şeyi anlamaktadır, ki bu durumda hiç de onunla fikir ayrılığına düştüğünüz söylenemez; ya da anlamamaktadır, ki bu durumda da görüşleriniz onunkilerle hiçbir biçimde kıyaslanamayan bir problematiğe ait demektir. Bu kıyaslanamazlık hem uyuşma olanağını hem uyuşmazlık olanağını ortadan kaldırır.

Bir başka deyişle, Fish'in konumunun, ne pahasına olursa olsun inkâr etmek zorunda olduğu şey, içkin eleştiri nosyonudur. Tenez-

zül edip, Karl Marx'ın burjuva ekonomi politiğine ne yaptığına bir an olsun dönüp baksa savunduğu çerçeve ânında parçalanacaktır; çünkü Marksizm rasyonaliteyi ne tarihten bağımsız bir mutlak, ne de mevcut iktidar ve arzuların basit bir yansıması olarak görür. Bunu yapmak yerine, kendi mantığının kendi kendini aşmasını sağlayacak içsel çatışma, belirsizlik ve çelişki noktalarını aydınlatmak amacıyla, burjuva toplumuna özgü kategorileri içerden işgal etmeye çalışır. Marx, kendileriyle aynı kategorik mantığı paylaştığı burjuva iktisatçıları karşısında tam da bu stratejiyi benimser; eğer kendisi ve Adam Smith, aynı şeyden, yani kapitalizmden söz ediyor olmasalardı, Marx'ın tezinin Smith'inkinin bir *eleştirisi* olabileceği herhangi bir bağlam olamazdı. Bu durumda ancak bir aşırı solcu, Marx ve Smith'in hemen hemen aynı şeyleri söylediğini ve Marx'ın hiç de "gerçek" bir radikal sayılamayacağını düşünebilir. Mesela Fish de böyle düşünse bile, ne burjuva ekonomi politikçilerinin, ne de US Steel'in aynı fikirde olduğu söylenebilir. Postmodern düşünce kısır bir antiteze gönül vermişe benziyor: Buna göre, "akıl", ya bir yaşam biçiminin tamamen içinde kalıyor ve suçluluk hissi duyarak da olsa onunla suç ortaklığı yapıyordur ya da onun ötesinde yer alan aslı astarı olmayan bir Arşimet noktasında pusuya yatmış durumdadır. Bu, söz konusu yaşam biçiminin bir şekilde doğası itibariyle çelişik olmadığını, kapsamında eşzamanlı olarak hem bütünüyle kendisine "içsel" inanç ve çıkarları ve hem de kendi egemen mantığına ters düşen öteki söylem ve pratik biçimlerini barındıramayacağını farz etmek demektir. Postmodern kuramın göklere çıkarılan "çoğulculuğu", bu konuda garip bir biçimde birinci kesilir. Radikal siyasi düşünce, yapıçözümün en iyi örneklerinde olduğu gibi, kendisini verili sistemin ne tamamen içine, ne de tamamen dışına, sistemin, deyim yerindeyse, en içsel çelişkileri üzerine, onun kendisiyle özdeş olmadığı alanlara oturtur; ki böylece onlardan hareketle, iktidar yapısını bütün ve nihai olarak dönüştürebilecek bir siyasi mantık geliştirebilirsin. Marksizm burjuva toplumunun özgürlük, adalet ve eşitlikle ilgili sözlerini son derece ciddiye alır ve kasıtlı bir saflıkla, bu tumturaklı ideallerin niçin hiçbir zaman somut bir varlık kazanmadığını sorar. Buna rağmen Fish, kuşkusuz bir kez daha, bütün bunların eşzamanlı olarak hem işgal edip hem de işgal etmediğimiz ayrıcalıklı bir görüş noktası içermekte olduğunu anımsatacaktır; fakat içinden çıkılması

güç olan durum bu tür bir şey yapabileceğimizi zaten kimsenin iddia ediyor olmamasıdır. Marksizmin değer vereceği en son şey, hakikatin bir şekilde tarih dışı olduğu fantezsidir.

Eklemekte fayda gördüğüm bir başka nokta, Fish'in, inanç ve arzularımızı eleştirebilmemiz için onların dışına çıkmamız gerektiği varsayımının Kantçı püritanizmden kalma bir fikir olduğudur. Kant'a göre, ahlaki özsorgulama veya pratik akıl, çıkar ve eğilimlerden tamamen arınmış olmalıdır. Aristoteles anlayışında ise, tam tersine, bir kimsenin kendi arzusunu eleştirel olarak sorgulaması, bizzatihi o arzunun içinde yatan bir imkândır. Aristoteles'e göre, erdemli yaşamda –yani bir kimsenin sahip olduğu yaratıcı güçlerin zengin gelişimi içinde yaşamasında– mevcut olan şey, kısmen, tam da bu süreç üzerine düşünmeye güdülenmiş olmaktır. Bu tür bir özfarkındalığın eksik olması, Aristoteles'e göre gerçek erdeme ve dolayısıyla gerçek mutluluğa veya saadete ulaşamamaya yol açar. Aristoteles için erdemler, arzunun düzenlenmiş halleridir ve bu arzuların bazıları bizleri bunlar üzerine eleştirel olarak düşünmeye sevk eder. Aristoteles, böylelikle, Fish'in çıkar ve eleştirel düşünce arasında kurduğu katı antitezi, yani Fish'in yapıtında Kantçılığın olumsuz bir biçiminden başka bir şey olarak gözükmeyen bir antitezi yapıçözümüne uğratar.

Öyle ise “radikal” pragmatizm veya yeni Nietzscheciliğin nihai olarak gelip dayandığı nokta yeterince açıktır: Batı yaşam tarzının, körü körüne bir Pentagon propagandası halinde değil de daha çok belagat açısından ikna edici bir biçime bürünerek, mahçup bir edayla savunulması. Öncelikle işe, tarafsızlığı uygun bir şekilde bertaraf ederek, nesnellikten kuşku duyarak ve daimi çatışmaya dair gerçekler üzerinde aşırı ısrar ederek başlarız ve sonuçta Henry Kissinger'in elinde itaatkâr birer oyuncak oluruz. Bu türden bazı akıl yürütme biçimlerinde hakikatin aşkınlığı tezinin yerine *çıkarın aşkınlığı* tezi geçmiş olur. Çıkar ve arzular tam anlamıyla “verili”dir; kuramsallaştırma çabamızın, ötesini hiçbir zaman, bir an için bile olsa göremeyeceği sınırdır. Adeta her şey onlarda son bulur; ancak Aydınlanma ideologlarına sahip oldukları Tanrısal rasyonalitenin kaynağını sorabildiğimizde bu çıkar ve arzuların nereden geldiğini sorgulayabiliriz. Bu bakış açısı artık günümüzde, genel olarak, mutlakiyetçi bir devleti ayakta tutmaktan çok siyasi muhalefetle ilişkilendiriliyor olsa

bile, Thomas Hobbes'dan günümüze çok az şey değişmiştir. Oysa Marksizmin toplumsal çıkarlarımızı fiili olarak şekillendiren koşullar hakkında söyleyebileceği –ve hem de oldukça “tarafı” bir tarzda söyleyebileceği– bir çift sözü vardır.

Postmodernizm tarafından, bilgi ile çıkarlar arasındaki evrensel olarak geçerli ilişki diye yansıtılan şey, aslında açıkça burjuvazinin kendi damgasını vurduğu çağa özgü olan bir durumdur. Belirtmiş olduğumuz gibi, bir arzunun yerine getirilmesi için verilen düşünce ürünü karar, söz konusu arzunun bir parçasıdır. Arzularımız, bu nedenle, eylemin *gerekçesi* olabilirler. Bu anlamda, arzularımız ile ahlaki kararlarımızın birbirinden keskin bir biçimde ayrı tutulması gerektiğini öne süren Kant ve benzeri düşünürlerin aksine, bir “akıllı arzu” veya “arzulayan akıl”dan söz edebiliriz.¹⁰ Ne var ki, istek bir kez eylemin gerekçesi haline geldiğinde, kendisiyle olan özdeşliği sona erer; artık kör, sorgulanamaz bir neden değildir; söylemimizin içine işler ve oldukça önemli bir değişim geçirir. Oysa bazı postmodernistler için çıkar ve arzular garip bir biçimde kendileriyle özdeş olan şeylerdir. Aristoteles, bu bakımdan, yapıçözümcülerden daha yapıçözümcü gözükür. Birkaç asırlık burjuva geleneği içerisinde akli sırf bir çıkar aracı olarak görenler, çıkarımızın tam olarak ne olduğunun kendiliğinden aşikâr olduğunu farz ediyor gibidir. Sorun, çıkarların tanımlaması değil, gözetilmesidir. Böylece, yeni ve garip bir pozitivizm doğmaya başlar; buna göre aşikâr olan, eskiden olduğu gibi, artık duyu verileri değil, arzu ve çıkarlardır. Oysa her zaman gerçek çıkarımızın ne olduğunu elbette ki kendiliğinden bilemeyiz, çünkü kendimizi saydam bir biçimde göremeyiz. Akıl, yalnızca, arzularımızı pragmatik açıdan gözetmenin değil, aynı zamanda fiili olarak sahip olduğumuz arzuları ve bu arzuların ötekilerin arzularına göre ne ölçüde geçerli, zenginleştirici ve verimli olduklarını ortaya koymanın bir yoludur. Bu bakımdan, klasik akıl kavramının toplumsal adalet kavramı ile çok yakından bağlantılı olduğu görülür. Kant'ın da belirttiği gibi, akılda bir çıkarımız vardır: gerçek çıkarlarımızı açıklığa kavuşturmak çıkarı. Bu, akıl ve tutkunun tamamen birbirinin zıttı olarak alınamamasının bir başka nedenidir.

10. Bkz. Jonathan Lear, *Aristotle and the Desire to Understand*, Cambridge 1988, 5. bölüm.

Genellikle aklın, tarafsızlık ve bütünlüğün yanında olduğu, hayatı muntazam bir bütün olarak gördüğü düşünülür. Bu yetiyi kaldırıp atarsak kendimizi, birinin diğerlerinden daha geçerli olduğu hükmüne varamayacağımız kısmi bakış açılarının çatışması içine düşmüş buluruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu tür bir görecilik boşa kürek çekmekten başka bir şey değildir: İnsanların davranışlarını şöyle bir saat gözlemlerse bile aslında hiç kimsenin bir an bile göreciliğe inanmadığını görürüz; fakat aklın, şeyleri duygudan arınmış bir biçimde görmekle ilgili, global bir mesele olduğu, buna karşılık çıkarların yerel ve kişisel oldukları düşüncesi hâlâ yaygındır. Ya şeylerin öylesine “bağrındayız”, şu veya bu zihin meşguliyetine öylesine dalmışız ki, kendi konumumuzu bir bütün olarak kavrayabilmeyi hiçbir zaman bekleyemeyiz; ya da bu kısmi bakış açıları girdabını dışarıdan yargılamaya çalışır ama yalnızca boş bir uzamda durduğumuzu keşfederiz. Bütün bir yaşam tarzını eleştirmeye kalkışan her girişimi yasaklayan¹¹ bir dizi çağdaş kuramcı (Hans-Georg Gadamer ve Richard Rorty gibi isimler örnek verilebilir) tarafından bizlere keyifle sunulan açmaz işte budur (Bu yaşağın olgun Wittgenstein’in ikna edici bir yorumundan mı yoksa taraflı bir yorumdan mı çıkarıldığı tartışmaya açık bir konudur; olgun Wittgenstein, Büyük Britanya olarak bilinen yaşam biçiminin tamamını açık bir biçimde hor görmüştür). Burada bir kez daha görünüşte radikal olan bir savın kendi ekseni üzerinde gizlice, muhafazakâr bir sava kaydığı görülür: Fikirlerin, pratik çıkarlar içinde kök bulduğu üzerindeki (düşüncenin soylu bir biçimde tarafsız olduğunu farz eden bir toplumsal düzeni rahatsız edecek ölçüde) “materyalist” vurgu, burada aynı zamanda toplumu bir bütünlük olarak kavramaya yönelik her girişimin ayakları havada bir aşkıncılık içerdiğini belirten tehditkâr bir uyarı biçimine bürünür. Nietzscheci bir dünya yorumundan mantıksal olarak her iki vurgu da çıkartılabilir.

Radikallerin bu fikre gösterdikleri tepkilerden bazılarını görmüş bulunuyoruz. Mesele, bazı kuramcılar kendilerini kendiliklerinden oldukça global terimler içinde düşünüyor bulurlarken, diğer daha mütevazı, daha az megaloman yorumcuların indirgenemez ölçüde çoğul ve somut bir biçimde tikel olana bağlı kalmayı tercih etme-

11. Bkz. Christopher Norris, *The Contest of Faculties*, Londra 1985.

si meselesi değildir; mesele daha çok, bir noktada bir bütün olarak toplumu hedef alan eleştirel bir sorgulamaya geçmeden amaçlarını gerçekleştiremeyecek olan “somut bir biçimde tikel” bazı toplumsal çıkarların var olması meselesidir. Bu dehşet verici olasılığın önünü kesebilmek için, tıpkı Margaret Thatcher veya Ernesto Laclau’nun yaptığı gibi, “bir bütün olarak toplumun” var olmadığını ileri sürmeniz gerekir. Bu tür tikel çıkarların, bu şekilde daha global bir analize girildiğinde adeta “kendilerini geride bırakacakları”, sahip oldukları tarafgir perspektifleri tarafsız olduğunu iddia eden “büyük” bir bakış açısı uğruna terk edecekleri söylenemez. Bu türden daha yapısal bir kuramsallaştırma olmaksızın bu çıkarlar gerçeklikte kendilerine bile sahip olamazdı. Bazı oldukça genel eleştiri türleri tam da, bu özgül ilgilerin dayandığı mantık tarafından belirlenir. Bu nedenle, baskı altındaki bir grup veya sınıfın –kadınlar; proletarya, etnik azınlıklar, sömürge halkları ve benzerleri– geniş bir sistem içerisinde işgal ettiği maddi konumun farkına varmaksızın, son derece özgül bir çıkar olan özgürleşme çıkarını gerçekleştirmeyeceğinin farkına varabileceği ileri sürülebilir. Bu noktayı inkâr eden veya göremeyen Batılı kuramcıların çoğu, Batı üniversiteleri olarak bilinen ve insanın bu tür rahatsız edici soyutlamalara veya emperyalizm gibi “terörist bütünlükler”e kafa yorması için bir nedenin olmadığı maddi konumlara yerleşmişlerdir; ama herkes bu kadar şanslı değildir. Bu anlamda, yerel çıkarları global bütünlüğün karşısına dikmek doğru değildir; global bütünlüğe ilişkin herhangi bir kuram da, en az bir havalimanının yerinin değiştirilmesi için yürütülen kampanya kadar “çıkarcı amaçlı”dır. Şehir merkezinin yoksul kesimlerinde oturan siyah nüfustan model uçak meraklılarına kadar uzanan basit bir “çıkarcı çokluğu”ndan söz etmek, bu durumda, yalnızca hayati önem taşıyan bir noktayı karanlıkta bırakmaya hizmet eder.

Eğer rakip toplumsal çıkarlar arasında belirli bir hüküm ve karara varmamızı sağlayan herhangi bir rasyonel zemin yok ise içine düşürüldüğümüz durum son derece vahim demektir; ya savunduğum fikir adına sizinle kavga etmek ya da Fish’in hararetle önerdiği şu gizli tahakküm biçimine, sofistik retorığe başvurmak zorundayım. Birbiriyle savaşıyor, her biri diğerlerini dilsel yönden alt etmeye çalışan bakış açıları olduğundan dem vuran bu görüş, son derece erkek egemen bir görüştür ve siyasi yönden de aptalcadır: Çünkü

karşıt konumlarla *evrensel* bir hesaplaşma kapitalizm koşullarında hiçbir zaman hayata geçirilemez. Radikal bir çıkar amaçlı ilgiyi, sadece kuramsal pazara çıkmış birçok benzerinden birisi olarak görmek olanaklıdır; fakat bu, bir anlamda doğru iken, bir diğer anlamda oldukça yanıltıcıdır; çünkü bir radikalın “çıkara amaçlı ilgisi”, anlam ve değerlerin yaratılma sürecine, dışlama ve tahakküm olmaksızın gerçekten bütün erkek ve kadınların katılabileceği türden toplumsal koşulların yaratılmasıdır. Bir liberal çoğulcunun farklılıkların açık diyalogunu arzu edilir bir hedef olarak görmesi yanlış değildir; sorun yalnızca, bunun sınıflara bölünmüş bir toplumda, kabul edilebilir bir çıkar sayılan şeyin her şeyden önce bir yönetici güç tarafından belirlenmekte olduğu bir ortamda, tam olarak yürütülebileceğini düşünebilecek kadar gözlerinin bağlı olmasıdır. Bu tür katılımcı, sosyalist demokrasi kurumları ancak, bu iktidar ve onunla birlikte bir Stanley Fish tarafından benimsenen sofistike “zihinsel şiddet” türleri ortadan kaldırıldığında yaratılabilir. Farklılıkların bu tarzda dostça çatışmasından ne gibi anlam ve değerlerin doğabileceği sorulduğunda radikalın söyleyebileceği hiçbir şey yoktur; çünkü onun siyasi yükümlülüğü sadece bu tür bir ortamın tarihsel olanaklılık koşullarını yaratma çabasıyla sınırlıdır.

Schopenhauer ve Nietzsche geleneğinin en ünlü vârisi Sigmund Freud'dur. Öncülleri gibi Freud da aklın değişkenliği ve kırılğanlığını ve kendisinden daha temel önemdeki güçler kümesine bağımlılığını tanıtmaya çabalar. Schopenhauer'ın İstem dediği, akıl için kökten “öteki” olan alan, Freud'da bilinçdışıdır; fakat, tıpkı Nietzsche'nin anlığı zaman zaman güç istemine içsel bir yeti olarak almasına benzer şekilde, bilinçdışı, akıl ile içgüdü karşıtlığının *yapıçözümü* olarak görülebilir. Rasyonel ego, bilinçdışının bir tür organı veya yüzeye çıkıp görülen kısmı, yani dış dünyaya yöneltilen parçasıdır. Bu anlamda, taşıdığımız fikirlerin karmaşık kökleri bedensel dürtülerde aranmalıdır. Bilgi edinme itkisinin kendisi, Freud'a göre, alttan alta libidinal bir şeydir; kendisinin “epistemofili” adını verdiği cinsel merakın yüceltilmiş bir biçimidir. Nietzsche'de olduğu gibi Freud'da da bilmek, hükmetme ve sahip olma isteminden ayrı düşünülemez. Bütün epistemolojinin temeli olan bilen özne ile bilinebilir nesne arasındaki

ayrımın temelleri çocukluk döneminde atılır: Haz ilkesi adı verilen ilkenin yönlendirdiği küçük çocuk, nesnelere bazılarını fantastik bir kalıp içerisinde dışarı atarken, bazılarını “içe alır” ve böylece atıklarıyla dış dünyayı oluştururken, aldıklarıyla da egonun temelini biçimlendirmiş olur. Daha sonraki bütün bilgimiz, bu ilk sevgiler ve nefretler çerçevesi içinde elde edilir: Fikirlerimiz arzu bağlamında hareket eder ve bilinçdışı fantezi ile karışmamış hiçbir düşünce veya algı yoktur. Freud’a göre her biliş, yanlış biliş barındırır; her aydınlanma belirli bir körlükle gölgelenir. Anlamın örtüsünü kaldırdığımız her yerde temelde yatan bir anlam dışılık bulabileceğimizden emin olabiliriz.

Bu açıdan bakıldığında, Freud’un düşüncelerinin incelemekte olduğumuz geleneğin temel savına –yani *aklın kendisinin* kronik bir çarpıtma veya yabancılaşma ile oluştuğu ve dolayısıyla onun doğal yerinin de ideoloji olduğu iddiasına– sadık olduğu görülür. Yanlış bilinç geçici bir önyargı biçimine bürünerek anlığı zaafa uğratan bir kaza olmadığı gibi yanlış toplumsal çıkarların veya mistifikasyonun bir sonucu da değildir. Tam tersine, algı yapımızın derinliklerine işlemiş bir halde, ta başlangıçtan beri oradadır. Arzu rutin tasarılarımızın içine sızar; onları yoldan çıkarır, sendeletir ve asıl hedeflerinden uzaklaştırır. Dolayısıyla yanlış bilinç özgül bir inanç durumu olmaktan çok, Freud’un deyimiyle, “gündelik hayatın psikopatolojisi”dir.

Bu açıdan Freud’un ideoloji kuramının (Freud’un yapıtlarında terimin kendisine rastlanmasa da) Althusserci bir yapı taşıdığı söylenebilir. Zaten görmüş olduğumuz gibi, Althusser, büyük ölçüde bilinçdışı düzeyde varolan ve kaçınılmaz bir yanlış kavrama içeren, “yaşanan ilişkiler” olarak ideoloji nosyonunu Lacan aracılığı ile Freud’dan devşirmiştir. Nasıl ki Althusser düşüncesinde ideolojinin öznesi ancak gerçek koşullarından habersizliği sayesinde var olabilmekte ise aynı şekilde Freud’un paradoksunda da, görmüş olduğumuz gibi, özne ancak kendi bilinçdışı belirleyicilerini ciddi bir biçimde bastırarak doğabilir. Dolayısıyla unutmamanın bizim “doğal” halimiz, anımsamanın ise yalnızca unutmayı unutma olduğu söylenebilir. Demek ki tüm içgörülerimize temel oluşturan şey, en başlardaki kendi kendimize kapalı olma halimizdir: Bilinçdışı ego’yu yaratır ama ego’nun etkili bir biçimde çalışması için ondan uzak durması gerekir. Hemen hemen aynı şeyler, Althusser bağlamında özne ve

toplum arasındaki (ikincinin birincinin “görünürde olmayan nedeni” olarak işlediği) ilişki hakkında söylenebilir. Bütün bunlar, en azından ilk bakışta oldukça can sıkıcı haberlerdir. Eğer bilgi sadece kendimize karşı şeffaf olmayışımızın bir işlevi ise, bizleri özgürlüğe kavuşturacak türden içgörülere ulaşmayı nasıl bekleyebiliriz? Eğer özne kendini tam da varoluşa dahil olma edimi sırasında yitirmekte ise “öznenin hakikati”nden nasıl söz edebiliriz?

Meseleyi daha farklı terimlerle de anlatabiliriz. Psikanaliz, a-rasyonel olanla düşünsel olarak hesaplaşmaya çalışan bir söylemdir ve bu niteliğiyle her tür “ideoloji eleştirisi”nin nihai olanaksızlığını dile getirir; çünkü bu tür bir söylem “rasyonel” olduğu ölçüde kendisi ile kendi nesnesi arasında kapatılamaz bir uçurum doğmasına neden olur; sadece arzunun dilini yeniden ürettiği ölçüde de onun gizli mekanizmalarını açıklığa kavuşturma iddiasından feragat etmiş gibi görünür. İdeoloji eleştirisi her zaman, incelediği kaypak imleyenleri “anlama”nın onlar tarafından ânında bertaraf edilme anlamına geldiği bu içinden çıkılmaz duruma, yani *aporia*’ya takılıp kalacaktır. Rüyanın en dibine ulaşmanın mümkün olduğundan şüphe etmiş, analizcinin kendi arzularının (“karşı aktarım”) rolüne işaret etmiş ve yaşamın sonlarına doğru analizcinin kurduğu kuramsal yapıların belki de tıpkı hastanın fantezileri gibi kullanışlı kurmacalardan ibaret olduğu yolunda spekülasyonlar geliştirmeye başlamış olan bir Freud, kendi girişiminin ümit kırıcı doğasının bilincine yeterince varmış görünen bir Freud’dur. Yine de bu şüpheliğin aksine bir de aklın nihai yararına inanan Freud vardır. Meseleyi Marksist terimlerle ifade edecek olursak, Freud, gündelik hayatın kronik yanlış kavramlarına ilişkin farkındalığı bakımından “Althusserci” sayılabilsede bile, aynı zamanda genç Marx ve Engels’in bu tür yanlış bilince ilişkin aydınlanmacı görüşünden de bir şeyler taşıdığı söylenebilir. Bu “aydınlanmış” ideoloji eleştirisini örnekleyen Freud metni, din üzerine yapmış olduğu bir geç dönem çalışması olan *Bir Yanılsamanın Geleceği*’dir.

Din, Freud’un düşüncesinde, insanları uygarlığın zorlaması sonucunda içgüdülerinden feragat etmeleriyle barışık tutma rolünü üstlenmektedir. Din, bu tür fedakârlıkları telafi ederken, aksi takdirde iyice acımasız ve amaçsız bir hal alacak olan bir dünyayı anlamla donatır. Dolayısıyla gerçek çelişkilerin hayali bir çözümünü sunan

dinin, ideolojinin paradigması olduğu öne sürülebilir; eğer din bunu yapmamış olsaydı, insanlar, kendilerinden bunca şeyi zorla çekip alan bir uygarlık biçimine karşı pekâlâ da ayaklanabilirdi. Freud *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde, dinin toplumsal yönden zorunlu bir mit, siyasi rahatsızlıkları kontrol altında tutmanın vazgeçilmez aracı olma olasılığı üzerinde durur; fakat bu olasılığı reddeder. Freud, soylu Aydınlanma geleneğine bağlı kalıp, mantık yoksunu kitlelerden duyduğu bütün elitist korkuya rağmen, mistifikasyonun insanlığın ebedi durumu olmasını kabullenemez. Kendisine benzer felsefecilerden oluşan bir azınlık çıplak hakikati görebilirken, kitlelerin yanılsama kurbanı olmayı sürdürmek zorunda olmaları, onun rasyonel hümanizmini tedirgin eden bir düşüncedir. Din, insan ırkının "ilkel" evrimi sırasında hangi iyi amaçlara hizmet etmiş olursa olsun, artık "anlığın rasyonel işleyişi"nin ya da Freud'un deyişiyle "gerçeklik eğitimi"nin bu mitin yerini alma zamanı gelmiştir. Gramsci gibi o da, o ânakadar büyük ölçüde aydınların tekelinde olan laik, mitolojiden arınmış dünya görüşünün bütün bir insanlığın "sağduyusu" olarak yayılması gerektiğine inanır.

Bu beklentiyi sulu gözlü bir rasyonalistin hayali sayıp bir kenara atmak, Freud metnindeki cesareti ve meydan okumayı geçiştirmek olur; çünkü hiçbir modern düşünürün Freud kadar insan aklının tehlikeli boyutlara ulaşabilen güvenilmezliğinin –bu yapıtında açınladığı "argümanlar (insani) tutkular karşısında çaresizdir" ve "günümüz insanında bile tamamiyle akla uygun güdüler tutkulu tahriklere karşı hemen hemen etkisizdir" sözlerindeki korkunç gerçeğin– farkında olduğu söylenemez.¹² Akla ilişkin iddialar konusundaki bütün ihtiyatlı kuşkuculuğa rağmen Freud, kendini akıldışı olanın kaçınılmaz olarak her zaman hüküm sürmek zorunda olup olmadığını sormaktan alamaz. Anlık, der, içgüdüsel hayatla kıyaslandığında güçsüz olabilir; fakat "zayıf" bir sesi olsa bile birileri ona kulak verene kadar seslenmekten vazgeçmez. "Her şeyden önce aklın geleceği devrin uzak bir gelecekte olduğu doğrudur; ama bu gelecek muhtemelen sonsuz uzaklıkta olmayacaktır" (238) der. Nihayetinde hiçbir şey akıl

12. Sigmund Freud, *The Future of An Illusion, Sigmund Freud: Civilisation, Society and Religion* içinde, Harmondsworth 1985, s. 225. (Bundan sonra yapılan bütün göndermelerin sayfa numaraları alıntidan sonra parantez içinde gösterilmekte.) [*Bir Yanılsamanın Geleceği*, Çev. Zafer Kars, Kaynak Yay., 1995].

ve deneyime karşı koyamaz ve dinin bu ikisini de hiçe saydığı gayet açıktır, iddiasında bulunur. Freud, ayaklanma sinyalleri veren kit-
lelerden duyduğu muhafazakârca dehşete rağmen, mistifiye edilmiş
Aydınlanma rasyonalitesinin *demokratik* özüne bağlılığını korur. En
azından bu yapıtta, bu rasyonalitenin mi yoksa ona şüpheyile bakan
görüşlerin mi ilerici siyasetin yanında olduğu konusunda hiçbir şüp-
he izine rastlanmaz.

Freud'a göre, din, bayağı dürtülerimizin yüksek tinsel amaçlar
seviyesine yüceltilmesidir; fakat aslında bir bütün olarak uygarlık
veya "kültür" de böyledir. "Dinsel öğretilerin yanılısama olduğunu
fark ettiğimizde" der.

hemen bir başka sorunla daha yüz yüze geliriz: yüksek bir değer biç-
tiğimiz ve yaşantılarımızı yönlendirmesine izin verdiğimiz diğer
kültürel varlıklar da benzeri bir yapıda olamaz mı? Siyasal düzenle-
melerimize yön veren varsayımlar da aynı ölçüde yanılısama olarak
adlandırılmaz mı? Kendi uygarlığımız içinde cinsler arası ilişkile-
rin bir veya birkaç erotik yanılısamanın kurbanı olduğu söylenemez
mi? (216)

Bir kez bu düşünce çizgisine giren insan nerede durabilir? Bu,
diye düşünür Freud, akıl yürütme ve gözlemlene edimlerinin ken-
dilerine kadar uzanamaz mı? Ya bilimin kendisi de bir başka tür yü-
celtmeden ibaretse? Peki ya Freudçu psikanaliz olarak bilinen bilim
hakkında ne denilebilir? Yüceltme kavramı, görüldüğü gibi sınır ta-
nınamaya başlar ve Freud bu can sıkıcı soruların bahsini daha fazla
ileri gitmeden kapatır. Mütevazı bir üslupla, bu kadar kapsamlı bir
görevi üstlenmek için gereken araçlardan yoksun olduğu için eldeki
konu üzerinde yoğunlaşacağını söyler.

Kısacası, Freud, tartışmanın kendisini Marksist altyapı-üstyapı
öğretisinin kendine ait bir versiyonunu geliştirmeye yöneltmesi-
ne ramak kala tartışmayı kapatır. Başka bir yerde bizlere, ortodoks
Marksist bir tarzda, toplumsal yaşamın temel itici gücünün ekono-
mik olduğunu söyler: Uygarlık, insanları nefret ettikleri şeyi yapma-
ya, yani çalışmaya teşvik eden hañtal bir buluştur. İnsan, yaratılışı
gereği miskin bir varlıktır; yaptırımlar ve kandırmacalardan oluşan
bu üstyapı olmasaydı bütün gün ilginç ve *keyif verici* şeylerle uğraşa-

rak yan gelip yatar. Marx'ın vurguladığı nokta elbette ki tam olarak bu değildir: Toplumun yasal, siyasi ve ideolojik üstyapısı, ekonomik "altyapı"nın sınıflı toplum koşullarında *kendi içinde bölünmüşlüğü-nün* –iktisadi sömürünün toplum gözünde meşru kılınma zorunluluğunun– bir sonucudur. Yoksa sırf bir evrensel çalışma yönergesinin doğurduğu bir şey değil. Bununla birlikte Freud çalışmanın, en azından bu tür bir toplumda içgüdüsel hazdan vazgeçmeyi gerektirdiğinin ve uygarlık veya "kültür" üstyapısının bizleri maddi yeniden üretim işine ciddiyle girişmeye ya zorla ya da kandırarak sevk etmek zorunda olduğunun farkındadır. Bu noktada Freud'un düşüncesi kusursuz bir biçimde Gramscivaridir: Toplumun sürekliliğini sağlayan araçlar, der, "zora dayanan tedbirler ile insanları (maddi yazgılarıyla) uzlaştırmayı ve yitirdiklerini telafi etmeyi amaçlayan tedbirlerdir. Bu ikinciler uygarlığın zihinsel varlıkları olarak betimlenebilir" (189); ya da –Gramsci'nin deyişiyle– hegemonya kurumları olarak. Her iki düşünür için de kültür, ağır şartlar altında çalışan hayvanlar olan insani öznelere, hiç de hoş olmayan yazgılarına alıştırmayı amaçlayan, baskıya ve rızaya dayalı mekanizmalardan oluşan bir karışımdır.

Freud'a göre sorun, bu tür süreçlerin çabucak kendi kendini iptal etme noktasına gelebilmesidir. İnsan aslında antisosyal sayılabilecek olan içgüdülerini yücelterek, şu ya da bu türden kültürel idealler haline getirir ki bu idealler de aksi takdirde birbirinin boğazına sarılacak olan bir yırtıcı egoistler topluluğunu bir arada tutmaya hizmet ederler; fakat bu idealler de, içgüdülerimizden, uygun bir biçimde kontrol edebileceğimizden fazla feragatte bulunmamızı talep ederek despotvari bir aşırılığa kaçabilir ve böylece nevroza yakalanmamıza neden olabilirler. Ayrıca, bu hegemonya, birilerinin diğerlerine göre daha fazla feragate zorlanmakta olduğu açığa çıkar çıkmaz büyük bir tehditle karşı karşıya kalır. Freud, bu şartlarda, toplumda bir "sürekli hoşnutsuzluk hali"nin egemen olacağını ve bu durumun "tehlikeli isyanlar"a yol açabileceğini vurgular. Eğer azınlığın mutluluğu çoğunluğun baskı altında tutulmasına dayanmakta ise bu durumda ikincinin, kendi çalışmasının olanaklı kıldığı ama çok az pay alabildiği kültüre karşı "gerekçelendirilebilir bir düşmanlık" sergilemeye başlaması anlaşılır bir tavır olacaktır. Sonuçta bir hegemonya krizi ortaya çıkacaktır; çünkü hegemonya, insanların kendilerini yöne-

ten yasaları *içselleştirmesiyle* kurulur ve açık bir eşitsizliğin hüküm sürdüğü bir ortamda “baskı altındaki insanlardan kültürel yasakları *içselleştirmesi* beklenemez” (191). Freud, devamında şöyle söyler: “Elbette ki mensuplarının büyük çoğunluğunu tatmin etmeyen ve onları isyana iten bir uygarlık ne uzun süre yaşayabilir, ne de böyle bir şey istemeye hakkı vardır” (192).

Toplum yasasının içselleştirilmesini sağlayan mekanizma süperego olarak bilinir. Süperego, otoritenin hepimizin içindeki sesidir; kesinlikle dıştan dayatılan bir güç değil, ahlaki idealizmin ve kişisel vicdanımızın temelidir. İktidar, bir kez kendini öznelliğimizin temel biçimine nakşettiğinde ona karşı her ayaklanma bir *kendi kendine* karşı suç işleme girişimi gibi görünmeye başlar. Kendimizi kendimize karşı özgür kılmak –ki Freud’un terapi projesinin bütün amacı budur– sadece dışsal olan bir hâkimiyet modelini yıkmaktan çok daha zordur. Süperegonun veya Babanın adının oluşumu sırasında iktidar, bilinçdışının köklerine dolanır, onun ürkütücü yatıştırılmaz enerjisini kısmen boşaltır ve bu kuvvetleri sadistçe egonun kendisine karşı harekete geçirir. Eğer siyasal iktidar bu ölçüde ayak direyebiliyor ise nedeni kısmen öznenin kendisini boyunduruk altına alan yasayı, mazoşizm olarak bilinen erotik sapkınlık haliyle, seviyor ve arzuluyor olmasıdır. “Baskı altındaki sınıflar” diyor Freud, “efendilerine duygusal olarak bağlanabilirler; besledikleri bütün düşmanlığa rağmen onlarda kendi ideallerini görebilirler” (193); psişik açıdan, siyasal tahakkümün dirençliliğinin sırlarından birisi de budur.

Yine de yasayı sahiplenmemiz uygarlığın sorunlarını çözmez. Bizim onu sahiplenişimiz her zaman kısmi ve çelişik duygular içeren bir durum olacaktır; Freud’un deyimiyle, Oedipus kompleksi hiçbir zaman tam olarak çözümlenemez. Yasayı seviyor ve arzuluyorsak bile, aynı zamanda ona karşı büyük bir kin de besliyoruz ve bu yüce otoritenin yıkıldığını görmek bize haz verecektir. Yasa acımasız, sadist ve buyurgan olduğundan, saldırganlığımızı geri kendi üzerimize yöneltir ve tatminden her vazgeçişte biraz daha nevrotik suçluluk duymamızı sağlar. Bu bakımdan uygarlığı ayakta tutan güç aynı zamanda, içimize öldürücü bir kendinden nefret etme kültürü körükleyerek kendi sonunu hazırlar. Yasa, acımasız olduğu kadar duygusuzdur da: Yalnızca kinci, paranoid ve intikamcı değil, aynı zamanda aşırı taleplerinin yerine getirilmesinin olanaksızlığı karşı-

sında tamamen duyarsızdır. Kendisine uygun yaşamayı beceremediğimizde bize nasıl yatıştırılacağını göstermekten çok burnumuzu sürten âlicenap bir terörizmdir. Yasa gözünde insan hep hata yapmaktadır: Süperego, zorba bir sultan tavrıyla, “insanların zihinsel oluşumlarına dair olgularla ilgilenmeye tenezzül etmez. İnsanların itaat etmesinin olanaklı olup olmadığına bakmaksızın, yalnızca emreder.”¹³ Kontrol altına alınamayan bu fanatik güç, insanları ümitsizliğe ve deliliğe iter. Yasayı en eski düşmanlarından birisi kabul eden Freud, psikanalizin amaçlarından birinin onun ölümcül katılığını yumuşatmak olduğunu düşünür.

İnsanların, Süperego gibi zalim olan her otoriteye doğal olarak isyan edecekleri düşünülebilir. Eğer her zaman bunu yapmıyor iseler, Freud’a göre bunun nedeni, süperegonun kaynağının id’de veya bilinçdışında yatması, onun bilinçdışına egonun kendisinden daha yakın oluşudur. Bir diğer deyişle, yasaya itaat etmemizi kamçılayan şey, bizleri libidinal açıdan ona bağlayan kuvvetli içgüdüsel güçlerdir. Dolayısıyla buradaki paradoks, süperegonun despotizmini besleyen bilinçdışı enerjilerin aynı zamanda bizleri onu benimsemeye iten etkenler oluşudur. Bunun Gramsci’nin baskı ile rıza arasında kurduğu karşıtlığı yapıçözümüne uğratabileceği düşünülebilir. Yasayı bu ölçüde baskıcı kılan şey –acımasızlığının arkasındaki güçlü bilinçdışı itkiler– bizleri ona rıza göstermeye sürükleyen erotik dürtülerle yakından ilişkilidir.

Eğer “kültür” Freud’un gözünde, yüceltmeler, telafiler ve hayali çözümlerle ilgili bir mesele ise, bunun, etkili bir ideoloji kavramı ile eşanlamlı olduğu söylenebilir; fakat Freud’un uygarlık anlayışı daha farklı bir açıdan da ideolojiktir. Thomas Hobbes veya Jeremy Bentham için olduğu kadar Freud için de, sorumsuzca kendi hazzını gözeten birey ile toplumun talepleri arasında bir ezeli düşmanlık söz konusudur. İnsanlar doğaları gereği kendi çıkarını düşünen, tahakküm kurucu, saldırgan ve birbirlerini incitmeleri ancak otoritenin koyduğu yasaklarla ya da rüşvet olarak birtakım başka hazlar sunularak önlenebilen vahşi, yırtıcı yaratıklardır. Freud’da sınırlayıcı olduğu kadar geliştirici de olan –bizi birbirimizin boğazına sarılmak-

13. Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents*, Sigmund Freud: *Civilisation, Society and Religion* içinde, Harmondsworth 1985, s. 337. [Uygarlığın Huzursuzluğu, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., 1999]

tan alıkoyan bir mekanizma olduğu kadar birbirimizi tamamlama alanı da olan- bir toplum kavramına hemen hemen hiç rastlanmaz. Kısaca, birey ve toplum görüşü klasik bir biçimde burjuvadır: Birey, enerjisini iştahından alan yalıtılmış bir monad'dır; toplum ise sadece, onsuz libidinal anarşinin gemlenemeyeceği bir sözleşmeye dayalı bir aygıttır. Bu kinik piyasa ahlakından yola çıkıldığında, bireyler arasında düzen ve uzlaşım sağlama demek olan "kültür"ün onların yağmalamaya ve sahip olmaya olan doymak bilmez düşkünlükleri karşısında her an kırılabilir bir şey olarak açığa vurulması hiç de şaşırtıcı değil. Freud'un psikanaliz kuramı nihayetinde kendisinin ait olduğu toplumsal sınıfın siyasetinden ayrı düşünülemez ve burjuva ekonomi politiği gibi kilit noktalarda bu önyargıların damgasını taşır. Belli bir "insan" görüşünü evrenselleştirerek global bir statü kazandırır; ki hemen hemen aynı şeyler kuramın daha sonraları Jacques Lacan Okulu tarafından geliştirilen versiyonuna ilişkin de söylenebilir. Lacan'ın yapıtı şüphesiz ufuk açıcı görüşler içeriyor olsa bile, insani öznenin sırf gizemli bir Öteki'nin sonucu olduğu düşüncesi, bütün bir siyasal özgülleşme kavramını küçümsemesi ve hemen hemen bir "lağım"dan farksız saydığı insanlık tarihini hor görerek bir kenara atması, "ideolojinin sonu" olarak bilinen, önyargılı, gözü açılmış sa-vaş sonrası *ethos*'un oluşumun da kesinlikle belli bir rol oynamıştır.

Freud'un akıl konusundaki nihai inancı ne olursa olsun, psikanalitik *pratik* açısından bakıldığında kendisine bir rasyonalist denmez. Freud, bir hastanın hiçbir zaman, yalnızca rahatsızlığına ilişkin birtakım kuramsal açıklamalar sunularak sağiltılabileceğine inanmaz. Bu bağlamda Freud, Marx ile aynı fikirdedir: Asıl amaç dünyayı yorumlamak değil değiştirmektir. Nevroz, onun "hayali dünyası" yerine entelektüel bir hakikatin yerleştirilmesiyle değil, her şeyden önce onu doğuran maddi koşulların ortadan kaldırılmasıyla giderilir. Marx için olduğu kadar Freud için de kuram, fiili deneyim dönüştürücü bir güç olmadığı sürece manasızdır. Marx'a göre baskıcı bir ideolojinin karşıtı nihayetinde kuram veya alternatif bir ideoloji değil, siyasi pratiktir. Freud için ise, psişik bozukluğun alternatifi, önemli olan tek hakikatin analizi yapan ile analiz edilen arasındaki etkileşim sırasında ortaya çıkan hakikat olduğu analiz sahnesidir.

Analiz sahnesi, tıpkı siyasi pratik gibi, etkin bir “sahneye koyuş”, yani çatışmaların işlenmesidir; gerçek yaşamdan kaynaklanan bazı acil meselelerin “teatralize edilmesidir”; bu sahnede insani öznelerin bu sorunlarla olan pratik ilişkileri can alıcı bir biçimde şekil değiştirir. Devrim pratiği de analiz sahnesi de, bastırılmak yerine yeniden toplanacak olan eski kimliğin yıkıntıları üzerine yeni bir kimliğin sancılı bir biçimde inşa edilmesini içerir. Her iki durumda da “kuram” pratik özanlayışın değişmesine karşılık gelir. Marksizm ve Freudçuluk, bilme ihtiyacı duymama gibi bir lükse sahip olabilen modern irrasyonelizmlerin tersine analitik söylemi saygıyla karşılarlar; fakat her iki inanç için de özgürleştirici kuramın kanıtı edimde yatar ve bu süreçte kuram ve pratik hiçbir zaman pürüzsüz simetrik bir bütün oluşturmaz; çünkü kuram eğer maddi bir müdahale ise nesnesi olarak aldığı pratiği değiştirecek ama bu kez de yaratmış olduğu yeni duruma uygun düşmek için kendini değiştirme gereksinimi duyacaktır. Bir başka deyişle pratik, kuramı sorgulayan “hakikat”e dönüşür; öyle ki, psikanalist ile hasta arasındaki aktarım ve karşı aktarım oyununda olduğu gibi, burada da tam olarak kimin kimi analiz ettiğini söylemek kolay değildir. “Başarılı” bir kuramsal edim, pratik ile temelden bağlantıya geçen ve dolayısıyla kendisiyle özdeş olmaktan çıkan, “saf” kuram olarak kalmayan edimdir. Aynı şekilde, ideolojik bir pratik, kuram kendisine dışarıdan müdahale ettiğinde artık kendisiyle özdeş değildir; fakat bu, onun, bu durumda, önceden habersiz olduğu bir hakikate ulaşacağı anlamına gelmez; çünkü kuram ancak, pratiğin *zaten* sahip olduğu özanlayışın gölgede kalmış yönlerini aydınlığa kavuşturabilirse söz konusu kurama başarılı bir şekilde müdahale edebilir. Eğer psikanalist “saf” bir kuramcı ise mistifiye edilmiş konuşmanın *bu tikel* biçimini yorumlayamayacaktır. Eğer nevrotik hasta bilinçdışı olarak bir özanlayış arayışı içinde değilse zaten bir nevrozdan söz edilemez; çünkü bu tür rahatsızlıklar, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, gerçek bir açmazı kuşatmaya çalışma yollarıdır ve bu nedenle kendilerine özgü bir hakikatleri vardır.

Eğer nevroz bu tür daha “olumlu” bir öge barındırmakta ise, bu durumda Freud’a göre, din gibi ideolojik bir yanılısama da olumlu bir yan içeriyor demektir. *Bir Yanılısamanın Geleceği*’nde zihnin gerçeklik ile açık bir biçimde çelişki içinde olduğu psikotik durum olan “hezeyan” ile bütün gerçekdışılığına rağmen gerçek bir isteği ifade

eden “yanılsama” arasında bir ayrıma gider. Bir yanılsama, sözgeli mi, *şu an için* yanlış olmasına rağmen gelecekte gerçekleştirilebilir bir şeydir; orta sınıftan bir kadın bir gün bir prensin gelip kendisiyle evleneceği hayaliyle yaşıyor olabilir ve bir de bakarsın şans eseri kehanet gerçekleşmiştir. Freud’a göre bu tür yanılsamaları karakterize eden şey onların “ileri dönük” perspektifi, yani esas itibarıyla “istek gerçekleştirme” kipleri oluşlarıdır. “Bu nedenle bir inanca” der, güdüleniminde göze çarpan faktör “istek gerçekleştirme” olduğunda, yanılsama adını veririz ve böyle yapmakla, tıpkı yanılsamanın kendi gerçekliğini tanıtlamaya hiç değer vermeyişi gibi, onun gerçeklikle olan ilişkisini göz ardı etmiş oluruz” (213). Burada, bu önermeye tam anlamıyla Althusserci bir önerme gözüyle bakabilmek için yalnızca “yanılsama” yerine “ideoloji” terimini yerleştirmek yeterli olacaktır: Mesele söz konusu temsili doğrulama veya yanlışlama meselesi değil, onu temelde yatan arzunun kodlanması olarak kavrama meselesidir. Bu tür yanılsamalar ayrıştırılamaz bir biçimde gerçeklikle iç içedir: “İdeoloji” diyor, Slavoj Žižek, “katlanılmaz bir gerçeklikten kurtulmak için kurduğumuz rüya benzeri bir yanılsama değildir; temel boyutu, kendi gerçekliğimize destek görevi gören bir fantezi oluşturmasıdır: Etkili, gerçek toplumsal ilişkilerimizi şekillendiren ve bu arada katlanılmaz, gerçek, çekilmez özü maskeleyen bir ‘yanılsama’dır...”¹⁴ Althusser meseleyi şöyle koyardı: İdeolojide, toplumsal gerçeklik imgelele yatırılır [invested]; baştan sona bütün dokusu fantezi ile iç içe geçer ve bu onu, elle tutulur ölçüde gerçek bir “altyapı” üstünde yükselen hayali bir “üstyapı” olarak kavramaktan tamamen farklıdır. Bu, aynı zamanda, onu gerçeklik ile aramıza giren bir “perde” olarak kavramaktan da farklıdır. Gerçeklik ve onun görünüşleri veya fantazmik biçimleri, bu imgelerin ima ettiğinden çok daha fazla iç içe geçmişlerdir. Gerçek ve imgesel ideolojide birlikte verilir –ki Žižek’in “gördüğümüz ideolojik rüyanın gücünü kırabilmenin tek yolu, arzumuzun orada olduğunu ilan eden Gerçek’i ile yüz yüze gelmektir”, görüşünü savunmasının nedeni budur. İdeolojik bir bakış açısından “kurtulmak” [disinvesting] çok güç bir iş ise bunun nedeni bunun acı verici bir “ters kateksis” sürecini, yani fantezi nesnelere kurtulmayı ve dolayısıyla da bireyin psişik

14. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra 1989, s. 45.

ekonomisinin yeniden düzenlenmesini gerektiriyor olmasıdır. İdeoloji çeşitli nesnelere, bilinçdışının bütün bir yarı kör yapışkanlığı ile sınımsız sarar. Üzerimizdeki güçlü etkisinin nedenlerinden biri de hoşlanmaya yol açma kapasitesidir. İdeolojik anlamlandırma alanının arkasında, Žižek'in işaret ettiği gibi, anlamlandırıcı olmayan "fazlalık", yani hoşlanma veya *jouissance* vardır. Bu hoşlanma ideolojik anlamın son "dayanağı"dır.¹⁵

Dolayısıyla yanılısma Freud'a göre tamamen olumsuz bir kategori değildir. Hatta Marx'ın erken dönem ideoloji kavramından hissedilir ölçüde daha az olumsuz olan bir şeydir. Eğer ideoloji, kaygılarımız ve saldırganlığımız kadar bilinçdışı arzularımız tarafından da yayılan ve "desteklenen" bir gerçeklik durumu ise içinde ütopyacı bir öz sakladığı söylenebilir. Yanılısma şu anın içindeki, insanların kendilerini daha az çaresiz, korku içinde ve amaçsız hissettikleri daha arzu edilir durumu sezdirir. Bu nedenle hem iyi hem de kötüdür hem yatıştırıcıdır hem de özlem uyandırıcı. Fredric Jameson'ın belirtmiş olduğu gibi, bu, sınıflı toplumda insan yapısı olan her şey için geçerli olan bir durumdur. İdeolojiler, kültürel oluşumlar ve sanat yapıtları, gerçek çelişkilerin stratejik "çözümleri" olarak iş görüyor olabilirler ama aynı zamanda, sırf *kolektif* ürünler olmaları yüzünden bile olsa, bu baskın durumun ötesindeki olanaklara işaret ederler.¹⁶ Bu argümanda ucuz romanlar gibi "bayağı" tatmin biçimleri bile hassas bir dürtüyü daha dayanıklı bir form içinde kodlar ve böylece zihinlerde iyi toplumun görüntüsünü belli belirsiz canlandırır. Böylece şaşırtıcı bir şekilde, Freud'un yanılısma kavramının geç dönem Frankfurt Okulu tarafından geliştirilmiş olan ideoloji nosyonu ile bir olduğu açığa çıkar. Herbert Marcuse'a göre, sınıflı toplumun kültürü, eşzamanlı olarak hem toplumsal çatışmanın yanlış bir yüceltimi hem de –yalnızca sanat yapıtının yapısal bütünlüğü içinde olsa bile– bugünün ütopyacı eleştirisidir. Walter Benjamin'in on dokuzuncu yüzyıl Paris'i üzerine yapmış olduğu araştırma bize Michelet'nin "her çağ kendi ardını düşler" sloganını anımsatır ve Paris burjuvazisinin tüketim düşlerinde gizli bir bolluk ve mutluluk vaadi keşfeder. Ernest Bloch, *Principle of Hope* (1954-1955) [Umut İlkesi, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., 2012] adlı eserinde, görünüşte bütün materyallerin en

15. A.g.y., s. 125.

16. Bkz. Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, sonuç bölümü.

az ümit vaat edeni olan reklam sloganlarında bile ütopya pırıltıları keşfeder.

İdeolojinin bilinçdışı boyutlarını incelemek hem ümit verici hem de uyarıcı bir şeydir. İdeolojinin fantezi ile iç içe geçmiş olması, sahip olduğu kayda değer gücün nedenlerinden biridir; fakat bu tür fantezilerin bugünde barınabilmesi hiçbir zaman kolay değildir; çünkü bunlar ilkesel olarak bugünün ötesini işaret eder. Ütopya, Freud'un "haz ilkesi" ile "gerçeklik ilkesi"nin birleşmiş olacağı bir durum olur; böylece toplumsal gerçekliğin kendisi tamamen tatmin edici olacaktır. Bu ilkeler arasındaki ezeli savaş, Freud'a göre, bu türden her uzlaştırımı ortadan kaldırır; fakat ütopyanın gerçekdışılığı bu nedenle aynı zamanda libidinal dürtülerimiz ile verili bir siyasal iktidar sistemi arasında tam bir özdeşlik kurmanın olanaksızlığıdır da. Ütopyaya engel olan şey karşı ütopyanın da mahvına sebep olur: Hiçbir yönetici sınıf mutlak anlamda galip olamaz. Freud, ideoloji hakkında doğrudan doğruya çok az şey söyler; fakat psişik yaşamın temel mekanizmaları olarak işaret ettiği şeyler büyük bir ihtimalle ideolojinin yapısal aygıtları olarak da alınabilir. Yansıtma, yer değiştirme, yüceltme, yoğunlaştırma, bastırma, idealize etme, yerine geçme/koyma, rasyonalize etme, yalanlama: Bütün bunlar, rüya ve fantezilerde olduğu kadar ideoloji alanında da işlerliktedir. Bu, Freud'un ideolojik bilinç eleştirisine bırakmış olduğu en zengin miraslardan birisidir.

On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında kapitalizm geçirdiği bir kriz yüzünden kendi hâkim rasyonalitesini sorgulamaya başlayınca, insan varoluşunun temel olarak bir çıkar meselesi ve dolayısıyla da baştan sona ideolojik olduğu inancı yaygınlık kazanır.¹⁷ Sendeleymen kapitalist sistem adım adım bir global emperyalist savaşa doğru ilerlerken, en "klasik" dönemini yaşamakta olan mutlak akla duyulan inanç, karşı konulamaz bir şekilde yıkılmaya başlar. Yirminci yüzyılın başlarında Avrupa bir simgecilik ve ilkelcilik, mitlere ve akıldışı kültüne bir geri dönüş dalgasının etkisine girer; Wagner ve Nietzsche'nin etkisiyle, kıyamet ve karanlık tasarımları imgeleriyle yoğunlaştırılır. Günümüzde avangard olduğu farz edi-

17. Bu dönemin genel bir haritasını çıkarmak için bkz. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, Londra 1959 [Toplum ve Bilinç, Çev. Güzin Özkan, Metis Yay., 1985].

len düşüncenin, rasyonel toplum biçimlerinin altında asli bir kaos yattığı iması ile, tamamen *fin de siècle*'ı yeniden icat etmekte olması dikkate değer bir durumdur.

İtalyan sosyolog Vilfredo Pareto, I. Dünya Savaşı sırasında kaleme aldığı *Treatise of General Sociology* (1916) adlı yapıtında, insan davranışında rasyonel olmayan öğelerin rasyonel olanlardan ağır bastığını öne sürer (ki bunun o günlerde, gazetelere şöyle bir göz atmakla anlaşılacağı gibi, oldukça rasyonel bir sav olarak görüldüğü kesin). Pareto'nun görüşüne göre, insan yaşamında, kendisinin "fazlalıklar" adını verdiği şeyin ifadesi olan, belirli, nispeten değişmeyen "hisler" vardır ve eylemimizin temel belirleyicileri bunlardır. Diğer taraftan fazlalıklar hislerimizi gerekçelendirmek için kullandığımız mantıksal olmayan veya sözde mantıksal argüman türleri (gelenek, görenek, otorite ve benzerlerine yapılan başvurular) anlamına gelen "türevler"de şifre edilir. Dolayısıyla türev aslında ideolojiye karşılık gelen ama söylem alanımıza doğrudan doğruya giren bir sözcüktür. Fikirler ise sadece, değişmez insan güdülerinin aldatıcı rasyonalizasyonlarıdır. Sağcı Pareto için, demokratik toplum olarak adlandırılan toplumlarda bile her zaman temelde elitist olan siyaset, kitleleri doğru yöne güdülemek için onların "hisleri" ve "türevleri" hakkında bilgilenme sanatıdır. Kitlesele devrimci güçlerin harekete geçtiği bir tarihsel anda bu sav siyasal bir aciliyet arz eder olmuştur. Burjuva rasyonalitesi doğmakta olan toplumsal güçlerin tehdidi altındadır ve tarafsızlık maskesini çıkarması gerekir: Artık bütün fikirlerin sofistik retorik damgası taşıdığını ve kendi retoriğinin hasımlarının retoriğinden üstün olduğunu söylemek zorundadır.

Pareto'ya göre, fikirler yanlış ve bilimsellikten uzak olabilir; ama her şeye rağmen toplumsal bütünlüğün korunmasında hâlâ faydalı bir rol oynamaktadırlar. Bu bakımdan siyaset felsefecisi Georges Sorel ile aynı görüştedir. Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler* adlı eserinde (1906) tamamen kendine özgü bir biçimde şiiirselleştirdiği Marksizm anlayışını, II. Enternasyonal'in kasvetli pozitivizmi olarak gördüğü şeyin karşısına koyar. Bir devrimci sendikalist olan Sorel, siyasi programının merkezine genel grevi yerleştirir; ama bu tür bir grevin gerçekleştirebileceği pratik amaçların neler olduğu onun için ikincil önemde bir meseledir. Genel grev bir *mittir*: Proletaryayı birleştirecek, siyasal bilincini düzenleyecek ve kahramanca eylemlere

girişmesi için ona ilham kaynağı olacak bir imge veya teşvik edici bir kurmacadır. Sorel, “herhangi bir analize girişmeden önce ve yalnızca sezgi yoluyla, Sosyalizm’in modern topluma karşı girişmiş olduğu savaşın farklı tezahürlerine karşılık gelen bütün hisleri bölünmemiş bir bütün olarak canlandırabilecek bir imgeler bütünü kullanılması gerekir. Sendikalistler bu sorunu Sosyalizm’in tamamını genel grev dramı içinde odaklayarak mükemmel bir şekilde çözerler...”¹⁸ Genel grev, bir sezgi ânında bütün karmaşık gerçekliğin özünü yakalayan Romantik bir simgedir; Sorel’in, kılavuzu Henri Bergson’u izleyerek analitik bilgi değil “integral” bilgi adını verdiği şeye yer bırakan, düşünce ve söylemden önce gelen bir imgedir.

Bu nedenle Sorel, Marksist geleneğin Nietzscheci pragmatizmin saldırılarına hedef olduğu noktayı temsil eder. Siyasal fikirler bundan böyle bilimsel yönden doğru veya yanlış şeklinde değerlendirilmeyecektir; bunun yerine yapılması gereken şey, onları, canlı, örgütleyici ilkeler olarak, işçi sınıfındaki “en soylu, en köklü hisleri” açığa çıkardıkları ve onları devrimci eyleme teşvik ettikleri sürece “doğru” olan birleştirici güçler olarak kavramaktır. Nitekim siyasal fikirler her türlü rasyonel argümandan muaftır. Hayranlık duyduğu Nietzsche gibi Sorel için de fikirler, yaşantımızı gücümüzün en iyi gelişeceği şekilde tutarlı kılmanın geçici, pratik yollarıdır. Önemli olan, bir kuramın tam ve doğru olmasından çok bir imgenin *élan*’ıdır. Bu bağlamda Sorel, sosyalist devrim sürecini “estetize eder.” Genel grev nosyonunun “tamamen epik bir ruh hali” yarattığını söyler; bu tür imgelere gereksinim duyulmasının nedeni, sosyalizmin bütün tasarımlara karşı koyan, “belirsiz” ve “gizemli” bir şeyler barındırmasıdır. Sorel, tipik bir obskürantist tavrıyla, “hiçbir rasyonel tümevarım” der, “Sosyalizm’i saran gizem bulutunu dağıtamayacaktır.”¹⁹ Aynı şeyler, “gelişiminin betimlenmesinde sözcüklerin yetersiz kaldığı bir afet olarak kavranması gereken”²⁰ proleter devrim sürecinin kendisi için de geçerlidir. Kısacası, sosyalizm, bütün söylemsel analizlere meydan okuyan bir “yüceltme” türüdür ve bu nedenle içeriği bilimin dolaylı anlatımıyla değil bir mitsel imgenin dolaysızlığıyla

18. Georges Sorel, *Reflection on Violence*, Glencoe, Illinois 1950, s. 140. [*Şiddet Üzerine Düşünceler*, Çev. Anahid Hazaryan, Epos Yay., 2002]

19. A.g.y., s. 167.

20. A.g.y., s. 168.

ifade edilmelidir. Bu Sorelci irrasyonelizmin büyük ölçüde etkisinde kalmış olan Alman eleştirmen Walter Benjamin, gerçeküstücülük hakkındaki denemesinde, “siyasetten ahlaki metaforu uzaklaştırmaya ve siyasi eylemde yüzde yüz imgelere ayrılmış bir âlem keşfetmeye” duyulan gereksinimi anlatır.²¹

Hayata mühendis olarak atılan Sorel’in kuramının esas itibarıyla pratiğe dönük olması ona yapay bir radikallik havası verir. Çok az düşünür radikal düşüncedeki pragmatizmin tehlikelerini Sorel kadar ayrıntılı bir biçimde açığa vurur. Aydınlar, işçilerin uğrunda mücadele verdiği ve belki de ölümü göze aldığı fikirlerin doğru olup olmadığı ya da en azından pratik yönden istenen sonucu verip veremeyeceği konusuyla fazla ilgilenmezler; fikirler yalnızca, aydınların cazip olduğunu düşündükleri bilinç türlerini yaratmanın elverişli yollarıdır. Bu tavrın sergilediği sorumsuzluk, Sorel’in estetik bir edayla, devrimci şiddeti kendi içinde bir amaç olarak kutsallaştırmasında da görülür. Bu düşünce Antonio Gramsci’yi derinden etkilemiştir; ama aynı zamanda daha uğursuz ürünler de vermiştir. Romantik istem, eylem ve şiddet kültürü, teatral ve kahramansal olandan duyulan Nietzschevari haz, vahiyçilik ve şiirsel mistisizm... bütün bunlar Sorel düşüncesini faşizme daha yakın kılan etkenlerdir. Aslında izini sürmekte olduğumuz fikir akımlarının bir kolu da –düşüncenin “mitleştirilmesi”, yalnızca gizli güçlerin bir aracına indirgenmesi– tam ifadesini faşizmde bulur.

Mit ile ideoloji arasındaki ilişkiyi belirlemek hiç de kolay değil.²² Mitler, sanayi öncesi toplumların ideolojileri midir, yoksa ideolojiler sanayi toplumlarının mitleri midir? Bu ikisi arasında oldukça net benzerlikler olduğu gibi, birbirlerinden ayrıldıkları önemli noktalar da vardır. Mit de ideoloji de, toplumsal işlev ve etkilere sahip simgesel anlam evrenleridir; fakat mitin, her zaman, doğum, cinsellik ve ölüm, kutsal zamanlar, mekânlar ve kökenler gibiengin “metafizik” sorunlar üzerinde dönüp duran, yayılma alanı oldukça geniş bir terim olduğu iddia edilebilir. Buna karşılık ideolojiler genel olarak, bu büyük meseleleri içeren ama onları doğrudan doğruya iktidar meselesi ile ilişkilendiren, daha özel ve daha pragmatik olan

21. Walter Benjamin, “Surrealism”, *One-Way Street* içinde, Londra 1978 s. 238. [“Gerçeküstücülük”, *Son Bakışta Aşk* içinde, Çev. N. Gürbilek, Metis Y., 1994].

22. Bkz. B. Halpern, “Myth and Ideology”, *History and Theory*, sayı 1, 1961.

söylem biçimleridir. Mitler genellikle bir komünistin nasıl teşhis edileceğinden öte bir karınca yiyenin o uzun burna nasıl sahip olduğu ile ilgilidir. Aynı zamanda, mitler tipik olarak tarihten önce gelir veya olayları tarihsizleştirir, onları ezeli bir şimdi içinde sabitleştirir ya da bir sonsuz tekerrür halinde görür. Buna karşılık, ideolojiler olguları tarihsizleştirebilirler (çoğu kez de böyle yaparlar) ama on dokuzuncu yüzyılın tarihsel ilerlemenin zaferinden dem vuran çeşitli ideolojileri bu kalıba kolay kolay uydurulamaz (fakat bu tarih ideolojilerinin içerik bakımından tarihsel ama biçim bakımından sabitleştirici oldukları öne sürülebilir; Claude Lévi-Strauss, “tarihi” sadece modern bir mit olarak görür).

Mitler siyasi iktidarı ideolojiler kadar doğrudan doğruya meşrulaştırmıyor olabilir ama Pierre Bourdieu'nün *doxa*'sı tarzında, belirli bir toplumsal yapıyı, bugüne getirilebilecek herhangi bir alternatifi olanaksız kılarak evrenselleştirdikleri ve doğallaştırdıkları söylenebilir. Ayrıca, Lévi-Strauss tarzında, gerçek çelişkilere hayali çözümler ürettikleri ve dolayısıyla bu anlamda da ideolojiye benzer oldukları düşünülebilir.²³ Bazı ideolojik söylemler, Nazizm ve *Çorak Ülke*'de olduğu gibi, mitsel yapıları kendi amaçlarının hizmetinde tutabilirler; bu arada Bertolt Brecht'in edebi eserlerinde halk efsanelerinden yararlanması üzerinde de düşünülebilir. Bu durumda, mit ve ideolojiyi tamamen özdeşleştirmektense ideolojinin mitsel olan ve olmayan yönlerinden söz etmek daha güvenli bir yol gibi görünüyor. Bir mit yalnızca eski bir yanlışlık değildir: Everest'e hızlı bir koşuyla kırk dakikada tırmanılabileceği iddiasını bir mit olarak betimlemeyiz. Mit olarak nitelendirilmesi için, bir inancın yaygın kabul görüyor ve kendisine bağlı olanların önemli bir psikolojik yatırımını yansıtıyor olması gerekir. “İnsanlığın bütün sorunlarının çözümü bilimdedir” iddiası muhtemelen bu görevi hakkıyla yerine getirir ve ayrıca bir mitolojikleştirmenin gerektirdiği *idealize etme* unsurunu da açığa vurur. Mitsel figürler veya olaylar bir olağanüstülük halesi ile donatılan figür ve olaylardır: Bazı ortak amaç veya fantezileri özellikle saf bir form halinde süzen ayrıcalıklı, örnek oluşturucu ve hayati aşan fenomenlerdir. Bu nedenle bir Jimmy Carter mitinden

23. Bkz. Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Londra 1968 ve *The Savage Mind*, Londra 1966. [*Yaban Düşünce*, Çev. Tahsin Yücel, Simavi V. Y., 1984].

söz edemezken, “Jimi Hendrix miti”nden söz edebiliriz. Dolayısıyla mit, ideolojinin, bazı anlamlara bir esrarengizlik statüsü kazandıran bir *koludur*, denebilir; ama ideolojik dillerin tamamının bu tür bir cazibe içerdiğini düşünmek hata olur. İdeolojiye benzer olarak, mit, yanlışlık içermek zorunda değildir: Jimi Hendrix mitine ilişkin olarak, eğer Hendrix’in Tanrısallığı yönünde bir inanç barındırmıyor ise, yanlış olan herhangi bir şeyden söz edilemez. Mitler, bir egemen iktidarın hizmetinde aldatici etkiler yaratma anlamında mistifiye edici olmak zorunda da değildir. Uyanıp zincirlerini kırmak üzere olan bir dev olarak İngiltere miti zamanında siyasal özgürleşime hizmet etmiştir. Son olarak, mitlerin tipik olarak anlatı formunda olduklarını, buna karşılık ideolojilerin istisnasız bir şekilde bu formu benimsemediklerini ekleyebiliriz.

Fakat bu, oldukça önemli bir noktayı açığa vurur. Muhalif siyasi hareketler kaçınılmaz olarak bu tür mitlerle mi var olur, yoksa bizler –Kant’tan Freud’a kadar uzanan şu Aydınlanma hayalini benimseyip– insanların, rasyonel varlıklar olarak kendi değerlerinden emin bir şekilde, bu tür afyonlar olmaksızın hayatla doğrudan yüz yüze gelebilecekleri bir gelecek için çaba göstermeli miyiz? Burada örnek olarak İrlanda milliyetçiliğine ilişkin mitolojilere bir göz atabiliriz. Bu inanç yapısı hakkında bir dizi sert eleştiri getirilebilir. Bunların en keskin olanı da bu milliyetçiliğin özcülüğün bir biçimi olduğu, bir saf İrlandalılık özünün (Galli ve Katolik olmayla özdeş) var olduğuna ve bu özün yabancı kültürlerin etkisiyle kirlenmeden korunması gerektiğine duyulan inancı dile getirdiğidir. Bu anlayışa göre, Ulster Protestanları hiç de gerçek İrlandalı sayılamaz. En kaba tezahürlerinde, bu öncülük faşizm içinde bütünüyle eriyip kaybolur. İrlanda milliyetçiliği, antiempyalist mücadelenin kahramanca sürekliliğinin korunduğu ve İrlanda’nın çektiği bütün acıların sorumluluğunun Britanya’ya yüklenebileceği döngüsel, homojenize edici bir tarih yorumunu destekler. Bütün savaşlar aynı savaş ve bütün zaferler ve yenilgiler fiilen özdeştir. Bu anlayış, başarısızlığın zaman zaman başarıdan daha anlamlı görüldüğü sorumsuz, mazoşist, yarı mistik bir şehitlik ve feda kültü üzerinde yükselir: Kendilerine neredeyse dinsel statüler atfedilen iki metrelik yiğit genç figürleriyle dolup taşan bu milliyetçiliğin maskülinizmi herkesçe bilinir; bu kahramanların ebediyen bağlı oldukları ve hayat verici kanlarıyla güçlü ve doğurgan

kıldıkları “İrlanda Ana” gibi cinsiyetçi stereotiplerle doludur. İflah olmaz ölçüde nostaljik ve duygusaldır; milli birlik davasını toplumsal içeriğine bakmaksızın fetişize eder; “modern”e karşı takındığı tavır aşırı derecede kaba ve atacıdır.

Dolayısıyla kendisine saygısı olan hiçbir liberalin bu barbarca itikat ile işbirliği içinde olamayacağı açıktır. Fakat yukarıda sıralanan gerçek eleştirilerin hiçbirisini reddetmesi gerekmeyen iki savunma hattı vardır. Bunlardan birincisi, bu geniş kapsamlı kınama hareketinin, mitsel kabuğun gizlediği rasyonel çekirdeği kavramayı başaramadığıdır. Bütün bu eleştiriler söz konusu mitolojinin İngilizlerin göz ardı etmeyi tercih edeceği, rahatsız edici, derin hakikatleri fena halde abartılı bir biçimde de olsa yansıtmakta olduğu gerçeğini ve İngilizlerin bu öğretileri “aydınlanmış” bir edayla reddetmelerinin kısmen siyasi bir rasyonalizasyon olduğunu dikkate almamaktadır. İrlanda’nın bugün karşı karşıya olduğu birçok sorunun kaynağı gerçekten de Britanya ile arasındaki sömürge ilişkisidir. Mitolojik *machismo* ne denli önemli bir yer tutarsa tutsun, İrlandalı erkek ve kadınlar ulusal kurtuluşları için verdikleri mücadelede yüzyıllardır gerçekten de büyük bir cesaret örneği sergilemişlerdir. “Milli birlik” kesinlikle bir fetiş olabilir ama bu fetişizm görüşünü savunan Britanyalılar, Özerk Kontluk’ları Dublin’e devretmeye hazırlar mı acaba? Mazoşizm ve fedakârlık kültürüyle ilgili suçlamalarda bir hakikat payı vardır; fakat İrlandalı cumhuriyetçilerin yerine göre başkalarının kanını dökmektense kendi kanlarının dökülmesini tercih ettikleri de doğrudur. İrlandalılar’ın milliyetçilik inancı kesinlikle büyük ölçüde nostaljik ve atacıdır ve modernliği hor görür; ama modernliğin haline bir bakın, onları kim suçlayabilir? İrlanda milliyetçiliğinin mitleri yüzü geçmişe dönük ve karşı çıkılabilir şeylerdir ama sırf yanılısama değildirler: İndirgemeci ve abartılı bir tarzda bile olsa birtakım gerçek tarihsel olgular barındırır. Bazı iyi niyetli liberallerin düşünebileceği gibi bu mitler sırf cahillere özgü birer saçmalık değildir.

Burada ikinci ve daha temel bir savunma hattı daha çekilebilir. Ezilen insanların mitlerine ilişkin getirilebilecek bu türden her eleştiri katıksız entelektüelist bir bakış açısından kaynaklanmak zorunda değil mi? Bu tür mücadelelere giren insanları ayakta tutan şey yalnızca kuram değildir; sosyalistler nesiller boyu hayatlarını, “sabit sermayenin değişken sermayeye oranı kâr oranında bir düşme

eğilimine yol açar” öğretisi uğruna harcamamıştır; verdikleri siyasi mücadele sırasında uğradıkları onca eziyet ve işkenceye sırf altyapı-üstyapı inancına sığınarak katlanıyor da değildirler. Ezilen gruplar kendi içlerinde kendi tarihlerine ilişkin epik öyküler anlatırlar; dayanışmalarını şarkı ve ritüellerinde kutsarlar ve ortak çabalarının kolektif simgelerini yaratırlar. Bütün bunlar zihin bulanıklığı sayılıp, horgörülerek bir kenara atılabilir mi? Fakat bu tür bir mitolojik bilinç, ezilenler adına geçerli ve kaçınılmaz bir şey olsa bile, mistifikasyon ile gergin bir danışıklı dövüş içinde olduğu söylenemez mi? Walter Benjamin, “Yeryüzünde dilenciler olduğu sürece mit de var olacaktır”,²⁴ derken mitolojinin siyasi bakımdan olumsuz olan bu yönünü düşünüyordu.

Kıscacası, aynı ölçüde nahoş iki seçenikle baş başa kalmış gibi görünüyoruz. Bir tarafta insanların zamanla mitolojiden tamamen vazgeçebilecekleri yolundaki Aydınlanmacı *umut*, ki yavan bir rasyonalizm içeriyor gibi görünüyor; diğer tarafta ise mitlerin kitleler için gerekli olduğunu kabullenme yer almakta, ki bunun da entelektüellerin kuramsallaştırmalarından keskin bir biçimde ayrılması gerekecek. Bu durumda da Sorel veya Althusser’in çalışmalarının onayladığı iddia edilebileceği gibi, burada yaptığımız şeyin yalnızca anemik bir entelektüelizmi kinik bir fırsatçılık veya elitizm ile değiş tokuş etmek olduğu söylenebilir; fakat Frank Kermode, *The Sense of an Ending* adlı eserinde “mit” ile “kurmaca” arasında oldukça yararlı bir ayrıma gider. Kermode’a göre, kurmaca, ironik bir biçimde kurmaca olduğunun farkında olan simgesel bir yapıdır; oysa mitler kendi simgesel dünyalarının tamamen gerçek olduğu yanılgısı içindedirler ve böylece kendi statülerini doğallaştırırlar.²⁵ Ne var ki, kurmacalar her zaman bozulup mitleşme eğiliminde olduğundan, bu ikisini birbirinden ayıran çizgi kayda değer ölçüde belirsizdir. Hep bir ağızdan, “Birlik olan işçiler hiçbir zaman yenilmez” sloganı atarak siyasi gösteri yapanlar bu sözlere gerçekten inanıyor olabilirler, ki bu tehlikeye işaretler; çünkü birlik olan işçilerin hiçbir zaman yenilmeyeceği doğru değildir ve bunu ileri sürmek sorumsuzluktur. Gelgelelim bu sloganı atan insanların büyük bir çoğunluğunun bunu

24. Bkz. Frank Kermode, *The Sense of an Ending*, New York 1967, s.:112-113.

25. Walter Benjamin, *Gesammelte Werke* (der.), R. Tiedemann ve T. W. Adorno, Frankfurt 1966, cilt 5, s. 505.

geçerli bir kuramsal önerme olarak kabul ediyor olması pek olası değil. Bu slogan, belli ki, özölumlama ve dayanışmayı güçlendirmek için tasarlanmış belagatli bir sözdür, ona “inananlar” da bu boyutuyla inanmaktadır. Bir siyasi belagat örneği olarak bu şlogana inanmak tamamen mümkünse de, bir kuramsal önerme olarak inanmak mümkün değildir; bazı çağdaş neopragmatist düşünce akımlarına özgü aşırı basitleştirici inanç fenomenolojisini sıkıntıya sokacak bir biçimde, eşzamanlı olarak bir “hem inanma hem inanmama” durumu söz konusudur burada. Bu sloganı belagat açısından geçerli sayarak inanmak kurmacaya özgü bir edimdir; buna karşılık düz anlamıyla almak, bir mite kurban gitmek demektir. İşte bu bağlamda, rasyonalizm ve elitizmin, her şeye rağmen, tek siyasi seçenekler olmadığı söylenebilir.

Söylem ve İdeoloji

İdeoloji kavramının, diğer şeylerin yanı sıra, söyleşme nosyonunu da kapsadığını görmüştük; fakat bu kavramın zaten kendi başına bir söyleşme olduğu da savunulabilir. Etrafında Freudçu bilinçdışını ya da bir üretim tarzını gören kimse olmadığı gibi, ideolojik bir formasyonu gören kimse de yoktur. “İdeoloji” terimi, yalnızca göstergelerle yaptığımız farklı tipten bir yığın şeyi tek bir başlık altında kategorize etmenin uygun bir yoludur. Sözelimi, “burjuva ideolojisi” deyimi zaman ve mekâna dağılmış olan muazzam genişlikte bir yığın söylemin bir stenografisinden başka bir şey değildir. Bu dillerin tamamına “burjuva” demek kuşkusuz ki ortak bir şeyleri olduğunu ima etmek demektir; ama bu ortak ögeyi değişmez bir kate-

goriler yapısı gibi bir şey olarak düşünmek zorunda değiliz. Burada Wittgenstein'in "aile benzerlikleri" öğretisi –sabit bir "öz"den çok, az çok birbirleriyle örtüşen bir özellikler ağı– çizgisinde düşünmek muhtemelen daha yararlı olacaktır.

İdeolojiye ilişkin geleneksel konuşmaların büyük bir çoğunluğunun "bilinç" ve "fikirler" düzeyinde –yerinde kullanımları da olmasına rağmen, kullanılan ister istemez idealizme doğru yöneltme eğiliminde olan terimlerle– ifade edildiğini görmekteyiz; çünkü "bilinç" de bir tür şeyleşme, söylem pratiğimizin gerçek biçimlerinden bir tür kopuştur. Sözcükleri kavramlar bakımından düşünmeyi bırakıp, kavramları sözcükler bakımından düşünmeye başlamamız yirminci yüzyılda gerçekleşen bir dil devrimi diyebileceğimiz şeyin sonuçlarından birisidir. Artık, ampirist bir alışkanlıkla, sözcükler kavramlara "karşılık gelir" demek yerine, "bir kavrama sahip olmayı", sözcükleri belirli tarzlarda kullanma kapasitesi olarak görme eğilimindeyiz. Bu nedenle, bir kavram, belirli bir ruh halinden çok, bir pratikle ilişkilidir; ama, daha önce de gördüğümüz gibi, Louis Althusser, çubuğu bu yöne biraz fazla bükerek, kavramları toplumsal pratiklere *indirgemmiştir*. Gelgelelim, ideolojiyi, ya cisimsiz fikirler olarak ya da sırf belirli davranış kalıplarıyla ilgili bir mesele olarak görme dışında üçüncü bir yol daha vardır: Bu da ideolojinin söylemsel veya göstergesel bir fenomen olarak görülmesidir. Bu yaklaşım eşzamanlı olarak hem ideolojinin maddiliğini vurgular (çünkü göstergeler maddi şeylerdir) hem de özü gereği *anlamlarla* ilişkili olduğu yorumunu korur. Göstergeler ve söylemlerden söz etmek doğası gereği toplumsal ve pratik bir şey iken, "bilinç" gibi terimler bir idealist düşünce geleneğinin kalıntılarıdır.

Bu, ideolojiyi, belirli bir söylemler kümesinden çok, belirli söylemler *dahilindeki* belirli bir etkiler kümesi olarak görmeye yardımcı olabilir. Burjuva ideolojisi, mülkiyet üzerine belirli bir söylemi, ruh hakkında konuşmanın belirli bir biçimini, hukuk üzerine belirli bir tezi, subayların takıldığı türden barlarda geçen konuşmaları içerir. Bu karışık deyimler demetinde "burjuva" olan şey, ait oldukları dil *türünden* çok, doğurdukları etkilerdir: Sözgelimi "kapanım" etkisi sonucunda bazı anlamlandırma biçimleri sessiz sedasız dışlanırken, bazı gösterenler hükmedici bir konumda "sabitlenir." Bu etkiler, dilin, saf bir şekilde formel değil, *söylemsel* olan özellikleridir. Mesela

“kapanım” olarak yorumlanan şey, konuşmanın somut bağlamına bağlı olacaktır ve bir iletişimsel durumdan diğerine geçildiğinde değişebilir.

İlk göstergibilimsel ideoloji kuramı *Marksizm ve Dil Felsefesi* adlı yapıtında Sovyet filozof V. N. Voloşinov tarafından geliştirilmiştir ve bu yapıtta yazar cüretli bir edayla “göstergeler olmaksızın ideoloji olamaz” görüşünü ileri sürmektedir. Onun görüşüne göre, göstergelerin nüfuz sahası ve ideolojinin alanı aynı yer ve zamanı kaplar: Bilinç ancak, göstergelerin maddi tecessümlerinde ortaya çıkabilir ve bu göstergeler kendi içlerinde maddi olduklarından gerçekliğin sadece “yansımaları” değil, ayrılmaz parçalarıdır. “Bilincin mantığı” diyor Voloşinov, “ideolojik iletişimin, bir toplumsal grubun göstergesel etkileşiminin mantığıdır. Bilinci, göstergesel, ideolojik içerikten yoksun bıraktığımızda geriye kesinlikle hiçbir şey kalmaz.”² Sözcük, “*par excellence** ideolojik fenomendir” ve bilincin kendisi, sözcüklerin içselleştiriminden, bir tür “iç konuşmadan” başka bir şey değildir. Meseleyi bir başka biçimde koymak gerekirse, bilinç, “içimizdeki” bir şey olmaktan çok, çevremizde ve aramızda olan bir şey, bizi baştan sona oluşturan bir gösterenler ağıdır.

İdeoloji göstergeden kopartılmadığı gibi gösterge de somut, toplumsal ilişki biçimlerinden tecrit edilemez. Gösterge yalnızca bunlar içinde “yaşar”; buna karşılık bu ilişki biçimlerinin de toplumsal yaşamın maddi temeli ile ilişkilendirilmesi gerekir. Gösterge ve onun toplumsal konumu ayrılmaz derecede birbirine karışıp kaynaşır ve bu konum, bir konuşmanın yapısını ve biçimini içeriden belirler. Demek ki burada, ideolojiyi sadece ekonomik “altyapı”nın “yansımalarına” indirgemeyen, söz konusu sözcüğün maddiliğine ve yakalandığı söylemsel bağlamlara gerçek hakkını veren materyalist bir ideoloji kuramının ana hatlarıyla karşı karşıyayız.

Dil ve ideoloji Voloşinov’a göre bir anlamda özdeş olsa bile bir diğer anlamda özdeş olamaz; çünkü çatışan ideolojik konumlar kendilerini aynı ulusal dil içerisinde dile getirebilir ve aynı dilsel cemaat içinde kesişebilir. Bu da gösterge “sınıf mücadelesinin bir arenası”

1. V. N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, New York 173, s. 9 [Marksizm ve Dil Felsefesi, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 2009].

2. *A.g.y.*, s. 13.

* Belli başlı (ç.n.)

haline gelir, demektir. Çeşitli ideolojik “aksanlar”la içeriden kayıtl altına alınmış olan belirli bir toplumsal gösterge, çatışan toplumsal çıkarlar tarafından bir o yana bir bu yana çekilir ve bu çekilme içinde dinamizmini ve canlılığını korur. Voloşinov’un çalışmaları böylece bizlere yeni bir ideoloji tanımı kazandırmış olur: Karşıt toplumsal çıkarların gösterge düzeyindeki mücadelesi.

Voloşinov, toplumsal iktidarın dilin kendisi içindeki rolünü dikkate alan ve günümüzde “söylem analizi” adı verilen analiz tarzının babasıdır. John B. Thompson’un belirttiği gibi, ideolojik iktidar yalnızca bir anlam meselesi değil, bir anlamın yerleşmesini sağlama meselesidir de.³ Voloşinov’un kuramları özellikle *Language, Semantics and Ideology* (1975) adlı yapıtında Althusserci Fransız dilbilimci Michel Pêcheux tarafından daha da ileri götürülür. Pêcheux’nün arzusu, “söylemsel süreç” ve “söylemsel formasyon” kavramlarıyla Saussure’ün ünlü *langue* (soyut dil sistemi) ve *parole* (tikel sözcükler) ayrımının ötesine geçmektir. Bir söylemsel formasyon, toplumsal yaşam içindeki belirli bir konumdan söylenebilecek ve söylenmek zorunda olan şeyleri belirleyen bir kurallar kümesi olarak görülebilir; ifadeler de ancak, içinde ortaya çıktıkları söylemsel formasyonlar sayesinde anlama sahiptir ve anlam, birinden diğerine nakledildiklerinde değişir. Bir söylemsel formasyon böylece belirli bir “anlam matrisi” yani içinde fiili söylemsel süreçlerin yaratıldığı bir dilsel ilişkiler sistemi oluşturur. Her tikel söylemsel formasyon, Pêcheux’nün “ara söylem” adını verdiği, bu tür fenomenlerden oluşan yapılaşmış bütünlüğün bir kısmını biçimlendirir; buna karşılık her bir söylemsel formasyon, söylemsel olanlar kadar söylemsel olmayan pratikler de içeren bir ideolojik formasyona gömülüdür.

Yani her söylemsel süreç ideolojik ilişkilere içkindir ve bu ilişkilerin baskısıyla içerden biçimlenir. Dilin kendisi, “işçi ve burjuvanın, kadın ve erkeğin, idealist ve materyalistin aynı şekilde paylaştığı, görece özerk” bir sistemdir; gelgelelim, tam da bütün söylemsel formasyonların ortak temeli olmasından dolayı, ideolojik çatışmanın ortamı haline gelir. Bu durumda “söylemsel bir anlambilim” özgül bir söylemsel formasyonun çeşitli öğelerinin, bir ideolojik bağlamla ilişkili olarak birleşerek söylemsel süreçleri nasıl biçimlendirdik-

3. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, s. 132.

lerini sorgulayacaktır. Ne var ki, söylemsel formasyonun karmaşık bir bütün içindeki konumu (ki bu konum onun ideolojik bağlamını da içerir) Pêcheux'nün "unutma" adını verdiği bir edimle, birey konuşmacıdan tipik bir biçimde saklanır. Bu unutma veya bastırma yüzünden konuşmacının anlamları kendisine açık ve doğal görünür. Oysa gerçekte, nasıl ki Lacan'da, çocuk kendisini kendi imgesel benzeriyle özdeşleştirmekte ise konuşan özne de benzeri şekilde, kendisine hükmeden söylemsel formasyon ile bir özdeşleşme içine girmektedir; ama yine de Pêcheux, bu formasyonlarla "özdeşliğin kırılması" [dis-identification] olasılığına da açık kapı bırakır ki bu siyasal dönüşümün önkoşuludur.

Voloşinov ve Pêcheux'nün çalışmaları oldukça çeşitli ve verimli bir söylem analizi tarzının doğuşuna öncülük etmiş bulunmaktadır.⁴ Bu çalışmaların büyük bir kısmı toplumsal iktidarın dil içine nakşedilmesinin sözlüksel [lexical], sözdizimsel [syntactic] ve dilbilgisel [grammatical] yapılarıdaki izlerinin nasıl takip edilebileceğinin soruşturulmasına ayrılmıştır; çünkü örneğin, bir soyut isim kullanımı ya da etken çatı yerine edilgen çatının tercih edilmesi pekâlâ da toplumsal bir olayın somut failini, egemen ideolojik çıkarlara uygun bir tarzda gözden saklamaya hizmet ediyor olabilir. Çalışmaların bir kısmı ise konuşma fırsatlarının karşılıklı konuşma içindeki dağılımını ya da sözlü anlatı yapılarının ideolojik etkilerinin incelenmesini kapsar. Zaman zaman (kötü bir şakanın önemsiz bir parçasını tanımlamak için dilbilimsel analizin etkili silahlarına başvururken yaptığı gibi) apaçık şeyler üzerinde biraz fazla ciddiyetle durmasına rağmen bu sorgulama türü geleneksel olarak dilsel performanstan çok "bilinç" ile, toplumsal etkileşimden çok "fikirler" ile ilgilenmiş olan ideoloji kuramına yepyeni bir boyut kazandırmıştır.

1970'lerdeki avangard Avrupa düşüncesine ideoloji ve dil hakkında oldukça farklı bir düşünme tarzı damgasını vurmuştur. Fransız göstergebilim dergisi *Tel Quel* ile birlikte anılan bu sorgulama biçimine göre, ideoloji aslında tükenmek bilmez bir süreç olan an-

4. Örneğin bkz. William Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia 1972; Malcolm Coulthard, *Introduction to Discourse Analysis*, Harlow 1977; M. A. K. Halliday, *Language as Social Semiotic*, Londra 1978; Gunter Kress ve Roger Hodge, *Language as Ideology*, Londra 1979; Roger Fowler, *Literature As Social Discourse*, Londra 1981 ve Diane Macdonell, *Theories of Discourse*, Oxford 1986.

lamlandırma sürecinin, birey öznenin özdeşleşebileceği bazı başat göstergeler etrafında “sabitleştirilmesi”yle ilgili bir meseledir. Dili sınırsız bir biçimde üreticidir; fakat bu kesintisiz üreticilik yapay bir şekilde “kapanım” içine –hayali bir bütünlük adına dilin yıkıcı ve parçalayıcı güçlerini reddeden ideolojik istikrarın kapalı dünyasına– hapsedilebilir. Göstergeler, üstü kapalı bir şiddet uygulanarak katı bir hiyerarşik yapı içine sokulur; Rosalind Coward ve John Ellis’in belirttiği gibi, “ideolojik pratik... özneyi söylemin belirli sabitleriyle ilişkili olarak belirli konumlar içinde sabit kılmaya çalışır.”⁵ “Temsilleri” biçimlendirme süreci her zaman, anlamlandırma zincirinin bu keyfi kapatılışını, gösterenin kuralsız oyununun düzmece bir biçimde belirlenmiş –ve daha sonra özne tarafından doğal ve kaçınılmaz görülebilecek olan– bir anlam içine sıkıştırılmasını içerir. Nasıl ki Pêcheux’ye göre konuşan özne kendisini bulunduğu yere oturtan söylemsel formasyonu “unutmakta” ise aynı şekilde bu düşünce tarzına göre de ideolojik temsil, dilin *çalışmasını*, bu tutarlı anlamların temelini teşkil eden ve onları her zaman yıkabilecek güçte olan madde anlamlandırma üretimi sürecini baskı altında tutmayı gerektirir.

Bu, dilbilim, Marksizm ve psikanalizin, insani öznenin dil içinde oluşumunu sorgulayan zenginleştirilmiş bir materyalizmi içeren, anlamlı bir bileşimdir; fakat birtakım güçlükleri de yok değil: Siyasal açıdan, göstergebilimsel kapanım edimini “kötülüklerin baş nedeni sayan” ve dilsel üretim güçlerinin coşkuyla salıverilişini eleştirellikten uzak bir biçimde övme eğiliminde olan liberter bir özne kuramıdır bu. Bu kuramın, kimi zaman, anlamın kendisine anarşist bir kuşku ile yaklaştığı ve yanlış bir şekilde, “kapanım”ın her zaman üretkenliği azaltan bir şey olduğunu varsaydığı görülür. Oysa bu türden bir “kapanım” her tür gösterge biçiminin [semiosis] geçici bir sonucudur ve siyasi yönden, sınırlayıcı olmaktan çok, olanak yaratıcı olabilir: “Gecenize sahip çıkın!” sloganı, göstergebilimsel ve (terimin bir anlamında) ideolojik bir kapanım içerir; gelgelelim siyasi gücü tam da burada yatar. Sol göstergebilimin, bu tür geçici olarak sabitleştirilmiş gösterenlere yönelik düşmanlığı zaman zaman liberallerin “etiketlere” karşı duyduğu banal şüpheye tehlikeli ölçüde yaklaşır. Bu

5. Rosalind Coward ve John Ellis, *Language and Materialism*, Londra 1977, s. 73. [*Dil ve Maddecilik, Semiyolojideki Gelişmeler ve Özne Teorisi*, Çev. Esen Tarım, İletişim Yay., 1985]

tür bir kapanımın siyasi yönden olumlu mu olumsuz mu olacağı, söylemsel ve ideolojik bağlama bağlıdır ve bu analiz tarzı genelde sol akademisyenlere özgü bir tavırla dili “metin” olarak gördüğü için söylemsel bağlamı kolayca ihmal edebilmektedir. Bir diğer deyişle, nadiren gerçek bir söylem analizi biçimidir; daha çok, tıpkı filolojik hasımları gibi kendi araştırma nesnesi olarak “dilin kendisi”ni alır ve bu nedenle de belirli bir sol biçimcilikten ve soyutlamadan kurtulmayı başaramaz. Jacques Derrida ve takipçileri öncelikle, Hilton’un mutfağında çay molası boyunca neler konuşulduğuyla değil, Mallarmeci gösterenin kayganlığı ile ilgilenirler. *Tel Quel* ekibi, Batılıların “Maocu kültür devrimi”ne hayranlıkla ama anlamadan bakışını dil alanına safça nakleder; böylece siyasi devrim, örtük biçimde, aralıksız bir yıkım ve tersine çevirme ile eşit hale gelir. Bu yaklaşım, kurumsallığa anarşist bir şüpheyile bakar ve kimliğin geçici de olsa bir sabitlik kazanmasının yalnız ruh sağlığı için değil, aynı zamanda devrimci siyasal eylemlilik için de elzem olduğunu göz ardı eder. Bu tür eylemliliğe ilişkin hiçbir yeterli kuram içermez; çünkü artık özne, göstergebilimsel sürecin merkezleşmiş eserinden başka bir şey olarak gözükmez. Hepsinden kötüsü, kimliğin bölünmüş, istikrarsız, çoğulcu doğasına yaptığı yerinde vurgu, kolayca şizofreninin erdemlerinin sorumsuzca övülmesine kayabilmektedir. Siyasal devrim uygulamada bir karnaval çılgnlığından farksızlaşır; devrimin sofu Marksizm tarafından çoğu kez bastırılmış olan zevk verici, ütöpik, akıllara zarar yönlerini faydalı bir biçimde eski yerine oturtsa bile, komite çalışmasıyla, fotokopide broşür çoğaltmayla ve gıda arzlarını organize etmeyle ilgilenmeyi “kapanım”la arası fena halde iyi olan yoldaşlarına bırakır. Bu akımın kalıcı değeri, ideolojik temsilin dilsel ve psikanalitik mekanizmalarının örtüsünü kaldırma –ideolojinin durağan bir “fikirler kümesi”nden çok, söyleme içsel bir karmaşık etkiler kümesi olduğunu açığa vurma– çabasında yatar. İdeoloji, insani öznenin, kendi öz varlığında çatlak yaratan ve onu baştan aşağı oluşturan çelişkileri “ek yerlerinden birbirine tutturmaya” çalıştığı, hayati öneme sahip bir araçtır. Althusser’in de belirttiği gibi, ideoloji, her şeyden önce bizleri toplumsal özne olarak yaratan şeydir, yoksa sonradan giydiğimiz basit bir kavramsal deli gömleği değildir.

Burada, ideolojinin her zaman bir “sabitleme” meselesi olup olmadığını sorgulamak için biraz duraklasak iyi olacak. Öznenin gelip

geçici bir hayat yaşamaya teşvik edildiği, bir göstergeden diğerine memnuniyetle kayıp gittiği, beğenilerinin zengin çoğulluğuna pek sevindiği ve bu beğenilerin merkezsiz bir fonksiyonundan başka bir şey olmayan kendisinden hoşnut olduğu ileri kapitalizmin tüketim ideolojilerini nereye koyacağız? Bütün bunların sermayenin kendi isterleri tarafından belirlenen, oldukça temel bir “kapanım” içinde olupbittiği doğrudur; fakat ideolojinin her zaman ve her yerde sabit veya “aşkın” gösterenler, hayali birlikler, metafizik temeller ve teleolojik hedefler gerektirdiği inancının safdilliğini açığa vurur. Post-yapısalcı düşünce ideolojiyi, karşısına yalnızca “metinselliğin” yaratıcı müphemliği veya gösterenin kayganlığı ile çıkmayı sürdürmek için, çoğu kez böyle basite indirger; oysa birkaç dakika bir sinema veya video ilanına bakmak kurulan bu katı, ikili karşıtlığın yıkılması için yeterli olacaktır. “Metinsellik”, belirli olmayış, kararsızlık çoğu kez egemen ideolojik söylemlerin kendilerinde bulunur. Bu hata, kısmen, *belirli* bir ideoloji modelini –faşizm ve Stalinizmin– liberal kapitalizmin tamamen farklı söylemlerine uydurmaya çalışmaktan kaynaklanır. Arkasında da belirli bir siyasal tarih yatar: Frankfurt Okulu üyelerine benzer olarak, bu tür fikirlerin destekçiliğini yapan, Yale Eleştiri Okulu adı verilen okulun bazı önde gelen üyeleri söz konusu erken dönem Avrupa bağlamı içinde şu veya bu tür bir siyasal geçmişi olan kişilerdir.⁶ Dolayısıyla ideoloji, ideolojinin sonu kuramcıları için olduğu kadar onlar için de Trump Kulesi veya David Frost’dan çok Hitler ve Stalin’e karşılık gelmektedir.

Son olarak, bu ideoloji kuramının bütün övülen “materyalizmi”ne rağmen aşırı öznemerkezli tavrıyla yavan bir idealizmi açığa vurduğu kaydedilebilir. Ekonomist indirgemecilikten kaçınayım derken siyasal kurumların merkeziliği yanında, ideolojinin “üstyapısal” temellerine ilişkin klasik Marksist savın tamamını da sessizce geçiştirir. Daha önce, parlamenter demokrasinin kurumlarından, başka sıfatlarla olduğu kadar, ideolojik aygıtlar olarak da söz edebileceğimizi görmüştük. Bu kurumların etkileri, ideolojik yönden herhangi bir şekilde ikna edici olabilmek için, kesinlikle öznenin deneyimine nüfuz etmek zorundadır; fakat söz konusu olan uygun şekilde “maddileştirilmiş” bir versiyonu olsa bile, insani özneden yola çıkmakta

6. Bu konuya ilişkin bana ait bir tartışma için bkz. *The Function of Criticism* içinde, Londra 1984, s. 100-102.

belirli bir idealizm saklıdır. Bu, 1970'ler boyunca süren “özneye dönüş”, eşzamanlı olarak hem klasik siyasal kuramın bir derinleşmesi ve zenginleşmesini ve hem de siyasal solun (uluslararası kapitalist sistemin uzun kriz döneminde çözülmesi daha da zor görünen), daha az “öznerkezli” toplumsal meselelerden uzaklaşmasını dile getirmektedir.

İdeolojinin çoğu kez, toplumsal gerçekliğin “doğallaştırılmasını” gerektiren bir şey olarak gördüğünü belirtmiştik; ki bu göstergebilimsel katkının özellikle aydınlatıcı olduğu bir diğer alandır. *Çağdaş Söylenler*'in (1957) yazarı Roland Barthes'a göre, mit (veya ideoloji) tarihi, keyfi göstergeler ve sözde apaçık, değiştirilemez bir yanamlar kümesi yükleyerek Doğa haline getiren şeydir. “Mit, nesnelere inkâr etmez; tam tersine işlevi onlar hakkında konuşmaktır; şu var ki onları temize çıkarır, masumlaştırır, doğal ve ezeli bir haklılık verir ve açıklamanın değil de saptamanın ürünü olan bir açıklıkla donatır.”⁷ “Doğallaştırma” tezi burada söylemin söz ettiği dünyaya değil de söylemin kendisine uygulanacak şekilde genişletilir. “Sağlıklı” gösterge, Barthes'a göre, kendisiyle temsil ettiği şey arasında içsel veya apaçık herhangi bir bağ olmadığını, keyfilikliğini çekinmeden açığa vuran göstergedir. Bu bağlamda tipik bir biçimde kendi gösterge sisteminin “güdülenmemiş” doğası üzerine düşünceye dalan sanatsal modernizm, siyasal yönden ilerici bir görünümde ortaya çıkar. “Sağlıksız” –mitolojik veya ideolojik– gösterge, bu radikal “güdülenme” eksikliğinin izlerini kurnazca silen, kendisini üreten göstergebilimsel çalışmayı gizleyen ve böylece kendisini “doğal” ve “saydam” bir şey gibi görmemizi sağlayan, bizlere sihirselsel bir şekilde dolaylımsız giriş olanağı tanıdığı kavram veya gösterilene kendi masum dış görünüşü aracılığıyla bakma izni veren göstergedir. Dolayısıyla Barthes ve müritlerine göre, edebi gerçekçiliğin bu aldatici saydamlığın örnekle-yicisi olduğu söylenebilir; Defoe'yla Dostoyevski arasındaki her şeye ayırım gözetmeksizin aynı damgayı vuran, garip bir biçimde biçimci ve tarih aşırı bir yargıdır bu. Aslında ufuk açıcı bir sav olabileceği halde “çılgın” versiyonları yüzünden tam bir felaket haline gelmiştir.

Edebiyat eleştirmeni Paul de Man'ın bütün ideolojilerin kökeninde yattığını düşündüğü şey tam da, dilin bu sahte doğallaştırımıdır.

7. Roland Barthes, *Mythologies*, Londra 1972, s. 143. [*Çağdaş Söylenler*, Çev. Tahsin Yücel, Metis Yay., 1998]

Kendisinin “fenomenalist” hezeyan adını verdiği şey, yorumcusu Christopher Norris’in anlatımıyla, dilin “doğal nesnelere ve süreçler dünyası ile bir şekilde aynı özü paylaşan bir şey haline gelebileceği ve böylece sözcükler (veya kavramlar) ile duyumsal sezgiler arasındaki ontolojik uçurumu aşabileceği” fikridir.⁸ İdeoloji, kendisi ile dünya arasındaki özünde olumsal ve ilineksel olan ilişkileri unutan ve bunun yerine temsil ettiği şey ile bir tür organik, kaçınılmaz bağı olduğunu sanmaya başlayan dildir. De Man’ın özünde trajik olan felsefesine göre, akıl ve dünya, dil ve varlık ezeli ve ebedi olarak birbirine zıt olan şeylerdir. İdeoloji ise bu tamamen farklı yapıları aynı potada eritmeye çalışan jesttir; sözcük içinde nostaljik bir biçimde şeyin saf mevcudiyetini arama ve böylece anlamı doğal varlığın bütün duyumsal pozitifliği ile tıka basa doldurmaktır. İdeoloji, sözel kavramlar ile duyumsal sezgiler arasında bir köprü kurmaya çalışır; gelgelim gerçekten eleştirel (veya yapıçözümücü) olan düşüncenin gücü, söylemin sinsi bir biçimde betisel [figural], retoriksel bir nitelik arz eden doğasının nasıl her zaman bu mesut evliliği yıkmak için araya gireceğini gözler önüne sermesinde yatar. “İdeoloji adını verdiğimiz şey” diyor de Man *Teoriye Karşı*’da, “tam da, dilsel gerçekliğin doğal gerçeklikle, göndermenin fenomenalizm ile karıştırılmasıdır.”⁹ Bu tür karışıklığa örnek oluşturabilecek bir duruma, bazı sözcüklerin bizlere “Varlığa” ayrıcalıklı birer geçiş noktası sağladığını düşünen geç dönem Heidegger düşüncesinde, F. R. Leavis’in çağdaş edebiyat eleştirisinde ve Seamus Heaney’in şiirlerinde rastlanabilir. Bu kuramın kusuru, Barthes bağlamında olduğu gibi, tartışılmayan bir varsayımda, yani *bütün* ideolojik söylemlerin bu tür bir doğallaştırma ile işlediği varsayımında yatar; bu iddianın şüpheye açıklığının nedenine değinmiştik. İdeoloji eleştirisi alanında sık sık karşılaştığımız gibi ideolojik bilince ilişkin belirli bir paradigma el altından bütün ideolojik biçim ve aygıtların hizmetine sokulur. Oysa bu denli “organik” olmayan başka ideolojik söylem tarzları da vardır; örneğin, akıl ile dünyanın uyumlu bir şekilde bir araya gelebileceği konusunda aşırı ısrarcı olan Paul de Man’ın düşüncesi, diğer şeylerin yanı sıra, özgürleştirici siyasetin “ütopyacılığı”nın kodlanmış bir reddidir.

8. Christopher Norris, *Paul de Man: Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*, Londra 1988, s. 48-49.

9. Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, 1986, s. 11.

Bütün söylemi iktidar ve arzu oyununun damgasını vurduğu bir şey olarak görmek ve buradan hareketle dilin tamamını sökülüp atılamaz biçimde *retoriksel* saymak postyapısal veya postmodernist perspektife özgü bir hamledir. Titizlikle tarafsız ve tamamen bilgilendirici türden herhangi bir söz edimi ile, dilin açıktan açığa küfretme, aldatma, ayartma, ikna etme ve benzeri şeylerle bağlantılı olan “edimsel” parçaları arasında yapılabilecek aşırı katı ve sabit ayrımlar karşısında şüpheli olmalıyız. Bir kimseye saatin kaç olduğunu söylemek, defolup gitmesini söylemek kadar “edimsel”dir ve elbette ki bunu mesele edecek kadar izanını kaybetmiş bir analistin işine yarayacak ölçüde bir iktidar ve arzu oyunu içerir. Her söylem, alıcısı üzerinde birtakım etkiler yaratmayı hedefler ve işe, taraflı bir “özne konumu”ndan başlar. Bu bağlamda, Eski Yunan Sofistleri’yle hemfikir olarak, söylediğimiz her şeyin gerçekte bir retoriksel icra [performance] meselesi olduğu ve burada da hakikat ve bilme yetisi meselelerinin tam manasıyla ikincil olduğu sonucuna varabiliriz. Eğer bu doğru ise, dilin tamamı “ideolojik” demektir ve anlamsızlaşacak ölçüde genişletilen ideoloji kategorisi bir kez daha çöker. Ayrıca, “her şey ideolojiktir” iddiasında bulunanların ideolojik niyetlerinin kısmen tam da bu etkinin yaratılması olduğu da ilave edilebilir.

Ne var ki, bütün dillerin aynı derecede retoriksel olduğunu düşünmek tam bir el çabukluğu ya da entelektüel bir ikiyüzlülüktür. Postmodernist “çoğulculuk” burada bir kez daha oldukça farklı türden söz edimlerini homojenize etme suçunu işler. “Saat beş” ifadesi, zamansallığı dilimlere ayırmanın özel bir biçiminden doğduğu ve belli bir otorite içermediği hiçbir biçimde söylenemeyecek özneler arası bağlama (bir kimseye zamanı bildirme bağlamı gibi) özgü olduğu için, kesinlikle bir tür çıkar içerir. Gelgelelim, bu tür bir sözün, en azından çoğu durumda, bütün tarihsel materyalistler saat beşe kadar İsa’nın kanıyla yıkanmadığı takdirde derhal idam edilecektir ifadesi kadar “çıkarcı gözetim” bir söz olduğunu düşünmek acayip olur. Güney Afrika’da toplumsal sınıf ve ırk arasındaki ilişkiler üzerinde doktora tezi hazırlayan bir kimse hiç de “tarafsız” değildir; her şeyden önce bu sıkıntıya girmesinin bir nedeni olmalıdır. Halbuki bu tür bir çalışma normal olarak, “Beyaz adam haklarından hiçbir zaman feragat etmeyecek” türü önermelerden farklıdır, çünkü çürütülmeye açıktır. Aslında bu, bir alarm sesinin veya sövüp sayma se-

linin aksine, bizim “bilimsel varsayım” derken anlatmak istediğimiz şeyin bir parçasıdır. “Beyaz adam haklarından hiçbir zaman feragat etmeyecek” ifadesi, çürütülebilirmiş gibi görünür, çünkü aptalca da olsa sosyolojik bir öngörü sayılabilecek bir şeydir; fakat hiç şüphe yok ki bu şekilde yorumlanması, ideolojik gücünün gözden kaçırılması demektir. Bu iki söylemsel tarz arasındaki işe yarar bir ayrıma gitmenin, “bilimsel tarafsızlık” mitine –son yarım yüzyıldır dikkate değer hiçbir bilim felsefecisinin itibar etmediği bir fantezidir buteslim olma olarak düşünülmesi gerekmez. Hümanistlerin, bilimsel araştırma karşısında takındığı soylu kişilere özgü geleneksel küçük görme tavrının, göz alıcı avangard kisvelere büründürülerek daha akla uygun kılındığı söylenemez.

Eğer her dil özgül çıkarları dile getirmekte ise bütün dillerin ideolojik olduğu söylenebilir. Oysa, görmüş olduğumuz gibi, klasik ideoloji kavramı hiçbir anlamda, “çıkar gözetken söylem” ile veya ikna edici sonuçlar doğurma ile sınırlı değildir. İdeoloji, tam da belirli tür çıkarların siyasi iktidarın belirli biçimleri adına maskelenmesini, rasyonalize edilmesini, doğallaştırılmasını, evrenselleştirilmesini ve meşrulaştırılmasını sağlayan süreçlere karşılık gelir. Bu stratejilerin fark gözetmeyen, şekilsiz bir “çıklarlar” kategorisi içinde eritilmesiyle, birçok şey, siyasi yönden etkisiz hale getirilmiş olur. Bu nedenle her dil bir ölçüde retorikseldir iddiası, her dilin ideolojik olduğunu iddia etmekle bir değildir. John Plamenatz’ın *Ideology* adlı çalışmasında işaret ettiği gibi, bir piyeste “Ateş!” diye bağırarak bir kimsenin ideolojik bir söylem ürettiği söylenemez. Sözelimi, bir söylem tarzı, belirli çıkarları kodluyor ama özellikle bunları doğrudan doğruya destekleme veya meşrulaştırma amacı gütmüyor olabilir. Söz konusu çıkarlar bütün bir toplumsal düzenin bekası ile can alıcı bir ilişki içinde olmayabilir. Ayrıca, yine aynı çıkarlar zerre kadar “yanlış” veya aldatıcı olmayabilir; oysa görmüş olduğumuz gibi, ideoloji kuramlarının en azından bazılarında göre, hakkında bir kez ideolojik denen bir söylem için bu böyle olmak zorundadır. Günümüzde, sofistçe bir görüş olan, her dilin ideolojik olduğu görüşüne, *Daring What Comes Naturally*’nin yazarı Stanley Fish gibi sıkıca sarılanlar, bu görüşün çatısını çattıkları söylemin de bir tür yanıltmaca [special pleading] durumundan başka bir şey olmadığını kabul etmeye dünden hazırdır; oysa Fish, kendi kuramsallaştırmasının retoriğin

küçük bir parçası olduğunu kabule gönülden razı olsa bile, bir *ideoloji* örneği olduğunu teslim etmek konusunda kayda değer ölçüde isteksizdir; çünkü bunu yapmak, bu tür argümanların Batılı kapitalist toplum bağlamında hizmet ettiği siyasal amaçlar üzerinde düşünmeyi gerektirir ki Fish, kendi kuramsal odağını bu tür rahatsız edici sorunları kuşatacak ölçüde geniş tutmaya hazır değildir. Aslında verebileceği yanıt hiç şüphe yok ki şu tür bir şey olmalı: Ben o derece baştan sona bu toplumun ürünüyüm ki –ki bu kesinlikle doğrudur– kendi toplumsal belirleyicilerim üzerinde düşünme gücünden tamamen yoksunum –işte bu kesinlikle yanlıştır–.

Son yıllarda birçok kuramcı, “söylem” kategorisi yoluyla, eski devrimci siyasal konumdan sol reformist konumlara doğru düzenli bir şekilde göç etmiş bulunuyor; bu fenomen genel olarak “postmarksizm” adıyla bilinmekte. Saussure’den sosyal demokrasiye uzanan bu uzun yürüyüşün mantığını sorgulamakta fayda var gibi görünüyor.

İngiliz sosyologlar Paul Hirst ve Barry Hindess, siyaset kuramıyla ilgili çalışmalarında,¹⁰ kavramlarımız ile dünyanın hali arasında bir tür bire bir eşleşme veya mütakabiliyet olduğunu farz eden klasik epistemolojiyi açıktan açığa reddederler; çünkü “dünya hali”nin kendisi her zaman kavramsal olarak tanımlanıyorsa, bu asırlık felsefi sav bir kısırdöngüye yakalanmış demektir. Hindess ve Hirst, bilmemizi olanaklı kılan şeyin dünyanın bir kavramın şeklini alması olduğunu –yani, dünyanın her nasılsa bizlerin onu kavrayışına uygun gelecek şekilde önceden yapılmış olduğunu– savunmanın rasyonalist bir safсата olduğunu ileri sürer. Paul de Man için olduğu gibi, onlar için de akıl ile gerçeklik arasında bir uyum veya içsel bağ yoktur ve dolayısıyla gerçek olana sorunsuz bir geçiş yapmamıza olanak sağlayabilecek ayrıcalıklı bir epistemolojik dilin varlığından da söz edilemez; çünkü *bu dilin*, kavramlarımız ile dünya arasındaki uygunluğu veya uygunsuzluğu ölçmede yeterli olup olmadığını belirlemek için muhtemelen bu dilin yeterliliğine kefil olabilecek bir başka dile ge-

10. Özellikle bkz. Barry Hindess ve Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londra 1975 ve *Mode of Production and Social Formation*, Londra 1977, John Frow, *Marxism and Literary History* adlı yapıtında (Oxford 1986, s. 55-58) benzeri bir “göstergebilimsel” ideoloji kuramı geliştirmeye çalışır.

reksinim duyarız ve böylece potansiyel olarak sonsuz bir “üstdiller” döngüsüne kapılmış oluruz. Bunun yerine, nesnelere, kendilerine yaklaşmaya çalışan bir söylem alanına dışsal şeyler olarak değil, baştan başa onlar tarafından oluşturulan, bu tür söylemlere tamamen içsel olan şeyler olarak değerlendirilmeli.

Bu konum tamamıyla Nietzscheci bir konumdur; ama Hindess ve Hirst tedirgin oldukları için ya da farkında olmadıkları için bunu söylemezler. Nietzsche’ye göre kaostan ibaret olan gerçeklikte verili hiçbir düzen yoktur; anlam, sırf, bizim anlam verme edimlerimizle keyfi bir biçimde inşa ettiğimiz bir şeydir. Dünya kendisini, bir felsefi gerçekçinin sandığı gibi, türler, nedensel hiyerarşiler, farklı alanlar şeklinde bölüp sınırlandırmaz; tam tersine, onun hakkında konuşarak bütün bunları yapan *biz*’den başkası değildir. Dil, gerçekliği *yansıtılmaktan çok imler*, onu kavramsal kalıp içine sokup parçalar. Dolayısıyla kavramsal kalıp içine sokulup parçalanmakta olanın tam olarak ne olduğuna yanıt vermek olanaksızdır: Gerçekliğin kendisi, biz onu söylemlerimiz yoluyla oluşturmadan önce, tam anlamıyla, ifade edilemez bir *x*’tir.

Bu gerçeklik karşıtı savın nereye kadar götürülebileceğini bilmek zordur. Arthur Hugh Clough’un Alfred Lord Tennyson’a olan edebi üstünlüğünün, bu konuda bizim söyleyebileceğimiz herhangi bir şeyden bağımsız olarak, zamanın başlangıcından önce gerçekliğe kazanmış “verili” bir ayırım olduğu anlamında, dünyanın kendini bir biçime soktuğuna zaten kimse inanmamaktadır; ama şarapla kanguru arasında verili bir fark olduğuna inanmak makul görünmektedir ve bu konuda tereddüte düşmenin içecek bir şeyler arayan birisini hayal kırıklığına uğratması çok muhtemeldir. Bu şeylerin, bize ifade ettiği şeylerle hiç alakası olmayan şeyleri ifade ettiği toplumlar ya da bu farka *işaret etmeye* hiç gerek duymayan birtakım tuhaf kültürel sistemler var olabilir; ama bu, onların içkilerini kangurularla stokladıkları veya çocukları hayvanat bahçelerinde şarap şişelerini beslemeye teşvik ettikleri anlamına gelmemektedir. Başka kültürler için özgün farklılıklar taşıyan bir bitkinin belirli türleri arasında bizim kimi zaman hiçbir ayırım yapamayacağımız kesinlikle doğrudur; ama bir antropoloğun su ile sülfürikasit arasında hiçbir ayırım gözetmeyen bir topluma rastlaması imkânsızdır... çünkü bu durumda toplumun bütün üyeleri çoktan mezarı boylamış olurdu.

Aynı şekilde, şaşırtıcı bir biçimde birçok postmarksistin de benimsedikleri bir ampirist doktrin olan ve bizim söylemlerimizin gerçek nedensel ilişkileri yansıtmadığı görüşünün ne kadar ileri götürülebileceğini de bilmek zordur. Toplumun biçimini belirleyen nihayetinde ekonomik etkinlik olduğu yolundaki Marksist iddianın, yalnızca, dünyaya kazanmış ve keşfedilmeyi bekleyen bir hiyerarşi olmaktan çok, Marksistlerin kendi siyasi emellerinden dolayı kurmak istedikleri bir nedensel ilişki olduğu, kesinlikle ileri sürülebilir. Oysa benim sana palayla saldırmamla kellenin yere düşmesi arasındaki açık nedensel ilişkinin yalnızca belirli sonuçlara ulaşmak için söylemsel olarak kurulmuş bir nedensel ilişki olduğunu iddia etmek daha az inandırıcıdır.

Hindess ve Hirst'ün "antiepistemolojik" tezi, diğer her şeyin yanı sıra, toplumsal bir formasyonun değişik "düzeyler"den oluştuğu ve bunların bazılarının daha önemli belirleyicilikleri olduğunu söyleyen Marksist doktrini çürütme amacı gütmektedir. Onlar için, bu da, toplumu düşüncedeki kavramlar çerçevesinde önceden içsel olarak biçimlendirilmiş bir şey olarak gören rasyonalist yanılısamanın bir başka örneğidir. Öyleyse, ne "toplumsal bütünlük" diye bir şey ne de genelde veya esas itibariyle bir başkasından daha belirleyici ya da nedensel olacak daha ayrıcalıklı toplumsal etkinlik türü diye bir şey vardır. Siyasi, kültürel, iktisadi ve diğer şeyler arasındaki ilişkiler, *bizlerin* verili tarihsel bağlamlarda bazı özel siyasi hedeflere ulaşmak için tasarladığımız ilişkilerdir ve hiçbir şekilde bizim söylemimizden bağımsız olarak var olamazlar. Bir kez daha, böyle bir savın nereye kadar götürülebileceğini kestirebilmenin zorluğuyla yüz yüze gelmiş bulunuyoruz. Bu, örneğin, bizim prensipte Bolşevik Devrimi'nin Bogdanov'un astımı veya Radek'in etli böreğe olan düşkünlüğü nedeniyle başlamış olabileceği olasılığını hesaptan çıkaramayacağımız anlamına mı gelmektedir? Eğer gerçeklik *içinde* hiçbir nedensel hiyerarşi yoksa, böyle bir şey niye olmasın? Bizim söylemsel inşalarımızı *sınırlandıran* nedir? Bu, "gerçeklik" olamaz, çünkü o da bunların bir ürünüdür; bu durumda, iradeci bir fantezi dünyasında, keyfimize uygun olarak bir ilişkiler ağı örmekte özgür görünmekteyiz. Epistemoloji alanında başlayan bu tartışmanın artık devrimci siyasete karşı çıkışa dönüşmüş bulunduğu her bakımdan açıktır; çünkü, "son kertede" ekonomik belirleyiciliği öne süren

Marksist doktrin dışarda bırakıldığında, geleneksel devrimci söylemin büyük bir kısmının radikal olarak değiştirilmesi gerekecektir. Böyle bir global analizin yerine, Hindess ve Hirst, belirli toplumsal konjonktürler içerisinde siyasal etkilerin pragmatik olarak hesaplanmasını teşvik etmektedir ki bu Mr. Neil Kinnock için çok daha makbul olacaktır. Bu kuram, nedense tam da 1960'lı ve 70'li yılların başlarında ortaya çıkan radikal akımların, sağın bir dizi saldırgan baskısı sonucu zayıfladığı bir tarihsel dönemde destek bulmuştur. Bu anlamda, bu durum, pek çok anlamda, öne sürüldüğünden daha "konjonktürel" bir konumdur.

Nesnelerin tümüyle onları oluşturan söyleme içsel oldukları tezi, herhangi bir söylemin nesnesini meşru bir şekilde kurduğuna nasıl karar verebileceğimiz gibi çözümü oldukça güç bir soruna yol açar. Bu kurama göre, herhangi bir kimse nasıl hatalı olabilir? Eğer benim dilimle nesne arasındaki uyumu ölçecek herhangi bir üstdil yoksa, nesneyi paşa keyfim nasıl isterse öyle inşa etmemi kim durdurabilir? Belki de buradaki turnusol kağıdı, savımın içsel keşkinliği ve tutarlılığıdır; ama, hadi Thomasçı teolojiyi bir yana bıraksak bile, büyü ve Satanizm de kendi nesnesini içsel olarak tutarlı biçimlerde kurabilme yetisine sahiptir. Ayrıca bunlar, herhangi bir kimsenin, herhangi bir ayrıcalıklı görüş noktasından bakıp da siyasi yönden yararlı bulabileceği sonuçlar da doğurabilir; ama eğer üstdil bir yanılısama ise, bu durumda, herhangi bir siyasi perspektifin diğerinden daha yararlı olduğuna karar vermenin bir yolu da yok gibi görünmekte. Başka bir ifadeyle pragmatist hareketin burada yaptığı şey yalnızca sorunu bir adım geriye itmektir: Eğer benim toplumsal yorumlarımı geçerli kılan hizmet ettiği siyasi amaçlar ise, bu amaçları nasıl geçerli kılabilirim? Ya da, Nietzsche'nin savunabileceği gibi, saldırgan ve dogmatik bir biçimde, kendi çıkarlarımı seninkilerin üzerinde tutma tavrına mı dönmem gerekiyor? Hindess ve Hirst için, itiraz edilebilecek bir siyasi duruma, şeylerin toplumdaki haline bakarak karşı çıkmak mümkün değildir; çünkü şeylerin hali sen onu nasıl kurmuşsan öyledir. Bunun yerine güttüğün siyasi amaçlara ve çıkarlara başvurman gerekir; bu da demektir ki şimdi, bir şekilde "verili" olan, şarap ile kanguru arasındaki fark değil, bunlardır. Bunlar toplumsal gerçeklikten türetilemez; çünkü toplumsal gerçeklik *onlardan* türer ve bu nedenle, tıpkı klasik estetik geleneğinde sanat yapıtı

konusunda olduğu gibi, gizemli bir şekilde yaratıcısız ve özgöndergeli kalmaya mahkûmdurlar.

Bir diğer deyişle, çıkarların nereden geldiği, postmarksizm için, küçük bir çocuk için bebeklerin nereden geldiği meselesi kadar karanlık bir şeydir. Geleneksel Marksist görüşte, siyasi çıkarlar, kişinin sınıflı toplumdaki toplumsal ilişkiler içindeki konumundan doğar; ama bu, postmarksistlere göre, siyasi söylemlerimizin başka bir şeyi “yansıttığı” veya başka bir şeye “karşılık geldiği” şeklindeki Saussure’cü olmayan varsayımı gerektirir. Eğer dilimiz, gerçekliğin yalnızca pasif bir yansıması olmayıp, onun aktif oluşturucusu ise, bu kesinlikle böyle olamaz. Seni, daha sonra yalnızca “ifade edeceğin” birtakım nesnel çıkarlarla donatan, senin belirli bir üretim tarzı içindeki yerin olamaz; bir kez daha belirtmek gerekirse, çıkarlar bizim *inşa ettiğimiz* şeylerdir ve bu anlamda siyasetin iktisadi durum üzerinde üstünlüğü vardır.

Toplumsal çıkarların birilerinin kendilerine takılıp tökezlemesini bekleyen beton parçaları gibi sokak ortasında yatmadığı kabul edilebilir. Hindess ve Hirst’ün haklı olarak öne sürdükleri gibi, yalnızca toplumda bir yer işgal etmenin kişiyi otomatik olarak buna uygun bir dizi politik inanç ve çıkarlarla donattığını düşünmek anlamsız olur; her kadının feminist olmaması olgusunun açıkça gösterdiği gibi. Elbette ki toplumsal çıkarlar hiçbir şekilde bizim yaptığımız ve söylediğimiz şeylerden bağımsız değildir; onlar, kendisi olabilmek için yalnızca kendine uygun göstereni veya ideolojik söylem tarzını keşfetmesi gereken, verili birer “gösterilen” değildirler. Yine de “nesnel çıkarlar” kavramını anlamamanın tek yolu bu olamaz. Toplumsal formasyon içinde, sancak tarafının ön kısımlarında bir kürek mahkûmu olmak gibisinden nesnel bir konum hayal edelim. Bu konum, on beş saat hiç durmaksızın kürek çekmek ve saat başı imparatoru öven bir şarkıyı dermansızca söylemek gibi birtakım sorumlulukları beraberinde getirir. Böyle bir konumun, bağrına kazınmış bir dizi çıkarla kendiliğinden çıkıp geldiğini söylemek, kendisini bu konumda bulan herhangi birisinin bundan kurtulmak için elinden geleni yapacağını ve bunun onun açısından bir kapris veya tuhaflik olmayacağını söylemek anlamına gelir. Bu, kürek mahkûmunun yerine oturur oturmaz böyle bir düşünceye kendiliğinden kapılacağını iddia etmeyi ya da bütün bunlardan dehşet verici bir tat alan

ve diğerlerinden daha hızlı kürek çekmeye çalışan tuhaf mazoşisti hesap dışı bırakmayı gerektirmez. Mahkûmun, *ceteris paribus*,* bu durumdan kurtulmak için elinden geleni yapacağı görüşü, bütün toplumsal söylemlerin ötesinde yer alan Tanrı'ya özgü bir bakış açısından kaynaklanıyor denemez; aksine daha çok Kurtulmuş Kürek Mahkûmları Cemiyeti'nin bakış açısından doğmaya meyyaldir. Hiç kimsenin makul bir ölçüde bile olsa bunu akıl edemeyeceğini düşünmenin hiçbir faydası yoktur. Bir kürek mahkûmu kendisi hakkında azıcık eleştirel düşünmeye başlayıp, sözgelimi, kendi kendine "burası tam bir cehennem" diye mırıldanmaya başladığında, burasının yalnızca kendisi için değil herkes için tam bir cehennem olduğunu anlatmak istiyor olması anlamında, kendi söylemi içinde nesnel bir çıkar dile getirdiği gayet rahatlıkla ileri sürülebilir. Mahkûmun, zamanını doldurmanın daha uygun yolları olabileceği sonucuna ulaşacağı ya da başına gelenleri hayatta olma deneni suç karşılığında ödediği ceza veya imparatorun yüce çıkarına yaratıcı bir katkı olarak görmeyeceği konusunda herhangi bir Tanrısal garantiden söz edilemez. Kölenin, kendini özgür kılmada nesnel çıkarı olduğunu söylemek, eğer *böyle hissediyor* ise, yanlış bilincin tesiriyle çalışıyor demektir, demekle birdir. Ayrıca bu, kölenin, bazı elverişli koşullarda –bu tür baskı ve mistifikasyondan görece uzak koşullarda– bu olgunun farkına varabilir hale gelebileceğini de iddia etmek demektir. Hatta bunun farkına varmadan bile oradan kurtulmanın kendi çıkarına olduğunu ve bunun şimdi farkına varmaya başladığı şeyin bir parçası olduğunu kabul edecektir.

Kürek mahkûmu, çeşitli limanlardaki kısa konaklamalarda karşılaştığı tuhaf söylem kuramcısından, son zamanlarda açıkça dışa vurmaya başlamış olduğu çıkarların hiçbir anlamda toplumsal gerçekliğin salt pasif bir yansıması olmadığı ve bunu ciddiye alsa iyi edeceği konusunda dersler alabilir. Hiç şüphe yok ki, imparatorun kaptanı tarafından zincire vurulup kırbaçlanmayı kendisi gibi aşağılık bir insana yakışmayan bir şeref olarak gördüğü uzun yılları ve şu anki aydınlanmış fikirlerine ulaşmasını sağlayan sancılı iç hesaplaşmaları anımsayarak, bu argümana zaten çoktandır hak verdiğini görecektir. Mahkûm, "baskı"nın (içinde bulunulan bir koşulun ancak daha

* (Lat.) Diğer hususlarda eşitlik halinde. (ç.n.)

az baskıcı veya hiç baskıcı olmayan durumlarla kıyaslanarak baskıcı olarak adlandırılabilmesi ve bütün bunların da ancak söylem aracılığıyla bilinebilmesi anlamında), söylemsel bir mesele olduğunu gayet rahatlıkla anlayabilecek bir konuma gelebilir. Kısacası baskı normatif bir kavramdır: Bir kimse yalnızca sefil bir yaşama mahkûm edildiğinde değil, aynı zamanda gerçekliğe aktarılması olanaklı bazı yaratıcı güçleri başkalarının haksız çıkarları tarafından etkili bir biçimde engellenmekte olduğunda baskı altında tutuluyor demektir. Bunların hiçbirisi söylemsel olarak belirlenme dışında bir başka şekilde belirleniyor olamaz; bir durumun ezici olduğuna yalnızca onun fotoğrafına bakarak karar veremeyiz. Elbette ki kürek mahkûmu, bütün bunların, kendisinin hiç de “gerçekten” baskı altında olmadığı anlamına geldiği iddiasından pek de etkilenmeyecektir. Mahkûm, böylesi bir yargıyı bazı postmodernist kuramcıların pek sevdiği uçarı bir oyunculukla karşılamayacaktır. Bunun yerine, şüphesiz, burada kesinlikle bir yorumlama söz konusu olmasına ve bu nedenle ilkesel olarak her zaman için aksi ispat edilebilir olmasına rağmen, yine de bu yorumun mevcut durumun baskıcı *olduğunu* gösterdiği görüşünde ısrar edecektir.

Postmarksizm kendini, bir kimsenin sosyoekonomik açıdan işgal ettiği yer ile siyasi-ideolojik çıkarları arasında herhangi bir zorunlu ilişki olduğunu reddetmeye adar. Bu iddia, bizim kürek mahkûmu bağlamında açıkça yanlıştır. Postmarksizmin haklı olarak ileri sürdüğü gibi, kölenin siyasi-ideolojik konumunun yalnızca içinde bulunduğu maddi koşulların basit bir “yansıması” olmadığı kesinlikle doğrudur; fakat aslında ideolojik görüşleri söz konusu koşulla içsel bir ilişki içindedir; bu koşulun onların otomatik *nedeni* [cause] olması anlamında değil ama onlara *gerekçe* [reason] olması anlamında. İdeolojik fikirlerinin içeriğini belirleyen şey günde on beş saat kürek çekme olacaktır. Ne söylediği, ne yaptığına ilişkindir ve yaptığı söylediklerinin gerekçesi olacaktır. Burada, “gerçek olan” eğer gerçek olanla anlatılmak istenen şey söylediklerinin gerekçesini oluşturan ve göndergesini şekillendiren şu özel etkinlikler kümesi ise, kesinlikle, mahkûmun söyleminden önce ve ondan bağımsız olarak vardır. Bu etkinliklerin mahkûm özgürleştirici fikirlere ulaşır ulaşmaz yorum açısından değişikliğe uğrayacağı şüphesiz doğrudur; mahkûm, söz konusu koşulları oldukça farklı bir bakışla kuramsal olarak ye-

niden gözden geçirmeye sürüklenecektir. Postmarksist savın içerdiği hakikatin özü şuradadır: “Gösterenler” ya da siyasi ve ideolojik temsil araçları, gösterdikleri şey bakımından her zaman için aktif konumdadırlar. Bu anlamda, siyasi-ideolojik çıkarlar, “verili” sosyoekonomik koşulların itaatkâr, kendiliğinden bir ifadesi değildir. Temsil edilen şey hiçbir zaman bir “katı” gerçeklik değil, temsil etme eyleminin kendisi tarafından biçimlendirilen bir şeydir. Dolayısıyla siyasi ve ideolojik söylemler, durumu kendilerine özgü yollarla kavramsallaştırarak kendi gösterilenlerini kendileri yaratır.

Söz konusu *sosyoekonomik durumun tamamının* yalnızca siyasi ve ideolojik çıkarlarca belirlendiğini ve bunun ötesinde bir gerçekliği olmadığını düşünmek için buradan sadece bir adım -ki Hindess ve Hirst’ün aceleyle attıkları bir adımdır bu- daha ileri gitmek yeterlidir. Göstergebilimsel açıdan, Hindess ve Hirst’ün yaptığı şeyin ampirist modeli tersine çevirmekten ibaret olduğu söylenebilir: Fakat ampirist anlayışta gösterenin -dünyanın adeta bize, kendisinin nasıl ifade edilmesi gerektiğini öğretiyor olması anlamında- gösterilenden kendiliğinden çıktığı düşünüldüğü halde, burada, gösterilen itaatkâr bir şekilde gösterenden çıkar. Durum, siyasi ve ideolojik söylemler onu nasıl belirlemişse öyledir; ama bu, iktisadi ve siyasi çıkarların aynen kaba Marksistlerin yaptığı gibi, feci bir biçimde aynı potada eritilmesi demektir; çünkü, henüz *siyasi* ifadesini bulmamış olabilecek, örneğin ücretlerin veya çalışma koşullarının iyileştirilmesi gibi iktisadi çıkarların var olduğu bir gerçektir. Bu tür çıkarlar birbiriyle çatışan bir yığın siyasi anlama çekilebilir. Hindess ve Hirst, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi tersine çevirdikleri gibi, *gösterilen* ile *gönderge* arasında da ölümcül bir göstergebilimsel karışıklık yaratmışlardır; çünkü, onların düşüncesinde gönderge, sosyoekonomik durumun bütünüdür; bu bütünün barındırdığı çıkarlar siyaset ve ideoloji tarafından daha sonra farklı yollarla imlenir ama onlarla özdeş değildir.

İster “iktisat” “siyaset”e, isterse postmarksizmin savunduğu gibi “siyaset” “iktisat”a yol açsın, her iki durumda da ilişki esas itibariyle nedenseldir. Postmarksist görüşün ardında, Saussure’cü, gösterileni “üreten” şey olarak gösteren anlayış vardır. Ne var ki göstereni bu göstergebilimsel model, gerçekte, maddi durumlar ile ideolojik söylem arasındaki ilişkiyi anlamada büyük ölçüde yetersizdir. İdeoloji.

ne bu tür koşulların doğmasını sağlar, ne de tamamen onlar tarafından “üretilir”; yaptığı şey, daha çok, bu maddi koşullar için bir dizi “gerçekçe” sunmaktır. Kısacası, Hindess ve Hirst, sırf kaba Marksizm’i tepetakla eden bir nedensel model tarafından yoldan çıkarıldıkları için, ideolojinin *meşrulaştırma* işlevini dikkate almazlar. Bir nesne ile söz konusu nesnenin temsil araçları arasındaki ilişki, maddi bir pratik ile bu pratiğin ideolojik meşrulaştırımı veya mistifikasyonu arasındaki ilişkiden can alıcı biçimde farklıdır. Hindess ve Hirst, savdukları söylem kavramının ayırım gözetmeyen ve her şeyi kapsayan doğasından dolayı bu farklılığı gözden kaçıır. Söylem, onlara göre, gerçek nesnelere “üretir” ve bu nedenle ideolojik dil bu nesnelere oluşturulduğu yollardan sadece birisidir. Ne var ki bu sav, gerçekliği oluşturmanın herhangi bir yolundan ibaret olmayan ama bunun ötesinde açıklama, rasyonelize etme, gizleme, meşrulaştırma ve benzeri türden daha özel işlevleri de olan ideolojik dilin özgüllüğünü ayırt etmeyi beceremez. Söylemin iki anlamı –pratiklerimizi oluşturduğu söylenen söylemler ile bu pratikler hakkında konuştuğumuz söylemler– birbirine karıştırılır. Kısacası ideoloji, “gerçek” durumu dönüştürücü biçimde *çalışır*. Gösterenin etkililiğini vurgulamaya bu kadar hevesli olan kuramcılarımızın bu durumu dikkate almaması bir bakımdan ironik iken bir diğer bakımdan hiç de ironik değildir: Çünkü pratiklerimizi oluşturan söylemlerimizse, bu ikisi arasında, içinde bu dönüştürücü çalışmanın ortaya çıkabileceği herhangi bir olanak yaratıcı mesafe kalmaz. Burada bir dönüştürücü çalışmadan bahsetmek, bu süreçten önce bir şeylerin, bir göndergenin, *üzerinde çalışılan* bir şeyin var olduğunu ima etmek demektir ki gösteren “gerçek” durumu tam anlamıyla bir hokus pokusla var ediyor olsaydı böyle bir şeyden söz edemezdik.

Hindess ve Hirst’ün zımnen meydan okuduğu şey, temsil etme kavramıdır; çünkü, temsil düşüncesi, gösterilenin gösterenden önce var olduğunu ve dolayısıyla da onun tarafından itaatkâr bir şekilde yansıtıldığını ima eder. Bu, bir kez daha, Saussure’cü göstergebilimin özüne aykırı düşer; ama *ampirist* bir temsil ideolojisini haklı olarak reddederken temsil nosyonunun kendisini de bertaraf ettiklerine inanma hatasına düşerler. Gösterilenin kendi gösterenini kendiliğinden ortaya koyduğu, bu ikisi arasında, gösterilenin *ancak* bu yolla ifade edilebileceği birtakım organik bağların varlığının tasavvur

edildiği ve gösterenin gösterilene hiçbir açıdan değıştirmedeği ama geriye tarafsız, şeffaf bir ifade ortamının kaldığı bir temsil fikrine bugünlerde hiç kimsenin büyük bir aşk beslediği söylenemez. Birçok postmarksist, bu nedenle, “temsil etme” teriminin tamamını gözden çıkarırken onları çevreleyen bir cahil kitle, hâlâ, bir sincap fotoğrafından sincabı ya da iç içe geçmiş birtakım halkalardan Olimpiyat Oyunları’nı “temsil ediyor” diye söz etmeyi sürdürmekte. Bir imge ile söz konusu imgenin göndergesini ilişkilendirmek için gereken karmaşık uyuşumların [conventions] söz konusu işlemin ampirik versiyonu tarafından yeterli bir biçimde açıklandığını düşünmek için hiçbir neden olmadığı gibi, yalnızca ikinci modelin itibarı sarsılmış olduğundan dolayı birinciye belirli bir açıklama getirme çabasından vazgeçmeye de gerek yoktur. “Temsil etme” terimi, bazı postmarksistlerin değilse bile halkın açıkça farkında olduğu gibi, mükemmel bir şekilde geçerli kullanımlara sahiptir; bu, ampiristlerin sandığından daha büyük bir ustalık isteyen bir kültürel pratiktir.

Hindess ve Hirst’ün temsil nosyonunun tamamını safra diye atmak istemelerinin nedeni ideolojik olarak masum sayılamaz. Tamamını atmak isterler, çünkü belirli sosyoekonomik koşullar ile özgül siyasi veya ideolojik konumlar arasında birtakım içsel ilişkiler olduğu yolundaki klasik Marksist iddiayı reddetmeyi amaçlarlar. Bu nedendir ki, ya sosyoekonomik çıkarların yalnızca siyasi veya ideolojik çıkarların bir ürünü olduğunu ya da bu ikisinin birbirinden tamamen farklı düzeylerde bulunduğunu ve aralarında hiçbir zorunlu bağlantı olmadığını öne sürerler. Göstergibilim, karşımıza bir kez daha bir tür siyaset olarak çıkar; çünkü böyle olduğunda, toplumun sosyalist dönüşümünün zorunlu olarak işçi sınıfının çıkarına olduğundan dem vuran bir yığın geleneksel Marksist tezin artık değersiz sayılıp bir kenara atılması gerekecektir. Saussure’cü dilbilim, bir kez daha, şeytani bir manevrayla toplumsal reformizm davasına hizmet eder. “Söylem kuramı”yla böyle bir arada kullanılmasa bütün ışıltısını iyice kaybetmiş olacak bir davadır çünkü reformizm.

Hindess ve Hirst cephesinin yapıcı yönü, *sınıfsal* konum ile hiçbir açıdan zorunlu bağı olmayan bir yığın siyasi çıkarın var olduğunu ve klasik Marksizm’in bu hakikate maalesef sırt çevirdiğini ifade etmiştir. Bu tür sınıfsal olmayan siyasal hareketlerin 1970’lerdeki güç kazanışı ve bunu izleyen postmarksist yazılar, bu olgunun yaratıcı

bir kuramsal karşılığı olarak görülebilir; ama böyle bile olsa, bu yeni gelişmelere açık, cömert bir kapı olsun diye toplumsal durumlar ile siyasi çıkarlar arasındaki bütün zorunlu bağları koparma hareketi aslında kendisine zarar verir. Sözelimi, kadın hareketini ele alalım. Feminist siyasetler ile toplumsal sınıf arasında, birincisini olduğu gibi ikincisi içine boca etmeye boş yere çabalayan Marksist indirgemecilerin *haricinde*, herhangi bir organik ilişki olmadığı kesinlikle doğrudur. Gelgelelim, aslında, bir kadın olmakla (bir toplumsal durum) bir feminist olma (bir siyasi konum) arasında içsel bir ilişki olduğu ileri sürülebilir. Bunun, her kadının kendiliğinden feminist olacağını iddia etmek anlamına gelmediğini söylemeye bile gerek yok; ama öyle olmaları *gerektiği* ve kendi baskı içeren toplumsal koşullarının mistifikasyondan uzak bir kavranışının onları mantıksal olarak bu yöne çekeceği iddia edilebilir. Ki aynı şeylerin 1970'lerde etkili olan diğer sınıfsal olmayan siyasi akımlar için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir; örneğin, baskı altındaki bir etnik azınlığın üyesi olmakla, antifaşist siyasetlere aktif bir biçimde katılma arasında tamamen olumsuz bir bağlantı olduğunu ileri sürmek saçma görünür. Bu ikisi arasındaki ilişki, doğal, otomatik veya kaçınılmaz olma anlamında "zorunlu" değildir; fakat, zorunlu olmasa bile, Saussure'ün deyimiyle, katışıksız biçimde keyfi olmaktan öte, "güdülenmiş" bir ilişkidir.

Bir kimsenin belirli bir siyasi konuma bağlanması *gerektiğini* savunmak, hor görme, diktatörlük ve elitizm çağrışımları uyandırabilir. Ben kim oluyorum ki bir başkasının çıkarının nerede yattığını bildiğimi varsayabiliyorum? Yönetici grup ve sınıfların yüzyıllardır sürdürdükleri konuşma tarzı tam da bu değil midir? Çıplak gerçek şudur: Ben, kendi çıkarlarımın mutlak hâkimiyim ve hiç kimse bana ne yapacağını söyleyemez. Ben kendime karşı tamamen açığım; içinde bulunduğum toplumsal koşullara ilişkin hiçbir şekilde mistifiye edilmemiş bir görüşe sahibim ve arkadaşça, sempatik bir tonda dile getirilenler dışında, bir başkasının tavsiyelerini hoş göremem. "Nesnel" çıkarlarımın korunması konusunda herhangi bir paternal elitistten öğüt almaya ihtiyacım yok; çünkü, işin aslına bakacak olursak, hiçbir zaman o çıkarlara zarar verecek şekilde hareket etmem. Günde birkaç kilo sosis yiyor, sabahtan öğlene kadar iki paket sigara içiyor ve maaşımın yarısının kesintiye uğramasına gönüllü olarak razı oluyor olsam bile, başkalarından bir şeyler öğrenmem

gerektiğinin söylenmesi beni sınırlendirir. Sırf, hafta sonlarımı kendi isteğimle, ağanın bahçesinde karşılıksız çalışarak geçirdiğim için “mistifiye edilmiş” olduğumu söyleyenler, beni kendi gösterişçi jargonlarıyla yargulamaya çalışırlardır.

Toplumsal çıkarlar ile ideolojik inançlar arasındaki ilişkinin aslında son derece değişken olduğunu 2. bölümde görmüştük. Burada basit ve tek bir homoloji kurulamaz: İdeolojik inançlar, maddi çıkarları imleyebilir, yadsıyabilir, rasyonalize edebilir, gizleyebilir, onların tersine gidebilir vs. Oysa Hindess ve Hirst’un birici düşüncesine göre, bunlar arasında yalnızca sabit, değişmez, tek bir ilişki olabilir; bunun dışında bir ilişkiden söz edilemez. Şaşırtıcı ölçüde tekrara dayalı metinlerinde, ikiyüzlü “zorunlu” sözcüğü yerine göre, bu formülasyon içine rahatlıkla kayabilmektedir; bir dizi kayma yoluyla, siyasi ve ideolojik formların sınıf çıkarlarının *dolayimsız* temsili olarak kavranamayacağı görüşünden, bu ikisi arasında hiçbir *zorunlu* ilişki, hatta herhangi bir bağlantı olmadığı iddiasına kadar uzanırlar. “Siyaset ve ideolojinin, temsil ettikleri varsayılan sınıf çıkarları açısından “yorumlanmalarının” hiçbir dayanağı olamaz... siyasi ve ideolojik mücadele ekonomik sınıfların mücadelesi olarak alınamaz” görüşünü savunurlar.¹¹ Başvurulan kuramsal hile yeterince açık: Feminist, etnik veya ekolojik siyasetler, açıktan açığa, sınıfsal çıkarlarla içsel bir biçimde ilişkilendirilemezse bu durumda sosyalizm ve muhafazakârlık da ilişkilendirilemez.

Hindess ve Hirst, Marksizm’in indirgemeci biçimlerine, burada, argümanlarının hemen hemen tamamında olduğu gibi, teatral bir biçimde abartılı bir tepki gösterirler. Bütün söylemleri, aslında kayda değer ölçüde ıslah edici olabilecek bir görüşü pervasızca abartan, çubuğu aksi yöne bükmeyi ısrarla sürdüren bir söylemdir. Eğer ideolojik formlarla toplumsal çıkarlar arasındaki ilişki ezeli ve ebedi bir biçimde sabit ve verili değilse, bazı ideolojik söylem tiplerinin bu tür çıkarlarla diğerlerine göre daha yakından bağlantılı olabileceği olasılığını niçin dogmatik bir şekilde dışlayalım ki? Çoğulculuğu bu kendi kendini tekzip eden tarzda sınırlamak niye? Burada kendi kendilerine ne türde bir *a priori*, sınırlayıcı pratik dayatıyorlar? Eğer, sözgelimi bir küçük burjuva entelektüeli olmayla faşizme karşı

! I. A. Cutler, B. Hindess, P. Hirst ve A. Hussain, *Marx's "Capital" and Capitalism Today*, cilt 1, Londra 1977, s. 222, 236.

çıkma arasında hiçbir “güdülenmiş” ilişki olmadığı doğruysa, buradan, pürüten ideoloji ile ilkel burjuvazi, antiemperyalist inançlar ile sömürgecilik deneyimi ya da sosyalizm ile ömür boyu işsizlik arasında da herhangi bir ilişki olmadığı sonucu çıkar mı? Bütün bunlar arasındaki ilişkiler hem Yahudi düşmanı hem bir soyut dışavurumcu olma arasındaki ilişki kadar keyfi midir? “Siyasi pratik” diyor kuramcılarımız “önce sınıf çıkarlarının farkına varıp sonra da onları temsil etmez: Temsil edeceği çıkarları yaratır.”¹² Eğer bu, siyasi pratik “göstereni” toplumsal çıkar “gösterileni” bakımından aktiftir, yaptığı müdahaleyle onları değiştirir ve dönüştürür anlamına gelmekteyse, bunu zaten kimsenin reddedeceğini sanmıyorum. Yok eğer –bizim kürek mahkûmu örneğine dönecek olursak– bu adam, siyasi söylem onları açıkça beyan etmeye başlamadan önce, kendi sınıfsal konumuyla bağlantılı hiçbir çıkarın farkında değildir, anlamına gelmekteyse bu kez de açıkça yanlış olacaktır. Mahkûm gerçeklikte, içinde bulunduğu maddi koşullarla bağlantılı bütün bir çıkarlar kümesinin –zaman zaman üstlerini çileden çıkarmayacak küçük dinlenme anları yaratmak, bir nebze de olsa güneşten korunmak için iri cüsseli kölelerden birisinin gölgesine sığınmak gibi– farkındadır. Siyasi ve ideolojik söyleme sahip olduğunda bu söylemlerin, üzerinde çeşitli şekillerde çalışacağı, inceden inceye işleyeceği, tutarlı kılacağı ve dönüştüreceği şeyler işte tam da bu türden maddi çıkarlardır. Bu anlamda maddi çıkarlar, şüpheye kesinlikle yer bırakmayacak ölçüde siyasi-ideolojik çıkarlardan önce gelir ve onlardan bağımsızdır. İçinde bulunulan maddi durum kölenin siyasi söyleminin *gösterilen*’i değil –eğer bununla, siyasi söylemin tamamiyle maddi durum tarafından üretildiğine inandığımız varsayılıyor ise– *göndergesidir*. Hindess ve Hirst, mahkûmun içinde bulunduğu pek de cazip olmayan şartların bir siyasi-ideolojik dilin ürünü olduğunu inkâr etmenin onu, söylemden tamamen bağımsız tam bir “kati” gerçek olarak düşünmek anlamına gelmesinden korkar; fakat bu tamamen yersiz bir korkudur: Mahkûmun, kendi üstlerini karşısına almama kararına varabileceği, söylemsel olmayan herhangi bir yol yoktur; onun “gerçek” durumu, şu veya bu dilsel yoruma kopmaz bir biçimde bağlıdır. Bütün yapıp etmelerimizin içine işlemiş olan *bu* türden yorumları,

12. A.g.y., s. 237.

yaşam şartlarımızı eleştiriden geçirmemize, rasyonalize etmemize, bastırmamıza, açıklamamıza ya da dönüştürmemize olanak sağlayan özgül söylem biçimleriyle aynı kefeye koymak tam anlamıyla hatadır.

Gördüğümüz gibi Hindess ve Hirst, siyasi çıkarların, önceden verili toplumsal ve iktisadi çıkarları temsil ettiği görüşünü reddeder; bununla birlikte temsil etme *terimini* kullanmaktan da vazgeçmezler; bir farkla ki, onların düşüncesinde, gösteren, gösterdiği şeyi tamamen oluşturmaktadır. Bu durum, gerçeklikte, onların bir temsil etme kuramı değil, bir özdeşlik felsefesi ortaya attıklarını gösterir. Temsil etme veya anlamlandırma, sunan ile sunulan arasındaki bir farka dayanır: Sincap fotoğrafının bir sincabı temsil etmesinin nedenlerinden birisi fotoğrafın hayvanın kendisi olmayışıdır. Eğer fotoğraf bir şekilde bir sincap meydana getirmiş olsaydı –Berkeleyci bir fanteziyle, eğer yaratık, fotoğraf makinesiyle tespit edilene kadar herhangi bir varoluşa sahip olmasaydı – sincabın bir temsili olmazdı. Hemen hemen aynı şeylere Hindess ve Hirst’ün siyasi/ideolojik olan ve toplumsal/iktisadi olana ilişkin laflarında da rastlanır. Eğer birinci ikinciye gerçekten şekil vermekte ise bu durumda bunların bir olduğu ve herhangi bir temsilden söz edilemeyeceği söylenebilir. Bu ikisi, bir sözcük ile sözcüğün anlamı kadar birbirinden ayrılmaz hale gelir. Onların burada açığa vurdukları düşünme biçimini şekillendiren göstergibilimsel model, bu nedenle, gösterge ile gönderge arasında değil de, gösteren ile gösterilen ya da sözcük ile kavram arasında kurulan Saussure’cü bir modeldir ki bu da onları yanlış yöne sevk eder.

Siyasi/ideolojik olanın edilgen bir biçimde ve doğrudan doğruya sınıf çıkarlarını temsil ettiğini savunan ekonomizmden bu şiddetli ve kesin uzaklaşman sonucu olarak ortaya çıkan şey aşırı bir siyasileştirilmedir. En tepede saltanat süren artık ekonomi değil, siyasettir. Sözcüğün en genel anlamıyla alındığında bu görüş tamamiyle saçmadır. Bazı insanların muhafazakârlara, mülklerini kamulaştıracak bir işçi iktidarından korktukları için değil de onlara oy vermelerinin mülklerini *yaratacağını* düşündükleri için mi oy verdiklerine inanamamız isteniyor? Bir proleterin daha iyi yaşam koşullarına ulaşma-

da çıkarı olmasının tek nedeni kendisinin zaten bir sosyalist olması mıdır? Bu argüman içinde, siyasetin fiili olarak *ne ye ilişkin* olduğunu söyleyebilmek olanaksızlaşır. Siyaset ve ideolojinin, üzerinde çalışılabileceği herhangi bir “hammadde”den söz edilemez; çünkü toplumsal çıkarlar, bu durumda, onlara kaynaklık eden değil, onların ürünü olan şeylerdir. Böylece siyaset ve ideoloji, tamamen kendi kendini yaratan, totolojik birer pratik haline getirilir. Çıktıkları yeri belirtmek olanaksızlaşır ve tam anlamıyla, tıpkı öteki aşkın gösterenler gibi, gökten düşen bir şey olup çıkarlar.

Eğer işçi sınıfı kendi sosyoekonomik koşullarından kaynaklanan herhangi bir çıkara sahip değilse, kendisinin siyasi ve ideolojik olarak çeşitli şekillerde “inşa edilmesine” *direnecek* herhangi bir öğeden de yoksun demektir. Benim bu sınıfa ilişkin siyasi inşama karşı koyacak tek şey bir başkasının siyasi inşasıdır. Böylelikle, işçi sınıfı veya aynı konumdaki bir başka ast grup, onu belirli bir siyasal strateji içine hapsedme arzusunda olanların elinde, sosyalistlerle faşistler arasında, bir o yana bir bu yana çekilen bir çömlekçi çamuruna döner. İşçiler, gerçekte, şu içine “inşa edildikleri” dışında herhangi bir çıkara sahip olmadıkları için eğer sosyalizm işçilerin çıkarına olmak zorunda değilse, işçiler ne halt etmeye sırf sosyalist olmak için bir yığın sıkıntıya katlansınlar? *Bu durumda*, sosyalist olmak onların çıkarına değildir, çünkü içinde buldukları somut koşullar bunu gerektirmez; ancak ve ancak, mevcut kimlikleri sosyalist olma süreciyle dönüştürüldüğünde sosyalist olurlar. Fakat bu sürece nasıl girebilirler? Çünkü, şu anki durumda, kendi koşulları içinde bu tür bir süreç için gerekli en zayıf güdülenimi bile sağlayacak herhangi bir şey yoktur. Gelecekte ulaşabilecekleri siyasi benlik ile mevcut sosyoekonomik benlikleri arasında herhangi bir ilişki olduğu söylenemez. Yirmi yaşındaki Ben’le altmış yaşındaki Ben arasında hiçbir ilişki olmadığını düşünen Hume’cu filozofların tavrına benzer olarak, bu ikisi arasında akıl almaz bir kopukluk olduğu düşünülür.

Eğer bu siyasi çıkarlar hiçbir anlamda, toplumun mevcut durumuna ilişkin bir tepki sayılamaz ise, insan zaten niçin sosyalist, feminist ya da bir ırkçılık karşıtı olsun? (Çünkü, anımsayacak olursak, toplum, Hindess ve Hirst’ün düşüncesinde, siyasi olarak belirli bir tarzda inşa edilinceye kadar, herhangi bir durumda değildir). Kuşkusuz, Hindess ve Hirst, kendilerinin niçin sosyalist olduğunu

bir kez ayrıntılarıyla açıklamaya başlasalar, kaçınılmaz olarak “toplumun mevcut durumuna” oldukça benzeyen bir şeye göndermede bulduklarını görecektir; ama bu onların kabul edebileceği bir görüş değildir. Böylece, radikal siyaset herhangi bir fiili duruma dayanmayan bir tür ahlaki tercih meselesine döner ve buna uygun olarak da postalthussercilerimizin Marksizm’de “ahlakçılık” olarak bilinen şu hümanist sapkınlık içine düştüğü görülür. Onlara göre insanlardan bazıları feminist veya sosyalist olurken bazıları da aynı şekilde UFO meraklısı olurlar; postalthussercilerin amaçları diğer grup veya sınıfları bu çıkarları stratejik olarak ilerletecek şekilde “inşa etmek”tir; gelin görün ki bu sınıfların söz konusu tasarıyla ilgilenmeleri için elle tutulur hiçbir “verili” neden yoktur.

Bu ve benzeri sorunlara karşı tetikte duran postmarksist Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*¹³’de Hindess ve Hirst’ün görüşünün, uygun bir biçimde değiştirilmiş bir versiyonunu sunarlar. Laclau ve Mouffe, siyasi/ideolojik olanla sınıfsal konum arasında, kendi deyişleriyle, “hiçbir şekilde mantıksal bir bağlantı olmadığı” (84) hususunda Hindess ve Hirst’e katılırlar. Bu, herhalde, bütün kapitalistlerin aynı zamanda sosyalist olmaması bütünüyle rastlantıdır, demekle aynı anlama gelmekte. Laclau ve Mouffe, ayrıca “hegemonya, tam da [hegemonya altına alınan] toplumsal failerin kimliklerinin inşa edilmesini gerektirir” (58), yorumunda bulunurlar ama “inşa edilen” nedir, sorusunun yanıtını askıda bırakan bir formülasyondur bu. Bu önerme ya, “siyasi hegemonya süreci yaratana kadar toplumsal fail diye bir şey yoktur” demek oluyor (ki bu durumda hegemonya, üzerinde çalıştığını iddia ettiği gerçekliğe gizlice şekil veren bir edebiyat yapıtı gibi, döngüsel, kendi kendine göndermede bulunan bir mesele haline gelmekte) ya da “toplumsal failer mevcuttur, fakat hegemonya süreci onlara bütünüyle kendine has, tamamen farklı bir kimlik kazandırmaktadır” demek istemekte –ki görmüş olduğumuz gibi bu durumda da failerin, mevcut ve varsayımsal benlikleri arasındaki boşluğu kapatmakla– niçin ilgilenmesi gerektiğini anlamak güçleşecektir.

13. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra 1985. (Bu kitaba yapılacak göndermelerin sayfa numaraları alıntılardan sonra parantez içinde belirtilecektir), [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Çev. A. Kardam-D. Şahiner, Birikim Y., 1992].

Gelgelelim Hindess ve Hirst, toplumsal koşullar ile siyasi çıkarlar arasındaki “zorunlu” bütün bağları tek bir hamlede kopartıp atarken Laclau ve Mouffe’un, bu davranışı onaylamalarına rağmen, nüanslara daha dikkat eden bir tablo çizdikleri görülür. Bu iki alan arasında hiçbir *mantıksal* ilişki olmayabilir; ama bu, Hindess ve Hirst’ün düşündüğü gibi sosyoekonomik çıkarların tamamıyla siyasi ve ideolojik formlar tarafından yaratıldığı anlamına gelmez; çünkü bu, tam anlamıyla, Laclau ve Mouffe’nin ince bir görüşle fark ettiği gibi, postmarksizm’in kurtulmaya çalıştığı özdeşlik ideolojisine geri dönüş demektir. Eğer toplumsal yaşamın değişik öğelerinin –deyim yerindeyse, radikal bir siyasi strateji içinde hegemonya altına alınmayı bekleyen grupların– zaten belirli bir olumsuzluk ve kimliğe sahip oldukları dikkate alınmazsa, bu durumda, hegemonya pratiği onları yalnızca yeni bir kapalı bütünlük içinde kaynaştırmaktan ibaret olacaktır. Bu bağlamda, toplumsal bütünün birleştirici ilkesi artık “ekonomi” değil, üzerinde çalıştığı “toplumsal öğeler”le yarı aşkın bir ilişki içinde olan hegemonya altına alma gücünün kendisidir. Laclau ve Mouffe, buna uygun olarak, ihtiyatlı davranıp bazı sınırlamalar getirirler. Görmüş olduğumuz gibi onların tavrı, hegemonyanın söz konusu öğelerin veya failerin kimliğini –muhtemelen tamamıyla– şekillendirdiği yönündedir; oysa metinlerinin bir yerinde, hegemonik temsilin temsil edilen toplumsal çıkarları “dönüştürdüğü” (58) ya da bu çıkarlara “katkıda bulunduğu” (110) ifade edilir, ki bu, söz konusu çıkarların kendilerine özgü belirli bir ağırlığı ve özerkliği olduğunu ima eder. Bir başka yerde, epey müphem bir ifadeyle, söz konusu öğelerin kimliğinin hegemonik eklemlenmeleri tarafından “en azından kısmen dönüştürüldüğü”nü (107) öne sürerler –ki burada her şey bu kaçamak olarak “en azından” lafına bağlıdır–. Daha başka bir yerde ise, toplumsal failer bir kez siyasi yönden hegemonya altına alındıklarında kimliklerinin “yalnızca” (58) içinde buldukları toplumsal yer aracılığıyla oluşması durumu sona erer, iddiasında bulunurlar.

İçine düşülen açmaz apaçık ortadadır. Sözgelimi, ezilen bir grup kadının bir kez “hegemonya altına alındığında” –ayrıntılı bir siyasal stratejinin bir parçası yapıldığında– mevcut kimliklerinin bu süreç içerisinde tamamen eriyip yok olacağını ileri sürmek küstahça bir iddiadır. Bu durumda, bu insanların şimdiki halleri ile o zaman ala-

cakları hal arasında hiçbir ilişki olmayacaktır. Eğer bu doğru ise, hegemonya altına alma süreci, tıpkı “kaba” Marksistlerin anlayışındaki “ekonomi” gibi, müstebit ve aşırı totalize edici bir şeydir demektir. Gelgelelim bu kadınların şimdi, “hegemonya altına alınma öncesi” koşullarda sahip oldukları çıkarlara aşırı ağırlık verildiğinde, bir kez daha –postmarksistlerin korktuğu gibi– siyasi/ideolojik söylemlerin önceden oluşturulmuş toplumsal çıkarları sadece “yansıttığı” veya edilgin bir biçimde “temsil ettiği” bir ampirist temsil modeli hatasına düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. Laclau ve Mouffe, her ne kadar iki ateş arasında gayet şık hareketlerle gidip gelseler de operasyonun niteliği yapıtının metinsel tutarsızlığında kendini ele verir. Bir orta yol bulmaya çalışan bu yazarlar, söz konusu iki alanı ne birbirinden tamamen ayırmaya ne de Hindess ve Hirst’ün yaptığı gibi bunları iç içe geçirmeye yanaşırlar. Bunun yerine, bu ikisi arasında iktisadi olanın siyasi olanda mevcut bulunduğu ve bulunmadığı (ve tersi) bir “gerilim” olduğu görüşünde ısrar ederler. Ama metinlerinde, gösterenin gösterileni tamamen şekillendirdiği –siyasi hegemonyanın bizatihi toplumsal failerin “kimliğini” yapılandırdığı– yolundaki “aşırı” görüş ile siyasi-ideolojik temsil araçlarının temsil ettikleri toplumsal çıkarlar üzerinde belirli bir *etkiye* sahip olduğunu söyleyen daha ılımlı yaklaşım arasında tereddüt edildiği görülür. Diğer bir anlatımla, Laclau ve Mouffe’un *siyaset* mantığı –kadınların, etnik azınlıkların ve benzerlerinin özgül toplumsal çıkarlarının “görece özerkliği”nin korunmasına gösterdikleri yerinde ilgi– gösterenin kadiri mutlak hükmünün ötesinde hiçbir “verili” gerçekliği kabul etmeyen bir safkan postyapısalcı kuramın mantığı ile tamamen ayrı değildir.

Hegemonya ve Sosyalist Strateji hiçbir anlam veremediği “nesnel çıkarlar” kavramını kesin bir dille reddederken muğlak değildir; ama bunu önce bu fikrin iler tutar yanı olmayan bir versiyonunu sunup sonra da reddederek yapar. Laclau ve Mouffe’a göre, nesnel çıkarlar, bize üretim ilişkileri içindeki konumumuz tarafından otomatik olarak verilen çıkarlar anlamına gelir ki, bu fikri ekonomik indirgemeciliğin bir türü olarak dışlamakta kuşkusuz tamamen haklılar; fakat görmüş olduğumuz gibi, söz konusu kavramın çatısını çatmanın daha ilginç yolları vardır. Bir nesnel çıkar, aslında benim çıkarıma olan ama böyle olduğunun şu anda farkında olmadığım bir

eylem biçimi demektir. Eğer bu akıl almaz bir şeyse, buradan, benim kendi çıkarlarımın her zaman tam ve mutlak hâkimi olduğum sonucu çıkar gibi görünüyor, ki bu tamamen saçmadır. Nesnel çıkarların, toplumsal söylem alanının, bir şekilde dışında var olmasından korkmanın gereği yok; söz konusu ifade yalnızca, benim için şu an var olmasa bile, aslında söylemsel olarak şekillendirilmiş, geçerli çıkarların var olduğunu ima eder. Fakat bu tür çıkarları bir kez ele geçirdiğimizde geriye dönüp, eskiden içinde bulunduğumuz koşullara yeniden bakabilir ve şu an inandığımız ve istediğimiz şeylerin, bunu yapabilecek bir konumda bulunmuş olmasaydık o zaman da inanabileceğimiz ve isteyebileceğimiz şeyler olduğunun farkına varabiliriz. Bunu yapabilecek konumda olmak, aslında, beni o zaman yararına olabilecek şeyi kabul etmekten alıkoymuş olan baskı ve mistifikasyondan kurtulmuş olmak anlamına gelir. Burada, sürekliliğin ve süreksizliğin, özdeşliğin ve farklılığın bir arada işlediğini kaydetmek gerekir: Şu anki ben, o zamanki ben değildir ama şu an uğrunda mücadele ettiğim şeyleri, eğer içinde bulunduğum koşulları daha iyi anlayabilmiş olsaydım o zaman da savunmam *gerektiğini* görebilirim. Dolayısıyla bu tutum hem kişinin her zaman kendisiyle özdeş olduğu ve önemli çıkarlarının her zaman gizliden gizliye farkında olduğu görüşüne hem de siyasi yönden kendinin farkında olan bir varlık olarak şu anki ben'in, önemli çıkarlarının kişi için henüz açık seçik ortada olmadığı dönemki ben ile hiçbir ilişkisi olmadığını dile getiren "süreksizlik" fikrine ters düşer. Birinci fanteziye aşırı tepki veren postmarksizm, siyasal yönden kısır bir konum olan ikinci fanteziye kapılma riski taşır.

Bir radikal siyasal hareketi şu değil de bu toplumsal sınıfı hegemonya altına almaya iten şey nedir? Yanıt, kesinlikle, bu grubun "verili" konumunun doğru olarak yorumlanıp dönüştürüldüğünde radikal tasarıya uygun olduğuna karar vermiş olmasıdır, denebilir. Eğer tekelci kapitalistler siyasi ifade tarzından bağımsız hiçbir çıkara sahip değillerse solun onlara kendi programını kabul ettirmeye çalışma amacıyla olağanüstü bir enerji harcamaması için aslında hiçbir neden yokmuş gibi görünüyor; ama böyle bir enerji israfına girişmiyoruz, çünkü bu sınıfın verili toplumsal çıkarlarının, onları sosyalist olmaya, sözgelimi işsizlikten, büyük ölçüde daha az ittiğini düşünüyoruz. Feminist olmak (uzun vadede kesinlikle onların çı-

karına olduğu halde) erkeklerin *verili* çıkarları arasında değildir ve bu olgunun siyasal sonuçları oldukça nettir: Bu, feministlerin (her ne kadar bedava atın dışına bakılmazsa da), zamanlarını erkekleri kazanmak için harcamalarına gerek yoktur, demektir. Bir kimsenin *verili* çıkarlara verdiği ağırlık –ya da onların gerçekten var olup olmadığı– meselesi siyasi pratikle, bu nedenle, yaşamsal bir ilişki içindedir. Eğer kadınlarla feminizm ya da işçilerle sosyalizm arasında herhangi bir “zorunlu” ilişki yoksa, bu durumda ulaşılabilecek sonuç, kendi tasarısına uygun düşen toplumsal grup hangisi olursa olsun onu kendi projesi içine çeken, feci halde eklektik ve fırsatçı bir siyaset olacaktır. Erkeklerin patriyarkaya karşı yürütölen mücadeleye öncölük etmemesi ya da öğrencilerin kapitalizme karşı yürütölen savaşın başını çekmemesi için hiçbir geçerli neden kalmaz. Marksistlerin kendileri de zaman zaman bu hiç de cazip olmayan durum içine düştükleri için, öğrencilere hiçbir itirazı yoktur; ama entelijansiya bazen siyasal açıdan ne kadar önemli olursa olsun kapitalizme karşı yürütölecek savaş yürütecek asıl birlikleri sağlayamaz. Bunu yapamaz, çünkü üretim sürecinin dizginlerini eline geçirebilecek bir yerde konumlanmamıştır. Belirli toplumsal konumlar ile belirli siyasal formlar arasındaki ilişki işte bu anlamda “zorunlu” bir ilişkidir; ki bu, tekrarlayalım bu ilişkinin kaçınılmaz, kendiliğinden, garanti altına alınmış ya da Tanrı vergisi olduğu demek değildir. Bu görüşe ilişkin bu tür ucuz hicivler ancak postmarksizmin fantezileri olarak görölebilir.

Göstergebilim veya söylem kuramının bir kolunun bütün bir siyasal sol kesimli siyasal zeminini devrimcilikten reformculuğa kaydıran hayati önemde bir araç olduğunu görmüştük; ki bunun tam da adı geçen birinci stratejinin somut sorunlarla karşılaştığı bir dönemde gerçekleşmiş olması bir rastlantı olamaz. Söylem kuramı, bütün şüphe götürmez içgörülerine rağmen, bu siyasal geri çekilmenin *ideolojisini* –özellikle “kültürel” sol aydınları cezbeden bir ideoloji– hazırlamıştır. Şimdi, Laclau ve Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*’de, antikapitalistlikleri daha açık olsa da, ideoloji kavramı konusunda hemen hemen hiçbir şey söylemezken, Hindess ve Hirst radikal olarak nitelenmesi oldukça zor olan bir siyaset benimsemektedir. Bu yeğînleşmiş kuramsal çevrede, toplumsal sınıf veya sınıf mücadelesine dair bütün konuşmalar, aklı başında bütün sosyalist

aydınların çoktan geride bıraktığı bir “ekonomizm”e panik halinde verilen bir tepkiyle “kaba” veya “indirgemeci” damgası yer oldu. Bu konunun solun çeşitli kesimlerinin revaçta olan ortodoksluğu haline gelmesinden çok kısa bir süre sonra İngiliz işçi sınıfının bir kesiminin İngiliz emek tarihindeki en büyük, en uzun militanlık örneğini sergilemeye başladı.

Perry Anderson’ın postyapısalcı düşüncede “söylem enflasyonu” adını verdiği şey Laclau ve Mouffe ile birlikte doruğa ulaşır. Laclau ve Mouffe, başöğretmenleri Michel Foucault’nun öğrettiklerinden bile saparak bir pratiğin belirli bir söylem hattı boyunca yapılandırıldığı gerekçesiyle, “söylemsel” ve “söylemsel olmayan” pratikler ayrımının geçerliliğini tamamen inkâr eder. Buna verilebilecek kısa yanıt, bir pratiğin pekâlâ da bir söylem gibi organize edilebileceği ama sonuç olarak bunun bir söylem değil, bir pratik olduğu yolundadır. Bu şeyleri aynı başlık altında toplamak, vaaz vermekle bir kimsenin kulak zarını patlatmayı aynı başlık altında toplamak kadar gereksiz yere şaşırtıcı ve homojenize edici bir davranıştır. Bir nesneyi *anlamanın* bir yolu, bildik bir idealist hareketle, söz konusu nesnenin kendisine yansıtılır. Akademik bir tarzda, bir pratiğe ilişkin düşünsel analiz birdenbire onun özü olarak yeniden ortaya çıkar. Bir yapıyı niçin, yalnızca, kendisini, yapısalcı bir tarzda, söz konusu hat boyunca ele alabiliriz diye bir “menü” olarak adlandıralım ki? Bu tür bir davranışta bulunmak için hiçbir zorunluluk olmaması (Hume’cu Laclau ve Mouffe için hiçbir şey zorunlu değildir) yapılan davranışın masum olmadığını açığa vurur. Düşünce ile maddi gerçeklik arasındaki fark atlanarak söylem kategorisi hayatın tamamına nüfuz edecek ölçüde şişirilir. Bunun yol açacağı sonuç ideoloji eleştirisinin kuyusunu kazmak olacaktır; çünkü fikirler ile maddi gerçeklik birbirinden ayrılmaz bir şekilde birlikte veriliyorsa toplumsal fikirlerin gerçekte hangi limandan kalktığını sormanın anlamı kalmaz. Diğer her şeyden önce gelen yeni “aşkın” kahraman söylemin kendisidir. Söylemle profesyonelce ilgilenen akademisyenlerin postyapısalcılık olarak bilinen ideoloji içinde, kendi şahsi zihin meşguliyetlerini bütün bir dünyaya yansıtmaları kesinlikle haddini aşmaktır. Sanki, ulaştığınız ilk düzlüğü aşan ve sizi tepelerin arkasına götürecektir yolu

sorduğunuz ama size High Street'in sonundaki sol –sahne çıkışını gösteren bir tiyatro eleştirmeni gibidir postmarksist. Gerçekte verili hiç ya da çok az şey olduğunu düşünen postmarksizmin yeni Nietzscheci dili belirli bir siyasi kriz dönemine aittir– ki bu, işçi sınıfının geleneksel toplumsal çıkarlarının bir gecede buharlaşıp yok olmuş gibi görüldüğü ve sizi kendi hegemonik formlarınız ve çok az maddi içerikle başbaşa bırakan bir tarihsel dönemdir. Postmarksist söylem kuramcıları fikirlerin çıktığı yeri sormaya yasak koyabilirler; ama bizim bu soruyu onların üstüne çevirmemizi engelleyemezler; çünkü bu kuramın kendisi gelişmiş kapitalizmin belirli bir aşamasında tarihsel olarak temellenmiştir ve bu yüzden bizzat kendisi kendi somut varoluşu içinde, şiddetle reddettiği toplumsal gerçeklik ile bilinç biçimleri arasındaki “zorunlu” ilişkinin canlı tanığıdır. İdeolojilerde genellikle olduğu gibi, burada da söylem, siyaset ve çıkarlara ilişkin, “evrensel” bir tez olarak sunulan şey, her şey hakkında konuşur ama kendi olanaklılığının tarihsel temellerine gelindiğinde susar.

Sonuç

Bu kitapta ideoloji kavramının tarihini ana hatlarıyla aktarmaya ve ona eşlik eden kavramsal karışıklıklardan bazılarını çözmeye çalıştım. Kuşkusuz bunu yaparken aynı zamanda meseleye dair kişisel görüşlerimi geliştirmeye de çalıştım; şimdi son olarak bunları bir özetleyelim.

İdeoloji terimi, kullanışsız ölçüde geniş, düşüncenin toplumsal belirlenimi anlamından tutun da yanlış fikirlerin yayılmasının yönetici sınıfın çıkarına olduğuna dair şüphe uyandıracak ölçüde dar bir fikre kadar geniş bir yelpaze oluşturan tarihsel anlamlara sahiptir. İdeoloji, çoğunlukla göstergeler, anlamlar ve değerlerin bir egemen toplumsal iktidarın yeniden üretilmesine katkıda bulunma tarzı anlamına gelir; ama aynı zamanda siyasal çıkarlar ile söylem arasındaki

herhangi bir anlamlı konjonktürü de anlatabilir. Radikal bir açıdan bakıldığında ikinci anlam oldukça tarafsız iken birinci anlam pejoratifdir. Bence terimin her iki anlamının da kendine özgü faydası vardır ama karışıklığın büyük bir kısmı bunları birbirinden ayırmayı becerememekten doğar.

İdeolojileri, bilinçli, iyi ifade edilmiş inanç sistemleri olarak gören rasyonalist bakış açıkça yetersizdir: İdeolojinin duygulanımsal, bilinçdışı, mitsel ya da simgesel boyutlarını gözden geçirir; ideolojinin, öznenin belirli bir iktidar yapısıyla olan canlı, kendiliğinden görünen ilişkilerini nasıl oluşturduğunu ve günlük yaşamın görünmez rengini nasıl kattığını fark edemez; fakat ideoloji bu anlamda, öncelikle edimsel, retoriksel ve sahte önermesel söylem olsa bile, bu onun önemli bir önermesel içerikten yoksun olduğu anlamına ya da ileri sürdüğü bu tür önermelerin (ahlaki ve normatif olanlar dahil) doğruluk veya yanlışlık bakımından değerlendirilemeyeceği anlamına gelmez. İdeolojilerin söylediği şeylerin büyük bir çoğunluğu doğrudur; öyle olmasaydı hiçbir etkileri olmazdı; ne var ki ideolojiler, aynı zamanda, yanlışlığı aleni olan çok sayıda önermeyi de kapsar; bunun nedeni doğalarında gizli bir nitelik değil de birtakım adil olmayan, baskıcı siyasal sistemleri onaylama ve meşru kılma girişimi sırasında yapmak zorunda kaldıkları çarpıtmadır. Söz konusu yanlışlık, daha önce görmüş olduğumuz gibi, epistemik, işlevsel veya genetik ya da bu üçünün birleşimi bir yanlışlık olabilir.

Egemen ideolojiler ve bazen de muhalif olanlar, sık sık, birleştirme, sahte özdeşleştirme, doğallaştırma, aldatma, kendi kendini aldatma, evrenselleştirme ve rasyonalize etme gibi araçlara başvurur; ama bunu her zaman ve her yerde yapmazlar; aslında ideolojilere *değişmez* nitelikler atfedilip atfedilemeyeceği tartışmaya açık bir savdır. Bizim ilgilendiğimiz şey, ideolojinin özünden çok anlamlandırmanın farklı tarzları arasında varolan, üst üste binmiş bir “aile benzerlikleri” şebekesidir. Dolayısıyla ideolojiye dair özcü görüşlere şüpheyle bakmamız gerekir: Örneğin ideoloji bir “sınıf özne”nin tutarlı dünya görüşü olduğunu söyleyen tarihselci konum; ideolojinin toplumun ekonomik yapısı tarafından kendiliğinden salgılandığını savunan teoriler; ideolojinin “söylemsel kapanım” olduğunu söyleyen göstergibilimsel öğretisi gibi. Bu perspektiflerin hepsi belirli bir gerçeklik payı taşır; fakat tek tek alındıklarında kısmi ve kusurlu

gözükürler. İdeolojinin kendi faillerini eyleme yönelten toplumsal formasyonun harcını ya da “bilişsel harita”yı oluşturduğu yolundaki “sosyolojik” görüş ideoloji kavramını çatışma ve çelişkilerden arındırdığı için çoğu kez depolitize edici niteliktedir.

İdeoloji başat biçimleri içinde çoğu kez tür çelişkilerin mitsel veya imgesel çözümü olarak görülür; ama bu amaca ulaşmadaki başarısını abartmak da akılsızlık olacaktır. İdeoloji ne dağınık bir söylemler kümesidir ne de yekpare bir bütündür. İtici gücü özdeşleştirme ve homojenleştirme olsa bile yine de *ilişkisel* karakteri ve aralarında sürekli arabuluculuk etmek zorunda olduğu çatışan çıkarlar yüzünden yaralanır ve parçalanır. İdeoloji tek başına, bazı tarihselci Marksistlerin ileri sürer görüldüğü gibi, toplumsal birliğin kurucu ilkesi değil, söz konusu birliği siyasi muhalefete rağmen imgesel düzeyde yeniden oluşturmaya çalışan bir şeydir. Bu özelliğiyle ideoloji, hiçbir zaman, kolaylıkla, “öte dünya işlerine dalma” ya da dünya ile ilişkisini kesmiş bir şey olarak nitelendirilemez; tam tersine, ideolojiyi insani özneleri kendi yaşanan deneyimlerinin temellerinden başlayarak şekillendiren ve onları özgül toplumsal görevlerle ve toplumsal düzenin genel yeniden üretimiyle ilgili değer ve inanç biçimleriyle donatan, örgütleyici bir toplumsal güç olarak düşünmek zorundayız. Fakat söz konusu özneler her zaman istikrarsız ve çatışmalı bir tarzda şekillendirilir. İdeoloji her ne kadar “öznerkeçli” olsa da öznellik meselesine *indirgenemez*. En güçlü ideolojik etkilerden bazıları parlamenter demokrasi türü kurumlarca, öznel varlık durumlarından çok gayri şahsi siyasal süreçlerce yaratılır. Aynı şekilde meta fetişizminin yapısı da insani öznenin psikolojisine indirgenemez. Söz konusu nosyonun karmaşıklığını ne ideolojiye ilişkin psikolojik kuramlar ne de ideolojiyi nesnel toplumsal yapıların otomatik sonucu olarak gören anlayışlar tam karşılayabilir. Keza, ideoloji, kesinlikle, nesnel toplumsal çıkarların ifadesinden ibaret değildir; ama ideolojik gösterenler çıkarlar karşısında “yüzergezer” de değildirler. İdeolojik söylemler ile toplumsal çıkarlar arasındaki ilişki, karmaşık ve değişkendir; bu yüzden ideolojik gösterenden bazen çatışan toplumsal güçler arasındaki anlaşmazlık sebebi olarak bazen ise toplumsal iktidar biçimleri ile anlamlandırma tarzları arasındaki daha içsel ilişkiler meselesi olarak söz etmek daha uygun olur. İdeoloji, önceden verili konumları edilgen bir biçimde yansı-

maktan çok toplumsal çıkarların oluşumuna katkıda bulunur; ama her şeye rağmen, söylemsel kadiri mutlaklığı ile yasalar çıkartarak bu tür konuları hayata geçirmez.

İdeoloji, bir “dil” meselesinden çok bir “söylem” meselesidir; anlamlandırma meselesi değil, somut söylemsel etkiler yaratma meselesidir. İdeoloji, iktidarın belirli sözler üzerinde etkide bulunduğu ve kendisini onlar içine zımnen kaydettiği durumları ifade eder; fakat buna dayanarak herhangi bir söylemsel tarafgirlik biçimiyle, “taraf-
lı” sözlerle ya da retorik önyargularla aynı şey olduğu söylenemez; ideoloji kavramı, daha çok belirli bir söz ile bu sözün olanaklılık koşulları arasındaki ilişkiye dair –söz konusu olanaklılık koşullarına toplumsal yaşamın bir biçiminin yeniden üretilmesinde (ya da bazı kuramcıların söylediği gibi mücadeleye açılmasında) merkezi rol oynayan iktidar mücadeleleri açısından bakıldığında– bir şeyler ifşa etmeyi amaçlar. Söz konusu nosyon üzerinde çalışan bazı kuramcılara göre, ideoloji, herhangi bir toplumsal düzeni meşrulaştırmaya yönelik metafizik ve dinsel çabaları nefretle reddeden, özünde teknik, laik ve rasyonel bir toplumsal söylem biçimidir; ne var ki bu görüş ideolojinin, daha “modernleştirici” yönelimiyle önemli ölçüde çatışabilecek olan arkaik, duygulanımsal ve gelenekçi boyutları da olduğunu göz ardı eder.

Egemen ideolojilerin yapışkanlığı ve her tarafa yayılmışlığına soğukkanlılıkla bakan herhangi bir radikalın bunların öldürücü pençesinden kurtulmak konusunda çok iyimser olması mümkün görünmüyor; ama yine de bu tür bilinç biçimlerinin neredeyse gerçekten bir gecede dönüştürülebileceği biricik düzlem siyasal mücadele ortamıdır. Solcuların bir hüsnükuruntusu değil, ampirik bir olgudur bu. Gayet mütevazı ve yerel siyasal direniş hareketleri içinde yer alan insanlar, bu çatışmaların içsel dinamiği nedeniyle doğrudan doğruya devlet iktidarıyla karşı karşıya geldiklerinde siyasi bilinçlerinin kesin ve geri dönülmez biçimde değişmesi mümkündür. Bir ideoloji kuramı eğer gerçekten bir değere sahipse, bu, ölüm tohumu eken inançlardan kurtuluşun pratik olarak gerçekleşmesini sağlayabilecek süreçleri aydınlatma konusunda yaptığı katkıdan dolayıdır.

Ek Okuma

İdeoloji konusuna giriş yapan bir kitap arayanlar için Jorge Larrain'ın *The Concept of Ideology*'si tarihsel kapsamı ve analitik gücü bakımından benzersiz bir çalışmadır. Bu kitap George Lichtheim'in *The Concept of Ideology and Other Essays* adlı kitabındaki, kitaba adını veren hayli taraflı denemeyle ve Raymond Williams'ın, *Marsizm ve Edebiyat*'taki kısa ama özlü makalesiyle desteklenebilir. Raymond Geuss'un *Eleştirel Teori'si* Frankfurt Okulu'na yaptığı özel göndermeleriyle bu konuda yapılmış ciddi ve seçkin bir çalışmadır; John B. Thompson'ın *Studies in the Theory of Ideology*'si ise Castoriadis'den Habermas'a kadar uzanan bir alanı tarar; büyük ölçüde Habermas'a sempati duyan bir tavırla konuya yaklaşan yararlı bir yapittir.

Bu sorunu işleyen klasik Marksist metinler, Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*, Marx'ın *Kapital*'in 1. cildinde meta fetişizmine ayırdığı bölüm, Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki "Yabancılaşma ve Proleterya Bilinci" başlıklı makalesi, V. N. Voloşinov'un *Marksizm ve Dil Felsefesi* ve Louis Althusser'in Lenin ve Felsefe'deki, günümüzde dillerden düşmeyen, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" adlı makalesidir.

Dizin

1970'li yıllar 59

A

Abercrombie, N. 58, 59, 60, 151

adalet 87, 146, 228, 230

Adorno, Theodor 73, 124, 139, 151, 169,
170, 171, 172, 173, 176, 183, 252

Afganistan 38

Afrika 38, 135, 154, 226, 264

agnostik 95

ahlak/ahlaki 9, 24, 38, 39, 42, 43, 61, 74,
75, 77, 119, 138, 158, 164, 177, 186,
204, 205, 206, 214, 216, 229, 230, 239,
248, 281, 289

aile 156, 159, 197, 208, 255, 289

Akıl 102, 202, 213, 214, 215, 218, 230

akılcılık 12

Akıl İdeası 215

Alman İdeolojisi 70, 74, 86, 90, 102, 104,
106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115,
116, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
160, 164, 180, 200, 220, 292

Althusserci 43, 187, 196, 206, 234, 235,
243, 257

Althusser, Louis 39, 40, 42, 43, 70, 77, 88,
91, 100, 158, 183, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,
196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204,
205, 206, 208, 217, 234, 243, 252, 255,
260, 292

altyapı 107, 108, 117, 208, 237, 238, 243,
252, 256

Amerika 80, 198

ampirik 20, 32, 36, 39, 44, 45, 46, 54, 55,
126, 137, 162, 163, 204, 211, 275, 291

ampirist 12, 96, 110, 111, 125, 204, 213,
216, 255, 268, 273, 274, 283

ampirizm 111, 112, 153

anakronistik 161

analitik 16, 74, 143, 144, 172, 242, 247,
292

anarşist 259, 260

anarşizm 227

anayasal monarşi 31

Anderson, Perry 134, 154, 155, 185, 196,
286

anlambilim 257

anlamlandırma 18, 31, 39, 52, 53, 155,
244, 255, 258, 259, 279, 290, 291

Anti-Dühring 127

antiepistemolojik 268

antifaşist 276

Antik Dönem 154

Antik Yunan 202

antropolog 202

antropolojik kültür 52

apoloji 102

aporia 235

Aquinas 200

ara söylem 257

arasyonel 80

Aristoteles 31, 229, 230

Arnoldçu 221

Arnold, Matthew 139, 149

İdeoloji

Artı Değer Kuramları 115

arzu 34, 35, 36, 40, 43, 70, 80, 81, 82, 137,
146, 147, 165, 173, 177, 193, 194, 195,
214, 230, 233, 234, 244, 264

arzulayan akıl 230

aşırı solcu 227, 228

aşk 27, 275

aşkın 15, 32, 60, 96, 103, 129, 149, 160,
173, 206, 207, 208, 224, 261, 280, 282,
286

Auschwitz 221

Austin, J. L. 40, 131

Avrupa 13, 157, 245, 258, 261

Avusturya 224

ayaklanma 237, 239

Aydınlanma 15, 94, 95, 96, 97, 104, 112,
178, 185, 200, 212, 229, 236, 237, 250

Aydınlanmacı 15, 105, 106, 127, 252

Aydınlanmanın Diyalektiği 172

aydınlık 149, 162, 165, 187

Ay Işığı Sonatı 190

B

Bachelard, Gaston 105

Bacon, Francis 215

Bakhtin, Mikhail 72, 147

Balibar, Etienne 122, 182

Barnes 185, 186

Barthes, Roland 89, 101, 262, 263

Baş Druid 88

bastırma 82, 179, 181, 189, 198, 245, 258

Baudrillard, Jean 63, 67, 222

Beckett, Samuel 46

belirlenimcilik 225

Ben 20, 37, 191, 266, 276, 280

Benjamin, Walter 244, 248, 252

benlik 132, 170, 180, 280

Bentham, Jeremy 113, 240

Bergson, Henri 216, 247

Bernstein, Eduard 127, 128

beşeri hayvan 98

beyaz 49, 226

Bhattacharyya, Gargi 16

bilgi 26, 29, 43, 78, 97, 120, 133, 134,
137, 138, 149, 150, 177, 178, 187, 188,
189, 203, 204, 223, 230, 235, 247

bilgi sosyolojisi 149, 150

bilim 76, 94, 95, 96, 98, 99, 105, 123, 128,

132, 133, 134, 143, 144, 153, 173, 185,
186, 188, 192, 204, 206, 207, 212, 220,
237, 265

bilimsel 30, 61, 74, 95, 96, 97, 102, 103,
110, 120, 124, 127, 128, 129, 130, 153,
161, 163, 175, 185, 186, 187, 188, 201,
204, 205, 206, 247, 265

bilinç 12, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 39,
44, 45, 47, 48, 49, 50, 55, 56, 61, 62, 64,
65, 69, 73, 75, 76, 77, 81, 90, 96, 102,
104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112,
113, 116, 117, 122, 123, 126, 127, 128,
131, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 141,
143, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152,
153, 161, 163, 165, 183, 185, 198, 202,
214, 215, 218, 219, 234, 245, 248, 252,
255, 256, 258, 287, 291

bilinçdışı 40, 42, 48, 68, 158, 180, 181,
182, 184, 189, 194, 199, 209, 216, 218,
233, 234, 240, 242, 244, 245, 289

bilgişel 38, 40, 41, 43, 49, 78, 131, 132,
186, 203, 204, 205, 290

birci 195, 222, 226, 228, 277

birey 136, 141, 159, 193, 194, 195, 196,
226, 240, 241, 258, 259

birey özne 194, 196

bireysel özerklik 181

Birleşik Devletler 21, 102, 207

Bir Yanılsamanın Geleceği 235, 236, 242

Bloch, Ernest 244

Bogdanov 268

Bolşevik Devrimi 268

Bolşevikler 156

Bonaparte 84, 101, 145

borsa 64, 89

Boudon, Raymond 206, 207

Bourdieu, Pierre 77, 88, 169, 208, 209,
210, 211, 249

Brecht, Bertolt 25, 249

Britanya 11, 31, 43, 44, 45, 57, 79, 167,
231, 250, 251

Britanya İmparatorluğu 45

Britanyalı 22, 33, 37

burjuva 13, 38, 63, 71, 77, 78, 85, 86, 91,
96, 102, 122, 123, 124, 125, 127, 133,
136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 145,
146, 147, 153, 155, 181, 186, 197, 200,
206, 207, 214, 228, 230, 241, 254, 255,
277

- burjuvazi 141, 148, 207, 278
 Burke 114
 Bush 109
- C-Ç
 Cadillac 12
 Caesar, Julius 165
 Çağdaş Söylenler 262
 California 93
 Callinicos, Alex 30, 122, 183
camera obscura 104, 110, 111, 112
 Çarlık Rusyası 157
 Carter, Jimmy 249
 Castoriadis 292
 Castro, Fidel 223
 Çavuşesku 13
 Cebrail 34
 Çekoslovakya 21
 çelişki 16, 35, 47, 64, 72, 82, 96, 123, 127,
 142, 153, 161, 181, 217, 220, 228, 242
 Cengiz Han 37
 Charles, Prens 36, 137
 cinsiyetçilik 198
 çıkar 12, 28, 29, 38, 48, 53, 72, 85, 89,
 102, 129, 142, 149, 157, 178, 191, 203,
 213, 214, 215, 218, 220, 221, 222, 223,
 224, 226, 227, 229, 230, 232, 233, 238,
 244, 245, 262, 264, 265, 271, 273, 275,
 278, 283, 284, 286
 Clough, Arthur Hugh 267
 çoğulculuk 221, 264
 Coleridge, Samuel 98
 Condillac 97, 113
 Condorcet 105
 Conrad, Joseph 148
 Çorak Ülke 249
 Coward, Rosalind 30, 259
 Culler, Jonathan 66
 cumhuriyetçilik 99
- D
Daily Telegraph 135
 Davidson, Donald 32, 33, 34
 davranışsal ideoloji 76, 77
 Defoe 262
 değer 23, 25, 32, 36, 38, 47, 60, 63, 100,
 112, 122, 138, 148, 150, 153, 156, 170,
 178, 179, 180, 192, 197, 207, 229, 237,
 243, 245, 246, 252, 265, 266, 277, 290
 de Man, Paul 46, 47, 262, 263, 266
 demokratik 21, 30, 237, 246
 demokratik toplum 246
 Derrida 60, 260
 Derrida, Jacques 1
 Desdemona 83
 de Tracy, Destutt 98, 102
 devlet 66, 87, 99, 100, 102, 117, 155, 156,
 159, 197, 291
 devletin ideolojik aygıtları 208
 devrim 13, 157, 189, 201, 247, 260
 devrimci 11, 13, 73, 86, 92, 96, 97, 98, 99,
 101, 102, 105, 111, 118, 120, 129, 132,
 133, 136, 137, 141, 142, 143, 144, 152,
 157, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 173,
 186, 246, 247, 248, 260, 266, 268, 269
 Dews, Peter 177, 195
 diktatörlük 101, 276
 dil 27, 28, 33, 36, 38, 45, 101, 175, 194,
 255, 256, 257, 258, 259, 260, 263, 265,
 274, 291
 dilbilim 259, 275
 din 77, 96, 156, 208, 220, 235, 236, 237,
 242
 dinsel 21, 32, 61, 66, 92, 100, 120, 160,
 198, 203, 206, 207, 250, 291
Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri 205
Distinction 211
 diyalektik 84, 118, 132, 137, 138, 171,
 173, 176, 190, 202
 diyalojik 72
 doğa 89, 91, 96, 212
 doğallaştırma 88, 90, 92, 263, 289
 dogma 22, 160, 212
 dogmatik 13, 21, 42, 96, 135, 269, 277
 Doğu Avrupa 13
 Doğu Bloku 11
Doring What Comes Naturally 265
 Dostoyevski 262
 Dublin 251
 Durkheim, Emile 20, 105, 205
 duygulanımsal 40, 203, 289, 291
 duygusal 22, 40, 43, 101, 163, 207, 239
 duyumsal 108, 110, 112, 114, 171, 172,
 263
 Duyum ve Fikir İncelemesi 99

İdeoloji

- E**
edebiyat 44, 45, 46, 47, 101, 152, 182, 263, 281
edimsel 16, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 64, 66, 82, 131, 161, 179, 217, 264, 289
edimsel çelişki 16, 47, 64, 82, 161, 217
Egdon 90
ego 180, 193, 196, 233, 234
ekonomi 52, 77, 78, 102, 123, 124, 145, 155, 156, 169, 186, 228, 241, 279, 282, 283
Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı 115, 116
Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları 103
Éléments 101
elitist 163, 236, 246
elitizm 252, 276
Ellis, John 30, 259
El Salvador Kurtuluş Hareketi 27
Elster 34, 81, 85
emek 122, 123, 133, 169, 286
emperyalist 11, 135, 245
emperyalizm 148, 232
endüstriyel 168
Engels, Friedrich 69, 70, 74, 85, 86, 90, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 119, 126, 127, 128, 144, 146, 160, 164, 215, 235, 292
entelektüel 16, 52, 114, 116, 147, 148, 149, 158, 163, 168, 218, 241, 264
entelijansiya 285
episteme 184
epistemik 47, 48, 69, 289
epistemolojik 12, 19, 29, 30, 44, 52, 54, 78, 108, 114, 115, 118, 128, 165, 185, 187, 203, 266
erotik 237, 239, 240
eşitlik 87, 170, 271
eşitsizlik 142
Eskimolar 152
estetik 40, 41, 46, 53, 115, 202, 206, 217, 269
etik 38, 63, 66, 76, 78, 79, 98, 108, 128, 170
evrenselleştirme 41, 86, 87, 89, 289
evrim 215
- F**
fantastik 112, 115, 120, 175, 234
fantastik idealizm 112
farklılık 108, 170, 171, 208, 213, 221
faşist 205
faşizm 13, 141, 205, 250, 261
felsefe 22, 38, 78, 108, 153, 162, 163, 164, 202, 219
feminist 50, 187, 270, 276, 280, 281
feminizm 23, 221, 285
fenomen 104, 118, 186, 187, 207, 255, 266
feodal 58, 90, 155, 206
fetiş 22, 251
fetişizm 251
Feuerbach, Ludwig 105, 112
Fish, Stanley 100, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 232, 233, 265, 266
fırsatçılık 54, 252
Forster 92
Foucault, Michel 25, 26, 74, 151, 184, 196, 223, 224, 286
Frankfurt Okulu 60, 73, 170, 172, 173, 176, 244, 261, 292
Fransa 99, 100, 101
Fransız 22, 39, 89, 95, 96, 98, 101, 102, 105, 113, 145, 153, 183, 197, 208, 257, 258
Freudçu 123, 179, 196, 200, 237, 254
Freudçu psikanaliz 237
Freud, Sigmund 42, 126, 179, 180, 181, 182, 183, 189, 190, 191, 194, 196, 216, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 250
Frost, David 261
- G**
Gadamer 174, 231
Geertz 202, 203
geleneksel aydın 164, 165
Genç Hegelciler 107
Genç Marx 104, 160
genel grev 247
genetik 47, 48, 69, 70, 152, 179, 224, 289
Geras 16, 90, 120, 123
gerçek 15, 23, 25, 32, 34, 35, 41, 44, 45, 50, 54, 63, 65, 71, 74, 78, 79, 80, 92, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,

- 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 131, 132, 134, 140, 146, 152, 153, 155, 160, 165, 170, 171, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 199, 202, 215, 216, 217, 219, 220, 223, 224, 227, 228, 229, 230, 234, 235, 242, 243, 244, 249, 250, 251, 252, 255, 256, 260, 266, 268, 272, 274, 276, 278
- gerçekçi 14, 15, 21, 38, 39, 60, 67, 85
gerçekdışı 35, 44, 115, 124, 126, 191
gerçeklik 35, 40, 49, 65, 88, 89, 108, 124, 128, 131, 176, 199, 218, 220, 236, 242, 243, 244, 245, 266, 267, 268, 269, 273, 286, 287, 289
- Geuss 9, 47, 48, 68, 292
- Gibson 43
- global 66, 87, 88, 93, 101, 135, 154, 208, 231, 232, 241, 245, 269
- Godwin 98
- Goldmann 72, 152, 153, 154, 165
- gönderge 273, 279
- göndergesel 40
- görecilik 129, 132, 133, 135, 149, 231
- gösteren 19, 100, 151, 162, 273, 274, 279, 287
- gösterge 18, 56, 256, 257, 259, 262, 279
- göstergebilim 258
- göstergebilimsel 256, 259, 260, 262, 266, 273, 279, 289
- gösterilen 22, 139, 270, 273, 278, 279
- Gouldner 21, 22, 207
- Grammar 101
- Gramsci 60, 72, 77, 98, 130, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 184, 197, 199, 211, 236, 238, 240, 248
- Grönland Adası 44
- güç istemi 140, 222
- gücün akla önceliği 223
- güdülenim 68, 70, 82
- Güney Afrika 38, 154, 226, 264
- Gunn 13, 14
- H
- Habermas, Jürgen 33, 61, 73, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 207, 292
- habitus 77, 209, 210
- hakikat 20, 31, 41, 63, 67, 79, 84, 106, 126, 133, 135, 150, 170, 173, 176, 177, 178, 215, 220, 225, 241, 242, 251, 264
- Hapishane Defterleri* 159, 167
- Hardy 90
- haute burjuvazisi* 141
- haz 239, 245, 248
- haz ilkesi 245
- Heaney, Seamus 263
- hedonist 81
- Hegel 12, 19, 103, 113, 122, 132, 134, 137, 138, 139, 143, 202, 203, 215
- Hegelci 113, 136, 137
- hegemonik 57, 155, 156, 157, 158, 166, 167, 282, 287
- hegemonya 73, 154, 155, 156, 158, 167, 211, 238, 281, 282, 283, 284
- Hegemonya ve Sosyalist Strateji* 281, 283, 285
- Heidegger, Martin 20, 218, 263
- Helvetius 97, 214
- Hendrix, Jimi 250
- heterodoksi* 210
- Hill, S. 58, 59
- Hindess, Barry 266, 267, 268, 269, 270, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285
- Hirschkop, Ken 16
- Hirschman, Albert 213
- Hirst, Paul 44, 266, 267, 268, 269, 270, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285
- Hitler 261
- hiyerarşi 268
- Hıristiyan Evangelizmi 11
- Hıristiyanlığın Özü* 105
- Hobbes, Thomas 113, 213, 220, 230, 240
- Holbach 97
- Horkheimer, Max 172
- Howard, Dick 207
- hukuk 162, 199, 255
- hukuki 117, 139, 155, 206
- hümanist 63, 92, 101, 141, 146, 199, 201, 281
- Hume'cu 280, 286
- Hume, David 213, 280, 286

İdeoloji

- I-İ
id 240
idam 34, 264
idealist 74, 95, 104, 107, 109, 113, 124,
139, 143, 162, 164, 166, 183, 255, 257,
286
idealizm 99, 105, 112, 113, 262
Ideology 18, 21, 22, 23, 24, 30, 35, 40, 44,
58, 59, 64, 74, 85, 86, 97, 98, 100, 104,
114, 121, 122, 123, 126, 135, 141, 151,
159, 167, 184, 197, 203, 207, 217, 243,
248, 257, 258, 263, 265, 292
Ideology and Politics 24, 30, 74
İdeoloji ve İdeolojik Devlet Aygıtları
184, 197
İdeoloji ve Ütopya 148, 149, 151
iktidar 12, 18, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 36,
48, 50, 52, 53, 56, 68, 69, 70, 74, 85, 96,
103, 116, 131, 141, 150, 151, 152, 155,
158, 159, 167, 174, 177, 180, 196, 209,
210, 219, 220, 222, 227, 228, 233, 239,
245, 248, 257, 264, 289, 290, 291
iktisadi 57, 59, 107, 108, 116, 122, 125,
136, 198, 238, 268, 270, 273, 279, 283
iktisat 101, 192, 273
ileri kapitalizm 61, 62, 63, 109, 153
iletişim 18, 33, 58, 59, 73, 174, 175, 176,
177, 178, 180
imge 110, 111, 247, 275
imgesel 166, 191, 192, 193, 195, 201, 202,
203, 204, 243, 258, 290
imgesel özne 204
inanç sistemi 96, 148
indirgemeci 173, 206, 277, 286
İngiliz 43, 57, 58, 66, 69, 141, 156, 167,
168, 213, 266, 286
İngiltere 11, 88, 250
insan bilinci 95, 125
insani etkinlik 107
Institut Nationale 99
İrlanda 88, 95, 250, 251
İrlanda milliyetçiliği 250
ironik 50, 54, 63, 64, 90, 92, 95, 110, 129,
136, 151, 161, 189, 199, 252, 274
irrasyonizm 31, 172
irrasyonel 21, 22, 31, 80, 96, 98, 103, 205
İsa 264
işçiler 125, 252, 280
İslami köktencilik 11
İslamiyet 88
işsizlik 51, 278
istem 217, 248
ırk 33, 226, 264
ırkçı 38, 45, 65, 79, 154, 226
ırkçılık 280
J-K
Jacques Lacan Okulu 241
Jameson 170, 191, 244
Jefferson 102
kadercilik 48
kadınlar 35, 134, 198, 232, 251
Kamboçya 93
kamusal 61, 183, 207
Kant 40, 41, 144, 216, 217, 227, 229, 230,
250
Kapital 65, 65, 102, 102, 120, 120, 120,
122, 122, 123, 123, 125, 125, 128, 128,
144, 144, 169, 169, 292, 292
kapitalist 11, 50, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66,
68, 73, 90, 108, 120, 122, 123, 124, 125,
127, 133, 136, 137, 138, 143, 144, 148,
154, 155, 156, 158, 170, 171, 172, 173,
186, 208, 212, 220, 222, 245, 262, 266
kapitalizm 13, 24, 61, 62, 63, 90, 109,
121, 144, 153, 154, 155, 165, 216, 233,
245
kâr 251
Karl Pearson İstatistik Okulu 186
karşı aktarım 235, 242
karşı hegemonya 156
karşı ütopyacı 67, 72
Katolik 250
kavramsal 13, 17, 21, 78, 114, 120, 132,
151, 171, 260, 266, 267, 288
Keat 183
kendisi için sınıf 142
kendiyile-aynı-kalan 171
Kennedy 98, 99, 102
Kermode 252
Keywords 28
kilise 44, 159, 197
kimlik 35, 71, 193, 219, 281
Kinnock 269
Kissinger 229
Kıyamet Günü 20

- Kolakowski 138
köle 79, 220
komünist 117, 200, 203
Korsch 133
köylüler 125
krallık 36, 137
kriz 245, 262, 287
küçük burjuvazi 141
kültür 52, 53, 62, 68, 73, 156, 157, 162, 164, 211, 237, 238, 240, 241, 260
kültürel 15, 84, 90, 93, 155, 156, 157, 162, 173, 178, 209, 211, 225, 237, 238, 239, 244, 267, 268, 275, 285
kuramsal 12, 25, 43, 61, 70, 74, 77, 78, 80, 97, 99, 100, 102, 108, 110, 123, 144, 145, 149, 160, 162, 170, 187, 188, 190, 200, 202, 203, 204, 216, 218, 224, 233, 235, 241, 242, 253, 266, 272, 276, 277, 285
Kurtulmuş Kürek Mahkûmları Cemiyeti . 271
kuşkuculuk 148
Kutsal Bakire 91
- L
- Lacan, Jacques 184, 191, 193, 194, 195, 234, 241, 258
Laclau, Ernesto 141, 232, 281, 282, 283, 285, 286
laik 207, 236, 291
Language, Semantics and Ideology 30, 33, 75, 76, 79, 256, 257, 258, 259
Laplanche, J. 79
Larrain, Jorge 86, 122, 151, 292
Latin Amerika 198
Lawrence, D. H. 216
Leavis, F. R. 110, 263
Lebensraum 28
Lefort, Claude 207
Legitimation Crisis 61
Lenin 45, 70, 88, 91, 111, 115, 127, 128, 157, 184, 186, 188, 194, 197, 199, 227, 292
Leninist 163, 190
Leninizm 129, 163
Levi, Primo 221, 249
Lévi-Strauss, Claude 249
liberal 38, 88, 92, 93, 163, 172, 173, 226, 233, 261
liberalizm 99
libidinal 233, 240, 241, 245
Lichtheim, George 97, 292
Lincoln, Abraham 39
Liverpool 66, 84
Locke, John 96, 110
Louis Bonaparte'in 18. Brumaire'i 84, 145
Lukács, George 19, 73, 89, 111, 124, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 161, 162, 165, 166, 167, 178, 183, 200, 292
Lyotard, Jean-François 222
- M
- Macar 131
Macherey, Pierre 72, 73, 182
Madonna 42
Mallarmeci 260
Manchester Ortaokulu 53
Mannheim, Karl 72, 148, 149, 150, 151
Mao 50
Marcuse, Herbert 73, 172, 244
Marksist 19, 30, 39, 60, 72, 86, 106, 107, 111, 116, 119, 121, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 139, 142, 150, 154, 157, 158, 161, 163, 173, 183, 185, 186, 187, 190, 192, 199, 205, 211, 215, 219, 235, 237, 247, 261, 268, 269, 270, 275, 276, 292
Marksizm 73, 75, 111, 116, 128, 129, 139, 140, 141, 143, 157, 161, 166, 167, 176, 177, 178, 185, 201, 219, 225, 227, 228, 242, 246, 256, 259, 260, 274, 275, 277, 281, 292
Marksizm ve Dil Felsefesi 75, 256, 292
Marx İçin 40, 184
Marx, Karl 18, 19, 30, 40, 54, 59, 61, 70, 74, 78, 84, 85, 86, 89, 90, 96, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 132, 135, 136, 138, 139, 141, 144, 145, 147, 152, 155, 160, 164, 169, 172, 180, 183, 184, 186, 188, 191, 201, 203, 215, 216, 218, 219, 227, 228, 235, 238, 241, 244, 277, 292
Marx ve Engels 70, 74, 85, 86, 90, 98,

İdeoloji

- 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 119, 144, 160, 164, 215, 235, 292
materyalist 55, 56, 105, 107, 108, 231, 256
materyalizm 106, 110, 127, 128, 184, 188
mazoşist 51, 57, 250
McCarney, Joe 126
McCarthy, Thomas 176, 178
McCartney, Paul 20
medya 63, 154, 159, 197
Mehring, Franz 126
Mephäm 123
meşrulaştırma 23, 25, 79, 83, 151, 265, 274
meta 54, 61, 65, 73, 89, 121, 124, 125, 132, 133, 136, 138, 140, 142, 143, 144, 147, 150, 154, 171, 183, 199, 290, 292
metafizik 12, 13, 61, 74, 77, 97, 100, 112, 115, 126, 129, 134, 144, 148, 161, 171, 173, 179, 188, 196, 203, 206, 207, 215, 216, 220, 224, 225, 248, 261, 291
Michelet 244
milliyetçilik 11, 141, 251
Mill, John Stuart 35
Minogue, Kenneth 24
mistifikasyon 19, 23, 49, 50, 124, 150, 151, 186, 203, 252
mit 186, 202, 208, 236, 249, 250, 252, 262
Mitchell, W. J. T. 110, 111, 112
mitleşme 252
mitoloji 202
mitolojik 32, 163, 202, 207, 252, 262
mitsel 61, 203, 247, 249, 251, 289, 290
Mısır 99
modern 18, 21, 64, 66, 100, 105, 148, 156, 159, 173, 186, 195, 199, 202, 207, 208, 236, 242, 247, 249, 251
Moi, Toril 16
monarşi 31, 69, 207
Montesquieu 105
Moskova 127, 157, 180
Mouffe, Chantal 167, 281, 282, 283, 285, 286
Mozambik 27
mübadele 61, 169, 170, 171
muhafazakâr 114, 144, 231
mülkiyet 80, 99, 255
mutlak 12, 20, 21, 28, 42, 73, 134, 148, 153, 173, 177, 185, 187, 204, 216, 225, 228, 245, 276, 283, 284
Mutlak Tin 112, 137
- N
Napoleon 99, 100, 101, 103, 112
Narodnikler 23
NATO 82
Nazi 205, 221
Nazizm 172, 249
negatif diyalektik 171, 173
Negatif Diyalektik 170
nevroz 242
Newton 98
New York 21, 25, 33, 37, 75, 97, 120, 203, 218, 220, 252, 256
Ne Yapmalı? 127
Nixon 22
normatif 34, 38, 39, 45, 46, 85, 176, 272, 289
Norris, Christopher 231, 263
Norveçli 43
Novum Organum 215
- O-Ö
obskürantist 247
Oedipal 88
Oedipus kompleksi 239
okul 159, 197
olguşal 18, 20, 55, 74, 75
Olimpiyat 275
Olimpos 177
olumsal 36, 47, 70, 263, 276
ontolojik 44, 116, 118, 119, 176, 219, 263
ordu 25
organik aydın 162, 164
Ortaoğu 11, 187
orta sınıf 84, 92, 149, 159
ortodoks 30, 143, 190, 201, 237
ortodoksi 210
ortodoks Marksist 237
ortodoks Marksizm 201
öte dünya 111, 207, 219, 220, 290
öteki 14, 33, 43, 71, 132, 133, 139, 140, 151, 195, 197, 204, 209, 225, 228, 233, 280
ötekilik 170

- Othello 83
otorite 83, 126, 148, 207, 246, 264
Outline of a Theory of Practice 209, 210, 211
özbilinç 162
özdeşleşme 194, 258
özdeşleştirme 289, 290
özdeşlik 170, 171, 172, 245, 279, 282
özdeşlik felsefesi 279
özdüşünüm 133, 178, 193
Özeleştirici Öğeleri 185
Özerk Kontluk 251
özgürleşme 14, 15, 183, 213, 232, 241
özgürlük 37, 47, 62, 87, 92, 146, 181, 196, 228
özne 13, 39, 41, 64, 73, 80, 136, 137, 138, 141, 142, 177, 183, 184, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 204, 210, 215, 227, 233, 234, 235, 258, 259, 260, 264, 289
öznel 41, 62, 138, 140, 145, 146, 160, 165, 204, 209, 290
öznellik 62, 68, 73, 134, 166, 198, 199, 204, 290
- P
- Pakistanlılar 37
Papa Hazretleri 18
paranoyak şüpheliği 83
Parekh, Bhiku 135, 151
Pareto, Vilfredo 80, 246
Paris 37, 38, 244
parlamentar demokrasi 108
Pascal 153
patolojik 22, 31, 62, 68, 179
patriyarka 33
Pêcheux, Michel 257, 258, 259
pedagojik 96
Pentagon 229
Plamenatz, John 265
Plehanov 128
politik 9, 13, 14, 15, 16, 100, 270
Pontalis, J. B. 79
postmarksist 150, 275, 281, 287
postmarksizm 266, 270, 282, 284
postmodernist 12, 13, 29, 62, 68, 92, 220, 223, 226, 264, 272
postyapısalcı 12, 66, 171, 173, 196, 216, 283, 286
postyapısalcılık 286
Pot, Pol 12
Poulantzas, Nicos 140, 166, 206
pozitivist 105, 133, 138, 204, 205
pozitivizm 129, 230
pragmatik 20, 21, 54, 66, 70, 74, 78, 85, 112, 208, 214, 218, 219, 230, 248, 269
praksis 136
Prens Andrew 36
Priestley, Joseph 98
Principle of Hope 244
Projet d'éléments d'idéologie 100
proletarya 86, 134, 136, 137, 142, 232
proleter 27, 127, 128, 129, 133, 135, 141, 166, 188, 247
psikanalitik 15, 79, 183, 193, 241, 260
psikanaliz 97, 180, 181, 183, 237, 241
psikolojik 105, 150, 159, 160, 198, 249, 290
psikoz 178
- Q-R
- Questions de Sociologie* 210
Racine 153
Radek 268
radikal 25, 32, 52, 65, 66, 70, 71, 86, 93, 98, 100, 101, 167, 220, 222, 224, 226, 227, 228, 229, 231, 248, 262, 269, 281, 282, 284, 285
radikaller 26, 27, 33, 50
rasyonalist 21, 39, 55, 100, 101, 106, 177, 180, 183, 189, 204, 241, 266, 268, 289
rasyonalite 31, 53, 170, 172, 175
rasyonalizasyon 80, 81, 83, 136, 144, 150, 251
rasyonalize 48, 64, 70, 77, 79, 80, 81, 84, 86, 92, 93, 106, 126, 153, 207, 208, 216, 220, 245, 265, 274, 277, 279, 289
rasyonalize etme 70, 79, 80, 126, 207, 245, 274, 289
rasyonalizm 105, 129, 153, 252, 253
rasyonel 14, 15, 19, 35, 38, 41, 49, 55, 61, 69, 80, 85, 86, 95, 96, 97, 98, 129, 174, 177, 189, 202, 207, 208, 212, 213, 214, 223, 224, 225, 232, 235, 236, 246, 247, 250, 251, 291
resmi ideoloji 76
retorik 27, 36, 40, 43, 45, 177, 220, 223, 246, 291

İdeoloji

retoriksel 46, 54, 61, 156, 263, 264, 289
roman 45
Romantik 143, 144, 247, 248
Rorty, Richard 30, 100, 225, 231
Rus Devrimi 157
rüya çalışması 180, 200

S-Ş

sağcı 24, 28, 58
sahte eşdeğerlik 170
sanat 45, 76, 116, 153, 171, 173, 244, 269
sanat yapıtı 269
Satanizm 269
Saussure 257, 266, 270, 273, 274, 275, 276, 279
Saussure'cü 270, 273, 274, 275, 279
Saussure'cü dilbilim 275
savaş 21, 134, 163, 205, 212, 222, 226, 241, 245, 250
Schopenhauer, Arthur 212, 215, 216, 217, 218, 233
Seliger, Martin 24, 30, 74, 75
sermaye 123, 137, 210, 211
şeyleşme 73, 103, 136, 137, 138, 139, 143, 153, 183, 254, 255
Shils 21
Sibirya 221
şiddet 62, 210, 211, 233, 248, 259
Şiddet Üzerine Düşünceler 246, 247
şiir 40, 99, 175
Şili 21
simge 52
simgecilik 245
simgesel 45, 52, 53, 179, 180, 181, 182, 183, 193, 194, 202, 203, 210, 211, 248, 252, 289
sivil toplum 155, 156, 159, 170
siyasal 28, 56, 90, 102, 116, 136, 159, 161, 162, 166, 167, 186, 196, 197, 202, 203, 205, 207, 222, 226, 228, 239, 241, 245, 246, 247, 250, 258, 260, 261, 262, 266, 269, 275, 280, 282, 284, 285, 288, 289, 290, 291
siyaset 21, 24, 31, 52, 62, 68, 98, 100, 101, 178, 192, 246, 266, 273, 275, 280, 281, 283, 285, 287
siyasi 11, 14, 18, 21, 23-26, 29-34, 39, 42, 48, 50, 52-55, 57-60, 65-68, 70, 71, 73, 74, 84, 89, 92, 93, 96, 97, 99, 101, 107,

112-118, 120, 121, 128, 131, 133, 134, 136-139, 141, 142, 148, 149, 154-159, 161, 163, 164, 165, 167, 168, 170, 173, 176, 177, 178, 181, 183, 186, 187, 188, 193-198, 200, 203, 205, 206, 221, 222, 224, 226, 228, 229, 232, 233, 236, 238, 241, 242, 246, 248-253, 259, 260, 265, 268, 269, 270, 272, 273, 275-279, 280-285, 287, 290, 291
şizofreni 62
sınıf 13, 15, 35, 37, 38, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 69, 70, 83-87, 92, 101, 102, 114-117, 120, 125, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 140-143, 145, 146, 149, 152, 153, 154, 157, 159, 165-168, 179, 184, 187, 197, 199, 200, 206, 221, 226, 245, 256, 264, 276, 277, 278, 279, 285, 289
sınıflı toplum 201, 238
Skillen 49
Sloterdijk 50, 51, 64, 65
Smith, Adam 159, 180, 200, 228
sol 12, 23, 59, 61, 62, 67, 260, 266, 285, 287
sömürge 15, 135, 232, 251
sömürü 50, 92, 139, 165, 221
Sorel, Georges 70, 212, 246, 247, 248, 252
sosyalist 24, 25, 70, 92, 93, 118, 127, 144, 176, 198, 222, 233, 247, 275, 280, 281, 284, 285
sosyalist demokrasi 233
sosyalizm 24, 127, 128, 141, 221, 247, 277, 278, 280, 285
sosyolojik 19, 30, 78, 187, 197, 201, 203, 265, 290
Sosyolojik Metodun Kuralları 20, 105, 205
Sovyetler Birliği 21
söylem 15, 26, 27, 28, 29, 31, 34, 36, 37, 40, 43, 46, 51, 52, 53, 55, 57, 72, 74, 138, 139, 147, 174, 178, 179, 183, 206, 207, 228, 235, 246, 249, 255, 257, 258, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291
söylemsel 28, 31, 53, 61, 68, 112, 125, 156, 174, 175, 247, 255, 256, 257, 258,

259, 260, 265, 268, 272, 278, 284, 286,
289, 291

soyut dışavurumcu 278

sözdizimsel 258

söz edimleri 38, 40, 175

Spinoza, Baruch 196

Stalin 157, 261

Stalinizm 157, 165

Stendhal 102

Stoacı 81

Sun 156

süperego 194, 196, 239

şüphencilik 213

T

Tanrı 14, 26, 43, 200, 207, 271, 285

tarih 59, 99, 108, 118, 147, 154, 161, 164,
165, 189, 209, 215, 229, 249, 250, 261,
262

tarihsel 12, 17, 78, 87, 90, 91, 104, 105,
107-110, 115-118, 127, 128, 129, 132,
133, 134, 137, 142, 144-148, 150, 151,
153, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 166,
167, 174, 184, 185, 188, 199, 200, 201,
219, 225, 227, 233, 246, 249, 251, 264,
268, 269, 287, 288, 292

tarihselcilik 134, 166, 184

Tarih ve Sınıf Bilinci 124, 131, 133, 136,
139, 142, 143, 144, 292

Tek Boyutlu İnsan 73, 172

teknolojik 22, 62, 73, 90, 157, 179, 186,
206

televizyon 58, 62, 63, 67, 156

Tel Quel 258, 260

temsil 12, 39, 49, 73, 160, 181, 182, 199,
202, 204, 206, 211, 215, 247, 259, 262,
263, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 282,
283

Tennyson 267

Teorinin Sefaleti 188

Teoriye Karşı 263

Thatcher devrimi 57

Thatcher, Margaret 43, 57, 232

The Dominant Ideology Thesis 58, 59, 85

The Drowned and the Saved 221

The Hidden God 153

Therborn, G. 30

The Return of the Native 90

The Sense of an Ending 252

The World as Will and Representation
215

Thompson, E. P. 23, 188, 207, 257, 292

Thompson, J. B. 23, 188, 207, 257, 292

Tinin Fenomenolojisi 103, 137

Tory 58, 177

totaliter 13, 64, 172

Towards a Rational Society 61

Towards a Sociology of the Novel 153

Tractatus Theologico-Politicus 196

Tracy 98, 99, 100, 101, 102, 113

Treatise of General Sociology 246

Trump Kulesi 261

tüketicilik 68

Turner, Denys 46, 47, 58, 59, 81, 82

U-Ü

Üçüncü Dünya 11

Ulster Protestanları 250

üretim 13, 18, 39, 73, 104, 107, 116, 117,
118, 125, 139, 143, 147, 157, 166, 192,
198, 199, 238, 254, 259, 270, 283, 285

üretim ilişkileri 116, 283

üstdil 92, 269

üstyapı 61, 107, 108, 115, 116, 117, 118,
119, 124, 139, 170, 198, 208, 237, 243,
252

ütopya 150, 151, 245

V-W

Varlık 170

Viyana 224

Voloşinov 75, 76, 77, 256, 257, 258, 292

Wagner 245

Wall Street 173

Weber 94, 136

Weimar 148, 149

Whitehall 173

Williams, Raymond 28, 73, 75, 76, 77,
110, 158, 198, 292

Wittgenstein, Ludwig 125, 223, 231, 255

Woolf, Virginia 75

Wordsworth, William 90

Y

yabancılaşma 73, 103, 104, 121, 183, 234

Yahudiler 35

İdeoloji

- Yale Eleştiri Okulu 261
yanılsama 18, 19, 32, 44, 49, 65, 96, 109,
111, 114, 128, 138, 146, 155, 160, 165,
179, 236, 237, 242, 243, 244, 251, 269
yansıtma 71, 132
yapıçözüm 177
yapısal 105, 111, 123, 124, 138, 140, 142,
143, 145, 151, 166, 176, 177, 189, 197,
200, 227, 232, 244, 245
yapısal çelişki 123
yapısalcı 166, 198, 200, 286
Yasa 196, 200, 239, 240
Yeats, W. B. 46
yer değiştirme 182, 245
yoğunlaştırma 182, 245
yoksulluk 201
yönetici sınıf 52, 69, 87, 157, 179, 245
yorum 102, 157, 180, 272
yorumbilgisi 150
yorumlama 50, 65, 174, 272
yorumsamacı 174
yüceltme 40, 245, 247

Z

- zihinsel 95, 107, 114, 127, 150, 152, 209,
233, 238, 240
Žižek, Slavoj 64, 65, 243, 244

İdeoloji terimi birbiriyle bağdaşmayan çok fazla anlam barındırıyor. Rorty, Foucault gibi bazı kuramcılar bu terimi hiç kullanmamayı ya da onun yerine "söylem-iktidar ilişkisi"ni kullanmayı öneriyor. Habermas, ideolojinin yerini "teknige" bıraktığını, geç kapitalizmin artık hiçbir söylemsel meşrulaştırmaya ihtiyaç duymadan "kendi kendine" işlediğini iddia ediyor. "Sorun gerçekliğin yanlış temsili (ideoloji) değil, gerçeğin artık gerçek olmamasıdır," diyen ve toplumsal yaşamın ağır bir anlam kanaması geçirdiğini savunan Baudrillard, bu görüşün nihilist bir varyantını dile getiriyor.

Tam da bu dönemde "reel" dünyada milliyetçilik ve dinsel köktencilik gibi ideolojilerin yeniden şahlandığına dikkat çeken Eagleton, bu kitabında öncelikle ideoloji kavramından bütünüyle vazgeçmenin ne denli makul bir şey sayılabileceğini sorguluyor. Son derece açık seçik bir dille ve gündelik yaşamdan aldığı esprili örneklerle Aydınlanma'dan postmodernizme, Marx'tan Laclau ve Mouffe'a kadar ideoloji kavramı üzerine düşünmüş pek çok kişinin görüşlerini aktarıyor.

"İdeoloji"nin birçok anlamının olmasından yola çıkan Eagleton'ın amacı, bunları sentezleyip tek ve yeterli bir ideoloji tanımına ulaşmak değil; bu ne mümkün ne de faydalı bir şey ona göre. Metnin başında sunduğu on altı ideoloji tanımından iki ana gelenek çıkarıyor: Bir yanda doğru ve yanlış bilme fikriyle, yanılsama, çarpıtma ve mistifikasyon anlamında ideoloji ile ilgilenen "epistemolojik" gelenek, diğer yanda fikirlerin toplumsal işlevi ile ilgilenen "sosyolojik" gelenek. Sol radikalizmin bu iki geleneğe de, tabii ki içerdikleri sınırların farkında olarak, sahip çıkması gerektiğini savunuyor Eagleton. Adil ve özgür bir toplum kurmak için "ideoloji eleştirisi"nden vazgeçilemeyeceğini söylüyor. "Yanlış bilinç" kavramını her haliyle reddeden postmodernistlerin tersine, radikalizm mevcut toplumsal düzenin sistematik olarak ürettiği belli "yanlışlıkları" belirleyip onlarla mücadele etmekten kaçınmaz. Temel yanlışlık ise, insanlığın tarihsel olarak geliştirdiği yaratıcı güçlerin tam anlamıyla hayata geçirilmesinin engellenmesidir. Bu yargının kendisi de olası ve arzu edilir bir geleceğin (Ütopya'nın) bakış açısından verilir ve bu geleceğin taslağı bugün potansiyel olarak mevcuttur. Yani, bugün kendisiyle özdeş değildir. Hiçbir toplumsal düzen insan enerjilerini tamamen massedemez, hiçbir egemen ideoloji sanıldığı kadar saf ve birleştirici değildir.

Sadece postmodern düşüncenin açmazlarıyla ilgilenenlere değil, nelere, niçin karşı çıktığını gerçekten bilmek isteyen herkesin ilgisini çekecek bir kitap *İdeoloji*.

