

- Fincancı, Yurdakul (1991). "Sivil Toplum-Asgari Devlet-Sivi Devlet." *Sivil Toplum*. İstanbul: Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı Yayınları.
- Friedland, Lewis A. (1996). "Electronic democracy and the new citizenship." *Media, Culture and Society*. 18.
- "Future of Newspaper: Competition." <http://www.jou.ufl.edu/people/faculty/dearison/students/yam/elecpub/tutnews.htm>. 12.01.1998.
- Groper, Richard (1996). "Political Participation and the Internet: A Review Essay." *Political Communication*. Sayı 1966. s. 248.
- Gürcan, Halil İbrahim (1996). "Geleneksel Gazeteden Elektronik Yayıncılığa." *Yeni Türkiye: Medya Özel Sayısı 11*: 104.
- Held, David (1987). *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Katsiaficas, G.(1987). *The Imagination of the New Left: A Global Analysis of 1968*. Boston Massachusetts: South End Press.
- Keane, John (1992). *Medya ve Demokrasi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kolev, Friederike Amberg (1997). "Gerçek Yalanlar: Gazetecilerin Kafası Karışık... İnternet? Yeni Bir Başlangıç ya da Son!" *Internetwork*. 36-37.
- Korkut, Sarp (Ocak 1997). "Vücut Elden Gidiyor-II." *PC Magazine*. 161.
- Köker, A. Ömer (1996). "Rotatif Makinalardan Bilgisayara." *PC Magazine*. 67.
- Mc Quail, Denis (1987). *Mass Communication Theory: An Introduction*. London: Sage Publications.
- Metin, Ali K. (10 Nisan 1997). "Devlet, Kamuoyu ve Basın Özgürlüğü." *Yeni Şafak Gazetesi*.
- Meyer, Erik K. (3-9 February 1998). "An Unexpectedly Wider Web for the World's Newspaper." *American Journalism Review*. <http://www.newslink.org/emcol10.html>.
- Miller, Steven E. (1996). *Civilizing Cyberspace*. NewYork: Acm Press.
- Morris, Merrill ve Christine Ogan (Winter 1996). "The Internet as Mass Medium." *Journal of Communication*. 46 (1).
- Ogden, Michael R. (1994). "Politics in a Parallel Universe." *Futures*. 26: 713-729.
- Pogash, Carol (3-9 February 1998). "Cyberspace Journalism." *American Journalism Review*. <http://www.newslink.org/emcol10.html>.
- Sirt, Timur ve Ahmet Çorbacı (Nisan 1996). "Dördüncü Kuvvet'in Yeni Bir Boyutu: Elektronik Yayıncılık." *PC Magazine*.
- Topuz, Hıfzı (1990). *Yarının Radyo ve Televizyon Düzeni*. İstanbul: Mozaik Yayıncılık.

İdeoloji Kuramlarında Özne: Althusser ve Gramsci

Özet

Son yıllarda çağcıl düşünce, "özne"nin geleneksel olarak ayrıcalıklı epistemolojik konumunu sorgulamaktadır. Geleneksel batı felsefesinin bir ürünü olan genel bir "özne" kavramının yanısıra, öznenin nesneyi yönlendirici ve anlam oluşturu rolü de tartışılmaktadır. Bu makale, Althusser ve Gramsci'nin ideoloji kuramlarında görüldüğü biçimiyle özne kavramı üzerinde durmayı hedeflemektedir. Ayrıca makalenin amacı, geleneksel kuramlaştırmanın dışına çıkabilecek yeni bir "özne" kategorisinin kurulmasının önemini de göstermektir. Althusser ve Gramsci, kuramları ideoloji içinde "özne"nin yerini gösterdiği ölçüde, bu makale için önem taşımaktadır. Aralarında önemli farklar olmakla birlikte her iki kuram da, özne ve ideoloji arasında neler olup bittiğine ve ideoloji içinde insanın rolüne ilişkin açık bir kavrayış sunmaktadır. Bu iki kuramcıyı bu yazı için vazgeçilmez kılan, eserlerinin farklı bir özne kavrayışının kuramsal temellerini barındırması, başka bir deyişle öznenin Kartezyen olmayan kuruluşunun ipuçlarını içermesidir.

The Subject in the Theories of Ideology: Althusser and Gramsci

Abstract

In recent years contemporary thought has mounted a challenge to the traditionally privileged epistemological status of the "subject." It has attempted to problematize the notion of the "subject," as the product of traditional western philosophical speculation in general, and its role as the manipulator of the object, or as the meaning-giving agent in particular. The present article is an attempt to address the notion of the "subject" as it is installed within the Althusserian and Gramscian theories of ideology. It also aims to show the significance of the establishment of a category of the "subject" which represents a break with its traditional theorization. Both Althusser and Gramsci are important for this article insofar as their theories clarify the place of the "subject" in ideology. Although their theories have important differences, they both offer a clearer sense of what happens between the "subject" and ideology, and of the role of the human agent in ideology. What also makes them indispensable for this article is that their theories offer a theoretical foundation to a different notion of the "subject" which has no longer a Cartesian constitution.

Nur Betül Çelik
Ankara Üniversitesi
İletişim Fakültesi

İdeoloji Kuramlarında Özne: Althusser ve Gramsci

Giriş

Özne kavramı geleneksel olarak özne/nesne karşıtlığı çerçevesinde anlaşılmaktadır. Bu karşıtlık içinde özne kategorisi, "görüngüsel dünyanın kuruluşunun bileşik merkezi," "dünyanın kavradığı sanılan şeyle etkileşim içinde bir bilinç sahibi" (Smith, 1989: xxvii) olarak tanımlanmaktadır. Bu yazının amacı, özne kategorisinin Althusser ve Gramsci'nin kuramlarında edindiği görünümü ortaya koymanın yanında, genel olarak ideoloji kavramı açısından bu geleneksel kavrayışın dışına çıkabilmenin önemini göstermektir. Böyle bir tartışmanın zemini olarak Althusser ve Gramsci'nin yazılarının seçilmesinin iki nedeni vardır. Bunlardan ilki, her iki düşünürün de marksist düşünce içinde genellikle ihmal edilmiş bir alan olan ideoloji kuramının gelişmesinde önemli yere sahip olmalarıdır. Hegemonya kavramıyla Gramsci, marksist geleneğin ideoloji kavrayışını belirleyen ekonomizm ve sınıf indirgemeciliği gibi iki başat eğilimin tutarlı bir eleştirisini yaparak ideolojinin özerkliğine ve maddiliğine dikkat çekmiştir. Althusser ise, üstbelirlenim kavramıyla ideolojinin bireyleri özne olarak kuran özerk ve maddi bir alan olduğunu vurgulamıştır. Althusser ve Gramsci'nin birbirlerinden önemli farkları olmakla birlikte, ideolojinin özerkliği üzerinde durmaları ve ideoloji üzerine tezleri onların bu yazının temel amacı açısından niçin vazgeçilmez olduklarını da göstermektedir. Bu yazı için onları vazgeçilmez kılan ikinci ne-

den, iki yazarın eserlerinin farklı bir özne kavrayışının kuramsal temellerini barındırmaları, başka bir deyişle öznenin Kartezyen olmayan kuruluşunun ipuçlarını içermeleridir.

Bu yazının ilk bölümü, her iki düşünürün "hümanizm" tartışmalarında açığa çıkan özne kavramını irdelemeyi hedeflemektedir. Öncelikle, Althusser'in "kuramsal anti-hümanizm" olarak adlandırmayı yeğlediği hümanizm eleştirisi anahatlarıyla ortaya konulacak, bu eleştiri içinde nasıl bir özne kavramına ulaşıldığı tartışılacaktır. Bu bölümde ayrıca, Gramsci'nin "mutlak hümanizm"i özetlenerek, içerdiği özne kavramının sınırları üzerinde durulacaktır. Yazının ikinci bölümü, her iki yazarın ideoloji kavramlarının belirlediği özne anlayışlarını tartışmaktadır. Üçüncü bölümde, yazarların epistemolojik konumları betimlenecektir. Son bölüm, bütün bunların ışığında özne kategorisinin bir eleştirisini sunmayı hedeflemektedir.

Hümanizm Eleştirisi

Özne sorunu, Marksist kuramın başat sorunlarından birini oluşturmaktadır. Coward ve Ellis'in belirttikleri gibi, kuram, çelişkili özne kavramlarını barındırmaktadır. Bu bir yandan toplumun ürünü olan, öte yandan toplumu desteklemek ya da değiştirmek üzere faaliyette bulunan bir öznedir (1986: 61).

Althusser'in Anti-hümanizmi

Althusser, "Marksizm and Humanism" başlıklı makalesinde Marx'ın erken eserlerinde varolan hümanist eğilimin eleştirisini yaparken kendi anti-hümanizminin anahatlarını ortaya koymuştur (1990). Althusser Marx'ın hümanist dönemini ikiye ayırır. Birinci dönemde Marx'ın, Kant ve Fichte'nin liberal rasyonelist hümanizminden kaynaklanan bir "insan felsefesi" oluşturduğunu belirtir. Bu felsefe, tarihi insan özünün bir ürünü saymaktadır. İnsanın özünü oluşturan ise akıl ve özgürlüktür. Özgürlük, "tıpkı ağırlığın bedenlerin özü olması gibi, insanın özüdür. İnsanın kaderi özgürlüktür, o insanın varlığının ta kendisidir. İster geri çevirsin ister yoksasın, insan sonsuza kadar onun içinde olacaktır" (Althusser, 1990: 224). Marx düşüncesinin bu ilk hümanist döneminde, "insanın yalnızca akıl olarak özgür olduğu" varsayılır. İnsan özgürlüğü, Kant ve Fichte'de olduğu gibi, "özerklik, aklın iç yasasına boyun eğme" olarak anlaşılmaktadır (Althusser, 1990: 224).

Althusser, Marx'ın erken düşüncesinin ikinci döneminde Feuerbach'ın "komünalist" hümanizminden etkilenen yeni bir hümanizmin doğmakta olduğunu yazmaktadır. Bu ikinci aşamada oluşan insan kuramı, tarihi aklın akıldışı, bir başka deyişle gerçek insanın yabancılaşmış insan içinde üretimi ve yabancılaşması süreci olarak tanımlar. İnsan kendi özünü, farkında olmadan emeğinin yabancılaşmış ürünü içinde gerçekleştirir. "Tarihin sonunda, insani olmayan bir nesnelliğe dönüşmüş olan bu insan, tamamlanmış insan, gerçek insan olabilmek için, mülkiyette, dinde ve Devlette yabancılaşmış kendi özünü özne olarak yeniden kavramak zorundadır" (Althusser, 1990: 226). Althusser bu yeni kuramın, yeni siyasal eylemi, yani insanın özünün pratikte yeniden kazanımı siyasasını, bir kez daha insan özüne hapsettiği görüşündedir (1990: 226- 227).

Althusser'e göre, olgun Marx'ın eserleri, kendisini önceleyen idealist felsefenin sorunsalıyla ve insanın özüne dayanan tarih ve siyasal kuramlarıyla radikal bir kopuş temsil etmektedir. Felsefedeki hümanist özden böylesi bir kopuş, marksist düşünce içinde bir ayrıntı olarak ele alınmaz. Althusser'e gö-

re bu kopuş Marx'ın "bilimsel keşfidir." Althusser, bu keşfin birbirinden ayrılmaz üç öğeden oluştuğunu belirtir. Bunlar, üretici güçler, toplumsal oluşum, üstyapı, son kertede ekonominin belirleyiciliği ve düzeylerin görece özerkliği gibi yeni kavramlar üzerinde biçimlenen bir tarih ve siyasal kuramı; felsefi hümanizmin radikal bir eleştirisi ve hümanizmin *ideoloji* olarak tanımlanmasıdır (1990: 227). Althusser, bu üç öğenin marksist düşünce içinde özne ve nesne arasındaki klasik ayrımın ve onun "insanın evrensel özünün her tekil bireyin bir niteliği olduğu" postulasının reddine kaynak oluşturduğunu iddia eder (1990: 228). Bu kuramsal devrim, eski kavramları yenileriyle değiştirerek ve birey ve insan özü kavram çiftini yerinden ederek yeni bir sorunsal, yeni bir sistematik, yeni ilkelere ve yeni bir yöntem, ya da daha iyi bir deyişle, yeni bir felsefe kavramsallaştırması ortaya koymaktadır. Bir tarihsel-diyalektik *praxis* maddeciliğiyle Marx, yalnızca idealist felsefenin değil, marksizm öncesi materyalizmin de temelini oluşturan öznenin empirisizmi/idealizmi ve özün empirisizmi/idealizmi gibi eski postulları yerinden etmektedir. Felsefenin bu yeni kavranışı, insan ediminin özgül düzeylerini (ekonomik edim, siyasal edim, ideolojik edim, bilimsel edim) kendi karakteristik eklemlenmeleri içinde kuramlaştırır. Kuram, "Feuerbach"da ideolojik ve evrensel bir kavram olan "pratik" kavramını, özgül farklılıkların ve pratiklerin somut bir kavramsallaştırmasıyla değiştirir. Böylelikle, her pratiği toplumsal yapıdaki özgül farklılıklar içine yerleştirebilmemize olanak sağlamış olur. Marx'ın bu noktaki katkısı, kuramsal anti-hümanizmdir. Anti-hümanizm, "insan dünyasının ve onun pratik dönüşümünün (olumlu) bilgisinin mutlak (olumsuz) önkoşulunu içerir;" "hümanizmin kendisinin bir ideoloji olarak bilinmesi ve tanınmasıdır" (1990: 229- 230).

Marx'ın kuramsal anti-hümanizmi, onu kendi varoluş koşullarıyla ilintilendirerek, *ideolojiyi* hümanizm açısından bir zorunluluk, bir koşullu zorunluluk kabul eder. ... Sonuçta bir marksist hümanist ideoloji siyasasına, yani hümanizme yönelik siyasal bir tutuma erişildiğinde -ki bu siyasal, etik- siyasal alanda çağcıl ideolojik formların ya

yadsınması, ya eleştirisi, ya da kullanılması, desteklenmesi, geliştirilmesi veya hümanist biçimde yenilenmesidir- bu siyaset, ancak marksist felsefeye dayanan mutlak koşul üzerinde mümkün olabilecektir, ve bunun önkoşulu, kuramsal anti-hümanizmdir. (1990: 231)

Bu tartışmayla Althusser, herşeyin, hümanizmin “doğası- nın” ideolojik karakterinin tanınmasına bağlı olduğu noktasi- na ulaşmaktadır. Althusser’in ideoloji tanımı, ideolojinin bir “yanlış bilinçlilik” formu olduğuna ilişkin klasik marksist gö- rüşten farklıdır. Gerçekliğin ideoloji içinde ve ideoloji aracılı- ğıyla çarpıtılmış biçimde algılandığına ilişkin açıklamaların, köklerini “insan özü” düşüncesinde bulan bir hümanizmin izi- ni taşımakta olduğunu savunur. Marksizmi, bu hümanist ka- lıntıdan arındırmanın yolu ise, ideolojiyi “çarpıtan bir mercekle” olarak görmekten vazgeçmektir. Bunun yerine vurgulanması gereken, ideolojinin “gerçekliğin kurucu bir ögesi” olduğu dü- şüncesidir. Althusser, ideolojinin verili toplumsal pratiklere özgü, belli bir toplumsal gerçeklik olarak anlaşılması gerekti- ğini vurgulamaktadır (Smith, 1989: 14).

Althusser’in “ideoloji olarak hümanizm” tartışmasında insanın ölümünü ilan eden yapısalcılığın açık etkisini görmek mümkündür. Althusser’in marksizme atfen geliştirdiği anti- hümanist kuramın hedeflerinden biri, toplum bilimlerinde öz- nenin edindiği merkezi konumu sarsmaktır. Hümanizme yö- nelik radikal eleştiri, insanı “yeryüzünde ayrıcalıklı bir konu- ma sahip özel türden bir varlık” olarak gören her tür düşünce- nin kalıntılarını yoketmek istemektedir (Smith, 1984: 193- 194). Toplumsal ve siyasal müdahalelerini “insan özü” ve “insan doğası” düşüncelerine dayandıran hümanizm, insanı, kendisi- ni doğanın geri kalanından ayıran bir takım yetiler ve nitelik- lere sahip bir varlık olarak görmektedir. Bütün bu niteliklerin en önemlisi, insanın “özgür ve sorumlu eylemler başlatabilme yeteneği” olarak düşünülür. Ancak, Althusser insanı kendi ey- lemlerinin yaratıcısı olarak gören hümanist sorunsalın ideolo- jik bir kategori oluşturduğu ve bilimsel bir çözümleme sonu- cunda insanın doğadaki diğer herşey gibi nedensellik yasaları-

na tabi olduğunun gösterilebileceği görüşündedir. Paul Smith’in yorumu, Althusser’in hümanizm eleştirisinin yapı- salcı açılımlarına dikkat çekmektedir:

Bu, insanımı, insan öznenin kendi istençlerinde herhangi bir biçimde özgür olduğunun yadsınmasıdır; çünkü insa- nın tercihleri herşeyi bütünüyle kuşatan bu nedenler ağı- nın sonucudur. İnsan, kendisinin ancak çok bularuk bi- çimde farkında olduğu çeşitli biçimlerde eylemini belirle- yen kişisel olmayan birtakım güçler için yalnızca bir dayaa- naktır. (1989: 194)

Althusser, böylelikle tarihin yapıcısı olarak insan öznenin varlığını yadsımaktadır. Althusser’in anti-hümanist kuramı, Smith’in de belirttiği gibi, etkin ve düşünen bir kategori olarak “öznenin” toplumsal ilişkiler içinde çözülüşünü kuramlaştı- rmaktadır.

Gramsci’nin Mutlak Hümanizmi

Althusser’in tersine Gramsci, marksizmin felsefi boyutla- rını ve bunların hümanist bağlamını olumlamasıyla dikkat çekmektedir. Marksizimde ekonomizmin edindiği kuramsal konumu eleştirirken hedefi, *praxis* felsefesi olarak marksizmin felsefi birliğini yeniden kurmaktır. Tarihsel materyalizmin ekonomik yorumlarının Marx’ın eserinin felsefi boyutlarını değerlendirmekten uzak kaldığını vurgulamaktadır. Bu yo- rumların başarısızlığının kaynağı, tarihsel değişimi kavrama- da determinist ve mekanik bir yaklaşım benimsemiş olmaları- dır. Gramsci’nin eleştirisi, yalnızca bu mekanik Marx yorum- larını hedef almamaktadır; Marx’ın idealist yorumları da eleş- tiriden paylarını almıştır. Gramsci’ye göre bu yorumların ilki, basit bir materyalizm ve tarihselcilik karşıtlığı temelinde bilin- ci ve düşünceler düzeyini ikincil bir fenomene indirgeyen dar bir empirisizm sunmaktadır. Buna karşılık idealist yorumlar, insan varoluşunun felsefi boyutunu, “herhangi bir somut ta- rihsel içerikten yoksun saf kavramsal bir diyalektik” olarak ifade etmektedir. Gramsci, bu iki görüşün eleştirisi yoluyla, mutlak tarihselcilik ve mutlak hümanizm olarak adlandırdığı kendi “*praxis felsefesi*” anlayışını oluşturmuştur. Gramsci’ye gö-

re *praxis* felsefesi, kendini önceleyen felsefenin tamamının, bütün düşünce biçimlerinin ve bunların gerçek dünya ile ilişkilerinin bir eleştirisi olarak daha önce varolan bütün felsefe anlayışlarından geri çevrilemez bir kopmayı temsil etmektedir. Bu özelliği nedeniyle *praxis* felsefesi, "varolan düşünce biçimi ve somut düşüncenin (varolan kültürel dünyanın) yerini alırken kendisini, tartışmalı ve eleştirel kisve altında bir çıkış olarak sunamaz" (Gramsci, 1986: 381). Bunun yerine yapması gereken, kendisini tarihsel dönemin kültürünü besleyecek ve geliştirecek olan yeni ve orijinal *Weltanschauungen*'in (dünya görüşünün) ve buna uygun biçimde felsefi olarak yönlendirilecek olan üretimin oluşturulmasıyla açıklamaktır (1986: 381). *Praxis* felsefesi, yeni ve orijinal felsefe kavrayışına rağmen, felsefe tarihinden kopuk değildir. Gramsci, *praxis* felsefesinin temsil etmekte olduğu gelişmenin tarihselliğini vurgulamakta ve onun diğer kavrayışlarla ilişkisinin altını çizmektedir (1986: 324).

Gramsci, tarihsel materyalizm kavramında vurgunun "tarihsel" sözünde olması gerektiğini belirterek *praxis* felsefesini "mutlak tarihselcilik" biçiminde tanımlar. Ona göre *praxis* felsefesi, yalnızca mutlak tarihselcilik değildir; aynı zamanda "düşüncenin mutlak sekülerleşmesi ve dünyevileşmesidir, tarihin mutlak hümanizmidir" (1986: 464). Gramsci'ye göre, "felsefi düşüncede bir geçiş aşaması olan *praxis* felsefesi, kendisini tarihselci bir tarzda kavramaktadır." Onun bu niteliği, "yalnızca sisteme içkin kalmaz, aynı zamanda çok iyi bilinen, tarihsel gelişmenin belli bir noktada zorunluluğun egemenliğinden özgürlüğün egemenliğine geçişle nitelendirileceği tezinde açığa çıkar" (1986: 404). Kısacası, *praxis* felsefesi zorunluluk alanının tarihsel bir ürünü olarak düşünüldüğünde ütopyaya dönüşmeksizin içinde bütün çelişkilerin silineceği özgür bir dünya tasarlamaz (Salamani, 1981: 38). Gramsci'nin *praxis* felsefesi, "kendisini tek yanlı ve fanatik ideolojik öğelerden arındırmış ya da arındırma çabasında olan" bir felsefedir; (Gramsci, 1986: 405) "insan bilincinin bir sonucu ve onun kuramıdır; içinde kendi yokoluşunun ilkesini barındırmaktadır (Salamani, 1981: 38).

Gramsci'nin "mutlak hümanizm" olarak gördüğü *praxis* felsefesi, genel insan kategorisini reddeder, "genel insan kavramının veya her insana içkin olan insan doğasının ifadeleri biçiminde ortaya çıkmış olan her türden dogmatik bütünsellik kavramına" karşı çıkar ve onları tahrip eder (1986: 405). Gramsci'ye göre "İnsan nedir?" sorusuna verilebilecek en tatmin edici yanıt, insan doğasının karmaşık toplumsal ilişkilerden ibaret olduğu yanıtıdır. Bu yanıt, eşzamanlı ve sürekli olarak değişen tarihsel ilişkiler ağı içine doğan ve o ilişkiler içinde gelişen bir somut insan tasarımıdır. Bu tasarım, hümanizmi tarihselciliğin zorunlu bir parçası olarak görmektedir.

Gerçekten de toplumsal ilişkiler, birliği biçimsel değil diyalektik olan ve ötekilerin varlığını varsayan çeşitli insan grupları tarafından ifade edilir. İnsan serf olduğu ölçüde aristokrattır, vb. Aynı zamanda insan doğasının "tarih" ... olduğu söylenebilir. Bu, tarihe tam olarak birlikten doğmayan, ancak içinde olası bir birliğin nedenini barındıran, "uyumsuzların uyumu" içinde oluşma halinin atfedilmesi durumunda mümkündür. Bu nedenle, her tekil bireyde diğerlerinin nitelikleriyle çeliştiğinde açığa çıkan nitelikler varken "insan doğası" herhangi bir bireye değil, ancak insan türlerinin bütün tarihi içine yerleştirilebilir. (Gramsci, 1986: 355-356)

Gramsci toplumsal ilişkilerin karmaşıklığını, toplumsal sınıfların antagonistik karşılaşmaları bakımından açıklamaktadır. "İnsan nedir?" sorusuna verilecek olan tatmin edici bir yanıt, bu antagonizmayı sınıflı toplumlarda varolabilecek tek birlik biçimi olarak benimseyerek kendi ideolojik niteliğini ortadan kaldırmalıdır.

Praxis felsefesi insanı tarihin yaratıcısı, eylem ve düşüncenin kaynağı olarak kabul eder. İnsan kendisinden daha özgün herhangi başka bir ilkeye indigenemeyeceği için insanın özü sorunsalı anlamsızlaşır. Gramsci insanı tarihe içkin bir gerçeklik olarak tasarlar. Ona göre insan doğasını bireysellikte özdeşleştirmek bir yanılgıdır. İnsan kendi bireyselliği ile sınırlı bir birey ya da bireysellik ruhu olarak değil, kolektif anlamda, diğer insanlar ve doğal dünya ile "aktif ilişkiler dizisi" olarak an-

laşılmalıdır (1986: 352; Buzzi, 1967; Femia, 1981). Kollektif insan, kendisini ve (kurumlarını) tarih boyunca kendisi yaratır. Bunu da “yoktan varetmez” ya da kendi arzularının ve düşlelerinin boşluğunda yaratmaz, çalışma ve teknik yoluyla doğanın zorunluluklarıyla mücadelesi içinde oluşturur. Gramsci’ye göre her insan, içinde varolduğu karmaşık ilişkileri değiştirdiği ölçüde kendisini de düzeltir ve değiştirir (1986: 352). Bu anlamda, “gerçek filozof, siyasetçiden, çevreyi ve herbirimizin bir parçasını oluşturduğumuz ilişkiler *bütünü* değiştiren etkin insandan başkası olamaz. Eğer bireysellik bu ilişkilerse, bir insanın kişiliğini oluşturması bu ilişkilerin bilincini edinmek, kişiliğini değiştirmesi ise bu ilişkileri değiştirmek demektir” (Gramsci, 1986: 353). Buradan Gramsci’nin mutlak hümanizminin siyasal etkinliği merkezi bir konuma yerleştirildiği sonucuna varılabilir. Siyasete ve insanın siyasallığına yapılan vurgu, Gramsci’nin *Hapishane Defterleri*’nde çeşitli biçimlerde ifadesini bulmuştur. Gramsci, “felsefenin siyasetten ayrılmayacağını” söyler; çünkü belli bir dünya görüşünü seçmek ya da eleştirmek asıl olarak siyasal eylem biçimleridir (1986, p. 327).

Gramsci’ye göre temelde siyasal olan insan, aynı zamanda ve zorunlu olarak “ortak irade” kavramıyla tanımlanır. Gramsci, “insanların kişiliklerini oluştururken, güdülerine ve iradelerine özgül ve somut bir yön kazandırdıklarını, bu iradeyi somut, özgül ve keyfi bir şekilde kurmalarını sağlayacak araçları tanımladıklarını, bu iradeyi kendi sınırları içinde en verimli biçimde gerçekleştirebilmenin somut koşullarını oluşturmaya katkıda bulduklarını” belirtir. Bu çerçeve içinde insanın; bireyin aktif ilişki içinde bulunduğu, tamamiyle bireysel ve öznel öğelerin oluşturduğu bir tarihsel blok olarak anlaşılması gerekir. Burada, insanın siyasal etkinliğine yapılan vurgu bir kez daha öne çıkmaktadır. Gramsci, insanın ancak dış dünyayı değiştirmekle kendini değiştirebileceğinde ve gücünü artırabileceğinde ısrarlıdır. (1986: 360) Bundan, dünyayı değiştirmeye yönelik bu bilinçli etkinliğin bireyin “insanlığını” ve “insan doğasını” gerçekleştirebilmesinin tek yolu olarak sunulduğu sonucu çıkarılabilir. Bu bilinçli etkinlik, böylece,

mutlak hümanizmin olabirliğinin koşulu olarak vurgulanmış olmaktadır. Bireysellik, hem öznel hem de nesnel öğelerin bir bileşimidir. Ancak, varolabilmesi için diğer insanlara yönelik bir etkinlik içinde gelişmesi ve gerçekleştirilmesi gereklidir. İnsanın doğayla ve diğer insanlarla kurduğu bu ilişkiler ve bu ilişkiler içinde oluşan ortak irade yoluyla bu ilişkileri değiştirmeye yönelik bilinçli etkinlik nedeniyle “insan temelde siyasaldır.”

Althusser’in Gramsci Eleştirisi

Althusser’in Gramsci eleştirisi, marksizmin tarihselci yorumunun reddiyle başlar. Althusser’e göre marksizm tarihselcilik değildir, “kendisini kuran epistemolojik kopuş nedeniyle hümanizm ve tarihselcilik karşıtlığıdır” (Althusser ve Balibar, 1990: 119). Gramsci’nin tarihselciliği, bilimin ideoloji ve tarihle özdeşleştirilmesi ve bunlara indirgenmesi sonucunu doğurmaktadır. Bilimin bu şekilde tarihe indirgenmesi ise kuramsal bir dağılımdır. Söz konusu olan, “tarih kuramının gerçek tarih içinde çökeltmesidir.” Böylece, “tarih biliminin kuramsal nesnesi gerçek tarihe indirgenmekte ve gerçek nesneyle bilgi nesnesi birbirine karıştırılmaktadır.” Althusser, Gramsci’nin kuramla gerçek arasında böyle aracı bir örtüşme yaratarak empirisist ideolojinin tuzağına düştüğünü savunur (Althusser ve Balibar, 1990: 133- 134). Bunun kaçınılmaz sonuçlarından biri, tarih bilimi olarak tarihsel materyalizm ile, felsefe olarak diyalektik materyalizm arasındaki ayrıma duyarsızlaşmadır. Althusser, bu duyarsızlaşmanın marksist felsefenin pratikteki varoluş nedenini ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Böylece, özerk bir disiplin olma konumunu yitiren marksist felsefe, yalnızca bir “tarih metodolojisine” indirgenmektedir (Althusser ve Balibar, 1990: 136-137).

Althusser, mutlak tarihselciliği hümanizmin bir biçimi olarak eleştirmektedir. Althusser’in eleştirisi, epistemolojik kopuş kavramıyla tanımladığı bilim ve ideoloji ayrımı çerçevesinde şekillenmektedir. Althusser’e göre, düşünce tarihinde kendisinden önce ortaya çıkmış, idealizm, empirisizm, poziti-

vizm benzeri bütün düşüncelerden ve kendisinin bütün idealist yorumlarından radikal bir kopuş temsil eden marksizm bilimdir. Gramsci'nin mutlak hümanizmde ise üretim ilişkilerinin basit, "tarihselleştirilmiş" insan ilişkilerine, başka bir deyişle, "insanlararası ve öznelerarası ilişkilere" indirgenmesi yoluyla marksizm hümanizme, başka bir deyişle bilim ideolojisiye indigenmiş olmaktadır (Althusser ve Balibar, 1990: 140).

Althusser'e göre, marksizm Gramsci'nin öngördüğü biçimiyle tarihselcilik olamaz: "Tarih ... bilinçli bir özgülleşme projesi değildir, klasik marksist kuramın bilimsel çözümlenmeye açtığı özerk bir alandır. Tarihin hareket yasaları kendilerini tarihsel aktörlerin bilincinde açığa vurmaz" (Benton, 1985: 15). Marksizm hümanizm de değildir. Lacan'ın anti-hümanist Freud okumasını esas alan Althusser, insan öznenin, ekonomik, siyasal, ya da felsefi egonun tarihin kurucu öznesi olmadığını, öznenin öznesiz bir süreç olarak tarih içinde bir yapı tarafından kurulduğunu vurgulamaktadır (Elliott, 1987: 63- 64).

İdeoloji Kuramı

Althusser, kendi ideoloji kuramını, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde ortaya attığı "ideolojinin tarihi yoktur" önermesine tümüyle olumlu bir içerik yükleyerek oluşturur. Marx'ın önermesi, ideolojinin ahlak, din, metafizik gibi özgül biçimleriyle bütün bilinç biçimlerinin tarihi olmadığı savını içermektedir. Althusser'in olumlu önermesi ise, özellikle bu ideoloji biçimlerinin, Althusser'in deyişiyle "ideolojilerin," kendi tarihleri olduğu, buna karşılık "genel olarak ideolojinin tarihi olmadığı" biçimindedir (1977: 151). Böylelikle genel ideolojiyi, ideolojilerden ayıran Althusser'e göre, genel ideolojinin sınıflı toplumların tarihi içinde ortaya çıkan kendine özgü bir yapısı ve işlevi vardır; onu "tarihsel olmayan" ya da "tarihüstü" bir gerçeklik kılan bu yapı ve işlevdir.

Althusser, ideolojinin bütün toplumsal oluşumlar içinde maddi bir pratik olarak yapılanmış olarak varoluşunu belirtir.

Genel ideoloji, belli bir kökene ve bilinçli bir özneye sahip olmaksızın her toplumsal bütünlük içinde işlev görmektedir; belli bir toplumsal oluşum için "özneler" kurmak onun işidir (Smith, 1989: 14).

İdeoloji, böylece her toplumsal bütünlüğün organik bir parçası olmaktadır. Öyle ki, sanki insan toplumları bu özgül oluşumların, bu (farklı düzeylerdeki) temsil sistemlerinin, ideolojilerinin yokluğunda varolmayı sürdüremeyeceklerdir. İnsan toplumları ideolojiyi, tarihsel yaşamlarının ve soluk alışlarının zorunlu ögesi ve ortamı olarak ortaya çıkartırlar.

.....

Dolayısıyla ideoloji, Tarih'in bir sapması ya da olumsuz bir fazlalığı değildir, toplumların tarihsel yaşamları için temel bir yapıdır. (Althusser, 1990: 232)

Bu bağlamda genel ideoloji, toplumsal oluşumların ve toplumsal öznelerin tutunumunu sağlayan değişmeyen bir mekanizma ve zorunlu bir koşul olarak tanımlanmış olmaktadır (Smith, 1989: 14). İdeolojinin bu şekilde tarihsizleştirilmesi, ideolojinin olmadığı bir toplum tasarlamayı olanaksız hale getirmektedir. Burada Althusser'in ideolojinin sonu tezlerinin ideolojik içeriklerine yaptığı vurgu önemlidir. Buna göre "ancak ideolojik bir dünya görüşü, ideolojisiz bir toplum tasarlayabilir ve ideolojinin (yalnızca tarihsel biçimlerinden birinin değil tamamının) yerini bilime bırakmak suretiyle iz bırakmaksızın ortadan kalkacağı bir ütopyik dünya düşüncesini benimseyebilir" (Althusser, 1990: 232). İdeoloji, insanların dünyayla olan ilişkilerine ait bilinçlerinin olduğu bir araçtır. Bu özelliği nedeniyle ideolojiyi hem birey hem de toplum açısından bir gereklilik olarak kavramak gerekir (Althusser, 1990: 235). Birey kendisini ancak ideoloji içinde özgür ve bağımsız girişimin merkezinde bir eyleyen olarak kurabilir. Daha genel bir düzeyde ise toplum, kendi varoluş koşullarını üretebilmek için ideolojiyi gereksinir (Smith, 1989: 131). Bu nedenle ideoloji sınıfsız toplumlarda da gerekli olacaktır.

İdeolojinin zorunluluğu ve ölümsüzlüğü tartışmalarında geliştirdiği ideoloji/ideolojiler ayrımı, Althusser'i "yanlış bilinç olarak ideoloji" kuramcılarında ayırmaktadır. Bu ayrım yoluyla ideoloji kavramı toplumun işlevsel olarak gerekli bir boyutunu oluşturan olumlu bir kavrama dönüşmektedir. İdeolojinin bütün toplumsal oluşumlar için yapısal bir koşul biçiminde algılanması, sınıf çıkarları bağlamında yapılan ideoloji kavramsallaştırmalarından da bir farklılaşma anlamına gelmektedir. Durkheim ve Comte sosyolojisinin etkisi altındaki Althusser'in marksizmi, ideolojiyi toplumsal düzen içindeki belli grupların çıkarlarından bağımsız, "amorfor bir ortak bilinç" dönüştürür. "Bu anlamda ideoloji, hakim değer ve inançları hesaba katan bir toplumsal akıştır. Bu değer ve inançlar, yeri geldiğinde belli bir sınıfın egemenliğine değil topluma meşruiyet kazandırır" (Smith, 1989: 132).

İdeolojinin kalıcılığı tezi, kaynağını Freud'un ünlü "bilinçdışı ölümsüzdür, yani onun tarihi yoktur" önermesinden alır. Bu noktada yola çıkan Althusser ideolojinin tarihsizliğini bilinçdışıyla kuramsal ilişkisi açısından açıklar. Althusser'e göre ideoloji, yapısı ve işleyişi itibarıyla tıpkı bilinçdışı gibi, "her yerde hazır bulunur, tarih-ötesindedir ve dolayısıyla da değişmez" (1977: 152). Althusser'in ideoloji ve ideolojiler arasında yapmış olduğu ayrıma dönersek, onun bir yandan toplumda insanları birarada tutma işlevi açısından ideolojinin kalıcılığını tartışırken, öte yandan da çeşitli ideolojilerin tarihsel sürece bağlı olarak niteliklerinin değişeceğini açıklamakta olduğunu görebiliriz. Althusser, özgül ideolojileri "pratik toplumsal işlevi kuramsal işlevine göre daha önemli olan temsil sistemleri" olarak tanımlar. Bunlar, nitelikleri farklılaşarak her toplumda, hatta sınıfsız toplumlarda bile, kaçınılmaz biçimde ortaya çıkacaklardır. Bunun nedeni, ideolojinin toplumsal tutunumu sağlayarak toplumun sürekliliğini güvenceye almasıdır. Bu özelliğiyle ideoloji, Gramsci'nin sözleriyle "toplumsal yapılandırıcı" olarak işlev gören, toplumsal binanın her katına sızan, görece özerk olan üstyapısal bir düzeydir. "Bireylerin kendi 'varoluş koşullarıyla' yaşadıkları ilişkileri yönetirken

ideoloji, bütün insan etkinliklerine ve edimlerine nüfuz eder (Elliott, 1987: 173). Bu tanımlamada ideoloji, gündelik yaşam pratiklerinde ve bireylerin bütün etkinliklerinde bulunan nesnel bir geçeklik olarak anlaşılmaktadır. Althusser'e göre, "bir ideoloji, aygıtta ve aygıtın pratiğinde ya da pratiklerinde her zaman vardır. Bu varoluş maddidir" (1977: 156). Althusser, insanın, toplumsal eylemde bulunabilmek için dünyanın ve kendisinin bu dünya ile ilişkisinin temsillerine ihtiyaç duyan "ideolojik bir hayvan" olduğu düşüncesindedir.

Gerçekten de insanlar, birbirleriyle ve kendi varoluş koşullarıyla yaşadıkları ilişkinin biçimini ideolojide ifade ederler. Bu, hem insanlar ve "dünyaları" arasında gerçek bir ilişkiyi, yani gerçek ilişkinin (üstbelirlenmiş) birliğini, hem de insanlar ve onların gerçek varoluş koşulları arasında imgesel bir ilişkiyi gerektirmektedir. (1990: 233)

Althusser, ideolojide gerçek ilişkinin, bir gerçekliğin tanımından çok bir dileğin, umudun ya da özlemin ifadesi olan "imgesel bir ilişki"ye dönüştüğünü belirtir. İmgesel gerçek, gerçeğin de imgesel tarafından bu şekilde üstbelirleniminde ideoloji etkin bir rol oynar. İdeolojinin etkinliği, insanlar ve varoluşlarının gerçek koşulları arasındaki ilişkinin güçlendirilmesine ve düzeltilmesine yaptığı katkıda ortaya çıkar. Bu durum ideolojinin toplum için vazgeçilmezliğini de göstermektedir, çünkü insanların kendi varoluş koşullarına ilişkin talepleri ideoloji içinde ifadesini bulur; çelişki ideolojide yaşanır ve bu çelişkinin çözümü ideoloji içinde harekete geçirilir (Althusser, 1990: 234- 235).

Gramsci, kuramında üstyapının özgül bir düzeyi olarak siyasal eyleme, Althusser'in tarihsel süreç içinde ideolojiye attığıne benzer temel bir rol yüklemektedir. Ona göre siyaset, altyapı-üstyapı ilişkilerinin karşılıklı etkileşimi içinde belirleyici anı temsil etmektedir. Gramsci, sistematik bir ideoloji kavramı geliştirmemiş olmakla birlikte, ideolojinin özellikle hegemonya mücadelesi içindeki tarihsel blok açısından özel önemini vurgular. Gramsci'ye göre, ideolojinin varoluşunun temelleri maddidir ve tarihsel blok, hegemonya mücadelesi içinde kit-

lelerin rızasını ancak ideoloji yoluyla kazanabilir veya yaygınlaştırabilir. Bu açıdan bakıldığında, hegemonya mücadelesi özünde ideolojik bir mücadeledir. Gramsci'nin kuramında hegemonya kavramının "siyasal önderlikle ahlaki ve entellektüel önderlik arasında çözülemez bir birlik" olarak anlaşılması da hegemonyanın kurulması ve yaygınlaştırılması sürecinde ideolojik mücadelenin tarihsel blok için ne denli kaçınılmaz görüldüğünün bir göstergesi sayılabilir (Mouffe, 1979; Laclau ve Mouffe, 1990).

Althusser gibi Gramsci de, ideolojiyi "yanlış bilinç" biçiminde kavrayan görüşleri reddeder. İdeolojinin bir insan edimi kuramı olarak tarihsel bir geçerliliğe sahip olduğunu belirtirken aynı zamanda onun maddi bir süreç olduğunu vurgulamaktadır. "İdeoloji, *praxis* felsefesi açısından bir üstyapı olarak tarihsel analize tabi tutulmalıdır" (Gramsci, 1986: 376). Çünkü "ideoloji, toplumsal tarihsel süreçleri kavrayabilmenin aracıdır ve belli bir programın gerçekleştirilmesinde pratik bir rehberdir" (Salamani, 1981: 44).

Gramsci, ideolojiye psikolojik bir anlam da yükler. Bu anlamda ideoloji, insan eyleminin düzenleyicisi ve insana toplumsal konumlarının ve çelişkilerin bilincini kazandıran alanın yaratıcısı olarak algılanmaktadır. Bu işlevsel yorum, ideolojiyi farklı toplumsal grupların çıkarlarının üst düzeyde bileşimi olan bir ortak irade oluşturma mücadelesi veren tarihsel bloğu birleştiren bir organik yapıştırıcı rolü içinde tarif eder. İdeolojiler işlevsel değerleri açısından iki grupta toplanır: Tarihsel olarak organik ideolojiler ve nedensiz rasyonel ideolojiler. Gramsci'ye göre, organik ideolojiler belli bir yapı için gereklidir ve psikolojik bir değer taşırlar. İnsan kitlelerini düzenlemek ve onlara bilinçli eylemleri ve mücadeleleri için bir alan sunarlar. Buna karşılık nedensiz rasyonel ideolojiler, yalnızca bireysel hareketlerin ya da polemiklerin yaratıcısı olabilirler. Bunlar bütünüyle yararsız değillerdir; çünkü hakikatle çelişen bir ve böylelikle onu açığa çıkartan bir hatanın işlevine benzer bir işleve sahiptirler (1986: 376- 377).

Gramsci, ideolojiyi sınırlı biçimde yalnızca bir yanılsama ya da basitçe düşünceler sistemi olarak yorumlayan yaklaşımları eleştirmektedir. İdeolojinin yalnızca negatif boyutunda yoğunlaşan bu türden yorumların ideoloji kavramını doğal özelliklerinden uzak bir noktada çözümlenerek kuramsal bir hataya düştüklerini savunur (1986: 376).

Gramsci çözümlemesini ideolojinin bilinçsiz ve gizil boyutlarından en bilinçli boyutlarına genişleterek ideolojiyi olumsuz anlamda bir "yanlış bilicilik" formu olarak yorumlayan kuramcılardan ayrılır. Gramsci'ye göre onaylanan ya da deneyimlenen pratikler ve kültürel normlar, ideolojinin cisimleştiği alanlar olmaları nedeniyle çözümleme zeminini oluşturmaktadır (Buci-Glucksmann, 1980: 59). İdeoloji, Gramsci'nin kuramında, sanata, hukuka, ekonomik etkinliğe ve bireysel ve ortak yaşamın diğer bütün tezahürlerine içkin bir dünya kavrayışıdır. Bu kavrayış, bütün bir toplumsal bloğu birbirine bağlar, birleştirir. Bu bağlamda ideoloji, Althusser'de olduğu gibi, olumlu bir içerikle ve maddiliği içinde tanımlanmış olmaktadır.

Gramsci'nin ideoloji kavramını daha iyi anlayabilmek için onun hegemonya kavramına bakmak gerekir. Hegemonya, ortak irade oluşturma hedefiyle tanımlanır. Egemen sınıfın hegemonik olması, diğer toplumsal sınıfların çıkarlarını kendi çıkarlarına eklemeyerek gerçek bir ulusal-kitlesele irade yaratmasıyla mümkündür. Gramsci, ortak irade oluşumunu tamamiyle siyasal bir süreç olarak görür. Bunun nedeni ise, ortak iradenin oluşumunun yapıdan karmaşık üstyapılara kesin bir geçişe işaret etmesidir (1986: 181). Bu, ideolojik karşılaşma ve çelişki, yani ideolojik mücadele aşamasıdır. Bu aşamada mücadele içindeki ideolojilerden biri veya bunların bir bileşimi, kendisini topluma yayar. Bu sırada yalnızca ekonomik ve siyasal hedefler arasında birlik yaratmakla kalmaz, aynı zamanda entellektüel ve ahlaki birlik yaratarak temel toplumsal grubun tabi gruplar üzerinde hegemonyasını kurmasına da hizmet etmiş olur (1986: 181- 182).

Gramsci, siyasal eylemde bulunan bireyin bilincinin tarihsel değişme açısından önemini de vurgulamaktadır. Ona göre tarihsel değişme ancak etkin ve dönüştürücü failleriyle düşünülebilir. İnsan aklının tarihteki yaratıcı ve dönüştürücü rolü yadsınamaz. Bu noktada Gramsci, saf idealizmin ve saf materyalizmin özne kavramını eleştirerek, aklı yalnızca fiziksel öğeler ve süreçlerden oluşan bir ağa veya duyu izlenimlerinin edilgen bir alıcısına indirgemenin yanlış olduğunu savunur. Akıl, etkindir ve değiştirmeye yetkindir (Femia, 1981: 70). Bu noktada Gramsci'nin çabası, etkin, eylemli ve bilinçli insanu praxis felsefesinin merkezine yerleştirmektir. Ancak, buradaki insan kategorisi soyut bir kategori veya merkezileştirilmiş "Tin" değildir; tarihi mesken tutmuş gerçek insandır (Femia, 1981: 98).

Gramsci'nin insan bilincinin tarihteki kurucu rolüne vurgusu, Althusser'in "öznesiz bir süreç" olarak tarih nitelemesiyle çelişir. Althusser, öznenin gönüllü müdahalesiyle tarihin değişeceği tezini reddeder. Tarihsel değişimin bilinçdışı temellerini vurgulayarak "bilinç" ve "özne" kategorilerini ideoloji kuramları içindeki merkezi konumlarından uzaklaştırır:

Tarihin diyalektiği, hiçbir suretle mutlak (Tanrısal) ya da yalnızca insanî bir öznenin işi değildir, fakat tarihin kökeni her zaman tarih öncesine atılır, sonuçta da tarih için ne felsefi bir köken, ne de felsefi bir özne bulunabilir. (Althusser, 1977: 117- 118)

Althusser, ideolojinin bilinçle ilişkilendirildiği tartışmaların yanaltıcı sonuçlarını, bu tartışmalarda izi sürülebilir bir idealizmin varlığıyla açıklamaktadır. Ona göre ideolojinin "bilinçle" ilişkisi sanıldığı kadar tersine çok sınırlıdır. İdeoloji, gerçekten de bir tasarımlar sistemi oluşturmaktadır, ancak bu tasarımların çoğu kez bilinçle doğrudan ilişkileri yoktur. Bunlar genellikle imgelerden, nadiren kavramlardan oluşmaktadır. Daha önemlisi bunlar, insanlara bilinçleri dışında aktarılan yapılarıdır. "İnsanlar, ideolojilerini ... bir bilinçlilik biçimi olarak değil, kendi 'dünyalarının' bir nesnesi olarak 'yaşarlar'" (Althusser, 1990: 233). Klasik gelenek, insan etkinliklerini özgürlük ve bilince yaptığı göndermeyle tanımlar. Althusser, ideolojinin bi-

linçle ilişkisinin bunun dışında bir anlam taşıdığı savındadır. Bu anlam, öncelikle ideolojinin diğer toplumsal düzeylerden farkı açısından ortaya konur. Öte yandan, insanın etkinliklerini ideoloji içinde, ideoloji dolayımıyla yaşadığı vurgulanır. Buradan, insanlar ve dünya arasında yaşanmış her tür ilişkinin ideolojiden geçtiği tezinin kendisinin de ideoloji olduğu sonucuna ulaşılır. Marx, bu anlamda, insanların dünyadaki ve tarihteki yerlerinin bilincine ideoloji (siyasal mücadelenin merkezi) içinde vardıklarını söyler. İnsan, "bu ideolojik bilinçsizlik içinde 'bilinç' adı verilen yeni bir bilinçsizlik biçimi elde etmeyi ve diğer insanlarla ve dünya ile yaşadığı ilişkiyi değiştirmeyi başarmaktadır." Dolayısıyla ideoloji, ancak bilinçdışı olması durumunda bilinçli görünen bir ilişkidir (Althusser, 1990: 233).

Bu noktada Althusser, Freudcu psikanalizin bilinçdışı kavramının ideoloji çözümlenmeleri açısından önemini vurgular (1977: 212- 213). Psikanalizin bu yeni kuramsal nesnesinin felsefi sonucu, öznenin merkezi konumunu yitirmesidir. Bilinçdışının keşfi, öznenin bilince yerleştirilmesini olanaksız kılmaktadır. Althusser, bu devrimci keşifle Marx'ın "insan öznenin tarihin merkezi olmadığı" önermesi arasında benzerlik kurmaktadır (1990: 218). Bilinçdışının öznenin sabitlendiği mutlak bir merkez olduğu düşüncesi, Althusser'in kuramsal stratejisini psikanalizin özne kategorilerinden uzaklaştırmaktadır. Bu düşünce, Althusser'in ideoloji üzerine daha sonra yaptığı çalışmalarında "özne" ve "birey" gibi farklı iki kavramı yanyana kullanabilmesini de kolaylaştırmıştır (Smith, 1989: 19).

Gramsci ve Althusser'in Epistemolojik Konumları

Gramsci ve Althusser'in epistemolojik konumları, yazarların kuramlarında özne kavramının sahip olduğu statünün ne olduğu sorusuna yanıt verebilmeyi kolaylaştıracaktır. Epistemolojik konumlar arasındaki fark, ideoloji ve bilim ilişkisinin tartışıldığı metinler içinden çıkartılmaya çalışılacaktır.

Gramsci, Althusser'den farklı biçimde, bilim ve ideoloji arasında bir özdeşlik kurar. Ona göre, "bilim dahil bütün düşünceler ideolojiktir." Buna karşılık Althusser, bilimi "epistemolojik kopuş" kavramı yoluyla ideolojiden ayırmaktadır. Bu bağlamda bilim, nesnel bilginin temeli olarak kavranmaktadır. Gramsci ise nesnellığı, öznelerarası oydaşmanın temsili olarak tanımlar (Bocock, 1986: 75). Nesnel düşüncenin kuruluş ilkesi, ideolojilerin tarihsel ve psikolojik değerlerinin analizinden çıkarılır. Gramsci, böylelikle nesnellığın tarihselliğini vurgular. Asıl soru, "İnsansız evrenin gerçekliği ne olabilirdi?" sorusudur. Bu sorunun yanıtı, gerçekliğin her zaman insanlığı ilişkisi çerçevesinde algılanması gereğini ortaya koyar. "Bilimin tümü, insanın etkinliğine, yaşamına ve gereksinimlerine bağlıdır" (Salamani, 1981: 43). Bu durumda, "şeylere ilişkin bilgimiz, kendimizden, gereksinimlerimizden ve çıkarlarımızdan başka bir şey değildir" (Gramsci, 1986: 368).

Bu bilim kavramı aracılığıyla Gramsci, bilimin yaratıcı, insani ve üstyapısal karakteri üzerinde durmaktadır. Bilimin üstyapısal niteliği, din gibi bir ideolojinin etkisi altında geçirdiği karanlık dönemlere bakarak anlaşılabilir (Femia, 1981: 104). Buna rağmen Gramsci, maddi altyapının ve insan zihninden bağımsız bir dış dünyanın varlığını ve bu dış dünyanın bir parçası olan insanın doğanın ve doğa yasalarının belirlemesinden kaçamayacağını kabul etmektedir. Ona göre, varlık düşünceden, insan doğadan, eylem maddeden, özne ise nesneden ayrılamaz. Bunları birbirlerinden koparan bir felsefe, anlamsız bir soyutlama ya da dinsel bir söylem olmanın ötesine geçemez (Femia, 1981: 108). Gramsci, böylece, insanın yaratıcı öznelliğini hiçe sayan materyalist tekçilikle birlikte, gerçeği insan düşüncesinin bir yapıntısı olarak gören ve Tinin ayrıcalığını varsayan tinsel tekçiliğe de karşı çıkar (Femia, 1981: 108).

Gramsci için bilim, kuramsal ve pratik etkinliğin organik birliğidir, rasyonel olanın ve gerçeğin birlikte ifadesidir. Bir başka deyişle bilim, tarih, siyaset ve ekonomi arasındaki organik birliği ifade etmektedir. Gramsci, bilginin ancak rasyonel

olanla gerçek olanın birliğinde anlamlı olabileceğini belirtir. Bunun nedeni, tarihin bir parçası ve ifadesi olan bu birliğin içinde kuramsal-pratik etkinliğin her zaman "insan yapısı," zorunlu ve rasyonel olmasıdır. Gramsci, insan etkinliğinin ve tarihsel özgüllüğünün dışında ele alınamayacak gücü kendinden menkul (mutlak) bir Hakikat'ın varlığını reddeder. Bunun yanında, bilgi ya da bilimsel metodoloji için çerçeveyen, nedensiz veya genel bir mantık arayışlarını da anlamsız bulur. Bu bağlamda "genel bilim" kavramını geçersiz görür, bilimin "siyasal" olduğunu vurgular (Gramsci, 1986: 244- 245).

Althusser, Gramsci'nin bilim anlayışını Hegelci idealizmin izlerini taşıyan, bilim karşıtı bir anlayış olarak eleştirmektedir. Bu çerçevede bir kuramın nesnellığının ve bilimselliğinin ölçütü, insana ayrıcalıklı bir konum atfetmemesidir. Marksizm, insanın merkezi konumunu sarsmış olması nedeniyle tamamiyle nesnel ve bilimsel bir doktrindir. Althusser, bilimsel bilginin görece özerk ve özgün tarihinin diğer tarihsel varoluş biçimlerinden (ideolojik, siyasal- hukuki üstyapılarla ekonomik yapı gibi) ayırıldılması gerektiğini de vurgular. Althusser'in bilimi, toplumsal yapının ve tarihin değişikliklerinden bağımsız, özerk bir etkinliktir. Bu anlamda, tıpkı ideoloji gibi bilimin de tarihi yoktur; kusursuz bilimsel bilgi tarihin akışının ötesinde bulunabilir; tarihsel ve ideolojik bilim kavramının sonsuza dek uygulanması imkansızdır.

İlke düzeyinde Althusser'in epistemolojik konumu anti-empirisist ve materyalisttir. Althusser, (düşüncede somut) bilginin, söylemden ve düşünceden bağımsız, saf gerçekliğin bilgisine olduğuna inanır. Gerçek nesnelere bilgisinin üretimi, kuramsal pratiğin sonucudur. Kuramsal pratikse, pratiğin genel tanımı içinde düşünülmelidir (Althusser, 1990: 166- 167). Ancak, ideolojik ve kuramsal ideolojik pratiklerin ürettikleri bilgiler arasında bilimsellik açısından bir fark vardır. Althusser, epistemolojik-tarihsel düzlemde bilimsellik alanına geçişin epistemolojik bir kopma meydana getirdiğini, bu kopmanın kuramsal ideolojinin bilişsel olmayan, bilimsel söylemin ise bi-

lişsel özerkliğini vurguladığını savunur. Bir başka deyişle kuramsal ideoloji, "bilme" tarzında değil, "tanıma" tarzında bir bilgi olmaktadır (Elliott, 1987: 99).

Bilginin bir pratik ya da bir tür ürün olarak tanımlanması, iki hedefe işaret etmektedir. Bir yandan kuramın özerkliğin altı çizilirken, öte yandan bilgiyi deney ve gözlem düzleminde tanımlayan empirisizme karşı çıkılmaktadır. Althusser'in bilginin tanıtlanması sürecinin pratik boyutuna dikkat çekerken kuramsal pratiğin ham maddelerini oluşturan soyut zihinsel olay ve kavramların bilimsel amaçlar için yararsız olduğunu söyler. Bilim, kendi bilimsel olgularını kendisini önceleyen ideolojik pratik tarafından geliştirilen ideolojik "olguların" eleştirisi üzerinden kurar ve kendi "kuramını geliştirir, çünkü bilimsel olgu, kendi kendine biçimlenen saf görüngü olmadığı için ancak kuramsal pratik alanı içinde tanımlanabilir (Althusser, 1990: 184). Althusser'in görececiliği, kuramsal pratiği kendine içkin geçerlilik ölçütü temelinde betimlemektedir (Althusser ve Balibar, 1990: 59).

Althusser, ideolojiyi bilimden ayırırken ideolojinin de kuramsal bir pratik oluşturduğunu kabul eder; ancak epistemolojik statüleri bakımından bu iki kuramsal pratik arasında radikal bir fark olduğunu belirtir. Ona göre bilimsel sorunsal bütün ideolojik kalınlardan arınmış olmalıdır. İdeolojinin temel yapısı kapalıdır, döngüsel, kendi sağlamasını kendisi yapar. Buna karşılık bilimin yapısının belirleyici özelliği açıklıktır. Açıklık, yeni bilim nesnelere ve yeni bir soru ufku ortaya çıkabilme olasılığına işaret eder. Bilimin öznesiz niteliği, onu öznel-hümanist imalar içeren ideolojik pratikten ayırır. Bilimsel soruşturma, nesnel, rasyonel bir platformda gerçekleştirilmelidir. Bilimsel olma iddiasındaki bir araştırmacı, kendi bilimsel söyleminde özne olarak yer almamalıdır. Bilimin öznesi yoktur; ama bilim ideolojisi öznenin yoksun değildir (Dallmayr, 1981: 23- 24).

Althusser'de olduğunun tersine Gramsci, bilimin kendinde mutlak hakikat olduğu biçimindeki pozitivist tezi eleştirir.

Ona göre bilimsel soruşturma, üstyapısal öğelerin işleyişleri sırasında hızlanan ya da yavaşlayan bir süreç olduğu sürece ideolojiden arınmaz. Bu ise Althusser açısından bilimin görelileştirilmesi anlamına gelmektedir (Femia, 1981: 112). Althusser'in Gramsci'nin düşüncesinde varolan hümanist, felsefi ve ahlaki boyutlara yaptığı itiraz, John Lewis'in altını çizdiği gibi seçkinci bir bilginin ortaya çıkması ve tarihin yapıcı insandan yoksun bırakılması sonucunu doğurmaktadır (Lewis, 1972: 46).

Özne Kategorisi

Althusser'in ideoloji kuramı üç temel sav etrafında gelişir. Bunlardan ilk ikisi, insanların kendilerini ve gerçeklikle imgesel ilişkilerini temsil edebilmek için ideolojiye duydukları ihtiyaçla ve ideolojinin toplumsal oluşum içindeki işleyişiyle ilgilidir. "İdeoloji bireyleri özneler olarak çağırır" biçimindeki sonuncu sav ise özne kategorisi açısından önemlidir:

Somut öznelere yönelmeyen ideoloji yoktur, ideoloji için bu yönelim ancak özne tarafından, yani, özne kategorisi ve işlevi tarafından, olanaklı kılınabilir.

...

[Ö]zne kategorisi bütün ideolojinin kurucusudur, ancak ... özne kategorisi, ideolojinin somut bireyleri özneler olarak "kurma" işlevine sahip olması ölçüsünde bütün ideolojinin kurucusudur. (1977: 160)

Althusser, ideolojinin somut bireyleri özneler olarak kurma işlevini bir çağırma süreci içinde gerçekleştirdiği düşüncesindedir. Bu çağırma süreci içinde ideolojinin ritüeller gibi pratikleri, somut, bireysel ve yeri doldurulamaz öznelerin varlığı için bir güvence olur. Çağrı, geçici bir düzen ve değişim içermez; tersine, insanlar "her zaman her yerde ideoloji tarafından özneler olarak çağırılırlar," bunun sonucu, "bireylerin her zaman her yerde özne olmalarıdır" (1977: 164).

Althusser, öznenin kendisini içinde bulduğu sistematik yapısal ilişkiler tarafından kurulduğunu belirtir. Althusser'in

kuramında tarihin öznelere insanlar değil, toplumsal oluşumun ekonomik, ideolojik ve siyasal yapılarıdır (Smith, 1985: 649-651). Tarihin gerçek öznesi olan üretim ilişkileri, eylemlerinin çerçevesini oluşturacak biçimde insanların rollerini ve konumlarını belirler. Bu bağlamda insan, üretim sürecinin yapıcı ögesi değil, desteği veya taşıyıcısı olmaktadır.

Üretim ilişkilerinin yapısı, üretimin faileri tarafından doldurulacak yerleri ve yerine getirilecek işlevleri belirler. Üretim faileri, hiç bir zaman bu yerleri işgal eden kimselelerden başka bir şey olamazlar. ... Gerçek "özneler," ... sonuç olarak bu işgalciler ya da görevliler değildir, görününün tersine, ... "somut bireyler," "gerçek insanlar" da değildir, ama yer ve işlevlerin tanımı ve dağıtımıdır. Gerçek "özneler" bu tanımlayıcılar ve dağıtıcılarıdır, yani üretim ilişkileridir (ve siyasal ve ideolojik toplumsal ilişkilerdir). (Althusser ve Balibar, 1990: 180)

Bu yerleri dolduranlar ve görevleri üstlenenler, yapı içinde merkezi oluşturmazlar. Yapı, davranışımıza kaynaklık eden tinsel ya da maddi herhangi bir birleşik merkezden yoksundur (Smith, 1989: 197). Toplumun ve toplumsal ajanların bir öze tanımlanamayışları, bir başka deyişle özden yoksunlukları, bunların düzenlilikleri içinde göreceli ve kararsız sabitlenme biçimlerinin varlığına işaret etmektedir (Laclau ve Mouffe, 1985: 98).

Üstbelirlenmeyen herhangi bir gerçekliğin varolabileceğini reddetmesine karşın Althusser, ekonominin son kertede belirleyici olan temel yapı olduğunu da savunmaktadır. Ekonominin son kertede belirleyiciliğindeki ısrarıyla Althusser, kendisinin geliştirmiş olduğu "üstbelirlenim" ilkesiyle çelişkiye düşmektedir. Bu çelişki, Althusser'in kuramında varolan, tarihte bireysel iradenin rolünü yadsıyan bir tür özcü eğilimin çerçevesini çizmektedir. Bu özcü eğilim, Smith'in de haklı olarak belirttiği gibi, eyleme hiç yer bırakmamaktadır. Althusser'in evreninde, daha çok, üretim sürecinin ihtiyaçları tarafından son kertede belirlenmiş bir dizi tepkiye varolma izni verilmektedir (Smith, 1989: 198).

Öznelik ve toplumsal düzen ilişkisini kuramlaştıran Althusser, Lacan'ın Freud okumasını temel almaktadır. Lacan'ın "simgesel düzen" kavramıyla kendisinin "Kültürün Yasası", "Düzenin Yasası" ve ideoloji kavramları arasında bir eşdeğerlik kuran Althusser, öznenin kuruluşunu simgesel düzenin bir ürünü olarak değerlendirmektedir. Burada ideoloji simgeselle, ideolojinin öznesi ise simgeseldeki "özne" ile özdeşleştirilmektedir. Lacan'ın Simgesel kavramının bu özdeşleştirmeler içinde belli bir biçimde yanlış kullanımından söz edilebilir. Lacan, muhtemelen simgeselin ideoloji içinde hiçbir zaman bütünüyle tüketilmeyeceğini söyleyecektir (Smith, 1989: 20). Oysa Althusser, ideolojinin bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla olan imgesel ilişkiyi temsil ettiğini savunurken (1977: 162) imgeseli gerçeğin bir ürünü olarak, onu karşıtı gibi görür. Bu şekilde ifade edilen gerçek/imesel karşıtlığı, gerçeklik/düşünce karşıtlığında olduğu gibi, öznenin kuruluşunda belli bir rasyonalizm arayışını görünür kılar. Bu tür bir rasyonalizm içinde Althusser'in, ideolojinin maddiliğini, kalcılığını ve üstbelirlenmiş niteliğini vurgulamış olmasına rağmen, ideolojinin "gerçekliğin çarpıtılmış ve imgesel bir yansıması olarak" ya da "yanlış bilinçlilik" olarak anlaşıldığı kuramsal çabaların ötesine geçmesi mümkün görünmemektedir.

Özne kategorisinin Gramsci'nin kuramında, mutlak hümanizmin genel insan kategorisinin eleştirisi bağlamında ortaya çıktığı daha önce belirtilmişti. Bu bağlamda Gramsci'nin mutlak hümanizmi, özne kategorisini bireysel ve öznel öğelerin bileşiminden oluşan tarihsel blok ve ortak irade ile özdeşleştiği çerçevesinde oluşturmaktadır. Bu özdeşlikle özne kategorisi, karmaşık toplumsal ilişkiler ağı biçiminde tanımlanmaktadır (Gramsci, 1986: 360). Gramsci'nin özne tasarımı "bilinç" sorunsalı, eklemelenmiş iradelerin birliği içinde öznenin (tarihsel bloğun) aktif rolü çerçevesinde ortaya konulmaktadır. Gramsci'ye göre, öznenin bilinci ortak iradenin yaratılmasında anlamlı hale gelir. Tarihin gerçek öznesi olan bu somut ortak irade, hegemonyasını ideoloji aracılığıyla yaygınlaş-

tiran sınıfın yarattığı etkin ve doğrudan oydaşmanın bir sonucudur (1986: 353- 354).

Sınıf sorunsalına yüklediği öneme karşın Gramsci, siyasal etkinliğin öznesinin sınıflara indirgenmesine karşı çıkmaktadır. Gerçek özneler, ideoloji aracılığıyla kurulan ortak iradelerdir. Burada, temel sınıfın ve müttefiklerinin "ortak insanı" oluşturmak üzere birleşmeleri söz konusudur. Bu anlamda Gramsci'nin öznesinin zorunlu bir sınıf aidiyeti yoktur. Benzer biçimde, eklenilen iradeler, farklar ve ideolojik öğeler de sınıf aidiyeti taşımazlar. Laclau ve Mouffe'un da belirttikleri gibi, tarihin öznesi zorunlu olarak bölünmüş bir öznedir: "Gramsci'nin konumu açıktır. Ortak irade, dağınık ve parçalanmış tarihsel güçlerin siyasal-ideolojik eklenmesinin sonucudur" (Laclau ve Mouffe, 1990: 67).

Sonuç

Bugün ulaştığımız noktada, özne kategorisinin özgüllüğünün belirlenmesi sorunsalı toplum ve insan bilimleri açısından önemini korumaktadır. Ancak, özne kategorisinin özgüllüğünü belirlemede "aşkın öznenin" etrafında özne konumlarını birliğini vurgulayan tasarımlar kadar, "özne konumlarının" mutlak biçimde dağılımını varsayan yaklaşımlar da yetersiz kalmaktadır. Gramsci ve Althusser'in kuramları, bu kuramsal soruna, ikisi de marksist literatür içinden gelmekle birlikte oldukça farklı karşılıklar üretmiştir. Althusser'in yapısalci yaklaşımı, iradenin yaratıcı gücü konusunda koyduğu çinkelerle Marksist kuramı insan kategorisinden bütünüyle arındırmayı hedeflemektedir. Althusser'in kuramında yapısal oluşumların üstbelirlenimi içinde yaratıcı, aktif bir rol oynamaktan çok, edilgen biçimde yapıya tabi olan bir özne kategorisi oluşturulmuştur. Bu kategorinin özgüllüğü, üstbelirlenim ilkesi çerçevesinde ortaya konulmaktadır. Ancak, insan öznenin aşkın bir kategori olmaktan çıkartılması sırasında yapı(nın) kuruculuğuna yapılan vurgu, yapısal ilişkilerin insan

öznenin boşalttığı merkezi ve aşkın konuma yerleştirilmesi anlamına gelmektedir. Buna rağmen Althusser'in ideoloji kuramı, üstbelirlenim ilkesi ve ideolojinin öznelere kurulduğu maddi bir pratik olarak özerkliği tezi temelinde özne kategorisinin özgüllüğünü belirleme sorunsalı açısından önemli bir katkı oluşturmaktadır.

Gramsci'nin eleştirel kuramı da, bütün özne konumlarını kendinde birleştiren "aşkın özne"yi hegemonya kavramı aracılığıyla yerinden etmektedir. Gramsci'nin dış dünyayı değiştirme kapasitesine sahip olan yaratıcı, aktif insanı; birey, Tanrı ya da sınıf biçiminde bir aşkın özne değildir, hegemonya mücadelesi içinde iradelerin, çıkarların ve öznel öğelerin eklenmesiyle ortaya çıkan ortak iradedir.

Somut bir özne kategorisi oluşturma sorunsalı çerçevesinde süren bütün kuramsal tartışmalar, Laclau ve Mouffe'un da belirttikleri gibi, "üstbelirlenimin her söylemsel kimliğe yüklediği aynı muğlak, tamamlanmamış ve çokanlamlı karakteri" taşımaktadır (1990: 121- 122). Gramsci ve Althusser'in özne kategorileri de bu kararsızlığı ve çokanlamlılığı birtirmekten çok uzaktır. Bu durum, özne kategorisinin nesnel bir bütünlük olarak kurulmasının olanaksızlığının bir işareti olarak anlaşılabilir.

Kaynakça

- Althusser, Louis (1990). *For Marx*. London: Verso.
- Althusser, Louis (1977). "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)." *Lenin and Philosophy and Other Essays* içinde. London: New Left Books. 123- 173.
- Althusser, Louis ve Etienne Balibar (1990). *Reading Capital*. London: Verso.
- Benton, Ted (1985). *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and His Influence*. London: Macmillan.
- Bocock, Robert (1986). *Hegemony*. New York: Ellis Horwood.
- Boggs, Carl (1980). *Gramsci's Marxism*. London: Pluto.
- Buci-Glucksmann, Christine (1980). *Gramsci and the State*. Çev. David Fernbach. London: Lawrence and Wishart.
- Buzzi, A. R. (1967). *La Theorie Politique d'Antonio Gramsci*. Louvain: Editions Nauwelaerts.
- Coward, Rosalind ve John Ellis (1986). *Language and Materialism*. London: Routledge.

- Dallmayr, Fredrick R. (1981). *Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Elliott, Gregory (1987). *Althusser: The Detour of Theory*. London: Verso.
- Femia, Joseph V. (1981). *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. Oxford: Clarendon.
- Gramsci, Antonio (1986). *Selections from the Prison Notebooks*. Çev. G. Hoare ve G. N. Smith. London: Lawrence and Wishart.
- Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe, (1990). *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Lewis, John (1972). "The Althusser Case: Marxist Humanism." *Marksizm Today*, 16 (1 ve 2): 23-28, 43-48.
- Mouffe, Chantal (der.) (1979). *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge.
- Salamani, Leonardo (1981). *The Sociology of Political Praxis: An Introduction to Gramsci's Theory*. London: Routledge.
- Smith, Paul A. (1989). *Discerning the Subject*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Smith, Steven B. (1985). "Althusser's Marxism without a Knowing Subject." *The American Political Science Review*, 79: 641- 655.
- Smith, Steven B. (1984). "Althusser and the Overdetermined Self." *Review of Politics*, 46: 516- 538.

Spying on the Margins: George Smiley and Pug Henry

William M. Hawley

Abstract

George Smiley and Pug Henry engage in espionage for the mid-century Anglo-American alliance, so it would be easy to dismiss them as mere representatives of dominant political states. Yet these two characters feel marginalized within a secretive bureaucratic colossus. Of course, it goes without saying that members of less powerful nations are by definition even further removed from the benefits accruing to those in power. Still, the bureaucratic marginalization that John Le Carre and Herman Wouk describe serves as an example newly emerging countries, some of whom will inevitably adopt similar institutional frameworks and anomalies. Elements of Cold War cloak-and-dagger style in the spy novel will change given our new era of globalization and technology. Reason, compassion, and openness even in the secret world will be a good and sufficient means for the novel to represent espionage in an age of international economics and instantaneous information flows. If we agree with Derrida that any ethical debate can open up a deep, multi-layered philosophical inquiry, complex characters like Pug and Smiley can shape spy novels to come, even if such works remain primarily intended for entertainment.

Marjinlerde Casusluk: George Smiley ve Pug Henry Özet

George Smiley ve Pug Henry yüzyıl ortası Anglo-Amerikan ittifakı için casusluk yaptıklarından onları egemen devletlerin temsilcileri olarak gözardı etmek çok kolay olurdu. Ancak bu iki karakter sır dolu bürokratik bir kütle içinde kendilerini marjinalleşmiş hissedebilirler. Söylemeye bile gerek yok, daha az güçlü uluslar, tanım gereği, iktidarda olanların elde ettiği kazançların daha da uzağında kalırlar. Bununla birlikte John Le Carre ve Herman Wouk'un betimledikleri bürokratik marjinalizasyon benzer kurumsal çevreleri ve anomalileri kaçınılmaz olarak benimseyecek olan yeni yetme ülkelere örnek oluşturur. Küreselleşme ve teknolojinin egemenliğindeki çağımızda casus romanlarının Soğuk Savaş dönemi entrikalı üslup öğeleri değişecektir. Uluslararası iktisat ve anlık enformasyon akışı çağında, casusluğun romanda temsili için akıl, tutku ve açıklık gizli dünyada bile iyi ve yeterli birer araç olarak kalacaktır. Her etik tartışmanın derin ve çok katmanlı felsefi sorgulamaya yol açacağını söyleyen Derrida'ya katılacak olursak, Pug ve Smiley gibi karmaşık karakterler yazılacak casus romanlarına, bu çalışmalar salt eğlenceye yönelik kalsa da, şekil verecektir.