DAVID MCLELLAN

İDEOLOJİ

2. BASKI

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

DAVID MCLELLAN

University of Kent'te siyaset kuramı profesörü olan David McLellan, aynı zamanda State University of New York ve Goldsmiths University of London'da konuk profesör olarak ders vermektedir. İlgi alanlarının odak noktasını oluşturan Marx ve Marksizm konuları dışında McLellan ideoloji, sosyalizm, demokrasi, din ve toplum gibi siyaset felsefesinin temel meseleleriyle ilgili çok sayıda makale ve kitabın yazarıdır.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

David McLellan
İDEOLOJİ
Çeviren Barış Yıldırım

Ideology
First Published 1995, Open University Press
© David McLellan 1995
This Edition is Published By Arrangement With Open University Press, Buckingham

Türkçe yayın hakları Akçalı Telif Ajansı aracılığı ile alınmıştır.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 93
Sosyal Bilimlerde Kavramlar 2

ISBN 975-6176-10-5

Kapak Mehmet Ulusel

1. Baskı İstanbul, Mart 2005
2. Baskı İstanbul, Eylül 2009

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 28 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 60 00 - 217 28 62 / Faks: 0212 347 10 11

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Gözde Pelivan
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzeltİ Can Cemgil
Baskı ve Cilt Arena Kâğıtçılık ve Matbacılık İç ve Dış Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi 1BE3 Topkapı / İstanbul
Telefon: 0212 613 03 88

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

McLellan, David.
İdeoloji / David McLellan; çev. Barış Yıldırım.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 975-6176-10-5 (pbk.)

1. Ideology—History. I. Title. II. Yıldırım, Barış.
JA83 .M3519 2005

DAVID MCLELLAN

İDEOLOJİ

ÇEVİREN BARIŞ YILDIRIM

Oliver'a

İçindekiler

vii Önsöz
ix İkinci Baskıya Önsöz

1 BİRİNCİ BÖLÜM Bir Kavramın Kariyeri
11 İKİNCİ BÖLÜM Marx
23 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Marksist Gelenek
37 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Marksist Olmayan Gelenek
53 BEŞİNCİ BÖLÜM Birleşik Devletler'de İdeoloji
69 ALTINCI BÖLÜM Bilim, Dil ve İdeoloji
87 YEDİNCİ BÖLÜM İdeoloji ve "Tarihin Sonu"

99 Kaynakça
109 Dizin

Önsöz

Bu küçük kitabın amacı, son derece kaygan bir kavrama kısacık bir giriş yapmaktan ibaret. Bu kapsamlı konu, sosyal bilimler için temel bir önemdedir ve ben de sadece yüzeyi hafifçe kazıyabilmiş olduğumun farkındayım. Ancak en azından okuyucunun ilgisini canlandırmayı umut ediyorum. Bu amaçla ayrıntılı bir okuma önerisi listesi ve geniş bir kaynakça ekledim. Kitabı geliştirmemde emeği geçen Jean Gil, Gabrielle McLellan, Stephanie McLellan, Gay Mitchell ve Keith Webb'e teşekkür ederim.

DAVID MCLELLAN

İkinci Baskıya Önsöz

İdeoloji tartışmalarındaki güncel gelişmeleri yakalamak amacıyla metni baştan sona gözden geçirdim, yeni bir bölüm ekledim ve hem okuma önerilerini hem de kaynakçayı oldukça genişlettim.

DAVID MCLELLAN

BİRİNCİ BÖLÜM

Bir Kavramın Kariyeri

İdeoloji, bütün sosyal bilimlerin en kaygan kavramıdır. Çünkü bu kavram en temel fikirlerimizin dayanaklarını ve geçerliliğini sorgular. Bu nedenle de, özü itibariyle tartışmalı, yani bizzat tanımı (ve dolayısıyla kullanımı) hakkında ciddi anlaşmazlıklar olan bir kavramdır.[1]

Bazı önemli istisnai durumlar bir yana, ideoloji kavramı hep kötü bir çağrışıma sahip olmuştur. İdeolojik olan *başkası*'nın düşüncesidir; bizimki değil. Kendi düşüncemizin ideolojik olabileceği fikrini neredeyse içgüdüsel olarak reddederiz ki, en değerli kavramlarımızın dayanaklarının kaygan bir zemine oturduğu iddia edilmesin. Dolayısıyla ideoloji kavramının tarihi, ideolojik söylemlerin dışında yer alan sağlam bir Arşimet noktası arayışının, yani durup ideoloji çarklarının işleyişini gözlemleyebileceğimiz sabit bir konum bulma girişimlerinin tarihidir. Ana Marksist gelenek bu noktayı, mesleği itibariyle ideolojik

1 Bu fikre dair, bkz. W.B. Gallie, 'Essentially Contested Concepts' *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1955-6, c. 56, özellikle s.171 ve devamı. İdeolojiyi tanımlama girişimlerine dair, bkz. R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 *[Eleştirel Teori]* (çev. Ferda Keskin, *Ayrıntı*, İstanbul, 2002), 1. Kısım; M. Hamilton, 'The Elements of a Concept of Ideology', *Political Studies*, 1987, c. 35, s.18 ve devamı ve T. Eagleton, *Ideology*, Verso, Londra, 1991, Bölüm 1.

olmayan düşüncelere yatkın belirli bir grup ya da sınıfta aramıştır. Aydınlanmacı, rasyonalist ve ampirist gelenekse, ideolojik kavrayışların irrasyonelliğini teşhir edecek nesnel bir toplum bilimine bel bağlar. Her iki gelenek de ideolojisiz bir toplum olasılığını öngörür: Ya sınıf iktidarının kalelerinden biri olan ideolojinin artık gereksiz hale geleceği Marksist bir toplum, ya da rasyonel piyasa ekonomisinin aşikâr normlarının hakimiyetindeki kapitalist bir toplum. Ancak, Platon'un diyaloglarında Protagoras'ın nesnel doğrunun varlığını reddetmesinden beri insanlığın kâbusu olan, her tür doğruluk iddiasının göreliliği denen hayalet asla yakamızı bırakmaz. İdeoloji üzerine herhangi bir inceleme, ideoloji hakkındaki tüm görüşlerin kendilerinin ideolojik olduğu gibi hazin bir sonuca varmaktan kaçınmamızı zorlaştırır. Ancak bu sonuçtan kaçınmak şarttır; en azından bazı görüşlerin diğerlerinden daha ideolojik olduğu söylenerek bu yargı yumuşatılabilir. Çünkü bütün görüşlerin ideolojik olduğu düşüncesi iki zorluğu beraberinde getirir. Birincisi, ideoloji kavramının kapsamı böylesine genişleyip adeta içi boşalınca, kendimizi bir boşlukta buluruz; ikincisi ve daha tehlikelisi, bütün Giritlilerin yalancı olduğunu söyleyen Giritli Epimenides'in düştüğü mantıksal saçmalığa düşeriz. Dolayısıyla daha incelikli bir yaklaşım hem düşünsel hem de pratik bir gerekliliktir. Hepimizin gerçek ve güçlü ideolojilere sahip olduğu doğrudur;[2] ama bu durumun farkına varmamız hiç olmazsa bilinçsiz birer kurban olmamızın önüne geçebilir.

Demokrasi, söz hakkı veya özgürlük gibi başka tartışmalı terimlerin aksine, ideolojinin geçmişi 200 yılı bulmaz. Bu terim, demokrasi ideallerinin yayılması, kitle hareketlerinin siyasete girmesi, dünyayı yarattığımıza göre onu istersek baştan yaratabileceğimiz fikri gibi Sanayi Devrimi'ne eşlik eden toplumsal, siyasal ve düşünsel altüst oluşların ürünüdür. Alman toplum düşünürü Jürgen Habermas'a göre bu yeni dünya görüşleri,

2 İdeolojinin basit bir yansıma olmakla kalmadığı ve etkisi altındakilerin arzularına şekil veren bir güç olduğuna dair bkz. J. Elster, 'Belief, Bias and Ideology', M. Hollis ve S. Lukes, der., *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford, 1982.

> ... dünyanın geleneksel yorumlarının eleştirisinden çıkar ve bilimsellik iddiasında bulunur. Ancak bunlar da meşrulaştırma işlevi görmeye devam eder ve dolayısıyla gerçek iktidar ilişkilerinin analiz edilmesini ve kamu bilincinde ele alınmasını engeller. Dar anlamıyla ideoloji ilk kez bu şekilde ortaya çıkmıştır. İdeoloji, modern bilim kisvesine bürünüp kendi meşruiyetini yine ideolojinin eleştirisinden alarak, iktidarı meşrulaştırmanın geleneksel yöntemlerinin yerine geçer. İdeoloji ve ideolojinin eleştirisi birlikte ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, burjuvazi öncesi ideolojiden bahsedilemez.[3]

Geleneksel inançlar, tam da geleneksel oldukları için, genelde durağandır ve sınırlandırılmış, hiyerarşik ve tutarlı birer bütün teşkil ederler. Örneğin mitler arasında rekabet yoktu. İdeolojilerse, giderek çoğulcu hale gelen bir toplumun ürünüdür ve çıkarlarına hizmet ettikleri belirli rakip gruplarla özdeşleştirilirler.[4] Geleneksel din, bireylerin gündelik yaşamıyla öteki dünyanın kutsallığı arasındaki etkileşime odaklanırken; ideolojinin seküler evreni, bu dünyanın dönüşümünü öngören kamusal projeleri meşrulaştırmak için haklılığı kendinden menkul bir tarzda bilim ve akla gönderme yapar. Geçmiş toplumları örgütleyen mitler atadan kalmaydı ve toplumsal dünyayı aşan bir çerçeve çiziyordu; ideolojilerse, genelde toplumumuzun zahmetli bir analizinden türettiğimiz kendi ürünlerimizdir. Bu eğilim, siyasal süreçlerin giderek demokratikleşmesiyle birlikte iyice kuvvetlenir. Sanayi devrimine eşlik eden iletişim devrimi, kitap ve gazetelerin görülmedik ölçüde ucuzlamasıyla birlikte bir okuryazarlık patlaması getirdi. İnsanların daha fazla enformasyona ulaşması ve enformasyon kaynaklarının giderek çeşitlenmesi, bu enformasyonun yorumunu da sorunlu hale getirdi ve farklı çıkarları yansıtan rakip yapılanmalar bu yeni malzemeye anlam yüklemeye girişti. Ancak bu yapılanmalar ya da ideolojiler, sınırlı bir kökenleri olmasına karşın, kaçınılmaz olarak evrensel bir id-

---

3 J. Habermas, *Towards a Rational Society*, Heinemann, Londra, 1970, s.99. İdeolojinin modernliğine dair benzer görüşler için bkz. K. Mannheim, *Studies on the Left*, Routledge, Londra, 1952, s.55 ve M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, Londra, 1962, s.21.

4 Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için şu mükemmel makaleye bkz.: B. Halpern, '"Myth" and "Ideology" in Modern Usage'. *History and Theory*, c. 1, 1961, özellikle s.135 ve devamı.

diaya sahip olmak durumundaydı. Çünkü kitlelerin giderek daha fazla siyasete girmesiyle birlikte, komuta etmektense ikna etmek yaygınlaştı. Özgürlük, kardeşlik ve eşitlik çağında sadece evrensel akıl ve bilim fikrini temel alan yaklaşımlar evrensel çapta kabul edilebilirliğe aday olabilirdi. Francis Fukuyama'nın kitapları da bunun son örnekleri sayılabilir.[5]

Birçok baştan çıkartıcı şey gibi ideoloji kelimesi de Fransız kökenlidir. Ancak doğrudan Fransız Aydınlanması'nın bir ürünü olsa da, bu kavramın kökleri, Ortaçağ dünyasının yıkılmasıyla Batı Avrupalı entelektüellerin karşısına dikilen, anlam ve yön konularını ele alan genel felsefi sorulara dek uzanır. Bu soruları iyice körükleyen Protestanlık, bireyi ve vicdan özgürlüğünü vurguladı ve ritüelin huzur verici varlığını değil, sözün dönüştürücü gücünü savundu. Ancak ideoloji kelimesini ilk kez dolaşıma sokan kişilerin daha doğrudan ataları, Francis Bacon ve Thomas Hobbes gibi düşünürlerdir. *Novum Organum* (1620) adlı eserinde Bacon, toplumun gözleme dayalı bir incelemesinin anahatlarını çizmeye girişir. Bacon'a göre o zamana dek insan düşüncesi idollerin, yani hatalı ve irrasyonel kavrayışların gölgesinde kalmıştı. Dört çeşit idol vardı: Kabile idolleri, mağara idolleri, pazaryeri idolleri ve tiyatro idolleri. Birinci gruptaki kabile idolleri, geleneğin kutsadığı fikirleri kabul etme ya da rasyonel bilgiye ulaşma sürecine tutkuları karıştırma eğilimini içerir. Mağara idolleriyse bireyin özgül bakış açısını temel alan ve daha genel bir perspektifi dışlayan idollerdir. Pazaryeri idolleriyse dilseldir; burada pazarla temsil edilen toplumsal etkileşim, genelde gerçekliğe uzak düşer ve dolayısıyla rasyonel bir kavrayışın önünde engel teşkil eder. Tiyatro idolleriyse eskinin dogmatik görüşleridir; ampirik bir temelleri olmadığı için kurmaca bir dramdan pek farklı sayılamazlar.

Bacon'ın idoller kuramı modern sosyal bilimlerin başlangıç noktasıdır. Hem Hobbes ve Locke kanalıyla İngiliz ampirik geleneğini hem de ileride ideoloji kavramını üreten Fransız Aydınlanma geleneği-

5 Bkz. 7. Bölüm.

ni ciddi ölçüde etkilemiştir. Fransız Aydınlanması filozofları, yüzyıl önce kralın ve dinin gücünün ciddi bir biçimde sınırlandığı İngiltere'deki seleflerinin aksine, mutlak monarşiyle otokratik bir kilise arasındaki ittifakla karşı karşıya bulunuyordu. Bu nedenle, Machiavelli ve Bacon'ın gözünde potansiyel olarak birleştirici bir unsur olan din, Fransa'daki önde gelen Aydınlanma düşünürleri için toplumun rasyonel bir düzene kavuşmasının önündeki ana engeldi. Onlara göre toplumsal reformasyonun anahtarı akıl ve doğada gizliydi. Sözcülerinden biri olan Holbach şöyle yazmıştı:

> İnsanın mutsuzluğunun kaynağı doğaya dair cehaletidir... Öyleyse en önemli görevimiz, bizi yanlış yollara götüren yanılsamaları yok edecek araçlar yaratmaktır. Bu kötülüklerin ilacı bizzat Doğa'da aranmalıdır; sapkın ve baskıcı bir hırsın başımıza açtığı dertlerin panzehirini bulmayı rasyonel olarak umut edebileceğimiz tek yer Doğa'nın zengin kaynaklarıdır... İşte bunun için, akıl hak ettiği yere kavuşmalıdır... Akıl, artık önyargının ağır zincirlerinden kurtulmalıdır.[6]

Rahiplerin ve kralların kendi iktidarlarını tahkim etmek için ürettiği önyargıların ve yalanların panzehiri, eğitimin mutlak gücünde gizliydi. Aydınlanma düşünürlerinin, bilginin toplumsal olarak belirlendiğini kabul ettiği de olmuştur. Örneğin Helvetius, koyunların otladığı çimlerde yaşayan böceklerin gözünde, koyunların vahşi birer yırtıcı, koyunları yiyen kurtlarınsa yararlı hayvanlar olduğunu söyler. Ama genelde bu düşünürler Marx'ın gelecekteki şu eleştirilerine karşı tamamen savunmasızdı: "Koşulların ve yetişme şartlarının değişimine vurgu yapan materyalist doktrin, koşulların da insanlarca değiştirildiğini ve dolayısıyla eğiticinin de eğitilmesinin gerekli olduğunu göz ardı eder."[7] Onların buna tek yanıtı, aklın önyargıyı alt etme gücüne duydukları sınırsız güveni belirtmekti.

---

6 Baron d'Holbach, *The System of Nature* (çev. H.D. Robinson), Burt Franklin, New York, 1970, s.viii ve devamı.

7 K. Marx, *Selected Writings*, der. D. McLellan, Oxford University Press, Oxford, 1977, s.156.

Aydınlanma düşünürleri 1789 Fransız Devrimi'nin düşünsel selefleriydi. İdeoloji teriminin ilk kullanılışı da Fransız Devrimi'nin hemen ertesine rastlar. 1797 yılında kelimeyi ilk kullanan Antoine Destutt de Tracy, devrimci Konvansiyon tarafından Aydınlanma düşüncesini yayma göreviyle *Institut de France*'ın başına getirilen bir dizi filozof arasındaydı. Napolyon, Kilise'yle arasındaki anlaşma ve artmakta olan kişisel despotizminin neden olduğu kopuştan önce, Enstitü'nün fahri üyesi oldu ve Enstitü de onun koruyuculuğundan hoşnuttu. 1801 ve 1815 arasında yazdığı *Eléments d'Idéologie*'de, de Tracy, bütün diğer bilimlere zemin teşkil edecek yeni bir düşünceler bilimi, bir "*idealogy*" önerdi. Doğuştan gelen düşünceler kavramını reddeden de Tracy, bütün fikirlerimizin fiziksel duyulara dayandığını açıkladı. Dinsel ya da metafizik önyargılardan bağımsız bir biçimde, fikirlerin kökeninin rasyonel olarak araştırılması adil ve mutlu bir topluma giden yolu açacaktı. Çünkü bireysel düşüncelerin araştırılması sonucunda, bunların tümünün kökenindeki evrensel insan ihtiyaçları ve arzuları ortaya çıkacaktı. Bu ihtiyaçlardan hareketle çizilecek bir yasal çerçeve de, toplumu doğayla uyumlu olarak düzenleyecek ve arzuların ahenkli biçimde tatminini sağlayabilecekti. Çünkü doğa ve toplum örtüşüyordu. Bu örtüşmeyi ortaya çıkaracak olan da, düşüncelerin rasyonel bir yöntemle araştırılması, yani ideolojiydi.

Dolayısıyla, ideoloji kavramı ilk başta olumlu ve ilerici bir anlam taşıyordu. Ancak Napolyon terime kısa sürede kötüleyici bir anlam yükleyecekti. Napolyon'un iktidarı, yerleşik dini kurumlarca da desteklenen bir imparatorluğa doğru evrildikçe, liberal ve cumhuriyetçi ideologlar olarak anılmaya başlayanlar eleştiri oklarına hedef oldu. Moskova yenilgisinden sonra Napolyon suçu kısmen onlara attı:

> Yasaların kaynağını, insan kalbinin bilgisinde ve tarihin derslerinde aramak yerine, halkların hukukunu ısrarla araştırdığı ilksel nedenlere dayanarak yazmaya çalışan ideoloji, yani bu karanlık metafizik, güzel Fransa'mızın bütün talihsizliklerinin sorumlusudur.[8]

8 Alıntılayan: H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Eugen Reutsch Verlag, Zurich and Stuttgart, 1961, s.27.

Olumlu ve olumsuz anlam arasındaki bu gidiş gelişler ideoloji kavramının tüm tarihinin ayrılmaz bir parçası olacaktır.

İdeoloji kavramının Fransa dışında Almanya'da da kökleri bulunur; ancak burada da Fransız Devrimi önemli bir rol oynamıştı. Aydınlanma filozoflarına göre, *ancien régime*'i eleştirirken temel aldıkları ve Fransız Devrimi'nin bayrağına yazılan prensiplerin doğruluğu kendinden menkuldü. Ancak Fransız Devrimi'nin sonrasında yaşananlar, Napolyon'un iktidara gelmesi ve devrimi izleyen yirmi yılda Avrupa'da yaşanan altüst oluşlar ne doğal ne de rasyonel görünüyordu. Ayrıca Sanayi Devrimi'nin hız kazanmasıyla, döneme değişim ve gelişim damgasını vurdu. Özellikle Almanya'da güçlü olan Romantik hareket, insanın dünyaya anlam yükleyişine odaklandı. Rasyonel zihin için doğal ve toplumsal dünyanın tamamen berrak olduğunu düşünen de Tracy'nin aksine Alman Romantikleri, değişen koşullar karşısında insanların kolektif ve bireysel yollardan kendi gerçekliğini yarattığını savundu. Bu fikirlere sistematik bir temel kazandırmaya çalışan Hegel'e göre, belirli bir döneme ait düşünceler mutlak geçerlilik iddiasında bulunamazdı; çünkü bunların değişen tarihsel koşullara bağlı olduğu apaçıktı. Eğer tarihin bir anlamı, bir *rasyonalitesi* varsa, bu, sürecin bütününde aranmalıydı, belirli bireylerin ya da dönemlerin kısmi amaçlarında değil. Çünkü o meşhur "kurnaz Akıl", bireylerin ve dönemlerin projelerini alıp, bu fikirleri ilk düşünenlerin niyetlerinden çok farklı sonuçlara varmak için kullanıyordu. Hegel'in bu fikirleri Marx'ı derinden etkiledi ve Marksizm, Fransız ve Alman çığırlarını birleştirerek siyasal söylemin gündemine ideoloji kavramını oturttu. Hegel'in öğrencisi genç Marx, toplumsal ve siyasal fikirlerdeki değişimi açıklamak için insanların tarih boyunca üretken emeği farklı biçimlerde örgütleme tarzından kaynaklanan toplumsal işbölümünden yola çıktı. Daha sonra özellikle Engels'le birlikte, de Tracy'den gelen pozitivist gelenek, yani nesnel bir toplum bilimine ulaşma girişimi daha fazla ağırlık kazandı. Her halükârda, son birkaç onyıla dek ideoloji incelemeleri büyük ölçüde Marksist gelenekle ilişkili kişilerce yürütülüyordu.

Ancak, de Tracy usulü bir nesnellik iddiasıyla ideolojiyi incelemeye girişen çalışmalar İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı'da, özellikle de Birleşik Devletler'de güçlü bir biçimde yeniden canlandı. Nazizmin yarattığı felaketler, Stalinizmin aşırılıklarının duyulmasıyla birçok kişinin yaşadığı hayalkırıklığı ve Sovyet komünizminin Batı usulü demokrasiye karşı monolitik bir tehdit olarak algılanması, bu fikirlerin kökenlerini açıklama kaygısını doğurdu. Bu kaygıyı daha da artıran etkenler, Mao Zedung'un "düşünce"sinin Çin toplumu üzerindeki müthiş etkisi, özellikle de Büyük Atılım ve Kültür Devrimi süreçleri ve ulusal kurtuluş ideallerinin birçok Üçüncü Dünya ülkesinde büyük bir güce kavuşmasıydı. Bu yazarların tamamen kötüleyici bir anlam yüklediği ideoloji kelimesi, düşünsel açıdan irrasyonaliteyle ve siyasal açıdan totalitarizmle ilişkilendirildi. Bu antipatiyi iyice pekiştiren iki akım, yani Amerikan siyaset biliminde hakim olan davranışçılık ve İngiltere'de hakim olan analitik ve dilbilimsel felsefe, güçlü bir pragmatik ve ampirik yaklaşıma sahipti ve büyük çaplı spekülasyondan kaçınmak adına dilsel ifadelere ve kesin veri kabul edilen olgulara dair daha dünyevi sorular sormayı tercih ediyordu. Bu bakış açısına göre "İdeoloji Çağı" kapanmıştı.[9] İdeoloji Çağı, geleneksel toplumların çöküşünden sonra rakip gruplar arasında yoğun düşünsel tartışmalarla geçen belirli bir sanayileşme evresine denk düşüyordu. Nazizm ve özellikle Komünizm 19. yüzyılın kalıntılarıydı ve teknik sorunlara teknik çözümler üretilen gelişmiş sanayi-sonrası toplumlarda hiçbir geçerlilikleri olamazdı. İronik bir biçimde, Marx ve takipçilerinin popülerleştirdiği ideoloji terimi artık Marksizme *karşı* bir silah olarak kullanılıyordu. Bu "ideolojinin sonu" yaklaşımı, elbette son otuz yılın çalkantılı doğası nedeniyle yoğun olarak eleştirildi. Nesnellik iddiası giderek daha yoğun saldırılara maruz kaldı. Nesnel bir ideoloji bilimi iddiasının kendisinin ideolojik olabileceği kuşkusu yaygınlaştı. Feministler

9 Bu "Çağ"ın hangi tarihleri kapsadığı tartışma konusudur. Şu yayınları karşılaştırınız: H.D. Aiken, *The Age of Ideology*, Mentor, New York, 1956, (altbaşlık: *The Nineteenth Century Philosophers*) ve K.D. Bracher, *The Age of Ideologies*, Weidenfeld, Londra, 1984, (altbaşlık: *A History of Political Thought in the Twentieth Century*).

ikna edici bir biçimde, topluma dair geleneksel düşünme biçimlerimizin erkek-egemen kavrayışların etkisinde olduğunu gösterdi;[10] yeşil hareket teknolojik ilerleme fikrini sorguladı;[11] Aydınlanma düşüncesindeki, geçerli ahlâki yargılar üreten evrensel birey fikri, ahlâki uzlaşmanın yegâne olası zemininin belirli cemaatler olduğunu söyleyenlerce sorgulandı[12] ve son olarak daha radikal postmodernizm biçimleri, reklamcılık, tüketici tercihleri ve enformasyon teknolojisinin oluşturduğu karışımın içinde doğrunun, değerin ve gerçekliğin çözüldüğü bir toplum resmetti.[13]

"İdeoloji" teriminin son iki yüzyıldaki kullanımları ne kadar farklı olursa olsun, daha şimdiden iki ana hattı seçmek mümkün. Birincisi, terimi ilk kullanan de Tracy ve çevresinde görülen Fransız rasyonalist yaklaşımıdır. Ancak onların iyimser rasyonalizmi, Anglo-Sakson dünyada ağır bir ampirizm etkisi altında epeyce değişim geçirmiştir. Aydınlanma'yla ortaya çıkışından ve Durkheim'dan yakın zamandaki yapısalcı ve ampirist revizyonlara kadar bu yaklaşım, toplumun görüş birliğine dayalı doğasına vurgu yapar ve hakikate, derin bir düşünme süreciyle ulaşılabileceğini öngörür. Hakikat; sosyal bilimlerde doğa bilimlerindekine benzer yöntemlerin uygulanması sayesinde, iyi niyetli herkesin akıl ve gözleme başvurarak ulaşabileceği, gerçekliğe mütekabiliyet durumudur. İkinci ve karşıt yaklaşım ise Alman köklere sahiptir. İlk olarak Hegel ve Marx'la ilişkilendirilmiştir ve Mannhe-

10 Bkz. D. Coole, *Women in Political Theory*, Wheatsheaf, Brighton, 1988; S. Okin, *Gender, Justice and the Family*, Basic Books, New York, 1988; V. Bryson, *Feminist Political Thought*, Macmillan, Basingstoke, 1992.

11 Bkz. A. Dobson ve P. Lucardie, *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory*, Routledge, New York, 1993.

12 Bkz. özellikle A. MacIntyre'ın üçlemesi: *After Virtue*, 2. baskı, Duckworth, Londra, 1985; *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988; *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990; ayrıca günümüz insanının ahlâki ikilemlerinin düşünsel arkaplanına dair kapsamlı bir araştırma olarak, C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985 ve konuya dair değerli bir makale derlemesi olarak J. Horton ve S. Mendus, *After MacIntyre*, Polity, Cambridge, 1994.

13 Üç bir örnek olarak J. Baudrillard'ın geç dönem eserlerine bkz: *Selected Writings*, der. M. Poster, Polity, Cambridge, 1988.

im'dan geçip Habermas'a kadar uzanır. Bu yaklaşımda vurgu gözlemde değildir; hakikatin nasıl üretildiğine odaklanılmaktadır. Toplum, sabit bir görüşbirliğine dayanan bir bütün değil, çelişkilerle dolu değişken bir olgudur. Hakikatin ne olduğuna karar vermenin "nesnel" bir yolu olduğundan şüphe eden bu yaklaşımın temsilcileri, genelde tutarlılığa dayalı bir hakikat kuramına başvurur. Bu durum özellikle toplumsal sorular için geçerlidir, çünkü bunların doğa bilimlerinin yöntemleriyle yanıtlanması mümkün değildir. Elbette bu iki kutup arasında sayısız olası konum bulunur. Bunun çok açık bir örneği, Marksist gelenekte her iki kutbun da temsilcilerinin olmasıdır. İlerleyen bölümlerde, bu kutupların birleşip ayrılmalarını anahatlarıyla çizeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

Marx

Marx kendi başına bir bölüm hak eder, çünkü ideoloji kavramı onun sayesinde günümüzdeki yaygınlığına kavuşmuştur. Marx, de Tracy'nin eserlerinde görülen iyimser bir görüş olan faydalı düşünceler bilimi olarak ideoloji görüşünden haberdardı. Ancak terimi, Napolyon'un "karanlık metafizik" eleştirisiyle popülerlik kazanan eleştirel anlamıyla kullanmayı tercih etti. Bu eleştirel anlamın korunması ve bu tavrın haklı çıkarılması için sunulan açıklamalar, Marksist geleneği incelemeyi anlamlı kılar. Marx'ta, "ideoloji"nin kötüleyici anlamı iki unsurdan oluşuyordu. Birincisi, ideoloji idealizmle bağlantılandırılıyor ve idealizm de sorunlu bir felsefi yaklaşım olarak kabul edilerek materyalizmin karşısında konumlandırılıyordu. Doğru bir dünya görüşü bir şekilde materyalist bir yaklaşım olmalıydı. İkincisi, ideoloji toplumda kaynakların ve iktidarın eşitsiz dağılımıyla bağlantılandırılıyordu. Toplumsal ve ekonomik düzenlemeler töhmet altında olduğuna göre, onların bir parçası olan ideoloji de töhmet atındaydı.

Marx'ın toplumun gelişkin bir materyalist kuramını oluşturması ve dolayısıyla ideoloji kavramını bir çerçeveye oturtması zaman aldı. Toplumun sosyal ve ekonomik temelinin neden özünde çelişkili ol-

duğunu ve ideolojinin bu çelişkide ne rol oynadığını ele almasıysa daha da uzun sürdü. Gerçekten de, Marx'taki ideoloji kavramı da kullandığı birçok temel kavram gibi tam olarak net değildir. İdeolojiyle ilgili yorumları dolaylı sözlerdir ve Marx asla tam tutarlı bir açıklama getirmemiştir. Yine de anahatlar nettir.

İlk yazılarında Marx, ideoloji meselesini ele alacağı arkaplanı oturttu. Başlarda dünyaya dair kimi dinsel kavramların ve eski ustası Hegel'in tumturaklı devlet kavramlaştırmasının gerçek yüzünü teşhir etmekle uğraştı. Her iki örnekte de benzer bir süreç işliyordu. Birincisi, maddi gerçeklikten düşüncelere değil düşüncelerden maddi gerçekliğe doğru bir hareket vardı; ikincisi, bu ters çevrilmiş süreç elbette eşyanın gerçek doğasını çarpıtıyordu. Dinin farkına varamadığı şey, "din insanı üretmez, insan dini üretir" önermesiydi. Feuerbach'ı izleyen Marx'a göre Tanrı düşüncesi, insan özlemlerinin bir yansımasından ibaretti. Tanrının dünyanın yaratıcısı olduğu ve insanlığın onun niyetlerine bağımlı olduğu kabul edildiği sürece, insanın gerçek doğasına, yani kendi kaderini belirleme, kendi kendini üretme hâline ket vurulacaktı. Ama iş dinin idealist olmasıyla da bitmiyordu. Din aynı zamanda, kaynağını aldığı sorunlu gerçekliği de gizlemeye yarıyordu. Dolayısıyla,

> insanların yanılsamalı mutluluğu olan dinin ilga edilmesi talebi, insanları gerçek mutluluğa götüren bir taleptir. İnsanların içinde bulundukları koşullara dair yanılsamalardan kurtulma talebi, aynı zamanda, yanılsamalar gerektiren bir koşuldan kurtulma talebidir. Dolayısıyla dinin eleştirisi, dinin üzerinde bir hale gibi durduğu gözyaşları vadisinin eleştirisinin de ilk adımıdır.[1]

Dinde görülen, idealist önyargılara ve dolayısıyla da gerçekliğin gizlenmesine dayanan ikili süreç Hegel'in devlet kavramlaştırmasında da görülüyordu. Marx'a göre, Hegel devlet *düşünce*sinden yola çıktığı ve ampirik gerçeği bunun bir tezahürü olarak gördüğü için, ahenk-

1 K. Marx, *Selected Writings*, der. D. McLellan, Oxford University Press, Oxford, 1977, s.64.

li ve ideal bir bütünün parçası olarak gördüğü, toplumdaki gerçek ve inatçı çelişkilerin üstünü örtüyordu.

Böylelikle Marx kendi ideoloji kavramlaştırmasının zeminini hazırlamış oldu. Onun eleştirdiği din ve siyasetteki hatalı kavramlaştırmalar basit birer yanlışlık değildi. Bu ters çevrilmiş kavramlaştırmaların beslendiği gerçek toplumsal dünya, telafi olarak bu tür yanılsamalar üretecek ölçüde çarpıktı. Dolayısıyla bir sonraki adım bu toplumsal dünyayı araştırmak olacak ve bu araştırmanın sonucuna da Marx "materyalist tarih görüşü" diyecekti. Bu fikrini zamanın Alman düşünürlerini eleştirdiği önemli bir eserinde geliştirdi. Çalışmasının başlığı da ideolojiye verdiği önemi göstermeye yeter: *Alman İdeolojisi*. Marx'ın toplum ve tarihle ilgili genel düşüncelerini etraflıca dile getirdiği yegâne kaynak *Alman İdeolojisi*'dir.

Alman İdeolojisi'nde Marx, dini ve Hegel'deki siyaset felsefesini eleştirisinden elde ettiği tersine çevirme işlemini netleştirmeye girişti. İnsan bilincinden yola çıkmak ve sonra maddi gerçekliğin analizine varmak bir hataydı. Doğru yaklaşım aksi yönde olmalıydı. Meselenin kökeni hatalı fikirler değil, bu hatalı fikirleri üreten toplumsal gerçekliğin çarpık doğasıydı: "bilinç asla bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz ve insanların varoluşu da onların gerçek yaşam sürecidir... Yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır."[2] Materyalist tarih görüşüne göre, insanların kendi *maddi* ihtiyaçlarını karşılama biçimi toplumun kalanını belirliyordu. Temeldeki toplumsal süreç, beslenme, giyinme ve barınma gibi maddi ihtiyaçların karşılanmasıydı. İnsanlar bu maddi ihtiyaçları çevrelerindeki doğal dünyada karşılıyor ve bu dünyayı kendi amaçları doğrultusunda emek süreciyle dönüştürüyorlardı. İnsanın temel etkinliği işte bu emek süreciydi. Marx buna bazen "maddi pratik" diyordu ve ona göre geçerli bir toplumsal bilimin çıkış noktası da bu olmalıydı. Marx bunu şu şekilde özetler:

> Düşüncelerin, kavramlaştırmaların ve bilincin üretimi öncelikle doğrudan insanların maddi etkinliğine ve maddi etkileşimine, ya-

2 K. Marx, *agy.*, s.164.

> ni gerçek yaşamın diline bağlıdır. Anlamak, düşünmek ve insanların zihinsel etkileşimi bu açıdan insanların maddi davranışının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Aynı şey siyasetin, yasaların, ahlâkın, dinin, metafiziğin vs. dilinde ifade edilen, bir halkın zihinsel üretimi için de geçerlidir... Maddi üretimi ve maddi etkileşimi geliştiren insanlar, bu gerçek dünyalarını değiştirirken aynı zamanda düşünüşlerini ve düşünüşlerinin ürünlerini de değiştirir.[3]

Dolayısıyla ideolojinin maddi pratikten hareketle açıklanması gerekiyordu. Ancak bütün fikirler ideoloji değildi ve Marx'ın niyeti de, asla de Tracy'deki düşünceler biliminin daha dinamik bir biçimini oluşturmak değildi. Düşünceleri ideolojiye dönüştüren şey, bu düşüncelerle, emek sürecini karakterize eden toplumsal ve ekonomik ilişkilerin çelişkili doğası arasındaki bağdı. Bu çelişkiler özünde iki etkene dayanıyordu. Birincisi olan işbölümü, kafa ve kol emeği arasındaki ayrımla başlıyordu ve hem emeğin hem de emeğin ürünlerinin nicel ve nitel açıdan eşitsiz dağılımını getiriyordu. Bunun yol açtığı ikinci etkense, özel mülkiyetle birlikte bireyin çıkarıyla topluluğun çıkarının örtüşmemesi durumuydu. Marx'a göre:

> Bireyin çıkarı ve topluluğun çıkarı arasında bu çelişki sonucunda, ikincisi bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından kopmuş, aynı zamanda gerçek bağlara dayanan ama yanılsamalı bir topluluk yaşamı olarak Devlet gibi bağımsız bir yapı halini alır.

Bunun sonucunda da,

> Devletin içindeki tüm mücadeleler; demokrasi, aristokrasi ve monarşi arasındaki mücadeleler, oy hakkı mücadelesi vs. aslında farklı sınıflar arasındaki gerçek mücadelelerin büründüğü yanılsamalı biçimdir.[4]

Belirli fikirlere ideolojik güç kazandıran unsur da, bu sınıf mücadelesiyle ve onun toplumsal ve ekonomik temeliyle bağlantılarıydı.

3 *Agy.*
4 *Agy.*, s.169.

Gerçekte toplum çıkar çatışmalarıyla bölünmüştü; ama toplumsal ve ekonomik iktidarın asimetrik dağılımını haklı gösteren fikirler, toplumu çatışmalı değil uyumlu resmederek bu karşıtlıkların üstünü örtmeye ve toplumun parçalanmasını engellemeye çalışıyordu. Dolayısıyla Marx'ın ünlü sözü "her dönemde hakim fikirler, hakim sınıfın fikirleridir,"[5] de buradan geliyordu, çünkü ekonomik üretim ve dağıtımı kontrol edenler fikirlerin üretim ve dağıtımını da düzenleyebiliyordu. Marx'ın buna verdiği örnek, Avrupa'da feodal sistemin çözülmesinden sonra, gerileyen aristokrasi ve büyüyen burjuvazi arasındaki hakimiyet mücadelesiydi. Bu durumda iktidar bir süreliğine monarşi, aristokrasi ve burjuvazi arasında paylaşılmış, Locke ve Montesquieu gibilerince geliştirilen güçler ayrılığı doktrini de iyi yönetimin "ebedi yasası" ilan edilmişti. Oysa gerçekte bu, iktidar mücadelesi veren sınıfların eğilimlerini yansıtmaktaydı. Dolayısıyla bir fikri ideolojik kılan şey, toplumsal ve ekonomik ilişkilerin gerçek doğasını gizlemesi ve böylelikle toplumdaki sosyal ve ekonomik kaynakların eşitsiz dağılımını haklı göstermesiydi. Sonuç olarak, bütün fikirler değil, sadece toplumsal çelişkileri gizlemeye yarayanlar ideolojikti. Bütün sınıfların, işçi sınıfı da dahil, ideoloji üretmesi mümkün olsa da, ideolojiye ideoloji demek ancak hakim sınıfın çıkarına hizmet ettiği sürece anlamlıydı. Toplum ve toplumun sınıfsal yapısı da sürekli değiştiğinden, bazı düşüncelerin zamanla ideoloji haline gelmesi veya ideoloji olmaktan çıkması mümkündü.

Alman İdeolojisi, Marx'ın ideoloji konusundaki en kapsamlı çalışması olsa da, Marx bu konuyu daha olgun eserlerinde de ele aldı ve hatta kimileri bu ikisi arasında ciddi bir vurgu farkı bulunduğunu savundu. *Alman İdeolojisi*'ni yazarken Marx'ın fikirleri hâlâ evrilmekteydi ve dolayısıyla bu çalışma, Marx'ın daha sonra geliştirdiği kapitalist topluma özgü analizleri içermez. Eserin tartışmacı bir tonu vardır, tamamlanmamıştır ve Marx tarafından asla basılmamıştır. Ayrıca *Alman İdeolojisi*'ndeki kimi ifadeler de oldukça basitleştirilmiştir.

5 Karl Marx, *agy.*, s.176. Hakim fikirlerin aslında toplumdaki tâbi gruplara hükmetmek yerine hakim elitin birliğini sağlayıp yönelimini belirlediğine dair bir argüman için, N. Abercrombie, S. Hill ve Bill Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, Allen and Unwin, Londra, 1980.

"Bütün ideolojilerde insanların ve koşullarının bir *camera obscura*'daki gibi başaşağı görünmesinin nedeni, insanların tarihsel yaşam sürecidir, tıpkı retinada nesnelerin ters çevrilmesinin nedeninin insanların fiziksel yaşam süreci olması gibi,"[6] ifadesi, ideolojinin gölgemsi bir yanılsamadan ibaret olduğu ve düşüncenin gerçek bir "şey"in çarpık temsili olduğu izlenimini verebilir.[7] Marx'ın ideoloji kavramını ileriki eserlerinde geliştirdiği kuşkusuz doğrudur. İlk kavramlaştırmalarında, *camera obscura* göndermesinde de görüldüğü gibi, Marx düşüncelerin gerçekliği çarpıttığını ya da ters çevirdiğini, çünkü bizzat bu gerçekliğin çarpık ya da ters olduğunu düşünüyordu. Daha sonraki yazılarında ve özellikle *Kapital*'deyse Marx, ısrarla kapitalist toplumun fenomenolojik biçimleri ve bunların altında yatan temel üretim ilişkileri arasında ayrıma gitmiştir. "Meta Fetişizmi"yle ilgili ünlü pasajda Marx şöyle yazar:

> Demek ki metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içindeki insan emeğinin toplumsal niteliğinin insana, bu emeğin ürününe damgalanmış nesnel bir nitelik olarak görünmesine dayanmaktadır; çünkü üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri onlarla kendileri arasındaki toplumsal bir ilişki olarak değil de emek ürünleri arasında kurulan bir ilişki olarak görünür... Burada, insanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasındaki bir ilişki biçimine bürünüyor. Bu nedenle, benzer bir örnek vermek için, din aleminin sislerle kaplı katlarını dolaşmamız gereklidir. Bu alemde, insan beyninin ürünleri bağımsız canlı varlıklar gibi görünür ve hem birbirleriyle hem de insanoğlu ile ilişki içine girerler. İşte metalar aleminde de insan elinin yarattığı ürünler için durum aynıdır.[8]

Dolayısıyla emeğin toplumsal niteliğini gizleyen şey, doğal ve değişmez görünen bir piyasada tek tek ürünlerin mübadele edilmesidir.

6 Karl Marx, *agy.*, s.164.

7 Bkz J. Mepham, 'The Theory of Ideology in Capital', *Issues in Marxist Philosophy*, der. J. Mepham ve D.H. Ruben, Harvester, Brighton, 1979, s.143 ve devamı ve W. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago University Press, Chicago, 1986, Bölüm 6.

8 K. Marx, *agy.*, s.436 [*Kapital*, 1. cilt, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., 1975, s.94].

Burada ideolojinin, kapitalist toplumun (gerçek) yüzey ilişkilerinden türediği ve bunların da temel üretim ilişkilerini gizlemeye hizmet ettiği anlatılır. Marx şöyle yazıyordu:

> ... *rekabette her şey tersine çevrilmiş görünür.* Ekonomik ilişkilerin, yüzeyden nihai gibi görünen biçimleri, kendi gerçek varlıkları ve dolayısıyla, bu ilişkilerin taşıyıcıları ve aracılarının bunları anlamaya çalıştıkları kavramları içerisinde, bunların asıl ama gizlenmiş öz biçimlerinden ve bunlara tekabül eden kavramlarından, son derece farklı ve gerçekte bunların tam tersidir.[9]

Burada ideoloji, hâlâ önceki kavramlaştırmadaki gibi insanlar arasındaki gerçek ilişkileri gizlemeye ve ters çevirmeye yarıyordu. Ama bunun yanında Marx artık, kapitalist toplumun sıradan gündelik işleyişi içerisinde insanların birbirleriyle ilişkiye girme biçimlerinde ideolojinin nasıl üretildiğine odaklanıyordu. Alman entelektüellerin üretimini incelediği *Alman İdeolojisi*'ndekinden farklı bir yaklaşımdı bu.[10] Aynı zamanda yanılsamaya daha az vurgu yapıyordu, çünkü burada ideolojinin kesinlikle kısmi de olsa gerçek olan bir şeyi yansıttığı ve de ideolojinin gerçek bir güç olduğu düşünülüyordu. Buna Marx'ın verdiği en çarpıcı örnek, sadece emek piyasasına odaklanmaktı, çünkü emek piyasası,

> insanın doğuştan gelen hakları temelinde kurulu bir Cennet gibi görünür adeta. Orada yalnızca Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham hakimdir. Özgürlük hakimdir, çünkü bir metanın, örneğin emek gücünün hem alıcısı hem de satıcısı kendi iradeleriyle davranmada özgürdür. Özgür failler olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma aslında ortak iradelerine verdikleri yasal ifadeden ibarettir. Eşitlik hakimdir, çünkü herkes birbiriyle basit bir meta sahibi olarak ilişkiye girer ve eşit miktarları değiş tokuş eder.

9 K. Marx, *Capital*, c. 3, Lawrence and Wishart, Londra, 1972, s.209 [*Kapital*, 3. cilt, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., 1975, s.220].

10 "Yaşanan" ideolojilerle "düşünsel" ideolojiler arasındaki ayrımı tartışan bir kaynak: bkz. M. Billig, S. Condor, D. Edwards, M. Gane, D. Middleton, A. Radley, *Ideological Dilemmas*, Sage, Beverly Hills, 1988, s.27 ve devamı.

> Mülkiyet hakimdir, çünkü herkes kendi malını kullanır. Ve Bentham hakimdir, çünkü herkes sırf kendisini düşünür.[11]

Burada Marx'ın kapitalist toplumda ideolojiye dair görüşünün özünü görüyoruz. Üretim ilişkilerine içkin olan sömürü ve eşitsizliği gizleyen, mübadele alanındaki serbest alışveriş görüntüsüne odaklanılması, kapitalizmin tipik ideolojisi özgürlük, eşitliği ortaya çıkarıyordu.

Marx'ın yaklaşımındaki zorlukları tartışmadan önce, onun düşüncelerinin merkezine giden iki soru sormak yararlı olabilir. Birincisi, eğer böyle bir anlam varsa, işçi sınıfının hangi anlamda bir ideolojisi vardır? Hatta, Marx'ın düşünceleri de bir ideoloji olarak kabul edilebilir mi? Marx düşüncenin ideolojik doğasıyla tüm düşüncelerin toplumsal olarak belirlendiği görüşünü birleştirerek zaman zaman bu izlenimi uyandırıyordu. Örneğin *Alman İdeolojisi*'nde şöyle yazıyordu:

> Kendi kavrayışlarını, düşüncelerini üretenler yine üretici güçlerin ve bunlara tekabül eden toplumsal ilişkilerin belirli bir gelişim düzeyiyle koşullandırılmış gerçek, etkin insanlardır. Bilinç asla bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz ve insanların varlığı onların gerçek yaşam sürecidir.[12]

Her ne kadar genel bağlam, "ideoloji" kelimesinin sınırlı ve özgül bir kullanımı olduğunu düşündürse de, buradan çıkan en açık anlam, ideolojinin genel anlamda bilinçle özdeşleştirildiğidir. Yine, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ne yazdığı meşhur 1859 *Önsöz*'ünde materyalist tarih görüşünü özetleyen Marx diyordu ki, toplumun sosyal ve ekonomik dönüşümlerini ele alırken,

> bir yanda doğa bilimleriyle aynı kesinlikte saptanması mümkün olan, ekonomik üretim koşullarının maddi dönüşümüyle; diğer yanda hukuki, siyasi, dini, estetik ve felsefi biçimleri, kısacası insanların bu çatışmanın bilincine vardığı ve onun mücadelesini verdiği ideolojik biçimleri ayırt etmek gerekir.[13]

11 K. Marx, *Selected Writings*, s.455.

12 *Agy.*, s.164.

13 *Agy.*, s.389 ve devamı.

Burada da, sosyalizm de dahil, pratiğe dair bütün düşüncelerin ideolojik olduğu kastediliyormuş gibi görünüyor. Marx'ın, düşüncelerin ve ideolojinin toplumsal belirlenimi arasında net bir ayrıma gitmemesi nedeniyle ne tür bir toplumsal belirlenimin ideolojik düşünüşe yol açtığını net olarak belirtmediği söylenebilir. Yine de, Marx'ın kendi düşüncelerine ideolojik demediği nettir. *Alman İdeolojisi*'ni yazma niyetlerini "kendi bakış açımızın Alman felsefesinin ideolojik bakış açısıyla olan karşıtlığı birlikte geliştirmek," olarak belirtiyordu.[14] Toplumsal olarak belirlenmiş her bilincin ideolojik olduğunu da düşünmüyordu. Önsöz'den alıntılanan yukarıdaki pasajda bile "doğa bilimleriyle aynı kesinlikte saptanması mümkün olan, ekonomik üretim koşullarının maddi dönüşümünün" incelenmesiyle, "insanların bu çatışmanın bilincine vardığı ve onun mücadelesini verdiği ideolojik biçimlerin" incelenmesi arasındaki karşıtlığı vurgular.[15] Her ne kadar bu, Marx'ın bilim dışında kalan her şeyin ideolojik olduğunu kastettiğini düşündürse de, Marx'ın ideoloji kelimesini genelde kötüleyici anlamında kullanması bunu yalanlar. Marx'a göre ideoloji, düşünsel üstyapıyla eşanlamlı değildi; çünkü üstyapı hem ideolojik hem de ideolojik olmayan öğeler barındırıyordu. Örneğin, *Artık Değer Teorileri*'nde maddi üretimle manevi üretim arasındaki ilişkiyi tartışırken Marx "hakim sınıfa ait ideolojik unsurlar" ile "bu özgül toplumsal oluşumdaki özgür manevi üretim" arasında bir ayrıma gidiyordu.[16] Bu ikinciye örnek de, kapitalist üretimin düşman olduğu sanat ve şiirdi.

Öyleyse genel olarak Marx'a göre, düşünsel üstyapının sadece sınıf ilişkilerini sürdürmeye yarayan öğeleri ideolojikti. Dolayısıyla her sınıfın ideoloji üretmesi mümkündü ancak işçi sınıfı ideoloji ürettiğinde bu burjuva ideolojisi olacaktı; fakat işçi sınıfı gerçek bir sosyalist bilinç ürettiğinde, bu ne yanılsamalı bir bilinç ne de burjuva toplumunun yüzey görüntüsüyle sınırlı bir bilinç olacağından ideoloji sayılamazdı.

---

14 *Agy.*, s.172.

15 *Agy.*, s.389.

16 K. Marx, *Theories of Surplus Value*, Progress, Moskova, 1963, c. 1, s.285.

İkinci soruysa, Marx'ın ideoloji kavramının yaygın olarak yanlış bilinç kavramıyla eşitlenmesidir.[17] İlk olarak, Marx'ın asla "yanlış bilinç" kavramını kullanmadığını söylemek gerek. Bu ifadenin mucidi olan Engels'in ideoloji konusundaki biraz yavan görüşlerini gelecek bölümde tartışacağız. Engels de bunu çok fazla kullanmadı, ama bu kavramın sıkça alıntılandığı yer onun Mehring'e yazdığı mektuptur:

> Evet, ideoloji, düşünür denen kişinin bilinçli bir biçimde gerçekleştirdiği bir süreçtir, ama bunu yanlış bir bilinçle yapar. Kendisini etkileyen gerçek yönlendirici güçlerin ne olduğunu bilmez; aksi takdirde bu ideolojik bir süreç olmazdı. Dolayısıyla bu kişi aslında yönlendirici güç olmayan ya da öyle gibi görünen güçleri yönlendirici sanır. Bu bir düşünce süreci olduğu için, düşünür onun biçimini ve içeriğini saf düşünceden türetir; ya kendi düşüncesinden ya da seleflerinin düşüncesinden.[18]

İkinci olarak, Marx'ın ideoloji kavramını yanlış bilinçle eşitleme yolundaki her tür çaba asıl olarak *Alman İdeolojisi*'ni vurgulayıp sonraki yazıları kenara atar, yani yanılsama olarak ideoloji fikrini vurgularken gündelik yaşam için işlevsel bir öğe olarak ideoloji fikrini görmezden gelir. Üçüncüsü, yanlış bilinç fikri Marx'ın düşüncelerini kapsayamayacak denli köşeli ve geneldir. Köşelidir çünkü Marx bir doğru/yanlış ikiliğiyle hareket etmez; muğlaktır çünkü burada ne tür bir yanlışlığın sözkonusu olduğunu bilmek çok önemlidir. Aslında Marx sık sık, ideolojinin bir mantıksal ya da ampirik yanlışlık olduğunu değil, doğrunun yüzeysel ya da yanıltıcı bir biçimde dile getirilmesi olduğunu kasteder.[19]

Marx'ın ideoloji kavramlaştırması çeşitli önemli zorluklar barındırır. İlk olarak, kavramındaki temel bileşenlerin birçoğu açık bir biçimde tanımlanmamıştır ve dolayısıyla belirsizliğe yol açmaktadır.

---

17 Bkz. özellikle, M. Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, Cambridge, 1977, s.28 ve devamı.

18 K. Marx, F. Engels, *Selected Correspondence*, Progress, Moskova, 1965, s.459.

19 İdeolojinin yanlış bilinçle ilişkilendirilmesinin şiddetli bir eleştirisi için, bkz. G. Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Verso, Londra, 1980.

Örneğin, *camera obscura* benzetmesinin tam anlamı etrafında dönen tartışmalar, Marx'ın ideolojiyi ters çevirmekten söz ederek açıklama girişiminin ne denli muğlak olduğunu gösterir. Çünkü ideoloji sorununu çözmek için, her şeyi ters çevirmekten daha fazlasına ihtiyaç vardır. Marx Hegel'i baş aşağı dururken bulduğunu ve onu ayakları üzerine diktiğini iddia ediyordu; ama bunun tam olarak ne anlama geldiği, Marx'ın diğer görüşleri kadar tartışma yaratmıştır.

Alman İdeolojisi'ndeki yansıma ve eko fikirleri, mekanik bir determinizm içerir ve de Tracy'nin ve Aydınlanma'nın yaklaşımını sürdüren ters çevrilmiş bir ampirizmin pek de ötesine geçmez. Ancak aynı çalışmada Marx fikirlerin toplumsal dünyayı oluşturduğunu ve sadece onun yansımaları olmakla kalmadığını söyler.[20] Aynı belirsizlik, ideolojinin gizlediği ve yeniden ürettiği söylenen çelişki kavramında da karşımıza çıkar. İlk bakışta bir mantık kavramı olan çelişki kavramının gerçek dünyaya nasıl uygulanabileceği çok tartışmalıdır.[21] Birincisi, bu kavramsal belirsizliğin nedeni kısmen, Marx'ın ideolojiyi en kapsamlı biçimde ele aldığı *Alman İdeolojisi*'ni kendi fikirleri hızlı bir gelişim geçirirken yazmış olmasıdır. Muhtemelen Marx dağınık bir el yazması olarak kalan bu çalışmayı yayınlanmadan önce elden geçirmek isterdi. İdeolojinin ciddi olarak ele alındığı diğer iki kaynak, yani 1859 *Önsöz*'ü ve *Kapital*'in başlangıcıysa çok daha kısadır ve farklı bir perspektiften, hatta sorunsaldan hareketle yazılmıştır. Dolayısıyla Marx'ın ideoloji incelemesi tamamlanmış bir kuramdan çok, "parlak bir içgörüler demeti"dir.[22]

İkincisi, Marx'ın ideoloji kavramı onun genel materyalist tarih görüşünün bir parçasıdır ve bu görüşün tam olarak tarifi de oldukça güçtür. Yegâne belirlenim biçimi sosyo-ekonomik olamaz, çünkü aynı sosyo-ekonomik koşullar farklı şeyleri farklı belirler. Tarih görüşünün materyalist olması için kaba bir indirgemeciliğe düşmeden sosyo-eko-

20 Ayrıca bkz. W. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago, 1986, Bölüm 6; T. Eagleton, *Ideology*, Verso, Londra, 1991, s.70-80.

21 Bkz. L. Colletti, 'Marxism and the Dialectic', *New Left Review*, 1975, c. 93.

22 B. Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, Croom Helm, Londra, 1982, s.219.

nomiğin önemini vurgulayabilmek, Marksizmin temel sorunudur. Marx tarafından kullanılan geleneksel uzamsal altyapı ve üstyapı benzetmesi, oldukça yanıltıcı olmuş ve gelecek bölümde göreceğimiz gibi sonraki birçok Marksist bu benzetmeyi düzeltmek için epey ter dökmüştür.

Üçüncüsü, Marx'ın materyalist tarih görüşü ve bunun bir parçası olan ideoloji kavramlaştırması, diğerlerinin yanılsamalı kavramlaştırmalarının gerçek yüzünü göstermek için eleştirel bir araç olarak düşünülmüştü. Ama bizzat Marx'ın görüşlerinin ideolojik olmadığını nasıl gösterebiliriz? Buradaki *tu quoque*,* örneğin Mannheim için geçerli olduğu kadar Marx için geçerli olmasa bile, bilim ve ideoloji arasındaki ayrımın Marx'ın bazen kastettiği kadar keskin olmadığı açıktır. Marx proletaryanın bakış açısını kararlılıkla benimseyerek görecilikten kaçındığını söylese de, bizzat bu bakış açısının birçok durumda yanılsamalı olduğu söylenebilir. Ancak potansiyel olarak daha tehlikeli olan iddia, Marx'ın fazla proleter olduğu değil fazla burjuva olduğu iddiasıdır. Marx'ın iyimser rasyonalizmi, kuvvetli teknoloji vurgusu ve Avrupamerkezciliği hep Viktorya dönemi kapitalizminin ürünleridir. Bu nedenle şimdi, 20. yüzyıl Marksistlerinin onun birçok vurgusunu nasıl değiştirmeye ve geliştirmeye çalıştığına bakalım.

(*) (Lat.) Sen de benim kadar suçlusun - ç.n.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Marksist Gelenek

19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçişte, Marx'ın düşünceleri bir kitle hareketi doktrininde sistemleştirildi ve böylece Marksist ideoloji kavramının evrimi siyasal etkenlere tabi hale geldi. Ayrıca, Marx'ın ideolojiyi etraflıca ele aldığı *Alman İdeolojisi*'nin de ancak 1920'li yılların ortasında yayımlandığı akılda tutulmalıdır. Bu dönemde, Marksist gelenekte ideoloji kavramının ele alınış şekliyle ilgili üç gelişme oldu. Birincisi, İkinci Enternasyonal Marksizminde, Marx'ın fikirlerinin basitleştirilip genel bir ekonomik determinizm doktrinine dönüştürülmesiyle birlikte, ideoloji eşittir yanlış bilinç denklemi ön plana çıktı. İkincisi, öncekinin tam aksine, Lenin'le birlikte ideoloji kavramı olumsuz çağrışımlarından sıyrıldı ve bir sosyalist ya da Marksist ideoloji düşüncesi belirdi. Üçüncüsü, devrimci hareketin Batı'da yeterince gelişememesiyle birlikte, ideolojinin o zamana dek düşünüldüğünden daha etkili ve bağımsız bir güç olduğu izlenimi yaygınlaştı ve dolayısıyla Gramsci ve Althusser gibi Batı Marksistleri bu kavrama daha fazla dikkat ve önem verdiler.

Marx'ın kuramlarının sistemleştirilmesi ve (kelimenin mümkün olan en iyi anlamıyla) kabalaştırılması, öncelikle Engels tarafından

gerçekleştirildi. O, (*Alman İdeolojisi* hariç) ideolojiye Marx'tan çok daha fazla değindi; ama ideoloji kavramını özgül analizlerde test etmek yerine genel felsefe ve tarih tartışmalarında ele aldı. Engels'in ideolojiden en sık söz ettiği yer, materyalist tarih görüşünü netleştirme girişimleridir. 1890'ların sonlarında kaleme aldığı bir dizi meşhur mektupta, ekonomik, siyasal ve ideolojik ilişkileri birbirinden ayırır ve son ikisinin de birinciyi etkilediğini söylese de, son tahlilde ekonominin diğerlerini belirlediğini söyler:

> İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ancak bu tarihi koşullayan verili bir çevrede ve kendilerinden önce varolan gerçek ilişkiler temelinde yaparlar; bu ilişkiler arasındaki ekonomik ilişkiler, her ne kadar siyasal ve ideolojik ilişkilerden etkilense de nihayetinde belirleyici odur, bütün ilişkilerin anahtarı odur ve ancak o bizi gerçek bir kavrayışa götürür.[1]

1859 yılının Marx'ından altyapı-üstyapı benzetmesini devralan Engels, din ve felsefeyi siyaset ve hukukun aksine, "ideolojinin iyice yükseklerde uçan alanları" olarak niteleyerek bir ideolojiler hiyerarşisi inşa etti.[2] Engels bazen siyaset ve hukuku tamamen ideolojinin dışına koydu ve ideolojileri, maddi ekonomik altyapıdan uzaklaştıkları ve üstyapının zirvesine yaklaştıkları ölçüde daha ideolojik kabul ettiği izlenimini yarattı.

İdeolojiyi böyle uçucu bir şey olarak kabul etmesinin nedeni, geç 19. yüzyıl rasyonalizminin Engels üzerindeki etkisi ve idealizmle materyalizm arasındaki dümdüz bir yöntemsel karşıtlık olmasıydı. Engels'e göre tarih "bir doğal süreç gibi ilerler ve onunla aynı hareket yasalarına tabidir"[3] ve materyalizm de bu durumun farkına varılmasıyla başlar. Engels'in temel felsefi rakibi Dühring ideolojikti, çünkü "bir nesnenin niteliklerini o nesnenin kendisinden değil de nesnenin kavra-

1 K. Marx, F. Engels, *Selected Correspondence*, Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1962, s.467.

2 K. Marx, F. Engels, *agy.*, s.423.

3 F. Engels, *Anti-Dühring*, Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1971, s.418.

mından mantıksal tümdengelimle çıkartmaya dayanan" *a priori* bir yöntem izliyordu.[4] Dühring'in düşünceleri "saf ideoloji", yani "gerçekliğin, gerçekliğin kendisinden değil bir kavramdan türetilmesidir."[5] Bu bakış açısına göre ideoloji, gerçekliği ele almak yerine tamamen düşüncelere saplanmaktı:

> Her ideoloji, ortaya çıkar çıkmaz, verili kavramsal malzeme temelinde gelişir ve bu malzemeyi daha da geliştirir; aksi takdirde o bir ideoloji olamaz, yani düşünceleri, bağımsızca gelişen ve yalnız kendi yasalarına tabi olan bağımsız varlıklar olarak ele alamazdı.[6]

Yukarıda alıntılanan, ideolojiyi yanlış bilinçle özdeşleştirdiği pasajın devamında Engels fikirleri bir düşünüş süreci olarak tanımlar. Buna göre bir düşünür, düşünce sürecinin

> biçimini ve içeriğini saf düşünceden türetir; ya kendi düşüncesinden ya da seleflerinin düşüncesinden. Sadece düşünceyi malzeme alır, bunu incelemeksizin düşünce ürünü olarak kabul eder ve düşünceden bağımsız daha uzak bir kaynak araştırmaz; bu onun gözünde gayet tabii bir durumdur. Çünkü her eylem düşünce *dolayımından* geçtiği için, onun gözünde her eylemin nihai *temeli* düşüncedir.[7]

Buradaki fikir, ideolojinin tam karşıtı olarak görülen bir tür metafizik materyalizme dayanıyordu. Buna göre ideolojiyi hatalı kılan şey onun kökeni ya da işlevinden çok ontolojik statüsüydü, yani aslında varolmayan şeylerden söz etme eğilimi taşımasıydı.

Ancak Engels aynı zamanda ideoloji ve cehalet arasında yakın bir ilişki kurar. Bu da bilimsel rasyonalizmin Engels üzerindeki etkisini gösterir. İdeolojik düşünür, yanlış bilince sahiptir; çünkü, "kendisini etkileyen gerçek yönlendirici güçlerin ne olduğunu bilmez; aksi tak-

4 F. Engels, *agy.*, s.134.
5 F. Engels, *agy.*, s.135.
6 F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1968, s.55.
7 K. Marx, F. Engels, *Selected Correspondence*, 1962, s.459.

dirde bu ideolojik bir süreç olmazdı. Dolayısıyla bu kişi aslında yönlendirici güç olmayan ya da öyle gibi görünen güçleri yönlendirici sanır."[8] Engels'in burada verdiği örnek dinden, "insanların, kendi doğalarına ve onları çevreleyen doğaya dair hatalı, ilkel kavrayışları,"[9] olarak nitelediği görüşlerden alınmıştır. Engels'in ideolojiyle ilgili yargıları da elbette Marx'ınkilerle aynı zorluklarla karşılaşmıştır. Ancak Engels'de bunlara eklenen iki unsur daha vardı. Birincisi, tarihi bir dizi etkenin etkileşimi olarak tasarlayıp bunlar arasında ideolojiyi de düzgün bir biçimde üstyapının en tepesine yerleştirerek, materyalist tarih görüşünün yavan sayılabilecek bir biçimini geliştirmiştir. İkincisi, diyalektik materyalizm görünümü altında geliştirdiği materyalist metafizik, ideolojinin yanlış olduğu gibi dar bir görüşü yaymıştır. Marx'la karşılaştırıldığında bu iki vurgu birer geri adımdır, çünkü her ikisi de ideolojinin gücünü ve inceliğini görmezden gelir.

Engels açıkça olumsuz bir ideoloji kavramına sahipti, çünkü ideolojiyi gerçeklikten kopuk düşünceye ve cehalete eşitliyordu. Ancak Marx'ın 1859'da yaptığı gibi zaman zaman "ideolojik üstyapılar"dan[10] bahsediyordu ve zaman zaman da ideolojinin sadece toplumsal olarak belirlenmiş düşünce olduğu izlenimini uyandırıyordu. Ancak bizzat Marksizmin bir ideoloji olduğunu dobra dobra söyleyen ilk kişi Eduard Bernstein'dı. Bernstein'ın Marksizmi revize etme çabaları 1900 yılı civarında etki kazanmaya başladı. Bernstein yukarıdaki görüşünü, hem Marksizmin ahlâki bir ideal olduğu şeklindeki oldukça revizyonist bir düşünceye hem de Marksizmin düşüncelerden müteşekkil olması nedeniyle bir ideoloji olduğu ve tanımı gereği düşüncelerin ideoloji olduğu gibi dikkat çekici bir argümana dayandırıyordu. Dolayısıyla, devlet ve topluma dair sosyalist görüşler de ideolojilerle doluydu. Sosyalist program da dahil olmak üzere hiçbir siyasal program, "yüksek dozda ideoloji" olmadan yapamazdı.[11]

---

8 K. Marx, F. Engels, *agy.*, 1962, s.455.

9 F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, s.55.

10 F. Engels, *Anti-Dühring*, Moskova, 1971, s.135.

11 E. Bernstein, *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, Berlin, 1901, s.282.

Bernstein'ı Marksizmi bir ideoloji olarak tanımlamaya iten, aklındaki oldukça bulanık Marksizm revizyonuyken, Lenin için bunun tam aksi geçerliydi. Lenin, sınıf mücadelesinin keskinleşmesinden hareketle işçi sınıfı da dahil her sınıfa ideolojik bir konum atfediyordu. Dolayısıyla ideoloji olumsuz anlamını yitiriyordu. Bir fikri sorunlu kılan şey ideolojik olması değil, hizmet ettiği sınıfın çıkarı olabilirdi. Bu fikri ifade ettiği en meşhur yerde, yani *Ne Yapmalı?* adlı çalışmasında Lenin şöyle yazar:

> *yegâne* tercih, burjuva ve sosyalist ideoloji arasındadır. Bir orta yol yoktur (çünkü insanlık bir "üçüncü" ideoloji yaratmamıştır, dahası, sınıf karşıtlıklarıyla bölünmüş bir toplumda sınıfsız ya da sınıf üstü bir ideoloji olamaz). Dolayısıyla sosyalist ideolojiyi *herhangi bir şekilde küçültmek, ondan çok az bile olsa uzaklaşmak* burjuva ideolojisini kuvvetlendirmek demektir.[12]

Lenin'e göre bu iki apayrı ideoloji biçimi, sözkonusu sınıfların bilinciyle aynı değildi. *Ne Yapmalı?*'nın sonraki sayfalarında, "bütün ülkelerin tarihinin gösterdiği gibi işçi sınıfı, salt kendi çabasıyla, ancak sendikal bir bilinç geliştirebilir,"[13] der. Dolayısıyla sosyalist ideoloji işçi sınıfı hareketine dışarıdan, siyasal gerçeği daha derinlemesine kavrayan profesyonel devrimci bir grup tarafından getirilmeliydi. Bunun nedeni de işçilerin kendi başlarına kalınca burjuva ideolojisine teslim olmasıydı: "İşçi sınıfının kendiliğinden gelişimi, onun burjuva ideolojisine boyun eğmesine yol açar... çünkü kendiliğinden işçi sınıfı hareketi sendikalizmdir ve sendikalizm de işçilerin burjuvazi tarafından kullaştırılmasıdır."[14] Alternatif bir ideoloji ancak sosyalist entelijensiya tarafından geliştirilebilirdi, çünkü burjuva ideolojisi hakim ideolojiydi. O kadar uzun zamandır mevcuttu ki, artık toplumu algılamanın doğal yolu olarak kabul ediliyordu. Ancak öncü bir partinin müdaha-

12 V. Lenin, *Selected Works*, Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1963, c. 1, s.156 ve devamı.

13 V. Lenin, *agy.*, s.149.

14 V. Lenin, *agy.*, s.157.

lesi işçileri doğru yöne yöneltebilirdi. Dahası Marksizm bilimsel bir ideolojiydi çünkü nesnel bir gerçekliğe tekabül ediyordu. Bolşeviklerin 1917'deki zaferi sonucunda, Lenin'in basite indirgenmiş ideoloji yorumu nesiller boyunca ortodoks Marksist öğreti olarak kabul edildi ve özellikle de onun "nötr" ideoloji kavrayışı ideoloji kavramının eleştirel analitik gücünü ortadan kaldırdı.

Lenin'in ideoloji yorumu belki basite indirgenmişti ama, bu yorum Macar yoldaşı Georg Lukacs'ın çalışmalarında çok daha ince bir biçime büründü. Öncelikle, Lukacs'ın ideoloji kavramı da Lenin'inki kadar genişti. Hatta belirli pasajlarda Lukacs'ın ideolojiyi yanlış bilinçle eşitliyor gibi göründüğü de söylenebilir. Örneğin, "geçmişin sınıf mücadelelerinde çok farklı ideolojiler, dinler ve ahlâki ve diğer yanlış bilinç biçimleri belirleyici olmuştur," demiştir.[15] Ancak bu eşitleme, ideolojinin tamamını değil ancak belirli aşamalarını içeriyordu. Bir görüşün geçerliliğini belirleyen şey ideolojik olup olmaması değil, onu benimseyen sınıfın yapısal konumuydu: "burjuvazi kendi temel bilimini, yani sınıflara dair bilimini mükemmelleştirmeyi başaramadı... Burjuvazinin sınıf bilincini 'yanlış' bilince dönüştüren engel, nesnel bir engeldir. Bu engel sınıfsal konumun ta kendisidir."[16] Proletaryanın üstün sınıfsal konumu da proletaryanın görüşlerinin daha az ideolojik olduğu anlamına gelmiyordu, sadece daha bilimsel olduğu anlamına geliyordu. Hatta Lukacs proletaryanın sınıf bilincinin derecesinin, onun ideolojik olgunluğunun bir göstergesi olduğunu söylüyordu. Ona göre tarihsel materyalizm bir ideolojiydi, ama sadece ideoloji olmakla kalmıyordu: "Proletaryanın özgürleşme çabasının ideolojik ifadesiydi."[17] Dolayısıyla proleter ideolojinin geçerliliği gelecekte gizliydi. Doğruluğu pratikte kanıtlanacaktı.

Lukacs'ın Lenin'den ayrıldığı yer, burjuva ve proleter ideoloji arasındaki farkı ele alma biçimidir. Proletaryanın dünya sahnesine çıkmasından önce, Lukacs'ın "şeyleşme" terimiyle popülerleştirdiği olgu

15 G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, Merlin Press, Londra, 1971, s.224.

16 G. Lukacs, *agy.*, s.5 ve devamı.

17 G. Lukacs, *agy.*, s.258 ve devamı.

yüzünden dünyayı kavramak güçtü. Burada Lukacs alenen Marx'ın *Kapital*'deki meta fetişizmi analizini ele alır. İnsanlar arasındaki ilişkiler, hem nesnel hem öznel açıdan metalar arasındaki ilişkiler olarak görülmüştür. Şeyler dünyası insanları, sanki insanlardan bağımsızmış gibi görünen nesnel yasalarla yönetiyordu; böylece insanlar birer nesne, yaşamlarını onların yerine şekillendiren bir sürecin edilgen seyircileriymiş gibi göründü. Ekonomik işbölümünden hareket eden Lukacs bu şeyleşme sürecinin izini devlete ve modern bürokrasiye kadar sürer. Burada, Max Weber'e göre sanayi toplumuna içkin olan "rasyonalite" kavramını ödünç alır.

Lukacs'a göre şeyleşme kavramı, bütünlük kavramıyla ilişkilidir. Şeyleşmenin sonuçlarından biri "bütünün tüm görünümlerinin parçalanmasıdır."[18] Emeğin uzmanlaşması ve toplumun atomlaşması sonucunda, insanlar ve onları çevreleyen dünya, aralarında içkin bir ilişki bulunmayan farklı ve ayrık varlıklar olarak görüldü. Burjuvazi, şeyleri böyle görmek durumundaydı, çünkü onun yaşam tarzının özünde bütüne değil parçalara odaklanmak yatıyordu.

Günümüze dek şeyleşme sürecinin temel itici gücü, nesneleşmenin her yere yayılmasıydı. Şeyleşmiş bir dünyada özneler yoktu, tercihler gerçek değildi. Ancak ezilenler özgürleşmek için, bütünün bakış açısını benimsemek ve parçaların göründüğü kadar nesnel ve durağan olup olmadığını sorgulamak durumunda kaldılar. Lukacs'a göre toplumda sermayenin evrimi, proletaryanın şeyleşmeyi yok edip, tarihsel sürecin öznesi ve başlatıcısı olacağı noktaya varmamıştı henüz. Dolayısıyla Lenin'e göre burjuva ideolojisinin sahip olduğu gücün kaynağı, kendi görüşlerini yayabileceği kurumları kontrol etmesine dayalıyken, Lukacs'a göre proletaryanın ideolojik boyun eğişi esasında kapitalist toplumun ekonomik ve toplumsal örgütlenme biçiminden kaynaklanıyordu.

Lukacs'ın ideoloji yorumunun zorluğu, aşırı soyut olması ve neredeyse hiç ampirik gönderme içermemesidir. Çünkü proletarya kendi kendisini yaratmaz, kapitalist üretim tarzı tarafından yaratılır. Lu-

18 G. Lukacs, *agy.*, s.103.

kacs'ın, proletaryaya "atfedilen" sınıf bilincini yalnız Parti'nin temsil edeceği şeklindeki aşırı sol görüşü dışında, proletaryanın kendi bilincini *nasıl* geliştirdiğine ilişkin bir kuramı yoktu. Çünkü, Lukacs'ın çokça sözünü ettiği proleter sınıf bilinci, zorunlu olarak somut bir varlığa sahip değildi. Sadece "nesnel durumlarına uygun düşünce ve duygular"dan ibaretti. "Dolayısıyla bu bilinç," Lukacs'a göre:

> sınıfı oluşturan tekil bireylerin düşündüklerinin ya da hissettiklerinin toplamı ya da ortalaması değildir. Ancak yine de, bütün sınıfın gerçekleştirdiği tarihi açıdan önemli fiiller, son tahlilde bireyin düşüncesi değil sınıfın bilinci tarafından belirlenir. Bu fiiller de ancak bu bilince bakılarak anlaşılabilir.[19]

Burada Lukacs'ın idealist yaklaşımı, Engels'in materyalizmiyle tam bir karşıtlık içerisindedir. Çünkü Engels ideoloji kavramına materyalist bir zemin kazandırmak adına zaman zaman neredeyse Marksizmi doğa bilimleriyle eşitlemeye dek giderken, Lukacs aksi yönde ilerleyip doğa ve toplum bilimleri arasında radikal bir kopuş tanımlayıp, özellikle ideolojiye çok büyük bir rol yüklemiştir. Üstyapının zirvesinde bulunan ve gerçekliğin soluk bir yansıması olan ideoloji, Lukacs'ta tarihin itici gücü haline geldi. Ancak bu ideoloji yorumu da, Engels'inki kadar, maddi gerçeklikten uzaktı.

Antonio Gramsci'yle beraber, Marksizmdeki ideoloji tartışması zirveye ulaşır. Gramsci, Lenin ve Lukacs tarafından geliştirilen olumlu ya da nötr ideoloji kavramını aldı, ama hem ideoloji kavramını tartışmaya hem de bu kavramın tarihinin ayrıntılarını ve o günkü etkisini irdelemeye oldukça fazla zaman ayırdı. Bu yazarlar arasında bir diğer fark daha vardır: Lenin ve Lukacs yazarken Marksizm başarısının zirvesindeydi; Gramsci'nin ideoloji hakkındaki yorumlarıysa Marksizmin Batı Avrupa'da geri çekilmesinin ve Rusya'da Stalinizmin yük-

---

19 G. Lukacs, *agy.*, s.51. Lukacs'ın yönteminin edebiyat ve felsefeye uygulanmasının mükemmel bir örneği olarak, Pascal ve Racine'in trajik dünya görüşlerini, bunların ait oldukları sınıfın toplumsal gücünün gerilemesinin ifadesi olarak yorumlayan bir kaynak: L. Goldman, *The Hidden God*, Routledge, Londra, 1955.

selişinin gölgesindeydi. Dolayısıyla Gramsci'de daha az özgüvenli bir bakış, daha mesafeli bir analiz, hatta, her ne kadar buna iradenin iyimserliği eşlik etse de, kendisinin meşhur ifadesiyle "zihnin kötümserliği" vardı. Buradaki, ideolojiye daha fazla dikkat sarf etme ve onu pratik siyasal faaliyet meselesinden ziyade kuramsal tartışma konusu olarak görme eğilimi bir bütün olarak Batı Marksizminin karakteristik bir özelliğidir.

Lenin ve Lukacs'ın aksine Gramsci olumsuz ideoloji kavramını, sadece çürütmek için ele aldı. Buna gerekçe olarak da olumsuz ideoloji kavramının çok indirgemeci olduğunu gösterdi. Bu yanlışa giden aşamaları şu şekilde sıraladı:

> 1. ideoloji, yapıdan ayrı tanımlanır ve ideolojinin yapıları değil yapıların ideolojiyi değiştirdiği vurgulanır;
> 2. belirli bir siyasal çözümün ideolojik olduğu iddia edilir; yani, bu çözüm aslında yapıyı değiştirmek için yeterli değildir ama kendisini öyle sanmaktadır; bu nedenle de bu çözümün yararsız, aptalca olduğu vurgulanır;
> 3. buradan da her ideolojinin tümüyle bir görüntü olduğu; yararsız ve aptalca olduğu iddiasına varılır.[20]

Engels ve Bukharin'in çalışmalarında açıkça görüldüğü gibi bu sürecin sonucunda, "kelimenin kötü anlamı iyice yaygınlaştı ve bunun sonucunda ideoloji kavramının kuramsal analizi değiştirildi ve doğal yapısından uzaklaştırıldı."[21] Dolayısıyla Gramsci organik ideolojilerle gelişigüzel olanları ayırır. Organik bir ideoloji, belirli bir tarihsel yapı için gerekli olan ideolojidir. Organik ideolojiler "kitleleri örgütler; insanların üzerinde hareket ettiği ve kendi konumlarının bilincine vardığı ve mücadele ettiği zemini yaratır."[22] Gramsci'nin, ideolojinin bu geniş anlamına ilişkin kullandığı paradigma dindi; ona göre din de ide-

---

20 A. Gramsci, *Prison Notebooks*, der. Q. Hoare ve G. Nowell-Smith, Lawrence and Wishart, Londra, 1971.

21 *Agy.*

22 *Agy.*, s.377.

oloji gibi, "belirli bir dünya görüşüyle, ona tekabül eden bir davranış normu arasında bir inanç birliği" yaratıyordu.[23]

Her ne kadar Gramsci ideolojinin doğasında ortak anlayış olduğuna işaret etse de, entelektüellerin neredeyse ideolojiyi *yaratmak* gibi bir rolü olduğunu da vurguluyordu. Burada Gramsci "geleneksel" ve "organik" entelektüeller arasında bir ayrıma gider. Geleneksel entelektüeller yanlış bir biçimde kendilerini toplumsal sınıflardan özerk sanır ve sosyopolitik değişimin üstünde ve ötesinde bir tarihsel süreklilik arz edermiş gibi görünürlerdi. Bunun örnekleri yazarlar, ressamlar, filozoflar ve özellikle de din adamlarıdır. Bunlar, kendilerine hayat veren üretim tarzı yok olduğu halde varlığını sürdüren entelektüellerdir. Tarihsel anlamda can çekişen sınıflara bağlı olduklarından ve yine de belirli bir özgürlüğe sahipmiş gibi davrandıklarından, zamanlarının çoktan geçmiş olduğunu gizlemek için genellikle idealist bir ideoloji üretirler. Geleneksel entelektüel kavramı esasen tarihseldir. Organik entelektüel ise çok daha sosyolojik bir kavramdır. Bir entelektüelin ne dereceye kadar organik olduğunu, üyesi olduğu örgütün temsil etme iddiasında olduğu sınıfa yakınlığı belirler. Organik entelektüeller kendi sınıflarının kolektif bilincini ya da ideolojisini, siyasal, toplumsal ve ekonomik düzlemde dile getirir.

Gramsci, Lenin ve Lukacs'tan aldığı hegemonya kavramıyla ideoloji arasında da yakın bir ilişki görüyordu. Lukacs özellikle, burjuvazinin üretim ilişkilerini kendi hakimiyetini doğal gösterecek bir biçimde örgütleyerek toplumun neredeyse tamamının kendi idaresine rıza göstermesini sağladığını vurgulamıştı. Gramsci bu fikri aldı ve entelektüellerin rolüne yönelik vurgusuyla birleştirdi:

> Tarihsel olarak ilerici sınıfın entelektüelleri, mevcut koşullarda öyle bir çekim gücüne sahiptir ki, diğer toplumsal grupların entelektüellerini son tahlilde kendilerine tabi kılarlar; böylelikle bütün entelektüeller arasında bir dayanışma sistemi yaratıp, aralarında çeşitli psikolojik bağlar (kibir, vs.) ve kurumsal bağlar (teknik-hukuki, örgütsel vs.) geliştirirler.[24]

23 *Agy.*, s.326.
24 *Agy.*, s.60.

Başka bir ifadeyle, hakim sınıfın dünya görüşü entelektüeller kanalıyla öylesine yayılıyordu ki, bütün toplumun ortak anlayışı ya da toplumun içinde yaşadığı "duygu yapısı" haline geliyordu.[25] Weber'in analiz ettiği bürokratik ve teknolojik rasyonalizm de, işçi sınıfının yenilikçi ya da yaratıcı girişimlerini bastırma işlevi gören kapitalist ideolojik hegemonyanın bir parçasıydı. Gramsci'ye göre, hakim sınıfın tahakkümünü sürdürmek için genelde zora başvurmak durumunda kalmadığı fikri, kendi kuramının çekirdeğiydi: "hatta, günümüz Marksizminin temel niteliğinin tarihsel-siyasal bir kavram olan hegemonya kavramı olduğu söylenebilir."[26]

Bu ideolojik hegemonya kavramlaştırması, Batı'nın burjuva demokrasilerinde kapitalizmin nasıl hâlâ ayakta kaldığı bilmecesine Gramsci'nin verdiği yanıttı. Dahası, burjuvazi bu tür bir kültürel hegemonyaya sahipken proleter devrim imkânsızdı. İşçi sınıfı kendi hegemonyasını kurmak için kendi dar grup çıkarlarından fazlası için mücadele etmeliydi. Bütün toplumun çıkarlarının temsilcisi olarak ortaya çıkmalıydı. Dolayısıyla işçi sınıfı entelektüellerinin etkin katılımı olmaksızın proleter bir karşı-hegemonya kurmak imkânsızdı. Bu noktada Parti de önemli bir role sahipti. Gramsci'nin Lenin'den daha geniş bir Parti görüşü vardı; çünkü Parti, devlet iktidarını ele geçirmek yanında ideolojik ve kültürel mücadele sürdürmekle de yükümlüydü. Gramsci, Leninist stratejinin burjuvazinin ideolojik hegemonyasını göz ardı etmesinin, Batı'nın ileri sanayi ülkelerinde işe yaramayacağını düşünüyordu. Bu yüzden, devlet iktidarına doğrudan müdahale etmeden önce sivil toplumun birçok alanında doğrudan siyasal olan kurumların aksine üstünlük sağlamayı amaçlayan bir karşı-kültür sunan bir eğitim kurumu olarak Parti fikrini savundu. Lenin ve Lukacs'ın aksine, Gramsci ideolojiyi sadece sistematik siyasal bir ideoloji olarak oldukça rasyonel biçimiyle değil; aynı zamanda din, ortak toplumsal anlayış ve hatta folklor biçimiyle inceledi. Dolayısıyla onun çalışmaları

25 Bkz. R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1977, II. Kısım, Bölüm 9 ve ayrıca Bölüm 6.

26 A. Gramsci, alıntılayan A. Davidson, *Antonio Gramsci*, Merlin, Londra, 1977, s.260.

bir yanda klasik Marksizm ile diğer yanda 6. Bölüm'de tartışacağımız ideolojiyle gündelik yaşamın ilişkisinin araştırılması arasında bir köprü teşkil eder. Özellikle önemli olan nokta, Bolşevik gelenekte çok yaygın olan, kendiliğinden bilinç ve sosyalist ideoloji arasındaki ikiliği Gramsci'nin kırması ve ideolojinin çağdaş toplumdaki karmaşık yayılımını vurgulamasıydı.

Son olarak da Fransız filozof Louis Althusser'in Marksist ideoloji kavramına katkılarına değinmek gerekli. Bu katkı iki temel fikri birleştirir. Birincisi, insanları özerk özneler olarak değil de toplumsal rollerin taşıyıcısı olarak gören oldukça determinist bir toplum anlayışıdır. İkincisi de ideoloji ve bilim arasında net bir ayrımdır. Hümanizme ve tarihselciliğe karşı olan Althusser bu iki fikrinde de Lukacs'tan kesin olarak ayrılıyordu.

Gramsci gibi Althusser de ideolojinin yanlış bilinç olarak görülmesine karşıydı. Bunun nedeni kısmen, Althusser'i asıl ilgilendiren şeyin, ideolojinin yanlış olması olasılığı değil ideolojinin gördüğü işlev olmasıdır. Bundan da önemlisi, ideolojiyi insan zihninin bir ürünü olarak değil; insanların ne düşündüğünü belirleyen yarı maddi bir varlığa sahip olarak görür ve ideolojinin kiliseler, sendikalar ve okullar gibi toplumdaki "devletin ideolojik aygıtları"nda, cisimleştiğini öne sürer. Bu fikri şu şekilde ifade eder:

> İdeolojide insanlar gerçekten de kendi varlık koşullarıyla ilişkilerini değil, kendi varlık koşullarını yaşama *tarzlarını* ifade ederler: Bu hem gerçek ilişkiyi hem de "yaşanan", "hayali" ilişkiyi içerir.[27]

Dolayısıyla ideoloji sadece gerçekliğin yanılsamalı bir temsilinden ibaret değildir, insanların gerçeklikle ilişkilerini yaşantılama tarzıdır. Althusser bunu şöyle örnekler:

> *Özgürlük* ideolojisinde burjuvazi kendi varlık koşullarıyla ilişkisini çok kesin olarak yaşar: Yani, onun gerçek ilişkisi (liberal ka-

27 L. Althusser, *For Marx*, Allen Lane, Londra, 1969, s.233. [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2002, s.284.]

> pitalist ekonomi hukuku) ama hayali bir ilişki içine *dahil edilmiş* (özgür emekçiler de dahil, bütün insanlar özgürdür) ilişki. Burjuvazinin ideolojisi sömürülenlerin ("özgür!") dizginlerini özgürlük şantajıyla sıkı tutmak için mistifiye etme yönündeki burjuva istencini ve burjuvazinin kendi sınıf tahakkümünü kendi sömürdüklerinin özgürlüğü olarak *yaşama* ihtiyacını açığa vuran, özgürlük üzerine bu sözcük oyunu'ndan ibarettir.[28]

Dolayısıyla ideolojinin temel özelliği, kişileri özgür ve özerk olduklarına ikna etmesidir: "her ideolojinin işlevi (onu tanımlayan işlev) somut bireyleri birer özne olarak 'kurmak'tır."[29] Buradaki "özne" [subject] kavramıyla, hem bağımsız bir bireyi anlatır hem de "daha üstün bir otoriteye boyun eğen ve dolayısıyla da boyun eğişini kabul etmek dışında hiçbir özgürlüğü olmayan, tâbi bir varlık"ı kasteder.[30] Bu karamsar bakış açısına göre, ideoloji bizi kaçınılmaz olarak kendimizin mahkûmu kılar.

Althusser aynı zamanda ideolojinin toplumun kalıcı bir niteliği olduğuna inanır. Bu noktada Freud'dan oldukça etkilenir ve "ideoloji, tıpkı bilinçdışı gibi, sonsuzdur,"[31] der. İdeoloji bir çeşit toplumsal harçtır ve dolayısıyla günümüz kapitalist toplumunda da bir sınıf hakimiyeti sisteminin harcıdır. Yine de,

> İnsan toplumları, sanki soluk almaları için, tarihsel yaşamları için kaçınılmaz element ve atmosfermiş gibi ideoloji salgılarlar. Yalnızca ideolojik bir dünya kavrayışı, ideolojisiz toplumlar hayal edebilir ve ideolojinin (yoksa tarihsel biçimlerinden birinin değil) hiç iz bırakmadan yok olduğu, yerini bilimin aldığı bir dünyaya dair ütopik düşünceyi öne sürebilir... Tarihsel materyalizm, komünist bir toplumun ideolojiden sonsuza dek vazgeçebileceğini tasavvur edemez.[32]

---

28 *Agy.*, s.234 ve devamı. [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, s.285-286.]

29 L. Althusser, *Lenin and Philosophy*, Londra, 1971, s.160.

30 L. Althusser, *agy.*, s.169.

31 L. Althusser, *agy.*, s.152.

32 L. Althusser, *For Marx*, Londra, 1969, s.232. [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, s.282.]

Çünkü komünist bir toplumun bile kendisini birleştirecek bir harca gereksinimi vardır.

Althusser'in ideoloji kavrayışının ikinci ana özelliği daha kolay anlatılabilir. Bu da, ideoloji ve bilim arasında oluşturduğu keskin karşıtlıktır. İdeolojiyi eleştirerek bilim, soruyu tamamen farklı bir tarzda sorar ve dolayısıyla farklı bir çözüme varır. Epistemoloji, sosyolojiden tamamen bağımsızdır. Bilimsel kuramın doğruluğu tarihe bağlı değildir, çünkü kuramın yöntemleri ve geçerliliği tıpkı matematikte olduğu gibi ona ait ve içkindir. Althusser'in aklındaki temel bilim Marksizmdir, ama psikanalizin de bu kategoriye girdiğini kabul etmek ister. Ne yazık ki, bir kuramın bilimsel *olup olmadığına* nasıl karar verebileceğimizi söylemez; zira birçok kişi Marksizm ve psikanalizi bilimsel *olmayan* düşüncenin örnekleri olarak görür.

Althusser'in yazılarının çoğu belirsiz ve muğlaktır. Ancak yine de, ideolojiyi kurumsal bir çerçeveye ve gündelik pratiklere bağlamak gibi bir avantajı vardır. İdeolojiyle bilim arasında gördüğü karşıtlıksa Althusser'de sadece bir savdır ve her şeyden çok Lenin'in sendikal bilinci, Parti'nin bilimine karşıt görmesinden esinlenmiştir. Fakat en önemlisi, onun kuramındaki aşırı yapısal determinizm, insanların özerk eylemine, özellikle de insanların içinde gömülü oldukları yapıyla ilişkili anlayışına ve bu yapıya karşı harekete geçmesine yer bırakmaz.[33] Marx'ın kimi fikirlerinden yola çıkan Marksist ideoloji kavramı, Althusser ve Gramsci'nin yapıtlarıyla birlikte, şimdi ele alacağımız Marksist olmayan yaklaşımları da içermeye başlamıştı.

33 Bu konuya dair daha ayrıntılı bir tartışma için, bkz. W. Connolly, *Appearance and Reality in Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, Bölüm 2.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Marksist Olmayan Gelenek

Öncelikle Marksist ideoloji kavrayışına göz atmamızın nedeni, görece yakın bir zamana kadar Marksist olmayan toplumsal ve siyasal düşüncede ideoloji tartışmalarının önemli bir yer tutmamasıdır. Ancak, son bölümde tartışılan Marksist düşünürlere paralel olarak, genel sosyal bilimlerde de ideoloji kavramını etkileyen önemli gelişmeler oldu. Örneğin Marx'la birlikte sosyolojinin kurucuları kabul edilen Weber Anglo-Sakson dünyadaki ampirik araştırmalara ilham veren bir figür olarak, Durkheim da yapısalcı analizlerin habercisi olarak, düşüncelerin doğuşu ve geçerliliğiyle ilgili yorumlar üreterek sonraki ideoloji tartışmalarına ciddi katkılarda bulundular. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçişte ortaya çıkan psikanalizin de tartışmaya oldukça karamsar bir katkısı oldu. Son olarak da, günümüzün tartışmalarında hâlâ bir referans noktası kabul edilen kapsamlı bir ideoloji kuramı üreten Karl Mannheim'ın şahsında, Alman tarihselci geleneğine göz atacağız.

Weber "ideoloji" terimini pek nadir kullanmıştır. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, bürokrasinin ve rasyonalizasyonun "demir kafes"ine dair fikirleri, Lukacs gibi apayrı bir düşünür üzerinde bile ciddi etkiler yaratmıştı. Ancak Weber'in siyasette nesnellik bulma peşindeki

uzun ve zahmetli arayışı, onu Destutt de Tracy'den başlayıp Anglo-Sakson siyaset bilimine gelen demokratik geleneğe yerleştirir. Weber, Marksist ideoloji kavramının eleştirel potansiyelinin bizzat Marksistlere karşı da çevrilebileceğinin tamamen farkındaydı. Mannheim ileride bu fikri iyice geliştirecekti. Weber'e göre "Materyalist tarih görüşü, insanın istediği gibi binip inebileceği bir taksi değildir, çünkü ona bir kez binen devrimciler bile ondan inmekte özgür değildir."[1] Hatta, Weber daha ileri gidiyor ve "toplumsal olguların seçiminde, analizinde ve sergilenmek üzere organizasyonunda, zımnen veya alenen, bilerek ya da bilmeyerek belirleyici olan, kişiye özgü ve 'tek yanlı' görüşlerden bağımsız bir biçimde bu toplumsal olguların tamamen 'nesnel' bilimsel bir analizi" yapılabileceği fikrini reddediyordu.[2] Yine de değerlerden bağımsız bir sosyal bilimin meşru bir hedef olduğunu kabul ediyordu. Düşünürlerin değerleri ve önyargıları ne olursa olsun, bu düşünürlerin vardığı sonuçların geçerliliği herkes tarafından, Weber'in talihsiz bir ifadesinde belirttiği gibi, bir Çinli tarafından bile erişilebilir olmalıydı. Weber'in düşüncesinin bu yanı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ideoloji konusunda çalışan birçok Amerikalı araştırmacı tarafından epey tek taraflı bir biçimde benimsendi ve katı bir tarzda uygulandı.

Weber'in ideoloji yaklaşımı bir ölçüde belirsizken, Durkheim çok daha katı bir biçimde Bacon'a ve *ideologlar* geleneğine bağlıydı. *Sosyolojik Metodun Kuralları*'nda ideoloji ve bilim arasında kesin bir karşıtlık vardır. "İdeolojik yöntem... gerçeklerden hareketle kimi fikirlere varmak yerine, gerçekleri değerlendirmek için belirli fikirlerden yola çıkmaktır."[3] Oysa bilim, "sabit bir nesne oluşturan, gözlemcinin elinin altındaki sabit bir standart oluşturan, öznel izlenimlere ya da kişisel gözlemlere yer bırakmayan,"[4] toplumsal olguların incelenmesi demekti. Durkheim önyargıların toplumsal kökenleriyle ilgilenmiyordu, ama bunları, gönderme yaptığı Bacon gibi insan zihninin doğuştan

1 Max Weber, 'Politics and Belief', *Gesammelte Politische Schriften*, Kaiser, Munih, 1921, s.446.
2 Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Free Press, New York, 1946, s.72.
3 E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, der. S. Lukes, Macmillan, Londra, 1982, s.86.
4 E. Durkheim, *agy.*, s.82.

gelen eğilimleri olarak görüyordu. Diğer yandan da, olgunluk dönemi eserlerinin en meşhuru olan *The Elementary Forms of Religious Life*'ta dinin kaynağını toplumsal yapıda gördüğü ve dini bir toplumsal bütünleşme etkeni olarak kabul ettiği doğrudur. Bir bakıma, din biçimlerini ve toplum biçimini özdeş kabul ediyordu. Her ne kadar Durkheim burada dini betimlemek için "ideoloji" kelimesini kullanmamışsa da, ideoloji kavramı bu bağlama uygulanabilir gibi gözükmektedir ve buradaki analiz en azından ilk bakışta daha önceki çalışmalarındaki Baconcı ideoloji analiziyle bağdaşmamaktadır. Ancak muhtemelen Durkheim'ın buna cevabı, dini bir toplumsal olgu kabul ettiği olurdu ve kendi sosyolojisinin amacının da, din hakkındaki yanlış fikirleri yok etmek için dinin, toplumun kendi temsilini oluşturması işlevini göstermek olduğunu söylerdi. Her halükârda, nesnel yapıya vurgu yapan ve Alman tarih geleneğinin öznelliğini reddeden Durkheim, İkinci Dünya Savaşı sonrası sosyolojideki ideoloji tartışmalarının temelini büyük ölçüde atmış oldu.

Ne Weber ne de Durkheim, Marx kadar akla güveniyordu; ancak en azından toplumun geliştirilmesi olasılığına oldukça iyimser bakıyorlardı ve dolayısıyla ilerlemeci düşünürler olarak anılırlardı. Ancak 19. yüzyılın sonu aynı zamanda, aklın gücüne kesinlikle güvenmeyen ve insan inanış ve eylemlerinin açıklanmasında irrasyonel etkenlere ayrıcalıklı bir yer veren düşünce akımlarına da tanıklık etti. Bu görüşün oldukça muhafazakâr çağrışımlar ortaya çıkarma eğilimi vardı. Günümüzde de eskisi kadar güçlü olan bu eğilimin en önemli temsilcileri, Sigmund Freud ve Vilfredo Pareto'ydu.

Freud'un temel fikirlerinin ideolojinin incelenmesiyle doğrudan ilgili olmadığı herkes tarafından biliniyor. Psikanaliz bireyin ruhunu inceliyordu. Freud'a göre bastırmanın, yani kabul edilemez içgüdüsel itkilerin ego tarafından bilinçdışına itilmesinin ve rasyonalizasyonun, yani obsesyonel nevrozların gerçek nedenlerini gizlemek için ikincil sebeplerin öne çıkarılmasının kökeni öncelikle bireyin zihniydi. Yine de Freud'un düşüncelerinin toplumsal ve siyasal sonuçları da vardır ve hatta kendisi de bu sonuçları dikkate alarak çalışmalarının dayandığı varsa-

yımı şöyle dile getirir: "tıpkı bireyin ruhsal yaşamındakine benzeyen süreçlere sahne olan kitlenin ruhu, bizim her şeyi temellendirdiğimiz zemindir."[5] Örneğin, ideolojinin kendi önkoşullarının bilincinde olmadığını savunan Althusser, Freud'dan oldukça yararlanmıştır. Çünkü Freud, siyasetteki temel etkenin, grubun liderle olan erotik ilişkisi olduğunu savunurdu ve ideolojinin işlevinin de yönetenle yönetilen arasındaki libidinal bağı kuvvetlendirerek otoriteye karşı olumlu bir tavır üretmek olduğuna inanırdı. Kiliseler ve ordular gibi suni gruplara bakan Freud, bir grubun varlığını sürdürmesi için, grup içerisinde "birbirleriyle özdeşleşebilen çok sayıda eşit birey ve bunların hepsinin üstünde bulunan bir üst kişi," olması gerektiğini iddia etti.[6] Sonuç olarak Freud, insanın bir "sürü hayvanı" olduğu şeklindeki yaygın inancı kendince uyarlayarak, insanın "bir güruh hayvanı, bir şefin başını çektiği bir güruhtaki bireysel bir yaratık," olduğunu belirtti.[7] Bu görüşü en net biçimde geliştirdiği *Totem ve Tabu*'da, Freud siyasal iktidarın kökeni ve sürekliliği meselesini Oedipus kompleksi bağlamına yerleştirir ve siyasal otoriteye gösterilen sürekli rızayı, suçluluk duygusuna bağlar. Oğulların babaya karşı isyanından yola çıkan Freud şöyle devam eder:

> Babanın ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkan durum, zaman içerisinde babaya duyulan özlemde olağanüstü bir artışa neden olan bir unsur içerir. Dolayısıyla eylemi harekete geçiren babaya yönelik hisler zaman içerisinde azalırken, ona duyulan özlem artar ve içeriği tam iktidar sahipliği ve yenilen ilk babanın kısıtlamasından bağımsızlığın yanısıra kendilerini ona tabi kılmaya yönelik bir isteklilik olan bir ideal ortaya çıkar.[8]

Dolayısıyla her devrim eski duruma dönülerek biter ve her tür siyasal düzenleme de başlangıçtaki isyana yönelik karşı-devrimci bir tepkidir.

5 S. Freud, *Totem and Taboo*, Harmondsworth, 1939, s.156. [*Totem ve Tabu*, çev. K. Sahir Sel, 2002, Sosyal.]

6 S. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Hogarth Press, Londra, 1967, s.53.

7 S.Freud, *agy.*, s.53.

8 S. Freud, *Totem and Taboo*, Harmondsworth, 1939, s.147 ve devamı.

Freud, daha sonraki ve daha rasyonalist bir çalışması olan *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde ideoloji meselesini daha etraflıca ele alır. Burada, yönetilenlerin lidere bağlılığını açıklamak için, insanın korktuğu bir nesneden kendisini korumak için o nesneyle özdeşleşmesi ve onun kimi niteliklerini benimsemesi şeklindeki bir savunma mekanizmasına değinir. Durkheim gibi Freud da ideolojiyi anlamak için ilkel toplumu ve dinin kökenlerini incelemekle ilgilenmişti. Zaman zaman kültürün, özellikle de dinin, her tür uygarlığın sürekliliği için gerekli olan baskıcı bir unsur barındırdığını söyler gibidir. Zaman zaman da, yine Durkheim gibi, bilimsel araştırmaların daha rasyonel bir toplum yaratabileceğine inanır. Yine de Freud'un eserinin kuşkusuz muhafazakâr bir etkisi olmuştur. İnsan doğasına dair Hobbesçu görüşleri ve akıl kavramının altını oyması, genelde Birleşik Devletler'de radikalizmi kötülemek için bol bol kullanılan karamsar toplumsal ve siyasal sonuçlara varmıştır.[9] Ancak Freud'un asi öğrencisi Wilhelm Reich'ın gösterdiği gibi psikanaliz, muhafazakâr olduğu kadar radikal amaçlara da hizmet edebilir.

Reich, psikanalitik kategorileri kullanarak öncelikle faşizmin yükselişini açıklamakla ilgileniyordu. Reich'a göre faşist ideolojinin kaynağı, kriz zamanlarında siyasal olarak rasyonalize edilen sadist itkilerdi. Bu sadist itkiler özellikle "devletin yapısının ve ideolojisinin kalıba döküldüğü fabrika olan"[10] otoriter ailede, çağlardır süren cinsel bastırmanın sonucuydu.

> Cinsel bastırmanın sonucu olarak, cinselliğin doğal bir tatmine ulaşması engellendiğinde, cinsellik bunun yerini alacak başka tatmin yolları arar. Dolayısıyla, örneğin doğal saldırganlık vahşi bir sadizme dönüşür ve bu az sayıda kişinin kışkırttığı emperyalist savaşların kitle psikolojisi tabanını teşkil eder.[11]

---

9 Bkz. buna oldukça uç bir örnek, L. Feuer, *Ideology and the Ideologists*, Blackwell, Oxford, 1975, özellikle Bölüm 4.

10 W. Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, New York, 1970, s.30.

11 W. Reich, agy., s.31.

Freud'un aksine Reich, özgürlükçü ve sosyalist sonuçlara varıyordu; başta cinsel alanda olmak üzere bastırmanın ortadan kalkması, her tür özgürleşmenin mutlak önkoşuluydu.

Freud'un psikolojik yaklaşımına Vilfredo Pareto tarafından daha genel bir biçim verildi. Pareto'ya göre mantık-dışı davranışlar, toplumsal olgularda büyük bir rol oynuyordu. Freud'dan daha kuşkucuydu ve akla, doğruya ya da ilerlemeye olan her tür inancın mantık dışı olarak sınıflandırılması gerektiğini savunuyordu. İnsan etkinliğinin temelini oluşturan, Pareto'nun ifadesiyle "kalıntılar", yani belirli insan içgüdülerine tekabül eden duygulardı. Bu kalıntılar toplumsal ve siyasal alanda insan eylemlerine yön veren görece tutarlı inanç kümeleri oluşturan "türevler" yaratıyordu. Pareto'nun amacı bu "türev"lerin yanlışlığını kanıtlamak değil, bunların rasyonel gerekçelerle kabul edilmediğini göstermekti. Ancak Pareto aynı zamanda bütün toplumların art arda gelen elitlerce yönetildiğini düşündüğü için, türevlerin rolünü, yerleşik düzeni şu veya bu elitin çıkarına olacak şekilde savunmak ya da zayıflatmak olarak görüyordu. Türevin içeriği ulaşılamaz olanı vaadettiği için yanılsamalarla doluydu çünkü. Pareto'nun çok sayıdaki eseri, muhafazakâr karamsarlığın zirvesidir. Bacon ve de Tracy'nin pozitivist yaklaşımını benimserken rasyonalist öğeden yoksun bırakılmıştır. Çünkü Pareto'nun kuşkucu görüşleri her zaman elitlerin kendi çıkarları için manipüle ettiği ideolojilerin bir parçası olan doğru, akıl ya da ilerleme gibi unsurlara yer bırakmaz. Bu nedenle, Pareto'yu bırakıp, hem Marx hem Weber'in içgörülerini özümsemeye çalışan Alman tarihselci geleneğinin zirvesini temsil eden Mannheim'a gelmek bizi rahatlatacaktır.

İdeoloji meselesini toplumsal ve siyasal tartışmaların vazgeçilmez bir öğesi kılan Marx ve takipçileriyken, Mannheim da konuya dair iddialı bir eser kaleme alan bir yazarın ifadesiyle "ideoloji kuramının ilk ve şimdilik en son kapsamlı incelemesini üretmiştir."[12] Mannheim'ın kuramlaştırdığı *İdeoloji ve Ütopya* adlı kitabın ilk baskısı

12 M. Seliger, *Ideology and Politics*, Allen and Unwin, Londra, 1976, s.13.

1929 yılında, Weimar Cumhuriyeti'ni parçalayan siyasal ve toplumsal karışıklıkların ortasında yapıldı. Mannheim'ın niyeti Marx'ın ve başkalarının içgörülerini geliştirerek kapsamlı bir ideoloji kuramı üretmekti. Bu kuram, ya da onun deyişiyle "bilgi sosyolojisi", bütün siyasal görüşlerin tarihsel olarak sınırlı ve dolayısıyla kısmi bir doğası olduğunu gösterecek ve böylelikle zamanın çatışmalı siyasetini daha ahenkli, uzlaşmacı ve ilerlemeci bir mecraya sokacaktı. Böylece, sanayi kapitalizminin yayılmasından kaynaklanan değer aşınmasına son verecek bir araştırma programı sağlayacaktı.

Lukacs'ın bir öğrencisine yakışır biçimde Mannheim, değişmez akıl ve doğa kavramlarını temel alacak dümdüz bir düşünceler bilimine karşıydı.

> Aydınlanma'ya karşıt bir tarzda göstermemiz gereken şey, Akıl'ın en genel tanımlarının ve kategorilerinin, diğer bütün kavramlarla beraber düşünce tarihi boyunca sürekli bir anlam değişimi sürecinden geçtiği ve başkalaştığıdır. Genel olarak "biçim"in "içerik"ten keskin bir biçimde ayrılıp ayrılamayacağı çok tartışmalı bir konudur. Sürekli sorduğumuz soru, kuşkusuz tarihsel olan özgül içeriğin özgül kurallı biçimi ne ölçüde belirlediği sorusudur. Ancak eğer kişi tarihselliğin meselelerinden kaçınmaya niyetlenip "kendinden menkul biçim", "kendinden menkul kavram", "kendinden menkul değer" ve benzer "kendinden menkul" zamandan bağımsız yapılar kurgularsa, yönteme dair herhangi bir somut söz söylemek imkânsız olur.[13]

Düşüncenin ve ifadenin iyice tarihe gömülü olduğunda ısrar eden Mannheim, 19. yüzyıl sonundaki iki Alman kuramcıdan özellikle etkilenmişti. Wilhelm Windelband bilimlerin birliği düşüncesini reddetmiş ve doğa bilimleriyle insan bilimlerinin iki apayrı hedefi olduğunu belirtmişti. Doğa bilimleri, tekil olguların oturtulabileceği genel ve evrensel yasalar arıyordu; tarihsel bilimlerse, eşsiz tarihsel ve kültürel olguların betimlenmesiyle ilgileniyordu. Wilhelm Dilthey'se insan bi-

13 K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge, Londra, 1957, s.90 ve devamı.

limlerinin bu farkını daha değişik bir biçimde dile getiriyordu. Ona göre insan bilimleri, kültürel olguların anlamına ilişkin bir kavrayış üretirken hem gözlemcinin hem de gözlenenin öznelliğini güçlü bir biçimde vurguluyordu. Bütün görüşlerin tarihsel olarak koşullandığına ilişkin bu fikir, bazen "tarihselcilik" olarak adlandırılmıştır. Geçmiş olayların veya yazıların anlamını (hatta farklı bir kültüre ait güncel olay ve yazıların anlamını) nasıl açığa çıkarabileceğimiz meselesi elbette çok geniş ve kritik bir meseledir. Farklı dönemler ve kültürler arasında yorumlama, anlayış ve açıklamaların nasıl mümkün olduğu, bu dönem ve kültürlerin ortak bir paydada birleşip birleşmediği, doğa bilimlerinin (zaten tartışmalı olan) yöntemlerinin insan bilimlerine uygulanıp uygulanamayacağı gibi sorular, ilk defa 19. yüzyılda net biçimde dile getirilmiş ve hâlâ devam eden tartışmalar doğurmuştur.

Her ne kadar Dilthey ve diğerlerinin anti-pozitivist eğiliminden oldukça etkilenmiş olsa da, Mannheim göreciliğe düşmekten kaçınmıştır. Yine de onun ideoloji incelemesi, ağırlıklı olarak Alman "tarihselci" seleflerine yakındır. Bu durum, kendi ideoloji kuramına ilişkin değerlendirmesinde çıkış noktası olarak aldığı Marksizme yaklaşımında açıkça görülür. Marx'tan önce ancak "tikel" bir ideoloji kavrayışı vardı. Mannheim bu kavrayışın kökenlerini Bacon ve Machiavelli'den, Aydınlanma'nın rasyonel ve ihtiyatlı yaklaşımına dek sürer. Bu "tikel" kavrayış "çıkarlar psikolojisinden yararlanarak, rakibin dürüstlüğüne gölge düşürmek ve rakibin niyetlerini karalamak" için onun düşünsel önyargılarının kişisel ve psikolojik kökenlerini göstermeye çalışır. Tikel ideoloji kavrayışı sadece söylenen *sözü* reddediyor ve rakibini hataya düşmekle eleştiriyordu. Oysa bu hatanın koşulu, genel bir kavramsal çerçeveydi; işte "bütüncül" bir ideoloji kavrayışı ile, bizzat bu kavramsal çerçevenin kendisi sorgulanıyordu.

> Belirli bir tarihsel döneme belirli bir düşünce dünyasını ve kendimize de bir diğerini atfettiğimizde, ya da tarihsel olarak belirlenmiş belirli bir toplumsal tabakanın bizimkinden farklı kategorilerle düşündüğünü gördüğümüzde, sözkonusu olan tek tek farklı dü-

> şünce içerikleri değil, kesinlikle apayrı düşünce sistemleri ve bambaşka deneyim ve yorumlama tarzlarıdır. Böylelikle sadece içeriği değil biçimi de hesaba kattığımızda kuramsal düzeye ya da akıl yürütme düzeyine varırız ve belirli bir düşünce tarzının kavramsal çerçevesini, bir düşünürün yaşam-durumunun bir sonucu olarak görmeye başlarız.[14]

Mannheim'ın haklı olarak belirttiği gibi, "tikel ve bütüncül kavrayışların sentezini ilk kez gerçekleştiren," Marksist kuramdı.[15] Ancak bizzat Marksizme karşı, Marksist konumlar almak da mümkündü:

> Bir kişi kendi konumunu sorgulamadığı ve bunu mutlak kabul ettiği sürece ve rakibinin düşüncelerini salt onun toplumsal konumunun işlevi olarak gördüğü sürece, geleceğe dönük en önemli adım atılmamış demektir... Bu tikel formülün aksine araştırmacı, sadece rakibinin bakış açısını değil kendisininki de dahil tüm bakış açılarını ideolojik incelemeye tabi tutma cesaretini gösterdiğinde ideolojinin bütüncül kavranışının genel formülünü kullanır.[16]

Buradan Mannheim'ın vardığı sonuç şuydu: "ideolojinin bütüncül kavranışının genel biçiminin ortaya çıkmasıyla birlikte, basit ideoloji kuramı giderek bilginin sosyolojisine dönüşür. Eskiden bir partinin düşünsel silahı olan şey artık genel olarak sosyal ve düşünsel tarihin bir *araştırma yöntemi* haline gelir."[17] Bu bilgi sosyolojisi, değişen düşünce yapılarıyla değişen tarihsel durumlar arasındaki ilişkiyi incelemek için bir çerçeve sunuyordu. Bu da iki temel soru doğurur. Birincisi, bilgi sosyolojisi ne tür bir bilgiyi inceler? Bu, matematik önermelerindeki gibi birbirinden apayrı olguların bilgisi değil, "bir toplumsal grubun toplu görünümünü oluşturma çabasıdır ve ne tek tek bireyler ne de onların soyut bir toplamı, bu ideolojik düşünce sisteminin taşıyı-

14 K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1936, s.51.

15 K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s.66.

16 K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s.68 ve devamı.

17 K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, s.69.

cısı olarak kabul edilebilir."[18] Başka bir deyişle, Mannheim grupları bu düşüncelere göre tanımlayarak bir kısır döngüye düşmekten her zaman kaçınamadıysa da, bu "ideolojik düşünce sistemleri" Weber'in ideal tiplerinin toplumsal gruplara aktarılmış hali gibidir. İkincisi, bu düşünce sistemlerinin toplumla ilişkisi nedir? Mannheim, "bilginin varoluşsal belirlenimi" dediği bu ilişkinin doğasını tam olarak tanımlamamıştır. Bunun dümdüz bir neden-sonuç ilişkisi olmadığında ısrar ettiği gibi, bilgiyi toplumsal kökenlerine indirgemekten de kaçınmıştır.[19] Düşüncelerle toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi incelemenin gerçek nedeni, bunun bu düşünceleri anlamanın en azından gerekli koşulu olmasıydı. Toplumsal bağlamı bilmeyen kişi neden bahsettiğini bilemezdi.

Mannheim "genetik yanılgı"ya, yani bir düşüncenin geçerliliğini doğrudan bu düşüncenin kökenine bakarak belirleme yanılgısına düşmemek için çok çaba sarf eder. Hatta, kendi bütüncül ideoloji kuramının en azından ilk aşamada değerlendirme içermediğini belirtir. Bu tavır, ona göre sadece rakibin düşüncesini ideolojik görüp kendisine aynı eleştiriyi uygulamayan "özel" Marksizm kuramının zıddıdır. Mannheim'in ilk amacı "toplumsal ilişkilerin düşüncelerimizi etkileme yollarının betimleme ve yapısal analiz yoluyla tamamen ampirik bir incelemesini" gerçekleştirmektir.[20] Bu da, bu karşılıklı ilişkinin, o düşüncenin geçerliliğini ne ölçüde etkilediği sorusunu ortaya çıkarır. Mannheim, "bu iki inceleme arasında zorunlu bir bağlantı bulunmamasına ve ampirik sonuçları kabul eden kişinin epistemolojik çıkarımları da kabul etmek zorunda olmadığına" işaret eder.[21] Hatta, ısrarla "düşüncemizin toplumsal konumumuzca belirlenmesi gerçeği... genelde siyasal içgörüye giden yoldur," diyecek kadar ileri gider.[22]

Mannheim'ın sözlerini anlamanın önündeki önemli bir engel, "ideoloji" kelimesini tarihsel ya da yöntemsel kaygılardan hangisiyle

18 K. Mannheim, *agy.*, s.52.
19 Bkz. K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s.239.
20 Bkz. özellikle K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s.239.
21 K. Mannheim, *agy.*, s.239.
22 K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, s.111.

hareket ettiğine göre farklı anlamlarda kullanmasıdır. Örneğin *İdeoloji ve Ütopya*'nın tarihle ilgili bölümlerinde, ideolojileri "projelerinin içeriğini gerçekleştirmeyi asla fiilen başaramayan, verili durumda aşkın düşünceler" olarak betimler.[23] Dolayısıyla, mevcut toplumsal ve siyasal düzenlemeyi sarsmayı da beceremezler. Bu ideolojiler, içinde bulundukları dönemle uyumsuzdu. Çünkü ya insanların kendi dönemlerinin ihtiyaçlarına uyum sağlayabilmesini engelliyor ya mitlere ve ideallere gönderme yaparak kimi çıkarları gizliyor ya da mevcut toplumsal ilişkileri betimlemek için çoktan aşılmış tarihsel kategorilere başvuruyorlardı.[24] Başka bir deyişle, bu ideolojiler, Gramsci'nin sözünü ettiği geleneksel entelektüellerin elinden çıkmış gibiydi. Ütopyacı düşüncelerse aksine, "bir karşı-etkinlik sayesinde mevcut tarihsel gerçekliği kendi kavrayışına daha uygun hale getirdiği ölçüde, ideoloji sayılamazdı."[25] Ancak "gerçekliği aşan ve eyleme geçince eşyanın o anki düzenini kısmen ya da tamamen parçalayan yönelişler"[26] ütopyacı düşünce sayıldığı için, neyin ideoloji neyin ütopya olduğu ancak olaydan sonra anlaşılabilir. Ancak Mannheim, daha genel yöntem meseleleriyle ilgilenirken daha geniş bir ideoloji tanımı kullanmıştır. Hatta bilgi sosyolojisinden bahsettiğinde, "ideoloji" teriminin kötüleyici ahlâki çağrışımından uzak durmak için "perspektif" kelimesini kullanır.[27]

Mannheim'ın genel bütüncül ideoloji kavrayışının akla getirdiği ilk soru, bunun bizi umutsuz bir göreciliğe götürüp götürmediğidir. Çünkü bizzat kendisi, kendi kavrayışının ayrıcalıklı bir konuma sahip olmadığını söyler: "ideolojinin bütüncül kavranışının genel formülünü kullanan araştırmacı, sadece rakibinin bakış açısını değil kendisininkini de ideolojik analize tabi tutma cesaretini gösterir."[28] Ancak Mannheim, tarihsel değişime tabi olmayan, zamandan bağımsız ilkeleri temel alan bir nesnellik ile her tür doğru arayışını reddeden bir görecilik

23 K. Mannheim, *agy.*, s.175.
24 Bkz. K. Mannheim, *agy.*, s.84 ve devamı.
25 K. Mannheim, *agy.*, s.176.
26 K. Mannheim, *agy.*, s.173.
27 K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, s.239.
28 K. Mannheim, *agy.*, s.68 ve devamı.

arasında tercih yapmayı reddeder. Her iki görüşün de önkabullerini reddettiği için bunların arasında bir orta yol da seçmez ve ancak "gözlemcinin öznel deneyimlerinden bağımsız olan, sonsuz ve perspektiflerden bağımsız bir doğruya ulaşma şeklindeki diğer durağan ideal karşısında ve bu mutlak doğru ideali tarafından yargılandığında," kendi görüşünün "görecilik" sayılabileceğini belirtir.[29] Mannheim, "Her düşüncenin yapısında silinemez bir değer yargısı kalıntısı" olduğunu belirtse de, kendi görüşü olarak kabul ettiği "ilişkicilik" [relationism] ile görecilik arasında bir ayrım çizer:

> İlişkicilik, bir tartışmada hiçbir doğru ya da yanlış kriteri olmadığı anlamına gelmez. Ama, bazı yargıların doğası itibariyle mutlak biçimde formüle edilemeyeceğinde ve ancak verili bir durumun perspektifi dahilinde formüle edilebileceğinde ısrar eder.[30]

Bu ilişkici yaklaşım bütün perspektifleri eşit kabul etmez, çünkü

> nasıl görsel perspektif söz konusu olduğunda, bazı konumlar nesnenin temel niteliklerini ortaya çıkarma avantajına sahipse, burada da en kapsayıcı ve ampirik malzemeyle uğraşırken en yararlı konumlara öncelik verilir.[31]

Bu incelemeler sonucunda ortaya bir sentez çıkacaktı; ancak bu sentez sadece bir katkıdan ibaret olmadığı gibi, mutlak bir konum iddiasında da bulunamayacaktı. Mannheim'in, bu tür bir sınırlı senteze ulaşma olasılığı konusunda bile fazla iyimser ve başarı ölçütünde de muğlak olduğu söylenebilir, ama görecilik suçlaması kesinlikle yersizdir.

Mannheim, toplumsal bilgiyi ilerletme konusunda entelektüellere ayrıcalıklı bir görev yüklüyordu. Her tür ilerici perspektif, "önceki dönemin birikmiş kültürel kazanımlarının ve toplumsal enerjilerinin önemli bir kısmını muhafaza etmek ve kullanmak" durumundaydı.[32]

---

29 K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s.270.

30 K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, s.254.

31 K. Mannheim, *agy.*, s.271.

32 K. Mannheim, *agy.*, s.137.

Mannheim sözlerini şöyle sürdürür: "[T]oplumun dinamik doğasına ve bütünlüğüne daha duyarlı olan bu tür bir deneysel bakış açısı, muhtemelen, ortalama bir konum işgal eden bir sınıf tarafından değil, toplumsal düzende pek sağlam kökleri bulunmayan görece sınıfsız bir tabaka tarafından geliştirilebilir."[33] Ancak, bu türden "toplumsal olarak bağlantısız bir entelijensiya"nın sınıf ve statü bağlarının ortadan kaybolmadığında da ısrar eder. Aksine entelektüellere birçok avantaj sağlayan şey, onların bu toplumsal konumuydu. Birincisi, toplumsal bütünün çelişkili eğilimlerini yeniden üreten bir eğitim sisteminden faydalanmışlardı. Oysa diğer yurttaşların çoğu, toplumsal üretim süreçlerine gömülü olduğu için toplumun belirli bir dilimine sıkışmıştı. İkincisi, entelektüeller birçok farklı sınıftan geliyordu; dolayısıyla dinamik ve esnek bir yaklaşımın en azından hammaddesine baştan sahipti. Üçüncüsü, onların çalışmalarının önemli bir kısmı başka dönemlerin ve yerlerin incelenmesiyle ilgiliydi. Böylelikle bütüncül bir perspektife varmak için gerekli olan "yorumlayıcı anlayış" becerisine sahip olmalıydılar. Özet olarak Mannheim şunu söylüyordu:

> Mevcut düşünce akımları arasında karşılıklı yorumlar ve anlayışlar olanağını bu tür bir görece bağlantısız orta tabakanın varlığına borçluyuz; bu tabakaya, bütün olası bakış açılarını taşıyan çok farklı toplumsal sınıflardan ve gruplardan insanlar akmaktadır. Yukarıda değindiğimiz, durmaksızın tazelenen, ön açıcı sentez ancak bu koşullar altında ortaya çıkabilir.[34]

Mannheim'ın entelektüellerin rolüne dair görüşlerine birçok itiraz getirilebilir. Örneğin, entelektüellerin onun savunduğu kadar yüzer gezer olmadığı, çünkü çoğunlukla, toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenmiş kurumlara yerleşik oldukları belirtilmiştir.[35] Mannheim da dahil, Aristoteles'den Marx'a kadar birçok önemli entelektüelin kozmo-

33 K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s.137.

34 K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, s.143 ve devamı.

35 Bkz. A. Arblaster, 'Ideology and the Intellectuals', R. Benewick, R. Berki, B. Parekh, *Knowledge and Belief in Politics*, Allen and Unwin, Londra, 1973, s.117 ve devamı.

polit bir geçmişi olması çarpıcı bir gerçek olsa da,[36] 20. yüzyılda toplumun gittikçe bürokratikleşmesi ve örgütlenmesi nedeniyle bu eğilim giderek zayıflıyor gibi görünüyor. Ayrıca, kısmi içgörülere sahip kişilerin daha geniş bir perspektifi kolayca kabul etmesi konusunda da Mannheim fazla iyimser görünüyor. Ancak Mannheim'a sık sık yöneltilen suçlamaların bazıları tamamen yersizdir.

Geçici bir ilerici sentezin geliştirilmesinde entelektüellere oldukça mütevazı bir rol biçtiği için özellikle elitist değildir. Mannheim'a göre asıl, mutlak ve tartışılmaz bilgi biçimlerine sahip olduğunu (veya bilgiye ulaşmak için tartışılmaz bir yöntem kullandığını) iddia eden kişilerin bir elite dönüşmesi olasıdır. Ancak onun entelektüele ilişkin yaklaşımına getirilen temel itiraz, bu yaklaşımın kendi kendini çürüttüğüdür. Yaygın olarak başvurulan bir kitabında Robert Merton şöyle yazar: "Mannheim'daki genel bütüncül ideoloji kavrayışı... öyle görünüyor ki, radikal göreciliğin bildik kısır döngüsüne saplanıyor, yani bizzat bu göreciliği destekleyen önermeler kendiliğinden geçersiz hale geliyor."[37] Ancak "Mannheim paradoksu" diye adlandırılan bu durum o kadar da net değildir ve bataklıktan kurtulmak için kendi kendisini yakasından tutup çeken Baron Münchausen ile Mannheim arasında yapılan benzetme tamamen hedeften uzaktır. Çünkü Mannheim ne entelektüellerin toplumsal belirlenimden sıyrılabildiğini söylüyordu, ne de toplumsal belirlenimi hatalı görüşlerle tanımlıyordu. Aksine, entelektüellerin daha geniş bir perspektife varmasını sağlayan, onların toplumsal konumuydu. Ona göre, "Yeni bilgi biçimleri son tahlilde, kolektif yaşamın içinden filizlenirler ve ortaya çıkmak için de bir bilgi kuramı tarafından ispatlanmayı beklemezler; öncelikle bir epistemoloji tarafından meşrulaştırılmaya gereksinim duymazlar."[38] Entelektüellerin, Mannheim'ın onlara biçtiği rolü gerçekleştirme yeterliliğine sahip olup olmadığı mantıksal değil ampirik bir meseledir.

---

36 Bkz. J. Gabel, 'Une pensée non-ideologique est-elle possible?' *Sociologie de la Connaissance*, der. J. Duvignaud, Seuil, Paris, 1979, s.17 ve devamı.

37 R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Free Press, Glencoe, New York, 1957, s.503.

38 K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s.259.

Tanınmış bir profesör "ikinci sınıf düşünür diye bir şey varsa, bu Mannheim'dır," demiştir.[39] Mannheim'ın düşüncesinin kimi önemli noktalarda belirsiz ve muğlak olduğu doğrudur. Özellikle ideolojiyi hem geniş anlamında, yani toplumsal belirlenime tabi olduğu için kısmi olan düşünce anlamında, hem de sınırlı anlamında, yani toplumsal grupların yaydıkları ve kendi çıkarlarına hizmet eden yanılsamalar gibi olumsuz bir anlamda kullanması; yahut da ideolojiyi çok genişleterek terimin eleştirel gücünü ortadan kaldırması onun bu muğlaklığını gösterir. Ama her ne kadar Mannheim'ın yazıları genelde netlikten yoksun olsa da; ideoloji sözkonusu olduğunda Mannheim'ın "çağdaş yazarların ortaya attığı argümanları neredeyse her yönüyle ele alan ilk ve en önemli düşünür olduğunu"[40] söylemek daha doğru (ve cömert) bir tavırdır. *İdeoloji ve Ütopya*'nın sonundaki epey kasvetli pasajlar, adeta Birleşik Devletler'deki "ideolojinin sonu" tartışmalarını haber verir ve onun "bütüncül" ideoloji kuramı, Habermas gibi kuramcılardaki yorum, anlam ve iletişim tartışmalarında aynı rolü oynar. Önümüzdeki iki bölümde bu konular derinlemesine incelenecek.

39 M. Cranston, 'Ideology and Mr. Lichtheim', *Encounter*, c. 31, 1968.

40 J. LaPalombara, 'Decline of Ideology: A Dissent and an Interpretation', *American Political Science Review*, c. 60, 1966, s.13.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Birleşik Devletler'de İdeoloji

Her ne kadar Mannheim ideolojik düşüncenin toplumun her köşesine yayıldığını göstermeye çalıştıysa da, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, özellikle de Amerika'da, sınırlı bir ideoloji tanımı kullanan ve kendisinin ideolojik olmadığını iddia eden pozitivist bir gelenek oldukça etkili oldu. Bu ülkede ideolojiye duyulan ilgideki görece yakın zamanlı canlanma çarpıcıdır; prestijli *Encyclopaedia of the Social Sciences*'da (1930-35) ideoloji kelimesi bile geçmezken, 1968'de yayımlanan *International Encyclopaedia of the Social Sciences*'da konuyla ilgili iki uzun makale vardır.[1] Buradaki pozitivist ideoloji tartışmalarının önemli bir bölümü, Napolyon'un bu kavramı, maddi çıkarların savunulması için tehlikeli ve irrasyonel olarak damgalamasına dek uzanır.[2] Bu görüş, hem savaş sonrası ABD siyaset biliminde davranışçılığın gücünün hem de Britanya felsefesinde sıradan dile ve dilbilimsel analize yapılan vurgunun bir yansımasıdır. Bu dönemde Nazizmin felaketleri hafızalarda tazeydi. Sovyet Rusya'nın yarattığı hayalkı-

1 Bkz. G. Sartori, 'Politics, Ideology and Belief Systems', *American Political Science Review* no. 3, 1969, s.398.

2 *Agy.*, s.5 ve devamı.

rıklığı da, ideolojinin aşırılıkla eşitlenmesini kolaylaştırıyor ve değer yargılarından bağımsız bir sosyal bilimin, toplumsal gelişime uygun pragmatik bir yaklaşım üretebileceğine inanılıyordu. Bu tavrın bir örneği, "ideolojinin sonu" tartışmasında bulunabilir. Her ne kadar, bu tartışmaya katkı sunan kişiler, Mannheim'ın bahsettiği "sözleri birbirine teğet geçen" sosyal bilimcilere mükemmel birer örnek olsa da, bu tartışmalar Anglo-Sakson siyaset biliminde bugün bile güçlü olan ideoloji kavrayışını incelememizi sağlayacak.

Bir bakıma bizzat Mannheim da "ideolojinin sonu" tezini, daha doğrusu kendi ifadesiyle bir "ütopyanın sonu" tezine kaynaklık etmiş sayılabilir. Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*'nın son sayfalarında şu karamsar soruyu ortaya atar:

> Oldukça belirgin bir eğilim teşkil eden, siyasetin giderek ekonomiye indirgenmesi durumu, geçmişin ve tarihsel zaman kavrayışının bilinçli bir tavırla reddi, her tür "kültürel ideal"in bilinçli bir tavırla bir kenara itilmesi, siyaset arenasındaki her tür Ütopyacılığın kaybolması olarak yorumlanabilir mi?[3]

"Artık oluşumunu tamamlamış bir dünyada mümkün olan yegâne mevcut varoluş biçiminin belki de," ister ideolojik ister ütopyacı olsun hiçbir aşkın öğe içermeyen bir yaşam olması ihtimalini kabul etse de, Mannheim şunu da ekler:

> İdeolojinin gerileyişinin sadece belirli tabakalarda bir kriz yarattığı ve ideolojilerin maskesinin düşmesinden doğan nesnelliğin her zaman için bütün toplumun kendini netleştirmesini sağladığı doğruysa da; ütopya öğesinin insan düşüncesinden ve eyleminden tamamen silinmesi demek, insan doğasının ve insanın gelişiminin tamamen yeni bir karaktere bürünmesi demektir. Ütopyanın kaybolması durumu, insanın bir "şey"den daha fazlası olmadığı durağan bir durum yaratır.[4]

3 K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s.230.

4 K. Mannheim, *agy.*, s.236.

İdeolojinin sonu düşüncesini ön plana çıkaran, savaş sonrası dönemin ilk yazarlarından biri olan Raymond Aron, *Opium of the Intellectuals* (1955) [Entelektüellerin Afyonu] adlı Marksizme karşı polemiğini "İdeolojinin Sonu mu?" başlıklı bir sonuç bölümüyle bitirir. Her ne kadar soru işareti kullansa da, Aron'un bakış açısı oldukça nettir:

> farklı yollar izleyerek, ya kendiliğinden ya da polis müdahalesiyle, zamanımızın iki büyük toplumu ideolojik tartışmanın koşullarını ortadan kaldırmış, işçileri sistemle bütünleştirmiş ve herkese rejimin ilkelerine bağlılığı dayatmıştır.[5] Ait oldukları ideolojik kampla tümüyle barışık olmayan ikincil önemdeki ülkelerdeyse tartışma ateşli bir biçimde sürüyor. Bu ülkeler, *de facto* bağımlılıklarını kabul edemeyecek kadar gururludur; yerli proletaryanın süregiden muhalefetinin tarihin bir hükmü değil de ulusal bir başarısızlığın sonucu olduğunu teslim edemeyecek denli kibirlidir; terör saçan iktidarlara hayrandır; eleştiriye ve suiistimale hoşgörü gösteren ama kaçmayı yasaklayan bir coğrafyanın mahkûmudur.

Seymour Martin Lipset de, *Political Man* [Siyasal İnsan] adlı etkili kitabının sonundaki "İdeolojinin Sonu" (bu sefer soru işaretsiz) başlıklı bölümde aynı sonuca varır. Sanayi devriminin temel sorunları çözüldüğüne göre, "demokratik sınıf mücadelesi devam edecektir, ancak bu ideolojisiz bir savaş olacaktır."[6] Bu temaya en tutarlı biçimini veren Daniel Bell ise, (yine) *The End of Ideology* [İdeolojinin Sonu] adlı kitabında "geçmişte eyleme giden yol olan ideoloji artık bir çıkmaz sokaktır,"[7] diyordu. Bell ideolojiyi doğrudan dinle karşılaştırdı. İdeoloji, dinin halefiydi; o da imana, tutkuya ve irrasyonelliğe hitap ediyordu. Ancak din ve ideoloji arasında güçlü paralellikler kuran Gramsci'nin aksine, Bell her ikisine de çok dar bir tanım sınırı çiziyordu. Onun yaklaşımının geçerlilik iddiası, ideolojinin gerilemesiyle baş-

5 R. Aron, *Opium of the Intellectuals*, Norton, New York, 1962, s.314.

6 S. Lipset, *Political Man*, Heinemann, Londra, 1960, s.408.

7 D. Bell, *The End of Ideology*, Free Press, Glencoe, New York, 1960, s.370.

ta Nazizm ve Sovyet Komünizmi olmak üzere "eski ideolojiler"in gerilemesini birbirine eşitlemesine dayanıyordu.[8]

İdeolojinin sonu teziyle ilgili tartışmaların çoğu esasen anlambilim tartışmaları olsa da, bu tezin kulağa makul gelmesini sağlayan kimi ciddi varsayımlar söz konusudur. Yukarıdaki yazarların çıkarımlarını eleştirmek için onların kendi çalışmalarındaki mantıktan hareket etmek bile yeterli olabilir; ama buradaki asıl mesele daha geneldir ve ideoloji kelimesinin sınırlarını daraltmaya ve hatta Batı toplumundan silmeye (ve dolayısıyla da bu tezi savunanlara bu suçlamanın yöneltilmesini engellemeye) niyetlenen bu girişim bazı kesin ve sorgulanabilir öncüllere dayanır. Bu öncüllerin en aşikâr olan ikisi şunlardır: Birincisi, hemen savaş sonrası dönemin birçok önemli siyaset kuramcısının ideoloji ve totalitarizm arasında kurduğu bağ ve ikincisi, sosyologların ideolojiyle bilimi karşı karşıya getirme girişimi.

Birincisini ele alırsak, *Rationalism in Politics* adlı oldukça etkili makalesinde Michael Oakeshott, net formüller içeren ve rasyonalizmden hareketle içe kapalı bir kesinlik üreten teknik bilgiyi kullanarak önermeler halinde formüle edilmesi mümkün olmayan ve ancak pratikte edinilebilen geleneksel ve pratik bilgiyi yüceltir. Rasyonalist siyasetler ideolojinin yayılmasından sorumludur, çünkü bu siyasetler "hissedilen gereksinimlerin siyasetidir; ancak bunlar, bir toplumun gidişatının kalıcı çıkarları ve yönelimine göre tespit edilmiş gereksinimler değil, 'akıl' tarafından yorumlanan ve bir ideolojinin tekniklerine uygun biçimde tatmin edilen gereksinimlerdir. Bunlar kitabi siyasetlerdir."[9] Oakeshott'un takipçilerinden Greenleaf'e göre geleneksel pratik bilginin örneği olan muhafazakârlık, asıl olarak bir eğilimdi ve

8 Normatif olduğunu iddia ettiği bu tanımı savunduğu yakın zamanlı bir çalışmasında da Bell hâlâ aynı çizgiyi koruyor: "ideoloji, belirli eskatolojik inanışları gerçekleştirmek amacıyla insanları harekete geçirmek için seküler terimlere başvuran toplumsal hareketlerde ortaya çıkar; ve siyasal formüllerle tutkuların bu füzyonu içinde, ideoloji, bir iman ve bir dizi ahlâki kaide sunarak, kullanılan ahlâkdışı araçların amaçlar sayesinde meşrulaştırılmasını sağlar." Bkz. D. Bell, 'The End of Ideology Revisited', Kısım 1, *Government and Opposition*, c. 23, 1988.

9 M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, Londra, 1962, s.22. Oakeshott ve ekolünün yararlı bir incelemesi için, bkz. H. Williams, *The Concept of Ideology* içinde, Harvester, Brighton, 1989, 3. Bölüm.

dolayısıyla da ideoloji değildi. Daha da kısmi bir görüş savunan Minogue'sa şöyle yazar: "ideolojilerin ortak yönü, moderniteye duydukları düşmanlık olarak açıklanabilir. Siyasette liberalizme, pratikte bireyciliğe, ekonomide de piyasaya duyulan düşmanlıktır," ve dolayısıyla da "ideoloji, modern liberal demokratik devlete cepheden bir saldırıdır."[10]

Çok daha farklı bir bakış açısından yola çıkan Bernard Crick siyaset ve ideoloji arasında çok keskin bir sınır çizer ve ideolojiyi totalitarizmle özdeşleştirir:

> Totaliter idare siyasal idarenin hayal edilebilecek en uç zıttıdır ve ideolojik düşünüş siyasal düşünüşe alenen ve doğrudan meydan okur. Totaliter kişiye göre, en önemli unsur yönetimdir ve yönetimin amacı da bir ideolojinin amaçları doğrultusunda toplumu baştan yaratmaktır.[11]

Ancak ideoloji eşittir totalitarizm fikrinin en net ifadesini bulmak için Amerika'ya, özellikle de Hannah Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'na bakmak gerekir.[12]

Bu kitapta Arendt, "ideolojik düşünceye özgü totaliter unsurları" betimlemeye girişir. Birincisi, ideolojiler somut olguyla ilgilenmekten çok, bütünsel oluşum ve yok olma süreciyle, başka bir deyişle, tüm tarihsel olaylara ilişkin bütünsel bir açıklama getirmekle ilgilenir; ikincisi, ideolojiler, sıradan duyularla algıladıklarımızın ardında gizli bir "hakikat" olduğunda, yani ancak ideolojinin öncüsünün sahip olduğu altıncı hisle tespit edilebilecek bir gerçeklik olduğunda ısrar eder ve

---

10 K. Minogue, *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1985, s.4 ve K. Minogue, 'Ideology after the Collapse of Communism', *The End of 'Isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse* içinde, der. A. Shtromas, Blackwell, Oxford, 1994, s.17. Ayrıca bkz. W. Greenleaf, *The British Political Tradition: the Ideological Heritage*, Methuen, Londra, 1983, c. 2 ve bu görüşün eleştirisi için A. Vincent, 'British Conservatism and the Problem of Ideology', *Political Studies*, c. 42, Haziran 1994.

11 B. Crick, *In Defence of Politics*, Penguin, Harmondsworth, 1964, s.34.

12 Ayrıca bkz. *Totalitarianism*, der. C.J. Friedrich, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1954.

üçüncüsü, "ideolojik düşünüş, olguları tamamen mantıksal bir usule göre sıralarken, varsayımsal bir öncülden yola çıkar ve her şeyi bundan çıkarsar; yani, gerçekliğin hiçbir noktasında varolmayan bir tutarlılığa göre hareket eder."[13] Dolayısıyla, özetle,

> Bir ideoloji, isminden de anlaşıldığı gibi bir fikrin mantığıdır. İdeolojinin konusu "fikrin" uygulandığı tarihtir; bu uygulamanın sonucu, *mevcut* bir şeyle ilgili bir dizi yargı değil, sürekli değişim halinde olan bir sürecin açımlanmasıdır. İdeolojiye göre olayların akışı, bu "fikrin" mantıksal serimlenmesiyle aynı "yasa"ya tabidir. İdeolojiler, kendi düşüncelerine içkin olan mantık sayesinde bütün tarihsel sürecin sırrını, geçmişin gizlerini, bugünün labirentlerini, geleceğin belirsizliklerini bildikleri iddiasındadırlar.[14]

Savaş sonrası dönemde totaliter siyaset, Marksizmin pratiği olarak görülen Sovyetler Birliği'yle özdeşleştirildiği için, ideolojinin sonu tezinin sonuçta gelip dayandığı yer Marksizmin, yani Aron'un sözleriyle "son büyük ideoloji"nin sonu tezi ve Marksizmin ileri sanayi toplumlarında geçersiz olduğu fikriydi.

Tezin dayandığı ikinci ve daha genel varsayımsa, ideoloji ve bilim arasında bir karşıtlık kurulabileceğiydi. "Bilim" burada ampirik gözleme dayandırılır ve olgularla değerlerin kesin bir biçimde ayrılmasını içerir. Önceki bölümde tartışılan tarihselci geleneğin aksine, bilimsel yöntemin doğa bilimlerinde de sosyal bilimlerde de tek ve özdeş olduğu savunulur. Bu yaklaşımın tipik örneği *International Encyclopaedia of the Social Sciences*'daki ideolojiyle ilgili iki maddedir. Birinci maddede, Edward Shils ideolojik düşünüşün zaman zaman bilimsel ilerlemeye esin kaynağı olduğunu teslim eder. Ancak bilimin ilerlemesi ideolojinin aşınması anlamına gelir. Çünkü,

> bilim asla bir ideolojik kültürün parçası olmamıştır ve olamaz. Aslında, bilimin işleyiş ruhu ideolojiye tamamen yabancıdır... Sos-

13 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York, 1973, s.471.

14 H. Arendt, *agy.*, s.469.

> yal bilimler de, gerçek bir düşünsel uğraş olduğu, kendisine özgü muhakeme ve gözlem kuralları olduğu ve de eleştiriye ve değişikliğe açık olduğu ölçüde, ideolojiden uzak durur.[15]

Shils'in meslektaşı Harry Johnson da ideolojinin şöyle bir tanımını verecek denli ileri gider: "ideoloji, bir toplumsal düşünceler sisteminin, *sadece* bilimsel açıdan çarpık veya aşırı seçmece olan kısımlarından veya niteliklerinden oluşur."[16] Bu ifade, Bacon'daki idoller tartışmasına ve de Tracy'nin düşünceler bilimi tasarısına dek geri giden pozitivist geleneğin mecrasında yer alır. Bunun yakın zamanlardaki en yetkin savunucusu olan Karl Popper, pozitivist sıfatını muhtemelen reddederdi, yine de doğa ve toplum bilimleri için ortak bir yöntem öngörüyor ve ampirik gözlemlere başvurarak varsayımların çürütülebileceğini savunuyordu. Popper bu yöntemi, fikirleri Hannah Arendt tarafından tariflenen tehlikeli ideolojik yöntemlere dayanan siyaset kuramcıları Platon, Hegel ve Marx'a saldırmak için kullandı.[17]

İdeoloji konusundaki bu anaakım Amerikan yaklaşımı, elbette yoğun eleştirilere maruz kaldı. İleriki bölümde daha fazla ele alacağımız kimi yazarlar, neredeyse kendiliğinden toplumsal ilerleme yaratan birer güç olarak görülen akıl ve bilime yönelik, Aydınlanma'ya özgü inancı sorgular. Örneğin Frankfurt Okulu kuramcılarının çoğuna göre, doğa ve toplum bilimleri arasındaki ayrım çökmüştür. Bu fikrin en uç savunucusunun ifadesiyle, "belki de bizzat teknik akıl kavramının kendisi ideolojiktir. Sadece teknolojinin uygulanması değil teknolojinin kendisi (doğa ve insan üzerinde) tahakkümdür; yöntemli, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayıcı kontroldür."[18] Dolayısıyla bilimle ideolojiyi karşı karşıya getirmek anlamsızdı, çünkü bizzat bilim ideolojikti. Bu kadar ileri gitmeyen birçok yazar bile, belirli ideolojik eğilimlere dayanmayan, ampirik ve sözde "değer yargılarından bağımsız" analizler

15 E. Shils, 'The Concept and Function of Ideology', *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, c. VII, 1968, s.74.

16 H. Johnson, 'Ideology and the Social System', *agy.*, s.77.

17 Bkz. K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, Londra, 1952.

18 H. Marcuse, *Negations*, Penguin, Harmondsworth, 1972, s.223 ve devamı.

geliştirmenin ne denli güç olduğunu belirtmiştir. İdeoloji analizlerinde genellikle başkalarının düşüncesine ve inançlarına ideoloji damgası vuran birçok yazar, kendi analizinin de benzer suçlamalara açık bir çerçeveye dayandığını görmez. Bunu göstermek için en iyi yol, oldukça tipik ve özgün iki örneği ayrıntılarıyla ele almak olacak. Bu çalışmalara daha yakından bakmaktaki amaç, bunların hatalı olduğunu göstermek değil, bu çalışmaların iddia ettiklerinden daha ideolojik olduğudur.

Birinci örnek, "ideolojinin sonu" ekolüyle bağlantıları olan önemli bir makale. Giovanni Sartori bu makalesinde, analitik bir araç işlevi görecek bir ideoloji kavramı tasarlamaya girişir. Böylece, siyasal inanç sistemlerindeki ideolojinin doğasını belirlemeye çalışır ve ideolojiyle pragmatizm arasında bir karşıtlık kurar. Ona göre, ideolojik inanç sistemleri, rasyonalist bir kültürel matristen filizlenir; pragmatik inanç sistemleriyse, ampirizme dayanan kültürel matrislerden doğar. Dolayısıyla ideoloji, ideolojinin içindeki yetki sahibi kaynaklardan gelmeyen her tür bilgiye kapalıdır. Pragmatik zihniyetse, aksine açık görüşlüdür ve her bilginin geçerliliğini faydasına bakarak değerlendirir. Dolayısıyla ideolojik zihniyetin haklı olarak, "siyasete katı ve dogmatik bir yaklaşım olmakla kalmayıp, siyasetin ilkesel ve doktriner bir kavranışını da içerdiği söylenebilir."[19] Ayrıca bir ideolojik sistemin yoğun bir hissî içeriği de vardır. İdeolojilerin üç niteliği daha bulunur. İdeolojiler, belirgin kavramlara sahip olduğundan ve çok sayıda öğe içerdiğinden, eklemlenmiş yapılardır; bu öğeler arasında "neredeyse mantıksal bir bağlantı" kurulduğu için "oldukça sınırlayıcı"dırlar[20] ve son olarak, ilk iki nitelik dolayısıyla, ideolojilere ancak oldukça küçük bir azınlık sahip olabilir. Özetle ideolojiler, eklemlenmiş, oldukça sınırlayıcı ve bir elitin elindeyken, kitlelerin inançları çok daha az öğe içerir ve daha az gelişmiştir. Buradan Sartori şu sonucu çıkarır:

19 G. Sartori, "Politics, Ideology and Belief Systems", *American Political Science Review*, c. 63, 1969, s.403.

20 G. Sartori, *agy.*, s.406.

> inanç sistemlerinin farklı biçimlerde sınırlayıcı potansiyeli, ideolojik sistemlerde daha fazla, pragmatik sistemlerde daha azdır. Kısacası ideolojiler farklı biçimlerdeki sınırlayıcı inanç sistemlerinin mükemmel birer örneğidirler. Bunun anlamı da, ideolojilerin, elitlerce siyasal hareketlenme yaratmakta ve kitleleri etkileme olanaklarını artırmakta kullanılan önemli bir kaldıraç olduğudur. Bence ideolojinin bizim açımızdan bu kadar önemli olmasının asıl nedeni budur. İdeolojilerle ilgileniyoruz, çünkü son tahlilde insanın insan üzerindeki gücüyle, halkların ve ulusların harekete geçirilerek ve etki altında bırakılarak siyasal mesihçilik ve fanatizm yoluna sokulmasıyla ilgileniyoruz.[21]

Bunu nasıl yorumlamalıyız? Her ne kadar Sartori'nin analizi ampirik siyaset kuramına önemli bir katkı olarak kabul edilse de,[22] yukarıdaki kısa özetten de anlaşılacağı gibi, kullandığı çerçevenin tamamı yoğun olarak değer yüklüdür. Bu analizde çok güçlü bir değer konumu olduğunu görüyoruz. Bu üç noktada toparlanabilir. Birincisi, kavrama ampirik bir temel sağlamak iddiasıyla ideoloji kavramını daraltarak, bazı görüşlerin (özellikle de ideoloji kavramının sınırlarını daraltan görüşlerin) ideolojik olmadığını ima eder. Sartori, ikinci ve daha özel olarak da, kendi ideoloji tanımının ideoloji karşıtı bir önyargı olduğu suçlamasını reddeder. Gerçekten de, ideolojik zihniyeti kapalı bir zihnin katı ve dogmatik bir ürünü olarak tanımlar. Fakat, aynı zamanda "ideolojik kapalılığın kötü ve pragmatik açıklığın iyi olduğu ancak düşünsel bir ölçüte göre söylenebilir; hatta bunun bir entellektüelist önyargı olduğu da söylenebilir,"[23] der. Ancak bu hiç de samimi bir tavır değildir; çünkü tanımda geçen terimler oldukça normatiftir ve bizi kaçınılmaz olarak ideolojiye karşı önyargılı olmaya iter. Kişinin katılığa, dogmatizme ve kapalı bir zihne olumlu mu olumsuz mu yaklaştığı salt "entelektüel önyargı" meselesi *değildir*. Bu, birisine önce "piç" deyip, sonra bunun aslında bir övgü olduğunu söylemeye

21 G. Sartori, *agy.*, s.411.
22 G. Sartori, *agy.*
23 G. Sartori, *agy.*, s.401.

ve asıl bu sözü kötüye yoranların önyargılı olduğunu iddia etmeye benzer. Üçüncüsü, burada ideolojiyle totalitarizm arasında yakın bir bağ kurulur. Arendt ve Friedrich'in yukarıda yer verilen görüşleri de bu bağlamda alıntılanmıştır. Daha belirgin bir biçimde, Marksizmin ideolojinin tipik örneği olduğunu söyler ve "sosyalizm, komünizm, eşitlikçilik gibi ideolojilerin yanında, liberalizm ideolojik açıdan oldukça cılız bir rakiptir,"[24] der. Bunun kaçınılmaz sonucu da bir dizi siyasal doktrin karşısında bir başka doktrin kümesini yüceltmektir. Dördüncüsü Sartori, ideolojilerin ancak hissî bir içeriği olduğunu söylerken aslında ideolojilerin bilişsel bir içeriği olmadığını ima eder. İdeoloji sadece bir onay ya da ret ifadesidir ve böylelikle belirli bir eylemin "nedeni" ya da "tetikleme mekanizması" olur. Bu da önceki noktalarla birlikte, ideolojileri değersizleştirmeye hizmet eder. Oysa tam aksine ideolojinin toplumsal hareketlenme açısından taşıdığı önemin, kişinin bir şey "yapmasına neden olması" değil kişiye "yapmak için neden" sağlaması olduğu rahatlıkla söylenebilir. İdeoloji, girişilen siyasal etkinliğe zemin ya da mazeret sağlar. Amaçlar ve değer yargılarına başvuruldukça, siyasal eylem hem kendimizin hem başkalarının gözünde bir anlama kavuşur. Dolayısıyla ideolojinin hareketlendirme yönünü, tetikleyici mekanizmalarla ya da "ideolojik tutku"nun serbest bırakılmasıyla açıklamak demek, siyasal aktörlerin kendi siyasal etkinliklerini kavrayıp yönlendirme sürecinin ve bu etkinlikleri anlamaya girişen gözlemcilerin bunların önemini açıklama çabasının önemli ve kapsamlı bir boyutunu gözden kaçırmak demektir.[25] Oysa olayın bu yönü hesaba katıldığında, ideolojinin içeriğini Sartori'den çok daha ciddi bir biçimde ele almak mümkün hale gelir. Son olarak, "hangi ülkede olursa olsun kamuoyu, genellikle zayıf açıklamalara dayanan, eklemlenmemiş ve bağlantısız, dolayısıyla nispeten sınırlayıcı olmayan bir inanç sistemi üretir,"[26] şeklindeki görüş, "kitlesel inançlar, elitlerin inanç po-

24 G. Sartori, *agy.*, s.402.

25 W. Mullins, 'On the Concept of Ideology in Political Science', *American Political Science Review*, c. 66, 1972, s.509 ve devamı.

26 G. Sartori, *agy.*, s.407.

litikalarına bağımlı birer değişken olarak ortaya çıkar,"[27] sonucuna ve "kamuoyu genelde farklı biçimlerde sınırlanmıştır, yani inançları zayıf bir biçimde eklemlenmiş olan bu inananlar, hem inançlar arası bağlantıları kurmak hem de olay-ilke bağlantılarını kurmak için bir rehbere ihtiyaç duyar,"[28] sonucuna varır. Buradaki örtük sonuç ise, çoğu insanın (tipik Sovyetler Birliği örneğindeki gibi) kolayca yoldan çıkarılabileceği; bütün ideolojiler siyasal mesihçiliğe ve fanatizme yönelik içkin bir eğilim barındırdığı için, ideolojiden arınmanın bütün toplumlar için yararlı olduğudur. Başka bir ifadeyle, bütün toplumlar, özellikle de Batılı sanayi toplumları radikallerden arınsa daha iyi olurdu. Bu iddia doğru olabilir, ama salt ampirik temelli bir kuramdan yola çıkarak kanıtlanamaz.

Gizli ideolojik önyargının ikinci örneği, Amerikan toplumunun ne denli çoğulcu olduğuna ilişkin kuramların, olguların daha dolaysız bir yorumu olduğudur. Bunlar betimleyici kuramlardır, öyleyse bir değer yargısı da içermezler. Çoğulculuk, iktidar eliti kuramıyla klasik demokrasi kuramı arasında bir orta yol olarak görülebilir. İktidar eliti kuramcılarına göre Amerika, bütün önemli kararları kontrol eden tek bir elit tarafından kontrol edilmektedir; klasik demokratik imajsa, en önemli kararların bireylerin çoğunluğu tarafından alındığı imajdır. Çoğulculuk kuramıysa, bunların her ikisine de karşıt bir biçimde, siyasal iktidarın zenginlik, toplumsal konum, makam ya da oy gücü gibi bir dizi etkene dayanarak Amerikan toplumuna yayılmış olduğunu iddia eder. Siyasal etkisi tek bir etkene dayanan gruplar ya da bireyler, farklı bir temele dayanan gruplar ya da bireylerle siyasal iktidar uğruna rekabet etmek zorundadır. İktidar eliti kuramının aksine, siyasal iktidar hiçbir grubun tekelinde değildir ve klasik demokrasi kuramının aksine, siyasal kararlar pek nadiren çoğunluğun arzusunu yansıtırken, aslında farklı iktidar odakları arasındaki rekabetten kaynaklanır.

Ancak çoğulculuk, klasik modele biraz daha yakın durur; çünkü toplumsal etkileşimin temel birimi olarak, yalıtılmış bireyleri değil

27 G. Sartori, *agy.*

28 G. Sartori, *agy.*, s.410.

modern sanayi toplumunun yarattığı grupları kabul eder. Bu görüşün en berrak sözcülerinden biri bu sistemi bir "poliarşi" olarak adlandırır. Buna göre iktidar azınlıklardadır, yani siyasal partilerin seçmen desteği için rekabeti aslında belirli örgütlü azınlıkların yaptığı basıncı yansıtır. Bu, her tür örgütlü ve yasal grubun kendi bakış açısının, siyasal karar mevkilerinin sahipleri tarafından ciddi bir biçimde değerlendirilmesini sağlayan açık bir sistemdir. Siyaset nihayetinde pazarlıktır. Yine de, Robert Dahl, *A Preface to Democratic Theory*'de (1956) şöyle yazar:

> her ne kadar, belirli politikalar sözkonusu olduğunda çoğunluğun idaresinden bahsetmek zorsa da, bir "azınlıklar idaresi" süreciyle seçilen belirli politikalar muhtemelen çoğu zaman kilit bir grup olan seçmenlerin de içinde bulunduğu, toplumun siyasal olarak aktif üyelerinin önemli değer yargılarıyla kurulan görüşbirliğinin sınırları içerisinde olacaktır.[29]

Dolayısıyla idarenin çoğunluğa ait olduğu bile söylenebilir, çünkü "seçime tâbi olan bir siyasetçi, hem toplumun eğitimli bir üyesi olarak kendi değerlerinin, hem de hangi politikaların yeniden seçilmesini engellemeyeceği yolundaki tahminlerinin çizdiği sınırlar dahilinde hareket etmelidir."[30] Normalde siyaset olarak algılanan seçim kampanyaları, farklı parti programları gibi meseleler aslında yüzeysel çelişkilerden ibarettir. Çoğulculuk kuramının asıl vurguladığı, altta yatan görüşbirliğidir: "politikalar konusunda, bir toplumun siyaseten aktif üyelerinin büyük kısmmca paylaşılan bu görüşbirliği, siyasetin öncesinde ve ardında yer alır, onu sarmalar, sınırlar, koşullar."[31]

Peki öyleyse, kendisinin betimleyici bir görüş olduğunu ve siyasal arenayı yakından gözlemleyen herkesin kendisine hak vereceğini savunan bu çoğulcu bakış açısı, Mannheim'ın kavrayışıyla bir ideoloji, yani farklı perspektiflere sahip olanların uyuşmamasının meşru ol-

29 R. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago University Press, Chicago, 1956, s.132.
30 R. Dahl, *agy.*, s.132.
31 R. Dahl, *agy.*

duğu bir perspektif içerebilir mi? Çoğulcu model, biçimsel karar alma sürecini vurgularken, kimi potansiyel kamusal meselelerin de asla gündeme gelmemesine neden olan karar almama süreçlerini göz ardı eder. Çoğulculuk, biçimsel süreçlerle kamusal arenada tartışılan meselelerin önemli meseleler olduğunu varsayar. Ancak, belirtildiği gibi,

> Çoğulcular, gücün ancak gerçek çatışmalarda ortaya çıktığını varsaydıklarından, güç kazanmak için gerçek çatışmaların gerekli olduğu sonucuna varırlar; oysa gücün en etkili ve sinsi kullanımının tam da bu tür çatışmaların oluşmasını baştan engellemek olduğunu gözden kaçırırlar.[32]

Meselelerin bu şekilde baştan ayıklanmasının yanında, bunların sonradan yumuşatılması ve yeniden yorumlanması da sözkonusudur. New Haven'daki siyasal süreçlerle ilgili ünlü çalışmasında Dahl, karar alma sürecini birçok önemli meseleyi ele alarak inceler. Ancak neyin "önemli" olduğuna nasıl karar verebiliriz? Bu meseleler seçilmişti çünkü, "bu meseleler, çok sayıda katılımcıyı ve çıkarı ilgilendiren, imar planı değişiklikleri, kamusal eğitim ve iki büyük partideki adaylıklar konusuydu."[33] Ancak burada, çalışmanın kendi kendisini haklı çıkarması gibi bir tehlike sözkonusudur, çünkü seçilen konular tam da çoğulculuğa göre bütün siyasetin temel niteliği olan pazarlıklarla çözülecek türden konulardır. Gözlemi sadece gözlemlenebilir karar alma süreçleriyle sınırlamaktan kaynaklanan bir diğer zorluksa, kişilerin, iktidar odakları üzerinde nasıl bir etki sahibi olacaklarına dair baştan tahminde bulunup kendi görüşlerini ve taleplerini buna uyarlayacak olmalarıdır. Bu da, tahminler nedeniyle bazı önemli konuların ve görüşlerin baştan dışarıda bırakılabileceği anlamına gelir. Ayrıca, herkesin kendi çıkarını bilebileceğine ve ifade edebileceğine ilişkin çoğulcu varsayım da tartışmalıdır. Çünkü, insanların kendi çıkarlarının farkında

32 S. Lukes, *Power: A Radical Analysis*, Macmillan, Londra, 1974, s.23.

33 R. Dahl, *Who Governs?* Yale University Press, New Haven, 1961. Ancak Dahl'ın görüşlerinin evrimi için bkz. R. Dahl, *A Preface to Economic Democracy*, Yale University Press, New Haven, 1984. Bu kitap mülkiyet haklarını keskin bir dille tartışan ve yeniden ele alan bir kaynaktır.

olmayabileceğini ya da yanlış kavrayabileceğini düşünürsek, çoğulcu dünyanın insanları ve onların çıkarlarını temsil etme iddiası ciddi şekilde sarsılır.[34]

Daha da önemlisi, yüzey çatışması modeli ve altında yatan görüşbirliğinin yarattığı Amerikan toplumu imgesi, iktidardakilerin sadece pratik meselelere herkesçe paylaşılan değerleri uygulamakla yetindiği bir durumdur. İktidarı toplumun kolektif ürünü olarak kavrayan bu görüşe göre (ki bu görüş en etkili ifadesini Talcott Parsons'un sosyolojisinde bulur), iktidar ilişkileri karşılıklıdır ve asıl olarak "oyunun kuralları"na bağlılık ile ayakta duran otorite ve pazarlık yoluyla gerçekleşir. Oysa iktidar sıfır toplamlı bir süreç olarak da kurgulanabilir. Birisi belirli bir miktar iktidara sahipse, bir diğeri daha azına sahip demektir. Ve madem iktidar kıt bir metadır, zor kullanımı ve manipülasyon, muhtemelen otorite ve pazarlıktan daha önemli bir rol oynar. Ayrıca, mevcut iktidar yapısını destekleyen bu tür bir görüşbirliği bulunduğu kabul edilse bile, bu görüşbirliğini oluşturanın belirli bir iktidar eliti olduğu, çünkü bu görüşbirliğinin en çok ona fayda sağladığı da söylenebilir.

Aslında çoğulcuların fiilen yaptığı şey, "demokrasi" kelimesinin çağrışımlarını değiştirmek ve bu kavramı daha muhafazakâr bir toplum görüşüne uygun hale getirmektir. Çünkü halkın idaresi denen kavramın bu şekilde daraltılmasıyla, halkın katılımı fikri değersizleşir. Dolayısıyla çoğulcu kuramın, "aslında belirli bir ideolojide derin kökleri vardır; bu ideoloji, sıradan kadın ve erkeklerin çoğunluğuna yönelik yoğun bir güvensizliğe ve yerleşik elitlerin medeniyetin değerlerini ve demokrasi 'oyununun kurallarını' savunacağına yönelik güvene dayanır."[35] Daha olumlu bir bakış açısından çoğulculuk, Durkheim'ın ideoloji tanımının bir örneği olarak da görülebilir. O, de Tocqueville'in sözleriyle "hür doğmuş" bireylerden oluştuğu için "sınıfsız-

34 "Çıkarlar" kavramına içkin zorluklar konusunda bkz. W. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, Martin Robertson, Londra, 1983, s.45 ve devamı.

35 P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism*, University Press of America, Washington DC, 1980, s.83 ve devamı.

mış gibi görünen bir toplumun", feodal geçmişi olmayan bir toplumun "sivil dini"dir.

Dolayısıyla, Dahl'ın çıkar grupları arasında varolan yüzeydeki rekabetle bunun altında yatan bir toplumsal görüşbirliğine yönelik modeli, siyasete ilişkin belirli bir görüş ya da perspektif barındırır. Bu iki temel değişken, yani yüzeydeki rekabet ve altında yatan görüşbirliği bize demokrasinin gerekli koşulları olarak sunulur. Ancak buradan çıkan demokrasi kavramı son derece normatif çağrışımlar içerir ve Amerikan siyasetinden yola çıkan bir genelleme olarak sunulan bu görüş, nihayetinde gelip statükonun savunusuna dönüşür. Bu, çoğulculuğun mutlaka hatalı ya da yanlış olduğu anlamına değil, betimleyici ya da olgusal bir ifadeden beklenen apaçık geçerliliğe sahip olmadığı anlamına gelir.

İdeoloji konusundaki ampirik araştırmalar, özellikle kitle iletişimi, sosyal psikoloji ve seçmen davranışları alanlarında, insanların inançlarına ilişkin oldukça fazla bilgi sağlamıştır. Bu bulguların genel geçerliği de, elbette bu alanlara ayrılan kaynak ve personel miktarıyla sınırlı olmuştur. Ancak, çoğu kuşkusuz faydalı olan bu enformasyon yığınının anlamlandırılmasını sağlayacak kuramsal gelişmeler yetersiz kalmıştır. Bu durum, ideolojinin daha az aşikâr ama aslında çok daha yaygın olduğu ABD'de özellikle geçerlidir. Habermas gibi düşünürler, görünüşe göre kapitalizmin herhangi bir ideolojik gerekçeye ihtiyaç duymadan kendi kendine işlediğini, çünkü metaların ve piyasaların kendi zorlayıcı mantıklarını ürettiğini belirtir. Ancak yukarıda gördüğümüz gibi, ideoloji çemberinin dışına çıkmak çoğu kişinin sandığından daha zordur. Bu meseleyle yüzleşmek yolundaki güncel girişimler de önümüzdeki bölümün konusu olacak.

ALTINCI BÖLÜM

Bilim, Dil ve İdeoloji

Önceki bölümde ele alınan ideoloji analizleri, ideoloji ve bilim arasında bulunduğu varsayılan bir karşıtlığı temel alır. Çünkü anaakım Anglo-Sakson sosyal bilimleri büyük ölçüde, de Tracy'nin pozitivizm çatısı altına giren düşünceler bilimi geleneğini devam ettirir. Her ne kadar birçok farklı pozitivizm türü olsa da, sosyal bilimlerin doğa bilimlerini örnek alması gerektiği, çünkü doğa bilimlerinin yegâne geçerli bilgi üretim yöntemine sahip olduğu fikri pozitivistler arasında genel kabul görür. Bu geçerli sosyal bilim de güçlü bir biçimde ampirik olmalıdır; bunun için nesnel olgular dünyasına başvurmalı ve ilke olarak, bu tür olgulara başvurarak doğrulanması mümkün olmayan (ya da en azından yanlışlanabilen) her tür kavrayışı reddetmelidir.

Sosyal olanın doğal dünya tarafından asimilasyonu sosyal bilimler bir yana, yaygın olarak inanıldığı gibi doğa bilimlerinin nesnel ve nötr olduğu fikrini sorgulayanlar tarafından saldırıya uğramıştır. Bu kişiler, son dönemlerde ampirik sosyal bilime yapılan vurgunun toplumla ilgili birçok potansiyel enformasyon sağladığını reddetmeyeceklerdir, ancak bunları yorumlamak gibi daha büyük bir sorun daha olduğunu iddia edeceklerdir. Toplumsal olguları doğal olgularla eşitle-

mek, doğaya atfedilen değişmezlik durumunu toplumsal olgulara da yansıtmak demektir ve dolayısıyla da oldukça muhafazakâr çağrışımlar içerir. Ancak pozitivizmi eleştiren kimi yazarlar daha ileri gidip, bilim ve ideoloji arasında keskin bir ayrım olmamasından da öte, bizzat doğa bilimlerinin de büyük ölçüde ideolojik olduğunu savunur. Doğa bilimlerinin konumuna ilişkin bu rahatsızlığın nedeni, bilimsel ilerlemenin 19. yüzyılda kendisinden beklenen lütufları sağlayamamış olmasıdır. Ekolojik hareketlerin ve nükleer karşıtı hareketlerin doğuşu bu rahatsızlığın en belirgin örneğidir.

Bu görüşün en tanınmış savunucusu olan Herbert Marcuse ve onun doğa bilimleriyle teknolojiye dair kuşkusunu paylaşan Max Horkheimer ve Theodor Adorno, Frankfurt Okulu'nun önde gelen üyeleridir. En azından köken olarak Marx'tan güçlü bir biçimde etkilenmiş olan bu yazarlar, Aydınlanma'nın bilimsel akla inancının ve bundan kaynaklanan, üretici güçlerin büyümesinin kendiliğinden ilerici olduğu fikrinin Marksizmi de önemli ölçüde yanlış yola sevk ettiğini düşünür. Horkheimer'e göre, bilimin itibarının artmasıyla birlikte, akıl neredeyse tamamen "araçsal" bir biçimde kullanılmaya başladı. Geçmişin büyük felsefe sistemlerinde, ne kadar yanlışlık içerirlerse içersinler, en azından insan yaşamının amaçlarına dair tartışmalar mevcuttu. Bugünse, akıl tamamen araçlara dair teknik bir konuşmaya indirgenmiştir ve amaçların tartışılması propaganda alanına girmektedir. Toplumun amaçlarıyla ilgili tartışmalar, aklın endüstrileşmesinin, aklın teknik tahakkümün hizmetkârı haline gelmesinin gölgesinde kalır. Bilimsel yöntem bir norm konumuna yükseltilir; oysa, Horkheimer'a göre:

> Bilim, kendi varlığının ve kendi çalışmalarındaki yönelişin dayandığı kapsamlı ilişkilere dair, yani topluma dair gerçekçi bir kavrayıştan yoksundur... Çünkü Bilim de çalışmalarının kapsamı ve yönelimi konusunda, sadece kendi eğilimleri değil, son tahlilde toplumsal yaşamla da belirlenir.[1]

1 M. Horkheimer, *Critical Theory*, Herder and Herder, New York, 1972, s.8.

Bilimin sözde nötrlüğüne ve bilimin rasyonel aklın modeli olarak ortaya çıkmasına yönelik bu saldırının son noktası Marcuse'un çok satan *Tek Boyutlu İnsan* kitabıdır. Kitabın temel tezi şudur:

> Özgürlük ile baskı, üreticilikle yıkma, ilerleme ile gerileme arasında korku verici dengeyi gerçekleştiren ileri sanayi uygarlığının işlemsel ve kapalı evreni, bu Akıl fikri içinde özellikle tarihsel bir tasarı olarak önceden betimlenmişti. Ban düşüncesinin sürekliliğini belirten insan ve doğa'nın bazı temel kavramları, teknolojik evrede olduğu gibi teknoloji öncesi evrede de kullanıldı. Bu süreklilik [continuum] içinde, çeşitli düşünce kiplikleri arasında çatışmalar vardır; bu kiplikler, toplum ile doğa'yı kavramak, örgütlemek, değiştirmek için farklı tarzlar ortaya koyar. Akıl'ın düzenleyici öğeleri, kendi yıkıcı öğeleriyle çatışmaya başlamıştır; olumlu düşünce, sanayi uygarlığının gerçekleştirmeleri tek boyutlu gerçekliğin zaferini sağlayıncaya ve bütün çelişkileri azaltıncaya kadar olumsuz düşünceyle karşıtlaşır.[2]

Dolayısıyla araçsal aklın yıkıcı doğası, başka ilkelere dayalı bir toplumun kurulmasını gerekli kılıyordu. Ancak elbette Marcuse bu toplumun nasıl ortaya çıkacağını söyleyebilecek, hele hele nasıl işleyeceğini betimleyecek konumda değildi.

Doğa bilimlerinin konumuyla ilgili, buna benzeyen (ama Frankfurt Okulu'nun karamsar çıkarımlarını paylaşmayan) bir sorgulama da iki Anglo-Sakson bilim felsefecisi tarafından yapıldı. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı etkili kitabında Thomas Kuhn, bilimin ortak kabul gören verilerin düzenli bir birikimi olduğu ve adım adım dünyanın gerçek doğasını ortaya çıkardığı şeklindeki geleneksel ampirik ve rasyonel yaklaşımı sorguladı. Kuhn'a göre, aksine bilim, hayali sıçramalarla bir "paradigma"dan diğerine geçiyordu. Bir paradigma, "bir araştırmacılar topluluğuna belirli bir süre boyunca model sorular ve çözümler sunan, evrensel çapta kabul görmüş bilimsel başarılar"dan

2 H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Roufledge and Kegan Paul, Londra, 1964, s.105 ve devamı [*Tek Boyutlu İnsan*, çev. Afşar Timuçin - Teoman Tunçdoğan, s.152].

oluşuyordu.[3] Her paradigma bir süre sonra, örtüşmezlik ve sapmalarla baş etmekte yetersiz kalır ve bunun üzerine bir ya da daha fazla paradigma ortaya çıkar. Her ne kadar Kuhn, farklı paradigmalar arasında tercih yapmanın nesnel bir gerekçesi olmadığını iddia edecek kadar ileri gitmese de, meselenin salt deneyler yapmak ve kanıtlara başvurmaktan ibaret olmadığını da özellikle vurguladı. Bilimsel yöntemin rasyonel olmayışını daha şiddetli bir biçimde savunan Paul Feyerabend ise doğa bilimlerinin ideolojiden veya toplumsal önyargıdan bağımsız bir bilgi içerdiği fikrinin bir "masal"dan ibaret olduğunu söyler. Ona göre özünde, doğa bilimleriyle gizemciliğin ya da dinin iddiaları arasında bir fark yoktur.

Feyerabend'in fikirleri göreciliğin daha uç bir örneğini teşkil eder. Ama, gerek doğa bilimlerinin tartışmasız bir nesnellik içerdiği, gerekse doğa bilimleri yöntemlerinin sosyal bilimlere uygulanabileceği fikirleri; bu düşüncelerin son yirmi yılında daha yaygın bir biçimde eleştirildi.[4] Ancak aynı dönemde sosyal bilimlerde ağırlık kazanan bir diğer analiz yöntemi, oldukça farklı gerekçelerden hareketle, bilimsellik iddiasında bulunmuş ve ideoloji incelemeleri üzerinde kimi etkiler yaratmıştır. Bu yöntem yapısalcılıktır.

Yapısalcılığın kökleri dilbilimdedir. Yaklaşık yüzyıl önce İsviçreli dilbilimci Ferdinand Saussure dil ve söz arasında bir ayrıma gitti. Buna göre dil, birbiriyle ilişkili olan ve tüm sözlerin temelini oluşturan rastgele göstergelerden kurulu biçimsel bir yapı ya da sistemdir. Dilin yasaları, yani yapısal dilbilimin yasaları, insanların gündelik yaşamdaki sözlerinin yasalarıyla aynı değildir. Bu yasalar, konuşan kişinin farkında olmadığı ve değiştiremeyeceği, istemdışı, geleneksel kategorilerdir. Altta yatan ve değişim geçirmeyen bu sistem ya da yapı, bireylerin kendi tercihleriyle benimsedikleri yüzeysel söz örüntülerinden soyutlanarak, bilimsel bir kesinlikle incelenebilir. Biraz daha açacak olursak,

---

3 T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1973, s.viii.

4 Bu bakış açısının ideoloji bağlamında nüanslı bir biçimde savunusu olarak bkz. P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, der. J. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, s.232 ve devamı.

bütün toplumsal veya düşünsel faaliyeti anlamanın en iyi yolu, bunların altında yatan anlam sistemine bakmaktır. Bu görüşle psikanaliz arasındaki paralelliği görmek kolaydır. Çünkü Freudcu psikanalizi andıran bir tarzda, açık içerikle örtük içerik arasında bir ayrıma gidilir. Açık içerik, bireylerin sıradan sözleri ya da faaliyetleridir; örtük içerikse bu söz ya da faaliyetlerin gizli yapısıdır. Nasıl Freud dil sürçmesini açıklamak için bilinçdışına ve onun bastırılmış içeriğine gönderme yapıyorsa, bireylerin gerçek söylemi ya da faaliyetleri de, bu kelimelerin ya da eylemlerin altında yatan ideolojik yapıyı gizleyen bir paravan olarak görülebilir.

Yapısalcılık antropolojide ve özellikle mitlerin incelenmesinde ciddi bir etki yaratmış olduğundan, önce bu alanın önde gelen düşünürü Claude Levi-Strauss'u kısaca inceledikten sonra dil ve ideoloji ilişkisini ayrıntılarıyla irdelemek daha doğru olur. Mitlerin rolünü açıklamak için Levi-Strauss, temel altyapıyla dilin bilinçli kullanımı arasındaki zıtlığı ele alır. Ona göre, mitsel düşünce ve genel kültürel olgular, bir toplumun çeşitli şekillerde kendini ifade ettiği bir tür dildir ve bu dil her zaman bilinçdışı yapının sistemli evrensel yasalarına uyar. Altta yatan bu yapı hem gerekli hem ebedidir ve insan toplumuna ilişkin her incelemenin başlangıç noktasıdır. Aslî olanın yapı olduğunu göstermek için Levi-Strauss, bir iskambil oyununun kurallarına gönderme yapar. Her iskambil oyunu birbirinden farklıdır, çünkü sonsuz sayıda olası değişken vardır. Ancak her oyunu yöneten temel yasalar bulunur; bunlar asla değişmez ve hangi kombinasyonların mümkün hangilerinin imkânsız olduğunu belirler.

Levi-Strauss'a göre yapısal belirlenimcilik düşüncesi geniş bir uygulama alanına sahiptir. Modern çağda mitolojiyi aramamız gereken yerin siyasal ideolojiler olduğunu söyler ve Fransız Devrimi'ne ve hatta bilime gönderme yapar. Çünkü günümüzün doğa bilimleri dünyası ve mitler dünyası "birbirinden ayrı, ama aynı ölçüde pozitif iki bilimdir." Ancak şimdi, bilgiye giden bu iki farklı yol birleşir; "bir yanda iletişim dolayımıyla fiziksel dünyaya varan yol, diğer yanda az evvel gördüğümüz gibi, fiziksel olan dolayımıyla iletişim dünyasına va-

ran yol. Bütün insan bilgisi süreci bu şekilde kapalı bir sistem niteliğine bürünür."[5] Her ikisinin de altında yatan ve bunları açıklamamızın tek yolu, aynı içkin evrensel kültürel unsur, aynı mantıksal sistemdir.

Yapısalcı yaklaşımın mitlerin incelenmesinde kullanılması kuşkusuz antropologların hayalgücünü harekete geçiren bağlantılar ortaya çıkarmıştır. Ancak ideolojinin incelenmesine gelindiğinde, Levi-Strauss'un fikirlerinin çok genel olduğu görülür. Çünkü içerik karşısında biçime ve pratik sonuçlar karşısında mantıksal sınıflandırmalara ayrıcalık tanıdığından olgu ve hayalgücü arasında, ya da bilim, din ve mit arasında ayrım yapmak zorlaşır. Levi-Strauss, "insanların mitler kanalıyla nasıl düşündüğünü değil, insanlar gerçeğin farkına varmaksızın mitlerin zihinlerde nasıl işlediğini"[6] göstermek iddiasındadır. Bu, Freud'un psikanalizinden de daha ileri giden bir tavırla bilinçli birey fikrini indirgemektir. Ayrıca, bütün düşünsel etkinliği ortak bir yapı çerçevesinde açıklamak, insan ilişkilerindeki görüşbirliği öğesini öne çıkarıp çelişkili öğeyi arka plana atmak demektir.

Ancak, altta yatan yapının yüzeydeki olguları belirlediği aynı şema, aynı bilimsel kesinlik iddiasıyla dil ve ideoloji arasındaki ilişkiye de uygulanmıştır. Geçmişte dil pek fazla sorgulanmadan veri kabul ediliyor, dış dünyaya açılan penceremiz olarak görülüyordu. Yüksek teknoloji enformasyon toplumunun bir ürünü olan dilbilimin son zamanlarda itibarının artmasıyla birlikte, dikkatler dilin kendisine yöneldi. Basitçe camdan bakmak yerine cama bakıyoruz; çünkü pencerenin yapısı ya da çerçevenin niteliği gördüklerimizi belirleyebilir. Bu bakış açısına göre ideoloji, dar anlamıyla dilin çok ötesine geçebilir. Çünkü dilbilim bizi, diğer insan faaliyetlerinin de birer dil olarak, yani anlamlı göstergelerden kurulu sistemler olarak yorumlanabileceğini düşünmeye iter.

Yapısalcı bakış açısına göre, her gösterge sisteminde, yukarıda da gördüğümüz gibi söz ve dil arasında bir ayrım vardır. Söz açık düzeydedir, hemen görülebilir; dilse örtük düzeydedir, gizli yapıdır. İdeolojinin bulunduğu yer de dildir. İdeolojik mesajı içeren bu altta yatan

5 C. Levi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago, Chicago University Press, 1966, s.269.

6 C. Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, Cape, Londra, 1970, s.12.

yapı, konuşmada öyle bir biçim alır ki, ne konuşan ne de dinleyen tarafından kolayca seçilebilir. Bu görüşün en berrak, etkili ve okunabilir yazarlarından birisi olan Roland Barthes, bunu bir ifadenin *yananlamı* ve *düzanlamı* arasındaki ayrımla açıklar. Buna meşhur bir örnek, çeşitli kraliyet ailelerinin mensuplarının bir araya gelerek Akdeniz'de 'mavi kan' adlı bir yat gezisine çıkmasıyla ilgili esprili gazete haberleridir. Kamuoyu buna hayran kalmıştı. Oysa, Barthes'a göre,

> Bu tür bir hayranlık hissi, ağır bir patolojik yük içerir; kişi bir çelişki karşısında hayranlığa kapılıyorsa, demek ki bu çelişkinin öğelerinin birbirinden çok uzak olduğunu düşünüyordur. Başka bir deyişle, kralların insanüstü bir doğası vardır ve kral demokratik yaşamın kimi öğelerini bir süreliğine benimsediğinde, bu ancak kralın lutfetmesiyle gerçekleşen doğaya aykırı bir olaydır. Kralın sıradan davranışlarda bulunmasına alkış tutmak demek, bunun kralın doğal statüsü olmadığını (sıradan bir ölümlünün melek olması nasıl doğal değilse) kabul etmek demektir, kralın hâlâ ilahi hakkı dolayısıyla kral olduğuna inanmak demektir.[7]

Başka bir deyişle, krallar sıradan insan rolüne soyunduğunda, bunun *düzanlamı* kralın da insani bir yönü olduğudur, oysa bu asıl kralın insanüstü bir varlık olduğu şeklindeki *yananlamı* güçlendirmeye hizmet eder.

Son yıllarda, dilin ideolojiyle ilişkisinin yapısalcı bir açıklamasını sunan birçok girişim oldu ve belirli bir eleştirel yöne sahip olan bu çalışmalara genelde "söylem analizi" dendi.[8] Marx'ın "dil pratiktir, gerçek bilinçtir," türünden yoruma açık ifadelerinden de yararlanan söylem analizi, gündelik yaşamdaki dili gazetelerin, dergilerin, sınıfların, ailelerin dilini konu alır ve gerek uzun düzyazılardaki gerekse sıradan sohbetlerdeki cümle örüntülerini inceler. Daha az başarılı bir bi-

7 R. Barthes, *Mythologies*, Paladin, Londra, 1973, s.32. Britanya kraliyet ailesiyle ilgili medya haberlerinin ailenin görkemli imajını nasıl pekiştirdiğine dair bkz. M. Billig, *Talking of the Royal Family*, Routledge, Londra, 1992.

8 K. Marx ve F. Engels, *The German Ideology*, Collected Works, c. 5, Lawrence and Wishart, Londra, s.44.

çimde, dilin bir etkinlik biçimi olması temelinde bu örüntülerin güç ilişkilerini yansıttığını savunur ve birçok etkinliğin de bir dil olarak yorumlanabileceğini öne sürer. Bu, gerilla güçlerini ya "özgürlük savaşçıları" ya da "teröristler" olarak tanımlayan açık ideolojik bağlamın da ötesine geçer. Cümlelerin masum görünümlü yapısının barındırdığı ideolojik çağrışımları ortaya çıkarmayı hedefler. Bu analizlerin bazıları uzun kategori listeleri vermekle yetinirken, bazıları daha verimli bir biçimde analizleriyle toplumsal ilişkiler arasında bağ kurmaya çalışırlar. Buna basit bir örnek olarak, "Gardiyan mahkûmları yürüttü," cümlesini ele alalım ve bu cümleyi (A) Gardiyan X'e neden oldu ve (B) Mahkûmlar yürüdü şeklinde bölelim. Bu tür analizlere göre,

> A'nın faili, yeni cümleye fail olarak aktarılır. Bu sürecin altında yatan varsayım, gücün bir tür doğrudan faillik olduğudur. Bu dilsel sürecin sonucu, iç içe geçen iki cümlede aktör rollerinin el değiştirmesi olur. Sürecin gerçek faili yok sayılır ve gerçekleştirdiği fiilin sorumluluğu elinden alınırken, bu sorumluluk daha güçlü kabul edilen diğer faile aktarılır. Bu hiç de önemsiz bir değişiklik değildir. Bu, açık bir ideolojik işlev görür.[9]

Bu örneğin, hapishane yaşamıyla ilgili zaten bildiğimiz gerçekleri sadece dilbilimsel analiz terimlerine aktarmaktan ibaret olduğu söylenebilir. Ancak bunun daha gizli örnekleri olarak, sözde özne ve edilgen yapı kullanımıyla ("Hükümet eleştirildi") öznenin ortadan kaldırılıp eleştiri gücünün azaltılması veya aynı etkiyi yaratacak şekilde, soyut isimlerin kullanılması ("Hükümete yönelik eleştiriler arttı") gösterilebilir. Bu tür incelemeler Chomsky'nin bahsettiği, dilbilgisi dönüşümü fikrine eleştirel bir boyut kazandırır:

> Bu görüşe göre, bir ifadenin yüzeyinin altında, çeşitli şekillerde dönüşmüş ya da sınıflandırılmış üst üste yapı katmanları bulunur.

---

9 G. Kress ve R. Hodge, *Language as Ideology*, Routledge, Londra, 1979, s.9. Ayrıca, Pierre Bourdieu'nün günümüz toplumundaki "sembolik şiddet"in nasıl fiillerimizi bilinçdışı normlarla uyumlu hale getirdiğini ve rekabet edemeyenleri dışlayıp susturduğunu anlattığı son dönem mikro-sosyolojik incelemelerine bakınız.

> Bunu dinleyen ya da okuyan kişi bunları, en altta yatan temel biçimlere ulaşıncaya dek çözümlemeye çalışabilir. Öyleyse tam şifre çözümü, ifadenin tahmini oluşum sırasını tersine çevirerek bu derinliklere doğru yolculuğa çıkmak demektir. Bu da, altta yatan biçimlerin betimlenmesini ve bunların tarihte geçirdiği aşamaları ayrıntılarıyla belirlemeyi içerir.[10]

Bu son analizlerle birlikte, yapısalcılığın ötesine geçip bir tür toplumsal dilbilime varmış bulunuyoruz.

Öyleyse, ideoloji kavramına eleştirel bir boyut kazandırmak için yapısalcı ilkeleri elden geçirmek gerekir. Bu ilkeler üç temel zorlukla karşılaşmıştır. Birinci ve en bariz olanı, bir yazı parçasının anlamının ne kadar dikkatle olursa olsun tek başına kelimelere ve cümlelere bakarak çözülemeyeceğidir. Tamamen metinle sınırlı bir analiz, metni birimlere ayırır ve sonra da hem oldukça basitleştirici hem de keyfi olan kimi modeller oluşturur. Söylem analizi, eski idealist doktrinin modern bir versiyonuyla, zaman zaman adeta sadece göstergelerin varolduğunu ve evrenin gösterileni olmayan gösterenlerin sonsuz bir dizisi olduğunu ima eder gibidir. Camdan dışarı bakamayız, cama odaklanmak zorunda kalırız. Oysa bir kelime kümesinin anlamı, bu kümenin üretildiği koşullara ve onu okuyan ya da dinleyenin bunları algıladığı koşullara sıkı sıkıya bağlıdır. Dil bir eylem biçimidir ve çoğu eylem biçimi gibi, etkisi de bağlama sıkı sıkıya bağlıdır. Buna verilecek en iyi örnek konuşan kişinin belirli kelimeleri söyleyerek bir edimde bulunduğu "edimsel" ifadelerdir. Örneğin, bir evlilik töreninde "Evet," denerek evlenme edimi gerçekleştirilir. Ancak kelimelerin anlamı ve etkililiği bir dizi kurumsal düzenlemeye ve önkabule bağlıdır. Her isteyen, bir kırmızı kurdelayı kesip "Açıyorum," diyerek bir otoyol açılışı yapamaz ya da her isteyen sırtına siyah bir cüppe geçirip "Mahkûm ediyorum," deyip birisini ölüme mahkûm edemez.[11] Bunu

10 G. Kress ve R. Hodge, *agy.*, s.10.

11 Bu alandaki klasik çalışma J.L. Austin'e aittir: *How to do Things with Words*, der. J.O. Urmson ve M. Sbisa, Clarendon Press, Oxford, 1962, s.4 ve devamı. Söylem analizi ve siyaset konusunda bkz. S. Hall ve M. Jaques, *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, Lawrence and Wishart, Londra, 1989.

başka bir yoldan söylemek gerekirse, her ifadenin bir şey *hakkında* olduğu, bir şeyi kastettiği ve ifadeyi anlamak için de onun kastettiği şeyle ilişkisini anlamak gerektiği, yani ifadenin dışındaki dünyayla ilişkisini kavramak gerektiği söylenebilir. Örneğin bir ironiyi anlamak, ifadenin içinde bulunduğu koşulların bilgisi olmadan çok zordur. Dolayısıyla bir ifadenin anlamı onun işleviyle, onun ne *yaptığıyla* iç içedir ve de dış dünyaya gönderme yapmak bunun temel bir parçasıdır. Metin bağlama bağımlıdır.

Söz karşısında *dil*'in özerkliğine vurgu yapmaktan doğan bir diğer güçlük, toplumsal ve tarihsel etkileri göz ardı etmektir. Sözün ardında gizli bağımsız sözdizimi kuralları olduğunu ve bunların neyin söyleneceğini ya da en azından neyin söylenemeyeceğini belirlediğini gösteren hiçbir kanıt yoktur. Çünkü bu tür bir kural belirlenir belirlenmez, bunun toplumsal ve tarihsel koşullarla birlikte nasıl değiştiğine ilişkin örnekler bulmak en azından teoride, bazen de pratikte mümkün olur.

Yapısalcı yaklaşımlara dair bir diğer genel eleştiri, bu yaklaşımların toplumsal çelişkiden çok görüşbirliğini vurguladığı ve böylece toplumsal düzeni eleştirmek yerine onu meşrulaştırdığıdır. Çünkü yapı nesneldir ve aşamayacağımız sınırlar çizer. Hepimizin içten içe paylaştığı bir görüşbirliğinin varlığını ima eder. Bu fikir, her toplumda, genel kabul görmüş bir dizi tutarlı ilke şeklinde hakim bir ideoloji olduğu ve bunun da mevcut iktidar ilişkilerini meşrulaştırmaya hizmet ettiği fikrinin bir versiyonudur. Oysa bu fikir yoğun olarak sorgulanmıştır. Antropolojide, Edmund Leach'in "mit ve ritüel, bir göstergeler dilidir ve hak ve statü iddiaları da bu dil aracılığıyla dillendirilir; ancak bu tartışmanın dilidir, ahenkli bir koro değil,"[12] şeklindeki görüşü şüphesiz Levi-Strauss'un görüşlerinden çok uzaktır. Ortaçağ toplumundaki hakim siyasi ve dini değerler sistemi, bu sistemin bilincinde olmayan ya da ona kayıtsız kalan halk kitlesinin gözünde yönetici sınıfları meşrulaştırmaktan çok, yönetici grupların birlik ruhunu pekiştirmeye yarıyordu.[13] Günü-

12 E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Bell, Londra, 1954, s.278.

13 Bkz. N. Abercrombie, S. Hill, D. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, Allen and Unwin, Londra, 1980, s.59 ve devamı.

müz Batı toplumunda birçok kişi istikrarın, toplumun üyeleri arasındaki örtük bir görüşbirliğinden değil, toplumun parçalanmışlığından kaynaklandığını savunuyor. Ortaçağ toplumunda da olduğu gibi, "liberal demokrasi" değer ve normlarını en güçlü benimseyen kesim sosyal merdivenin en üst basamaklarında duranlardır. Aşağıdakilerse bu değerlerden soğumalarını ifade edecek tutarlı ya da bütünsel araçlara sahip değildirler.

Bu görüşbirliği ve çelişki meselesi, bizi yapısalcı yaklaşımın bir diğer güçlüğüne getiriyor: Düşünen, sorumlu ve yaratıcı bir fail olarak öznenin ortadan kaybolması. Bu mesele sonraki bölümde ele alınan postyapısalcı ve postmodernist yazarlarca iyice derinleştirilir. Her bireyin mutlak özgürlüğüne ve sorumluluğuna dair aşırı bir vurgu yapan varoluşçuluğun aşırı öznelliğine tepki veren yapısalcılar tam diğer uca gitmiştir. Özgürlüğün dilin ve toplumun yapılarınca nasıl sınırlandırıldığını görmek bir şey, özneyi tamamen bu toplumsal ilişkilerde ve dilsel biçimlerde eritip yok etmek bambaşka bir şeydir. Biraz ayrıntıya girersek, eylemleri veya sözleri anlamak için, yaratıcı öznellik gerektiren bir yorumlama süreci şarttır. Yapıların sözde nesnel olan ve bilimsel çalışmayla tespit edilebilir doğası, asla insan eylemindeki öznel öğeyi tamamen yok edecek kadar ezici hale gelemez.

Özetlersek, dile yapılan vurgu ile düzanlam ve yananlam ayrımı kuşkusuz bize yeni içgörüler sağlar. Siyasal, toplumsal ve cinsel önyargının nasıl dil tarafından pekiştirildiğini gösteren toplumsal dilbilim çalışmaları kesinlikle büyük önem taşır. Ama, bunların yapısalcılıktan esinlenen genel bir bilimsel kuram çerçevesine oturtulması umutları boşa çıkmıştır. Çünkü altta yatan yapılar düşüncesinin biraz üstü kazındığında, bilimin aralarında hakemlik yapamayacağı felsefi dünya görüşlerine dair eski fikirden hiç de farklı olmadığı görülür.

Bu oldukça dağınık tartışmayı toparlamak için, muhtemelen günümüzün bu konudaki en etkili düşünürü olan Jürgen Habermas'a kısaca bakalım. Sosyoloji, dilbilim ve başka alanlardaki en son tartışmalardan yola çıkan Habermas, ideoloji kavramının eleştirel boyutundan vazgeçmeden bir toplum analizi kurgulamaya çalıştı. Habermas'ın

karmaşık düşüncesini sunmanın en iyi yolu, Habermas'ın yukarıda tartıştığımız ideoloji yorumlarından neleri ödünç aldığına bakmaktır.

Kuşkusuz Habermas'ın Marx'a borcu büyüktür. Marx'ın, insan emeğinin içinde bulunduğu tarihsel maddi koşulların, bilginin parametrelerinin gelişimini belirlediğini öne süren materyalist tarih görüşünü büyük ölçüde benimser. Habermas'a göre Marx, kendi tarih görüşünü, belirli bir anda insanların elinde bulunan araçlarla (üretim güçleri) kültürel ve sembolik bir boyut taşıyan kurumsal düzenlemeler arasındaki diyalektik bir bağlama oturtur. Ancak Habermas'a göre Marx, birinci etkeni haddinden fazla vurgulamaya meyillidir:

> İnsan türüyle doğal çevresi arasındaki maddi etkileşimi düzenleyen üretim faaliyeti, tüm kategorilerin üretildiği paradigma haline gelir; her şey üretimin kendi hareketi içerisinde çözülür. Bu nedenle, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki diyalektik ilişkiye dair Marx'ın parlak içgörüsü kolayca mekanik bir yanlış yoruma yol açabilir.[14]

Ekonomik determinizmi vurgulama ve sosyal bilimlerin doğa bilimlerince asimile edilmesi eğilimi Engels, Buharin ve diğerlerince çok ileri götürüldü. Habermas'sa aksine, maddi emeğin ve maddi emeğin biçimlerini geliştiren teknik ilerlemelerin önemini yadsımadan, "etkileşim" başlığı altında topladığı kültürel geleneğin ve kurumsal düzenlemelerin önemini de vurgulamak ister. Marx'tan, özellikle de Marx'ın ortodoks takipçilerinden farklı olarak, "emek ve etkileşim arasında otomatik bir gelişim ilişkisi yoktur," der.[15]

Ekonomik olmayan etkenlere ve Marx'ın köklü bir biçimde yeniden formüle edilmesine yaptığı vurgu, Habermas'a göre ileri sanayi toplumunun son yüzyıldaki değişimleriyle gerekçelendirilir. Marx'ın zamanındaki başat ideoloji piyasada eşit mübadele fikrine dayalıyken, 20. yüzyılda teknolojinin ilerlemesi, siyaseti tekniğe indirgeyen bir teknokratik bilinç ortaya çıkardığını düşünür. Devletin giderek daha faz-

14 J. Habermas, *Theory and Practice*, Heinemann, Londra, 1971, s.169.

15 J. Habermas, *agy*.

la toplumsal ve ekonomik yaşama müdahale etmesi, teknokratik sistemin ihtiyaçlarına göre kararlar almakla görevli idarecilerin ve uzmanların sayısında artışa yol açmıştır. Böylece adil mübadele ve eşitlik kaygılarını bırakıp, kararları meşrulaştırmak için bilim ve sanayiye özgü teknik değerlendirmelere başvuran bu toplum, ideolojik bir değişim geçirdi. Bu süreç aynı zamanda toplumun apolitikleşmesi anlamına da geldi. "Gerçek" yaşama karşı bir yanılsamayı ya da ideali temsil etme iddiası taşımaması anlamında öncekilerden daha az ideolojik olan bu teknokratik bilinç, aynı zamanda çok daha ideolojiktir. Çünkü bu bilinç seleflerinden daha ikna edicidir ve daha zor eleştirilebilirdir. Zira ekonomi ve verim adına bütün diğer alternatifleri bastırır ve izin verdiği tek tartışma, önceden belirli bir hedefe giden farklı yolların tartışılmasıdır. Dolayısıyla Marcuse gibi sanayi toplumunun lanetlenmesini uç noktaya götürmese de Habermas, bu düşünce çizgisinden yoğun olarak etkilenmiştir.

Emek ve etkileşim arasındaki ayrım, kapitalist toplumun krizine dair çok daha geniş bir kavrayış içeriyordu. Krizi asıl olarak ekonomik açıdan ele alan Marx'ın aksine, Habermas geç kapitalizme içkin olan krizlerin kapsamlı bir tipolojisini çıkardı: Ekonomik kriz, rasyonalite krizi, meşruiyet krizi, motivasyon krizi. Habermas'a göre geç kapitalizmin ekonomik krizi engellenemez değildi. Ama bu krizi engellemek adına devletin aldığı önlemler bir rasyonalite krizi yaratmıştı. Çünkü, geç kapitalizme içkin çıkar çatışmaları ve devlet müdahalesine dair çelişkili talepler, devlet desteğinin genelde sorunlu bir biçimde dağıtıldığı anlamına geliyordu. Bu da bir meşruiyet krizi yaratıyordu, zira devlet müdahalesi, kontrol ve tercih meselelerinin gündeme gelmesine neden oluyordu. Bunun yegâne çözümü, en güçlü partileri satın almak ya da yeni bir meşrulaştırma ideolojisi yaratmaktı. Ayrıca, kamu müdahalesinin artması burjuva toplumunu motive eden özel sektörün çapının daralmasına yol açıyordu; böylece bir motivasyon krizi ortaya çıkıyordu, çünkü o ana kadar motivasyonun kaynağı, değerleri adil olarak dağıtan bir piyasa fikriydi. Habermas vardığı sonuçları şöyle özetler:

> Hükümetin tepkisel kaçınma faaliyetleriyle ekonomik krizler siyasal sisteme girer; çünkü meşruiyet kaynaklarıyla rasyonalite eksikleri telafi edilir ve örgütsel rasyonalitenin uzantılarıyla da ortaya çıkan meşruiyet eksikleri telafi edilir. Orada genetik bakış açısından, aşağıdan yukarıya doğru kayan kriz olgularının hiyerarşisini temsil eden bir dizi kriz eğilimi belirir. Ancak hükümetin kriz yönetiminin bakış açısından, bu kriz olguları belirli sınırlar dahilinde yer değiştirebilmelerine göre belirlenir. Bu sınırları belirleyen, bir yandan yetersizliği krizler kuramı tarafından geçerli bir biçimde öngörülemeyen mali değer miktarıdır ve diğer yandan sosyo-kültürel sistemin motivasyon kaynaklarıdır. Öyleyse, kısıtlı kaynaklar, değer ve anlam arasındaki yer değiştirme ilişkisi krizlerin öngörülmesi açısından belirleyicidir.[16]

Bu genişletilmiş kriz anlayışı ve ekonomik alanın görelileştirilmesi, Marx'ın tarihsel materyalizminin ciddi bir biçimde yeniden formüle edilmesi anlamına geliyordu. Kuşkusuz Habermas'ın fikirleri Frankfurt Okulu'nun fikirleriyle güçlü bir benzerlik taşır. Onun Marx'ın fikirlerine yönelik tüm revizyonu, Frankfurt Okulu'nun araçsal akıl, yani 20. yüzyılda topluma hükmetmeye başlayan bilimsel ya da teknik akıl eleştirisi tarafından belirlenir. Habermas'a göre, nesneleştirilmiş süreçlerin kontrol edilmesini sağlayan araçsal akla yönelik meşru ilgi yanında, insanların iki ilgisi daha vardı: Çeşitli toplumsal örgütlenme biçimleri altında birbirleriyle iletişim kurma şeklindeki pratik bir ilgi ve kendine ilişkin düşünme ve kendine ilişkin belirlemeleri yapmaya yönelik, yani özerkliğe yönelik özgürleştirici bir ilgi. Ayrıca, Frankfurt Okulu'nun çoğu üyesi gibi Habermas, bir özgürleşme modeli olarak Freudcu psikanalizle ilgilenir. Freud'un anlattığı biçimiyle bireyin gelişimiyle insan türünün gelişimi arasında yakın bir ilişki olduğunu düşünür. Ego örgütlenmesi zayıf olan bir bireyin içsel bastırmanın kimi biçimlerine nevrotik bir çözüm üretmesi gibi, toplumlar da dilde bastırılan, atlanan ya da çarpıtılan asimetrik güç ilişkilerinin rasyonalizasyonu olan ideolojiler oluştururlar. Tıpkı Freudcu psikana-

16 J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Heinemann, Londra, 1976, s.93.

listin hastanın kendi farkındalığına varmasını sağlaması gibi, eleştirel kuram da aynı şeyi topluma yapmak için meşrulaştırma ideolojisinin köklerini açığa çıkarır.

Habermas'ın ideoloji kuramındaki yenilik, dile yaptığı vurgudur. Batı Marksizmi geleneğinden etkilenmiş yazarların çoğu gibi Habermas da klasik Marksizmin ekonomik determinizmine karşı üstyapının önemini vurgulamak ister. Ancak ona göre üstyapının anahtarı dildedir, çünkü "günümüzde dil meselesi geleneksel bilinç meselesinin yerini almıştır."[17] Onun dil vurgusunun gerçekten uzak olduğu söylenemez. Bu vurgu, dilin toplumsal olguları kurmak yanında kendisinin de bu olgularca kurulduğu (ve çarpıtıldığı) fikrini temel alan bir toplum analizine yakından bağlıdır. Dolayısıyla ideoloji incelemesi, sistemli biçimde çarpıtılan iletişimin incelenmesi demektir.

Habermas'ın dile yönelik ilgisinin ayırt edici yönü, ideolojiyi değerlendirmek için bir kriter belirlenmesini önermesidir. Bu girişim, sistemli bir biçimde çarpıtılmış iletişimin açıklanmasını içerdiğine göre, aynı zamanda "çarpıtılmış olmayan iletişim ya da makûl tartışma düşüncesinin geliştirilmesi"ni[18] de içermelidir. Bizzat konuşma olgusunun kendisi, daha iyi argümanın tartışma sonucunu belirleyeceği bir ideal konuşma durumunun olanaklılığını varsaydığı için, Habermas'a göre bu fikir, dilin bütün kullanımlarında içkindir. Çünkü konuşan kişiler bir şekilde birbirlerini anlamayı hedefler. İletişimsel etkileşim, katılanların dört tür geçerlilik iddiası sağlayabileceğini varsayar. Birincisi, söylediklerinin anlaşılabilir olması; ikincisi doğru olması, üçüncüsü, verili bağlam dahilinde meşru olması; son olarak da samimiyetle söylenmesidir. Bu iddiaların yerine getirilmesi ancak toplumun bütün üyelerinin tartışmaya katılmada şans eşitliğine sahip olmasıyla mümkün olabilir. Bu da toplumun bütün üyelerinin bu tür bir iletişim becerisine sahip olacağı şekilde toplumun dönüştürülmesini gerektirir. Çünkü teknolojik toplum, ancak politikaları kamusal denetime açıksa

17 J. Habermas. *Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970, alıntılayan T. McCarthy, *Legitimation Crisis*'e *Önsöz*, Londra, 1976, s.xiii.

18 J. Habermas. 'Summation and Response', *Continuum*, c. 8, 1970, s.129.

rasyonel olabilir. Ancak bunun gerçekleşmesi için de, tartışma ve görüşler her tür manipülasyon ve tahakkümden özgür olmalıdır. Dolayısıyla toplumsal özgürleşmenin nihai amacı, her bir konuşma eyleminde içkindir.

Günümüz toplumunda bu "tartışmaya dayalı irade oluşturma" sürecinin karşısında önemli engeller vardır. Çünkü,

> [Günümüzdeki] dünya görüşlerinin geçerliliği, tartışmaya dayalı irade oluşturmayı dışlayan iletişim yapısı tarafından güvence altına alınıyor... İletişimin önündeki engeller, karşılıklı hesap verebilirlik fikrini bir kurmacaya dönüştürüyor ve aynı zamanda bu kurmacayı destekleyen ve ortaya çıkarılmasını engelleyen bir meşruiyet inancını destekliyor. Bireydeki prototipi nevrotik rahatsızlık olan ideolojilerin paradoksal başarısı işte budur.[19]

Bu yaklaşım, herhangi bir toplumdaki ideolojinin yayılımını tespit etmek amacıyla, mevcut duruma ilişkin şu soruyu sormamıza olanak tanır:

> üretici güçlerin verili bir aşamasındaki bir toplumsal sistemin üyeleri, toplumun işlevsel zorunluluklarının ve sınırlayıcı koşullarının da yeterli bir bilincine sahip olarak, tartışmaya dayalı irade oluşturma kanalıyla toplumsal etkileşimin örgütlenmesini belirleyebilselerdi, kendi ihtiyaçlarını kolektif ve bağlayıcı bir biçimde nasıl yorumlarlardı (ve hangi normları kabul ederlerdi)?[20]

Böylelikle Habermas, kendi ideoloji eleştirisinin keyfî olmadığını; bu eleştirinin, toplumsal değerlerin çözülemez bir biçimde bağlı olduğu "toplumsal eylemin ve dilin yapısına içkin" olduğunu göstermek ister:

> Sadece üyelerinin otonomi ve sorumluluğa kavuşmuş olduğu özgürleşmiş bir toplumda, iletişim otoriter olmayan ve evrensel

19 Alıntılayan T. McCarthy, 'A Theory of Communicative Competence', *Philosophy of Social Science*, c. 3, 1973, s.140.

20 J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Londra, 1976, s.113.

> olarak uygulanan bir pratik haline gelebilir. Bizim karşılıklı olarak kurulan ego kimliği modelimiz ve gerçek görüşbirliği fikrimiz de zaten örtük bir biçimde bu diyalogdan türetilmiştir. Bu durumda, her ifadenin doğruluğunu belirleyen, iyi bir yaşamın gerçekleşmesi beklentisidir.[21]

Habermas'ın geniş bir alana yayılmış fikirlerinin birçok itirazla karşılaşmış olması şaşırtıcı değil. Habermas'ın psikanalizle toplumsal kurtuluş arasında ısrarla çizdiği paralellik oldukça kuşkuludur, çünkü hem bu şekilde bireyden topluma sıçramak meşru değildir, hem de psikanalizdeki süreç istekli bir işbirliğiyken, toplumsal tahakkümden kurtuluş süreci için aynı şey söylenemez. Daha da önemlisi, ideolojinin çarpıtılmış iletişime eşitlenmesi yeterince kesin değildir, çünkü her çarpıtılmış iletişim ideoloji değildir. Dile ve iletişim yetisine bu denli yoğunlaşılması, görünüşe göre maddi tahakkümün ve sınıf çıkarlarının gözardı edilmesini getirmiştir. Zenginlik ve mevkiye ulaşma fırsatı eşit olmadığı sürece, serbest bir iletişim özgürleşmiş bir toplum yaratmaya yeterli olmayabilir. Yine de, görüşleri ne kadar biçimsel ve soyut olursa olsun Habermas bilim, dil ve ideoloji temalarını günümüzdeki diğer bütün düşünürlerinden daha ilginç bir biçimde birleştirmeyi başarmıştır.

21 J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Heinemann, Londra, 1978, s.314.

YEDİNCİ BÖLÜM

İdeoloji ve "Tarihin Sonu"

Hem yapısalcılık hem de Habermas'ın oldukça farklı yaklaşımı, son zamanlarda giderek etkili olan ve postmodernizm olarak bilinen dünya görüşünün yoğun saldırısıyla karşılaşıyor. Postmodernizm de neredeyse ideoloji kadar kaygan bir kavramdır.[1] Bunun nedeni, post-Hıristiyan, post-Marksist, post-yapısalcı terimleri gibi postmodernizmin kendisini negatif yönden tanımlamasıdır. Alaycı bir yıkıcılık ve eleştirellik içerir ve düşüncemize bir temel oluşturma yolundaki en genel ve deneysel girişimleri bile reddeder. Bütün "izm"lerimizi "izm-miş"lere çevirir ["isms" into "wasms"] ve doğa ile kaderimizin bir açıklamasını getirmek yolundaki her tür çabaya kararlılıkla sırtını döner: "Her şey-sonrası" olmaya soyunur, tutarsızlığı kendi baş niteliği kılar ve aklın bile Nietzscheci güç isteminin bir aracından ibaret olduğunu savunur. Ancak tutarlı bir görecilik geliştirmeye çalışan hiçbir düşünür, hatta postmodernistler bile, kendi içinde kaybolmaktan kaçınamaz. Dolayısıyla en faydalı yaklaşım, postmodernizmin kendisinin bir ideoloji olup olmadığını sormak ve bunu anlamak için

1 Özenli bir değerlendirme için bkz. M. Rose, *The Post-modern and the Post-industrial*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, Bölüm 1.

de ortaya çıktığı ve yeşerdiği toplumsal ve tarihsel bağlama göz atmak olacaktır.

Postmodernizm, moderniteye bir tepki ve onun bir uzantısıdır. Postmodernizm, "her bakımdan modernitenin sırtındaki bir asalak gibidir: Modernitenin başarılarından ve ikilemlerinden beslenerek yaşar."[2] Burada "modernite"den kastedilen, bilim ve aklın hayata geçirilmesi sayesinde maddi ve ahlâki ilerleme sağlama yönündeki Aydınlanma projesidir. Bu proje, birçok bakımdan aşmaya giriştiği Hıristiyanlık gibi, nereden geldiğimiz, nereye gittiğimiz, oraya nasıl varacağımız ve neden gitmeye zahmet etmemiz gerektiğine dair bir açıklama sunuyordu. Nietzsche ve Heidegger gibi yazarların elinde Batı felsefesi geleneğinin tepetaklak edilmesinden yola çıkan postmodern düşünürler, "üst-anlatılar" dedikleri evrensel şemalara karşı tipik bir kuşkuculuk besler. Daha küçük çaplı açıklamalar ya da anlatılar üzerinde yoğunlaşmayı tercih ederler ve bu küçük çaplı açıklamaların da bir tür kapsayıcı açıklama ve yorum şemsiyesinde birleştirilmesini ve yorumlanmasını reddederler.

Postmodernist düşünürler üç iddiaya ağırlık verir. Birincisi, Jacques Derrida gibi önde gelen temsilcilerden birine göre, akıl kanalıyla gerçeklikle doğrudan değil, gerçekliğe dair imgelerimiz yoluyla karşı karşıya geliriz.[3] Gerçekliğe dair açıklamalarımızı kelimelerle kurarız. Nasıl bir bina tuğlalardan oluşuyorsa, gerçeklik de onu betimlerken kullandığımız kelimeler, imgeler ve benzetmelerden oluşur. Yaptığımız gerçeklik resminin yapıçözümüyle, bu resmin temellerini (daha doğrusu temelsizliğini) teşhir edebiliriz. Dolayısıyla, "Bugün kültürün gerçeklik üzerindeki etkisi, gerçekliğin bağımsız, ya da olduğu biçimde kültür dışı ya da kültür ötesi her formunun (gözünüzle nesnenin kendisi arasına müdahalede bulunan kitle kültürü ile ilgili bir tür Heisenberg ilkesi şeklinde) sorunsallaştırılması olarak gerçekleşmektedir. Bu

2 A. Heller ve F. Feher, *The Postmodern Political Condition*, Polity, Cambridge, s. 11.

3 Bkz. P. Kamuf, *A Derrida Reader*, Columbia University Press, New York, 1991, Kısım 1; ve R. Gasché, *The Turn of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 8. Bölüm.

nedenle son tahlilde kuramcılar "gönderge"nin [referent] artık varolmadığı üzerine ortaya çıkan yeni bir ortak fikri dile getirmektedirler."[4] Meşhur bir hikâyede, eski bir bilgeye dünyanın temelini sormuşlar. O da dünyanın bir filin sırtında olduğunu söylemiş. Filin neyin üstünde durduğu sorulunca, bir kaplumbağa demiş, kaplumbağanın neyin üstünde durduğu sorulunca da "ondan sonrası hep kaplumbağadır," demiş. Postmodern düşüncede karşılaştığımız tehlike doğayı ve gerçekliği tamamen yitirmek ve sonsuz bir benzetmeler girdabına kapılmaktır. İkincisi, benlik modernist düşüncedeki güvenli ve egemen varlık rolünü yitirir. Artık benlik, incelediği her şeyin potansiyel efendisi olmaktan ve insan amaçları doğrultusunda tarihi şekillendirmeye kadir olmaktan çıkmıştır. Benlik, özellikle deliliğe yönelik tavırlar, hapishanenin tarihi ve cinsellikle ilgili çalışmalarında bizzat insan bireyselliğinin, heryerde bulunan kişiler üstü iktidar ilişkilerince tarihsel olarak kurulmuş ve üretilmiş olduğunu göstermeye soyunan Foucault'da yapıçözümüne uğramış ya da merkezsizleştirilmiştir. Foucault'ya göre "düşüncemizin arkeolojisi, insanın ne kadar yakın tarihli bir icat olduğunu ve sonunun giderek yaklaştığını gösterir. Eğer günümüzde Aydınlanma benzeri bir düşünsel devrim olsaydı, muhtemelen insan da kuma çizilmiş bir resim gibi silinip giderdi."[5] Üçüncüsü postmodernizm, farklılığı ve çeşitliliği kendi başına birer değer olarak yüceltir. Homojenleştirme çabası ve sahte bir birlik dayatma girişimi ideolojik düşünüşe özgüdür. Düşüncenin tâbi olduğu hiçbir temel ya da gerçeklik olmadığına göre ve Freud'daki rasyonel süperego'nun yerini Lacan'daki amorf ve kaygan Öteki'nin almasıyla beraber benlik bile bölündüğüne göre, varoluşun kendiliğinden çeşitliliğine bir birlik dayatmayı haklı çıkaracak bir duruş olamaz.

Sabit gerçekliğin ve sabit bir benlik kavrayışının yok olması, elbette Reagan ve Thatcher yıllarında planlama karşıtı görüşlerin su yü-

4 F. Jameson, *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, Londra, 1991, s.277 [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Yapı Kredi Yay., 1992, s.354].

5 M. Foucault'nun *The Order of Things* adlı kitabının son cümlesi (Tavistock, Londra, 1970).

züne çıkması gibi ekonomik gelişmelerle paralellikler içerir. "Serbest" piyasanın hakimiyetinden kaynaklanan ekonomik anarşide, Marx'ın meşhur ifadesiyle söylersek "katı olan her şey buharlaşıyor."[6] Enformasyon teknolojisinin gelişmesiyle sermayenin devir hızının artması, toplumsal ve ekonomik yaşamda katılığın kalmadığı izlenimini iyice pekiştirdi. Geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak kabul edebileceğimiz bu durumda, iş sadece "enformasyon toplumu"nun yeni dil kuramları yaratmasıyla bitmez, aynı zamanda "bugün estetik üretim genel meta üretimi ile bütünleşmiş durumdadır: Gittikçe artan bir sermaye devir hızıyla, (giysiden uçağa kadar) sürekli daha yeni görünen ürünlerin imal edilmesine yönelik çılgın ekonomik zorunluluk, bugün estetik ilerleme ve deneyselciliğe giderek daha fazla önem kazanan yapısal bir işlev ve konum atfetmektedir."[7] Biranın pazarlanması kadar siyasal pazarlamada da ambalajın ve imajın önemli olduğu; süper enformasyon otoyolları sayesinde zaman ve mekânın gittikçe sıkıştığı; haberlere "öykü", cinayet silahlarıyla kuşanmış ulus-devletlere "oyuncu" denen bir toplumda gerçekliğin gittikçe sanal hale gelmesi ve insanların kendi bireyselliklerine dair sağlam bir kavrayışı yitirmeye başlaması pek şaşırtıcı değildir.[8]

Kimileri, postmodernizm kuramlarının eski otoriter ideolojilere meydan okuduğunu ve dolayısıyla da, farklı kolektif toplumsal pratiklerin filizleneceği yeni bir ultra-çoğulcu toplumun ortaya çıkışına işaret ettiğini düşünüyor. Bu bağlamda, sivil toplum kavramı, siyasal düşünceye muhteşem bir dönüş yapmıştır. Birleştirici devlet ahlâki bir proje olarak başarısız olurken, sivil toplum bütün o kurumlar, kulüpler, meslek dernekleri ve baskı grupları çeşitliliğiyle birlikte, çeşitliliğin yeşereceği alan olarak görülmeye başlanmıştır.[9] Kimileriyse, aksine,

---

6 K. Marx ve F. Engels, *The Communist Manifesto*, Oxford University Press, Oxford, s.6.

7 F. Jameson, *agy.*, s.4. [*Postmodernizm*, çev. Nuri Plümer, s.33 -küçük değişikliklerle].

8 Özellikle bkz. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1990, 3. ve 4. Bölümler.

9 Bkz. özellikle V. Perez-Diaz, *The Return of Civil Society*, Harvard University Press, Londra, 1993, Bölüm 2. Sivil Toplum, sağdan Gray ve Oakeshott gibi yazarlarca, soldansa Keane ve daha yakınlarda J. Cohen ve A. Arato'nun şu kaynaktaki yazılarında övülmüştür: *Civil Society*

bütün düşüncelerin birer ideoloji ve çelişkili çıkarların ve arzuların ifadesinden ibaret olduğu fikrinin kendisinin ideolojik olduğunu savunmuştur.[10] Bu fikir nesnellikle çıkarsızlığı karıştırır; oysa hakikati bulmakta önemli bir çıkarımız olabilir. Ancak postmodernizm, hakikat gibi kavramları retoriğe ve güç çekişmelerine indirgeyerek bir kenara atar. Çıkarsız kimse olmadığına göre nesnelliğin olmadığını ve ancak perspektiflerin sonsuz çatışmasının olduğunu iddia eden postmodernizm, Habermas'ın da belirttiği gibi, fiilen statükoya dayanak olan bir muhafazakârlığı yeğleyen bir kuşkuculuk ve pasiflik yayar.[11] Dahası, Baudrillard ve Lyotard gibi kimi postmodern yazarlar, bütün çıkarları homojenleştirir, bütün arzuları birbirine eşitler ve dolayısıyla kendilerini hangi çıkarların, arzuların ve çelişkilerin daha önemli olduğunu söyleme zahmetinden kurtarır. Buna göre pul koleksiyoncularının çıkarıyla siyasetçilerin çıkarı aşağı yukarı denktir.

Bazılarının gözünde postmodernizm, 5. Bölüm'de tartıştığımız "ideolojinin sonu" tezinin ısıtılıp tekrar sunulmasıdır. Kuşkusuz postmodernizm de genelde sonlardan çok hoşlanır. Hatta Jameson'ın belirttiği gibi postmodernizm "gelecekle ilgili felaketlere ya da kurtuluşa yönelik kehanetlerin yerini, şu ya da bu olgunun sona erdiğine (ideolojinin, sanatın, ya da toplumsal sınıfların sonu, Leninizmin, sosyal demokrasi ya da refah devletinin krizi, vs.) dair görüşlerin aldığı tersine çevrilmiş bir milenyarizmdir."[12] Postmodernizmin Birleşik Devletler'deki başlıca savunucusu Richard Rorty, ideolojinin sonu tezini kısa süre önce onaylamıştır. Rorty'nin ironik ve şakacı liberalizminin beslendiği kaynak, Nietzsche ve Heidegger'den gelen Kıta Avrupası geleneğini Anglo-Sakson analitik pragmatizmi yoluyla ifade eden bir

---

and Political Theory, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992. Bu övgünün postmodern zirvesi olarak: E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Londra, 1985.

10 Bkz. T. Eagleton, *Ideology*, Verso, Londra, 1991, s.165.

11 Bkz. J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1977.

12 F. Jameson, *agy.*, s.1 [*Postmodernizm*, çev. Nuri Plümer, s.29]. Ayrıca, daha belirtik bir tartışma için bkz. s.263; T. Eagleton, *agy.*, s.xii; ve J. Derrida, 'A Lecture on Marx', *New Left Review*, c. 205, 1994, s.49 ve devamı.

postmodernizm türüdür. Rorty'ye göre, liberal demokrasinin felsefi bir dayanağı olamayacağı gibi, buna ihtiyacı da yoktur. "Günümüzdeki liberal toplum kendi gelişimini sağlayacak kurumlara şimdiden sahiptir. Bu gelişim, Foucault'nun gördüğü tehlikeleri azaltabilecek türdendir. Hatta bana öyle geliyor ki, Batı'nın toplumsal ve siyasal düşüncesi gereksinim duyduğu son *kavramsal* devrimi de yaşamıştır,"[13] der. Rorty, Rawls'ın son dönem fikirlerinden esinlendiğini belirterek, adil liberal demokrasi "'ideolojinin sonu'nu teşvik edecek bir toplum olacaktır ve toplumsal politika tartışmalarında düşünsel dengeyi yegâne geçerli yöntem olarak kabul edecektir. Böyle bir toplum tartıştığında ve dengeyi oluşturacak ilke ve sezgileri toparladığında, benlik ve rasyonaliteyle ilgili felsefi yorumları bir kenara atacaktır."[14] Rorty'deki "bizim" ortak sezgilerimiz ve geleneksel pratiklerimiz vurgusu, Oakeshott'un muhafazakâr ideolojik konumunu hatırlatır.[15]

İdeolojinin sonu ve hatta tarihin sonu tezinin en başarılı savunucusu Francis Fukuyama'dır. 1989 yazında basılan "The End of History?"[16] [Tarihin Sonu mu?] başlıklı makalesi, derhal geniş tartışmalar yaratmış ve ardından da makaledeki temaları ayrıntılandıran *The End of History and the Last Man* [Tarihin Sonu ve Son İnsan] kitabı gelmiştir.[17] Makalesinde Fukuyama, bütün rakipleri karşısında "ekonomik ve siyasal liberalizmin kazandığı bariz zafer," "sadece Soğuk Savaş'ın sonu ya da tarihin belirli bir döneminin kapanması anlamına değil, bildiğimiz anlamda tarihin sonu anlamına gelir: Yani, insanın ideolojik evriminin son noktası ve insanlığın geliştirdiği yönetim tarzlarının nihai biçimi olarak Batı demokrasisinin evrenselleşmesi."[18] Fukuyama'nın iddiası, artık daha fazla olay yaşanmayacağı değil, bu

13 R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s.63.

14 R. Rorty, 'The Priority of Democracy to Philosophy', R. Vaughan, der., *The Virginia Statute of Religious Freedom*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988, s.264.

15 *Agy.*, s.53.

16 F. Fukuyama, 'The End of History?', *The National Interest*, c. 16, Yaz 1989.

17 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992.

18 F. Fukuyama, 'The End of History?', s.3 ve devamı.

olayların geçeceği nihai kavramsal ve siyasal çerçeveye şimdiden ulaşılmış olduğuydu. Geçmişte savaş büyük bir değişim katalizörü işlevi görüyordu. Oysa şu ana kadar liberal demokratik devletlerin birbiriyle savaşa girdiği görülmemiştir, çünkü ideolojinin gerilemesiyle birlikte, şu güne dek silahlı çatışmayla elde edilmeye çalışılan özgül çıkarlar artık liberal kapitalizm çerçevesindeki rekabet tarafından soğruluyordu. Batı toplumlarında yoksulluğun devam etmesi, Fukuyama'ya göre tezine gölge düşürmüyordu. Yoksulluk piyasa güçlerinden değil, kültürel dezavantajdan kaynaklanıyordu ve modern kapitalizmin yarattığı tüketim bolluğu sayesinde er ya da geç ortadan kalkacaktı. Ayrıca Fukuyama tarihin sonunun mükemmel bir toplum getireceğini iddia etmedi, sadece görünürde liberal kapitalizmden daha iyi bir alternatif olmadığını savundu. Dünyanın tarihsel açıdan en gelişmiş toplumlarının dışında milliyetçilik güçlenebilirdi, ama büyük ekonomik güçler gelecekteki rekabetlerini yalnızca ticaret savaşlarıyla sürdürecekti. Köktendincilik de yalnızca belirli bir bölgede canlanıyordu. Sadece İslam dünyasında ciddi bir öneme sahipti ve dünyanın görece küçük bir alanıyla sınırlıydı. Sosyalizme gelince, komünizmin çökmesinden sonra geriye kalan yegâne olası biçimi sosyal demokrasiydi; o da piyasa ilişkilerinin önemini tamamen kabul ettiği için Fukuyama'nın tezi için bir tehdit değildi.

Fukuyama'nın tezine göre, tarihin altında yatan bir evrim yönü vardı ve bu evrimin vardığı nihai durumda, insanın doğasındaki bireysel olarak kabul görme mücadelesi sonunda doyuma ulaşacaktı; bu doyumun çerçevesi de liberal demokratik ve kapitalist bir toplumda hazırdı. Bu açıklama biçimi itibariyle Marx'ın tarih kuramını anımsatır, ama Fukuyama'nın felsefi rehberi Hegel'dir. Fukuyama'nın başvurduğu felsefi arkaplan, Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin, 1930'lu yılların Paris'inde Rus göçmen Alexandre Kojève elinde kavuştuğu kendine özgü yorumdur.[19] Kojève'e göre, Hegel'in felsefesinin merkezinde köle efendi diyalektiği yatıyordu. Geçmişte tarih devam ediyordu, çünkü

19 Bkz. A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Basic Books, New York, 1969.

savaşa giden efendilerle, çalışıp duran köleler arasındaki ayrım ve mücadele yüzünden karşılıklı saygıya ve bireysel iş ile saygınlığın kabul görmesine yer kalmıyordu. Ancak Fransız Devrimi'nin ilkelerinin yayılmasıyla birlikte, evrensel eşitliğe ulaşılmıştı. Herkes, "tüm siyasal haklara sahip birer Yurttaş ve medeni hukukta birer 'tüzel kişilik'" olarak evrensel çapta kabul görmüştü ve "arzunun bu şekilde doyuma ulaşmasıyla birlikte, mücadele ve emek sona erer: Tarih biter, *yapacak* bir şey kalmaz."[20] Ancak bu zahmet yokluğu durumu tamamen iyi bir durum değildi ve Fukuyama da makalesinin sonunda oldukça iç karartıcı bir kapitalist sonsuzluk resmi çiziyordu. "Tarihin sonu hüzünlü bir dönem olacak. Kabul görme mücadelesinin, tamamen soyut bir hedef uğruna kişinin yaşamını tehlikeye atmasının, gözüpeklik, cesaret, hayalgücü ve idealizm gerektiren dünya çapındaki ideolojik mücadelenin yerini ekonomik hesaplama, durmak bilmeksizin teknik sorunların çözülmesi, çevresel kaygıların giderilmesi ve giderek incelen tüketici taleplerinin doyurulması alacak. Tarih sonrası dönemde ne sanat ne felsefe olacak, sadece insan ruhunun müzesi sürekli olarak bakımdan geçirilecek."[21]

Dolayısıyla burjuvazinin zafer çığırtkanı olarak ün yapan Fukuyama'nın konumu aslında bundan bir parça daha belirsizdir. Orijinal makalenin kitap halinde geliştirilmesine dek geçen üç yıllık sürede bu müphemlikler biraz daha şiddetlenmiştir. Kitapta Fukuyama genel bir tarih kuramı sunarken, kapitalizmin harekete geçirdiği bilimin insan isteklerinin tatmininde oynadığı rolü vurgular. Hegel'deki varoluşsal kabul görme arayışını sağlamlaştırmak için, Platon'un *Devlet*'inden esinlenerek insan doğasının manevi ya da iradi yönünün tasvirini işe katar. Bu oldukça soyut ve genel felsefi tartışmanın yanına, dünya çapında demokrasinin son yıllardaki ilerlemesiyle ilgili akıcı bir anlatı ekler. Genel mesaj şudur: "geleceğin mevcut düzenimize nazaran köklü bir iyileşme getirmesini sağlayacak bariz ya da görünür bir yol sunacak şekilde, kendi dünyamızdan toptan farklı bir dünya hayal edemediğimiz bir nokta-

20 A. Kojève, *agy.*, s.237.

21 F. Fukuyama, 'The End of History?', s.18.

da bulunduğumuza göre, bizzat Tarih'in sona ermiş olması olasılığını değerlendirmeliyiz."[22] Çalışmasının son bölümünde kitabın başlığının ikinci kısmını ele alan yazar, soldan ve sağdan, kendisinin betimlediği insan geleceğinin aslında insan doğasının en temel özlemlerinin gerçekleşmesine izin vermediği şeklinde birer eleştiri geldiğini kurgular. Soldan gelen talep, radikal bir eşitlikçiliği geliştirmek için insan haklarını genişletmektir. Burada Fukuyama, ustası Alan Bloom'un başını çektiği "siyasal nezaket" eleştirisine katılır.[23] Fukuyama'nın asıl ciddiye aldığıysa sağdan gelen şu meydan okumadır: sadece zenginlik ve verimlilik üzerine kurulu bir toplum bazılarına çok sığ görünecek ve bu kişiler diğerlerine eşit değil diğerlerinden baskın olmak için çabalayacak, böylelikle liberal demokrasinin ilkelerini çiğneyecektir. Fukuyama liberal demokrasinin bu eleştirilerle baş etmesi noktasında oldukça iyimser olsa da, kitabın sonuç bölümünde, tarih treninin yeni ve oldukça uzak bir yolculuğa çıkması olasılığını öngörür.[24] Bazı kilit noktalarda Fukuyama'nın oldukça belirsiz olduğunu görmek önemlidir. Onun güçlü tarihsel üstanlatısı son moda postmodernizmden uzak gibi görünürken, aynı zamanda yazar günümüz toplumunun yönsüz çoğulculuğunu da olumlar.[25] Ayrıca Platon'la Hegel'i ve bir bakıma onların öğrencisi sayabileceğimiz Strauss ve Kojève'i uzlaştırmaya kalkışan birisinden beklenece-ği üzere Fukuyama, tarihin sonuyla ilgili keskin iddiasını zaman zaman yumuşatır. Elbette Platon ve Hegel'i oldukça seçici bir biçimde okumuştur. Platon'a göre, en çaplı modern yorumcusu Simone Weil'ın da gösterdiği gibi, insanın başarısı kendini yüceltmesinden çok kendini aşmasına bağlıdır. Hegel'in tarih görüşünün merkezindeyse, kabul görme mücadelesi değil özgürlük bilincinin ilerlemesi yer alır.

Fukuyama'nın yazılarının çokça tartışma yaratması hiç de şaşırtıcı olmadı. İlk makalesinin topladığı medyatik övgüyü bir kenara bı-

22 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, s.51.

23 Bkz. A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, New York, 1987.

24 Bkz. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, s.339.

25 "İnsan"ın ortadan kaybolması ve sadece akılsız bir eğlence ve oyun döngüsünde yaşayan hayvan toplumunun ortaya çıkışı konusunda, bkz. Kojève *agy.*, s.238.

rakırsak, onun fikirleri 20. yüzyıl sonunun özlemlerini ve kaygılarını anlaşılır bir biçimde sunar. Ancak yorumları birçok ciddi boşluk ve zayıflık içerir. İnsan zihninin özlemleri ve motivasyonlarıyla bu denli yakından ilgili bir kitapta Freud'un tamamen gözardı edilmesi şaşırtıcıdır. Daha da önemlisi, Fukuyama ne feminizmle ne de ekolojik kaygılarla ilgilenir. Kabul görme mücadelesine dair bireyci tasviri oldukça erkek merkezlidir ve onun öngördüğü türden bir küresel yoğun sanayinin dünya ekosistemini yok etmesi muhtemeldir. Zengin ve yoksul ülkeler arasındaki genişleyen uçuruma rağmen, Fukuyama liberal demokrasinin istikrarından ve çekiciliğinin giderek artacağından gayet emindir. Bu güven, liberal demokrasi ve kapitalizmi birbirine bağlı olarak görme biçiminden kaynaklanır. Oysa bu ilişki son derece riskli bir ilişkidir, çünkü kapitalizm ve demokrasinin iyi geçindiği söylenemez. Kaçınılmaz olarak kapitalizm, *bazı* sömürü ve tahakküm biçimlerine dayanır. Demokrasi, Schumpeter'deki gibi halkın oyları uğruna elitler arası rekabet olmanın ötesine geçtiği andan itibaren, ekonomik hak eşitliği talebini ve kapitalizmin dayandığı eşitsizlikleri tehdit eden baskı unsurları içerir. Başka bir deyişle, "bireysel kazanım ve kendini gerçekleştirme güdülerini yücelten bir sistem olarak kapitalizm ve ahlâki normlardan kaynağını alan bir toplumsal tercih imkânı olarak demokratik yurttaşlık aksi yönlere işaret ediyor. Birincisinin ikincisi üzerindeki hegemonyasının ilelebet süreceğini düşünmek için de bir neden yok."[26] Fukuyama da Batı kapitalizminin, toplumsal dayanışmanın altını oyduğunu söylerken bunu kabul eder. Eğer Asyalılar Batı toplumlarındaki aşındırıcı bireyciliğin etkilerini kabullenirse, "teknolojik ekonomik rasyonalizmle patriyarkal otoritarizmi birleştirmiş, ne demokratik ne de liberal olan bir seçenek Uzakdoğu'da güç kazanabilir," ve "tıpkı Batı'nın yöneticilik tekniklerinin Asya ekonomilerinin başarılı biçimde işleyişine katkıda bulunmaması gibi demokrasinin de Asya toplumlarının işleyişine katkıda bulunmadığı söylenerek, demokrasi Batı'nın dayatması olarak reddedilebilir."[27] Kendini yok edecek eğilim-

26 M. Rustin, 'No Exit from Capitalism?', *New Left Review*, c. 193, 1992, s.107.

27 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, s.243.

ler barındıran liberal demokrasi de Sovyet komünizmi gibi lanetlenmiş olabilir ve o zaman da tarihin sonu, Lee Kuan Yew'in hakimiyetindeki Singapur'u model alan, Konfüçyüsçü bir Doğu Asya kapitalizmi olabilir. Ya da Fukuyama'nın Hegel'deki kabul görme mücadelesi fikrine verdiği merkezi önemi ciddiye alırsak da, liberalizmin oldukça yetersiz olduğu sonucuna varabiliriz. Bu noktada şöyle bir eleştiri yapılabilir: "Evrensel ve karşılıklı kabul görme vaadi hâlâ liberal toplumlarda gerçekleşmiş değildir. Kapitalizmin yarattığı ekonomik eşitsizlik, bu nedenle eşitsiz kabul görme anlamına gelir."[28] Başka bir deyişle, herkesin tam anlamda kabul görmesini mümkün kılacak yegâne toplum olan radikal bir eşitlikçilik tesis edilene kadar mücadele sürer.[29] Her halükârda Fukuyama'nın tarihin sonu tezi Kojève'in tezine dayanır ve Kojève'in tarihin sonunda olduğumuz iddiasının geçerliliği de, "günümüz liberal demokratik devletlerinin sağladığı kabul görmenin, insandaki kabul görme arzusunun doyumunu sağlayabildiği iddiasının doğru olup olmadığına bağlıdır."[30] Ancak yukarıdaki değerlendirmelerde bir parça olsun haklılık payı varsa, en azından Fukuyama'daki anlamıyla tarihin sonundan şimdilik oldukça uzağız demektir.

28 *Agy.*, s.289.

29 Daha ayrıntılı bir tartışma için şu mükemmel makaleye bkz. J. McCarney, 'Shaping Ends: Reflections on Fukuyama', *New Left Review*, c. 202, 1993.

30 J. McCarney, *agy.*, s.207.

Kaynakça

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B., *The Dominant Ideology Thesis*, Allen and Unwin, Londra, 1980.

Aiken, H., *The Age of Ideology*, Mentor, New York, 1956.

Althusser, L., *For Marx*, Allen Lane, Londra, 1969 [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki, 2002].

Althusser, L., 'Ideology and Ideological State Apparatuses', *Lenin and Philosophy*, New Left Books, Londra, 1971 [*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İletişim, 1978].

Althusser, L., *Essays in Self-Criticism*, New Left Books, Londra, 1976 [*Özeleştiri Öğeleri*, çev. Levent Targu, Belge, 2000].

Althusser, L. ve Balibar, E. *Reading Capital*, New Left Books, Londra, 1970 [*Kapital'i Okumak*, çev. Celal A. Kanat, Belge, 1995].

Anderson, P., *A Zone of Engagement*, Verso, Londra, 1992 [*Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Coşar, İletişim Yay., 2003].

Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 1991.

Arblaster, A., 'Ideology and the Intellectuals', *Knowledge and Belief in Politics*, der. R. Benewick, R. Berki, B. Parekh, Allen and Unwin, Londra, 1973.

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, 1973 [*Totalitarizmin Kaynakları*, 2 cilt, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, 1996 ve 1998].

Aron, R., *The Opium of the Intellectuals*, Norton, New York, 1962.

Bachrach, P., *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*, University Press of America, Lanham, 1980.

Badcock, J., *Levi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory*, Hutchinson, Londra, 1975.

Balibar, E., *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge, New York, 1994.

Barth, H., *Truth and Ideology*, University of California Press, Los Angeles, 1977.

Barthes, R., *Mythologies*, Paladin Books, Londra, 1973 [*Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, Metis, 1998].

Bauman, Z., *Intimations of Postmodernity*, Routledge, New York, 1992.

Bell, D., *The End of Ideology - On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Free Press of Glencoe, New York, 1960.

Bell, D., 'The End of Ideology Revisited', Kısım I ve II, *Government and Opposition*, c. 23, 1988.

Bendix, R., 'The Age of Ideology: Persistent and Changing', *Ideology and Discontent*, der. D. Apter, *Free Press*, Glencoe, New York, 1964.

Benton, T., *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and His Influence*, Macmillan, Londra, 1984.

Bernstein, R., *The New Constellation: The Ethical Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Polity, Cambridge, 1991.

Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D., Radley, A., *Ideological Dilemmas: A Social Psychology of Everyday Thinking*, Sage, Beverly Hills, 1988.

Birnbaum, N., 'The Sociological Study of Ideology 1940-1960, A Trend Report and Bibliography', *Current Sociology*, c. 9, 1960.

Bloom, A., *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, New York, 1987.

Boudon, R., *The Analysis of Ideology*, Polity, Cambridge, 1989.

Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Bracher, K., *The Age of Ideologies: A History of Political Thought in the Twentieth Century*, Weidenfeld, Londra, 1984.

Carlsnaes, W., *The Concept of Ideology and Political Analysis*, Greenwood Press, Westport, 1981.

Cohen, G., *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Clarendon Press, Oxford, 1978 [*Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, çev. Ahmet Fethi, Toplumsal Dönüşüm Yay., 1998].

Cohen, J. ve Arato, A., *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, 1992.

Colletti, L., 'Marxism and the Dialectic', *New Left Review*, c. 93, 1975.

Connolly, W., *Political Science and Ideology*, Atherton Press, New York, 1967.

Connolly, W., *Appearance and Reality in Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Converse, P., "The Nature of Belief Systems in Mass Publics", *Ideology and Discontent*, der. D. Apter, Free Press Glencoe, New York, 1964.

Crick, B., *In Defence of Politics*, Penguin, Harmondsworth, 1964.

Dahl, R., *A Preface to Democratic Theory*, Chicago University Press, Chicago, 1956.

Dahl, R., *Who Governs?*, Yale University Press, New Haven, 1961.

Derrida, J., *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Routledge, New York, 1995 [*Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı, 2001].

Dobson, A. ve Lucardie, P., *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory*, Routledge, New York, 1993.

Drolet, M., 'The Wild and the Sublime: Lyotard's Post-Modern Politics', *Political Studies*, c. 42, 1994.

D'Souza, D., *Illiberal Education: The Politics of Sex, Race and Gender on Campus*, The Free Press, New York, 1991.

Duncan, G., 'Understanding Ideology', *Political Studies*, c. 35, 1987.

Durkheim, E., *Elementary Forms of the Religious Life*, 2. baskı, Allen and Unwin, Londra, 1976.

Durkheim, E., *Rules of Sociological Method and Selected Texts on Society and its Method*, der., S. Lukes, Macmillan, Londra, 1982 [*Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, Sosyal, 1994].

Eagleton, T., *Ideology: An Introduction*, Verso, Londra, 1991 [*İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., 1996].

Eatwell, R. ve Wright, A. *Contemporary Political Ideologies*, Pinter, Londra, 1993.

Elliott, G., *Althusser: The Detour of Theory*, Verso, Londra, 1987.

Elliott, G., der., *Althusser: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1994.

Elster, J., 'Beliefs, Bias and Ideology', *Rationality and Relativism*, der. M. Hollis ve S. Lukes, Blackwell, Oxford, 1982.

Elster, J., *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Engels, F., *Anti-Dühring*, Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1971 [*Anti-Dühring*, çev. Kenan Samer, Sol, 1995].

Feuer, L., *Ideology and the Ideologists*, Blackwell, Oxford, 1975.

Feyerabend, P., *Against Method*, New Left Books, Londra, 1975 [*Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, 1999].

Fish, S., *There's No Such Thing as Free Speech, and It's a Good Thing, Too*, Oxford University Press, New York, 1994.

Fowler, R., *Language and Control*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1979.

Freud, S., *The Future of an Illusion*, Hogarth Press, Londra, 1928 [*Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2000].

Freud, S., *Totem and Taboo*, Penguin, Harmondsworth, 1938 [*Totem ve Tabu*, çev. Sahir Sel, Sosyal, 1996].

Freud, S., *Civilization and its Discontents*, Norton, New York, 1951 [*Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2000].

Freud, S., *Group and the Analysis of the Ego*, Hogarth Press, Londra, 1967.

Friedrich, C. ve Brzezinski, Z., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 2. baskı, Harvard University Press, Cambridge, 1965.

Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992 [*Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, Gün, 1999].

Gallie, W., 'Essentially Contested Concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society*, c. 56, 1955-6.

Geras, N., 'Marx and the Critique of Political Economy', *Ideology in the Social Sciences*, der. R. Blackburn, Fontana, Londra, 1972.

Geuss, R., *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 [*Eleştirel Teori*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı, 2002].

Giddens, A., *Central Problems in Social Theory*, Macmillan, Londra, 1979.

Goldstein, J., der., *Foucault and the Writing of History*, Blackwell, Oxford, 1994.

Gouldner, A., *Dialectic of Ideology and Technology*, Macmillan, Londra, 1976.

Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks*, der. Q. Hoare ve G. Nowell-Smith, Lawrence and Wishart, Londra, 1971.

Gutting, G., *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Habermas, J., *Towards a Rational Society*, Heinemann, Londra, 1970.

Habermas, J., *Theory and Practice*, Heinemann, Londra, 1971.

Habermas, J., *Legitimation Crisis*, Heinemann, Londra, 1976.

Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, c. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, Heinemann, Londra, 1984; c. 2: *Life-world and System: A Critique of Functionalist Reason*, Polity, Cambridge, 1987 [*İletişimsel Eylem Kuramı*, 2 cilt, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi, 2001].

Hall, S., 'The Hinterland of Science: Ideology and the "Sociology of Knowledge"', *On Ideology*, Centre for Contemporary Cultural Studies, Hutchinson, Londra, 1977.

Hall, S., 'Politics and Ideology: Gramsci', *On Ideology*, Centre for Contemporary Cultural Studies, Hutchinson, Londra, 1977.

Halliday, F., 'An Encounter with Fukayama', *New Left Review*, c. 193, 1992.

Halpern, B., '"Myth" and "Ideology" in Modern Usage', *History and Theory*, c. 1, 1961.

Hamilton, B., 'The Elements of the Concept of Ideology', *Political Studies*, c. 35, 1987.

Hanninin, S. ve Paldan, L., der., *Rethinking Ideology: A Marxist Debate*, International General, New York, 1983.

Hansen, P., *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Polity, Cambridge, 1993.

Harding, N., *Lenin's Political Thought*, 2 cilt, Macmillan, Londra, 1977, 1981.

Harvey, D., *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1990 [*Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis, 1997].

Head, R., *Ideology and Social Science: Destutt de Tracy and French Liberalism*, Nihoff, Dordrecht, 1982.

Held, D., *Introduction to Critical Theory*, Hutchinson, Londra, 1980.

Held, D. ve Thompson, J., der., *Habermas: Critical Debates*, Macmillan, Londra, 1982.

Heller, A. ve Feher, F., *The Postmodern Political Condition*, Polity, Cambridge, 1988.

Heywood, A., *Political Ideologies: An Introduction*, Macmillan, Basingstoke, 1992.

Himmelstein, J., *To the Right: The Transformation of American Conservatism*, University of California Press, Berkeley, 1990.

Hirst, P., 'Althusser's Theory of Ideology', *Economy and Society*, c. 5, 1976.

Hoeveler, J., *Watch on the Right: Conservative Intellectuals in the Reagan Era*, University of Wisconsin Press, Madison, 1991.

Holub, R., *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism*, Routledge, New York, 1992.

Horkheimer, M. ve Adorno, T., *Dialectic of the Enlightenment*, Herder and Herder, New York, 1972 [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı, 1996].

Howard, D., *The Politics of Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

Jakubowski, F., *Ideology and Superstructure in Historical Materialism*, Allison and Busby, Londra, 1976.

Jameson, F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, Londra, 1991 [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Yapı Kredi, 1992].

Johnson, H., 'Ideology and the Social System', *International Encyclopedia of the Social Sciences*, c. 7, 1968.

Jordan, Z., *The Evolution of Dialectical Materialism*, Macmillan, Londra, 1967.

Kamuf, P., der., *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1991.

Kaplan, E. ve Sprinker, M., der., *The Althusserian Legacy*, Verso, Londra, 1993.

Kennedy, E., "Destutt de Tracy and the Origins of 'ideology'", *American Philosophical Society*, Philadelphia, 1978.

Kettler, D., *Mannheim*, Tavistock, Londra, 1985.

Kolakowski, L., *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

Kress, F. ve Hodge, R., *Language as Ideology*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1979.

Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. baskı, Chicago University Press, Chicago, 1973 [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan, 1995].

Lane, R., *Political Ideology*, Free Press of Glencoe, New York, 1962.

Lane, R., 'The Meanings of Ideology', *Power, Participation and Ideology*, der. C. Larson ve P. Wasburn, David McKay, New York, 1969.

LaPalombara, J., 'Decline of Ideology: A Dissent and an Interpretation', *American Political Science Review*, c. 60, 1966.

Larrain, J., *The Concept of Ideology*, Hutchinson, Londra, 1979.

Larrain, J., *Marxism and Ideology*, Hutchinson, Londra, 1983.

Larrain, J., *Ideology and Cultural Identity: Modernity and the Third World Presence*, Polity, Cambridge, 1994 [*İdeoloji ve Kültürel Kimlik, Üçüncü Dünya Gerçeği*, Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yay., 1995].

Leach, E., *Lévi-Strauss*, Fontana, Londra, 1970 [*Lévi-Strauss*, çev. Ayla Ortaç, Afa Yay., 1985].

Lee, D., *Competing Discourses: Perspective and Ideology in Language*, Longman, New York, 1992.

Lefebvre, H., *The Sociology of Marx*, Allen Lane, Londra, 1973 [*Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilav, Sorun, 1996].

Lenin, V., *Selected Works*, 3 cilt, Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1960 [*Seçme Eserler*, çev. İsmail Yarkın - Süheyla Kaya, İnter, 1997].

Levi-Strauss, C., *The Savage Mind*, Chicago University Press, Chicago, 1966 [*Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi, 2000].

Levi-Strauss, C., *The Raw and the Cooked*, Cape, Londra, 1970.

Lichtheim, G., *The Concept of Ideology*, Random House, New York, 1967.

Lichtman, R., *Essays in Critical Social Theory: Toward a Marxist Critique of Liberal Ideology*, Peter Lang, San Francisco, 1994.

Lipset, S. *Political Man*, Heinemann, Londra, 1960 [*Siyasal İnsan*, çev. Mete Tunçay, Teori, 1986].

Loader, C., *The Intellectual Development of Karl Mannheim: Culture, Politics and Planning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Lukacs, G., *History and Class Consciousness*, Merlin Press, Londra, 1971 [*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yay., 1998].

Lukes, S., *Power: A Radical Analysis*, Macmillan, Londra, 1974.

Lyotard, J.F., *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984 [*Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ara, 1990].

McCarney, J., *The Real World of Ideology*, Harvester, Brighton, 1980.

McCarney, J., 'Shaping Ends: Reflections on Fukayama', *New Left Review*, c. 202, 1993.

McDonald, L., 'Myth, Politics and Political Science', *Western Political Quarterly*, c. 22, 1969.

McDonagh, R., 'Ideology and False Consciousness: Lukacs', *On Ideology*, Centre for Contemporary Cultural Studies, Hutchinson, Londra, 1977.

McLellan, D., *Marxism after Marx*, Macmillan, Londra, 1980.

McLennan, G., 'Althusser's Theory of Ideology' *On Ideology*, Centre for Contem-

porary Cultural Studies, Hutchinson, Londra, 1977.
McMurtry, J., *The Structure of Marx's World View*, Princeton University Press, Princeton, 1978.
Malachowski, A., der., *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford, 1990.
Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1936 [*İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Epos, 2002].
Mannheim, K., *From Karl Mannheim*, der., K. Wolff Oxford University Press, New York, 1971.
Manning, D., der. *The Form of Ideology*, Allen and Unwin, Londra, 1980.
Marcuse, H., *One Dimensional Man*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1964 [*Tek Boyutlu İnsan*, çev. Afşar Timuçin - Teoman Tunçdoğan, May, 1975].
Marx, K., *Selected Writings*, der. D. McLellan, Oxford University Press, Oxford, 1977.
Marx, K., *Capital: An Abridged Version*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
Mepham, J., 'The Theory of Ideology in Capital', *Issues in Marxist Philosophy*, der. J. Mepham ve D.H. Ruben, Harvester, Hassocks, 1979.
Merquior, J., *From Prague to Paris: A Critique of Structuralist and Post-Structuralist Thought*, Verso, Londra, 1986.
Merton, R., *Social Theory and Social Structure*, Free Press, Glencoe, New York, 1957.
Meszaros, I., *The Power of Ideology*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1989.
Mills, C., '"Ideology" in Marx and Engels', *Philosophical Forum*, c. 16, 1985.
Minogue, K., *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1985.
Mitchell, W., *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.
Mouffe, C., 'Hegemony and Ideology in Gramsci', *Gramsci and Marxist Theory*, der. C. Mouffe, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1979.
Mullins, W., 'On the Concept of Ideology in Political Science', *American Political Science Review*, c. 66, 1972.
Mullins, W., 'Sartori's Concept of Ideology: A Dissent and an Alternative', *Public Opinion and Political Attitudes: A Reader*, der. A. Wilcox, Wiley, New York, 1974.
Naess, A. vd., *Democracy, Ideology and Objectivity*, Blackwell, Oxford, 1956.
Nelson, C. ve Grossberg, L., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, Londra, 1988.
Neu, J., der., *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
Oakeshott, M., *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, Londra, 1962.
Outhwaite, W., *Habermas: An Introduction*, Polity, Cambridge, 1994.

Parekh, B., *Marx's Theory of Ideology*, Croom Heim, Londra, 1982.
Pareto, V., *Sociological Writings*, der. S. Finer, Pall Mall Press, Londra, 1966.
Parkin, F., *Weber*, Ellis Horwood, Chichester, 1982.
Peffer, R., *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
Perez-Diaz, V., *The Return of Civil Society*, Londra, 1993.
Perkins, S., *Marxism and the Proletariat: A Lukacsian Perspective*, Pluto, Londra, 1993.
Piamenatz, J., *Ideology*, Macmillan, Londra, 1970.
Putnam, R., 'Studying Elite Political Culture: The Case of Ideology', *American Political Science Review*, c. 65, 1971.
Reich, W., *The Mass Psychology of Fascism*, Penguin, Harmondsworth, 1975 [*Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. Bertan Onaran, Payel, 1979].
Remmling, G., *The Sociology of Karl Mannheim*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1975.
Resch, R., *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, University of California Press, Berkeley, 1992.
Ricoeur, P., *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
Ricoeur, P., *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986.
Roazen, P., *Freud: Social and Political Thought*, Hogarth Press, Londra, 1968.
Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
Rose, M., *The Post-modern and the Post-industrial: A Critical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
Rossi-Landi, F., *Marxism and Ideology*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
Rustin, M., 'No exit from Capitalism?', *New Left Review*, c. 193, 1992.
Sartori, G., 'Politics, Ideology and Belief Systems', *American Political Science Review*, c. 63, 1969.
Scott, P., *Religion, Ideology and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
Seliger, M., *Ideology and Politics*, Allen and Unwin, Londra, 1976.
Seliger, M., *The Marxist Conception of Ideology*, Allen and Unwin, Londra, 1977.
Shaw, W., 'Ruling Ideas', *Analyzing Marxism*, der. R. Ware ve K. Nielsen, University of Calgary Press, Calgary, 1989.
Shils, E., 'The Concept and Function of Ideology', *International Encyclopedia of the Social Sciences*, c. 7, 1968.
Shtromas, A., *The End of 'Isms'?: Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*, Blackwell, Oxford, 1993.

Simonds, A., *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1978.

Simons, H. ve Billig, M., der., *After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique*, Sage, Londra, 1994.

Spurling, L., der., *Sigmund Freud: Critical Assessments*, Routledge, New York, c. 3, 1989.

Sturrock, J., der., *Structuralism and Since*, Oxford University Press, Oxford, 1979.

Taylor, C., 'Neutrality in Political Science', *Philosophy, Politics and Society*, der. P. Laslett ve W. Runciman, Blackwell, Oxford, 1967.

Taylor, C., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Therborn, G., *The Ideology of Power and The Power of Ideology*, Verso, Londra, 1980.

Thompson, J., *Studies in the Theory of Ideology*, Polity Press, Cambridge, 1984.

Turner, B., *Max Weber: From History to Modernity*, Routledge, New York, 1992.

Turner, D., *Marxism and Christianity*, Blackwell, Oxford, 1983.

Turner, S., der., *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, New York, 1993.

Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, Blackwell Oxford, 1992.

Vincent, A., 'British Conservatism and the Problem of Ideology', *Political Studies*, c. 42, 1994.

Wagner, P., *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Routledge, New York, 1994.

Waxman, C., *The End of Ideology Debate*, Funk and Wagnall, New York, 1968.

Weber, M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, der. A. Giddens, Allen and Unwin, Londra, 1976.

Welch, C., *Liberty and Utility: The French Ideologues and the Transformation of Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1984.

White, S., *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

White, S., *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Williams, H., *Concepts of Ideology*, Wheatsheaf, Brighton, 1988.

Williams, R., *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1977 [*Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım, Adam, 1990].

Zizek, S., *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londra, 1989 [*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2002].

Dizin

Amerika Birleşik Devletleri 8, 41, 53, 57, 63, 91
  toplumu 63, 66
Adorno, Theodor 70
Akıl 43, 56, 70, 71
  –ın endüstrileşmesi 70
  araçsal 71, 82
  teknik 59
Alman Romantikleri 7
Alman tarih geleneği 39
Althusser, Louis 23, 34-36, 40
altyapı 24, 73
analitik pragmatizmi 91
analitik ve dilbilimsel felsefe 8
ancien régime 7
Arendt, Hannah 57, 59, 62
aristokrasi 15
Aristoteles 49
Aron, Raymond 55, 58
Aydınlanma 21, 43, 44, 59, 70, 88, 89
azınlıklar idaresi 64

Bacon, Francis 4, 5, 38, 42, 44, 59
Baron Münchausen 50
Barthes, Roland 75
bastırma 39, 42
  cinsel 41
Batı toplumları 96
Baudrillard 91
Bell, Daniel 55
benlik 89
Bentham 17
bilgi
  pratik 56
  teknik 56
  sosyolojisi 43
bilimsel rasyonalizm 25
bilinç 13
  kendiliğinden 34
  sosyalist 19
  teknokratik 80, 81
  yanlış 20, 23, 28
bilinçdışı 35, 39, 73
Bolşevik gelenek 34
Britanya 53
Bukharin 31, 80
burjuva ideolojisi 19, 27, 29
burjuvazi 15, 27-29, 32, 33, 35, 94

camera obscura 16, 21
Chomsky 76
Crick, Bernard 57
çıkar grupları 67
çoğulculuk 63-65, 67, 95

Dahl, Robert 64, 65, 67
davranışçılık 8
de Tocqueville 66
de Tracy, Antoine Destutt 6-9, 14, 21, 38, 42, 69
demokrasi 2, 66
  Batı demokrasisi 92
  burjuva demokrasileri 33
  liberal 79, 92, 95-97
  sosyal 93
Derrida, Jacques 88
determinizm 21, 36
devlet 14
devletin ideolojik aygıtları 34
devrimci hareket 23
dil sürçmesi 73
Dilthey, Wilhelm 43, 44

din 5, 12, 13, 26, 31, 39, 41, 55, 72
dini kurumlar 6
dogmatizm 61
Durkheim 9, 37-40, 66
Dühring 24, 25
düzanlam 75

ekolojik hareketler 70
ekonomik
  determinizm 23, 80, 83
  eşitsizlik 97
  işbölümü 29
  kriz 81, 82
emek 13
enformasyon teknolojisi 90
enformasyon toplumu 90
Engels 7, 20, 23-26, 30, 31, 80
Epimenides 2
epistemoloji 36
erkek-egemen 9
eşitlik 17, 18, 81
eşitlikçilik 62, 97
eşitsizlik 18
evrensel birey 9

fanatizm 61, 63
faşizm 41
feministler 8
Feuerbach 12
Feyerabend, Paul 72
Foucault 89, 92
Frankfurt Okulu 59, 70, 71, 82
Fransız Aydınlanması 4, 5
Fransız Devrimi 6, 7, 73, 94
Freud, Sigmund 35, 39, 40, 73, 74, 96
Freudcu psikanaliz 73, 82
Friedrich 62
Fukuyama, Francis 4, 92-94, 96, 97

geleneksel entelektüeller 32
genetik yanılgı 46
gizemcilik 72
görecilik 48, 50
görüşbirliği 64, 66, 67, 74, 78, 79
Gramsci, Antonio 23, 30-33, 36, 47
Greenleaf 56

Habermas, Jürgen 2, 10, 51, 67, 79-85, 87, 91
Hegel 7, 9, 12, 13, 21, 59, 93-95, 97
hegemonya 32, 33
Heidegger 88, 91
Heisenburg ilkesi 88
Helvetius 5
Hobbes, Thomas 4
homojenleştirme 89
Horkheimer, Max 70
hümanizm 34

Institut de France 6

idealizm 11, 24
İdeoloji Çağı 8
ideolojik tutku 62
ideolojinin sonu 8, 51, 54, 60, 91, 92
idoller 4, 59
  kabile idolleri 4
  mağara idolleri 4
  pazaryeri idolleri 4
  tiyatro idolleri 4
idoller kuramı 4
İkinci Dünya Savaşı 8, 38, 39, 53
İkinci Enternasyonal 23
iktidar 66
iktidar eliti kuramı 63, 66
iktidar ilişkileri 66
İletişim Devrimi 3
ilişkicilik 48

inanç sistemleri 61
ideolojik 60
pragmatik 60
sınırlayıcı 61
siyasal 60
İngiliz ampirik geleneği 4
İslâm dünyası 93
işbölümü 14
işçi sınıfı 19, 27, 33

Jameson 91
Johnson, Harry 59

kapitalist ideolojik hegemonya 33
kapitalist toplum 17, 18, 29, 81
kapitalist üretim tarzı 29
kapitalizm 96, 97
Batı kapitalizmi 96
Doğu Asya kapitalizmi 97
geç 81, 90
liberal 93
liberal demokrasi kapitalizmi 96
sanayi kapitalizmi 43
Kıta Avrupası geleneği 91
klasik demokrasi kuramı 63
Kojève, Alexandre 93, 95, 97
komünizm 8, 62, 93
Sovyet komünizmi 8, 56, 97
kozmopolit 50
kriz
ekonomik 81, 82
meşruiyet krizi 81
motivasyon krizi 81
rasyonalite krizi 29,81
Kuhn, Thomas 71, 72
Kültür Devrimi 8

Lacan 89
Leach, Edmund 78
Lenin 23, 27, 28, 30, 32, 33, 36
Leninist strateji 33
Leninizm 91
Levi-Strauss, Claude 73, 74
liberal demokrasi 79, 92, 95-97
kapitalizmi 96
liberalizm 57, 62, 97
Lipset, Seymour Martin 55
Locke 4, 15
Lukacs, Georg 28-30, 32, 33, 37
Lyotard 91

Machiavelli 5, 44
maddi etkileşim 14
maddi pratik 13
maddi tahakküm 85
maddi üretim 14
manipülasyon 66, 84
Mannheim paradoksu 50
Mannheim, Karl 9, 37, 38, 42-451, 53, 54, 64
Marcuse, Herbert 70, 71, 81
Marksist gelenek 1, 7, 10, 11, 23, 36, 37
Marksizm 7, 8, 22, 27, 28, 30, 36, 45, 46, 55, 58, 62, 70
Batı Marksizmi 23, 31, 83
klasik 83
Marx 5, 7-9, 11-22, 39, 42, 43, 49, 59, 70, 75, 80-82, 90, 93
materyalist metafizik 26
materyalist tarih görüşü 13, 18, 21, 22, 24, 26, 38
materyalizm 11, 24
metafizik 25
tarihsel 28, 35, 82
diyalektik 26
Mehring 20
Merton, Robert 50
meşrulaştırma ideolojisi 83

meta fetişizmi 29
milliyetçilik 93
Minogue 57
modern sanayi toplumu 64
modernite 88
monarşi 15
Montesquieu 15
mülkiyet 17

Napolyon 6, 7, 53
Nazizm 8, 53, 56
New Haven 65
Nietzsche 88, 91
nükleer karşıtı hareketler 70

Oakeshott, Michael 56, 92
obsesyonel nevrozlar 39
Oedipus kompleksi 40
organik entelektüel 32
organik ideoloji 31
ortodoks Marksist öğreti 28

Öteki 89
özel mülkiyet 14
özgürlük 2, 17, 18, 35, 71, 79
ideolojisi 34

paradigma 71, 72, 80
Pareto, Vilfredo 39, 42
Parsons, Talcott 66
Platon 2, 59, 94, 95
poliarşi 64
Popper, Karl 59
postmodern düşünce 89
postmodernizm 9, 79, 87-92, 95
postyapısalcı 79
pozitivist gelenek 7, 59
pozitivizm 69, 70
proletarya 28, 29
Protagoras 2
Protestanlık 4
psikanaliz 36, 39, 41, 74, 85
psikanalizm 37

rasyonalist siyasetler 56
rasyonalizm 24, 56
rasyonel süperego 89
Rawls 92
Reagan 89
Reich, Wilhelm 41, 42
Romantik hareket 7
Rorty, Richard 91, 92

sadist itkiler 41
sanat 19
Sanayi Devrimi 2, 3, 7
Sartori, Giovanni 60-62
Saussure, Ferdinand 72
Schumpeter 96
sendikalizm 27
Shils, Edward 58
sınıf bilinci 28, 30
proleter 30
sınıf ilişkileri 19
sınıf mücadelesi 14, 27
Singapur 97
sivil toplum 90
siyasal mesihçilik 61
siyasal nezaket 95
Soğuk Savaş 92
sosyal bilimler 1, 4, 9
sosyalist 23
sosyalist entelijensiya 27
sosyalist ideoloji 27, 34
sosyalizm 19, 62, 93
sosyoloji 36
Sovyet Rusya 53
Sovyetler Birliği 58, 63

söylem analizi 75, 77
söz hakkı 2
Stalinizm 8, 30

şeyleşme 28, 29
şiir 19

tarihin sonu 92, 94
tarihselcilik 34, 44
teknik tahakküm 70
teknolojik ilerleme 9
teknolojik rasyonalizm 33
teknolojik toplum 83
Thatcher 89
toplumsal dayanışma 96
toplumsal dilbilim 77, 79
toplumsal kurtuluş 85
toplumsal özgürleşme 84
totalitarizm 8, 56, 57
totaliter idare 57

Uzakdoğu 96

üst-anlatılar 88
üstyapı 24, 26, 30, 47, 54
  düşünsel 19
  ideolojik 26
ütopyacılık 54

varoluşçuluk 79
vicdan özgürlüğü 4

Weber, Marx 29, 33, 37-39, 42, 46
Weil, Simone 95
Weimar Cumhuriyeti 43
Windelband, Wilhelm 43

yananlam 75
yapısal belirlenimcilik 73
yapısal dilbilim 72
yapısalcı 79
yapısalcı yaklaşım 78, 79
yapısalcılık 72, 73, 77, 87
yeşil hareket 9
Yew, Lee Kuan 97

Zedung, Mao 8
zor kullanımı 66

ideoloji

DAVID MCLELLAN

Sosyal Bilimlerde Kavramlar adlı dizimizin bu ikinci kitabı, genelde sosyal bilimlerin özelde ise siyaset kuramının modernite boyunca en fazla tartışılan kavramı ideolojiye odaklanıyor.

İdeoloji nedir? Konusu fikirler olan bir bilim dalı mı, bir tür metafizik algılama biçimi mi, yanlış bilinç mi, hakikatin hakim sınıflarca çarpıtılmış hali mi, yoksa liberal demokrasi tarafından varlığına son verilmiş bir çatışma alanı mı?

Siyaset kuramı profesörü David McLellan ideoloji kavramının izini günümüzden Aydınlanma'ya dek sürerken, Marksist ve Marksist olmayan çeşitli siyasal düşünce geleneklerinde ve farklı kuramcıların çalışmalarında nasıl biçimler aldığını, nasıl yüceltildiğini ve lanetlendiğini ayrıntılı olarak inceliyor; günümüzün "ideolojinin sonu" ve "tarihin sonu" tartışmaları bağlamındaki farklı kullanımlarını ele alıyor.

McLellan'ın bu çalışması özlü ve kapsamlı anlatımıyla hem konuya bir giriş yapmayı sağlıyor hem de konunun ayrıntılarına dalmak isteyen araştırmacılara yol gösteriyor.

SOSYAL BİLİMLERDE KAVRAMLAR

ISBN 978-975-6176-10-5

İUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI