ŞERİF MARDİN

İdeoloji

BÜTÜN ESERLERİ 3

iletişim

İletişim Yayınları 191 • Şerif Mardin Bütün Eserleri Dizisi 3

ISBN 975-470-278-0

1. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. Eylül 1992

KAPAK Ümit Kıvanç
DIZGI Maraton Dizgievi
DÜZELTI Türkan Demir
KAPAK BASKISI Ayhan Matbaası
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 34400 Cagaloglu Istanbul
Tel. 516 22 60-61-62 • Fax: 516 12 58

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

SUNUŞ 11

BÖLÜM I • İdeoloji kavramının tarihsel gelişimi 9

Kavramın tarihsel gelişimi **20** • *Condillac (1715-1780) ve Helvétius (1715-1771)* **21** • *Anlam ve insan* **49** • *Kiliazma* **58** • *Liberal hümaniter görüş açısı* **59** • *Tutucu fikir* **60** • *Komünist-sosyalist görüş açısı* **60**

BÖLÜM II • İdeoloji ve bilim felsefesi 71

BÖLÜM III • Bilgi, sembol ve kültür 89

Simge, öğrenme ve bilişsel evren **91** • *Sınıflandırma* **98** • *Bir toplum haritası olarak simge: kültür* **101** • *Kendini ifade etme* **106** • *Değer bağlama ve bir olayın önemini belirtme* **108** • *Bilişsel bir "bütün" yaratma çabası* **109** • *Mitos ve kültür kodu* **112** • *Kültür kodu* **115**

BÖLÜM IV • İdeoloji ve sosyal değişme 121

BÖLÜM V • Simgelerin dağıtımı ve bilginin üretilmesi 141

İngiltere'deki gelişmeler **151** • *İngiltere'de kahvehanelerin kültürel rolü* **153** • *İngiltere'de dergiler* **156** • *Fransa* **156** • *Rus "Intelligentsia"sı* **162** • *Eğitim* **166** • *Yayım* **168**

BÖLÜM VI • Çağımızda ideoloji: İdeolojinin "gerilemesi" savı 171

SONUÇ 185

BAŞVURULAN KİTAPLAR LİSTESİ 187 • EK BİBLİYOGRAFYA 193

"Science and common sense inquiry alike do not discover the way in which events are grouped in the world, they invent ways of grouping."

Jerome Bruner

Önsöz

Bu kitap son yıllarda verdiğim bir seminerde ele alınan bazı *tema*'ları yansıtmaktadır. Eseri okuyarak fikirlerini belirten Berent Enç, Mete Tunçay, Gökçe Cansever, Doğan Cüceoğlu ve Taha Parla'nın önerilerinden yararlandım. Ortaya çıkan metindeki hatalar ise pek tabii ki bu eleştirilerin sonucu değil de, kendi çalışmalarımın özelliği olarak değerlendirilmelidir.

SUNUŞ

Bu eser bir bakıma orijinal fikirleri içermektedir, bir bakıma da orijinal bir eser değildir. Önce niçin orijinal olmadığını belirtelim: kitap düşünce sosyolojisinde bir asırdanberi süregelen çalışmalar üzerine kurulmuştur. Bu çalışmalar kümesine Marx'ın toplum kuramı, bilgi sosyolojisinin katkıları, modern analitik felsefe, sosyal antropoloji ve fenomenolojinin bazı yönleri girer; bunların hepsi bilinen yaklaşımlardır. Çalışmanın yeniliği bu yönelimleri anlamlı bir bütün içinde değerlendirmeye çalışmış olmasıdır. Tabii, bu çok çapraşık konuların "ideoloji" ile kesişen yönlerinin hepsinin birden sunulması mümkün değil. Tasarladığımız yapıtın "bütünlüğü"nü sürdürmek de, bundan dolayı, ancak kısmen başarılı olabilmiştir.

Ülkemizde "ideoloji" konusunda çok şey söylenmiştir ve söylenmektedir; fakat bu incelemeler daha çok bir ideolojinin niçin iyi veya kötü, üstün veya anlamsız olduğunu anlatmaya yönelir; ideolojik düşüncenin özelliklerinin ne olduğunu, hangi etkenler sonucunda ortaya çıktığını incelemez. Hele yazarın kendi düşüncesinin hangi taraflarının ideolojik olduğunu hiç araştırmaz. Bu eserin göstermeye çalıştığı nokta, düşünce süreçlerimizde bizi "objektif"likten uzağa iten unsurların sayılmayacak kadar çok olduğudur. Bu "yanlı"lık bir dereceye kadar kontrolumuzun dışında olan bir süreçtir. Bu durumda yapabileceğimiz bir tek şey vardır, o da olanakları-

mız oranında toplum hakkında bilgilerimizin yanlılığının *(bias)* kaynağını araştırmaya çalışmaktır. Burada bunun için bir "envanter" sağlanmıştır.

Eserin sonundaki ek bibliyografya, araştırmanın metninde *kullanılmamış* birçok kaynağı sıralamaktadır, fakat bu da eserin amacına uygundur. Araştırma, "ideoloji" konusunu merak edenlere ve sosyolojinin ve siyasal bilimlerin başlangıç düzeyinde olanlara bir "giriş" olarak sunulmuştur. Konuyu daha da derinden incelemek isteyenler için de başvuracakları bir eser listesi hazırlanmıştır. Bibliyografya bu yaklaşımı yansıtmaktadır.

Düşünmemin şekillenmesinde her şeyden çok -dolaylı veya dolaysız- Alman felsefesinin çıkardığı sorunları ciddiye alan fikir akımlarının ağır bastığı görülecektir. Bunların içinde toplum yaşamının bir sembolleştirme sürecinden geçtiğini belirten Ernst Cassirer ve Alfred Schutz gibi kimselerin etkisi özellikle seçilecektir. Fakat bunun yanında bu kitapta ileri sürülenlerin Durkheim'dan beri süregelen bir tartışmayı izlediği görülecektir. O da Durkheim'dan sonra sosyal bilimlerin bir odak noktasını oluşturan ve "inançların toplumsal yapıda yeri nedir?" şeklinde nitelendirilebilecek sorundur. Çağdaş toplum bilimlerinde, bu sorun "bilgi dağarcığımızın toplumsal rolü nedir?" sorunundan ayrı bir sorun olarak görülmemektedir.[1]

Kitabımı sosyal bilim alanlarına yeni gelen kimselerin sıkılmadan okuyabileceği bir şekilde yazmaya çalıştım. Sosyal bilimlerin üzerinde durduğum alanlarındaki gelişmeleri açık ve seçik olarak anlatabiliyorsam, çok zaman karışık savlar olarak ortaya atılan bu bilgilerin nasıl birbirine dayandığını gösterebiliyorsam çalışmalarımı başarılı sayacağım.

[1] Mary M. Black, "Belief Systems," *Handbook of Social and Cultural Anthropology* içinde (John J. Honigman, Chapel Hill, 1973) s. 511.

BÖLÜM I
İdeoloji kavramının tarihsel gelişimi

İDEOLOJİ, devrimizin olaylarından ve düşünce akımlarından bahsederken gittikçe sık kullandığımız bir kelime oldu. "İdeolojik akımlar", "Marksist İdeoloji", "Sağın İdeolojisi" gazete ve kitaplarda -Avrupa'da ve Asya'da- son elli yılda sık sık görülen deyimler arasında yeraldı. Türkiye'de de bu kavram son on yılda toplum meseleleriyle yakından ilgilenen kimselerin sözlüğünde baştaki sıraya geçti. "İdeoloji" dendiği zaman bundan ne anlıyoruz? Türkiye'de, 1974 yılında küçük bir grup üniversite öğrencisi üzerinde yapılan çok basit bir uygulama bize bir ipucu temin ediyor. Yapılan anketten, "ideoloji"nin denekler arasında iki anlam taşıdığı anlaşılıyor. Öğrencilerin büyük çoğunluğu için "ideoloji" "sistematik bir fikir yapısı veya anlatısı"dır. Gerçekten de ideolojinin bu anlamı konunun bir yönünü teşkil ediyor. Deneklerin çok daha küçük bir grubu "İdeoloji dendiği zaman aklınıza ne gelir" sorusuna, "Gerçekleri olduğu gibi yansıtmayan bir fikir yapı-

sı" veya buna benzer deyişler kullanıyor. "Gerçekleri olduğu gibi yansıtmamak" Marx'ın ideoloji tanımına çok benziyor ve gerçekten ideoloji adını verdiğimiz olayın ikinci bir eksenini oluşturuyor.[2] Komünizm veya faşizm gibi belli başlı ideolojilerin içeriğinin ne oranda sistematik olduğunu incelediğimiz zaman konuya birinci açıdan yaklaşıyoruz. Tabii, ideolojinin "sistematikliği" az veya çok olabilir. Faşizm'de sistematikliğin bir hayli azaldığını görürüz, zaten faşizm sistematik olmamakla, insanın eylemci potansiyeline dayanmakla övünür.

Bazı kimselere göre ideolojilerin araştırılması için anlamlı bir yaklaşım, bunları iç -yapısal "yoğunluk"- derecelerine göre sınıflandırmaktır. Örneğin Shils'in sınıflandırması en yoğun biçimden başlayarak- şöyle: ideoloji, görüş açısı, inanç sistemi *(creed),* sistem, fikir hareketi *(movement of thought)* ve program.[3] Shils'e göre bunlar şu noktalarda birbirlerinden sistematikleri bakımından farklıdır: a) anlatım kesinliği *(explicitness of formulation),* b) merkezî bir ahlâkî veya bilişsel *(cognitive)* eksen etrafında sistematik olarak kümelenme derecesi, c) geçmişin veya çağın düşünce türleriyle yakınlığı, ç) yeni unsurlara veya çeşitliliğe kapalılık derecesi, d) davranışı etkilemeye çalışma derecesi, e) beraberinde getirdiği etki, f) katılanlardan istenen fikir birliği, g) fikrin meşruluğunun ne oranda bir otoriteye bağlandığı *(authoritativeness of promulgation),* h) inancı gerçekleştirmeyi üstüne almış bir kurumla ilişkisi. Shils'e göre "ideoloji" ancak bu özelliklerin yoğun olarak belirlendiği oranda bütünleşme gösteren düşünce yapıtlarıdır. Bunun yanında, "görüş açısı", örneğin, tam bir ideoloji sayılamaz. Shils'e göre "Görüş Açısı"nın özelliği, meşruluk sağlayıcı belli bir otoriteye bağlı ol-

[2] E. Shils, "The Concept and Function of Ideology" *International Encyclopedia of Social Sciences,* VII, 74.

[3] *a.g.e.,* s. 66.

mamasıdır; bunun örneklerini Protestanlıkta ve Budizmde bulabiliriz. Shils'in "inanç sistemi" veya "mezhep" olarak tanımladığı ideolojiye benzer fikrî yapıtlar da, "ideoloji"den toplumsal içerikten yoksun olma noktasında ayrılır. Bu düşüncenin zaman içinde değişebildiğini de görürüz, Shils buna bir örnek olarak Katolikliği gösteriyor. Shils'e göre "fikir hareketi" aynı alanda çalışan kimselerin vardıkları benzer bir görüş açısıdır, bunun örneği olarak da Hegel'ciliği ve varoluşçuluğu veriyor.[4]

Biz, Shils'in sınıflandırmasını kabul etmek zorunda değiliz, fakat gözümüze derhal çarpan bir nokta kendi sunuşunda "ideoloji" ile "mezhep"in aynı kalıplar içinde incelendiğidir. Shils'e göre bunun sebebi her ikisinin "insan, toplum ve insanın kainatın içindeki yeri konusuna değinen geniş kapsamlı bilişsel ve inanç sistemleri"[5] olmalarından ileri geliyor.

İdeolojinin, gerçeği "maskeleyen", doğruyu olduğu gibi yansıtmayan bir sistem olarak nasıl çalıştığını araştırdığımız zaman, bu görüngüyü artık sistematiği açısından değil de ikinci bir anlamda, Marx'ın altını çizdiği manada ele alıyoruz.

Bu eserde ikinci tip sorunlar üzerinde çok duracağız. Nasıl oluyor da bazı düşünceler "bilimsel" olarak tanımlanırken, bazı düşünceler "ideolojik" olarak tanımlanıyor? Niçin bu iki anlam birbirinin zıddı olarak kullanılıyor? Bir antropoloğun deyimiyle: "neden benim ileri sürdüğüm zaman sosyal felsefe adını verdiğim düşünceyi başkalarında gördüğüm zaman bunları "kanı" olarak nitelendiriyor, benim düşüncelerime katılmayan birinde bu çeşit düşünceleri bulduğum zaman bunlara "ideoloji" damgasını basıyorum."[6]

[4] *a.g.e.*
[5] *a.g.e.*
[6] Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System" *Ideology and Discontent* içinde (D. Apter, New York, 1964), s. 74.

İdeolojilerin ve ideolojik düşüncenin niçin kendi zamanımızda birden artan bir önemle ortaya çıktığını merak edersek, o zaman üçüncü türden bir soru sormuş oluyoruz: İdeolojilerin fonksiyonu nedir? Başka bir ifade ile üzerinde oldukça uzun duracağımız bir konu şöyle: "İdeoloji" adını verdiğimiz olayın çağdaş yaşantımızla bir ilgisi var mı? İdeoloji ancak özel toplumsal koşullar altında mı ortaya çıkar? Bu koşullarla bağlantılı bir gelişme midir?

İdeolojinin hangi koşullarda etkin olmaya başladığını aramamızın bir diğer ekseni de şöyle: Acaba ideoloji belirli bir kişilik yapısı gösteren kimseler arasında daha mı iyi "tutuyor"? Onlar üzerinde daha derin bir etki mi yapıyor? Örneğin, Erik H. Erikson'a göre ergenlik çağı ideolojiler için bilhassa uygun bir ortam yaratır, ergenlik çağındaki gençlerin bazı aramalarını cevaplandırır, bundan dolayı bu yaş grubunca kolay benimsenir.[7]

Araştırdığımız bu soru kadar mühim dördüncü bir soru da şu: Sosyal bilimler alanında, inceleyenin çevre veya kişi özelliklerinden arınmış bir sosyal bilim mümkün müdür?

İdeolojilerin asıl önemli inceleme sorunu birçok ideolojinin bilimsellik iddialarıyla ortaya çıkmalarında toplanıyor. Örneğin, Marksizm bazıları için gerçekleri çarpıtan "yanlı" bir öğretidir, bazıları için de gerçekleri ortaya çıkarmaya yarayacak bilimsel bir araç. Bunu faşizm için de söyleyebiliriz. Zamanımızda faşizmin bilimsel içeriğini artık ciddiye alan çok az kimse kaldı, fakat bir zamanlar, 20. asrın başında, faşizmle birlikte gelen "ırk" kuramı faşizmin sarsılmaz bir bilimsel temeli olduğunu iddia edenlerce, bu iddialarını kanıtlamak için kullanılıyordu. Diğer taraftan, John Maynard

[7] Erik H. Erikson, "The Problem of Ego Identity", *Journal of the American Psychoanalytic Association* IV (1956) s. 102. Biz bu kitapta konuya istediğimiz kadar yer ayıramadık.

Keynes'in, kuşkusuz bilimselliğine inanarak ortaya attığı Keynesci iktisat kuramı, Keynes'den sonra, bazı kimseler için gerçek bir ideoloji fonksiyonu görmüş, kapitalizmin beraberinde getirdiği bazı iktisadî sistem özelliklerini savunmak için kullanılmıştır. Bundan dolayı "ideoloji" görüngüsünü ele aldığımız zaman, "ideoloji"nin bilimle eş anlamlı mı yoksa farklı mı bir yapıt olduğu kaçınılmaz bir sorun olarak karşımıza çıkıyor. Bizce bu konular, belirli bir ideolojinin hangi fikirleri kapsadığı konusundan daha önemli konulardır ve, bundan dolayı, ideolojinin bilimle kesişme alanlarına bu yazımızda oldukça geniş bir yerayırdık. Genel bulgumuzu şimdiden özetleyebiliriz: ideoloji ile bilim arasında önemli farklar mevcut. Bu farkların belki en önemlisi "bilim"in ideal olarak formel işlemlerden kurulu bir yönteme bağlı olmasıdır. Her ne kadar, bugünkü bilim anlayışımızda artık bilimsel kuramların "mutlak" bir geçerliliği olmadığını, zamanla bunların değiştiğini biliyorsak da bilimin formel tutarlılığının iç mantığı göreli değildir. Seçtiğimiz formel kalıbın iç mantığının gereklerini yerine getirmezsek "yanlış" yapmış oluruz.[8]

İdeoloji adını verdiğimiz fikir kümeleri bu noktada çok daha kaypak. Formel işlemlerle zorunlu bağıntısı yok. İdeolojinin de kendi içinde bir mantığı var, fakat bu mantık formel mantık değil, duyguların veya şekillenmemiş arayışların mantığı. Bu sav bizi şöyle bir sorunu cevaplandırmak zorunda bırakıyor: O zaman "ideoloji"nin toplumun değişik "kat"larında birçok kimseler arasında "tutma"sının sebebi nedir? Bunu yapıtımızda şöyle cevaplandırıyoruz: insanların top-

[8] Burada önemli fakat inceleyemeyeceğimiz bir konu hangi işlemleri "formel" işlem olarak kabul edeceğimizdir. Bunun saptanmasında bir belirsizlik varsa gene partiyi kaybediyoruz. Bk. P. Winch, *The Idea of a Social Science (1958)* s. 100-126.

lumsal yaşamlarını belirleyen temel öğelerden biri, bu insanların içinde yaşadıkları toplumu algılama şekilleridir. Her insan kendi toplumu içindeki diğer kişilerle ve özellikle yakın olduğu gruplarla bir "toplum haritası" paylaşır. Bu toplum içindeki insanlar böyle bir temel "harita"dan hareket ettikleri için anlaşabilirler ve içinde yaşadıkları toplumun gereklerini yerine getirirler. Fakat belleğimizde taşıdığımız bu "toplum haritası" gerçek bir haritada olduğu gibi kesin çizgilerle çizilmemiştir. "Harita"nın taşıdığı anlamlar esnektir ve değişime -az veya çok- açık bir "simge dağarcığı" yoluyla toplumdan insana, kuşaktan kuşağa geçer. Bu simge sisteminin çalışmasına "Kültür" diyoruz. "İdeoloji" gerçeği "kültür" gerçeği ile çok yakından ilintilidir, ideolojinin saygınlığı da "kültür" mekanizmasının esaslarına dayalı olarak gelişir. İdeoloji, geleneksel "toplum haritaları"nın modern çağlarda faydalarını yitirmelerinin sonucudur: yeni bir toplum anlamları "haritası" türetme çabası olarak görülebilir.[9]

İdeolojiyi, başlangıçtaki öğrenci anketinde ortaya çıktığı boyutlarıyla, a) temel bilişsel ve değersel yönelimlere dayalı sistematik bir fikrî yapıt, b) yanlı algılamanın yarattığı, gerçeği maskeleyen fikrî yapıt anlamlarında ele alırsak, fikir karmaşıklığına düşmek kolay, zira iki konu arasındaki bağ doğrudan bir bağ olmayıp dolaylı bir bağdır. Herhangi bir yanlış anlamaya yolaçmamak için bu iki bölümün ilişkisinin nasıl ortaya çıktığını belirtelim.

Marx "ideoloji" kavramını "yanlı fikir" anlamında kullanmıştı. *Alman ideolojisi* adındaki kitabında bu yanlılığın, devrinin Alman düşünürlerini ne kadar etkilediğini göstermeye

[9] "İdeoloji, insan eyleminin amacını, bu amaçlara nasıl varılacağını tanımlayan ve sosyal ve fiziki realitenin niteliğini belirleyen bir değerlendirici prensipler sistemi olarak görülebilir." Erik Allardt, *"Finland: Institutionalized Radicalism," Decline of Ideology* içinde (M. Rejai, New York, 1971) s. 117.

çalışmıştı.[10] Bunun yanında, Marx'ın kendisinin de sosyal realite hakkında görüşleri vardı. Marx bu fikirlerine "ideoloji" dememişti. Marx, Marksizme bir ideoloji olarak bakmamıştı. Ona göre Marksizm dünyayı *doğru* algılamayı mümkün kılan araçtı. Marx'ın "Marksist değilim" deyişini böyle anlamak gerek: Marx kendi görüşünün -sonradan çıkan tabirle- bir "izm" *olmadığı* kanısındaydı. Bu açıdan ideoloji deyimi Marksistler arasında bile uzun zaman tamamen olumsuz bir çağrışımla yaşadı. 20. yüzyılda bu değişmişti, ideoloji Marksistler arasında olumsuz çağrışımlarını kaybetmişti. Metinde bunun nasıl olageldiğini anlatıyorum. Bu noktada galiba şu husus ağır basmıştı: verilen bir kavgada, felsefeye değil de Marx'ın sağladığından daha açık bir eylem çağrısına ihtiyaç belirmişti. Lenin'in ideoloji sözcüğünü olumlu anlamda kullanmaya başlaması, bu eylem zorunluluğunun ve Lenin'in yeni eylem yöntemleriyle ortaya çıkışının ürünü olmuştu. Böylece, Lenin'le birlikte "ideoloji"nin olumsuz çağrışımlarının çok azaldığını, Marksist eylemin bir parçası haline geldiğini görüyoruz. Lenin de Marx gibi şüphesiz kendi fikirlerinin "gerçek" gerçeği yansıttığından emindi: fakat Marx'ın stili ile Lenin'in stili arasındaki büyük farkı görmemek mümkün değil. Bu yeni Marksistlerce onaylanmış şekliyle, ideoloji bir eylem aracı oldu. Aslında 20. yüzyılın başı faşist veya Marksist olsun değişik hareketlerin bir eylem çağrısını imal etmeye önem verdikleri bir devirdi.[11] Demek oluyor ki bu noktada "ideoloji" sistematik bir fikir yapıtı anlamıyla ortaya çıkmaya başlıyor. Fakat dikkat edilirse ideolojinin bu yeni anlamı kitle toplumunu

[10] Marx'ın "ideoloji"yi "doğru fikir" anlamında da kullandığını ileri süren bir Sovyet yazarının bu konuda Marx'dan aldığı pasajlar pek ikna edici değil. Bk. L. M. Moskvichov, *The End of Ideology Theory: Illusions and Reality* (Moskova, 1974) s. 64-65.

[11] Bk. Alfred G. Meyer, *Leninism* (New York, 1957) s. 37 v.d.

eyleme sürükleyecek bir çağrıya ihtiyaç duyulmaksızın, 20. yüzyılın özel şartlarının bir sonucudur. İşte burada ideoloji ile ilgili şu yeni soruya gelmiş oluyoruz: "Hangi şartlar altında kitlelere yön veren fikir yapıtlarına ihtiyaç duyulur"? İşte, idelojinin "iç yapısal yoğunluğu" olarak belirlediğimiz niteliği burada önem kazanıyor. İdeolojinin kitle toplumundaki etkinliği bu koşullarda Shils'in saydığı "yoğunluk" unsurlarından bazılarına özellikle bağlıdır. Biz de daha çok kitlelere yönelik ve bu yoğunluğu taşıyan yapıtlara "ideoloji" diyeceğiz. Sorunu incelerken önce kavramın nasıl geliştiğini ele alacağız ve bu inceleme bizi "Aydınlık Çağı"na kadar geri götürecektir.

Kavramın tarihi gelişimi

Her ne kadar "ideoloji" sözcüğü, bugün, beraberinde "nesnel olmayan bir fikir ürünü" çağrışımını getiriyorsa da, kavram, Batı Avrupa'nın fikir tarihinde bunun tam tersi bir anlamla ortaya çıktı. Doğrusu, bu çağrışım da uzun sürmedi, fakat, başlangıçta, "ideoloji" "doğru düşünme" bilimine verilen addı. "İdeoloji" sözcüğü insan zihninde fikirlerin belirme sürecinin nesnel olarak incelenmesinin mümkün olduğunu ve bundan dolayı istenirse "doğru" düşünceleri düşündürmenin bir yolu bulunduğunu iddia eden bir grup düşünür tarafından ortaya atılmıştı. İdeologlar olarak bilinen bu grubun ileri sürdüğü temel görüş, fikirlerin uyum *(sensation)* ürünü olduklarıydı. Bu düşünürlerin ne demek istediklerini, onların fikirlerinin kaynağını oluşturan Fransız filozofu Condillac'ın teorilerini incelemek yoluyla belki daha kolay anlayabiliriz.

Condillac (1715-1780) ve Helvétius (1715-1771)[12]

Condillac, ana eseri olan *Traité des Sensations*'da (Duyumlar Üzerine İnceleme) (1754) insanların dünyayı algılamalarını mümkün kılan mekanizmanın "içte" bulunan bir "zihnî" veya "ruhsal kalıp" olmadığını göstermeye çalışıyordu. Bu kalıba eskiler "ruh" demişler ve insanın ruh vasıtasıyla dış alemi algıladığını ileri sürmüşlerdi. Condillac'a göre böyle bir şey yok: Yalnız dıştan gelen etkileri, deneyi algılayan insan var. Her duyumun algılanması bilincin tamamen pasif olarak işlenmesidir, bir iğnenin mumun üzerinde şekiller çizdiği gibi. Bu etkilerden biri bütün diğer duyumları geride bırakacak kadar kuvvetli ise o zaman "dikkat" yaratılmış olur. Iki ayrı duyumu aynı zamanda algılarsak o zaman insanda "mukayese etme", "ayırma", "karşılaştırma", "yargılama" *(judge)* yetenekleri ortaya çıkar.[13] "Dikkat" bizim duyumlar arasında bir ayrım yapmamızı mümkün kılar. Bu ayrımı kelimelerle simgeleştirdiğimiz zaman ortaya "dil" çıkar. "Dil" bilgimizi sistematikleştiren simgeler sistemidir. Bundan çıkan bir sonuç da şu. bu simgeler sistemi ne kadar rasyonel çalışırsa dıştan gelen etkileri o kadar doğru algılamış oluruz. Dilde veya kullanılışında bir pürüz olursa o zaman gerçekleri yanlı olarak algılarız. Fakat rasyonel bir dil kurmak mümkündür. Hakikatlere varabilmek onları pürüzsüz olarak algılamak için "dil"imize hâkim olarak, onunla ancak rasyonel bağıntılar kurmalıyız. Bir diğer aydınlık devri filozofu olan Helvétius, *De l'Esprit* (1758) ve *De l'Homme* (1773-74) gibi eserlerinde Condillac'ın ileri sürdüğü tezi, insanların benliklerini içten gelen şekillendirici tesirlerle değil de, dıştan gelen etkenlerle kazandıkları teorisini daha

[12] Buradaki bilgiler özetlenerek şu kaynaktan alınmıştır: Harold Höffding, *A History of Modern Philosophy*, 2 Cilt (1955), Cilt I, 466-471.

[13] Bak. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (Istanbul, 1974), s. 363.

da ileri götürdü. Ona göre insanların yetileri (melekeleri) tecrübeyle ve dış etkenlerle oluşur. Örneğin bir insandaki, ahlâkî seviyeyi ve düşünce kudretini, (anlığı *l'esprit, l'intellect*) oluşturan eğitim sistemidir ve bu sistemi de saptayan devletin politikasıdır. Bu açıdan bakıldığı zaman insanlar arasındaki yetenek farklarının kaynağını büyük çapta ayrı eğitim görmüş olmalarında aramak gerekir. Bundan dolayı insanların bireysel kötülüğünü kınadığımız zaman hata ediyoruz: ahlâksızlık içten gelen bir şey değil, farklı dış etkenlerle oluşmuş bir sonuçtur. Kötülük sistemin bir ürünüdür ve sistem devletin kontrolu altındadır. Sistem değiştirilirse sonuçlar da değişik olur.

İdeologlar işte bu fikirlerden hareket etmişlerdi. Onlara göre fikirlerin kaynağını "ruh" gibi bir kavramda aramak gereksizdi. Fikirler insanlarda da hayvanlarda da aynı temelden, "zoolojik", yani biyolojik, bir temelden geliyordu.[14] Genellikle 18. yüzyıl aydınlık devri düşünürleri de insanın çevresini algılamada yaptığı yanlışları yanlış eğitime, yanlış bir dil kullanımına yani heyecanlı veya maksatlı bir kullanmaya bağlıyorlardı. İki taraflı bir reformla yani doğru fikirlerin yapım yollarını bulmakla ve bunların eğitimde uygulanması ve eğitimin genelleştirilmesiyle durum düzeltilebilirdi.

İdeologlar Fransız devriminin son aşamasında Konvansiyon idaresi esnasında ortaya çıkmışlardı. İçlerinden biri, Destutt de Tracy, 1797'de ilk defa "ideoloji" kavramını herkese doğru düşünme imkânları sağlamak için kullanılacak fikir bilimi anlamında kullandı. Destutt, Fransız devriminin Condillac'ın fikirlerinin uygulaması için eşsiz bir fırsat çıkardığına inanıyordu ve bu fırsatın yitirileceğinden endişeliydi: İnsanların yanlış düşüncelerini düzeltmeye yarayacak fikir bilimini yaymanın zamanı gelmişti. İdeologlar'la yakın bağları olan Napolyon iktidara geçince bu olanağı ideologlara sağladı.

[14] H. M. Drucker, *The Political Usese of Ideology* (Londra, 1974).

İdeologların yeraldığı "Institut de France" adında bir kuruluşa aydınlanma felsefesinin ilkelerine dayanan bir eğitim sistemi geliştirme görevini verdi.[15] Fakat, Napolyon, bir müddet sonra, İdeologları karşısında buldu. Bu çatışmaya yolaçan gelişme, imparatorun rejimini pekiştirmek için ihtilâl zamanında konmuş, dinsel kurumların eğitim yapma yasağını kaldırmış olmasıydı.[16] Napolyon'un sosyal ve siyasal sistemi pekiştirmek için verdiği bu tavizi ideologlar beğenmemişti. İdeologların övücü bir anlamda kullandıkları "ideoloji" kelimesi bundan böyle Napolyon'un dilinde alay ve kınama konusu oldu.[17] İlginç olan taraf Napolyon'un şimdi ideologları "metafizik" yapmakla suçlamasıydı. Böylece, "ideoloji", birtakım egzantrik insanların acaip fikirleri anlamını kazandı. Bu çatışma incelenirken genellikle üzerinde durulmayan, fakat gerçekten önemli bir nokta da, aydınların bir grup olarak bu konuda gösterdikleri davranıştı. Bundan önce aydınlar ancak bazı "hami"lere sığınarak hayatlarını sürdürebilmişlerdi. Gerçi Fransa'da, Aydınlanma devrinde Paris'in entelektüel salonlarında asil bir kökten gelmeyen aydınlar etkin olabilmişler, bir dereceye kadar toplum içinde kendilerine bir yer edinebilmişlerdi, fakat onlara -örneğin papazlarınkine benzer- bir fikir ve inanç önderliği tanınmamıştı. Fransız aydınları da, kendilerini istediği zaman kullanan, istemediği zaman aç bırakan monarşiye cephe almışlardı. Napolyon, ideologlara ülke düze-

15 George Lichtheim, "The Concept of Ideology" *The Concept of Ideology and Other Essays* içinde (New York, 1967) s. 4 ve Drucker, *The Political Uses*, s. 3-5.

16 Drucker, *The Political Uses*, s. 12.

17 "C'est a l'idéologie, à cette ténébreuse métaphysique qui, en cherchant avec subtilité les causes premières veut sur ces bases fonder la législation des peuples, au lieu d'approprier les lois à la connaissance du coeur humain qu'il faut attribuer tous les malheurs de nôtre belle France." Napolyon'un bir nutkundan, Lichtheim, "The Concept of Ideology," s. 5, not 5, Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*'den naklen.

yinde etkin olma imkânlarını tanıyınca, bu yönelimin ortadan kalkması beklenirdi. Fakat beklenenin aksine, ideologların devletin karşısına çıktıklarını ve Napolyon'un ampirik yönelimiyle çatıştıklarını görüyoruz. Bundan da aydınların yeni (ve çok zaman devleti sarsıcı) fikirlerle ortaya çıkmalarının yalnız "karın doyurmak" veya toplumda yeralmamış olmakla ilgili olmadığını anlıyoruz. Aydın, fikirlerle çalıştığı için bir ideoloji üreticisidir, davranışını belirleyen toplumdaki rolü kadar fikirlerinin iç-mantıksal gerekleridir.[18]

İlerdeki bir bölümde aydınların grup olma niteliklerinin ideolojik düşünce üzerindeki etkilerini inceleyeceğiz, o sırada aydınların özel dünya görüşlerinin de konumuzun bir parçası olduğunu göreceğiz. Fakat şimdilik "ideoloji" kavramını incelemeye devam edelim. Anlattıklarımızdan, ortaya çıktığı andan itibaren, "ideoloji" kavramının üç çağrışım yarattığını görüyoruz: birincisi, gerçeğin, insanlara yansımada, içinden geçtiği ortamların etkisiyle, bir sapmaya uğradığı ve insanlarda yanlış imge ve izlenimler yaratabileceği, başka bir deyimle bazı insanların "gerçek" olarak bildiklerinin aslında daha derin ve doğru bir gerçeği maskelediği; ikincisi, bu sapmaları ortadan kaldırabilecek bir yöntemin varolduğu; üçüncüsü -Napolyon'un sözcüğe bağladığı anlam- aydınların gerçekten çok uzak olan soyutlamalar üzerinde durdukları, uygulamaya yönelmiş girişimlere oranla bir "rüya" aleminde yaşadıkları, fikirlerinin bir soyutluk tutkusunun izini taşıdığı.

Batı tarihinde "ideoloji" kavramını "İdeolog"lardan sonra Marx'ın fikirlerinde olağanüstü bir önem kazanıyor. Marx'ın ideoloji konusundaki düşüncelerini anlamak için de gene ay-

[18] Bunu son zamanlarda Polonya asıllı bir İngiliz siyaset bilimcisi çok önemli bir makalesinde ileri sürmüştür. Bkz. J. P. Nettl, "Ideas, Intellectuals and Structures of Dissent," *On Intellectuals: Theoretical Studies, Case Studies* içinde (New York, Garden City, 1970) s. 57 v.d.

dınlanma felsefesinin bir diğer yönünü, Kant, Hegel ve Feuerbach'ın fikirlerini gözden geçirmek gerekli. Zira Marx, Kant'la başlayan ve kendinden bir kuşak önce yaşayan Feuerbach'a kadar uzanan bir felsefî spekülasyon ortamı içinde yetişmişti, kendi fikirleri bu zincirin son halkası sayılabilir.

Kant da, Condillac gibi insanların dış çevre konusundaki bilgilerinin geleneksel anlatımını eksik bulmuştu. Condillac bu anlatımdan ileri giden ilk adımı atmış, dış çevre hakkındaki bilgilerinin insanların bu çevre ile oluşturdukları etki-tepki ilişkileri içinde şekillendiğini söylemişti. Kant, bilgi edinmede böyle bir sürecin varlığını inkâr etmiyordu, ancak bilginin şekillenmesini anlamak için bunun bir başlangıçtan ibaret olduğunu belirtiyordu. Condillac'ın anlatımının gerçekten de boş bıraktığı bir yön vardı: dış âlemden gelen etkiler arasındaki bağlantının nasıl kurulduğunu çok inandırıcı bir şekilde anlatmıyordu. Örneğin, ateşin yanmasıyla duyulan ısının, insanın ateş gördüğü zaman ondan sakınma isteğini bir dereceye kadar anlatabilir. Fakat insanların bu ateşle "yakma" işinin yapılabileceğini sezmelerini, duyumdan bir soyutlama çıkarmalarını, ateşi kendi amaçları için kullanabileceklerini nasıl anladıklarını çok açık bir şekilde anlatmaz. Kant'a göre bu anlayış düzeyine geçebilmek için insanın kavrama yetisinin duyumdan başka öğelerce de şekillenmesini varsaymak gerekiyordu: Mekanik algılama fonksiyonunun yanında bir "soyutlayıcı" bulunması gerekirdi. Dıştan gelen etkilere algı katında biçim veren, duyularımızı bir "zaman" ve "uzay" boyutu içinde çalıştırmamızı mümkün kılan bu şekillendiricilerdi.[19] Kant'a göre insan bunları kendi için-

[19] "Öteden beri alışılmış olan bir anlayışın tersine olarak, Kant, duyu bilgisine temel olan entelektüel bir bilgi kabul eder. Çünkü, ona göre, bizim deneyden önce olan birtakım ana kavramlarımız *(kategorilerimiz)* var: biz bunları deneyin içine yerleştiririz, deney ancak bu salt kavramlar ile bir düzen kazanıp bir bilgi olur", Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 411.

de taşıyordu. Ona göre "bilme" ve "inanma" gibi insan düşüncesi özellikleri bu şekillendiricilerin biçim verdikleri özelliklerdir. Kant, insanın kendi belleğinde taşıdığı bu şekillendiricilere "kategori" adını vermişti. Dünyanın düzenliliği konusundaki fikirlerimizi de onların varlığına bağlamıştı. Bu düzenliliği anlayabilmek için *önce* bu şekillendiricilere ihtiyacımız olduğunu anlatmak için de bunları *önsel (a priori)* olarak tanımlamıştı.

Kant'ın felsefesinden çıkan sonuçları şöylece özetleyebiliriz: 1) İnsanın bir değişmez "tabiat"ı vardır, bu "tabiat" kategorilerin insanlara verdiği imkânlarla çerçevesi çizilen bir tabiattır. 2) Etrafımızdaki dünyayı "olduğu gibi" değil, "us'umuzun bize verdiği imkânlarla sınırlı olarak" algılayabiliriz.[20] Bu açıdan "gerçek" gerçeği aramaya çalışmamız boş bir çabadır.

Bir bakıma Kant'ın devamını sağlayan Hegel'in Kant'dan ayrıldığı noktalardan biri de budur. Hegel'e göre temel gerçekleri arama ürün verebilir, zira, gerçek ile görüngü *(appearance)* aynı dünyanın parçalarıdır ve görüngüleri anlamak bunların dünyada nasıl ortaya çıktıklarını anlamaktır."[21]

Hegel'in Kant'dan çok daha kesin bir şekilde ayrıldığı bir nokta "fikir"den sözettiği zaman tek tek insanların beyinlerinde çıkan düşünceleri değil bir birikimi amaçlamasıdır. Ona göre "fikir" kamusal diyebileceğimiz bir sürecin ürünüdür. Kant toplumdaki somut insan ilişkilerini ve tarihsel gelişmeleri felsefenin arka planına bırakmıştı. Hegel bunları ön plana geçiriyordu. Hegel için "soyut düşünce" diye bir şey yoktur, insanların tarih boyunca düşünmüş oldukları fikirler ve bu fikirlerle yaratmış oldukları toplumsal kurumlar vardır.

[20] John Plamenatz, *Ideology*, (Londra, 1970), s. 32-35.

[21] "And to understand appearances is to understand how they arise in that world" *a.g.e.*, s. 35.

Hegel'in Kant'dan ayrıldığı üçüncü nokta insanın geçirdiği bu tarihsel gelişimin insan istencinin bir ürünü olduğu kadar, istencinin ötesinde çalışan güçlerin ürünü olduğu fikridir.[22] Hegel'e göre, her ne kadar, insan doğa ile olan karşılaşmasında kendi kaderini kendi tayin ediyorsa da, başka bir açıdan ancak tarihin içindeki gizli ve daha "yüksek" bir kuvvet ve amaç için çalışır. "İnsan" bu yüksek amacın gerçekleşmesine yarayan bir araçtır, amacı belirleyen dinamik unsur ise *Geist* (Tin)'dir.[23] İnsanların zaman içinde tabiatla karşılaşmalarının toplamı -yani insanlık tarihi- aslında "soyut us" olan "Tin"in kendini dünyada idrak edişinin bir görüntüsünden ibarettir. Tarihin bir çizgisi vardır, fakat bu çizgi "Tin"in kendini yeryüzünde gerçekleştirirken çizdiği çizgidir. İnsan tarih içinde nereye gittiğini ancak kendi düşünce tarihine geriden baktığı zaman, ortaya çıkardığı düşün ürünlerini değerlendirdiği zaman bir dereceye kadar anlayabilir.

Görülüyor ki, Hegel, Kant'ın aksine insanın "değişmez" bir özü olduğuna inanmıyor. Aksine, Hegel'e göre insanın anlamı zamanla değişir. İşte burada Marx'ın "ideoloji" kavramına bir derece yaklaşmış oluyoruz ve Marx'ın Hegel'den ne kadar faydalandığını görebiliyoruz. Bu noktayı biraz daha açıklamaya çalışalım.

İnsanlar kendi tarihleri içinde yarattıklarına bugün varmış oldukları aşamadan baktıkları zaman, tarihin bundan önceki devirlerinde "perspektif kısalığı" dolayısiyle göremedikleri hususları seçebilirler ve o zamanki durumlarını daha mükemmel bir şekilde değerlendirebilirler. Böylece, insan kendi tarihine bakarak tabiat ve toplum hakkında bir zamanlar beslediği eksik ve yanlış düşünceleri zamanla düzeltme imkânına kavuşur. Bunun başka bir biçimde değerlendi-

[22] *a.g.e.*, s. 36.
[23] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 450.

rilmesi de şöyle: insan us'u insanın içinde bulunduğu tarihsel şartları anlamasını sınırlandırmıştır. İnsan kendi durumunu ancak o andaki görüş imkânlarının sınırları içinde değerlendirebilir. Hegel buna *Weltanschaung* diyor, yani "dünya görüşü". Bu kavram da Marx'ın "ideoloji" adını verdiği düşünce biçimine çok yakın bir anlam taşıyor.

Hegel çalışmalarının bir kısmında din görüngüsünü ele alıyordu. Hegel'e göre din, tarihsel bir akış içinde hapsedilmiş olan "Tin"in bu yabancılaşmasının, kendini açık olarak ifade edemeyişinin bir ürünüdür. Tin kendi özünü ancak insanın kültür varlığında gösterir, din "Tin"in bulunduğu bu durumu sembolik olarak ifade eder. Bilhassa insanın ilâhından ayrılmışlığımn altını çizen dinlerde, "din", Tin'in içinde bulunduğu bu durumu ifade eder.

Görüldüğü gibi, "Tin"in kendini insanoğlunun serüvenleri yoluyla tarih sahnesinde gerçekleştirmeye çalıştığı fikrî, çok soyut bir insan, tarih ve din anlamını işlemektedir. Hegel'in felsefesindeki bu soyutluğa, sistematik olarak karşı koyan filozof da Feuerbach'dır.

Feuerbach'a göre din olayı Hegel'in anlattığından çok daha basitti.[24] Hegel gibi filozofların o zamana kadar devamlı olarak yanılmalarının sebebi de, birtakım hayalleri gerçek nesneler sanmalarından ileri geliyordu. Din olayının felsefenin bir konusu olup olmadığı da şüpheliydi. Din, aslında, insanların beyinlerinde oluşan bazı özlemlerin hayal haline getirilmiş şekliydi. Dinin asıl temeli insanların arzularıydı. Mesele burada bitmiyordu: gerçeği dinsel verilere dayandırmadan çıkarmaya çalışan felsefe akımları bile dinsel izahların yaptığı hataya düşerek insanı soyut "öz"ü açısından de-

[24] Feuerbach hakkındaki bilgiler şu kaynağa dayanmaktadır: Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1970) s. 11 v.d.

ğerlendirmeye çalışmıştı. Gerçi, Hegel insanla tarih arasında bir bağ kurmuştu. Fakat Hegel bile insanın yeryüzündeki durumunu incelerken en başta gelen unsurun, "bağımsız değişken"in, insanın soyut özü, veya Tin olduğunu ileri sürmüştü. Somut günlük yaşam Hegel'e göre "bağımlı değişken"di. Feuerbach'a göre bu düşünce temelinden yanlıştı. Öznesi "Tin" olan düşünce veya his bir "olmaz nesne" *(unthings, undinge)* idi.[25]

Feuerbach şöyle diyordu: bu denklemde bağımsız değişken olarak gözükeni bağımlı ve bağımlı değişkeni bağımsız yaparsanız o zaman gerçeğe yaklaşmış oluruz, yani bir medeniyetin kültür ürünlerini anlamak için onları somut yaşam özelliklerine bağlamak, önce insan yaşamını ele almak, bunun ışığında da fikirleri incelemek gerekir. Kendi ifadesiyle "insanı bütün önyargılardan kurtaracak tek şey nesnelerin ve deneylerin nesnel edimsellik içinde algılanmasıdır. Ülküden gerçeğe geçiş ancak kılgı *(praxis)* felsefesi yoluyla olur.[26]

Feuerbach'ın bir program olarak ortaya koyduğu bu öneriyi Marx kullandı, *Hegel'in Hukuk Felsefesi Kritiği* adlı eserinde sistematik olarak tatbik etti. Hegel, Hukuk Felsefesi'nde mülkiyet, sivil toplum, devlet gibi kavramları kullanmıştı. Marx, Feuerbach'ın teklif ettiği dönüştürme metodunu kullanarak bunlara değişik bir anlam verdi. Marx, bu metodu, örneğin, "monarşi" kavramına yeni bir anlam vermek için kullandı. Hegel'e göre, monarşi, 19. asrın başında aldığı şekliyle devletin temel prensiplerinden birini temsil ediyordu. Kralın iradesini kullanması tebaasının iradelerini kullanabilmelerinin simgesiydi. Marx'a göre gerçek bunun tersiy-

[25] *a.g.e.*

[26] *Anekdota*, II 71'den *a.g.e.*, s. 12. "Only the perception of objects and experience in their objective actuality can free man from all prejudices. The transition from the ideal to the real takes place only in the philosophy of *praxis*".

di: her ne kadar teoride hükümdarın iradesi teba'asının iradesinin ifadesi sayılıyor idiyse de, aslında, monark istediği kararları kimseye danışmadan alıyordu. Bu durumu inceleyen kimsenin söyleyebileceği tek bir şey vardı: 19. asrın siyasal şartları içinde en son karar mercii monarkın iradesidir. O kadar.[27]

Hegel hakkındaki bu eleştiriyi çok daha genel anlamda da yapmak mümkün diyor, Marx. Gene "devlet" kavramını ele alalım: Hegel ve ekolü modern toplumu anlamak için modern devletin oluşmasını ve mekanizmasını anlamak gerektiğini ileri sürmüşlerdi.[28] Marx'a göre ise, "devlet" kavramı kavram olarak devletin gerçek uygulamasını yansıtmayan soyut bir yapıttır. Önemli olan devletin içine yerleştiği iktisadî çerçevenin saptanmasıdır. Örneğin, Prusya devlet sistemi ile ABD devlet sistemi birbirleriyle karşılaştırıldığında ortaya çok büyük farklar çıkıyordu. Fakat mülkiyetle ilgili kanunlara bakıldığı, iki devletin mülkiyet yapısı karşılaştırıldığı zaman bunların birbirine çok yakın olduğu görülecekti.[29] Bu bakımdan, dışta başka olarak gözüken iki yapı "içerden" bakıldığı zaman birbirinin aynıydı. Marx'ın da "içerden" görüş olarak anladığı, toplumsal ve özellikle, iktisadî özelliklerin toplum dinamiğinin zembereğini teşkil etmesidir. Marx'a göre toplumu harekete geçiren bu iktisadî ilişkilerdir. Mesele dış görünüşe aldanmamaktı. İşte, ideolojinin Marx için birinci anlamı bu noktada toplanıyor.

"İdeoloji"nin bu anlamı Marx'ın Engels'le birlikte yazdığı *Alman İdeolojisi* adındaki eserinde şöyle ifade ediliyor: filozoflar ve bu arada Hegel'i izlemiş olan filozoflar, toplumun içindeki iktisadî ilişkileri inceleyeceklerine insanları "soyut

[27] Avineri, *The Social and Political Thought*, s. 14-15.
[28] Drucker, *The Political Uses*, s. 17.
[29] Avineri, *The Social and Political Thought*, s. 19.

öz"leri açısından değerlendirmeye çalışıyorlar. Gerçek ise bunun tam tersidir: Marksizmin bir diğer temel yapıtında geçen sözcüklerle sosyal yaşam, "toplumsal varoluş" bilinci belirler.[30] Bilinç'ten sosyal yaşamı çıkarmaya çalışan bir filozof "ideolojik" bir düşünceye saplanmıştır, gölgeleri gerçek olarak değerlendirir.

Marx'ın "sosyal yaşam bilinci belirler" şeklinde özetlediği görüşü şimdiye kadar rastladığımız sorunların hepsini çözmüyor, bir kısmını çözerek bir kısmının yerine yenilerini çıkarıyor. Fakat bizim buradaki işimiz Marx'ın fikirlerinin eleştirisini yapmak değil, bundan dolayı Marx'ın bu fikirlerini bir veri olarak kabul edeceğiz ve Marx'ın "ideoloji"den neler anladığını aramaya devam edeceğiz.

Marx'ın "sosyal yaşam bilinci belirler" savı kendisinin "ideoloji"yi hangi anlamda kullanmış olduğunu anlatmakta önemli bir tutamak sağlıyor. Buraya kadar, biz, Marx'ın "ne gibi" düşüncelere ideolojik dediğini anlatmaya çalıştık. Bu savdan çıkarak ikinci bir işleme girişebiliriz: insanların "nasıl oluyor" da böyle hataya düştüklerini Marx'ın açısından arayabiliriz. İdeoloji kavramının incelenmesinin bu yönüne Marx'ın "yanlış bilinç" kuramı açısından yaklaşacağız. Bu konuyu anlayabilmek için de önce Marx'ın bilgi kuramından sözedeceğiz.

Marx'a genellikle atfedilen bilgi kuramı "salt yansıma" kuramı olarak biliniyor. Kendisine yakıştırılan bu kuram da Condillac'ınkine benzeşiyor: bilginin unsurları dışarıdan geliyor ve insanı ses dalgalarının bir plâğın üzerine geçtiği gibi etkiliyor. Son zamanlarda yazılan bir kitap bu kuramın gerçekte Marx'ın değil Engels'in teorisi olduğunu inandırıcı bir

[30] Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (Çev. Sevim Belli, 2. bas. 1974), s. 23. Fakat bu tezin eleştiri şekli için *Alman İdeolojisine* bakmak gerekir.

şekilde ileri sürmüştür.[31] Marx'ın daha *Feuerbach Üzerinde Tezler* adındaki yapıtı üzerinde çalıştığı zamanlarda bile "salt yansıma" teorisinin basitliğine karşı yöneldiği anlaşılıyor. Marx'ın "salt yansıma"yı reddetmesi tabiî daha önce Kant ve Hegel felsefesiyle karşılaşmış olmasının bir sonucuydu. Marx "salt yansıma"yı reddediyor, zira insanın bilgisi, salt maddî bir ortamın beyninde yansımasından ibaretse o zaman insanın kendini çevre şartlarından kurtarması, onların ötesine geçmesi mümkün değil. Ortaya çıkan bir denge devam edip gidecek veya insanın çok fazla bilinci olmadan dış âlemin değişmeler göstermesiyle değişecek. Halbuki toplumların yalnız dış etkenlerin etkisiyle değil insanın iradesiyle ve yaratıcı gücüyle değiştiğini biliyoruz. Bu değişme imkânı nereden çıkıyor? Marx bu soruya Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi*'nden esinlenerek cevap veriyor: realite insanın dışındaki maddî toplumsal etkenlerin doğurduğu bir sonuç olduğu kadar, insanoğlunun kendi öz yaratıcılığının ürünüdür. İnsanlar yalnız mekanik bir şekilde dış etkilerin saptadığı yönde giden yaratıklar değildir, yaptıklarının bilincine sahip olarak ve etkili olmaya çalışarak yaşarlar. Ancak, sosyal yaşam şartları içinde öyleleri vardır ki, insan o şartların içinde gömülü bulunduğu zaman dünyayı ancak buğulu gözlükler arkasından görebilir ve dünyayı bu buğulu gözlüklerin gösterdiği şekilde ele alır, bu gözlüklerin arkasından etkili olmaya çalışır.

Marx'ın "buğulu gözlükler arkasından dünyayı algılamak" diye anlattığımız yanlış bilinç teorisi çok yönlü ve anlaşılması zor bir teoridir, bundan dolayı bizi anlattıklarına yaklaştırabilecek ve aynı zamanda kendi toplumumuzdan alınmış bir örnek üzerinde duralım. Bu örneği Marx verme-

[31] Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, s. 66-67.

miştir. Biz burada onu oluşturduk, fakat Marx'ın fikirlerini yansıtabileceğine inanıyoruz.

Osmanlı elit tabakasının yaşamının bir özelliği konak hayatıydı. Bu konaklarda oldukça düşük ücretle, fakat gene de ailenin bir nevi uzantısı olarak çalışan bir grup hizmetkâr vardı. Kalfa, bacı, sütnine gibi isimler taşıyan bu hizmetçi ve yarı-hizmetçi grubu konaklar dağılınca başının çaresine bakmak zorunda kaldı. Bazıları çok zorluk çekti, iş bulamadı. Fakat bu çözülme ve aile dışında iş arama, bu personele pederşahî bir kanadın altından çıkarak ilk defa insanlığını bağımsız olarak idrak etme şansını verdi. Bu elit tabakanın kalan fertlerine sorulacak olursa bu yeni şartlar konak personeli için bir gerileme idi. Personelle aile reisi arasında konaktaki "sıcak" ve "yakın" ilişkiler bir çeşit "sosyal sigorta" olarak çalışıyordu ve bunun yanında şahsî ilişkiler aileninkine benzer bir hava yaratıyordu. Bu fikirlerin samimiyetle savunulduğu şüphe götürmez. Savunucuları konak hayatının belirli bir kesiminden geldiklerinden, konak hayatı içinde "gömülü" olduklarından, insanın kendini bağımsız bir yaratık olarak işbaşında idrak edebilmesinin ne demek olduğunu anlayamazlar. İnsanlığın insanlık potansiyelini kendi "yanlış bilinç"leri açısından değerlendirirler.

"Yanlış bilinç" kavramını "hata" kavramından ayırmak gerekir. Yanlış bilinç gerçi bir hatanın sonucudur, ama *sistematik* bir hatadır. İki yönden sistematik bir hatadır: bir kere hatanın kaynağı insanın içinde gömülü bulunduğu bazı toplumsal özelliklerdir, bunlar bir bütündür, "konak hayatı", "burjuva yaşam" gibi. Bunun ötesinde "buğulu gözlük" insanın birçok şeyleri *topluca* yanlış algılamasıyla sonuçlanır. Bizim örneğimizde, yanlış algılanan tek şey "insanlığını idrak etme" değildir. Bunun yanında, ticareti hor görme, Anadolu'ya karşı özel bir tutum bahis konusu ettiğimiz davranışla birlikte gelir. Marx bu sistematik hatanın nasıl sonuçlar ver-

diğini en çok burjuva yaşamın bir sonucu olarak görmüştü. Örneğin, biri burjuva sınıfından geldiği için yalnız burjuvaziyi destekleyen partiye oy verirse ve içtenlikle bu partinin herkese en çok faydayı sağlayacağına inanırsa bu tam bir yanlış bilinç örneğidir. Marx'ın ifadesiyle: "Ama küçük burjuvazinin sadece bencil sınıf çıkarlarını elde etmek için yola koyulduğu gibi dar bir görüşe varılmamalıdır. Bu sınıf daha çok kendi kurtuluşunun özel koşullarının modern toplumun kurtarılabileceği koşullar olduğuna inanmaktadır."[32]

Marx'ın söylediğini başka biçimde şöyle anlatabiliriz. İnsan içinde bulunduğu grubun ihtiyaçlarını ve tutkularını veya çıkarlarını yansıtan değerlerle sahneye çıkar. Hakikati yoğurması bu grubun değerleriyle yoğurmasıdır. İnsan, böylece, içinde gömülü bulunduğu grubun değerlerinin dışına düşen toplum unsurlarını algılamaz. Marx'a göre yanlış algılama bu "yanlı" algılamadır. Meselâ, Marx'a göre, kapitalist sırf kapitalist olduğu için, kapitalist kaldıkça uydurma bir dünyada yaşamaya mahkumdur.[33]

Bunu da şöyle açıklayabiliriz: kapitalistin ilgisi kesif bir biçimde işinin gereği olarak alım ve satımda toplanır. Onun için önemli olan birtakım şeylerin üretilmesi, satılması ve satın alınmasıdır. Bu itibarla, dünyanın kendi açısından bir alım-satım mekanizması olarak görülmesi olağandır. Marx buna "meta fetişizmi" adını veriyor. Gerçekte, bir alım-satım muamelesinde alınıp satılan şey içine girdiği daha geniş toplumsal sürecin ancak bir parçasıdır. Satılanı üretmek için bazı insanlar çalışmıştır. Bu kimseler patronlarıyla ilişkilere girmiştir. Bu ilişkiler de satma - satın almanın bir parçasıdır. Biz alınıp satılan maddenin yalnız bir madde olduğunu

[32] Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i* (Çev. Gülen Fındıklı, İstanbul, 1975) s. 47.

[33] Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (Londra, 1958, 1971) s. 308.

düşünürsek, beraberinde getirdiği insan ilişkilerini unutursak o zaman alınıp satılanı "fetiş"leştiriyoruz. Bundan da Ricardo gibi, klasik İngiliz iktisatçılarının niçin değişmez, matematiksel, insan unsurundan sıyrılmış, iktisat ilişkileri ve kanunları aradığını anlayabiliriz. Onlar dikkatlerini yalnız pazar mekanizması üzerinde toplamışlardı. Bütün iktisadın bu mekanizmada toplandığına inanıyorlardı. İşçi-işverenin güç, kudret, baskı konularındaki ilişkileri onlar için ikincil ilişkilerdi.[34]

Bu yanılma sürecinin, ayrıntılarıyla incelendiği zaman, bir hayli çapraşık olduğu anlaşılıyor. Örneğin Marx, Ricardo'nun yanılgısıyla bir diğer İngiliz iktisatçısı olan Malthus'un yanılgısı arasında önemli bir fark görmüştü. Hatırlayacağımız üzere, Marx, Ricardo ve Ricardo'nun temsil ettiği klasik iktisat ekolüne karşı büyük bir hürmet besliyordu. Marx bu yazarların zekâ ve derin görüşlerine hayran olduğu için böyle düşünüyordu. Fakat bunun yanında Marx'ın hayranlığının bir diğer nedeni vardı: Marx, aynı zamanda, bu düşünürlerin "namuslu" birer entelektüel olduklarına inanıyordu. Onlar işçi sınıfını aldatmaya çalışmamışlardı. Bunun da tarihsel bir sebebi vardı: Marx'a göre klasik ekole mensup iktisatçılar eserlerini yazdıklarında burjuvazi daha hakim sınıf durumuna gelmemişti. Gene Marx'a göre, daha sonra burjuvazi hakimiyeti ele geçirince sınıf mücadelesi kızıştı (bu kızışmanın niçin "tarihsel bir zaruret" olarak bu noktada ortaya çıktığı ayrı bir sorun). Bunun sonucunu da Marx şöyle anlatıyor:

> "Bundan böyle burjuva ekonomi politiği kesin bir değişim gösteriyor. Fransa'da ve İngiltere'de burjuvazi siyasal iktidarı fethettikten sonra sınıf mücadelesi

[34] *a.g.e.*

pratikte olduğu gibi teoride de gittikçe açık ve tehdit edici şekiller aldı. Bu gelişme bilimsel burjuva ekonomisinin ölüm çanı oldu... çıkar açısından hareket etmeyenlerin aramalarının yerini para ile tutulmuş dövüşçüler aldı, gerçek bilimsel araştırmanın yerine apolojetiğin (haklı kılmaya çalışmanın) vicdansızlığı ve kötü niyeti geçti..."[35]

Bundan dolayı da, Marx, Ricardo kadar kabiliyetli olan Bentham ve Malthus'a ateş püskürüyor. Bunun sebebi her iki düşünürün de burjuva sınıfının amaçlarına hizmet ettiklerine inanması. Örneğin, Marx'a göre burjuva aleminin önemli bir özelliği bütün insan ilişkilerine -aşk, şeref, güzellik gibi- ancak çıkar sağladıkları oranda değer vermesidir. Bentham'ım fikirleri ise sakınılması gereken bu çıkarcı görüşün felsefesini yapar, burjuva dünyanın özelliklerini ezeli gerçekler gibi göstermeye çalışır. Bundan dolayı Bentham "namussuz" bir aydındır.[36]

Marx'ın "ideoloji"ye bağladığı anlamları, böylece şu noktalarda özetleyebiliriz: 1) "İdeolojik" şekilde düşünmek toplum dinamiğini insanın içinde gömülü bulunduğu günlük hayatının "maddî" unsurlarıyla izah etmemek, bunun yerine fikir hayatını ön plana geçirmektir, 2) Tarihsel bakımdan sınırlı bir görevi olan bir *Weltanschaung*'u her zaman için geçerli saymaktır, 3) Çıkarlarını paylaştığı grubun etkisi altında iş görmektir.

Fakat Marx'ın "İdeolojik" saydığı diğer davranışlar var. Bunları açıklamaya çalışalım. Bir grubun fikirlerinde kendi

[35] Drucker, *The Political Uses*... s. 26. Kaynak olarak *Kapital*, "Önsöz İlâvesi" gösteriliyor; Drucker'in kullandığı kaynak: K. Marx, *Theories of Surplus Value* (Moskova, 1954) Bölüm I, s. 25.

[36] Drucker, *The Political Uses*, s. 27.

menfaatlerini yansıtacağı tezinin yanında Marx'ın daha genel bir yaklaşımı, bir çağın sosyal yapısının o çağın fikir ürünlerinde yansıyacağı düşüncesidir. Mesela, ortaçağın kat kat oluşan feodal sosyal yapısıyla birlikte, bu yapıdan esinlenmiş bir toplum ideali yaşar, bu modele göre toplumlar aşamalı (hiyerarşik) bir katlar düzeni gösterir ve bunun başka şekli düşünülemez. Başka bir ifade ile ortaçağın toplum teorisi, içinde yaratıldığı ortamın izini taşır. "Yanlış bilinç" bir anlamda insanın toplumdaki yeri dolayısiyle fikir yapısının *stil*'ini etkileyen yönleri ile de kullanılıyor. Bir örnek verelim: burjuva, burjuva düzeninin tarihin son aşaması olduğuna inandığı için değişimin devamlı bir süreç olduğunu anlayamaz, bu arada tarihin şekillendirici etkisini kavrayamaz.[37] Marx'ın ideoloji hakkında bir diğer görüşü de şöyle: insan topluluklarında önceleri işbölümü gelişmemişti. Mesela kasabalı hem üretimde bulunuyor, hem kendi aletlerini yapıyor, hem ozan veya kasaba filozofu olarak bir fonksiyon görebiliyordu. İşbölümünün gelişmesiyle bu durum değişti. Bir taraftan üretim araçları kişinin elinden alındı. Bir düşünür grubu da üretimle ilişkilerini keserek salt düşünceyi kendine meslek edindi. Üreticinin elinden düşünücü fonksiyonları alındı. Düşünce sistemi ihtisaslaşmış bir grubun gerçekten ayrılan spekülasyonları olma yoluna girdi. Bu anlamda "ideoloji" işbölümünün insanlara dünyayı ancak bir tek yönden görmelerine imkân verdiği bir toplum yapısının yarattığı çarpık düşüncedir.

Son olarak da, Marx'ın üzerinde durduğu, ideolojinin toplumsal "ışık geçirmez"likle ilintili bir yönünü inceleyelim.

Marx'a göre, belirli bir toplum yapısı içinde "gömülü" olan kimsenin dünyaya belirli bir gözlükle bakmasının zorunlu olduğunu gördük. Fakat bir sorun daha çözümlenemedi: acaba

[37] Stark, *The Sociology of Knowledge*, s. 308 v.d.

insanlar niçin böyle bir gözlük takıyor? Hangi derin yapısal özellik onları gözlük takmaya zorluyor? Marx'a göre toplumlar arasında toplumsal amacı *transparent* (saydam) olanlarda, insanlar toplumsal olayları doğrudan -yani "gözlüksüz" olarak- algılarlar. Yanlış algılamanın başladığı yer, toplum yapısının "ışık geçirmez" *(opaque)* olmaya başladığı noktadır. "Saydam" toplumlar üretim biçimi ile insanların ihtiyaçlarının giderilmesi arasındaki ilişkinin açık olduğu toplumlardır. Örneğin, bir toplayıcı aşiret, açlığını gidermek üzere böğürtlen toplamak için yola çıkarsa, birlikte yola koyulmakla açlığın giderilmesi arasındaki ilişki "saydam" bir ilişkidir. Toplum içinde işbölümü arttıkça amaç değişir, bu işbölümünü ayakta tutmaya, sonra da işbölümünün yarattığı sınıfsal toplulukları yaşatmaya yönelir. Bu aşamada kişinin ihtiyaçlarının giderilmesiyle toplumun kendine tayin ettiği amaçlar arasındaki ilinti artık kolay anlaşılır bir ilinti olmaktan çıkmıştır. İnsanlar sorgulayamadıkları ve çıkarlarıyla doğrudan ilintili olmayan süreçleri sürdürmeye koşulmuşlardır. Bu toplum ışık geçirmez *(opaque)* bir toplumdur. İnsanlar bu toplumda günlük hayatları için doğrudan doğruya anlam taşımayan süreçlere inanmaya alışıktır. "İdeoloji"ler bu ışık geçirmez toplumsal ilişkilere yalancı bir geçerlilik sağlayan fikirlerdir, anlatımlardır. Bunların en görkemlisi ise din fikridir.[38]

Görülüyor ki Marx "ideoloji"den oldukça değişik şeyler kasdediyor, bundan dolayı da Marx'ın ideoloji konusundaki görüşlerini bir bütün olarak değerlendirmek gerekli.

Yanlış bilinç, insanın sosyal yapı içinde bulunduğu özel yerinin yarattığı görüş açısının yanılgıya yolaçan yönüdür. Buraya kadar Marx'ı izlemek nisbeten kolay. Ancak, hemen başka bir problem ortaya çıkıyor: Nasıl oluyor da Marx haki-

[38] Bk. Reinhold Niebuhr, *Marx and Engels on Religion* (New York, 1964) s. 134-135, 147-149.

kati görebilmiş? Kendi objektifliğini nereden almış? Nihayet kendi geldiği tabaka da orta sınıf. Niçin o sınıftakilerden farklı düşünebiliyor? Ya Marx'ın doğruyu görebileceğini söylediği proletarya: o bu ayrıcalığı nereden alıyor? O da bir grup değil mi? O da dünyayı kendi buğulu gözlüklerinin arkasından görmeyecek mi? Bu sorulara Marx'ın yazılarında açık bir cevap bulmak müşkül. Cevabı sistematize eden ve bize açık olarak veren kişi 20. yüzyılın belki en kuvvetli Marksist düşünürü olan Lukacs. Lukacs'ın izahı da şöyle: belli bir grup mevcut sosyal sistemi muhafaza etmeye yönelmişse, mevcut düzenin değişmesi ihtiyacını hissetmiyor ve istemiyorsa, o zaman daima "yanlış bilinç" halkası içinde hapsolmuş kalacaktır. Fakat birisi mevcut düzeni beğenmemeye başlarsa o zaman o kısır döngünün içinden çıkmak imkânı belirmiş olur. Marx'ın proletaryaya bağışladığı ayrıcalığın kaynağını burada buluyoruz. Proletarya, burjuva sistemden memnun olmadığı oranda onu değiştirmek istediği için yeni, o zamana kadar saklı hakikatler arayacaktır. Gerçekten de bir sistemi en iyi inceleyenler genellikle bu düzenin "kenarında" yeralan kimselerdir. Bunun örneğini Marksizmin gelişmesinden bile verebiliriz: Marx burjuvazinin en rahatsız bölümü olan alt burjuvaziden geliyordu. Marksizme yapılan en önemli teorik ilaveler "klasikleştiği" yerlerin dışında ortaya çıkmıştır: 20. yüzyılın başında Rusya'da Lenin, sonradan da Mao bunun iki örneğini teşkil eder. Modern sosyal bilim bunu genelleştirerek şöyle diyor: sosyal değişmenin itici gücü çok zaman "marjinal", "iki cami arasında binamaz" insanlardan geliyor. Fakat burada bir sorunu daha çözümlemedik: kişi veya grup içinde gömülü bulunduğu toplumdan sıyrılıp gerçeğe "gözlüksüz" bakıyor diyelim. Ya kendinden önce gelen uygarlıklardaki insanların kendilerine nasıl baktıklarını, kendi uygarlıklarını değerlendirmelerini nasıl anlayacak? Burada Marx daha sonra üzerinde duracağımız We-

ber'in düşüncesini hatırlatan bir cevap veriyor: us, her şeye rağmen, bize, başka toplumlarda yaşamış insanların kurumlarını anlamamızı sağlıyor. Marx bunu bir benzetimle pekiştiriyor: insanın anatomisine bakarsak bu dizge bize maymunun anatomisini anlamamızı mümkün kılacak ipuçları veriyor. Bu açıdan, örneğin, "üretim" kültürlerarası ve "zamanlararası" kullanılabilecek bir kavramdır.[39]

Lenin'in fikirlerinde ideoloji konusunda Marx'tan ayrılan önemli bir anlayış görüyoruz: Marx "ideoloji"yi en çok olumsuz bir anlamda kullanmıştı, Lenin'de "ideoloji" *olumlu* bir çağrışımla kullanılmaya başlanıyor. Örneğin, 1902'de çıkan *Ne Yapmalıdır* adındaki eserinde, Lenin "ideoloji"yi olumlu bir anlamda kullanmıştır.

Lenin'in bu kitaptaki ana hedefi tarihe "ekonomistler" adıyla geçmiş olan bir grup Marksistti. Bu okula göre proletarya ile ayrıca zorlamalara ve proletaryayı devrime doğru yöneltme gibi bir zorunluluk yoktu, zira iktisadî şartlar gerektiği zaman devrim kendiliğinden oluşacaktı. Lenin bu teze şiddetle itiraz ediyor, işçiler arasında sınıf bilincinin az geliştiğini ve bir öndere muhtaç oldukları görüşünü geliştiriyordu. Bu tezleri ileri sürerken de ideoloji sözcüğünü aşağıda görülen örnekte ortaya çıkacağı gibi olumsuz bir kelime olarak değil, olumlu bir çağrışımla kullanmıştı.

> "Hareketlerinin süreci içinde işçi yığınlarının kendilerinin bağımsız bir ideoloji formüle etmeleri sözkonusu olmadığına göre yapılacak tek şey, ya burjuva, ya da sosyalist ideoloji arasında seçim yapmaktır. Başka yol yoktur (çünkü insanoğlu bir "üçüncü" ideoloji yaratmamıştır ve üstelik sınıf çelişkileriyle bölünmüş

[39] Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (Londra, 1971) s. 43.

olan bir toplumda, sınıf niteliği taşımayan ya da sınıflar üstü bir ideoloji olamaz)."[40]

Burada karşılaştığımız soru şöyle: Marx "ideoloji" sözcüğünü yalnız "yanlış bilinç"in yarattığı yapıtlar için kullanıyorsa, nasıl oluyor da Lenin "ideoloji" kelimesini sosyalist düşünce için kullanıyor? H. M. Drucker'e göre bunun cevabı Marx'ın ideolojiyi iki anlamda kullanmış olmasından geliyor. Birincisi "yanlış bilinç" anlamında, ikincisi sınıf mücadelesinde kullanılan araç anlamında. Lenin'in de bu ikili kullanımdan ve burjuvazinin bir ideoloji geliştirmiş olmasından çıkardığı sonuç da şu: bir taraf ideolojik silahlar kullanıyorsa diğer taraf da kullanabilir. Marksizmin de kendine göre, işçi sınıfının bilincini geliştirmesine yarayacak fikirler kullanmaya hakkı vardır, bunlar propaganda niteliğini taşısa bile. Herhalde burada hatırlamamız gereken bir diğer unsur Lenin'in eserinin yazılış tarihidir. 1900'lerde bütün Avrupa'da hâkim olan fikir o sıralarda etkisini gösteren kitle hareketlerinin sosyal ve siyasal bilimde yeni bir durum ortaya çıkardıklarıydı. Endüstride toplanan binlerce işçi, siyasî partilerin üyelerinin milyonlara varması, toplu halde yapılan hareketler, bütün bu görüntüler düşünürlerin düşüncelerini yeni bir olaya, "kitle" psikolojisine çekmişti. Bunun psikolojik eksenlerini Gustave Le Bon, bürokratik sonuçlarını Roberto Michels inceliyorlardı. Kitle hareketleri karşısında alınan tutumlardan biri de kitleleri yönetmek için yeni inançlara ihtiyaç olduğu noktasında toplanıyordu. İlerde fikirlerini inceleyeceğimiz Sorel'in *mitos*'u bu ürünlerden biriydi. Lenin'in o sırada "havada" olan bu fikirlerden esinlendiği muhtemeldir.

Bahis konusu ettiğimiz "kitle" hareketleri bilinciyle para-

[40] V. I. Lenin, *Ne Yapılmalı* (Çev. M. Kabagil, Ankara, 1968) s. 51-52. Dikkatimizi bu konuya çeken Drucker'dir.

lel gelişen bir genel eğilim de 18. ve 19. yüzyılların yüzeysel usçuluğuna, basit bir fizikî bilimler tutkunluğuna karşı başkaldırmaydı. Bu başkaldırmayı en iyi şekilde ifade eden Alman yazarı Friedrich Nietzsche olmuştur (1844-1900). Nietzsche'nin fikirleri Schopenhauer'a dayanıyor. Schopenhaur'a (1788-1860) göre insanların kurduğu fikrî yapıtların arkasında bu fikrî yapıtlara özünü veren ve çok zaman unuttuğumuz, mevcudiyetinden haberdar olmadığımız bir unsur yatar. Bu unsur, insan iradesinin (istencinin), isteklerinin, şahsiyetinin itici kuvvetidir. Marx ideoloji kavramının ortaya çıkarılmasında bir kutuptaysa, Schopenhauer, Nietzsche ve bunların entelektüel varisi olan Freud diğer bir kutupta yeralıyorlar. Marx'ın eleştirisi şu: kendi zamanının düşünürleri düşünceyi gerektiği kadar maddî ortamı içine, tarihî şartları çerçevesine yerleştirmiyorlar. Schopenhauer ve ondan sonra gelenlere göre ise insan düşüncesinde kişilik katından gelen ve gerçeğin yanlı bir şekilde algılanmasına yolaçan itişler var. Gerçeği bunlar maskeliyor. Schopenhauer, bu kişilik unsurunun altını çizmekle görünen gerçeğin bazen bir "maske" taşıdığını anlatıyor, bu maskenin arkasına bakmak gerektiğini söylüyordu. Ancak Schopenhauer da Marx gibi düşüncenin "doğru" veya "yanlış" olarak iki kesin kategoriye ayrılabileceğine inanıyordu.[41] Göreceğiz ki, 19. yüzyılın sonuna doğru ve gene 20. yüzyılda düşünürler "gerçek" hakikati bulabilecekleri noktasında eski güvenlerini kaybediyorlar. Schopenhauer'ın izinden giden Nietzsche, Schopenhauer'dan ileri giderek nesnel gerçeklere varmanın imkânsız olduğunu söyleyen ilk düşünürlerden biri, Nietzsche'nin ifadesiyle "Ebedî gerçekler olmadığı gibi ebedî olgular da yoktur."[42]

Nietzsche'nin gerçek konusundaki bu görüşlerinin yanın-

[41] Lichtheim, "The Concept of Ideology" s. 28.
[42] *a.g.e.*, s. 29.

da düşüncelerinde daha derine gidenleri de var. Örneğin, şu savını ele alalım: "Gerçek, bir tür yaşayan varlığın yaşaması için olanak yaratan yanılmadır."[43] Nietzsche bundan şunu kasdediyor: "Hayattan korkanlar kendilerini koruyan yanılsamalar (illusions) kurarlar ve bunlara "gerçek" adını verirler, fakat gerçekte bunlar bilinçli olmayan yalanlardır." Buradaki "gerçek" kişiye güven sağlayan fikirlerin tümüdür. Nitekim , Nietzsche'ye göre birçok filozofun fikirlerine bakıldığı zaman, bu fikir ürünleriyle filozofun psikolojik ihtiyaçları arasında bir bağ görülür.[44]

İnsanlığın tarihinde görülen bütün fikirler ya saplantıdır ya şahsî çıkarların gizlenmesidir ya da çağın moda tutkularının ifadesidir. Yapılması gereken, bunların temelinin zayıf olduğunu kabul etmek, fikirlerin dış görünüşüne aldanmamaktır. Bundan dolayı, insan fikir kalıplarına, ussal yapıtlara kanıp inanacağına, onları rehber olarak kullanacağına, fikrinin gerçek zembereği olan, kendi içindeki "tahakküm isteği"ni *(will to power)* harekete geçirmelidir. Nietzsche'nin düşüncesinin bu son merhalesi devrinin bir bıkkınlığını, soyut kurgulara kanıksamışlığını ifade ediyordu. Bundan sonra 20. yüzyılda insanın fazla teoriye kaçmadan kendi içindeki itişleri dinlemesi ve onları teori yerine kullanması gerektiği fikri faşizm adını verdiğimiz akımların hazırlanma safhasında önemli bir roloynayacaktır.[45] İdeoloji kavramının "yanlı bilgi" açısından ele alındığı zaman - faşizmle olan ilgisi burada toplanır.

[43] "Truth is that kind of error without which a certain species of life could not live. The value to life is ultimately decisive." *Will to Power*, Sec. 493, p. 272. Buradaki Kaynağımız: Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth Century Thought* (Baltimore ve Londra, 1971) s. 340.

[44] *a.g.e.*, s. 341.

[45] H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York, 1958) s. 6, 7, 24, 39, 388, 414, 430.

Marx, ideolojik düşünceyi basit bir "yalan" saymanın sathiliğini ortaya atmış, insanların kültür kalıplarının, toplumsal şartlanmalarının kasdi yalana nisbetle çok daha derin bir sapma unsuru olduğunu anlatmıştı. Freud, bu gibi bir sapmanın yalnız kişinin toplum içindeki "sosyal durumu" dolayısiyle değil, şahsiyet katlarının itişiyle ortaya çıkabileceğine dikkatimizi çeken kimse oldu.[46] Bunu da "bilinç" ve "bilinçaltı" kavramlarıyla izah etti. Freud'a göre insanın kendi hakkında bilinçli olarak bildikleri şahsiyetinin yalnız bir yönü ve belki de en yüzeyde görünümüdür. Her insanın içinde, ancak kısmen istenç kontrolüne girmiş bir itici güç mevcuttur. İnsanın davranışları ve bu arada fikirleri yalnız "kendini bilerek" yaşadığı hayatın sonucu değildir. Bir de bunun yanında kişinin içinde onu harekete iten ve iticiliği hayat çizgisine göre şekillenmiş bir dinamik unsur var. Bu unsur muhtelif kişilik "kat"larının birbiriyle etkileşimi sonucunda ortaya çıkıyor. Yeni doğan çocukta kişinin fütursuzca genişleme, her şeye sahip olma, başkalarını kaale almama itişlerinden hızını alan bilinç öncesi kişilik katına Freud "İd" adını verdi. Freud, İd'in "başka" ile karşılaşmasından ve bunu kendi dünyasına içermesinden doğan kişilik sorunlarının kümelendiği alana "Ego" adını verdi. Freud'un düşüncesinde, son olarak, toplum değerlerinin çocuğa empoze edilmesi süreci sırasında bu değerleri çocukta "bağlayan" ve onları gerektiğinde- kişinin davranışına yön vermek için bir süzgeç gibi çalıştıran *super ego* katını görüyoruz. Freud'a göre kişilik, bu üç katta oluşan karşılıklı ilişkilerin, süreçlerin tümüdür. *İd* katından gelen şekillenmemiş, yaşama, zevk alma, hakimiyetini kurma ve genişleme eğilimlerini gerçekle karşılaşma sonucu şekillendiren *ego*nun yanında, hangi değerle-

[46] Buradaki bilgiler için esas kaynak Ruth L. Munroe, *Schools of Psychoanalitic Thought*. New York; 1955. Henry Holt and Company, Inc. s. 85-87.

rin üstün tutulacağını belirten *super ego* vardır. *Süper egonun* çalışma mekanizmasının etkin yönü de çocuğun ana ve babasının dünya görüşlerini içerdikten sonra kendi içinde canlandırdığı bir "baba"nın değerlerine göre hareket etmesi, bu imgeyi kendine rehber etmesidir.

Şekillenmemiş kişi içgüdülerinin bu şekilde "adam edilmesi" zahmetsiz bir şey değildir. *İd, ego* ve *süper ego* arasında devamlı bir çelişki sürüp gider. *Ego, süper ego*'dan gelen önerilere ve gerçeğe uyma zorunluluğunun uyarılarına *id*'i uydurmaya çalışır. Bu gerilim patlayıcı bir ortam yaratır.

İdeoloji bakımından en temel mekanizma olan "projeksiyon" mekanizması bu şekilde ortaya çıkar. Projeksiyon, insanın kendi içindeki bir dengesizlik unsurunu, başka bir hedefe yönelterek ve burada "hızını almasını" sağlayarak telafi etmeye çalışmasıdır. Meselâ, *id* katında çok kuvvetli bir "başkalarını hâkimiyeti altına alma" eğilimi olabilir. *Süper ego* bu eğilimin eyleme geçmesini yasaklıyorsa, o zaman *id, ego, süper ego* arasında bir gerilim yaratılmıştır. *Ego* çareyi *id*'deki saldırgan isteği bastırmakta bulabilir. Fakat bu istek bastırılmazsa o zaman ikinci bir savunma çaresi vardır: Bu defa "Ben başkalarını ezmek istemiyorum, sen istiyorsun" şeklinde bastıramadığı isteği dışa vurur, başkalarına yakıştırır.

Projeksiyon mekanizmasının en açık olarak çalıştığı nokta Freud'un bir ideolojik nitelik taşıdığına inandığı dinsel inançlardır.[47] Freud'a göre din, kişiliğin şekillenmesi esnasında geçirdiği bir safhanın eksiklerini örtmek için kullanılan bir araçtır. Din, çocuğun dünya ile karşı karşıya kaldığı zaman duyduğu ilkel korku ve güçsüzlük duygusundan çıkar. Bu hissi duyan çocuk kendine bir yardım ve destek arar.

[47] Bak. Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist* (New York, Doubleday Anchor Books, 1961), s. 291-295.

Bu yardımı da baba ve ana otoritesinde bulur. Büyüdükten sonra bu yardımlardan vazgeçmesi ve dünya ile karşılaşma sorumluluğunu kendi omuzlarına aktarması gerekir. Fakat bu sorumluluk yüklenme *ego*'ya kolay kolay kabul ettirilebilecek bir şey değildir. Bütün kararların başkaları tarafından verilmesi çok daha rahat bir durumdur. Böylece, bazı kimselerde, zaman zaman çocuksal davranışlara dönme, tümcü bir otorite kaynağı arama gibi bir eğilim belirir. Din, kişinin kaybettiği biyolojik baba yerine kendini sorumluluktan arıtan soyut bir baba yaratır: sorgulanmadan yerine getirilmesi istenen emirler veren bir kaynak. Böylece Freud'a göre dinin psikolojik temel direği daima eksikliği hissedilen babanın yerini tutmasındadır. Gene Freud'a göre din, gücünü yaratan psikolojik kaynakları gizlediği oranda ideolojiktir, gerçekleri örten bir "maske"dir.

Bir diğer projeksiyon örneği bizi tam politikanın "göbeğine" getiriyor. Harold Lasswell'e göre bazı kimselerin kişiliklerinin gelişmesindeki eksiklikleri telafi etmek için kullandıkları yollardan biri kişinin "hız"ını politika alanında almasıdır. Böylece, kişi, kişisel itişlerinin tatminini kamusal hedeflerde arar. Kendi problemlerini kamusal bir hedefe çevirir.[48] Bu açıdan politika, kişinin kendi içinde halledemediği problemlerin açığa çıkarılıp, "hall-i hamur" edildikleri alan haline geliyor.[49]

Fakat Freud'un fikirlerinin ideolojileri en yakından ilgilendiren tarafı *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi* [50] adındaki eserinde beliriyor. Bu klasikte Freud'un amacı kitle psikolojisini anlatmak. Örneğin, niçin bir kitlenin içinde bulunan

[48] Harold Lasswell, *Psychopathology and Politics* (New York, 1960).

[49] "The rational and dialectical phases of politics are subsidiary to the process of redefining an emotional consensus" *a.g.e.*, s. 184.

[50] Bak. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (Londra, 1949).

insanlar tek tek yapmayacakları hareketleri yapabiliyorlar? Freud'un izahı uzun ve olağanüstü sağlam bir mantıkla birbirine bağlanan mantık "bakla"larından oluşuyor. Gerçi bugün artık konunun Freud'un anlattığından daha çapraşık olduğunu biliyoruz. Fakat kitabı bir klasik niteliğini taşımaya devam ediyor. Burada ayrıntılı olarak incelenmesine imkân yok. Gene de konuyu çok kabaca açıkladığımız hatırda tutulursa kuramının şöyle olduğu söylenebilir: Kişi gelişmesinin aşamalarından biri insanın kendine bir "rehber" seçerek "onun gibi" olmaya çalışmasıdır. Fakat bazen bu rehber seçme işi kişinin kendi kendini aldatması şeklinde cereyan ediyor. Kişi aslında kendi erişmek istediği gayelere en uygun olan birini seçiyor ve böylece kendi *ego* idealine bir rehber seçmiş oluyor. Freud'a göre kitle hareketi birçok kişinin ideallerini gerçekleştirmek için birden aynı rehberi seçmelerinden ileri geliyor. Bu rehber bir insan olabileceği gibi bir kavram, bir anlam veya bir fikir olabilir. Böylece, Freud, daha sonra tarihsel anlatılarda göreceğimiz bir gelişmenin psikolojik izahını veriyor: toplum ve kültür yapısı dağıldığı zaman insanlar yeniden bir lider (veya onunla eşanlamlı başka bir nirengi) etrafında toplanıyor.[51] Grubun dağılmış olan yapısını yeni bir "tutkal"la yeniden oluşturabiliyor. Max Weber, öğretisinde yapı yerine geçen, liderle kendini bir görebilmenin yarattığı bu toplumsal "tutkal"a "karizma" adını veriyor.

Freud'un "ideoloji" kavramına getirdiği yenilik, "yanlı" algılamayı, buğulu gözlük arkasından hakikate bakmayı bir kişilik sorunu saymasıdır. Onun öğretisinde gerçeği bizden saklayan içinde gömülü bulunduğumuz toplumsal yapı değil, kendi bütünlüğümüzü kazanmaya çalışmamızla ilgili çözüm-

[51] Freud'a göre kişinin kişiliğini bulması ve toplumdan ayrılabilmesi de aynı sürecin bir diğer safhasında oluşur. Bk. Sigmund Freud. *Group Psychology and the Analysis of the Ego,* s. 113-114.

lenmemiş kişisel sorunlarımızdır. Daha sonra Wilhelm Reich gibi kimseler Marx'ın ideoloji öğretisiyle Freudunkini birleştirmeye çalışmışlardır.[52]

Marx, ideolojiyi Freud gibi "içsel" bir anlamda değil, "dışsal" bir anlamda, sosyal yapının fikrin şekillenmesine katkısı anlamında ele almıştı. Freud ise ruhsal gelişme dinamiğinin insanda düşünceleri yaratan ortamı ne şekilde etkilediğini araştırmıştı. Her iki yazar da insan düşüncesinin bu özelliklerinin onları bazen yanlış, aldatıcı fikir kümelerinin, "ideolojilerin" peşinden sürükleyebileceğine parmak basmıştı. Her iki düşünür için de "gerçek" insana doğanın doğrudan sunduğu bir şey değil. Birçok zamanlar gerçeği bulmak için önce gerçek gibi görünen bir görüntünün "maskesini düşürmek" gerekiyor. Fakat gerek Marx'ın gerek Freud'un bilgi edinmemize ait bu buluşları ancak 20. yüzyılda sistematik olarak değerlendirildi. Freud zaten bulgularını 1890'da ortaya çıkarmıştı. Marx'ın ideoloji hakkındaki düşüncelerinin geç önem kazanması ise ideoloji konusunda en önemli gençlik yazılarının 20. yüzyılda ortaya çıkmasından doğmuştur. Bu arada 19. yüzyılın son yıllarında "ideoloji" ile ilgili önemli sorunlar ortaya çıkmaya devam ediyordu.

Asıl "İdeoloji çağı" büyük kitlelerin politikaya katılmasıyla başlar. 19. yüzyılın sonuna doğru gerçekleşen bu siyasal yapı değişikliği büyük siyaset demagoglarının politika arenasında çok etkin olmaya başladıkları bir devirdir. Örneğin, 1880'lerde, General Boulanger, Fransa'nın 1870 harbinde Almanlara yenilmiş olmasının Fransızlar arasında yarattığı kızgınlık ve kinden faydalanarak peşine önemli bir kitleyi katmış, Fransız politikacılarını parlamento hayatına son verecek bir hükümet darbesi yapacağına inandırarak titret-

52 Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism* (Penguin Books, 1970).

mişti. Oysa, bir müddet sonra Boulanger'nin bir balon gibi söndüğü görülecekti. Bu, ve buna benzer hadiseleri izleyen bazı düşünürler arasında şöyle bir düşünce belirmişti: nasıl oluyordu da işçiler ve orta sınıflar birtakım demagoji üstadı tarafından kandırılıyordu? 19. yüzyıl sonu ünlü düşünürlerinden Vilfredo Pareto ve Georges Sorel bu amaçla "ideoloji" konusuna eğildiler.

Buna paralel bir akım da Nietzsche'nin sıradan fikirler hakkındaki kuşkularını devam ettiriyordu: insanların fikirlerini ve davranışlarını pozitif bilimlerin, yani doğa bilimlerinin metodlarıyla incelemekle övünen bazı 19. yüzyıl düşünürleri gerektiği kadar derine inmişler miydi? Fizikî bilimlerdeki yaklaşımlar bize insan davranış ve düşüncelerini anlatmak için yeterli miydi? Dilthey, Rickert ve Weber ve Mannheim bu konuları incelediler.

Her iki akımın ideolojik düşünceyi anlamakta katkısı olduğu için burada ikisini de gözden geçireceğiz.

Anlam ve insan

Nietzsche'nin eserlerini vermeye başladığı yıllarda "ideoloji"yi incelemeye başlayan bir düşünür kümesi, sonradan "bilgi sosyolojisi" adını vereceğimiz bir bilimin temellerini atmaya başlıyorlardı. Bu bilimin öncüleri "ideoloji"nin anlamını o zamana kadar yapıldığından daha bilimsel bir şekilde araştırmaya, daha geniş bir toplumsal davranış çerçevesine yerleştirmeye çalışıyorlardı. Bunların içinde bilhassa Wilhelm Dilthey (1833-1911), Heinrich Rickert (1863-1936) ve Max Weber üzerinde duracağız.

Wilhelm Dilthey'in ana fikri, fizikî bilimlerde 19. yüzyılda fizik, kimya ve biyolojide bu kadar parlak sonuçlar vermiş olan bilimsel metodun, insan bilimlerinde kullanılmasının imkânsız olduğu noktasında toplanıyordu. Çünkü fizikî bi-

limler olgular üzerinde kuruludur, kültür bilimlerinin içeriği ise *anlam*'dır. Bunu şöyle izah edebiliriz: Fizikî bilimlerden, örneğin, kimyayı alalım; kimyadaki izahlar atom, molekül gibi kavramlar yoluyla yapılır. Fakat moleküllerin etki alanında ortaya çıkan değişmelerin molekülün veya atomun "iradesi" ile ilgisi yoktur. Halbuki insan birimlerinin ünitesi olan insan "atom" gibi bir varlık değildir. Sosyal davranışı atom'da olduğu gibi "dışardan" anlamak mümkün değildir. İnsanı harekete iten ve sosyal eylemi meydana getiren, insanın içinde taşıdığı, ona kılavuzluk eden bazı "değer"ler ve "anlam"lardır. Tabii, bu arada dış koşullar da insanların toplumsal davranışı üzerinde etkin oluyor, fakat insanların "değerleri" de hesaba katılmadıkça sosyal davranışları anlaşılamaz.[53] Bunun bir diğer sonucu da şöyle: insanlar dış alemi algıladıkları zaman, bunun tümünü değil, yalnız kendi değerlerinin süzgecinden geçen kısımlarını algılarlar. Dilthey'in fikirlerini özetlemiş olan birinin deyişiyle:

> "İnsanî ilimlerde bütün düşünce *(axiolojik)* bir değer öğretisidir. Hiç kimse tarihin veya toplumun bütününü inceleyemez, bir seçme yapması gerekir. Hiç kimse yaptığı belirli bir incelemede edindiği bütün bilgileri aktaramaz; seçim yapması ve editörlük etmesi gerekir. Her iki durumda da önemli saydığımızı ayırıyoruz. Bir şeyin önem derecesini de değerli saydığımız, oluşturduğu veya devam ettirdiği oranda biçiyoruz. Diğerlerini bırakıyoruz. Böylece, değer iki açıdan insan bilimlerinin temelinde bulunur. Tarihi

[53] Dilthey'in fikirlerini izlemek için en iyi kaynak H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction* (Londra, 1944) dır. Esas itibariyle bu eserden faydalanmakla birlikte sosyoloji için değerini en iyi özetlemiş olan Don Martindale'i burada kullandım. Bak. Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (Londra 1961), s. 377-78.

yaratanların değer tanımları ve bunları gerçekleştirmeye çalışmaları araştırmalarımızın bir parçasıdır, bunun yanında kendi araştırmalarımızın yön ve biçimi kendi değerlerimizi belirtir."[54]

Böylece, fizikî bilimlerdeki düşünce "anlatım" *(Explanation-Erklärung)* şeklini alırken, sosyal bilimlerde mesele "anlama" *(Understanding-Verstehen)*'dır.[55] "Anlatım" olaya dıştan bakan ve hadiseyi "kanun"lar şekline bağlamaya çalışan bir açıklamadır. "Anlama" bir durumun özelliklerinin nerede toplandığını, o duruma girmiş kişilerin hangi açılardan bu durumu değerlendirdiklerini anlamaya çalışmaktır. Farzedelim ki, Merihli bir sosyolog dünyaya gelip Türkiye'de araştırma yapmak için yerleşiyor ve kimseye görünmediği için kolayca araştırmalarını sürdürebiliyor Merihli Cuma günleri iki müesseseye giden insanların çoğaldığını görecektir: Camiler kalabalıklaşıyor ve bankalara girip çıkan artıyor. Merihli bunları kaydedebilir, fakat "hafta sonu" ve "İslâm dini" müesseselerinin Türkler için "anlamını" saptayamazsa, toplumun analizini pek ileriye götüremez.

Rickert, aslında Dilthey'in bu görüşlerine genellikle katılmıyordu. Ona göre insan davranışı olguları pekâlâ fizikî bilimlerin metodlarıyla incelenebilirdi. Belki psikoloji hakkında bildiklerimiz daha gelişmemişti, fakat problem teorik olarak halledilmesi mümkün olmayan bir problem değildi. Rickert'in problemi tarihsel olayların tarihsel olmayan olaylardan ayrıldığı noktasında toplanıyor. Örneğin Paris'te 18 Temmuz 1850'de saf su kaynatmaya çalışırsanız 100 derecede kaynar. Paris'te 18 Temmuz 1900'da saf su kaynatmaya kalkarsanız gene 100 derecede kaynar. Fakat 1850'deki

[54] Hodges, *Wilhelm Dilthey*, s. 80-81.
[55] *a.g.e.*, s. 159-160.

"Fransız işçisi" 1900'daki "Fransız işçisi"nden farklıdır. Rickert'e göre fizikî bilimleri tarihten ayıran, zaman ekseninin toplumsal konularda oldukça önemli farklar getirmesidir. Fizikî bilimlerdeki esas "kanun"lar bulmaktır, tarihsel süreç için kanunlar bulmak mümkün değildir. Tarih için tekerrür yoktur, yalnız belirli bir zamanda ortaya çıkmış milyonlarca sosyal olgudan oluşan "biçim" vardır. Tarihin amacı bu "biçim"lerin özelliklerini anlamaktır.

Düşünürlerimizin bu yeni fikirlerinin "ideoloji" için önemi şurada toplanıyor. Dilthey'in ileri sürdüğü doğru ise, birisi bir sosyal hadiseyi ancak "içinden yaşadığı" zaman anlarsa, onu yaşamış olanlar açısından anlaması gerekiyorsa, "hakikat" çok yönlü oluyor: Alman tarihçisi Meinecke'den aldığımız, fakat Dilthey'in tutumunu yansıtan şu örnek, fikri çok iyi anlatıyor. Voltaire ve Montesquieu gibi hemen aynı zamanda yaşamış olan iki düşünürü alalım:[56] bunların ikisi de tarih yazmış, fakat farklı sosyal ortamlardan tarihe baktıkları için tarihin farklı yönlerini algılamalarını bekleriz, gerçekten de Voltaire'in tarih anlayışı Fransız "Grande-Bourgeoisie"sının (büyük burjuvazi) tarih görüşüdür: Voltaire için tarih içinde önemli olan Avrupa'da şehir medeniyetinin getirdiği üretim, ticaret artışı, çalışkanlık ve bunların temin ettiği refah ve medeniyettir. Tarihten, "medeniyet" olarak seçtiği bu olgulardır. Bunun aksine Montesquieu'nun anlayışı kendi aristokrat kökenini gösteriyor. Montesquieu'nun tarihin içinden seçerek üzerinde durduğu olay aristokratik düzeninin insan hürriyetini koruyucu unsurlarıdır. Özetle, Rickert ve Dilthey için sosyal bilimlerin hakikati zaman ve mekâna bağlıdır, bir devrin hakikati diğer bir devrin hakikati değildir. Bu iki düşünürün ortaya çıkardığı "izafilik" prob-

[56] Stark, *The Sociology*, s. 133-134.

lemlerini Max Weber halletmeye çalıştı.

Max Weber (1864-1920) Dilthey'den şu fikri almıştı: Gerçekten sosyal olguyu anlamak için olguya katılmış olanların değerlerinin anlaşılması zorunludur. Weber, Rickert'e de hak veryordu: Tarihsel olayların kendi devrinin bütünü içinde anlaşılması gerekir. Fakat Weber, buna rağmen, sosyal gerçeklerin yalnız kendi zamanı ve mekânı içinde anlaşılabileceğini düşünmüyordu.

Weber'e göre, bir değeri *anlamak,* belirli bir zamandaki bir yaşantıyla ilgisini saptamak, o değeri incelemeye, ölçmeye, elde edilen bilgilerin başka devirler için ne gibi bir anlam taşıyacağını aramaya mani olmaz. Bunu üç açıdan ispatlayabiliriz: Tarihselcilerin en kuvvetli dayanağı şu: her devrin kendine özgü, bizim için anlaşılması zor değerleri olduğu gibi, araştırıcının da kendi değerleri olacak. Böylece anlamları arasa bile ancak kendi buğulu gözlüklerinin arkasından algılayacak. Weber buna karşı şunu söylüyor: bir kere "değer" dediğimiz zaman iki şeyi birbirinden ayıralım. Birincisi kültür ürünlerinin, yani değer bağlayıcı nesnelerin iki şekli var: iradeye bağlı olan şekilleri ve iradeye bağlı olmayan şekilleri. Örneğin matematik önermeleri kültürün iradeye bağlı olmayan şekilleridir. Bunların birbiriyle mantıksal ilişkisini anlamak kültürü anlamaya bağlı değil. Bunun yanında bir de iradeye bağlı kültür anlamları mevcut. Weber'in bundan ne kasdettiğini anlatmak için İslâm medeniyetinde namaz kılma bir örnek olarak verilebilir. "Namaz" olayında, gerçekten, kişinin "niyeti" ile tam şeklini bulan bir kültür ürünü görüyoruz. İnsanın düşündüğü yaptığına tesir ediyor. Tarihselcilerin problemi de şöyle ifade edilebilir: namaz kılma olayının anlamını anlayabilmek için bir diğer kültür'de bunun tamamen aynı'nı bulmak gerek. Aynı kültür ürünü -yani namaz kılma- başka bir medeniyette (veya tarih bahis konusu olduğu zaman başka bir zamanda) mevcut değilse, o zaman

namazı bütün incelikleriyle "tercüme etmek", namaz kılmayan için anlamak, diğer kültür için de ona bir anlam vermek mümkün değil. O zaman "namaz" anlaşılsa bile ancak *ortaya çıktığı kültür içinde anlam kazanan* bir kavramdır, namaz'ı anlatmak için "İslâm"ı ayrıntılarıyla anlatmak gerekli. Aynı yaklaşımı Batı Avrupa kapitalizmi için kullanırsak, kapitalizm yalnız belirli bir süreçler bütünü içinde anlaşılabilecek bir kavram olarak belirir. Kapitalizm, bu yaklaşıma göre, örneğin geleneksel Çin kültüründen tamamen ayrı ve bağımsız olarak araştırılması gereken bir üründür. Weber'e göre bu metodun abartılmış bir tarafı var. Yaklaşımın yanlış olan tarafı, incelediğimiz değeri anlamak için o değerin yeraldığı kültürü bütünüyle anlamamız gerektiği beklentisidir. O değerin ancak içinden çıktığı kültürün diğer özel anlamları sayesinde manâlandırılabileceği doğru değildir. Kültürler bu kadar da kendine özgü yapılar değil. Bilim, pekâlâ "namaz" ve "dua" gibi birbirinden oldukça farklı, fakat bir dereceye kadar da benzer olan kavramlar arasında bir köprü kurabilir. Araştırıcı toplumsal kurumlar arasında oldukça geniş çakışma alanları bulabilir.[57]

Değerler probleminden kurtulma yolunda Weber'in bir diğer teklifi de şu: fiziksel ilimlerin son asırlardaki büyümesine baktığımız zaman bu gelişmenin yalnız bulgu toplamadan ileri gelmediğini görürüz. Fizikî bilimler aynı zamanda teori yarattıkları oranda gelişme imkânını buldular. Bu durum sosyal bilimler için geçerlidir. Weber'e göre tarihselciliğin hatası bir durumu *anlamakla* onu izah ettiğimizi san-

57 Fakat bunu yapmanın metodu, Weber'in "ideal tip" yaklaşımı, bizi zorunlu olarak sosyal yapıları "gerçekte oldukları gibi" değil en kesin çizgilerini vurgulayarak soyutlaştırılan şekilleriyle karşılaştırmaya götürüyor. Çakışma varsa "gerçek" kurumlar arasında değil "ideal" yapılar arasındadır. Weber'in tamamen aksine bir yaklaşım için bk. Rodney Needham, *Belief, Language and Experience* (Oxford, 1972) bilhassa s. 169.

makta toplanıyor. Weber'e göre anlamak başka şey, izah etmek başka şey. Bir süreci izah edebilmek için onun teorisini ortaya çıkarmış olmamız gerekir. Örneğin havasız bir odada kibritin niçin söndüğünü izah etmek için, oksijenin yanmadaki rolü hakkındaki teoriyi bilmek gerekir. Weber bu teori çıkarma çabasını kendi eserlerine rehber etmiştir. Batı kapitalizminin Batı medeniyeti içinde doğuş sebeplerini aradıktan sonra, tıpkı bir laboratuvar tecrübesi yapar gibi aynı sürecin niçin Hint ve Çin medeniyetlerinde oluşamadığını araştırmıştır. Böylece kendisi yalnız kapitalizm'in Batı medeniyetinde nasıl doğduğunu anlamakla kalmamış, kapitalizmin ortaya çıkma şanslarının genel teorisini yapmaya çalışmıştır. Demek oluyor ki Weber'e göre, tek bir kültürün anlaşılması, o kültür hakkında bildiklerimizi daha geniş bir toplum teorisi çatısını kurmamıza engel olmuyor.[58] Yeter ki bilim adamı olarak rolümüzü saptayalım ve buğulu gözlüklerimize rağmen kendimizi bilimsel bir disiplin içine sokalım. Kullandığımız kavramların açık ve anlaşılabilir olmasına çalışalım, tutarlı olalım, genellemelerde eldeki verilerden müsaade ettiği oranda ileri gidelim, verileri toplarken dakik olmaya çalışalım ve doğrulanabilirliğe dikkat edelim. Görüldüğü üzere "bilim" burada bazı formel işlemlere sadık kalmak şeklini alıyor.[59]

Bütün bunların ötesinde tabiîdirki sosyal bilimci kendi çevresiyle ilişki kurmuştur. Bir fildişi kulede yaşamaz. Bir kere ele alacağı problemler çok zaman çevresinin önem ver-

[58] Bu bilgiler için bk. Talcott Parsons, "Value Freedom and Objectivity" in *Max Weber and Sociology Today* (Otto Stammer, Trs. Kathleen Morris, New York, 1972).

[59] Yalnız burada bir noktayı gözden kaçırmamak gerek, hata payını azaltmaya çalışmak "görüş açısı"na sahip olmamak demek değil, "gerçek", bir yaklaşımın çerçevesi içinde kalan bir gerçektir. Bunun için bk. *Max Weber: The Interpretation of Social Reality.* (J. E. T. Eldridge Londra 1971) s. 12-13.

diği problemlerdir. Bilim adamı ancak içinde yaşadığı çevrenin değerleriyle uyumluluk halinde iş görebilir. Türkiye'den bir örnek verecek olursak, Türkiye'de askerliğin tamamen ortadan kalkmasını önerecek olan bir bilim adamı kendi çevresiyle diyalog kurmamıştır demektir ve bilim adamı olarak bile iş göremez. Bu gibi açılardan Dilthey, Weber'e göre haklıdır.

Weber'in tesiri altında kalıp objektif, sosyal duruma bağlı olmayan bilginin mümkün olup olmadığını inceleyen bir diğer düşünür de Karl Mannheim olmuştur (1893-1947). Mannheim'a göre belirli ve konkre bir sosyal düzenin karakteristiklerini belgeleyen öğe Marx'ın ileri sürdüğü gibi yalnız o düzenin iktisadî -ya da siyasî- nitelikleri değildir. Aynı düzenin gene kendine özgü ve tümü üzerinde etkin sosyal etkileşim şekilleri ve "dünya görüşleri" mevcuttur. Diğer taraftan, belirli bir dizgenin (sistemin) içinden yalnız o sisteme uyan toplumsal fikirler çıkmaz. Sistemin içinden her türlü toplumsal fikir çıkabilir ve birçokları da yayımlanabilir. Ancak sistemin yapısal nitelikleriyle uyum halinde olmayan toplumsal fikir her ne kadar sistemin içinden çıkabilirse de, belirdiğinde kendi potansiyelini ancak kısmen gerçekleştirebilir. Bu son derece yaygın bir olaydır, çok görülür.

Sistemin yapısıyla uyum halinde olmamalarına rağmen o sistemin içinden çıkan fikirler iki türdendir: İdeoloji ve ütopya.[60] İdeoloji, sistemle uygunluk halinde olmayıp, aynı zamanda vaat ettiklerini pratikte bütünüyle ortaya çıkaramayan, potansiyelini oluşturamayan fikirlerdir. Hıristiyanların kardeşliği fikri bunlardan biridir. Feodalizmin hüküm sürdüğü ve serfliğin kabul edildiği bir ortamda Hıristiyanların kardeşliği fikrinin günlük kişi yaşamı açısından bir bölüm

[60] Bk. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Londra, 1936) s. 194.

sonuçları yitirilmiştir. Fakat buna rağmen serflik kurumuyla birlikte Hıristiyanların kardeşlik fikri aynı ortamda yaşamıştır. Toplum dışında düşünülen bir "cennet" gene böyle "yapı dışı" bir fikirdir. Bu anlamdaki ideolojilerin çeşitli türleri mevcut. Örneğin, Hıristiyan kardeşliği öyle geniş bir kabul görmüş bir uyumsuz fikir ki, insan ortaçağ toplumunda yaşarsa o fikrin toplumda tatbik edilmemekte olduğunu aklına bile getirmez, veya aklına getirse bile bunların "tabu"landığını bilir, düşünmemeyi tercih eder. İdeoloji bazen de salt yalan şeklini alır. Bazı propaganda tipleri ideolojinin bu tarifine uygundur, fakat değişik çıkar hesapları, ileri sürülen fikirle toplum yapısı arasındaki uyumsuzluğun açığa vurulamamasıyla sonuçlanır.

Ütopya da belirli bir sistemle uygunluk halinde olmayan bir düşünce türüdür. Fakat ütopya, içinden çıktığı sosyal realiteyi değiştirmeye çalışır. Örneğin, bazı gruplar "cennet" fikrini ele alıp bundan kasdedilenin yeryüzünde bir cennet olduğunu söylemeye başlarlarsa "cennet" fikrî bir "ütopya"ya dönüşmüş demektir. Mannheim'a göre ideoloji ile ütopya'yı birbirinden ayırmak, pratikte oldukça zordur. Örneğin, belirli bir egemen sınıfın karşısına çıkan fikirleri, o sınıf, çok zaman uygulanması imkânsız fikirler olarak görecektir. Bundan dolayı, geçmişte egemen sınıflar kendi düzenlerini ortadan kaldırmaya yönelen fikirlere "ütopya" demişlerdir. Buna karşılık egemen sınıfa karşı yönelen sınıf aynı fikri uygulanabilir bir fikir olarak görür. Bu değerlendirmelerin hangisinin "doğru" olduğu, görüş açısına göre değişiyor:

> "Yükseliş halinde olan Burjuvazinin ütopyası "Hürriyet idealiydi. Bu fikir kısmen gerçek bir ütopyanın özelliklerini gösteriyordu, başka bir ifade ile yeni bir sosyal nizam kurmaya, eski sosyal nizamı ortadan kaldırmaya yönelik ve gerçekten de sonradan kısmen rea-

lite olmuş bir girişimdir. Hürriyet o andan itibaren Batılı lonca ve kent sistemini çökertici bir unsur olarak, fikir ve inanç hürriyeti olarak da, siyasî hürriyet ve şahsın şahsiyetini sınırsız olarak geliştirebilmesi anlamında da, feodal topluma nisbetle gerçekleştirilmesi için olanaklar bulan bir yönelim oldu.

Bugün bu ütopyaların nasıl gerçekleştiklerini izleyebiliyoruz, fakat aynı zamanda, o devrin hürriyet ideallerinin ütopyacı elemanlarının yanında nasıl ideolojik unsurlar içerdiklerini de anlıyoruz."

Mannheim'in bu satırları 1920'lerde yazdığını hatırlarsak, burada ne anlatmak istediğini daha açık olarak anlarız. O devirlerde hürriyetlere bir sosyal içerik vermeye çalışmak yeni bir girişimdi. Mannheim, kendi devrinde hürriyetin bu sosyal içeriğini daha kabul etmemiş olan görüşlere "ideolojik" diyor.

Mannheim'a göre modern tarihte dört önemli ütopya örneği ortaya çıkmıştır. 1. Anabaptist'lerin "Orgiastik Kiliazma"sı, 2. Liberal-Hümaniter görüş açısı, 3. Tutucu Görüş Açısı ve 4. Sosyalist-Komünist Ütopya.[61]

1. Kiliazma

Kiliazma "bin" yılında, dünyanın şeklini değiştiren olağanüstü gelişmelerin olageleceği inancıdır. Bu inanç ortaçağda oldukça yaygındı, fakat yaygın olduğu kadar dağınıktı, açık bir toplumsal hedefe yönelmiyordu. İnanç, ortaçağ sonlarında bir alt sınıfın devrimci eğilimlerini yansıtmaya başladığı zaman kendine etkin bir ortam buldu. Böylece, modern devir-

[61] *a.g.e.*, s. 211 v.d.

lerde proletarya ayaklanmalarına kadar giden bir süreç başlamış oldu diyor, Mannheim. Kiliazma, kendi başına bir ütopya oluşturmaz, fakat bu fikir Anabaptist adını alan Hıristiyan tarikatta ütopyacı bir nitelik kazandı. Zira, bu tarikata katılanlar arasında sosyal sistemden şekvacı kimseler ekseriyetteydi. Bu ortamda kiliazma devrimci, ütopyacı bir biçime dönüştü. Mannheim'in "Orgiastik"den kasdettiği bu devrimci eğilimin bir diğer niteliği oluyor: bir şeyi başka bir dünyada değil de bu dünyada elde etme isteği. Bunun bir yönü kendini ihtilalcilerin toplum doktrininde gösteriyor: düzeni ortadan kaldırmak ve "şu anda" adalet istiyorlar. "Orgiastik" özellik o devrimci grubun bir diğer niteliğinde açığa çıkıyor: bu dünyada zevklere kavuşmak ve onları tüketmek isteği. Bazen, yeme, içme, seks davranışı konularında onları ifrata götürmüş bir anlam.

2. Liberal hümaniter görüş açısı

Liberal-hümaniter fikirde Anabaptistler'in kiliazmasında görülen "eylemciliğin" yerini "doğru"yu saptama alıyor. Mannheim'ın bununla kasdettiği, aydınlanma devrinin fikir vurgusu ve liberal aydınların *ancien régime* (eski rejim)'e karşı kuramsal planda yönelmeleri, onun *sistemini* kırmaya, yanlışlarını göstermeye çalışmış olmalardır. Toplum düzenine karşı yönelme siyasî mücadele biçimini alırsa, o zaman Fransa'da aydınlanma devrinin düşünürleri arasında olduğu gibi çok kesin hatlı, çizgileri belirgin ütopyalar görüyoruz. Kiliazma, ortaçağın parçalanmasıyla belirmiş, en düşük tabakaların karşı koyma şekliyse, Liberal görüş de orta tabakaların sisteme karşı yönelimlerinin ifadesidir. Liberal-insancıl düşünce biçiminin "ütopyacı" yönü "fikir"dir, yani liberal yaklaşımın temelindeki insanlık tarihine "düşünce" ile şekil verilebileceği inancı yatar. Böylece, "kiliazma"nın "bu-

güne" dönük yönelimlerine göre liberal-insancıl düşünce sönük, soluk ve kuramsal kalır. Bu düşüncenin bir özelliği de gerek Batı burjuvazisi gerek devleti tarafından benimsenmiş olmasıdır.

3. Tutucu fikir

Tutucuların gerçek anlamda bir ütopyası yoktur, fakat diğer akımların yarattığı toplumsal hareketliliğin karşısına çıkardıkları fikirlere bir kontr-ütopya diyebiliriz diyor Mannheim. Böylece, tutuculuk bile toplumu değiştirmek isteyenlerin etkisiyle kendi kendini değiştirmeye mecbur ediliyor. Mannheim bizim vereceğimiz örneği vermiyor, tabiî, fakat anlattığı sürecin en mükemmel bir örneğini Türkiye'deki dinsel fikirlerin son on yıl içinde kendilerini kısmen yenilemelerinde görebiliriz. Batının endüstriyel yaşamı içinde Müslümanlığa yeni bir temel kurmayı amaçlayan bu fikirler Batı Endüstri toplumuna bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

4. Komünist-sosyalist görüş açısı

Bu görüş açısının özelliği daha önce gelmiş olan ütopyaların özelliklerini kendinde birleştirmesidir. Kiliazma'dan aldığı görüş sosyal şartları "şu anda" değiştirmeye bağladığı önemdir. Liberalizm'den aldığı unsur "fikir"; düşünce, "program", "kuram" gibi soyut unsurlara verdiği değerdir. Tutuculuktan aldığı da, bir "karşı yönelme" tutumudur. Sosyalist-Komünist ütopya bu ütopya dizisinin sonuncusu olduğu, daha önceki ütopyaların etkinlik alanına karşı koyması gerektiği için doktrinlerin "ideolojik" yönlerine hassastır. "Doğru"yu "yanlış"tan ayırmak için geliştirdiği savları kendinden önce gelmiş olan düşünce kümelerinin "yanlışlığını" göstermek için kullanır, bu uğurda büyük çabalar sarfeder.

Mannheim'in bu fikirleri yanında ideoloji hakkında bir yeni teorisi de ideolojinin "özele dönük" *(particular)* ve "tümsel" *(total)* ayırımında toplanıyor.

> İdeolojinin özel anlamı karşımızdakinin fikirlerinden şüphe ettiğimizi anlatan kullanımlarda ortaya çıkar. O zaman bunları gerçeği bilerek veya bilmeyerek saklamaya çalışan fikirler olarak görürüz. Karşıtımız bunu, gerçekler ortaya çıktığı zaman çıkarlarına zarar geleceği için yapmaktadır... Bu düşünce türünün özelliği, daha kapsayıcı olan tümsel ideoloji kavramıyla karşılaştırıldığı zaman ortaya çıkar, burada belirli bir zamanın veya bir sosyo-tarihsel grubun, örneğin bir sınıfın, ideolojisi bahis konusudur...[62]

"Tümsel" ideolojinin incelenmesi, "her türlü düşüncenin sosyal yanlılığı nereden gelir ve nasıl oluşur?" şeklindeki soruya dönüşür. Bu aramaya zamanla "bilgi sosyolojisi" adı verildi.

Mannheim'ın fikriyatının gerisinde yatan "pir"ler arasında Marx'ın özel bir yeri olduğuna şüphe yok. Bu etkiyi Mannheim'ın şu kanısında bulmak mümkün: her devrin ve her "somut sosyo-ekonomik özelliğin" kendini fikirlerde gösteren bir yanı vardır. Fikir ürünü belirli bir devir veya sınıf açısından "doğru"yu arar. Tümden doğru olamaz. Mesela faize karşı "tabu"yu düşünelim. Faiz karşılığı para vermenin kötü olduğu kuramı ancak insanların birbirlerini iyice tanıdıkları ve komşuluk ilişkilerini sürdürdükleri bir ortamda belirir. Demek ki faiz yasağının belirli bir sosyal yapı ile ilişkisi var. Faiz yasağı Hıristiyan kilisesi tarafından formel bir

[62] *a.g.e.*, s. 55.

kural haline getirildi. Fakat zamanla toplum strüktürü değişince, bu kuralın mahzurlarının faydalarından çok olduğu anlaşıldı. Kapitalizm tam teşekküllü bir hal alınca kilise bile bu kuramı bıraktı. Mannheim, bir zamanlar toplumun ilişkilerini gerçekten yansıtırken daha sonraki bir devirde toplum yapısıyla artık uyum halinde olmaktan çıkan fikirlere de ideoloji diyor.

Mannheim'ın yazıları, daha sonra Mannheim'ın paradoksu olarak bilinen bir konuyu ortaya çıkarmıştır: bütün hakikatler tarihî açıdan yanlı hakikatler olursa, "gerçek" gerçeği hiçbir zaman bulamayacak mıyız? Mannheim diyor ki: ben fikirlerin tüm olarak göreli olduklarını söylemiyorum *(relativism)*, fikirlerin ancak tarihî bir perspektiften "doğru" veya "yanlış" olarak değerlendirilebileceğini iddia ediyorum *(relationism)*. [63] Tabiî Mannheim relationizm'den bahsederken bunu sosyal bilimler için ileri sürüyor, fiziksel bilimler için değil.

Mannheim bahsini bitirirken bir konuyu unutmamak gerekir: tarihte olup geçmiş bütün olguları tamamen göreli kılmak olanaksız: Romalılar zamanında Sezar adında bir siyaset adamının yaşadığını biliyoruz, bu olgunun "yanlılığı" v.s. yoktur; muhtelif "açı"lar, değerlendirmeler Sezar'ın ne yaptığını anlamaya çalışmamızla sözkonusu olmaya başlıyor. Gene Patrice Lumumba veya III. Selim adında bir Roma hükümdarı *olmadığını* kesin olarak biliyoruz.

Mannheim'la ideoloji görüngüsünü "felsefî" diyebileceğimiz bir açıdan incelemiş olan ve 19. yüzyılda açılmış bir tartışmayı izleyen düşünürlerin sonuncusuna gelmiş oluyoruz. Şimdi de bu konuyu daha çok "siyasal" bir açıdan ele almış bazı düşünürleri gözden geçirelim.

[63] *a.g.e.*, s. 78-80.

Max Weber zamanında yaşamış olmakla beraber ideoloji problemini biraz değişik bir açıdan incelemiş olan biri de Vilfredo Pareto'dur (1848-1923). Pareto'nun problemi hayatın görüngüsü ile gerçekleri arasındaki farkları ortaya çıkarmaya çalışmasıydı. Problemin niçin bu sırada kendisince bu kadar önemsendiğini anlamak için de 19. yüzyıl sonu İtalyan politikasına bir gözatmamız gerekir.

Pareto, gençliğinde romantik bir İtalyan liberaliydi. Ülkülerinin samimiyetinin milletvekili seçilmek şansıyla orantılı olduğunu düşünüyordu. Fakat sonuç böyle çıkmadı.[64] Pareto'nun politikası başarısız oldu. Bu aksayış Pareto'nun gözlerini devrindeki İtalyan politikasının görünüşü ile gerçekleri arasındaki uçuruma çekti. Bu çelişkiler o zamanın Avrupa'sının liberal demokrasisinin genel çelişkileriydi. Demokrasiyi "liberalizm"le eş anlamlı kılan kimseler, devletin iktisadî hayata karışmasına cephe alıyorlardı. Sosyalistler ise gene demokrasinin gereği olduğunu ileri sürerek- devletten iktisadî hayatı kontrol altına almasını istiyorlardı. Liberal-demokratik olduğunu iddia eden devletin kendisi ise bu iki isteğin buluştuğu yerde, kollektivist bir politika uyguluyordu. Kendi imalâtçılarını gümrük muafiyetleriyle koruyor, diğer taraftan da az çok organize olmuş işçilerden gelecek tepkilerden çekinerek, ne kadar başlangıç şeklinde de olsa sosyal politikalar geliştirmeye çalışıyordu. Liberal demokrasi, parlamenter hayatı politikanın ana mihrakı haline getirirken, parlamento içindeki kişiler klikleşmeler, manevralar, sistemi kötüye kullanmalarla parlamentonun kuyusunu kazıyorlardı. Dreyfüs meselesi bunun bir örneğini teşkil ediyordu. Dreyfüs Yahudi olan bir Fransız subayıydı. Fransız ordusunda Almanya hesabına casusluk yapan bir albay kendi

[64] Bu bilgiler için bk. Vilfredo Pareto, *Sociological Writings* (Yayımlayan ve Önsözü yazan S. E. Finer, New York, 1966) s. 4-5.

faaliyetlerinin ceremesini Dreyfüs'e yüklemeyi sağlamıştı. Konu Fransa'yı ikiye ayırdı. Sonradan Dreyfüs'ün suçsuz olduğu anlaşıldı, fakat partiler bunu kendi dar çıkarları için kullandılar.

İtalya Fransa'nın bir karikatürüydü. Küçük bir politikacı grubu, geri kalmış, fakir, okur yazar oranı çok düşük bir memleketi kıyasıya sömürüyordu. İnsanlık idealini siyasî hürriyet yoluyla gerçekleştirdiğini ilân eden parlamenter demokrasi, gerçekte bir idareci zümrenin siyasal gücü elinde tutabilmesi için kullandığı bir aletti. Pareto politika tecrübesinde bunları öğrenmişti. 1900'de Pareto tam bir antidemokrat olmuştu. Böyle bir ortam içinde Pareto'nun aklında şekillenen soru şu oluyordu: "demek ki insanların ve kurumların gerçekleriyle görünüşleri arasında gerçekleriyle ürettikleri fikirler arasında bir çelişme var." Pareto'nun vardığı bir diğer sonuç da şöyle: "İnsanlar bütün hareketlerini kendilerine ve başkalarına mantıklı olarak göstermeye çalışırlar, bu uğurda kuramlar geliştirirler, fakat gerçeğe bakılırsa insanların ancak bazı davranışlarına mantıkî diyebiliriz. Bir kuramın, üstelik, mantıkî veya mantık dışı olmasıyla onun topluma yararlı veya zararlı olması arasında bir ilişki yok. Bir toplumsal kuramın bilimsel değeri ne olursa olsun, bazen mantık kaidelerine sığmayan inançların sosyal bir değeri oluyor." Meselâ, din bunlardan biriydi. Pareto'ya göre önemli olan mantıksal, mantık dışı ayırımı değildi. Sosyal davranıştaki en önemli özellik bazı insan davranışlarının gerçekten çok derine giden, tarihin her aşamasında beliren, değiştirilmesi olanaksız davranışlar olmasıydı. Pareto, her gün kullandığımız, "halkın iradesi" gibi, sosyal kuramların gerçeğe değindiğini sandığı yönlerine insan davranışının, kendine göre, çok köklü unsurlarını belirleyen eksenine, "tortu" adını verdi. "Tortu" en temeldeki insan içgüdülerinin kendini eylem olarak göster-

mesiydi.[65] Bu gibi temel eğilimleri mantıklaştırmaya çalışan, fakat esas itibariyle elde etmek istenen amaçla bağlantısı mantıksal -yani bilimsel- olarak anlatılamayan davranışlarda, (fikirlerde, ideolojilerde) temellenen insan eylemlerine "türev" *(derivation)* adını verdi. Türev tortuyu biçimlendirir, onu hislere dayanmasını sağlayarak saygınlaştırır.[66] Pareto, "tortu"lar içinde en önemli saydıklarından birine "kombinasyon içgüdüleri" adını vermişti. Bu da şöyle bir fikrin ifadesiydi: insan hakikati bir bütün olarak algılamaz. Küçük parçalar olarak algılar. Örneğin, insan etrafında bir "tabiat" görmez. Bitkiler, çiçekler, ağaçlar, yapraklar görür. Bilim insanın bundan sonra parçaların arasındaki ilişkilerini aramasından doğar. İkinci bir tortu birincisinin karşıtı olan "toplamların kalıcılığı" idi *(persistence of aggregates)*. Pareto bu tabirden şunu anlıyor: toplum yapıları da aslında bütünler olarak ortaya çıkmaz. Aile, şirket, parti gibi daha küçük toplumsal birimlerden oluşur. İşte bu parçacıklar bir kere "yapışıp" büyük kurumu meydana getirdikten sonra onu dağıtmak kolay değildir. Örneğin, Mukaddes Roma Germen İmparatorluğu, fiilen asırlar önce dağılmaya başladığı halde, bu imparatorluğun "kalıbı" uzun zaman ortada kaldı. Son zamanlara kadar bağımsız Alman prensliklerinin hüviyetinde kendini gösterdi.

Bu "yapışıklık", bir fikrî yapıt için de geçerlidir. Bu açıdan bir bilim adamının son zamanlarda çok konuşulan bir bilim tarihi teorisini "Paretovari" olarak isimlendirebiliriz. Bu görüş Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolutions* adındaki kitabında ileri sürdüğü görüşlerdir.[67]

[65] "Tortu"nun içgüdüye mi yoksa toplumca biçimlendirilmiş öğeye mi dayandığı açık olarak anlaşılmıyor. Bunun için Bk. *a.g.e.* s. 42-43, 72.

[66] *a.g.e.*, s. 44.

[67] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (2. bas. Chicago, 1970).

Kuhn'un Pareto'nun tesirinde kalıp kalmadığını bilmiyoruz, ancak fikirleri sanki "toplamların kalıcılığı" teorisinin tesiri altında ortaya çıkarılmış gibi. Kuhn'a göre bilim teorileri yeni buluşlar ortaya çıktıkça kolayca değişen yapıtlar değildir. Bir bilim teorisi ortaya çıkar: meselâ, Newton'un evren hakkındaki görüşü gibi, bu teori bilimcilere önemli kolaylıklar sağladığı, bilimi geliştirmelerini mümkün kıldığı için birçok kimseler tarafından kullanılır. Zaman zaman bu teorinin kapsamına girmesine imkân olmayan yeni buluşlar çıkar. Bunlar bir tarafa itilir ve "hasır altı" edilir. Teoriye sığmayan bu yeni buluşlarla "işleri karıştıran" bilim adamlarına itibar edilmez. Bir "ekol" teşekkül etmiştir ve bu "ekol" kendi görüşlerini sonuna kadar savunmaya çalışır. Artık teoriye sığmayan buluşlar çok arttığı zaman büyük bir çatışma sonunda yeni bir teori ortaya çıkar. Kuhn'da sözü edilen bilimsel "ekol"lerin bir türlü kendilerinden başka bir şekilde düşünen bilim adamlarını kabul etmemeleri Pareto'nun anlamında "toplamların kalıcılığı" olayının bir örneğidir.

Pareto'nun "ideoloji" konusu ile ilişkisi şurada kuruluyor: Pareto'ya göre insan davranışını anlatan bütün kurumlar yeniden gözden geçirilmeli, çünkü bunların içinde "tortu" kısmı bir çeşit yalan olan "türev"lerle karışmış, bunları birbirinden ayırmak gerek. Bunun yanında da şimdiye kadar toplum konusunda söylenenlerin büyük bir kısmı yanlış: bize toplumun gerçek mekanizması hakkında bilgi vermiyor. Bu yanlış (yani "ideolojik") düşüncelerden sıyrılıp yeni bir toplum bilimi çıkarmak gerek. Pareto kitaplarının bir kısmında bunu yapmaya çalışmıştır.

Georges Sorel (1847-1922) de Pareto gibi[68] devrinde parlamenter demokrasinin söylediği kadar parlak bir görünüm

[68] Sorel'in Pareto ile iyi anlaştığı biliniyor. Bak. Hughes, *Consciousness and Society*, s. 90-92.

göstermediğine inanan birisiydi. Zaten Pareto ile çeyrek yüzyıllık bir mektuplaşması mevcut. Dreyfüs'ü tutarken de bunun taraflarca istismar edilmesinden en çok tiksinenlerden biri. Ona göre, insanlığın gelişmesi fikri, politik kuramların tarihi bir gelişimle gittikçe iyiye gittikleri kuramı, hattâ insanlığın daha genel anlamda, "terakki" ettiği fikri yanlış: 19. yüzyıl Avrupa'sında herkesçe kabul edilen insanlığın zamanla bir üst uygarlık aşamasına varacağı düşüncesi "adi bir yalanlar üst yapısı" "Terakki" fikri, sosyalizm, demokrasi, işçi hareketleri gibi öğeleri "iyimser bir rüya içinde" birbirinden kopuk şekilde ele almış, Avrupa'da siyasî pasiflik yaratmıştı. Mesele bu rüyanın içinden çıkmaktı. Bizi "ideoloji" bakımından ilgilendiren soru ise şu: bu pembe rüya nasıl oluşmuştu? Sorel'e göre insana yanlış bir toplum imgesi veren bu ideolojiler maddi ortamdan bağlantısız olarak ortaya çıkarlar. Ondan sonra da muhtelif çıkar grupları tarafından kendi çıkarları yönünde kullanılırlar.[69]

Sorel'in göstermeye çalıştığı husus, burjuva toplumda "terakki-gelişme" fikrinin o toplumu devam ettirici bir roloynadığıdır. "Terakki" inancı burjuva toplumunun en çok paylaşılan inancı: zamanla insanlar daha iyiye gidecek, medeniyet seviyesi yükselecek, toplumu "ilerletecek", daha etkin araçlar bulunacak. Bu inanç, aslında, burjuvazinin toplum içindeki ayrıcalıklı yerini pekiştiren bir inanç. Bundan dolayı "Terakki" fikrinden güç alan Fransız ihtilalinin ortaya çıkardığı düşünce sistemi "eski rejim"i yıkmamıştır: Terakki ile birlikte devlet yapısının *gelişeceği* fikri bu devletin "eski rejim"den liberal demokrasiye, hatta parlamenter sosyalizme kadar zedelenmeden geçmesine yaramıştır. Böylece, "terakki" fikri ile birlikte devletin gittikçe güçlenmesi paralel yürümüştür.

[69] Bk. Georges Sorel, *The Illusions of Progress* (İngilizceye Çev., John Charlotte Stanley, Berkeley v.d., 1969) s. XXVIII.

Devletin üst tabakası, bundan dolayı, Fransız ihtilâli öncesinden çağımıza kadar fazla değişmeden gelebiliyor. Devlete "terakki" uğrunda tanınan iktisadi kudret gene aynı yapıyı devam ettiriyor. İşçiler güç kazanan bu "ilerici" devleti kabul ettikleri müddetçe kendi durumlarını düzeltmek için devletin tanıdığı olanaklardan öteye geçemeyeceklerdir. "Terakki" fikrinin beraberinde getirdiği bir diğer fikir de "pozitivizm". Fakat bu fikir akımının çok tehlikeli bir yönü var: pozitivizm'de gözlemciye görünen nesne gerçektir, gerçek de görülendir.[70] Başka bir deyimle mevcudun ötesinde başka türden bir gerçek olabileceği pozitivizmin gizlediği bir hususiyettir. "Bilimsellik" insanları dar bir çerçeve içinde hapseden bir tutkudur. İşçi sınıfı da böylece görüş açısını bir türlü genişletemez. Oysa insanların gerçek eğilimlerini bu "usluluk"la izah edemeyiz. Hele insan davranışını "kendi çıkarlarını gözetmek"le anlamak mümkün değil. İnsanlar birçok zamanlar "çıkar" savıyla anlatılamayacak kadar cesaret ve nefis feragati gösterirler.[71]

Onları böylesine iten kuvvet nedir? Sorel'e göre bu kuvvet büyük bir inandırıcı gücün yaratılmış olmasıdır. Sorel bu yapıtlara da *mitos* diyor. Meselâ, Marx'ın proleter devrimini bekleyişi böyle bir "mitos"dur. Aslında Sorel'e göre *mitos*'un iki yönü olduğu anlaşılıyor: bir taraftan yanlış anlamalar ve yanlış toplum imgeleri insanların davranışını belirlemekte önemli bir yer tutuyor; diğer taraftan insanlar çok zaman bir ümit uğruna inanılmayacak güçler elde ediyorlar.[72]

[70] Sorel, *The Illusions,* Editörün Girişi, 1. XXXIV.

[71] Henry Tudor, *Political Myth* (Londra, 1972) s. 14.

[72] Bu fikri biraz değişik bir şekilde Rus ihtilalcisi Pisarev'in bir yazısında görebiliriz: "Rüyam gerçek olaylar zincirine yaklaşabilir ya da gerçekle ilgisi olmayan bir yöne doğrulabilir. Birinci şıkta rüyamın herhangi olumsuz bir etkisi olamaz, hatta insanı, kendine seçtiği çabada enerji sağlayarak destekler... Bu şekilde zaman zaman rüya görmek olanağı

Mitos'a özelliğini bağışlayan unsur "bugün"e bir anlam veren bir "yarın"ı anlatmasıdır.[73] Sorel'e göre "Mitos" bir ütopya değildir, ondan farklıdır. Ütopya bir reform programıdır. *Mitos,* ise imrenilebilecek bir sosyal düzeni değil, bir "kargaşa"yı anlatır. Bu "kargaşa"ya inanç bir grup insanın bekleyişlerini harekete geçirir. Bu noktada da Freud'a ne kadar yaklaştığımızı hatıra getirmemek mümkün değil. Sorel'in *Mitos*'u insanın yalnız usçu değil, usdışı bir yaratık olarak varolduğunu anlatıyor.

insandan alınsaydı, kişi, kendi yaptıklarının ilerisine koşup şekillendirmeye başlamış olduğu şeyi tümüyle görme olanağına sahip olmasaydı, hiçbir güç kendisini sanat, bilim ve pratik hayatta uzun ve yıpratıcı çabalara girmeye itemezdi." N. Bukharin ve E. Preobrazhensky, *The ABC of Communism* (Londra, 1970) E. H. Carr'ın önsözünden.

73 Tudor, *Political Myth,* s. 15.

BÖLÜM II
İdeoloji ve bilim felsefesi

KONUMUZU bir daha belirleyelim: gerek Marx gerek Mannheim ideolojik düşüncenin iki ayrı tanımını yapıyorlar: bir taraftan insanlar kişisel çıkarları açısından fikirlerine bir "yön" verebilirler, örneğin, bir kişi kendi çıkarlarını savunmak için fikirlerini hep "kendi tarafına yontarak" ortaya atabilir. Bu ilkel anlamda "ideolojik" bir düşüncedir. Diğer taraftan, bir kimse belirli bir grubun veya kültürün içinden dünya olaylarına baktığı için bu grubun veya kültürün duvarlarını aşamıyorsa -varsayımlarının ötesine geçemiyorsabu "sistematik" bir ideolojidir. Bu ikinci fikri Marx dolaylı bir şekilde belirtmiş, Mannheim ise iki kavram arasındaki farkların altını çizerek ayırımı çok daha açık bir şekilde yapmıştır. Mannheim, Marx'ın fikirlerinin içinde yatan, fakat çok belirgin olarak anlatılmamış bir diğer unsura açıklık kazandırdı: ondan önce "ideoloji" geniş anlamda "siyasal" adını verebileceğimiz toplum olaylarıyla ilintili bir düşünce tarzı

için kullanılmıştı. Marx "ideoloji"yi bu anlamda incelemişti ve Mannheim bu konuda da Marx'ı izlemişti. Fakat Mannheim'a göre "ideoloji" bizi yalnız siyasal hayatımızda etkilemiyor. "İdeoloji"nin toplumsal kaynağından çıkan bir diğer özelliği, toplumu anlamaya yarayan tüm kavramlarımızın "yanlı"lığıdır, toplumsal eylemimize yön veren bir şekilde çalışmasıdır. Bundan dolayı da kavramlarımızla yaşantımız arasındaki ilişkileri saptamak sosyal bilimlerin önemli bir görevidir. Mannheim, toplum hakkındaki bilgilerimizin, toplumsal kökeninin araştırılmasına ve ne gibi etkilerinin olduğunun anlatımına "Bilgi Sosyolojisi" adını verdi. Mannheim bunu kendi başına çıkarmamıştı. Devrinin başlıca filozoflarının, Scheler gibi düşünürlerin sorunu ortaya atmasına önemli katkıları olmuştu, fakat bu konuyu en açık bir biçimde ortaya atan Mannheim oldu.

Mannheim'ın "Bilgi Sosyolojisi"nden anladığı, örneğin, "zaman" kavramının ayrı kültürlerde ayrı ayrı çağrışımlar getirmesidir. Ortaçağdaki insanlar için "zaman" aynı özelliklerin süre geçtikçe bir düzen içinde inip çıkmasıdır. Yazın güneş parlar, kışın kar yağar, bir kral ölür yerine bir kral geçer, herkes doğar, yaşlanır, ölür; gençler "delikanlı" olur, ihtiyarlar daha "arif" ve tedbirlidir. Bu statik "zaman" anlayışı modern devirlerde değişti, yerini daha dinamik bir zaman anlayışı aldı. Ahmet Haşim bunu Osmanlı Toplumu için pek güzel anlatıyor:

> "Eskiden kendimize göre yaşayışımız, düşünüşümüz, giyinişimiz ve kendimize göre dinden, ırktan ve an'aneden hayat alan bir zevkimiz olduğu gibi, bu hayat uslûbuna göre de "saat"lerimiz ve "gün"lerimiz vardı. Müslüman gününün başlangıcını şafağın parıltısı ve sonunu akşamın ışıkları tayin ederdi. Madenden sağlam kapakları altında saklı tutulan eski masum

saatlerin yelkovanları yorgun böcek ayakları tarzında güneşin sema üzerindeki hareketiyle az çok ilgili bir hesaba uyarak, minenin rakamları üzerinde yürürler ve sahiplerini, zamandan aşağı yukarı bir doğrulukla haberdar ederlerdi. Zaman sonsuz bahçe ve saatler, orada açan, kâh sağa, kâh sola meyleden, güneşten rengârenk çiçeklerdi. Yabancı saati alışkanlığından evvel bu iklimde, iki ucu gecelerin karanlığıyla simsiyah olan ve sırtı çeşitli vakitlerin kırmızı, sarı, lâcivert ateşleriyle yol yol boyalı, büyük bir canavar halinde, bir gece yarısından diğer bir gece yarısına kadar uzanan yirmi dört saatlik "gün" tanılmazdı. Işıkta başlayıp ışıkta biten, on iki saatlik, kısa, hafif, yaşanması kolay bir günümüz vardı. Müslümanın mes'ut olduğu günler, işte bu günlerdi, şerefli günlerin vak'alarını bu saatlerle ölçtüler. Gerçi, astronomi hesaplarına göre bu "saat" iptidaî ve hatalı bir saatti. Fakat bu saat hâtıraların kutsî saatiydi. Alafranga saatin adetlerimiz ve işlemlerimizde kabulü ve alaturka saatin geri safa düşüp camilere, türbelere ve muvakkithanelere bırakılmış battal bir "eski saat" haline gelişi hayata bakış tarzımız üzerinde korkunç bir tesire sahip olmamış değildi."

Burada artık "ideoloji" yalnız bir siyasal konu ile ilgili olarak değil, tüm toplumsal mekanizmayı belirleyen "anlama"larla ilgili olarak karşımıza çıkıyor. İdeolojinin üzerinde durduğumuz bu üç ekseni, yani "kaba" anlamda ideoloji, "sistematik" ideoloji ve toplum içinde elde edilen bilgilerin bizi zaman değiştikçe daha başka "gözlük"lerle gereçlendirmesi dikkatimizi bir dördüncü soruna çekiyor. Bu sorun da şöyle: madem ki insanların evren hakkındaki bilgileri zaman zaman değiştirdikleri "gözlük"lere göre değişiyor, dünyada varabile-

ceğimiz bir "temel gerçek" var mı, yoksa bütün gerçekler "gözlük" arkasından görülmesi zorunlu olan gerçekler midir?

Mannheim'a genellikle yakıştırılan fikir onun toplum gerçeklerini belirli bir devrin "gözlükleriyle" şartlanmış göreli gerçekler olarak gördüğüdür: "Bilen", toplum konusundaki bildiklerini "bilenin toplum içindeki yeri"nden algılar.[74] Marx da, hatırlayacağımız üzere, insanın toplum içindeki yerinin düşündüklerini etkilediğine inanıyordu, ancak Marx'a göre toplum konusunda nesnel bir bilgi mümkündür. Toplumdan yararlanamayan kişi veya gruplar, toplumun dışına atılmış olanlar toplumu nesnel olarak değerlendirebilme şansına sahiptirler. Bu tek bir kişi olabilir veya proletarya gibi bir grup olabilir. Fakat Marx'ın anlatısında bir noktayı açık olarak anlayamıyoruz: "Nesnel" olarak kavranan toplumun tüm özellikleri midir, yoksa özelliklerinin bir parçası mıdır? Bana öyle geliyor ki, Marx'a göre, toplum gerçeklerini nesnel olarak görebilenler bile gerçeğe Marx'ın "bir devrin düşüncesinin sınırlılığı" şeklinde bahsettiği görüş açısından baktıkları için gerçeğin ancak bir bölümünü görebiliyorlar. Fakat gördükleri gerçek nesnel bir gerçek. Mannheim'a göre mesele biraz değişik.

Mannheim'ın düşüncesinde dünya en derin anlamında nesnel bir yapıya sahip,[75] fakat insan düşüncesi bu derinliklerin çok sathında gelişen tarihsel boyutlarla ortaya çıkıyor. Bu anlamda bugünkü sosyal algılamamızda "olgu" diye bir şeyden bahsedilemez. Ancak, insanların kendi görüş açılarına göre birçok toplumsal olgunun arasından seçtikleri ve kendi açılarından "olgu" olarak gördükleri ve toplum kuram-

[74] Edward Shils "Ideology and Utopia by Karl Mannheim, *Daedalus* (Winter, 1974) s. 85.

[75] *From Karl Mannheim* (Yayımlayan ve önsözü yazan, Kurt H. Wolff, New York, 1971) s. XXV.

larında yer verdikleri hadiseler var. Böylece, düşün süreci daima bir devrin, bir kuşağın, bir grubun kendi algılarının çizgileriyle sınırlandırılmıştır. İnsan düşüncesi hakkında bildiğimiz bir tek şey var: insanlar çeşitli görüş açılarını hep bağdaştırmaya çalışmışlardır, bir "bütünü görmeye çalışma" eğilimi göstermişlerdir. Uzun vadede, böyle bir eğilimin sonucu olarak dünyanın böyle nesnel bir gerçek yapısı karşımıza çıkabilir, fakat bu anda böyle bir yapının mevcudiyetini varsayamayız.[76]

Mannheim bütün bu anlattıklarının yalnız toplum konusundaki düşüncelerimiz için mi, yoksa doğa konusundaki düşüncelerimiz için de geçerli olup olmadığını açık olarak belirtmiyor. Fakat, konu önemli, zira felsefe tarihinde yalnız toplum kuramları için değil doğa, fizik, kimya kuramlarının da göreli oldukları ileri sürülmüştür. Konunun kapsamı toplum hakkındaki bilgilerimizin de sınırını geçiyor. Konu, bu genel açıdan, şöyle belirlenebilir: dünyadaki doğa veya toplum olaylarını anlatan kuramlar ancak kendi zamanlarının düşünce özelliklerini yansıtan yapıtlar mıdır, yoksa her zaman için geçerli hakikatler mi ortaya çıkarıyorlar? Bu konuyu anlamanın belki en kolay yolu, bu noktada geçmiş tartışmaları kısaca hatırlatmak olacaktır.[77]

19. yüzyılda bilimsel kuramın kullanılmasıyla elde edilen ilerlemeler, bu kurama bağlı bir düşünce şeklinin ortaya çıkmasına neden olmuştu. Fizikötesi açıklamaları anlamsız bulan, olguları açıkça incelemeye dikkat edildiği oranda "gerçek" dünyayı kavrayabileceğimizi öne süren bu yaklaşıma "pozitivizm" (olguculuk) adı verildi. Daha önce üzerinde durduğumuz aydınlanma devri fikirlerine kadar geri yürütülebilen bu görüş açısı, August Comte, J. S. Mill, Spencer gibi 19.

[76] *a.g.e.*, s. 103.
[77] Bak. Mandelbaum, *History, Man and Reason*, s. 10-11.

yüzyıl düşünürleri tarafından sistematik bir hale getirildi. Bu akımın özelliklerini şöyle anlatabiliriz:

1. Metafizik bilgi, yani gerçeğin gözlem dışı bir anlatıma dayanabileceği fikri yanlıştır. Bilimin temeli gözlemdir. Bazı pozitivistler gözlem dışında insanın algılayabileceği bir gerçek alanı olsa bile, bu tür gerçekleri algılama olanağı olmadığı için, bunların, araştırma konusu olamayacak bir alan oluşturduklarını belirtirler.

2. Bilgimizin geçerliliği, fizikî ilimler gibi daha sistematik bir mantıksal yapı gösteren ilimlere yaklaştıkça artar.

3. Bilimsel bilgi belirli bir olgu ile bir diğer olgu arasındaki ilintiyi bir "doğa kanunu" şeklinde ifade edebilmektedir. Belirli bir olgunun beraberinde düzenli olarak bir diğer olguyu getirdiğini saptayabilirsek, bu, bilgimizi ilerletmiş bir buluştur. Böylece, ilerde olacak bir gelişmeyi önce gelen bir olgudan çıkarabiliriz.[78]

19. yüzyıl bütünüyle bu yaklaşımın damgasını taşır. Bilimin güvenilir, kuralları ve işlemleri açık bir yöntem olduğu en geniş şekilde yayılan bir düşünce olmuştu. John Stuart Mill gibi birinin pozitivizm'i desteklemesi, bu kuramın "zararlı ve yanlış" sosyal doktrinleri ortadan kaldıracağı inancına dayanıyordu.[79] Pozitivizm'in biyolojik ilimlere uygulanması Claude Bernard'ın 1865'de yayımlanan *Introduction a l'Etude de la Médecine Expérimentale* (Deneysel Tıbbın İncelenmesine Giriş) adındaki eserinde savunulmuş, bu akım 1870'lerde Claude Bernard'ın öğrencisi olan Şakir Paşa yoluyla Türkiye'de tıp öğreniminde etkili olmaya başlamıştır.[80]

[78] *a.g.e.*, s. 10-13.

[79] *a.g.e.*

[80] Şakir Paşa'nın görüşlerini ifade ettiği *Dürüs-ü Hayat-ı Beşeriye* adındaki ders notları ilk defa olarak 1894'de basılmıştır, fakat bu fikirlerin daha önce öğrencilerine Askerî Tıbbiye'de intikal ettirildiği muhtemeldir. Şakir Paşa'nın bu fikri *Dürüs-ü Hayat-ı Beşeriye*'de şöyle anlatılır

Ayrıca Darwin'in kuramları da pozitivizm'in damgasını taşıyordu.

Bu şekilde sistematik bir bilim -ya da felsefe- yapısı ortaya çıkarmak isteyenlere "sistematik pozitivist"ler diyeceğiz. Pozitivizm'in 19. asırda yayılmasının bu felsefî ekolün fikirlerine dayanmayan daha dolaylı bir kökeni de mevcuttur. Pozitivist'lerin felsefe sistemini kabul etsinler veya etmesinler, birçok kimseler 19. asırda pozitivistler gibi düşünmeye başladılar. Bu akıma da "ikincil" pozitivizm diyebiliriz. Bu şekilde geniş bir kabul gören pozitivizm, 19. asırda çok etkili bir düşünce akımı oldu. Fakat bu düşünce tek etkili düşünce akımı değildi. Pozitivizmin karşısında insanın dünya görüşünün "göreli" olduğu, insanların dünya hakkındaki bilgilerinin bir devrin veya bir medeniyetin ürünü olduğu fikri yeralmıştı. Bu fikir bazen "yumuşak" bir şekilde, bazen de daha kesin olarak ortaya atılıyordu. En genel anlamında, pozitivizm'e karşı çıkan her türlü kuramın aslında tarihsel bir ekseni olduğu fikrine genel olarak "tarihselcilik" adını verebiliriz. Bu iki karşıt görüş etrafındaki tartışmalar son derece çapraşık felsefî analizleri gerektirdiği ve son yetmiş yıl içinde görkemli bir literatürü ortaya çıkardığı için, biz burada bu konuda düşünülenleri ancak en genel anlamıyla yansıtabileceğiz. Bu genellemenin yanıltıcı olmaması için de bazı tartışmaları anlatmaya çalışacağız.

Marx'ın fikirleri tarihselciliğin "yumuşak" şekli sayılabilir, zira Marx, bir taraftan insanların toplum hakkındaki bilgilerinin içinde yaşadıkları devirle göreli ve kısıtlı olduğuna inanırken, diğer taraftan bu kısıtlılıktan kurtulabilmenin bir

(1909): "Yalnız vaka-i uzviyye değil, belki kâinatta tahaddüs etmekte olan kavanin ve bilcümle asar, kuvayı hikemiyye ve kimyeviyeye tabiî olup hiçbiri kavanin-i hikemiyye ve kimyeviyenin haricinde zuhur etmez." Fındıkoğlu Z. Fahri (sic), *İçtimaiyat*, Üçüncü Kitap, Metodoloji Nazariyeleri, (3. Bas., İstanbul, 1950, s. 449, *Dürüs*, s. 10'dan naklen).

yolu olduğuna da inanıyordu. Bu da iki şekilde oluyordu: Birincisi, bazı insanlar -toplumdan hoşnut olmayanlar- toplumu nesnel olarak değerlendirebiliyorlardı. İkincisi, doğa bilimlerinde insanlar artık tek geçerli metod olan "bilimsel metod"u bulmuşlardı ve bu metod insana doğa konusunda mutlak karşısına geçilmez bilgiler veriyordu. Yakında, insanlar toplum içinde Marx'ın toplum için bilimsel metodun bir uzantısı saydığı "diyalektik" metodu kullanacaklar ve göreli olmayan gerçeklere varabileceklerdi. "Diyalektik metod" Marx'ın 19. yüzyıl bilimcilerinin kullandığı metoda bir eklentisiydi. Hegel'den aldığı bir yaklaşıma göre doğa ve toplumun içindeki dinamik hareket "zıt"ların çatışmasından geliyordu. Mesele, bu "zıt"ları bulup onlardan sonuç çıkarmaktı. Diyalektik metod bir yana, Marx insanların "gerçek" gerçeği algılayabileceğine inanıyordu. Böylece, Marx'ın felsefesi, içinde aynı zamanda göreli ve "mutlak" unsurları olan bir düşünce olarak karşımıza çıkıyor.

Bilimsel kuramların ancak "göreli" olarak gerçeği yansıttığını ileri süren ikinci kuram kümesi Rickert ve Dilthey'in fikirlerinden ve bu tartışmalara girenlerden oluşmuştu. Hatırlayacağımız üzere, bu düşünürler, bilimsel kuramları ikiye ayırıyorlardı. Bir taraftan fizikî bilimleri kümelendiriyor, diğer taraftan insan bilimlerini ayırıyorlardı. Onlara göre, fizikî bilimlerin yaklaşımları ile insan bilimlerinin yaklaşımları bir değildi. İnsan bilimlerinde "anlam" ve "zaman" gibi unsurlar bu konularda ileri sürülenleri "zaman" veya "sosyal yapı" ile göreli kılıyordu.

Tarihselciliğin üçüncü kökeni bizzat pozitivist akımın içinden çıkıyor: 19. asrın sonuna doğru bazı fizik bilimcileri kendi kullandıkları kuramların ne denli genel kuramlar olduğu konusunda şüpheye düşüyorlar. Bunun tarihsel gelişimi de şöyle: 19. yüzyıl pozitivizminin önemli örneklerinden biri Darwin'in "Gelişim" kuramı idi. Gerçekten, bu kuramda

canlılar arasındaki farkların eskiden olduğu gibi "Allahın Niyeti" gibi bir etkiye bağlanmadan yalnız doğa olaylarının bir sonucu olarak nasıl ortaya çıktığı anlatılıyordu. Darwin'in fikirleri 19. yüzyılın son çeyreğinde inanılmayacak kadar geniş bir etki gösterdi, her tarafa yayıldı, hatta birbirinden çok farklı kuramları desteklemek için kullanıldı. Darwin'in fikirlerinde "hayat mücadelesi" ve bu kavgada doğanın şartlarına uyabilenlere zamanın akışı içinde tanınan imkânlar önemli bir yer tutuyordu. Örneğin, insan zekâsının gelişimi, bu açıdan, çevreye uyabilmesinin bir ürünü sayılmaya başlandı. Fakat bir defa insan zekâsı böyle bir açıdan değerlendirilince insanların buldukları bilimler için de aynı şeyi söylemek mümkündü: bilim de insanların çevreye uyma çabalarının bir parçasıdır. Bu açıdan bakıldığı zaman bilim sistematik pozitivist teoride olduğundan çok daha esnek, zamanın ve mekânın şartlarını yansıtan bir yapı haline geliyordu.

Diğer taraftan, başlangıçta pozitivizm'in bilgi teorisi Condillac'ınkine benzer bir biçimde iken, zamanla böyle bir yaklaşımın iç tutarlılık bakımından bazı eksiklikleri olduğu görüldü. Condillac, kullandığımız kavramların dıştan gelen etkilerin sonucunda şekillendiğini söylemişti. Öyleyse, bu etkilerin kümelenmiş şekli olan kavramlarımız ve kurduğumuz kuramlar "mutlak" bir gerçeği değil bir "kümelenme şeklini" yansıtıyor. Bu kümelenme şekli bize bir gün "atom" kavramını, ertesi günse bambaşka bir kavram türetebilir. Dıştan gelen ve dünya hakkındaki bilgimizi oluşturan duyum kümeleri insanın içinde oluşan bir kümelenmeden başka bir şey değilse o zaman; 1) İçteki kümeleme süreci dıştan gelen duyu kadar önemli, 2) "Bilim" dediğimiz şey ileride olabilecek olan bir olayı önceden kestirmeye yarayacak kalıplarsa, bu kalıplardan yalnız biri "doğru" değildir: Hangi kalıplarla ileriyi kestirebilirsek bunların hepsine "bilimsel" adını vereceğiz. Gerçekten de, zamanla, değişik temel varsayımla-

rı birbirinden farklı olan fizik sistemlerinin ortaya çıktığı görülmüştü.

19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyıl başında Mach ve Avenarius'un ileri sürdükleri bu görüşler, daha sonra Henri Poincaré'nin fikirlerinde daha da gelişti. Poincaré'ye göre gözlem kendi başına bir şey ifade etmez. Önemli olan gözlemlerin içinde birleştirildiği kuramdır. Kuramlar ise tarihsel bir gelişim gösterir ve yerleşmiş bir kuram bir müddet için "doğru"dur, fakat bir müddet sonra insanların gözlerini bazı önemli gelişmelerden zorla ayırıcı, yanıltıcı bir fonksiyon görmeye başlar. O zaman zararlı olmaya başlar.

Bizim için önemli olan bu noktada, 20. yüzyılın başında artık Dilthey'deki gibi yalnız "insan ilimleri" kuramlarının bile "göreli" sayıldıkları bir noktaya gelmiş olmamızdır. Çeşitli şekillerini kısaca anlattığımız "tarihsel"ciliğin özelliklerini şöylece özetleyebiliriz:

1. Duyu verilerinin doğrudan doğruya algılanmayışı: Pozitivizmin 19. yüzyıldaki biçimine göre insan önce algılar, sonra düşünür. Böylece algılama "arınmış" bir etkenlik (faaliyet) olarak düşünülür. Düşünce kalıplarımız ona etkide bulunmaz. Bunun karşıtı olan tarihselciliğin bilim kuramı düşüncesiz bir algılamanın mümkün olmadığıdır. İnsanın etrafındaki olayları anlayabilmesi için "içinden" şekillendirilmiş kalıpları varsaymak gerekir. Dış dünya ile olan ilişkimiz doğrudan bir ilişki değildir, bu açıdan, biz ancak düşünce kategorilerinin bize gösterdiklerini algılarız. Bellek kalıplarımız da temel veri olduğuna göre, "gerçek" gerçeği algılamak gibi bir şey olamaz.

2. İnsan düşüncesinin tarihselliği: Bu görüşe göre her devre veya kültür kendi özelliğini taşıyan bir dünya görüşü geliştirir. Bir kültürden bir diğerine geçerken de dünya görüşünün değiştiğini görürüz. Bilgi, böylece bir "açı"dan elde edilen bilgidir, o görüş açısının, o perspektifin damgasını taşır.

3. Gerçeğin göreliği: Felsefe uzun zamandanberi "gerçek"i aramaktadır. İnsan belleğinin tarihselliği üzerinde duranlar ise son bir "gerçek"e varılabileceğine şüphe ile bakarlar. Marx'ın bu sorunu nasıl çözdüğünü yukarıda görmüştük. Tarihselcilere göre gerçeklerin bir görüş açısından değerlendirilmesi o kuramdan çıkarılacak sonuçların "yanlış" olduğu sonucunu çıkarmaz, ancak bu sonuçlar gerçeğin yalnızca bir bölümünü aydınlatacaktır. Newton fiziği sınırlı bir fizik olaylar kümesini düzene sokar, Einstein fiziği Newton'un şiddetle karşı koymuş olacağı anlamlardan hareketle başka bir fiziki olay kümesini anlatır.[81]

Diyebiliriz ki pozitivizm 19. yüzyılda ne kadar yaygın bir hale geldiyse, 19. yüzyılın sonuna doğru da "görelilik" o denli bir etki yapmaya başlamıştı. Bundan ilk kuşkulanan kimse Gottlob Frege adında bir düşünür ve matematikçi olmuştu. Frege'ye göre 19. yüzyıl boyunca gerçeğin göreli olup olmadığı konusundaki tartışmalar bir noktada açık ve seçik değildi: filozoflar "kavram"dan sözederken bundan mantıksal bağlantıları mı, yoksa görgün (ampirik) ilişkileri mi kasdettiklerini açık olarak belirtmemişlerdi. Frege'ye göre formel "düşünce kanunları" (yani mantık işlemlerinin kanunları) ile "düşünme kanunları"nı, insanların gerçekte nasıl düşündüklerini birbiriyle karıştırmamak gerekirdi. Frege aynı zamanda kavramların tarihle sınırlı oldukları fikrine karşı çıkıyordu:

[81] Bu bilgiler ve tarifler için bk. Eugene F. Miller, "Positivism, Historicism and Political Inquiry, *APSR* (66) Eylül 1972, s. 796-817. Bu makalede ve makalenin eleştirileri olan aşağıda kaynaklarda pozitivism ile tarihsellik için son derece zengin bibliyografik kaynaklar verilmiştir. Bk. David Braybrooke and Alexander Rosenberg. Comment: Getting the War News Straight: The Actural Situation in the Philosophy of Science," *APSR a.g.e.*, s. 818-826, Richard S. Rudner, "Comment: On Evolving Standard Views in the Philosophy of Science," *a.g.e.*, s. 827-845, Martin Landau, "Comment: On Objectivity," *a.g.e.*, s. 846-856.

> Her şeyin nasıl başladığını araştırıp bu açıdan nesnelerin özü konusunda bilgi edinmeye çalışan tarih tabii ki meşru bir yaklaşımdır; fakat bu yaklaşımın sınırları da vardır. Her şey her an değişmekte olup zaman içinde biçimini durmadan değiştirseydi ve hiçbir şey zamanın etkisinden arınmış olarak şeklini muhafaza etmeseydi, o zaman dünya hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmamız imkân dışında olur ve her şey karışıklık içinde bulunurdu.[82]

Frege'ye göre, filozoflar görgün bilimlerin buluşlarını bir tarafa bırakıp salt ve saf "kavram"lardan çıkarabileceklerini araştırmalıdırlar. Bir matematikçi olan Frege için bu önerinin izlenmesi kolaydı, fakat izinden giden bazı filozoflar için bu tutum uzun vadede çok zor problemler yarattı ve bu yazara göre, sosyal bilimlerin gelişmesi için zararlı oldu.

Frege'nin önerileri 1890'larda Bertrand Russell'ın matematik ve mantık konusundaki çalışmaları için bir rehber oldu. Daha sonra yarım yüzyıl kadar bu felsefî etki ile gelişti ve Viyana'da ve ABD'de önemli bir iz bıraktı.

Russel ve birlikte çalıştığı Whitehead'in matematik ve mantığı birleştirmeğe çalışma çabaları 20. yüzyılın başında oluşmakta olan bir felsefe akımını etkiledi. Matematik mantığı gerek fizik bilimlerde gerek insan bilimlerinde kullanmaya çalışarak yeni bir görüş ortaya çıkarmaya çalışan bu akıma "Viyana Çevresi" diyoruz. Bunların bir kısmı "mantıksal pozitivizm" adında bir yaklaşımla ortaya çıktılar. Bu kimselerin arasında A. J. Ayer, M. Schlick, Rudolf Carnap, Carl Popper, C. G. Hempel gibi düşünürleri

[82] G. Frege, *The Foundations of Arithmetic* (Breslau, 1884), s. VII., İng. Tercümesi Austin, 1950, zikreden Stephen Toulmin, *Human Understanding* Cilt I (Oxford, Clarendon Press, 1972) s. 55.

sayabiliriz.[83]

Bu pozitivizmi yeniden canlandırma hareketi zamanla bilim felsefesinde çok etkin oldu. Akımın asıl çabası dilin ifadelere değer bağlayan (yani kişisel veya kültürel tercihler ifade eden) etkilerini ortadan kaldırmak için objektif bir bilim dili ortaya çıkarmaktı. Mantığın bir şekli olacak olan bu dille günlük dilimizin müphemliği ortadan kaldırılacaktı. Yanlışlara yolaçan biçiminin yerine nesneler arasında ilişkileri matematiksel bir kesinlikle ifade eden bir dilin yaratılmasına gidilecekti. Bu, bir bakıma, Condillac'ın programının çağdaş bir şekli oluyordu. Gerçekten de mantıksal pozitivistlerin kullandıkları sembolik mantık önceleri önemli felsefe problemleri olarak görülen bazı sorunların saçma sorunlar olduğunu gösterdi. Fakat asıl mesele iki noktada toplanıyordu: Bunlardan birincisi "şey"ler arasındaki ilişkileri mantıksal ifadelere indirgemek, teknik bakımdan, mantığın kendi açısından imkânsızdı. Mantıksal pozitivizmin önderlerinden Reichenbach bunu şöyle ifade ediyor:

> [(Geçen bölümde incelenen)] sembolik mantık bir tümdengelim mantığıdır... Bu mantık yalnız mantıksal zorunlulukla nitelenen düşünce işlemleri ile uğraşır. Görgün (ampirik) bilim, tümdengelim işlemlerini geniş ölçüde kullanmakla birlikte ayrıca ikinci bir mantık biçimini de gerektirmektedir. Bu mantık türüne, tümevarım işlemlerinde kullanıldığı için tümevarım mantığı adı verilmiştir.
>
> Bir tümevarım çıkarımını bir tümdengelim çıkarımından ayıran özellik "boş" olmayışı, öncüllerin içinde taşımadığı sonuçlara götürmesidir. Örneğin, bütün

[83] Bir kaynak için Bk. *The Legacy of Logical Positivism* (Peter Achinstein ve Stephen R. Barker (Baltimore 1969).

kargaların kara olduğu, görülen bütün kargaların kara olduğu öncülünün mantıksal içeriğinin içinde değildir: Öncül doğru, sonuç yanlış olabilir. Tümevarım bundan önceki gözlemlerin özetinin ötesine gidecek bir şey keşfetmek isteyen bir bireysel yöntemin aracıdır.[84]

Gene Reichenbach'a göre "tümevarım çıkarımının incelenmesi" olasılık kuramı içinde yeralır, zira gözlemden türetilmiş olan bilgiler bir kuramı mümkün kılabilir, fakat bundan ileri gidemez. Bir teoriyi kat'î *(absolutely certain)* hale getiremez.[85]

Reichenbach'ın bu satırları yazdığı zamandan beri bilim felsefesi bir hayli gelişti, fakat ileri sürdüğü görüşler tazeliğini hâlâ muhafaza ediyor. Bugünkü yaklaşımlar çok daha dikkatli ve bunların özünü şöyle anlatabiliriz: belli bir bilimsel kuramın doğruluğu ispat edilemez, fakat yanlışlığı ispat edilebilir hatta, çok zaman bir bilimsel kuramın ne denli doğru ya da yanlış olduğunu anlamak bile zordur. Bu anlayış ancak zamanla ortaya çıkar. Lakatos bunu önemli bir fizik deneyi olan Michelson-Morley deneyi için çok açık bir şekilde göstermiştir.[86]

Bizim bu konudaki yaklaşımımız Stephen Toulmin'in *Human Understanding* (İnsanda Bilme)[87] adındaki yapıtından esinleniyor. Toulmin'e göre bilim içinde mantıkî zorunluluk konusu bilimin "gerçek"leri açıklamasından ayrı bir konudur. "Bilim"in gerçekleri açıklaması göreli ve tarihle sınırlı bir işlemdir. Örneğin, 19. yüzyıl kimyasının özelliği 19.

[84] Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley ve Los Angeles, 1962) s. 229.
[85] *a.g.e.*, s. 231.
[86] Bak. *Criticism and the Growth of Knowledge* (Imre Lakatos ve Alan Musgrave, Cambridge, 1970) s. 159.
[87] Stephen Toulmin, *Human Understanding*, Cilt I (Oxford, 1972).

yüzyıldaki kimyacıların "atom", "molekül" gibi kavramları kullanmakta ortak bir görüşe sahip olmalarında toplanıyor. Atom kavramına dayanan bir kimyayı kabul etmek beraberinde belli birtakım görüngeler etrafında toplanan sonuçları zorunlu olarak getirir, fakat 20. yüzyılda kimya bunun ötesine geçmiştir ve bakışları "atom" ve "molekül" kimyasıyla görmemize imkân olmayan yeni görüngelere yönelmiştir. Bu ayrı görüngü kümelenmelerini incelemek için kullanılan kavramlar pekâlâ birbiriyle uyuşmayabilir. Bunun yanında belirli bir bilim dalı hiçbir zaman birbirine tamamen uymuş "parça"lardan oluşmaz. Her bilimde birbirinden ayrı gelişen araştırma alanları vardır, bunların birbiriyle ilişkisi oldukça "yumuşak" bir ilişkidir, mantıksal bir bütün ortaya çıkarmazlar. Bu parçaların bazıları birbirleriyle ters yönde bile olabilirler. Böylece bilim bir *düşün girişimi (intellectual enterprise)* olarak düşünülebilir. Fakat bu teşebbüs tarihsel şartlara göre değişedursun, bu bilim dalının sınırları içinde çalışanların *kullandıkları işlemler* mantık metodlarından ayrılamayan işlemlerdir. Belirli bir mantık işlemi ise -koyduğu öncüllerin çerçevesi içinde- kesin sonuç verir.[88]

Bu bölümün başında Mannheim ile ilgili olarak ortaya attığımız bir sorunun, böylece modern bilim felsefesince bir bakıma "Mannheimvari" bir şekilde cevaplandırıldığını görüyoruz. Fizikî bilimler bile, bir açıdan, tarihsel bir süreç içinde gelişen bilimlerdir. Ancak, burada, Dilthey ve Rickert'in fizikî bilimlerle insan bilimleri arasında yaptıkları temel ayırım üzerinde bir daha durmak istiyorum. "İdeoloji" gibi yapıtlarda fizikî bilimlere nisbeten "gerçeği" daha "renkli" gözlüklerle algılamamızı zorunlu kılan bir özellik mevcuttur: ideoloji, toplum konusundaki bilgi ve görüşlerimize dayanan

[88] Toulmin, *Human Understanding*, s. 25, 28, 72-73, 84-85, 168.

bir fikir kümesidir. İnsanların toplum konusundaki bilgilerinin türetilmesi ise "fizikî bilimlere" oranla kaba anlamında "mantık dışı" öğelere çok daha ağırlık veriyor. Bu bilgiler toplumun bize hazır olarak verdiği önyargılardan kolayca kurtulmuyor. Fizikî bilimlerde sınırlayıcı olan "kavramsal açı"dır; toplum bilimlerinde sınırlayıcı öğeler daha da derine, bazı konulardaki duygularımıza, toplumun bize çocukluğumuzdan beri kabul ettirdiği öğelere gidiyor. "Kaba anlamda" mantık dışı deyişim de şundan dolayıdır: insanların duygu mekanizması anlaşıldığı zaman, belirli bazı toplumsal olaylara ne gibi değerler bağladıkları belirdiğinde, bunların da bir "mantığı" olduğu anlaşılır, fakat bu mantığı bilmek için önce mekanizmayı anlamak gerekir. Tıpkı Arapça'yı öğrenmek için salık verilen usul gibi: Arapça bir cümleyi okumak için önce anlamını bilmek gerek...

Toplum konusundaki bilgilerimizin türetilmesinde matematik "mantık" nisbeten az bir yer tuttuğu için, mantıksal pozitivizm toplum olaylarını aydınlatmakta az başarılı olmuş, ve bu yazara göre toplum bilimlerinin ilerlemesine bayağı engel olmuştur. Bu da yukarıda belirttiğimiz, mantıksal pozitivizm'in "asıl sorun"unun ikinci yönünü oluşturuyor. Zira, mantıksal pozitivizmin bir özelliği çok "arınmış", "soyut" bir dile dayanarak sonuç aramasıdır. Kullandığı "dil" tamamen sun'î önermelerden oluşan "sembolik mantık"tır.[89] Oysa, günlük hayatımızda yaşantımız hiç de soyut olmayan günlük konuşmaya dayanır. Örneğin, "kapitalizm batacaktır" ifadesinin bu soyut, matematiksel dile uyan bir tarafı ol-

[89] Bundan dolayı da mantıksal pozitivistler arasında iki uç belirdi: Schlick önderliğindeki grup insanların duyduklarından tümünü ifade edecek olan her şeyi temel veri olarak kabul ediyordu. Carnap ile Neurath'in önderlik ettikleri bir grup ise mantıklarını fiziksel nesnelerle sınırlı kılmak istiyordu. Bk. Bryan Magee, *Modern British Philosophy* (Londra, 1971) s. 50 "A. J. Ayer'le konuşma"

madığı için sembolik mantıkla ne doğruluğu ve ne de yanlışlığı ifade edilebilir. Sorun bilim felsefesinin kullandığı "dil"de ifade edilemeyen ifadelerin günlük hayatımızda önemli bir yer tutmasından ileri geliyor. Örneğin, bizi toplum hayatında harekete geçiren "Din insanı kurtarır", "Kapitalizm batacaktır", "Sömürüye son" gibi fikirlerdir. O zaman bunları felsefeci olduğumuz için "saymamak" toplum hayatının önemli bir yönünü inkâr etmek anlamını taşıyor. Bu sonucu, daha derin ve dil olanaklarının sınırlandırdığı bir planda mantıksal pozitivistlerle bir zamanlar beraber çalışmış olan ve belki de yüzyılımızın en önemli felsefecilerinden olan L. Wittgenstein görmüştü. Başlangıçta sembolik mantıkla doğruyu saptayabileceğine inanan Wittgenstein, hayatının sonuna doğru felsefe problemlerinin "sembolik mantık" problemleri olarak ortaya konmadan önce, daha tabanda olan bir düzeyde, günlük dilimizin -ve beraberinde getirdiği yaşam çerçevesi- katında çözümlenmesi gereğine inanmaya başlamıştı. Dorothy Emmet, *Rusel, Roles and Relations* adındaki kitabında, kullandığımız günlük dilin bizi hakikati "yanlı" bir şekilde algılamaya götüren bir diğer unsuru üzerinde durmuştur.[90] Emmet'e göre, toplum hakkındaki görüşlerimizin çoğunluğunun normatif bir içeriği vardır. Başka bir anlatımla "Bülent Ecevit başbakandır" cümlesi kendi başına *değer taşıyan* bir cümledir. Zira, "başbakan" sözcüğü "vatandaşlara hizmet etmekle yükümlü bir kişi" anlamını içerdiğine göre, "Bülent Ecevit başbakandır" dediğimiz zaman "Bülent Ecevit halka hizmetle yükümlüdür" diyoruz.

Emmet'in üzerinde durduğu konu bize ideoloji kavramını incelerken yeni bir kapı açıyor: günlük dilimizdeki kavramların bazılarının bir ahlâki sorumluluk "yükü" taşıdıklarını

[90] Dorothy Emmet, *Roles, Rules and Relations* (Kurallar, Roller ve İlişkiler) (Londra, 1966) s. 145 ve s. 138 v.d.

hatırlatıyor. Sözcüklerimizin bu yükü bazen de "duygusal" olabiliyor. "Duygusal yük" taşıyan bu kelimelerin bir kısmı "yuh" kelimeleri, bir kısmı da "yaşa" kelimeleridir. Bir kısmı belirli bir ortamda kendinden olumlu bir yük taşır: örneğin Türkiye'de "bayrak", "Atatürk" gibi. Bir kısmı bunun aksine, olumsuz bir yük taşır: "Rum", "Yahudi", "Vahdettin", "CIA" gibi. Fakat Emmet'in üzerine parmak bastığı konudan daha mühim olan bir özellik, kullandığımız kelimelerin bir "dünya görüşü" içinde yeraldıkları ve o açıdan bakıldığı zaman çok önemli bir toplumsal fonksiyon meydana getirdikleridir. İnsana etrafındaki kâinatı algılamaya yarayan bu "görüş"e "kültür" diyoruz ve kültürün oluştuğu parçalara da "simge" diyoruz.[91] "Simge"ler bize toplumun iki alanında rehberlik eder, birincisi "bilgi"lerimizi sistematikleştirmemizi mümkün kılan bilişsel çerçeveyi sağlar: "Üzüm"le "bağcı"yı birbirinden ayırmamıza yarar; ikincisi, ahlâkî ve duygusal hayatımıza bir düzen verir: "hırsız"ı "aziz"den, "iyi"yi "kötü"den ayrı tutmamızı sağlar. Şimdi bu konuyu ele alalım.[92]

[91] Kültür kavramı için bk. Fred W. Voget, "The History of Cultural Anthropology," *Handbook of Social and Cultural Anthropology* içinde (John H. Honigman, Chicago, 1973) s. 1 v.d.

[92] Burada konuyu basitleştirebilmek için bir nokta üzerinde durmadım: toplum içinde oluşan "anlamlar" herkes için tamamen aynı değildir. Bunlar bir ıskala üzerinde değişir. Örneğin "Atatürk" Türkiye'nin bütün vatandaşları için aynı anlamı taşımaz. Okullardaki "Atatürk" köylünün evindeki, son zamanlara kadar "padişah" kavramının çağrışımlarını beraberinde getiren "Atatürk"le bir değildir. Bu anlam farklılığı imkânı ve vurgunun zaman zaman değişebilmesi sosyal değişmeyi mümkün kılan toplum özelliklerinden biridir. Bunun için bk. Ernest Gellner, "Concepts and Society" in *Sociological Theory and Philosophical Analysis* (Dorothy Emmet and Alasdair Macintyre, New York, 1975) s. 115-149.

BÖLÜM III
Bilgi, sembol ve kültür

BUNDAN önceki bölümde, Dorothy Emmet'in fikirlerinden bahsederken, toplumsal eylemi ortaya çıkarmakta çok önemli bir fonksiyon gören bazı kelimelerin değer çağrışımları "taşıdıklarını" görmüştük. Bu bulgu aklımıza şöyle bir soru getiriyor: Acaba kullandığımız kavramların hangileri bu şekilde "yüklü" kavramlardır? Bunu da anlamak için Simgesel *(sembolik)* sosyolojinin bazı yönlerini gözden geçirmemiz gerekecek.

Bir kere Türkiye'de genellikle üzerinde durulmayan bir noktayı ele alalım: "simge" ile "işaret" arasındaki farkı.[93] "İşaret" toplum içinde kullanılmakla beraber anlamı nötr olan bir soyutlaştırmadır. Asfalt yolun üzerinde bazı yerlerde, tarlalardan hayvanların birden otomobil sürücüsünün

[93] Bu fark için bak.: Beattie, *Other Cultures* (Londra, 1964) s. 69. Bu bölümde Beattie, s. 65-77'den özellikle yararlanılıyor.

karşısına çıkması ihtimali karşısında, onu uyarmak için yol kenarına çerçeve içine bir inek resmi koyarsak, bu bir "işaret"tir: bir ineğin mevcudiyetinin yerine geçen "inek"le eş anlamlı bir simgedir. Kırmızı trafik ışığı bir işarettir. Fakat kızıl ihtilâl bayrağı bir "işaret" değil bir "simge"dir; bu bayrağın beraberinde getirdiği birçok karışık ve uzantılı çağrışımlar vardır. Bazıları için bu bir sevinç vesilesidir, bazıları için hüzün. Millî bayrak bir iftihar, sevinç ve katılma simgesidir, beraberinde bu çağrışımları getirir. Böylece, toplum içinde kullandığımız tüm kavramlaştırmaları bu iki ana grup içine koyabiliriz. Bunlardan bir kısmı "işaret"tir, bir kısmı "simge"dir. Toplumsal hayatımızda kullandığımız kelimelerin büyük bir bölümü "simge" tipindedir. Örneğin "parti", "ilericilik", "din", "Kıbrıs" gibi. Bunun yanında, işaret niteliğini taşıyan bazı kelimeler de zaman zaman "simge" olabilir: "emek", "toprak", "deniz", "ufuk" gibi.

Demek oluyor ki, insanlar yaşadıkları ortamı algıladıkları zaman onu tarafsız bir çağrışımla değil, çok zaman taraflı bir çağrışımla nitelendiriyorlar. "Kur'an" kelimesi yalnız bir kitaba değil "mukaddes" bir kitaba çağrışım yapar. "Vatan" yalnız toprak parçasının tarifi değildir, "ahlâkî" bir yük taşıyan bir kelimedir. İsimler için bu daha da geçerlidir: örneğin Rusya'da Lenin yalnız 1870-1923 arasında yaşamış bir siyasî lider değildir. O, aynı zamanda "Çürümüş Çarlık Rejiminin Tasfiyecisi", "Sovyet Gençliğinin Rehberi", "Felsefede Eşsiz Buluşlarıyla Yol Göstermiş Bir Düşünür"dür. Rusya'da Lenin adı kullanıldığı zaman beraberinde bu çağrışımları getirir.

Belirli bir toplumun yapısal "şekli"ni devam ettirmeyi sağlayan unsur, bu toplulukta yaşayan herkesin başında taşıdığı bu gibi simgelerden oluşan dağarcıktır. Simgeler nesilden nesile insanlara aynı toplumsal davranışlarda bulunmayı öğretir. Örneğin "katil" sözcüğü beraberinde daima "nefret

edilmesi gereken bir insan" çağrışımı ile beraber gelirse, "katil" sözcüğü kaldıkça "katile karşı nefret" müessesesi de kalacaktır. Bu açıdan bakıldığı zaman "kanun" dediğimiz toplumsal olayın toplumu ayakta tutan bir "simgeler sistemi" olduğu görülür.

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılıyor ki, dünyayı algıladığımız zaman Marx'ın ve Freud'un taktığımıza işaret ettikleri gözlüklere -grup veya içgüdü gözlüğüne- bir yenisini ilave etmek gerek: "Simge" sistemi gözlüğü. İnsanlar bilgiyi "tabiat"tan almazlar, toplumdan alırlar ve toplumdan alınan bilgi şekillenmiş bilgidir. Geleneksel toplumda anne çocuğuna "padişah"tan bahsettiği zaman, o simgeyi gereken "hürmet" ağırlığını vererek intikal ettirir, bugün de baba "devlet"i andığı zaman aynı çağrışımın oğlunun düşüncesine geçmesine dikkat eder.

İnsanların simgeler aracılığıyla kurdukları toplumsal iletişimi derinliğine inceleyen ilk düşünür grubu "sembolik etkileşimciler" adıyla tanınan bir gruptur. Bu grubun içine, tüm görüş açıları bakımından, birbirleriyle yakın ilişkileri olmayan G. H. Mead (1863-1931), Ernst Cassirer (1874-1945), Jean Piaget (1896-) gibi kimseler girer. Bu düşünürlerin ortak tarafları insanların algılarının Condillac'ın felsefesinde olduğu gibi yalnız dış ekenlerin sonucunda değil, bir "simgeleştirme" süreci sonunda ortaya çıktığını öne sürmeleridir.

A - Simge, öğrenme ve bilişsel evren

Böylece, simgenin toplumsal hayatımızda üç açıdan önemli olduğunu anlıyoruz: öğrenme süreci bir yerde simgeye bağlanır, simgeler birden çok kimsenin paylaştığı bir "toplum haritası" oluşturur, simgeler toplumsal eyleme iten bazı çağrışımların taşıyıcısıdır, simgeler bu açıdan "yüklü" simge *(con-*

densation symbols) olarak çalışır.[94]

Bugün öğrenme safhasında "simge"nin önemli bir yeri olduğu anlaşılmış. Öğrenmeyi simgesel bir süreç olarak görenler de, öğrenme teorisine artık Condillac'ın öğrenme teorisinden oldukça farklı bir şekilde yaklaşıyorlar. Jerome S. Bruner ve Jean Piaget gibi psikologlara bakılırsa öğrenme süreci, hiç de dostumuz Condillac'ın anlattığı kadar basit değil. İnsan,kafası üzerinde şekiller çizilen bir balmumu değil. Zaten Marx, kendisine özgü sezgisiyle bunu çok önceden görmüştü. Bundan birinci bölümde bahsetmiştik. Bugünün öğrenme teorilerine göre Condillac'ın fikirleri çocukların belki en ilkel öğrenme kademeleri için geçerli olabilir, fakat, çocuk, gelişmesinin belirli bir aşamasında "simgeleşme" adı verebileceğimiz yeni bir öğretim düzeyine giriyor. Bu düzeyin özelliği çocuğun etrafındaki dürtüleri "resim" halinde beyninde teşkilatlandırabilmesidir. Bundan sonra da çocuğun bilgileri arttıkça, bu simgesel "demir"in etrafında toplanır.

Bruner kendisinin de geliştirdiği bu teoriye Piaget'in katkısını şöyle anlatıyor:

> Piaget *(sensorimotor)* zekânın birinci kısmından bahsederken, onu, şeylerin düşünülmekten çok beraber yaşandığı bir devre olarak tanımlar. Zekânın bu aşamasını tek yönde oluşan ve her biri özel karakterler taşıyan *[fixed],* her biri bir eyleme bağlı bir statik imaj silsilesine benzetir.[95]

[94] Edward Sapir "Symbolism", *Encyclopaedia of Social Sciences* (New York, 1934) s. 492-495.

[95] Jerome S. Brumer, Rose R. Olver ve Patricia Greenfeld; *Studies in Cognitive Growth* (New York, 1966) s. 7.

Bruner, Piaget'nin bundan sonraki aşamayla ilgili bulgularını şöyle özetler:

> "*İkonik* tasavvur, tasavvurlarda ikinci bir aşamadır. Bu, çocuk dünyayı eylemden bir dereceye kadar bağımsız olan bir imge veya mekân şemasıyla tasavvur edebildiği zaman belirir. Birinci yaşını bitirmekte olan çocuk bu işi yapmakta yolalmıştır.[96]

Bruner kendi bulgularını şöyle anlatıyor:

> "Tasavvurun gelişmesinde ağırlık verilen unsurlar zaman zaman çarpıcı bir şekilde değişir. Önceleri, bir çocuk, dünyasını o dünyaya hakim olmak için kullandığı adetler *(habitual action)* açısından bilir. Zamanla aksiyondan az çok bağımsız bir imgeler dağarcığı ile tasavvur etme tekniği buna ilâve olur. Yavaş yavaş buna aksiyon ve imajı dil'e geçirmeyi mümkün kılan yeni ve kudretli bir metod ilâve edilir. Böylece *(enactive)* ve *(ikonik)* sistemlere bir üçüncüsü, hadiseleri kendine özgü bir şekilde tasavvuru mümkün kılan sembolik sistem ilâve edilir.[97]

Böylece, önce dolayısiyle dokunduğumuz bir konuya geliyoruz: "Dil" de kendi başına bir "simgeleştirme" işlemidir ve simgesel sistemimizin esasını teşkil eder. Bunun da -gene daha önce üzerinde bir miktar durduğumuz gibi- ideoloji ile ve bilginin kültürel şekillenmesi ile çok yakın bir ilgisi mevcut... Konuyu belki en açık şekilde Alman düşünürü Wilhelm von Humbold -daha 19. asrın başlarında- ortaya koymuştu.

[96] *a.g.e.*, s. 21.
[97] *a.g.e.*, s. 1-2.

Humbold'a göre "insan, bir dereceye kadar, hatta denebilir ki, münhasıran, dış çevresini dilinin o çevreyi sunduğu gibi yaşar."[98] Humbold'a göre, böylece, simgeler dünyasını bir temel unsur, dil unsuru belirler.

Bu ipuçlarını 20. yüzyılda iki Amerikan antropoloğu, L. Whorf ve Edward Sapir sistematik olarak değerlendirmeye başladılar. 1940 yılında Whorf konuyu şu şekilde anlatıyordu:

> Her dilin içinde mündemiç *[the background linguistic system]* sistem, yani gramer, fikirleri ifade etmek için bir iletici araç olmakla kalmaz. Daha doğrusu şudur: dil kendi kendine fikir şekillendirir, kişinin düşün faaliyeti, algılarının analizi, fikir dağarcığında taşıdıklarının sentezi için bir program ve rehber sağlar. Fikirlerin meydana gelişi -eski tabirle- tamamen rasyonel, bağımsız bir süreç değil, fakat belirli bir gramerin parçasıdır ve gramerler arası farklılıklar az olabildiği gibi çok da olabilir."[99]

Whorf'un verdiği ipuçlarının arkasından giden çok oldu, fakat dille davranış arasındaki ilişki pek açık bir şekilde ortaya çıkmadı. Oysa bunun oldukça basit bir izahı mevcut: sosyal psikologlar "kültür" kavramını "içinden anlayarak" kullanmadıkları için, Dilthey'in altını çizmeye çalıştığı bir metod hatasına düşmüşlerdi: aralarındaki pozitivistler için

[98] Zikreden J. A. Fishman, "A systematization of the Whorfian hypothesis," *Culture and Cognition* içinde (J. W. Berry ve P. R. Dasen, Londra, 1974) s. 63.

[99] *a.g.e.*, s. 74, B. L. Whorf, "Science and Linguistics, *Technological Review*, 44 (1940) s. 229-231, 247-248'den. Bu konuda en yeni görüşlerin bir sentezi için Bk: Aron V. Cicourel, Generative Semantics and the Structure of Social Interaction, *Cognitive Sociology* içinde (New York, 1974) s. 74 v.d.

bir kültürü anlamak *(Verstehen)* önemli olmamıştı. "Behaviorism" adı verilen bu psikolojik basitleştirmeye göre, önemli olan insanlara tesir eden dış etkenlerdir. Bu etkenlerin ortaya çıkardığı sonuca bakılır. Arada kişinin bu etkeni kendine nasıl malettiği, nasıl yorumladığı önemli değildir. Bundan dolayı birçok psikolog belirli bir dış etkenin o kültürde yaşayanlar için taşıdığı anlamları sistematik olarak kaçırmıştı. Aslında, dilin kavramsal yetimize verdiği biçim konusu düşünceye etki eden unsurlardan ancak birine değiniyordu. Dilcilerin ve psikologların ihmal ettikleri sembollerin değersel "yük" taşıması çok daha doğrudan insanı etkileyen bir unsurdu. Bu "yük"lerle bir dereceye kadar psikolog Osgood ilgilenmiş,[100] fakat o da incelediği kavramları bir kültürün bütünü içinde taşıdığı anlama bağlayamamıştı. Buluşlarını gerçek günlük hayatın deney olarak yaşanmasıyla ilişkilendirememişti. Özellikle kültür antropolojisinin katkılarından insanların dış alemden gelen etkileri ancak simgesel dağarcıklarının verdiği değerlere "vurduktan" sonra, onları değerlendirdikten sonra harekete geçtiklerini anlıyoruz. Bundan dolayı da toplumsal davranışı anlayabilmek için, simgelemenin kültür çerçevesi içinde nasıl çalıştığını araştıranlar, Osgood gibi psikologlardan çok daha ilginç sonuçlar elde etmeye başladılar.

Son yıllarda bir kültürü *anlamaya* çalışan iki akım, bahis konusu ettiğimiz 19. yüzyıldan kalma, kaba ve yanıltıcı pozitivizm ve behaviorism'i bir dereceye kadar yeni bir yöne çevirebilmiştir. Bunlardan biri psikolojide "emik" yaklaşımla "etik" yaklaşım arasında bir ayrılık gören ekol, diğeri sosyolojide "etnososyoloji" olarak bilinen yeni daldır. Birinci akımda insan davranışının "her toplumda geçerli" sayılan yönleri-

[100] Bak. C. E. Osgood, G. Suci, and P. H. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning* (Urbana, 1957).

ni incelemeye insan davranışının *etik* yönü denmiştir. Belli bir kültürün gereklerine göre şekillenen özel toplumsal davranış unsurlarına da *emik yön* deniyor.[101] Buna benzer bir yaklaşım da *etnososyoloji* veya *etnobilim* adı verilen çalışmalarda görülebilir. Etnobilimin ana tezi şu: "Bir kültürün incelenmesi, bu kültürün yerlilerinin sınıflandırma ve kavramlaştırma sistemlerinin keşfedilmesiyle ilintilidir ve kültüre *a priori* (öncel) kavramlaştırma modelleri yakıştırılmamalıdır."[102] Bahsettiğimiz sosyal bilimciler, Alman filozofu Ernst Cassirer'in 1920'lerde ve 30'larda çıkan eserlerini daha yakından izleselerdi, bu hakikatlere ulaşmak için bu kadar uzun beklemezlerdi. Cassirer, daha 1920'lerde eserlerinde insan bilgisini temelde ilkel topluluklarda "mitos düşüncesi" biçimini alan simgesel bir sürece bağlamıştı. Daha sonra, Cassirer, *Devlet'in Mitosu, İnsan Üzerine Bir Deneme* [103] adlı eserlerinde bu fikirleri daha geniş bir kitleye sundu. Gerçi Cassirer'e göre çağdaş bilimle *mitos* uyumsuzluk halindedir, fakat bu filozofa göre yaşamımızdaki *mitik* (mitosçu) unsur hâlâ çok önemlidir.

Sembolik dağarcığa birinci derecede önem veren düşünürlere göre simgelerin fonksiyonu şöyle: insanlar içinde yaşadıkları toplumu karmakarışık, anlaşılması zor buluyorlar ve olgularını daha basite indirgemek zorunluluğunu duyuyorlar. Toplum da kendilerine hazır bir simge dizisi vererek bu eğilimlerini karşılıyor. Zaten, daha önce gördüğümüz gibi, simgeye bağlama insan beyninin çalışma tarzına, öğrenme sürecine uygun bir çözüm. Toplum hayatının simgesel içeri-

[101] H. K. Romney ve R. G. D'Andrade, "Cognitive Aspect of English Kin terms", *Transcultural Studies in Cognition American Anthropologist* 66 içinde (1964) II. Böl. s. 3, burada *Culture and Cognition*, Giriş, s. 16'dan.

[102] *a.g.e.*

[103] Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven, 1946); *An Essay on Man* (New York, 1946).

ğini destekleyen yönü, insanın doğal olarak içinde yaşadığı toplumla ilgili olayları bildiği nesnelerin özelliklerine bağlaması, soyutlamalarını bile somut örneklere göre yapmasıdır. Sokaktaki adam "mesafe"yi değil "arşın"ı, "ağırlığı" değil "kilo"yu bilir. Onun için "devlet" bir jandarma onbaşısı veya kaymakamdır. "Devlet"in niteliğini uzun teorik açıklamalarla anlatmak, bilgiçlik taslamayan sokaktaki adam için çok "hava"da kalır. Vasat vatandaş -ve Türkiye'de bu bilhassa geçerlidir- evrenini bir "felsefe" haline getirmez: Onu bir hikâye, bir fıkra, kıssadan hisse olarak hatırlamayı tercih eder, elle tutulması zor toplum özelliklerini de gözle görülmesi mümkün "simge"lere bağlar. Örneğin, beraber üretim yapan, aynı yerde yaşayan, erkekleri beraber ava çıkan ilkel bir grup düşünelim. Bu insanlar birlik halindedir, fakat bunların birliği grubun içindeki insanlara nasıl bildirilsin ve hatırlarda kalması nasıl sağlansın? O topluluğun hayatında önemli olan bir şeyi, bir nebatı veya bir hayvanı simge olarak, "totem" olarak kullanmak yoluyla. Fakat bunun yalnız ilkel topluluklar için geçerli bir süreç olduğunu sanmayalım. Herhangi bir toplulukta "ortak yaşam" kavramını simgeleyen öğelere rastlanır. Belirli bir köyde kullanılan yeldirmelerdeki örüntü, o köyün bütünlüğünü simgeler, bu birlik başka bir düzeyde "bayrak" veya "milli marş" gibi bir simge ile simgelenir. Gene siyasal sistemin ne olduğunu toplum içindeki kimselere anlatmak, bazı kimselerin idareci rolünde, bazı kimselerin de idare edilen rollerinde bulunduklarının altını çizmek için derhal bir simgeye başvurur, "toplum bir insan vücuduna benzer" deriz. Bu, gerçekten de, ortaçağda siyasal yetkileri elde toplayan toplum katının kalıcılığını anlatmak için çok kullanılmış bir simge. Böylece, insanların daima bir siyasî önderler grubu tarafından yöneltilecekleri, yöneltilmeleri gerektiğini, halka kolay anlaşılır bir şekilde aktarmış oluruz. Zira, "toplum insan vücudu gibidir" deyince

arkasından da şu düşünce gelir: tıpkı insan vücudunda olduğu gibi toplumda bir "baş" gereklidir ve emirlerin "baş" tarafından verilmesi gerekir. Yoksa kollar "baş"a kumanda ederse, o zaman vücudun diğer uzuvlarının ihtiyacı yerine getirilmeyecektir. Ancak "baş" bütün ihtiyaçları koordine ederek, bütün uzuvlara "hakkını" verir. Toplum hayatımızın kökenine bakarsak, belirli bir değerler çerçevesine göre yönelişimizi mümkün kılan şey, kafamızda taşıdığımız buna benzer simgeler dağarcığıdır. Simgelerin bu merkezî önemi, simgelerin toplum içinde dört önemli iş yapmamızı mümkün kılmalarından ileri geliyor. Bu işleri şöyle tanımlayabiliriz: dünyamızın içindeki nesneleri sınıflandırma, yaşadığımız toplulukta önemli tutulan değerlerin neler olduğunu hatırlatma ve onlara uymayı zorlama, bu değerleri içerme, bazı hislerimizi boşaltma ve açığa dökme, son olarak da bilişsel evren kurma.

Sınıflandırma

Etrafımızdaki alemi sınıflandırmadan yaşamamız mümkün değil. Şu gördüğüm pırıl pırıl parlayan, koyu lacivert renkte, dikenli çalının içinden gözüken küçük tomurcuk, böğürtlen galiba, kuşku duymadan yiyebilirim. Fakat şu çalının üzerindeki kırmızı tomurcuğun zehirli bir meyva olduğunu bana öğrettiler. Onu böğürtlenle eş tutarsam ölürüm. Böylece meyvaları ikiye sınıflandırıyorum: zehirli, zehirsiz. Bunu çocuklara öğretmek istesem, okulda meyvalardan birini göstererek "zehirsiz", diğerini de göstererek "zehirli" diyebilirim. Fakat bundan da iyi bir yol var. Kırmızı meyvaların üzerinde bir kurukafa ve çapraz iki kemik taşıyan bir şişenin içinden gösterirsem, daha uzun süren bir etki yaratırım. Kelle ve kemikler "ölüm"ü simgeliyor, fakat sözcükten daha yüklü bir anlamda simgeliyor. Bu simgeleme benim yarattığım ve benim aklımla ortaya koyduğum bir simgeleme, fakat yaşa-

dığımız toplumlarda binlerce "hazır" simge var. Bunlar zaten toplum içinde yaşayan, sürekli olarak kullanılan simgeler. Yaşamak, bir anlamda bu simgeleri kullanmak demek. Topluma türetilmiş, kullanılmaya hazır olan bu simgeler arasında önemli bir türü "kelimeler"dir. "Dil" bir simge sistemi olarak bize dünyayı algılamayı mümkün kılıyor. "Zehirli" "zehirsiz"; "kayık - otomobil" - "uçak"; dün-bugün"; "okul" "fabrika"; "pilav" "rosto" "türlü", kullandığımız bütün bu kelimeler dünyamızda birbirinden ayrılması çok zor olan olguları, onların etkilerini, geceyi, gündüzü, şimşeği, fırtınayı, doğumu, ölümü anlaşılabilir birer hadise haline getirir; olguların doğal karışıklığını bir sıraya koyar. Kültürlerarası farkları, belki en temel düzeyde dillerin kavramsal vurgularındaki farklarda görmek mümkün.

Dil'in sınıflandırma fonksiyonunun çeşitli toplumlarda nasıl değişiklik yaratacağını kolayca görebiliriz. Örneğin, Eskimoların kar ve soğuk ve bir dereceye kadar da denizle ilgili geniş bir sözcük dağarcığı mevcut; fakat kum için böyle bir imkânları yok. Bedevi Araplar'da ise çevrelerini saran kum için, önemli bir taşıt araçları olan deve için veya önemli bir besin maddeleri olan hurma için değişik eşanlamlı sözcükler mevcut. Her iki toplum da kendi çevresi için önemli olanları isimlendirmiş, yaşamı için en önemli olanları daha da derinliğine giderek işlemiş. Bu örnekte dil'in sınıflandırma fonksiyonu açık, fakat bu kadar açık olarak belirmediği durumlar da var. Yunanca'da kullanılan "filo-timo" kavramı için Batı Avrupa dillerinde bir karşılık yok. Bir nevi "kabadayı", "eli açık", "şerefli" karışımı bir kavram. Değişik toplumlarda aynı nesnelerin değişik anlamları sınıflandırma işinin ne kadar tüm kültüre bağlı bir işlem olduğunu gösteriyor. Bizim için ve başka birçok toplum için- "buğday" gıdanın ta kendisidir. Fakat Doğu Asya için bu böyle değil. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'nin Doğu Asya'da dağıttığı üretim fazlası buğday,

Doğu Asya'nın birçok yerinde hiç de başarılı bir şekilde dağıtılamamıştı. Açlığına rağmen Doğu Asyalı gıda olarak önce "pirinç"i düşünüyordu. Ona göre buğday bizim gözümüzdeki keçiboynuzu gibi bir şeydi. Gene, Hindistan'da bir Hindu yanıbaşında duran ineği kesmektense ölmeyi tercih eder. İnek "gıda" değildir. Toplumlararası kavram "çevrilmezliğinden" çıkan sonuçların daha da belirsiz olduğu durumlar da olabiliyor. Örneğin, ABD'de bir kimsenin belirli bir fikre katılıp katılmayacağını belirleyen ıskalalar geliştirilmiştir. Deneğe sorulur: Bu fikri çok doğru mu buluyorsunuz, bir dereceye kadar mı doğru buluyorsunuz, ne doğru ne yanlış mı buluyorsunuz, bir dereceye kadar yanlış mı buluyorsunuz, yoksa tamamen yanlış mı buluyorsunuz? Iskala aslında İngilizceden türetilmiş, Türkçe en yakın bir tercümesinin yapılmasına çalışılmış. Uygulamada anlaşılıyor ki, Türkiye'deki denekler için "çok doğru" veya "çok yanlış"ın ötesinde de kullanılan bir sınıflama var: "Pek çok" ve "pek az" ABD'li denekler bu ayırımı yapma ihtiyacını duymuyorlar. Türkiye'de "pek çok" ve "pek az" kullanılmazsa deneklerin gruplaşması tam olarak ortaya çıkmıyor.[104]

Özetle, sınıflandırma, simgeler üzerine kurulu ve toplumdan topluma değişen bir işlemdir. Bunun ötesinde, belirli bir kültürün içinde her grubun kendine göre bir sınıflaması vardır. Örneğin, 1975 yılı Ocak ayında Ankara'da konuştuğumuz bir öğrenci, öğrenci derneklerini "militan" yani eylemci, ve "kitle", yani daha çok münakaşa ve müzakere dernekleri olarak ikiye ayırıyordu. Bu öğrenci kitlesinin kendi özel yaşantısının ortaya çıkardığı ve bu çerçeve içinde anlam kazanan bir sınıflandırmaydı.

[104] Hacettepe Üniversitesi'nden Dr. Doğan Cüceloğlu'nun basılmamış bir araştırmasından.

Bir toplum haritası olarak simge: kültür [105]

Toplum içinde anlamlı simgelerin bütününe toplumun simgeler sistemi veya kültür adını veriyoruz. Burada "bütün" kavramı üzerinde biraz daha durmamız yerinde olacak. Simgeler sisteminin bir "bütün" teşkil ettiğini söylediğimiz zaman şunu kastediyoruz: Bu sistemin içindeki anlamlar az çok birbiriyle uyuşmuş haldedir. Örneğin Türkiye'de, kültürümüzün bir bölümünün "vatan", "bayrak", cengaverlik", "cesaret" kavramları etrafında kurulmuş olduğunu söyleyebiliriz, bundan da tabiî olarak "ordu"nun toplum içinde önemli bir yeri olacağını çıkarabiliriz.

Bir kültürün tümü için de böyle bir bütünleşme düşünülebilir. Fakat bundan da daha önemlisi şudur: kültürün bütünü öğelerin toplamından başka, onlarda olmayan niteliklerle ortaya çıkan bir dizge olarak görülebilir. Osmanlı toplumu İslâm dininin, askerce yaşamın, devlet yönetimi konusunda özel bir biçimin toplamından başka bir varlık olarak görülebilir. Bütünden bunu anlıyoruz.

Kültür bütünü fikrinin beraberinde getirdiği bir düşünce birden çok kültür olduğudur. Örneğin, Zulunun kültürü ile Türklerin kültürü aynı özelliği göstermez. Çin kültürü Japon kültürü ile bir değildir. 20. yüzyıl Fransız kültürü İngiliz kültüründen önemli noktalarda ayrılır. Burada bir soru he-

[105] Toplum haritası kavramı için bk. E. D. Tolman, "Cognitive Maps in Rats and Men", *Psychological Review* 55 (1948) 189-208; A. F. C. Wallace *Culture and Personality* (2. bas., New York, 1970) fakat benim buradaki kullanışım daha çok "représentation collective"den esinlenmiş. Bk. Emile Durkheim, *Les Formes Elementaires de la vie Religieuse* (Paris, Presses Universitaires de France baskısı, 1968), s. 604. "Car une société n'est pas simplement constituée par la masse des individus qui la composent, par le sol qu'ils occupent, par les choses dont ils se servent... mais avant tout, par l'idée qu'elle se fait d'elle même. Gene bk. Steven Lukes, *Emile Durkheim* (Londra, 1973) s. 440.

men karşımıza çıkıyor: Acaba her kültür insana başka türlü dünya görüşleri vermez mi? Veriyorsa o zaman ideoloji problemimizi yakından ilgilendiren bir sorunla karşılaşmış oluyoruz. 1936 yılında, Gregory Bateson *Naven* ismindeki eserinde, toplulukların kendilerine özgü bir "bilişsel stilleri" (dünyayı algılama şekli) olduğunu söylemişti: acaba bu doğru mu? Şimdiden ifade edelim ki konu tam olarak bugün bile aydınlanmış değil, fakat Bateson'ı haklı bulanlar her gün çoğalıyor. Biraz da bu konuyu inceleyelim.

Marx, insanların belli bir sosyal grubun içinde "gömülü" oldukları için, dünyayı bu grubun çıkarları açısından göreceklerini söylemişti. Bunun doğru olduğuna şüphe yok. Freud insanların dünyayı içgüdüleri ile şekillendirdiklerini, dünyayı kendi tutkuları açısından gördüklerini anlatmıştı. Bunun da doğruluğunu gösteren örnekleri gözden geçirdik. Bunun yanında, dünyayı algılamada "yanlı"lık yaratan üçüncü bir süreçle karşılaşmıştık, hatırlarsınız. Kuhn'a göre bilim adamları dünyayı en çok değer verdikleri bilimsel kavramın içinden görüyorlar. Örneğin, Newton fiziğine inanıyorlarsa, dünyayı Newton fiziğinin kuramları içinden görecekler. Bu kuramların eksikliğini ifade eden farklı görüşleri kabul etmeyecekler. Dünyayı Einstein fiziği açısından görüyorlarsa, bu kuramın savlarına göre değerlendirecekler. Bilimciler, böylece Kuhn'a göre dünyayı kendi "ekol"lerinin ortaya çıkardığı kalıpların içinden görüyorlar. Galiba bu "yanlı"lık etkenini de kabul etmek gerekecek. Zira "bilimsel"liğin ne derecede bir "ekol" meselesi olduğu, bilimcilerin eksikliklerini gösteren yeni teorilere ne kadar karşı geldikleri tarihsel araştırmalarla saptanmış. Fakat Kuhn'un bize anlattıklarının bilim adamları düzeyinin ötesinde de etkili olduğunu biliyoruz: insanlar, genel olarak, etraflarındaki dünyayı bir "kalıp" içinden algılarlar. Buna bir "model" de diyebiliriz. Bu model bir nevi "harita" fonksiyonu görür: karşılaşılan hangi

olayların "olumlu", hangilerinin "olumsuz" sayılacağını gösterir. Mesela burjuvazinin dünya haritasına göre çalışmak, kazanmak, didinmek "iyi"dir. Tembellik, aylaklık, servetini arttırmaya çalışacağına servetini tüketmek "kötü"dür. Türkiye'nin küçük taşra şehirlerinin değerlerinde başkalarıyla iyi komşuluk ilişkileri devam ettirmek, büyüklere hürmet etmek, dindar olmak "iyi"dir, Müslüman olmayanları taklit etmek, "mahalleden kopmak" "kötü"dür.

Her ne kadar yukarıda gerçekleri bize yansıtan üç süzgeç de birer hakikate işaret ediyorsa da, üçünün de "yaya kaldığı" bir nokta var: algılamaya tesir eden bu unsurlar belki her toplumda mevcut, fakat her toplumda aynı şekilde çalışmıyor.[106]

Örneğin, Marx'ın sosyal sınıfların nasıl kendine özgü algılama şekilleriyle ortaya çıktıkları fikrini alalım. 19. yüzyılda Avrupa'da bunun nasıl çalıştığını görmek mümkün, fakat 19. yüzyılda Fas'ta bunu izlemek mümkün değil. Sebebi de şu: 19. yüzyıl Fas'ında Marx'ın bahsettiği sosyal sınıfların eşi sınıflara rastlanmaz. Hatta Fas'ın sosyal tabakalaşma sistemine bakılırsa bunun uzaktan dahi 19. yüzyıl Avrupası ile bir ilgisi olmadığı görülür. Marx, bunu biliyordu ve Asya tipi üretim tarzı adıyla bilinen bir teorisinde konuyu ele almaya çalışmıştı.[107] Gene Freud'un teorisine bakarsak aynı sonucu elde edebiliriz: belki tüm toplumlarda kişilik "id", "ego" ve "süper ego" mekanizmasıyla teşekkül ediyor, fakat bu mekanizma değişik toplumlarda değişik şekiller alıyor.

Son olarak, değindiğimiz "harita"ları ele alırsak, burada

[106] Milletler planında da "Dünya Haritaları" değişiktir. II. Dünya Harbinde Hitler'in "Germen ırkının medeniyetçi misyonu" kuramı herhalde müttefiklerin "demokrasinin misyonu" şeklinde özetlenebilecek toplum haritaları ile bir değildi.

[107] Bk. Sencer Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* (İstanbul, 1967).

da "toplum harita"larının yalnız toplum bütünlerinde değil, toplumun içindeki alt gruplar içinde de ortaya çıktığını görüyoruz. Bir toplum aslında çeşitli "haritalardan" oluşuyor, fakat bu "harita"lar arasında geniş çakışma alanları var. Örneğin, bir "toplumsal değişme" haritası alalım. Marx'çılara göre toplumun değişiklikleri belli bir sürece göre olur, önce teknoloji değişir, sonra "üretim tarzı", sonra da "üretim ilişkileri" Marx'çı "harita" birçok toplumlarda yalnız bir azınlığın "harita"sıdır, fakat, buna rağmen Marksistler o toplumdaki kişilerle günlük iletişimlerini kurabilirler. 15. yüzyıl Mağribli Arab filozof ve tarihçi İbn Haldun'un da bir değişme teorisi vardır, bu teori toplumsal değişmeyi Marksist teoriden başka şekilde anlatır. Önce şehir dışı yaşayan bir kabile şehirdeki bir sülaleyi devirir. Bunu yapmasını mümkün kılan kabilenin inanç birliğidir. Kabile başları yeni bir sülale kurar. Şehir hayatına alışır, lükse dalar, birleştirici unsurunu yitirir ve yeni bir kabileye "yem" olur. Bu fikir de İbn Haldun'u tutanlarca önemsenmişti. Kendi toplumunda herkes "İbn Haldun"cu değildi. Fakat İbn Haldun'un kendini ciddiye almayanlarla da paylaştığı ortak kültürel anlamlar vardır.

Toplumlararası farklılıktan neyi kasdettiğimizi bir defa daha belirtelim. Batıda bir endüstri toplumu içinde yaşarsak, bir bakıma dünyayı içinde bulunduğumuz sınıfın açısından algılarız; fakat Afrikalı bir kabile olan Yakö'lerden isek, dünyayı içinde bulunduğumuz "yaş grubu" açısından algılarız. Japonya'da yaşarsak dünyayı içinde bulunduğumuz "dikey" grubun açısından görüyoruz.[108] 13. yüzyılda Konya'da esnaf ileri gelenlerinden biri olarak yaşasaydık, dünyayı bir "fütüvvetname"nin koyduğu kurallar açısından değerlendirecektik, 1930'larda öğrenci olarak bir Türk üniversitesinde

[108] Bk. Chie Nakane, *Japanese Society* (Londra, 1973).

yaşasaydık, dünyayı Atatürkçülüğün Batıcılık ve Batıya yetişme anlayışı içinden algılayacaktık. Dünyayı algılamakta "ego"muzun bir rolü varsa bu algılamada egonun etkisi 19. yüzyıl Viyana'sında başka, 1975'in Çin'inde başka olacak.

Demek oluyor ki, bütün toplumlardaki insanların ortak sayabileceğimiz davranış kökenleri var, fakat bunlar temelde birbirine benzemekle birlikte toplumdan topluma değişik şekiller gösteriyorlar. Hele "dünyayı algılama haritaları" bir toplumdan diğerine çok değişiyor. Bunun nedeni birbirinden ayrı olan toplumların *ayrı* koşullar içinde oluşmuş olmalarıdır. İnsanın dünya hakkındaki bilgileri bu çevre şartlarının etkisini sürdürüyor. İnsan bilgisi de bir defa şekillendi mi kolay kolay değişmiyor. Bu kalıcılığın esas sebebi, bilgimizi "donduran" araçlarla, simgelerle zaptettiğimizden ileri geliyor.[109] Bu simgeler bir tek şahsın değil, bir topluluğun bütün olarak bir olayı nasıl anlayacağını saptıyor. Örneğin "bulut yağmur getirir" bir topluluğun bir bütün olarak öğrendiği bir savmadır. "Ninelere hürmet edilir" de aynı şekilde, tatlı ve saygıdeğer nineler imajı işlenerek tutturulan bir değerdir. Bunun yanında toplumsal hayatımızda önemli binlerce simge var: Mehmetçik, fedakâr ilkokul hocası, Cami (başka başka ortamlarda başka başka anlamı olan bir simge), emperyalist sömürücü v.s.

Bu örnekler bize basit gelebilir, fakat bu kadar basit olmayan bir diğer örnek verelim: "Büyükannem bir timsahtır." Bazı topluluklarda bu cümle hiç de yadırganacak bir şey değil: bir insanın öldüğü zaman ruhunun bazı hayvanlara girdiği ve etrafta dolaştıkları "herkesçe bilinen" bir şey. Türki-

[109] Burada konuyu "Durkheimci" bir yönde basitleştiriyorum: Gerçekte simge dizgesinin kendi içindeki anlam kaypaklığının toplumsal değişime bir kapı açtığı Gellner tarafından gösterilmiştir. Bak. Ernest Gellner, "Concepts and Society", *Rationality* içinde (Bryan Wilson, Harper Torchbooks, 1970) s. 18 v.d.

ye'de de son zamanlara kadar Türkiye'de sosyal sınıf olmadığı "herkesçe bilinen bir şey" idi. Türkiye'de "Sünnî-Alevî" ayrılığının önemli bir çatışma ekseni *olmadığı* da "herkesçe biliniyor." Demek ki kültürel dağarcığımızın bir özelliği toplumsal olaylar içinden bir seçme yapması, onları bize özel bir biçimde yansıtmasıdır.

Bu, birbirinden değişik bütünleri ortaya çıkaran simge sistemlerinin her birine verilen ad "kültür"dür. Kültürü şöyle tanımlayabiliriz: bir toplumun mevcut örüntüsünü devam ettirmeye yarayan, kısmen esnek fakat normal olarak nisbeten yavaş değişen simgeler sistemi. Şimdi de kültürü meydana getiren bu simgelerin toplum içinde etkinliklerini nasıl kazandıklarının bir diğer yönünü görelim.

Kendini ifade etme

Hangi toplulukta olursa olsun insanların hayatlarını damgalayan önemli toplumsal olaylar arasında merasimleri saymak gerekir. Düğün, cenaze, kutlama, bitirme merasimleri günlük hayatımızın ayrılmaz parçalarıdır. Bunların hepsi simgesel içerik bakımından zengindir. Örneğin, düğünde özel giysiler giyilir, evlenme dairesine özel şekilde bezenmiş otomobille gidilir, evlenme memuru özel bir konuşma yapar ve yüzükler takılır. Bu toplumsal simgeler bir taraftan merasimin önemli olduğunu belirler. Ortaya çıkan yeni durumun hayatta bir "geçit" teşkil ettiğini anlatırlar. Merasime katılanlar için bu "unutulmaz" bir olay olacaktır. Fakat yalnız bu kadar mı? Bunun yanında düğüne gelmiş olanlar bir bakıma evlenenlerle birlikte "düğünü yaşarlar" Orta yaşlı akrabalar için bunu anlamak oldukça kolaydır, fakat diğer davetliler de düğünün yarattığı his aleminden bir pay alırlar. Cenazeye iştirak edenler ölümle karşı karşıya gelirler ve korkularına merasimin yardımıyla hâkim olmayı öğrenirler. Merasimin

sembolik içeriği, merasime iştirak edenlere hislerini kanalîaştırarak dışa vurma imkânını temin eder. Gene aynı sembolik dışa vurma sürecini "kem" gözatmak isteyen birinin büyücüye gidip düşmanını temsil eden bir bebek yaptırıp ona bir iğne batırmasında da görebiliriz. Mitingde sevilmeyen birinin ottan yapılmış benzerinin yakılması, sevilmeyen şahsiyetin heykelinin kırılması ve başkaları tarafından heykelin yeniden dikilmesi yine insanların hislerini sembolik araçlarla dışa vurmanın örneklerini teşkil eder. Lenin'in mumyalanmış cesedinin önünde Kızıl Meydandan geçen kimseler hareketleriyle hislerini ifade etmektedirler, Ekim Devrimini bir daha yaşamaktadırlar.

Toplumsal hayatın merasim içeriğinin bir diğer örneğini bürokratik yaşamdan verebiliriz.

Rahmetli Ahmet Hamdi Tanpınar'dan esinlenerek "Saatleri Ayarlama Enstitüsü" adında ve görevi saatlerin doğru çalıştığını saptamak olan bir bürokratik kuruluş düşünelim. Bu kuruluşun aslî görevi her ne kadar saatleri ayarlama olacaksa da, kuruluşun içindeki memurlar görevlerini bu ayrıntılı işin yapılması olarak görmeyeceklerdir. Görev bir kez tesbit edildikten ve bu amaçla çalışmalara başlandıktan sonra, "Enstitü"nün kendisi saatleri ayarlama görevinin dışında ve ötesinde bir anlam ve fonksiyon kazanmaya başlayacaktır. Enstitünün hangi gaye ile başlangıçta kurulmuş olduğu belki yavaş yavaş değişecek ve unutulacaktır. Fakat, buna rağmen, Enstitüyü ayakta tutmaya devam edecek olan otonom bir unsur mevcuttur, o da Enstitü memurlarının aralarındaki ilişkileri, alt-üst münasebetlerini, işlerini, dosyalarını mühimsemeleri, günlük hayatlarını bu işler etrafında kurmalarıdır. Büroya gelme, gazetesini açma, kâğıt imzalama, bazılarına "gel" bazılarına "git" deme, maaşların yükselmesi veya düşmesi, memurlara tanınan imkânlar, Enstitünün geçmişi ve geleceği konusunda bilgiler, inançlar, ümitler;

Enstitünün toplum içindeki prestijli yeri ve memurun bundan aldığı pay, Enstitünün gördüğü hayalî veya gerçek hizmetler; Enstitünün hayatiyeti her gün yaşanan bu unsurlar etrafında toplanacaktır. Buna da bürokrasinin dramatik muhtevası diyebiliriz.[110] Burada bulunan memur hayatını "Saatleri Ayarlama Enstitüsü" kuruluş kanunu'nun gereklerine göre değil, oyuncusu olduğu bir piyesin kurallarına göre yaşar. Daha genel anlamda, kuramsal ve toplumsal hayat aynı zamanda bir merasim olarak yaşanan bir yapıttır.

Değer bağlama ve bir olayın önemini belirtme

19. yüzyılın ünlü antropologlarından Sir James Frazer, Yunan köylülerinin sarılığı tedavi etmek için altın kullanmalarını şöyle yorumlamıştı: köylüye göre sarılık da sarı bir renk yaratır, altın da, demek ki bunlar aynı türden nesnelerdir ve birbirleriyle etkileşim halindedir. Sonradan anlaşıldı ki, Frazer köylülerin düşüncelerini yorumlarken yanılmış ve çok çapraşık bir düşünceyi çok basite indirgemişti.[111] Sarılıkla altın arasında kurulan denklemi anlamak için sarılığın "simge" fonksiyonuna bakmak gerek, simgenin bir fonksiyonu da bir olayın "altını çizmek", bu olaya önem verildiğinin unutulmaması gerektiğini anlatmaktır. Burada "altın"ın kullanımı sarılığın önemsenmiş olduğunu simgeler, dikkati taze tutmaya yarar, hastaya yardımın amade tutulmasını sağlar. Çaresizliğe gömüleceğine *onu kültür içinde* bir anlamı olan bir faaliyete iter. Gene buna benzer şekilde yağmur duasına çıkanlar bazı toplumlarda yağmur veya bulutları hatırlatan

[110] Bk. Murray Edelman, *The Symbolic Uses of Politics* (Urbana, 1964) *Passim.*

[111] Bk. Beattie, *Other Cultures,* s. 66. Fakat Frazer'inkine yaklaşan bir çağdaş düşünür için Bk. Monica Wilson, *Religion and the Transformation of Society* (Cambridge, 1971) s. 35.

nesneler kullanırlar. Örneğin, bir su kabından su dökme veya ot yakma gibi. Yağmur duasına çıkanlar arasında böylece yaptıkları merasimin anlamı simgelenir. Bu izahı verdiğimiz zaman yağmur duasına çıkanlar hareketlerinin yağmur yaratmayacağını bilirler demek istemiyoruz. Yağmurun yağabileceği daima bir ümittir. Konuyu daha iyi izah edecek başka bir örnek verelim: Bir köylü düşünelim, bir taraftan ektiği toprağın iyi ürün vermesi için bir ziraat mühendisinin yapacağı bütün işlemleri yapıyor. Zamanında ekim, sulama, gübreleme gibi. Ardından ekinin iyi olması için de dua okuyor. Duanın bu şartlar altındaki anlamı nedir?

Madem ki köylü güneş, su ve gübrenin ekini çıkaracağına inanıyor, dua burada ne gibi bir roloynuyor? Bunu anlamak için köylünün yağmur ve duayı aynı alemin iki parçası saydığını hatırlamak gerekir. Bütün gereken işlemlerin içinde "dua" da bir yeralıyor. Köylü bizim "şans" veya "ihtimal" adını verdiğimiz gelişmeyi de böylece hesaplarına katmış oluyor. Karşılaşabileceği tüm ihtimalleri "dünya haritası"nda belirtmiş oluyor. Burada ideoloji için son derece önemli olan bir noktaya gelmiş oluyoruz. O da simgeler dağarcığının bir "bütün" meydana getirmesidir.

Bilişsel bir "bütün" yaratma çabası

İnsanlar arasında yaygın fakat üzerinde az durulan davranışlar arasında, kendi dünyalarını anlamlı kılma çabaları gelir. Her toplumda ancak zorlukla meşrulaştırılabilecek toplumsal yapı öğeleri mevcuttur. Örneğin, bir "elit" tabakanın toplum içindeki ayrıcalıklı yeri. Nasıl oluyor da en geniş imkânlar bu gruba veriliyor? Diğer toplum grupları niçin bunlara tâbi? Bunu izah etmek için, daha önce üzerinde durduğumuz, toplumu insan bünyesine benzeten simge kullanılmıştır. Gene, ölüm ve ölümün biçtiği kimseler. Neden ahlâk

lı, namuslu, iyi huylu olan birini ölüm götürüyor da ahlâksız, gaddar bir sömürücünün zevk içinde yaşamasını mümkün kılıyor? Bunlar hiçbir zaman izahı kolay olmuş olan şeyler değil. Yeryüzünde kötülük, "şer" problemini halletmenin yollarından biri, bu dünyada yaşananların yalnız bir başlangıç olduğunu ve iyilik etmiş olanların bir başka dünyada ödüllendirileceğini düşünmektir. Bir diğer çözüm yolu ihtilâlci olmaktır. Fakat dine dönenin de, ihtilâli yapanın da davranışının altında onları birleştiren ortak bir nokta var. Her ikisinin bulduğu çare insanın evrenini izah etmek ve onu yeniden yaratmakla ilgili. İhtilâlci için kötülük "sömürü düzeni"dir, dindar insan için kötülük "Allahın koyduğu ve insanlar için nüfuz edilmesi ancak kutsal kitaplar yoluyla mümkün olan" bir hususdur. Her iki yaklaşımın yaptığı şey, insan hayatının beklentileriyle uyum halinde olmayan şeyleri anlamlı bir bütün içine yerleştirmektir. Dine dönen kimse, bu dünyanın üzerinde yeralan bir âlemi günlük hayatın uzantısı sayarak karşılaştığı olayların tümünü kapsayan bir çevre kuruyor. İhtilâlci, kötülüğün kökenini toplumun yapısında aramakla gene karşılaştığı tüm olayları anlatıcı bir bilişsel çerçeve kuruyor. Fakat bu durum yalnız üzerinde durduğumuz iki tip için geçerli değil. Bütün insanlar, yaşamak için etraflarında olanları mantıklaştıran bir çerçeveye muhtaçtırlar. Bu çerçeve bazen çok basit olabilir. "Sinekli Bakkal"da oturan, bunun çok ilkel bir örneğini kullanır. Hayat kısa ve cefalıdır, değişmesine pek olanak yoktur; memleketi elit tabaka yönetir, fakiri vurguncu soyar, Allah insana kara günlerinde yetişir. Bunların tümü, Sinekli Bakkalda oturanın "Dünya görüşüdür" Soyut ya da somut, kapsamlı ya da güdük, basit ya da incelikli herhangi bir dünya görüşüne sahip olmayan kimse yoktur.

Bu dünya görüşleri köklüdür, fakat onlar bile değişir. Bazen hadiseler bir dünya görüşünü öyle sarsar ki, artık onu

yeniden yapmak ihtiyacı ortaya çıkar. Bu gibi buhranları insanlar eskiden beri bilirler. Örneğin, Osmanlı Devlet adamları bir zamanlar kendi devlet ve ordu yapılarının en ileri bir düzeyde olduğuna inanıyorlardı. Dünya görüşleri tüm dünyanın İslâm Osmanlı uygarlığıyla en yüksek düzeye ulaşma şansını kazanmış olduğu noktasında toplanıyordu. Osmanlılar dünyayı kendi dünya görüşlerinin içinden algılıyorlardı. Zaman geldi Osmanlı İmparatorluğu Batının karşısında yenilmeye başladı. Bu yenilgi döneminin başlangıcında Osmanlı devlet adamları, kendi devlet mekanizmalarının gerektiği gibi çalışmadığını, fakat düzeltilebileceğini düşünüyorlardı. Bir zaman sonra *başka* bir devlet mekanizması olan Batı ulus-devletinin taklit edilmesi gerektiğini düşündüler. Bu, onların "dünya görüşü"nün bir parçasının değişmesi anlamını taşıyordu. Oysa, bu gibi inançlarda, parçalardan biri değiştikten sonra eski yaklaşımın bütünlüğünü muhafaza etmek gittikçe zorlaşır. Bundan dolayı düşüncenin ön safhasında yeralan 19. ve 20. yüzyıl Osmanlı düşünürleri zamanla, Batının yalnız devlet anlayışının değil, tüm "dünya görüşünün", olayı kendilerininkinden daha doğru olarak izah ettiğini, daha faydalı olacağını düşünmeye başladılar. Bunun gibi değişiklikler çağdaş dünya tarihinde sık sık görülür. Bu duruma düşen milletler içinde bir kısım insanlar da, tam aksine, eski görüşlerini kurtarmaya çalışırlar. Eski görüşle yeni düşüncelerin bağdaşabileceği uygun bir formülü aramaya çıkarlar. Buna, Anthony Wallace "revitalization movements" (Eski görüşlere yeniden canlılık kazandırma girişimleri) adını vermiştir.[112] Fakat gene başlangıç noktamıza dönersek, bu türden "dünya görüşleri"ni eski olsun veya yeni olsun toplumun bize hazır olarak verdiği, fakat değişime bir dereceye

[112] Anthony Wallace, "Revitalization Movements", *American Anthropologist* 58 (1956) s. 264-281.

kadar müsait simgeler aracılığıyla imal ederiz. Türkiye'de Namık Kemal'in siyasî ideolojisinde İslâmî öğeleri kullanmaya çalışması bunun bir örneğidir.

Mitos ve kültür kodu

Her topluluğun efsaneleri vardır. Efsaneyi yalnız "eski"lerde görmek çok yanlış bir düşüncedir. Dede Korkut efsanesini biliyoruz; fakat bir de kırk yıl öncesine kadar Almanya'da çok etkin olan Alman ırkının üstünlüğü efsanesi vardı. 19. yüzyıl İngiltere'sinde "Beyaz Irkın Yükü" efsanesi mevcuttu: bu efsaneye göre Beyaz Irka bu dünyada Allah tarafından verilen görev, muhtelif "renkli"(siyah, sarı) ırkları Batı Medeniyeti seviyesine getirmekti. Rusya'da Stalin'i putlaştırma"ya karşı bir kampanyaya girişilinceye kadar "Ekim İhtilâli Kahramanı Stalin" efsanesi Sovyet okul çocuklarına okutuluyordu.

Aslında, insanlararası ilişkilerde "us" hiç de sandığımız kadar etkin değil. Modern diktatörlüklerin gelişimi bize birçok kimselerin toplumun en şiddetli çatışmalara sahne olduğu, büyük buhranlarla karşı karşıya kaldığı ve tutarsızlıklarla dolu gelişmeleri göğüslemeleri gerektiği zaman kendilerini rahat ettiren bir sembolü tercih ettiklerini anlatıyor. "Bana katılırsanız dünya güllük gülistanlık olacak" şeklinde bir formülü kimse kolay kolay reddetmez. "İhtilâl metodu dünyayı kötülükten arındıracaktır" ifadesi bundan pek farklı değil. *Mitos*'lar biçim bakımından dünya olaylarının dalgalılığını ve tutarsızlığını yansıtırlar, fakat kesin bir sonuca da varırlar: Örneğin Hıristiyan öğretisinde *Apokalips* insanlık tarihinde "iyi"nin hâkim olduğu devirlerin, "kötülüğün" egemen olacağı devirlerle birbirini izleyeceğini gösterir; fakat sonunda "iyi"nin yerleşeceğini de gösterir. Böylece dünya olayları realist olarak yansıtılırken, bir taraftan da kesin bir

sonuca gidilir ve insanlar bu öğreti yoluyla umutlu yarınlara kavuşabileceklerine inanırlar.[113]

Burada *Mitos*'u ayrıntılı bir şekilde ele almamızda fayda var. *Mitos* bir sosyal hadisenin kutsallaştırılmasıyla ilgili, örneğin, "Mitoloji" Yunan ilahlarının hayatları konusunda hikâyelerdir. Fakat "Mitos" bundan çok daha geniş bir alan kapsar: siyasal bilimlerde en önemli yapıtlardan biri "Kuruculuk Mitosları"dır, Roma'nın kuruluşunda Romülüs ve Romüs efsanesi gibi. Osmanlılar için bunun karşıtı bir Mitos Osmanlılar'ın Kayı aşiretindeki kökenidir. Bugün biliyoruz ki, Osmanlıların Kayı aşireti ile akrabalık iddiaları prestij bakımından durumlarını perçinleştirememiş oldukları bir sırada, bu prestiji elde edebilmek için ileri sürülmüş bir "Mitos"dur. Herkes geçmişinin asil ve ulu bir geçmiş olmasını ister. Bundan dolayı da kendi geçmişi ile ilgili olarak bir Bozkurt'un evladı olduğu veya Türk Mezopotamyası'nın prestijli bir aşireti ile akraba olduğu önerisini kolaylıkla kabul edecektir. Fakat efsanenin fonksiyonu yalnız "azgelişmiş" ülkelerde görülmez. Çağımızda da insanlar nereden geldiklerini öğrenmek isterler ve bunun prestijli bir başlangıç olmasını tercih ederler. Bundan dolayıdır ki, Hitler, Almanlar'a kendi geçmişleriyle ilgili olarak üstün Germen ırkının modern Almanya'nın temelinde bulunduğunu iddia etmişti.

Mitos'un "başlangıç mitosu" şekli, dünyayı algılamada sınıflandırmalar yapan, örneğin tarihi anlaşılır bir şekle sokan, bir bilişsel araçtır. Fakat *Mitos*'un bazen bundan farklı fonksiyonları var. Bazı araştırmacılar *Mitos*'un toplum içinde insanlara külfet yükleyen noktalarda toplandıklarını görmüşlerdir. Örneğin bazı toplum katlarındaki kişilerin diğerlerine nisbetle daha varlıklı olmaları, bu toplumun içindeki-

[113] John G. Gager, *Kingdom and Community* (Englewood Cliffs, 1975) s. 50-51.

ler için -ne denli "ilkel" olursa olsun- kolayca kabul edebilecekleri bir şey değildir. *Mitos,* insanların toplum hayatında karşılaştıkları ve kabul etmeleri kendilerine kolay gelmeyen durumları meşrulaştırmanın bir yoludur. Örneğin bir üst sınıfı meşrulaştırmak için, onun topluma geçmişteki hizmetlerini anlatan *Mitos*'lar çok yaygındır.

Mitos'un üçüncü bir özelliği de, hayatın dram olarak yaşanmasını mümkün kılmasıdır. Bu son unsur üzerinde merasimlerle ilgili olarak durmuştuk, fakat *Mitos*'la ilgili olarak incelememizi biraz daha derinleştirebiliriz.

Mitos'un dram içeriğini şöyle tanımlayabiliriz. İnsanlar toplum içinde birçok toplumsal rol'leri üzerlerine alırlar. 1975 yılında Ankara Üniversitesinde profesörlük yapan ve evli olup bir çocuğu olan bay X'in örneğin bazı rolleri şunlardır: öğretici, memur, aydın, koca, baba. Bu rollerin her birinin beraberinde getirdiği bazı yükümlülükler vardır: öğretmen öğretmenliğini göstermelidir, aydın aydınlığını vs. İşte "öğretmen öğretmenliğini göstermelidir", dediğimiz zaman koskoca bir toplumsal davranış alanını ve beraberinde getirdiği sorunları açmış oluyoruz. Öğretmenin toplumca onaylanmış biçimleri olduğu için Profesör bunlara uymaya çalışacaktır. Orta yaşlı, eski bir üniversite geleneğinden gelen biri ise, öğrencilerine fazla "yüz" vermeyecektir. "Kürsü" onun için önemli simgesel bir araç olacaktır. Sınıfa kravatlı olarak gelecektir. Üniversitede "hoca" görünümünü sürdürmeye çalışacaktır. Kartvizitine özellikle "Prof. Dr." yazılmasına dikkat edecektir. Bütün bunlarda da haklıdır, zira bu rol aynı zamanda kendisini toplum içinde etkin ve prestijli bir insan yapmaktadır.

Bundan da anlıyoruz ki Türkiye'de bir profesörlük "rol"ü ve bir profesörlük *Mitos*'u vardır. Yani, otoriter, ağırbaşlı, saygın profesör *Mitos*'u. Profesörlük ideal olarak bu *Mitos*'un içinden yaşanır. Bu *Mitos* Osmanlı İmparatorluğundan akta-

rılmış bir öğedir. Âlim, yani ulemadan olan kimse, seçkin din adamı yalnız bir bilgin değil aynı zamanda olağan olarak devletin önemli memuriyetleri için hazırlanan bir kişiydi. "Bilim"le "Devlet" arasında çok işlek bir kapı vardı. Bu koşullar içinde bahsettiğimiz "hoca" *Mitos*'u toplum yapısıyla bağdaşmıştı. Çağdaş Türkiye bu "hoca"lık *Mitos*'unu devraldı. Bir zaman sonra toplum yapısı, bu arada Üniversite yapısı değişmeye başladı, fakat "hoca" *Mitos*'u değişmedi. Bu da Pareto'nun "bütünlerin kalıcılığı"nı hatırlatıyor.

Tıpkı "hoca" *Mitos*'unda olduğu gibi toplum içindeki *mevki*'lerin, rol'lerin birçoğunun beraberinde gelen *Mitos*'a benzer çağrışımları vardır. Örneğin Cumhurbaşkanlığı mevkiinin çağrışımı gibi. Bunların gereklerini yerine getirmeye çalışırken *Mitos*'un yarattığı imgeden de faydalanarak otoritelerini kullananlar *Mitos*'u dram olarak yaşarlar.

Mitos'un uydurma olması gerekli değildir. Örneğin Sovyet Rusya'da Lenin yaşamıştır ve Sovyet tarihinde yeri olmuştur. Fakat bunun yanında Lenin'in bir *Mitos*'u mevcuttur. İyi adam Lenin, teorisyen Lenin, mezarına gidilip önünde buket bırakılan Lenin, bu ikinci Lenin, *Mitos*'un Lenin'idir. Böylece *Mitos* toplum içinde toplumsal olayların duygusallığının yarattığı bir yapıttır. Biz bu gibi yapıtları tam "ideoloji"nin içinde yerleştirmeyeceğiz, fakat bu gibi hadiselerin "ideoloji" hadisesiyle yakından ilintili olduğuna da şüphe yok.

Kültür kodu

Bir toplumun *Mitos*'larını saptamak nisbeten kolay bir iş. Efsanelerine, gazetelerine ve kitaplarına bakılır ve bunlardan topluluğun hangi temalarının mitolojik olduğu saptanır.

Bir de toplumda bazı etkin sembol kümeleşmeleri vardır ki, topluluğu *Mitos*'tan daha kapsamlı bir şekilde belirler, fa-

kat saptanmaları çok daha zordur. Bunlar, toplumun tarih içinde işlenmiş, toplumun tümüne malolmuş ve kurumlar yoluyla devam ettirilen "kültür kodları"dır.[114] Gene Osmanlı İmparatorluğu'ndan bir örnek alalım. Osmanlılar'da en eski zamanlardan beri "ülüş" olarak bilinen bir toplumsal değer vardır: bunu kısaca şöyle ifade edebiliriz: toplum içinde beliren zenginlikler bir kişide toplanmamalıdır. Bunların bir dereceye kadar topluma dağıtılması gerekir. Başlangıçta harpte elde edilen ganimetin dağıtılması şeklinde gözüken bu değer, daha sonra başka başka şekiller altında, fakat temelde aynı görüşü ifade etmek üzere, Osmanlı toplumunda kaldı. Aldığı şekillerden biri "dervişçe" yaşayışın kuramlarıdır. Bu kurama göre "dış kisve"ye önem vermemek gerekir. İnsanı insan yapan servet değil insanlığıdır. Aynı değerin bir diğer görüntüsü Osmanlılar arasında servet biriktirmeye daima şüphe ile bakılmış olmasıdır. Servet, devlet hizmeti gören ve bu oranda topluma hizmet eden kimselerin elinde toplanmalıdır. Böylece, Osmanlı tarihinde en zengin insanların niçin devlet hizmetinde olan kimseler olduğunu, imparatorluğun yükselme devrinde olduğu gibi batış devrinde bile üst seviyedeki idarecilere niçin nisbi olarak çok önemli malî imkânlar verildiğini anlıyoruz. Fakat bu servet birikmesi, ideal olarak devlet adamının ölümüyle ortadan kalkar. İdeal olarak diyorum, çünkü bütün toplum işlerinde olduğu gibi bu değerler ancak bir dereceye kadar uygulanır. Her şeye rağmen, servetin diğer vatandaşlardan önce askerî veya devlet hizmeti gören kimselerin bir hakkı olduğu görüşü bizde kalıcı olmuştur. Buna bir "kültür kodu" diyebiliriz. Bu kültür kodunun ideoloji ile ilgisi nerede?

Şurada ki, 20. asrın başından beri Türkiye'de aydınlar

[114] Kültür kodu kavramı için bk. S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity* (New York, 1973) *Passim.*

arasında en çok tutunan akım "halkçılık" olmuştur. Bunun asıl nedeni de "halkçılık"ın eski bir kültür kodunu yeni bir şekilde yansıtmasıydı. Cumhuriyet Halk Partisi'nin "Halkçılık" ilkesinin kökenleri tabii ki burada anlatıldığından daha karmaşık. Örneğin, Fransa'da 19. yüzyılda "Tesanütçülük" adı verilen bir akım da "halkçı" değerleri yüksek tutuyordu. Türkiye'deki halkçılığın kuramsal dayanağı bu kaynağa gider; fakat Batıya giden Türk aydınlarının Marksçılık'tan etkileneceklerine "tesanütçülük"ü seçmiş olmaları bir tesadüf eseri değildir. "Tesanütçülük" onların kolayca kabul edebilecekleri, eskiden beri bildikleri, kendi toplumlarında hâkim olan değerlere benzeyen sosyal değerler getiriyordu. Tabii, yeni "halkçılık" temeldeki kültür kodu üzerinde kurulmuş olmakla beraber 20. yüzyılda kendine özgü öğelerle ortaya çıktı: kültür kodu her devirde yön değiştirir. Fakat temelde yatan eski Türk kültür kodudur: "Halk için" iş yapmak, servetin birikmesine müsaade etmemek ve devlet memurlarına millî gelirin nisbeten yüksek bir payını vermek. Türkiye'de memurların reel gelirlerine bakılırsa 1946'da müdür, müsteşar ve bakan seviyesinde ele geçirilen gelire bu yıldan sonra hemen hiçbir zaman erişilemediği görülür. Pek tabii ki, memurlar yeni düzenden hoşnut olmayacaklardı. 1960 hareketi bir oranda bu değişmelerin bir sonucu olmuştur. Kültür kodları böylece gizli yapılar olmakla birlikte tesirleri de inkâr edilmeyecek kadar somut.[115]

Burada anlatılanlarla ideoloji arasındaki köprüyü bir daha ve bu defa doğrudan kuralım: İdeoloji büyük çapta simgesel düşüncenin hayatımızdaki öneminden çıkan, ona

[115] "Kültür Kodu" kârzammı kullanmadan 1960 hareketini çok benzer bir açıdan değerlendirmiş bir yaklaşım için bk. Celal Bayar, *Başvekilim Adnan Menderes* (Derl. İsmet Bozdağ, Birinci Bas., İstanbul, tarihsiz) s. 12-14.

dayanan bir görüngüdür (Fenomen). Bunu çok önce Pareto, Marksizm için söylemişti. Ona göre, Marx, "sembolleştirme sürecini bilmeden kullanmıştı, fakat fikirlerini hemen her zaman hedefini bulan, 'özetli ve sembolik' formüllerle ifade etmişti."[116]

Simgeleştirme sürecinin hayatımızda böylesine önem taşımasının sonuçlarından biri de şu: günlük hayatımız, mantıksal pozitivistlerin düşündüğünün aksine, soyut önerilerin pek az önem taşıdığı bir hayattır. Günlük yaşamımız duygularla, hâkim kılmaya çalıştığımız değerlerle, kültürümüzün bize zorunlu kıldığı davranışlarla dolu bir yaşam. Günlük yaşantımızın bu kültür içeriği birkaç kümede toplanıyor. Bunlardan birini gördük: Tarih içinde genel bir davranışın çizgisini savunmaya yarayan kültür unsurlarına "kültür kodu" diyoruz. Kültürümüzün bizi bazı merasimler etrafında birleştiren, hayatı merasim olarak görmemize yolaçan bir ikinci kümesine sosyal hayatın merasim *(ritual)* içeriği adını veriyoruz. Bu merasimin ve diğer simge dağarcığının birleştiği diğer bir kümeyi "Din" olarak nitelendiriyoruz. Din, toplum hayatının toplum olarak yaşanmış şeklinin bir özetidir, bir anlamda. Topluluğun bir bütün olduğunun bir çeşit hatırlatılışıdır. Değer ve simgelerin toplandığı odak noktasıdır, bu açıdan "ideoloji" ile rekabet halinde olan bir kurumdur. *Mitos* biraz farklı bir kültür kümelenmesidir; *Mitos* bir topluluğa ortaklaşa paylaştıkları değerleri hatırlatıcı bir roloynayan bir öyküdür. Bu şekli ile kısaca insanlara toplulukları hakkında hatırlamaları gereken temel unsurların altını çizer. Örneğin, Seyyid Battal Gazi'nin destanı kendini "Gaza"ya, Bizans sınırlarında harbetmeye yöneltmiş olan bir topluluğun bu yönelimini hatırlatır, nesilden nesile geçirir. Kapita-

[116] Hughes, *Consciousness and Society* s. 96. Pareto, *Saggi*'ye "Giriş"ten, s. 13; *La Décomposition du Marxisme* (Paris, 1910) s. 50, 59.

list toplumun büyük bir çatırtı ile yıkılacağını ve böyle ortaya çıkacak olan devrimde insanların artık ideal bir hayata kavuşacakları aynı türden bir *Mitos*'dur. Devrimi yapmaya hazırlananlara devrimi hatırlatır. İdeoloji de bu kültür kümelenmelerinden biridir, yalnız çok özel tarihsel ve toplumsal koşulların bir ürünüdür.

Son bir uyarı: daha önce üzerinde durduğumuz gibi kültür değerleri sabit değildir, devamlı olarak -bazen çok da yavaş olsa- değişir. Kültürün değişmesini sağlayan özellikler ise yalnız dış etkenler değildir. Bunun nedenlerini şöyle sıralayabiliriz:

1) Hangi toplumda olursa olsun kültür öğesi ve ideolojik öğe anlam bakımından tamamen "kapalı" değildir, bazı tefsirlere açıktır. Bundan dolayı, örneğin Atatürkçülük bugün ayrı uçlar tarafından ayrı yorumlanabilmektedir.

2) Her insan kültür değerlerini aynı şekilde içermez. Etki bazen yüzeyde kalır, bazen çok derin olur.

3) Kültür ve ideoloji yalnız empoze edilen bir kalıp değildir. İnsanlar kültürü kendi amaçları için *kullanırlar.*

BÖLÜM IV
İdeoloji ve sosyal değişme

BUNDAN önceki bölümde ideolojiyi kavranabilir bir nesne haline getirebilmek için, bu kavramın içine koyduğumuz olguları sınırlamış, kültür ve sembolleştirme etrafında toplamıştık. Fakat burada daha çözemediğimiz bir diğer sorun var: din, dünya görüşü, hatta bir bakıma bilim gibi çeşitli unsurları içeren alanın tümüne mi ideoloji diyeceğiz? Bu alan çok geniş, geniş olduğu derecede de hangi kültür belirtisinin ideolojik bir nitelik taşıdığını ayırmamızı mümkün kılmıyor. Bundan dolayı ideolojiyi kültür olayı içine yerleştirdikten sonra, bir de ideoloji'den ne biçim kültür olaylarını anladığımızı saptamak gerek. Buradaki tutumumuz şöyle olacak: "İdeoloji" bize göre her türden sembolleştirme olayını içermiyor. Bir kere ideolojinin siyaset olgusuyla yakından bağıntılı olduğunu gördük. Bu özellik "ideoloji"nin bir yönünü vurguluyor. İkinci bir vurguyu da şöyle anlatabiliriz: Batı toplumu endüstri devrine girerken ve girdikten sonra öyle

çalkantılar geçirdi ki, bu çalkantılarla doğrudan doğruya ilgili bir sembolleştirme türü ortaya çıktı: "ideoloji" dediğimiz zaman bu özel yapıyı *(construct)* kasdedeceğiz. Belirli bir aşamadan sonra insanların toplumsal hayatı öyle yeni nitelikler göstermeye başladı ki, bunlara tarihte o zamana kadar rastlamak mümkün değil: örneğin bir ülkede yirmi milyon insana aynı anda bir mesaj ulaştırabilecek radyo veya televizyon gibi bir aracın etkisine benzer bir durum tarihte görülmemiş. Bizim devrimiz için radyo nasıl bir etki yapıyorsa 18. yüzyılda kitap ve 19. yüzyılda gazetenin toplum üzerindeki etkileri o derece sarsıcı olmuştur. İşte bu toplumsal iletişim şartları altında çalışan, geniş kapsamlı iletişim "ağ"ları içinde şekillenen simgeleştirme kümesine "ideoloji" adını vereceğiz.

Komünizm ve Faşizm gibi belirgin bir ideolojik nitelik gösteren, insanların düşüncelerini şartlamaya çalışan ve onlara bir sosyal harita sağlayan fikirlere benzer yapıtlar önceleri yok muydu? Vardı tabiî, fakat bu yapıtlar ideolojilerden bazı noktalarda ayrılıyordu, bundan dolayı bunlara ideoloji demiyoruz. Şimdi eski siyasal inanç sistemlerini ideolojiden ayıran özelliklerin neler olduğunu arayalım.

Eski kültürlerde de bugünkü ideolojilere benzer bir şekilde insanlara belirli bir "toplum görüşü" sağlayan az veya çok sistematik "toplum haritaları" görülür. İslâmî kültürlerde bir dereceye kadar dinî kalıplarla şekillenen siyasî eğitim böyle bir amaç güdüyordu. Fakat, bunun yanında İslâm kültürlerinde devlete karşı belirli tutumları yerleştirmek amacını daha da açık olarak amaçlayan yapıtlar mevcuttur. Örneğin, *Siyasetnâme* türünden eserler. Selçuk Veziri Nizam-ül Mülk'ün *Siyasetnâme*'si bunların en meşhurlarından biridir.[117] *Siyaset-*

[117] Bk. Nizam-ül-Mülk, *Siyasetnâme* (Çev. Muhemmed Şerif Çavdaroğlu, İstanbul, Tarihsiz); *Kabusnâme* (2. basılış, İstanbul, 1966) bir diğer örnektir.

nâme'de bir hükümdarın tebaası ile ilişkilerini nasıl düzenlemesi gerektiği anlatılmaktadır. Bu arada da, tabiî, Padişah tebaa ilişkilerinin ideolojisi de yapılmaktadır. Padişah daima tebaanın çıkarlarını gözetmeli, fakat onlara fazla "yüz" vermemeli gibi. İdeolojilere daha yakın bir klasik İslâm kültürü ürünü bir nevi "sosyal ahlâk" kuralı anlatan ahlâk kitaplarıdır. 20. asrın başına kadar Rüşdiyelerde -Ortaokullarda- ahlâk dersinin temel kitabı *Gülistan* da böyle bir eserdir. Türk devrim tarihinde önemli bir yeri olan Ahmet Ağaoğlu, bakın Sadi'nin yazdığı bu kitap hakkında neler söylüyor:

> "Şeyh'in ideali nedir? Bize ve bizden evvelkilere ne gibi düşünceler, duygular aşılamıştır? Bu meseleyi biraz derinleştirelim. Çünkü Şeyh'in prensipleri İslâm medeniyet zümresinin özel ve içtimai hayatının bir çeşit özeti mahiyetindedir.
>
> Şeyh'ten evvel ve sonra, bizim zamanlarımıza kadar, o prensipler hüküm sürmüştür, hayatımızın çeşitli şekillerini belirtmiştir.
>
> Bölümlerden birincisi padişahlardan bahsediyor. Bu bölemde Şeyh, İslâm medeniyet zümresinin hükümete ait idealini göstermiştir:
>
> Salâh-ı memleket-i hîş Hüsrevan dânend
>
> (kendi memleketlerinin salâhını hükümdarlar bilir).
>
> Teb'a, padişaha karşı mutlak itaat, mal, can ve hatta ırz fedakârlıklarıyla bağlı ve mükelleftir. Fakat Şah teb'aya karşı hiçbir vazifeyle mükellef değildir. Bütün hukuk orada, bütün vazife de teb'ada. İşte şeyhin hükümranlık, hükümet ve hükümet felsefesi hakkındaki esas fikri."[118]

[118] Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet* (İstanbul, 1972) s. 65.

Burada bizim için önemli olan husus geleneksel Osmanlı kültürünün 19. asırda dahi Şeyh Sadi'nin fikirleriyle çocukların zihinlerini erkenden kalıplaştırmaya çalışmış olmasıdır: nasıl ki bir fidan bahçevan tarafından bükülür... *Gülistan* (1250-1260) yılları dolaylarında yazıldığına göre anlıyoruz ki, o zamanlar dahi bizim için bugünkü ideolojilerimize benzer düşünce türleri varmış. Fakat bu eserlere de ideoloji demeyişimizin esaslı bir dayanağı mevcut: dikkat ederseniz o zamanlar yazılan bu gibi fikirler beş asır sonra Osmanlı okullarında hâlâ kullanılıyor. Demek ki *Gülistan*'ı kullananlar insana bir "toplum haritası" sağlama bakımından *Gülistan*'ın değerini kaybetmediğine inanıyorlar. Ağaoğlu *Gülistan*'ın zamanla değişmemiş bir fikir kümesi teşkil ettiğini şöyle anlatıyor:

> Yine o mahut hilâfet merkezi olan İstanbul okulları programı düzenlenirken ben yukarıda ileri sürdüğüm fikirleri bildirerek Gülistan ve Bostan'ı süzgeçten geçirmeyi ve maksat mükemmel Farsça örneği ise, Sadi'nin pek yüksek ve insani olan birtakım şiirlerini ayrıca toplamayı ve bu suretle okulların düzeltilmesi ve ıslahıyla, takip ettiğimiz gayenin bozulmamasını teklif ettim. Sarıklılardan birisi büyük bir hiddetle: "Efendim, Şeyh Sadi hakkında Molla Cami 'O din sahibi değilse de kitabı vardır' demiştir. Biz kimsenin Şeyh Sadi'yi süzgeçten geçirmesine müsaade etmeyiz" diye teklifimizi reddettirdi.
>
> İşte görüyorsunuz ki yirminci yüzyılda ruhlarımız üzerinde altı yüz bu kadar yıl önce yaşamış Şeyh Sadiler, Molla Cami'ler hâkimdirler. Nasıl istersiniz ki ilerleyelim.[119]

[119] *a.g.e.*, s. 69.

Ahmet Ağaoğlu, Şeyh Sadi'nin fikirlerinin biraz da olsa değiştirilmesine karşı gösterilen tepkinin altını çizmekte haklı. Gerçekten bizim "ideoloji" olarak tanımladığımız fikirleri Şeyh Sadi'nin fikirlerinden ayıran bir husus, Şeyh Sadi'nin fikirlerinin *her zaman* için ifade edilmiş olmalarıdır. Sanki dünyada ne kadar değişme olursa olsun esas insan ve devlet düzeni değişmeyecekmiş gibi. Bunu da, yani Sadi'nin tutumunu da anlamak gerekir. Gerçekten, çok fazla değişmeyen, ancak çok yavaş şekil değiştiren bir ortamda, insan tarihsel değişme fikrini aklına getirmez. Bundan dolayıdır ki Yunanlılar için tarihsel değişim "devrevî" bir şekilde ifade edilmiştir. Örneğin Aristo'da "devre"ye monarşi ile giriliri, monarşinin bozulması oligarşiyi yaratır, oligarşi demokrasiye dönüşür ve demokrasideki aksaklıklar tekrar bizi monarşiye götürür. Bu kısır döngüyü büyük sosyolog İbn Haldun'un (1332-1406) tarih anlayışında da görmek mümkündür: Bedevi kabileler içinde yeni bir birleşt akım gözükürse, bu *"asabiyya"* kabilelerin tesanüdünü sağlar birleşmiş olan kabileler şehirlerde yerleşmiş olanların daha geniş refahına göz dikip şehirdeki idareyi yıkmaya yönelirler, şehre yerleşen bedeviler şehirleşirler, bir müddet sonra liderleri liderlik vasfını kaybederek şehir hayatının zevklerine dalarlar, böylece onları devirecek olan bir diğer Bedevi kümesinin taarruzuna kendilerini açık bırakırlar, böyle bir saldırı gelir ve de re yeniden başlar. Bu gibi bir durumda gerçekten "tarih bir tekerrür"dür. Tarih akışının bir birikimle sonuçlandığı belirli bir birikim devresinden sonra nitelik bakımından farklı bir aşamaya geçildiğini ilk defa olarak anlamlı ve sistematik bir şekilde ortaya atan Giambattista Vico'dur.[120] Vico'nun

[120] Bk. R. G. Collingwood, *The Idea of History* (New York, 1956) s. 68. Fakat bu yeni bilinç toplumların eskiden hiç değişmediği anlamını taşımaz. Toplumların değişmesi olayının Renaissance öncesi toplumlarda *altı çizilmemiştir;* aksine değişme *kural dışı* bir gelişme olarak anlatılmıştır.

(1668-1774) 17. yüzyılda yaşamış olması bir tesadüf eseri değil. Gerçekten o devirde feodal sistemin yıkılmaya başlaması, basım'ın icadı, o zamana kadar keşfedilmemiş kıtaların ve ülkelerin bulunması, düşünürlere yeni ve tarihte görülmemiş bir aşamaya gelindiğini düşündürmeye başlamıştı.

Renaissance'da ortaya çıkan, insanların kaderlerine hâkim olabilecekleri fikri aydınlanma devrinde daha da gelişti. Endüstri devrimi bu fikri pekiştirdi. Bu gibi yeni bir düşünce vurgusunun nedeni bizzat toplum ilişkilerinin hızla değişmesiydi. Aydınlanmanın önderleri bu değişikliğin eğitim sisteminin ya da siyasî sistemin insanlarca kontrol altına alınmasıyla gerçekleşebileceğini ifade etmişlerdir. Bu çağda bazı hükümdarların iç politikalarında bile bu vurgunun etkili olduğunu görebiliriz. Örneğin, Avsturya'da II. Joseph'in "her köye bir okul" politikası bu fikirlerin ürünüydü. 19. yüzyılın ortasında şekillenen Marks'ın toplum ilişkileri hakkındaki görüşleri bu fikrî gelişmenin bir diğer ucu olarak görülebilir. Ezelden ebede kadar uzanan bir "üst" ve "alt" sınıfın ayırımına karşı koyması, bu şartların değişmesi programını kendi toplumsal kuramının temel taşı haline getirmesi bunun kanıtıdır. Özetle, eğitim'den siyasete ve ekonomiye kadar uzanan yeni bir vurgu, "değişim" vurgusu, şimdi düşünce tarihinin de temelini oluşturmaya başlamıştı. 19. yüzyılda toplum ilişkilerini bu yeni açıdan değerlendirme daha da yaygınlaştı, eğitim sistemlerinde, siyasî katılım şekillerinde ve iktisadî kurumlarda büyük değişiklikler görüldü. Bu değişiklikler yeni bir orta sınıfın kendi kaderine hâkim olmak üzere aldığı tedbirlerden oluşuyordu. Fakat birçok alanda bu tedbirler orta sınıfın menfaatlerinin ötesinde bir ivme kazandı. İşçi hareketleri buna bir örnek olarak gösterilebilir

"Değişim" vurgusu yalnız nicelikle ilgili değildi, bu vurgu toplum ilişkilerinin düşünülmesinde ve yapılanmasında bir nitelik değişikliği getirmişti, tarihsel bir aşamaydı. Bir Fran

sız tarihçisi bu etken'in ön plana geçmesine, önemi dolayısıyla "Tarihin hızlanması" adını vermiştir.[121]

Ağaoğlu'nun kendisine karşı yapılan muhalefeti "yobaz" olarak nitelendirmesi tabiidir, fakat "gerici" sözcüğü bilimsel bir isimlendirme değildir. Burada Ağaoğlu'nun şikâyet ettiği "yobaz"lığın arkasında bir diğer unsur bulunur. Daha derinde olan bu özellik 1250'de geçerli olanın 1920'de de geçerli olacağı düşüncesidir. Bir bakıma buna da bir "ideoloji" diyebiliriz: fakat eskidenberi devam eden bu görüş çağdaş Batı dünyasının gelişme süreci içinde yeni bir hüviyet kazanıyor, o çalkantılı devrin özelliklerinden etkileniyor. Mannheim'in tabiriyle karşımıza "tutuculuk" olarak çıkıyor. Biz yalnız çağdaş dünyanın çalkantılarının ve altında yatan önemli toplumsal yapısal değişikliklerin gerekli kıldığı fikrî yapılara "ideoloji" adını vereceğiz. Böylece, kelimeyi, Rönesansdan itibaren geçen sosyal değişmeye yakıştıran Mannheim'ın anlamına benzer bir anlamda kullanıyoruz. "İdeoloji" bu anlamda kullanıldığı zaman içeriklerinden biri de "tarih şuuru"dur, zamanın geçmesinin beraberinde köklü değişmeler getirdiği düşüncesidir.

Özet olarak "ideoloji", ancak çok çalkantılı ve akışı hızlanmış çağdaş devrin bir özelliğidir. O zaman da şöyle bir soru sorabiliriz: bu çalkantılı devir ne zaman başladı ve bu devrin fikrî ürünlerine "ideolojik" nitelik bağlayan nelerdir? Acaba bahis konusu ettiğimiz "hızlanma" ne zaman ve hangi şartlar altında başladı ve beraberinde ne gibi yapısal sorunlar getirdi?

Avrupa'da feodalizmin çöküşü 13. yüzyıla kadar geri götürülebilir, fakat bu çöküş başlangıçta nisbeten düzenli, fazla çatırtı çıkarmayan bir çökmeydi. Asıl Avrupa'yı bir ucundan diğer ucuna kadar sarsan büyük, çatırdatıcı sosyal de-

[121] Daniel Halévy, *Essai sur l'Accélération de l'Histoire* (Paris, 1948).

gişme kilisenin zayıflaması, yeni belirer devlet yapılarının kilise ile çatışması ve kilisenin zayıflığının yarattığı yeni dinsel akımların siyasal bir görünüm almasından doğdu. Özellikle protestanlık ile katolikliğin amansız savaşı, Avrupa'yı inanılmaz derecede sarstı. Dinsel çatışmaların merkezini (1618-1648) teşkil ettiği 30 yıl harbinde, örneğin, bugün adına Almanya adını verdiğimiz topluluk nüfusunun yüzde 30'unu kaybetti. Harpler ve katliamlar büyük nüfus hareketlerine sebebiyet verdi. Avrupa'da birtakım yersiz yurtsuz kimseler kendilerine sığınacak bir yer aradı. Bunların bir kısmı İngiltere'ye yerleşti. İngiltere'de dinsel çalkantının yarattığı Kalvinist (Protestanlığın bir kolu) akını İngiliz kültürünü ve (daha derin bir şekilde) Amerikan kültürünü etkiledi.[122] Birçok kimseler bu gelişmeya çağdaş dünyamızın ilk ideolojik hareketi olarak bakarlar. Bunun sebebini burada açıklarken, aynı zamanda ideolojilerin ortaya çıkma koşulları üzerinde duracağız.

Kalvinizmin İngiltere'de şekillenmesinden şöyle bahsedilmiştir:

> Kalvin'in peşinde gidenlerin sınıf veya işkolu olarak bir tanımını yapmak gerekiyorsa, tüccarlar üzerinde o kadar durulmayıp onların dışında kalan iki grup üzerine dikkatimizi toplamamız gerekir. Bunlar küçük toprak sahipleri *(gentry)* ve esnaftır *(the artisanate)*. Fransa'da ve Hollanda'da ve daha sonra İngiltere'de Kalvinistlerin liderliğini yapanlar etkin fakat gene de para sıkıntısı çeken gayri memnun küçük asilzadelerin arasından çıkıyordu... Bunlar *elite*'i teşkil etmekle birlikte Kalvinisit müminler *(faithful)* ordusunun safları-

[122] Jean Calvin'in (1509-1564), kurumlaştırdığı protestanlığa "Kalvinizm" deniyor.

nı *(rank and file)* teşkil edecek çoğunlukta değildi. Bu katı oluşturanlar, Batı Avrupa şehirlerinde gittikçe artan sanatkârlar arasından çıkıyordu. Gand ve Ypres gibi Güney Hollanda'da gerilemekte olan bazı imalât merkezleri mevcuttu. Bunlar istihdam ve fiyat dalgalanmalarının yüklediği bunalımları sırtında taşıyan dengesiz ve çabuk parlayan bir şehir nüfusuna sahipti. Dinsel baskı *(persecution)* bunları yurtlarından itince, bunlar Kuzeyde Hollanda'nın, Fransa'nın ve İngiltere'nin liman ve endüstri merkezlerine doğru kaçtılar... Dindar, çalışkan ve çok zaman okur yazar olan bu insanlar Kalvinizm'in safına geçtiler. Bir taraftan da Menonit'ler gibi diğer tarikatlara ve Anabaptist adı altında birleşen acaip ve değişik inançlara taştılar.[123]

Kalvinizm'in safları bu gibi sosyal-yapısal özellikler taşıyan kimselerden oluşmuştu ve bu mezhep sosyal çalkantıların sarstığı bu gruplar için bir "hayat yöntemi" sağlıyordu. Manevî ve maddi yer ve yurtlarından edilmiş Kalvinistler, dinsel inancı bir sosyal organizasyon aracı haline getirdiler. Buna İngiltere'nin sosyal şartları da yardım etmişti. Çünkü İngiltere'nin de toplumsal düzeni pek parlak sayılmazdı. Feodal sistemin yıkılması önemli sosyal problemler yaratmıştı. "İpini koparmış" avare dolaşan geniş bir "serseriler" grubu oluşmuştu: İşinden atılmış hizmetkâr, yurtsuz köylü, terhis edilmiş asker. Yaygın bir kırsal fakirlik mevcuttu. Şehirlerin genişlemesiyle, yeni bir iktisadî sistemin belirlemesiyle, geleneksel şehir kurumlarının massedemediği geniş bir kitle şehirlere veya şehir civarlarına yerleşmişti. Şehir

[123] C. H. Wilson, "Trade, Society and the State" *The Cambridge Economic History of Europe* içinde Cilt. IV: The Economy of Expanding Europe in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Cambridge, 1967) s. 488-489.

varoşları kanun dışı insanların yerleşme merkezi olmuştu. Katolik kilisesi çöküyordu. Özetle diyebiliriz ki İngiltere için 16. yüzyıl bir sosyal dezorganizasyon devriydi.[124]

Böylece ortaya bir soru çıkıyordu: insanları bağlayabilecek bir organizasyon prensibi nereden bulunacaktı? İnsanlar nasıl birbirlerine güvenli birikimlerden oluşan gruplar kuracaklardı? Bu soruların önemi dolayısıyla İngiltere'de 16. ve 17. yüzyıl yeni kurumlaşma şekillerinin, insanları bağlayıcı tedbirlerin yüzyılı oldu, ortam birçok toplum anlaşması projesi yarattı.[125]

Kalvinizm de bu noktada yol gösteriyordu: insanlar kendi içlerine çekilecekler ve "serseri"lerin dünyasına karışmayacaklardı. Kalvinizmde çalışkanlık Allaha yaklaşmanın tek yolu olarak saptanarak, bu "güzel huy" dinsel bir emir haline getiriliyordu. Bu yeni din ve dünya görüşü asıl gücünü cemaatin bir organizasyon yöntemi olarak çalışmasından alıyordu. Kalvinizm, disiplin, uzun ve sürekli çalışma, kendi nefsinden fedakârlık etme, biriktirme özelliklerini kutsallaştırdı ve yeni dinsel grubun kurulmaya başlanmış olan kapitalist düzeninden en etkin bir şekilde faydalanmasını sağladı.[126] Dinsel bir akım, fakat aynı zamanda toplumsal bir görüş olarak ortaya çıktı.

Böylece, Avrupa'nın ilk büyük çalkantısında ve aynı zamanda kapitalizmin itiş ve kakışları çerçevesi içinde (fakat aynı zamanda da bağışladığı olanaklar ortamında), bir "ideoloji"nin nasıl ortaya çıktığını ve ne gibi fonksiyonları yerine getirdiğini görüyoruz.

Üzerinde durduğumuz gelişmeler orta zamanların daha

[124] Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origin of Radical Politics* (New York, 1970) s. 199-200.
[125] *a.g.e.*, s. 300.
[126] *a.g.e.*, s. 300.

durgun ortamında -kapitalizm başlangıçlarından önceki devirde- ortaya çıksaydı, iktisadî değişme bu kadar yıkıcı olmazdı, dinsel azınlık daha kolay kontrol altına alınırdı, aynı grup egemen kiliseye karşı 17. yüzyıla kadar açık bir dinsel "program"la çıkamazdı, bu programı yayım imkânları olmadığı için "ideolojisi"ni yayamazdı, olsa olsa halk katlarında bir zamanlar yapılmış bir hareketin izleri gizli olarak -halk arasında anlatım yoluyla- kalırdı. Fakat burada gördüğümüz durum bambaşka, ve yeni şartlar, "ideoloji"nin ortaya çıkmasını destekliyor.

Bu örnekte ideolojinin ortaya çıkmasını destekleyen bütün unsurları daha da şiddetlenmiş şekliyle "endüstri devrimi" dediğimiz çağda görebiliriz.

Walzer'den aldığımız ilhamla "ideoloji"yi, köklerinden kopmuş olan insanlara yeni bir yön vermeyi, dengelerini kurmayı amaçlayan öneriler olarak kullanacağız. Ancak Walzer'in ve başkalarının İngiltere için söylediklerinden anlıyoruz ki, bu öneriler o zamanlarda herkes için geçerli değil: protestanlar nisbi bir okur-yazarlık seviyesinde olduklarından dolayı dertlerine ideolojik bir "deva" bulabilmişlerdir. Aksi takdirde dinsel inançlarını bu kadar mükemmel bir şekilde yeniden şekillendiremezlerdi. Başka bir ifade ile ideolojilerin ortaya çıkmasına müsait ortam hiç olmazsa asgari bir okur yazarlığın bulunduğu bir ortamdır. En son üzerinde duracağımız bir sonuç şu: ideoloji tamamen ezik insanlar arasında en iyi ortamını bulan bir fikir türü değildir: ideolojinin ideal yayılma ortamı az okumuş insandır ve (Kalvinistler'de görüldüğü gibi) gelir bakımından da en düşük tabaka değildir. İdeolojinin 19. ve 20. yüzyılda yeni bir genişleme ortamı bulduğunu gördüğümüz zaman, bunu hatırlamamız gerekecek.

Şimdiden ilerde söyleyeceklerimizi özet olarak belirtebiliriz: ideolojinin 19. yüzyılda ve 20. yüzyılda geniş yayılma

alanı üç ana gelişmenin sonucudur: yeni yayım araçlarının ve yeni eğitim sistemlerinin gelişmesi ve 19. yüzyıla yaklaştıkça aydınların fikir üreticisi olarak toplumda giderek önem kazanan bir fonksiyonda yeralması. Bunların yanında, pek tabii ki 19. yüzyılın sosyal çalkantıları da ideoloji yaratıcı koşulları ortaya çıkarmakta önemli bir roloynuyor. Endüstri toplumunun insanları köksüzleştiren etkileri burada başta gelir, ancak endüstri toplumunun geliştiği çağda aydınlar bir grup olarak özerklik kazanmaya başlamasaydı, ideolojik düşüncenin temellendirilmesi, devamlı ve kümülatif bir uğraşı olma şansı geniş oranda azalırdı. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılda zor kök salardı. "İdeoloji" bu değişmelerin birinin değil tümünün ürünüdür.

Tarihin akışının hızlanması, sosyal yapının kırılması gibi özellikleri sayarak, bunların ideoloji olayını yaratan temelde bulunduklarını gördük. Fakat bu gibi hükümlere "sosyolojik değerlendirme" adını verebilmemiz için bir diğer soruyu cevaplandırmamız gerekli: "sosyal yapının kırılması" karşımıza ne gibi yeni bir toplumu çıkarıyor, yani toplumun yapısı eskisinden ne anlamda farklı oluyor? Tarihte daha önce görülen sarsıntılar niçin ideoloji için gerekli ortamı yaratmamış da, bu ortam ancak Rönesans'dan sonra ortaya çıkmış?

Bunun en önemli cevabını "farklılaşma" kavramı etrafında toplayabiliriz. Bu toplumsal farklılaşma endüstri topluluklarının özelliklerinden biridir. İdeoloji ise farklılaşmış toplumların bir fikir yapıtıdır.[127]

"Farklılaşma" ile anlatılmak istenen, önce birçok toplum fonksiyonları birbirinin içine girmişken, Ortaçağların feodal düzeninin ortadan kalkmasıyla birlikte, bunların birbirinden farklılaşması ve ayrılması olayıdır.

[127] S. N. Eisenstadt, *Modernization, Protest and Change* (Englewood Cliffs, N. J., 1966) s. 156-157.

Örneğin, Ortaçağlarda bir tüccardan yün alıp bunu kendi evinde, kendi sahip olduğu tezgâhlarda işleyen kimseler vardı. Bunlara "fabrikatör" diyemeyiz, tam anlamıyla "işçi" de diyemeyiz. Zaman geldi bu fonksiyonlarda bir ayrılma oldu, bu şekildeki ev endüstrilerini işletenlerin bir kısmı ortaya çıkan daha kurumlaşmış kapitalizm başlangıcı üretim birimlerine dayanamadı ve işçi oldu. Diğer taraftan "fabrikatör"lük daha belirgin çizgilerle ortaya çıktı. Hatta çağdaş toplumlarda farklılaşmayı daha da arttıran bir diğer özellik belirdi: uzmanlaşma. Çağdaş toplumda artık "işçi" diye bir şey yoktur. "Düz işçi", "vasıflı işçi", "yüksek yetenekli işçi" gibi, ihtisaslaşmanın yarattığı alt bölünmeler vardır.

Farklılaşma için diğer bir örneği müzik tarihinden alabiliriz. Bir zamanlar Avrupa'da "musıkişinaslık" fonksiyonu hizmetçilik görevinden ayrılmış değildi. Salzburg piskoposunun müzikçisi olan Mozart, piskoposun hizmetçileriyle birlikte yemek yerdi. Genel olarak aydınların sosyal yapı içindeki yerleri "hizmetçi"ninkine yakındı. Zaman geldi okuma yazmanın daha geniş bir kitleye yayılmasıyla aydınlar kendi kalemlerinin ürünlerini satarak yaşamaya başladılar, o zaman "müzikçi" rolü hizmetkâr rolünden ayrıldı. Buna benzer bir şekilde, bir zamanlar "din adamı" ile "öğretmen" fonksiyonları aynı kişide toplanıyordu. Bir zamanlar eczacılık ile doktorluk bugünkü kadar kesin çizgilerle birbirinden ayrılmamıştı.

Çağdaş toplumda bu "parça"lara bölünmenin iki sonucu çıkıyor, her iki sonucun da ideolojiyi destekleyen yönleri var. Birincisi, bahis konusu bölünmeden önce kişi kendini bir "bütün" içine yerleştirebiliyordu. Gerçi, geleneksel toplum da parçasız bir toplum değildi, burada da "kümeleşmeler" bulmak mümkün, fakat bu kümeler arasında -iletişim sisteminin ilkelliğine bağlı- kopmalar vardı. Her küme kendi içinde bütünleşmişti. Örneğin, 14. yüzyılda Fransa'nın kuzeyi ile

Fransa'nın güneyi iki ayrı memleket gibiydi. Fakat bu çerçevenin içinde kendi dar köysel veya şehirsel çevresi içinde yaşayan kişi kendini içinde bulunduğu küçük toplum biriminin diğer katlarıyla bağlı görüyordu. Bu duyguyu yaratan toplumsal özelliklerden biri geleneksel toplumda sınıflararası farkların her şeye rağmen belirli bir düzeyde tutulmasıydı. Bazı tarihçiler feodal beyin günlük hayat tarzının köylünün hayat tarzından çok farklı olmadığını hatırlatarak bunu kanıtlar. Çağdaş farklılaşma bu sıkı sosyal ilişkileri ortadan kaldırdı, toplum içinde kişileri birbirine bağlayan yöresel kültürün dar çerçevesinden çıkardı. İnsanlar birbirlerine "iş" ilişkileriyle bağlandılar. Örneğin, muhtelif yörelerden kopan işçiler bir fabrikada birleştikleri zaman hayatlarında "hemşeri" kavramının yerini "işçi" kavramı aldı. Bu gibi durumlarda insanlar içine düştükleri bu yeni şartlara, aile, soy, köy birimlerinin ötesinde bir hayatın özelliklerine uygun inançlar aradılar. İdeolojinin kökenlerinden biri bu yeni durumdur.

Yeni "fonksiyonel bölünme"nin ideolojinin belirmesine yardım eden bir diğer tarafı, bu bölünmenin ortaya çıkardığı "parça"lardan birinin aydın grubu olmasından çıkıyor. Aydın, daha önce üzerinde durduğumuz sebeplerden dolayı çağdaş dünyada yeni bir etkenlik kazandı. Fakat bu etkenliğin yanında çağdaş aydının bir diğer özelliği, fikir âleminin tam ortasında bulunması dolayısiyle alt tabakalara nisbetle daha ısrarlı bir şekilde bir "anlamlı bütün" aramaya çalışmış olmasıdır. Bu arama çabası aydın'ı çağdaş dünyanın en mutsuz ve rahatsız kişilerinden biri haline getirmiş ve aynı zamanda yeni toplum modellerini teklif etmekte kendisine bir öncülük sağlamıştır. Aydın, bir ideoloji imalatçısı olmuştur.

Dikkat ettiyseniz ilk defa gerçek anlamda bir ideoloji ortaya çıkaran protestan grupları, toplumun tümünden kopmuş, kendi başına kalmış bir gruptu. Bu grup köken bakı-

mından da bizim "fonksiyonel bölünme" adını verdiğimiz bir sürecin başlangıcının yarattığı bir gruptu. Bu grubun sorunları bir anlamda yeni olduğu için Kalven kendi dinsel doktrinini ortaya çıkarırken ilâhî kudretin bu dünyanın ötesindeki belirtileri üzerinde çok fazla durmamıştı. Amacı Kalvinistlere yeni bir toplumsal kuram sağlamaktı. Mitingleriyle, insanları eyleme çağrısıyla, sosyal disipliniyle Kalvinizm gerçekten modern ideolojilerin öncüsü olarak ortaya çıktı. İdeolojinin özelliği -dinle karşılaştırıldığı zaman- bu noktada toplanıyor: İdeoloji, önemli toplumsal ayırımların belirmeye başladığı çağdaş toplumun kendine bir yaşam çerçevesi bulma çabasıdır. Bu toplumda beliren şartlar içinde insanların toplumdan koparak "yabancılaşması" olayı da ortaya çıkıyor. İdeoloji, gerek yabancılaşmış aydının gerekse yabancılaşmış sokaktaki adamın kaygu ve korkularına getirilmiş bir cevaptır.

Yeni toplumda yeniden çerçeve kurmanın iki yönünden bahsedebiliriz: bir taraftan sarsılan toplum düzeninin yerine yenisi aranmaktadır. Diğer taraftan, eski simgeler dağarcığı, eski toplumun sarsılmasıyla inandırıcılığını yitirdiği için yeni bir simgeler dağarcığı oluşturulması gerekmektedir. Fakat bu işin temel bir zorunluğu var: "farklılaşmış" toplum içinde kurulacak yeni çerçeve çağdaş toplumda oluşan bütün toplum "kat"larına mı, yoksa yalnız birine mi çağrıda bulunsun? Çağdaş ideolojiler bu zorlukla karşı karşıya kalınca farklı yaklaşımlarla ortaya çıkmışlardır. Marksizm proletaryaya seslenmiş, burjuvaziyi düşman olarak görmüştür. Faşizm (ve tesanütçülük olarak bilinen bir diğer akım) sınıf çatışmasının yüzeyde bir görüntü olduğu noktasından hareket ederek halkı "birleşmeye" davet etmiştir. Fakat her iki akım da yeni bir toplum-bütünü ve imgesi yaratmaya çalışmıştır. Marksizm için bu imge devrim ve sonrası etrafında toplanır, faşizm ise "çatışmasız" toplumu yaratmaya çalışır.

İdeolojinin sosyal değişme ile olan ilişkisi araştırılırken

önemli bir konu da ideolojinin gelişmekte olan ülkelerdeki rolüdür.

Bilindiği gibi, gelişmekte olan ülkelerin önemli toplumsal özelliklerinden biri aydınlarının bütün diğer toplum unsurlarından önce Batı çağdaş düşüncesini öğrenmesidir. Gelişmekte olan ülkenin aydını, böylece, bir taraftan kendi kültürünü "geri" bulmaya başlar ve halk ile bağlarını koparırken, diğer taraftan yeni bir toplum düzenine ihtiyacı şiddetle hisseder. Kendi kaderlerine hâkim olabilmiş olan üçüncü dünya ülkelerinde, bağımsızlık süreci aydınların itişiyle kuvvet kazanmıştır ve aydınların özel damgası bu ülkelere yön veren ideolojilerle ortaya çıkmıştır. Böylece, Türkiye'de "Kemalizm", Endonezya'da Sukarno'nun "Marhaenizm"i, Mısır'da Cemal Abdulnasır'ın "Mısır Sosyalizmi" bağımsızlık kazanan ülkenin belirleyicisi olarak siyasal sözlüğümüzde yeralmıştır.[128] Gelişmemiş ülkelerde de ideolojilerin ortaya çıkmasında üzerinde durduğumuz "farklılaşma"nın özel bir yeri olduğunu görüyoruz, fakat bunun yanında "geleneksel" adını verebileceğimiz bir bölünme de, bu ülkelerdeki ideolojilerin yaratılmasında önemli bir roloynamıştır.

Batı toplumlarında da çağdaşlaşmadan önce rastlanan bir özellik, toplumun etnik, dinsel ve bölgesel kümelere ayrılmış olmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapısı bunun iyi bir örneğini verir. Osmanlı İmparatorluğu Laz, Çerkes, Türkmen, Kürt gibi adlarla bilinen etnik gruplara bölünmüştü. Bunun yanında Müslümanlar Sünni-Alevi, Bektaşi gibi kümeler ve bu kümelerle kesişen diğer dinsel gruplara ayrılmıştı. Son olarak yöreler de özellikler gösteriyordu: Ankara'da eski Ahî teşkilatı etkisini Bayramiye tarikatıyla devam ettiriyordu; Konya Mevlevilerin etkin olduğu

[128] Bk. *The Ideologies of Developing Nations* (Ed. Paul E. Sigmund, New York, 1967).

bir yöre idi. Bu durumda, Müslümanlık bu grupların beraberce çalışmalarını mümkün kılan bir odak noktası, bir bayrak gibi fonksiyon görüyordu. Buna benzer kümeler bütün geleneksel toplumlarda görülür. Fakat Osmanlılar bu kümeleri birleştirmekte olağanüstü bir başarı göstermişlerdir.

Bir zamanlar çağdaş topluluklarda dinsel, bölgesel ve etnik ayrılıkların ortadan kalkacağı ve yerine "fonksiyonel" adını verdiğimiz bölünmelerin geçeceği sanılırdı. Zamanla bunun böyle olmadığı, her iki bölünme türünün çağdaş toplumlarda bulunabileceği görüldü. Gelişmemiş ülkelerde bu iki tip bölünmenin yanyana oluşunun özel bir şekliyle karşılaşıyoruz. Bir taraftan gelişmemiş ülke işçi-patron ya da aydın-işçi gibi çağdaş dünyada görülen fonksiyonel bölünmeleri oluştururken, diğer taraftan da eski bölünmeler de zaman zaman yeni bir kesinlik kazanabiliyor. Örneğin, yeni politik faaliyetler siyasî parti gibi bir kurumu ortaya çıkarmışsa, bu siyasal kurum bazen eski bölünmelere dayanmaya başlıyor. Bir siyasal parti kendi "müşteri"lerini, örneğin, bir kabilenin tümünden alabiliyor. Bunun sonucu da "yeniden kabileleşme" oluyor.[129] Türkiye'de doğuda bunun bir türünü de görüyoruz. Böylece geleneksel grubun "benliği" ortadan kalkacağına çağdaş parti politikası yoluyla canlandırılıyor. Türkiye'de politikanın dinsel iletişim mekanizmalarını devam ettiren bir örneğinden de bahsedebiliriz. MSP'nin kullandığı iletişim ağı yalnız gazete değil. Bunun yanında, çok muhtemel olarak, MSP eskidenberi devam eden bir haberleşme ağından yararlanmaktadır. Bu ağ dindar kişiler arasında kullanılmasına devam edilmiş iletişimdir, bu ağın içinde tarikatlardan arta kalan unsurlar da bulunacağı muhtemeldir: artan kullanış, böylece sönmeye yönelmiş bir iletişim ağını

[129] Bu olay için bk. Abner Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa* (Londra, 1969) s. 2.

ayakta tutuyor. Gene, Hatay'da esnaf tabakasından Alevîler bir zamanlar Sünnî mahallî ağalara tabi idiler. Zaman geçip de ticaret, esnaflık zenginlik yaratan bir faaliyet olmaya başladı. Her ne kadar bu konuda çok seyrek bilgilerimiz varsa da, görgün bir araştırmanın Alevî benliğinin bu yeni ortam içinde canlandığını göstermesi beklenebilir.[130]

Gelişmekte olan ülkelerin aydınları, genellikle, Batı tarihini okumuş olmaktan Batıdaki "fonksiyonel" ayrılmaların sınıf farklılıkları yarattıklarını, büyük toplumsal sürtüşmeler getirdiklerini bildirmektedirler. Bunun yanında da eski bölünmelerin de ortadan kaldırılmasının gerekliliğini anlamaktadırlar. Bundan dolayı gelişmekte olan ülke için yeni bir çerçeve kurdukları zaman bunu gözönünde tutmuşlardır. Eski bölünmelerin devam etmesine engel olmak için ideolojilere bir milliyetçi eksen vermişler, bölünmüş olan parçaları milliyetçilik ideali etrafında taplamaya çalışmışlardır. Diğer taraftan, modern toplumların sınıf çatışmalarına mani olmak için, ideolojilerini sosyalizan fikirler etrafında toplamaya çalışmışlardır. Her iki fikir de (milliyetçilik ve sınıf farkı yaratmadan gelişmeye çalışmak) ilk defa Kemalizm'le ortaya çıkmıştır.

Türkiye'nin çağdaş tarihine bugünümüzden baktığımız zaman, tarihimizde iki önemli ideoloji devri görüyoruz. Bunlardan birincisi Kemalizmin ortaya çıktığı devredir ve bu devre üçüncü dünya ülkelerinin ideolojik devrelerine benziyor.

İkinci "ideolojik" dalgalanma 1960'larda ortaya çıkıyor. Bu defa ideolojinin itici gücü değişik. Türkiye'nin yapısı değişmiş ve farklılaşmış. Çok sayıda genç okullaşma çağında ve birçok genç için okul hayatta belki en önemli etki. Bu gençler benliklerini artık geldikleri köy veya şehir yöresin-

[130] Bk. H. Z. Ülken, "De l'hétérogénéité ethniquevers l'homoénéité culturelle", *Sosyoloji Dergisi* 9 (1954) s. 1-11.

den değil "öğrenci" olmaktan alıyorlar. Bu benlik değişimi "hemşerilik" ilişkilerinin yerini "iş" ilişkilerine bıraktığı ve Batı Avrupa ortamında ele aldığımız değişmeye çok benziyor. Gene, Türkiye'de 1940'lardan beri köyde şehire önemli bir göç akımı vardır. 1960'larda gecekondunun ikinci kuşağı yetişmektedir, bu kimseler köyle ilişkileri kopan, kendilerine şehir hayatı içinde bir anlam arayan kimselerdir. İşçiler için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Diğer taraftan vatandaşların bir kısmı gelişen her ülkede olduğu gibi okumuşluk seviyeleriyle orantılı görmedikleri işlere yerleşmektedirler. Bu işler umutlarının gerçekleşmesine bir türlü imkân vermemektedir. Aydınlar ise artık devlet memurluğu ile bir zamanlar çok kesif olan doğrudan bağlarını koparmışlardır, kendi kalemleriyle hayatlarını kazanmaktadırlar. Böylece ideolojilerin yayılması için gereken farklılaşmış toplumsal ortam yaratılmış oldu.

Günümüzde ideolojinin Türkiye'deki fonksiyonu daha önce Kalvinizm'in İngiltere'de oluşturduğu fonksiyona çok benzemekte, farklılaşmış, kümeleşmiş bir topluluğun her kümesi kendine rehber olacak yeni inançlar aramaktadır. İlginç olan ve şimdiye kadar araştırılmamış olan nokta bu inançların her birinin ne gibi "müşteri"leri çektiğidir. Örneğin, Marksizm'i bir dünya görüşü olarak seçenler genellikle hangi toplumsal karakterleri taşıyorlar? Marksizm'in belirli bir alt dalını seçenler, meselâ Mao Ze Dung'u anlamlı bulanlar nasıl bir grup oluşturuyorlar. Bu seçim tamamen bir rastlantı mıdır?

Yalnız öğrenciler için geçerli olan bir araştırmaya göre tipik "solcu", orta ve yüksek gelir katlarında bulunan "bürokratik" kökenli küçük aile birimlerinin en yaşlı çocuğudur; tipik "sağcı", düşük gelir katlarından, kırsal kökenli geniş aile birimlerinin birkaç çocuğunun en gençlerinden biridir.[131] Bu

[131] Selma Mirci, yayınlanmamış doktora tezi.

araştırmaların önümüzdeki yıllarda Türkiye'nin yapısını daha anlaşılır bir hale getireceği beklenebilir.

Bu vesile ile kitabın başlangıcında üzerinde durduğumuz bir noktanın altını çizmek istiyorum: hızlı sosyal değişmenin etkilediği herkes bir "ideolog" kesilmez. Bazı kimseler arasında bu "aşı" daha önemsiz bir oranda "tutar" Bir antropolog bunu şöyle anlatmıştır:

"Bazı kimseler bir ideoloji hakkında *fikir edinirler,* bazı kimseler bu ideoloji hakkında fikir edinmekle kalmazlar onu *anlarlar,* yani bir anlatımını yapabilecek duruma gelirler. Bazı kimseler buna ilâveten öğrendiklerinin *doğru olduğuna inanmaya* başlarlar, bazı kimseler çevrelerinde olup bitenleri bu açıdan *değerlendirmeye çalışırlar.* Bazı kimseler ise ideolojiyi *içerirler,* yani yalnız değerlendirme aracı olarak değil kendilerini eyleme iten kimliklerinin derinliğinde yatan bir zemberek haline getirirler.[132]

[132] Melford E. Spiro, "Buddhism and Economic Action in Burma", *American Anthropologist* 68 (1966) s. 1163. Zikreden James P. Spardley *Culture and Cognition: Rules, Mapsand Plans* içinde (New York, 1972) s. 22.

BÖLÜM V
Simgelerin dağıtımı ve bilginin üretilmesi

ŞİMDİYE kadar bilgilerimizin şekillenmesinde iki ana "yanlılık" unsuru ortaya çıkardık: bunlardan biri insanın içinde gömülü olduğu "grup"un etkisi, ikincisi "kültür" gözlüğü. Bunlara şimdi de bir üçüncüsünü katmak gerekiyor: o da toplumun simge dağarcığını koruma görevini üstlerine alan kimselerin etkisidir. Simgelerle uğraşmayı kendi özel uzmanlık alanları yapan kimseler çağdaş toplumda geniş bir grup oluştururlar. Bunların içinde dinsel kişileri, öğretmenleri, yazarları, bir kısım üniversite öğretim üyelerini sayabiliriz. Bu uzmanların simgelerle olan ilişkileri aynı türden bir ilişki değildir: dinsel kişinin kendi toplumunun simge dağarcığı ile ilişkisi, üniversite öğretim üyesinin simge kümeleriyle olan ilişkisinden değişiktir.

Toplum simgeleri dağarcığı ile ilgilenen aydın, içinde bulunduğu toplumun şekillendirdiği kurumlarda iş görür. Bunlar aydının "stil"ini biçimlendirir. Bir anlamda Fransız aydı-

nının düşüncesini "lise" şekillendirir. Amerikan aydınının düşüncesini ise "üniversite" oluşturur. Üstelik belirli bir aydın kümesinin "dünya görüşü" zaman değiştikçe başka şekiller alıyor. Örneğin Türkiye'de öğretmenlerin çoğunluğunun 1930'lardaki görüşü "milliyetçi" olarak tanımlanabilir. Bugün bu görüşün içine "sosyalizme yaklaşan" (sosyalizan) bir içerik girmiştir. Pek tabiî ki bugünkü öğretmenlerin dünya ve toplum hakkındaki öğretisi 1975'de, 1935'dekinden farklı olacak. İşte simge aktarıcıların bu farklılıkları ideoloji'nin incelenmesinde bizim için birinci derecede önemli.

Başlangıçta biz aydınların işini toplumun bilişsel dağarcığını "koruma" olarak tanımlamıştık. Gerçekten de fikirlerle uğraşan kimseler, bir bakıma, toplumun kendilerine verdiği simgeler kümesini hazır bulurlar, bilgilerini toplumdan şekillenmiş olarak alırlar. Çok zaman da, en eski devirlerdenberi kendilerine verilmiş olan göreve sadık kalarak, bunları kendilerinden sonra gelecek kuşaklara olduğu gibi aktarmaya çalışırlar. Böylece bir sosyal görevi yerine getirirler. Ancak, daha önce üzerinde durduğumuz ve 17. yüzyıldan sonra Avrupa'da belirdiğini söylediğimiz "değişme artış hızı"yla birlikte, eskiden sayıları çok sınırlı olan bir tür simge uzmanı bundan sonra daha sık belirmeye başladı. Bu, sosyal "yer"inde rahatsız olan ve bundan dolayı toplum yapısını devam ettirmeye yönelen fikirleri sorgulamaya başlamış olan kişidir. Daha hızlı gelişen toplumsal değişmenin toplumsal ilişkilere yansımasıyla, geleneksel kurumların dağılmasıyla bu gibi bir kimsenin ortaya çıkmasına neden olan koşullar yaratılmıştı. Bir bakıma, Mannheim, çağdaş dünyayı etkileyen dört tip ideolojik davranıştan bahsettiği zaman, bunu kasdediyordu: Çağdaş dünyanın değişme hızı dünyaya yeni açılardan bakılmasını gerektirmişti, fakat bu da beraberinde sorgulayıcılığı, gittikçe köktenleşen (radikalleşen) bir aydın tipini yaratıyordu. Sonunda köktenlik, en uçta, yeni bir

inanç arama biçimini alacaktı. Bu olgu modern zamanların düşün hayatına getirdiği önemli değişikliklerden biridir.

İşte çağımızda simge aktarıcılarını bir grup olarak gözönüne getirdiğimiz zaman iki önemli noktayı unatmayacağız: birincisi simge aktarıcıları arasında birbirinden farklı "grupçuklar" var, ikincisi, çağımızda "aktarma" fonksiyonu çok zaman ana simge kümesine değişiklik getirilerek yapılıyor, "koruma" fonksiyonunun yanında bir oranda "değiştirme" fonksiyonu yeralmış. Örnek olarak Hıristiyanlık prensiplerinin bugünkü şekliyle elli yıl önceki şekli arasındaki farka bakabiliriz. Din, nihayet en değişmez bir semboller kümesi oluşturur diye düşünürüz. Halbuki bugünün katolik kilisesinin de 50 yıl öncesine nisbetle çok daha geniş bir "sosyal içeriği" mevcuttur, ve bazı katolik papazlarının bugünkü sosyal eylemleri herhalde elli yıl önce ortaya çıksaydı, onların aforoz edilmesi için yeterdi. Saydığımız bu iki özelliğe, bir üçüncüsünü eklemek gerekir, bu da fikir konularıyla uğraşan kimselerin zaman geçtikçe daha da ihtisaslaşmalarıdır. Bu gelişmenin sonucunda bir zamanlar az çok herkes simgelerle uğraşabilirken bugün, şimgeler dünyası artık eskisine nisbetle çok daha az kimsenin izleyebildiği bir uğraşı olmuştur. Uğur Mumcu'nun zaman zaman *Yeni Ortam* sütunlarında yakındığı üzere, Türkiye'de bir kısım sol'un kılı kırk yaran münakaşalara girişmiş olması bunun bir örneğini teşkil eder (1975). Bir diğer örneği bugün lise edebiyat öğretmeninin formel felsefe tartışmalarını -uzmanlaşmamışsa- izleyemez hale gelmiş olması teşkil eder. Bu kesiklik aydınların gerçekten uzmanlaştığı ABD veya Almanya gibi ülkelerde geçerlidir. Türkiye'de daha tam ortaya çıktığı söylenemez. Şimdi de kısaca unsurlarını ortaya döktüğümüz aydının toplumsal rolünün tarih içindeki gelişimine bir gözatalım.

Türkçede kullanılan "aydın" sözcüğü Batı'da ortaya çıkan "entelektüel" tabirinin çevirisidir. Fakat "aydın" tam anla-

mıyla "entelektüel"in çağrışımlarını taşımaz. Batı medeniyetinde "entelektüel", düşünce dünyasını tüm amaç olarak gören, kendini bu dünyaya tamamen adamış kimselere denir. Bu şartlarda, aydın, toplum üzerinde etkin olmayı isteyebilir, fakat bu etkinliğini düşün uğraşısının içinden sürdürür. Türkiye'de, "aydın" memleket konularıyla ilgilenen ve bunları düzeltmeye uğraşan "nizam-ı âlemci"ye verilen addır. Fakat bu toplumu düzeltme çabası çok zaman bürokratik bir rolün icaplarının içinden yapılır. Demek böyle, baştan itibaren iki ülkedeki grup arasındaki farklar var. Bir bakıma Mannheim'ın haklı olduğunu anlıyoruz. Türk aydını, eski devirlerde "bürokrat"tan ayrı bir kişi değildi. Bunun izi bugün de devam ediyor: Türkiye'deki tarihsel gelişmeler "aydın" fonksiyonunu Batı'daki kadar farklılaştırmamış. Türk aydını kendini *devletin* ilerisi için sorumlu gören yöneticilerinden biri saymaya devam ediyor. Fakat öte yandan da bu iki sözcüğün anlam farkına rağmen "aydın" veya "entelektüel" kavramlarının *az çok* aynı faaliyetleri yerine getiren kimseleri içerdiği de bir gerçek. Bu açıdan da Weber haklı: iki kavram arasındaki farklara rağmen bir "ayniyyet", bir "çakışma" bulmak olanaksız değil. Batı aydınını Türk aydını ile karşılaştırabiliriz.

"Entelektüel"lerin toplum içinde belirmesi çok geriye gider. İlkel bir iş bölümü oluştuktan sonra "simgeler" âlemi olarak tanımladığımız toplum hayatı kesimini sürdürebilecek uzmanlar da ortaya çıktı. Simgeler dünyası hatırlanacağı üzere, toplumun inanç, bilgi ve dünya görüşlerine şekil veren nisbeten tutarlı simgeler kümesidir. Bahis konusu "simgeler" kesitinin kapsadığı girişimler arasında toplum değerlerinin yeni nesillere aktarılması (eğitim), kâinat görüşlerinin anlatılması (din), toplumu pekiştiren merasimlerin devamlılığını sağlama sayılabilir. Yazının icadı bu gibi kültür özelliklerinin anlamlı bir simge bütünü haline gelmesini sağ-

ladı. İşbölümü bir kere ortaya çıktıktan sonra da simgeler aleminin kurulmuş olan çerçevesi kendi varlığını devam ettirdi. Bölünmeler bu çerçeve içinde oluştu: eğitim uzmanlığı din uzmanlığından ayrıldı, rahip-eğitmen gibi iki ayrı insan tipi ortaya çıktı.

Konuya dünya uygarlığı açısından bakarsak, aydınların ortaya çıkmasına, yazının icadı kadar yaramış olan ikinci bir gelişmenin "felsefi aşama" adı verilen düşünce devriminin ürünü olduğunu görürüz.[133] Bu gelişme Milattan Önce birinci binde -ayrı şekiller almamakla birlikte- Yunanistan'da, Beni İsrail arasında, Hindistan'da ve Çin'de oluştu. Ortaya çıkan yenilik de şuydu: artık kâinat hakkındaki görüşler daha açık ve daha ayrıntılı, kendi içinde tutarlı olmaya çalışılan fikir sistemleri şeklini alıyordu. Yunanistan'da bu akım Yunan felsefesi denen düşünce etrafında toplandı. Beni İsrail arasında bu yeni düşünce akımı Tevrat'ın yazılışı ve insanı yaratan ve onunla diyalog halinde olan bir ilâh kavramıyla sonuçlandı. Bu yaklaşıma göre, insan, Allahın dünya üzerinde kendi planını gerçekleştirmek için yarattığı araçtır. Bu temel inanç daha sonra tek ilâhlı dinlere intikal etti. Hindistan'da bu yeni kâinat kavramlaştırması dünyanın yalancı bir "görünüş"ten ibaret olduğu, insanların dünyevî hayatının varlıklarında bir "aşama" teşkil ettiği biçiminde ortaya çıktı ve Hindu ve Budist düşünceye özelliğini verdi. Çin'de toplum düzenini, insanî düzeni ve fizikî dünya düzenini çakıştırmaya çalışan görüş, bu üç süreç arasında paralellikler gören düşünce ortaya çıktı.

Toplumun aynı biçimde sürdürülmesi için bu kâinat görüşünün korunması gerekiyordu. Bu ise kültürle ilgili işlerin bir uzmanlık alanı olmasıyla sağlanabilirdi. İşte, bahis konu-

[133] Bk. Talcott Parsons, "The Intellectual: A Social Role Category", *On Intellectuals*, içinde s. 6.

su ettiğimiz değerlerin bütünlüğünün korunmasını görev olarak üzerine alan kimse, birçok aşamadan sonra "düşünür" olarak karşımıza çıkacaktır.

Kutsallaştırılan gelenekleri koruyanlar başlangıçta rahipler veya onlarla eş anlamlı fonksiyonlar görenlerdi. Fakat bu noktada zamanla önemli bir gelişme ile karşılaşıyoruz: kutsal simgeler aleminin anlamlarını *başkalarına* aktarabilmek için rahibin fonksiyonlarından biraz farklı bir fonksiyon gören "öğretici"nin ortaya çıkması gerekiyordu. Gene aynı simgeler topluluğundaki anlamların kötü niyetli kimseler tarafından değiştirilip değiştirilmediğini anlamak için bir yorumcu fonksiyonunun, yani hukukçu fonksiyonunun yaratılması gerekiyordu. Böylece geleneklerin sürdürülmesi çabası üç ayrı tipte insan ortaya çıkması için bir ortam hazırladı: rahip, eğitici, hukukçu. Bunlar her ne kadar aynı simgeler âleminin yorumcuları idiyseler de menfaat bakımından da, dünya görüşü bakımından da bir yol ayrımına gelmişlerdi. Bundan sonraki bir aşamada aydın, temel uğraşısı simgeler âlemini anlamak ve onları başkalarına anlatmak olan öğretmen'in görevinin bir tek yönüne, "doğru" ile "yanlış" arasındaki ilişkilere eğildi. Bunun da şöyle geliştiğini tahmin edebiliriz: Öğretici, öğretmek için mevcut metinleri kullandığı zaman, bu simgeler âleminin anlaşılması zor veya boşlukları olan bölümlerinde simge sisteminin eksikliklerinin farkına varıyordu. Bu eksiklikleri de -başkalarına söylemese bile- kendi kafasında yorumlamağa çalışıyor, eksikliklerin çok fazla olduğu kanaatine varırsa sisteme karşı çıkmasına yolaçan ortam yaratılmış oluyordu. İşte bu noktada öğretmen görevi "aydın" fonksiyonuna dönüşmüştü. Eleştiri fonksiyonunun ortaya çıkmasını kolaylaştıran bir gelişme de öğretici rolünün kurumlaşması olmuştur. Bu kurumlaşmanın aldığı biçim, bahis konusu ettiğimiz "felsefî aşama" devrinden sonra ortaya çıktı. Yapısal

farklılaşmasının çok daha açık olarak ortaya çıktığını belirttiğimiz çağdaş dünyada öğreticilik giderek bir düzene bağlandı. Anlattığımız simgesel değerlerin en "yüksek" şekillerinin korunması için Batı'da yaratılan ilk kurumlar, manastırlar, ve sonra da okullar oldu; bunlar "düzene bağlama"nın en pekişmiş biçimiydi. Çin'de Konfüçyüs felsefesinin öğretilmesi için yaratılan merkezler, Eflatun'un "akademi"si, Tevratı öğreten okullar, İslâm'da medreseler bu gelişmenin paralellerini oluşturdu. Üniversiteler, Batı'da örneklerini önce Ortaçağın başında gördüğümüz kurumlaşma akımının devamını oluşturur. Burada üzerinde önemle durulacak bir nokta da şu: kurumlaşma sonucunda, "bilgi" mevcut siyasal güçlerden bir dereceye kadar "özerklik" kazanıyordu. Orta zamanlarda Batı'da Kilise-Devlet ilişkileri zaten bilgi üretimi için oldukça muhkem bir "sığınma yeri" sağlamıştı: O da "manastır"dı.[134] Bu kurumsal "zırh"ın ne kadar önem taşıdığını "manastır"ı "medrese" ile karşılaştırdığımız zaman görürüz. Osmanlı İmparatorluğu'nda kendisi devlet kesesinden para almasa bile, "Âlim", Ulema sınıfından olan kişi, eninde sonunda devlet güçlerinin kontrolündeydi. Aslında, *Ulema*'yı "Osmanlı Aydını" olarak sayarsak, bunların büyük bir kısmının devletten maaş aldığını hatırlamamız gerekir. Batı'da ise kurumsal özerklik "aydın" rolünün kurumlaşması için yapısal unsurları sağlarken, fikirsel çeşitlilik için de ilk ortamı yaratmıştı. Örneğin, Batı manastır düşüncesi bile Hıristiyan düşüncesiyle lâik Yunan felsefesi arasında bir köprü atabilmiş, felsefeden bir dereceye kadar faydalanabilmişti: Batı'da *önce manastırlarda* sonra üniversitelerde felsefeye ve fen bilimlerine önem verildi. Skolastik ise, ülkemizde yerleşmiş bir anlayışın aksine bilimin *ge-*

[134] C. Warren Hollister, *Medieval Europe* (3. bas., New York, v.s., 1974) s. 53-54.

liştiği bir ortam yarattı.[135] İslâm aleminde buna benzer gelişmeler görüyoruz. Fakat devletin fikir hayatına kolayca sızması bu türden özerklik sağlayan düşünce merkezlerine sekte verdi. Örneğin, orta zaman sonu Hıristiyanlığının Aristo felsefesini Hıristiyan öğretisi ile çakıştırmaya çalışmasını hatırlatır çabalar İslâm aleminde güdük kaldı. Bunun sebebi "aydın"a doğuda devamlı olarak devlet *içinde* yer verilmiş olması, omuzlarına "toplum pekiştiricisi" görevinin yüklenmiş olmasıdır. Batı'da "aydın"ın ortaya çıkmağa başladığı sırada böyle bir "devlet" yoktu. Diğer taraftan Batı'da, Ortadoğu'da bulunmayan bir şehir yapısı vardı.

Batı'da, şehirlerin gelişmeye başlamasıyla öğretmenlerinin bir kısmını kiliseden alan, fakat gene de bilime daha geniş özerklik tanıyan bir öğretim kurumu belirdi: Üniversite. Batı Üniversiteleri başlangıçta her ne kadar kilisenin gözetimi altında çalışmışlarsa da, bazen dinsel fikirlere karşı yeni dinsel önerilerle ortaya çıkabiliyorlardı. Üniversitenin doğrudan doğruya kiliseye karşı koyabildiği de oluyordu. Bunun bir sebebi feodal düzenin ortadan kalkmaya yüz tutmasıyla önemli bir yeni kurumun belirmesiydi: bu kuruma "modern merkeziyetçi devlet" diyebiliriz. Devletin özellikle kilise ile olan mücadelesinde -hukukçuya, notere, kâtibe, yazışma idare eden kimselere ihtiyacı vardı. Bunların da kiliseye çok fazla bağlı olmayan kurumlardan çıkması devletin işine geliyordu.[136] Bundan dolayı devlet, üniversitelerin dinsel çerçevenin dışına taşan uğraşılarını: hukukçuluğu, kalem oynatma sanatını, doktorluğu destekliyordu. Batı şehir hayatı ise,

[135] Bk. Benjamin Nelson "Sciences and Civilizations, "East" and "West": Joseph Needham and Max Weber" *Philosophical Foundations of Science* içinde (Raymond J. Seeger and Robert S. Cohen, Dordrecht - Boston, 1974) s. 445 v.d.

[136] Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age* (Paris-Bourges, 1957-1972), s. 104-115.

bunların tabii olarak yetiştiği yeni bir imkân yaratmıştı.

Bir Fransız tarihçisine göre Rönesans'ın Batı'da aşama teşkil eden bir diğer etkisinden bahsedilebilir: Rönesans devrine kadar "aydın"ın bilgi dağarcığı kısıtlıydı: kitaplar son derece pahalıydı; fakat aydının kullandığı kavramlar okumuş kimsenin, hattâ bazen eğitim görmemiş bir kimsenin anlayabildiği kavramlardı. Rönesans ve sonrası aydın'ın artık çabalarını giderek bir "fildişi kulede" yürütmeye başladığı devredir.[137] Rönesans'dan sonraki gelişmeler aydın'ı kendi fildişi kulesine kapatmaya doğru iterken, bunun tersine çalışan akımlar da mevcuttu. Batı aydını ortaya çıkan kitle hareketlerinin bir bakıma hazırlayıcısıydı. Bunlar oluştukları zaman onlara katılmak isteyecek, fakat çok zaman bunda başarıya ulaşamayacaktı. Bu durum aydınların çağdaş dünyamızdaki çelişkili yapısal ortamını belirliyor. Bu çelişkili durum aydının ideoloji imalatçısı olarak oynadığı rolün önemli bir temelidir.

Bundan önceki bölümde Kalvinist'lerin yeni bir "nizam-ı âlem" teklifiyle 16 ve 17. yüzyılda Avrupa'da nasıl etkin hale geldiklerini görmüştük. Bu devirlerin Avrupa'nın tümü için belki en önemli sonuçlarından biri de şu: devletle kilise arasında olan çatışmalar Batı'da dinî inanç özgürlüğünün ilk belirtilerini ortaya çıkardı. Din kavgalarının sonunda Protestanlığa bazı toplumlarda meşru bir yerayrıldı. Diğer taraftan, Avrupa'da din kavgalarının sonuçlarından biri dinsel metinlerin basılması ve daha geniş bir kitle tarafından okunması oldu. Zaten eskidenberi çıkar çatışması bakımından kilisenin karşısında olan, kilisenin elinde tuttuğu öğretim geliri kaynaklarına sahip olmak isteyen lâik aydınlar bundan yararlandılar, dinsel kaynakların bir eleştirisine girişerek bu metinlerdeki boşlukları göstermeye çalıştılar. Aydınların bu

[137] *a.g.e.*, s. 187-188.

konudaki çabalarını kolaylaştıran bir gelişme vardı. Aydın, kitlelerle kişisel bağlarını koparmış, fakat yazdıkları yoluyla onlara yeniden ulaşmayı başarmıştı.

Rönesanstan sonra aydınlar geçim kaynaklarını iki yerden sağlıyorlardı: kiliseye bağlı düşünürler kiliseden; kiliseye bağlı olmayan, üniversitelerde şekillenen lâik düşüncenin savunucuları ise Avrupa'da yeni oluşan siyasî güçlerden, devletten. Merkezî bir devletin kuruluş halinde olmadığı yerlerde aydınların geçimlerini sağlayan prensler, dükler veya prensciklerdi, yani aristokrasiydi. Örneğin, Makyavelli Floransa'yı idare eden prenslerin hizmetinde çalışmıştı. Fakat bunun bir mahzuru vardı: geçim bir prensin keyfine bağlı olduğu zaman, prensin keyfinin değişmesiyle geçim kaynağı da kuruyordu.

Gerçekten de Makyavelli'nin başına gelen bu olmuştu. Basımın icadıyla ve kitabın daha çok kimseler tarafından okunmaya başlamasıyla, kitap yazarlığı -az da olsa- özerk bir gelir kaynağı oldu. Bunun gerçekten güvenilir bir geçim kaynağı haline gelmesi için 18. yüzyılı beklemek gerek. İşte bu sırada okur yazarlığın artmasıyla aydınlar için yazı yazmak -yavaş yavaş da olsa- bir gelir kaynağı olmaya başladı. 17. yüzyılda eskiden kullanılan ağdalı dilin yerine halk arasında daha çok anlaşılabilecek bir dil kullanılmaya başlanması bu etkiyi hızlandırdı. Bu gelişmenin İngiltere'deki tarihi 18. yüzyılın sonudur.[138] Batı Avrupa'nın aydınları bakımından müşterek unsurları saptayan bu gelişmelerin dışında Avrupa'da aydınların örgütlenme şekilleri onları, ayrı yönlere itti. Bu ayrı yön ve kurumlaşmanın nedeni Avrupa'da 18. ve 19. yüzyılda değişik ülkelerde ortaya çıkan değişik toplum devlet ilişkileridir. Bahis konusu değişik gelişmeler İngiltere'de toplumla nisbeten bütünleşmiş aydını,

[138] Lewis Coser, *Men of Ideas, A Sociologist's View* (New York, 1965, 1970) s. 6.

Fransa'da elit tipinde -ve bu arada "sekter"- aydın yönelimlerini ve Rusya'da adına "intelligentsia" dediğimiz grubu meydana çıkardı. Burada anlatılmak istenen bu grupların birbirinden tamamen ayrı nitelikler gösterdiği değildir. Birçok bakımlardan bu aydın grupları bazı temel niteliklerde birleşiyorlardı, fakat buna rağmen bahis konusu ettiğimiz ülkelerin aydınlarının bu temel benzerlikler dışında temel farklılıkları da mevcuttu.

İngiltere'deki gelişmeler

İngiltere'de monarşi endüstri toplumunun ortaya çıkmasından önce kısıtlanmıştı. Orta sınıflara verilen kanun yapma, parlamentoda etkin olma olanakları bu toplumun kesitleri için, toplumun merkezî faaliyetlerine *katılma* imkânını vermişti. Böylece, toplumun orta katlarında kendini ifade etme, özgürce yazma olanaklarının bir kısmı gerçekleşmişti. Orta sınıfların bu şekilde rahatlamasının önemli sonuçlarından biri devlet sansürünün kısıtlanmasıydı. Bundan böyle, orta sınıf kültürünün palazlandığını ve genişlediğini görüyoruz. Fizikî bilimlerin de bu sırada hızla geliştiğine tanık oluyoruz. Bunun bir sonucu da endüstri devriminin tabanının kurulması oldu. Bu kültürel genişlemenin doğrudan doğruya tekniğin ve ticarî genişlemenin ürünü olduğu, çok zaman bilimsel bir şekilde desteklenmeden, iddia edilmiştir. Robert Merton, ünlü araştırmasında, bunun böyle olmadığını, durumun çok daha çapraşık olduğunu göstermiştir. Merton'a göre, ileri sürülenlerin tam aksine İngilizler'in 17. yüzyılda fizikî bilimlerde önemli adımlar atmalarını temin eden unsuru Kalvinizm'in fikrî yöneliminde aramak gerekir.[139]

[139] Robert Merton, *Science, Technology and Society in 17th Century England* (Bruges, 1938).

Merton'un ne demek istediğini daha önce semboller hakkında söylediklerimiz açısından ele alırsak belki daha iyi anlarız. Kültürle iktisadî gelişme veya değişme ile -uzun vadede- bir tür ilişkinin olduğuna hiç şüphe yok; fakat asıl sorun bunların arasındaki ilişkinin *ne türden* bir ilişki olduğunu anlamaktır. Bu ilişki "bilginin sosyal şekillenmesi" adını verdiğimiz süreçten geçen bir ilişkidir. Daha önceki bölümlerde bilgilerimizin toplumsal şekillenmesi üzerinde durmuştuk: Belli bir kültürdeki simge dağarcığının bilgilerimize nasıl bir ufuk çizdiğini belirtmiştik. Bunun da bir insanın içinde bulunduğu grupla ve bu grubun değeriyle ilgili olduğunu göstermeye çalışmıştık. İşte Merton da bundan başka bir şey söylemiyor. Protestanlığın toplumsal yapısı, belirmeğe başlamış olan kapitalizmin gelişmesine müsait bir ortam hazırlamıştı. Protestanlığın değer yapısı da rüşeym halinde belirmiş olan yaklaşım ve yönelimlerin çok daha kuvvet kazanmasıyla sonuçlandı. Demek oluyor ki bilimin gelişmesi belki "iktisadî" bir tabandan hareket ediyor, fakat simge dağarcığı, değer yapısı, toplumsal örgütlenme türü gibi süzgeçlerden geçerek asıl özelliklerini toplumsal sürecin bu katında kazanıyor. Örgütlenmenin ne kadar önemli olduğunu İngiliz biliminin bundan sonraki gelişmesinde de görüyoruz, zira 17. yüzyılı kapsayan bu devirde İngiliz biliminin gelişmesi Bilim Dernekleri yoluyla olmuştur.

Bunların en önemlisi de Royal Society'dir. 1662'de kurulan bu örgütün; 1) toplumun muhtelif katlarından gelen kimselerden, 2) amatörlerden teşekkül ettiğini görüyoruz. Kurucuların sosyal terkibi şöyle: 14 asilzade, 18 küçük toprak sahibi, 18 doktor, 5 ilâhiyat doktoru, 2 piskopos ve "kalabalıkça bir grup tüccar ve iş adamı".[140]

Grubun içinde gerçekten bilimsel gelişmelerin kendileri

[140] Coser, *Men of Ideas*, s. 28.

için bir "fırsat" yaratıp yaratmayacağını arayanlar vardı. Fakat bu doğrudan doğruya kişinin günlük hayatını kazanma kaygısıyla bilimi birleştiren bir çizgide toplanmıyordu. Kurucuların genel yaklaşımı daha çok "merak", dünyada olup bitenlere karşı bir ilgi, tabiat olaylarının oluşunu anlamaya doğru bir eğilim olarak nitelendirilebilir. İngiltere'de İngiliz devriminden sonra ortaya çıkan genel "hava"nın da burada rolü vardı: İngiltere'de siyasî güçler bu gibi girişimlere yardım ederek, onlardan -karşı koymaya oranla- daha çok istifade edebileceklerini anlamışlardı. Royal Society'de çalışanların buluşları kuruma zamanla büyük bir prestij sağladı. Aynı zamanda da bilimsel araştırma yöntemlerinin ve ahlâkının ortaya çıkmasını şekillendirdi. Zamanla fizikî bilimlerle uğraşan düşünürler bir ihtisas grubu oluşturmaya başladılar.

İngiltere'de kahvehanelerin kültürel rolü

İngiltere'de orta sınıfın Kralcı güçlere karşı kazandığı zaferin bir sonucu sosyal ilişkilerin ferahlaması, eskisi kadar asilzade ile orta sınıf arasındaki farklara bakılmamasıydı. Bunun 18. yüzyılda toplum hayatındaki önemli ürünlerinden biri dilimizde ancak "mahalle kahvesi" *(Coffee Houses)* adıyla tercüme edebileceğimiz yeni toplantı yerlerinin ortaya çıkması olmuştu.[141]

Bu "kahvehaneler" muhtelif sınıflardan kimselerin, günlük hadiseleri tartışmaktan hoşlananların toplandıkları yerlerdi. Bu "aydın kahvehanelerinde" görüşülenler ise eskiden olduğu gibi sarayın veya asilzadelerin muhitlerinin tesiri altında şekillenmiyordu. Burada fikirler münakaşa ve müza-

[141] **Bk.** Lewis Coser, "Coffeehouses in Eighteenth Century London", *Men of Ideas,* içinde s. 19-25.

kere sürecinin sonucunda hiç de beklenmedik yönlere gidebiliyordu. Daha önce edebiyat elit tabakasının kaygularını yansıtırken, şimdi daha mütevazi bir sosyal kökenden gelenlerin kayguları konuşmaların özünü teşkil ediyordu. Aydın kahvelerinin herbirinin bir özelliği vardı, bazılarında politika, bazılarında edebiyat, bazılarında sanat konuşuluyordu. Böylece, daha önce "hayat stilinin belirlediği bir yaşamanın yerine, aynı fikirlerin yarattığı bir dayanışma ortaya çıkıyordu."[142] Fikirlerin -bir nevi çıkar gibi- insanlararası bağları ve bilhassa "intelligentsia" denen grubun toplumsal bağlarını kurması konusunda sosyologların neler söylediklerini daha önce anlatmıştık. Şimdi de noktayı vurgulayalım: aynı yönde düşünen insanların aynı sınıftan gelmeleri zorunlu değildir. Geniş bir fikir serbestliği olan bir yerde çeşitli toplumsal katlardan gelen kimseler bu serbestliğe kendi başına bir değer verebilirler. Hele sosyal sınıflar arasında akışın başladığı toplumlarda aydınlar grubu bir çeşit "sınıflar üstü" gruptur. Bir bakıma "fikirle uğraşma" bu gruba niteliğini bağlamakta "sosyal köken"den daha önemlidir.

Fakat insanın içinde gömülü bulunduğu grupla fikirleri arasındaki bağların yumuşak bağlar olması yalnız sosyal hareketliliğin yarattığı bir sonuç değildir. Bir diğer sosyal olgu dolayısayla da saptamak istediğimiz ilişkiler dolaşık ve yumuşaktır: bu da insanların içinde gömülü bulundukları grupların yalnız "üyelik" grupları olmamasından ileri geliyor.

Şimdiye kadar sosyal grupların kişinin düşüncesine yön veren etkisinden bahsederken, bu grupları yalnız "üye"lerinin toplumsal niteliği açısından tamamlamıştık. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'ndan bahsederken "esnaf" niteliğini taşıyan herkesi aynı gruba yerleştirmiştik. Halbuki grup üyeliğinin kendi başına insanı belirli bir düşünceye sevket-

[142] *a.g.e.*

mediğini biliyoruz. Bunun sebebi basit, siz insanları ne kadar bir grubun üyesi sayarsanız sayın, onlar kendilerini bu grubun bir üyesi saymayabilirler. Basit bir örnek: İngiltere'de "işçi" kategorisine giren insanların yüzde 30'a yakını kendilerini "işçi" saymayıp oylarını Muhafazakâr Parti'ye veriyorlar. Bir diğer örnek: Friedrich Engels zengin bir fabrikacı olmakla kendini "bourgeois" sınıfından saymamıştı, onların düşüncelerini düşünmemişti. Sözün kısası insanların *üyesi* bulundukları gruplar düşüncelerini şekillendiren tek grup değil. Bunun yanında insanların içinde olmak istedikleri, kendilerini içinde saydıkları grubun da düşünce ve eylem üzerinde şekillendirici bir etkisi mevcut. İşte, bu şekilde "istek"ten meydana gelen gruplara insanların "referans grubu" denmiştir. Çağdaşlaşmanın özelliklerinden biri insanların "referans grubu" mekanizmasında da bir değişiklik belirmiş olmasıdır. Daniel Lerner[143] çağdaşlaşma ile birlikte insanların eskiden içinde olmayı tasavvur edemeyecekleri referans grupları kullanmaya başladıklarını söyler. Çok muhtemeldir ki kahvehanelerde teşekkül eden birleştirici "hava", "kamuoyu" adını verdiğimiz yeni bir "referans grubu"nun ortaya çıkmasıyla ilgiliydi. Oradaki insanlar kendilerini bir "düşünürler" grubu içinde görüyorlardı. Fakat bir müddet sonra "kamuoyu" varsayımından "iş" çıkmadığı görüldüğü zaman, düşün ürünleriyle uğraşan insanların bir kısmının kendini "sömürülmüş" olarak görmeye başlamış olmaları, ihtimal dahilindedir. Zira, düşünce hayatı, uzmanlaşma ile birlikte, yavaş yavaş kapılarını uzman olmayanlara kapamaya başlamıştı. Artık Rönesans'ın "her şeyi bilen" düşünürü ortadan kalkıyordu.

[143] Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing The Middle East* (Glencoe, 1958) *Passim*.

İngiltere'de dergiler

19. yüzyıl her tabakadan insan arasındaki alış-verişin kapanmaya başladığı bir zaman oldu. Bunun sebeplerinden biri yeni yayım araçlarını kullanmanın artık profesyonelleşmesiydi. Bir taraftan kitap satıcıları dağıtma işini üzerlerine almışlar, diğer taraftan da ayrıntılı konular üzerinde duran, bunları derinliğine inceleyen aydınlar kendi yayın organlarını geliştirmişlerdi. Böylece, belirli bazı konuları inceleyen bazı aydınların yeni kurumsal eksenler etrafında toplanması imkânı açıldı. Politik faaliyetin bir hayli açık olduğu İngiltere'de bunun doğrudan siyasî maksatları kapsamadığını görüyoruz. İngiliz dergileri daha çok siyasetin dolaylı olarak geçtiği, siyasetle ilgili daha genel önerilerin toplandığı merkezler oldu. Böylece, İngiltere'de de entelektüelliğin 18. yüzyıldan farklı bir yöne doğru ihtisaslaşma ve bir bakıma "kapanma"ya doğru gittiğini görüyoruz. Fakat her şeye rağmen İngiliz entelektüelleri ne Fransa'da ve ne de Rusya'da görülen siyasî "kapanma" düzeyine varmamışlardır.

Fransa

İngiltere'de entelektüellerin genel durumu İngiliz toplumunda asilzadelik ve krallık düzenindeki değişikliklere bağlı olmuştu. Fransa'da ise Kraliyet ve asalet 1789'a kadar toplumdaki merkezî yerini İngiltere'ye nisbetle daha iyi korudu. İngilizler'in iki sınıf arasında sağlanan düşünce iletişimi, "kahvehane" grupları ve bilim derneği gibi kurumlarda kendini belli ediyordu. Fransız aydınlarının toplandıkları gruplar da bize sosyal durumları hakkında çok şey anlatıyor. Bu toplulukların en belirgini "salon"du. Fransızca "salon" bizim dilimize geçtiği şekilde olduğu gibi misafir kabul odası anlamını taşır. Fransız aydınları da aydınlık devrinde faaliyetlerini

asilzadelerin misafir kabulü faaliyetinin üzerine kurdular. Fransa'da XIV. Louis'nin korktuğu asilzadeleri gözetimi altında bulundurmak için Versay Sarayı'na toplaması, buraya toplanan kimseler için yeni tipte bir sosyal hayatın temelini atmıştı. Saraylarda üzerinde durulan adab-ı muaşeret, kültürlü laf etme nitelikleri böylece daha geniş bir üst tabaka çevreye yayılmıştı. Versay'da toplanan kimselerin ancak bir kısmı politikanın içinde olduklarından, geriye kalanları vakit geçirmek için, fikir alışverişinin özünü teşkil ettiği bir "hava"yı oluşturdular. Fransız asilzadelerinin veya zengin burjuvaların salonlarına zekâları, fikirleri ve nüktedanlıklarıyla parlayan düşünürleri davet etmeleri moda oldu. Böylece, Diderot, Rousseau gibi kimseler bu muhitlere hayatiyet katarken, aynı zamanda salon sahiplerinin maddi yardımlarından da yararlanıyorlardı. Salonların sosyal faaliyetlerini genellikle asilzade sınıfından kadınlar idare ediyordu. Bunlar arasında Mme. du Deffand, Mme de Tencin, Mme Geoffrin sayılabilir. Zamanla bunların içinde gerçek asilzadeler azaldı, onların yerini zengin burjuvalar aldı.

Bugün okuduğumuz bütün ansiklopedilerin Fransız prototipi olan *Grande Encyclopédie* bu muhitlerde bulunan düşünürler tarafından hazırlanmıştı. Helvétius ve d'Holbach gibi materyalist felsefenin önderleri fikir ürünlerini böyle bir ortamda verdiler. Artık, fikir, asilzadeleri eğlendiren bir araç olmaktan çıkmış, kendi başına değer taşıyan bir uğraşı olmuştu. Fransız aydınlarının "salon"larda toplanmaları Fransız Devrimi devrinde de devam etti. Fakat aydınlık çağı Fransız aydınlarının bir özelliği, gerek ideologlar arasında, gerek sonraki Fransız aydınları arasında devam etti: o da dünyada bir tek hakikat olduğu ve bu hakikatın ancak Fransız aydınlarınca bulunabileceği fikriydi. Bu özellik düşün uğraşısının Fransa'da baştan itibaren bir asilzade-elit zümresinin gölgesinde ve toplumsal modeline uygun olarak yapılma-

sına bağlanabilir. İngiliz burjuvazisi kadar palazlanamayan Fransız burjuvazisi entelektüel faaliyete kendi yaşamının damgasını vuracak güçte değildi. Burjuvazi de, düşünürler de geleneksel toplumun özelliklerini taklit etmekten hoşlanıyordu. Fransız fikir faaliyeti bu "elitist" damgayı bugüne dek taşımaktadır. 20. yüzyılın başında bir Alman düşünürün bu konuda, "Allah Fransız mıdır?" adıyla yazdığı kitap hâlâ önemini yitirmemiştir. 18. yüzyılda ise Fransız aydınlarının "gerçeğin" temsilcileri oldukları Fransızlarca olağan karşılanıyordu. İdeologların toplumu temelinden yenileştirici kaygusu "gerçek" gerçeği buldukları veya bulabilecekleri inancının bir ürünüydü ve bu inanç da beraberinde bir seçkinlik getiriyordu. Bir tek gerçek varsa o gerçeği "bilenlere" aratmak ve sonra topluma empoze etmek gerekir. Görünüşte ayrılan ideologlar ve Napolyon bu noktada birleşiyordu. Bu otoriter yaklaşım ideologların toplumsal otoriterliğinde, bütün Fransız eğitim sistemine hakim olan bir eğitim yapısı kurma isteklerinde belirir. Siyasal hayata seçkinler kanalıyla katılan Fransız aydının bu kökene bağlanabilecek özelliği bugün de devam etmektedir; soyluluk, hayatı bir kavram olarak yaşama ve günlük hadiselerin "bayağı"lığından kopma: Emile Zola'nın gerçekçiliği bile bu özelliklerin izini taşır. Geniş çapta sosyal planlar ortaya atıp toplum yapısını ona göre değiştirmeye çalışmak, hâlâ Fransız toplum teorilerinin karakteristiği olarak kendini göstermeye devam ediyor, fakat bu özelliği belki en belirgin şekilde 19. yüzyıl Fransız düşünürü Saint-Simon'da buluruz.[144]

Napolyon sonrası Fransa'sında bir taraftan Napolyon devrinin coşturucu havası dinmiş, diğer taraftan Fransa'ya yavaş yavaş endüstriyel gelişme girmeye başlamıştı. Bu ortamda Fransa bir taraftan bir yönelim buhranı geçirirken,

[144] Coser, *Men of Ideas,* s. 199.

diğer yönden feodal-aristokratik-ziraî bir yapının yerine bir endüstri toplumunun geçmesine tanık oluyordu. Üretim toplum içinde merkezî bir süreç halini alıyordu, bankalar önem kazanıyordu, demiryolu şebekesi yapılıyordu. Kendi çağının gelişmelerini yakından izleyen aristokrat kökenli düşünür Henry de Saint-Simon, Napolyon sonrası Fransa'sının idarî sorunlarına bulduğu çözümü şöyle açıklıyordu:

Fransa'nın en önemli beş yüz yazarını, asilzadesini, avukatını veya idarecisini ortadan kaldırsak onların yerine geçecek, görevlerini kötü de olsa yapabilecek kimseler buluruz. Fakat Fransa'nın en önemli beş yüz mühendisini, kimyagerini, doktorunu ortadan kaldırsak onların yerine koyacak kimseyi bulamayız. Halbuki bu kimseler Fransa'yı idare etmekte söz sahibi değiller. Fransa'yı idare edenler kolayca yerlerini dolduracak kişiler bulabileceğimiz teknik bilgisi olmayan aydınlardır: Bunu tersine çevirmek gerek: Toplumun idaresini teknokratlara vermeliyiz.

Yeni bir teknokratik görüşün kurucusu olan Saint-Simon'a katılan genç kuşaktan kimselerin fikirlerinde yalnız bu teknokratik unsur olsaydı, onları günümüzde de beliren teknokrat-aydın grubunun içine sokabilirdik. Fakat bu gençleri birleştiren unsurlardan biri de planlarının kapsayıcılığı idi. Saint-Simoncular toplumu temelinden ve tümden değiştirmek için bu öneriyi geliştirmişlerdi. Fikirlerinin bir başka özelliği dünyadan kalkan "kardeşlik" ve "sevgi"yi yeniden geliştirmeye kalkmalarıydı.

> Onlar için, Saint-Simon için olduğu gibi, altın çağ geçmişte değil istikbaldeydi. Katolik Kilisesinin her ne kadar hiyerarşisini takdir ediyorlarsa da Kilisenin hakimiyetine bir dönüşü düşünemiyorlardı. Etraflarında gördükleri anarşinin yerine geçecek yeni ve dengeli bir düzeni düşünüyorlardı, fakat bu düzen intizam ve te-

rakki'yi yani okulda taptıkları ilâhları içerecekti. Onlar için bilim, endüstri gibi, kutsaldı. Fakat onlar için en kutsal görev Fransa'ya bütün vatandaşlarını içeren yeni bir düzen getirmekti. Bilhassa birçok düşünür ve bütün devlet adamları tarafından o zamana kadar ihmal edilen binlerce kudretsiz ve acınacak insan, yükselen burjuvazinin basamak olarak kullandığı kimseler toplumun içine yeniden yerleştirilmeliydi.[145]

Saint-Simoncular arasında kurucuların meslekleri de ilginç: Henri Fournel, mühendis mektebi mezunu, bir metal fabrikasının müdürü. Fournel 1828'de 2500 işçi çalıştıran Creusot adındaki çelik sanayiinin başına geçmişti.[146] Michel Chevalier, Kuzey Vilayeti madenlerinin başında bulunan bir mühendis. Enfantin, eski mühendis mektebi öğrencisi. Bankerlik mesleğinde önemli bir yeri olan Pereire kardeşler, işte bu teknoloji önderleri 1826 ile 1829 arasında geliştirdikleri doktrinleri daha sonra bir "iman" veya "din" haline getirmek için işbirliği yaptılar. Kendilerinin katolik kilisesinin mensupları kadar bir "din"i temsil ettiklerini ileri sürerek katolik papazlarının muafiyetlerinin eşini devletten istediler.[147] Burada kitabımızın başlangıcında üzerinde durduğumuz bir noktaya gelmiş oluyoruz: aydın'ın davranışını "grup niteliği"nin yanında belirleyen ikinci bir öğe düşüncesinin yapısıdır. Saint-Simoncular mühendis olarak, fizik ve matematik bilimlerinin disiplininde yetişmiş kimseler olarak, toplum planlarına fizik kanunlarının kesinliğini, kapsayıcılığını ve soyutluluğunu bağlıyorlardı. İngiliz düşünürleri ise toplum konusundaki fikirlerine somut hayat tecrübelerinin damga-

[145] *a.g.e.*, s. 103-104.
[146] *a.g.e.*, s. 106-107.
[147] *a.g.e.*, s. 105.

sını vuruyorlardı. Her iki milletin aydınları arasında "aydın" özelliği, aynı yönde çalışan "grup niteliği" ve "fikir stili" katlarının kümülatif sonucuydu.

Bu aydınların toplum hayatında "inanç"ların önemini görmeleri sosyal bilimlerin bir aşaması sayılmalıdır. Böylece aydınlık devri düşünürlerinin basitliğine parmak basıyorlardı. Fakat topluma doğru gördükleri inancı empoze etmeye çalışmaları Fransız aydınının ne kadar "seçkinci" bir aydın olduğunu gösteriyordu.

Frank Manuel ve Lewis Coser zamanlarının fikir dünyasında ve halk katlarından koparak iş gören bu gibi aydınların nasıl bir "tarikat" olarak *(sect)* çalışmaya temayül ettiklerini anlatmışlardır. Böyle bir tarikatın da fikirleri bir "din" olarak ortaya çıkacaktı. Saint-Simoncular bunu hiç olmazsa saklamadan yapmışlar, açık açık fikirlerinin yeni bir "din" olduğunu söylemişlerdir. Auguste Comte da, bütün pozitivizmine rağmen, sonunda yeni bir "din" kurmaya çalıştığını söyleyecekti. Bu, özellikle Fransız aydınlarının "tümcü" yönlerini oldukça iyi vurguluyor, fakat bu nitelikler Fransız aydınlarını bugün de etkilemeye devam ediyor. Simone de Beauvoir, *Mandarenler* adındaki kitabında 1950'lerin Fransız aydınlarının "tarikat" niteliğine tekrar parmak basmıştır.

Bizim için önemli olan nokta, aydınların fikrî ürünlerinin geçirmiş oldukları tarihsel evrime göre şekillenmesidir. Saint-Simoncu'ların istikbal planlarının geniş kapsamlı bir din olarak ortaya çıkması, Fransız aydınlarının tarihsel gelişimlerinin bir sonucuydu: Fransız aydınları fikirlerinin siyasal güçler tarafından kabul edildiği bir ortama ancak nadiren kavuşabilmişlerdi. İdeologların birkaç senelik hakimiyeti bu zamanlardan biriydi. Fakat bu gibi fırsatlar ellerine nadiren geçtiği için, Fransız toplumunu *temelden değiştirici* önerilerle ortaya çıkmışlardı. Aksine, fikir adamlarının, burjuvazinin de zaferiyle, devlet yapısı içinde etkin olabilecekleri

düşüncesiyle yaşadıkları İngiltere'de ılımlı siyasal ve sosyal reform yaklaşımları ön plana geçmişti. Böylece, ideolojilerin entelektüellerin genel hayat şartlarına bağlı olan bir tarafı olduğunu görüyoruz. Bunun iki örneğini daha verebiliriz: Rus intelligentsia'sı ve 19. yüzyıl Batılılaşmış Osmanlı aydını ve Cumhuriyet aydını.

Rus "Intelligentsia"sı

Rusya'nın çağdaşlaşması bir çelişkiler portresi teşkil eder. Büyük Petro zamanında başlanmış olan çağdaşlaşma hareketi geçmişi topyekûn inkâr eden bir hareketti. Bir uzmanın sözleriyle "Petro Rusyası'nda tutucu tutum ve davranışlardan başka her şey mübahtı. Petro Rusyası'nda gerçekten eleştiri olan davranışlar bu tutucu davranışlardı" [148]

Petro zamanında bir gemicilik okulu kurulmuş, öğrenciler Avrupa'ya tahsile gönderilmişti. Petro tutumlarından şüphe ettiği kiliseyi gölgede bırakmış ve kilisenin tesirini dağıtmak için kendi devlet yönetimindeki öğretim kurumlarını ortaya çıkarmıştı.[149] Fakat bu radikalizm Çar'ın 1725'deki ölümüyle son buldu.

Rusya'da aydınlar hukuken devlet personeli statüsündeydiler, fakat bilimsel çalışmalar Petersburg Akademisi'nde ve Moskova Üniversitesi'nde (kuruluşu 1755) kurumlaşmıştı.[150] 1830'lara kadar bu yapının pek değiştiği söylenemez. 1830 ve 1840'larda Rusya'da daha atak bir düşünürler grubu belirdi, ancak bu grup sonradan "intelligentsia" adı verilen tipte kimseleri tam anlamıyla içermiyordu.

[148] Michael Confino, "On Intellectuals and Intellectual Traditions in Eighteenth-and Nineteenth Century Russia", *Daedalus*, İlkbahar 1972, s. 120.
[149] *a.g.e.*, s. 119.
[150] *a.g.e.*, s. 121.

Rus toplumunu en radikal şekilde eleştiren aydınlar 1860'larda ortaya çıktı. Bunların bir kısmı geleneksel Rus üst sınıflarından, bir kısmı ise daha düşük tabakalardan geliyordu, fakat iki grubu birleştiren görüş 1830'ların aydınlarının gereksiz derecede hareketsiz kalmış olduklarıydı. Bir bölümü "nihilist" adıyla tanınan yeni grubun önerisi "hareket"ti. Babalarının kuşağı Rus toplumunu eleştirmişti. Bu yeni nesil, bir taraftan sosyal ve siyasal sistemi eleştirirken, diğer taraftan sistemin kurallarına başeğmeyi kabul etmiyordu. Böylece, Rus toplumunda uzun zamandanberi devam eden toplum ve siyaset kurallarından kopma unsuru, "reddetme", "kırma" tutumu Rus fikir adamlarına damgasını vurmaya başladı. Michael Confino'nun gösterdiği gibi bu tutum bundan sonraki devrede de devam etti. Bu devirde, "intelligentsia" hem düşünürleri ve hem de siyasette etkin olmak isteyenleri içeren bir grup olarak kristalleşti. 1880 ve 90'larda ise Rus intelligentsia'sı bölünerek bir taraftan profesyonel devrimcileri, öte yandan profesyonel düşünce adamını ortaya çıkaracaktı.[151] Bundan sonra ortaya çıkarılan fikrî yapıtlar da "intelligentsia" içinde gittikçe artan farklılaşmayı yansıtıyordu.

Rus "intelligentsia"sını kendi özel uğraşı alanı yapan fikir tarihçisi Confino'ya göre "intelligentsia" tabiri Rus düşünürlerinin yalnız bir safhası için, ihtisaslaşma ortaya çıkmadan, nisbeten mütecanis olan grup için kullanılabilir. Confino'nun çalışması aslında eskidenberi Rus intelligentsia'sına özel bir karakter bağlamak için yapılan çalışmaların meseleyi basitleştirdiğini anlatmak amacını gütmektedir. 1950'lerde ileri sürülen tezlerden biri 1860'lar kuşağının -kendilerine özellikle intelligentsia adı verilen grupların- alt sınıflardan

[151] Bu özellik için bk. Franco Venturi, *Roots of Revolution* (New York, 1966) s. 639 v.d.

geldikleriydi.[152] Confino bunun böyle olmadığını gösteriyor. Araştırmaları Rus düşünürünün özelliklerinin devlet ile olan ilişkilerinde ortaya çiktığını bir daha önümüze seriyor. Aydınların bir bölümü devlet yapıları içinde gömülü oldukları oranda pasif kalmışlardır. Bir bölümü de Üniversite içinde buldukları nisbî özerklik havası içinde devlet aleyhtarı teorilerini imal etmişlerdir. Bu ortamda devletin yıkılması gerektiği fikri çok açık ve çok radikal bir şekilde gelişti. Bunun gelişmesini sağlayan üniversite özerkliği olmuştu, fakat "büyük kıyam" fikri eskidenberi Rusya'da dolaşan bir fikirdi. Mannheim'ın tabiriyle fikir şimdi kendine bir sosyal temel bulmuştu. Böylece Çarlık Rusyası aydın kesitinin özelliğinin pasiflik-radikallik kutuplaşmasında belirdiğini görüyoruz.

Rusya'daki gelişmeleri Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmelerle mukayese ettiğimiz zaman, bu ikili yapının özerkliği daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Osmanlı İmparatorluğu'nda, Rusya'da ortaya çıkan üniversitenin gelişmesine bağlı nisbî kurumsal otonominin yarattığı ikili yapıyı göremiyoruz. Türk aydını, son zamanlara kadar, devlet hizmetinde olsun veya Üniversitede olsun devlet'i incitmemek için çok daha dikkatli davranmıştır. Bir bakıma Üniversiteler Türkiye'de geç geliştiği için Türk aydını Üniversitenin kendi başına verdiği özerklik imkânlarından geç istifade etmiştir. Çağdaş Türk intelligentsia'sını devlete daha doğrudan bağlayan bir diğer ilişkiden sözetmek gerekir: Türk aydını çok daha doğrudan geçimi için devlete bağlı olmuştur. Kitap ve dergi okuyucusunun kalabalık bir grup oluşturması daha oluşum halindedir. Osmanlı intelligentsia'sının önderliğini yapan Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi ünlü düşünürlerimizin mektuplaşmalarına bakıldığı zaman çok açık bir şekilde ge-

[152] Markin Malia, "What is the Intelligentsia", *Daedalus*, 89 (Yaz 1960).

çim derdinin onları kuşkulandırdığı görülür.[153] Bu kuşku aynı zamanda iki tarafı keskin bir kılıçtır: Yeni Osmanlılar maişet derdine düştükleri zaman devlet de onları kolayca "affederek" onları devlet memuru kalıbına yeniden sokmaktan bir endişe duymamaktadır. Herhalde bu ikili durumun dibinde yatan öğe, Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin verdiği maaşı verebilecek bir grubun devlet dışında teşekkül etmemiş olması ve böyle bir grup teşekkül etmemiş olduğu için devlete karşı isyan eden aydının devlete karşı etkin olabilecek sosyal bir gruba bel bağlayamamasıdır. Oysa, Rusya'da Osmanlı İmparatorluğu'nun aksine, geleneksel "kıyam" fikri, üniversitenin özerkliği, bununla birlikte burjuvazi ve daha sonra proletaryanın sayısal gelişimi devrimci aydının devrimi geliştirmesini sağlayan dört farklı öğe sağlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeni Osmanlılar için çizdiğimiz tablo, onlardan sonra 1890'larda devlete karşı durmuş olan Jön Türkler için de geçerlidir. Jön Türkler arasında yüksek sayıda saray jurnalcısı bulunmuş olmasını da bu toplumsal yapısal karaktere bağlamamız gerekir. Osmanlı aydınını Osmanlı devletine bağlayan bir diğer önemli unsur da İmparatorluğun o zamanlar dağılma durumuna gelmiş olmasıydı. Fakat gene de bu tutumda Osmanlı kültürüyle ilgili bir yön bulunabilir. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu da 20. yüzyılda dağılmaya başlamıştı; fakat bu dağılma Avusturya entelektüellerini devleti desteklemeye doğru itmemişti. Herhalde Osmanlı kültürünün haksız olarak yenik düştüğü hissi, Türk aydınlarını devletin yanında yeralmaya yöneltti. Aydınların devletle yakın ilişkisinin bir sonucu Türkiye'de aydınların ele alamadıkları birçok konuların hâlâ "tabu" kalması olmuştur.

[153] Bk. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, (Princeton, 1962) *Passim.*

Her ülkenin aydınının bir stili olması giderek o ülkede ileri sürülen fikirlerde etkin olmuş ve böylece de ideolojilerin üretimine damgasını basmıştır. Rusya'da 19. yüzyılda kendi içine dönük, sorgulayıcı, devleti tümden inkâr edici türden ideolojilerde Rus kültür tarihinin izini bulmak mümkündür. Türkiye aydınlarının devletle sevgi kırgınlık ilişkileri gene aydınların sosyal tarihin bir sonucu sayılabilir ve Türkiye'de geçerli ideolojilerde izini bırakmıştır. Örneğin Türkiye'nin solcusu hiçbir zaman Rusya'daki kadar devleti inkâr edici bir tutum alamamıştır.

İdeoloji'ye aydınların özel stili kadar tesir eden iki unsur da eğitim sisteminin değişmesi ve kitap, gazete gibi yayım organlarında görülen gelişmedir. Örneğin, kitabın son derece mahdut bir zümre tarafından kullanılan bir araç olduğu yerde "kitle"yi hedef alan ideolojilerin ortaya çıkması imkânsızdır. Gene, her köye kadar inebilen bir eğitim sisteminden devletin elde edebileceği vatandaşlarını şartlama imkânları ortaçağda yoktu. Bundan dolayı bu iki unsurdan kısaca da olsa burada bahsetmek yerinde olur.

Eğitim

Bugün bildiğimiz okul sisteminin başlangıcı Rönesansa gider. O sıralarda manastırlarda veya başka müesseselerde kısıtlı bir şekilde yapılan eğitim bugünküne benzer bir şekil almaya başladı. Bir taraftan şehirlerde manastırların verdikleri yeteneklerden başka yetenekler veren öğretim kurumları ortaya çıktı. Şehirler de ticaretin gereklerine daha yakından bağlı hesap, muhasebe bundan dolayı da aritmetiğin geliştiği merkezler olarak belirdi. Modern devletin yavaş yavaş ortaya çıkması ve kiliseyi kendine rakip görmesiyle, modern devlet de kendi çıkarlarını gerçekleştirecek okulları desteklemeğe başladı. Devlet işlerinin yürütülmesini mümkün kılacak

bir genel kültüre sahip kimselerin yetişmesini istedi.[154] Meselâ, Alman Gymnasia'larının kaynağı bu olmuştur. İngiltere'de Tudorlar zamanında ortaya çıkan yeni asilzadeler, yeni geldikleri toplum katında yeteneklerini arttıracak ve ellerine geçen olanaklardan istifade ettirebilecek bir eğitim sistemi geliştirdiler. Pratik eğilimleri, onlara bir taraftan hesap, geometri gibi İmparatorluğun denizaşırı atılımlarını sağlam bir esasa oturtan[155] ve diğer taraftan insan olarak karakterlerini pekiştiren, onlara başkalarıyla olan ilişkilerinde üstünlük tanıyacak beceriler veren sistemler kurdurdu. Eğitim yavaş yavaş Avrupa'da ülkeler çapında bir girişim oldu. Prusya'da 1770 ile 1803 arasında giderek millî bir kurum halini aldı.[156] 19. yüzyıl ortasından itibaren devletin kontrolünde olan okullar bir bakıma öğrencilere devletin uygun gördüğü dünya görüşünü aşılamak için kullanılıyordu. Örneğin Alman mekteplerinde Almanya'nın üstünlüğü *teması* işleniyordu. Almanlar'a yenilmiş olan Fransa'da eğitimin Fransız milliyetçiliğinin amaçları için kullanılmasının yanıbaşında "tesanütçülük" (solidarisme) görüşünden ilham alan bir sosyal ahlâk aşılanıyordu. Bu görüşe göre Fransa bütünleşmiş ve sınıf mücadeleleri olmayan bir memleketti, aksine herkes herkese yardım etmeyi ve görevini eksiksiz olarak yerine getirmeyi öğrendiği takdirde Fransa ideal bir ortamda gelişecekti. Bu görüşte bir zamanlar Türkiye'de de hakim olmuş olan bir sosyal ahlâkın anahtarlarını görmek mümkün. Bize bu görüş Ziya Gökalp yoluyla intikal etmişti ve zamanında, Türkiye için Fransa'ya nisbetle gerçeklere daha yakın bir görüştü. Eğitimin ideoloji üzerindeki belki en kesin örneğini Sovyet Rusya'da görüyoruz. Sovyet Rusya Marksist değerlerin en

[154] William Boyd, *The History of Western Education* (6. Bas. 1952) s. 191.
[155] *a.g.e.*, s. 231-232.
[156] *a.g.e.*, s. 311.

küçük yaştan itibaren kafalara yerleştirilmesi için en sistematik bir çabayı göstermiş bir memlekettir. Herhalde eğitimin yayılmasıyla "ideoloji" yeni bir etki alanı kazanmıştır.

Yayım

Gerek aydınların tesirliliği, gerekse eğitimin "ideoloji" için yeni bir zemin temin etmesi ancak yayım araçlarının gelişmesiyle mümkün olmuştur. Bu oldukça çapraşık bir gelişimdir. Kitap, kendi başına üç ayrı tip gelişmenin ürünüydü: kâğıdın Çin'den Batı'ya yayılması, yağlı mürekkebin icadı ve baskı harflerinin geliştirilmesi. İdeolojinin ve ideolojik düşüncenin belki en derinde yatan nedeni kitaptır. Kitabın son zamanlara kadar üzerinde durulan etkisi belirli bir fikri el yazmalarına nisbetle çok daha ucuza yayabilmesi olmuştu. Marshall McLuhan bu gibi bir yayılmanın ötesinde kitabın çok daha ince, fakat daha önemli etkileri olduğunu göstermeye çalışmıştır. McLuhan'a göre kitap temel algılama örüntüsünü şekillendirmişir. Bir ozanın anlattığı destan, anlatım bittikten sonra yalnız bir iz olarak kafalarda kalır, fakat kitap bu anlatıyı yanımızda tutar. Ona zaman zaman müracaat etmemizi imkân dahiline koyar. Bizi bir fikrin niçin belirli bir biçimde ifade edildiğini, nasıl olup da bazı eksikliklerle ortaya çıktığını merak etmeye sevkeder.[157] Bir ozanı dinlemek şeftali yemeğe benzetilebilecek bir faaliyettir: tüketiriz ve hoşlanırız. Fakat kitapla ortaya çıkan iletişim türü buna benzemez. Kitap ideolojiye iki yönden bağlıdır: toplumca kabul edilen dünya görüşü kitap yoluyla yayımlanıyorsa o zaman bu kitap daima eleştiriye açıktır, metni ortadadır; diğer taraftan kitap, gene, eleştirilen ideolojinin yerine bir ye-

[157] McLuhan'ın fikirleri için bk.: Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy* (1968). *Passim.*

nisini yerleştirmek için çok etkin bir araçtır. Kitap kafamıza bir sorunlar alemi getirir. Şüpheye davet eder. Filozofların daha mahdut şekilde yaptıklarını kendi yapısıyla ortaya çıkarır. Kitap medeniyeti bize kitaplar âleminde, fikirler âleminde ve bazı kimselerin çoktan iddia ettiği gibi, hayaller âleminde yaşama kapısını açar. Kitapların çok okunduğu bir yerde kitabın hakikatı tabiatın elle dokunulur hakikatine tercih edilir. Kitapsız insan bir teori için kendini feda etmez, fakat kitap sahibi pekâlâ bir teoriyle bütün yaşantısını tayin edebilir.

McLuhan'ın çok çapraşık ve taraflı olan teorisini şüphesiz ki burada kaba ve basit bir şekilde ifade ediyorum. Fakat bu anahatlar bile "ideoloji" üretimi bakımından yayım araçlarının, önce kitabın, daha sonra gazetenin, daha sonra radyo ve televizyonun ne kadar önemli oldukları konusunda bize bir ipucu sağlıyor.

BÖLÜM VI
Çağımızda ideoloji: İdeolojinin "gerilemesi" savı

İDEOLOJİNİN çağımızın yarattığı toplumsal çalkantıların ardından geldiğini, bu karışıklıkların yıprattığı ve erittiği değersel ve bilişsel evrenleri yeniden kurma çabaları olduğunu gördük. Ancak, "toplumsal çalkantı" oldukça esnek bir deyim. Bazen, toplumun temelden sarsılması, bu toplumun değişik katlarında değişik biçimler alıyor. Bunun yanında, "çalkantı" olarak tanımladığımız bir değişikliğin yankılarının ne kadar devam edeceğini önceden kestirebilmemiz mümkün değil. Türkiye'de Atatürkçülüğün getirdiği değersel değişme 1920-1938 arasında oluştu, fakat bu değişmeye karşı dinsel planda bir "yeniden can verme" (revitalization) hareketi olan Nurculuk ancak 1960'larda gittikçe artan bir güçle karşımıza çıktı. İdeolojilerin toplumsal değişme temeline oturması, ideolojileri sosyolojik açıdan ele alanların eskidenberi bildikleri bir süreçtir. Bundan dolayı sosyolog ve bilhassa antropologlar ideoloji ve benzer fikir hareketlerinin çağdaş dünyamı-

zın kalıcı özelliğini oluşturduğunu belirtirler. Buna rağmen bir zamanlar, 1950'lerde bazı bilim adamları "İdeolojinin Sonu"nun geldiğini iddia ediyorlardı. Şimdi bu gelişmeye bir gözatalım.

İdeolojilerin bir özelliği de etkin oldukları insan gruplarında çok inatla savunulan, kan dökme pahasına da olsa vazgeçilmeyen inançlar olarak yerleşmeleridir. İdeoloji insanın tüm duygularını harekete geçirir, onu "seferber" *(mobilised)* duruma getirir. Rus ihtilâlinde Bolşevik ideolojisini taşıyanlar, "kızıllar", karşı görüşü tutan "Beyaz"larla amansızca savaşmışlar, bu ideolojik çatışma büyük bir harbe yolaçmıştır. İspanya'da "sol" ile "sağ" arasında 1936'dan 1939'a kadar süren savaşta yaklaşık olarak bir milyon kişi ölmüştür.

İkinci Dünya Savaşı'ndan çıkıldığında, Avrupa'da, 1921'leri ve 30'ları vurgulayan ideolojik çatışmaların devam edip etmeyeceği merakla bekleniyordu. Fakat 1955 yılına doğru, Avrupa'yı eskiden parçalayan ideolojik çatışmalar açısından, hiç değilse ortamın ve belirtilerin değişmesi bakımından, yeni bir durumla karşılaşıldığı kanısı yaygınlaşmaya başladı.

Bir taraftan dış politikada "sağ" ve "sol"u temsil eden iki "süper devlet"in "devlet" çıkarlarının, çok zaman, "sağ" "sol" özelliklerine nisbeten daha ağır bastığı görüldü. Diğer taraftan da Avrupa'nın iç politikasında "ideolojik kamplara ayrılma" etkeni yerini yeni etkenlere bırakıyormuş gibi bir görüntü belirdi. Birçok devletler bir zamanlar "ideolojik" bir konu olarak damgalanan iktisadî planlamayı toplumun iktisadî düzenliliğini sağlayan bir "teknik" olarak görmeye başladılar.[158] Bunu kendi ülkelerinde uygulamaya koyuldular.

[158] Seymour Martin Lipset, "Europe: the Politics of Collective Bargaining", *Decline of Ideology,* içinde, s. 80. Bu makale daha önce şu başlıkla çıkmıştır: "The Changing Class Structure and Contemporary European Politics", *Deadalus* 93: 1 (Kış 114) 271-303.

Fransa'da, De Gaulle'cu bir rejimde, savaş öncesi Fransız sosyalistlerinin en geniş planlarını aşan bir endüstri millileştirmesi hareketine girişildi. Birçok ülkede eskiden sosyalizmin "sivri" bir önerisi olarak görülen sosyal güvenlik tedbirleri şimdi olağan görülmeye başlandı. Diğer taraftan, geleneksel "bırakınız yapsınlar" ideolojisine bağlı partiler giderek güçlerini kaybetmeye başladılar.[159] O yıllarda ideolojik nitelik taşıdığı açıkça belirlenebilecek "Pujad - Poujade" hareketi gibi gelişmeler bir nevi istisna olarak görünüyordu.[160]

Bu durumda "sınıf çatışması"na dayanan ideolojilerin siyasî partiler içinde daha az önem taşımaya başladığı gözlendi. Partiler kendilerine birden çok sınıfı bağlayabilecek, sınıfları aşan programlar geliştirmeye başladılar. Endüstride, endüstrinin genişlemesi ile birlikte ayakta tutulmasını sağlayacak, "menecerlik" gereklerini yerine getiren politikalar uygulanmaya başlandı. 1960'ların başında S. M. Lipset bu gibi gelişmelerin ideolojik çatışmaları yumuşatma yönünden çalıştığını şöyle ifade etmişti:

> "Solun işçi sınıfına yönelik partileri, Avrupa'nın birçok yerinde, 1960'larda güçlerini arttırmışlardır. Bu gelişmeler birçok kimsenin Amerikan veya Avrupa politikası konusundaki bir önyargısının -yani millî gelir seviyesinde bir artışın sol partiler için seçmenin desteğini yitireceği fikrinin- yanlış olduğunu göstermiştir. Bugün bir ülke geçmişiyle mukayese edildiğinde, ne kadar zengin olursa olsun, Akdeniz Bölgesinin hâlâ fakir olan ülkelerinden İsveç'e, Avustralya'ya ve ABD'ye kadar bütün demokratik ülkelerde, çok belirgin toplumsal "kat"lar oluşturmaktadır.

[159] *a.g.e.*, s. 82.
[160] *a.g.e.*, s. 83.

Bu ülkelerde eğitime, iktisadî olanaklara, kültüre ve istihlak maddelerine açılan kapılar (toplum katlarına göre değişen) çok ilkel eşitsizlikler göstermektedir. Bu eşitsizliklerin türü değişik olabilir. Genellikle, bir ülke ne kadar fakir olursa sınıflararası tüketim standardı arasındaki farklar o kadar büyüktür. Fakat bütün ülkelerde, gelir ve statü ölçekleri açısından daha fakir olan toplum katları kızgınlıklarını -veya dağılımı devam ettirecek politikacılar tarafından temsil edilme isteklerini- yansıtırken refah devletine özgü girişimlerini arttırmaya eğilimli, işsizliğin önlenmesi için çalışan, varlıklı katlara nisbetle varlıksızların gelirlerini arttırmayı amaçlayan ve bu yolda devletin iktisadî yapıya karışmasını öngören partilere oy vermektedirler.

Artan millî servet ve sınıflararası farkların belirginliğinin azalması, sağ partilere nisbetle sol partilerin gücünün azalmasıyla sonuçlanmamıştır; millî servet ve sınıf yapısındaki farklar kendini ideolojik farkların azalmasında göstermiştir... Sol partiler iktisadî reform önerileriyle daha ılımlı bir hale gelmiş, radikalliklerini azaltmışlardır."

Lipset'in bu görüşleri 1950'lerin sonunda ve 1960'larda ortaya sürülen genel bir düşüncenin oldukça yumuşak bir ifadesiydi. Daha kesin biçimlerini bulmak da mümkündür. Örneğin 1960'da çıkan bir kitabın bir bölümünde, Daniel Bell, "Batı'da İdeolojinin Sonu"nun geldiğini müjdeliyordu.[161] Bell'e göre "Sağ" ve "Sol" sözcükleri ne dünyanın ne de ABD'nin karşılaştığı çapraşık sorunları çözümlemeye yeterli yaklaşımları vermiyordu. Hiç kimse müphem bir "yarın" için "bugün"ü feda etmeye hazır değildi.

[161] *The End of Ideology* (Glencoe, 1960).

Bahis konusu ettiğimiz savlar, genel hatlarıyla 1955'de Milano'da toplanan "Kültür Hürriyeti Kongresi"nde ortaya çıkmıştı. Bu Kongrede toplanan delegeler şu noktalarda birleşmişlerdi:

1) "Tümcü" veya aşırı ideolojiler gerileme halindeydi,

2) Bu gerileme Batı'da erişilen yeni bolluk düzeyinin bir sonucuydu,

3) Bu gerilemenin işareti "sağ" ve "sol" uçların son otuz yıl içinde farklılıktan çok benzerlik göstermiş olmalarında toplanıyordu.[162]

"İdeolojinin gerilemesi" tezi, karşısında derhal bir grup sosyal bilimci buldu.[163]

"İdeolojinin Sonu" savına karşı gelenler bunu iki açıdan eleştiriyorlardı: bazılarına göre (LaPalombara) "İdeolojinin Sonu" yanlış gözlemlerden elde edilmiş bir sonuçtu; bazılarına göre de bu savın "analitik çerçevesi" ilkel olduğu için, "İdeolojinin Sonu"na inananlar konuya nüfuz edememişlerdi. Her iki eleştiri de "İdeolojinin Sonu"nu bir yeni ideoloji olarak değerlendiriyordu. LaPalombara, örneğin, İtalyan Komünist Partisi'nde o yıllarda açılan yeni tartışmaları "İdeolojinin Sonu" savına sığdıramıyordu. Ona göre, "İdeolojinin Sonu" dendiği zaman herhangi bir ideoloji değil, fakat öncelikle Marksizm, Leninizm, Maoizm, kısaca, devrimci ideoloji düşünülüyordu.[164]

[162] M. Rejai, W. L. Mason, D. C. Beller, "Empirical Relevance of the Hypothesis of Decline", *Decline of Ideology*, içinde s. 270.

[163] Bk. Joseph LaPalombara, "Decline of Ideology: A Dissent and An Interpretation", *American Political Science Review* 60: 1 (Mart, 1966) 5-16. *Decline of Ideology*, içinde s. 243 v.d. Aynı makale şu derlemede de çıkmıştır: *The End of Ideology* (Chaim I. Waxman, New York, 1969) s. 315 v.d. Aynı derlemede gene bu konu ile ilgili makaleler şunlardır: C. Wright Mills, "Letter to the New Left", s. 126 v.d., Robert A. Haber, "The End of Ideology as Ideology", s. 182. Henry David Aiken, "The Revolt Against Ideology", s. 29 v.d.

[164] *a.g.e.*, s. 332.

Robert Haber de bu tip ideolojilerin parti ideolojisi olarak niçin ortadan kalkmaya yüz tuttuğunu, politikanın yeni bazı özelliklerine bağlıyordu:

1) İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra radikal bir karşı yönelmeyi üzerlerine alacak muhalefet partilerinin yaşama şansı azalmıştı. Bunlar yeni şartlarda bir partinin çalışması için gereken büyük örgütsel ve parasal imkânları sağlıyamıyorlardı.

2) Devletin kontrol imkânları devrimci muhalefeti imkânsız kılmıştı.

3) Kişi ile politik kararların verildiği odak noktaları arasındaki mesafe artmaktaydı. Kitle haberleşmesi idarecilerin elindeydi. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda, sorun, muhalefet yapmaktan çok politika içinde kendine bir yeredinebilmekti.

4) "Dış Tehlike" devrimci hareketleri lekelemek için kullanılmaktaydı.[165]

Bu karşı savların ortaya atılmasından az sonra da öğrenci ayaklanmaları ile ideolojinin sonuna gelinmediği anlaşılacaktı. "Yeni Sol", Maoculuğun Batı Avrupa'da bazı gruplar için çekiciliği, toplum sorunlarının sevgi ve şefkatle halledilebileceğine inanan "çiçek insanlar", bütün bunlar, ideolojinin gerilemekte olduğunu ileri sürenlerin tezlerinin aksine çalışan gelişmelerdi. "İdeolojinin Sonu", bu gelişmelere bakılırsa, daha gelmemişti.

Fakat burada şöyle bir itiraz akla gelebilir: aslında ideolojiler en genel anlamda, yumuşamaktadır, fikir sistemlerinin militanlığı azalmaktadır; İdeolojinin sürdüğünü ispat etmek için verilen örnekler de istisnai olaylardır. Buna da şöyle bir karşı sav ileri sürülebilir: Portekiz'de 1975'de geçen olaylarda ideoloji bütün bir ülkenin geleceğini belirliyor: O

[165] *a.g.e.*, s. 190-191.

zaman buna bir istisna diyebilir miyiz? Buna karşı gene denebilir ki Portekiz kendi tarihsel özellikleri dolayısiyle diğer Avrupa ülkelerinin geçirdiği "ideolojik dönem"den geçmemiştir: Portekiz'de millî servetin sınıflar arasında nasıl bölüşüleceğine dair bir dengeye varılmamış, Portekiz bundan dolayı "ideoloji" çağını yaşıyor. Bu görüşlerden hangisinin doğru olduğunu saptamak mümkün değil. Ancak, şunu biliyoruz ki Almanya gibi artık millî servetin bölüşülmesi konusunda bir dengeye varılması gereken bir ülkede, hâlâ, eylemlerini ideolojinin belirlediği Bader-Meinhof grubu gibi gruplar mevcut. Bunları da "istisna" mı saymak lâzım? Bunun böyle olmadığı bütün gelişmiş ülkelerde kendilerini toplum dışı sayan, ideolojik içeriği güçlü grupların varlığından anlaşılıyor.

Bu olayı da Batı endüstri ülkelerinde ideoloji "taşıyıcısı" olarak fonksiyon gören grupların toplumsal niteliğini incelemekle çözümleyebiliriz. İdeoloji taşıyıcı grupların birinci özelliği, bunların mutlak bir fakirliğe batmış olan kimselerden oluşmamasıdır. İdeoloji taşıyıcıları işçiler arasında düz işçilerden değil, vasıflı işçilerden oluşuyor: "beyaz yakalılar", hizmet personeli ve memurlar arasında bunlar memur piramidinin en alt katından gelmiyor, biraz "okumuş" memurlar katından geliyor. İdeoloji taşıyıcıları belirli bir statü düzeyine erişmiş, kendini daha yüksek bir düzeyde görebilen, fakat yükselme yolu tıkanan kimselerdir. Özellikle, bu eğilim, gördüğü öğretimle toplumun kendisine verdiği mevki arasında bir dengesizlik olan kimseler arasında çok yaygındır.

Bunun nedenini çağdaş (kapitalist?) toplumun bazı özelliklerine bağlayabiliriz. Bu toplumda toplum katları içinde yükselme en çok eğitim yoluyla olmaktadır. Belirli bir diplomayı elde eden kimse "diplomasına lâyık" bir iş aramakta ve çoğu zaman bulamamaktadır. Bu toplum içinde okumuşların girebileceği yerlerin gittikçe teknik nitelik istemesinden gelmektedir. Oysa eğitim sistemlerini teknik bir yöne çevirmek

çok büyük yatırımlar istemektedir. Fakat bu değişikliklerin yapıldığı yerlerde "iki cami arasında binamaz" kimsenin sorununun çözümlediği anlaşılıyor.

İlginç olan nokta -1976 yılında beliren üniversite öğrencileri gösterilerinde görüldüğü gibi- bir diplomaya aday olan kimselerdir. Bu açıdan öğrencinin isteği "geçim derdi"ni halletmekten çok seçkinlerin arasına girmektir. Kendine "insanca" bir statü sağlamaktır. Bu ise kolay değil.

Çağdaş toplumda okuma o kadar gelişmiş ki, belirli bir toplum katına gelmek için lise, hattâ üniversite tahsiline özel bir beceri katmak gerekiyor. Kısaca, diyebiliriz ki modern toplumda üçüncül sektör olarak bildiğimiz hizmetler sektörü, beraberinde getirdiği nitelikleri dolayısiyle seçkinler katına girmesi çok zor olan bir "ara insan gücü" yaratmaktadır. Demokratik ülkelerdeki toplum *Mitos*'u ise "herkesin Cumhurbaşkanı olabileceği"dir. Üçüncül sektörün bu soruna katkısının bir de başka bir kaynağı var: hizmet sektöründe çalışan ve memur olmayan -müstahdem gibi- kimseler de seçkinler tabakasının hayatını sürdürmesine yarayan işler yapıyorlar; bu da onları, elitlerin hayatını sürdüren, fakat o hayatı fiilen yaşayamayan insanlar haline getiriyor. Bunun, gene denge bozucu bir etkisi olduğunu anlamak zor değil. Zira, çağdaş toplum hayatımız bir taraftan kendini bir yere oturtamayan insanları yaratırken, aynı zamanda onlara gittikçe artan bir "kendini başkalarıyla mukayese etme" özgürlüğünü veriyor. Nihayet, çağdaş toplumların en yaygın *Mitos*'u insanların eşit yaratılmış olduklarıdır. Bu *Mitos* çok etkin, güçlü bir fikir olması bakımından da insanları gittikçe toplumsal ayrıcalıkları sorgulamaya yöneltmektedir. Çağdaş ideolojik itiş, radikal davranış gücünü en çok buradan almaktadır.

Fakat toplum içinde "tam" bir sınıfsal "denge"ye gelindiğini varsaysak, ideolojiler ortadan kalkacak mı?

Daha önce ideolojinin kaynaklarından birinin *Mitos* olduğunu belirtmiştik. *Mitos*'un yalnız bir toplum fonksiyonu görmediğini, aynı zamanda "ruh okşayıcı" bir fonksiyonu olduğunu, insanların affektif-duygusal yönelimlerine de karşılık verdiğini görmüştük. İdeolojilerin kalıcılığını da "toplumda yerini bulamamış insanlar" açısından olduğu kadar bu açıdan incelememiz gerekir. Toplumlarda sınıf problemi halledilebilir; fakat bu *insanlararası ilişkilerin bütün sorunları halledilecektir anlamını taşımaz.* Sosyolog Max Weber'e göre modern toplumlar gittikçe "bürokratikleşmekte"dirler. Yani bürokratik bir yapının "işin icaplarına" göre yönelimi, duygusal yönelimlerin yerini alacaktır. Fakat gördük ki bürokratik teşekküller içinde bile, işin bürokratça yürütülmesinde "hayatın dram" olarak yaşanması çok etkin bir unsur. Bu gibi bir yaklaşımla "bürokratikleşme"nin bile hayatın ideolojik içeriğini tamamen ortadan kaldırmaya yeterli olmadığı anlaşılır. Bunun dışında genel olarak, toplumların bürokratikleştiği, Weber'in tabiriyle "hayatın efsun'unun azaldığı" belki doğrudur. İki yıl önce (1974) hippilerle yaşadıktan sonra Türkiye'ye dönen bir Türk kızı, Türkler'in "cömert ve duygusal" olduklarını, fakat onlarda us'un ağır basmadığını, Avrupalılar'ın ise bunun aksine özellikler gösterdiğini anlatıyor. Belki bu bulgu Weber'in tezinin basite indirgenişi. Herhalde insanların daha çok robota benzedikleri toplum türlerinin ancak çok uzak bir gelecekte belireceği akla yakın geliyor. Fakat bu da insanın, beğenmediği takdirde, kontrolu altına alabileceği bir gelişmedir.

Endüstrileşmiş ülkelerin yukarıda anlattığımız özelliklerine karşılık "üçüncü dünya" ülkelerinde bir "ideolojinin sonu" sorunu yok. Kendi ülkemizin sorunları da bu grupta olan bir ülke olarak anlam kazanıyor. Şimdi de bu ülkelerin çağdaş ideoloji sorunlarına bir gözatalım.

Üçüncü dünya ülkelerinde ideolojiyi belirleyen bir ekseni

biraz önce ele almıştık. Buna "aydınların katkısı" diyeceğiz. Hatırlayacağımız üzere aydınların katkısı kendi ülkelerini çağdaş bir yapıya kavuşturmak ve içindeki kişi ve birimlerin tümünü bir amaca bağlayabilmek için milliyetçi ideolojileri öne sürmeleri, bunları "millî" amaçlar haline getirmeleriydi. Bunun yanında bu milliyetçiliklerin çok zaman "sosyalizan" veya "devletçi" içerikli olduğunu görmüştük.[166] Ancak, bu ideolojilerin milliyetçi olduğunu söylemekle, sorunun ancak bir boyutuna değinmiş oluyoruz. Çok zaman, milliyetçilik, ortaya çıkarken çözülmesi oldukça zor bir ikilemle karşılaşıyor: Ülkenin geleneksel kültüründen gelme öğeler milliyetçiliğe alınsın mı, alınmasın mı? Örneğin, Atatürk'ün karşılaştığı bir ikilem şuydu: Türkiye Cumhuriyeti'nde geçerli olacak milliyetçiliğe Osmanlılığın şanından, 600 yıl bir devlet yaşatmış olması gururundan, gazâ ve fütüvvet çağrışımlarından faydalanacak mıydı, yoksa bunları geriye mi itecekti? Atatürk bu *tema*'ları işlememeğe karar verdi. Türkler'in tarih içinde daha eski, Osmanlı öncesi kökenine dayandı. Birçok gelişmiş ülkede bunun aksine karar verilmiştir. Örneğin, Julius Nyerere, 1967 yılında, Aruzu Deklarasyonu olarak bilinen bir açıklamada Tanzania için bir Afrika sosyalizminin esaslarını ortaya çıkarırken, bunu, bizim "cemaat" olarak bildiğimiz onun da "ucmaa" olarak tanımladığı bir kavrama dayandırıyordu. Milliyetçiliğinin sosyalizme giden yönlerinden bahsederken Nyerere şöyle diyordu:

> "'Ucmaa', ya da "ailecilik" bizim sosyalizmimizi tanımlar. (Bu sosyalizm) insanın insan tarafından sömü-

[166] Gregor bu içeriği "faşizan" olarak göstermektedir. Bk. James A. Gregor, "African Socialism, Socialism and Fascism: An Appraisal," *Review of Politics* (Temmuz, 1967), Cilt 129, No. 3, s. 324-353. Bu bilgiyi T. Parla'ya borçluyum.

rülmesi esasına dayanarak mutlu bir toplum kurmaya çalışan kapitalizme karşıttır. Aynı oranda da insanla insan arasında zorunlu bir çatışma felsefesine dayanan doktriner sosyalizme karşıttır. Biz, Afrika'da demokrasinin "öğretilmesine" muhtaç olmadığımız gibi, sosyalizm bakımından "imana getirilmeğe" de muhtaç değiliz. Bu iki yönün de geçmişimizde, bizi ortaya çıkaran geleneksel toplumda kökleri vardır.

Çağdaş Afrika sosyalizmi "toplum"un aile biriminin bir uzantısı olduğu bilgisini geleneksel mirasından türetebilir. Fakat artık sosyal aileyi aşiretin ya da milletin çerçevesi içinde hapsedemez. Zira hiçbir Afrikalı sosyalist bir haritaya çizilmiş bir çizgiye bakarak "bu hattın bu tarafında oturanlar kardeşlerimdir, fakat diğer tarafta oturanlar beni ilgilendirmez" diyemez. Bu kıt'ada oturan herkes onun kardeşidir" [167]

Nyerere'nin "Cemaatçiliği" seçmiş olması bize Atatürkçülüğün, bütün geleneksel Osmanlı toplumunu geride bırakma çabalarına rağmen, tesanütçülüğü felsefî esas olarak seçmiş olmasının ve bunun geleneksel Osmanlı toplumu ile nasıl çakıştığını hatırlatır. Gene, Cemal Abdul Nasır Mısır'da kendi milliyetçilik ve sosyalizm karışımını ortaya atarken İslâm dinine bir yerayırmıştı. Bu da geleneksel kalıpları ciddiye alan bir biçimdi. İslâm dinine bağlı bir kümede toplumun bu yöne doğru zorlayıcı itişleri olduğu da kuşkusuz.

Atatürkçülük, aksine, dinin toplumsal yapı ile kesiştiği yönleri arka plana atmış; dini kişi ile Allah arasında özel bir bağ, bir alışveriş olarak görmüştür. Atatürk'ün İslâm dinini

[167] Julius Nyerere, *Ujmaa* (Dar es Salaam, 1968) s. 12. Zikreden Peter L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, *The Homeless Mind* (Penguin Books, 1973) s. 154.

tamamen kişisel planda bırakma isteğinin rasyonelini anlamak mümkündür. Atatürkçüler -ve onla çağdaş, dine bağlı bazı düşünürler- için İslâmiyet olayı ikiye ayrılabilirdi:

1) Sömürücü, cahil, ayağı kokan hurafeci imamlar, tekke, zaviye ve medrese personeli.

2) Kişinin Allah'la kutsal doğrudan ilişkisi.

Birinci küme ortadan kaldırılınca ikinci küme ortaya çıkacaktı. Ancak, buradaki yanlış, dini toplumsal bir kurum olarak gören insanları bir topluma bağlama ve teşkilatlandırma, kurumlaştırma şeklidir. Bunu iki açıdan ele alabiliriz: birincisi İslâm dininin açıkça ortaya koyduğu emirler açısından, ikincisi de Kur'an'da veya diğer dinsel kaynaklarda sözü geçmediği halde İslâm toplumunun özelliği olarak ortaya çıkan yönlerden.

1) İslâmın temel şartlarının hepsi (savm, salât, hac, zekât, kelime-i şahadet) bir kişi faaliyeti değil bir toplum faaliyetidir. İslâmda dinin siyasal otorite ile bağı tarihsel ve güçlü bir bağdır. İslâmda cemaatin günlük işlerinin yerine getirilmesinin büyük bir kısmı dine bağımlıdır: doğum, eğitim, iş ahlâkı, ev hayatı, toplumsal aracılık, hukuk, miras, ceza az veya çok dinsel çerçevelerin bağladığı faaliyetlerdir.

2) İslâm topluluklarına baktığımız zaman bu topluluklardaki kurumsal mekanizmanın Batı'nın kurumsal mekanizmalarından farklı olduğunu görüyoruz. Marx "Asya Üretim Tarzı", Durkheim "Mekanik Tesanütlü Toplum" kavramlarında bu farkı daha belirgin bir analitik çerçeve içine yerleştirmemizi mümkün kılacak ipuçları vermişlerdir. Fakat bu ipuçları kullanılmamıştır. Bildiğimiz bir şey varsa o da İslâmi topluluklarda kurumların değil, insan ilişkileri ağlarının *(networks)* temel birim olduğudur. Bu açıdan, örneğin, mezhepler yalnız dinsel görüş açısı farkını saptayan bir fonksiyon görmezler, bunlar İngiliz sosyoloğunun tabiriyle birer nim-grup, "quasi-group" oluşturur-

lar.[168] Mezhep, belirli bir ihtilâf ortaya çıktığında bir siyasî parti gibi çalışır, bir taraftarlar kitlesi kümelendirir. Bundan dolayı da İslâmın sosyal tarihinde sınıf çatışmasının yerini bir oranda- mezhep çatışması alır. Böylece, 1970'lerde Alevî-Sünnî çatışmasının niçin sol-sağ çatışmasıyla eş anlamlı olduğu anlaşılıyor.

Atatürkçülük bu ayrılıkları ortadan kaldırmak istediği için dini bir "kişi olayı" olarak kurumlaştırmak istemiştir, fakat bir ülkeyi yüzyıllarca bölmüş olan çatlaklar, veya aksine pekiştirmiş olan sosyal kurumsal değerler, pek de öyle kolay ortadan kalkmıyor.

Ancak çağdaş ideolojilerden dine yer vermiş olanları bile gene bütün sorunları çözmüyorlar, karşılarında "yerlici" hareketler buluyorlar: Batı uygarlığının çarptığı ve çarptığında dağıttığı uygarlıklarda Batı'ya karşı bir kızgınlık uyanmıştır. Batı toplumunun bir yaşama dizgesini tümüyle ortadan kaldırmayı ve yerine bir diğerini koymayı amaçlayan yönlerine bakılırsa, bu karşı koymayı doğal saymak gerekir. Batı'yı "tümden inkâr"ın tepkisiyle ortaya çıkan, geleneksel uygarlığın değişikliğe uğramadan yeniden yaşamasını amaçlayan ideolojilere de "yerlici" *(nativistic)* ideolojiler diyoruz. Bu kavram, daha önce kullandığımız "revitalization movement" (geleneksel kültür öğelerini canlandırma hareketleri) ile geniş çapta çakışır.

"Yerlici" hareketlerin özelliği istilâcı kültüre yönelip onu yoketmeye çalışmasıdır. Japonya'da 17. yüzyılda Hıristiyanlığı kabul edenlerce karşı bastırma hareketi bunun bir örneğidir. Aynı türün bir diğer örneği Sudan'da 19. yüzyılın sonunda çıkan *Mehdi*'lik hareketidir.[169] Sudan'da, Allah tara-

[168] Bk. Morris Ginsberg, *Essays in Sociology and Social Philosophy* V. II, Reason and Unreason in Society (Londra, 1947) s. 13.

[169] P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898* (Londra, 2. Bas. 1970).

fından gönderildiğini söyleyen *Mehdi* bir müddet için İngilizler'i Sudan'dan çıkarmayı başarmış ve kendi dinsel devletini kurmuştur. *Mehdi*'lik, Türkiye dahil, zaman zaman Batı'ya ve Batıcılara karşı hızlı sosyal değişme geçiren İslâm ülkelerinde bir girişim olarak ortaya çıkmıştır.

Yeniden canlandırma hareketleri bunlardan biraz farklıdır: Her ne kadar Cemal Abdul Nasır İslâm'a kendi rejiminde yer verdiyse de, zaman zaman bu payın daha geniş olması gerektiğini ileri sürenlerle karşılaşmıştır. Müslüman Kardeşler bunların içinde başta gelmektedir. Özetle "yeniden canlandırma" hareketleri eski ile yeniyi birleştirmeğe çalışmış hareketlerdir. Bugün, Millî Selâmet Partisi'nin İslâmı ve endüstriyel medeniyeti bir bütün olarak görmesi bunun bir örneğidir.

Görüldüğü üzere ideolojilerin zamanımızda "tükenmesi" diye bir şey yoktur. Fakat en sert ideolojilerin toplum içinde yerini bulamamış kimseler arasında rağbet gördüğü de bir gerçek. Bu yabancılaşmış gruplara ideolojinin hangi sebeplerden dolayı cazip geldiği konusunun araştırılması da zamanımız sosyoloji ve antropolojisinde önemli bir yer tutmaktadır.[170]

[170] A. F. C. Wallace, "Revitalization Movements", *American Anthropologist* 58 (1956); Peter L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, *The Homeless Mind* (Penguin Books, 1973).

Sonuç

BUNDAN önceki sayfalarda ideoloji olayının ne gibi yapısal öğelere dayandığını göstermek istedim. Bunların bazıları derin felsefî konulara girmektedir ("gerçek" bir gerçek var mı?), bir kısmı düşüncenin toplumsal temelleriyle ilgili (Simge dağarcığı), bir kısmı kendi devrimizin koşullarına bağlı (sosyal değişmenin hızını arttırması, toplumsal farklılaşma, aydınların özel bir toplum katı oluşturmaları, yeni iletişim imkânları, kültür karşılaşmalarının kültürlere darbesi). İdeolojik süreci anlayabilmek için bu öğelerin tümünün birden grafiğini çizmek gerekir. Bu da uzun ve derin araştırmalarla olacaktır.

Bu küçük kitapta daha çok ideolojik süreç üzerinde durmuş olmam, ideolojilerin *içeriğinin* önemsiz olduğundan değildir. Fakat bir ideolojinin kapsamı ve iç tutarlılığı hakkındaki bilgiler toplum içindeki başarısı konusunda belirsiz bir ipucu sağlar. İdeolojinin *sosyolojik* açıdan ele alınmasının

esas konusu ise fikir ile toplumsal eylem arasındaki bağdır, bir bakıma ideolojilerden bazılarının belirli devirlerde niçin "tut"tuğunun araştırılmasıdır. Burada konunun bu şekilde kavramlaştırılmasını sağlayacak öğeleri ortaya koyduk. Bu rehberin konuya yaklaşımı kolaylaştıracak bir araç olabileceğini ümit ederiz.

Burada üzerinde önemle durmak istediğimiz bir noktayı bir daha hatırlatalım: toplumsal eylem, yani insanların toplum içinde nasıl davrandıkları, bir tür psikolojinin ileri sürdüğü gibi birtakım *içeriksiz* dürtü ve tutumların sonucu değildir: Belirli bir *şekil* gösteren belirli bir kültür bütününün sonucudur. Bundan dolayı bir toplumsal eylemi incelediğimiz zaman, örneğin 1975-76 yılında öğrenci olaylarını incelediğimizde bunları yalnız "nüfus artışı", "eğitim sistemi", "sosyo-ekonomik köken" gibi her topluma uygulanabilir kavramlarla inceleyemeyiz. Bunlara "Türk kültürü", "Türkiye'de bürokratik değerler", ya da "küçük taşra şehirlerinin değerler kümesi" gibi kültür değerlerini katmak zorundayız. Bu ise şimdiye kadar ülkemizde kullanılmamış bir yaklaşım. Ancak bu konuda birçok araştırma ortaya çıktıktan sonra Türkiye'nin toplum mekanizmasını anlayabileceğiz.

BAŞVURULAN KİTAPLAR LİSTESİ

ACHINSTEIN, Peter and Stephen R. Barker (ed.)., *The Legacy of Logical Positivism.* Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969.

AĞAOĞLU, Ahmet, *Üç Medeniyet.* Yeni Baskı İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1972.

AIKEN, Henry David., "The revolt against ideology", *The End of Ideology Debate. (ed. Chaim. I.* Waxman) New York: Simon and Shuster Clarion Books, 1969, s. 229-258.

ALLARDT, Erik. "Finland: institutionalized radicalism", *Decline of Ideology.* (ed. M. Rejai) New York: Aldine Atherton, 1971. s. 116-139.

AVINERI, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

BEATTIE, John. *Other Cultures.* New York: The Free Press, 1964.

BELL, Daniel, *The End of Ideology.* New York: Collier Book, 1962.

BERGER, Peter L., Brigitte Berger and Hansfried Kellner., *The Homeless Mind.* Pelican Books, 1974.

BERRY, J. W. ve P. R. Dasen., *Culture and Cognition: Readings in Cross-Cultural Psychology.* Londra: Methuen, 1974.

BLACK, Mary M. "Belief systems", *Handbook of Social and Cultural Anthropology* ed. John Honigman, Chicago: Rand McNally, 1973, s. 509-577.

BOYD, William ve King Edmund. *The History of Western Education.* Londra: Adam and Charles Black, 1952.

BRAYBROCKE, David ve Alexander Rosenberg. "Getting the war news straight: the actual situation in the philosophy of science", *American Political Science Review,* Eylül 1972, 66:818-826.

BRUNNER, Jerome, S., Rose R. Olver and Patricia Greenfeld, *Studies in Cognitive Growth.* New York: John Wiley, 1966.

BUKHARIN, N. ve Preobrazhensky. *The ABC of Communism.* Londra: Penguin Books. 1970.

CASSIRER, Ernst. *An Essay on Man.* New York: Yale University Press, 1946.

COHEN, Abner, *Custom and Politics in Urban Africa.* Londra: University of California Press, 1969.

COLLINGWOOD, R. G., *The Idea of History.* New York: Oxford University Press, 1956.

CONFINO, Michael. "On intellectuals and intellectual traditions in eighteenth and nineteenth century Russia, *Deadalus,* İlkbahar 1972, 101: 117-150.

COSER, Lewis, *Men of Ideas, A Sociologists View.* New York: The Free Press, 1970.

DİVİTÇİOĞLU, Sencer. *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1967.

DRUCKER, M. H., *The Political Uses of Ideology.* Londra: Barnes and Noble, 1974.

DURKHEIM, Emile., *The Division of Labor in Society.* (çev.) George Simpson. New York: The Free Press, 1964.

DURKHEIM, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse.* Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

EDELMAN, Murray., *The Symbolic Uses of Politics.* Urbana: University of Illinois Press, 1964.

EISENSTADT, S. N., *Tradition Change and Modernity.* New York: Wiley, 1973.

EMMET, Dorothy., *Rules, Roles and Relations.* Londra: St. Martin Press, 1966.

ERIKSON, Erik H., "The problem of ego identity," *Journal of the American Psychoanalytic Association,* 1956, s. 56-121.

FINDIKOĞLU, Z. Fahri., *İçtimaiat, Üçüncü Kitap, Metodoloji Nazariyeleri.* İstanbul: 1950.

FISHMAN, J. A., "A systematization of the Whorfian hypothesis," in *Culture and Cognition,* (ed. J. W. Berry ve P. R. Dasen) Londra: Methuen, 1974.

FREUD, Sigmund., *Group Psychology and the Analysis of the Ego.* Londra: The Hogarth Press, 1949.

GEERTZ, Clifford., "Ideology as a cultural system," in *Ideology and Discantent.* (ed. Apter). New York: The Free Press, 1964.

GELLNER, Ernest., "Concepts and Society," in *Rationality.* (ed. Bryan R. Wilson) New York: Harper Torchbooks, 1970, s. 18-49.

GIDDENS, Anthony., *Capitalism and Modern Social Theory.* Londra: Cambridge University Press, 1971.

GINSBERG, Morris., *Essays in Sociology and Social Philosophy. Vol. II. Reason and Unreason in Society.* Londra: 1947, 1956.

GÖKBERK, Macit., *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1974.

HALEVY, Daniel., *Essai sur l'Accélération de l'Histoire.* Paris: Plon, 1948.

HABER, Robert A., "The end of ideology as ideology," in *The End of Ideology Debate.* (ed. Chaim I. Waxman) New York: Simon and Shuster Clarion Books, 1969.

HODGES, A. H., *Wilhelm Dilthey: An Introduction.* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1964.

HÖFFDING, Harald., *A History of Modern Philosophy.* New York: Dover Publications, Inc. 1955, cilt. I.

HOLT, P. M., *The Mahdist State in the Sudan* 1881-1898. Oxford: Oxford

University Press, 1970.
HONIGMANN, John J. (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology.* Chicago: Rand McNally, 1973.
HUGHES, Stuart H., *Consciousness and Society.* New York: Random House, 1958.
KEYKÂVUS [bin İskender]., *Kabusnâme.* İstanbul: 1966.
KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press, 1970.
LAKATOS, Imre ve Alan Musrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
LONDON, Martin., "Comment on objectivity," *American Political Science Review,* Eylül 1972, 66: 846-856.
LA PALOMBORA, Joseph., "Decline of ideology: a dissent and an interpretation", *American Political Science Review,* Mart 1966, 60: 5-16.
LASSWELL, Harold D., *Psychopathology and Politics.* New York: The Viking Press, 1960.
LE GOFF, Jacques., *Les Intellectuels au Moyen Age.* Paris: Les Editions du Seuil, 1972.
LENIN, V. I., *Ne Yapmalı?* (çev.) M. Kabagil. Ankara: Sol yayınları, 1968.
LERNER, Daniel., *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East.* Glencoe: The Free Press, 1958.
LICHTHEIM, George., "The concept of ideology," in *The Concept of Ideology and other Essays.* New York: Vintage Books, 1967.
LIPSET, Seymor Martin, "Europe: the politics of collective bargaining" in *Decline of Ideology* (ed.), Rejai M., Chicago, New York: Aldine Atherton, 1971.
LUKES, Steven., *Emile Durkheim.* Londra: Allen Lane, 1973.
MAGEE, Bryan., *Modern British Philosophy.* Londra: St. Martin Press, 1971.
MALIA, Martin., "What is intelligentsia," *Daedalus,* Yaz 1960, 89: 441-458.
MANDELBAUM, Maurice., *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth Century Thought.* Baltimore ve Londra: Johns Hopkins Press, 1971.
MANNHEIM, Karl., *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge.* New York: Harvest Books, Harcourt, Brace and World Inc. Birinci baskı, 1936.
[MANNHEIM, Karl], *From Karl Mannheim,* (ed. Kurt H. Wolff.) New York: Oxford University Press, 1971.
MARDİN, Şerif., *The Genesis of Young Ottoman Thought.* Princeton, Princeton University Press, 1962.

MASTINDALE, Don., *The Nature and Types of Sociological Theory*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1961.

MARX, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. (çev.) Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları, 1970, 1974.

MARX, Karl., *Louis Bonaparte'ın Onsekizinci Brumaire'i* (çev.) Gülen Fındıklı, İstanbul: 1975.

[WEER, MAX], *Max Weber: The Interpretation of Social Reality*. (ed.) J. E. T. Eldridge, Londra: Michael Joseph, 1970.

MC LUHAN, Marshall., *The Gutenberg Galaxy*. Toronto: University of Toronto Press, 1965.

MERTON, Robert K., "Puritanism, Pietism and Science" in *Social Theory and Social Structure*. s. 574-606. Glencoe: The Free Press. 1957.

MEYER, Alfred G., *Leninism*. New York: Praeger, 1957.

MILLER, F., "Positivism, historicism and political inquiry, *American Political Science Review*, Eylül 1972. 66: 796-817.

MILLS, C. Wright, "Letters to the New Left, in *The End of Ideology Debate*, (ed. Chaim I. Waxman), New York: Simon and Shuster Clarion Books, 1969.

MONROE, Ruth L., *Schools of Psychoanalytic Thought*.

MOSKVICHOV, L. N., *The End of Ideology Theory: Illusions and Reality*. Moskova Progress Publishers, 1974.

NAKANE, Chico., *Japanese Society*. Londra: Penguin Books, 1973.

NEEDHAM, Rodney., *Belief, Language and Experience*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

NETTL, J. P., "Ideas, intellectuals and structures of dissent, in *On Intellectuals: Theoretical Studies, Case Studies*, (ed.) Philip Rieff, Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1970, s. 57-134.

NIEBUHR, REINHOLD., *Marx and Engels on Religion*. New York: Schocken, 1964.

NİZAMÜLMÜLK., *Siyasetnâme*. (çev.) Mehemmed Şerif Çavdaroğlu. İstanbul: İdare Hukuku ve İdare İlimleri Enstitüsü Yayınları, tarihsiz.

OSGOOD, C. E., G. Suci ve P. H. Tannenbaum., *The Measurement of Meaning*. Urbana: University of Illinois Press, 1957.

PARETO, Vilfredo., *Sociological Writings*, (ed. E. E. Finer) New York: Praeger, 1966.

PARSONS, Talcott., "The Integration of social systems, in *Essays on Sociology and Philosophy*. (ed. Kurt H. Wolff.) New York: Harper Torchbooks, 1960.

PARSONS, Talcott., "The intellectual: a social role category, in *On Intellectuals: Theoretical Studies, Case Studies* (ed. Philip Rieft) Garden City.

New York: Doubleday Anchor Books, 1970, s. 3-26.
PARSONS, Talcott., "Value freedom and objectivity," in *Max Weber and Sociology Today*, (ed. G. Stammer) çev.: Kathleen Morris. New York: Harper and Row, 1972, s. 27-50.
PLAMENATZ, John., *Ideology*. Londra: McMillan, 1970.
REICH, Wilhelm., *The Mass Psychology of Fascism*. Londra: Pelican Books, 1975.
REICHENBACH, Hans., *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1962.
REJAI, M. W. L. Mason, D. C. Beller., "Empirical relevance of the hypothesis of decline, in *Decline of Ideology*. (ed. M. Rejai.) Chicago, New York: Aldine, Atherton, 1971, s. 268-285.
REJAI, M. (ed.), *Decline of Ideology*. Chicago, New York: Aldine, Atherton, 1971.
RIEFF, Philip., *Freud: The Mind of the Moralist*. New York: Doubleday Anchor Books, 1961.
RUDNER, Richard S., "Comment: on evolving standard views in the philosophy of Science, *American Political Science Review*, Eylül 1972, 66: 827-845.
SAPIR, Edward., "Symbolism", *Encyclopedia of Social Sciences*. New York: 1934, 14: 492-495.
SHILS, Edward., "The concept and function of ideology", *International Encyclopedia of Social Sciences*. 1968, 7: 66-75.
SHILS, Edward., "Ideology and utopia by Karl Mannheim", *Daedalus*, Kış 1974, 103: 83-90.
SIGMUND, Paul E., (ed.), *The Ideologies of Developing Nations*. New York, Praeger, 1967.
SOREL, George., *The Illusions of Progress*, (Çev. John ve Charlotte Stanley.) Berkeley: University of California Press, 1972.
STARK, Werner., *The Sociology of Knowledge*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1958, 1971.
TALMON, E. D., "Cognitive maps in rats and men", *Psychological Review*. 1948, 55: 189-208.
TUDOR, Henry., *Political Myth*. Londra: Macmillan, 1972.
ÜLKEN, H. Z., "De l'hétérogénité ethnique vers l'homogénité culturelle", *Sosyoloji Dergisi*, 1954: 9: 1-11.
VENTURI, Franco., *Roots of Revolution*. New York: Grosset and Dunlap, 1966.
VOGET, Fred W., "The history of cultural anthropology", in *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. (ed. John J. Honigman) Chicago: Rand

McNally, 1973, s. 1-88.
WALLACE, A. F. C., *Culture and Personality.* New York: Random House, 1970.
WALZER, MICHAEL., *The Revolution of the Saint: A Study in the Origin of Radical Politics.* New York: Athenum, 1970.
WAXMAN, Chaim I. (ed.), *The End of Ideology Debate.* New York: Simon and Shuster, Clarion Books, 1969.
WILSON, Bryan, *Rationality.* New York: Harper Torchbooks, 1970.
WILSON, C. H., "Trade, Society and the State," in *The Cambridge Economic History of Europe: The Economy of expanding Europe in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* (1967), s. 488-489.

EK BİBLİYOGRAFYA*

ABRAMS, Mark, "Party Politics After the End of Ideology," in Erik Allardt and Y. Littunen, eds., *Cleavages, Ideologies, and Party Systems.* Helsinki: The Academic Bookstore, 1964.
ACTON, H. B., *The Illusion of the Epoch; Marxism-Leninism as a philosophical Creed* (London, 1955).
ADORNO, T. W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, and R. Nevitt Sanford. *The Authoritarian Personality.* New York: Harper and Bros., 1950.
AIKEN, Henry D., *The Age of Ideology.* New York: Mentor Books, 1956.
AIKEN, Henry D., "The Revolt against Ideology," *Commentary,* 37 (April 1964), 29-39.
ALLARDT, Erik, "Patterns of Class Conflict and Working Class Consciousness in Finnish Politics." In E. Allardt and Y. Littunen, eds., *Cleavages, Ideologies and Party Systems.* Helsinki: The Academic Bookstore, 1964.
ALMOND, G., *The Appeals of Communism* (Princeton, 1964).
APTER, David E., "Introduction: Ideology and Discontent. In D. E. Apter, eds., *Ideology and Discontent.* New York: Free Press, 1964.
ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism* (London, 1958).
ARON, Raymond, *The Industrial Society: Three Essays on Ideology and De-*

(*) Bu bibliyografya şu iki kaynaktan derlenmiştir:
A) *Decline of Ideology* (H. Rejai. Chicago, New York: Aldine-Atherton, 1971).
B) *The End of Ideology Debate* (Chain I Waxman) New York: Simon and Schuster, 1968.

velopment. New York: Frederick A. Praeger, 1967.

ARON, Raymond, "Nations and Ideologies," *Encounter,* IV: I (January 1955), 23-33.

ARON, Raymond., *The Opium of the Intellectuals.* New York: W. W. Norton and Co., 1962.

ARTHUR, Cris, "Two Kinds of Marxism", *Radical Philosophy,* No. 1, 1972, pp. 25-8.

AVINERI, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1970).

BARNES, Samuel H., "Ideology and the Organization of Conflict: On the Relationship between Political Thought and Behavior," *Journal of Politics,* 28-3 (August 1966), 513-530.

BARTH, H., *Wahrheit und Ideologie* (Zurich, 1961).

BELL, Daniel, *Marxism-Leninism: A Doctrine on the Defensive; The "End of Ideology" in the Soviet Union?* New York: Columbia University Research Institute on Communist Affairs, 1955.

BELL, D., *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (New York, 1961); 'Ideology and Soviet Politics', *Slavic Review* (XXIV, No. 1, March 1965), pp. 591-621; *The Radical Right* (Garden City, 1963).

BELL, Daniel, and Henry, D. Aiken, "Ideology - A Debate," *Commentary,* 37 (October 1964), 69-76.

BENDA, Julien., *The Betrayal of the Intellectuals.* Boston: Beacon Press, 1955.

BENDIX, Reinhard, "The age of Ideology: Persistent and Changing." In D.

BERGMAN, Gustav. *"Ideology",* Ethics, LXI (April 1951), 205-218.

BİRNBAUM, Norman, "The Sociological Study of Ideology (1940-60)." *Current Sociology,* IX: 2 (1960), 91-172.

BOTTOMORE, T., (ed.), *Karl Marx: Early Writings* (London, 1953).

BOURN, J. B., "Philosophy and Action in Politics" *Political Studies,* 13 (October 1965), 377-385.

BROWN, Bernard E., "Elite Attitudes and Political Legitimacy in France" *Journal of Politics,* 31: 2 (May 1969), 420-442.

BROWN, Steven R., "Consistency and the Persistence of Ideology: Some Experimental Results," *Public Opinion Quarterly,* 34-1 (Spring 1970), 60-68.

BURKE, K., *The Philosophy of Literary Form* (Louisiana, 1941); *A Rhetoric of Motives* (Berkeley and Los Angeles, 1969).

BURKS, R. U., "A Concept of Ideology for Historians", *Journal of The History of Ideas* (x, 1949).

BURNS, James MacGregor, "Political Ideology". In Norman MacKenzie, ed., *A Guide to the Social Sciences.* New York: Mentor Books, 1966.

CAMUS, A., *The Rebel.* (Harmondsworth: 1962).

CARR, E. H., *What is History?* London: 1962.

CASSINELLI, C., "Totalitarianism, Ideology and Propaganda", *Journal of Politics* (XXII, 1960) pp. 69-92.

CHAPMAN, P. C., "Stresses in Political Theory", *Ethics,* 1969, pp. 38-49.

CHOMSKY, N., "The Responsibility of the Intellectuals" in *American Power and the New Mandarins* (Harmondsworth, 1969).

CHRISTOPH, James B., "Consensus and Cleavage in British Political Ideology," *American Political Science Review,* 59 (September 1965), 629-642.

COHN, N., *The Pursuit of the Millennium,* New York.

CONNOLLY, William E., *Political Science and Ideology.* New York: Atherton Press, 1967.

CONVERSE, Philip E. "The Nature of Belief Systems in Mass Publics. In D. E. Apter, ed., *Ideology and Discontent.* New York: Free Press, 1964.

CORBETT, Patrick, *Ideologies.* New York: Harcourt, Brace and World, 1965.

COX, Richard H., ed. *Ideology, Politics, and Political Theory.* Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 1969.

CRANSTON, M., *The New Left: Six Critical Essays,* London: 1970.

CRICK, B., *In Defence of Politics,* Harmondsworth: 1964; "The World of Michael Oakeshott: On the Lonely Nihilist", *Encounter,* June 1963 (XX, No. 6), pp. 65-73.

CROSLAND, C. A. R., *"The Conservative Enemy",* London: Jonathan Cape 1962.

CROSLAND, C. A. R., "The Future of the Left," *Encounter,* 14: 3 (March 1960), 3-12.

CROSSMAN, R. H. S., "The Spectre of Revisionism: A Reply to Crosland," *Encounter,* 14: 4 (April 1960), 24-28.

DAHL, Robert A., *"Epilogue,"* In R. A. Dahl, ed., *Political Oppositions in Western Democracies.* New Haven: Yale University Press, 1966.

DAHRENDORF, RALF: *Class and Class Conflicts in Industrial Society.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1959.

"The Diffusion of Ideologies," *Confluence,* II (March, June and September 1953).

DRUCKER, H., 'Marx's Concept of Ideology', *Philosophy* (XLVII, 180, 1972), pp. 152-61.

DION, Léon. "Political Ideology as a Tool of Functional Analysis in Socio-Political Dynamics: A Hypothesis." *Canadian Journal of Economics and Political Science,* 25: 1 (February 1959), 47-59.

EDINGER, Lewis J. "Political Change in Germany: The Federal Republic After the 1969 Elections," *Comparative Politics*, 2: 4 (July 1970), 549-578.

FEUERBACH, L., *The Essence of Christianity*, London: 1854.

FRIEDRICH, Carl J. "Ideology in Politics: A Theoretical Comment," *Slavic Review*, 24: 4 (December 1965), 612-616.

FRIEDRICH, Carl J., *Man and His Government: An Empirical Theory of Politics*, New York: McGraw-Hill Book Co., 1963.

GEIGER, T., *On Social Order and Mass Society*, Chicago: 1969.

GELLNER, E, *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study of Ideology*, London: 1959.

GERMINO, Dante. *Beyond Ideology: The Revival of Political Theory*. New York: Harper and Row, 1967.

GOLDMANN, L., *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*, London: 1964.

GRAMSCI, A., *The Modern Prince and Other Writings*, New York: 1957.

GURIAN, W., 'Totalitarian Religions', *Review of Politics* (XVI, 1952), pp. 3 ff.

HACKER, A., 'Sociology and Ideology' in Demerath, N. J., and Peterson, R. A., *System, Change and Conflict*, London: 1967 pp. 481-98.

HACKER, Andrew. *Political Theory: Philosophy, Ideology, Science*. New York: Macmillan, 1961.

HALPERN, B., "Myth" and "Ideology" in Modern Usage", *History and Theory* (I, 1961), pp. 129-49.

HARRIS, Nigel, *Beliefs in Society: The Problem of Ideology*. London: C. A. Watts and Co., 1968.

HOFFER, Eric, *The True Believer*, New York: Mentor Books, 1958.

HUGHES, H. Stuart, "The End of Political Ideology," *Measure*, II: 2 (Spring 1951), 146-158.

HOWE, I., *Politics and the Novel*, New York: 1957.

ILLICH, I., *De-Schooling Society*, London: 1971.

JANOWITZ, M., 'Content Analysis and the Study of the "Symbolic Environment"', A. A. Rogow, (eds.), *Politics, Personality Honour of Harold Lasswell* (Chicago, 1969).

JANOWITZ, Morris, and David R. Segal, "Social Cleavage and Party Affiliation: Germany, Great Britain and the United States," *American Journal of Sociology*, 72: 6 (May 1967), 601-618.

JANSSON, J., "The Role of Political Ideologies in Politics", *International Relations* (I, 1959), pp. 529-42.

JENKIN, Thomas P., *The Study of Political Theory*. New York: Random House, 1955.

JOHNSON, Harry M., "Ideology and the Social System," *International Encyclopedia of the Social Sciences.* New York: MacMillan and Free Press, 1968. Vol. 7, pp. 76-85.

KARIEL, H. S., *The Decline of American Pluralism* (Stanford, 1961); *Frontiers of Democratic Theory* (Vermont, 1970).

KIRCHHEIMER, Otto., "Germany: The Vanishing Opposition, In Robert A. Dahl, ed., *Political Oppositions in Western Democracies.* New Haven: Yale University Press, 1966.

KIRCHHEIMER, Otto., "The Transformation of the Western European Party Systems," In Joseph LaPalombara and Myron Weiner, ed., *Political Parties and Political Development.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1966.

KIRCHHEIMER, Otto, "The Waning of Opposition in Parliamentary Regimes, *Social Research,* 24 (Summer 1957), 127-156.

KOHN, H., *Political Ideologies of the Twentieth Century,* New York: 1949.

LANE, Robert E., "The Decline of Politics and Ideology in a Knowledgeable Society," *American Sociological Review,* 31 (1966), 649-662.

LANE, Robert E., *Political Ideology.* New York: Free Press, 1962.

LASSWELL, Harold D., and Abraham Kaplan, *Power and Society.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950.

LERNER, Daniel, Ithiel de Sola Pool, and Harold D. Lasswell, "Comparative Analysis of Political Ideology: A Preliminary Statement, *Public Opinion Quarterly,* XV (Winter 1951-52), 715-733.

LEVY-BRUHL, L., *History of Modern Philosophy in France* (London, 1899).

LICHTHEIM, G., "Comment", *Slavic Review* (XXIV, 1), pp. 591-621; New York. 1967); *Marxism: An Historical and Critical Study* (London, 1961).

LOEWENSTEIN, Karl, "Political Systems, Ideologies, and Institutions: The Problem of Their Circulation," *Western Political Quarterly,* 6: 4 (December 1953), 689-706.

LOEWENSTEIN, Karl, "The Role of Ideologies in Political Change," *International Social Science Bulletin,* V: 1 (1953), 51-74.

LUKACS, G., *The Historical Novel* (Harmondsworth, 1969, originally 1937); *History and Class Consciousness* (London, 1968, originally 1923).

MACINTYRE, A., *Against the Self-Image of the Age: Essays on Ideology and Philosophy,* London: 1971; *Marxism and Christianity,* Harmondsworth: 1971.

MACKENZIE, W. J. M., *The Study of Political Science Today* (London, 1971).

MACRAE, D., 'Class Relationships and Ideology', *Sociological Review* (VI, 1958), pp. 261-72.

MACRAE Duncan G., *Ideology and Society,* London: Heineman, 1961
MACIVER, Robert M., *The Web of Government,* rev. ed. New York: Free Press, 1965.
MANNHEIM, Karl, *Ideology and Utopia.* New York: Harcourt, Brace and Co., 1936.
MANUEL, F., *The Prophets of Paris,* Cambridge, Mass.: 1962.
MERELMAN, Richard M., "The Development of Political Ideology: A Framework for the Analysis of Political Socialization," *American Political Science Review,* 63: 3 (September 1969), 750-767.
MARX, K. and Engels, F., *Gelrman Ideology,* Moscow, 1965, originally 1845-6.
MAYER, J. P., *Political Thought: The European Tradition* (London, 1939).
MAYER, Alfred G., "The Function of Ideology in the Soviet Political System," *Soviet Studies,* 17: 3 (January 1966), 273-285.
MERLEAU-PONTY, M., *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem* (translated with notes by John O'Neill), Boston: 1969.
MILL, J. S., *Comte and Positivism,* London: 1865.
MINAR, David W., "Ideology and Political Behavior," *Midwest Journal of Political Science,* V: 4 (November 1961), 317-331.
MONTEFIORE, A., "Fact, Value and Ideology" in Williams, B., and Montefiore, *British Analytical Philosophy.*
MUKERJI, Krishna P., *Implications of the Ideology Concept.* Bombay: Popular Books, 1955.
NAESS, A., *Democracy, Ideology and Objectivity,* Oslo: 1956.
OSSOWSKI, S., *Class Structure in the Social Consciousness* (London, 1963).
PARKIN, F., *Class Inequality and Political Order,* London: 1972.
PARTRIDGE, P. H., "Politics, Philosophy, Ideology," *Political Studies,* 9 (October 1961), 217-235.
PLAMENATZ, J., *Ideology,* London: 1970.
POSPİSİL, L., 'Legal Levels and Multiplicity of Legal Systems In Human Societies', *Journal of Conflict Resolution* (XI, 1, 1967), pp. 2-26.
PRINTZ, A. M., 'Background and Ulterior Motives of Marx's "Preface" of 1859 *Journal of the History of Ideas* (XXX, 3, 1969).
REJAI, Mostafa, "Ideology." In Philip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas,* 6 vols. New York: John Scribner's Sons, 1972.
REIS, R., 'Social Science and Ideology', *Social Research* (XXXI, 1965) pp. 234-43.
ROSENBURG, M., 'Misanthrophy and Political Ideology', *American Sociological Review* (XXI, 1956) pp. 690-5.
ROGOW, Arnold A., and Harold D. Lasswell. *Power, Corruption and Recti-*

tude. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1963.

ROKEACH, Milton, *The Open and Closed Mind*. New York: Basic Books, 1960.

SARTORİ, Giovanni, "Politics, Ideology, and Belief Systems," *American Political Science Review*. 63: 2 (June 1969) 398-411.

SARTRE, J. P., *The Problem of Method*, (London: 1963).

SCHWEITZER, Arthur, "Ideological Strategy," *Western Political Quarterly*, 15: (March 1962), 46-66.

SELIGER, M., 'The Concept of Ideology: The Case Against a Restrictive Definition', *Political Studies Conference* (U. K., 1971).

SHILS, Edward. "The End of Ideology?" *Encounter*, V (November 1955), 52-58.

SHILS, Edward, "Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectuals," *Sewance Review*, LXCI (July-September 1953), 450-480.

SHKLAR, Judith N., *Political Theory and Ideology*. New York: MacMillan, 1966.

STEINER, T., *The Death of Tragedy*, London: 1961.

STECK, Henry J., "The Re-Emergence of Ideological Politics in Great Britain: The Campaign for Nuclear Disarmament," *Western Political Quarterly*, 18 (March 1965), 87-103.

SUTTON, Francis X., Seymour S. Harris, Carl Kaysen, and James Tobin. *The American Business Credd*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956.

TALMON, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1952).

TARROW, Sidney, "Economic Development and the Transformation of the Italian Party System," *Comparative Politics*, 1: 2 (January 1969), pp. 161-183.

TINGSTEN, Herbert. "Stability and Vitality in Swedish Democracy," *Political Quarterly*, 26: 2 (1955), 140-151.

TUCKER, Robert C., 'The Deradicalization of Marxist Movement," *American Political Science Review*, 61 (June 1967), 343-358.

VAN Duzer, CHARLES H., *Contribution of the Ideologies to French Revolutionary Thought*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1935.

WAHLKE, John C., and Avery Leiserson. "Doctrines, Ideologies, and Theories of Politics." In J. C. Wahlke and Alex N. Dragnich, eds., *Government and Politics: An Introduction to Political Science*. New York: Random House, 1966.

WALTZER, Herbert. *"Political Ideology:* Belief and Action in the Arenas of Politics." In Reo. M. Christenson et. al., *Ideologies and Modern Politics*. New York: Dodd, Mead, 1971.

WALZER, Michael, "On the Role of Symbolism in Political Thought," *Political Science Quarterly*, 82: 2 (June 1967), 191-204.

WATERMAN, Harvey, *Political Change in Contemporary France*. Columbus, Ohio: Charles E. Merrill, 1969.

WATKINS, F., *The Age of Ideology-Political Thought 1750 to the Present* (New Haven, 1964).

WILLIAMS, B., "Democracy and Ideology", *The Political Quarterly* (XXXII, 1961) pp. 374-84.

WILLIAMS, M., "Up the Polls", *New Society* (9 July 1970), pp. 61-72.

WOLFF, R. P., Moore, B., and Marcuse; H., *A Critique of Pure Tolerance* (London, 1969).

WOLFF, R. P., *The Poverty of Liberalism*, Boston: 1968.

WOLFINGER, B., WOLFINGER, R., PREVITT, K. and ROSENBACK, S., 'America's Radical Right: Politics and Ideology', in Apter, D., *Ideology and Discontent*, London: 1964, pp. 262-93.

WOLIN, S., *Politics and Vision*, London: 1961.

WORSLEY, P., *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in elanesia*, London: 1957.

YOUNG, James P., *The Politics of Affluence: Ideology in the United States Since World War II*. San Francisco: Chandler Publishing Co., 1968.

ZEITLIN, Irving M., *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1968.