

Mehmet Ali SARI*

Tarihin mi Sonu Yoksa İdeolojilerin mi?

Özet

Geride bıraktığımız yüzyıla damgasını vuran en önemli düşüncelerden biri de batı düşüncesinin bir krize girdiğidir. Özellikle 1987 yılında “Doğu Bloğunun” çözülmeye başlaması tarihin sonundan daha çok düşüncenin sonunun işaretleri olarak görülür ve yorumlanır. Böylesi bir tarihsel durum, “tarihin sonu” düşüncesi çerçevesi içinde yer alan ideolojilerin çöktüğü, modernizm ve onu temsil eden üst-anlatıların sonunun geldiği ve yeni bir toplumsal döneme girildiği biçimindeki anlayışlara bir ivme kazandırır. Ne var ki bu tarihsel olay sonrasında dünya sahnesinde meydana gelen ve gelmekte olan pek çok gelişme ise bir son duygusuyla dile getirilen çoğu kavramın ve durumun yeniden ele alınıp değerlendirilmesi ihtiyacını ortaya koymuştur. İşte bu bağlamda konuyla ilgili günümüzdeki pek çok tartışma ise insanlığın tarihin neresinde olduğundan tarihin nereye doğru gitmekte olduğuna kadar uzandığı gibi mevcut toplumsal durumun ne demeye geldiğini de içine almaktadır.

Anahtar Sözcükler

Tarihin sonu, İdeolojilerin sonu, Üst-anlatı, Modernizm, Post-modernizm.

Is It the End of History or Ideologies?

Abstract

One of the most important thoughts that marked the past century is that Western thought entered into a crisis. Especially the disengagement of the Eastern Block in 1987 is viewed and interpreted as the signs of the end of thought rather than the end of history. Such a historical situation gives impetus to the understandings such as “the end of history” idea within the framework of the collapse of ideology, modernism and the meta-narrative of the coming end of the period and stepping into a new social period. However, many developments which have occurred and are occurring on the world scene after this historical event revealed the need for reconsideration and evaluation of the situation and many of the concepts raised with a sense of the end. In this context, many discussions on the subject today cover issues such as where humanity stands in history, where the history heads and what the current social situation means.

Key Words

End of history, End of Ideologies, Meta-narrative, Modernism, Post-modernism.

* Yrd. Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Giriş

Özellikle Yirminci yüzyılın sonu, bugüne kadar varola gelen şeylerin şu ya da bu yönde temelden değişerek batı dünyasının varoluşunun en derin dönüşümlerinin birinden geçtiğini bildiren bir dizi açıklama ve “ölüm ilanı”yla doludur. Modernliğin ve tarihin sonundayız; İdeoloji ve ütopyanın sonuna gelinmiştir; Sosyalizm ölüdür ve hatta doğa bile ölmüştür ifadeleri, içinde yaşanılan zaman konusunda ortaya atılan ilanlardan sadece bir kaçı. Bütün bunlardan ötesi, yeni bir sanayi sonrası çağa, enformasyon ve iletişim çağına girilerek, küçük örgütlenmelerden ve yeniden canlandırılmış zanaat işlerinden oluşan post-fordist bir çağa doğru yol alındığıdır. Aynı zamanda, modernliğin hatalarıyla ilgisini kesmiş ve yeni bir özgürlüğe uzanan yolu açmış olan post-modern bir dünyaya da girilmek üzeredir. Bütün bu duyuru ve açıklamaların ortak yanı ise bir şeylerin “son”unun geldiği ve yeni bir dönemin başlamış veya başlayacak olduğu kehanetidir.

Soncu düşünceye yeni bir ivme ya da belirli bir ürperti kazandıran olgu ise yeni bir binyılın, milenyumun gelişidir. Özellikle yirminci yüzyılın son dönemleri, her türlü soncu spekülasyona imkân tanıyan verimli bir zemin hazırlamıştır. Yüzyılın yaklaşan sonu, çağdaş tarihin en önemli gelişmelerinden birini, belki de bir bütün olarak modern tarihin en önemli gelişmesine tanıklık etmiştir. Bu gelişme, Orta ve Doğu Avrupa’da komünizm’in başarısızlığa uğraması ve bir ideoloji olarak Marksizm’in en güçlü olduğu yerde çökmesidir. Bu tarihsel gelişme işaretleri, 1991 yılında Francis Fukuyama’nın, kapitalist liberal sistemi, insanlık düşüncesinin ve tarihin sonuna ulaştığı son evre olarak ilan etmesine neden olur. Bu yoruma göre kapitalizmin zaferi, modernitenin zirvesini işaret ederek, değişimin itici gücünün artık dünyadaki tarihsel ideolojiler arasında geçekleşip çığır açan mücadeleler değil zevkler ve teknikler arasındaki farklılıklar olduğunu gösterir. Buna göre tarihin itici gücü olan liberal sistem ve komünist sistem arasındaki ideolojik mücadele, liberal sistemin ayakta kalmasıyla son bulmuştur. Artık tarihin sonuna gelinmiştir. Prusya’nın ruhu bu defa Amerika’da tenasüh etmiş ve Amerika, yeni dünya düzeninin sahip olduğu değerlerin gardiyanlığı sıfatıyla rakipsiz bir güç olmuştur. Ne var ki, Yugoslavya’nın dağılma sürecinde yaşanan etnik çatışmalar, Ortadoğu’daki İsrail-Filistin çatışması ve özellikle 11 Eylül 2001’deki “Dünya Ticaret Merkezi”ne yönelik saldırı ve sonrasındaki gelişmeler ise “Tarihin Sonu” fikrinin ileri sürdüğü evrensel bir değerler sisteminin oluşturduğu bir düzenin yerine, kültürel çatışma alanları temelindeki bir düzensizliğin işaretleri olarak görülür. Buna göre yeni dönem, dünya üzerindeki belli başlı medeniyetler mücadelesine, yani bir “Medeniyetler Çatışması”na sahne olacaktır.

Öte yandan özellikle ikinci dünya savaşından sonra endüstriyel ekonomiden endüstri-ötesine, yani hizmet ekonomisine geçmiş toplumlar olarak sanayileşmiş batı toplumlarında artık ideolojilerin yetersiz kaldığı tezi, yeni bir dönemin son bulduğu ve yeni bir dönemin başladığı anlayışını ilan eder. Bu anlayışa göre bilgi ve hizmet ekonomisine sahip toplumsal yapıda, artık sınıflar arası derin çatlaklar bulunmadığından sınıf çatışmalarına yer yoktur. Bu nedenle de “ideolojiler son” bulmuştur. Bu türden bir sonculuk anlayışı, toplumu, geleneksel otoriteden ve geçmişin düşünce ve davranışlar üzerindeki egemenliğinden kurtarma iddiasını taşıyarak, özellikle Aydınlanma üst-anlatısının içine aldığı tüm “üst-anlatıların” son bulduğunu dile getiren post-modernist hareket için de söz konusu olmuştur. Post-modern kuram, genel anlamda, Modernizm

olarak adlandırılan dönemin ve onun içerdiği, yansıttığı tüm anlatıların son bulunduğunu, yeni dönemin artık post-modern bir dönem olduğunu iddia ederek sonculuk anlayışına yeni bir boyut ve yorum getirir. Post-modern kuram, sanayiye dayalı yaşam tarzının dünya çapında genişlemesinin ürettiği ekolojik kriz; ulusal kültürlerin parçalanması ve yerelliğin ya da etnik milliyetçiliğin yeniden canlanması; eski ve yeni biçimleri altında dinin canlılığını koruması; sınıflı toplumun dağılması; geleneksel politik ideolojilerin, politikanın ve genelde kamusal alanın cazibesinin azalması gibi pek çok değişimi modern dönemin sonunun işaretleri olarak öne sürer.

Ancak günümüzdeki “tek kutuplu dünya”da -ister buna “Tarihin Sonu” tezinin ileri sürdüğü “Yeni Dünya Düzeni”, ister “Medeniyetler Çatışması” denilsin- dünya toplumları, bu düzenin yarattığı ekonomiden güvenliğe, çevreden sağlığa pek çok sorunla, eskisinden olduğundan daha çok uğraşmak durumunda kalmışlardır. İşte çoğunluğu oluşturan yoksul grupların daha çok ezildiği, düzen olarak gösterilen bu düzensizlik, “Tarihin Sonu”, “İdeoloji” ve “İdeolojilerin Sonu”, “Modernizm” ve “Post-Modernizm” gibi pek çok kavramın yeniden değerlendirilmesi ve çözümlenmesi ihtiyacını gerekli kılmaktadır.

Tarihin Sonuna İlişkin Düşünceler:

19.y.y’da Hegel’in tarihe biçtiği bir ilerleme ve son tasarımı, yeniçağla birlikte insanlığın ve tarihin sonu gibi tartışmaları ortaya çıkarır. Ancak insanlık tarihine ilişkin bu türden bir son tasarımı düşünce tarihinde ilk de değildir. Dünyanın ve tarihin sonunun geldiğini dile getiren “*eskatolojik* anlayışlar”, batı geleneğinde kâhince düşünüşe esin kaynağı olma eğilimine her zaman sahip olagelmıştır (Kumar 2004: 89). İnsanlık tarihini Tanrı’nın yaratımına ve istencine bağlı olan tüm varoluş içinde düşünerek doğa tarihinden farklı bir anlam yükleyen Hristiyanlık, tarihin bütünü bir son erek ve tamamlanma noktasında görür. Böyle bir anlayışı temele alarak tarihin kendisini geleceğin gölgesinde çözdüğünü söyleyen Augustinus tarihi, insanoglunun yaratılışından yargıç, yani Tanrı önüne çıkacağı zamana kadar olan iki sonsuzluk arasındaki bir aralık olarak görür. Buna göre tarih, Tanrı’nın yaratmasıyla başlayıp Tanrı’nın önüne çıkıp yargılanma günü olan *eskatona* kadar sürecek olan bir zaman akışıdır (Augustine 1998: XIV. 28-29). Dolayısıyla *eskatolojik* tarih anlayışında geçmiş yalnızca gelecek vaadini yerine getirme yolunda olan bugüne bir giriş kapısıdır (Collingwood 1996: 47-53). Öte taraftan *Eskatolojik* tarih anlayışına karşı çıkarak dögüsel bir tarih anlayışını savunan G. Vico, tarihin gerçek ereğini, nihai bir nokta olarak değil, batış ve yükseliş olarak tasarlar (Vico 2007: IV. 915). Tüm çağlar, tarihin akışı içinde kendi içlerinde dönenirler; ilerleyen bir süreçten, *corsodan*, bir geriye dönüğe, yani *ricorsaya* geçilir ve yeni bir barbarlık, geriye dönüş dönemi ortaya çıkar. Ne var ki bu barbarlık da yeniden bir yükselişe geçer. Vico’cu bakış açısına göre yükselişten batışa doğru olan çembersel akış, tarihsel gelişmenin doğal ve akılsal biçimidir.

Tarihteki ilerlemenin diyalektik olarak gerçekleştiğini iddia eden Hegel’e göre de tarihsel oluş, belli bir ereğe doğrudur. Bu erek, tinin özgürleşmesiyle, özgürlük ise tinin özüdür. “... Dünya-tini, dünya tarihinde kendi özünü gerçekleştirmeye, üstün olduğu noktaya varmaya çabalar ...” (Hegel 2003: 74). Ne var ki özgürlüğün gerçek

olması tek başına yeterli değildir. Onun bilincine de ulaşmak gerekmektedir. Hegel, tinin tarih içinde, kendi bilincine erişmek için yaptığı yolculukta öz-bilincin ortaya çıkışını ve bu ortaya çıkışın belli başlı uğrak yerlerini Efendi-Köle diyalektiği ile açıklar. İki öz-bilinci temsil eden efendi ve köle bir tanınma mücadelesi içine girerek tarihin totaliteye ulaşmasına neden olurlar. Çünkü “insan, bir öz-bilinçtir ve öz-bilinç ancak başka bir öz-bilinç için var olduğu ölçüde kendinde ve kendi için vardır” (Hegel 1977: 147). İşte Hegel açısından iki öz-bilinci temsil eden efendi ve köle arasındaki ölüm-kalım mücadelesi, sürekli bir ilerlemeyle “tarihin sonu”na varıncaya kadar sürer. İki öz-bilinç arasındaki tanınma mücadelesini gösteren varlık-yokluk savaşı, taraflardan birinin ölümü göze alamayıp ötekini değerini kabul ederek başlangıçtaki amacını terk etmesiyle sonuçlanır (1977: 150). Varılan bu “son”da ise, efendi ile köle arasındaki çatışma, onların sentezi olan yurttaşla, yani “tamamlanmış insan”la aşılır. Efendilik ve kölelik arasındaki mücadelenin bir son ile aşılması sonucu ortaya çıkacak boşluk ise tümel olarak tanınan devletle doldurulur. Köle, devletin bir yurttaşı olmakla öz-bilincine ve özgürlüğüne ulaşacaktır. Köle, devlet tarafından tanınarak yurttaş olacaktır. Öyle ki devlet tümelliktir ve bu tümellik, bütün tikeller tarafından bilinip tanındığında, tikeller de tümel olarak bilinip tanınacaktır.

İşte, tinin kendi bilincine vararak kendini ve özgürlüğünü gerçekleştirdiği, ete ve kana büründüğü yer olarak Prusya Devleti’ni gösteren Hegel, kendi felsefesini de bu sürecin bilincine varma olarak belirler. Başlangıçta olanak halinde varolan özgürlüğün doğanın dolayımından geçerek gerçekleşmesi ve sonra da bu sürecin bilincine varılması bir ilerlemedir (Hegel 2003: 50-55). Tarihin ilerlediği ve son bulduğu noktayı gösteren şimdi ise tinin kendi bilincine vardığı Prusya Devleti’dir. Dolayısıyla Hegel felsefesinde Prusya devleti, tinin yürüdüğü yolun sonunu, yani tarihin sonunu göstermektedir. Bu bakımdan dünya tarihinin en yüksek noktası ile bitiş noktası bir aradadır. Kısaca, Hegel açısından tarih, gelecekte değil “şimdi”de son bulmaktadır. Öyle ki gelecek, tarihin konusu değildir (Collingwood 1996: 129-130).

19. yüzyılın tarihe bakış açısını bir ilerleme ve son fikri kavramları noktasında ele aldığımız söyleyebileceğimiz bir başka düşünür olan K. Marx’a göre ise tarihteki ilerlemeyi gösteren süreç “sınıf savaşı”na dayanır (Marx 1998: 23). Marx’a göre üretim ve üretime dayalı birey ilişkileri, çeşitli işbölümü ve mülkiyet biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İş bölümünün gelişmesinin çeşitli aşamaları ise, farklı mülkiyet biçimlerini gösterir. İşbölümünün her yeni aşaması, çalışmanın konusu, aletleri ve ürünleri bakımından bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri de belirler (Marx 1993: 40). Bu nedenle Marx’a göre tarih, mülkiyet biçimlerine uygun olarak ayrılmış sınıfların birbiriyle olan çatışmasıyla ilerler. İşte Marx, üretim ilişkileri ve araçlarının sahip olunmasının oluşturduğu belirlenim çizgisinde aşiret toplumundan yola çıkarak, sosyal çelişkilere bağlı sınıf mücadeleleri ile köleci topluma, oradan feodal topluma, sonra kapitalizme geçildiğini ileri sürmüştür. Toplumların geçirdiği her değişime karşılık gelen tarihsel her aşama, bir öncekine göre daha ileridir. Bu aşamalardan kapitalizm aşaması, iki sınıf, başka deyişle burjuva ve proletarya sınıfları arasındaki mücadele sonunda yerini komünizme, yani işçi sınıfının egemenliğine terk edecektir.

Kapitalist aşamadan sonra tarihin vardığı son noktayı gösteren komünist toplumda ise diğer toplumlarda olan, iş paylaştırmaya başlanır başlanmaz herkesin kendisine dayatılan, onun dışına çıkamadığı, yalnızca kendine ait bir faaliyet alanı

olması ve geçinmek istiyorsa, bunu sürdürmek zorunda olması, durumu söz konusu değildir. Dolayısıyla komünist toplumda hiç kimse başka bir işe meydan vermeyen bir faaliyet alanı içine hapsedilmez. Herkes hoşuna giden bir faaliyeti yapabilir ve bu alanda kendini geliştirebilir. Aynı zamanda komünist toplumda üretimin ve işin komünistçe düzenlenmesiyle insanın ürününe olan yabancılaşması da ortadan kalkar. Böylelikle arz talep ilişkisinin gücü ortadan kalkarak insanlar, değişimi, üretimi ve karşılıklı ilişki tarzlarını kendi denetimleri altına alabilirler (1993: 60-62). Kısaca toplumsal değişimler aracılığıyla ilerleyerek farklı aşamalardan geçen tarih, bu düzenden daha iyi bir düzenin olamayacağı ve artık en iyi düzene ulaşılmış olunacağından yeni ve en iyi düzeni arama çabasının son bulduğu komünist toplumda duracaktır. Çünkü bu düzende en ileri toplum kurulmuş olacaktır.

İdeolojilerin Sonuna İlişkin Düşünceler:

İdeolojilerin 19.yüzyıldan itibaren yayılmaya başlaması, ideoloji ile toplumsal değişim arasındaki ilişkiye işaret eder. Kökünden sarsılan ve artık işlev görmediğine inanılan inanç ve değerlerin, eski doğruların yerine, yeni doğruların, yeni bir inançlar, değerler ve davranış kalıpları dizisinin, yeni bir sembol dağarcığının kurulması gerekir. Liberalizm, Marksizm, Faşizm ve Anarşizm gibi tüm ideolojilerin temel farklılığı, eskinin yerine nasıl bir yeninin oluşturulacağı sorusuna verdikleri yanıtlardır (Örs 2008: 38). Bu noktada ideolojinin işlevi, toplumun ve toplumsal kurumların -yapılarının- yeniden oluşturulması ve düzenlenmesidir. İşte 1950’li ve 1960’lı yıllarda ortaya atılan “*ideolojinin sonu*” tezi, temelde, sanayileşmiş ve gelişmiş batı toplumlarında refahın artmasıyla birlikte sınıflar arası farklılıkların giderek azalmasından dolayı ideolojik farklılıkların da azaldığı anlayışına dayanarak artık ideolojilerin toplumu oluşturmada işlevsiz kaldığını ileri sürer. Özellikle bu dönemde Faşizm’in dehşetinin çok yakın bir zaman içinde görülmesi ve Sovyet Rusya ile ilgili hayal kırıklığı, ideolojiyi aşırılıkla eşitlemeye ve değerden arınmış bir toplum bilimin toplumsal ilerleme için uygun bir tür yaklaşım oluşturabileceğine duyulan güvende etkili olur (Eagleton 2005: 13). Bu bakımdan “ideolojinin sonu” anlayışı üzerinde, bir taraftan ideoloji ve totalitarizm arasında kurulan bağ, diğer taraftan da toplumbilimcilerin ideolojiyi bilimin karşısına çıkarma çabası gibi iki eğilim etkilidir (McLellan 1999: 74-76). Bu doğrultuda özellikle K. Mannheim, R. Aron ve E. Shils gibi düşünürlerin ideoloji hakkındaki yaklaşımları ile B.Crick ve Arendt’in totalitarizm ile ideoloji arasında kurduğu bağ, ideolojinin sonu anlayışı üzerinde bir etki oluşturur (McLellan 1999: 74-75). Söz gelimi Mannheim, “*İdeoloji ve Ütopya*” adlı eserinde, siyasetin ekonomiye indirgenmesini, geçmiş ve tarihsel zaman duygusunun bilinçli olarak reddini ve her türlü kültürel idealin bilinçli olarak bir kenara itilmesini ideoloji ve ütopyanın sonunun işaretleri olarak yorumlar (Mannheim 2004: 276-277). Marksizm’i “*Aydınların Afyonu*” olarak niteleyen Raymond Aron ise, iki büyük toplumda egemen olan ideolojik kökenli yönetimlerin uygulamalarının ikinci sınıf ülkelerde büyük yıkımlara neden olduğunu dile getirir (Aron 1962: 314). Edward Shils¹, bilimsel bilgideki ilerlemenin ideolojik düşünüşten

¹ Ayrıca Edward Shils 1955’de Milano’da “Kültür Özgürlükler Kongresi”nde “İdeolojilerin Sonu” adında bir bildiri sunarak, batı toplumlarında ideolojinin gerilemesinin nedenlerini, ulaşılan bolluk düzeni ve işçi sınıfının elde ettiği pek çok haktan dolayı sağ ve sol siyasetin benzeşmesi olarak bildirir. *Bknz.* S. M. Lipset: “*Siyasi İnsan*”. s. 389.

etkilenmiş olduğunu kabul etmesinin yanısıra bilimin ideolojik bir kültürün parçası olmadığını, bilimin içinde işlediği ruhun ideolojiye yabancı olduğunu ileri sürerek bilimsel ilerleyişin ideolojideki bir erimeyi içerdiğini iddia eder. Diğer taraftan Crick politika ile ideoloji arasında keskin bir ayırım yaparak, ideolojiyi totalitarizm olarak niteler (Crick 1964: 34-35; McLellan 1999: 76). Asıl olarak ideoloji ve totalitarizm arasındaki bağlantı, Hannah Arendt'in "*Totalitarizmin Kökenleri*" adlı eserinde sıkı bir biçimde işlenir. Arendt eserinde her türlü ideolojik düşünceye özgü totalitaryan unsurları betimleyerek ideolojilerin de bir takım totaliter öğeler içerdiğini ileri sürer² (Arendt 1979: 471; McLellan 1999: 77). Dolayısıyla 1950'lerde ortaya atılan "ideolojinin sonu" veya çöküşü tartışmalarında söz konusu edilen ideolojiler, gevşek ideolojiler değil, özellikle kitleleri harekete geçirerek büyük çatışma ve savaşlara neden olarak tarihin seyrini değiştiren -Faşizm, Nazizm ve Marksizm gibi- sert ideolojilerdir (Mardin 1992: 172-174).

İşte böyle bir ortamda Amerikalı düşünür ve toplum bilimciler D. Bell ve S. M. Lipset (1965), post-endüstriyel olarak tanımladıkları yeni dönemde, gelişmiş batı toplumlarını kastederek, ideolojilerin sonunun geldiğini iddia edip neyin sonunun geldiği tartışmalarına yeni bir yorum ve boyut getirirler (MacIntyre 1971: 3-5). Lipset "*Siyasi İnsan*" adlı eserinde, "sanayi devriminin temele ilişkin sorunlarının artık çözülmüş olduğundan dolayı demokratik sınıf mücadelesinin ideolojiler olmadan devam edeceğini" ileri sürerken; Bell ise "*The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the 1950s*" adlı eserinin son bölümünde, "bir zamanlar eyleme giden bir yol olduğu düşünülen ideolojinin artık çıkmaz sokak haline geldiğini", belirtir (Lipset 1986: 389-404; Bell 1962: 393).

Ne var ki Bell'in ideoloji yaklaşımı, aynı zamanda "sanayi-sonrası toplum" kuramıyla iç içedir. Yeni bir toplumu gösteren "sanayi-sonrası toplum"da ideolojilere gerek yoktur. Bu noktada Bell, gelecekteki toplumun en önemli görünümünü "kuramsal bilgi" olarak belirleyerek yeni toplumu, "enformasyonu edinme, işlemden geçirme ve dağıtma" konusundaki yeni yöntemleriyle tanımlar ve adlandırır. Sanayi-sonrası toplum, giderek artan bir biçimde, üniversite eğitimi görmüş profesyoneller ile teknik elitler tarafından yönetilen bir "enformasyon toplumu"dur (Bell 1973: 467). Yeni toplumun belirleyici öğesi ise bilgidir. Bilgi, daha önce benzeri görülmedik ölçüde teknik yenilenmeyi ve ekonomik büyümeyi basitçe yöneltmekle kalmamakta, aynı zamanda hızla ekonominin temel faaliyeti ve mesleki değişimin temel belirleyicisi haline gelmektedir (Kumar 2004: 24). Enformasyon toplumunun merkezinde ise değişimin temel simgesi ve analitik motoru olarak "bilgisayar" vardır. Kısaca sanayi-sonrası toplum kavramındaki temel anlayış, bir hizmet toplumuna geçişi ve profesyonel ve teknik istihdamın kaydettiği hızlı büyümeyi içermektedir (Kumar 1978: 185-187).

² Bknz. Hannah Arendt: "*The Origins of Totalitarianism*", s. 469-470. Bir ideoloji tam da adının söylediği şeydir. O bir "düşünce"nin bilimidir. Konu malzemesi kendisine "düşünce"nin uygulandığı tarihtir; bu uygulamanın sonucu, bir şeyin ne olduğuna ilişkin bir açıklamalar gövdesi değil, ama sürekli değişim içindeki bir sürecin açıklamasıdır. İdeoloji, olayların akışını, sanki bu akış, kendi "fikir"inin mantıksal açıklamasıyla aynı "yasa'yı" izliyormuş gibi ele alır. İdeolojiler, kendi düşüncelerine içkin mantık sayesinde bütün tarihsel sürecin gizemlerini -geçmişin surlarını, yaşanan anda dönen dolapları, geleceğin belirsizliklerini- biliyormuş geçinir.

İşte Bell, sanayi-sonrası toplum olarak tanımladığı gelişmiş Batı toplumlarında, özellikle ikinci dünya savaşından sonra iktisadın siyasetin üzerinde bir konuma yükseldiğini iddia ederek, siyasetin, ekonomik olanın ve hatta kültürel olanın gerisinde kalarak önemini yitirdiğini ileri sürer. Bir yandan sanayileşme ve iktisadi gelişme, diğer yandan sosyal devlet anlayışının gelişimi, bu toplumlardaki sınıflar arası uçurumları giderek daraltmış ve sınıfsal çatışmaları törpüleyerek asgariye indirgemıştır (Örs 2008: 38). Her ne kadar Bell, etnik, kültürel, cinsiyet temelli çatışmaların devam edeceğini kabul etse de sistemin bir şekilde bunun üstesinde gelerek tıpkı Amerikan toplumunda olduğu gibi sınıf çatışmasının ertelenmesini ussallaştırabileceğini düşünür (Oskay 1980: 209). Bu savını desteklemek için Bell, 1960'lı yılların 'kültürel' nitelikli olduğunu iddia ettiği gençlik hareketlerini, feminist toplum hareketlerini ve özellikle A.B.D.'de başgösteren etnik hareketleri gösterir. Bell açısından bu tür toplumsal hareketler özel alana içkin olduğu için, kamusal alanı belirleyen en önemli unsur ise politik-ideolojik kutuplaşmanın ötesine geçen post-endüstriyel iktisadi gelişmedir. Bir zamanlar ideolojik bir konu olarak algılanan iktisadi planlama, işçi örgütlenmeleri, artık post-endüstriyel dönemle birlikte birer teknik konu olarak algılanmaya başlanmıştır. Böylelikle de ideolojik yelpazenin sağ ve sol uçlarında yeralan görüşler giderek birbirine yaklaşma, hatta benzeşme eğilimine girmiştir. Diğer bir deyişle, bir zamanlar toplumların yaşadığı derin ve çalkantılı değişim dönemlerinin sorunlarına cevap veren ideolojilerin işlevleri, refahın yaygınlaşmasıyla, artık ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla, yirminci yüzyılın ikinci yarısının sorunlarına, artık ne Liberalizm ne de Marksizm cevap oluşturabilir.

Daniel Bell'in "*İdeolojinin Sonu*" biçimindeki savına paralel bir sav öne sürerek tarihin belirli bir amaca doğru ilerlediğini, bu amaca ulaşıldığında tarihin sonuna gelineceğini, kimi farklarla da olsa, açık bir biçimde ileri süren Francis Fukuyama ise belirli bir tarih anlayışının sona erdiğini ilan eder. Bu anlayışıyla Fukuyama, böyle bir "tarih" yaklaşımının en önde gelen temsilcilerinden Hegel ve Marx'ın düşüncelerine yaklaşır (Sim 2000: 20). Fukuyama'ya göre Hegel ve Marx, belirli bir tarih anlayışının sona erdiğini ilan ederek, temel ilke ve kurumlarda artık bir ilerleme görülemeyeceğini, çünkü gerçekten temel sayılabilecek sorunların çözümlenmiş olduğunu savunmuşlardır (Fukuyama 1999: 12-13). Hegel için bu çözümün cisimleşmiş biçimi, Prusya Devletiyken, Marx'a göre ise komünizm veya işçi sınıfının egemenliğidir. Fukuyama'ya göre ise, artık herhangi bir ilerlemenin görülemeyeceği o ideal, liberal demokratik devlettir. Buna göre liberal-demokrasi, "insanoğlunun ideolojik –düşünsel- evriminin son noktaya" ulaştığını göstermektedir.

Fukuyama'ya göre Hegel, tarihin mutlak bir anda ulaşabileceği en son noktaya ulaştığını dile getiren "tarihin sonu" kavramını kullanmış olsa da bu kavramı asıl meşhur eden ise A. Kojeve'dir (1999: 15). Fukuyama, Kojeve'ye atıfta bulunarak, toplumsal sistemlerin ortaya çıkışına ve yok oluşuna yalnızca fiziksel refah mücadelesinin değil, aynı zamanda "karşılıklı kabul görme mücadelesi"nin de neden olduğunu söyler (Bertram; Chitty: 2006: 11; Fukuyama 1999: 151). Fukuyama, Kojeve'in düşüncesinin ona liberal demokratik bir kisve kazandırdığını varsayarak düşüncesinin temeli olan liberal demokratik devletin, Kojeveci kabul görme fikrini tam anlamıyla tatmin ettiğini kabul eder (McCarney 2006: 34-35).

Fukuyama, Hegel'deki köle-efendi diyalektiğinin "kabul görme mücadelesi"ni en iyi biçimde betimleyen bir çelişki olduğunu iddia ederek, Jena Savaşı'nın Hegel

açısından, tarihin sonuna geldiğimizi gösterdiğini ileri sürer. Çünkü Fukuyama'ya göre 1806 yılından itibaren Fransız Devriminin ilkeleri hayata geçirilmiş, uygulanmaya başlanmıştır. Devrimle ortaya atılan temel ilkeler pek çok tarihsel olayla ve diğer devrimlerle dünyanın daha farklı yerlerine yayılmıştır. İnsanlığın belli bir aşamaya geldiğini gösteren tüm bu devrimlerin asıl özellikleri ise tarih sahnesinde yer alan efendi ile köle arasındaki farkı ortadan kaldırmaya çalışmış ve hizmet etmiş olmalarıdır. "Tarihin bütün gelişmesi boyunca insan hep kabul görme peşinde koşmuş ve tarihin önceki evrelerinde itici güç bu olmuştur" (1999: 17). Özünde ise bütün bu devrimler, tanınma isteği doyuma ulaştığının göstergesidir: "... Modern dünyada insan kabul görmeyi nihai olarak bulmuş ve tam bir tatmine ulaşmıştır" (1999: 17). Amerikan ve Fransız devrimleriyle yerleştirilmeye başlandığı ilk andan itibaren liberal sistem, soya dayalı monarşi, faşizm ve yakın zamanlarda komünizm gibi rakip ideolojileri alt etmiştir (1999: 9, 213). Fukuyama'ya göre diğer alternatif sistemler içinde liberalizmin bu gücü ise, insanlar arasında varolan ve aynı zamanda tarihin de itici gücü olan "karşılıklı kabul görme sürecini" sona erdirmiş olmasından gelir. İşte bu nedenle liberalizm insan doğasına en uygun sistemdir. Öyle ki insanlar tarih boyunca ilk kez kendi hakiki doğalarının bilincine liberalizm içinde varmışlardır. Bu nedenle de kendi doğalarıyla uyum içinde olan bir politik topluluk oluşturmuşlardır" (1999: 206-207). Kısaca insanların, diğer insanlarca "kabul görmek" için verdikleri mücadelenin gerçekleştiği, yani karşılıklı kabul gördükleri yer liberal sistemdir.

Fukuyama açısından liberal sistem, diğer alternatif sistemlere nazaran görülmemiş bir maddi refah ve güvenlik sağlamıştır. Komünist sistem içinde yer alan Sovyetler Birliği ve Doğu Bloğu ülkeleri tüketici taleplerini karşılamakta çok da yeterli olamamışlardır (1999: 8-12). Ancak Fukuyama, insanların yalnızca tüketme taleplerini doğuran maddi ihtiyaçlarının giderilmesinin tek başına bir sistemi ortaya koymak için yeterli olmadığını, aynı zamanda temel sorunun "tanınma" arzusunun giderilmesi olduğunu düşünür. Aslına bakılacak olursa Fukuyama açısından liberalizmin ayırt edici yani maddi tatminden ziyade bireylerin ruhsal tatminini gösteren tanınmışlık duygusudur. Dolayısıyla Fukuyama'ya göre toplulukların çöküş ve yükselişi yalnızca maddi refah mücadelesine değil, tanınma savaşına da bağlıdır. Liberal bir demokrasideki yaşam, aynı zamanda bize özgürlüğümüzün kabul görmesi gibi maddi olmayan bir amaç da gösterir (1999: 205). "... Kabul görme arzusu Sovyet Birliği, Doğu Avrupa ve Çin'deki antikomünist depremlerde de belirleyici bir faktördü. Açık ki, birçok Doğu Avrupalı komünizmin sonunu daha çok yüksek ekonomik beklentiler nedeniyle... özlüyor değildi. ... İnsanlar refahın yanısıra kabul görmenin doğal ve evrensel bir temel üzerinde gerçekleşeceği bir sistem istiyorlardı" (1999: 183). İşte bütün insanların tanınma arzusu ve bunu sağlayabilecekleri bir safhaya ancak liberal toplumla varılmıştır. Dolayısıyla liberal sistem, insanlar arasındaki birlikte yaşayabilme sorununun en rasyonel çözümü önerisini oluşturur. Çünkü tarihsel oluşu iten ve tarihi devindiren insanlar arasındaki evrensel bir "karşılıklı kabul görme mücadelesi", liberal demokratik sistem içinde ancak son bulmuştur. Böylelikle liberal demokrasi, bugüne kadar var olagelen temel sorunu, yani başkalarının gözünde yaşama ihtiyacının herkes için yarattığı sıkıntıyı sonsuza kadar ortadan kaldırmıştır. Çünkü evrensel ve genel bir temele dayalı kabul görme, özgür ve bağımsız insanlar olarak tek tek herkesin onurunun herkes tarafından kabul edilmesini gösterir (1999: 205). İşte bütün bunlardan dolayı Fukuyama'ya göre "liberal bir demokraside yaşamayı seçmekle sahip olunan şey,

sadece maddi ihtiyaçları gidermeye yönelik olan para kazanmak veya ruhun arzu eden yanını tatmin etme özgürlüğü değil, aynı zamanda liberal devletin onurumuzun kabul görmesini de sağlamasıdır” (1999: 205). Kısaca liberal sistem, her bir kişiye kendi değeri konusunda temin ettiği gibi bu kişilerin her birinin kendilerinden sonra gelecekler kadar iyi olduklarına ilişkin düşüncelerini de sağlar.

İşte bütün bu düşüncelere sahip olan Fukuyama, 1980’li yılların sonlarında Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği’ndeki olayların, yalnızca sosyalizmi uygulama çabasının başarısız olduğunu değil aynı zamanda sosyalizm tasarımı da çöktüğünün belirtisi olduğunu ileri sürerek artık yeni dönemle birlikte dünyada varolan tek egemen sistemin liberal demokratik sistem olduğunu ileri sürer. Artık komünizmin çöküşüyle birlikte kapitalizm karşısında durabilecek karşıt bir ideolojik güç söz konusu değildir. Komünizm’in sahneden çekilmesiyle birlikte, rakip toplum biçimleri ve bunların altında yeralan ideolojiler arasındaki mücadele anlamında tarihin de sonuna gelinmiştir. İnsan doğasına en uygun ideolojik sistem olan liberalizmin bulunmasıyla daha iyi bir ideolojik sistem arayışına gerek olmadığı için de “ideolojilerin sonu” gelmiştir. Kısaca söylendikte Fukuyama, tarihin sonu geleneğini, tarihe biçtiği son noktanın bir çöküşü değil de olumlu anlamda bir son noktayı göstermesi bakımından sürdürür. Tarihin sonuna biçilen bu olumlu nokta ise liberal demokrasiye ulaşılmasıdır. Şimdinin eleştirilmesinden ziyade ebedileştirilmesini temsil eden “tarihin sonu” ise liberal demokrasi ve serbest piyasa ilkelerinin hem gerçekleşmesi hem haklı çıkması anlamına gelir (Füredi 2006: 70). Bu bakımdan Fukuyama’nın tarihin sonunu ilan etmesi, tarih sahnesinde artık yeni ve farklı bir dünya düzeninin yer alamayacağı anlamında ideolojilerin sonunun geldiğini dile getiren bir sonculuk anlayışıdır.

Özetlemek gerekirse; sanayileşmeyle birlikte kimi üretim ilişkilerindeki değişimlerden dolayı toplumda da bir değişim ve örgütlenme olduğu iddiasına dayanan Bell ve Lipset’in “ideolojinin sonu” biçimindeki tezi, artık ideolojilerin toplumu oluşturmada ve düzenlemede işlevsiz olduğu anlayışını içerirken ideoloji, toplumsal oluşu meydana getiren temel bir kavram olarak düşünülür. İdeolojinin işlevsizleşmesinden kaynaklanan boşluk ise ütopya ile doldurulur. Öte yandan Fukuyama’nın tezi ise tarihin sonu ile tüm alternatif sistemlerin tükendiğini değil yalnızca tek bir ideolojik düşünce biçiminin ayakta kaldığını iddia etmektedir. Marksizm ve komünizmin yenilgisiyle birlikte dünyadaki tüm ideolojik çatışmalar tükenmiştir. Çünkü Fukuyama’ya göre tarih, rakip toplumsal düzen anlayışlarının, yani ideolojilerin çatışmasının öyküsüdür. Tarihe ileriye dönük, ilerlemeci hareketini kazandıran bu çatışmadır. Dolayısıyla bunun gibi çatışmalar olmadığından “tarih” de artık son bulmuştur (Kumar 2004: 231).

Üst-Anlatıların Sonu ve Post-Modernizm:

Eski rejimin ve ideolojilerin sona erdiğini ileri sürenler kuşkusuz yalnızca Daniel Bell ve Francis Fukuyama değildir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren pek çok düşünür ve kültür çalışmaları uzmanı bu tartışmaya katkıda bulunarak içinde bulunduğumuz kültürün eldeki tüm imkânlarla ve durdurak bilmeksizin post-modern olduğunu ilan ederek moderniteyi yansıtan pek çok durumun son bulunduğunu iddia etmişlerdir. Böyle bir bakış açısını güçlü bir biçimde dile getiren Post-modern kuram,

diğer kuramlarda -özellikle sanayi sonrası toplum kuramında ve ideolojilerin sonu kuramında- bulunan bir sona erme ya da yeni bir yönelim edinme duygusuna bizzat katkıda bulunarak hem dünya görüşünde hem de medeniyette kapsamlı bir değişikliği, kültür ve toplumsal örgütlenmenin yeni bir çağını temsil eder (Kumar 2004: 128; 146). Bu bağlamda sonculuk düşüncesi, “ideolojilerin sonu” anlayışının pragmatik biçimdeki bir ifadesi olduğu kadar “post-modernizmin ayırt edici niteliklerinden biri olarak sunulur” (Sim 2000: 7).

Post-Modernizm, yerleşik alışkanlıkların son bulunduğunu ve bu alışkanlıklara olan inancın geri döndürülemez bir biçimde yok olduğunu ileri süren bir harekettir (Sim 2000: 22). Bu bağlamda post-modernist düşünüşte, modernliğin kimi tipik hareketleri ve düzenlemeleri tersine çevrilerek kayıt ve koşula bağlanır. Bu açıdan Post-modernistler’e göre post-moderniteyi moderniteden ayıran belli başlı kimi belirgin özellikler vardır ve yeni dönemle birlikte modernizmin temsili olan “üst-anlatılar”, “ideolojiler” sona ermiş, küçük anlatıların, kişisel öykülerin, yerelliklerin, yeni kimliklerin, farklılıkların ve ayrıcalıkların yüceltildiği bir dönem başlamıştır. Bu noktada Postmodernizm, kendi zamanında ne denli radikal olmuş olursa olsun, bugünü zenginleştirmek ve genişletmek adına, geçmişten sürekli bir kopuşu temsil eder. Artık Postmodern olarak nitelenen bu dönem, köken ya da yönelimin, geçmiş ya da geleceğin olmadığı bir ebedi “şimdi” dünyasıdır (Kermode 1968: 23-27). Bu dünya, dünyayı sabit ve bütün halde görmeyi mümkün kılan bir merkez ya da herhangi bir nokta ve perspektif bulmanın imkânsızlaştığı, kendisine sunulan her şeyin geçici, değişken, yerel bilgi ve yaşantı biçimlerinin olduğu bir dünyadır. Bu dünyada derin yapılar ve gizli ya da ereksel nedenler yoktur; her şey yüzeyde görüldüğü gibidir. Bu, modernliğe ve vaat ettiği, önerdiği her şeye son veren bir dünyadır (Kumar 2004: 175-176).

Başını Bell ve Lipset’in çektiği “ideolojilerin sonu” tezi, modernist ruhun insani başarının ölçümünde temel ölçüt aldığı ideal kavramının aşındığı üzerineyken, yine Bell tarafından ileri sürülen “sanayi-sonrası toplum” tezi ise toplum yapısının temelini, teknik-profesyonel bir sınıfın egemenliğindeki bir hizmet ekonomisi olacağını ileri sürer. İşte F. Lyotard “*Post-Modern Durum*” adlı eserinde, “ideolojinin sonu” tezi ile “sanayi-sonrası toplum” tezlerinde görülen temalarla, post-modern sanat ve post-yapısalcı iddiaların bir kısmından hareketle Batı’daki tüm büyük söylemleri, her alanda ve tüm toplumlarda uygulanabilir geçerli ve kesin ilkeler getirdiğini iddia eden tüm meşrulaştırıcı anlatıları, modern kelimesini göstererek reddeder (Lyotard 1989: xxiii). Bu haliyle post-modernizm, “sanayi sonrası toplum”un kültürüdür. Lyotard, modernliği, üst-anlatıların Batı toplumlarında, Aydınlanmadan beri, hem bilim ve hem de devleti meşrulaştırmada oynadıkları rolle tanımlar. Bu noktada Lyotard, modernizmi gösteren tüm üst-anlatılardan kuşku duyma yaklaşımını, post-modern bakışın belirleyici bir niteliği olarak sunar (Sim 2000: 14-15). Üst-anlatılar, modern çağın ortalığa saldıdığı ilerleme ve mükemmelleşme konusundaki büyük tarihsel-felsefi tasarımlardır.

Lyotard’daki anlamda, bir üst-anlatı bir tarih felsefesine eşdeğerdir. Bu açıdan, tarihin olumsal olayları, tarihin anlamını özetlediği düşünülen her şeyi kapsayıcı bir anlatı yoluyla anlaşılır. Meşrulaştırıcı üst-anlatılara inanç, Batı adı verilen tercihin özünde bulunur (Lyotard 1989: 8). Bu üst-anlatılar, Hegelci idealizm, hermeneutik, Marksizm ve ekonomik ilerlemeyle ussallaştırma kuramlarını da içeren, Aydınlanma sonrası düşüncesinin, bugüne kadar ele alınan, temel akımlarından bazılarını karşılık

gelir. Ancak Lyotard, özellikle Aydınlanma sonrası düşüncesinin iki baskın kolu olarak gördüğü şeyi temsil eden, iki temel üst-anlatı türünü diğerlerinden ayırır. Bunlar öncelikle hem modern bilimde hem de Fransız Devrimi düşüncesinde ispatlanan “özgürleşme anlatısı” ve ikinci olarak da, Hegelcilikle Marksizmin “spekülatif anlatısı”dır (1989: 37). Öyle ki her iki anlatı da, ya aklın üretime, politika ve ahlaka uygulanması yoluyla, ya da diyalektiğin motor gücünün bir sonucu olarak, ilerlemenin garanti olduğunu dile getirirler.

Böylelikle postmodern bir durum veya halin başlangıcı, üst-anlatılara duyulan inançta gözlemlenen, gerek toplum gerekse kültürdeki uzun süreli gelişmelerin teşvik ettiği, bir erozyonla ifade edilir. Lyotard’a göre üst-anlatılara inançsızlıkla tanımlanan post-modern kültürün toplumu olarak da post-endüstriyel toplumdan söz eder. Bu noktada post-modern durum post-endüstriyel toplumun kültürüdür (1989: XXIV). Tüm tarih felsefelerine, tarihin kaçınılmaz hedefini önceden görme yönündeki bütün iddialara ve bizi hedefe götürmeyi vaad eden tüm politik ideolojilere şüpheyle bakılır. Belirli bir tarihsel geleceği iyi ya da kötü diye tanımlayan değerlerin evrensel geçerliliğinden bile şüphe edilir. Post-modern bakış açısına göre toplumu büyük, bütünselleştirici bir kuram veya ideolojiye göre suni olarak birleştirme girişimlerinin, artık inandırıcılığı kalmamıştır. Hatta böylesi girişimlerin sonuçları, çoğunlukla yıkıcı ve felaket getirici olmuştur. Bu yüzden toplum ve pek çok şey, bir “dil oyunları” veya yama niteliği taşıyan kurumların heterojenliği olarak görülmelidir: “Toplum, bir “dil takıları pragmatikliğine” daha uygun düşen toplumsallık bulutlarından meydana gelir (1989: XXIV-XXV). İşte bütün bunlara göre “evrensellik kuramı”ni içererek evrensellik iddiasında bulunan tüm bu anlatıların sonu gelmiştir: “Artık büyük anlatılara başvurmuyoruz. Artık ne Tin’in diyalektiğine, ne de insanlığın kurtuluşuna sığınabiliriz (1989: 60-61). Kısaca söylendikte Lyotard’a göre modernizm üst-anlatısını yansıtan bütünselleştirici toplum teorilerinin sonu geldiği gibi, üst-anlatıları geçerli kılabilecek evrensel bir öte-dilin yokluğundan dolayı Aydınlanma’nın özgürleşme ve akılcı toplum amacı da sone ermiştir.

Görüldüğü üzere Lyotard, içinde bulunan kültürün post-modern bir kültür olduğunu ileri sürerek, tüm olguları kapsayıcı bir biçimde açıklamaya çabalayan tüm üst-anlatıların sonunun geldiğini iddia eden bir sonculuk anlayışını vurgulamaktadır. Temel vurgu ise merkezsizlik, “totalleştirici” bir gücün yokluğunu gösteren parçalanma ve çoğulculuktur. Genel olarak ise tüm bu öğeler, post-modernlik kuramlarının ortak öğeleridir. Böyle bir durum, post-modern kuramlar ile post-yapısalcılık arasındaki ilişkiye bir zemin sağlar. İşte kendisini bir post-modernist konumda değil de daha çok post-yapısalcılığa ya da yapı-bozumculuğa yakın gören Jean Baudrillard’a göre dünyamız, katıksız bir “simulasyon” dünyası haline gelmiştir (Baudrillard 2008: 14-15). Bu dünya, modellere göre, kökeni ya da gerçekliği olmayan bir gerçeğin yaratılmasıdır. Baudrillard bu duruma, “Hiper-gerçek” adını verir (2008: 15). Bu hiper-gerçeklikte, hayali olanı gerçekten, göstergeyi (sign) göndergesinden (referent), doğruyu yanlıştan ayırmak artık mümkün değildir.

Baudrillard’a göre simulasyon dünyası bir *simulakr*, yani görüntüler dünyasıdır. Ancak uzlaşımalsal görüntülerden farklı olarak, *simulakr*, orijinalleri olmayan ya da orijinallerin kaybedildiği kopyalardır (2008: 168, 171). Öyle ki *simulakr*, gerçeğin katilleridir, kendi modellerinin katilleridir (2008: 14). İşte Baudrillard’a göre bu

koşullar altında ideoloji kavramı olamaz, göstergelerin ya da görüntülerin gerçekliğe ihanet etmeleri düşüncesine yer yoktur. Sadece göstergeler, görüntüler ve hiper-gerçek vardır. Bu hem gerçek hem de gerçek dışı bir evrendir (2008: 15, 171). Elektronik olarak dolayımlanmış gerçekliğin gelişmesiyle birlikte hiper-gerçek, modern dünyanın bütününe kapsayan bir durum haline gelmektedir. Baudrillard'a göre hiper-gerçeklik hali, insan öznenin, modernliğin dünya üzerindeki özerk düşünür ve aktör olarak kabul ettiği ego tekinin de çözülmesi, ölmesi anlamına gelir (Kumar 2004: 152). Öyle ki Baudrillard açısından, birey özne -"insan"- modern dönemin birkaç yüzyılı boyunca ayakta kalan geçici bir inşası idi. Neredeyse sırf eril bir kavram olan "insan", modernlik "anlatıları"nın bir kahramanıydı. Ancak modern durumda ortaya çıkan hiper-gerçeklik özerk, egemen birey varsayımını imkânsızlaştırmış neredeyse ortadan kaldırmıştır. Artık birey, "aktör ya da dramaturg olmayıp, kapsülünde oturan bir astronot gibi, elektronik ve bilgisayar denetimli iletilerin içerisinden akıp geçtiği çok katlı şebekelerin bir terminalidir (Baudrillard 2008: 170). Televizyon görüntüsüyle kendi bedenimiz ve bizi kuşatan bütün bir evren, bir denetim ekranı haline gelmiştir (Baudrillard 1983: 127-128). Baudrillard'a göre bu durum tüm temsillere, anlatılara son verdiği gibi, benlik ve çevre arasındaki tüm ayrımı ve mesafeyi silmektedir ve bütün bunlardan ötürü de müstehcendir. Burada, özne nesne, kamusal özel gibi karşıtlıklar tüm anlamını kaybeder; hepsi birbirinin üzerine çöker. Hiçbir gizlilik, mahrem alan, içtenlik kalmaz; birey dâhil olmak üzere her şey enformasyon ve iletişim de çözülür, silikleşir, ortadan kaybolarak tozlaşır. Kısaca Baudrillard, bireyin enformasyon şebekelerinde gözden kaybolmasını, benliğin sürekli bir istikrarsızlık içinde merkezleşmiş, dağılmış ve çoğullaşmış bir biçimi olarak değerlendirir. Böyle bir hiper-gerçeklik durumunda insan, kendi varlığının sınırlarını üretmez, kendisini oynayamaz ya da sahneleyemez, kendisini ayna olarak üretmez.

Post-modernizm'in Modernizm'e ilişkin olarak dile getirdiği üst-anlatıların ölümü biçimindeki karşı çıkışı, Michel Foucault'da "insanın ölümü" (genellikle "öznenin ölümü" olarak söz edilir) anlayışı olarak kendini gösterir. İnsanın ölümüyle kast edilen ise, hümanist gelenek içinde biçimlenen ve insanoğlunu "her şeyin ölçüsü" sayan, kişisel düzeyde sonsuz bir ilerlemenin yaşanabildiği bir insan anlayışının sonu biçimindedir. İnsan bilimlerinin gelişimine ilişkin olarak Foucault'nun sunduğu açıklamada, bilimin bir konusu olarak insan, genellikle düşünüldüğünün aksine eski Yunanlılara kadar uzanan bir meşgale değildir. Bilimin konusu olarak insanla uğraşılması çok yeni olup yalnızca onsekizinci yüzyılın başındaki modern çağın doğumuna dek uzanır. "Düşüncemizin arkeolojisinin kolayca gösterdiği gibi, insan yakın tarihin icadıdır. Ve belki de artık sonuna yaklaşıyor" (Foucault 1970: 386-387). Foucault'a göre bu tarihten itibaren insan, insanın varlığının hakikatini, insanın tarihini ve insanın gelecekteki kaderini açığa çıkarmayı hedefleyen açıklamaların merkezine yerleştirilerek her şeyin ölçüsü yapılmıştır.

İşte Foucault'ya göre gerçekliğin hatalı bir "antropolojikleştirilmesi"ne dayanan bilginin bu gelişimi, tamamen yanılsatıcıdır. Özne, doğası ve işlevi açısından kendi doğum halindeki biçiminin sınırları içine hapsolmuş bir biçimde dünyaya gelmez. İnsani bağlamı biçimlendiren ilişkiler tarafından geliştirilir. Bu ilişkiler, bütün toplumlarda her yerde mevcut olan yaygın iktidar ve itaat ilişkileridir (Mansfield 2006: 70). Bu nedenle Foucault açısından öznenin oluşumu ile bilginin ve iktidarın oluşumu arasında fark yoktur. Bunların oluşumu aynı süreç içinde gerçekleşmiştir. Dilin anlam

yaratma ve düzenleme işlevi ve üretilen kurumlar vasıtasıyla bireyler itaatkâr, uysal özneler haline getirilmiştir. Öyle ki disiplin, bireyleri hem birer nesne hem de birer fail olarak üretir (Boyne 2009: 160). İnsan bilimlerinin temeli olması gereken insan, “bilen özne” değildir. İşte bu nedenle Foucault’ya göre incelenmesi gereken şey, insanı oluşturan ve kuran insan bilimlerinin söylemsel pratikleridir. Buna göre insan, bilgi ve değer zorunlu temeli değil, dilsel pratiklerin bir kurgusudur. Öyle ki özne, ancak “söylem” içinde oluşur. İktidar, bir söylemdir, bir söylem olarak bireylere gelir ve onları öznelere dönüştürür. Başka deyişle, söylemin kendisi bir iktidardır ve iktidar etkisi olmayan bir söylem de olamaz. Söylem başka bir şey tarafından belirlenmez; özerktir, kendisini kendi belirler. İktidar üretilirken bilgi de üretilir, bilgi aktarılan öznenin bedeni yararlı hale getirilir. Dolayısıyla iktidarın (söylemin) üretilme biçimi, öznenin de alacağı biçimi belirler. Buna göre özne, doğal olarak ortaya çıkan bir şey gibi varolmamakta, daha çok iktidar ve bilgi çiftinin her ikisinin de kendi etkilerini güçlendirme çabalarının bir ürünü olmaktadır. İktidar ve bilgi birbiriyle eşgüdümlü bir biçimdedir, çünkü iktidar sistemleri, yapmayı istedikleri şeyi haklı çıkararak bir hakikate gereksinim duyarlar. Oluşturulan bilgi disiplinleri insanı ve toplulukları her zaman iktidarın temel araçlarından biri olan farklı kategorilere bölerler. Foucault’ya göre modern çağla birlikte ortaya çıkan yeni iktidar biçimleri, normal davranışı normal olmayandan ayıran insan varlığına ilişkin yeni hakikatler ortaya koyarak bir özne inşasına girişmiştir. Psikoloji, sosyoloji ve kriminoloji gibi yeni akademik disiplinler ortaya çıkartılarak, insan davranışının hakikatinin bilimsel kavrayışını sağladığı varsayılan yeni bir takım kanıtlar ileri sürülmüş ve bu disiplinler tarafından üretilen bir çok inceleme, rapor ve çalışmalar bireylere ilişkin ‘hakikati’ verdikleri iddiasıyla öznelerin ne olduklarını belirlemişlerdir (Mansfield 2006: 78). Özne üretilirken ona deli-akıllı, yoksul-zengin, hasta-sağlıklı gibi çeşitli isimler verilir. Kendi söylemine göre deli, yoksul, hasta vb. olanlar, çeşitli biçimlerde dışlanır, diğerleri ise yararlı bedenler olarak özneleştirilir. Foucault, insanlık durumunun incelenmesinde dilin tekrar öncelik kazanacağı bir zamanın gelmesi beklentisindedir. Bu muhtemel son gerçekleştiği zaman, hümanist gelenek “deniz kıyısında kumsala çizilmiş bir yüz”ün silinip gitmesine benzer bir biçimde önemini kaybedecektir (Foucault 1970: 388).

Foucault’nun modern insan bilimlerinin insan-merkezli yapısına saldırmasının koşutu, Derrida’nın modern felsefenin ve genelde modern batı düşüncesinin özne-merkezli yapısına eleştirisinde bulunur. “Modern denilen dönem, insanın tüm varlıkların merkezi ve ölçüsü haline gelmesi olgusuyla tanımlanır. İnsan *subjectum*dur, tüm varlıkların altında yatandır, tüm nesneleştirme ve temsilin dibinde yatandır” (Habermas 1987: 133). Derrida’nın modern bilgi paradigmasına verdiği cevap, “öznenin (kökten) merkezsizleştirilmesi” önerisidir. Buna göre, dilin, tutunumlu, istikrarlı özdeşliklere sahip konuşucuları yoktur. Dil, anlam istikrarsızlığı ve belirlenimsizliğinin silinmez izlerini taşır. Metinlerin, amaçlı tasar ve niyetlere sahip yazarları yoktur. Özne ya da yazar da en az metin kadar dilsel bir üründür. Dilin anlam ve belirlenimsizliğe ilişkin istikrarsızlığı, metin yorumu açısından herhangi bir analiz yönteminin otorite olma iddiasını engeller. Tüm söylemler birbirlerinin içerisine akar ve birbirlerine sızır; hepsi de eşit ölçüde “kurgusal”dır, hepsi de eşit ölçüde tikel anlamlandırma pratiklerinin ürünleridir. Bütün metinler *différance*ın damgasını taşır (Derrida 1998: 170-173). Hiçbiri ötekenden daha geçerli olduğunu iddia edemez. Herhangi bir metne ya da öbür kültürel pratiklere ilişkin ayrıcalıklı bir okuma olamaz; bir metne evrensel ya da sahici

bir anlam atfedilemez. Metinler “açmazlar” (dallanıp budaklanan çelişkiler) ve “heteroyorumlar”la (seslerin çoğulluğu) dolup taşan açık uçlu “diyalojik” yapılarıdır. Bu bakımdan yorum, bir tür oyunu andıran, serbest bir alandır (Sim 2000: 30). Anlam üzerine herhangi bir düşünce birliğine varılabilirse eğer, ancak tikel “yorum topluluklarında” varılabilir ve bu da söz konusu topluluklara içkin kalır. Nasılsa hiçbir yazar ya da okuyucu, eyleyici ya da özne, anlamın ayrıcalıklı taşıyıcısı olamaz. Buna göre benlik, dilin helezonik bir belirlenmemişlik kavisini ya da uçurumunu çapraz kestiği bir yerdir (Kumar 2004: 158).

Görüldüğü üzere modernizm eleştirisinde bulunan anlayışlara göre modernizmi yansıtan tüm anlatı ve kavramlar artık son bulmuş ya da yapı-söküme uğrayarak yerinden edilmiştir. Lyotard’a göre son bulan, modernizmi oluşturan aydınlanmacı ilerlemenin temsil edildiği Hegelci ve Marksçı anlatılarken, Foucault ve Derrida’da son bulan ise modern insanın, daha doğrusu öznenin ölümüdür. Buna göre özne sadece geçmişe ait bir şey değil, ama bir söylencedir; böyle bir birey asla var olmamış, özerk bireyler asla yaşamamıştır. Aksine, özerk bireylerin var olduğu kurgusu, felsefi ve kültürel bir gizlemeştir başka bir şey değildir (Jameson 2005: 18). Dolayısıyla üst-anlatıların ve modernitenin dile getirdiği tüm kavramsallaştırmaların ölümüyle özgürlük sahası açılan ise hem bilimdeki hem de toplumsal hayattaki hayal gücünün malzemeleri olan alt-anlatılardır. Bilimsel iddialardan soyutlanmış tüm hakikat anlatılarını gösteren bu küçük anlatılar, “göreneksel” ya da “yerel” bilgi biçimleridir ve bu halleriyle de bağlamsal, koşula bağlı ve sınırlıdır. Artık sınıf aidiyetine ve paylaşılan çalışma deneyimlerine dayalı kolektif kimlikler çözülerek, daha çoğulculuşmuş ve özelleşmiş kimlikler ön plana çıkmıştır.

Üst-Anlatıların Geri Dönüşü mü?

Söylenegeldiği gibi post-modernizm, yirminci yüzyılı Modern tasarımın kriz ve ölüm çağı olarak görür. Bunun kanıtı olarak komünizmin çöküşü gösterilir. Vaclav Havel, komünizmin çöküşünü, dünyanın nesnel olarak bilinebilir ve böylelikle elde edilen bilginin mutlak olarak genellenebilir olduğunu bildiren öncüle dayanmış olan modern düşüncenin krize girmiş olmasının bir işareti olarak değerlendirirken³, Bauman ise komünizmin çökmesini, son iki yüzyıldır Avrupa tarihinin ufkunu belirleyen modern iştiyakların tabutuna çakılan son bir çivi olduğunu ve geriye vizyondan yoksun bir dünya kaldığını ileri sürer (Bauman 1992: xxv). Bauman her ne kadar böyle düşünür görünse de ikircikli bir tavır içindedir. Ona göre 1989 devrimleri, bir yanıyla üst-anlatıların yadsınmasını gösterse de aynı zamanda bu devrimler, batı tarzı tüketimciliğin ve buna eşlik ettiği düşünülen seçim yapma fırsatı ve bireyciliğin cazibesini de gösterir (1992: 166-169). Bu anlayış açısından komünizm, modernliğin temel izleklerinden biri olan ilerlemeci tarih ve toplum anlayışını temsil etmektedir ve onun başarısızlığı modern tasarımın bütününden kuşku lanılmasına yol açmaktadır. Ne var ki komünizmin çöküşü, modern tasarımın çöküşü olarak görülebilirse de öte taraftan komünizm karşısında ayakta kalan yine başka bir modern tasarımın hala var olduğunu da göstermektedir. Böyle bir çelişki açısından ise modernlik hala ayakta ve sürmektedir.

³ bkz. Vaclav Havel. “The End of the Modern Era”, New York Times, 1992.

Bu türden bir anlayışı paylaşan Jürgen Habermas, 1989 devrimleriyle gerçekleşen komünizmin çöküşünü modernite ve aydınlanmanın çöküşü olarak yansıtan postmodernizme karşı çıkarak, postmodernizmin aydınlanmanın tamamlanmamış projesini vaktinden önce terk etmiş olan muhafazakârlığın yeni bir biçimi olduğu gerekçesiyle eleştirir. Öyle ki Habermas, 1989 devriminin akla ya da genelde “büyük anlatılara” karşı girişilen post-modernist bir ayaklanma olduğu düşüncesini reddederek, 1989 devriminin bir “nekahat devrimi” ya da “tazmin” olduğunu ileri sürer (Habermas 1991: 25-30). Habermas’a göre Orta ve Doğu Avrupa toplulukları bu devrimler esnasında yeni bir şeylere girmemişler aksine komünist deneyimin onları raydan çıkardığı modernlik yoluna tekrar geri girmeye başlamışlardır. Örnek aldıkları model açıkça batının anayasal demokrasisi ve gelişmiş kapitalizmidir. Buna göre, 1989 devrimlerinin reddettiği tek büyük anlatı, Marksizm anlatısıdır. Dolayısıyla bu devrimler, batı liberalizminin büyük anlatılarına belirleyici bir biçimde yönelmişlerdir. 1989 devrimleri, modernleştirici devrimler olarak modernleşme patikasından sapmış olan bütün toplumlar dizisini bu patikaya yeniden yönelterek modern ilkeyi güçlendirmekle kalmamış aynı zamanda modernliğin klasik düşünceleri ve kurumlarına yeni bir hayatiyet kazandırmıştır (Berman 1992: 54-55). Bu devrimler, klasik modernliğin temel izleklerinin yeniden açığa çıkmasını ve gündeme gelmesini sağlayarak kapitalizm, anayasacılık ve demokrasi gibi modern kavramların yeniden ele alınmasını ortaya çıkartmıştır. Bürokratik sosyalizmin devrimci çöküşü, modernliğin sınırlarının genişlemekte olduğunu göstermektedir ve batının tını doğuya teknolojik bir medeniyet olarak değil, demokratik bir gelenek olarak da uzanmaktadır (Habermas 1991: 30-31). Kısaca Habermas’ın önerdiği şey, modernliğin büyük anlatılarının iyileşmeleridir.

Habermas’a göre modernlik ya da aydınlanma projesi hala tamamlanmamış bir süreçtir. Aydınlanma yine kendisinin ürettiği çelişkilerle baş etmenin bir takım araçlarını da içermektedir. Bu açıdan Habermas’ın yapmaya çalıştığı, bitmemişliğini vurguladığı, potansiyelinin farkına varamayan modernliğin eleştirel bir savunusunu üstlenme çabasıdır. Bu yüzden de aydınlanma mirası içinde gömülmüş olan alternatif akıl geleneklerinin kazınıp çıkartılması gerekir. Çünkü Habermas’a göre modernlik akılcılık fazlalığından değil eksikliğinden muzdariptir (Callinicos 2001: 151-155). İşte Habermas, eleştirel gelenekten kalkarak bilinç felsefesinin kördüğümünden, yani özne merkezli akla karşıt olarak bir iletişim teorisi kapsamında yer alan “iletişimsel akıl” anlayışıyla bir özneler arası karşılıklı anlama paradigması geliştirir. İletişimsel akıl’da, her şeyi bilen öznenin perspektifi, eşitler arasındaki iletişimsel etkileşim veya “iletişimsel eylem” yoluyla ulaşılan uzlaşıya dayalı anlaşmaya tabi kılınır. “iletişimsel akıl ve eylem” modernizmin bir yanını temsil eden “araçsal akıl”a karşıt bir akıl olarak modernizmin başka bir yanını temsil etmektedir. Dolayısıyla Habermas’ın yaptığı, modernizmi yine modernizm içinden, onun araçlarını kullanarak eleştirerek modernizmin yıkıcı ve yapıcı içeriğine bir vurgudur. Bütün bunlardan dolayı Habermas’a göre, post-modernistlerin söylediği gibi modernlik ne son bulmuştur ne de yerini post-modernizme bırakmıştır, öyle ki modernlikten öyle hemen basitçe vazgeçilemez, biz onu bıraksak da o bizi bırakmaz (Habermas 1987: 340).

Marshall Berman da tıpkı Habermas gibi postmodernizmin “üst-anlatılar”ın son bulunduğu ve yeni bir dönemin şafakta atmakta olduğu anlayışına karşı çıkarak modernliğin gücü ve dinamizminin, hem yaratmak hem de yıkmak biçiminde iki uçlu vurgusu üzerinde durur. Hatta Berman’a göre 1989 devrimi, milyonlarca insana,

tarihlerinin sona ermediğini, kendi tarihlerini yapma kapasitesine sahip olduklarını öğretmiştir (Berman 1992: 55). Ne ki modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi veya dünyayı dönüştürme olanakları verdiği kadar, diğer taraftan da, sahip olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortam da yaratmaktadır. Buna göre modernlik birleştiricidir, tüm insanları birleştirir ama bu çatışık bir birliktir, başka deyişle bölünmüşlüğün birliğidir (Berman 1983: 15). Berman'a göre muhtemelen modernliğin ilk aşamasında yer almaktayız ve dünyanın büyük bir bölümü modernliğin tam etkisini daha yeni yeni hissetmeye başlamıştır. Dünya sahnesindeki ana dram hala modernliktir ve bu yeri terk etmemeye de mahkumdur⁴ (1983: 36; 345).

Bugün modernliğin yadsınması ya da geçersizleştirilmesi olarak görünen şeyin temelde “öz-eleştirel” bir modernizm biçimi olduğunu savunan Albrecht Wellmer, modernliğin eleştirisinin modern tasarımın doğumundan itibaren üstü kapalı olarak hep mevcut olduğunu ileri sürer. Ona göre post-modernizm olsa olsa, geriye kalan ütopyacılık ve bilimciliği bir tarafa atarak bu eleştiriye yeniden yönlendirmiştir (Wellmer 1991: viii). Böylece, temizlendiğinde, yani bilimcilik ve ütopyacılık bir kenara bırakıldığında, elimizde bir “post-metafiziksel Modernizm”, Wellmer’in “bilişsel, estetik ve ahlaki-politik” anlamda aşılabilir bir ufuk olarak gördüğü bir Modernizm kalır (Kumar 2004: 209). Bir post-metafiziksel modernlik, nihai uzlaşımın düşüne yer verilmeyen, ama modern demokrasi, modern sanat, modern bilim ve modern bireyciliğin akılcı, yıkıcı ve deneysel ruhunun hala muhafaza edildiği bir modernliktir (1991: 91-94). Habermas, Wellmer ve Berman, modernliğin son bulduğu ve yeni bir çağın başlamakta olduğu biçimindeki post-modernist anlayışa karşı olarak hala modernliğin tamamlanmamış, gerçekleştirilmeyi bekleyen bir tasarı olduğu anlayışını benimsemektedirler. Bu noktada modernliğin paylaşılan izleği, özgürleştirici vaadini hala yerine getirmek zorunda olduğudur. Ancak bunun, modernliğin değişmediğini söylemekle aynı şey olmadığını ifade eden J. Alexander, yeni dönemin “Neo-Modern” bir dönem olduğunu ilan eder (Alexander 1994: 184) Ne ki bu yeni dönem, Post-modernistlerin ileri sürdüğünün aksine büyük anlatıların ölümüne değil, modern anlatıların büyük bir ölçekte yeniden doğuşuna tanık olduğumuz bir dönemdir. Bu bitmemişlik duygusuna karşın ise Batılı biçimler modernliğin tek, en iyi ve nihai biçimleri değildir. Söz gelimi Japonya örneği, modernleşmenin artık küresel bir süreç olduğunu bize göstermektedir. Bu dönemde modern tasarı bugüne kadar olmadığı ölçüde yeryüzüne yayılmış küresel bir boyut kazanmıştır. Modernizmin bu küreselleşmesiyle birlikte “neo-modernizm”, post-modern kuramın özelliklerinden bazılarını da bir ölçüde üstlenerek, modernizmin temel izleği olan evrenselciliği, zaman ve yerelin tikelliklerini kabul eden bir görecelik tarafından kayıt ve koşul altına

⁴ bkz. Marshall Berman: “*All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*”. Berman, modernliğin ilk zamanlarını yaşamış olan 19. yüzyıl düşünürlerinin modernliği derinlemesine kavradıklarını ve bu nedenle bize hala esin kaynağı olabileceklerini düşünür. Berman'a göre Marx açısından çağımız “katı olan her şeyin buharlaştığı, kutsal olan her şeyin müstehcenleştirildiği bir çağdı; soluk kesici bir hızda bir gelişmenin, maddi refahın çoğalışının, insanın doğal çevreye giderek daha fazla egemen oluşunun, tarihin çok uzun bir kesimi boyunca insanın yaratıcı potansiyelini sınırlandıran ve engelleyen gerçek ya da hayal ürünü tüm kısıtlamalardan evrensel olarak bağımsızlaşmasının çağıdır. Marx'a göre bu, doğaya egemen olmanın maddi araçlarının, bunun yanı sıra bu araçları kullanma becerisiyle iradesinin birden ortaya çıkmasının bir sonucudur.

alınacaktır (1994: 192). Buna göre modernizm, post-modern kuramın modernizme ilişkin olarak vurguladığı kimi pürüzleri törpüleyerek yeni biçimde varolma iddiasındadır.

Öte yandan Bauman, modernizm'in son bulduğu anlayışının aksine post-modernliği, yeni bir tarihsel aşama olarak değil, daha ziyade modernliğin sonuçlanması olarak modernliğin veriminin ve eğer kalmışsa potansiyelinin eleştirel bir biçimde ele alınabileceği bir bakış açısına varılması biçiminde değerlendirir. Bu görüş uyarınca post-modernlik, kendi ilkeleri ve pratiğinin bilincine varmış bir modernlik, yani öz-bilinçli bir modernliktir. Diğer bir deyişle post-modern durum, yanlış bilinçten kurtulmuş bir modernliktir (Bauman 2003: 143). Bu durumda post-modernizm, modernizmi açık uçlu, zorunlu olarak eksik, modernliğin kabul görmüş ideolojilerinin dışladıkları olanaklarla dolu olarak görmeyi sağlar. Bu bakış açısından Post-modernlik, modernliğin gevşetilmesi ve sorgulanması olarak yeni bir tarihsel çağ değil modernliğin bir sonucudur (Kumar 2004: 211-212). Post-modernliğin modernizm sona erdikten sonra başlayan yepyeni bir dönem olduğu anlayışına karşı çıkan G. Vattimo'ya göre post-modernlik, tarihin farklı ve yeni bir safhasından ziyade 'tarihin sonunu' ifade eder. Modernliğin sona erdiği tarihsel dönemi belirlemeye çalışan her çaba başarısız olmaya mahkûmdur. Zira modernlik ile post-modernlik aynı kavramsal ve tarihsel mekanda birlikte varolmak zorundadır ve bu türden özel eleştirel ilişki içinde post-modernlik, modernliği tümüyle geride bırakarak dışsallaştıramaz (Vattimo 1999: 20-21). Çünkü post-modernlik bir taraftan modernlik kültürünü dağıtmaya çalışırken diğer taraftan da onun felsefi sistemine dayanmak suretiyle onun ömrünü uzatmaktadır. Modernliğin yanlışlarının 'üstesinden gelip' onun ötesine geçen bir düşünce sistemi mevcut değildir; bu açıdan mevcut sistemi kullanmaktan başka seçenek de yoktur (1999: 19)

Post-modern çözümlenmeden uzak durarak modern toplumların başat özelliğinin yüksek derecede bir "düşünümsellik" olduğunu ileri süren Giddens'a göre ise kimilerinin post-modern olarak tanımladığı durum, aslında "yüksek" ya da "radikalleşmiş" bir modernlik aşaması ya da "geç modernlik" denilen şeydir (Giddens 1998: 50-53). Giddens'a göre modern toplumların uzun süre dayandıkları gelişme örüntüleri, artık bu örüntülerin oluşturduğu çizgide daha fazla ileri gidilmesini sorgulayan çok temel sorunları ve ikilemleri ortaya çıkarmıştır. Buna göre, modernliğin kendi hesabını vermesi ve geleceği konusunda özbilinç edinmesi gerekmektedir. Bütün bu gelişmeler bizi modernliğin ötesine götürmekten çok, modernliğin içinde yatan düşünümselliğin daha kapsamlı olarak anlaşılmasını sağlar ve bu modernliğin ortadan kalkmasından çok modernliğin kendi kendini anlamaya başlamasıdır (1998: 50-51). Bir bilinç aşamasını gösteren bu dönem, modernliğin ötesine geçildiğini değil, tam da modernliğin radikalleşmesi evresinde yaşamakta olduğumuzun göstergesidir. A. Heller'e göre de post-modernlik kavramının anlamlılığı, modernlikten sonra gelen yeni bir dönem gönderme yapmasında değil, daha çok modern dönemin çağdaş tarihsel bir bilincine eşdeğer olarak görülmesindedir (Heller 1990: 168-169). Bu bakımdan post-modernlik, modernliğin açınlanmasından sonra gelen şeydir ve modernliğe ilişkin bir bilinci gösterir.

Post-modernizm'in bir kırılma, kopuş ve dönüşüm oluşturmaktan çok kendinden önce gelen sistem ile arasında bir süreklilik arz ettiğini düşünen F. Jameson, post-modern olarak adlandırılan bu dönemin aslında geç kapitalizmin kültürel bir

mantığından başka bir şey olmadığını ileri sürer. Uluslararası iş girişimleri ve yeni iş bölümü, uluslararası bankacılık ve borsa mübadelelerinin dinamiği, aracılık ilişkilerinin yeni biçimleri, bilgisayarlaşma ve otomasyon, üretimin ileri Üçüncü Dünya bölgelerine kaçıışı, yeni dönem olarak nitelendirilen bu dönemin, yani geç kapitalizmin belli başlı özellikleridir. Bu dönemde sermaye akışı uzam ve zamanı ortadan kaldırarak anlık biçimde bir ulusal bölgeden diğerine başarılı bir biçimde aktarılmaktadır ve iletişim teknolojilerinin güçlü ve hızlı bir biçimde gelişimi bu siberetik devrimi hızlandırmıştır (Jameson 2005: 149). Paranın küresel boyuttaki bu hızlı akışı, bariz biçimde yeni sayısal tikanıklık türlerinin yanı sıra, geç-kapitalist günlük yaşamda yeni ve temsil edilemeyen bulgular da üretmiştir. Bu anlayış açısından post-modernizm, tamamen yeni bir toplumsal düzenin kültürel egemeni değil ama bizzat kapitalizmin başka bir iç değişikliğinin yansıması ve doğal sonucudur (Jameson 1992: 260-278). Postmodernizm, kültürel üretimin özgül ve işlevsel bir biçimde yer bulduğu ve kültürden çıkarsanan bir üretim biçimidir (Jameson 2005: 54-55). Ancak Jameson'ın "geç kapitalizm" dönemi olarak nitelendirdiği bu dönem, kültür ile toplum arasında radikal ölçüde bir ilişki olduğunu gösterdiği gibi, aynı zamanda kültürün toplumun merkezine yerleşip ikinci bir doğa haline gelmesini de temsil etmektedir. Artık kültür kendi başına bir üründür ve kapitalist işleyişin bir ilavesi değil özünü oluşturmaktadır (Jameson 1992: 48; 2005: 150). Yeni dönemde "kültürün" kapitalist işleyişin temelini oluşturduğu noktasında Jameson'la aynı düşünen ancak sanayi sonrası dönemin ne olduğu konusunda farklı düşünen Lash'a göre, sanayi sonrası ekonomik işleyişte, kültür metalaştığı kadar aynı zamanda ekonomiyi de sömürgeleştirerek üretim araçlarını ve üretim ilişkilerini gittikçe artan bir ölçüde kültürel bir hale getirmiştir (Lash 1990: 38-39; 43-46). Çokuluslu şirketlerin egemen olduğu bir dünya pazarının genişleyerek ulus devletin ekonomik gücünü zayıflatması neticesinde batı toplumları son dönemde "örgütlü" kapitalizmden "örgütsüz" kapitalizme doğru bir geçiş yaşamıştır. Bu durumda hem sanayi hem de finans ayrı düzensiz devrelerle uluslar arası hale gelmiştir. Örgütsüz kapitalizmi gösteren bu dönemde, kültür sanayileri ekonomi için oldukça önemli bir hale gelerek kültür pazarlanmaya başlanmıştır.

Ne var ki 1989 devrimi, iki süper gücün tahakkümü altında olan ve bunun gerektirdiği zoraki denge durumundaki bir dünyanın yerine yalnızca tek egemen gücün bulunduğu bir dünyayı ortaya çıkarmıştır. Bu durum, kendisinin yarattığı tehlikeli iktidar tekelinden ayrı olarak, yeni endişe ve güvensizlik durumları yaratmıştır. Böylesi bir durum yeni ya da bastırılmış ayrılıkçılık ve milliyetçilik duygularının ateşlediği yeni etnik ve ırka dayalı çatışmaları körüklemiş, kanlı iç savaşlar, uzun bir süredir görülmedikleri Orta Asya ve Balkanlar gibi bölgelere geri dönerek binlerce kişinin ölmesine ve yerlerinden edilmesine neden olmuştur. Samuel Huntington'a göre ise artık bu yeni dönem, eski dünyanın yerine yeni uyumlu bir liberal devletler sisteminin değil, belli başlı medeniyetlerin çatıştığı yeni bir "dünya düzensizliğinin" geçmiş olduğunu göstermektedir (Huntington 1993: 22-23). Huntington, bu yenedünyada mücadelenin esas kaynağının öncelikle ideolojik ve ekonomik olmayacağını, medeniyetler çatışmasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürerek medeniyet kimliğinin gelecekte gittikçe artan bir şekilde önem kazanacağını iddia eder. Huntington'a göre dünya bundan sonra büyük ölçüde halen varlığını sürdüren yedi veya sekiz medeniyet arasındaki etkileşimle -çatışmayla-şekillenecek ve geleceğin en önemli kanlı mücadeleleri, bu medeniyetlerin birini diğerinden ayıran kültür fay hatları boyunca meydana gelecektir (1993: 23).

Görünen o ki, günümüzdeki genel eğilimin bir tarafında, ya geleneksel kurum ve kavramların eskiyip yerlerini yenilerinin alarak ideolojilerin, tarihin ya da modernitenin sonunun geldiği ve yeni bir döneme geçildiği iddiası yer alırken, diğer tarafta da bu sava karşı olarak aslında pek çok şeyin değişmeden, yeni bir örtüye bürünerek devam ettiğini iddia eden başka bir anlayış bulunmaktadır. Bu bağlamda modernistler, geçmişteki modernist -ve kapitalist- özelliklerin devam ettiğini ve bu nedenle geçmişteki modernlik çözümlerinin anlamlı olmayı sürdürdüğünü ileri sürerlerken post-modernistlerin bir kısmı ise sürekliliği yadsımayıp, ama daha önce mümkün olmayan bir biçimde bütün bir modernlik deneyiminin oturup hesabının yapılabileceği bir konumda olmayı tercih etmektedirler.

Sonuç ve Değerlendirme:

20.yüzyılda sanayileşmiş toplumlarda ortaya çıkabilecek sorunlara herhangi bir ideolojinin hiçbir biçimde çözüm üretemeyeceğini ve bu nedenle de ideolojilerin işlevsiz kaldığını iddia eden “ideolojilerin sonu” anlayışı, bir yandan modern toplumlar tüm sorunlarını çözmüş toplumlar mıdır, artık herhangi bir sorunları yok mudur? Gibi bir takım soruları gündeme getirirken, diğer taraftan da bu savın kendisinin de ideolojik olduğu biçiminde eleştirilere uğramıştır. Bu anlayış gereğince, “ideolojilerin sonu” iddiası da tamamen bir ideolojidir. Alisdair MacIntyre “*İdeolojilerin Sonunun Sonu*” adlı makalesinde ideolojilerin sonu tezini tamamen bir ideolojik müdahale olarak değerlendirir (MacIntyre 1971: 8-9). MacIntyre, post-endüstriyel toplumdaki gerilimlerin sınıfsal ve siyasal olmaktan çok kültürel, etnik ve milliyetçi bir nitelik kazandığını savunan bu görüşlere karşıt olarak bu türden yeni toplumsal hareketlerin siyasal değil de kültürel olarak nitelendirilmesini doğru bulmaz. Ona göre 1960’lı ve 1970’li yıllarda Daniel Bell ve diğerlerinin kültürel nitelikli olarak tanımladıkları etnik hareketler, ırkçılık karşıtı hareketler ve kimlik talepleri kültürel değil tamamen siyasal hareketlerdir. Çünkü MacIntyre’a göre iktidarın dışında kalan ya da bırakılan her türlü kimlik, etnisite, din ve gelenek, kültürel sermaye üzerinden siyaset üretmeyi tercih etmek zorunda kalırken, iktidarı elinde bulunduranlar ise daha doğrusu merkezde olanlar, parlamento, siyasal partiler ve sendikalar gibi meşru siyasal kurumlar üzerinden siyaset üretmeyi tercih etmektedirler (MacIntyre 1971: 9). Bu bakımdan mevcut siyaset anlayışı, yani merkezdekilerin yaptığı siyaset, kültürel olanı özel alana hapsedmeye çalışırken merkezin dışında kalanlar alternatif bir siyaset biçimi üretmişlerdir. Böylelikle MacIntyre’a göre, aslında sona erdiği düşünülen ideolojik ve siyasal olan farklı biçimlerde hala varlığını sürdürmektedir.

MacIntyre’ın da vurguladığı gibi gelişmiş, sanayileşmiş Batı toplumlarında ideolojiler yok olmamış yalnızca “ideoloji taşıyıcılığı” el değiştirmiştir. İnsanı ilgilendiren sorunlar göz önüne alındığında, günümüzde ideoloji taşıyıcıları, toplumun en alt katmanında yer alan, en yoksul grupların yanında daha vasıflı işçiler, okumuş yazmış beyaz yakalılar gibi, toplumda görece üst konumlara yükselmiş, dikey hareketlilik beklentileri yüksek ancak daha ileri gitme fırsatları olmayan, önu tıkanmış kişilerden de oluşmaktadır. Ayrıca, feminizm, çevrecilik, yerelcilik, savaş ve silah karşıtlığı gibi ideolojiler giderek yaygınlaşmaya ve siyasal iktidarları etkilemeye başlamıştır. Bu bakımdan, ideolojilerin sonundan ziyade, ideolojilerin ve ideoloji taşıyıcılarının niteliklerindeki bir değişimden söz edilebilir.

Öte taraftan hem gelişmiş hem de az gelişmiş ülkelerde ideolojilerin hala kitleleri harekete geçirebiliyor oldukları iddia edilebilir. Çünkü bir ideoloji, toplumsal ve siyasal yaşamın tek bir boyutuyla ilgili olmaktan çok toplumların kültüründen insan ve toplum, insan ve doğa arasındaki ilişkilere kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu açıdan ideolojilerin gerek birey, gerekse toplum düzeyinde önemli işlevler gördüğü söylenebilir. Her şeyden önce bir ideoloji, içinde yaşanılan karmaşık dünyayı, toplumu, ilişkileri organize etmemize, anlamlı, basit ve anlaşılabilir hale getirmemize yardımcı olmaktadır. Bu noktada ideolojiler, bireysel düzeyde yol gösterici, seçenekler arasında seçim yapmayı kolaylaştırıcı birer araçlardır. İnsanların ve toplulukların eline tutuşturulmuş birer yol haritası olarak toplumsal ve siyasal gerçekliğin ne tür ilişkiler ve kurumlar üzerine kurulduğunu ve izlenmesi gereken en iyi yolun ne olduğunu anlatırlar. Buna göre ideoloji, toplumun haritasını vererek toplum içinde hareket etmemizi ve yaşamamızı kolaylaştırmaktadır. İdeolojinin böyle bir işlevi dikkate alındığında hiç de son bulmadığı söylenebilir. Öyle ki Eagleton'a göre de günümüzde insanlar hala kiliselere gitmekte, çocuklarına okullarda öğretilen şeyler hakkında endişelendikleri gibi gittikçe bozulan sosyal hizmetlerden ve gelirlerindeki düşüşten dolayı kaygılanmaktadırlar (Eagleton 2005: 71). Kısaca ideolojiler, insanların yaşamlarındaki bir takım eylemleri hala yönlendirebilmekte ve toplumların kurulumunda etkilerini sürdürmektedirler. Buna göre ideoloji toplumun kurulumunda başat bir rol oynayarak toplumun oluşumunu biçimlendiren en güçlü etkidir. İdeolojiler toplumun yeniden üretiminde güçlü bir role sahiptir. Bu anlamda ideoloji, dışarıdan zerk edilen veya edinilmesi gereken bir bilinç düzeyi değil, bizzat bireyin toplumsal ilişkiler bütünü içerisinde bulunduğu yapıların ona sağladığı roller bütünüdür (Bekmen 2008: 234). "İdeolojide, insanlar gerçekte, kendi aralarındaki ilişkileri ve kendi varlık koşullarını değil, aralarındaki ilişkileri ve varlık koşullarını yaşadıkları biçimleri ifade ederler" (Althusser 1977: 233). Bütün bu roller de, bir bireyin yaşamında "yapıp ettiklerini" sıkı sıkıya belirleyen yol haritalarıdır. Böylelikle de ideoloji, insanın yaşama biçimine dışsal değil, aksine bireyin gündelik pratikleri içerisinde devamlı suretle yeniden ürettiği bir yapıdır.

Öte yandan ideolojiler, bireyin "ben kimim?" sorusuna yanıt vererek ona bir "kimlik" kazandırmaktadırlar. Althusser'e göre ideoloji, dile getirilen aygıtlar içerisinde bireylerin nasıl "çağrıldığı" ile doğrudan bir ilişki içerisindedir. Söz gelimi aile içerisinde otoritenin sahiplenicisi olarak baba, kilisede itaatkâr mümin, siyasal alanda yasalara uyan yurttaş olarak "çağrılan" bireyin yeniden üretimi, bu kurumlar içinde olur. Bu açıdan Althusser için ideoloji, bir yanlış bilinç değil, bireylerle gerçek yaşamları arasındaki muhayyel bir ilişkidir ve toplumsal uyumun devamı için kaçınılmazdır (Bekmen 2008: 235). Öyle ki ideoloji, toplumsal ilişkilerin taşıyıcısı olan bireyleri, bu ilişkilerin öznesi, aktörü haline getirir. Bu nedenle, ideolojinin karakteristik özelliği, insanları özgür ve özerk olduklarına inandırmasıdır: "bütün ideolojiler somut bireyleri özneler olarak oluşturan işleve sahiptir" (Althusser 2002: 161). Bireylerin ideolojik aygıtlar içerisinde edindikleri roller bütünü ise, işgücünün yeniden üretilmesinin en temel şartı olan toplumsal bütünlüğün yeniden üretilmesi işlevini görür. Böylelikle ideoloji, bir toplumun varlığının ve sürekliliğinin garantisidir. İdeoloji toplumsal bir çimentodur ve kapitalist toplumda sınıf üstünlüğü sisteminin çimentosunu oluşturur (McLellan 1999: 51).

Althusser'in de söz ettiği gibi ideoloji kavramı, toplumsal işleyişte bireylerin kendilerini içinde buldukları belirlenmiş ilişkiler bütününe yansıtılmaktadır. Bu ilişki kalıpları bireylerin rollerinin de ne olduğunu belirler. Toplumsal işleyişte yer alan ve bireyleri belirleyen bu kalıplar, toplumların işleyişinde yer eden ve toplumsal işlevleri yerine getiren bireylerin bilinçsiz bir biçimde yükledikleri davranış ve rol biçimleridir. Toplumsal bireyler, bu yapıların onlara yükledikleri rollerin birer taşıyıcılarıdır.

İdeoloji, aynı zamanda bir seçkin gücüdür ve bu güç aracılığıyla egemen sınıf iktidarını pekiştirir ve meşrulaştırır. Althusser'e göre ideoloji aynı zamanda yükselmek, iktidarı ele geçirmek isteyen ezilen sınıfların da kullanabileceği potansiyel bir güçtür. İdeoloji, toplumların tarihsel dönüşümünde, en az alt yapıyı oluşturan ekonomik unsurlar kadar, hatta kimi zaman daha da önemli bir güçtür. Gramsci'ye göre ise devletin gücü, toplumun ortak olarak paylaştığı dünya görüşünü şekillendirme yeteneğinde yatmaktadır. Devlet, toplumu sadece kaba şiddet araçları ile değil, aynı zamanda daha etkili bir araç olan ideoloji ile yönetmektedir. Bu, siyasal alanın sivil alan üzerindeki kültürel iktidarını (Gramsci 1986: 60-62). Egemen sınıflar, kendi sınıfsal değerlerini tüm topluma öylesine derinden dayatmaktadırlar ki, bir süre sonra bu değerler tek doğru değerler demeti halini alırlar. Tarihin her döneminde, yükselen sınıflar kendi ideolojilerini topluma yayarak hegemonya sağlamaya çalışmışlardır. Her sınıfın kendi ideolojisini topluma yayacak aydınları vardır ki Gramsci bunlara "organik aydınlar" adını verir (1986: 60-65).

İdeolojilerin son bulunduğu tezi sanayileşmiş toplumlarda maddi refah düzeyinin artmasından dolayı artık sınıf çatışmalarının olmayacağı biçimindeki bir gerekçeye dayanmaktadır. Ne var ki günümüze baktığımızda ise modern sanayileşmiş ve sanayileşmekte olan toplumlarda, sanayileşme ve buna bağlı olarak kentleşmenin ortaya çıkardığı çevre sorunlarından nüfus, göç, sağlık hizmetleri ve sağlık güvencesi, işsizlik, kimlik ve insanlığın en büyük sorunlarından biri olan savaş sorununa kadar pek çok sorun hala kendini üretmekte ve süregelmektedir. İşte tam da bu zamanlarda dünya ekonomisinde yaşanan kriz, bir takım ekonomik farklılıkların yarattığı, geçmişten bugüne süregelen pek çok sorunu yeniden gün yüzüne çıkartmaktadır. Küresel ekonomik kriz, görünüşte sermayeyi elinde bulunduranları etkiliyor gibi görünse de asıl olarak etkilenenler alt gelir sınıfları, diğer bir deyişle kapitalist piyasa ekonomisinin kenarında kalanlardır. Ekonomik kriz, büyük emek harcayıp küçük ücretler alan alt gelir sınıflarının gelirlerini daha da küçülterek farklı gelir grupları arasında varolan uçurumun giderek artmasına neden olmaktadır. Olan biten, kapitalizmin o kendinden son derece emin olduğu, kitleleri kendi etkinliğine ve gücüne inandırmakta zorluk çekmediği dönemin geride kaldığını göstermektedir. İnsanlık, bu işleyişin sonucunda, daha önceden varolan ve ortadan kaldırılma ümidiyle üstü örtülen işsizlik, yoksulluk, evsizlik, sosyal hizmetlerin çöküşü, hatta açlık biçimleri gibi sorunlarla muhtemelen önceden olduğundan daha fazla baş başa kalacak gibidir. Bütün bunların bileşik etkisi altında önümüzdeki dönemde dünya çapında gelir dağılımına bağlı mücadelelerde ciddi bir sertleşme yaşanması kaçınılmaz gibi gözükmektedir. Kısaca küresel ekonomik kriz, kapitalist-liberal ekonomi sisteminin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği anlayışını doğurduğu gibi ekonomik açıdan -teoride olası gözükse de pratikte asla mümkün olmayan- belirli bir yere gelme şansı olmayan, ekonomik açıdan ezilmiş sınıfların gözlerini de farklı arayışlara ve alternatif ideolojilere yönlendirmektedir.

Bütün bu gelişmeler, ideolojilerin sonu anlayışına veya post-modernistlerin sınıf, ulus gibi kimlikler yerine bireysel kimlikleri ön plana çıkaran, benzerliklerin değil farklılıkların önemli hale geldiği ve kutsandığı çoğulcu dünyada ideolojilere artık ihtiyaç olmadığı ve “üst-anlatılar”ın yok olduğu savlarına oldukça temkinli yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Söylenenin aksine günümüzde insanların ve toplumların kendilerini tanımlama, fiziksel ve toplumsal çevrelerini anlama, karmaşık toplumsal ve siyasal haritada yönünü bulabilme ve bu ilişkileri açıklama ve değerlendirme ihtiyacı hala ortadan kalkmadığı gibi bütün toplumlar insan-doğa, insan-insan ve insan-siyasal iktidar gibi sorunlarla hala mücadele etmektedirler. Modernlik gerçekten bir çıkmaza mı girdi yoksa sadece görünüm mü değiştirdi? Teknolojinin, ekonominin ve endüstrinin küresel bir yaygınlık boyutuna ulaşması ve bunun pek çok sonucu, kültür ve toplum hayatında kalıcı bir değişimin göstergeleri mi yoksa bizatihi modernliğin mantığının bir parçası mıdır? Eğer bugün tarihte modernliğin sonuna gelindiği noktada durulursa modernlikle birlikte anılan problemlerin de onunla beraber geride kaldığını söyleyebilir miyiz? İşte bütün bunlar, hala ciddi bir soru olarak kalmaya devam etmekte ve edecek gibi de görünmektedir.

KAYNAKÇA

- ALEXANDER, J. (1994) “*Modern, Anti, Post and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the ‘New World’ of ‘Our Time’*”. Zeitschrift für Soziologie, Sayı: 23 (3), s. 165-197.
- ALTHUSSER, L. (2002) “*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*”. Çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARENDT, H. (1979) “*The Origins of Totalitarianism*”. San Diego: Harcourt Brace.
- ARON, R. (1962) “*The Opium of the Intellectuals*”. New York: Norton.
- AUGUSTINE. (1998) *The City of God against the Pagans*. Edt. by R. W. Dyson, First Published, Cambridge: Cambridge University Pres.
- BAUDRILLARD, J. (1983) “*The Ecstasy of Communication*” In Foster.
- BAUDRILLARD, J. (2008) “*Simülakrlar ve Simülasyon*”. Çev. Oğuz Adanır, 4. Baskı, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- BEKMEN, A. (2008) “*19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*”. Derl. H. Birsen Öz, 2. Baskı, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- BELL, D. (1962) “*The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the 1950s*”. New York: Free Press.
- BELL, D. (1973) “*The Coming of Post-Industrial Society*”. New York: Basic Books.
- BAUMAN, Z. (1992) “*Intimations of Postmodernity*”. Londra and New York: Routledge.
- BAUMAN, Z. (2003) “*Yasa Koyucular ile Yorumcular*” Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine. Çev. Kemal Atakay, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- BERMAN, M. (1983) “*All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*”. Londra: Verso.
- BERMAN, M. (1992) “*Why Modernism still Matters*”, In *Modernity and Identity*. Edt. S. Lash and J. Friedman, Oxford: Basil Blackwell, s. 33-58.
- BERTRAM, C. CHITTY, A. (2006) “*Tarihin Sonu mu? Fukuyama, Marx ve Modernite*”.

Çev. Kamil Kurtul, Ankara: İmge Yayınları.

BOYNE, R. (2009) “*Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*”. Çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayınları.

CALLINICOS, A. (2001) “*Postmodernizme Hayır: Marksist Bir Eleştiri*”. Çev. Şebnem Pala, Ankara: Ayraç Yayınları.

COLLINGWOOD, R.G. (1996) “*Tarih Tasarımı*”. Çev. Kurtuluş Dinçer, 2. Baskı, Ankara: Gündoğan Yayınları.

CRICK, B. (1964) “*in Defence of Politics*”. Penguin: Harmondsworth.

DERRIDA, J. (1998) “*of Grammatology*”. Çev. Gayatri Chakravorty, Baltimor and London: John Hopkins University Press.

EAGLETON, T. (2005) “*İdeoloji*”. Çev. Muttalip Özcan, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, M. (1970) “*The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*”. Çev. Alan Sheridan-Smith, New York: Random House.

FÜREDİ, F. (2006) “*Düşük Beklentilerin Yüceltilmesi: Yaşadığımız Dönem ile Fukuyama Arasında Var Olan İdeolojik Uzlaş*” (İçnd. Tarihin Sonu mu? Fukuyama, Marx, Modernite). Çev. Kamil Kurtul, Ankara: İmge Yayınları.

FUKUYAMA, F. (1999) “*Tarihin Sonu ve Son İnsan*”. Çev. Zülfü Dicleli, 2. Baskı, İstanbul: Gün Yayıncılık.

GIDDENS, A. (1998) “*Modernliğin Sonuçları*”. Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GRAMSCI, A. (1986) “*Hapishane Defterleri*”. Çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Belge Yayınları.

HABERMAS, J. (1987) “*The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*”. Çev. F. Lawrence, Cambridge: Polity Press.

HABERMAS, J. (1991) “*What does Socialism Mean Today? The Revolutions of Recuperation and the Need for New Thinking*”. After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism, Ed. R. Blacburn, Londra: Verso, s. 25-46.

HAVEL, V. (1992) “*The End of the Modern Era*”. New York Times, March 1, Sunday.

HEGEL, G.W.F. (1977) “*Phenomenology of Spirit*”. Çev. A.V. Miller, Oxford University Pres.

HEGEL, G.W.F. (2003) “*Tarihte Akıl*”. Çev. Önay Sözer, 2. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

HELLER, A. (1990) “*Can Modernity Survive?*”. Cambridge: Polity Press.

HUNTINGTON, S.P. (1993) “*The Clash of Civilizations?*”. Foreign Affairs, pp. 22-49.

KERMODE, F. (1968) “*Modernisms*”, In Continuities. Londra: Routledge and Kegan Paul.

KUMAR, K. (1978) “*Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*”. Harmondsworth: Penguin Books.

KUMAR, K. (2004) “*Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*”. Çev. Mehmet Küçük, 2. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- JAMESON, F. (1992) *“Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism”*. Londra: Verso.
- JAMESON, F. (2005) *“Kültürel Dönemeç”*. Çev. Kemal İnal, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- LASH, S. (1990) *“Sociology of Postmodernism”*. Londra and New York: Routledge.
- LİPSET, S.M. (1986) *“Siyasi İnsan”*. Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları.
- LYOTARD, J.F. (1989) *“The Postmodern Condition: A Report on Knowledge”*. Çev. Geoffrey Bennington and Brian Massumi, Manchester: Manchester University Press.
- MacINTYRE, A. (1971) *“The end of ideology and the end of the end of ideology”* Against the Self-Images of the Age. London: Duckworth.
- MANNHEIM, K. (2004) *“İdeoloji ve Ütopya”*. Çev. Mehmet Okyayuz, 2. Baskı, Ankara: Epos Yayınları.
- MANSFIELD, N. (2006) *“Öznellik: Freud’dan Haraway’e Kendilik Kuramları”*. Çev. H. Çetinkaya-R. Durmaz, İzmir: ARA-lık Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1992), *“İdeoloji”*. İstanbul: İletişim Yayınları, I. Baskı.
- MARX, K. (1993) *“1844 El Yazmaları”*. Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları
- MARX, K. ENGELS, F. (1998) *“Komünist Parti Manifestosu”*. Çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları.
- McLELLAN, David. (1999) *İdeoloji*. Çev. Ercüment Özkaya, Ankara: Doruk Yayınları.
- McCARNEY, J (2006), *“Biçimlendirici Sonuçlar: Fukuyama Hakkında Düşünceler”* (İçnd. Tarihin Sonu mu? Fukuyama, Marx, Modernite). Çev. Kamil Kurtul, Ankara: İmge Yayınları.
- OSKAY, Ü. (1980) *“Popüler Kültür Açısından İdeoloji Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar”*, A.Ü. SBF Dergisi, C: XXXV, No: 1-4, Ocak-Aralık 1980, s.197-254.
- ÖRS, H. BİRSEN. (2008) *“19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler”*. Derl. H. Birsen Öz, 2. Baskı, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- SIM, S. (2000) *“Derrida ve Tarihin Sonu”*. Çev. Kaan H. Ökten, 1. Baskı, İstanbul: Everest Yayınları.
- VATTIMO, G (1999) *“Modernliğin Sonu”*. Çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık.
- VICO, G. (2007) *“Yeni Bilim”*. Çev. Sema Önal, 1. Baskı, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- WELLMER, A. (1991) *“The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism”*. Çev. D. Midgley, Cambridge: Polity Press.