

Mehmet Ali SARI*

Tarihin mi Sonu Yoksa İdeolojilerin mi?

Özet

Geride bıraktığımız yüzyıla damgasını vuran en önemli dönemlerden biri de batı düşüncesinin bir krize girdiği idir. 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 çözüme kavramın ve durumun yeniden ele alınıp değerlendirilmesi ihtiyacını ortaya koymuştur. Bu bağlamda konuyla ilgili günümüzdeki pek çok tartışma ise insanlığın tarihin neresinde olduğundan tarihin nereye doğru gitmekte olduğuna kadar uzandı 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.

Giri

Özellikle Yirminci yüzyılın sonu, bugüne kadar varolan ideolojilerin u ya da bu yönde temelden de i erek batı dünyasının varolu nunun en derin dönü ümlerinin birinden geçti ini bildiren bir dizi açıklama ve “ölüm ilanı”yla doludur. Modernli in ve tarihin sonundayız; deoloji ve ütopyanın sonuna gelinmi tir; Sosyalizm ölüdür ve hatta do a bile ölmü tür ifadeleri, içinde ya anılan zaman konusunda ortaya atılan ilanlardan sadece bir kaçı. Bütün bunlardan ötesi, yeni bir sanayi sonrası ça a, enformasyon ve ileti im ça ına girilerek, küçük örgütlenmelerden ve yeniden canlandırılmı zanaat i lerinden olu an post-fordist bir ça a do ru yol alındı ıdır. Aynı zamanda, modernli in hatalarıyla ilgisini kesmi ve yeni bir özgürlü e uzanan yolu açmı olan post-modern bir dünyaya da girilmek üzeredir. Bütün bu duyuru ve açıklamaların ortak yanı ise bir ideolojilerin “son”unun geldi i ve yeni bir dönemin ba lamı veya ba layacak oldu u kehanetidir.

Soncu dü ünçeye yeni bir ivme ya da belirli bir ürperti kazandıran olgu ise yeni bir binyılın, milenyumun geli idir. Özellikle yirminci yüzyılın son dönemleri, her türlü soncu spekülâsyona imkân tanıyan verimli bir zemin hazırlamı tir. Yüzyılın yakla an sonu, ça da tarihin en önemli geli melerinden birini, belki de bir bütün olarak modern tarihin en önemli geli mesine tanıklık etmi tir. Bu geli me, Orta ve Do u Avrupa’da komünizm’in ba arısızlı a u raması ve bir ideoloji olarak Marksizm’in en güçlü oldu u yerde çökmesidir. Bu tarihsel geli me i aretleri, 1991 yılında Francis Fukuyama’nın, kapitalist liberal sistemi, insanlık dü ünçesinin ve tarihin sonuna ula tı ı son evre olarak ilan etmesine neden olur. Bu yoruma göre kapitalizmin zaferi, modernitenin zirvesini i aret ederek, de i imin itici gücünün artık dünyadaki tarihsel ideolojiler arasında geçikle ip çı ır açan mücadeleler de il zevkler ve teknikler arasındaki farklılıklar oldu unu gösterir. Buna göre tarihin itici gücü olan liberal sistem ve komünist sistem arasındaki ideolojik mücadele, liberal sistemin ayakta kalmasıyla son bulmu tur. Artık tarihin sonuna gelinmi tir. Prusya’nın ruhu bu defa Amerika’da tenasüh etmi ve Amerika, yeni dünya düzeninin sahip oldu u de erlerin gardiyanlı ı sıfatıyla rakipsiz bir güç olmu tur. Ne var ki, Yugoslavya’nın da ilma sürecinde ya anan etnik çatı malar, Ortado u’daki srail-Filistin çatı ması ve özellikle 11 Eylül 2001’deki “Dünya Ticaret Merkezi”ne yönelik saldırı ve sonrasındaki geli meler ise “Tarihin Sonu” fikrinin ileri sürdü ü evrensel bir de erler sisteminin olu turdu u bir düzenin yerine, kültürel çatı ma alanları temelindeki bir düzensizli in i aretleri olarak görülür. Buna göre yeni dönem, dünya üzerindeki belli ba lı medeniyetler mücadelesine, yani bir “Medeniyetler Çatı ması”na sahne olacaktır.

Öte yandan özellikle ikinci dünya sava ından sonra endüstriyel ekonomiden endüstri-ötesine, yani hizmet ekonomisine geçmi toplu mlar olarak sanayile mi batı toplu mlarında artık ideolojilerin yetersiz kaldı ı tezi, yeni bir dönemin son buldu u ve yeni bir dönemin ba ladı ı anlayı mı ilan eder. Bu anlayı a göre bilgi ve hizmet ekonomisine sahip toplumsal yapıda, artık sınıflar arası derin çatlaklar bulunmadı ından sınıf çatı malarına yer yoktur. Bu nedenle de “ideolojiler son” bulmu tur. Bu türden bir sonculuk anlayı ı, toplumu, geleneksel otoriteden ve geçmi in dü ünçe ve davranı lar üzerindeki egemenli inden kurtarma iddiasını ta ıyarak, özellikle Aydınlanma üst-anlatısının içine aldı ı tüm “üst-anlatıların” son buldu unu dile getiren post-modernist hareket için de söz konusu olmu tur. Post-modern kuram, genel anlamda, Modernizm

olarak adlandırılan dönemin ve onun içerdiği, yansıttığı tüm anlatıların son bulduğunu, 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 yerelliğinin ya da etnik milliyetçiliğinin 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 işaretleri sürdüğü “Yeni Dünya Düzeni”, ister “Medeniyetler Çatışması” denilsin- dünya toplumları, bu düzenin yarattığı ekonomiden güvenli değil, çevreden sağlıklı ve pek çok sorunla, eskisinden oldukça daha kötü durumda kalmışlardır. Bu sorunlu dünyada yoksul grupların daha çok ezildiği, düzen olarak gösterilen bu düzensizlik, “Tarihin Sonu”, “deoloji” ve “deolojilerin 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, yeniça ile birlikte insanlığın ve tarihin sonu gibi tartışmaları ortaya çıkarır. Ancak insanlık tarihine ilişkin bu türden bir son tasarımı düşünce tarihinde ilk defa vardır. Dünyanın ve tarihin sonunun geldiğini dile getiren “*eskatolojik* anlayışlar”, batı geleneğinde kâhince düşünülmesi için esin kaynağı olma ve ilimine her zaman sahip olagelmidir (Kumar 2004: 89). İnsanlık tarihini Tanrı’nın yaratımına ve istencine bağlı olan tüm varoluş içinde düşünerek doğa tarihinden farklı bir anlam yükleyen Hıristiyanlık, tarihin bütünü bir son ereğe ve tamamlanma noktasında görür. Böyle bir anlayışı temelleşen tarihin kendisini geleceğin gölgesinde çözdüğünü söyleyen Augustinus tarihi, insanlığın 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, batı ve yükseliş olarak tasarlar (Vico 2007: IV. 915). Tüm çağlar, tarihin akışı içinde kendi içlerinde dönenirler; ilerleyen bir süreçten, *corsoda*, bir geriye dönüşü, 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 batıya 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 ereğin özgürleşmeyle, özgürlük ise tarihin özüdür. “... Dünya-tini, dünya tarihinde kendi özünü gerçekleştirmeye, üstün olduğu noktaya varmaya çabalar ...” (Hegel 2003: 74). Ne var ki özgürlükün gerçek

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

te, tarihin 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 gerçekleştirmesi ve sonra da bu sürecin bilincine varılması bir ilerlemedir (Hegel 2003: 50-55). Tarihin ilerlediği ve son bulduğu noktayı gösteren imdi ise tarihin kendi bilincine vardığı Prusya Devleti’dir. Dolayısıyla Hegel felsefesinde Prusya devleti, tarihin yürüdüğü yolun sonunu, yani tarihin sonunu göstermektedir. Bu bakımdan dünya tarihinin en yüksek noktası ile bitiş noktası bir aradadır. Kısaca, Hegel açısından tarih, gelecekte de il “imdi”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 aldığımızı söyleyebileceğimiz bir başkadır 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 bölümleri ve mülkiyet biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bölümünün gelişmesinin çeşitli amaçları ise, farklı mülkiyet biçimlerini gösterir. Bölümünün her yeni amaçları, çalımanın 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. Hegel’de Marx, üretim ilişkileri ve araçlarının sahip olunmasının olduğu turdu belirlemlerimizde üret toplumdandan yola çıkarak, sosyal çelişkilerle başlı sınıf mücadeleleri ile köleci topluma, oradan feodal topluma, sonra kapitalizme geçildiğini ileri sürmüştür. Toplumların geçirdiği her değişimime karışık gelen tarihsel her amaçları, bir öncekine göre daha ileridir. Bu amaçlardan kapitalizm amaçları, iki sınıf, başka deyişle burjuva ve proletarya sınıfları arasındaki mücadele sonunda yerini komünizme, yani işçi sınıfının egemenliğine terk edecektir.

Kapitalist amaçları sonra tarihin vardığı son noktayı gösteren komünist toplumda ise diğer toplumlarda olan, işi paylaşmaya başlanmaz herkesin kendisine dayatılan, onun dışında çıkmadığı, yalnızca kendine ait bir faaliyet alanı

olması ve geçinmek istiyorsa, bunu sürdürmek zorunda olması, durumu söz konusu de ildir. Dolayısıyla komünist toplumda hiç kimse ba ka bir i e meydan vermeyen bir faaliyet alanı içine hapsolmaz. Herkes ho una giden bir faaliyeti yapabilir ve bu alanda kendini geli tirebilir. Aynı zamanda komünist toplumda üretimin ve i in komünistçe düzenlenmesiyle insanın ürününe olan yabancılaşması da ortadan kalkar. Böylelikle arz talep ili kisinin gücü ortadan kalkarak insanlar, de i imi, üretimi ve kar ılıklı ili ki tarzlarını kendi denetimleri altına alabilirler (1993: 60-62). Kısaca toplumsal de i imler aracılı ıyla ilerleyerek farklı a amalardan geçen tarih, bu düzenden daha iyi bir düzenin olamayacağı ve artık en iyi düzene ula ılmı olunacağından yeni ve en iyi düzeni arama çabasının son buldu u komünist toplumda duracaktır. Çünkü bu düzende en ileri toplum kurulmu olacaktır.

deolojilerin Sonuna li kin Dü ünceler:

deolojilerin 19.yüzyıldan itibaren yayılmaya başlaması, ideoloji ile toplumsal de i im arasındaki ili kiye i aret eder. Kökünden sarsılan ve artık i lev görmedi ine inanılan inanç ve de erlerin, eski do ruların yerine, yeni do ruların, yeni bir inançlar, de erler ve davranı kalıpları dizisinin, yeni bir sembol da arcı mın kurulması gerekir. Liberalizm, Marksizm, Fa izm ve Anar izm gibi tüm ideolojilerin temel farklılı ı, eskinin yerine nasıl bir yeninin olu turulacağı sorusuna verdikleri yanıtlardır (Örs 2008: 38). Bu noktada ideolojinin i levi, toplumun ve toplumsal kurumların -yapılarının- yeniden olu turulması ve düzenlenmesidir. te 1950’li ve 1960’lı yıllarda ortaya atılan “*ideolojinin sonu*” tezi, temelde, sanayile mi ve geli mi batı toplumlarında refahın artmasıyla birlikte sınıflar arası farklılıkların giderek azalmasından dolayı ideolojik farklılıkların da azaldı ı anlayı na dayanarak artık ideolojilerin toplumu olu turmada i levsiz kaldı mını ileri sürer. Özellikle bu dönemde Fa izm’in deh etinin çok yakın bir zaman içinde görülmesi ve Sovyet Rusya ile ilgili hayal kırıklı ı, ideolojiyi a ırılıkla e itlemeye ve de erden arınmı bir toplum bilimin toplumsal ilerleme için uygun bir tür yakla mı olu turabilece ine duyulan güvende etkili olur (Eagleton 2005: 13). Bu bakımdan “ideolojinin sonu” anlayı ı üzerinde, bir taraftan ideoloji ve totalitarizm arasında kurulan ba , di er taraftan da toplumbilimcilerin ideolojiyi bilimin kar ısına çıkarma çabası gibi iki e ilim etkilidir (McLellan 1999: 74-76). Bu do rultuda özellikle K. Mannheim, R. Aron ve E. Shils gibi dü ünürlerin ideoloji hakkındaki yakla ımları ile B.Crick ve Arendt’in totalitarizm ile ideoloji arasında kurdu u ba , ideolojinin sonu anlayı ı üzerinde bir etki olu turur (McLellan 1999: 74-75). Söz gelimi Mannheim, “*deoloji ve Ütopya*” adlı eserinde, siyasetin ekonomiye indirgenmesini, geçmi ve tarihsel zaman duygusunun bilinçli olarak reddini ve her türlü kültürel idealin bilinçli olarak bir kenara itilmesini ideoloji ve ütopyanın sonunun i aretleri 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 oldu unu dile getirir (Aron 1962: 314). Edward Shils¹, bilimsel bilgideki ilerlemenin ideolojik dü ünü ten

¹ Ayrıca Edward Shils 1955’de Milano’da “Kültür Özgürlükler Kongresi”nde “ deolojilerin Sonu” adında bir bildiri sunarak, batı toplumlarında ideolojinin gerilemesinin nedenlerini, ula ılan bolluk düzeni ve i çi sınıfın elde etti i pek çok haktan dolayı sa ve sol siyasetin benze mesi olarak bildirir. *Bknz.* S. M. Lipset: “*Siyasi nsan*”. s. 389.

etkilenmi oldu unu kabul etmesinin yanısıra bilimin ideolojik bir kültürün parçası olmadığı, bilimin içinde olduğu ruhun ideolojiye yabancı olduğu 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 incelenir. Arendt eserinde her türlü ideolojik düşünceye özgü totalitaryan unsurları betimleyerek ideolojilerin de bir takım totaliter özellikler içerdiğini ileri sürer² (Arendt 1979: 471; McLellan 1999: 77). Dolayısıyla 1950'lerde ortaya atılan "ideolojinin sonu" veya çöküşü tartışmalarında söz konusu edilen ideolojiler, gerçek 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).

te 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 geldiğini tartışmalarına yeni bir yorum ve boyut getirirler (MacIntyre 1971: 3-5). Lipset "*Siyasi İnsan*" adlı eserinde, "sanayi devriminin temel sorunlarının artık çözülmüştüğü için dolayı demokratik sınıf mücadelesinin ideolojiler olmadan devam etmeyeceğini" 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, iletişimden 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 öznesi ise bilgidir. Bilgi, daha önce benzeri görülmedik ölçüde teknik yenilenmeyi ve ekonomik büyümeyi basitçe yönlendirmekle 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 geçiş 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 eylemdir: O bir "düşünce"nin bilimidir. Konu malzemesi kendisine "düşünce"nin uygulandığı tarihtir; bu uygulamanın sonucu, bir eylemin ne olduğu ilikinin 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 sırlarını, ya ananın dönen dolapları, geleceğin belirsizliklerini- biliyormuş gibi geçirir.

te Bell, sanayi-sonrası toplum olarak tanımladığı gelişimi Batı toplumlarında, özellikle ikinci dünya savaından 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, diğeryandan sosyal devlet anlayışının gelişimi, bu toplumlardaki sınıflar arası uçurumları giderek daraltmış ve sınıfsal çatışmaları törpüleyerek asgariye indirgemistir (Örs 2008: 38). Her ne kadar Bell, etnik, kültürel, cinsiyet temelli çatışmaların devam edeceğini kabul etse de sistemin bir şekilde bunun üstesinden gelerek tıpkı Amerikan toplumunda olduğu gibi sınıf çatışmasının ertelenmesini üsulla tırabileceğini düşünür (Oskay 1980: 209). Bu savını desteklemek için Bell, 1960'lı yılların 'kültürel' nitelikli olduğunu iddia ettiğini gençlik hareketlerini, feminist toplum hareketlerini ve özellikle A.B.D.'de baş gösteren 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 yer alan görüşler giderek birbirine yaklaşmış, hatta benzer eğilimlere girmiştir. Diğer bir deyişle, bir zamanlar toplumların yaşadığı derin ve çalkantılı dönemlerinin sorunlarına cevap veren ideolojilerin iktisadi refahın yaygınlaşmasıyla, artık ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla, yirminci yüzyılın ikinci yarısının sorunlarına, artık ne Liberalizm ne de Marksizm cevap olabilebilir.

Daniel Bell'in "*deolojinin 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 anlayışla 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 tarihin 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 çıkmasına ve yok olmasına 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 geldi imizi gösterdi ini ileri sürer. Çünkü Fukuyama'ya göre 1806 yılından itibaren Fransız Devriminin ilkeleri hayata geçirilmi , uygulanmaya başlandı. Devrimle ortaya atılan temel ilkeler pek çok tarihsel olayla ve diğer devrimlerle dünyanın daha farklı yerlerine yayılmıştır. İnsanlığın belli bir amaçla geldi ini 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 doyumuna ulaşmanın göstergesidir: "... Modern dünyada insan kabul görmeyi nihai olarak bulmuş ve tam bir tatmine ulaşmıştır" (1999: 17). Amerikan ve Fransız devrimleriyle yerleştirilmeye başlandı ı 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 "karlılık 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 insanlara "kabul görmek" için verdikleri mücadelenin gerçekleştiği, yani karlılık 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 yanı maddi tatminden ziyade bireylerin ruhsal tatminini gösteren tanınmışlık duygusudur. Dolayısıyla Fukuyama'ya göre toplumların çöküşü ve yükselişi yalnızca maddi refah mücadelesine değil, tanınma savaşına da bağlıdır. Liberal bir demokrasideki yaşam, aynı zamanda bize özgürlükümüzün 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 dediler. ... insanlar refahın yanı sıra kabul görmenin doğası ve evrensel bir temel üzerinde gerçekleşecek 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 olarak iten ve tarihi devindiren insanlar arasındaki evrensel bir "karlılık kabul görme mücadelesi", liberal demokratik sistem içinde ancak son bulmuştur. Böylelikle liberal demokrasi, bugüne kadar var olagelen temel sorunu, yani baskıların gözünde yaşam ihtiyacının herkes için yarattığı sıkıntıyı sonsuza kadar ortadan kaldırmıştır. Çünkü evrensel ve genel bir temele dayalı kabul görme, özgür ve baskımsız 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 de il, aynı zamanda liberal devletin onurumuzun kabul görmesini de sağlamasıdır” (1999: 205). Kısaca liberal sistem, her bir kişiye kendi de eri konusunda temin ettiği gibi bu kişilerin her birinin kendilerinden sonra gelecekler kadar iyi olduklarına ilişkin dü ünmelerini de sağlar.

te bütün bu dü üncelere sahip olan Fukuyama, 1980’li yılların sonlarında Do u Avrupa ve Sovyetler Birliği’ndeki olayların, yalnızca sosyalizmi uygulama çabasının başarısız olduğunu de il aynı zamanda sosyalizm tasarımının da çöktü ünün belirtisi olduğunu ileri sürerek artık yeni dönemle birlikte dünyada varolan tek egemen sistemin liberal demokratik sistem olduğunu ileri sürer. Artık komünizmin çökü üyle birlikte kapitalizm karşısında durabilecek karşıt bir ideolojik güç söz konusu de ildir. Komünizm’in sahneden çekilmesiyle birlikte, rakip toplum biçimleri ve bunların altında yer alan ideolojiler arasındaki mücadele anlamında tarihin de sonuna gelmiştir. 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 çökü ü de il de olumlu anlamda bir son noktayı göstermesi bakımından sürdürür. Tarihin sonuna biçilen bu olumlu nokta ise liberal demokrasiye ulaşmasıdır. İndinin 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 almayacağı anlamında ideolojilerin sonunun geldiğini dile getiren bir sonuçtur.

Özetlemek gerekirse; sanayileşmeyle birlikte kimi üretim ilişkilerindeki değişimlerden dolayı toplumda da bir değişim ve örgütlenme oldu u iddiasına dayanan Bell ve Lipset’in “ideolojinin sonu” biçimindeki tezi, artık ideolojilerin toplumu oluşturmada ve düzenlemede işlevsiz olduğunu anlayışını içerirken ideoloji, toplumsal oluşturmaya meydana getiren temel bir kavram olarak dü ünülür. İdeolojinin işlevsizleşmesinden kaynaklanan boşluk ise ütopya ile doldurulur. Öte yandan Fukuyama’nın tezi ise tarihin sonu ile tüm alternatif sistemlerin tükendiğini de il yalnızca tek bir ideolojik dü ünce 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 arasında kusuz yalnızca Daniel Bell ve Francis Fukuyama de ildir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren pek çok dü üncü ve kültür çalışmaları uzmanı bu tartışmaya katkıda bulunarak içinde bulunduğumuz kültürün eldeki tüm imkânlarla ve durdurulamaz bilmeksizin post-modern olduğunu ilan ederek moderniteyi yansıtan pek çok durumun son bulduğunu iddia etmişlerdir. Böyle bir bakış açısını güçlü bir biçimde dile getiren Post-modern kuram,

di er 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 de i ikli i, kültür ve toplumsal örgütlenmenin yeni bir ça ını temsil eder (Kumar 2004: 128; 146). Bu ba lamda sonculuk dü ünçesi, “ideolojilerin sonu” anlayı ının pragmatik biçimdeki bir ifadesi oldu u kadar “post-modernizmin ayırt edici niteliklerinden biri olarak sunulur” (Sim 2000: 7).

Post-Modernizm, yerle ik alı kanlıkların son buldu unu ve bu alı kanlıklara olan inancın geri döndürülemez bir biçimde yok oldu unu ileri süren bir harekettir (Sim 2000: 22). Bu ba lamda post-modernist dü ünü te, modernli in kimi tipik hareketleri ve düzenlemeleri tersine çevrilerek kayıt ve ko ula ba lanır. Bu açıdan Post-modernistler’e göre post-moderniteyi moderniteden ayıran belli ba lı kimi belirgin özellikler vardır ve yeni dönemle birlikte modernizmin temsili olan “üst-anlatılar”, “ideolojiler” sona ermi , küçük anlatıların, ki sel öykülerin, yerelliklerin, yeni kimliklerin, farklılıkların ve ayrıcalıkların yüceltildi i bir dönem ba lamı tır. Bu noktada Postmodernizm, kendi zamanında ne denli radikal olmu olursa olsun, bugünü zenginle tirmek ve geni letmek adına, geçmi ten sürekli bir kopu u temsil eder. Artık Postmodern olarak nitelenen bu dönem, köken ya da yönelimin, geçmi ya da gelece in olmadığı bir ebedi “ imdi” 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 imkânsızla tı ı, kendisine sunulan her eyin geçici, de i ken, yerel bilgi ve ya antı biçimlerinin oldu u bir dünyadır. Bu dünyada derin yapılar ve gizli ya da ereksel nedenler yoktur; her ey yüzeyde göründü ü gibidir. Bu, modernli e ve vaat etti i, önerdi i her eye son veren bir dünyadır (Kumar 2004: 175-176).

Ba ını Bell ve Lipset’in çekt i “ideolojilerin sonu” tezi, modernist ruhun insani ba arının ölçümünde temel ölçüt aldı ı ideal kavramının a ındı ı üzerineyken, yine Bell tarafından ileri sürülen “sanayi-sonrası toplum” tezi ise toplum yapısının temelini, teknik-profesyonel bir sınıfın egemenli indeki bir hizmet ekonomisi olaca ını ileri sürer. te 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 getirdi ini iddia eden tüm me rula tırıcı anlatıları, modern kelimesini göstererek reddeder (Lyotard 1989: xxiii). Bu haliyle post-modernizm, “sanayi sonrası toplum”un kültürüdür. Lyotard, modernli i, üst-anlatıların Batı toplumlarında, Aydınlanmadan beri, hem bilim ve hem de devleti me rula tırmada oynadıkları rolle tanımlar. Bu noktada Lyotard, modernizmi gösteren tüm üst-anlatılardan ku ku duyma yakla ımını, post-modern bakı ın belirleyici bir niteli i olarak sunar (Sim 2000: 14-15). Üst-anlatılar, modern ça ın ortalı a saldı ı ilerleme ve mükemmelle me konusundaki büyük tarihsel-felsefi tasarılarıdır.

Lyotard’daki anlamda, bir üst-anlatı bir tarih felsefesine e de erdir. Bu açıdan, tarihin olumsal olayları, tarihin anlamını özetledi i dü ünülen her eyi kapsayıcı bir anlatı yoluyla anla ılır. Me rula tırıcı üst-anlatılara inanç, Batı adı verilen tercihin özünde bulunur (Lyotard 1989: 8). Bu üst-anlatılar, Hegelci idealizm, hermeneutik, Marksizm ve ekonomik ilerlemeyle ussalla tırma kuramlarını da içeren, Aydınlanma sonrası dü ünçesinin, bugüne kadar ele alınan, temel akımlarından bazılarını kar ılık

gelir. Ancak Lyotard, özellikle Aydınlanma sonrası dü üncesinin iki baskın kolu olarak gördü ü eyi temsil eden, iki temel üst-anlatı türünü di erlerinden ayırır. Bunlar öncelikle hem modern bilimde hem de Fransız Devrimi dü üncesinde ispatlanan “özgürle me 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 diyalekti in motor gücünün bir sonucu olarak, ilerlemenin garanti oldu unu dile getirirler.

Böylelikle postmodern bir durum veya halin ba langıcı, üst-anlatılara duyulan inançta gözlemlenen, gerek toplum gerekse kültürdeki uzun süreli geli melerin te vik etti i, 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 üpheyle bakılır. Belirli bir tarihsel gelece i iyi ya da kötü diye tanımlayan de erlerin evrensel geçerlili inden bile üphe edilir. Post-modern bakı açısına göre toplumu büyük, bütünselle tirici bir kuram veya ideolojiye göre suni olarak birle tirme giri imlerinin, artık inandırıcılı ı kalmamı tır. Hatta böylesi giri imlerin sonuçları, ço unlukla yıkıcı ve felaket getirici olmu tur. Bu yüzden toplum ve pek çok ey, bir “dil oyunları” veya yama niteli i ta ryan kurumların heterojenli i olarak görülmelidir: “Toplum, bir “dil takıları pragmatik ine” daha uygun dü en toplumsallık bulutlarından meydana gelir (1989: XXIV-XXV). te bütün bunlara göre “evrensellik kuramı”nı içererek evrensellik iddiasında bulunan tüm bu anlatıların sonu gelmi tir: “Artık büyük anlatılara ba vurmuyoruz. Artık ne Tin’in diyalekti ine, ne de insanlı ın kurtulu una sı nabiliriz (1989: 60-61). Kısaca söylendikte Lyotard’a göre modernizm üst-anlatısını yansıtan bütünselle tirici toplum teorilerinin sonu geldi i gibi, üst-anlatıları geçerli kılabilecek evrensel bir öte-dilin yoklu undan dolayı Aydınlanma’nın özgürle me ve akılcı toplum amacı da sone ermi tir.

Görüldü ü üzere Lyotard, içinde bulunan kültürün post-modern bir kültür oldu unu ileri sürerek, tüm olguları kapsayıcı bir biçimde açıklamaya çabalayan tüm üst-anlatıların sonunun geldi ini iddia eden bir sonculuk anlayı ını vurgulamaktadır. Temel vurgu ise merkezizlik, “totalle tirici” bir gücün yoklu unu gösteren parçalanma ve ço ulculuktur. Genel olarak ise tüm bu ö eler, post-modernlik kuramlarının ortak ö eleridir. Böyle bir durum, post-modern kuramlar ile post-yapısalcılık arasındaki ili kiye bir zemin sa lar. te kendisini bir post-modernist konumda de il de daha çok post-yapısalcılı a ya da yapı-bozumculu a yakın gören Jean Baudrillard’a göre dünyamız, katıksız bir “simulasyon” dünyası haline gelmi tir (Baudrillard 2008: 14-15). Bu dünya, modellere göre, kökeni ya da gerçekli i olmayan bir gerçe in yaratılmasıdır. Baudrillard bu duruma, “Hiper-gerçek” adını verir (2008: 15). Bu hiper-gerçeklikte, hayali olanı gerçekten, göstergeyi (sign) göndergesinden (referent), do ruyu yanlı tan ayırmak artık mümkün de ildir.

Baudrillard’a göre simulasyon dünyası bir *simulakr*, yani görüntüler dünyasıdır. Ancak uzla imsal görüntülerden farklı olarak, *simulakr*, orijinalleri olmayan ya da orijinalerin kaybedildi i kopyalardır (2008: 168, 171). Öyle ki *simulakr*, gerçe in katilleridir, kendi modellerinin katilleridir (2008: 14). te Baudrillard’a göre bu

ko ulla r altında ideoloji kavramı olamaz, göstergelerin ya da görüntülerin gerçekli e ihanet etmeleri dü ünçesine yer yoktur. Sadece göstergeler, görüntüler ve hiper-gerçek vardır. Bu hem gerçek hem de gerçek dı ı bir evrendir (2008: 15, 171). Elektronik olarak dolayımınmı gerçekli in geli mesiyle birlikte hiper-gerçek, modern dünyanın bütününü kapsayan bir durum haline gelmektedir. Baudrillard'a göre hiper-gerçeklik halı, insan öznenin, modernli in dünya üzerindeki özerk dü ünür ve aktör olarak kabul etti i 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 in ası idi. Neredeyse sırf eril bir kavram olan "insan", modernlik "anlatıları"nın bir kahramanıydı. Ancak modern durumda ortaya çıkan hiper-gerçeklik özerk, egemen birey varsayımını imkânsızla tırmı neredeyse ortadan kaldırmı tır. Artık birey, "aktör ya da dramaturg olmayıp, kapsülünde oturan bir astronot gibi, elektronik ve bilgisayar denetimli iletilerin içerisinden akıp geçti i çok katlı ebekelerin bir terminalidir (Baudrillard 2008: 170). Televizyon görüntüsüyle kendi bedenimiz ve bizi ku atan bütün bir evren, bir denetim ekranı haline gelmi tir (Baudrillard 1983: 127-128). Baudrillard'a göre bu durum tüm temsillere, anlatılara son verdi i gibi, benlik ve çevre arasındaki tüm ayrımı ve mesafeyi silmektedir ve bütün bunlardan ötürü de müstehcendir. Burada, özne nesne, kamusal özel gibi kar ıtlıklar tüm anlamını kaybeder; hepsi birbirinin üzerine çöker. Hiçbir gizlilik, mahrem alan, içtenlik kalmaz; birey dâhil olmak üzere her ey enformasyon ve ileti im de çözülür, silikle ir, ortadan kaybolarak tozla ır. Kısaca Baudrillard, bireyin enformasyon ebekelerinde gözden kaybolmasını, benli in sürekli bir istikrarsızlık içinde merkezizle mi , da ılmı ve ço ulla mı bir biçimi olarak de erlendirir. Böyle bir hiper-gerçeklik durumunda insan, kendi varlı mın sınırlarını üretmez, kendisini oynayamaz ya da sahneleyemez, kendisini ayna olarak üretmez.

Post-modernizm'in Modernizm'e ili kin olarak dile getirdi i üst-anlatıların ölümü biçimindeki kar ı çıkı ı, Michel Foucault'da "insanın ölümü" (genellikle "öznenin ölümü" olarak söz edilir) anlayı ı olarak kendini gösterir. nsanın ölümüyle kast edilen ise, hümanist gelenek içinde biçimlenen ve insano lunu "her eyin ölçüsü" sayan, ki isel düzeyde sonsuz bir ilerlemenin ya anabildi i bir insan anlayı mın sonu biçimindedir. nsan bilimlerinin geli imine ili kin olarak Foucault'nun sundu u açıklamada, bilimin bir konusu olarak insan, genellikle dü ünüldü ünün aksine eski Yunanlılara kadar uzanan bir me gale de ildir. Bilimin konusu olarak insanla u ra ılması çok yeni olup yalnızca onsekizinci yüzyılın ba ındaki modern ça ın do umuna dek uzanır. "Dü ünçemizin arkeolojisinin kolayca gösterdi i gibi, insan yakın tarihin icadıdır. Ve belki de artık sonuna yakla ıyor" (Foucault 1970: 386-387). Foucault'a göre bu tarihten itibaren insan, insanın varlı mın hakikatini, insanın tarihini ve insanın gelecekteki kaderini açı a çıkarmayı hedefleyen açıklamaların merkezine yerle tirilerek her eyin ölçüsü yapılmı tır.

te Foucault'ya göre gerçekli in hatalı bir "antropolojikle tirilmesi"ne dayanan bilginin bu geli imi, tamamen yanılsatıcıdır. Özne, do ası ve i levi açısından kendi do um halindeki biçiminin sınırları içine hapsolmu bir biçimde dünyaya gelmez. nsani ba lamı biçimlendiren ili kiler tarafından geli tirilir. Bu ili kiler, bütün toplumlarda her yerde mevcut olan yaygın iktidar ve itaat ili kileridir (Mansfield 2006: 70). Bu nedenle Foucault açısından öznenin olu umu ile bilginin ve iktidarın olu umu arasında fark yoktur. Bunların olu umu aynı süreç içinde gerçekle mi tir. Dilin anlam

yaratma ve düzenleme i levi 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 deyin 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; özektir, kendisini kendi belirler. İktidar üretilirken bilgi de üretilir, bilgi aktarılan öznenin bedeni yararlı hale getirilir. Dolayısıyla iktidarın (söylemin) üretilme biçimi, öznenin de aldığı 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 eş güdümlü bir biçimdedir, çünkü iktidar sistemleri, yapmayı istedikleri şeyi haklı çıkaran 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 varlığını ilkin yeni hakikatler ortaya koyarak bir özne inasına girişmiştir. Psikoloji, sosyoloji ve kriminoloji gibi yeni akademik disiplinler ortaya çıkartılarak, insan davranışının hakikatinin bilimsel kavrayışını sağladı ve varsayılan yeni bir takım kanıtları ileri sürülmüştü ve bu disiplinler tarafından üretilen bir çok inceleme, rapor ve çalışmalar bireylere ilkin ‘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, dışlanmaları ise yararlı bedenler olarak özneleştirilir. Foucault, insanlık durumunun incelenmesinde dilin tekrar öncelik kazanacağı bir zamanın gelmesi beklentisindedir. Bu muhtemel son gerçekleştiren 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 kökünü, 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 nesnelere atma 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 konular yoktur. Dil, anlam istikrarsızlığı ve belirlenimsizliğinin silinmez izlerini taşır. Metinlerin, amaçlı tasarımı ve niyetlere sahip yazarları yoktur. Özne ya da yazar da en az metin kadar dilsel bir üründür. Dilin anlam ve belirlenimsizliği ilkin istikrarsızlığı, metin yorumu açısından herhangi bir analiz yönteminin otorite olma iddiasını engeller. Tüm söylemler birbirlerinin içerisine akar ve birbirlerine sızar; hepsi de eşit ölçüde “kurgusal”dır, hepsi de eşit ölçüde tikel anlamlandırma pratiklerinin ürünleridir. Bütün metinler *differançem* damgasını taşır (Derrida 1998: 170-173). Hiçbiri ötekenden daha geçerli olduğunu iddia edemez. Herhangi bir metne ya da öbür kültürel pratiklere ilkin ayrıcalıklı bir okuma olamaz; bir metne evrensel ya da sahici

bir anlam atfedilemez. Metinler “açmazlar” (dallanıp budaklanan çeli kiler) ve “hetero-yorumlar”la (seslerin ço ullu u) dolup ta an açık uçlu “diyalojik” yapılarıdır. Bu bakımdan yorum, bir tür oyunu andıran, serbest bir alandır (Sim 2000: 30). Anlam üzerine herhangi bir dü ünçe birli ine varılabilirse e er, 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 ta ıycısı olamaz. Buna göre benlik, dilin helezonik bir belirlenmemeli lik kavisini ya da uçurumunu çapraz kesti i bir yerdir (Kumar 2004: 158).

Görüldü ü üzere modernizm ele tirisinde bulunan anlayı lara göre modernizmi yansıtan tüm anlatı ve kavramlar artık son bulmu ya da yapı-söküme u rayarak yerinden edilmi tir. Lyotard’a göre son bulan, modernizmi olu turan aydınlanmacı ilerlemenin temsil edildi i Hegelci ve Marksçı anlatılarken, Foucault ve Derrida’da son bulan ise modern insanın, daha do rusu öznenin ölümüdür. Buna göre özne sadece geçmi e ait bir ey de il, ama bir söylencedir; böyle bir birey asla var olmamı , özerk bireyler asla ya amamı tir. Aksine, özerk bireylerin varoldu u kurgusu, felsefi ve kültürel bir gizemle tirmeden ba ka bir ey de ildir (Jameson 2005: 18). Dolayısıyla üst-anlatıların ve modernitenin dile getirdi i tüm kavramsalla tırmaların ölümüyle özgürlük sahası açılan ise hem bilimdeki hem de toplumsal hayattaki hayal gücünün malzemeleri olan alt-anlatılardır. Bilimsel iddialardan soyutlanmı tüm hakikat anlatılarını gösteren bu küçük anlatılar, “göreneksel” ya da “yerel” bilgi biçimleridir ve bu halleriyle de ba lamsal, ko ula ba lı ve sınırlıdır. Artık sınıf aidiyetine ve payla ılan çalı ma deneyimlerine dayalı kolektif kimlikler çözümlenerek, daha ço ulculu ma ve özelle mi kimlikler ön plana çıkmı tir.

Üst-Anlatıların Geri Dönü ü mü?

Söylenegeldi i gibi post-modernizm, yirminci yüzyılı Modern tasarımın kriz ve ölüm ça ı olarak görür. Bunun kanıtı olarak komünizmin çökü ü gösterilir. Vaclav Havel, komünizmin çökü ünü, dünyanın nesnel olarak bilinebilir ve böylelikle elde edilen bilginin mutlak olarak genellenebilir oldu unu bildiren öncüle dayanmı olan modern dü ünçenin krize girmi olmasının bir i areti olarak de erlendirirken³, Bauman ise komünizmin çökmesini, son iki yüzyıldır Avrupa tarihinin ufkunu belirleyen modern i tiyakların tabutuna çakılan son bir çivi oldu unu ve geriye vizyondan yoksun bir dünya kaldı nı ileri sürer (Bauman 1992: xxv). Bauman her ne kadar böyle dü ünür görünse de ikircikli bir tavır içindedir. Ona göre 1989 devrimleri, bir yanıyla üst-anlatıların yadsınmasını gösterse de aynı zamanda bu devrimler, batı tarzı tüketimcili in ve buna e lik etti i dü ünülen seçim yapma fırsatı ve bireycili in cazibesini de gösterir (1992: 166-169). Bu anlayı açısından komünizm, modernli in temel izleklerinden biri olan ilerlemeci tarih ve toplum anlayı nı temsil etmektedir ve onun ba arısızlı ı modern tasarımın bütününden ku kullanılmasına yol açmaktadır. Ne var ki komünizmin çökü ü, modern tasarımın çökü ü olarak görülebilirse de öte taraftan komünizm kar ısında ayakta kalan yine ba ka bir modern tasarımın hala varoldu unu da göstermektedir. Böyle bir çeli ki 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 paylaştığı Jürgen Habermas, 1989 devrimleriyle gerçekle en komünizmin çöküşünü modernite ve aydınlanmanın çöküşü olarak yansıtan postmodernizme karşı çıkarak, postmodernizmin aydınlanmanın tamamlanmaması projesini vaktinden önce terk etmiş olan muhafazakârların yeni bir biçimi olduğunu gerekçesiyle eleştirir. Öyle ki Habermas, 1989 devriminin akla ya da genelde “büyük anlatılara” karşı giriştiren post-modernist bir ayaklanma olduğunu düşüncesini reddederek, 1989 devriminin bir “nekahat devrimi” ya da “tazmin” olduğunu ileri sürer (Habermas 1991: 25-30). Habermas’a göre Orta ve Doğu Avrupa toplumları bu devrimler esnasında yeni bir eylemlere girmemeleri 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 politikasından sapmış olan bütün toplumlar dizisini bu patikaya yeniden yönelterek modernleşmeyi güçlendirmekle kalmamış aynı zamanda modernleşmiş in klasik düşünceleri ve kurumlarına yeni bir hayatîyet kazandırmıştır (Berman 1992: 54-55). Bu devrimler, klasik modernleşmiş in 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, modernleşmiş in sınırlarının genişlemekte olduğunu göstermektedir ve batının tınısı doğuya teknolojik bir medeniyet olarak değil, demokratik bir gelenek olarak da uzanmaktadır (Habermas 1991: 30-31). Kısaca Habermas’ın önerdiği eylem, modernleşmiş in büyük anlatılarının iyileşmeleridir.

Habermas’a göre modernleşmiş 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 modernleşmiş in ele tirden bir savunusunu üstlenme çabasıdır. Bu yüzden de aydınlanma mirası içinde gömülmüş olan alternatif akıl geleneklerinin kazınıp çıkartılması gerekir. Çünkü Habermas’a göre modernleşmiş in akılcılık fazlalığından değil eksiklikten muzdariptir (Callinicos 2001: 151-155). Habermas, ele tirden gelenekten kalkarak bilinç felsefesinin kördüğümünden, yani öznel merkezli akla karşıt olarak bir iletişim teorisi kapsamında yer alan “iletişimsel akıl” anlayışıyla bir özneler arası ilişkili anlama paradigması geliştirir. İletişimsel akıl’da, her şeyi bilen öznenin perspektifi, eylemler arasındaki iletişim etkileşimi veya “iletişimsel eylem” yoluyla ulaşılan uzlaşıya dayalı anlamaya tabi kılınır. “iletişimsel akıl ve eylem” modernizmin bir yanını temsil eden “araçsal akıl”la karşıt bir akıl olarak modernizmin başka bir yanını temsil etmektedir. Dolayısıyla Habermas’ın yaptığı, modernleşmiş in yine modernleşmiş in içinden, onun araçlarını kullanarak ele tirden modernizmin yıkıcı ve yapıcı içeriğine bir vurgudur. Bütün bunlardan dolayı Habermas’a göre, post-modernistlerin söylediği gibi modernleşmiş ne son bulmuş tür ne de yerini post-modernizme bırakmıştır, öyle ki modernleşmiş in 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 bulduğunu ve yeni bir dönemin afakta atmakta olduğunu anlayışına karşı çıkarak modernleşmiş in 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 özetler (Berman 1992: 55). Ne ki modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi veya dünyayı dönüştürme olanakları verdi i kadar, diğer taraftan da, sahip olduğu her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortam da yaratmaktadır. Buna göre modernlik birleştiricidir, tüm insanları birleştirir ama bu çatışma birliktir, baskı ile bölünmüş lü ü birliktir (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 yerli terk etmemeye de mahkûmdur⁴ (1983: 36; 345).

Bugün modernliğin yadsınması ya da geçersizleştirilmesi olarak görünen şeyin temelinde “öz-elleştirilme” bir modernizm biçimi olduğunu savunan Albrecht Wellmer, modernliğin eleştirisinin modern tasarımının 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 eleştiriyi yeniden yönlendirmiştir (Wellmer 1991: viii). Böylece, temizlendiğinde, yani bilimcilik ve ütopyacılık bir kenara bırakıldığında, elimizde bir “post-metafiziksel Modernizm”, Wellmer’in “bilimsel, estetik ve ahlaki-politik” anlamda ulaşılabilecek bir ufuk olarak gördüğü bir Modernizm kalır (Kumar 2004: 209). Bir post-metafiziksel modernlik, nihai uzlaşma yeri 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 bulduğunu ve yeni bir çağın başlamakta olduğunu biçimindeki post-modernist anlayışa karşı olarak hala modernliğin tamamlanmamış, gerçekleştirilmeyi bekleyen bir tasarım olduğunu anlayışını benimsemektedirler. Bu noktada modernliğin paylaşılmalı, özgürleştirici vaatini hala yerine getirmek zorunda olduğunu düşünür. Ancak bunun, modernliğin de imediğini 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 sürdüğü aksine büyük anlatıların ölümüne değil, modern anlatıların büyük bir ölçekte yeniden doğuşuna tanık olduğunu düşünür. Bu bitmemişlik duygusuna karşın ise Batılı biçimler modernliğin tek, en iyi ve nihai biçimleri değildir. Söz gelimi Japonya örneği, modernle menin artık küresel bir süreç olduğunu bize göstermektedir. Bu dönemde modern tasarım 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 izlediği olan evrenselciliği, zaman ve yerelin sınırlarını kabul eden bir görecelik tarafından kayıt ve kontrol altına

⁴ bkz. Marshall Berman: “*All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*”. Berman, modernliğin ilk zamanlarını yaşamış olan 19. yüzyıl dönümlerinin modernliğin 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 çağdır; soluk kesici bir hızda bir gelişmenin, maddi refahın çoğalması, insanın doğal çevreye giderek daha fazla egemen olmasının, tarihin çok uzun bir kesimi boyunca insanın yaratıcı potansiyelini sınırlandıran ve engelleyen gerçek ya da hayal ürünü tüm kısıtlamalardan evrensel olarak baskınsızlaşmasının 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 ili kin olarak vurguladı ı kimi pürüzleri törpüleyerek yeni biçimde varolma iddiasındadır.

Öte yandan Bauman, modernizm'in son buldu u anlayı mın aksine post-modernli i, yeni bir tarihsel a ama olarak de il, daha ziyade modernli in sonuçlanması olarak modernli in veriminin ve e er kalmı sa potansiyelinin ele tirel bir biçimde ele alınabilece i bir bakı açısına varılması biçiminde de erlendirir. Bu görü uyarınca post-modernlik, kendi ilkeleri ve prati inin bilincine varmış bir modernlik, yani öz-bilinçli bir modernliktir. Di er bir deyi le post-modern durum, yanlı bilinçten kurtulmuş bir modernliktir (Bauman 2003: 143). Bu durumda post-modernizm, modernizmi açık uçlu, zorunlu olarak eksik, modernli in kabul görmü ideolojilerinin dı ladıkları olanaklarla dolu olarak görmeyi sa lar. Bu bakı açısından Post-modernlik, modernli in gev etilmesi ve sorgulanması olarak yeni bir tarihsel ça de il modernli in bir sonucudur (Kumar 2004: 211-212). Post-modernli in modernizm sona erdikten sonra ba layan yepyeni bir dönem oldu u anlayı na kar ı çıkan G. Vattimo'ya göre post-modernlik, tarihin farklı ve yeni bir safhasından ziyade 'tarihin sonunu' ifade eder. Modernli in sona erdi i tarihsel dönemi belirlemeye çalı an her çaba ba arısız olmaya mahkûmdur. Zira modernlik ile post-modernlik aynı kavramsal ve tarihsel mekanda birlikte varolmak zorundadır ve bu türden özel ele tirel ili ki içinde post-modernlik, modernli i tümüyle geride bırakarak dı salla tıramaz (Vattimo 1999: 20-21). Çünkü post-modernlik bir taraftan modernlik kültürünü da ıtmaya çalı rken di er taraftan da onun felsefi sistemine dayanmak suretiyle onun ömrünü uzatmaktadır. Modernli in yanlı larının 'üstesinden gelip' onun ötesine geçen bir dü ünçe sistemi mevcut de ildir; bu açıdan mevcut sistemi kullanmaktan ba ka seçenek de yoktur (1999: 19)

Post-modern çözümlenmeden uzak durarak modern toplumların ba at özelli inin yüksek derecede bir "dü ünümsellik" oldu unu ileri süren Giddens'a göre ise kimilerinin post-modern olarak tanımladı ı durum, aslında "yüksek" ya da "radikalle mi " bir modernlik a aması ya da "geç modernlik" denilen eydir (Giddens 1998: 50-53). Giddens'a göre modern toplumların uzun süre dayandıkları geli me örüntüleri, artık bu örüntülerin olu turdu u çizgide daha fazla ileri gidilmesini sorgulayan çok temel sorunları ve ikilemleri ortaya çıkarmı tır. Buna göre, modernli in kendi hesabını vermesi ve gelece i konusunda öz bilinç edinmesi gerekmektedir. Bütün bu geli meler bizi modernli in ötesine götürmekten çok, modernli in içinde yatan dü ünümselli in daha kapsamlı olarak anlaşı lmasını sa lar ve bu modernli in ortadan kalkmasından çok modernli in kendi kendini anlamaya ba lamasıdır (1998: 50-51). Bir bilinç a amasını gösteren bu dönem, modernli in ötesine geçildi ini de il, tam da modernli in radikalle mesi evresinde ya amakta oldu umuzun göstergesidir. A. Heller'e göre de post-modernlik kavramının anlamlılı ı, modernlikten sonra gelen yeni bir döneme gönderme yapmasında de il, daha çok modern dönemin ça da tarihsel bir bilincine e de er olarak görülmesindedir (Heller 1990: 168-169). Bu bakımdan post-modernlik, modernli in açılmasından sonra gelen eydir ve modernli e ili kin bir bilinci gösterir.

Post-modernizm'in bir kırılma, kopu ve dönü üm olu turmaktan çok kendinden önce gelen sistem ile arasında bir süreklilik arz etti ini dü ünen F. Jameson, post-modern olarak adlandırılan bu dönemin aslında geç kapitalizmin kültürel bir

mantı mından ba ka bir ey olmadı mı ileri sürer. Uluslararası i giri imleri ve yeni i bölümü, uluslararası bankacılık ve borsa mübadelelerinin dinami i, aracılık ili kilerinin yeni biçimleri, bilgisayarla ma ve otomasyon, üretimin ileri Üçüncü Dünya bölgelerine kaç ı, yeni dönem olarak nitelendirilen bu dönemin, yani geç kapitalizmin belli ba lı özellikleridir. Bu dönemde sermaye akı ı uzam ve zamanı ortadan kaldırarak anlık biçimde bir ulusal bölgeden di erine ba arılı bir biçimde aktarılmaktadır ve ileti im teknolojilerinin güçlü ve hızlı bir biçimde geli imi bu siberetik devrimi hızlandırmı tır (Jameson 2005: 149). Paranın küresel boyuttaki bu hızlı akı ı, bariz biçimde yeni sayısal tıkanıklık türlerinin yanı sıra, geç-kapitalist günlük ya amda yeni ve temsil edilemeyen bulgular da üretmi tir. Bu anlayı açısından post-modernizm, tamamen yeni bir toplumsal düzenin kültürel egemeni de il ama bizzat kapitalizmin ba ka bir iç de i ikli inin yansıması ve do al sonucudur (Jameson 1992: 260-278). Postmodernizm, kültürel üretimin özgül ve i levsel bir biçimde yer buldu u ve kültürden çıkarsanan bir üretim biçimidir (Jameson 2005: 54-55). Ancak Jameson'ın "geç kapitalizm" dönemi olarak nitelendirdi i bu dönem, kültür ile toplum arasında radikal ölçüde bir ili ki oldu unu gösterdi i gibi, aynı zamanda kültürün toplumun merkezine yerle ip ikinci bir do a haline gelmesini de temsil etmektedir. Artık kültür kendi ba ina bir üründür ve kapitalist i leyi in ilavesi de il özünü olu turur (Jameson 1992: 48; 2005: 150). Yeni dönemde "kültürün" kapitalist i leyi in temelini olu turdu u noktasında Jameson'la aynı dü ünen ancak sanayi sonrası dönemin ne oldu u konusunda farklı dü ünen Lash'a göre, sanayi sonrası ekonomik i leyi te, kültür metala tı ı kadar aynı zamanda ekonomiyi de sömürgele tirerek üretim araçlarını ve üretim ili kilerini gittikçe artan bir ölçüde kültürel bir hale getirmi tir (Lash 1990: 38-39; 43-46). Çokuluslu irketlerin egemen oldu u bir dünya pazarının geni leyerek ulus devletin ekonomik gücünü zayıflatması neticesinde batı toplumları son dönemde "örgütlü" kapitalizmden "örgütsüz" kapitalizme do ru bir geçi ya amı tir. Bu durumda hem sanayi hem de finans ayrı düzensiz devrelerle uluslar arası hale gelmi tir. Örgütsüz kapitalizmi gösteren bu dönemde, kültür sanayileri ekonomi için oldukça önemli bir hale gelerek kültür pazarlanmaya ba lanmı tir.

Ne var ki 1989 devrimi, iki süper gücün tahakkümü altında olan ve bunun gerektirdi i zoraki denge durumundaki bir dünyanın yerine yalnızca tek egemen gücün bulundu u bir dünyayı ortaya çıkarmı tır. Bu durum, kendisinin yarattı ı tehlikeli iktidar tekelisten ayrı olarak, yeni endi e ve güvensizlik durumları yaratmı tir. Böylesi bir durum yeni ya da bastırılmı ayrılıkçılık ve milliyetçilik duygularının ate ledi i yeni etnik ve ırka dayalı çatı maları körüklemi , kanlı iç sava lar, uzun bir süredir görülmedikleri Orta Asya ve Balkanlar gibi bölgelere geri dönerek binlerce ki inin ölmesine ve yerlerinden edilmesine neden olmu tur. Samuel Huntington'a göre ise artık bu yeni dönem, eski dünyanın yerine yeni uyumlu bir liberal devletler sisteminin de il, belli ba lı medeniyetlerin çatı tı ı yeni bir "dünya düzensizli inin" geçmi oldu unu göstermektedir (Huntington 1993: 22-23). Huntington, bu yenedünyada mücadelenin esas kayna mın öncelikle ideolojik ve ekonomik olmayaca mını, medeniyetler çatı masının kaçınılmaz oldu unu ileri sürerek medeniyet kimli inin gelecekte gittikçe artan bir ekilde önem kazanaca mını iddia eder. Huntington'a göre dünya bundan sonra büyük ölçüde halen varlı mını sürdüren yedi veya sekiz medeniyet arasındaki etkile imle -çatı mayla- ekilenecek ve gelece in en önemli kanlı mücadeleleri, bu medeniyetlerin birini di erinden 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 savaş karşı olarak aslında pek çok şeyin de imeden, 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 sanayilemiş 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 çözümler toplumlardır, 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 anlayışa göre inçe, “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 toplumlardaki gerilimlerin sınıfsal ve siyasal olmaktan çok kültürel, etnik ve milliyetçi bir nitelik kazandığını savunan bu görüşlere karşı olarak bu türden yeni toplumsal hareketlerin siyasal değil de ilde 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, sanayilemiş Batı toplumlarında ideolojiler yok olmaması yalnızca “ideoloji taşıyıcılığı” elinde tutulmuş demektir. İnsanları 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, önü tıkanmış kişilerden 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 geli mi hem de azgeli mi ülkelerde ideolojilerin hala kitleleri harekete geçirebiliyor oldukları iddia edilebilir. Çünkü bir ideoloji, toplumsal ve siyasal ya da aın tek bir boyutuyla ilgili olmaktan çok toplumların kültüründen insan ve toplum, insan ve do a arasındaki ili kiler kadar geni bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu açıdan ideolojilerin gerek birey, gerekse toplum düzeyinde önemli i levler gördü ü söylenebilir. Her eyden önce bir ideoloji, içinde ya anılan karma ık dünyayı, toplumu, ili kileri organize etmemize, anlamlı, basit ve anla ılabilir hale getirmemize yardımcı olmaktadır. Bu noktada ideolojiler, bireysel düzeyde yol gösterici, seçenekler arasında seçim yapmayı kolayla tırıcı birer araçlardır. nsanların ve toplulukların eline tutu turulmu birer yol haritası olarak toplumsal ve siyasal gerçekli in ne tür ili kiler ve kurumlar üzerine kuruldu unu ve izlenmesi gereken en iyi yolun ne oldu unu anlatırlar. Buna göre ideoloji, toplumun haritasını vererek toplum içinde hareket etmemizi ve ya amamızı kolayla tırmaktadır. deolojinin böyle bir i levi dikkate alındı nda hiç de son bulmadı ı söylenebilir. Öyle ki Eagleton'a göre de günümüzde insanlar hala kiliselere gitmekte, çocuklarına okullarda ö retilen eyler hakkında endi elendikleri gibi gittikçe bozulan sosyal hizmetlerden ve gelirlerindeki dü ü ten dolayı kaygılanmaktadırlar (Eagleton 2005: 71). Kısaca ideolojiler, insanların ya amlarındaki bir takım eylemleri hala yönlendirebilmekte ve toplumların kurulumunda etkilerini sürdürmektedirler. Buna göre ideoloji toplumun kurulumunda ba at bir rol oynayarak toplumun olu umunu biçimlendiren en güçlü etkendir. deolojiler toplumun yeniden üretiminde güçlü bir role sahiptir. Bu anlamda ideoloji, dı arıdan zerk edilen veya edinilmesi gereken bir bilinç düzeyi de il, bizzat bireyin toplumsal ili kiler bütünü içerisinde bulundu u yapıların ona sa ladı ı roller bütünüdür (Bekmen 2008: 234). “ deolojide, insanlar gerçekte, kendi aralarındaki ili kileri ve kendi varlık ko ullarını de il, aralarındaki ili kileri ve varlık ko ullarını ya adıkları biçimleri ifade ederler” (Althusser 1977: 233). Bütün bu roller de, bir bireyin ya amında “yapıp ettiklerini” sıkı sıkıya belirleyen yol haritalarıdır. Böylelikle de ideoloji, insanın ya ama biçimine dı sal de il, aksine bireyin gündelik pratikleri içerisinde devamlı suretle yeniden üretti i 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 “ça rıldı ı” ile do rudan bir ili ki içerisinde. Söz gelimi aile içerisinde otoritenin sahiplenicisi olarak baba, kilisede itaatkâr mümin, siyasal alanda yasalara uyan yurtta olarak “ça rılan” bireyin yeniden üretimi, bu kurumlar içinde olur. Bu açıdan Althusser için ideoloji, bir yanlı bilinç de il, bireylerle gerçek ya amları arasındaki muhayyel bir ili kidir ve toplumsal uyumun devamı için kaçınılmazdır (Bekmen 2008: 235). Öyle ki ideoloji, toplumsal ili kilerin ta ıyıcısı olan bireyleri, bu ili kilerin öznesi, aktörü haline getirir. Bu nedenle, ideolojinin karakteristik özelli i, insanları özgür ve özerk olduklarına inandırmasıdır: “bütün ideolojiler somut bireyleri özneler olarak olu turan i leve sahiptir” (Althusser 2002: 161). Bireylerin ideolojik aygıtlar içerisinde edindikleri roller bütünü ise, i gücünün yeniden üretilmesinin en temel artı olan toplumsal bütünlü ün yeniden üretilmesi i levini görür. Böylelikle ideoloji, bir toplumun varlı mın ve süreklili inin garantisidir. deoloji toplumsal bir çimentodur ve kapitalist toplumda sınıf üstünlü ü sisteminin çimentosunu olu turur (McLellan 1999: 51).

Althusser'in de söz ettiği gibi ideoloji kavramı, toplumsal ideoloji teoremi bireylerin kendilerini içinde buldukları belirlenmiş ideolojiler bütününe yansıtmaktadır. Bu ideoloji kalıpları bireylerin rollerinin de ne olduğunu belirler. Toplumsal ideoloji teoremi yer alan ve bireyleri belirleyen bu kalıplar, toplumların ideolojilerinde yer eden ve toplumsal ideolojiler 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 güçtür 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 kuvvet 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 haline gelirler. 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 bulduğu tezi sanayilemiş toplumlarda maddi refah düzeyinin artmasından dolayı artık sınıf çatışmalarının olmayacağı biçimindeki bir gerekçeye dayanmaktadır. Ne var ki günümüze baktığımızda ise modern sanayilemiş ve sanayilemekte olan toplumlarda, sanayileme 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. Özellikle 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 aslında 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 ideolojinin sonucunda, daha önceden varolan ve ortadan kaldırılma ümidiyle üstü örtülen işsizlik, yoksulluk, evsizlik, sosyal hizmetlerin çökmesi, hatta açlık biçimleri gibi sorunlarla muhtemelen önceden olduğundan daha fazla karşılaşacak 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 gerektiğini anlayışını doğurduğu gibi ekonomik açıdan teoride olası gözükse de pratikte asla mümkün olmayan- belirli bir yere gelme şansını olmayan, ekonomik açıdan ezilmiş sınıfların gözlerini de farklı arayışlara ve alternatif ideolojilere yönlendirmektedir.

Bütün bu gelişmeler, ideolojilerin sonuna ulaşmaya veya post-modernistlerin sınıf, ulus gibi kimlikler yerine bireysel kimlikleri ön plana çıkaran, benzerliklerin de il farklılıkların önemli hale geldiği ve kütsandı ı ço ulcu 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, karma ık toplumsal ve siyasal haritada yönünü bulabilme ve bu ilikleri açıklama ve de erlendirme ihtiyacı hala ortadan kalkmadığı gibi bütün toplumlar insan-do a, insan-insan ve insan-siyasal iktidar gibi sorunlarla hala mücadele etmektedirler. Modernlik gerçekten bir çıkmaza mı girdi yoksa sadece görünüm mü de i tirdi? Teknolojinin, ekonominin ve endüstrinin küresel bir yaygınlık boyutuna ulaşması ve bunun pek çok sonucu, kültür ve toplum hayatında kalıcı bir de i imin göstergeleri mi yoksa bizatihi modernli in mantı ının bir parçası mıdır? E er bugün tarihte modernli in sonuna gelindi i noktasında durulursa modernlikle birlikte anılan problemlerin de onunla beraber geride kaldı ını söyleyebilir miyiz? te 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 Özlük, 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 Press.
- BAUDRILLARD, J. (1983) “*The Ecstasy of Communication*” In Foster.
- BAUDRILLARD, J. (2008) “*Simülakrlar ve Simülasyon*”. Çev. Özgür 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: mge Yayınları.

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

CALLINICOS, A. (2001) “*Postmodernizme Hayır: Marksist Bir Ele tiri*”. Çev. ebnem Pala, Ankara: Ayrac Yayınları.

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

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

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

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

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

FÜRED , F. (2006) “*Dü ük Beklentilerin Yüceltilmesi: Ya adı umuz Dönem ile Fukuyama Arasında Var Olan deolojik Uzla ı*” (çnd. Tarihin Sonu mu? Fukuyama, Marx, Modernite). Çev. Kamil Kurtul, Ankara: mge Yayınları.

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

GIDDENS, A. (1998) “*Modernli in Sonuçları*”. Çev. Ersin Ku dil, stanbul: Ayrıntı Yayınları.

GRAMSCI, A. (1986) “*Hapishane Defterleri*”. Çev. Adnan Cemgil, stanbul: 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, stanbul: 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 Ça da 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 nal, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- LASH, S. (1990) *“Sociology of Postmodernism”*. Londra and New York: Routledge.
- L PSET, S.M. (1986) *“Siyasi nsan”*. Çev. Mete Tunçay, stanbul: Türk Siyasi limler Derne i 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) *“ deoloji 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, zmir: ARA-lık Yayınları.
- MARD N, . (1992), *“ deoloji”*. stanbul: leti im 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) *deoloji*. Çev. Ercüment Özkaya, Ankara: Doruk Yayınları.
- McCARNEY, J (2006), *“Biçimlendirici Sonuçlar: Fukuyama Hakkında Dü ünceler”* (çnd. Tarihin Sonu mu? Fukuyama, Marx, Modernite). Çev. Kamil Kurtul, Ankara: mge Yayınları.
- OSKAY, Ü. (1980) *“Popüler Kültür Açısından deoloji Kavramına li kin Yeni Yakla ımlar”*, A.Ü. SBF Dergisi, C: XXXV, No: 1-4, Ocak-Aralık 1980, s.197-254.
- ÖRS, H. B RSEN. (2008) *“19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal deolojiler”*. Derl. H. Birsen Öz, 2. Baskı, stanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- SIM, S. (2000) *“Derrida ve Tarihin Sonu”*. Çev. Kaan H. Ökten, 1. Baskı, stanbul: Everest Yayınları.
- VATTIMO, G (1999) *“Modernli in Sonu”*. Çev. ehabettin Yalçın, stanbul: z Yayıncılık.
- VICO, G. (2007) *“Yeni Bilim”*. Çev. Sema Önal, 1. Baskı, Ankara: Do u-Batı Yayınları.
- WELLMER, A. (1991) *“The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism”*. Çev. D. Midgley, Cambridge: Polity Press.