

T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

147970

BİLGİ SOSYOLOJİSİ ve KARL MANNHEIM

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Danışman  
Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN

Vildane ÖZKAN

BURSA 2004

T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu tez .. /.. / .... tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

İmza

Üye (Danışman) .....  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı  
Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN

İmza

Üye.....  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı  
.....

İmza

Üye.....  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı  
.....

İmza

Üye.....  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı  
.....

## ÖZET

### BİLGİ SOSYOLOJİSİ ve KARL MANNHEIM

Özkan, Vildane

Yüksek Lisans Tezi, Sosyoloji Bölümü

Ocak 2004, 83 sayfa

Elinizdeki çalışma, çoğunlukla Mannheim'ın bilgi sosyolojisi olarak adlandırmaya alıştığımız düşünce sistemine ilişkin birkaç imaj üretmeye adanmıştır. Diyebiliriz ki, bilgi sosyolojisi ele aldığı problemleri tarihsel, toplumsal ve politik bir akışın içerisinde yerleştirmeyi başardığı ölçüde sosyoloji biliminin en acımasız ifade biçimi olarak ortaya çıkar. Bilgi sosyolojisi genel olarak toplumdaki, daha belirgin olarak da sosyolojideki bir krizin teşhisidir. "Bilgi" problemi Mannheim'ın bilgi sosyolojisi düzleminde neredeyse bir anda bir "akış" ve "eylem" problemine dönüşür. Çünkü Mannheim klasik epistemolojinin aksine, bilgi problemini yapısal bir problem olarak değil, daha çok politik bir problem olarak görür. Bununla bağlantılı olarak Mannheim çelişkilerin, karmaşık olanın hakkını da vermek ister ve bunu istediği ölçüde çelişkilerden kurtulmayı bir amaç olarak edinen "epistemolojik grameri" eleştirir.

Mannheim devletin kurumsal çatısı ile aygıtlarından apayrı bir alan olarak tasarladığı "politika"ya derinlemesine nüfuz edecek bir bilimin olanaklarını da araştırır. Ve böylesine bir bilim epistemolojik gramerle kurulamaz. Mannheim'ın düşüncesinde bilimsel politikayı icat etmekten yana en uygun grup "yüzergezer entelijensiya"dır. Epistemolojik gramer ise politika alanında topyekûn işlevsiz bir haldedir.

**Anahtar Kelimeler:** İlişkiselcilik, İdeoloji, Ütopya, Yüzergezer Entelijensiya, Bilimsel Politika, Eylem, Epistemoloji.

**Keywords:** Relationism, Ideology, Utopia, Socially Unattached Intelligentsia, Scientific Politics, Action, Epistemology.

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET .....	iii
İÇİNDEKİLER .....	iv
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### (KARL MANNHEIM ve KLASİK EPİSTEMOLOJİ)

1. KARL MANNHEIM ve KLASİK EPİSTEMOLOJİ .....	9
1.1. Karl Mannheim .....	9
1.2. Klasik Epistemoloji .....	17

### İKİNCİ BÖLÜM

#### (BİR BİLGİ SOSYOLOJİSİ KLASİĞİ: *İDEOLOJİ* ve *ÜTOPYA*)

2. BİR BİLGİ SOSYOLOJİSİ KLASİĞİ: <i>İDEOLOJİ</i> ve <i>ÜTOPYA</i> .....	25
2.1. Bilgi Sosyolojisi .....	25
2.2. “İdeoloji” ve “Ütopya” Kavramları .....	38

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### (MANNHEIM’İN “YÜZERGEZER ENTELİJENSİYA” KAVRAMI)

3. MANNHEIM’İN “YÜZERGEZER ENTELİJENSİYA” KAVRAMI .....	58
SONUÇ .....	77
BİBLİYOGRAFYA .....	78

## GİRİŞ

Bir düşünce sisteminin “aşıldığı,” dolayısıyla “yenildiği” ve “çöktüğü” tartışmalarını işitmeye başladığımız ân önümüze açılacak olan en az iki tercihten bahsedebiliriz: Ya bu yenilgiyi galip tarafta yer alarak --unutmamalıyız ki galiplerin tarafında herkes için her zaman bir yer bulunur-- alkışlayabiliriz ya da kaybetmiş olduğu söylenen düşünce sistemi içerisinde herhangi bir muhafazakâr eğilime kapılmaksızın henüz dışa vurulmamış olanaklar ile henüz türetilmemiş sonuçlar arama denemesine girişebiliriz.

İlk tercih konformist bir yaklaşım olması dolayısıyla yaratıcı düşünce için öldürücü bir etkiye sahip bulunan katı bir yargılama sistemini devreye sokacaktır. Bu nedenle biz tercihimizi ikinci çalışma tarzından yana koyuyoruz. Mannheim’ın bilgi sosyolojisi üstüne kaleme alınmış olan --ve elimize geçen-- metinlerin bir kısmında --burada özellikle Susan Hekman’ın *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* adlı çalışması anılmayı hak ediyor-- Mannheim’ın bilgi sosyolojisinin artık “aşıldığı” tartışması yürütülüyor ve buna dair birtakım kanıtlar ileri sürülüyor. Ancak biz burada Mannheim’ın düşünce sisteminin hangi bakımlardan aşıldığı ve hangi bakımlardan da anlamlı kalmayı sürdürdüğü tartışmasına dahil olmak yerine doğrudan Mannheim’ın bilgi sosyolojisinin henüz türetilmemiş sonuçlarının en azından bir kısmını açığa çıkarma girişiminde bulunuyoruz.

Elinizdeki çalışma Mannheim’ın düşünce sisteminin temel ögeleri olarak kabul ettiğimiz fikirlerinin ve bu fikirlerde içkin olarak bulunan bugünün mevcut hal ve gidişine yönelik eleştirilerin altını çizmeye adanmıştır. Çünkü bir düşünce sistemi içerisinde belki küçük dikkatsizlikler nedeniyle, belki de tam tersi birtakım politik çıkarlar nedeniyle göz ardı edilmeyi sürdürülen fikirlere kulak vermek bambaşka düşünsel açımları da beraberinde getirecektir.

Susan Hekman Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya*'sını özellikle Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı çalışmalarının etkisi altında görür.<sup>1</sup> Ancak bu tesbitler doğru olmasına karşı *İdeoloji ve Ütopya*'da Marx'ın düşüncesinin açıkça görülen etkisini göz ardı ettiği için fazlasıyla eksiktir de. Mannheim'ın bilgi sosyolojisinde Marx'ın düşüncesinin bıraktığı derin izler *İdeoloji ve Ütopya*'nın daha ilk satırlarında açıktır. *İdeoloji ve Ütopya* şu cümlelerle başlar:

Bu kitap insanların gerçekte nasıl düşündüğü problemini ele alır. Bu incelemeler düşünmenin mantık kitaplarında nasıl arz-ı endam eylediğini değil, bir kolektif eylem aracı olarak kamusal yaşam ile politikada somut olarak nasıl işlediğini sorgulamayı amaçlar.

Filozoflar bizzat kendi düşünceleriyle ilgilendiler hem de haddinden fazla. Düşünceyi konu edinip kaleme aldıklarında esas olarak kendi tarihleri olan felsefe tarihini ya da matematik ve fizik gibi bilginin oldukça özele kaçan alanlarını göz önünde bulundurdular. Ama bu tip düşünme sadece çok özel durumlar için geçerlidir ve onun analizi sonucunda öğrenilebilecek olan hiç bir şey bir başka yaşam alanına uygun değildir. Herhangi bir uygunluk söz konusu olsa bile bu sadece varoluşun oldukça spesifik bir boyutu için geçerli olur, ama kendi dünyalarını kavramak ve biçimlendirmek isteyen insanlar için tatmin edici olmaz.<sup>2</sup>

Yukarıdaki satırlar Marx'ın "filozoflar şimdiye kadar dünyayı sadece açıkladılar, oysa esas mesele onu değiştirmektir" şeklindeki formülü ile yine Marx'ın teoriyi pratik alanına doğru çekerek teori ile pratik arasındaki Kartezyen ayrımı yıkma çabalarını hatırlatır. Mannheim da tıpkı Marx gibi teori ve pratik ayrımına saldırır. Bunu ise elinizdeki çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde göstermeye çalışacağımız gibi teori ile pratik arasında ortak karşılaşmalar üretmek yapar. Teori ile pratik arasında

<sup>1</sup> Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Tercüme: Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, Paradigma Yay, İstanbul, 1999, s.76.

Ama yine de Susan Hekman'ın bu değerlendirmesi şaşkıncı değil, çünkü unutulmamalıdır ki Susan Hekman *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* adlı çalışmasında Mannheim'ın bilgi sosyolojisi ile Gadamer'in hermenötisi arasında sürekli paralellikler arar. Elbette Mannheim'ın Heidegger'den etkilendiği ve ileride de göreceğimiz gibi özellikle kamuoyu üstüne fikir üretirken Heidegger'in *das Man* kavramından fazlasıyla yararlandığı doğrudur ve zaten Mannheim da bunu açıkça belirtir. Ancak bizim burada ileri sürdüğümüz iddiaya göre --doktora tezi gibi ilk dönem çalışmalarını özellikle Lukacs, Scheler ve Hegel'in etkisi altında kaleme almış olmasına karşı-- Mannheim'ın bilgi sosyolojisi ile bilgi sosyolojisi alanındaki temel eseri *İdeoloji ve Ütopya*'da Heidegger'den çok Nietzsche'nin ve Hegel'den çok Marx'ın etkisi görülür. Ama elbette Marx'ın Mannheim üstündeki etkisi --Mannheim'ın özellikle sınıf kavramına yönelttiği eleştirileri göz önünde bulundurduğumuzda-- hiç bir şekilde kesintisiz de değildir.

<sup>2</sup> Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, İngilizcesi: Louis Wirth and Edward Shils, Routledge&Paul Kegan, Londra, 1936, s.1.

Mannheim'in gerçekleştirdiği en güçlü karşılaşma "yüzergezer entelijensiya" kavramı ile ortaya çıkar. Çünkü Mannheim yüzergezer entelijensiyanın bir bilim olarak politikayı kurma vasıtasıyla sosyolojik teori ile politik pratik arasındaki ayrımı aşındıracağını umut eder.

Aydınlanmacı izler taşıyan Mannheim'in bilgi sosyolojisi, Susan Hekman'ın *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*'te iddia ettiğine göre özellikle Gadamer'in hermenötüğü tarafından "aşılır." Ancak bize göre esas mesele Mannheim'in aşılmayıp aşılmadığı meselesi değil, çünkü burada söz konusu olan çok daha karmaşık bir durumdur.

Ancak bunun yanı sıra Gunter Remmling'in de bazı yorumlarına katılmadığımızı belirtebiliriz. Remmling Mannheim'in düşüncesinin aşılmayıp aşılmadığı tartışmasına girişmiyor olsa da yine de onun Mannheim'in bilgi sosyolojisinin temel kavramlarından biri olan ilişkilencilik "yanlış" kavradığını söyleyebiliriz. Çünkü Mannheim ilişkilencilik olarak adlandırdığı bir kavram önerir ve bizi sık sık rölativizm ile ilişkilencilik birbirine karıştırmamamız gerektiği konusunda uyarır. Ama Remmling yine de bu uyarıyı dikkate almayarak ilişkilencilik kavramını bir tür rölativizm formu olarak kabul eder.<sup>3</sup>

Ancak burada Remmling'in Mannheim'in ilişkilencilik kavramı ile ilgili görüşlerine katılmıyor olsak da yine de onun --Susan Hekman'dan farklı olarak-- Mannheim'in *İdeoloji ve Ütopya*'sının Nietzsche ve Marx'ın düşüncelerine olan yakınlığını gözden kaçırmadığını belirtmeliyiz.<sup>4</sup> Üstelik Mannheim'in bilgi sosyolojisini Marx'ın ideoloji teorisinin fazlasıyla geliştirilmiş bir biçimi olarak kabul edenler de bulunuyor.<sup>5</sup>

Mannheim'in Nietzsche ve Marx'ın felsefelerine olan yakınlığı her şeyden önce bilgi sosyolojisinin ana eksenini oluşturan bir iddiadan kaynaklanır: buna göre bilgi adını

<sup>3</sup> Remmling, Gunter, *The Sociology of Karl Mannheim*, Routledge&Paul Kegan, Londra, 1975, s. 8, 10.

Maquet'in de belirttiği gibi Mannheim'in ilişkilencilik kavramına dair genel kanı onun bir rölativizm formu olduğu şeklindedir. Maquet, Jacques, *The Sociology of Knowledge*, Duke University Press, New York, 1965, s. 84.

<sup>4</sup> Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, s. 142.

<sup>5</sup> Maquet, *The Sociology of Knowledge*, s. 24.

verdiğimiz fenomen sadece tarihsel ve toplumsal değildir, aynı zamanda politik ve eylemseldir. Mannheim her şeyden önce düşünce ile eylemin birbirinden koptuğu ve içinde yaşamayı sürdürdüğümüz eylemsizlik çağından<sup>6</sup> rahatsızdır. Bu çağ ideoloji ve ütopyaların yok oluşuna yol açar ve bu süreç içerisinde politik alan da gözden yiter.

Diyebiliriz ki tutku ve inançtan yoksun bu tür bir eylemsizlik çağı için Mannheim'in önerileri rahatsız edicidir. Çünkü Mannheim bu eylemsizlik durumuna ciddi bir cevap verir. Mannheim'in cevabını eylemsiz ve basiretsiz hallerimize bir saldırı olarak da düşünebiliriz: çünkü ideoloji ve ütopyaları yeniden dirilterek politik alanı yeniden görünür kılacak yüzergezer entelijensiyayı umut eder. Elbette Mannheim bu yüzergezer entelijensiya kavramını üretirken özellikle bugün artık iflas ettiğini gördüğümüz Aydınlanma felsefesinin --yani ona mihlanmış Akıl, Birey, Özgürlük, Bilim, Doğa mitlerinin-- kozmopolitanizminden yararlanır.

Ancak Mannheim'in Aydınlanma retoriği ile ilişkisi muhafazakâr bir eğilimden kaynaklanmaz, çünkü burada bambaşka bir durum söz konusudur: Mannheim bir ölçüde Aydınlanma felsefesini günümüzün problemleri için bir çıkış noktası olarak görür. Çünkü artık "somut düşünce" kendi çağımızın problemleri üstüne bile olsa neredeyse imkânsız görünüyor.<sup>7</sup> Hızla büyüyen maddi ve nesnel bir kültüre paralel olarak sahici ve somut düşünce de giderek ortadan kayboluyor.<sup>8</sup> O halde düşünmenin mümkün olduğu zamanlara dönüp bakmanın --ki orada artık iflas etmiş bir durumla karşılaşsak bile-- hiç bir sakıncası yoktur. Ama yine de diyebiliriz ki bugün esas olarak iflas eden

<sup>6</sup> İçinde yaşadığımız çağın eylemsiz ve basiretsiz halleri Kierkegaard'ın da temel meselelerinden biridir. Ve Kierkegaard bunu şu şekilde ifade eder: "Yaşadığımız çağ esasen akıl ve tefekkür çağıdır; tutkudan yoksun, bir an heyecanla parlayan, sonra akılcıca tekrar istirahatata çekilen bir çağ.... Gerçekten de, hâlâ akıl almaz bir delilik yapacak tek bir kişi kalmış mıdır diye insanın sorası geliyor.... Bugünlerde intihar eden hiç kimse gözü dönmüş bir şekilde intihar etmiyor. İlk adımı atmadan önce o kadar ince eleyip sık dokuyor ki resmen düşüncelerle nefesi kesiliyor. Hatta intihar ettiği bile tartışılır, çünkü canını alan düşüncedir. Fazla inceleyerek ölmez, fazla incelemekten dolayı ölür.... Bugünkü neslin yeteneği, virtüozluğu ve sağ duyusu, eylem boyutuna gelmeden bir yargıya ya da karara varmada yatıyor.... Çünkü yaşadığımız çağın kaçamak tavrının temelinde *eylemsizlik gücü* vardır ve tutkusuz herkes bunu ilk keşfeden olmasından dolayı kendini kutlar ve böylece daha da zeki olur." Kierkegaard, Sören, *Kahkaha Benden Yana*, Tercüme: Nedim Çatlı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, s. 234.

<sup>7</sup> Burada bunun nedenlerini göstermeye kalkışmayacağız, ama bunun Nietzsche ve Kierkegaard'dan Heidegger'e kadar birçok düşünürün ortak tesbiti olduğunu hatırlatabiliriz.



Aydınlanma retorığı değil, bugün topyekûn “düşünme imkânı” iflas etmiştir. Bu nedenle Mannheim’ın hâlâ içinde bir düşünme olanağı bulabildiğı Aydınlanma retorığını kullanması bugün için rahatsız edici olmamalıdır ve hatta bu konuda Mannheim’ı takip edebiliriz.

Burada bu tesbitlerden türeyen kaçınılmaz bir sonuç görünüyor: eylemden kopan bilgi artık bir yargı halini alır: diyebiliriz ki bir yargı çağında yaşıyoruz: yargıda bulunuyoruz, ama eylemiyoruz. Eylemde bulunup bulunmamak ise elbette kişisel bir tercih meselesi değil, ama bir çağın, bir dönemin meselesidir. Mannheim’ın bilgi sosyolojisi çerçevesinde kurcaladığı temel problem, bu eylemsizlik halinden, bu basiretsizlikten bireyleri çekip çıkaracak dinamiklerin ne olduğu ve bu dinamiklerin nasıl ortaya konabileceğine ilişkindir.

Mannheim’ın çoktandır bilgi sosyolojisi olarak adlandırmaya alıştığımız düşünce sistemi içerisindeki en zengin ve güçlü tesbiti ortaya koyduğu ân şudur: Mannheim sürekli üstünde durduğu ve istediğı yeni bir eylem çağının, çağın eylemsizlik halinin ortadan kalkmasıyla birlikte değil, doğrudan bu eylemsizlik halinin içerisinde çıkıp geleceğini söyler. Bu durumda olumluyla --eylem diyelim-- olumsuz --eylemsizlik diyelim-- birbirini içermektedir.

Öyleyse içinde bulunduğumuz koşullar şimdilik oldukça karmaşık görünüyor. Ancak Mannheim’ın sosyal ve kültürel bilimler alanında tesbit ettiği üç anlam türü bu karmaşıklığı kavrama ve tanımlama yönünde büyük bir katkı sağlıyor: Buna göre bir kültürel ürünün kavranabilmesi için öncelikle onun “nesnel” (objektive), “ifade edici” (expressive) ve “belgesel” (documentary ya da evidential) anlamlarının tesbiti yapılmalıdır. Nesnel anlam toplum içerisinde zaten verili olarak bulunan anlam bütününden ortaya çıkar, bu nedenle bireysel niyet ya da bilinç tarafından belirlenmez. İfade edici anlam ise bireyin bilinci tarafından üretilir. Mannheim’ın en fazla üzerinde durduğu ve kendi yöntemi olarak da tanımladığı belgesel anlam ise bireysel bilincin

---

<sup>8</sup> Schroeder, Ralph, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Tercüme: Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996, s.186.

ötesine geçer. Demek ki nesnel anlam “bilinç öncesi”, ifade edici anlam “bilinç”, belgesel anlam ise “bilinç ötesi” boyutta üretilir. Mannheim sosyal ve kültürel bilimler alanında geçerli olan bu üç anlam türüne --sadece görsel sanatlar alanında geçerli olan bir başka anlam türünün-- “temsil edici” (representation) anlamın ilâve edilemeyeceğini belirtir. Çünkü “temsil” ile “temsil edilen” aynı duyumsal alana ait olmak zorundadır: “Sesler sadece başka seslerle, optik nesnelere sadece başka optik nesnelere, duyu verileri sadece başka duyu verileriyle temsil edilebilir; zihinsel ya da psikik veriler ise temsil edilemez, onlar sadece ifade edilebilir (expressed) ya da gösterilebilir (evidenced).”<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Mannheim, “On The Interpretation of ‘Weltanschauung’”, *Essays On The Sociology and Knowledge*. Editör: Paul Kecskemeti. Routledge & Kegan Paul Ltd., Londra, 1952, s. 43-4.

Etnometodoloji alanında özellikle Garfinkel Mannheim’in bu belgesel yönteminden etkilenir ve kendi yönteminin de belgesel yöntem olduğunu ifade eder. Wolff, Kurt H., “Fenomenoloji ve Sosyoloji”. Tercüme: Harun Rızatepe, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Derleyenler: Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Verso Yay., Ankara, 1990, s. 547.

Demek ki Mannheim'ı takip edersek sosyal ve kültürel bilimler alanında üç anlam boyutu söz konusu olur. Nesnel anlam zaten verilidir ve onu elde etmek için herhangi bir çaba sarf etmemize de gerek yoktur. Söz gelimi "bir dilenciye para vermenin" nesnel anlamı toplumsal olarak zaten önceden belirlenmiş olan "yardım etmek"tir. İfade edici anlamda ise nesnel anlamın bireysel niyetlere göre biçim değişimi söz konusudur. Ve buna göre toplumsal bir fenomenin, sonsuz sayıdaki birey tarafından sonsuz sayıda ifade edici anlamı üretilebilir. Bir dilenciye para veren on kişinin her birinin gerçekleştirdiği faaliyetin nesnel anlamı "yardım" iken, ifade edici anlamı her bir bireyin bu faaliyeti gerçekleştirme niyetine bağlıdır ve burada birbirinden farklı on tane ifade edici anlam söz konusu olabilir. Belgesel anlam ise ne nesnel anlam gibi bilinç öncesinde yer alır, ne de ifade edici anlam gibi bireysel bilinç boyutundadır. Belgesellik --Mannheim buna bazen "gösterilebilirlik" de der-- bir şeyi olduğu gibi göstermektir: mümkün olduğunca olduğu gibi göstermek ya da mümkün olduğunca olduğu gibi dile getirmek. Mannheim --biraz Hegelci bir çizgide-- şöyle der: "Bizler bir çağın ruhunu onun tekil belgesel tezahürlerinden çıkarırız ve bireysel belgesel tezahürleri, çağın ruhu hakkında bildiğimiz şeyler temelinde yorumlarız."<sup>10</sup>

Belgesellik aynı zamanda gösterilebilirlik demektir: bizler görsel-işitsel-zihinsel varlıklarız ve dolayısıyla aynı zamanda da belgesel varlıklarız. Ancak sosyal ve kültürel bilimlerde varlığımızın bu görsel-işitsel boyutu görsel-işitsel olarak belgelenmez, ama eğer görsel-işitsel olarak belgelenseydi ya da gösterilseydi buna "temsil edici" anlam diyebilirdik. Bununla bağlantılı olarak Mannheim bir soru sorar: Gündelik yaşamdaki görsel-işitsel formların hangi tipleri felsefi düşüncenin başlıca bu üç anlam türüne karşılık gelir?<sup>11</sup>

Ancak Mannheim genellikle esas önermelerini ortaya koyduğunda bunların herhangi bir açıklamasını yapmaz. Bu nedenle bu soru, soru olarak kalır. Ama diyebiliriz ki belgesel anlam bireyin davranışında içkin olarak bulunur, aşkınsal değildir; ama bireyin davranışına eşit de değildir --bireyin davranışına eşit olan ifade edici anlamdır. Kaldı ki

<sup>10</sup> Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s.97.

<sup>11</sup> Mannheim, "On The Interpretation of 'Weltanschauung'", s. 75, 81.

elinizdeki çalışmayı esas olarak Mannheim'ın düşünce sisteminin olanaklı "belgesel anlam"larından birini üretmeye, daha doğru bir deyişle onun bir belgesi olmaya adayalım.



## I. BÖLÜM

### KARL MANNHEIM ve KLASİK EPİSTEMOLOJİ

#### 1.1. Karl Mannheim

“Yaşamın total içeriği toplumsal etkiler ve etkileşimler tarafından tamamen açıklanabiliyor olsa da yine de daha şimdiden tekillik veçhesi altında da incelenmelidir, bu bizi bireyin deneyimine yönlendirecektir.”<sup>12</sup>

Simmel

Mannheim 27 Mart 1893'te Budapeşte'de Macar Yahudisi bir babanın ve Alman Yahudisi bir annenin hayatta kalan tek çocuğu olarak dünyaya gelir. Budapeşte'de yerel bir üniversitede felsefe eğitimi alır. Felsefe eğitimini tamamladıktan sonra 1912'de Georg Simmel'le bir yıl çalışacağı Berlin'e gider ve Birinci Dünya Savaşı başlamadan kısa bir süre önce de Budapeşte'ye geri döner. Genç Mannheim Budapeşte'de çoğu kendisi gibi Yahudi olan küçük bir entelektüeller grubunun aktif bir katılımcısıdır. Toplumun marjinde yer alan bu grup ondokuzuncu yüzyıl Rus entelijensiyasını andıran bir biçimde kendi izole edilmişlikleri ile marjinalitelerinden gurur duyarlar.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Coser, Lewis, *Masters of Sociological Thought*. Second Edition, HBJ, New York, 1977, p. 183-4.

<sup>13</sup> A.g.e. s. 441-442.

31 Ekim 1918'de patlak veren Macaristan Devrimi'nden önce Budapeşte'de iki apolitik entelektüel grup bulunuyordu. Bir yandan *Sosyal Bilimler Cemiyeti* (Society for Social Sciences), öte yandan da *Özgür Hümaniter Disiplinler Okulu* (Free School for the Humanities). İlk grup pozitivist görüşlere sahipti ve bu grubun pozitivismine karşı Lukacs tarafından kurulan ve Mannheim'in da bir üyesi olduğu diğer grup idealist Alman felsefesini öne sürüyordu. Ancak her iki taraf da azınlıkta ve marjinal bir konumda bulunduğu bilincinde olduğundan aralarındaki ihtilâf da sadece bir aile kavgası şeklindeydi. Macaristan Devrimi'nden<sup>14</sup> sonra her iki entelektüel grup da politik bakımdan aktif hale gelir. *Sosyal Bilimler Cemiyeti* ılımlı devrimciler arasında yer alırken Lukacs çevresi daha radikaldir ve Sovyet rejiminin entelektüel sözcüsü olur. Ve böylece *Özgür Okul*'un üyeleri Budapeşte Üniversitesi'nde üst konumlara getirilir. Mannheim *Özgür Okul*'un pek çok üyesinin katıldığı Komünist Parti'ye üye olmamakla birlikte yalnızca devrim sonrasında girme olanağını yakaladığı Budapeşte Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermeye başlar. Ama Komünist rejim kısa sürer ve Macaristan Sovyet Cumhuriyeti Temmuz 1919'da çöker. Eski rejimin yeniden gelmesiyle birlikte Sovyet rejimine destek veren Mannheim ve diğer entelektüellere Macaristan'dan ayrılmaları için baskı yapılır.<sup>15</sup> Mannheim böylelikle ikinci kez, ama bu

<sup>14</sup> Lukacs Macaristan'daki bu Rus Devrimi'ne bağladığı umudu şöyle anlatır: "Ancak Rus İhtilâli'yedir ki gerçekliğin içinde artık benim için de geleceğe bakan bir pencere açılmış oluyordu, yani çarlığın çöküşüyle, ama ilkin kapitalizmin çöküşüyle birlikte... Olgulara ve onların ardında yatan ilkelere ilişkin bilgilerimiz o zamanlar çok zayıf, üstelik güvenilir gibi de değildi. Ama buna rağmen insanoğlu için savaştan ve kapitalizmden kurtulma yolunun açıldığını nihayet görüyorduk, nihayet!" Lukacs, György, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Tercüme: Yılmaz Öner, Belge Yay., İstanbul, 1998, s. 10. Ancak sadece kısa bir süre sonra eski rejim geri gelir ve daha iyi bir sosyalist dünya umudunun yerini büyük bir hayal kırıklığı alır.

<sup>15</sup> Macarsitan'dan Almanya'ya sürülen entelektüeller arasında Mannheim'in dostu Lukacs da bulunuyordu. Lukacs Almanya'ya sürülen bu Macar entelektüellerin içinde bulunduğu koşulları şöyle tarif eder: "Biz --ben dahil, hatta en başta ben-- karşılaştığımız görevlerin üstesinden gelecek bir entelektüel düzeyde değildik. Bilgi ve deneyim açığımıza coşkumuzla iyi kötü kapatmaya çalışıyorduk. Elimizde çeviri türünden birkaç makale ve broşürden başka bir şey yoktu.... Viyana'ya sürgün gidişim benim için bir öğrenme döneminin de başlangıcı oldu.... Buna paralel olarak Viyana'da uluslararası devrimci hareketin akıntısına kapıldık. Macar göçmenleri belki o zamanlar en kalabalık ve en bölünmüş gruptu, ama biricik grup hiç bir zaman değildi. Balkanlar'dan, Polonya'dan gelen pek çok kişi Viyana'da geçici ya da sürekli olarak sürgün hayatı yaşıyordu. Üstelik Viyana uluslararası bir transit meydanıydı: Alman, Fransız, İtalyan vb. komünistlerle hep sürekli temas halindeydik." Bu dönemde Lukacs ve diğer komünist entelektüeller *Komünizm* adında bir dergi çıkartırlar ve Lukacs bunun hakkında şunları söyler: "*Komünizm* dergisi içindeki kolektif kadronun bir üyesi olarak, siyasal ve kuramsal sol bir çizginin yaratılması uğrunda yoğun faaliyetlerde bulunuyordum. Bu çizgi o zamanlar çok canlı olan şu inanca dayanıyordu: bu, büyük devrimci dalga'nın bütün dünyayı en azından Avrupa'yı kısa zamanda sosyalizme

kez zorunlu olarak Almanya'ya gider. Almanya'da da sol eğilimlerini --en azından kendisini solcu olarak görmeyi-- sürdürür; ayrıca Alman işçi hareketine sempati duyar ve burada sosyalist entelektüellerle yakınlaşır. Ancak Lukacs'ın aksine aktif politikadan uzak durur. Çalışmalarını ilkin Heidegger'in derslerini de dinleme fırsatı bulduğu Freiburg Üniversitesi'nde daha sonra da Alman akademik dünyasının ana entelektüel merkezi olarak bilinen ve özellikle Max Weber ve Georg Lukacs'ın etkisi altında bulunan Heidelberg Üniversitesi'nde sürdürür. Son olarak --Nazilerin iktidara gelmesiyle birlikte zorunlu olarak 1933'te İngiltere'ye göç edene kadar-- Frankfurt Üniversitesi'nde çalışır ve burada temel eseri *İdeoloji ve Ütopya*'yı kaleme alır.<sup>16</sup>

Mannheim'in yaşamı ve yaşamına paralel olarak oluşan metinleri Almanya ve İngiltere'de geçirdiği yıllara göre önemli farklılıklar taşır. Almanya'da bulunduğu süre içerisinde ilkin Hegel'in daha sonra da Marx'ın görüşlerinin etkisi altında felsefe ve bilgi sosyolojisi üzerine çalışır. Temel eseri olarak kabul etmeyi sürdürdüğümüz *İdeoloji ve Ütopya*'yı Almanya'da yazar. 1933'ten yaşamının son yılı olan 1947'ye kadar ise İngiltere'de Londra Üniversitesi'nde modern toplumun yapısı üzerine çalışır. Bu dönemde Durkheim'in izlerini de taşıyan temel çalışmaları şunlar: *Bir Yeniden İnşa Çağında İnsan ve Toplum* (Man and Society in an Age of Reconstruction), *Zamanımıza Yönelik Teşhis* (Diagnosis of Our Time) ve *Özgürlük, İktidar ve Demokratik Planlama* (Freedom, Power, and Democratic Planning).<sup>17</sup>

Mannheim'in ilk sosyolojik çalışması *İdeoloji ve Ütopya*'nın yayınlanmasından kısa bir süre önce 1927'de yayınlanan "Muhafazakâr Düşünce" (Conservative Thought) adlı metin olarak bilinir. Mannheim'in sosyolojiye ilgisi özellikle Alfred Weber, Max

---

kavuşturacağı inancıydı.... Birçok işçide, küçük burjuva entelektüelinde sık sık görebildiğim yanlışlığa, kapitalist dünya karşısında kapıldıkları o hayranlıktan kurtulamama yanılışına ben hiç düşmedim. Kapitalizmin kucağında yaşamaktan duyduğum nefrettir beni bu yanılığdan alıkoyan." Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 10-3.

<sup>16</sup> Coser, *Masters of Sociological Thought*, s. 443-447.

*İdeoloji ve Ütopya*'nın ilk Almanca baskısı 1929'da yayınlanır. 1936'da ise Louis Wirth ve Edward Shils tarafından İngilizce'ye *Ideology and Utopia* adıyla tercüme edilir. Mannheim kitabın İngilizce baskısı için kitapta işlenen problemleri İngilizce konuşan dünyaya tanıtmak amacıyla "Probleme Dair Bir Giriş" (Preliminary Approach to The Problem) adını taşıyan bir metni kaleme alır ve bu metin kitabın İngilizce baskısının ilk bölümünü oluşturur.

Scheler ve Karl Marx'ın etkisinden kaynaklanır.<sup>18</sup> Mannheim'ın düşünce sistemini biçimlendiren temel etken Marksizm olsa da yine de tek etken olduğu söylenemez. Mannheim'ın çalışmasını etkilemiş olan diğer entelektüel öncüleri ve çağdaşları ise: Montesquieu, Saint-Simon, Hegel, Max Weber, Durkheim, Husserl, Nietzsche, Lukacs, William James, Wilhelm Dilthey, John Dewey, C. H. Cooley, Freud, G. H. Mead -- elbette bu liste daha da genişletilebilir.<sup>19</sup>

Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin nasıl geliştiğini anlamanın en iyi yolu, onun Alman sosyolojisindeki kökenlerine bakmaktır. Alman sosyolojisini biçimlendiren çeşitli kombinasyonlar içerisinde üç temel entelektüel akımdan söz edilebilir. Birincisi Alman klasik felsefesidir ve burada özellikle Hegel'in etkisi söz konusudur. İkincisi akademik olmayan toplumsal düşüncedir ve bu, Marksizm olarak bilinir. Son olarak da Dilthey ve Simmel'in etkisi altındaki insan bilimleri anlayışıdır.<sup>20</sup>

Mannheim'ın sosyoloji alanındaki çalışmalarına derinliğini veren ve bilgi sosyolojisini doğuran bireysel neden ise onun sosyolojik ilgilerinden yıllar önce başlayan ve kesintisiz devam eden felsefi ilgileri ve okumalarıdır. Burada özellikle bir felsefi çalışma olan Mannheim'ın doktora tezine işaret etmeliyiz.

Mannheim'ın Almanca baskısı 1922'de yayınlanan ve bilgiye ilişkin felsefi bir analiz olarak da okunan *Epistemolojinin Yapısal Analizi* (Structural Analysis of Epistemology) adlı doktora tezi<sup>21</sup> onun sonradan *İdeoloji ve Ütopya*'yla birlikte geliştireceği klasik epistemoloji eleştirisinin başlangıç noktalarını oluşturur.

<sup>17</sup> Shils, Edward, "Karl Mannheim," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York 1968, s. 557.

<sup>18</sup> Coser, *Masters of Sociological Thought*, s. 446.

<sup>19</sup> Zeitlin, Irving M., *Ideology and The Development of Sociological Theory*, Prentice-Hall, New Jersey, 1968, s. 282.

<sup>20</sup> A.g.e. s. 282-3.

<sup>21</sup> Coser, *Masters of Sociological Thought*, s. 446.



Mannheim'in doktora tezi --daha sonra neo-Kantçılığı<sup>22</sup> reddetse de-- neo-Kantçı bir konumda yer alır.<sup>23</sup> Max Weber'in "değer ilişkisi" kavramından hareket eden Marburg Okulu'nun neo-Kantçıları doktora tezi de dahil olmak üzere Mannheim'in sonraki bütün çalışmalarını etkileyecek olan perspektivist düşüncenin<sup>24</sup> altını çizerler. Değer ilişkisi kavramına göre araştırma nesnesinin seçiminde belirleyici olan şey araştırmacıların içinde buldukları kültürel değerlerle olan ilişkileridir ve araştırmacının perspektifini de bu değer ilişkisi belirler. Neo-Kantçılar arasında yer alan ve Mannheim'ı özellikle etkilemiş olan Heinrich Rickert ve Wilhelm Windelband farklı teorik amaçlara sahip olmaları nedeniyle farklı yöntemlerle çalışan doğa bilimleri ile kültürel bilimler arasında yapmış oldukları ayırmadan hareket ederek kültürel fenomen araştırmasında doğa bilimlerinin yöntemini kullanmayı reddederler.<sup>25</sup>

Bunun yanısıra neo-Kantçılar'la karşıt konumda yer alan bir neo-İdealist olan Wilhelm Dilthey'in yaklaşımı da Mannheim'in düşüncesinde sürekli bir etkiye sahiptir. Dilthey insan bilimleri ile fizik bilimleri arasında bir ayırım çizer ve fizik bilimlerinin açıklamaya yönelirken insan bilimlerinin anlamaya yöneldiğini vurgular. Fizik bilimleri ile insan bilimleri arasındaki farka dair oluşan bu yaklaşımın --ki altında özellikle Dilthey'in imzası bulunur-- Mannheim'in düşüncesinde de etkisi görülür. Ayrıca Mannheim, metodolojisi içerisinde neo-Kantçılık ile neo-İdealizm'i birleştiren Max Weber'in yaklaşımından da fazlasıyla etkilenir. Öyleyse Weber'in sosyolojisinde bir

<sup>22</sup> Kant gerçekliğin bizzat insanın bir ürünü olduğunu söyler. Buna göre bizi çevreleyen dünya epistemolojik açıdan insan tarafından üretilen bir şeydir. Empiristler duyuların bilgisine güvenirken, rasyonalistler aklın mantıksal gücüne inanır. Kant her iki tarafa da eleştiriler yönelir ve her iki taraftan da felsefi sistemi için bir şeyler alır. Neo-Kantçılar ise Kant'ın temel fikirlerinin, özellikle de bilgi teorisinin takipçisi olan modern felsefecilere verilen addır. Bilimsel varsayımlar ile kavramsal sistemlerin geçerliliği ve mantıksal hakikatiyle ilgilenirler. Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, s. 22-3.

<sup>23</sup> Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 76.

<sup>24</sup> Mannheim perspektif kavranımı şöyle tanımlar: "Perspektif bir nesneye bakmamızı ve onu kavrayıp düşüncemiz içerisinde inşa edebilmemizi sağlayan tarz demektir. Öyleyse perspektif, düşüncenin formal belirlenmişliğinden daha fazla bir şeydir. Çünkü düşüncenin yapısı içerisinde formal mantığın görmezlikten geldiği niteliksel elementlere de başvurur. Ve iki kişinin --aynı formal-mantık kurallarını uyguladıkları halde-- aynı nesneyi çok farklı biçimlerde kavraması olgusundan tam olarak bu faktörler sorumludur." Mannheim, Karl, "The Sociology of Knowledge," *The Sociology of Knowledge*, Derleyen: James E. Curtis ve John W. Petras, The Camelot Press Ltd., Londra, 1970, s. 115.

<sup>25</sup> Coser, *Masters of Sociological Thought*, s. 453.

arada bulunan neo-İdealizm'in yorumlama ya da *anlama* yöntemi ile neo-Kantçılığın *nedense*l açıklamalarının etkisi, Mannheim'ın sosyolojisinde de görülür.<sup>26</sup>

Max Scheler 1920'lerde *Wissenssoziologie* (bilgi sosyolojisi anlamına gelir) terimini ilk kullanan olmasına rağmen, bilme süreçlerinin en açık sosyolojik analizini gerçekleştirmiş olan düşünür Mannheim'dır.<sup>27</sup> Mannheim doktora tezinde bilgi sosyolojisinin kurucuları arasında yer alan Scheler'in Almanca baskısı 1924'te yayınlanmış olan *Bilgi Sosyolojisinin Problemleri* (Problems of a Sociology of Knowledge) adlı çalışmasından çok daha önce bilgi sosyolojisiyle ilgili pek çok problemi ele alır. Bununla birlikte Mannheim Scheler'in çalışmasından da fazlasıyla etkilenir ve bu etkinin iki biçimi bulunur: Mannheim Scheler'in sosyolojisinden ilkin onu benimseyerek sonra da onu reddederek etkilenir. Scheler'in neo-Platoncu yaklaşımının bir sonucu olarak benimsediği ebediyet doktrinine karşıt olarak Mannheim tarihselcilik, gestalt psikolojisi ve fenomenolojiden derin ölçüde etkilenir ve etkilendiği ölçüde de Scheler'in neo-Platoncu dilini eleştirir.<sup>28</sup>

Mannheim'ın bilgi sosyolojisi bu bakımdan birbirinden farklı ve birbiriyle çelişkili pek çok kavramsal çerçevenin izlerini taşır haldedir. Onun bilgi sosyolojisinin bu çelişkili ve çok yönlü doğasının nedeni özellikle sahip olduğu üç entelektüel damardır: Kant, Hegel ve Marx.

Mannheim doktora tezi gibi erken dönem çalışmalarında Marxçı değil, daha çok Hegelci'dir: doktora tezinde bir kültürel ögenin her zaman daha geniş bir anlamsal bütünün bir parçası olarak kabul edilmesi gerektiğini yazarken olduğu gibi. "Fikrimce daha küçük formlar daha yüksek ve her şeyi kuşatan bir form vasıtasıyla anlaşılabilir," diye yazdığına da Mannheim'ın Hegelciliği açıktır. Doktora tezinde bir Hegelci gibi yazmayı sürdürerek düşünme sürecini de bir kavramın total çerçevesi içerisine

<sup>26</sup> Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, s. 24-25.

<sup>27</sup> *Society and Knowledge*, Ed: Nico Stehr ve Volker Meja, Transaction Books, 1984, s. 3.

<sup>28</sup> Coser, *Masters of Sociological Thought*, s. 453-455.

yerleştirilmesi meselesi olarak görür.<sup>29</sup> Dolayısıyla Mannheim Hegelci bir çizgide yazdığı sürece parçayı bütünün içerisinde eritme eğilimine girer, ancak daha sonra Marx'ın görüşlerinin üzerindeki etkisinin artmasıyla birlikte --ki bu etki Frankfurt Okulu düşünürlerinden ve özellikle de Horkheimer'la olan kişisel dostluğundan<sup>30</sup> kaynaklanır-- parçayı bütünün içerisinde eritme eğilimi yerine parça ile bütün arasındaki diyalektik ilişkiyi arama eğilimine girer.

Mannheim'in sosyolojisindeki son derece güçlü ve elbette çelişkili arayışlar kendisiyle birlikte Weimar Almanya'sında Nazizm'in yükselişini deneyimleyen çağdaş Frankfurt Okulu düşünürlerinin --özellikle Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse-- arayışlarına benzerdir. Bütün bu arayışlar Mannheim'in özellikle ütopya ve yüzergezer entelijensya kavramlarına ilişkin ve Frankfurt Okulu düşünürlerinin ise pratik ve devrimci teoriye ilişkin yaptıkları vurguda görüldüğü gibi geleceğe dairdir.

Mannheim Budapeşte'den ayrılmadan önce yakın dostu Lukacs ile birlikte Alman idealist felsefesini ve özellikle de Hegel'in felsefi sistemini savunan *Özgür Hümaniter Disiplinler Okulu* adıyla bilinen entelektüel grubun üyesiydi. Olgunluk döneminde ise Alman İdealizmi'nin geliştirmiş olduğu felsefi sistemlerle mücadeleye girişir.

Lukacs Alman idealizminin özne ile nesneyi birleştiren özdeşlik ilkesini --özne ile nesne Hegel'in aksine Lukacs'a göre nesnenin önceliği temelinde özdeşir-- Almanya'ya göç ettikten sonra da maddeci bir temel üzerinde savunmayı sürdürürken Mannheim bu özdeşlik ilkesini yadsıyarak özne ile nesne arasındaki diyalektik ilişkiyi vurgulayan Frankfurt Okulu düşünürlerinin<sup>31</sup> etkisiyle birlikte Lukacs'tan entelektüel açıdan ayrılmaya başlar. Mannheim farklı ölçülerle de olsa karşılaştığı her düşünce

<sup>29</sup> Zeitlin, Irving, *Ideology and The Development of Sociological Theory*, Prentice-Hall, New Jersey 1968, s. 285.

<sup>30</sup> Mannheim'in Frankfurt Okulu'nun kurucusu Horkheimer'la dostluğu Almanya'da özgür ve radikal düşüncenin merkezi olarak bilinen ve büyük ölçüde özel fonlarla kurulmuş olduğundan Alman hükümetine bağımlılığı da az olan ve Mannheim'in İngiltere'ye göç edene kadar çalışmış olduğu Frankfurt Üniversitesi'nde başlar. Coser, *Masters of Sociological Thought*, s. 446.

<sup>31</sup> Horkheimer, Max, *Akal Tutulması*, Beşinci Basım, Türkçesi: Orhan Koçak, Metis Yay., İstanbul 2002, s. 27.

sisteminden sanki iki kez ve iki ayrı şekilde etkileniyor gibidir: ilkin onaylayarak sonra da reddederek.

Mannheim Lukacs'ın aksine hiçbir siyasi partiye üye olmaz, hiçbir zaman aktif olarak politikaya da katılmaz. Ancak politikada aktif olarak yer almamış olsa da, yine de başka bir düzlemde sürekli olarak düşünceyle eylemi birleştirmekten yanadır: Marx'ın "felsefeciler şimdiye kadar dünyayı sadece açıkladılar, oysa esas mesele onu değiştirmektir" şeklindeki formülünü Mannheim'ın bilgi sosyolojisi içerisinde sürekli işleyiş halinde bulabiliriz. Ve belki de her şeyden önce Marx'ın söz konusu formülünü göz önünde bulundurarak Mannheim'ın klasik epistemolojiye karşı yönelttiği en büyük eleştiri sosyal bilimleri politika alanının içerisinde doğru çekme çabasıyla birlikte ortaya çıkar.

## 1.2. Klasik Epistemoloji

Görüldüğü gibi Mannheim'ın bilgi problemine ilgisi epistemoloji kaynaklıdır. Ancak sonradan sosyolojik yönelimiyle epistemolojiyi eleştiriye tabi tutar. Mannheim erken dönem çalışmaları arasında yer alan ve felsefi problemlere adanmış olan *Epistemolojinin Yapısal Analizi* adlı doktora tezinde epistemologlara karşı epistemoloji üstüne yazar. Doktora tezinde Mannheim'ın sonradan bilgi sosyolojisi çerçevesinde geliştireceği klasik epistemoloji eleştirisinin filizlenişini görebiliriz. Mannheim epistemolojiye yönelik eleştirilerini öncelikle yapısalcı bir bakış açısı içerisinde üretir. Yapısalcı yaklaşım Mannheim'ın başlıca çalışma tarzlarından birisidir. Kabaca dile getirmek gerekirse, yapısalcılığa göre ister bireysel isterse toplumsal olsun bütün fenomenler yapısal unsurlarla açıklanır. Meselâ bireysel bir fenomenin anlamı --diyelim ki herhangi bir bireyin herhangi bir konuşmasının anlamı-- sadece bu fenomenin ait olduğu kavramsal sisteme başvurularak gösterilebilir. Bu yapısalcı ilkeye göre epistemolojinin bahsettiği türden yapılardan izole edilmiş bireyler söz konusu bile olamaz.<sup>32</sup>

Bilgi sosyolojisi klasik epistemolojinin reddi olarak ortaya çıkar. Mannheim bilgi sosyolojisi aracılığıyla epistemolojiye karşı bir direnç noktası oluşturabilecek esas bir formül öne sürer: "gerçeklik asla durmayan bir akıştır."<sup>33</sup> Bu akış ise klasik epistemolojinin temel işleyiş mekanizması olan düalist yöntemle asla kavranamaz. Peki bu kesintisiz akış içerisinde bilgi adını verdiğimiz fenomenin işlevi nedir? Bilgi ne işe yarar? Bu sorulara birer cevap bulmak amacıyla bir yandan epistemolojiye, öte yandan da Mannheim'ın bilgi sosyolojisine başvurduğumuzda tümüyle farklı cevaplarla karşılaşırız.

Belki de tarih boyunca asla durmaksızın, egemen bakış açıları içerisinde derin çatlaklar oluşturan muhalif bakış açıları türemiştir. Başka bir deyişle tırtıl kemirmeleri

<sup>32</sup> Mannheim, *Kerr, The Sociology of Knowledge*, Editör: Ray, Keskinenar, Rowledge, Kocaeli Pratik Ltd., 1952, *Yenicekencilerin felsefesi* içinde s.9.

<sup>33</sup> Maquet, *The Sociology of Knowledge*, s. 19, 87.

gibi egemen fikirler de muhalif fikirler tarafından sessizce her zaman kemirilir. Mannheim'ın bilgi sosyolojisi bilindiği gibi klasik epistemolojiyi yıkamaz elbette, ama kemirir ve klasik epistemoloji içerisinde derin kırıklara neden olur. Burada amacımız Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin klasik epistemoloji içerisinde yarattığı bu kırıkların izini sürmektir.

Epistemolojik imaları olduğu gerekçesiyle Mannheim'ın bilgi sosyolojisi genellikle eleştirilere hedef olur. Ama Mannheim bilgi problemini ele alırken öncelikle epistemoloji ile gnoseoloji<sup>34</sup> arasında bir ayrıma gider. Ve bilgi sosyolojisinin epistemolojik değil, gnoseolojik imalarının bulunduğunu söyler. Bilginin değeri ve sınırı problemi epistemolojinin problemidir, bir ontoloji formu olarak da okunabilecek olan gnoseolojinin değil. Gnoseoloji daha çok bilginin doğası ile ilgilenir. Meselâ politika bilgisinin ne öğretebileceğini ve ne tür bir bilgi formu olduğunu sorduğumuzda epistemolojinin vereceği yanıt politika bilgisinin sadece eksik, hatalı ve güvenilmez bir bilgi türü olduğu şeklindedir. Gnoseoloji ise --felsefi bilgi teorisi olarak da bilinir-- bilginin ontolojik boyutu ile ilgilenir ve politika alanını yanlışların kaynağı olarak görmez. Bunun yerine gnoseoloji “politika bilgisinin doğası nedir?” diye sorar. Mannheim klasik epistemolojiye karşıt bir biçimde politik alanı da incelemeye tabi tutar. Onu epistemolojinin yaptığı gibi yanlış bilgilerin kaynağı olarak reddetmez. Çalışma tarzı neredeyse sadece eleştiri, şüphe ve ihtiyattan oluşan klasik epistemolojiyi gnoseolojiden ayırt etmek gerekir: Birincisinin genel tavrı bir yöntemle ilerlemek ve “ölçüp biçmek” iken, gnoseoloji herhangi bir düşünceye rehberlik etme biçiminde ortaya çıkmaz, çünkü zaten kendisi de bir düşünce biçimidir, ontolojinin bir parçasıdır ve konusu varlığın belli bir derecesi olan insandır. Modern metafiziğin kurucuları arasında Descartes, Locke ve Bacon'a göre bilen öznenin özü zihindir ve sadece fiziksel nesnenin özü maddedir. Bu ise tam bir düalizm formudur. Epistemoloji bilginin değeri ile, gnoseoloji ise daha çok bilginin doğası ile ilgili sorular sorar. Mannheim'ın epistemolojik soruya gnoseolojik bir bakışla verdiği yanıt şudur: bilgi ancak bir

<sup>34</sup> Gnoseoloji (gnoseology): “Bilgiyi, insan varlığının bilişsel faaliyetlerini genel olarak konu alan disiplin. Antik Yunan'da, epistemoloji terimiyle eş anlamlı bir biçimde kullanılan gnoseoloji terimi, bilginin kaynağı, sınırları, doğası ve geçerliliğiyle ilgili olan ve özel bilimlerin kabullerini, temel

perspektif içerisinde mümkün olabilir.<sup>35</sup> Bir nesne yalnızca perspektifsel olarak kavranabilir. Perspektif tek taraflı bilgiye neden olur, ama bu durum epistemolojinin iddia ettiğinin aksine bilginin değerini hiç bir şekilde azaltmaz. İşte epistemolojinin tam da göremediği nokta budur: bilginin perspektifsel olduğu ve bir perspektifin içerisinde üretildiği. Bilgi her zaman için belli bir zaman ve mekânın içerisinde, yani bir bağlamın, bir perspektifin içerisinde doğar. Bilgi perspektiften bağımsız bir öznenin ürünü değildir.<sup>36</sup>

Mannheim bilginin sadece belli bir perspektif ile mümkün olduğu fikrinden hareket ederek “ilişkiselcilik” kavramını ortaya atar. Bilgi sosyolojisinin temel işleyiş mekanizmalarından birisini oluşturan ilişkiselcilik kavramı Mannheim’ın da açıkça ifade ettiği gibi Kant’ın klasik epistemolojiye yönelik eleştirel tutumundan fazlasıyla etkilenir. Çünkü Kant bilgi ve özneyi belli bir zaman ve mekân içerisinde yerleştirir. Ve ilişkiselcilik kavramı da öznenin belli bir zaman ve mekân içerisinde bulunuyor olma durumuna atıfta bulunur. Bu bakımdan Kant’ın felsefesi, klasik epistemolojiyi eleştirdiği ölçüde bilgi sosyolojisinin gelişiminde dikkat çekici bir öneme sahiptir.<sup>37</sup>

Klasik epistemolojiye göre bilgi --burada en güvenilir, hatta tek güvenilir bilgi formu olarak bilimsel bilgi söz konusudur-- bağımsız özneler tarafından üretilir. Epistemolojik açıdan özneler hem birbirlerinden hem de toplumdan, tarihten, dinden, politikadan bağımsızdır. Buna karşı Mannheim bilginin belli bir kontekste mahkûm olduğu fikrini vurgular ve bu fikri vurguladığı ölçüde bilgi adını verdiğimiz fenomen bir özne tarafından icat edilen bir şey olmaktan uzaklaşır. Bu durumda diyebiliriz ki bilgiyi

---

kavramlarını ve yöntemlerini konu alan metodolojiden farklılık gösteren bilgi teorisini tanımlar.” Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., 4. Basım, İstanbul, 2000, s. 411.

<sup>35</sup> Maquet, *The Sociology of Knowledge*, s. 75-8.

Mannheim bilginin doğasını belli bir perspektife mahkûm eder. Genel olarak entelektüelin de perspektiften muaf olmadığını ve kendi toplumsal durumuna uygun bir perspektiften baktığını söyler, ancak diğer yandan yüzergezer entelijensiyanın sosyal olarak bağlantısız olduğunu ve herhangi bir perspektifle ilişkisi olmadığını ifade eder. Böylece bir grup olarak entelijensiya kendi dünya görüşünü belirleyen kolektif çıkarılara sahip değildir. Politika alanında bile perspektif dışı bilgiye sahiptir ve bu yüzden entelijensiyanın misyonu --liberal, Marksist ve faşist politik teoriler arasında-- dinamik bir sentez gerçekleştirme şeklinde ortaya çıkar. A.g.e. s. 82.

<sup>36</sup> Mannheim, Karl *Structures of Thinking*. Derleyenler: David Kettler, Volker Meja ve Nico Stehr. Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982, s. 191-2, 201.

<sup>37</sup> Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, s. 22-23.

bağımsız özneler değil, belli bir kontekst ve perspektif içerisinde yer alan özneler yaratır. Demek ki bilgi fenomeni keyfi ve rölatif değildir, ama zorunludur ve bir perspektifle ilişkili olduğu ölçüde zorunludur. Bu zorunluluk fikrini ise klasik epistemoloji asla kabul etmeye yanaşmayacaktır. Bu zorunluluk şundan kaynaklanır: bir öznenin ürettiği bilgi zorunludur, çünkü bilgi perspektifsel olması nedeniyle A perspektifinden üretilen bilgi B perspektifinden üretilmeyecektir, zorunlu olarak A perspektifinden üretilen bilgi B perspektifinden üretilmeyecektir. Bu durumda A perspektifinden üretilen bilgiyi B perspektifinden üretmemiz imkânsızdır. Öyleyse bilginin üretim sürecinde herhangi bir özgürlük ya da keyfiyet, epistemolojinin sandığının aksine, söz konusu bile değildir.

“Aydınlanma nedir” sorusuna yanıt ararken Kant “Aydınlanma insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır,” dedikten sonra *sapere aude* (bilmeye cesaret et) diye haykırır.<sup>38</sup> Kant’ın çok önemli olan bu formülü bütün modern düşüncede olduğu gibi bilgi sosyolojisi içerisinde de ciddi ve sessiz bir şekilde işler. Dahası burada bilgi sosyolojisinin de esas olarak bir *sapere aude* olduğunu söylersek çok fazla ileri gitmiş sayılmayız, çünkü daha baştan bilgi sosyolojisini sosyolojinin en acımasız ifade biçimi olarak kabul etmiştik. İşte bilgi sosyolojisinin temel önemi de bu noktada bütün açıklığıyla gözümüzün önündedir: *sapere aude* formülünü en müthiş şekilde kucaklayan bilimdir o. Mannheim’ın yüzergezer entelijensiyanın gerçekleştirmesini umut ettiği şey de esas olarak *sapere aude* formülüdür.

Bir Gadamer ve Heidegger yorumcusu olan Paul Ricoeur ise *sapere aude* formülünü şöyle yorumlar: “Önyargı düşünmek için, düşünme cüretinde bulunmak için ünlü vecize *sapere aude*’ye göre bir kenara atılması gereken şeydir; öyle ki insan olgunluk çağına ya da Mündigkit’e ulaşabilsin. Önyargı kelimesinin daha az belirsiz bir anlamını ele

---

<sup>38</sup> Kant, Immanuel, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt,” *Toplum ve Bilim*, Tercüme: Nejat Bozkurt, Bağlam Yay., İstanbul 2000, s.17.



geçirmek için... aklı önyargının karşısına yerleştiren bir felsefenin önyargılarını sorgulamak elzemdir.”<sup>39</sup>

Kant’ın aklı önyargının karşısına yerleştirmesi o kadar kesindir ki, belki de bu onu bireyin özerkliği düşüncesinin tarihteki en sistematik düşünürü yapar. Kant “bireysel vicdandan daha yüce bir kaynağa gitmeyi” reddeder.<sup>40</sup>

Mannheim “görevimizin Kant’ın sorusunu, yani hem nicelik hem de nitelik dünyası için ‘bilgi nasıl mümkündür’ sorusunu yeniden sormak olduğunu ileri sürer... Ona göre, her türlü bilgi bir nesneye yönelik bilgidir ve meşgul olduğu nesnenin doğasından etkilenir.” Bu açıdan bilgimiz keyfi ya da rölatif değildir, tümüyle kontekste bağlıdır ve bu daha çok bilginin ortaya çıktığı özne ile nesne arasındaki ilişkinin kontekstidir.<sup>41</sup> Buna karşı epistemolojinin öznesi somut bir kontekstin içerisinde yer alan somut bir gerçeklik değildir. Tam tersine epistemolojik özne soyuttur ve somut olarak hiç bir yerde var değildir.<sup>42</sup>

Nietzsche ise Kant’ın “bilgi nasıl mümkündür?” şeklindeki sorusunu bilgi fenomenine dair yanlış anlamaların başlangıcı olarak kabul eder:

*Esas hata: bilgi olgusal olarak nasıl mümkündür? bilgi şu ya da bu biçimde bir olgu mudur? bilgi nedir? bilginin ne olduğunu bilmiyor muyuz, o halde bilginin var olup olmadığı sorusuna da cevap vermemiz imkânsızdır. --Alın işte! Ama bilginin var olup olmadığını, mümkün olup olmadığını henüz “bilmiyorsam” “bilgi nedir?” sorusuyla da makûl bir biçimde meşgul olamam. Kant bilginin olgusal olarak var olduğuna inanır: ama istediği şey tam bir safdillik: bilginin bilgisi!*

*“Bilgi yargıdır!” Ama yargı bir şeyin tıpkı ifade edildiği gibi olduğuna dair bir inançtır! Öyleyse bilgi değildir!”<sup>43</sup>*

<sup>39</sup> Ricoeur, Paul, “Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi,” *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, Derleme ve Tercüme: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 165.

<sup>40</sup> Lukes, Steven, *Bireycilik*, Tercüme: İsmail Serin, Ark Yay., Ankara, 1995, s. 61-64.

<sup>41</sup> Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 82-83.

<sup>42</sup> Mannheim, *Structures of Thinking*, s. 191-2. 201.

Ancak Şu da var ki Kant kendi Kopernik Devrimiyle klasik epistemolojinin nesne üzerine odakladığı ilgiyi özne üzerine çevirir. Her Şeyden önce klasik epistemolojinin talep ettiği Şey kesinliktir. Nesneyi aşırı ölçüde vurgulamasının nedeni bu kesinlik isteğidir. Kesinlik ise sürekli akış halindeki varoluş içerisinde hiç bir yerde ve hiç bir biçimde mümkün değildir. Ama Descartes --ve fizik alanında da Galileo ve Newton-- ile birlikte kesinliğe ve emniyete duyulan talep o kadar güçlü hale gelir ki varoluş içerisinde kesinlik hiç bir yerde mümkün olmasa bile bunu mümkün kılacak çeşitli düzenlemeler yapılır. Bilgi alanında kesinliği verecek olan en etkili düzenleme düalizm biçiminde ortaya çıkar. Düalizm epistemolojinin temel işleyiş mekanizmasıdır ve birincil nitelikler ile ikincil nitelikler ayırımına dayanır: Madde-zihin, olgu-değer, nesne-özne, rasyonalite-irrasyonelite, objektivite-subjektivite, doğa-kültür, bilim-ideoloji, gözlem-teori, birey-toplum, bilim-din, bilim-politika vesaire. Bu karŐıtlıklar tümüyle yöntemsel olarak --yani rasyonel ve kurallı olarak-- çizilir. Klasik epistemoloji ve elbette onunla birlikte düalist yöntemi paylaşan pozitivist düşünce ikincil nitelikleri reddeder ve sadece birincil nitelikleri araştırma nesnesi olarak kabul eder. Çünkü kesinliği verecek olan ve bir yöntemle matematiksel olarak ölçölüp biçilmesi mümkün olan sadece birincil nitelikler alanıdır. İkincil nitelikler alanı ise klasik epistemolojinin kesinlik ve emniyet tutkusuna uygun değildir ve dolayısıyla tümüyle reddedilir.<sup>44</sup>

Düalist ayrımlara yönelik eleştirilerin iki formunu ayırt edebiliriz: İlk eleştiri biçimi Dilthey, Simmel ve kısmen Weber gibi vurguyu birincil nitelikler yerine ikincil nitelikler alanına kaydırmak biçiminde ortaya çıkar. İkinci ve daha radikal olan eleştiri formu ise Nietzsche, Kierkegaard, Foucault, Heidegger vesaire gibi doğrudan birincil nitelikler ile ikincil nitelikler arasında çizilen düalist ayrımları yıkmaya yöneliktir.

Ancak burada Şu noktanın da farkına varmalıyız: Yöntemi düalizm olan klasik epistemoloji, kesinliği veremeyeceklerinden dolayı tarihsel, toplumsal ve geleneksel

<sup>43</sup> Nietzsche, Friedrich, *Will to Power*. Almanca'dan İngilizce'ye: Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Random House, New York, 1967, s.286-7.

<sup>44</sup> Arslan, Hüsamettin, "Pozitivizm/Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi," *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Derleyen: Sebahattin Şen, Bağlam Yay., İstanbul, 1995, s. 541-583.

olan her şeye karşı düşmanlık besleyen bir bireycilik formudur. Ama klasik epistemolojiye karşı geliştirilebilecek olan herhangi bir eleştirinin vurguyu aşırı ölçüde toplum ve gelenek gibi genel kavramlar üstüne kaydırma tehlikesi de söz konusudur. Bu durumda klasik epistemolojinin “birey” formuna karşı --meselâ Durkheim gibi-- “toplum”u aşırı ölçüde vurgulamak yerine söz gelimi Montaigne gibi alternatif bir bireycilik formu da geliştirilebilir.

Hem Descartes hem de Montaigne bireyciydi. Ama burada tümüyle farklı iki bireycilik formuyla karşı karşıyayız:

Her ikisi de hikmete ulaşmakta kendi kendini sorgulamayı ilk adım olarak görüyordu. Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma'sı* ve *Metafizik Düşünceler'i* tıpkı Montaigne'in *Denemeler'i* gibi açık zihinli kendi kendini dile getirme modeli olarak hizmet etmeyi amaçlıyordu. Fakat bireycilikleri onları farklı istikâmetlere götürür. Descartes'da bir “solipsizm” çeşnişi vardır; bu solipsizme göre, psikolojik bir özne olarak her birey (tabir caizse) kendi kafasının içinde sıkışıp kalır; refleksiyonlarının kapsamı Zihnine ulaşan ve onu olduğu şekliyle birey yapan duygusal girdiler ve diğer verilerle sınırlıdır. Elli yıl önce kezâ Montaigne de *bir birey olarak* yazmıştır, fakat o daima eğer belirli bir durumda aksini düşünmenin hiçbir özel nedeni yoksa, kendi tecrübesinin genelde tipik insanî tecrübe olduğunu kabul ediyordu. Bu yüzden Montaigne'in tecrübe yorumunda, solipsizmin hiçbir izine rastlanmaz: o başka insanların, bilgilerine bel bağlamakta tereddüt göstermiştir, fakat dostlarıyla, sakatlarla, veya her ne ile ilgili olursa olsun yorumunu, birçok farklı bağımsız kişiden oluşan bir dünyada özgürce hareket edecek tarzda yapar.<sup>45</sup>

Kaldı ki düalizm bir gramerdir. Nietzsche'ye göre özne-nesne ayrımı ve elbette diğer bütün düalist ayrımlar --burada bunlara ölçüp biçme ve yargılama yöntemleri de diyebiliriz-- epistemologların düştüğü bir gramer tuzağıdır. Bu ayrım tümüyle linguistik bir yanılsamadır, yani somut değil, soyuttur; diğer deyişle gerçek değil, sanaldır. “Düşünüyorum, o halde varım.” Descartes'a ve klasik epistemolojik geleneğin tümüne göre, burada düşünen “ben”dir.<sup>46</sup> Ama söz gelimi Kuhn'a başvurduğumuzda tümüyle

<sup>45</sup> Toulmin, Stephen. *Kozmopolis --Modernite'nin Gizli Gündemi*, Tercüme: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s.61.

<sup>46</sup> Schrift, Alan, “Dil, Metafor ve Retorik,” *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Derleme ve Tercüme: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 24-5.

farklı bir algılama tarzıyla karşı karşıya kalırız. Kuhn bize diyecektir ki burada düşünen “ben” değil, “paradigma”dır. “Ben” herhangi bir paradigmadan bağımsız olarak düşünemez. “Ben” ancak bir paradigmanın içerisine yerleştiği ölçüde düşünme olanağına sahip olur.<sup>47</sup>

Son olarak, diyebiliriz ki bilgi sosyolojisi yukarıda tanımlamaya çalıştığımız klasik epistemolojinin kullandığı grameri --yani düalizmi-- yıkma girişimidir. Ancak Mannheim bilgi sosyolojisiyle, Nietzsche'nin “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” olarak adlandırdığı bir bütünsel eleştiriyi devreye sokar. Ama elbette bütünsel eleştiri sadece eleştiriden ibaret de değil. Bu tür bir eleştiri eleştirdiği ve dahası yıktığı ölçüde yaratır. Diğer deyişle Mannheim'ın bilgi sosyolojisi Nietzscheci bir bütünsel eleştiriyi işleyişe geçirdiği ölçüde hem yıkıcı hem de yaratıcıdır. Ve tıpkı Nietzsche'nin dediği gibi diyebiliriz ki ancak yıkıcı olduğumuz ölçüde yaratıcı olabiliriz. Yıkıcı olan ise maddedir, bedendir, eylemdir, somut eleştiridir... konformizm ve soyut eleştiri değil.

---

<sup>47</sup> “Paradigma” kavramı konusunda elbette başta Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (Tercüme: Nilüfer Kuyuş, Alan Yay., 5. Basım, İstanbul, 2000) adlı kitabı anılmayı hak ediyor. Ancak bunun yanı sıra özellikle *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda öne sürülen fikirler etrafında yoğunlaşan tartışmaların yer aldığı *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* (Ed: Lakatos, I ve Musgrave, A., Tercüme: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 1992) adını taşıyan kitap da paradigma kavramı konusunda bir ek kaynaktır.

## II. BÖLÜM

### BİR BİLGİ SOSYOLOJİSİ KLASİĞİ: *İDEOLOJİ* ve *ÜTOPYA*

#### 2.1. Bilgi Sosyolojisi

“Filozoflarımız sezginin sesine çok az kulak veriyor, daha doğrusu: Hisleri inceliğini o kadar kaybetmiş ki, çoğu durumda, dünyada olup bitenler karşısında ne hissettiklerini değil, hep daha çok ne bildiklerini belirtiyorlar, oysa hiç bir değeri yok bunun, bu yoldan gerçek felsefeye bir adım bile yaklaşamayız. İnsanın bilebildiği şey, acaba bilmesi gerekenin ta kendisi midir?”<sup>48</sup>

Lichtenberg

*İdeoloji ve Ütopya* Almanya’da 1929’da yayınlandığında özellikle Marksist ve sosyalist terminolojiyi kullanan kesimde büyük bir tartışma yaratır. *İdeoloji ve Ütopya*’ya yanıt olarak öne sürülen metinler Volker Meja ve Nico Stehr tarafından *Bilgi ve Politika: Bilgi Sosyolojisi Tartışması* (Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute) başlığını taşıyan ve söz konusu tartışmaları kapsayan bir kitap

<sup>48</sup> Lichtenberg, Georg C., *Aforizmalar*, Tercüme: Tevfik Turan, Dost Yay., Ankara, 2000, s. 48.

olarak yayınlanır. Weimar Almanyası'nda başlayan bu bilgi sosyolojisi tartışması esas olarak bilgi ve politika arasındaki ilişki üstüne odaklanır. Bu tam da Mannheim'ın bilgi sosyolojisi çerçevesinde en çok vurguladığı noktadır: bilgi, düşünce ve teoriler kaçınılmaz bir şekilde politiktir, politik olan ise toplumsal, tarihsel ve eylemsel olandır.

Ancak Alman sosyolojisinin karşı karşıya kaldığı en önemli epistemolojik ve metodolojik problemler üstüne odaklanan ve "bilgi sosyolojisi tartışması" olarak anılan tartışmanın başlangıcıyla ilgili küçük işaretler biraz daha önceye dayanır: Mannheim'ın "Bir Kültürel Fenomen Olarak Rekabet" (Competition as a Cultural Phenomenon) adlı metnini 17-19 Eylül 1928'de Zürih'te düzenlenen Altıncı Alman Sosyologları Kongresi'ndeki kışkırtıcı sunuşuyla birlikte özellikle Alman entelektüellerini arasına alan bir bilgi sosyolojisi tartışması başlar. *İdeoloji ve Ütopya*'nın yayınlanmasıyla birlikte ise bu tartışmanın çemberi daha da büyür. Aslında katılımcılar Mannheim'la birlikte kendi aralarında da ihtilâf yaşarlar. Meselâ Alfred Weber, Mannheim'ın bilgi sosyolojisini büyük ölçüde tarihsel materyalizmin modern bir versiyonu olarak görürken, aksine Werner Sombart, Weber'in bu şüphesine katılmaz ve Mannheim'ı tarihin materyalist anlayışından uzaklaştığı için tebrik eder.<sup>49</sup>

Mannheim'ın "Bir Kültürel Fenomen Olarak Rekabet" adlı metninde Almanya'da bilgi sosyolojisine ilişkin olarak sorunsallaştırdığı başlıca meseleler şunlardır:

<sup>49</sup> Meja, Volker & Stehr, Nico, *Knowledge and Politics*, Routledge, Londra 1990, s. 5.

O sıralarda Sombart'ın başkanlığını yürüttüğü Alman Sosyoloji Cemiyeti'nin (The German Sociological Society) esas meselesi de gittikçe artan bir şekilde tarihsel materyalizme karşı bir mücadele şeklini alır. Ve Sombart da Mannheim'ın sosyolojisinin bu mücadelede bir yeri olduğuna inanır. a.g.e. s. 7; ayrıca Frisby, David, *The Alineated Mind*, Heineman Educational Books, Londra 1983, s. 187-8.

Bütün bunlarla birlikte 1924'te düzenlenmiş olan Dördüncü Alman Sosyoloji Kongresi'nde Max Scheler'in sunduğu "Bilim ve Sosyal Yapı" (Science and Social Structure) adlı metnin de bilgi sosyolojisi tartışmaları bakımından Mannheim'ın "Bir Kültürel Fenomen Olarak Rekabet" adlı metnini önelediğini işaret etmek gerekir. Frisby Weimar Almanyası'nda bilgi sosyolojisi tartışmaları açısından Dördüncü Kongre'de özellikle Scheler ile neo-Kantçı bir Marksist olan Adler arasındaki ihtilâfın da önemli olduğunu altını çizer. Bu ihtilâfa daha çok, o sıralarda yeni yeni aktüalite kazanmaya başlayan bilgi sosyolojisinin bulunduğu konunun belirsizliği neden olur. Scheler-Adler tartışması bilgi sosyolojisi ile Marksizm arasındaki ilişki üstüne odaklanır. Ve bu konu aynı zamanda daha sonra Altıncı Kongre'de Mannheim'ın metni etrafında dönecek olan tartışmaların da temel ilgi odağını oluşturur. Frisby, *The Alineated Mind*, s. 174, 178-9.

Varoluşa dayalı bilgi fenomeni diye bir şey var mıdır? Toplumsal tabakalar arasındaki rekabeti çağdaş entelektüel konumumuz açısından burada önemli ve anlamlı olarak kabul edebilir miyiz? Hümaniter disiplinlerle sosyal bilimlerin --özellikle de sosyolojinin-- hangi alanları varoluşa dayalı bilgi olarak düşünülemez? Herhangi birisi varoluşa dayalı bilginin sonlandığı ve kesin, zaman dışı gerçek bilginin başladığı yeri tam olarak ayırt edebilir mi? Varoluşa dayalı düşünce mutlak bir biçimde negatif olarak mı değerlendirilmelidir? Bu tür bir değer biçiminin nedeni bu düşünce türünün en derinlerindeki niteliğine hiç bir biçimde nüfuz etmiş görünmeyen --ve çoğunlukla dayandığı temel, bilginin katı-doğal-bilimsel imajı paradigması olan-- epistemolojinin aşırı ölçüdeki tek taraflı konumu değil midir?<sup>50</sup>

Bu ifadelerden de açıkça anlaşılacağı gibi Mannheim'ın meselesi klasik epistemolojinin varoluş ile bilgiyi kesin bir biçimde birbirinden ayıran düalist bilgi anlayışına bir karşı çıkıştır. Mannheim bilginin varoluşa mutlak bir biçimde bağlı olduğunu, hatta bilginin bizzat varoluşun bir boyutu olduğunu vurgular. Mannheim'ın söz konusu metninde ve daha sonra da *İdeoloji ve Ütopya*'da altını çizdiği bir diğer temel problem ise "sentez"dir: Mannheim "rekabet kutuplaşmayla birlikte sentezi de beraberinde getirebilir mi?" diye sorar ve ona göre bu, sayısız küçük grubun birbirleriyle rekabete girdiği bir dönemde, diğer deyişle Ortaçağ'ın nesnel dünya imajının çöktüğü bir dönemde sorulması gereken bir sorudur.<sup>51</sup>

Rekabet halindeki gruplar arasında ve bu grupların dünya görüşleri arasında bir sentez oluşturmak Mannheim için bilgi sosyolojisinin temel problemlerinden birisi olarak kendisini gösterir. Çünkü giderek çoğalan ve yoğunlaşan problemlerin üstesinden gelebilmek ve onları sosyolojik açıdan kavrayabilmek için şimdiye kadar birbirleriyle bağlantısız olarak gelişen düşünme tarzlarının sentezi Mannheim'a göre her zamankinden daha önemli görünüyor. Buna göre en tarafgir bakış açılarının bile bütünsel perspektiflere ihtiyaç duyduğu ve böylelikle bir sentez eğilimine girebilecekleri söylenebilir. Öyleyse Mannheim'a göre sentez, ta başlangıcından beri

<sup>50</sup> Frisby, *The Alineated Mind*, s. 185.

<sup>51</sup> Meja & Stehr, *Knowledge and Politics*, s. 77.

mümkün olan en kapsamlı bütünsel anlayışı üretme çabası içerisinde bulunan bakış açıları tarafından çok daha kolaylıkla gerçekleştirilebilecektir.<sup>52</sup>

Mannheim'in çeşitli dünya görüşlerinin rekabeti meselesinde esas olarak ilgilendiği şey insanların dünyayı nasıl birbirlerinden bu kadar farklı ve uç kutuplar içerisinde algılayabiliyor olduklarıdır. Mannheim dünya görüşlerinin kutupsallığından bahsederken özellikle mekanist ve idealist görüşler arasında bulunan aşırı ölçüdeki kutuplaşmaya gönderme yapar. O bu kutuplardan herhangi birini seçmek yerine bunlar arasında bir sentez önerir. İşte Mannheim'in bilgi sosyolojisinden beklediği şey de bu uç kutuplarda yer alan çeşitli bakış açıları arasında bir sentezi mümkün kılmasıdır.<sup>53</sup>

Ancak Karl Popper Mannheim'in bu sentez anlayışına karşı sert eleştiriler yöneltir. Çünkü Popper'a göre böyle bir sentez eğiliminden büyük bir tehlike, hatta bireyler ve toplumlar açısından en büyük tehlike olarak kabul ettiği totalitarizm türeyebilir.<sup>54</sup> Aksine Mannheim sentez fikriyle daha çok, çeşitli bakış açıları arasındaki yakınlığı ve uyumu tesbit etmeyi dener. Mannheim'in sözünü ettiği sentez orta sınıfların "sağ" ve "sol" arasında kurmaya çalıştıkları türden --diğer deyişle Giddens'in ve liberal takipçilerinin bugün savunmayı sürdürdükleri "üçüncü yol" ya da "orta yol" türünden-- durağan ve liberal bir sentez değil, tam tersine dinamik bir sentezdir. Belki de Popper'ın gözünden kaçan ve Mannheim'in bilgi sosyolojisini yanlış anlamasına neden olan nokta tam da budur. Totaliter rejimler dinamik rejimler değildir, onlar tam tersine her bir dinamik unsura karşı birer sabitleme, dondurma, "normalleştirme" rejimleridir. Mannheim'in önerdiği sentez düşüncesi ise dinamik unsurların, akış halinde olanın sabitlenmesine karşı çıkar. Tam tersine Mannheim asla durmayan akışın ve bu akış içerisindeki çeşit çeşit eğilimlerin hakkını vermek ister. Onun bilgi sosyolojisinin radikalliğinin kaynağı da burasıdır. Mannheim bu konuyla ilgili olarak totaliter muhafazakârlığın bir eleştirisi olarak da okunabilecek olan ifadeler kullanır: Mannheim'a göre gerçek bir sentez, toplumsal grupların mevcut taleplerinin aritmetik ortalaması anlamına gelmez. Çünkü toplum içerisinde bu tür bir aritmetik uzlaşma

<sup>52</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 136.

<sup>53</sup> Frisby, *The Alineated Mind*, s. 193.



noktasının dayatılması ancak daha yeni yeni yükselmiş olan ve elde ettikleri birtakım kazançlara karşı ne sağdan ne de soldan tehdit gelmesini istemeyen birtakım grupların lehine toplumda bir istikrar sağlamak amacıyla yapılır. Oysa sahici sentez, önceki çağın miras bıraktığı kültürel kazançlardan ve toplumsal enerjilerden mümkün olduğunca yararlanır, ama aynı zamanda da ilerici bir gelişmeyi teşvik edebilecek bir politik konum üzerinde biçimlenir.<sup>55</sup> Mannheim'ın dediği gibi böyle bir sentezci tutum bütün sosyal yaşama nüfuz etmeli ve her alanda biçim değiştirici gücünü gösterebilmelidir.

Popper'ın Mannheim'ın sentez anlayışına karşı eleştirisi aynı zamanda bilgi sosyolojisine de yöneliktir. Ancak Popper bilgi sosyolojisinin toplumlar ve bilimler için barındırdığı totaliter tehlikelerden bahsettiği yerde Mannheim bilgi sosyolojisinin bugün rekabet ve krizin kol gezdiği sosyal bilimler için çok önemli açılımlara sahip bulunduğunu gösterir.

Bilgi sosyolojisi Mannheim'ın da dile getirdiği gibi 1920'lerdeki krizle birlikte ortaya çıkan yeni bir eğilimin temsilcisi olarak modern varoluşun zorunlu bir bilimsel ifadesidir.<sup>56</sup> Mutlak ve dolayısıyla totaliter bilgi iddialarına yönelik bir darbe olarak okunduğu sürece de onu sosyolojinin en acımasız ifade biçimi olarak kabul edebiliriz. Mannheim da hayata bakışımızın artık topyekûn sosyolojik bir halde olduğunu söyler ve ona göre sosyoloji hayattaki yeni yönümüzü en samimi biçimde ifade eden varlık alanlarından birisidir.<sup>57</sup>

Bilgi sosyolojisini doğuşunu sağlayan 1920'lerin kriz ve bunalım ortamı yalnızca entelektüel ve bilimsel alanda değil, her alanda olduğu gibi entelektüel ve bilimsel alanda da derin ölçüde hissedilen modern varoluşun krizidir. Ancak Mannheim mevcut dünya görüşlerini sarsan kriz karşısında yine de onaylayıcı ve iyimser görünür. Çünkü Mannheim'a göre krizin yarattığı güvensizlik ortamı modern sosyolojinin yepyeni bilgiler edindiği zemini oluşturur. Böylece bilgi sosyolojisi toplumsal yaşama

<sup>54</sup> Popper, Karl, *Tarihselciliğin Sefaleti*, Türkçesi: Sabri Orman, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 114-7.

<sup>55</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 137.

<sup>56</sup> Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, s. 50.

<sup>57</sup> Mannheim, "Historicism," *Essays on the Sociology of Knowledge*, s. 84.

güvensizlik ve belirsizlik olarak yansıyan kuşkunun sistematikleştirilmiş halidir.<sup>58</sup> Entelektüeller tarafından yürütülen tartışmaların kaynağı toplumsal koşullar içerisinde bulunabilir. Aslında entelektüellerin yaptığı tek şey bütün topluma nüfuz etmiş olan sosyal ve tinsel krizi rasyonel açıdan kavrama çabasından ibarettir. Bu kriz Ortaçağ'da kilise tarafından güven altına alınan nesnel dünya imajının çöküşünün en sıradan insanda bile hissedilmesiyle birlikte ortaya çıkar. Ortaçağ'ın nesnel dünya görüşünün çöküşüyle birlikte sayısız küçük grup arasında patlak veren mücadeleler ve çekişmeler toplum içerisinde farklı formasyonlar altında gerçekleşir. Meselâ filozofların kendi aralarında rasyonel bir terminoloji aracılığıyla verdikleri mücadeleyi kalabalıklar dinsel ihtilâflar biçiminde deneyimliyordu.<sup>59</sup>

Mannheim Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki krizin hem topluma hem Alman sosyolojisi üstüne etkilerini işlerken çağın krizini negatif değil daha çok pozitif etkilere sahip bir fenomen olarak ele alır. 1918'den sonraki dönemi Alman toplumunun en dinamik dönemi olarak gören Mannheim bu dönemin kimi dinamiklerini de tesbite çalışır. Alman sosyolojisini kendi benliğine karşı uyanık olmanın ve kendi benliğini eleştirmenin en keskin formunun eşlik ettiği en geniş çaplı sosyal çözümler ile yeniden yapılanmaların sonuçlarından biri olarak görür. Demek ki kriz ve sosyal çözümler süreci basitçe negatif bir süreç değildir, daha çok bunalım dönemiyle birlikte ortaya çıkan yepyeni koşullar altında her türlü kurumun, her türlü tinsel ve kültürel ilişki formunun işlevsel değerinin test edildiği bir süreçtir. Kendiliğinden, diğer deyişle zorunlu olarak ortaya çıkan bu test etme süreci esas olarak toplum içerisindeki sosyal güçlerin bir yer değiştirmesidir.<sup>60</sup> Mannheim'ın amacı krizin olumsuz etkilerinin yanı sıra, ne tür fırsatlar da taşıyabileceğini göstermektir. Bu nedenle önemli olan kriz sürecini doğrudan ortadan kaldırmak değil, daha çok krizin hakkını vermek ve kriz ortamının taşıyabileceği çeşitli olanakların açığa çıkmasını sağlamaktır.

<sup>58</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 45.

<sup>59</sup> A.g.e. s. 30.

Mannheim çağın krizinin --burada özellikle kastedilen 1918 ile 1933 arasındaki kriz yılları-- Alman sosyolojisine getirdiği birtakım açılımları tesbit eder, elbette bunlar aynı zamanda bilgi sosyolojisinin de açılımlarıdır.

Her sosyal olay içinde olduğu zaman ve mekânın, başka bir deyişle toplumun<sup>61</sup> bütünlüğünün bir işlevi olarak ortaya çıkar. Öyleyse her bir sosyal fenomen içinde olduğu toplumun ürünüdür ve dolayısıyla toplumun bütünlüğüyle zorunlu bir bağı bulunur. Ancak Mannheim'ın da ifade ettiği gibi sosyal fenomene ilişkin bu anlayış yeni bir fikir değildir, ama yerleşik geleneğin herhangi bir çözülme sürecine girmediği dönemlerde maddi ve gayri-maddi bütün oluşumlar varoluştan izole edilir, başka bir deyişle toplumun bütünselliğiyle olan zorunlu ilişkileri açığa çıkmaz. Öyleyse sosyal fenomen ile sosyal fenomenin içinde biçimlendiği toplum arasındaki bağı en fazla açıklık kazandığı dönem kriz dönemidir.<sup>62</sup>

Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin temel kavramlarından biri olan "ilişkiselcilik" kavramı tam da bu noktada sahneye çıkar. Diyebiliriz ki bir düşünürün düşüncesini anlama denemesinde en önemli başlangıç noktalarından biri, belki de en önemlisi onun kullandığı, dahası yarattığı ve düşüncesi içerisinde sürekli işleyiş halinde bulunan başlıca kavramlara bakmaktır. İşte tam da bu nedenle Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin temel öncelikteki kavramlarından birisi olan ilişkiselcilik kavramını da burada ele alıyoruz.

Yerleşik geleneğin çözülme sürecine girdiği kriz ve bunalım dönemlerinde en belirgin şekliyle görülebileceği gibi sosyal değer ve normlar değişirler, aynı zamanda daha katı formasyonlar olan sosyal durumlar ve sosyal yapılar da değişirler. Ama burada önemli olan nokta değişimin bağımsız bir şekilde gerçekleşmiyor olmasıdır,

<sup>60</sup> Mannheim, Karl. "German Sociology," *The Phenomenon of Sociology*. Editör: Edward A. Tiryakian, s. 82-3.

<sup>61</sup> Ancak belirtmeliyiz ki Mannheim "toplum" kavramını nadiren kullanır. Toplum kavramı yerine daha çok "toplumun bütünselliği" kavramını kullanır ve Mannheim bu kavramla toplumsal, tarihsel, eylemsel, ekonomik, politik vs. güçlerin bütünü kasteder.

<sup>62</sup> Mannheim, "German Sociology," s. 83.

çünkü sosyal değer ve normların değişimi kaçınılmaz bir şekilde sosyal yapıyla ilişkilidir, ya da tam tersi.<sup>63</sup>

Mannheim'in sunduğu ve dönemin kaosunu tanımlama girişimi olan bu kavramsal çerçeve --diğer deyişle bilgi sosyolojisi-- çağın krizinin ürünüdür. Öyleyse Mannheim'in, felsefe tarihinde pek çok uğrağa sahip bulunan bilgi sosyolojisi eski geleneğin çözülme süreciyle birlikte eşzamanlı olarak ortaya çıkan sayısız küçük grubun kendi moral değerlerinin hakikati adına birbirleriyle rekabete girdiği bir kriz ve çözülme dönemiyle zorunlu olarak ilişkiseldir.

Mannheim'in bilgi sosyolojisinin her yerine sinen ve bir idealizm eleştirisi olarak da okunabilecek olan ilişkilencilik kavramı *İdeoloji ve Ütopya*'nın daha ilk cümleleriyle birlikte işlemeye başlar: "Bilgi sosyolojisinin esas tezi uyarınca sosyal kökenleri açığa çıkarılmadığı sürece düşünce türlerine ilişkin yetkin bir anlayış geliştirilemez."<sup>64</sup>

Bilgi sosyolojisinin esas kavramlarından birisi olarak kabul ettiğimiz ilişkilencilik kavramı Mannheim'in rölativizm eleştirisinden doğar.<sup>65</sup> Mannheim rölativizmin iddia ettiği gibi bilgilerimizin bağlantısız ve tesadüfi olduğunu söylemez. Mannheim'in perspektifinden bilgi ve düşünceler rastlantı sonucu oluşmazlar, çünkü onlar belli bir mekân ve zamana kök salmışlardır. Bilginin bir problem olarak modern zamanlarda ortaya çıkışı rastlantı sonucu değildir. Bilgi sosyolojisi bize tam olarak şunu söyler: bir problem herhangi bir zamanda değil, tam tersine belli bir zamanda ortaya çıkar. Mannheim'in dediği gibi bilgi probleminin yaygınlaşması ancak bizimki gibi ihtilâfın uyumdan daha fazla göze çarptığı bir çağda mümkün olabilirdi.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> A.g.c. s. 83-4.

Nietzsche "her şey her şeyle ilişkilidir" diyerek ilişkilencilik fikrinin en yetkin formülasyonlarından birini üretir.

<sup>65</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 2.

<sup>64</sup> A.g.c. s. 2.

<sup>65</sup> Bilindiği gibi Nietzsche de rölativizmi eleştirir; rölativizme karşı ileri sürdüğü kavram ise "perspektivizm"dir.

<sup>66</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 5.

Mannheim çağının durumunu tesbit etmeyi denerken sürekli ve zorunlu olarak gruplar ve düşünceler arasındaki ihtilâflardan bahseder. Ancak Mannheim'ın bilgi sosyolojisi son derece birbirinden farklı olan ve ihtilâf halindeki bu düşünce türlerinin "geçerliliğini" --epistemolojiden farklı olarak-- sorgulamaz. Çünkü Mannheim'ın tam olarak ilgilendiği şey birbirinden ne kadar farklı olursa olsun her bir düşüncenin toplumsal bir kökene sahip olduğu ve toplumsal bir kökenle ilişkili olduğu fikridir. Bilgi sosyolojisi birbirinden farklı olan düşünce tarzlarının yine birbirinden farklı olan toplumsal kökenlerini açığa çıkarmayı dener; ayrıca insanların sahip oldukları düşünme tarzlarına nasıl sahip olduklarını, insanların neden şöyle değil de böyle düşündüklerini soruşturur. Bilgi sosyolojisinin kesinlikle yapmadığı şey ise bu düşünce türlerinin hakikatini sorgulamak ve onları yargılamaktır. İşte Mannheim'ın bilgi problemini ele alma tarzı budur.<sup>67</sup>

Ancak bütün bunlarla birlikte Mannheim'ın bilgi sosyolojisi çerçevesinde yapmış olduğu en radikal keşif klasik epistemolojik yöntemin bilgi ve düşünceyi toplumsal-tarihsel kökeninden koparmış olduğu yönünde değildir,<sup>68</sup> bize göre Mannheim'ın bilgi ve düşünce üstüne yaptığı en radikal keşif epistemolojik, diğer deyişle yöntembilimsel düşüncenin bilgiyi eylemden koparmış olduğu yönündedir. Ve belki de Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin epistemolojik yöneme vurduğu en büyük darbedir bu. Eylem adını taktığımız fenomen teori ile pratik arasındaki karşıtlığın, düalizmin yok edildiği bir durumdur. Diyebiliriz ki ilişkiselsel kavramıyla Mannheim bilgiye ilişkin epistemolojik analizlerle üstü örtülmüş olan iki durumu açığa çıkarır: bilginin bir yandan toplumsal ve tarihsel kökenle, öte yandan da --ilkinden daha az olmamak

<sup>67</sup> Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge*. Routledge & Kegan Paul, Londra 1971, s. 152.

<sup>68</sup> Çünkü zaten Mannheim'ın da ifade ettiği gibi tarihselcilik (historicism) "dünyanın dinle temellenen Ortaçağ imajının dağılması ve sonrasında da Aydınlanma'nın ve ona muhlanmış cismani olmayan Akıl fikrinin bizzat yıkılmasıyla birlikte varlık kazanır." Dahası tarihselcilik "ne gelip geçici bir heyecandır ne de modadır, entelektüel bir akım bile değildir. Üzerinde sosyo-kültürel gerçeklikle ilgili gözlemlerimizi kurduğumuz bir temeldir tarihselcilik. Bir program gibi suni olarak tasarlanan bir şey hiç değildir. Organik olarak gelişen temel bir örüntü, *Weltanschauung*'un (dünya görüşü) ta kendisidir tarihselcilik." Ayrıca "tarihselci ilke gizli bir el gibi sadece kültürel bilimlerin işleyişini çekip çevirmekle kalmaz gündelik düşünceyi de sarıp sarmalar." Bilginin ve düşüncenin tarihsel ve bunun yanı sıra da toplumsal bir doğası olduğu fikri zaten çağımızın dünya görüşünden, yani tarihselcilikten zorunlu olarak doğar. Öyleyse bu Mannheim'a ait bir keşif değildir, sadece bilgi sosyolojisi çerçevesinde altını çizdiği bir fikirdir. Çünkü bilgi sosyolojisi de diğer bütün alanlar gibi tarihselciliğin ilkesi tarafından kuşatılmıştır.

kayıyla-- eylemle olan kopartılamaz ilişkisi. Tıpkı bilgi ve düşünce gibi eylemin şeması da toplumsaldır, dahası “sosyal eylem sosyolojinin esas meselesidir.”<sup>69</sup>

Mannheim’a göre salt mantıksal analiz sadece bireyin düşüncesini grup koşullarından değil, aynı zamanda düşünceyi de eylemden koparır. Düşüncenin grup varlığı ve eyleme olan sınıksız bağlılığı epistemolojik yöntem tarafından hiç bir zaman açığa çıkarılamaz. Mannheim’a göre bilgi ve düşünceyle ilgili bu gibi problemlere yeterince derinlemesine nüfuz etmeyi başarabilirsek, sadece sosyal bilimciler için yeni bir düşünce zemini değil, aynı zamanda bir bilim olarak politikanın mümkün olup olmayacağına dair bir takım ipuçlarını da elde edebiliriz.<sup>70</sup>

Demek oluyor ki Mannheim öncelikle bilginin toplumsal kökenini vurgular, ama bu noktada kalmaz ve ikinci olarak da bilginin eylemle olan sınıksız ilişkisinin altını çizer. Öyleyse Mannheim’ın bilgi fenomeni üstüne iki temel önemde keşfi bulunuyor: bilginin hem toplumsal kökenle hem de eylemle olan kopartılamaz bağı. Bilgi sosyolojisi alanındaki çalışmalar genellikle vurguyu ilki üstüne yapar, ancak bizim buradaki amacımız da elbette vurguyu ikincisi üstüne kaydırmak değil, sadece Mannheim’ın bilgiye ilişkin olarak yaptığı her iki tesbitin de eşit derecede hakkını vermek istiyoruz.

Mannheim bilginin eylemle olan sınıksız ilişkisinden bahsettiği yerde “bilim olarak politika mümkün mü?” diye sorar. Ve Mannheim’a göre giderek bilgi sosyolojisinin görevlerinden birisi de problemlerin ve disiplinlerin ortaya çıkışı ile yok oluşunun yapısal koşullarını incelemek olacaktır.<sup>71</sup>

Tarih, istatistik, politika teorisi, sosyoloji, düşünceler tarihi, sosyal psikolojisi vesaire politikacı için önemli olan bilgi alanlarıdır. İyi bir politikacı bu alanlarda bilgi sahibi olmalıdır. Ancak Mannheim’a göre “bir politika bilimi mümkün mü?” sorusundaki esas

---

Bkz. Mannheim, “Weltanschauung” ve “Historicism.” *Essays of the Sociology of Knowledge*, s. 33-83, 85.

<sup>69</sup> Mannheim, Karl, “Towards The Sociology of The Mind: An Introduction.” *Essays on The Sociology of Culture*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1992, s. 81.

<sup>70</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 3-4.

<sup>71</sup> A.g.e. s. 97.

mesele bir politikacı için yararlı olabilecek olan bilgi alanlarının eğitim ve öğretim süreci değil. Mannheim'ın amacı bilim olarak politikanın olanaklarını araştırmak ve bu olanakları reel olarak mümkün kılmaktır. Diğer deyişle Mannheim'ın amacı "siyaset adamı"nın çoğu durumda rasyonel ve kurallı olan faaliyetlerini değil, "siyasî eylemci"nin kural ve yasaların dışına taşan eylemlerini bilimsel olarak incelemektir. Ve Mannheim bu bilimsel incelemeye "politika bilimi" adını verir. Politika olarak adlandırdığımız alan tarih, istatistik, sosyoloji vesaire gibi bilimsel bilgi alanlarından oluşmaz. Hatta bu bilimlerin toplamı bile bir bilim olarak politikayı kuramaz. Onlar sadece politika alanında yardımcı birer bilim olarak işlev görebilirler. Politika adını verdiğimiz eylem alanı tarihsel, sosyolojik, istatistiksel teorilerden oluşmaz. Öyleyse Mannheim'ın esas meselesi halihazırdaki sonsuz bilgi yığını içerisinde ayıklama yaparak eylemde bulunan insanlar için yol gösterici bilgiler aramak değil.<sup>72</sup>

Mannheim sosyal bilimlerle politika, dahası politik eylem arasında gerçekten de çok ince bir ayırım çizer. Söz konusu bilimler --tarih, istatistik, sosyoloji, psikoloji vesaire-- bireyi, devleti ve toplumu "oluşmuş" birer durum olarak incelerken, politik tavır bireye, devlete ve topluma henüz oluşmakta olan ve henüz tamamlanmamış birer fenomen olarak yaklaşır. Politik tavır her ânında biricik bir durumun yaratıldığı bir sürecin içerisinde sürekli akış halindeki güçlerden kalıcı olanı şekillendirmek ister. Politik tavırda hedeflenen ândaki yaratıcılıktır. O halde sorulması gereken soru şu olmalıdır: Akış hakkında, oluşmakta ve filizlenmekte olan hakkında, yaratıcı eylem hakkında bir bilim olanağı var mıdır?<sup>73</sup>

Öyleyse Mannheim'ın burada altını çizdiği karşıtlık oluşmuş olanla oluşmakta olan arasındadır, diğer deyişle akış ile yapı arasındadır. Ve bu karşıtlığı devlet, toplum ve bireyler her ân bağrında taşır. İşte Mannheim'ın dikkat çekmek istediğimiz tesbitlerinden birisi tam da budur: Mannheim mevcut bilimler ile politik eylem arasında çok incelikli bir ayrıma gider: Mevcut bilimler politik eylemi ve dolayısıyla da akış halinde olanı kavrayabilmek için yeterince yetkin değildir, yani Mannheim'a göre akışı

---

<sup>72</sup> A.g.e. s. 99-100.

<sup>73</sup> A.g.e. s. 100.

kavrayabilecek bir bilimden yoksunuz. Ve bu fikirden hareket ederek “akış” a dair bir bilimi, Mannheim’ın ifadesiyle bir bilim olarak politikayı icat etmeyi dener.

Ancak şu da açığa kavuşmalıdır ki politika, devlet idaresi demek değildir. Mannheim’ın bakış açısından politika devletin kurumsal çatısı ile aygıtlarından tümüyle ayrıdır. Öyleyse politikayı devletin kurumsal yapısından ayrı bir düzlemde ele almalıyız. Devlet ve toplum yaşamında rutin işler mevcut kural ve yönetmelikler doğrultusunda takip edildiğinde bu politika değil, idaredir. Rutin devlet işleri ile politika tamamen ve derinden birbirinden farklıdır. Mannheim’a göre böylece toplum içerisinde “rasyonel yapı” ile “irrasyonel hareket ve eylem olanakları” birbirinden ayrılır. Oysa modern kültürün temel karakteristiği, Mannheim’ın ifade ettiği gibi, her şeyi rasyonelleştirme, idari açıdan şekillendirilebilir kılarak kontrol etme ve irrasyonel eylem olanaklarını ortadan kaldırma eğilimidir. Eylem hakkındaki bilgi --Mannheim’ın deyişiyle “bir bilim olarak politika”-- oluşmuş olan kaskatı nesnelere değil, eğilimler, akışlar, henüz oluşmamış ve filizlenmekte olan, sürekli biçim değiştiren çabalara ilişkindir. Politik bilginin önemi ve zorluğu buradan kaynaklanır.<sup>74</sup>

Bir düşünürün düşünce sistemi içerisinde türetilebilecek olan bütün sonuçları elde edebilmiş olduğumuzdan hiç bir zaman emin olamayız. Bu, Mannheim’ın bilgi sosyolojisi için de geçerli. Ve son olarak, burada ortaya çıkan bu tür bir sonuçtan bahsedebiliriz: Mannheim epistemolojik yöntemin doğa ve sosyal bilimler arasında çizdiği kesin metodolojik ayrıma --her ne kadar bu ayrımı tamamen yıkamamış olsa da-- karşı çıkar. Mannheim doğa ve sosyal bilimlerin ürettiği bilgiler arasında kesin bir metodolojik karşıtlık çizmez. Ancak iki tür başka bilgi arasında bir ayrıma gider. Bunlar yukarıda sözü edilen iki bilgi türüdür: oluşmuş olana ilişkin bilgi ile oluşmakta olana ilişkin bilgi. Mannheim’ın bilgi sosyolojisinde bu iki tür bilgi arasındaki karşıtlık doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki karşıtlıktan çok daha derin bir karşıtlığı imler. Eğer burada bilgi sosyolojisini esas olarak epistemolojinin ya da diğer deyişle yöntembilimsel düşüncenin bir reddi olarak okumaya devam edersek o zaman bu reddin en keskin formunun Mannheim’ın oluşmakta olana, yani akış halinde olana ilişkin



bilgiyi ayırt ettiği noktada belirlediğini söyleyebiliriz. Çünkü epistemoloji tam da yöntemle çalışmanın altını çizdiği ölçüde henüz oluşmamış olandan, akış halinde olandan korkar. Dolayısıyla epistemoloji akış halinde ve filizlenmekte olana dair bilgi üretmez, dahası yöntemle çalıştığı ölçüde akışın, filizlenmekte olanın teorisini yapamaz. Oysa Mannheim sürekli akış halindeki politik alanın altını çizdiği ölçüde yöntembilimsel yaklaşımı reddeder: Çünkü epistemolojik yöntem bilgiyi eylemden, faaliyetten, hareketten ve sonsuz sayıdaki irrasyonel olanaktan koparır, böylece politik alanı da görmezden gelir. Öyleyse bilgi sosyolojisi bize epistemolojinin kapattığı bir alanın --ki sürekli hareket ve akış halinde olanın alanıdır-- kapılarını açar ve bu alanda da bilginin, teorinin, düşüncenin olanaklı olduğunu söyler ve bizi bilgiyle eylemi birleştirmeye davet eder. Bu birlik ise ancak bilginin toplumsallığının, tarihselliğinin, özellikle çelişkili doğasının ve Mannheim'ın deyişiyile varoluşsal bağının hakkının verilmesiyle olanaklıdır.

---

<sup>74</sup> A.g.e. s. 100-4.

## 2.2. “İdeoloji” ve “Ütopya” Kavramları

“Oyuncakçı dükkân. İp cambazlarının şarkı söylediğini, kavalcıların kaval çaldığını, kızların su dağıttığını, arabacıların kupa arabalarını sürdüğünü gören çocuk, hepsinin sırf öyle yapmak zevkli olduğu için yapıldığını sanır; bu insanların da karınlarını doyurmak, uyumak ve uyanmak zorunda olduğunu düşünmez. Ama biz asıl amacın farkındayız.”<sup>75</sup>

Hebbel

“Sosyalizmdeki ütopyacı öğeyle mücadele etmek, Marx’ın attığı en önemli adımlardan birisidir. Komünizm ne tesis edilecek bir durum, ne de gerçekliği kendisine akort etmesi beklenen bir idealdir. Mevcut hal ve gidişi yıkıp geçen gerçek harekete komünizm diyoruz. Mevcut koşullar bu harekete bizzat gebeştir.”<sup>76</sup>

Mannheim

“İdeoloji” kavramının tarihi de en az “ütopya” kavramının içinde doğduğu, farklı toplumsal çerçeveler içerisinde farklı anlamlar kazandığı, sürekli dönüşüme uğradığı ve hiç durmaksızın yeniden üretildiği tarihi kadar karmaşıktır. Ama elbette buradaki amacımız bu tarihlerin ayrıntılarına girmek değil. İdeoloji ve ütopya kavramlarının tarihine yalnızca Mannheim’ın ideoloji ve ütopya anlayışına daha fazla açıklık

<sup>75</sup> Aktaran: Adorno, Theodor, *Minima Moralia*. Tercüme: Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis Yay., İstanbul, 1998, s. 235.

<sup>76</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 112.

getirebileceğini düşündüğümüz noktalarda değiniyoruz. Çünkü burda amacımız özellikle *İdeoloji ve Ütopya*'nın çerçevesi içerisinde kalarak Mannheim'ın geliştirdiği ideoloji ve ütopya anlayışı ile bu anlayışın bugün bilgi sosyolojisine kazandırdığı ve henüz kazandırabileceği açılımları gösterme denemesinden oluşuyor.

İdeoloji kavramının ilk ortaya çıkışı 1789 Fransız Devrimi sonrasına rastlar. Terimi 1797'de icat eden Antoine Destutt de Tracy'dir. Tracy'ye göre ideoloji bütün bilimlere temel olacak yepyeni bir düşünceler bilimidir, diğer deyişle düşüncelerin genetik teorisi. Çünkü Tracy'e göre düşünce, yargı ve istekler birer duyumdur, dolayısıyla düşünmek duyumlamaya indirgenebilir. Tracy Aydınlanma düşüncesini yaymak amacıyla kurulan ve Napolyon'un da çok kısa bir süre için destek verdiği *Fransız Enstitüsü* (Institut de France)<sup>77</sup> tarafından görevlendirilen bir filozoflar grubunun üyesidir. Ancak Aydınlanma düşüncesinin taraftarları ile Napolyon arasında gündeme gelen bir ihtilâf ideoloji kavramının anlamında büyük bir değişikliğe yol açar. Napolyon kurmuş olduğu iktidar için kurumsal dinin desteğini kazandıktan sonra liberal ve cumhuriyetçi ideolojilerden gelen her türlü eleştiriyi tahammül edilemez bulur. Çünkü Napoleon ideologları devlet iktidarını ele geçirebilecek rakipler olarak görür. Bu ihtilâfla birlikte ideoloji kavramı Napolyon'un gözünde artık Tracy'in kavrama yüklemiş olduğu olumlu ve ilerici anlamını yitirerek tümüyle olumsuz bir anlam kazanır; dahası Moskova'da yenilgiye uğrayan Napolyon bu yenilgiden tümüyle ideolojileri sorumlu tutar:<sup>78</sup>

<sup>77</sup> 1795'te kurulan Enstitü'ye bağlı filozofların esas amacı her şeyi yeniden kurmaktır: bireyleri, onların ihtiyaç ve arzularını, eylemlerini, ilişkilerini ve topyekûn toplumu. Böylece Enstitü'nün ideoloji projesiyle Francis Bacon'ın "bilgelerce yönetilen toplum," yani "Süleyman'ın Evi" imgesi yeniden gündeme getirilir. Comte sonradan "sosyoloji" biliminden bahsettiğinde de aslında Tracy'nin ideoloji projesinin sadece ismini değiştirmiş olur. Tracy amaçlarının iyi bir eğitimden çok, iyi sonuçlar elde etmek olduğunu söyler. Elli yıl sonra Marx Tracy'nin bu ifadesine benzer bir şekilde şöyle diyecektir: "Felsefeciler şimdiye kadar dünyayı sadece açıkladılar, oysa esas mesele onu değiştirmektir." Ama bugünkü akademiler tanık olduğumuz kadarıyla Marx'ın bu formülüne neredeyse tümüyle ve derinden aldırışsızdır. Bauman, Zygmunt, *Yasa Köyucular ile Yorumcular*, s.121-7. Mannheim ise Marx'ın bu temel önermesini farklı formasyonlar altında yirminci yüzyılda yeniden dile getiren ve altını çizen ender düşünürlerden biridir.

<sup>78</sup> McLellan, David, *İdeoloji*, Tercüme: Ercüment Özkaya, Doruk Yay., Ankara 1999, s. 17-8.

Güzel Fransa'nızın başına gelen bütün talihsizlikleri, ideolojiden, insanları yöneten yasaları tarihin derslerinden ve insan yitireğinin bilgisinden çıkarmak yerine, kılı kırk yarararak aradığı ilk nedenler temeli üzerine kurmak isteyen bu dumanlı metafizikten bilmeliyiz.<sup>79</sup>

Böylece Napoleon'dan sonra ideoloji kavramına sürekli olarak olumsuz anlamlar yüklenir.<sup>80</sup> Ancak ideolojinin, Aydınlanma düşüncesi ile Napolyon'un buna karşı gösterdiği tepkiye dayanan bu Fransız kökeninin yanı sıra bir de Alman kökeni bulunur. Kavramın Alman kökenine özellikle kaynaklık eden Almanya'da son derece güçlü etkileri bulunan romantik harekettir. Romantizm "vurguyu dünyaya kendi anlamlarımızı yükleme tarzı üzerine" yapar. Başka bir deyişle Tracy'nin ideoloji kavramına göre hakikat gözlemlenerek kavranırken Alman Romantikleri'ne göre hakikat inşa edilir.<sup>81</sup>

Bilindiği gibi sosyal bilimciler arasında kendi düşünce ve eleştiri sistemini geliştirirken ideoloji kavramından en fazla yararlanan düşünür Karl Marx'tır. Ama yine de 1852'den sonraki metinlerinde --*Kapital* de buna dahil-- ideoloji kavramı yerine, kapitalist toplumda metanın fetiş haline getirildiği ve tümüyle gizemleştirildiği olgusuna atıfta bulunan "fetişizm" kavramını kullanır. Marx Tracy'nin aksine ideolojiyi bir düşünceler bilimi olarak değil, bilimsel bir araştırma ve çözümleme nesnesi olarak görür. Marx'ın gençlik eserlerinde ideoloji "bir insanın ya da bir toplumsal grubun zihninde egemen olan fikirler, tasarımlar sistemidir."<sup>82</sup> Ancak Marx sonradan bu teoriyi geliştirir ve sadece toplum içerisinde egemen sınıfın fikirlerini ideoloji olarak kabul etmeye yanaşır. Öyleyse işçi sınıfından birisinin fikirleri de burjuvazinin egemen bakış açısından baktığı ölçüde ideoloji olarak kabul edilmelidir. Marx'a göre ideoloji toplumsal, özellikle de sınıfsal çatışmaların birer dışavurumudur ve en önemlisi de ideoloji katıksız bir yanılsamadır, dolayısıyla topyekûn yanlış bilinçtir. Demek ki gerçek, ideolojinin dışında yer alır.<sup>83</sup> Marx iki toplumsal sınıf --kendi dönemi için söz konusu olan sınıflar proletarya ve burjuvazidir-- ayırt eder ve şimdiye kadar var olan

<sup>79</sup> A.g.e. s. 18.

<sup>80</sup> Thompson, John. *Studies in the Theory o Ideology*, Polity Press. Cambridge. 1984, s. 193-4.

<sup>81</sup> McLellan, *İdeoloji*, s. 18, 21.

<sup>82</sup> Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 47.

<sup>83</sup> Durand, Jean-Pierre, *Marx'ın Sosyolojisi*, Tercüme: Ali Aktaş, Birikim Yay., İstanbul, 2000, s.92-3.

bütün toplumların tarihini sınıf mücadelelerin tarihi olarak kabul eder.<sup>84</sup> Marx'ın bu tezinden derinden etkilenen Marxçı düşünür Althusser için felsefe bile teoride bir sınıf mücadelesidir.<sup>85</sup> Öyleyse özellikle Marx'la birlikte ideoloji kavramı sınıfsal çatışmalara gönderme yapmaya başlar. Ancak Marx'a göre sadece egemen sınıfın dünya görüşü ideolojiktir; ideoloji ise yanlış bilinç demektir. Marx'ın düşünce sisteminde gerçek ve somut fikirleri üretecek olan sınıf ise proletaryadır.

Daha başlarken ideolojilerin tarihini karmaşık bir tarih olarak kabul ettik. Ancak Althusser'in "ideolojilerin tarihi yoktur" tezi<sup>86</sup> --bu tez ilk olarak *Alman İdeolojisi*'nde Marx tarafından dile getirilir-- burada değinilmesi gereken bir paradoks olarak duruyor. Althusser'e göre ideoloji, tıpkı Freud'un "bilinçdışı" kavramı gibi tarihsel değil, tarihdışıdır, yani ebedîdir. Böylece bu noktada ideoloji ve bilinçdışı kavramları aynı niteliği paylaşır: içerik olarak değişseler bile, yapısal olarak tarihin her ânında aynı işlevi yerine getirirler, yani biçimsel olarak değişmez kalırlar. Althusser ideolojiye ilişkin iki önerme ileri sürer: Birincisine göre ideoloji, gerçek varoluş koşullarıyla kurulan hayalî ilişkiler anlamına gelir; diğer önermeye göre ise ideolojinin varlığı manevî ya da soyut değil, maddî ve somuttur. Çünkü birey ya da grup tarafından gerçekleştirilen bir pratiği, belli bir ideolojinin gerçekleşmesi olarak da kabul ederiz.<sup>87</sup>

İdeolojinin nosyonel şemasını düzenini tersyüz etmemize imkân verecek muhteşem formülü Pascal'ın savunmaya yönelik "diyalektğine" borçluyuz. Pascal aşağı yukarı şunları söyler: "Diz çökün, dudaklarınızı dua ederek kıpırdatın, inanacaksınız."<sup>88</sup>

Öyleyse ideoloji gerçekleştirdiğimiz pratiklerde içkin olarak bulunur, başka bir deyişle bir ideolojiye dahil olma süreci sadece ideolojik fikirler düzeyinde değil,

<sup>84</sup> Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Manifesto of the Communist Party*, <http://www.textz.gutenberg.net>.

<sup>85</sup> Althusser, Louis, *Gelecek Uzun Sürer*, Tercüme: İsmet Birkan, Can Yay., 2. Basım, İstanbul, 1998, s. 185.

<sup>86</sup> Althusser'in bu tezi "ideolojilerin sonu" gibisinden iddiaları zaten doğrudan bertaraf eder: İdeolojilerin tarihi yoktur, yani ideolojilerin sonu da yoktur.

<sup>87</sup> Althusser, *Devlet ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Tercüme: Yusuf Alp ve Mahmut Özişik, İletişim Yay., 4. Basım, İstanbul, 2000, s. 48-56; Eagleton, Terry, *İdeoloji*, s. 211.

<sup>88</sup> Althusser, *Devlet ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 58.

Pascal'ın önermesinin de gösterdiği gibi ideolojik pratikler düzeyinde de gerçekleşebilir. Başka bir deyişle herhangi bir ideolojiye bağlanan bir pratiği ya da ayini gerçekleştirerek de bir ideolojiye sahip olabiliriz. Bu ise bir bakıma teori-pratik probleminin tersyüz edilmesidir.

Teori-pratik ikileminin ötesine doğru en güçlü ve devrimci akışlardan birini gerçekleştirmiş olan düşünür Nietzsche'dir. Ve Nietzsche teori-pratik ikileminin ötesindeki bu akışı deneyimleyecek düşünüre bir de kavram armağan eder: "deneyci filozof."<sup>89</sup> Ve bu kavram aslında Marx'ın yukarıda sözünü ettiğimiz "felsefeciler şimdiye kadar dünyayı sadece açıkladılar, oysa esas mesele onu değiştirmektir" şeklindeki önermesinin farklı bir formülasyonunu ortaya koyar.

Mark Warren "Nietzsche'nin İdeoloji Kavramı" adlı makalesinde Nietzsche'nin, ideoloji kavramını kullanmamakla birlikte modern metafiziğe karşı gösterdiği radikal tepkiden bir ideoloji teorisinin biçimlendirilebileceğini söyler. Buna göre "hakikat, iktidar ilişkilerinin gizlendiği bir tür maskedir." İdeoloji ise duygu, arzu ve eylemin gerçek ve somut koşullarını --kaskatı bir yargılama sistemi olarak da sözünü edebileceğimiz-- birtakım "ahlâkî değerler" kisvesi altında maskeler. Hakikat ve doğruluk probleminin aşırı ölçüde *entelektüelleştirilmesi* (intellectualization)<sup>90</sup> ise modern toplum ile akademilerin "eylem," "deney" ve "pratik"ten uzak düşmesinin başlıca ve korkunç nedenlerinden birisini oluşturur.<sup>91</sup>

Mannheim ideoloji ve ütopya problemini soruşturmaya öncelikle ideoloji kavramının anlamlarını ele alarak başlar. Mannheim *İdeoloji ve Ütopya*'da ideoloji ve ütopya kavramlarını çok ciddi ve kapsamlı bir şekilde işler, hatta Mannheim'ın bu kavramları

<sup>89</sup> Klossowski, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, s. 197-8.

<sup>90</sup> Mannheim da --Nietzsche'yle benzer bir çizgide-- eylem ve deneyden uzak düşülmesine neden olan aşırı "entelektüelleşme" olgusuna karşı çıkar. Elinizdeki çalışmanın üçüncü bölümünde göstermeye çalıştığımız gibi Mannheim en derin ve ciddi varoluşsal problemlere eğilmesini beklediği ve "yürgezer entelijensiya" olarak adlandırdığı grubun "görevi"nin problemleri aşırı ölçüde entelektüelleştirmek olmadığının altını çizer. Çünkü Mannheim yürgezer entelijensiyanın önüne pratikte gerçekleştirilmeyi bekleyen bir deney sürer: bu, politika olarak adlandırdığımız akışkan ve yürgezer alana adanmış bir bilimi --yani bir bilim olarak politikayı-- kurma deneyidir.

âdeta yeniden yarattığını söyleyebiliriz. *İdeoloji ve Ütopya*'da bu kavramlar üç başlık altında işlenir: "İdeoloji ve Ütopya," "Bilimsel Politikanın İmkânları" ve "Ütopyacı Düşünüş." Mannheim bu bölümlerde ideoloji ve ütopya kavramları arasında herhangi bir ayırım çizmek yerine düşüncenin aynı anda hem ideolojik hem ütopik unsurları nasıl bir arada barındırabileceğini göstermeyi dener. Mannheim bilgi sosyolojisinin bakış açısından sadece karşı tarafın değil, kendi bakış açımızın da ideolojik ve ütopik unsurlar taşıdığını gösterir.

Mannheim öncelikle mevcut ideoloji anlayışlarını "kısmî" ve "total" olarak ikiye ayırır; daha sonra bunlara "özel" ve "genel" olarak adlandırdığı iki ideoloji anlayışını daha ekler. Ve bilgi sosyolojisinin "genel ideoloji anlayışı"ndan türemiş olduğunu açıkça ifade eder. Mannheim bu dört ideoloji tipinin belli tarihsel süreçler ve bakış açılarıyla olan bağlarını gösteriyor olsa da, bu anlayışların her zaman yan yana bulunduğu da altını çizer. Bu durumda ideolojik bakış açıları mutlak bir biçimde sadece belli tarihsel dönemlerle ilişkilendirilemez. Mannheim'ın tanımına göre ideoloji, mevcut düzeni koruyan bakış açısıdır. Mevcut düzeni koruyan fikirler ise her zaman vardı ve her zaman da var olacaktır. Başka bir deyişle "mevcut düzen" olarak tanımladığımız bir olgu var olduğu sürece bunu korumaya adanmış bakış açıları -- bunlara ideoloji adını veriyoruz-- var olmayı sürdürecektir.

Mannheim çeşitli ideoloji anlayışlarına ilişkin olarak tesbit ettiği bu dört kavramsal ayırımla ideoloji kavramının anlamının geçirdiği değişimleri göstermeyi amaçlar. Ve özellikle de genel ideoloji anlayışının doğuşunun bilgi sosyolojisinin doğuşuna nasıl doğrudan doğruya etkide bulunduğunu gösterir. "Kısmî-total" ayırımında esas olarak tartışılan nokta sadece bireysel fikirlerin mi yoksa bütün bilincin mi ideolojik olarak değerlendirileceği ve bu değerlendirmenin psikolojik mi yoksa tinsel bilimler düzeyinde mi gerçekleştirileceğidir. "Özel-genel" ikilisinde ise söz konusu olan kendimizinki de

---

<sup>91</sup> Aktaran: Stauth, G. & Turner, B. S., *Nietzsche'nin Dansı*, Tercüme: Mehmet Küçük, Ark Yay., Ankara, 1995, s. 59-61.

dahil olmak üzere bütün tarafların mı yoksa yalnızca karşı tarafın düşüncelerinin mi ideolojik olup olmadığı problemidir.<sup>92</sup>

Kısmî ideoloji anlayışı, karşı tarafın --bilinçli ya da bilinçsiz olarak-- kendi çıkarları adına gerçeği çarpıttığı iddiasına dayanır. Kısmî ideoloji bir bakıma gündelik dilde kullandığımız “yalan” sözcüğüne paralel bir kullanımdır: Meselâ yalan olduğunu biliyoruzdur, ama bu yalanı ortadan kaldırıp gerçeğe ulaşmak da mümkündür. Bir şeyi yalan olarak kabul ettiğimizde orada gerçeğin belli bir kısmının çarpıtıldığını düşünürüz. Öyleyse kısmî ideoloji anlayışına sahip birey ya da grup, öteki birey ya da grubun gerçekliğin “belli bir miktarını” bilinçli ya da bilinçsiz olarak çarpıttığını düşünürse, karşı tarafın fikirlerinin ideolojik olduğunu öne sürecektir. Ancak burada karşı tarafa yönelik olarak yapılan ideoloji suçlaması ötekinin sadece “görüşlerine” ilişkin olarak yapılır; diğer deyişle karşı tarafın “varoluş tarzı” tümüyle ideolojik değil, sadece ileri sürdüğü birtakım fikirler ideoloji niteliğine sahiptir. Buna göre bir bakış açısı toplumsal unsurları bünyesinde barındırdığı ölçüde ideolojiktir. Ancak her zaman için ideolojik unsurlardan kurtulma olanağı da vardır. Mannheim karşı tarafın düşüncesinin sadece belli bir yönünü ideolojik olarak yargılayan ve kendini şüpheye endeksleyen bu kısmî ideoloji anlayışının başlangıç noktalarını Bacon’un idoller teorisinde<sup>93</sup> görür. Bu anlayış daha sonra neredeyse düz bir çizgi halinde Machiavelli’ye, oradan da Aydınlanma’nın rasyonalist yöntemlerine ve çıkar psikolojisine ve günümüze kadar gelir. Kısmî ideoloji anlayışının düzeyi psikolojiktir.<sup>94</sup>

Total ideoloji anlayışı ise rakip birey ya da grubun varoluşunu topyekûn ideolojik olarak kabul eder; ayrıca kısmî ideoloji anlayışının aksine ötekinin bakış açısıyla yaşam koşulları arasında sürekli bağlantılar araştırır. Bu yaklaşımın içinde doğduğu ve

<sup>92</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 68-9.

<sup>93</sup> İdeoloji modern bir kavram olduğu için Bacon ideoloji sözcüğünü elbette kullanmaz, ancak Bacon’un idoller teorisinde modernitede yaygın bir etki yaratmış olan kısmî ideoloji anlayışının habercisidir. Bacon “doğaya sormak” kuramını geliştirir ve *Yeni Organon*’da idoller hakkında şöyle der: “insanların zihinlerini öylesine kuşatırlar ki gerçek pek gelecek yer bulamaz.” Ayrıca Bacon’un yaşadığı dönem yeni kıtaların keşfedildiği bir dönemdi ve onun bu duruma ilişkin kavrayışı şöyledir: “...bütün o karaların ve denizlerin keşfedildiği günümüzde, düşünce küresinin sınırları eskilerin dar keşifleriyle belirlenmiş kalırsa, bu durum bizi utandırmalıdır.” Burke, Peter. *Bilginin Toplumsal Tarihi*, Tercüme: Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2001, s.105-112.



şekillendiği akım ile kısmî ideolojinin içinde doğduğu ve şekillendiği akım birbirlerinden radikal ölçüde farklılık gösterir, ama yine de her ikisi de ortak bir tarihsel akışın ürünü olarak ortaya çıkar. Total ideoloji anlayışı Hıristiyan nesnel Ortaçağ'dan sonra "özne"nin --bu artık dünyayı kuran bilinçli bir öznedir-- doğmasıyla birlikte doğar. Hatta bu yaklaşıma göre öznenin sahip olduğu şey bilinçli eylemin ta kendisidir. Bu yeni özne anlayışı özellikle Kant'ın felsefesinde kendisini çok net bir şekilde dış vurur: "kendinde bilinç." Bu yaklaşım --ontolojik dogmatizmin sandığının aksine-- dünyanın öznenin bağımsız olarak kurulmadığını gösterir. Ancak Mannheim'ın kaynağını Kant'ın düşünce sistemi içerisinde gösterdiği bu total ideoloji anlayışı tarihsellikten yoksundur. Ona tarihselliğini armağan eden özellikle Hegel'dir. Total ideoloji anlayışının tarihselliğe kavuşmasıyla birlikte dünyanın imajı bir kez daha değişir. Artık dünya bir "bütün"dür ve bilen özneye başvurulmaksızın kavranamaz. Ama Hegel'de, bilen ya da bilinçli özne Kant'ın ifade ettiği gibi bireyin kendisi değildir. Çünkü artık söz konusu olan tarihsel bilinçtir ve bu bilincin taşıyıcısı "ulus ruhu" ya da "halk ruhu"dur (Volksgeist). Ama sonradan Marx'la birlikte son derece etkili bir değişim daha gerçekleşir: Artık tarihsel bilincin taşıyıcısı "halk ruhu" gibisinden soyut oluşumlar değil, somut bir gerçekliği bulunan "toplumsal sınıflar"dır. "Nasıl bir zamanlar kendinde bilincin yerine tarihsel açıdan daha kapsamlı bir ifade olan halk ruhu kavramı geçtiyse, günümüzde de hâlâ fazlasıyla kapsamlı olan halk ruhu kavramı yerine sınıf bilinci, daha doğrusu sınıf ideolojisi kavramı geçer."<sup>95</sup>

Mannheim ikinci ayrımı özel ve genel ideoloji anlayışları şeklinde ortaya koyar. Özel ideoloji anlayışına göre --kısmî ve total ideoloji anlayışlarında olduğu gibi-- sadece karşı tarafın bakış açısı ideolojiktir. Ama özel ideoloji anlayışına göre karşı tarafın bakış açısı kısmen olabileceği gibi total olarak da ideolojik bulunabilir. Genel ideoloji anlayışında ise öznenin kendisinininki de dahil olmak üzere bakış açılarının tümü ideolojiktir. Artık ideoloji kavramının anlamsal değişiminin bu noktasında bütün bakış

<sup>94</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 49-54, 70-73.

<sup>95</sup> A.g.e. s. 58-60.

açıları ile eylemler ideolojiktir.<sup>96</sup> Burada bizim açımızdan özellikle önemli olan nokta bilgi sosyolojisinin total ideoloji kavramının genel biçiminden türemiş olmasıdır.

Mannheim'in gösterdiği gibi bilgi sosyolojisi sadece bir ideoloji teorisi olmakla kalmaz, o aynı zamanda ideoloji kavramının anlamsal değişiminin bir sonucu olarak doğar. Ayrıca Mannheim'in bilgi sosyolojisinin doğuşunun nedeni olarak gösterdiği genel ideoloji anlayışının özellikle ilişkilencilik kavramına dayandığını da belirtmeliyiz. Eğer kendimizinki de dahil olmak üzere herkesin düşünce ve eylemi ideolojik ise bunun nedeni düşünce ve eylemin belli bir zaman ve mekânın içerisinde kaynaklanıyor olmasıdır. Bütün yapıp etmelerimiz tarihin belli bir ânı ve yeriyle zorunlu olarak ilişkiseldir. Öyleyse genel ideoloji anlayışında ve dolayısıyla da bilgi sosyolojisinde içkin olarak bulunan bu ilişkilencilik kavramı --kısmî, total ve özel ideoloji anlayışlarının sandığının aksine-- "ideoloji" adını verdiğimiz oluşumu sadece karşıımızdaki birey ya da grubun başına gelen ya da başına gelmeye aday bir oluşum olarak görmez. Çünkü kendimizinki de dahil olmak üzere bütün yapıp etmeler belli bir zaman ve mekânla ilişkisel olduğu ölçüde ideolojiktir.

Ütopya kavramı da --altı daha az çiziliyor olsa da-- en az ideoloji kavramı kadar sorunsal ve karmaşıktır. İdeoloji kavramı Aydınlanma Çağı'nın, ütopya kavramı ise Rönesans döneminin ürünüdür. Belki de ideoloji ve ütopya kavramlarını bir arada en kapsamlı olarak inceleyen düşünür Mannheim'dır. Bilindiği gibi ütopya kavramı Thomas More'un 1516'da *Ütopya* adlı eserini kaleme almasıyla birlikte icat edilir ve "hiç bir yerde" anlamını taşır. Campanella'nın *Güneş Ülkesi* ile Machiavelli'nin *Hükümdar*'ını da Rönesans döneminin başlıca ütopyaları arasında sayabiliriz. Bütün koşullarıyla Rönesans ütopya olarak adlandırdığımız düşünce tarzının filizlenmesi için uygun bir dönemdi: Bir keşif dönemi başlar, Amerika kıtası keşfedilir ve yepyeni kültürlerle karşılaşılır. İcat edildiğinden bu yana kapitalist bir endüstri haline gelen matbaanın icadı ise ütopyaların ortaya çıkışında belki de her şeyden daha fazla etkilidir.<sup>97</sup> Ortaçağ'ın nesnel dünya imajının çökmesiyle birlikte bir kaos, bir anarşi baş

<sup>96</sup> A.g.e. s. 69.

<sup>97</sup> Febvre, Lucien, *Rönesans İnsanı*, Tercüme: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, 1995, s. 63-4.

gösterir. Ütopyalar toplumu bu anarşi dünyasından kurtarmaya adanır. Ütopyaların buldukları ortak nokta ise her birinin mutlak ve “tıkır tıkır işleyen” bir düzen önermiş olmalarıdır.

Wallerstein tarihte üç modern entelektüel akıma tekabül eden üç ütopya anlayışından bahseder. Birincisine göre ütopya, kapitalizmin eşitlikçi idealler adına eleştirilmesidir. Bu anlayış özellikle Thomas More’un *Ütopya*’sıyla varlık kazanır. More’un *Ütopya*’sı ayrıca daha sonraları 18. yüzyılda Aydınlanma düşünürleri arasında yaygın hale gelecek olan bir anlayışın --yani bilim tarafından kurulacak “eşitlik” ve “özgürlük” temelli bir düzen isteğinin-- de ilk ifadesi olarak görülebilir. Bu ütopya anlayışından tümüyle farklılaşan ikinci ütopya anlayışı ise Friedrich Engels tarafından *Bilimsel ve Ütopik Sosyalizm* adlı çalışmayla ortaya konur, ama artık ütopya More’un bu kavrama yüklemiş olduğu olumlu anlamını tümüyle yitirir.<sup>98</sup> Çünkü Engels’a göre ütopyacilar yalnızca egemen sınıfın çıkarlarını temsil ederler ve bu biçimiyle “ütopya sadece burjuvazinin *akıl krallığı* düşüncesinin gelişiminin en yüksek derecesi”dir. Başka bir deyişle Engels için ütopya burjuvazinin çıkarlarına hizmet eden bir ideolojidir. Engels’in bu anlayışında ideolojinin karşıtı bilim olarak, ütöplast sosyalizmin karşıtı ise bilimsel sosyalizm olarak kurulur. Ayrıca Engels More’un *Ütopya*’sına karşıt olarak devletin ve emperyalizmin yok olacağı bir dünyayı düşler. Oysa More’un karakterize ettiği ideal toplumda devletin belirleyici bir rolü bulunur. Ancak Wallerstein’a göre Engels’in bu düşü More’un ütopyasından daha da ütöplast bir ütopya’dır. Karl Mannheim ise *İdeoloji ve Ütopya*’da bu iki ütopya anlayışından çok daha farklı bir anlayış öne sürer. More devlet görevlilerini ve Engels da devrimcileri öne çıkarırken, Mannheim yüzergezer entelijansiyayı ön plana çıkarır. Mannheim’ın içinde bulunduğu dünya Nazizm ile faşizmin ve tekelci kapitalizmin yükseldiği bir dünyadır. Mannheim karşı karşıya kaldığı politik ve düşünsel problemlerle mücadele ederken iki entelektüel kurguyu, yani ideoloji ve ütopya kavramlarını kullanır. Mannheim’a göre ütopya “varolan düzenin birleştirici bağlarını kırar,” diğer deyişle ütopya içinde yaşanan dünyada etki yaratabilen, mevcut hal ve gidişi dönüştürmede etkili olabilen bir bilinç

halidir. Mannheim'a göre ideoloji ise "hiçbir zaman tasarlanmış içeriklerini *fili olarak* (de facto) gerçekleştirilmeyi başaramayan, duruma aşkın düşünceler"dir. Dolayısıyla ideolojiler içinde bulunulan toplumsal gerçekliği dönüştürme yönünde herhangi bir etki yaratmayan, yaratamayan bilinç halleridir.<sup>99</sup> Öyleyse bu anlamda ideolojiler etkisizdir. Mannheim More ve Engels'tan ayrılarak ütopya kavramının çok daha kapsamlı bir çalışmasını üretir ve modern dünya tarihinde gerçek anlamda etkili olduğunu ifade ettiği dört ütopya formunun --Kiliazm, liberalizm, muhafazakârlık, sosyalizm-komünizm<sup>100</sup>-- altını çizer ve Mannheim'a göre gerçek ütopya sadece değişim yönünde etkili olabilen ütopyadır.<sup>101</sup> Ama bu biçimiyle ütopya herhangi bir tasarlanmış gelecekte değil, öncelikle burada ve şimdi etki yaratabilen bir bakış açısidir. Ve yarattığı bu etki nedeniyle aynı zamanda bir eylemdir. Elbette daha güzel bir gelecek tasarısı doğaları gereği ütopyalarda her zaman içkin olarak bulunur. Ancak ütopyanın herhangi bir gelecekte somut olarak gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği Mannheim için neredeyse önemsiz bir problemdir. Çünkü ütopya meselesinde Mannheim her zaman

<sup>98</sup> Bu noktada ütopya kavramının kaderi ideoloji kavramının kaderini paylaşır. Çünkü her iki kavram da ilkin tümüyle olumlu bir anlam taşıırken, daha sonra tümüyle reddedilirler. İdeoloji kavramını ilk olumsuzlayan Napoleon, ütopya kavramını ilk olumsuzlayan ise Engels'tır.

<sup>99</sup> Bu etkisizliği nedeniyle ideolojilerin ütopyalardan farklı olarak muhafazakâr olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ideolojilerin içinde bulunulan durumu koruma yönünde bir isteği var iken ütopyalar içinde bulunulan durumu dönüştürmeyi ister.

<sup>100</sup> Mannheim *Ideology and Utopia*'da sosyalizm ile komünizm kavramları arasında herhangi bir ayrım yapmaz; dahası ele aldığı problemler açısından kendisi için şimdilik bu ayrımın önemsiz olduğunu söyler.

<sup>101</sup> Wallerstein, Immanuel, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, Türkçesi: Taylan Doğan, Avesta Yay., İstanbul, 1997, s. 241-8.

Wallerstein Marksizmin üç dönemiyle --1840'lardan 1883'teki ölümüne kadar Marx'ın da tanıklık ettiği dönem, Ortodoks Marksizm dönemi ve 1950'lerden başlayarak bugün hâlâ deneyimlediğimiz binlerce Marksizm dönemi-- ütopya kavramının üç anlamı arasında bir paralellik kurar. Marx'ın kendi döneminde egemen olan ütopya anlayışı More'un mümkün bir sosyalist dünya adına kapitalist sistemi eleştiren anlayışıdır. Ortodoks Marksizm, Norbert Elias'ın deyişiyle "partilerin Marksizmi" döneminde ise Engels'in ütopya anlayışı egemendir. Ve bu dönemde özellikle etkili isimler olarak ortaya çıkan Kautsky, Lenin ve Stalin tıpkı Engels'in yaptığı gibi ütopyaları reddederler, çünkü bu dönemde ütopyalar egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden birer ideoloji olarak kabul edilir. Mannheim'in ütopya anlayışı ise bugün hâlâ süre giden binlerce Marksizm dönemi içerisinde yer alır. *A.g.e.* s. 253-5.

Wallerstein Mannheim'in ideoloji ve ütopya anlayışı üstüne şöyle der: "Mannheim eğer ütopyalardan vazgeçersek, rasyonel istençten de vazgeçmiş oluruz sonucuna varmakta kesinlikle haklıydı. Ayrıca, aynı zamanda etkisiz bir ütopyanın bir ütopya olarak adlandırılmayı hak etmediğini söylerken de haklıydı. Ancak sanki bir anlamda alternatif şeylermiş gibi, ideoloji ve ütopyayı karşı karşıya getirerek, muhtemelen bizi yanlış bir biçimde yönlendirdi." *A.g.e.* s. 259-60.

Ancak biz bu noktada Wallerstein'in Mannheim yorumuna kolayca yerleşemeyeceğiz, çünkü Mannheim ideoloji ve ütopyaları birbirine karşı iki "alternatif" olarak kurmak yerine, daha çok toplum içerisinde varolan ve birbirleriyle mücadele eden iki "varoluş tarzını" birbirinden ayırt eder.

için esas vurguyu ütopyanın şimdi ve burada yaratacağı mevcut hal ve gidişi dönüştürme etkisi üzerine yapar.

Mannheim ideoloji ve ütopya problemini bir bakıma “gerçekliğin doğası” problemi olarak görür.<sup>102</sup> Ve bu problemi ele alırken “sentezci tarihçiler” olarak tanımladığı Max Dvorak ve Max Weber’in sentez anlayışından fazlasıyla etkilenir. Bu sentezci düşünürlerin de gösterdiği gibi sentezci bir yaklaşım perspektivizmden ve ona kaynaklık etmiş olan tarihselcilikten asla ayrı olarak düşünülemez. Bilginin perspektivist bir doğaya sahip olduğunu<sup>103</sup> gösteren tarihselciliğin temel argümanı epistemolojik yöntemin toplumsal fenomeni kavramaya uygun olmadığı şeklindedir. Bu tür bir amaç için, toplumsallığı kavramak için uygun olan yaklaşım sentezdir. Sentezci yaklaşım bilginin varoluşa bağlılığının altını çizer ve bu yaklaşımı kullanan bilgi sosyolojisi sürekli olarak varoluşsal açıdan belirlenmiş bilgiye vurgu yapar.<sup>104</sup>

Birer bilgi türü, hatta birer varoluş tarzı olan ideolojik ve ütopyik görüşler belli bir tarihsel yapının ürünü olarak ortaya çıkarlar, öyleyse varoluşsal olarak belirlenmişlerdir. Bunun üstüne Mannheim şöyle der: “Fikrimce ideoloji kavramında önemli olan politik düşüncenin toplumsal yaşamla kopartılamaz bağının keşfidir. Bu, sık sık başvuru olan şu önermenin esas anlamıdır: insanların varoluşunu belirleyen bilinçleri değil, aksine bilinçlerini belirleyen toplumsal varoluşlarıdır.”<sup>105</sup> Bilginin, düşüncenin, eylemin özü ideolojiktir, ancak bu ideolojik öz bilgiyi, düşünceyi ya da eylemi yanlış ya da gerçekdışı gibisinden kategorilerle ilişkilendirmez, sadece her tür toplumsallığın varoluşla sınıksız ilişkisinin altını çizer. Düşünce, toplumsallıktan soyutlanmış bir alanda yönü belirsiz bir şekilde oraya buraya savrulmuş olarak oluşmaz, tam tersine sadece toplumsal bir alana kök salmış olarak var olabilir. En önemlisi ise “toplumsallık” yanlış bilgilerin kaynağı olarak gösterilemez.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 87.

<sup>103</sup> Mannheim’ın gösterdiği gibi bu tam da Max Scheler’in unuttuğu ya da göremediği bir noktadır. Mannheim, *Essays On The Sociology of Knowledge*, Editör: Paul Kecskemeti, Oxford University Press, New York, 1952, s. 169.

<sup>104</sup> Mannheim, *Essays On The Sociology of Knowledge*, s. 8-10, 80.

<sup>105</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 112.

<sup>106</sup> A.g.e. s. 71-2.

Mannheim'a göre ideoloji çalışması değer yargılarından kurtulmalıdır. Mannheim ideoloji problemini ele alırken asla ideolojilerin rölatif birer bakış açısı olduğunu söylemez, onun söylediği şey ideolojilerin "göreceli" değil, belli bir toplumsal-tarihsel mekânla "ilişkili" olduğudur. İlişkilci yaklaşım bilginin belli bir zaman ve mekân içerisinde, belli bir tarihsel-toplumsal yapı ve akış içerisinde kopartılamaz bir kökene sahip bulunduğunu gösterir. Burada Mannheim'ın kesinlikle dikkate almamız gereken bir uyarısı bulunuyor: gerçeklik ya da hakikat problemi --ki Mannheim bunu ideoloji ve ütopya problemi olarak formüle eder-- üstüne eğildiğimiz durumlarda önümüze açılacak olan bu iki farklı yönü, yani rölativizm ile ilişkilencililiği birbirine karıştırmamak gerekiyor.<sup>107</sup> Mannheim mutlak ve evrenselci yaklaşımlardan olduğu kadar rölativist yaklaşımlardan da uzak durur.

Mannheim'ın ideoloji ve ütopya problemini ele alma tarzı rölativist değil, ilişkilencilidir. Ancak Mannheim'ın rölativizm ile ilişkilencililiğin birbirlerinden farklı yaklaşımlar olduğu şeklindeki vurgulu ifadesi genellikle paradoksal bulunur. Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin içerdiği çelişkilere belli bir ölçüde eleştirel bir tutumla yaklaşan Susan Hekman şöyle der:

Mannheim'ın ideoloji anlayışı, onun kendine özgü bilgi sosyolojisi yaklaşımının temelini oluşturur ve bu anlayışı hakkında yaptığı açıklamaları söz konusu yaklaşımın güçlü yanlarını olduğu kadar muğlaklık ve çarpıklıklarını da açığa vurur. Bu anlayış, bir yandan Mannheim'ın kendisini Aydınlanmacı epistemolojiden tümüyle kurtarmamış olduğunu da gözler önüne serer. O, tarihsel incelemeleere özgü bir nesnellik/objektivite türü olduğunda ısrar etmiş olsa bile, "nesnel/objektif" bir görüş noktasını referans olarak almaya devam eder. Üstelik, tikel/münferit bakış açılarının rölativitesini aşacak bir sentezin mümkün olduğuna dair ısrarı, bu epistemolojiden tam bir kopuş gerçekleştiremediğinin delilidir. Fakat öte yandan, Mannheim'ın söz konusu anlayışı, anti-temel arayıcı bir bilgi sosyolojisi doğrultusunda atılan dev bir adımdır ve bundan dolayı da, disiplinin tarihinde radikal bir kopuşu temsil eder.<sup>108</sup>

Hekman'ın bu değerlendirmesi önemlidir, çünkü Mannheim'ın bilgi sosyolojisine yönelik çağdaş eleştirilerin genel ruh halini temsil eder. Elbette Mannheim kendisinin

<sup>107</sup> A.g.e. s. 69-70.

<sup>108</sup> Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 92.

de kabul ettiği gibi epistemolojiden tam bir kopuşu gerçekleştirmemiştir. Ancak hayatın içerisinde de “tam kopuş” türünden bir şeyler yoktur, sadece akışlar vardır. Mannheim’ın bilgi sosyolojisi esas olarak hayatın bu akışına bir ayak uydurma denemesidir. Hayatın içerisinde herhangi bir “temel” bulamayız. Dahası hayatın akışına uyum sağladığımızda, zaten sadece a priori olarak varsayabileceğimiz bu tür temellere de ihtiyaç duymayız. Hekman bu nedenle Mannheim’ın düşünce tarzını “anti-temel arayışı” olarak tanımlar. Bu ise tam da epistemologların başaramadığı bir denemedir. Çünkü epistemologlar bir temel arayışına girdikleri ölçüde Mannheim’ın tasarlamayı denediği türden bir akışı tasarlayamamışlardır. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi Mannheim’ın epistemolojiye yönelik eleştirisi bu noktada doğar. Diyebiliriz ki Mannheim hayatın bu akışını kavrayabildiği ölçüde bilginin ideolojik ve ütopyik özünü açığa çıkarmaya çalışır. Çünkü bilgi, düşünce, eylem ancak sahip olduğu ideolojik ve ütopyik içerik sayesinde bu akışın içerisine yerleşebilir. Mannheim “düşünce içinde işlediği gerçeklikten ne daha azını ne de daha çoğunu kapsamalıdır”<sup>109</sup> derken ve ideoloji ve ütopya problemiyle ilgili olarak, aşağıdaki fikirleri öne sürerken görülebileceği gibi, en azından Aydınlanmacı epistemolojinin her şeyi eleştiren tavrının ötesine geçebilmiştir.

Mannheim’a göre ideoloji ve ütopya probleminin ortaya çıkmasıyla birlikte sadece iki yeni olgunun değil, başka tesbitlerin de yapıldığını görmek mümkündür. Çünkü ideoloji ve ütopya kavramları sadece iki yeni bilgi türünün açığa çıktığına işaret etmekten çok yepyeni bir konunun temelden güncellik kazandığına da işaret eder. Dünya esas olarak bu iki bilgi türünün çerçevesinde yeni bir anlam kazanır. “Dünyadaki yerimizi, ama daha çok kendimizle ve bizi yönlendiren fikirlerle olan ilişkimizi derinden belirleyen bu yeni karşılaşma biçimi neyi ifade eder? En yalın biçimiyle dile getirmek gerekirse, bizden öncekiler salt fikirlere içkin değerlere bağlı yaşarken biz bu fikirleri gitgide ideolojiler ve ütopyalar olarak algılama eğilimine giriyoruz.”<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 92.

<sup>110</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 51-63.

Hekman'ın da belirttiği gibi Mannheim'ın ideoloji ve ütopya anlayışı bilgi sosyolojisinin temel işleyiş mekanizmalarından birisini oluşturur. Bilgi sosyolojisi sadece ideoloji ve ütopyaların hangi şartlar altında nasıl doğduğunu göstermeyi dener, asla onları yargılama yönünde herhangi bir adım atmaz.

Mannheim'a göre bilgi sosyolojisinin *raison d'etre*'si sosyal değişmeyi gerçekleştirecek olan eyleme bilimsel bir destek sunmaktır. Benzer şekilde Marx için de teorinin işlevi insanlara dünyayı değiştirirken bir ölçüde rehberlik yapmaktır. Yine bu tür bir paralellik içerisinde Marx gibi Mannheim da düşünceyle eylemi birbirinden koparan tavra karşı meydan okur.<sup>111</sup> Çünkü eylemi düşünceden koparmak, ideolojik ve ütopyik unsurları da düşünceden koparmak anlamına gelir.

Bir önceki bölümde Mannheim'ın bilginin ve düşüncenin eylemle olan kopartılamaz bağına ne ölçüde vurguladığını gördük. Burada ise bu tesbitin son derece aslî olan bir başka boyutu daha görünüyor: Mannheim için düşünceyi en güçlü şekilde eyleme açan ya da düşünceyle eylem arasında en güçlü bağı kuran düşüncenin içerisindeki ütopyik unsurdur. Oysa yöntembilimsel düşüncenin yaptığı şey, düşünceyle eylemi birbirinden ayırmak ve düşünceden ütopyik unsurları kovmaktır.

Ama yine de Mannheim'ın fark etmiş olduğu gibi düşüncenin bu ütopyik unsuru Marx ve Nietzsche'nin de işaret etmiş olduğu bir tehlikeyi barındırır. Mannheim psikolojik ve epistemolojik analiz düzeyinin ötesinde seyreden Marx'ın düşüncelerinden olduğu kadar psikoloji ve epistemolojinin ötesine doğru güçlü bir akışı gerçekleştirmiş olan Nietzsche'nin örtük ideoloji ve ütopya anlayışından da etkilenir. Mannheim'ın bir ölçüde Nietzsche'den türettiği ideoloji ve ütopya anlayışına göre toplum içinde egemen olanlar ideolojik görüşlere sahip iken toplumsal hiyerarşinin alt kesimlerinde yer alanlar ütopyalara sahiptir. İdeoloji ve ütopyalar tümüyle farklı ruh hallerinden kaynaklanır, bunun nedeni ise ideoloji ve ütopyaların taşıyıcılarının birbirlerinden farklı toplumsal şartlara maruz kalıyor olmalarıdır. Hıristiyan düşüncesinin temel ilkelerinden birisini oluşturan "en sondakini en başa almalı" (the last shall be the first) deyişindeki içkin



“keder” (resentment) bir ölçüde ütopyaların belirleyicisidir. Roma döneminde toplumsal hiyerarşide alt basamaklarda yer alan ilk dönem Hıristiyan düşüncesi toplumsal hiyerarşide sahip olduğu bu konum dolayısıyla özellikle Nietzsche’nin “keder” adını verdiği bir ruh halinin de taşıyıcısıdır. Bu keder duygusu ise “en sondakini en başa almalı” gibisinden ruhsal isyanlarla bastırılır. Romalı yöneticilerin dünya görüşü, diğer deyişle ideolojisi baskı altındaki Hıristiyanların karşıt dünya görüşünü, yani ütopyasını topyekûn reddeder. Açıkça görüldüğü gibi hem ideolojiler hem de ütopyalar toplumsal olarak belirlenirler. Dahası ideoloji ve ütopyalar sadece üst ve alt tabakalar arasındaki farklı yaşam koşullarını yansıtmaz, aynı zamanda onların birbirlerinden ne kadar farklı çıkarılara sahip bulunduğunu da gösterir.<sup>112</sup>

Tıpkı Nietzsche gibi Marx da keder duygusuna Hıristiyanlığın attığı türden yüce bir değer atfetmeye karşı çıkar, aksine onlar ve elbette Mannheim bu ruh halinden uzak durmayı dener. Nietzsche’nin gösterdiği gibi ütopyalarda her zaman için bir keder hali bulunur, ama Mannheim’in ayırt ettiği gibi sadece eylem olmaktan uzaklaştıkları ölçüde. Belki de bu tavrı anlamının en iyi yollarından biri Mannheim’in Marx’ın kullandığı anlamda komünizm kavramı üstüne söylediklerini hatırlamaktır: Komünizm gelecekte kurulacak bir ideal durum değildir. Çünkü komünizm mevcut hal ve gidişe yönelik bir sürü saldırıyı şimdi ve burada üretir, dolayısıyla geleceğe ertelemesiz.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> Zeitlin, *Ideology and The Development of Sociological Theory*, s. 303.

<sup>112</sup> A.g.e. s. 49-50.

<sup>113</sup> Mannheim’in söylediklerine karşı olarak Wallerstein şöyle der: “Bildiğim bütün ütopyalardaki gerçek sorun, yalnızca şimdiye kadar hiçbir yerde var olmamış olmaları değil, fakat bana ve başka birçok kişiye, yeryüzünde hiçbir zaman varolamayacak cennet düşleri olarak görünmeleridir.” Wallerstein, Immanuel, *Ütopistik ya da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*, Türkçesi: Taylan Doğan, Avesta Yay., İstanbul, 1999, s.11.

Ancak Mannheim’in ifade ettiği şekliyle ütopya, en azından komünist ütopya gelecekte var olacak herhangi bir cenneti zaten düşlemez, onun sadece ama sadece burada ve içinde bulunulan şu anda bir etki yaratmak yönünde bir isteği vardır. Daha önce de belirttiğimiz ve elbette Wallerstein’in da altını çizmiş olduğu gibi Mannheim için ütopya esas olarak “şimdi” etki yaratabilen bir bilinç durumudur. Ama Wallerstein’in fark edemediği nokta ütopyik bilincin gelecekte bir cennet yaratmasının illâ da zorunlu olmadığıdır. Diğer deyişle Mannheim’in etkili ütopyasının gelecekte bir cennet yaratıp yaratamayacağı en azından Mannheim için herhangi bir önem taşımaz. Çünkü Mannheim’a göre esas mesele ütopyanın içinde bulunulan şu anda bir etki yaratıp yaratmadığıdır. Bir ütopya elbette doğası gereği kaçınılmaz bir şekilde gelecek ile ilgili düş kurar, ancak yaratacağı etkiyi geleceğe ertelediği ölçüde ütopyaya bir keder duygusu hakim olur.

Diyebiliriz ki tek amaç olarak sadece gelecekte kurulması umut edilen herhangi bir ideal duruma, diğer deyişle şimdiyle hiç bir ilgisi olmayan, şu anda hiç bir etki yaratmayan ve tüm dikkatini sadece geleceğe vermiş olan bu türden bir ütopyaya karşı mücadele etmek aynı zamanda Hıristiyanlığın bir ilke mertebesine kadar yükselttiği keder duygusuna karşı da mücadele etmek anlamına gelir. Mannheim burada doğrudan doğruya olmasa da örtük bir şekilde etkili ve etkisiz olarak iki ütopya ayrımı yapar ve içinde bulunulan anda hiç bir etki yaratmayan etkisiz ütopyalara karşı eleştirel bir tavır takınırken etkili ütopyaları onaylar.

İdeoloji kavramına yeniden dönersek, Mannheim'a göre sosyalist teoriler de dahil olmak üzere bütün bakış açıları kolektif çıkarları temsil eder. Bu yüzden bir şeyin ideolojik olduğunu söylemek aynı zamanda onun birtakım kolektif çıkarları temsil ettiğini söylemek demektir. Ancak bu ideolojik unsur asla bir eleştiri konusu oluşturabilecek bir durum değildir. Meselâ komünizm, burjuvaziye karşı mücadele ederken bunu birtakım kolektif çıkarlar adına, proletaryanın toplumsal çıkarları adına yaptığı için ideolojiktir. Aynı zamanda burjuvazinin düşüncesi de ideolojiktir, çünkü kendi egemen konumunun sözcülüğünü yapmaktadır.

Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin entelektüel damarlarından birisini oluşturan Marx'ın düşüncesi Sovyet Bloku'nun çöküşüyle birlikte tanık olduğumuz biçimiyle büyük ölçüde terk edilmiştir. Çünkü Marksizm reel sosyalizm adı verilen şeyle büyük ölçüde özdeş sayılır. Ancak biz burada Mannheim'ın da muhtemelen söyleyebileceği gibi bu tür bir özdeşleştirme olsa olsa sadece büyük bir hata olabilir. Mesela Marx'ın düşünce sisteminin aşılmış aşılmadığı tartışmasına ilişkin olarak şöyle der Foucault:

“Japon Denizi'nde Tsushima açıklarındaki deniz muharebesi nasıl gerçekten meydana gelmiş bir olaysa, Marx da göz ardı edilemeyecek bir olgudur: Marx'ı aşmak, Japon Denizi'ndeki deniz muharebesini inkâr etmek kadar anlamdan yoksundur.”<sup>114</sup>

<sup>114</sup> Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Tercüme: Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, s. 243.

Bugün, reel sosyalizmin çöküşünün ideolojilerin sonunu getirdiğine dair bir teori patlamasına tanık oluyoruz. Bununla birlikte sosyal sınıf analizleri de değerini kaybeder. Ancak sosyal sınıf analizlerinin terk edilmesi için SSCB ve çevresinin yıkımını beklemek hiç de zorunlu değildi, çünkü Mannheim'ın bilgi sosyolojisi içerisinde bu tür analizler zaten çoktan değerini yitirir. Burada en önemli nokta sosyal sınıf analizlerinin değerini yitirmesi zorunlu olarak ideoloji ve ütopya kavramlarının da terk edilmesini hiç bir şekilde gerektirmediğidir. Bunun örneğini Mannheim'ın bilgi sosyolojisi çerçevesinde açıkça görüyoruz. Mannheim sınıf kavramını büyük ölçüde terk etmiş olsa da ideoloji kavramının işlevini henüz yitirmediğini düşünür ve bu kavram, gördüğümüz üzere, onun kendi çağını anlamak için kullandığı temel kavramlardan birisini oluşturur; elbette ütopya kavramıyla birlikte. Ancak Mannheim her ne kadar Sovyet sistemi ve çevresinin çöküşüne tanık olmadıysa da bu tür bir çöküşün beraberinde getireceği problemlerin bir kısmına çoktan cevap vermişti bile. Mannheim ideolojinin doğasını sosyalizm ile kapitalizm arasındaki karşıtlık etrafında oluşan bir şey olarak düşünmez.

Mannheim'a göre tinsel unsurları, başka bir deyişle hem ideolojik hem de ütopyik olanı neredeyse tümünden yok eden süreç modern hayatın en yeni eğilimlerine paralel olarak gelişir. İnsanı olanın sanattan uzaklaştırılması, hayatın bütün alanlarına --bilim, sanat, mimarlık, cinsellik, spor vesaire-- nüfus eden nesnellik ideolojik ve ütopyik olanın şimdiki zamana egemen olan tabakaların zihninden gitgide daha fazla geri çekilmesinin bir belirtisi değil midir? Artık amaçlanan politik olanın yavaş yavaş ekonomiye indirgenmesi, geçmişin ve tarihsel zamanın bilinçli olarak inkâr edilmesi, her bir "kültürel ideal"ın bir yana itilmesi: bütün bunlar ütopyacılığın her bir biçiminin politik eylem arenasından uzağa sürülmesi olarak yorumlanamaz mı?<sup>115</sup>

Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya*'da özellikle ideoloji ve ütopya kavramlarını irdelediğini söyledik, ama Mannheim daha sonra da bilimsel nesnellüğün getirdiği bir sonuç olarak ideoloji ve ütopyaların yok oluş sürecinden de bahseder. Ancak bu yok

<sup>115</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 230.

oluşu onaylamaz, çünkü ideolojik ve ütöpik unsurların yok oluşu politik alanın da yok oluşunu beraberinde getirir

Ama burada problem yaratan nokta sadece bilimsel nesnellik değil, aynı zamanda bilimsel nesnellüğün oldukça çelişkili bir biçimde beraberinde getirdiği göreceliktir. Rölativizmde bütün bakış açıları tarihsel ve toplumsal açıdan birbirine görelî kılınır. Böylece rölativizm hakim olduğu ölçüde bakış açılarının aralarındaki gerilim de ortadan kalkar. Ve bu gerilimsizlik durumu ise ideoloji ve ütopyaların yok oluş sürecini beraberinde getirir.<sup>116</sup> Mannheim'ın burada işaret ettiği nokta son derece aslıdır: Çünkü Mannheim'a göre gittikçe artan gerilimsizlikten ve mücadelelerin yok oluşundan dolayı politik eylemselliğin, bilimsel yoğunluğun, hayatın şimdiye kadarki içeriksel değerlerinin gitgide daha fazla yok olduğunun görülmemesi artık mümkün değil. Öyleyse kendimizi bu nesnellik bağlamında durultmak istemiyorsak, diğer deyişle konformizm istemiyorsak sormaya ve aramaya devam etmemiz gerekir: Gerilimsizliği teşvik eden toplumsal güçler nelerdir? Mannheim bu soruya bir cevap verir ve rahatsızlık duyduğu bu gerilimsizlik durumunu --ki bugün buna artık "liberal-postmodern gerilimsizlik" diyebiliriz-- iki tabakanın aşabileceğini söyler: Bunlardan biri sosyalist ve komünist teorilere sahip, toplumda henüz yükselmemiş ve marjinal bir konumda yer alan tabakalardır. Mannheim bu tabakalardan proletarya olarak bahsetmez. Sadece bunların sosyalizm ve komünizm içinde henüz yükselmemiş olan tabakalar olduğunu söyler. Bu tabakalar için ütopya, bakış açısı ve eylem arasındaki ittifak, oluşmuş bir dünya içinde marjinal kaldıkları sürece problemsizdir. Bu alt tabakaların varlığı Mannheim için önemlidir, çünkü toplumsal mekândaki mevcudiyetleri ütopyanın en azından bir şeklinin kesintisiz varoluşu anlamına gelmektedir. Gelecekte ideolojik ve ütöpik unsurları bütün kutuplarda yeniden alevlendirecek olan toplumsal muhalefetin diğer kanadını ise Mannheim'ın "yüzergezer entelijensiya" adını verdiği tabaka oluşturmaktadır. Mannheim yüzergezer entelijensiyayı şöyle tanımlar: "Tüm tabakalar arasında, bu tabakaların çıkarlarını temsil edenlerin dışında, biraz daha tinsel olana

<sup>116</sup> Öyleyse Mannheim'ın bilimsel nesnellığe bir alternatif olarak neden göreceliği değil de ilişkişelciliği tercih ettiği açıktır. Bugün postmodern yüzeysellik adını da verebileceğimiz bir dönemde Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin içerdiği bu derinlik aydınlatıcıdır.

yönelen bir grup tabaka her zaman mevcut olmuştur.<sup>117</sup> Ancak bu, elinizdeki tezin üçüncü bölümünün konusunu oluşturduğu için burada sadece bu tabakanın oluşmuş olan gerçeklikle problemlili bir ilişki içinde bulunduğunu ve Mannheim'ın bu tabakanın ideoloji ve ütopyaları yeniden alevlendirecek olan bir mücadele çağını yeniden başlatacağını umut ettiğini belirtmek yeterlidir.

Son olarak, burada Mannheim'ın bilgi sosyolojisini çağdaş bir tartışma içerisine çekecek olursak şunu diyebiliriz: Mannheim ideolojik ve ütopyik keskinliklerin, gerilimlerin sona erdiği bir çağ için --ki görebildiğimiz kadarıyla reel sosyalizmin çöküşünden çok daha önce başlamıştır--, bugün Giddens'in düşlediği gibi bir "orta yol" düşlemez. Çünkü Giddens'in bu kavramı Mannheim'ın istediği gibi farklılıklar arasındaki gerilimleri ve mücadeleleri alevlendirecek türden değil, söndürecek türdendir. Ve çünkü Giddens'in "orta yol"u tam da Mannheim'ın bahsettiği düşüncenin ideolojik ve ütopyik unsurlarının yok oluşuna yol açan bir nesnelliliği ve göreceliği de içinde taşır.

Giddens ile Mannheim'ın ayrıldığı bir diğer nokta ise şu: Mannheim kapitalizmin şimdiki aşamasında ekonomik ve siyasal alanın birbirinden ayrıldığını ve ideoloji ve ütopyaların sönüşünün beraberinde politik alanın da sönüşünü getirdiğini söylerken,<sup>118</sup> Giddens "ekonomik ve siyasal ilişkilerin kapitalizmde --hep önceden olagelene göre-- daha yakından bütünleştirilmesi söz konusudur"<sup>119</sup> der.

<sup>117</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 232-36.

<sup>118</sup> Weimar Almanyası'nda Mannheim'la aynı kaderi paylaşan Leo Strauss Mannheim'ın politik alana ilişkin tezini destekler şekilde şunları söyler: "...politika felsefesi, başlangıçlarından itibaren hemen hemen hiç kesintiye uğramadan işlenip geliştirilmiştir, ta ki nisbeten kısa bir süre öncesine kadar. Bugün politika felsefesi, tümüyle kaybolmadıysa bile, bir çöküş ve belki de bir çürüme halindedir... Politika felsefesinin bilimsellikten yoksun diye reddedilmesi, günümüz pozitivistizminin temel niteliğidir... Filozoflara gelince, politika felsefesinin ne kadar hızla ve tamamen itibarını yitirdiğini görmek için, son kırk yılın [1950'ler öncesindeki kırk yılın] en büyük dört filozofunun çalışmalarına" bakmak yeterlidir. Bu filozoflar Bergson, Whitehead, Husserl ve Heidegger'dir ve hiç biri politika filozofu değildir. Strauss, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, Tercüme: Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s. 42-3.

<sup>119</sup> Giddens, Anthony, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, Tercüme: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s. 134-5.

### III. BÖLÜM

#### MANNHEIM'İN "YÜZERGEZER ENTELİJENSIYA" KAVRAMI

"Minevra'nın baykuşu ancak karanlık çöktükten sonra uçar."

Hegel

"Ne tin, ne akıl, ne düşünce, ne bilinç, ne ruh, ne istenç, ne de gerçek vardır: bunların hepsi kullanılamaz varsayımlardır. Ne özne, ne de nesne söz konusudur, söz konusu olan, sadece belirli bir hayvan türüdür."<sup>120</sup>

Nietzsche

Mannheim 1922'den başlayarak entelektüeller ve entelektüel faaliyetler üstüne yürüttüğü çalışmaları kültür sosyolojisi alanı içerisine yerleştirir. Mannheim'a göre kültür sosyolojisi basitçe kültürel bir fenomen üstüne yürütülen bilimsel inceleme değildir. Kültür adını verdiğimiz fenomenin her noktada sosyal ve politik taşıyıcıları bulunur. Bundan dolayı Mannheim yüzergezer entelijensiyanın<sup>121</sup> bir bilim olarak

<sup>120</sup> Klossowski, Pierre, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, Tercüme: Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1999, s. 162.

<sup>121</sup> Mannheim'ın Alfred Weber'in terminolojisinden türettiğini belirttiği "yüzergezer entelijensiya" kavramının Almancası ve aynı zamanda Mannheim'ın kullandığı biçimi "freischwebende Intelligenz" dir. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 137-8.

Söz konusu kavram kitabın İngilizce tercümesinde ise genellikle "socially unattached intelligentsia" ve bazen de "a free-floating intelligentsia" kavramlarıyla karşılaşılır.

politikayı kurmasını umut eder. Çünkü ancak böylece bilimsel ve politik uğraşlar arasında ortak noktalarda karşılaşmalar üretmek mümkün hale gelecektir.<sup>122</sup> Diyebiliriz ki yüzergezer entelijensiya kavramını üreterek Mannheim'ın esas amacı sosyal teori ile politik pratik arasında birtakım ortak noktalar yaratmanın yollarını açmaktır. Ama elbette Mannheim entelijensiyaya politik alan içerisinde herhangi bir eylem çağrısında bulunmaz, tam tersine bunun imkânsızlığından söz eder sık sık. Bunun nedeni ise -- "akademik" olmayan Kierkegaard'ın ifade ettiği gibi-- artık elimizi kolumuzu bağlayan bir eylemsizlik çağına girmiş bulunmamızdır.

Yüzergezer entelijensiya kavramı Weimar Cumhuriyeti'nin çöküş yıllarında Alman üniversiteleri içerisinde çoğunluğu oluşturan --iktidar kazanmaya başlayan ve nihayetinde de 1933'te iktidara gelen bir siyasi partinin, Alman Ulusal Halk Partisi'nin destekleyicisi konumundaki-- muhafazakâr ve milliyetçi akademisyen tipine karşı Mannheim'ın yönelttiği bir eleştiridir.<sup>123</sup> Böylece daha şimdiden yüzergezer entelijensiyayı iktidara, daha başka bir deyişle iktidardaki çoğunluğa karşı bir düşünsel ve tinsel muhalefet olarak tanımlayabiliriz.

*İdeoloji ve Ütopya* 1929'da yayınlandığı dönemde Alman üniversitelerindeki öğretim kadrolarının büyük bir çoğunluğu toplum içerisindeki egemen sosyal sınıflarla benzer çıkarları paylaşıyordu. Bu dönemde üniversiteye bağlı entelektüellerin büyük bir çoğunluğu mülk sahibi ve yerleşik sınıfların politik, toplumsal ve ekonomik çıkarlarının her zaman hizmetinde bulunan muhafazakâr ve milliyetçi ideolojileri savunmayı sürdürür. Böylece Weimar Cumhuriyeti'nden hoşnutsuz olan pek çok profesör geniş toprak sahipleri ile büyük sanayicilerin çıkarlarını temsil etmeyi sürdüren Alman Ulusal Halk Partisi'nin (German National People's Party) gerici muhafazakârlığı ile radikal milliyetçiliğinin aktif birer destekleyicisi konumunda bulunur. Ancak Naziler bu dönemde yalnızca Alman üniversitelerindeki öğretim kadrolarının büyük çoğunluğunun değil, aynı zamanda bu üniversitelerdeki öğrencilerin de büyük çoğunluğunun desteğini

<sup>122</sup> Mannheim, *Structures of Thinking*, s. 11, 13-14.

<sup>123</sup> Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, s. 70-75.

kazanır.<sup>124</sup> Ve sonuç olarak Weimar Almanyası'nda akademik yaşam anti-Semitik saldırılar ile cumhuriyetçi ve pasif öğretim üyelerine<sup>125</sup> karşı yürütülen saldırıların ağırlığı altında gittikçe kötüleşiyordu.<sup>126</sup>

Bütün bu koşullarla birlikte Weimar Cumhuriyeti'nde üniversitelerden bağımsız çalışan birkaç enstitüde yenilikçi bilimsel araştırmalar yine de sürüyordu. Ancak sadece kısa bir süre için, çünkü çok geçmeden enstitülere bağlı entelektüeller muhafazakâr üniversite profesörlerinin öfkesini üzerlerine çekerler. Ve böylece Weimar Cumhuriyeti'nde enstitüler de Mannheim'ın tasarlamış olduğu "yüzergezer

<sup>124</sup> Mannheim Weimar Cumhuriyeti'ndeki bu muhafazakâr ve milliyetçi gençlik hareketlerinden bir entelektüel tipin doğduğunu belirtir.

1930 yılına gelindiğinde Nasyonal Sosyalistler Erlangen, Greifswald, Breslau, Giessen, Rostock, Jena ve Königsberg üniversitelerindeki öğrenci birlikleri ile Berlin'deki teknik ve baytarlık fakültelerinde kelimenin tam anlamıyla kesin bir destek bulur. Geriye kalan üniversitelerde ise Naziler öğrenci oylarının en az yüzde ellisini kazanır. Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, s.71-2.

Mannheim Weimar Almanyası'nda özellikle üniversite öğrencileri arasında hızla yayılan milliyetçi ideolojilerle --ki milliyetçiliği savunmayı sürdürdüğü Aydınlanma'nın ideolojik kozmopolitanizmine tümüyle karşıt bir şey olarak görür-- paralel yürüdüğünü söylediği iki harekete dair şöyle der: "Gerçekte kozmopolitanizmden çok milliyetçiliğin kesintisiz bir gelişimine tanık oluyoruz.... Milliyetçilik Alman gençlik hareketi ile feminizme paralel bir fenomendir." Gençlik hareketleri ile feminist hareketler Nazizmin yükselişinde azımsanmayacak bir rol oynar. Mannheim, "The Problem of Intelligentsia: An Enquiry Into Its Past and Present Role," *Essays On The Sociology of Culture*, Routledge, London and New York, 1992, s. 100-1.

Diyebiliriz ki Nasyonal Sosyalistler üniversitelerdeki gençlerden ancak bu gençler muhafazakâr ve milliyetçi ideolojilere sarıldıkları ölçüde ve sadece bu tür ideolojiler aracılığıyla büyük bir destek bulabilmiştir. Öyleyse gençler arasında yaygın hale gelebilecek olan muhafazakâr ve milliyetçi eğilimler, diğer deyişle ortaya çıkan ya da çıkabilecek olan "gençlik hareketleri" bir çok tehlikeli sonucu da bünyesinde barındırır. Cemil Meriç gençliğe yapılan övgülerin aslında bir tür fikir sefaletinin ifadesi olduğunu söylerken bu tür oluşumların bir boyutuna daha dikkat çekiyor. Meriç, *Mağaradakiler*, s. 62.

Naziler'in iktidara gelmesiyle birlikte 1933'te Türkiye'ye göç etmek zorunda kalan Yahudi bilim insanı Ernst E. Hirsch göç etmeden kısa bir süre önce tanık olduğu bir durumu *Anılarım*'da şöyle anlatır: "Frankfurt Johann - Wolfgang - Goethe Üniversitesi öğretim üyeleri, 9 Mayıs 1933 tarihinde Rektör Kriek imzalı bir davetiye aldılar. Bu davetiye, o tarihte rektörlüğe tayin edilmiş olan bir Felsefe ve Pedagoji (!) profesörünün zihniyetini göstermesi ve o günün kültür düzeyini yansıması bakımından ibret vericidir: *Öğrenci birliği, tüm öğrencileri, 10 Mayıs Çarşamba günü, akşam üzeri, Römerberg tepesinde düzenlenecek olan, Marksist ve yıkıcı kitapların yakılmasına davet eder. Öğrenciler, bu eylemin taşıdığı büyük sembolik önemden ötürü, tüm öğretim üyelerinin bu sırada hazır bulunması arzusundadırlar. Bu nedenle, sayın meslektaşlarının tam mevcutla hazır bulunmalarını rica ediyorum. Çarşamba akşamı saat 20'de Üniversiteden müzik eşliğinde yürüyüşe geçilecek, Römerberg'e hep birlikte gidilecektir. Öğrenci birlikleri ve SA-birlikleri de eyleme katılmaktadırlar.*" Ernst E. Hirsch, *Anılarım*, 4. Basım, Türkçesi: Fatma Suphi, Tübitak Yay., Ankara, Ekim 1997, s.170.

<sup>125</sup> Ernst Hirsch "orta yolcular" --ki "ılımlılar" anlamını taşır-- olarak adlandırdığı ve pek çoğu da meslektaşı olan bu öğretim üyelerinin ruh halini ve içinde buldukları durumu şöyle anlatır: "1933'ten önceki yıllarda Alman basınının büyük kısmının seviyesizliğine tanık olan, özellikle de sözde bağımsız 'Generalanzeiger' basınının rezilliğini bilen, siyasi mücadele üslubundaki kabalaşmayı izleyen ve parlamentoda Weimar Anayasasının ilkelerine sarılan orta yolcuların, Rayh'ta ve Prusya'da hukukun ve anayasanın çiğnendiğini gördükleri halde nasıl çaresiz kaldıklarına tanık olduk." Hirsch, *Anılarım*, s.177.



entelijensiya” kriterini hiç bir biçimde taşıyamaz bir haldedir. Ama hepsi bu kadar da değil, çünkü üniversite ve araştırma enstitülerinin dışında kalan sayısız özgür yayıncı ve yazar “öteki Almanya” adını verdikleri şeyi, yani Hitler, Hindenburg<sup>127</sup> ve soğuk akademik tipin karşısında nükteli, kozmopolitan ve kentsel bir alt-kültürü biçimlendirebilmek için yoğun bir çaba içerisine girer. Devlet kurumlarına bağlı olmayan bu entelektüellerden literatürde “sol kanat entelektüeller” olarak söz edilir. Berlin’de çıkardıkları ve yaklaşık yetmiş beş entelektüelin devamlı olarak katkıda bulunduğu haftalık bir dergiyle, *Weltbühne*’yle varolan düzene ve politik partilerin tümüne karşı keskin eleştiriler yöneltirler. Ve bu entelektüellerin Weimar Almanyası’nda hiç bir siyasi partiye bağlı olmasalar da yine de politik bir eğilimleri bulunuyor: onlar tarihin sosyalizme, sosyalist bir ekonomiye doğru hareket ettiğine inanır. *Weltbühne*’nin yazarlarından bir tarihçi olan Istvan Deak bu sol kanat entelektüelleri Sosyal Demokratlar ile Komünistler arasında bir yere yerleştirir.<sup>128</sup>

Aslında Mannheim Weimar Almanyası’nın bu toplumsal ve entelektüel karmaşası içerisinde yüzergezer entelijensiya kavramını hiç bir somut grupla, diğer deyişle ne üniversitelerdeki “akademik tip”lerle ne de enstitülerdeki bağımsız sosyalist entelektüellerle ilişkilendiremez haldedir. Ama yine de bu durumda bile elinizdeki metin boyunca nedenlerini de göstermeye çalışacağımız gibi söz konusu kavram işlevsiz işlevsiz ve soyut değildir.

Mannheim’in yüzergezer entelijensiya kavramını bir yandan proletarya kavramına yapılmış bir ilâve olarak, başka bir deyişle proletarya kavramının artık modern toplumlar için dar gelmeye başlamış olan çerçevesinin genişletilmesi olarak düşünebileceğimiz gibi, diğer yandan da --ve ilkinden daha az olmamak kaydıyla-- sınıf kavramının çerçevesi içerisine sıkışıp kalmış olan Ortodoks Marksizm’e yönelik bir eleştiri olarak da okuyabiliriz.

<sup>126</sup> Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, s. 71.

<sup>127</sup> Hindenburg 30 Ocak 1933 tarihinde Hitler’i Reich Şansölyesi ilan eden Reich Başkanıdır. Hirsch, *Amlarım*, s.176.

<sup>128</sup> Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, s. 72-3.

“Prolétarya sosyolojisinin temel ekseni nedir?” diye sorar Mannheim. Buna verdiği cevap ise: “O bir sınıf sosyolojisidir ve bir tek sosyolojik kategoriyle işler: sınıf. Bu dar çerçeve içerisinde bir fenomen ya sınıftır ya da sınıf değildir.”<sup>129</sup> Bu ise kişiyi önceden varsaymadığı fazlasıyla sınırlayıcı bir alternatifle, başka bir deyişle sınıf mı değil mi ya da şu sınıf mı yoksa bu sınıf mı gibisinden bir alternatifle karşı karşıya bırakır.

Diyebiliriz ki tarihsel gerçekliğin değişimlerini açıklama çabası içerisinde Mannheim için sınıf kategorisi gereksiz değilse bile artık tek başına yetersizdir. Yeni tarihsel gerçeklikler yeni kavramları da beraberinde getirir. Mannheim yüzergezer entelijensiyayı sosyal bir sınıf olarak tanımlamaz. Çünkü yüzergezer entelijensiyanın proletarya ya da burjuvazi gibi bir sınıf oluşturmadığını ifade eder. Mannheim Ortodoks Marksizm’in bir çalışma tarzı olarak da düşünebileceğimiz sınıf kavramının çerçevesi içerisine sıkışıp kalmak yerine, “sosyal” ve “entelektüel” tabakalaşma arasında bir ayrım çizerek sınıf kategorisinin ötesine doğru bir geçişi sağlar. İşte tam da bu ayrımla birlikte yüzergezer entelijensiya kavramı doğar. Mannheim proletarya ve burjuvazi gibi sınıfları birer sosyal tabaka olarak görürken, yüzergezer entelijensiyayı entelektüel bir tabaka olarak tanımlar.

“Sınıf”ı tabaka olarak gören sosyoloji “tabaka” kavramıyla Marksizm’in sınıf anlayışına bir eleştiri getirir. Hatta “tabaka” “sınıf” kavramına alternatif olarak doğmuştur. Mannheim sosyal ve entelektüel tabakalar arasında çizdiği ayrımı şu şekilde üretir: Marksizm’in sınıf kavramıyla sosyal tabakalar hâlâ tanımlanabilir. Öyleyse sosyal tabakaların tanımlanması sürecinde sınıf kategorisi işlevini henüz yitirmemiştir. Başka bir deyişle sosyal bir tabaka --yani bir sınıf-- üretim süreci içerisinde oynadığı rol vasıtasıyla belirlenir. Buna göre bir sosyal tabaka ya proletaryadır ya da burjuvazi. Ama aynı şey entelektüel tabaka için kesinlikle söz konusu olamaz. Entelektüel tabakanın Marksizm’in sınıf kategorisiyle tanımlanması mümkün değildir. Çünkü entelektüeller proletarya ya da burjuvazi gibi bir sınıf oluşturamazlar. Bu nedenle Mannheim için entelektüellerin bakış açılarıyla sosyal tabakalar --yani sınıflar-- arasında geleneksel Marksizm’in savunmayı sürdürdüğü türden herhangi bir tarihsel ve toplumsal paralellik

<sup>129</sup> Mannheim, “The Problem of Intelligentsia: An Enquiry Into Its Past and Present Role,” s. 103.

kurmak olanaklı değildir. Öyleyse Ortodoks Marksizm'in yaptığı gibi her bir bakış açısını doğrudan bir sınıfla ilişkilendirmek fazlasıyla eksik bir çalışma ortaya çıkaracaktır. Ama yine de "entelektüelin bakış açısı"yla "sınıf" kavramı arasında herhangi bir korelasyonu mümkün kılacak bir ara kavrama da ihtiyaç vardır. İşte Mannheim bundan "entelektüel tabaka" olarak söz eder. Bu entelektüel tabaka kendisini belli bir ekonomik faaliyet ve teorik düşünce tarzına adanmış olan bir grup insandan oluşur. Bu noktada ise öncelikle birbirleriyle mücadele eden çeşitli bakış açıları -- *Weltanschauung* sistemleri-- birbirinden ayırt edilmelidir. Çünkü ancak böylelikle hangi bakış açılarının Mannheim'ın sözünü ettiği entelektüel tabaka içerisinde cisimleştiğini tesbit etmeyi deneyebiliriz. Bakış açılarındaki tarihsel ve toplumsal değişimler yalnızca onları üreten entelektüel tabakanın sosyal kompozisyonundaki değişimlerin temeli üstünde anlaşılır kılınabilir. Proletarya bir sınıftır, ama şu nedenle kesinlikle homojen olmadığını söyleyebiliriz: proletaryanın üyeleri kendi aralarında son derece farklı dünya görüşlerine sahiptir ve farklı politik partileri destekler, ama elbette proletarya içerisindeki bu karmaşa elbette burjuvazi için de söz konusudur. Burada bir sosyolog için ciddi bir araştırma konusu oluşturabilecek olan nokta ise şudur: Hangi verili ânlarda hangi dünya görüşleri ortaya çıkar? Hangi dünya görüşleri Mannheim'ın sözünü ettiği entelektüel tabaka içerisinde cisimleşir? Ve çok daha önemlisi heterojen bir yapıya sahip bulunan proletarya içerisindeki hangi sosyal kesimlerden yüzergezer entelijensiyaya doğru süzölmeler, kaymalar gerçekleşir?<sup>130</sup>

Marksist teori içerisinde iki sosyal sınıf: proletarya ve burjuvazi söz konusudur. Ve yukarıdaki ifadelerin de göstermeye çalıştığı gibi Mannheim yüzergezer entelijensiyayı burjuvazi adı verilen sosyal sınıf içerisindeki çeşitli kesimler arasında değil, "öncelikle" proletarya içerisindeki heterojen katmanlar arasından çıkmasını bekler.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Mannheim, "The Problem of a Sociology of Knowledge," *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, 1952, s. 186-7.

<sup>131</sup> *Ideology and Utopia*'yı Türkçe'ye kazandıran Mehmet Okyayuz ise "şaşılası" derecede bir yanlış tesbitte Mannheim'ın yüzergezer entelijensiyaya --Okuyuz'un tercümesiyle "toplumsal olarak serbestçe süzölen entelijensiyaya"-- kavramının temel olarak burjuvaziye dayandığını söyler. Bkz. Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, Tercüme: Mehmet Okyayuz, Epos Yay., Ankara, 2002, s. 178, dipnot içerisinde.

Mannheim'in bilgi ve kültür sosyolojisinde, yüzergezer entelijensiyanın proletarya ya da burjuvazi gibi bir sınıf oluşturmadığı, ama bu sınıfların içerisinde çıkabileceği ve bu sınıfların içerisinde çıkabilse de yine de artık bu sınıflara dahil olmayacağı gibi bir fikir söz konusudur. Bu fikir ise en iyi sosyolojik ve tarihsel bir süreç içerisinde ortaya konabilir. Mannheim bu durumla ilgili olarak iki sosyolojik ve tarihsel tesbitte bulunur.

İlk tesbit entelektüellerle proletarya arasındaki yakın tarihsel ve toplumsal ilişki üstünedir. Mannheim'a göre entelektüeller gönüllü olarak genellikle işçi sınıfı tarafına katılmayı tercih ederler. Ancak entelektüellerin proletarya ile olan bu gönüllü ittifakı eşitler arası bir ittifak değildir, çünkü bu ittifak entelektüellerin kendilerini birer öncü olarak, proletaryaya bir yol gösterici olarak konumlandırması biçimini taşır.<sup>132</sup>

Mannheim entelektüellere ilişkin ikinci tesbitini ise Scheler'in felsefi antropolojisinden türetir. Kendi döneminin en radikal değerlendirmelerini hiç tereddütsüz kabul eden ve sosyal güçlerin düşünce üstündeki güçlü etkisini deneyimleyen Mannheim, tıpkı Scheler gibi, bir entelektüel nihilizm krizinden bahseder.<sup>133</sup>

Meselâ Scheler çağın entelektüel nihilizmini şu şekilde tarif eder: "...insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz. İnsanla ilgilenen bilimlerin sayısı sürekli artmış olmasına karşın, bu bilimler --ne kadar değerli olursa olsunlar-- insanın ne olduğunu aydınlatmaktan çok karartmaktadır."<sup>134</sup>

Bütün bu ifadelerin de göstermeyi denediği gibi Mannheim'ın genel olarak entelektüel tabaka, özel olarak da yüzergezer entelijensiya üstüne geliştirdiği sosyolojik düşünce tarzıyla entelektüelleri ne yüce ve öncü bir konuma yerleştirir, ne de bir entelektüel nihilizme davetiye çıkarmayı amaçlar.

<sup>132</sup> Mannheim, "The Problem of Intelligentsia: An Enquiry Into Its Past and Present Role." s. 103.

<sup>133</sup> A.g.e. s. 103-4.

<sup>134</sup> Scheler, Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Tercüme: Harun Tepe, Ayraç Yay., 1998 Ankara, s. 35.

Mannheim --entelektüel tabaka içerisindeki en önemli kesimi oluşturan-- yüzergezer entelijensiyanın çağın entelektüel nihilizmini aşabilecek potansiyeli taşıdığına inanır. Böylece şu türden bir sonucu buradan türetebiliriz: yüzergezer entelijensiya kavramı Mannheim'ın doğrudan entelektüel nihilizme karşı verdiği bir cevaptır.

Bununla birlikte *İdeoloji ve Ütopya*'da Mannheim entelektüel tabaka içerisinde yer alan sadece tek bir entelektüel tipten --yüzergezer entelijensiyadan-- bahseder ve bunun dışında herhangi bir başka entelektüel tipi ayırt etmez. Ancak *İdeoloji ve Ütopya*'nın yayınlanmasından sonra kaleme aldığı *Entelijensiya Problemi* (The Problem of The Intelligentsia) adlı makalesinde *İdeoloji ve Ütopya*'nın bu noktadaki eksikliğini bir "başarısızlık" olarak nitelendirir.<sup>135</sup> Ve söz konusu makalede entelektüellere ilişkin olarak *İdeoloji ve Ütopya*'da dile getirmediği tesbitlerde bulunarak toplum içerisinde çeşitli entelektüel tiplerin doğuşuna yol açan tarihsel ve toplumsal süreçlerden bahseder. Ama toplum içerisindeki çeşitli entelektüel tipleri ele almadan önce genel olarak entelektüel tabakayı doğuran nedenleri göstermeyi dener.

Toplum içerisinde entelektüel tabakanın doğuşuna yol açan ilk aşama fiziksel ve entelektüel işler arasında gerçekleşen ayırmadır. Bu tür ayrımlar uzmanlaşmayı da beraberinde getirir. Uzmanlaşmanın görüldüğü bir toplumda ise bir iş, bir uğraş bir statü sembolü olmaktan çok bir meslek --yani ücretli bir iş-- olarak kabul edilir. Ancak fiziksel ve zihinsel işler arasında gerçekleşen bu ilk ayırımın bir uzantısı olarak da kabul edebileceğimiz ikinci aşamada ücretli ve ücretsiz işler arasında bir ayırım ortaya çıkar. Meselâ ücretli entelektüel uğraşlar ile ücretsiz entelektüel uğraşlar birbirinden ayırt edilir. Burada ücretsiz entelektüel uğraşlarda bulunmak bir statü göstergesidir; fiziksel ve zihinsel işler arasında ilk ortaya çıkan karşıtlık böylece serbest uğraşlar ile ticaret arasında yeni bir farklılaşmayı doğurur. Serbest yani ücretsiz uğraşlar sanat, bilim ve dinle herhangi bir ücrete bağlı olmaksızın serbest bir meşguliyeti ima eder. Ve bu uğraşının para talep etmemesi ise ona bir prestij kazandırır. Ücretsiz uğraşlar ile ücretli uğraşlar arasında gerçekleşen bu ayırım eski Hipokrat gelenek içerisinde açıkça görülür:

---

<sup>135</sup> Mannheim, "The Problem of Intelligentsia: An Enquiry Into Its Past and Present Role", s. 111, dipnot içerisinde.

burada bir fizikçi sadece teşhis ve tahminde bulunmakla ilgilenir ve ameliyat, terapi, hemşirelik gibi ücretli uğraşılardan uzak durur. Bu ücretli ve ücretsiz uğraşlar arasındaki ayırım bugün modern bürokrasi içerisinde gördüğümüz ücret talep etmeyen fahri ünvanların da kaynağıdır. Ayrıca bugün İngiltere'deki ücretsiz sıfatların --kral, kraliçe vesaire-- kaynağı da burada yatmaktadır. Entelektüel meşguliyetlerin üçüncü ve bugün hâlâ deneyimlediğimiz aşaması ise eğitilmiş ve eğitimsiz arasındaki ayrımla gerçekleşir. Bu farklılaşma hâlâ özellikle Güney Amerika ve Avrupa'nın çeşitli ülkelerindeki küçük kasabalarda ve kısmen Almanya'da oldukça büyük bir anlam taşır. Bu ifadeler --eğitilmiş ve eğitimsiz-- yalnızca mesleklere, akademik uğraşılara ve artık var olmayan feodal derecelere atıfta bulunmaz. "Eğitilmiş" terimi burada doktor, avukat, öğretmen, bakan, mimar vb.'ye atıfta bulunur. İçsel olarak değişebilir olan üç ilke bu üçüncü aşamada bir arada bir iş içerisinde toplanır: bu ilkeler kültür, derece ve gelirdir. Entelektüel meşguliyetin dördüncü aşamasını ise ulus-devletin yükselişinin ve beraberinde getirdiği bürokratik yönetimin sertifika sistemi belirler. Bu yeni bürokratik aşamada eğitilmiş kişiden diploma sahibi olarak söz edilir.<sup>136</sup> İşte bütün bunlar da Mannheim'ın Marx'ın fikirlerinin ötesine doğru geçtiğinin göstergeleri.

Böylece *İdeoloji ve Ütopya*'da görülen bir eksikliği Mannheim daha sonradan telafi ederek kültür ve eğitimin tarihin dört aşaması içerisinde ortaya çıkan dört ayrı kriterinden söz eder; kaldı ki bu dört kriter toplum içinde dört sosyal entelektüel tipe karşılık gelir. Ama yine de bu tipler tarihin farklı aşamalarında kökene sahip olsalar da bugün çağdaş toplumda hâlâ yan yana varlığını sürdürmektedir. Ancak onlara entelijensyanın kaynakları olarak bakmak yanlış bir sonuç çıkarmak anlamına gelir. Çünkü Mannheim'ın bu dört tarihsel dönemi ve bu dönemlerde ortaya çıkan dört entelektüel tipini --zihinsel işlerle uğraşanlar, ücretsiz uğraşılarda bulunanlar, eğitilmişler ve diploma sahibi olanlar-- ayırt etmekteki amacı entelektüelleri bir mesleki uğraşla ilişkilendirmek değil, bu tipleri sadece modern entelektüel tabakayı daha iyi kavrayabilmek için bir hareket noktası olarak ele alır.<sup>137</sup>

<sup>136</sup> Mannheim, Karl, "The Problem of Intelligentsia: An Enquiry Into Its Past and Present Role", s. 111-5.

Mannheim entelijensiyayı daha önce de dile getirdiğimiz gibi hiç bir şekilde basitçe bir sınıf olarak düşünmez, çünkü bu tabakanın durumu çok daha karmaşıktır. Entelijensiya sadece “sınıf çıkarları,” “sosyal konum” ve “habitatlar” gibi kategorilerle çok yetersiz bir şekilde anlaşılır. Ayrıca entelektüellerin verecekleri kararları önceden kestirmenin herhangi bir olanağı yoktur, çünkü entelektüel tabaka kaygandır. Söz gelimi Birinci Dünya Savaşı sonrasında politik solu destekleyen İtalyan entelektüelleri kısa bir süre sonra faşizmin biçimlendirilmesine büyük katkılarda bulunurlar. Ve entelektüel tabaka içerisinde bunun gibi ortaya çıkan oluşumları sadece sınıf analizi vasıtasıyla anlamak olanaksızdır. İşte bu nedenle entelijensiyanın durumu çok daha karmaşıktır. Bu yüzden Mannheim entelektüellerin davranışlarına yönelik herhangi bir ön kestirimde bulunmak yerine belli bir entelektüel akımın neden şu değil de bu sosyal durumun içinde doğduğunu anlamaya çalışır. Ancak entelektüelin yaşamın bütünlüğünden kopuk olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü yüksek ölçüde farklılaşma ve uzmanlaşmanın görüldüğü bir toplumda çiftçiden memura kadar her kesimden meslek sahipleri yaşamın bütünlüğünün yalnızca belli parçalarını kavrayabilir haldedir.<sup>138</sup>

Bununla birlikte Mannheim’ın altını çizmiş olduğu şekliyle burada entelektüellere ilişkin bir nokta daha söz konusudur: *İdeoloji ve Ütopya*’da Mannheim entelektüellerin politikayla olan ilişkilerinin diğer tabakalardan farklılaştığını söyler. Bir sınıfa ya da bir sınıf konumuna bağlı olan bireylerin verecekleri politik kararlar daha önceden zaten bilinir. Ama entelektüel tabaka söz konusu olduğunda --Birinci Dünya Savaşı sonrası solcu İtalyan entelektüelleri örneğinde de gördüğümüz gibi-- önceden tahmin edilemez

<sup>137</sup> A.g.e. s. 114.

<sup>138</sup> A.g.e. s. 158-9.

Mannheim --sık sık sözünü ettiği-- Alman gençlik hareketlerine katılan gençlerin bir entelektüel tip oluşturduğunu vurgular. Ve bu tipi elbette ki eleştirir, çünkü bu tip de entelektüel tabaka içerisindeki pek çok entelektüel gibi yaşamın bütünlüğünü kavramaktan uzaktır. Ancak Mannheim’ın genç Alman entelektüellerine ve diğer entelektüel tiplere yönelttiği eleştiriler öncelikle onları anlama çabasıyla birlikte yürür.

Gençlik hareketlerinin temel niteliği toplumda yakın bir gelecekte vuku bulacak olan yeni oluşumları önceden mayalamasıdır. Meselâ 1920 ve 30’lardaki Alman gençlik hareketleri Nazizm’in yükselişini önceler ya da başka bir deyişle Nazizm’i mayalar. Gençlik hareketleri Mannheim’ın dile getirdiği gibi muhafazakârdır ve bu hareketlerin içerisinde gençler ve öğrenciler kendi mesleki kariyerlerinin ötesinde seyreden sorunlarla meşgul olurlar. Çünkü bu tür muhafazakâr hareketler gençlerin mesleki kariyerlerine başlar başlamaz çöküntülerle karşı karşıya kaldıkları toplumların fırtınalı dönemlerinde ortaya çıkar: bir kriz vardır, her şey belirsiz ve amaçsızdır, böylece gençler belli ölçülerde kesinlik taşıyan ve kendilerine bir “amaç” sunan hareketlere kolayca katılırlar. A.g.e. s. 158.

bir durum içerisindeyizdir. Ancak Mannheim entelektüel tabakanın kararlarının bu önceden kestirilemez oluşunun entelektüelleri tek bir politik kutup içerisinde sıkışık kalmaktan koruyan bir eğilimi canlı tuttuğunun da altını çizer. Ve tıpkı --çağdaş dünyanın temel eğilimlerinden biri olarak-- bütün sınıflar içerisinde bir sınıf bilincinin uyanmış olması gibi entelektüel tabaka da bir sınıf bilinci vasıtasıyla olmasa bile yine de kendi konumunun ve elbette bu konumun taşıdığı problem ve fırsatların da bilincine kaçınılmaz bir şekilde varacaktır.<sup>139</sup>

Mannheim *İdeoloji ve Ütopya*'nın "Bilimsel Politikanın İmkânları" (Prospects of Scientific Politics) adını taşıyan bölümünde politikanın bir bilim olarak kurulma olanaklarını tartışır. "Bir bilim olarak politikadan istediğimiz tek şey gerçeğe eylemde bulunan insanların gözüyle bakabilmesi ve eylemde bulunan bu insanlara kendi rakiplerini bile belli bir tarihsel-toplumsal durum içerisindeki konumlarından ve gerçek dürtülerinden hareketle anlayabilmeyi öğretmesidir." Bu ifadeler bir bilim olarak politikanın imkânlarını gerçekleştirebilecek olan tabaka entelektüel tabaka, ama özellikle de --Mannheim'a inanacak olursak-- yüzergezer entelijensiya olduğu için burada önemlidir. "Bu anlamda siyaset sosyolojisi bir çağın eğilimlerinin olanaklı en üst derecedeki sentezini gerçekleştirme biçiminde sahip olduğu işlevin bilincinde olmalıdır." Ve politik bilim öğrencilere sadece öğretilmesi mümkün olan şeyleri öğretmelidir: yani yapısal ilişkileri, verilmesi gereken kararları değil.<sup>140</sup>

Mannheim'ın bir bilim olarak politika üstüne bu tür bir tartışma yürütmesi ve onu gerçekleştirme potansiyeline sahip tek bir tabaka olarak yüzergezer entelijensiyayı özlemesi klasik epistemolojik gelenek içerisinde yer almayı sürdüren bireyler tarafından oldukça sarsıcı bulunabilir. Bu durum ise *İdeoloji ve Ütopya* içerisinde Mannheim'ın sürekli işleyiş halinde tuttuğu bir ironiden kaynaklanır: Mannheim entelektüellerin toplumsal ve tarihsel işlevlerine vurgu yaptığı ölçüde Aydınlanma retoriğine bağlılık gösterir, ama yüzergezer entelijensiyayı bir bilim olarak politikayı kurabilecek bir tabaka olarak özlediği ölçüde de Aydınlanma retoriğinden uzaklaşır. Çünkü bilindiği

<sup>139</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 142-3.

<sup>140</sup> A.g.e. s. 146.



gibi Aydınlanma düşüncesi toplum içerisinde entelektüelleri öncü bir konuma yerleştirir, ama aynı zamanda sürekli akışların bulunduğu, ölçüp biçmelerin hiç bir işe yaramadığı bir mekân olarak politik alandan da uzak tutar. Ama Mannheim --büyük bir cesaret olarak da kabul edebileceğimiz bir biçimde-- entelektüelleri doğrudan doğruya politik alanın --başka bir deyişle tehlikenin-- içerisine doğru sürükler.

Mannheim yüzergezer entelijensiyanın bir bilim olarak politikayı kurarak dinamik bir sentezi gerçekleştireceğini, böylece modern yaşamın parçalanmışlığını aşabileceğini ve yaşamın bütünlüğünü kavrayabileceğini düşünür. Göstermeye çalıştığımız gibi Mannheim'ın yüzergezer entelijensiya kavramı güçlü bir kavrayışın sonucu olarak doğar. Mannheim daha sonradan Edward Said'in de benzer şekilde dile getireceği gibi yüzergezer entelijensiyayı herhangi bir sosyal hareket ya da entelektüel akımla ilişkilendirmez. Mannheim yüzergezer entelijensiyayı daha çok bu tür oluşumlardan serbestçe süzülecek bir tabaka olarak düşünür.

Said entelektüeller üstüne Mannheim'inki kadar derin bir kavrayışın sahibi olamasa da yine de işaret ettiği noktalar önemlidir: Said Dreyfus olayının ve Birinci ve İkinci Dünya Savaşları'nın entelektüeller için ciddi birer sınav işlevi gördüğünü vurgular.<sup>141</sup> Ayrıca --Mannheim'ın da yer yer altını çizdiği-- çağımızın “düşünce” değil, ama “yargı” üreten uzmanlarına dair şöyle der:

Endüstriyel Batı toplumlarının çoğunda bilgi endüstrileri denen endüstrilerle fiili olarak fiziksel üretim yapanlar arasındaki orantı, bilgi endüstrileri lehine hızla değişmektedir. Amerikalı sosyolog Alvin Gouldner epey bir zaman önce entelektüellerin yeni bir sınıf halini aldıklarından ve eski para babası, mülk sahibi sınıfların yerini artık büyük ölçüde entelektüel yöneticilerin aldığından bahsetmişti. Ama Gouldner ayrıca entelektüellerin artık geniş bir halk kesimine seslenen insanlar olmadıklarını (yükselişleri bunu içeren bir süreçtir), çeşitli söylem kültürü adını verdiği bir kültürün üyeleri haline geldiklerini de belirtmişti. İster yayıncı, yazar, askeri strateji uzmanı ister uluslararası hukukçu olsun, bütün entelektüeller uzmanlaşmış ve ancak aynı alanın diğer üyeleri tarafından kullanılabilen bir dili konuşur, işlerini bu dille görürler; uzmanlaşmamış halkın

<sup>141</sup> Said, Edward, *Entelektüel*, Tercüme: Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay., 1995 İstanbul, s. 25.

çoğunlukla anlayamadığı bir *lingua franca* ile diğer uzmanlara hitap eden uzmanlar haline gelirler.<sup>142</sup>

Said'in Gouldner'in tespitlerinin altını çizerek ifade ettiği gibi çağımızın ürettiği bu uzmanlar "radyo televizyoncular, profesyonel akademisyenler, bilgisayar analistleri, spor ve medya alanında uzmanlaşmış hukukçular, işletme danışmanları, siyasa uzmanları, hükümet danışmanları, özel pazarlar hakkında raporlar hazırlayanlar," hatta bütün bir modern kitle gazeteciliğinin kendisidir.<sup>143</sup>

Kapitalizme karşı ilk entelektüel ve ideolojik tepkiyi gösteren tabaka sosyalistler değil muhafazakârlar olmuştur. Bu tepkinin sosyal taşıyıcıları kapitalist rasyonalizasyon sürecinin dışında kalan --ya da en azından kapitalizmin gelişiminde pasif bir rol oynayan-- köylüler, küçük burjuvazi ve aristokrasiden oluşan sosyal ve entelektüel bir tabakadır. Bu sosyal ve entelektüel tabaka kapitalizmin entelektüel destekleyicisi konumundaki Aydınlanma felsefesine karşı çıkar.<sup>144</sup>

Mannheim'in sonradan *İdeoloji ve Ütopya* içerisinde geliştireceği, ama yine de tümüne *İdeoloji ve Ütopya*'da rastlayamayacağımız birtakım noktalara "Bir Kültürel Fenomen Olarak Rekabet" (Competition as a Cultural Phenomenon) adlı metninde değinir: burada entelektüellere, aralarındaki rekabete ve dünya yorumlarına ilişkin olarak derin kavrayışlar geliştirir. Ve bize göre Mannheim'in bu makalesinin önemi özellikle entelektüeller meselesine değindiği ânda ortaya çıkar: Mannheim entelektüellerin varoluş üstüne gerçekleştirdikleri yorumlar ile yine varoluş üstüne gerçekleşen kamusal yorumları içerdikleri kavrayış gücünün derinliği açısından birbirinden tümüyle ayırt eder. Ve görüldüğü gibi Mannheim entelektüeller meselesinin böylece çok farklı ve çeşitli tarzlarını tartışır. Meselâ Mannheim'in "yüzergezer entelijensiya"sı tam da kendi duruşunun ifadesi diyebiliriz. Her ideolojiye açık, hiç bir ideolojinin partizanı değil.

<sup>142</sup> Said, *Entelektüel*, s. 26.

<sup>143</sup> A.g.e. s. 25.

<sup>144</sup> Zeitlin, *Ideology and The Development of Sociological Theory*, s. 294.

Mannheim'in teorisi --kamusal kanaat entelektüel yaşamın sadece en yüzeysel biçimini oluşturduğu için-- kamuoyunun oluşumu ve yayılmasıyla değil, çok daha temel bir problemle ilgilidir. Mannheim en derin varoluşsal problemleri kavramayı deneyen yüzergezer entelijensiyadaki değişimlerin en kapsamlı olarak ancak rekabet kavramı aracılığıyla ortaya konabileceğini düşünür ve bununla ilgilenir. Kamusal kanaatler -- diğer deyişle kamusal yargılar-- bireyler ve gruplar arasında rekabet değil, tam tersine bir "uzlaşma" sağlamayı amaçlar.<sup>145</sup> Öyleyse kamusal yargılar beraberinde uzlaşmayı da getirir. Bunu politik alan içerisinde yeniden formüle edecek olursak uzlaşma talebinin aynı zamanda politik alandaki rekabeti ve çoğul mücadeleleri ortadan kaldırma talebi olduğunu görebiliriz.

Mannheim kamuoyunun dört temel özelliğine işaret eder: uzlaşma arayışı, belli bir grubun tekeli konumu, "atomcu rekabet" ve bu rekabetin sadece egemen olan bir kaç kutup etrafında somutlaşması.<sup>146</sup>

Rekabetin sadece bir kaç egemen kutup etrafında somutlaşması örneğine en iyi liberal, muhafazakâr ve sosyalist kutuplar arasındaki mücadele esnasında tanıklık ediyoruz. Ama modern toplumlarda görülen böyle bir kutuplaşmayı önceleyen toplumsal ve tarihsel koşulların kaynağı en iyi Aydınlanma'nın İngiltere'de doğup daha sonra farklı biçimler ve tepkiler altında Fransa ve Almanya'ya yayıldığı süreç içerisinde aranabilir.<sup>147</sup>

Mannheim kamuoyu ile yüzergezer entelijensiya arasındaki karşıtlığa dair fikirlerini bir ölçüde Heidegger'in "Onlar" (das Man) kavramından türetir. Heidegger bu kavram ile hiç bir biçimde varoluşa ilişkin güçlü kavrayışlar üretemeyen, ama yaygın bir biçimde hüküm süren, sürece olan yargılar üreten bir kolektif özneye atıfta bulunur. Mannheim bu özneyi kamuoyu (public opinion) olarak adlandırır. Mannheim ile

<sup>145</sup> Meja, & Stehr, "Competition as a Cultural Phenomenon," s. 59, 69-70.

<sup>146</sup> A.g.e. s. 59.

Bu metinde Mannheim'in kamuoyu üstüne yürüttüğü fikirleri hatırlatmamızın nedeni Mannheim'in kamuoyu ile yüzergezer entelijensiya arasında çizdiği karşıtlıkların öneminden kaynaklanır.

<sup>147</sup> A.g.e. s. 67-8.

Heidegger'in ifade etmiş oldukları şekliyle kamuoyu hiç bir boşluğa yer bırakmaz.<sup>148</sup> Çünkü içinde doğduğumuz dünyaya ilişkin pek çok yorum zaten daha önceden kamuoyu tarafından yapılır ve dünyaya gelen yeni konuklardan istenen tek şey bu kanaat ve yargıları tasdik etmesidir. Hiç bir boşluğa yer vermeyen ve her bir yandan saldıran kamusal yargılar belki de düşüncenin önündeki en büyük engeldir. Modern toplum ile onu şekillendiren kamuoyunun yol açtığı bu yüzeyselliği böylece Heidegger'in *Onlar*, Mannheim'ın ise *yüzergezer entelijensiya* kavramının çerçevesinde yürüttüğü tartışmanın nedeni olarak görebiliriz.

Çağın pek çok yazar ve düşünürünün kamuoyuna --diğer deyişle kitle kültürüne-- yönelttiği eleştirileri Edward Shils de paylaşır. Shils kitle kültürünün yüksek kültürü yıkmakla tehdit ettiğinin altını çizen bir diğer düşünürdür. Çağımızın entelektüellerinin büyük bir çoğunluğu --Mannheim elbette bunlardan yüzergezer entelijensiya tipinin dışında kalan entelektüeller olarak söz edecektir-- artık genellikle çağın problemlerini bir bütün olarak kavramayı denemek gibi zor bir uğraş yerine ticari alanlara --televizyon, gazete, sinema, şirketler vesaire-- yönelir. Zaten popüler kültür yaşamın zor ve zor olduğu için de sıkıcı olan gerçeklerinden bir kaçış kültürüdür<sup>149</sup> --daha uygun bir söyleyişle kültürsüzlüğüdür: yarı-kültürel bir ortamda yaşadığımızı söyleyebiliriz.

Özellikle *İdeoloji ve Ütopya*'nın yayınlanmasıyla birlikte Almanya'da patlak veren bilgi sosyolojisi tartışmasına "Sosyoloji ve Sosyolojinin Sınırları" (Sociology and Its Limits) adlı metniyle katılan muhafazakâr düşünür Ernst Robert Curtius Mannheim'ın

<sup>148</sup> A.g.e. s. 57-8.

<sup>149</sup> Shils, Edward, *The Intellectuals and The Powers*, The University of Chicago Press, Chicago, 1972, s. 253.

Shils bazı sosyalist yazarların kitle kültürünün tehlikelerine karşı proletaryayı yeniden canlandırmak gerektiğine inandıklarının altını çizer. A.g.e. s. 252. Ama Mannheim proletaryaya ilişkin bu olağan düşünce düzlemini yüzergezer entelijensiya kavramını öne sürerek çoktan aşmış görünüyor. Çünkü Mannheim --Ortodoks Marksizm'in bir tavrı olan-- her tür probleme karşı sürekli olarak proletaryayı öne sürmek yerine bu defa yüzergezer entelijensiyayı öne sürer, ama elbette proletaryanın işlevini de hiç bir biçimde reddetmeksizin yapar bunu. Mannheim için yüzergezer entelijensiya popüler kültüre karşı entelektüeller arasında bir direnç noktası oluşturacaktır.

<sup>149</sup> Frisby, *The Alineated Mind*, s.199-201.

Curtius ayrıca Mannheim'ın görüşlerinin "Alman gençliği" için tehlikeli olduğunu söyler ve bu yüzden bilgi sosyolojisine karşı mutlak bir eleştiriyi savunur, çünkü Curtius'a göre bilgi sosyolojisine ilişkin bu tür bir eleştiri Alman üniversiteleri ile Alman bilimini koruyacaktır. A.g.c. 199.

bilgi sosyolojisini bir nihilizm olarak kabul eder ve onu bu noktadan eleştirir; ayrıca Mannheim'ın şüphesizliğinin yeni bir şey olmadığını, daha önceden zaten Nietzsche tarafından yapılan bir teşhisi --yani Avrupa'nın nihilist zihni teşhisini-- sadece tekrar ettiğini söyler. Üstelik Curtius'a göre Mannheim sadece Nietzsche'nin teşhisini değil, aynı zamanda tarihte sık sık ortaya çıkan bir eleştiri formunu da tekrarlamaktadır. Ağır eleştirilerle dolu olan metninde Curtius ayrıca Mannheim'ı felsefenin yerine sosyolojiyi ikame etmeye çalışmakla suçlar, ama bunu elbette Mannheim'ın Heidegger'in ontolojisini çağdaş felsefenin en büyük başarılarından biri olarak övmüş olduğunu görmezden gelerek yapar. Ama Mannheim zaten bilgi sosyolojisine yaptığı vurguyla amacının felsefenin yerine sosyolojiyi koymak olmadığını açıkça söyler. Üstelik Mannheim Curtius'un iddiasının tam tersine entelektüel tabakayla ilgili sosyolojik soruşturmanın zihne ilişkin bir felsefi soruşturmaya tamamlanması gerektiğini söyler<sup>150</sup> ve Mannheim'ın yaptığı da zaten budur.

Mannheim böylece bugünkü sosyolojinin --her ne kadar "disiplinlerarasılık" türünden bir söylem ortalıkta dolaşıyor olsa da-- sürekli olarak felsefeden uzaklaşan, felsefi düşünceye pek yatkın olmayan ve gittikçe artan bir ticarileşme ve uzmanlaşma eğilimini daha o zamandan teşhis eder. Ama meselâ elbette felsefe ve sosyoloji farklı alanlardır ve bu alanlar içerisinde üretilen işler de kaçınılmaz bir biçimde farklı olacaktır. Ayrıca bunun dışında bir entelektüelin --belli bir alandan bağımsız olarak tek başına düşünebilmesi mümkün olmayacağı için-- öncelikle belli bir disiplinin içerisine yerleşmesi gerekir. Ama bu yerleşmenin asla mutlak olmayacağını da söyleyebiliriz: bir sosyolog --sosyoloji disiplininin dışında bir yerlerde sosyoloji icra edemeyeceğine göre-- sadece sosyoloji disiplini içerisinde iken sosyoloji icra edebilir. Ama bu asla felsefe alanını ziyaret etmeyeceği, hatta felsefe yapmayacağı anlamına gelmez. Mannheim bilgi sosyolojisi içerisinde kalarak sık sık felsefeyi de ziyaret eder.

Mannheim hem yüzergezer entelijensiyayı formüle ederken hem de bilgi sosyolojisini Scheler'den çok daha radikal olarak biçimlendirirken "bilincin yabancılaştırılması" probleminin etkisi altındadır. Bilincin yabancılaştırılması problemini ele

---

<sup>150</sup> A.g.e. s.202, 229.

alırken Scheler “zihnin güçsüzlüğü” çerçevesinden hareket eder, Mannheim ise “zihnin evsizliği” üstüne yoğunlaşır. Gurwitch de “zihnin güvenilmezliği”nden bahseder genellikle. Yüzergezer entelijensiya aynı zamanda köksüz ve evsizdir.<sup>151</sup>

Mannheim kendi teşebbüsünün entelektüel tabaka ile yüzergezer entelijensiyayı kavrama denemesinden ve kendi politik tarafını öteki politik taraflardan topyekûn soyutlayan bir politik tutuma ilişkin olarak fikir üretmekten ibaret olduğunu söyler. Ve Mannheim’ın aşağıdaki ifadelerinde de görüldüğü gibi amacı --her ne kadar eylemin altını sürekli olarak çiziyor olsa da-- asla entelektüeli politik bakımdan aktif hale getirmek değildir. Bunun nedenleri ise şöyle açıklar:

Burada entelektüellere topyekûn uygun olacak bir politikanın imkânlarını araştırmakla ilgilenmiyoruz. Ama muhtemelen bu tür bir araştırma bugün entelektüellerin politik bakımdan bağımsız bir biçimde aktif olamayacaklarını da gösterirdi. Sınıf çıkarları ile konumlarının keskin olarak çizildiği ve güç ile amaçlarının kitlesele eylemlerden türetildiği bizimki gibi bir çağda, bunun dışında başka yollara başvuracak bir politik tavır henüz ufukta görünmüyor. Ama yine de bu demek değildir ki entelektüellerin bu özgün konumu onları sosyal sürecin bütünü açısından yeri doldurulamayacak başarılar elde etmekten alı koyar. Bu başarılar arasında en önemlisi ise bütünsel bir perspektifi mümkün kılacak bir biçimin keşfidir.<sup>152</sup>

İşte bu tür bir bütünsel perspektifin keşfi bilincin yabancılaşmasına bir darbe vuracaktır. Mannheim’ın arzusu yukarıdaki satırlarda açıkça dile getirdiği gibi entelektüellerin çağın problemleriyle yüklü olan özgün konumlarını eleştirmek değil, bu konumun --dahası bu problemlili konumun-- çağın problemlerine hangi bakımlardan çare olacağını araştırır.

Valéry ise entelektüellere ilişkin olarak şöyle der: “Entelektüellerin işi, her nesneyi remzine yani kelimeye ve sembole bakarak irdelemek, gerçek eylemlerle tartmamak. Sözleri, bunun için şaşırtıcı, politikaları tehlikeli, zevkleri sathî. Sosyal birer uyarıcıdır entelektüeller. Ve her uyarıcı gibi hem yararlıdır, hem zararlı.”<sup>153</sup>

<sup>151</sup> A.g.e. 202, 229.

<sup>152</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 143.

<sup>153</sup> Meriç, *Mağaradakiler*, s. 17.

Entelektüel toplum içerisinde tarif edilmesi kolay olmayan bir sosyal tipi oluşturur. Entelektüeller köylüler ya da sanayi işçilerinin oluşturduğu gibi ayrı bir sınıf değildir. “Toplumun her tabakasından kopup gelirler. Faaliyetlerinin büyük bir kısmı birbirlerini hırpalamaya harcanır. Kendi sınıfları olmayan sınıfların çıkarlarına öncülük ederler. Bununla beraber, ortak davranışları, ortak çıkarları da vardır.” Bu nedenle aslında bir sınıfa da benzerler. “Ama entelektüelin üzerinde anlaşmaya varılan bir vasfı var: eleştiricilik. Eleştiricidir, çünkü olayları yaşamaz dışarıdan seyreder.”<sup>154</sup>

Cemil Meriç’in de hatırlattığı gibi aydınları ya da bizim burada kullandığımız deyişle entelektüelleri özgürlüğe kavuşturan ve onları matbaa gibi bir silahla donatan kapitalizmdir. Entelektüellerin seslerini duyurmaya başlamaları kapitalist ekonomik sistemin gelişiminin sonuçlarından biridir. Schumpeter kapitalizm ile hümanizmin aynı anda görünmeye başladıklarını söyler. Hümanizm aslında filolojidir. Ancak hümanistler kısa bir süre içerisinde ahlâk, siyaset, din ve felsefe alanları içerisinde de egemen olurlar. Gramere olan ilgilerinin dışında, klasik eseleri de yorumlarlar. Diyebiliriz ki hümanistler matbaanın icadı nedeniyle okuyucusu olan ilk entelektüellerdir. Ancak ekonomik güç kilise ile soyluların elinde olduğu için hümanistler bir sosyal eleştiri üretemezler. Ayrıca kapitalizmin ilerleyişi kara Avrupasında durakladığı zaman entelektüel de gölgede kalır, kapitalizmin gelişimi yeniden hız kazanınca entelektüellerin etkisi o ölçüde artar. Bütün bunlar kapitalizmin yan ürünleridir. Kitap ve gazete fiyatları ucuzlar, sanayi burjuvazisi gelişir ve okuyucu sayısı da böylece artar. Ayrıca bütün bu gelişmelerle birlikte gittikçe önem kazanan bir kamuoyu ortaya çıkar.<sup>155</sup>

Kapitalizm hız kazandığı ölçüde entelektüelin yarattığı etki de o ölçüde artar, ama yine de entelektüelin ayırıcı vasfı kapitalizme düşmanlıktır. Nereden geliyor bu düşmanlık diye soruyor Cemil Meriç:

---

<sup>154</sup> A.g.e. s. 17-8.

Kaynaklar artmış, hayat seviyesi yükselmiş, boş zamanlar fazlaşmıştır. Okuyucu geçen yüzyılların okuyucusu değildir artık. Kitap ve gazete fiyatları boyuna ucuzluyor. Büyük tirajlı yayım şirketleri, radyo her türlü baskıyı yok etmeye çalışmaktadır. Dahası da var: Gelişen kapitalizmin en mühim özelliklerinden biri de eğitimin, bilhassa yüksek öğretimin yaygınlaşması. Üretimin artışı önlemek nasıl kabil değilse, eğitimi sınırlamak da öyle imkânsız. Kautuoyu da, devlet de bu gelişmeyi hızlandırmaktadır. Bu üretim fazlası ister istemez bazı bölgelerde işsizliğe yol açıyor. Kaldı ki işsizlik olmasa da aydınlar, kendi sahaları dışında vasıflı işçilerden daha az ücretle çalışmak zorundadırlar. Herkes yüksek öğrenim peşinde. Ama yüksek öğrenim yapanlar alındıkları işlerde başarı gösteremiyorlar. Bu bir dengesizlik doğurmaktadır. Şöyle ki iş bulmayan ya da alındıkları işte başarı gösteremeyen üniversiteliler hazırlanmadıkları sahalara yöneliyorlar. Toplum belli bir mesleği olmayan aydınlarla doluyor: Bir gayrı memnunlar ordusu. Memnuniyetsizlik kin doğuruyor. Kurulu düzeni yerme biçiminde beliriyor bu kin. Batı medeniyeti akla ve faydaya dayanmaktadır. Toplumun tezatlarını gören aydın, kişilere de, müesseselere de ateş püskürmüsin de ne yapsın... Çağımız aydınları kalabalık bir zümre. Bu zümrenin hakim vasfı proleterleşmiş olmak. Kapitalizm başarı kazandıkça, bu zümrenin kapitalizmin düşmanlığı da alevlenmektedir.<sup>156</sup>

Artık görünürde kapitalist mekanizma içerisinde iktidarın dışında bir konumda yer alan proletaryanın dışında bir de proleterleşmiş bir entelektüel tabaka bulunuyor. Mannheim kapitalizmin giderek entegre hale gelen bu aşamasında kapitalizme karşı bir sosyal sınıf olarak proletarya ile bir entelektüel tabaka olarak yüzergezer entelijensiyayı birer sınıfsal ve entelektüel direnç noktası olarak kabul eder. Diyebiliriz ki yüzergezer entelijensiya proletaryanın tarafında yer alıyor olsa da amacı proletarya adına konuşmak değildir, çünkü kendisi de zaten --bir sınıf halini alamasa da yine de-- proleterleşmiştir.

---

\* \* \* 2.42  
156 A.g.e. s. 44.



## SONUÇ

Bu noktada diyebiliriz ki Mannheim'ın, sosyal bilimlerin yöntemini doğa bilimlerinin yönteminden tümüyle ayırt edememiş olduğunu haklı olarak dile getiren, ancak bu noktada onu haksız yere eleştiren sosyal bilimciler şu noktayı gözden kaçırmışlar: Mannheim'ın esas metodolojik amacı sosyal bilimlerle doğa bilimlerinin yöntemleri arasında değil, oluşmuş olanla oluşmakta olanı ya da "yapı" ile "akış"ı ele alacak olan yöntemler arasında bir ayrım çizmekten yanadır. Kaldı ki bu ayrım Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin temelini oluşturur. Politika alanına, başka bir deyişle "akış"a dair bir bilimin olmaması Mannheim'ın esas meselesidir.

Klasik epistemolojik yöntem, düşünce ve eylemi birbirinden ayırır ve bunu düalist gramerle başarır. Mannheim'ın mücadelesi bu düalist gramere karşıdır. Düalizmin görmezlikten geldiği "akış" Mannheim'ın esas ilgi odağıdır. Bu nedenle son derece akışkan bir mekân olan politika alanına adanacak bir bilim kurmanın imkânlarını araştırır. Bu bilimsel politikayı kurma görevini ise yüzergezer entelijensiyaya verir.

## BİBLİYOGRAFYA

ADORNO, THEODOR

*Minima Moralia*, Tercüme: Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis Yay., İstanbul, 1998.

ALTHUSSER, LOUIS

*Gelecek Uzun Sürer*, Tercüme: İsmet Birkan, Can Yay., 2. Basım, İstanbul, 1998.

-----

*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 4. Baskı, Tercüme: Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İletişim Yay., İstanbul, 2000.

ARSLAN, HÜSAMETTİN

“Pozitivizm --Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi,” *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yay., İstanbul, 1995, s. 541-581.

BAUMAN, ZYGMUNT

*Yasakoyuncular ile Yorumcular*, Tercüme: Kemal Atakay, Metis Yay., İstanbul, 1995.

BURKE, PETER

*Bilginin Toplumsal Tarihi*, Tercüme: Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2001.

CEVİZCİ, AHMET

*Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., 4. Basım, İstanbul, 2000.

COSER, LEWIS

*Masters of Sociological Thought*, 2. Basım, HBJ, New York, 1977.

DURAND, JEAN-PIERRE

*Marx'ın Sosyolojisi*, Tercüme: Ali Aktaş, Birikim Yay., İstanbul, 2000.

EAGLETON, TERRY

*İdeoloji*, Tercüme: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996.

- FEBVRE, LUCIEN *Rönesans İnsanı*, Tercüme: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, 1995.
- FOUCAULT, MICHEL *Ders Özetleri*, Tercüme: Selahattin Hilav, 5. Baskı, YKY., İstanbul, 2001.
- *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Tercüme: Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000.
- FRISBY, DAVID *The Alineated Mind*, Heineman Educational Books, Londra, 1983.
- GIDDENS, ANTHONY *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, Tercüme: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- HEKMAN, SUSAN *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Tercüme: Husamettin Arslan ve Bekir Balkız, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- HIRSCH, ERNST E. *Anılarım*, Tercüme: Fatma Suphi, Tübitak Yay., 4. Basım, Ankara, 1997.
- HORKHEIMER, MAX *Akıl Tutulması*, 5. Basım, Tercüme: Orhan Koçak, Metis Yay., İstanbul, 2002.
- JUNG, WERNER *Georg Simmel*, Tercüme: Doğan Özlem, Ark Yay., Ankara, 1995.
- KANT, IMMANUEL "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt," *Toplum ve Bilim*, Tercüme: Nejat Bozkurt, Bağlam Yay., İstanbul, 2000.
- KIERKEGAARD, SÖREN *Kahkaha Benden Yana*, Tercüme: Nedim Çatlı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000
- KLOSSOWSKI, PIERRE *Nietzsche ve Kısırdöngü*, Tercüme: Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1990.
- KUHN, THOMAS *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Tercüme: Nilüfer Kuyaş, Alan Yay., 5. Basım,

- Derleyenler: LAKATOS, IMRE & MUSGRAVE, ALAN
- İstanbul, 2000.
- Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Tercüme: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 1992.
- LICHTENBERG, GEORG C.
- Aforizmalar*, Tercüme: Tevfik Turan, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.
- LUKACS, GYÖRGY
- Tarih ve Sınıf Bilinci*, Tercüme: Yılmaz Öner, Belge Yay., İstanbul, 1998.
- LUKES, STEVEN
- Bireycilik*, Tercüme: İsmail Serin, Ark Yay., Ankara, 1995.
- MANNHEIM, KARL
- İdeoloji ve Ütopya*, Tercüme: Mehmet Okyayuz, Epos Yay., Ankara, 2002.
- 
- “The Sociology of Knowledge,” *The Sociology of Knowledge*, Derleyenler: James E. Curtis ve John W. Petras, The Camelot Press Ltd., Londra, 1970.
- 
- Structures of Thinking*, Editörler: David Kettler, Volker Meja ve Nico Stehr, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982.
- 
- “German Sociology (1918-1933)”, *The Phenomenon of Sociology*, Editör: Edward A. Tiryakian, Meredith Corporation, New York, 1971, s. 81-98.
- 
- Essays on The Sociology of Culture*, Editör: Bryan S. Turner, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1992.
- 
- Essays on The Sociology of Knowledge*, Editör: Paul Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1952.
- 
- Ideology and Utopia*, İngilizcesi: Louis

- Wirth ve Edward Shils, Routledge & Paul Kegan, Londra, 1936.
- MAQUET, JACQUES *The Sociology of Knowledge*, Duke University Press, New York, 1965.
- MARX, KARL & ENGELS, FRIEDRICH *Manifesto of the Communist Party*, <http://www.textz.gnuutenberg.net>
- MCLELLAN, DAVID *İdeoloji*, Tercüme: Ercüment Özkaya, Doruk Yay., Ankara, 1999.
- Derleyenler: MEJA, VOLKER & STEHR, NICO *Knowledge and Politics*, Routledge & Paul Kegan, Londra, 1990.
- MERİÇ, CEMİL *Mağaradakiler*, İletişim Yay., 6. Baskı, İstanbul, 2002.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH *The Will To Power*, Editör: Walter Kaufmann, İngilizce'ye Tercüme: Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1967.
- *Ahlâkın Soy Kütüğü Üzerine*, Tercüme: Hüseyin Koralman, Nil Yay., Ankara, 1990.
- POPPER, KARL *Tarihselciliğin Sefaleti*, Tercüme: Sabri Orman, İnsan Yay., İstanbul, 1985.
- REMMLING, GUNTER *The Sociology of Karl Mannheim*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1975.
- RICOEUR, PAUL "Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi," *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, Derleme ve Tercüme: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.
- SAID, EDWARD *Entelektüel*, Tercüme: Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995.
- SCHELER, MAX *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Tercüme: Harun Tepe, Ayraç Yay., Ankara, 1998.

SCHRIFT, ALAN

“Dil, Metafor ve Retorik,” *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Derleme ve Tercüme: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

SCHROEDER, RALPH

*Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Tercüme: Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996.

SHILS, EDWARD

*The Intellectuals and The Powers*, The University of Chicago Press, Chicago, 1972.

-----  
“Karl Mannheim”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York, 1968.

STARK, WERNER

*The Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1971.

STAUTH, G. & TURNER, B. S.

*Nietzsche'nin Dansı*, Tercüme: Mehmet Küçük, Ark Yay., Ankara, 1995.

STRAUSS, LEO

*Politika Felsefesi Nedir?*, Tercüme: Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.

THOMPSON, JOHN B.

*Studies in The Theory of Ideology*, Polity Press, Cambridge, 1984.

TOULMIN, STEPHEN

*Kozmopolis --Modernite'nin Gizli Gündemi*, Tercüme: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

WALLERSTEIN, IMMANUEL

*Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, Tercüme: Taylan Doğan, Avesta Yay., İstanbul, 1997.

-----  
*Ütopistik ya da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*, Tercüme: Taylan Doğan, Avesta Yay., İstanbul, 1999.

WOLF, KURT H.

“Fenomenoloji ve Sosyoloji,” Tercüme:

ZEITLIN, IRVING

Harun Rızatepe, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Vadi Yay., Ankara, 1990.

*Ideology and The Development of Sociological Theory*, Prentice-Hall, New Jersey, 1968.

