

TOPLUMBİLİMSEL KAVRAMLAR ÜZERİNE

Nihat ERDOĞAN^x

Aylin OK^x

Bu ortak makalemiz, özü ve biçimi itibarıyla gerçek anlamda bir deneme niteliğindedir. Doktora Programı'nda izlenen Kavram-Anlam Bağıntısı dersi çerçevesindeki belirli kavramlar, yıl boyunca ele alınmış ve tartışılmıştır. Bu tartışmalar sonucunda, bazı kavramlara ilişkin olarak daha geniş çerçevede tartışılması zorunlu nitelikte, olabildiğince özgün yorumların ve değerlendirmelerin yapıldığı saptanmıştır. Bu amaçla da, ders notlarının, alışılmış makale ölçütlerine uymayan bir biçimde de olsa, daha geniş bir okuyucu kitlesine eleştirilmek üzere sunulmasında yarar görülmüştür. Metnin okunması sırasında da saptanabileceği gibi, derslerde yapılan tartışmalara ilişkin tutulan notlar, aynen aktarılmış, hiçbir düzenleme ve değiştirme yapılmamıştır.

GİRİŞ

Bilindiği gibi, genelde kavramların ve özellikle de toplumbilimsel kavramların, zaman ve yer boyutunda içeriklerinin, daha doğrusu onlara yüklenen anlamların görece olarak değişmesi sözkonusudur. Bu, bilimde ve hatta genelde 'dil' de belirli ölçüde karmaşaya neden olabilen bir eğilim olmakla birlikte kaçınılmazdır da. Mitin'in de belirttiği gibi, bilimadamı bu süreci (anlam-değişim sürecini) bilinçli bir biçimde desteklemeli ve netleştirmelidir. Mitin, bu zorunluluğu vurgularken, vurgulamasının gereğini özellikle 'demokrasi', 'insancılık' vb. kavramlar bağıntısında açıklamaktadır. Ona göre her kavram, dayandığı 'iç mantıksal bağıntısı olan kavramlar dizgesi' içinde kullandığı temel kavramlara yüklediği anlamları açıklamaktadır. Ona göre her kavram, dayandığı 'iç mantıksal bağıntısı olan kavramlar dizgesi' içinde kullandığı temel

(x)Yrd.Doç.Dr., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

(x) Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Araştırma Görevlisi

kavramlara yüklediği anlamları açıklamak zorundadır. Kuşkusuz ki (Mitin'e göre) Marxist demokrasi veya Marxist insancılık, aynı kavramı kullanmakla birlikte, Burjuva demokrasisi'nden ve Burjuva insancılığı'ndan farklı anlamlar taşıyacaklardır.

Mitin'in belirttiği bu olgu, yani sosyal bilimcinin kullandığı temel kavramların ana yaklaşımı çerçevesinde, anlamlarını açıklama zorunluluğu, toplumbilimsel bir gerek olduğu kadar, diğer yönüyle de toplumbilimciye tanınan bir özgürlük olarak da nitelenebilir. Ancak toplumbilimcinin kuşkusuz bu özgürlüğünü, çok sık bahsedilen, 'kavram kargaşası' tehlikesini de gözönünde tutarak kullanması gerektiği açık bir gerçektir.

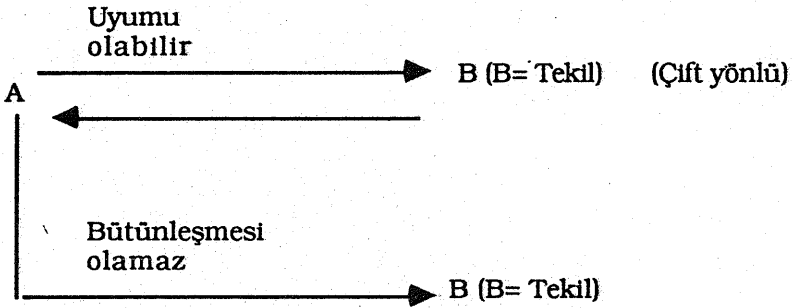
İşte bu yaklaşım çerçevesinde, dersimiz boyunca, belirli kavramlar ele alınmış; neden, 'niçin' ve 'nasıl' sorularını esas alacak şekilde anlamları sorgulanmıştır. Bu sorgulamada yüklendikleri anlamlarıyla bağıntısını koparmadan ele alınan bu kavramlara, olası anlam ekleme yolları denenmiştir. İşlenen bütün kavramlar için olmamakla birlikte, sonuçta bazı kavramlara ilişkin olarak (bir kez daha belirtelim) mutlaka eleştirilmesi gerekli özgün değerlendirmelerin yapıldığı görülmüştür.

UYUM-BÜTÜNLEŞME

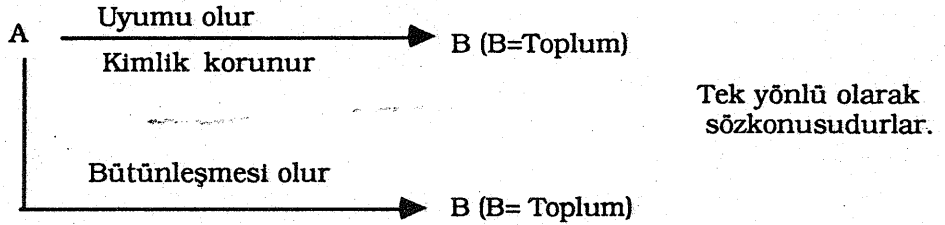
Uyum (Adaptation): Belirli ölçüde benzeşme; bireyi ve özneyi kimliğinden sıyırmayan, yani onu birey yapan temel niteliklerinden soyutlamayan ancak biyolojik, psikolojik ve toplumsal boyutlarda yaşamını sürdürebilmesi için üçüncü kişi veya kişilerle çakışma noktalarının oluşmasıdır. Bu noktalar ile birey, uyum öncesi konumundaki niteliklerinden belirli ölçüde farklılaşmaktadır. Ne var ki bu farklılaşma, A'yı temel kimliğinden soyutlamamaktadır. Uyum bu çerçevede, belirli noktalarda benzeşme olarak tanımlamak acaba mümkün müdür?

Bütünleşme (Integration): Bireyin bir grup veya daha büyük toplumsal birimler içinde önemli ölçüde erimesi veya onlarla aynışmasıdır. Bu açıdan bireyin bireyle uyumu yanında, bireyin grup veya daha büyük birimlere uyumu da sözkonusu olabilirken, bizce bireyin bireye bütünleşmesi sözkonusu olamaz(1).

Şekil (a)

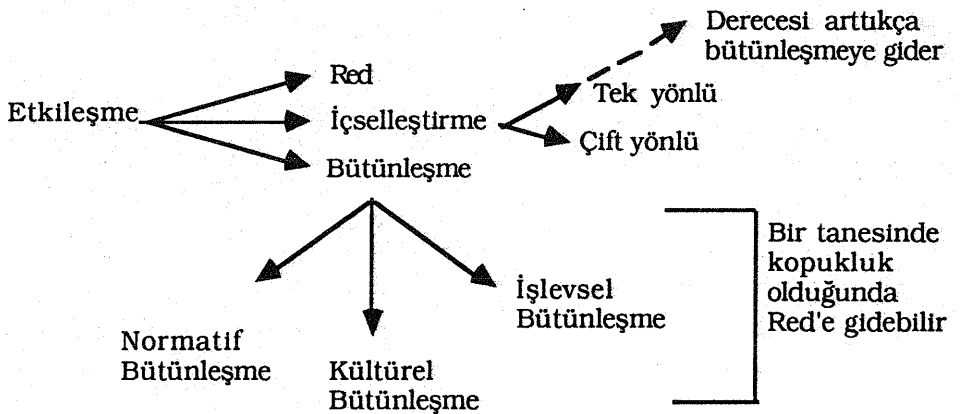


Şekil (b)



Uyum, Bütünleşmenin ön aşamasıdır. Mutlak bütünleşme hiçbir zaman sözkonusu olamaz. Mutlak olmamakla birlikte, derecesi artan bütünleşmede aynılaşıma sözkonusu olabilir. Bunun her ikisinin ön aşamaları, Etkileşme (interaction) ve İçselleştirme (internalization) dır. (Derecesi değişerek) Etkileşme, İçselleştirmeye geçmeden, yadsımaya da gidebilir.

Şekil (c)



Bireyin içine girdiği işlevsel bütünlükteki işlevi kendi köken, kültür ve normatif dizgesiyle içine girdiği bütünlüğün normatif ve kültürel dizgesi arasındaki farklılaşmayı netleştirecek nitelikte bir durum ise, bireyin girdiği duruma karşın, girdiği bütünlüğü reddetme olasılığı görülebilir kanısındayız.

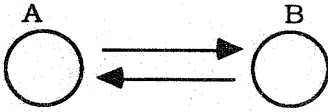
Şekil (d)
İçselleştirme

→ Çift yönlü

Bu noktada, (içselleştirme) tekilden bütüne doğru bir akımın olabileceğini (Tek Bütün), bütünün teke çiftyönlü yaklaşmasının olağan üstü koşullar dışında sözkonusu olmayacağını düşünüyoruz.

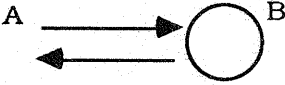
Uyumda ise, bütünlük açısından tek ve çift yönlülüğün işlenmesi mümkündür.

Şekil (e)



(Burada içselleştirme de çift yönlü olarak işler)

Şekil (f)



(Uyum ve bütünleşmede tekil bütünlük durumu için, çift yönlülük sözkonusu olamaz. Olağanüstü koşullar dışında)

Yukarıda belirtilen bu olağanüstü koşullar, özellikle karızması olan liderlik durumunda geçerlidir. Bir Hitler veya Atatürk buna örnektir. Bu liderler toplumu etkilemekte ama ondan da etkilenmektedirler. Fakat, Diyalektik Materyalist açıdan, tek birey, toplumun gelişmesini, uyumunun genel çizgisini değiştiremez. Ancak kendi gelişme çizgisi içinde geliştirme hızını etkileyebilir

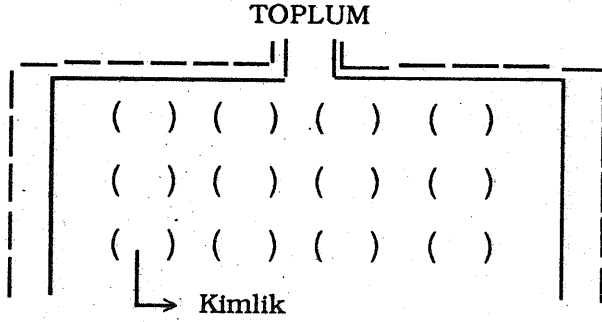
Bütünleşme, kanımızca teklik ve bütünlük arasında sözkonusu olabilen bir ilişki biçimidir. Uyumdan en büyük farkı,

uyum halinde teklik, (tekil birey) temel niteliklerini koruyarak birey olma niteliğini sürdürürken, bütünleşme durumunda tekil, kendini tekil yapan niteliklerini yitirerek bütün içinde eriyebilir.

Şimdi de Toplum-Birey arasındaki bütünleşme-uyum ilişkisini biraz daha genişletelim. Her toplum bir kimlik repertuarına sahiptir. Burada bulunan kimlikler, toplumun tolere edebileceği, kimlik sahibinin, toplum içinde barınmasına olanak sağlayacak kimliklerdir. Toplumun tolere ettiği kimlik farklılaşmasının genişlemesi (büyümesi), toplumun gelişmesine, rafine olup olmamasına bağlı olarak değişebilir. Her kimlik, bir diğerinden sahip olduğu nitelikler açısından olduğu gibi, bu niteliklerin birbirleriyle (aynı kimlik içinde) farklı bileşimleri çerçevesinde de ayrılabilir. Toplumun tolere sınırları dışında olan bir birey ve onun sahip olduğu kimlik ile toplum arasındaki ilişki ilk adımda etkileşim ile başlar. Birey toplumun kimlik repertuarında bulunan kimliklerden birine uymuyorsa, iki olasılık sözkonusudur. Toplum ya da bireyin diğerini reddetmesi ilk olasılıktır. İkinci olasılık ise, bireyin içselleştirme sürecine girmesidir. Bu süreç içinde birey, repertuarda varolan kimliklerin, nitelikleri ile çatışma noktaları sağladığı ölçüde, bireyin topluma uyum olayı gelişir. 'Ahmet' bu süreçte (kendisini Ahmet yapan temel içinde) kimlik repertuarından özellikleri (kimliklerin özelliklerinden) seçmeye başlar. Bu uyum sürecinde Ahmet'in toplumun tolere edilir sınırları içindeki nitelikleri ile oluşturduğu çakışma noktaları belirli bir düzeye geldiğinde, Ahmet olarak önceki birey, artık eski Ahmet niteliğini yitirmiş ve toplumun kimlik repertuarında varolan kimliklerden birine girebilmiş ise, o noktada bütünleşmeden sözdebiliriz.

Bu tür bir ilişki sonucunda olan şey, toplumun varolan sınırları içinde (kimlik), değişmemezliği temelinde olan bir olgudur. Ve sonuçta da tekil bireyin, toplum içine bütünlüğü ortaya çıkar. Üçüncü bir alternatif ise, uyum sürecinin belirli bir noktaya gelmesinden sonra, toplumun kimlik repertuarını genişleterek daha önce repertuarında olmayan kimlikleri de repertuarına dahil etmesidir. Bu özellikle toplumsal değişme dönemlerinde ortaya çıkan bir olgudur (Şekil (g)). Diğer bir deyişle, toplumun kimlik repertuarının değişmesi, toplumun önceki dönemdeki yapısının değişmiş olduğu anlamına gelebilmektedir.

Şekil (g)



Tartışmamız içinde kimlik; anne, baba, öğretmen, klüp üyesi vb. gibi işbölümü örgüsünde yer alan kategorilerden daha fazla birşeydir. Kimlik, bunlar da dahil olmak üzere bir bilinç olayıdır. Kimlik, bireyin totalitesidir.

Yeni doğan bireyine, yaşam süreci içinde gittikçe netleşen bir çizgide toplum, (genişliği toplumun geneldeki özgürlükçü niteliğine bağlı olan) sahip olduğu kimlik repertuarında varolan kimliklerden birini seçme özgürlüğü verir. Repertuarda varolan kimliklerin temelinde, toplumun veri, zaman ve yerdeki yapısının kabul edebileceği ortak bir payda (paylaşılan asgari müşterekler) vardır. Kimlikler arası farklılıklar ise bu temelde sözkonusudur.

Değişme sürecinde toplum, daha önce ortak payda olarak kabul etmediği bileşimleri de kabul edebilir, içine alabilir, bir genişlemeye gidebilir. Bir toplumdaki kimlik repertuarının genişlik derecesi, o toplumdaki özgürlüklerin de genişliğinin ölçütü olabilir.

Burada önemli bir nokta Kimlik'in dışarıdan gelmediği onu oluşturan öğelerin dışarıdan gelebileceğidir. Paylaştıkları ortak paydanın temelini iç öğeler oluşturur. Bundan yoksun bir kimliğin dıştan transferi olası değildir.

Birey, yaşamının nesnel sürecinde , içten ve dıştan aldığı kimlik oluşturuvcu öğelerin, sentezi sonucunda oluşan kimliğiyle, toplumun tolere ettiği kimliklerden birisiyle aynışır veya aynışamayıp, bunun dışına düşer. Bu bir yabancılaşma mıdır?

YABANCILAŞMA

Yabancılaşma kavramını, önceki kavramlarımızla bağıntılı olarak irdelemeye Merton'un beşli şemasını esas alarak başlayabiliriz. Buna göre Merton'ın yabancılaşma türlerini iki ana noktada yeniden gruplayabiliriz;

(a) Geri çekilme

Uyum

Şekilcilik

(b) İsyan

Yenilik yaratma

(a) grubundaki yabancılaşma olguları, toplumun kimlik repertuarının genişliği, dolayısıyla da özgürlük alanının genişliğine koşut olarak en aza inebilir. Daha doğrusu gelişmiş toplumlarda, bu üç şekliyle yabancılaşmanın asgari düzeyde olma olasılığı sözkonusudur. Çünkü birey, yaşam süreci içinde içten ve dıştan gelen kimlik oluşturucu öğelerin sentezi sonucunda sahip olduğu kendine özgü kimliğine o geniş repertuar içinde bir yer bulabilir. Bu nedenle de; (a) grubu gibi Merton'un kavramlarıyla temsil edilen yabancılaşma türlerine yönelme zorunluluğunu en az ölçüde duyar. (b) grubunda ise, bu repertuar, bu yapısıyla, o kimlik türüne yer vermiyor demektir.

Bu noktada iki olasılık vardır: ya bireyi iter ya da kendi yapısını genişletir. Her ikisinde de değişme durumu sözkonusudur. Merton'un (b) grubunda, her iki durumda da ya değişmenin ya da potansiyel değişmenin varlığı sözkonusudur. Gerçekten de ikinci durum, (yenilik yaratma) kesin bir değişme niteliğindedir. Birinci durumda ise (isyan), toplum bireyi iterek marjinal insanını yaratır ve marjinallerin varlığı da toplumsal değişme sürecinde genellikle, gelecekteki çekirdeği oluşturur. (Düşünsel marjinaller kastedilmektedir) Her itilmiş, marjinal, itilmişliğine karşın, fiziki varlığıyla toplumun içindedir. Bu açıdan da bir yerde 'marjinalliği', toplumun veri repertuarında benimsenmemiş kabullenilmemiş bir kimlik türü olarak nitelemek olasıdır.

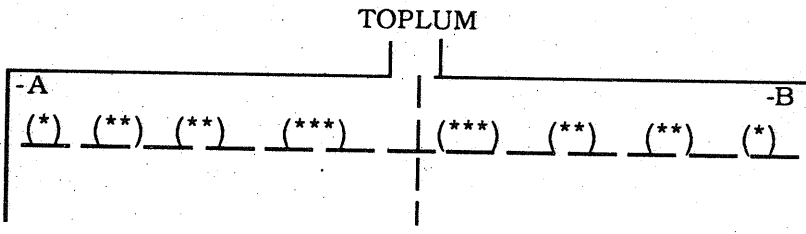
(a) grubunda ifade edilen yabancılaşma türlerinin üçünde de ortak olan nokta, bireyin içinde yaşadığı toplumda, gelen baskıya karşı, derecesi değişen ölçülerdeki direnç yokluğunu gösteren davranışlardır. Bu nedenle özgürlüğün en üst düzeye çıktığı yapılarda

bu baskıların olamayacağı veya en aza, asgariye ineceği varsayımından hareketle, özgürlükçü toplumlarda bu üç yabancılaşma türünün olmayacağını varsaymak olasıdır. Ancak kanımızca bu kurgusal olarak doğrudur. Gerçekte, mutlak anlamıyla özgürlükçü ve bireyine şu veya bu şekilde yönlendirme getirmeyen bir toplum düşünülemez. Çünkü her toplum, sahip olduğu yapısı içinde, bireyine bir 'belirlenim', bir 'davranış kalıpları dizgesi', kısaca toplumun gereksinme duyduğu bilinebilirliği ve beklenilebilirliği sağlayacak sınırlar koyacaktır. Bu çerçevede de ne kadar geniş olursa olsun, geri çekilme, uyum ve şekilcilik şeklinde nitelenen yabancılaşma türleri, en alt düzeyde de olsa varolabilir.

(a) grubunda yabancılaşma türlerinde birey, bir sentez sonucu varmış olduğu özgün kimliğinden, toplum içindeki yaşamsal pratiğinden kendini sıyrarak görünür. Yani kendini soyutlar. Bu nedenle de, bu üç türe patolojik olarak bakmak olasıdır. (b) grubundakilerde ise bireyin ussal ve fiziksel totalitesi arasında bir birlik sözkonusudur. Birey bu kimliğiyle, repertuarın dışındadır; ve bu kendince bilindiği kadar, toplum tarafından da bilinir.

Kimlik Repertuarı dediğimiz toplumsal gerçeği kimliklerin bir çizgi üzerinde sıralanması şeklinde şematize etmiştik. (Bkz.Şekil (h))

Şekil (h)



Bu çizgi üzerinde, konumları merkeze yakın olan kimliklerin toplum içindeki saygınlık ve kabul edilebilirlik derecesi, büyük bir olasılıkla diğerlerinden daha fazladır. Çünkü bu kimlikleri oluşturan öğelerin, toplumun veri zamandaki yapısının istemleri ve gereksinmelerine daha fazla uygunluğu sözkonusudur. Merkezden uzaklaştıkça bu istemleri ve gereksinmeleri karşılayıcı nitelikteki kimlik oluşumlarının zayıflaması da olasıdır. Bununla birlikte her

iki yönde, sınıra kadar giden aşamada derecesi azalmakla birlikte, kimlikler arasında paylaşılan ortak payda, varlığını hala korumaktadır. Bu sınırdaki (yani marjinal olarak nitelediğimiz kimlikte dahi bulunmaktadır) ya da en alt düzeyde olsa bile.

Bu açıklama çerçevesinde, acaba yabancılaştırma, kimlikler çizgisinde, merkezden uzaklaşma olarak tanımlanabilir mi? Merton'un kavramlaştırdığı şekliyle yabancılaştırma türlerinde (a) grubuna koyduğumuz uyum, şekilcilik ve geri çekilme türlerinin üçünde de bu tanım çerçevesinde, merkezden, derecesi değişen ölçüde uzaklaşma sözkonusudur. Çünkü, daha önce de belirtildiği gibi, bu üç türden birine giren kimlik tipinde, bireyin sentezi ile yaşamsal pratiği arasında bir çelişki vardır. Diğer bir deyişle, totalite olarak algıladığımız kimliğin mükemmelliğinin zayıflaması olasıdır. Bu zayıflama içinde de, merkezden derecesi değişen ölçüde uzaklaştığı iddia edilebilir. (b) grubunda iki tür ise, bireyin o çizgide uçlara gitmesi ve hatta sınıra oturması mümkündür. Sonuç olarak yabancılaştırılmışlık, türüne koşut merkezden uzaklaşma veya had safhada sınıra girme şeklinde tanımlanabilir. Bu noktada 'sınır dışına konulmuşsun, yabancılaştırılmışlığı tartışma konusu olabilir mi' şeklinde bir soru gündeme gelmektedir. Yabancılaştırma olgusunun birey ile toplum ya da bireyler arasında sürekli, yoğun ilişkilerin var olduğu bir mekanın paylaşıldığı durumda varolabileceği kanısındayız. Bu nedenle, dışa çıkma (sınırların dışına çıkma) dışta olma durumunun, yabancılaştırma kavramı içinde değerlendirilebilir.

MEŞRUIYET

Meşruiyet kavramı, bu noktada ele alınması yararlı bir kavram olarak gözükmektedir. Bir yerde daha önce tartıştığımız 'kimlik' kavramı ile de yakından bağlantılıdır. Gerçekten de toplumbilimsel açıdan, bireyin toplum içindeki varlığının meşruiyeti, toplumun sahiplendiği kimlik repertuarında bulunan kimliklerden biri içinde yer alıp almaması ile olasıdır şeklinde bir değerlendirme ileri sürmek mümkündür.

Ne var ki, meşruiyet sözcüğü, toplumsal bilimlerde genellikle 'İktidar' bağlantısı içinde ele alınan bir kavramdır. Biz de aynı yolu izleyerek, öncelikle iktidar kavramını ele alalım. Genel anlamda yapabilme gücü, "siyasal anlamda, bir toplumda egemenliği ellerinde bulunduranları dile getirir" (2) İktidar'ın bu şekildeki bir tanımı, şu soruyu gündeme getirebilmektedir: Niçin eşgüdüm değil de erk? Ya da

yönetim neden erk ve eşgüdümüne ayrılır?

Weber'e göre güç, bir iradenin diğer bir iradeye egemenliğidir. Otorite için, gücün meşruiyet kazanmış halidir demek olasıdır. İdeoloji bu noktada, gücün, kitle üzerindeki varlığını, otoriteye dönüştüren bir araçtır. Burada yine önceki sorumuza dönerek; neden iradelerin yanyana gelerek bir irade üretmesi (eşgüdüm) değil de, bir iradenin diğerleri üzerinde etkin olması durumu sözkonusudur ?

J.J. Rousseau'ya göre, bireyler kendi iradelerini ortaya koyarlar. Ortaya çıkan egemenlik, üzerinde durduğu bireylerin, egemenliklerinin, erklerinin parçalarından oluşur. Birey için egemenliğe uymak, kendi egemenliğine uymak demektir. Hobbes'a göre ise, bireyler, sözleşme yoluyla ortak karar sonucu bir güç yaratırlar. Ama o güç, yaratıldıktan sonra, onlardan bir parça olmayıp, onlara egemen olur. Belirlenen ana soru, Devlet, Güç nereden geliyor ? adlı kaynak sorununun bir boyutudur. Bu soru, Eski Yunan'dan beri varolmuştur.

Sofistler, bu konudaki bir çözümlenmelerinde, Kuvvet kuramı ve Sözleşme Kuramı olmak üzere bir ayrıma gitmişlerdir. Çeşitli versiyonlarıyla bu Aydınlanma'ya kadar devam etmiştir. Fakat kuvvet kuramı daima ağırlık taşımıştır. Heraçıdan kuvvetli olan iktidardır. Hıristiyan kilisesinin iktidar çözümlenmesinde, tanrısal bir lütuf olarak güç vardır. Kral, Tanrı'nın lütfettiği gücü kullanmıştır. Aydınlanmayla birlikte Burjuvazinin bunu sorgulamaya başladığı görülür. Bu sorgulama sırasında Eski Yunan'a kadar gidildiğinde, Aydınlanma düşünürlerinin buradan Sözleşme Kuramını aldıkları görülmüştür. Burjuvazi, gücü artık somut bir şeye yani iradeye oturtmak istemektedir. Ve artık birey (ler) iradesi ortaya çıkmaktadır. İki zıt gelişme ve bunu yansıtan iki örnek de Rousseau ve Hobbes'cu kuramlardır. Aynı kaynaklı olmakla beraber, Hobbes erk'e gitmektedir. Rousseau'nun kuramında da erk vardır; fakat bu, bireylerin üzerinde bir güç olmayıp, bireyin de katıldığı bir güç olmaktadır. Bu noktada da gündeme gelen soru, 'Güç' e neden gereksinme duyulduğudur. Yanıt, paylaşılamayacak değerdeki kaynakların kıtlığıdır. Eğer böyleyse, güç kendi devamı için, kaynakları kıtlaştırır mı? Yani, güç, araç olmaktan çıkıp, amaç olup, kendisini yaratan olguyu sürekli kılmak üzere bir çizgi izler mi? Bunun yanıtı da 'Evet' tir. Güç, artık çıkışında her ne kadar kıt kaynaklarla açıklanabilse de bir noktadan sonra, doğrudan

kendi varlığını sürdürebilmek için kaynakların kısıtlanmasına yolaçan bir yol izleyebilir.

Gücün devlete, iktidara dönüşmesinin nedenleri ne olabilir sorusu ise tartışmada ikinci ana soruyu oluşturmaktadır. Bu sorunun yanıtı ise, gücün sürekliliğini koruma açısından meşruiyet kazanma istemi olarak verilebilir. Meşruiyet, aynı zamanda gücün kendi büyümesini de getirmektedir.

S.M. Lipset, 'siyasal insan' adlı eserinde meşruluk üzerine şunları yazmaktadır:

"Herhangi bir demokrasinin istikrarı, sadece ekonomik gelişmeye değil, siyasal sistemin etkililiğine ve meşruluğuna da dayanır. Etkililik sistemin gerçekteki başarıları yani nüfusun çoğunluğu ve büyük iş çevreleriyle silahlı kuvvetler gibi güçlü gruplar neleri yönetiminin görevi sayıyorlarsa, bunları yerine getirme derecesi demektir. Meşruluk ise, sistemin, varolan siyasal kurumların, topluma en uygun kurumlar oldukları inancını yaratmak ve yaşatmak yeteneğiyle ilgilidir. Çağdaş demokratik siyaset sistemlerinin ne kadar meşru oldukları, geniş ölçüde, tarih boyunca toplumu bölen kilit sorunların halledilme yollarına bağlıdır. Etkililiğin, özünde araç niteliğinde olmasına karşılık, meşruluk, değerlendirmeye ilgilidir" (3)

Bu alıntıyı referans noktası aldığımızda, şunu söyleyebiliriz: Meşruiyet bir kabullenme ise, baskıyı, zoru ve sorgulamayı dahi kaldırarak, bir kabullenmeyi getirebilir. Bu durumda ise, zor veya güç, meşruiyetin temeli olabilir mi? Meşruiyet, egemen değer sistemi içinde kabullenme olayıdır. Bu kabullenme ve dolayısıyla meşruiyet atfetmenin çıkış kaynağı, tanrısal iradeye dayandırılabilceği gibi, fizik gücün haklılığı ve dolayısıyla da meşruluğu gibi bir anlayışa da dayanabilir. Hakkın gücü değil, gücün haklılığı gibi, meşruiyeti, kitle veya çoğunluk iradesine dayandıran anlayış, günümüz siyasal ideolojisinin (yani demokrasinin) bir sonucudur.

Pratikteki meşruiyet kaynağı ile, meşru gören kitlelerin, o gücün meşruiyetini açıklama yolları farklı olabilir. Günümüzde krallık kurumunun konumu buna bir örnek olabilir mi? Temelde meşrutî monarşi ile demokratik cumhuriyet arasında, devlet

başkanlarının seçilmişliğinin veya aileden geçmesinin dışında hiçbir fark yok gibidir.

Lipset, kitabında, meşruluk kayıpları konusuna değindiğinde ise şunları getirmektedir:

"Meşruluk buhranı, bir değişim buhranıdır; dolayısıyla, kökleri modern toplumun değişim karakterinde aranmalıdır. Yeni bir sosyal yapıya geçiş sırasında, eğer 1. başlıca tutucu kurumların statüsü, yapısal değişim devresinde tehdit edilirse; 2. Toplumdaki bütün belli başlı gruplar değişim devresinde ya da hiç değilse siyasal talepler ileriye sürmeye başladıkları zaman, siyaset sistemine dahil olmak için bir yol bulamazlarsa, meşruluk buhranları ortaya çıkar. Yeni bir sosyal yapı kurulduktan sonra yeni sistem, başlıca grupların umutlarını, yeni temeller üstünde meşruluğun yerleşmesine kadar (etkililikle) besleyemezse, yeni buhran başgösterebilir... Gerçi, eğer bu geçiş devresinde, başlıca tutucu grup ve sembollerin statüsü tehdit edilmezse, çoğu iktidarlarını kaybetse bile, demokrasi çok daha güvenli olur " (4).

Kısaca Lipset, başlıca meşruluk kaynaklarından birinin, yeni kurumların ortaya çıkmaya başladıkları geçiş devresi boyunca, önemli geleneksel kuruluşların devam ettirilmesine bağlı olduğunu göstermektedir. Fakat bu savın geçerliliği bizce tartışmalıdır.

Değişimin başladığı eski yapı içinde, değişimci güçler, yeni bir yapının savunmasının, mutlaka eski yapının meşruiyetini sorgulayan bir çıkış noktasından başlayarak yapacaklardır. Bu durumda savaşım, eski yapının güç odağından çok, o güç merkezine meşruiyet atfeden kurumların sorgulanması şeklinde olacaktır. Buna örnek olarak, Aydınlanma döneminde kilisenin sorgulanması ve kilisenin tüm ideolojik üretimine karşı, alternatif ideoloji üretiminin yapılması gösterilebilir. Dolayısıyla mücadele bu eski meşruiyet kaynakları yerine, alternatif meşruiyet kaynakları üretmek ve bu alternatif içinde meşru olabilecek yeni siyasal güç biçimlerini ileri sürmek biçiminde gerçekleşebilir.

Süreç içinde doğal olarak, yeni yapı, ayakları üzerinde durmaya başladığı andan itibaren, niteliğinin özüne uygun biçimde şekillendireceği eski kurumları devam ettirmekte sakınca görmez. Bu

'kullanım', yeni yapının meşruiyetinin yaygınlaşmasında da kolaylık sağlar. Eğer eski kilise, yeni yapı içinde de işlerlik kazanabiliyorsa, bu yeni yapının 'gücüne' işaret eder.

Lipset'in bu konuyla ilgili getirdiği savına (5) uygun bir gelişme, her ne kadar İngiltere'de yaşanmış gibi gözüküyorsa da bu durumda dahi, önemli bir fark var gibidir. İngiltere'de gelişimin her aşamasında, eski kurumların gelişmenin gerektirdiği doğrultuda öz değiştirerek varlığını sürdürmesi sözkonusu olmuştur. Yani geçiş döneminde, kurumların biçimsel varoluşlarından giderek, o kurumların geçmişteki nitelikleri ile varolduğunu iddia etmemiz mümkün değildir. Örneğin kilise, zaten kendisini bir değişime uğratarak, yeni yapılanma içinde kullanılabilir hale gelmektedir

Lipset'e göre, yukarıda belirttiği ikinci nokta;

" Çeşitli toplumların 'siyasete girmiş' buhranı (yeni sosyal grupların siyaset sürecine ne zaman alınacakları hakkındaki kararı) ele alma yollarıyla ilgilidir. Ondokuzuncu yüzyılda bu yeni gruplar, özünde sanayi işçileriydi; yirminci yüzyılda ise, sömürgelerin elit tabakaları ve köylüler. Yeni gruplar, siyasette etken olmaya başlayınca (örneğin ekonomik örgütlenme ve oy mekanizmasıyla ekonomik ve siyasal iktidara katılmanın yollarını aramaya kalkınca burjuvazi yönetime katılmayı talep edince, sömürgelerdeki elit tabakaları, kendi sistemlerini, kendi egemenlikleri altına almak için ısrara başlayınca) 'meşru' siyaset kuruluşlarına kolaylıkla alınmaları, yeni grupların sisteme sadakatla bağlanmalarını sağlar; onlar da buna karşılık, eski egemen tabakaların statülerini korumalarına göz yumabilirler" (6).

Gerçekten de, gelişme içinde ortaya çıkan yeni toplumsal sınıf ve katmanların mücadelesi karşısında eskinin meşruiyet kazanmış güç odaklarının tavrı, başlangıçta katı bir karşıtlık içinde olmuştur. Ancak, bazı ülkelerde egemenler, belirli bir süre sonra ortaya çıkan bu karşıt gruplara sistem içinde yer açarak onların karşıtlığını, sistemin, temel niteliklerini değiştirmeden ve özünde kendi egemenlik haklarına ve sistemin meşruluğuna zarar vermeden, onları içine çekme becerisini gösterebilmişlerdir. Fakat, ne varki bu oluşumu, kesin bir 'değişmezlik' veya 'aynının devamı' şeklinde nitelenecek

olanaksızdır. Çünkü sistem, kendi karşısına kendi içinde yer verdiği andan itibaren, karşıtı olanın, kendi içinde büyüme yollarını açmış ve ona da meşruiyet vermiş olacaktır. Bu tıpkı çift taraflı bir kılıç gibi, karşıyı yontarken, kendini de yontmuş olacaktır. Bu durumda da bir çatışma durumunun varlığı kaçınılmaz olacaktır.

MEŞRUIYET VE ÇATIŞMA

Lipset, "bütün demokratik sistemlerde, demokrasinin esası olan grup çatışmalarının toplumu parçalamaya varacak derecede katılaşması tehlikesi her zaman vardır. Dolayısıyla demokratik yönetimin gereklerinin başında, partiler arası savaşın yoğunluğunu ılımlılaştıracak koşullar gelir. İlimli bir çatışma durumunun varlığı, zaten meşru bir demokrasiyi tanımlamanın bir başka yolu olduğu için; böyle bir dengeli çatışmayı belirleyen temel etkenlerin, (sembol ve statülerin devam ettirilmesi şeklinde anlaşılan) meşruluğu doğrudan etkenlerle sıkı sıkıya bağlı olmasında şaşılacak birşey yoktur" (7) demektedir.

Lipset'in sözünü ettiği 'ılımlı çatışma durumu', çatışmanın çözüm yollarının belirli olduğu ve kabul gördüğü bir sistemi çağrıştırmaktadır. Çatışma keskin olmasa dahi, çatışmayı çözümleyecek yol, taraflarca kabul edilmemişse, ılımlı olmayan bir çatışma durumunun da varlığından söz edilebilmektedir.

Lipset'in kitabında bu konuda yeralan bir sava göre, özellikle Hıristiyanlığın farklı çizgilerinin (Katoliklik veya Protestanlık) siyasal yönelimler açısından farklılaşan bir tavrı vardır. Buna göre Katolikler, sağ siyasal düşünceyle bütünleşme eğilimi gösterirken, Protestan ya da Ateistler sol siyasal çizgiye kendilerini yakın hissederler. Bu tür bir sav, farklı dinsel çizgilerin, ya da dine ilişkin farklı tavırların, özleri itibarıyla, siyasal sağ ve sol çizgiye yakın oldukları şeklinde (mutlak, değişmez olan bir yakınlık) bir görüşü taşımaktadır. Bu nokta kuşkusuz ki tartışılır. Nitekim, Kıta Avrupası'nda Katolik öğretisi karşısında görece ilerici bir konumu olan Pratestanlık, nesnel koşulların çok farklı olduğu bir ABD'de , siyasal yönelim açısından farklı bir görünüm yansatabilmektedir. Burada Protestan kilisesi, bütünleştiği toplumsal siyasal sistemin belirlenimi içinde hertürlü ilerici harekete karşı ve tavır koyabilmektedir. Bunun tam tersi de sözkonusudur. Kıta Avrupa'sının tutucu Katolik Kilesesi, bazı Latin ABD ülkelerinde ilerici hatta devrimci siyasal hareketlere destek olabilmekte veya en azından onlara sempati ile

bakabilmektedir. Benzer durumlar, İslamiyet'de de çok kısa zamanlar için, belirli yerlerde sözkonusu olabilmektedir.

Buradan hareket ederek Lipset'in tam karşıtı olan bir görüşü ileri sürmek olasıdır. Dinin özünde edilgen bir kurum olması nedeniyle şu veya bu dinsel çizginin veya öğretinin kendi özünden kaynaklanan bir tavrı olamaz. Siyasal anlamda sağ veya sol tavır olarak niteleyeceğimiz yönelimler, sözkonusu olan dinsel öğretinin içinde bulunduğu yapıdaki konumu (hakim kurumlardan birisi olup olmaması) ve sistemin kendisinden beklentileri ve kendisine yüklediği işlevler doğrultusunda ortaya çıkar.

Buna ek olarak, dinin bir inanç meselesi olması ve inancında arayışı yadsıyan bir değişmezliği taşımasından hareket ederek, yukarıdaki sava karşı çıkmakta olasıdır. Diğer bir deyişle, dinin veya dinsel öğretinin tanrı emri olduğu ve dolayısıyla da kendi özünden kaynaklanan bir belirlenimin varlığı ile, bulunduğu her zaman ve konumda edilgen değil, etken olduğu görüşü ileri sürülebilir. Bu doğrudur. Ancak; buradaki değişmezlik görelidir. İnanç, düşünceye özellikle de kendini sorgulayan akılcı düşünceye, diğer bir deyişle, kendi değişmesini içinde taşıyan bir düşünceye göre, kuşkusuz ki geç değişir. Fakat değişir. Tarih, Dinler tarihi, çeşitli boyutları ile ve çeşitli derecelerde, dinlerin nasıl değiştiğinin açık kanıtıdır. Önemli olan bu değişmeyi gerçekleştirecek olan, ya da gerçekleştirmesine katkıda bulunacak olan toplumsal gücün kendi sınıfsal gelişme çizgisindeki gelişim hızı ve gelişme sonucu elde ettiği güçtür. Protestanlık bir dinsel mezheptir. Katoliktikten ayrıldığı noktalar ve ayrılma derecesi, Tanrı'nın fikir değiştirmesi sonucu değildir. Bu burjuvazinin istemlerinin şiddeti ve sınıfsal gücünün bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

İDEOLOJİ

"İdeoloji, toplumun özdeksel altyapısınca belirlenen düşünsel üstyapı dizgelerinden herbiridir. İdeoloji, toplumsal pratiğin zorunlu koşuludur. İdeolojiye, eş deyişle kurama (teoriye) dayanmayan pratik başarı kazanamaz; buna karşıt, pratikle ilgisiz kuram ya da ideoloji de boş sözlerden ibarettir. İdeoloji, doğru olabildiği gibi yanlış da olabilir; bilimsel olabildiği gibi bilimsiz de olabilir"(8).

Tartışmaya buradan başlanıldığında, ilk getirilecek nokta, ideolojiyi, kuram ile eş anlamlayarak, pratik ile bağıntılamak, birçok

yönleriyle hatalıdır. Şöyle ki, ideoloji, herşeyden önce, içeriğinin tartışılmazlığını da beraberinde getirir. Bu yönüyle, bir inanç dizgesi olan dine çok daha yakındır. Kuram ise, getirdiği veya içerdiği savları sorgulamaya açık olmak üzere, getirilen sava ilişkin, kendi aralarında içsel tutarlılığı ve bağlantısı olan bir kavramlar dizgesidir.

Kuram ile ideoloji arasındaki diğer bir farklılaşma Merton'un sınıflamasında sözü geçen büyük boy kuramlarda dahi içerdiği alanın, ideolojinin içerdiği alana göre çok daha sınırlı olmasıdır. Ayrıca bu alıntının içeriğinde ne kuram ne de ideoloji açıklanmamaktadır.

Bu içerik, büyük ölçekte Francis Bacon'ın, 'Pratikte doğru olan, kuramda da doğrudur' sözü ile paralel gözükmektedir. Ne varki burada Bacon, bu sözü, 'maddeci yaklaşım'ın netleşmesi amacıyla kullanmıştır. Diğer bir deyişle, 'kuram' ve 'ideoloji' kavramlarına bir açıklık getirmek amacını taşımamakta, sadece kuramın nasıl oluşturulması gerektiği açıklanmaktadır (9).

Tartışma içinde 'çıkar' ile şu veya bu şekilde bağıntısı kurulamayacak bir ideolojinin en genel anlamı ile düşünülmemeyeceği ortaya çıkmıştır. Durum böyle olunca da, ideolojinin doğruluğu veya yanlışlığı şeklindeki bir ayırım tartışma konusu olmamalıdır. Diğer bir deyişle, ideoloji olarak tanımlanabilecek bir dizge üretildiği an, mutlaka doğrusunu yansıttığı bir kişi, grup, katman ve sınıf vardır. Dolayısıyla ideolojinin mutlak anlamda yanlış olmaz. Ancak, ideolojinin kimin için doğru olduğu sorusu tartışılabilir.

İdeolojinin bilimsel veya bilim dışı olduğu sorusu da tartışmaya açıktır. Kanımızca burada en doğru yaklaşım, ideolojiyi kesin bir biçimde bu iki kategoriden birine koymamak şeklinde olmalıdır. Bir ideoloji, onu üreten kişi, grup, katman ve sınıf için bir rehber olma niteliği taşıdığından, bilimsel öğeleri içermeye zorluluğu vardır. Ancak üretenlerin dışında kişi, grup, katman ve sınıflara aktarımı ölçüsünde bilim dışı öğeleri içerebilmektedir.

"İdeoloji ile bilim arasında önemli farklar mevcuttur. En önemlisi 'bilim'in ideal olarak formel işlemlerden kurulu bir yöntemle sahip olmasıdır. Her ne kadar bugünkü bilim anlayışımızda, artık bilimsel kuramların 'mutlak' bir geçerliliği olmadığı, zamanla bunların değiştiğini biliyorsak da, bilimin formel tutarlılığının iç mantığı görelt değildir. Seçtiğimiz formel kalıbın, iç mantığının gereklerini yerine getirmezse 'yanlış' yapmış oluruz" (10)

Bu alıntıda doğrularla yanlışlar birarada bulunuyor gözükmektedir. Konuyu açmak için 'Bilimsellik nedir?' sorusunu yanıtlamak gerekir. Bize göre 'bilimsellik', aşamaları ve koşulları, belirli bir yöntem ile elde edilen sonucun aynı aşama ve koşullar içinde, farklı kişiler tarafından elde edilebilmesidir. Bu anlamda bilimsel etkinlik sonucu elde edilen sonuç doğrudur. Ancak hemen belirtilmelidir ki, 'doğruluk', zaman ve kişi, grup, sınıf bağlamında görelidir. Fakat bunları bir yana bırakarak, doğruluğun, zaman boyutundaki görünümüne baktığımızda, 1980 yılının 'bilimsel doğru' su için, 1990 yılında 'doğru olmayabilir' sonucuna varabiliriz. Bilimsel doğruluğun süreç içinde yanlışlanması, önceki etkinliğe 'bilimsellik' atfetmemizi engellemez. Tam tersine, sonraki yanlışlanma, bir yerde, bilimde vazgeçilmez olan kuşkuculuk ve sorgulamanın temel nedenini oluşturur. Bu nedenle bilimsel düşünce veya fikre salt 'doğruluk' veya 'yanlışlık' açısından bakmak hatalıdır kanısındayız. Daha doğrusu bilimsel düşünce ile ideoloji arasındaki ayrımı bu noktada odaklamak hatalıdır. Herhangi bir ideoloji, daha önce de belirtildiği gibi, üreten ve aktarılanlar açısından farklı işlevleri olan bir bütünlüktür. Üretenler için özellikle önce gelen işlevi ise, günlük pratikte rehber olabilecek nitelikde 'doğrular' ın kısa formülasyonunu içermesi ile gerçekleşir. Dolayısıyla her ideolojinin yaşanan pratik için geçerli olan ve bilimsel etkinlik ile üretilmiş bulunan 'doğruları içerme' zorunluluğu vardır.

Sonuç olarak ideoloji, bilimsel etkinlikle elde edilen düşünceleri içerir. Onları kullanabilir. Bu bir zorunluluk ve kaçınılmazlıktır. Bunun böyle olması, kullanılan doğrunun bilimsellik niteliğini ortadan kaldırmaz.

"İdeolojinin kendi içinde bir mantığı vardır, fakat bu mantık, formel mantık değil, duyguların veya şekillenmemiş arayışların mantığı..."(Halbuki bilimde)" seçtiğimiz formel kalıbın iç mantığının gereklerini yerine getirmesek 'yanlış' yapmış (bilime ters düşmüş) oluruz "(11). Ş.Mardin'in bu alıntısında, bilim ve ideoloji mantık anlayışları vurgulanmaktadır. Mardin'in... vurguladığı farklılığa katılmak olası değildir. İdeolojideki Mardin'in sözünü ettiği 'mantık' kavramını, ideolojinin genelde koymuş olduğu 'nihai erek' çereçevesinde, 'gereğinin anlaşılabilirliği' şeklinde yorumlamak hatalı olmaz. Bu şekildeki bir yorum, ideoloji kavramının içeriğine bir görecelik ve zaman ile yer boyutunda değişebilme esnekliği getirebilmektedir.

Buradan hareket ederek, ideolojinin kitleler tarafından içselleştirilmesi ve izlenmesini nedenlerini, ideoloji kültür kavramları bağlantısında tartışmada yarar vardır. Bu konuda Ş.Mardin, "İdeolojinin, toplumun değişik katlarında birçok kimse arasında tutmasının sebebi nedir?"(12) sorusunu sormaktadır. O'na göre "insanların toplumsal yaşamlarını belirleyen temel öğelerden biri, bu insanların içinde yaşadıkları toplumu algılama şekilleridir. Her insan, kendi toplumu içindeki diğer kişilerle ve özellikle de yakın olduğu gruplarla bir toplum haritası paylaşır (13) Bu toplum içindeki insanlar böyle bir temel haritadan hareket ettikleri için anlaşılabilirler ve içinde yaşadıkları toplumun gerçeklerini yerine getirebilirler. Değişmeye açık, esnek çizgilere sahip, bir tür simgeler sistemi olarak nitelediği bu haritanın, toplumsal pratikte işlenmesi, Mardin'e göre 'kültür' dür.

Amacını ve bir ölçüde oluşum sistematliğini açıkladığı 'kültür' olgusunun, çağdaş toplumlardaki karşıtı, 'ideoloji' çerçevesinde yer almaktadır. Mardin'e göre, geleneksel toplum haritalarının, modern çağlarda faydalarını yitirmelerinin sonucu ... yeni bir toplum anlamları haritası (14) yani ideoloji üretme zorunluluğunu yaratmıştır. Mardin'in bu çözümlemesine katılmamak mümkün değildir. Fakat burada şu soruyu sormak da kaçınılmazdır : Neden kültür değil de ideoloji?

Bu soruyu birbirleri ile bağıntılı beş nokta çerçevesinde tartışmak olanaklıdır. Daha önce de birkaç kez vurgulandığı gibi, her toplum ve toplu yaşam, kapsadığı bireylerin günlük pratiğinde, etkinliğinde giriştikleri iletişimin vazgeçilmez ögesi olarak sınırları, genelde de olsa belirlenmiş ortak bir paydaya sahip olmak zorundadır. Bu, toplu yaşamın 'olmazsa olmaz' koşulu olan beklenebilirlik ve bilenebilirlik gereğinin bir sonucudur. Bu gerek, geçmiş toplumlarda 'kültür' kavramının kapsamı çerçevesinde karşılanmakta ve kültür, yaşayan toplumun kuşaklar boyu ürettiği ve diğerine aktardığı bir toplumsal fenomen olarak ortaya çıkmaktaydı. Diğer bir deyişle, bu olgunun ortaya çıkışı görece uzun bir dönemi alabilmekte ve uzun dönemde değişen nesnel koşullar çerçevesinde de, kültürün üst düzeydeki bütünlüğünü bozmayacak ölçüde yerel ve kesimsel alt kültür grupçukları da oluşabilmekteydi. Tümüyle bu oluşum, yaşayan kitlenin, yaşamsal pratiğinde önemli ölçüde kendiliğinden ve yaşanan maddi evrenle uyumlu bir biçimde ortaya çıkmaktaydı.

Kuşkusuz bu tür bir süreçte oluşan bir olgu, herşeyden önce, toplumsal değişimin hızının görece yavaş olduğu aşamalarda olanaklıdır. Ancak bu koşulda 'kültür' dediğimiz bütünlük, daha önce belirttiğimiz gereksinmeyi karşılayabilecek nitelikte bir oluşum olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Halbuki günümüz, maddi evrenin değişme hızı, iletişim kurulan evrenin büyüklüğü ve karmaşıklığı, bu evrendeki iletişimin yoğunluğu ve dolayısıyla da bu tür bir ortamda kaçınılmaz olan uzmanlaşma ve örgütlülük gereği, yukarıda belirttiğimiz kültür, geleneksel işlevini sürdürebilecek bir oluşum sürecine olanak bulamaz. Ancak bu, kültürün ortadan kalkması anlamına gelmemelidir. Sadece, kültür, çağdaş toplumlarda, geleneksel toplumların insan ve toplum ilişkilerinde oynadığı belirleyici ve yönlendirici etmen olarak ağırlıklı rolünü önemli ölçüde yitirmektedir. Dolayısıyla da bu mutlak bir yokoluşdan ziyade, etkinlikteki derece sorunu olmaktadır.

Çağdaş toplumların, sürekli değişen, değişmesine koşut büyüyen ve karmaşılaşan evreninde, aynı çizgide yoğunlaşarak devam eden iletişimin düzenliliği, anlaşılabilirliği (vazgeçilmez olan bilinebilirlik ve beklenilebilirliğin karşılaması) için, bu büyüklüğün her alanını, içsel tutarlılığı olan belli bir mantık temelinde açıklayabilecek bir öge olarak ideoloji ve özellikle de egemen ideoloji gelmektedir. Burada 'kültür' yerine 'ideoloji'yi getiren temel etmen, kanımızca, yaşanan dönemindeki toplumsal değişimin hızı, iletişim kurulan evrenin büyüklüğü ve karmaşıklığı ve bu evrende içsel tutarlılığı olan bir bakış ve çözümlemeçizgisine duyulan gereksinmedir. Bu gereksinmeyi karşılayan ideolojinin üretimi de, örgütlü bir etkinlik çerçevesinde uzmanlık üretimi şekline dönüşmek zorundadır. Dolayısıyla yaşamsal pratiğe uygun olarak, uzun bir süre içinde ve kullanılan kişilerin üretime katkıda bulunduğu bir 'kültür' olgusuna göre de ideoloji, onu günlük yaşamda kullananların, üretimine hiçbir katkıda bulunmadıkları, ama kullananların yaşamlarında ağırlıklı yeri olan bir olgu olarak, toplumsal yaşama girmektedir.

REFERANS NOTLARI

- 1) Buradaki tanımlarda referans olarak International Enc. of the Social Sciences (Volume 7 ve 8, The Mc Milian Comp Free Press, NewYork-1972, s: 380-382) alınmıştır.
- 2) Orhan HANÇERLİOĞLU., **Toplumbilim Sözlüğü**, Remzi Ktb., İstanbul-1986, s:192.
- 3) S.M.LIPSET., **Siyasal İnsan**, (Çev: Mete Tuncay), Teori Yay. Ankara-1986, S: 59.
- 4) S.M.LIPSET., **y.a.g.e.**, s: 60.
- 5) Buna ilişkin daha detaylı bilgi için Bkz. S.M. LIPSET, **y.a.g.e.**, S: 60-61.
- 6) S.M.LIPSET., **y.a.g.e.**, s: 61.
- 7) S.M.LIPSET., **y.a.g.e.**, s:65.
- 8) Orhan HANÇERLİOĞLU., **y.a.g.e.**, s: 192-193.
- 9) Bacon, hiçbirzaman ideoloji kavramını kullanmaz. Bu sözü ile de sözel spekülatif bilgi üretme yerine, maddenin doğasının araştırılması ile bilginin üretilmesini savunur.
- 10) Şerif, MARDİN., **İdeoloji**, Turhan Ktb., Ankara-1982, s: 16.
- 11) Şerif, MARDİN. **y.a.g.e.**, s : 16.
- 12) Şerif, MARDİN., **y.a.g.e.**, s: 16.
- 13)Mardin'in sözünü ettiği toplum haritası, daha önceki tartışmalarda sözü edilen kimlik repertuarı ile büyük ölçekte çakışır görünmektedir. Gerçekten de toplumda varolan kimlik repertuarının içerdiği tekil kimliklerin temel niteliklerine ilişkin genel bilgiler çerçevesinde farklı kimliklere sahip insanlar arasında 'anlaşılabilirlik' ve 'beklenilebilirlik' oluşabilmekte ve dolayısıyla da toplumsal yaşam olanaklı olmaktadır.
- 14) Şerif, MARDİN, **y.a.g.e.**, s:17.