Hilmi Yavuz

FELSEFE VE ULUSAL KÜLTÜR

bilgi yayınevi

BİLGİ YAYINLARI 268

Birinci Basım 1977

BİLGİ YAYINEVİ

Tunalı Hilmi Cad. 84
Telf: 26 80 48 - 26 70 64
Kavaklıdere - Ankara

Babıâli cad. 19/2
Telf: 22 52 01
Cağaloğlu. - İstanbul

HİLMİ YAVUZ

Felsefe ve Ulusal Kültür

BİLGİ YAYINEVİ

kapak düzeni fahri karagözoğlu

BİLGİ BASIMEVİ - ANKARA

İÇİNDEKİLER

Felsefenin Evrimi	7
Ulusal Felsefe Sorunu	13
Kültürün Temellendirilmesine Kuramsal Bir Yaklaşım	23
Türk Kültürünün Sistemleştirilmesinde Yöntem Sorunu	27
Kemal Tahir ve Ulusal Felsefe	37
Türkiye'de Felsefe Eğitimi (I)	43
Türkiye'de Felsefe Eğitimi (II)	47
Ahmet Hamdi Tanpınar ve Kültürde Bütünlük Sorunu	51
Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: I	56
Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: II	71
Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Estetiği	77
Geçmiş Kültürümüze Sahip Çıkmak (I)	83
Geçmiş Kültürümüze Sahip Çıkmak (II)	87
Doğu ve Batı Sanatlarında Gelenek Sorunu	91
Türk Kültürünün Kökenleri Üzerine	99
Burjuva Kültürü Üzerine	106
Sosyalist Kültür Üzerine	110
Batılılaşma Sorunu	114
Üretim ve Tüketim Açısından Kültür İkiliği	122
Gerçekçiliğin Felsefî Temelleri	130
Bir Üstyapı Tipolojisi Taslağı	136
Bilim Emperyalizmi	142
Aydınlar ve Emekçiler	152
Küçükömer ve Bilim Felsefesi	158
Edebiyat ve Yapısalcılık	167
Yunus Emre'nin Sınıfsal Durumu ve Kültürü	173
Nasrettin Hoca'nın Ahlâkı	179
Murtaza ve Ödev Ahlâkı	183
«İşçi Göçü»	188
TERİMLER VE KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ	193

FELSEFENİN EVRİMİ

İlk felsefe **mithos**'la başlar. İlkel toplumlarda sözlü kültürün kaynağı mithos'lardı. Şiiri, sanatı, dini, kısaca bütün kurumları mithos düşüncesine göre biçimlenen ilkel toplumların felsefesi de bu düşünceden kaynaklandı. Mithos'ları dile getiren öyküler, ilkel toplumların dünya görüşlerini belirlerler. İlkel insan evren ve evrenin ötesi üzerindeki düşüncelerini mithos'lara göre temellendiriyordu. Bu yüzden ilkel toplumlarda bilgi alanlarının bütününü kapsayan mithos düşüncesi, felsefenin tâ kendisiydi. İnsanla insan ve insanla doğa arasındaki maddî yaşam ilişkilerinin dar ve sınırlı olduğu ya da tarihsel açıdan doğanın pek az değişikliğe uğratıldığı ilkel toplumlarda, düşüncenin doğaya yönelmesi, doğanın mithos'çu simgelerle yorumlanması kaçınılmaz oluyordu. (Marx, doğa dinlerinin, ya da ilkel halk dinlerinin ortaya çıkışını, insanın pratik etkinliğinin sınırlı ve düşük bir düzeyde olmasına bağlar.) Mithos düşüncesi, kendi içinde tutarlı bir sistemi, başka bir deyişle, mantıksal bir düşünce örgütlenmesini temellendiriyordu. Bu sistem, simgesel kavramlarla kurulmuş, sınırlı sayıda belitlerden (aksiyomlardan), o sisteme bağlı bütün önermelerin çıkarımına olanak veren mantıksal bir bütünsellik gösteriyordu. Lé-

vi-Strauss, mithos'çu düşüncenin bu tür sistemli bir bütünsellik gösterdiğinde ısrar eder. Ne olursa olsun, ilkel toplumlarda bir felsefe var olmuştur; bu felsefe de mithos'çu sistemdir.

İlkel toplumdan antik köleci topluma geçişle birlikte felsefe, mithos düşüncesinden koptu. Burada önemli olan, dinin mithos'çu yapıdan kopmamış olmasına karşılık, felsefenin mitolojiden ayrılmış olmasıdır. Sokrates-öncesi Yunan filozofları için evrenin nasıl kurulduğunun mithos'çu **öyküsü** değil, evrenin kuruluşunun **ilk maddesi** önemliydi. Bu filozofların kosmogonisinde evrenin oluşumu mithos'çu sistemin kavramlarıyle açıklanmıyor, bu kavramların yerini «su» gibi, «ateş» gibi «hava» gibi somut kavramlar alıyordu. Burada, Herakleitos'un sistemindeki 'logos' kavramı bizi yanıltmamalı. **Logos**, Herakleitos'un düşüncesinde somut bir kavramdı. Logos, ölçüyü, uyumu simgeliyordu ama, ona (Herakleitos'a) göre, uyum kavramıyla, bu uyumun sağlandığı somut olgular arasında ontolojik bir farklılaşma söz konusu değildi. Diyeceğim şu ki, Sokrates öncesi filozoflar felsefeyi somut kavramlarla kuruyorlardı. Bu felsefe de, tıpkı onu önceleyen mithos'çu felsefe gibi, kendi içinde tutarlı, mantıksal bir bütünsellik getirmekteydi.

Felsefe sistemlerini **somut kavramlardan soyut kavramlara** kaydırma, bu sistemleri soyut kavramlarla kurma Platon ve Aristoteles'le başlar. Birçokları gerçek felsefeyi bu iki filozofla başlatırlar. Oysa, felsefe için ölçü, bir sistemin temellendirilmiş olup olmadığı ise, kendi için-

de tutarlı, mantıksal bütünsellik gösteren dünyagörüşlerinin tümüne 'felsefe' adını vermek, hiç de yanlış değildir. Felsefenin soyut kavramlarla kurulması, kuşkusuz, felsefe tarihinde büyük bir evrimdir; ne var ki felsefeyi, kendi içinde tutarlı bir bütünlük gösteren sistemleştirilmiş bir dünyagörüşü olup olmadığına bakarak temellendirmek yerine, onun somut ya da soyut kavramlarla kurulmuş olduğuna bakarak temellendirmek büyük bir yanlışlıktır. Felsefe, soyut ya da somut kavramlarla kurulan sistemli bir dünyagörüşüdür. Soyut kavramlarla kurulan sistemi felsefe saymak, somut kavramlarla kurulan sistemi ise felsefe saymamak olmaz. Tıpkı çağımızın lastik tekerlekli taşıtlarına bakarak, eski çağların tahta tekerlekli araçlarını, taşıttan saymamanın olmazlığı gibi... Çağımızda felsefe soyut kavramlarla kuruluyorsa, felsefenin bugününe bakarak dününü değerlendirmek, kuşkusuz, yanlış olur.

Platon ile Aristoteles, felsefeyi soyut kavramlarla kurulabilen bir sistem durumuna getirdiler. Soyutlama, ancak, insanla insan ve insanla doğa ilişkilerinin **dar ve sınırlı** olmaktan kurtulduğu toplumlarda görülür. İnsan emeğinin üretkenliğinin arttırılması ile doğanın büyük değiştirimlere uğratıldığı antik köleci toplumlarda yavaş yavaş, doğadan ayrı olduğunu kavramaya başlayan insan bilinci, bakışını kendi üzerine çevirdi. Soyutlama, işte bunun, bilincin doğaya yönelmekten kurtulup kendine yönelmesinin ürünüdür. «Neyi bilebilirim?» «Nasıl biliyorum?» «Bilgi nedir?» gibi sorular, böylece ortaya çıktı. İnsan etkinliğinin niteliği

de felsefenin alanına girdi. Felsefenin metafizik bir sistem durumuna gelişi böyle oldu. Aristoteles'e göre metafizik (Aristoteles 'metafizik' değil, 'İlk felsefe' deyimini kullanmıştır) bir bilimdi. Birbirinden ayrı bilgi alanlarını kapsayan bilimlerin tümünde ortak olan birtakım kavramlar metafiziğin alanına girmekteydi: sözgelimi, «bilgi» kavramı gibi. Görülüyor ki, Aristoteles metafiziki bir tür 'genelleştirilmiş bilim' olarak düşünmekteydi. Aristoteles'le birlikte felsefe, gerçeğin temellerine inme girişimi, ya da metafizik oldu.

Felsefenin bir metafizik oluşu, feodal üretim biçiminin egemen olduğu ortaçağ boyunca süregitti. Ortaçağın ideolojik üst yapısına egemen olan Kilisenin ulukları, Aristoteles metafiziğinden, Hıristiyanlığı temellendirmeye yarayacak dinbilime dayalı bir felsefe çıkarmayı başardılar. Ortaçağ filozoflarının çoğunun «kilise babası» olması da bunu doğrular. Platon'la başlayan felsefî soyutlama, tektanrıcı Hıristiyanlığın sistemli bir dünya görüşü ya da bir felsefe olarak temellendirilmesinde önemli bir rol oynadı. Avrupa ortaçağında feodal üretim biçimi yürürlükte olduğu sürece felsefe, Althusser'in **'ideolojik üstyapı'** adını verdiği kilise hegemonia'sının sürdürülmesi işlevini üstlendi. Ortaçağ metafiziğinin temel kavramı, son gerçeklik kategorisi olan «töz» ('substance') kavramıdır. Nesneler arasında ontolojik bir sınıflama yapılıp en yukarıya, dogmatiklerin «bilinebilir» saydıkları 'töz' kavramı kondu. Ortaçağ metafiziğinin bilgi kuramı, bu kavrama dayanır. Bu bilgi kuramının layikleşmesi, kilise ege-

menliğine son veren altyapı dönüşümleri ile gerçekleşti. Önce, dinsel bir içerik taşıyan 'töz' kavramının bilinebilirliğini savunan felsefî dogmatizme karşı, bu kavramın bilinemeyeceğini öne süren **şüpheci** filozoflar (Locke gibi), sonra da bu kavramı bütün bütüne ontoloji sınırları dışına iten **ampirisist** filozoflar (Hume gibi) ortaya çıktı. Bu iki filozofun Britanya Krallığı yurttaşı olması, kuşkusuz, bir raslantı değil. Feodal üretim tarzını tasfiye doğrultusunda ilk tarihsel girişimlerle birlikte Roma Kilisesine, gerek ideolojik üstyapı, gerekse yasal-siyasal üstyapı kesimlerinde sistemli bir başkaldırma, Büyük Britanya Krallığından geldi. Hume'da 'töz' kavramının yerini, ampirik bir olgu, 'duyu-izlenimleri' aldı; Felsefenin layikleşmesi ampirisizm ile başlamış oldu.

Fransa ve Almanya'da ise felsefenin layikleşmesi, çok daha sonra gerçekleşir. Burjuvazinin egemenliği ile birlikte ulusal felsefeler ortaya çıktı. İngiliz felsefesinin ulusal karakteristiği 'Ampirisizm' biçiminde belirirken, Fransız felsefesinin ulusal karakteristiği de 'Rasyonalizm' biçiminde belirdi. Lucien Goldmann, bu ulusal karakteristikleri, sözü geçen ülkelerde burjuvazinin egemenliğine yol açan sınıf mücadelelerinin niteliği ile açıklar. 1648 yılında yapılan Vestfalya Andlaşması'ndan sonra bağımsız prensliklere bölünmüş olan Almanya'da ise, ulusal bilincin oluşması sürekli olarak engellendi. 30 Yıl Savaşları da ülkeyi toplumsal bir yıkılışa sürükledi. Ulusal kültürün oluşmasını olanaksız kılan koşulların ağırlığı, felsefe alanında da kendini gösterdi. Alman İmparato-

ru Büyük Friedrich'in hüküm sürdüğü yıllarda Alman entellijansıyasının dili, fransızcaydı. İlk büyük Alman filozofu olan Leibniz'in yapıtlarını fransızca yazması bu kültür bunalımını simgeler. (Burada, Selçuklu sarayında farsça konuşulduğunu. Mevlânâ'nın farsça yazdığını anımsayalım.) Kültür bunalımlarının derin sarsıntılarla yaşandığı toplumlarda felsefenin, öncelikle bu bunalımlara eğilmesi doğal oluyor. Alman felsefesi de, bu yüzden kuramsal değil, pratik sorunlara; bilgi kuramına değil, ahlâk sorunlarına yöneldi. Ama bu Alman düşüncecesini 'felsefe' olmaktan çıkarmaz. Baştan beri belirtmeye çalıştığımız gibi, bir düşünce sisteminin 'felsefe' olabilmesi için kendi içinde tutarlı, mantıksal bir bütünsellik taşıması yeterlidir. Lucien Goldmann'ın çok haklı olarak vurguladığı gibi, bir toplumda felsefenin dış dünyayı temellendirme doğrultusunda bilgi kuramına, bir başka ülkede ise insanın pratik edimlerini temellendirme doğrultusunda bir ahlâk kuramına yönelişini, o ülkelerin sosyo-ekonomik yapı koşulları belirlemektedir.

Özetle söylemek gerekirse, bir felsefenin bilgi kuramı doğrultusunda mı, yoksa ahlâk kuramı doğrultusunda mı temellendirilmesi gerektiği sorunu, felsefenin içinde geliştiği toplumun yapısından soyutlanarak ortaya konamaz. Üretim ilişkileri ile üretim güçleri arasındaki çatışmanın bağlamı içinde düşünülmesi gereken yapısal koşullar hesaba katılmadan, felsefenin mithos'çu düşüncede mi, metafizikte mi, bilgi kuramında mı, yoksa ahlâkta mı temellendirileceği sorununu irdelemek, soyut ve boşuna bir çabadır.

ULUSAL FELSEFE SORUNU

Kültür değerlerinin felsefeye olan ilişkileri açısından Türkiye'deki düşünsel gelişimin durumu, iki düzeyde düşünülebilir. Bunlardan biri kuramsal düzeydir. Bu düzeyde kültür değerleri ile felsefe arasındaki ilişki, kurumsal açıdan **genel** olarak incelenir. İkinci düzey ise, —ki buna tarihsel bakış açısı da denebilir—, sorunu doğrudan doğruya Türkiye'deki düşünsel gelişim yönünden **özel** olarak ele almaktır. Tarihsel yaklaşımın da iki yönü olabilir, yani sorun burada da iki ayrı açıdan ele alınabilir. Birincisi, soruna Türkiye'ye özgü, kendi içinde tutarlı, bütünsel bir düşünce sisteminin, yani bir Türk felsefesinin varlığı ya da yokluğu açısından yaklaşmaktır. Çünkü, üzerinde durulacak ana sorun, kültür değerleri ile felsefe arasındaki ilişki olduğuna göre, Türkiye açısından bir özgün felsefenin varlığı ya da yokluğu sorunu üzerinde durmak ve eğer yoksa, bunun nedenlerine inmek zorunluluğu söz konusudur. Tarihsel yaklaşıma ilişkin ikinci yön ise, sorunu Türkiye'de Tanzimat'tan bu yana geçen dönem açısından ele almaktır. O zaman konuya yaklaşma, daha çok, bir eleştiri kalıbı içerisinde gerçekleşir.

Kültür kavramından felsefî anlamda ilk söz eden düşünür, Hegel olmuştur. Hegel,

kültüre eş anlamda olmak üzere «nesnel ruh» **('Objektiv Geist')** kavramını kullanır. Bu kavramı metafizik düzeyde ele alan Hegel'in düşünce sisteminde kültür, doğrudan doğruya felsefenin içinde yer alır. Hegel'den sonra aynı soruna eğilen ikinci düşünür olan Hartmann ise, «kültür» kavramını metafizik alandan çıkarıp ampirik düzeye getirmiş, ona bir gerçeklik karakteri kazandırmıştır. Hartmann, Hegel metafiziğinde gerçeklik alanına girmeyen kavramları ayıklamış, bunların karşısındaki ampirik kavramları, kuramsal kavramlar olarak alıp bir sisteme gitmiştir. Sözü edilen kavramların başında «ulusal ruh» **('Volksgeist')** kavramı gelir. Hegel'in tarih felsefesinden çok eski olan bu kavram, gene eskiden beri, örneğin bir Fransız, İngiliz ya da Alman ulusal ruhu, veya Atina ve Isparta ulusal ruhları diye kullanılagelmişti. Hartmann, ilk kez Herder tarafından ortaya atılan ve uluslar arasındaki değişik, karakteristik ayrılıkları işaret eden «ulusal ruh» kavramını geliştirmiştir. Somut insan topluluklarında raslanan değişik çizgiler, ancak bir sistem içinde bir birlik oluşturabilmektedir*. Bu sistemin ne olduğu ve nasıl temellen-

* Bu konuda bkz. Hermann Wein, *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1959. Wein şöyle diyor: «Tarihî tavırlarda ve formlarda —her ikisi de en geniş mânâsında anlaşılırsa— belli ve özel bir sistem karakteri vardır. Meselâ, Fransız Barok'unun yapı stili ve düşünme stili, yaratma hayatı, kabine politikası, deizmi ve etiketleri ve hattâ elbise ve dans modası bir birlik teşkil ederler. Burada keyfî bir yoruma başvurulmuyor. Yukarda verilen

dirilebildiği üzerinde durmak gerekir. Her şeyden önce kültür değerleri arasındaki yüzeysel benzeşimlerden çıkarak birleştirici bir sisteme varılamaz. Çünkü, bu tür benzeşimlerden yola çıkmak, salt rastlantıların, yanlış bir yargıyla gerçek diye kabul edilmesine neden olabilir. Bu yüzden, tikel olgulardan, tikel benzeşimlerden yola çıkılarak tümel bir sisteme, bütünselleştirici bir dünyagörüşüne varılmaz. Demek ki, yöntemimiz tümevarımsal (endüktif) değil, ama tümdengelimsel (dedüktif) olacaktır. Karl Marx, bu yöntemi «somutun zihinsel olarak yeniden üretilmesi», Levi-Strauss ise «geçmişin yeniden inşaedilmesi» olarak belirliyor. Yani, somut bir kültür verisi, soyut kavramlarla temellenmiş bir sistemin bağlamı (kontekst'i) içinde yeniden üretilecektir. Türk kültürünün bütünselliğini sağlayacak böyle bir temellendirmede hangi soyut kavramlardan yola çıkılacak? Bu, sorunun felsefî yanıdır. Bunun dışında bir de kültür değerlerinin ardında var saydığımız bu bütünleyici ulusal sistemin oluşması için hangi koşulların gerektiği sorusu var. Bu da, sorunun toplumbilimsel yanıdır. Ulusal bir dünyagörüşünün ortaya konulabilmesi için gerekli olan, sözünü ettiğimiz anlamda bir sistemin, felsefenin var olup olmadığının araştırılmasıdır. Bu alanda (bilgi sosyolojisi alanında) en büyük katkılarda bulunmuş olan dü-

misalde olduğu gibi, konkret insan toplumlarında rastlanan çizgiler, herhangi bir sistem içinde inkâr edilemiyecek bir şekilde hakikaten bir 'birlik' meydana getirirler»

şünürlerden biri, Lucien Goldmann'dır. Goldmann, Batı ülkelerinde, özellikle İngiltere ve Fransa'da ulusal felsefe sistemlerinin ortaya çıkışını, burjuvazinin egemen bir sınıf olmak için verdiği mücadelenin niteliğine bağlar. Ancak Goldmann'ın bir «dünya görüşü» olarak nitelendirdiği bu ulusal felsefe sistemlerini, Hartmann'ın «ulusal ruh» kavramıyla karıştırmamak gerekir. Ulusal ruh (ki bu kavram bir ölçüde Ziya Gökalp'in«hars» kavramını karşılar), kültür değerlerini bütünleyen, sistemleşmiş herhangi bir ulusal dünyagörüşüdür. Ulusal felsefe ise bunun çok özel bir görünümü olan bir felsefe sistemidir: örneğin, ampirisizm ya da rasyonalizm gibi... Ulusal ruhun oluşabilmesi için burjuva devrimleri söz konusu olmuyor. Sözgelimi, İsparta'da o ülkeyi ötekilerden ayıran bir ulusal ruh vardı. Ancak Goldmann, ulusal felsefe sistemlerinin ortaya çıkabilmesi için burjuva devrimlerinin gerçekleşmesini önerir.

Ulusal felsefe deyiminden, Türkiye bağlamı içinde ilk kez söz eden, Ziya Gökalp olmuştur. Gökalp, **Küçük Mecmua**'da yayımlanan bir makalesinde*, 'ulusal edebiyat', 'ulusal musiki', vb.nin yanısıra, bir de 'ulusal felsefe'nin söz konusu edilebileceğini belirtiyordu. Gökalp'i bir 'ulusal felsefe' üzerinde durmaya götüren temel düşünce şu olmalıdır: uygarlık (medeniyet), uluslar arasındaki biçim birliğidir; ulusal kültür ise, bu **biçim birliğindeki içerik ayrılığıdır.**

* Ziya Gökalp, *Küçük Mecmua, 'Felsefeye Doğru'*, sayı: 6.

Örneğin, ulusal kültürün bir öğesi olan musiki, tekniğini uygarlıktan, içeriğini ise kendi halkının motiflerinden alarak uluslaşıyorsa, bir felsefe de yöntem ve sorunlarını uygarlıktan, anlam ve içeriğini de, doğduğu ülkeden alarak ulusallaşır. Böylece ulusal sanat ve ulusal kültür arasında yapısal olarak bir ayrım söz konusu olamaz.

Gökalp'in ulusal felsefe tezine karşı, bazı çıkışlar da olmuştur. Örneğin Hilmi Ziya Ülken, biçimle içeriği birbirinden soyutlamanın olanaksız olduğunu öne sürmüş, bu yüzden de uygarlıkla kültürün birbirinden ayrılmayacağını belirtmiştir. Bu açıdan bakıldığında bir ulusal felsefeden değil, ama bir **'ulusal tefekkür'**den söz etmek olanaklıdır ancak. Ülken'e göre felsefe evrensel, 'tefekkür' ise ulusaldır. Ulusal tefekkür, bir ulusun tefekkür, bir ulusun düşünüş yollarıdır; bu anlamda da beşeri ve objektif felsefeden büsbütün başkadır. Ülken şöyle diyor: «ampirizm karşısında rasyonalizm, şüphe yok ki, umumi ve zamanlar üstü bir meseledir. Fakat Fransız tefekkürünün (ulusal tefekkürünün) mantıki ve akılcı karakteri bu umumi meseleden ayrılmaz. O kendini felsefe de olduğu kadar, edebiyat ve ilimde de kendini gösterir. Diğer cihetten bir Alman rasyonalisti, umumi yollarda birleştiği halde, artık mana ve ruh itibariyle büsbütün başka bir şahsiyettir». Ülken'in buna örnek olarak Leibniz'i göstermesi ilginç. 'Leibniz', diyor Ülken 'bir Descartes'cı olduğu halde, onda monad fikri, aslî bir nevi mistisizmin egemen olduğunu gösterir'. Ülken şöyle sürdürüyor yazısını: «İngiliz sanatın-

daki zengin müşahade kabiliyeti ile İngiltere' de tabiat bilimlerinin büyük inkişafı ve İngiliz ampirizmi, elbette, aynı kökten, yani İngiliz (ulusal) tefekküründen gelmektedirler. Nitekim, Luther'den beri ferdin iç hayatı üzerine dikkatini çevirmiş olan mistik Alman dini ile alman ilminin mütebahhir ve derinleşici vasfı, Alman felsefesinin açıkça sübjektivizmi ve idealizmi de, yine aynı kaynaktan, Alman (ulusal) tefekküründen doğmaktadır. Bundan dolayı objektif ve beşeri bir felsefe karşısında, ondan ayrı olarak düşünülmesi lazım gelen bir Alman, Fransız, İngiliz tefekkürlerini, hasılı, bir 'ulusal tefekkür'ü hesaba katmak gerektir.» Ülken'in vardığı sonuç şöyle: «Felsefe mücerred olduğu halde ulusal tefekkür müşahhas, felsefe objektif olduğu halde ulusal tefekkür sübjektiftir»*.

Görülüyor ki Ülken'in bu yorumu, yer yer Goldmann'inkine yaklaşıyor. Ama aradaki temel fark, Ülken'in felsefeyi 'sınıfsal' bir üstyapı kurumu olarak görmemiş olmasından. Bir başka yazımda da belirttiğim gibi**, Goldmann, ampirisizm ve rasyonalizm gibi iki büyük felsefe sisteminin, ulusal birer felsefe niteliğinde ortaya çıkmasını burjuvazinin değişik sınıfsal dengelere dayanarak egemen olmasına bağlar; dolayısiyle bu iki sistemin 'ulusal tefekkür' değil, birer ulusal felsefe sayılması gerekir.

* Hilmi Ziya Ülken, *Ülkü Halkevleri Mecmuası*, *'Felsefe ve Ulusal Tefekkür'*, sayı: 23, ikincikânun 1935, cilt: 4.

** Bu konuda *'Felsefenin Evrimi'* adı yazımıza bakınız.

Asıl soruna geliyoruz: bir Osmanlı Türk felsefesi niye yok?

Osmanlı - Türk toplumuna özgü, sistemleştirilmiş bir dünya görüşünden söz edilip edilemeyeceği sorununu **Türkiye'de Çağdaşlaşma** adlı son kitabında ele alan Prof. Niyazi Berkes, geleneksel düşünce biçimlerinden yana olanlarla, bu düşünce biçimine karşı çıkanlardan hiç birinin «tutarlı bir biçimde eskiye karşı yeni ya da yeniye karşı eski» olmadıklarını belirttikten sonra şöyle diyor: «İster kişi, ister düşün akımı olarak düşün anında tüm tutarlı, çelişkisiz olanına rastlayamayacağız. Osmanlı-Türk düşün alanında toplumsal varlığın ulaşacağı ileri durumları görebilen, onları kavramlarla anlatabilen yüksek ölçüde düşünürlerin gelmemesi bundandır. Bu, ancak, geleneksel düşün biçimlerinden ve kavramlarından kurtulunduğu ölçüde mümkün olur. Bu da düşün özgürlüğünün varlığı derecesine bağlıdır. Osmanlı gelenekselliği düşünce alanındaki kişilere bu yönde çok dar olanaklar bırakmıştır»*.

'Geleneksel düşün biçimlerinden ve kavramlarından kurtulma' ya da bunları aşma olgusunu, bilgi sosyolojisi açısından temellendirmeden önce, Prof. Berkes'in bu açıklamasındaki önemli bir yanlışlığı belirtmekte yarar var. Bu yanlışlık, klasik bilim mantığında **Petitio principii** adı verilen bir sakatlığı içeriyor. Prof. Berkes, «yüksek ölçüde düşünürlerin» ortaya çıkmayışını geleneksel düşün biçimlerinden ve

* Niyazi Berkes, *'Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1974, s. 30

kavramlarından kurtulamamakla, bu kurtulamayışı, da, Osmanlı Türk toplumunda düşün özgürlüğünün bulunmayışıyle açıklıyor. Oysa, bilimsel bir açıklama, ancak, yeni yeni açıklamalar yapılmasını gerektirecek sorunlara olanak vermediği sürece, bütün ve eksiksiz olabilir. Prof. Berkes'in açıklaması ise Osmanlı Türk toplumunda niçin düşün özgürlüğünün bulunmadığı sorusunu, dolayısiyle de, ikinci bir açıklamayı gerektirdiği için yetersiz ve sakat kalıyor. Doğallıkla bu sakatlık, Prof. Berkes'in, bir üstyapı olgusu olan dünya görüşünü, gene bir üstyapı olgusu olan düşün özgürlüğüyle açıklamaya kalkışmasından ileri gelmekte. Kaldı ki, düşün özgürlüğünün içeriğini ve kapsamını belirleyen de dünya görüşüdür; Prof. Berkes bu açıklamasıyle bunun tersini önererek yanılgıya düşüyor.

'Geleneksel düşün biçimlerinden ve kavramlarından kurtulma', daha doğru bir deyişle, bu düşün biçimlerini ve kavramlarını **aşma**, insan bilincinin dış dünyadan gelen değişik, sürekli ve birbiriyle tutarsız görünen duyu verilerine dayanarak ürettiği bilginin yapısıyle ilişkilidir. İnsan bilinci somut gerçeği bütünüyle kavrayarak **'dünyagörüşü'**nü; bu gerçeği eksik ve tek kavrayarak da **'ideoloji'**leri üretir. Bu zihinsel üretim işinde de insan bilinci, kavramlardan ve zihin kategorilerinden (Prof. Berkes'in deyimiyle 'düşün biçimleri'nden) yararlanır. Kavramlar ve zihin kategorileri, felsefecilerin «somut gerçek» ya da «ampirik gerçek» adını verdikleri dış dünyanın etkin bir biçimde kavranarak **'yeniden üretilmesi'**ni

olanaklı kılan bilgi form'larıdır. Platon'cu idealizmden arınmış çağdaş bilgi sosyolojisi, bize, bu kavram ve zihin kategorilerinin kesin ve değişmez bir içerik taşımadıklarını, bu kavram ve kategorilerin somut tarihsel koşullara bağlı olarak değişikliğe uğradıklarını gösteriyor. Demek ki, insan bilinci tarihsel bir durumdan ötekine geçişle bağıntılı olarak, kavramları ve zihin kategorilerini yeniden tanımlayıp, somut gerçeği 'yeniden üretiyor.' Bir tarihsel durumdan ötekine geçiş ise, maddi yaşamda görülen çelişkilerden, toplumsal üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasında var olan altyapı çatışmalarından çıkarak açıklanır: «İnsanlar maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştirerek, bu gerçek var oluşlarıyla birlikte düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler» (Karl Marx).

Somut gerçeğin bilinç yoluyle yeniden üretilmesi ile insan bilgisi, doğa ve insan ilişkilerinin bütününü kavrayarak bu ilişkileri yeniden düzenleyen ya da sistemleştiren bir **'dünyagörüşü'** niteliği kazanır. Somut gerçeğin, değişen tarihsel koşullar doğrultusunda yeniden üretilmeyen zihin kategorilerine göre kavranmaya devam edilmesi ise, bütünsel olmaktan uzak, eksik ve tek yanlı **'ideoloji'**leri temellendirir. İdeolojilerde 'insanların ve insanlık durumlarının tepetaklak durması,' bunların somut gerçeği zihinsel olarak yeniden üretememelerinin ortaya çıkardığı bir olgudur.

Osmanlı Türk toplumunda somut gerçeğin zihinsel olarak yeniden üretilmesini gerektirecek kavram ve kategori dönüşümlerinin

gerçekleşememesi (ya da Prof. Berkes'in deyimiyle, 'geleneksel düşün biçimleri ve kavramlarından kurtulunamaması'), maddî üretim ilişkileri ile üretim güçleri arasındaki altyapı çatışmasının niteliği ile ilişkilidir. Osmanlı Türk toplumunda üretim güçleri, bu çatışmanın çözümü için gerekli maddî koşulları yaratacak dinamiklerden yoksundur. Demek ki, bilincin, 'ideoloji' düzeyinde kalması, somut gerçeği zihinsel olarak yeniden üretip bu düzeyi aşamaması, bu toplumun kendine özgü yapısal koşullarının sonucu oluyor. Osmanlı Türk toplumuna egemen olan ideolojiyi aşan bir dünyagörüşünün oluşamaması, 'yüksek ölçüde düşünürlerin' çıkmaması, Prof. Berkes'in belirttiği gibi, 'geleneksel düşün biçimlerinden' kurtulunamamasına bağlı olmuştur. Ama, geleneksel düşün biçimlerinden kurtulmak, Prof. Berkes'in sandığı gibi, düşün özgürlüğünün varlığı ya da yokluğu ile değil, Osmanlı Türk toplumunun kendine özgü yapısının, somut gerçeğin zihinsel olarak yeniden üretilmesine olanak vermeyen koşullarıyla açıklanmalıdır.

KÜLTÜRÜN TEMELLENDİRİLMESİNE KURAMSAL BİR YAKLAŞIM

Kültür sorununu temelli bir yaklaşımla ele alma gereğinden söz etmek istiyorum. Gerçekten de kültür sorununu bütünsel bir sistem içinde yerli yerine oturtmadan aydınlığa kavuşturmak olanaksız. Bu yazımda, özellikle bizim kültürümüz açısından, sorunun nasıl ele alınması gerektiği konusunda bir yaklaşım taslağı önermek istiyorum.

Önce **'Türk Kültürü'** kavramından ne anlıyoruz? Türk Kültürü'nden, öncelikle, Türk toplumunun geçirdiği tarihsel ve toplumsal dönüşümlerin bağlamı içinde ve bu dönüşümlerin belirlediği soyut ve somut kültür verilerinin (başka bir deyişle, maddi ve manevi kültür verilerinin) temelindeki bağlayıcı ve birleştirici 'yapı'ları anlamak gerekir. Bir kültür ürünü belirli tarihsel, toplumsal koşullarda bize 'verilmiş' olduğuna göre, bu koşulların oluşturduğu özgül (spesifik) yapıyı ortaya çıkarmak ilk aşama oluyor. Demek ki öncelikle yapılması gereken, kültür verilerinin, birbirleriyle olan ilişkileri açısından 'yapı'larını belirlemektir. Bundan sonra bu **«yapı»**ları bağlı oldukları **«sistem»**ler içinde yerli yerine oturtmak geliyor. Şöyle diyebiliriz: yapı'ların ortaya konulması, birbirleriyle olan ilişkileri açı-

sından kültür verilerinin **anlamlandırılması;** bu yapıların 'sistemler' içinde yerli yerine oturtulması ise, kültür verilerinin **temellendirilmesini** olanaklı kılıyor.

Peki **'yapı'** nedir? Yapı, belirli bir tarihsel kesitte toplumun ürettiği soyut ve somut bütün kültür verilerini birbirine bağlayan temel ilişkidir. Bu ilişki, insan bilincini belirleyen nesnel tarihsel koşulların dönüşüme uğraması ile değişir. Michel Foucault'nun, **Les Mots et les Choses**'unda verdiği bir örnekten yararlanarak şöyle de diyebiliriz: sözgelimi, Rönesans döneminde bu temel ilişki «benzeşim» ilişkisiydi: **Chercher le seans, c'est mettre au jour cu qui se ressemble** («bir şeyin anlamını araştırmak, onun neye benzediğini bulgulamaktır»). Başka bir deyişle, Rönesans döneminde bilincin dünyaya verdiği düzeni, kültür verileri arasındaki benzeşimlerden çıkarak anlamlandırabilme olanağı vardır demek istiyor Foucault.

Bu temel ilişki, Rönesans kültürünün yapısını ortaya koyduğu gibi, Rönesans Hümanizmasının kökenlerini de açıklar. Rönesanstan sonra da hümanistler, bu çağın kendine özgü tarihsel ve toplumsal koşullarının ortaya çıkardığı bu temel ilişkiyi ('benzeşim ilişkisi'ni), **değişmez** ve **statik** bir yöntem durumuna getirmişler, kültür yapılarını, sürekli olarak bu ilişkiyle **anlamlandırmaya** koyulmuşlardır. Türk hümanistlerinin de, kültür verilerinin anlamlandırılmasında bu yöntem yanlışlığını sürdürdüklerini ve kültür verilerini 'benzeşim ilişkisi'ni temel alarak yorumladıklarını görüyoruz.

(Sabahattin Eyüboğlu'nun, değişik tarihsel ve toplumsal koşullarda üretilmiş kültür verilerini, sürekli birbirine 'benzeterek' anlamlandırdığına dikkati çekelim)*. Oysa, insan toplumlarının tarihselliği, yani insanların 'tarihli toplumlar' oluşturmaları, üretim ilişkilerinin değişmesi, dolayısiyle de insan bilincinin dünyayı düzenlemede ölçü aldığı temel ilişkinin (yani, yapı'nın) değişmesini de gerektirir.

Kültür, üstyapının yüzeysel olarak birbirinden farklı, ama temelde bir yapı'ya dayanan verilerinden oluşuyorsa o zaman kültürle altyapı arasındaki bağlantının nasıl gerçekleştiği sorusu, doğallıkla ortaya çıkar. Yukarıda da belirttiğim gibi, kültür açısından üstyapı ile altyapı arasındaki bağlantı, 'yapı' ile 'sistem' arasındaki bağlantı demektir. Kültür alanında sadece yapı'ların ortaya konması demek olan 'anlamlandırma' ile yetinmemek, **'yapı'** ile **'sistem'** arasındaki bağlantıyı da ortaya koyarak, kültürü 'temellendirmek' gerekir. Yapı'yı belirleyen ilişkinin hangi sistem içinde nasıl oluştuğu, belirli bir kültür yapısı ile, bu yapıyı sonkertede belirleyen üretim tarzı arasındaki bağlantının nasıl temellendiği, asıl önemli sorundur. Bu konuda Lucien Goldmann'dan yararlanarak, daha önce verdiğim bir örneği, burada bir kez daha yineliyeyim: Batıda kapitalist üretim tarzının egemenliği, belirli bir toplumla bağıntılı, belirli bir topluma özgü bir tarihsel durum değildir, asıl özgül olan, bu üretim tarzının, bir-

* Bu konuda *'Edebiyat ve Yapısalcılık'* adlı yazımıza bakılabilir.

birinden farklı toplumlarda ürettiği kültür yapıları'dır. İngiliz ulusal kültürünün yapı'sı, İngiliz toplumuna özgü dünya görüşünün (burada sistem'in) kuramsal çerçevesi içinde temellenirken; Fransız ulusal kültürünün yapısı, Fransız toplumunun dünyagörüşünün kuramsal çerçevesi içinde temellenir.

TÜRK KÜLTÜRÜNÜN SİSTEMLEŞTİRİLMESİNDE YÖNTEM SORUNU

1 — Son 60 yıldan beri Türk düşün hayatında egemen olan temel bir yanlışlık, bugün de, bu yanlışlığın kısır döngüsünden kurtulma doğrultusundaki cılız girişimlere karşın, gene olanca ağırlığıyle süregidiyor. Bu yanlışlık, Türk kültürünün sistemleştirilmesine ilişkin yaklaşımlarda Türk gerçeklerinin Batılı kuramsal modellere uydurulmasıdır. Ziya Gökalp'ten beri bu böyle: Nasıl ki Gökalp **'hars'** ve **'medeniyet'** kavramlarını temellendirirken Durkheim'in kuramsal modelini kullanıyor, bu modelin bir yerli varyant'ını geliştiriyor idiyse, bugün de Batıda üretilmiş yeni kuramsal modellerin Türk gerçekliklerini temellendirmede ölçüt (kriter) olarak alındığı söylenebilir. Bunun son örneği Murat Belge. Denebilir ki, Ziya Gökalp'in Durkheim'ciliği benimsediği 1915 yılından, bugüne, Murat Belge'ye kadar Türk düşüncesinin tarihi, gerçekte, Durkheim'den Althusser'e bağlanan Batılı düşünce geleneğinin Türk gerçekliklerine uyarlanmasının tarihidir.

Yukarda da belirttik. Bu alandaki yanlışlık, Türk kültürüne ilişkin sistemleştirme sorununun önceden belirlenmiş kuramsal model-

lerden yola çıkılarak, bize özgü gerçekliklerin de modellere uyarlanmak istenmesinden doğuyor. Doğallıkla, bu yaklaşım, temellendirme ölçütü seçilen kuramsal modelin, bu gerçeklikleri bütünüyle kapsayıp kapsamadığı sorununu da birlikte getirir. Çünkü bu tür şematik bir tümdengelim yöntemi, ya birtakım gerçekliklerin, seçilen kuramsal modelin dışında kalması ya da, gene birtakım gerçekliklerin kuramsal modele yapay olarak uyarlanması sonucunu verir. Sorunu basitleştirerek şöyle de diyebiliriz: Son 60 yıllık düşün hayatımızda, Türk kültürünün sistemleştirilmesi doğrultusundaki yaklaşımlar (Tanpınar ve Kemal Tahir dışında) önceden seçilen modellere uygun arama biçiminde olmuştur. Oysa doğru yöntem modele uygun gereç arama değil, tam tersine, gerece uygun model aranması biçiminde olmalıdır. Bu da şematik bir tümdengelim yöntemini değil, tümevarımla tümdengelimin «karşılıklı etkileşimi» (interaction) ile belirlenen bir yöntemi gerektirir. Bu yöntem, elbette, Marx'çı bilimin yöntemidir. Doğallıkla, modelle yöntemi birbirine karıştırmamak gerekir. Yöntem, tek ve değişmez, model ise her ülkenin özgül koşullarına göre değişkendir. Türk kültürünün sistemleştirilmesi doğrultusundaki bir model kuramlaştırmasının hangi 'indirgenemez kavramlar'dan yola çıkacağını saptamak da, ancak kendi gerçekliklerimizden yola çıkmakla mümkün olabilir.

Marx'çı bilim sistemi **'emek', 'mülkiyet', 'üretim ilişkileri'** gibi kuramsal kavramlardan yola çıkıp **'somutun zihinsel (soyut) olarak ye-**

niden üretimi' ile temellenmiş bir sistem. Bunu hep biliyoruz. Marx'çı sistemin tarihselliği, 'emek', 'mülkiyet', 'üretim ilişkileri' kavramlarının karşılıklı bağıntılarının diyakronik olarak ortaya koyduğu şemada belirir. Bu tarihsel dönüşüm şemasının belirlediği ideolojik üstyapıların özgül (spesifik) görünüşlerini (örneğin, burjuva mülkiyet ilişkilerinin İngiltere'de ampirik ve duyumcu; Fransa'da ise rasyonalist bir felsefe üretmesini) temellendirme, ancak, her ülkenin özgül koşullarının bağlamı içinde mümkündür. Başka bir deyişle, Fransız burjuva düşüncesinin rasyonalist sorunsalı (problematik'i), Fransa'da sınıf mücadelesinin aldığı özgül durumla belirlenmişse, bu sorunsalı sistemleştirmede yola çıkılacak kuramsal kavramlar, elbette, örneğin, İngiliz burjuva düşüncesinin ampirik ve duyumcu sorunsalını sistemleştirecek kuramsal kavramlardan farklı olacaktı. Lucien Goldmann, bunu önemle işaretler*.

Bu yöntem, kuşkusuz, Türk kültürünün sorunsalını temellendirme alanında da geçerlidir. Bizim kendimize özgü, kendimiz için yapabileceğimiz bir sistemleştirme, bu yöntemle ortaya konabilir. Yani, Türkiye'de maddî hayat pratiğinin ideoloji alanında son kertede belirlediği sorunsalı bütünüyle kavrayacak bir sistemleştirme, mutlaka kendi gerçekliklerimizden yola çıkılarak temellendirilmelidir.

II — İşte Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bir düşünür olarak önemi, bu noktada ortaya çı-

* Bu konuda *'Felsefenin Evrimi'* adlı yazımıza bakılabilir.

kıyor. Türk kültüründe görülen Doğu=Batı ikiliğinin temelindeki sorunsalı (Doğu/Batı ikiliği Türk kültürünün 'sorunsal'ı değil; 'sorunsal', yüzeye çıkan ikiliklerin altındaki birliktir çünkü; bunu ilerde göreceğiz) sistemleştirmek için, kendi gerçekliklerimizden yola çıkılmasından yana Tanpınar. Ona göre, «bizim için asıl yapılması lazımgelen, memlekette yeni hayat şekilleri yaratmak»tır. Tanpınar, «Biz, Şark'a ve Garb'a ancak birbirinden ayrı iki kaynağımız gibi bakabiliriz» diyor ve şöyle sürdürüyor: «Her ikisi de bizde ve geniş şekilde vardır; yani **realitelerimizin içindedirler** (altını ben çizdim H Y.) fakat, onların mevcudiyeti kendi başlarına bir değer olamaz ve sadece böyle olması bizi, kendi hayatımızda, kendimiz için, kendimize mahsus bir hayatı, geniş ve şumullü bir terkibi yaratmaya davet eder. İçimizdeki kaynaşma ve karşılaşmanın verimli olması için bu hayatı, bu terkibi doğurması şarttır. Bu da, asıl üçüncü kaynağa, **memleketin realitesine** (altını ben çizdim H Y.) varmakla kabildir» (**Yaşadığım Gibi**, «Asıl Kaynak» adlı yazı, s. 34). Demek ki Tanpınar, kendimiz için, kendimize özgü ve bileşimin (kendi deyimiyle, «**terkib**»in), ancak, kendi gerçeklerimizden (gene kendi deyimiyle, «memleket realiteleri»nden) yola çıkılarak temellendirileceği görüşünde. Türk kültürünün sistemleştirilmesine kendi gerçekliklerimizi belirli kuramsal modellere uydurmaya çalışmakla varılamayacağını vurgulamak istiyor Tanpınar; kendi gerçekliklerimize uygun bir kuramsal modelle temellendirilebileceğini düşünüyor. Kısaca, Tan-

pınar, modele uygun gereç arayanlardan değil; o, gerece uygun bir model arıyor.

Doğu/Batı ikiliği,. Tanpınar'ı sürekli olarak düşündüren bir sorun. Örneğin «Mektuplar»ındaki şu satırlar: «Şimdi bir realite var: Mazi, maalesef bir sistem! Sen ve ben, onun zihniyetini değil haklarını ve şiirini, bugünkü hayata manevî destek olabilecek taraflarını ayıklayabiliyoruz. Ve diyoruz ki, şu hadlerde kalmak şartıyla maziyi bugünle birleştirelim, devamı kuralım! Bir inkarda yaşamayalım.» **(Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Mektupları**, Mehmet Kaplan'a Mektup; S. 266).

Acaba Tanpınar, «maziyi bugünle birleştirecek» bu «geniş ve şumullü terkibe» varabilmiş, başka bir deyişle Türk kültürünün dışsal ikiliklerinin (Doğu/Batı; Eski/Yeni v.b.) temellerindeki kuramsal oluşumun özgül birliğini (yani, sorunsalını) sistemleştirebilmiş mi? Bu soruya bizim vereceğimiz yanıt, olumsuz olacak. Tanpınar, yukarda da belirttik, bu sistemleştirmenin modele ilişkin yöntemini doğru olarak koymuş; ama bu yönteme dayalı bir sistemleştirmeyi gerçekleştirememiş. Bu da Tanpınar'ın Türk kültürünün yapısına, bir bilim adamı gibi değil, deyim yerindeyse bir **'estet'** gibi yaklaşmış olmasından ileri geliyor. Onun için Tanpınar, soruna nesnel bir temellendirme biçiminde yaklaşamıyor, «bugünkü manevi hayata destek olabilecek» pratik ve öznel bir çözüm yolu gibi bakıyor. Oysa, **pratik** değil **kuramsal, öznel** değil **nesnel** bir yaklaşım gerekli. Tanpınar'ın özelliği şurada: Doğu=Batı ikiliğini **aşarak** temeldeki sorunsalı bütünüyle kavra-

yabilecek bir sisteme (yani bir Türk modeline) varmak yerine, bireysel bir bileşim getiriyor. Bu bileşimi de «ruh medeniyeti», «iç alem memeniyeti» gibi öznelleştirilmiş kavramlara dayanarak üretiyor. «Doğu uygarlığı» ve «Batı uygarlığı» gibi tarihsellik ve nesnellik taşıyan kavramların üzerinde ve dışında varsaydığı «ruh medeniyeti»ni, kendi gerçekliklerimizi «yeniden üretmek» için kullanılabilecek, **kuramsal bir araç** değil, çok özel bir duygusal coşkunlukta* varılabilecek **pratik bir sonuç** sayıyor. Tanpınar'ın getirdiği, bir anlamda, Platon' cu bir teleoloji: O, «ruh medeniyeti» düzeyine varılınca bütün ikiliklerin ortadan kalkacağı görüşünde. Nesnel bir sistem yerine, öznel bir bileşim getiriyor. Özellikle **«Huzur»** romanında Tanpınar'ın temellendirmek istediği düşünce bu. «Huzur» romanının önemi de burada. Tanpınar'ın getirdiği bireysel bileşim, nesnel ve bilimsel bir sistem olarak geçerli değilse de, bir roman tipinin temellendirilmesinde, yani bir roman gereci olarak geçerlilik kazanıyor.

III — Yukarıda Murat Belge'den söz ettik. Bu, rasgele verilmiş bir ad değil. O da, Türk kültürünün temellendirilmesinde (bu temellendirmeden ne anladığımızı belirttik), ken-

* Ahmet Hamdi Tanpınar'ın 'ruh medeniyeti', ya da 'iç âlem medeniyeti' olarak tanımladığı öznel bileşimin, bir tür Nietzsche'cilik olduğu da söylenebilir. Gerçekten de, 'Huzur romanında bütün ikilikleri ve çelişkileri 'ilga eden' bu kategoriye, bir 'diyonizyak coşku' ile varılabileceğini belirtir. Nietzsche'deki Diyonysos/Apollon ikiliğinin Tanpınar'ın bileşimindeki yeri konusu, başka bir yazımızda işlenmiştir. (Bkz. «*Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Estetiği*».

di gerçeklikl̇erimizden yola çıkan bir sistemi getirecek yerde, batılı bir modelden yola çıkarak, kendi gerçekliklerimizi bu modele uydurmaya çalışanlardan. Onun modeli de Althusser'inki. Ama Belge'nin yöntem yanlışlığı bir yana, örnek aldığı Althusser modelini bile iyice kavradığı su götürür. Gerçekten Murat Belge, Althusser sisteminin kuramsal kavramları olan **'problematik'** (sorunsal), **'teorik', 'ideolojik'** kavramlarını bile yanlış kullanıyor. Çünkü bu kavramlar konusunda Belge'nin söylediklerileyle Althusser'in söyledikleri, birbirini tutmuyor. Kavramları yanlış kullandığı için de Belge, ne demek istediğini anlatamıyor, içinden çıkılmaz hatalar yapıyor. Şimdi bu yanlışların neler olduğunu görelim:

Murat Belge, «Birikim» dergisinin ikinci sayısında yayımlanan **«Türkiye'nin Doğu/Batı Sorunsalı ve Kültür»** adlı yazısında, Althusser'in **«Pour Marx»** adlı kitabının ingilizce çevirisinin arkasında, orta düzeyde bir okura kolaylık olsun diye konulan 'Glossary' (Sözlük) bölümündeki tanıma dayanarak (bu 'sözlük' bölümü, kitabın orijinal olan fransızcasında yoktur) **'sorunsal' (problematik')** kavramını, Doğu/ Batı ikiliği için kullanıyor. Zaten yazısının adı da böyle: «Türkiye'nin Doğu/Batı Sorunsalı». Hemen belirtelim ki, Doğu=Batı (ya da, Belge'nin daha sonra kullandığı eski/yeni, doğa/teknoloji) gibi ikiliklerin, Althusser'in anladığı anlamda 'sorunsal' kavramıyla uzaktan yakından bir ilişkisi yok. Althusser 'sorunsal' kavramını **«Pour Marx»**ın birçok yerinde **«ku-**

ramsal bir oluşumun özgür birliği»* olarak tanımlar. Gene **«Pour Marx»**ın bir başka yerinde de bu tanımı açıklığa kavuşturmak için, sorunsal'ı «bir düşüncenin içsel birliği» olarak niteler. Althusser'de (ve öteki bazı yapısalcılarda, örneğin Claude Lévi Strauss'ta) bir sistemin sorunsalı, (yani, Althusser'in deyişiyle, **'teorik oluşumu'**), ampirik olarak algılanamayan, ama o sistemin yapısını belirleyen içsel bağıntıların temellendirilmesi ile ortaya konur. Kısaca, 'sorunsal', ampirik olarak algılanan dışsal görünümlerdeki ikilik ya da çelişkilerde temellenemez. Althusser, tam tersine 'sorunsal'ın, dışsal ve yüzeysel ikiliklerin altındaki **'özgül birlik'** (l'unité spécifique) olduğunu belirtir.

Dolayısıyle, ampirik bir olgu niteliği taşıyan Doğu/Batı, Eski/Yeni, Doğa/Teknoloji gibi ikilikler, Althusser'in kullandığı anlamda bir 'sorunsal' olamazlar. Bir kez daha belirtelim: Althusser'e göre 'sorunsal', bu tür dışsal ikiliklerin temelindeki «kuramsal oluşumun özgül birliği»dir; yani **ikilik**'lere değil, **birlik**'e dayanır. Oysa Murat Belge, hem 'sorunsal' kavramı-

* ***«Pour Marx»***ta, 'sorunsal' tanımı şöyle: «J'ai cru pouvoir, a cette fin, emprunter à Jacques Martin le concept problématique pour désigner l'unité specifique d'une formation théorique...» (sayfa: 24, ***'Pour Marx'***, Françosi Maspero, Paris, 1965). Aynı cümle, Ben Brewster tarafından yapılan İngilizce çevirisinde ise şöyle: «I thought it possible to borrow for this purpose the concept of a problematic from Jacques Martin to designate the particular unity of a theoretical formation» (sayfa: 32, *'For Marx'*, Penguin Books, Londra, 1969).

nı Althusser'in kullandığı anlamda kullandığını söylüyor, hem de, bu kavramı Doğu/Batı ikiliği için kullanmakta bir sakınca görmüyor. «Sorunsal»ı, kavramsal bir çerçevenin kuramsal yapısı olarak değil, salt ampirik bir ikilik olarak gördüğü için de, Althusser'in ne demek istediğinin, ne yazık ki, farkında olamıyor.

Murat Belge'nin yaptığı ikinci ve önemli kavramsal yanlışlık da **'teorik'** kavramıyla ilgili. Belge, bütün yazısı boyunca 'teorik' kavramını 'bilimsel' kavramıyla eşanlamda kullanıyor. Oysa, gene Althusser'de **'teorik'** kavramı, hem **'bilimsel sorunsal'**, hem de **'ideolojik sorunsal'** için kullanılır. Yani 'teorik' kavramı, Murat Belge'nin zannettiği gibi, 'ideolojik'in karşıtı değildir. Althusser'de karşıtlık, **'bilimsel'** ile **'ideolojik'**in oluşumları arasındadır ve gene Althusser'e göre, gerek **'bilimsel'**, gerek **'ideolojik'** oluşumlar 'teorik' oluşumlardır. Murat Belge, 'teorik' kavramının hem 'bilimsel'i, hem de 'ideolojik'i kapsayan bir kavram olduğunun farkında görünmüyor; örneğin, 'sorunsal' kavramını tanımlarken şu vahim yanlışlığa düşebiliyor: «Çerçevenin ideolojik ya da teorik oluşuna göre sistematiğin niteliği de değişir». Belge, Althusser sisteminin temel kavramlarından biri olan «teorik» kavramını da, böylece, tıpkı 'sorunsal' kavramı gibi, kesenkes yanlış bir biçimde kullanıyor.

Belge'nin düştüğü üçüncü yanlışlık, bu kez, onun felsefe bilgisinin zayıflığından ileri geliyor. Belge'ye göre 19. yüzyılda Batının sorunsal (!) doğa/teknoloji ikiliğine indirgenebilir. Belge, «19. yüzyılın hemen hemen bütün fikrî ve

edebî ürünlerinde bulunabilen bir ikilik bu» diyor. Demin de belirttik: Murat Belge, 'sorunsal'ın gerçek anlamını bilmiyor. Salt o kadarla kalsa gene iyi. Yazısının bu bölümünde Kant'ın sistemindeki Numen/Fenomen ikiliğinin doğa/teknoloji sorunsalı'nın (!) bir yanı olduğunu söylüyor. Bizi, Belge'nin Althusser kadar Kant'ı da anladığı konusunda ciddî kuşkulara götüren de bu yargı. Çünkü Kant'ta 'fenomen' duyarlıkla algılanabilen ampirik; 'numen' ise salt usla erişilebilen transandant birer gerçekliktir. Duyuların nesnesi olarak düşünülecek şey'le (fenomen) salt anlıkla kavranan kendinde-şey'i (numen) birbirinden ayıran, bunların ayrı felsefî evrenlere ait olduklarıdır. Murat Belge'nin fenomen/numen ikiliğini, doğa/teknoloji ikiliğine indirgemekle yaptığı temel yanlışlık şurada: Kant'ın sisteminde doğanın ya da teknolojinin transandant (aşkın) bir gerçeklik sayılabileceği konusunda en küçük bir işaret yoktur. Tam tersine, bu iki kavramın da ampirik gerçeklikleri karşıladıklarına ilişkin birçok örnek bulunabilir. Demek ki Belge, biri ampirik, öteki transandantal iki kavramı (fenomen/numen kavramlarını), ikisi de ampirik olan iki kavrama (doğa/teknoloji kavramlarına) indirgeyerek önemli bir yanlışlık yapıyor. Birbirinden ayrı iki felsefe alanına ait iki kavramı, bir ve aynı felsefe alanına ait iki kavrama indirgemek, olsa olsa, Belge'nin mantığının kaldırabileceği bir şey.

KEMAL TAHİR VE ULUSAL FELSEFE

Kemal Tahir, kültür düzeyinde zihinsel iş-bölümünün gelişmediği ya da tarihsel koşullar gereği, gelişemediği bir toplumun aydınıdır. Bunu öncelikle belirtmekte yarar var. Kemal Tahir romanlar yazmıştır; Kemal Tahir geleneksel Türk toplumunun yapısına ilişkin gözlem ve irdelemelere girişmiştir; Kemal Tahir kültür ve uygarlık sorunlarımızı temellendirmeye çalışan araştırmalar yapmıştır. Kısaca, Kemal Tahir edebiyattan toplumbilime, tarihten insanbilime, ekonomiden felsefeye kadar, değişik, ama bir bağlamda birbirini bütünleyen bilgi alanlarına eğilme gereğini duymuştur. Bu eğilim, onun, hem roman sorununu, kendi deyimi ile, «çok derinlere giden, bilim felsefe ve tekniğe dayalı; dünyadaki bütün meseleleri içine alabilen ve kullanabilen geniş bir edebiyat türü»* olarak almasından, hem de bu geniş edebiyat türünü Türk toplumunun gerçeklerine dayandırmak için tarih, toplumbilim, felsefe vb. alanlarında bugüne kadar yapılmış olan bilimsel araştırmaları yetersiz, eksik ya da yanlış bulmasındandır. Kemal Tahir'e göre «tarihsel,

* *'Türk Romanı ve Toplum Gerçekleri'*, (Açık Oturum). Milliyet Gazetesi, 28 kasım 1971.

ekonomik, sosyal koşulları derinlemesine ve genişlemesine incelemiş Batı toplumları»nda romancının işi, elbette, daha kolaydır: «Bizim gibi tarihine, ekonomisindeki özel koşullarına ve sosyal hayatına pek az eğilinmiş, hattâ tersine, gerçekleri altüst edilmiş, gözden saklanmak istenmiş toplumlarda» ise bu iş romancıya düşmektedir* Kısaca belirtmek gerekirse, ulusal gerçekliği roman malzemesi olarak kullanabilme zorunluluğu ile bu gerçekliği bilimsel olarak temellendirme zorunluluğunu, ister istemez birlikte üstlenme durumunda kalmış aydınlarımızdan biridir Kemal Tahir.

Kemal Tahir'e göre Türk toplumu batılılaşmadan (yada onun deyimiyle **'batılaşmadan'**) bu yana, **'çift gerçekli'*** bir toplumdur; ulusal kültürümüzün **'bütünsel'** olarak belirlenmesi ise, ancak, Türk gerçekliğinin, ulusal gerçekliğin kavranmasıyla yani, somut gerçekliğin zihinsel olarak **«yeniden üretilmesi»**yle sağlanır. Kemal Tahir, ulusal felsefelerin tarihsel oluşumlarını üretim ilişkilerinden soyutlayarak düşünme olanağının bulunmadığını bilmektedir. Batıda ulusallık bilinci, doğrudan doğruya burjuva devrimlerinin ortaya çıkardığı bir zihin durumudur. Ulusal kültürler de burjuva devrimlerinin gerçekleşmesinden, burjuvazinin egemen bir sınıf olarak belirmesinden sonra oluşumlarını tamamlamışlardır. İngiliz ulusal kültürünün İngiliz toplumuna özgü olan felsefî

* «*Kemal Tahir'le Bir Konuşma*» Yeni Dergi, haziran 1973.

** «*Türk Hikâyeciliği Üstüne*», Yansıma, haziran 1972.

düşünce açısından (**'Ampirisizm'**), Fransız ulusal kültürünün Fransız toplumuna özgü olan felsefî düşünce açısından (**'Rasyonalizm'**) «yeniden üretilmesi», bu ülkelerde burjuvazinin iktidarına yol açan sınıf mücadelelerinin niteliğine bağlı olmuştur*. Oysa, geleneksel Türk toplumlarının tarihinde burjuvazinin egemenliğine yol açacak bir sınıf mücadelesi yer almamıştır. Bu doğrultuda bir oluşumdan söz edilemeyince, ulusallık bilincini ve buna bağlı olarak da ulusal felsefeyi doğu toplumlarına özgü, batıdakinden farklı gelişmelerden çıkarıp temellendirme zorunluğu ortaya çıkmıştır. Kemal Tahir'in batılaşmaya karşı çıkması, bürokrat ideolojinin, kültür alanında Türk gerçekliğini batı toplumlarındaki altyapı çatışmalarının belirlediği, batıya özgü kavram ve zihin kategorilerine göre 'yeniden üretme'ye kalkışmasını yanlış bulmasındandır. Oysa, Türk gerçekliğini, Türk toplumuna özgü altyapısal dönüşümlerin belirlediği kavram ve zihin kategorilerine göre 'yeniden üretmek' gerekirdi; bu yapılmadığı için de ulusal bir felsefeden yoksunuz.

Batı ile doğu arasındaki gelişim farklılıklarının, Kemal Tahir'i sürekli olarak düşündürdüğünü biliyoruz. Sözgelimi, batıda **'bireysel özgürlük'** kavramı, tıpkı, **«ulusçuluk»** ve **«yasal eşitlik»** kavramları gibi, burjuva devrimlerinden sonra, bu devrimlerle belirlenerek ortaya çıkmış olan kavramlardır. Oysa doğu toplum-

* «*La Communauté Humanie et L'univers ehez Kant*», Paris, 1948, s. 7 - 10.

larında 'bireysel özgürlük', egemen üretim aracı olan toprakla insan arasındaki ilişkilerden dolayı, doğu insanının özünde var olagelen temel karakteristiğidir. Bu olgu doğu toplumlarının bireysel özgürleşme kategorisini gerçekleştirmek için batıdakinden temelde farklı bir tarihsel süreçten geçtiklerini gösteriyor. Kemal Tahir bunu şöyle belirtir: «Şimdi meseleyi böyle koyduğumuz zaman, Türk romanının aradığı kişisel davranış meselelerinde, ferdin hürriyeti meselelerinde batıdan ayrı bir tiple karşılaşıyoruz. Köle gibi Batılılara karşı boyun eğiyor görünen, fakat aslında, gerçekte, Batılı insanın kendi kendini bağladığı bütün bağların dışında, batılının idrak edemeyeceği kadar hür insanlar topluluğudur, bence, Doğu toplumları. Bu hürriyetin devam edebilmesi için birçok da müdafaa vasıtaları koymuştur. Devletin, servetlerin belli ellerde birikmesini önlemesi, devlet sisteminin devlet güçlerinin belli kümelerin eline geçip, onların imtiyazı haline gelmesini, onlara mahsus kapalı bir düzen olmasını önlemesi, bu kişi özgürlüğü güveninin başında gelir. İkincisi, kapalı köy düzeninin hür köylülüğü savunmasıdır. Bu iki durum, zaten, batı toplumlarıyla doğu toplumları arasında ferdin hürriyet anlayışını belirler»*. Görülüyor ki, doğu toplumlarında «bireysel özgürlük» sorunu batıda burjuva üretim tarzının egemen üretim tarzı olmasından çok önce, çok daha değişik yapısal koşullarda çözümlenmiştir. Bundan,

* «*Türk Romanı*», (Açık Oturum), Tekin Yayınevi, İstanbul, 1969, s. 47.

bireysel özgürlüğün burjuvazinin egemenliğiyle bağımlı olan bir kavram sayılamayacağı sonucu çıkıyor. Doğu toplumlarında **«bireysel özgürlük»** sorunu, değişik bir biçimde gerçeklik kazanmışken ve bu kavramdan yola çıkmak gerekirken, sözgelimi, XIX. yy'da Genç Osmanlılar'ın batı kökenli 'siyasal özgürlük' kavramını temellendirmeye çalışarak, ulusal gerçekliği bu tür **'ithal malı'** kavramlarla yeniden üretmek istemelerinin tarihsel yanlışlığına Kemal Tahir, işte bu yüzden, dikkati çekmek gereğini duymuş olmalıdır.

Buraya kadar Kemal Tahir'in yöntemindeki tutarlılıkları göstermeye çalıştım. Şu var ki, Kemal Tahir bir filozof değildi; bir sistem getirmiş değildi. Ama bir sistem getirme doğrultusunda çaba gösterdiğinde, Kemal Tahir'in eksiklerinin neler olduğu göze çarpar bir biçimde ortaya çıkıyor. Bir kere, ulusal bir felsefeyi oluşturabilmek için gerekli temel kavramların geleneksel Türk-İslâm topluluklarının ideolojisinden bağımsız olarak postüle edilmesi, ya da bu kavramların ulusal bir içerik kazandırılarak **yeniden tanımlanması** gerekir. Kemal Tahir, Türk-İslâm ideolojisinin oluşturduğu statik, değişmez içerikli kavramlardan yola çıkarak ve bu içerikleri değiştirmeden, ulusal felsefe sistemimizi temellendirmek istemiştir ki bu, önemli bir yanlışlığı da birlikte getirir. Batı kökenli ideolojik kavramlarla ulusal bir felsefeye varılamayacağı gerçeğini kavramış olan Kemal Tahir'in, geleneksel Türk-İslâm ideolojisinden, içerikleri değiştirilmeden alınan kavramlarla da ulusal bir felsefeye ulaşılamayacağını kesti-

rememesi çok şaşırtıcıdır. Kaldı ki, ulusal felsefeyi temellendirmeden kültürümüzü, ulusal içerikle 'yeniden üretmek' sözkonusu olamaz.

Kemal Tahir'in **'ulusçuluk'** konusundaki görüşlerini, ne yazık ki, kapsamlı olarak bilebilmek olanağından yoksunuz. Ulusçuluğun ama gerçek ulusçuluğun (şovenlik değil), üretim ilişkilerinin geçirdiği dönüşümlere bağlı, bu ilişkilerin belirlediği bir olgu olarak, ancak bugün, Türk toplumunda burjuvazinin egemen olmaya başladığı tarihsel ve maddî koşullarda 'problematik' (sorunsal) bir içerik kazandığı söylenebilir. Ulusal felsefemizin temel karakteristiğini de, son çözümlemede, burjuvazinin egemen bir sınıf olmak için verdiği sınıfsal mücadelenin niteliği değil (çünkü böyle bir sınıfsal mücadele verilmemiştir), ulusal ve dışa bağımlı tabakalarıyla karmaşık bir yapı gösteren Türk burjuvazisinin kendi içindeki çelişkilerin niteliği belirleyecektir.

TÜRKİYE'DE FELSEFE EĞİTİMİ

Türkiye'de felsefe eğitiminin sorunları, Türk düşün geleneğinde felsefenin genel anlam da kavranış tarzından, bağımsız olarak düşünülemez. Bu yüzden, öncelikle, felsefenin bizim düşün geleneğimiz içinde nasıl kavrandığından kısaca söz etmek gerekli. Genellikle Platon ile Aristoteles sistemlerinden çıkarak Yeni Platoncu okul doğrultusunda bir islâm düşüncesi temellendirmek, bu alandaki ilk girişimlerdir. Başka bir deyişle ortaçağda islâm felsefesinin dinsel yapısı ile Batı felsefesinin dinsel yapısı arasında kesin bir paralellik görülür. Islâmî ya da Hıristiyan bir dünya görüşünü temellendirmekte, islam felsefecileri de, Hristiyan felsefecileri de antik Yunan kaynaklarından yararlanırlar. Bu alandaki gelişmelerin ayrıntıları üzerinde duracak değilim. Ancak şu çok önemli: Batıda Hristiyan ortaçağ felsefesi, Batı toplumlarının geçirdikleri tarihsel dönüşümler sonucunda layikleşirken, islam felsefesinde böyle bir layikleşme görülmez. Batıdaki gibi sınıfsal dönüşümler geçirmemiştir çünkü doğu toplumları.

İslam felsefesi, İbn Rüşd'e kadar, kökende, antik Yunan düşüncesinin bir tür islamî varyantı olma özelliğini korur. Antik Yunan düşüncesinin metafiziğe ve bilgi kuramına ilişkin

yapıları, islamî bir kılığa bürünmüş olarak, ama temelde yapısal karakteristiklerini koruyarak islam felsefesinde yer alırlar. Batı'da uluslaşma olgusu, metafizik ve bilgi kuramına ilişkin yapıların yeniden üretilmesinde birbirinden farklı yaklaşımları getirirken, islam düşüncesinde bu doğrultuda bir değişiklik görülmez. Örneğin İngiliz düşüncesi, bir felsefî yapıları, ampirik bir yaklaşımla: Fransız düşüncesi rasyonalist bir yaklaşımla yeniden üretirken, islam felsefesi bu yapıları Farabi, İbn Sinâ gibi filozofların temellendirdikleri biçimiyle korumaya devam eder.

Burada, şu gözlemi önemle vurgulamak gerekli: İslam düşüncesinde metafiziğe ve bilgi kuramına ilişkin yapılarda bir değişiklik görülmez; ama, felsefenin günlük yaşamın pratik sorunlarına ilişkin alanlarında köklü yapısal değişiklikler olduğu gözlemlenebilir. Şöyle de diyebiliriz: metafizik ve bilgi kuramı alanında ilk islam filozoflarının yaklaşımları olduğu gi bi korunurken ahlak ve politika gibi insanın somut etkinliklerini konu edinen alanlarda felsefî düşünce büyük değişimler göstermiştir. Bunda islam ülkelerinin içinde bulundukları tarihsel toplumsal koşulların özgül durumlarının rol oynadığı yadsınamaz. Selçuklu toplumunda olsun, Osmanlı toplumunda olsun, ahlâk ve politika (ya da dar anlamda, devlet yönetimi) alanında felsefî bir kuramlaştırma çabasının, bu alanlardaki yapıların yeniden üretilmesi doğrultusunda geliştiklerini gözlemliyoruz. Bu anlamda bir Nizamülmülk, bir politika felsefecisidir; bir Kınalızade Ali Efendi, bir ahlâk felsefecisi-

dir. Özetle söylemek istersek durum şöyle: Selçuklu Türk ve Osmanlı Türk toplumlarında felsefenin metafizik ve bilgi kuramı gibi alanlarında, yapıların **yeniden üretimi** yoluyla özgün bir sistemleştirme görülmüyor; buna karşılık ahlak ve politika alanlarını kapsayan felsefe düşüncesinde sürekli bir yeniden üretimin ortaya koyduğu sistemleştirmeler gözlemleniyor.

Şimdi, tartışılması gereken ana soruna gelebiliriz: Türkiye'de felsefe eğitimi, yapıcı ve yeniden üretici olmayı amaçlıyorsa, ahlâk felsefesi ve politika felsefesinin öğretilmesine ağırlık vermek durumundadır. Çünkü, toplumumuzun geçirdiği tarihsel dönüşümlerin oluştuğu zihinsel yönsemeler, Türk insanının ancak bu alanlarda yaratıcı ve **«yeniden üretici»** olduğunu gösteriyor. Doğallıkla ahlâk felsefesine 'politika felsefesine, hatta ekonomi felsefesine ağırlık verilmesi, metafizik ya da bilgi teorisinin, mantık ya da estetiğin okutulmaması demek değildir. Felsefe düşüncesi, elbette, birbirini tamamlayan (Felsefî) bilgi alanlarından oluşan bir bütündür. Gene de Türk felsefe düşüncesinin tarihsel gelişmesine bakarak, bu düşüncenin hangi alanlarda **«yeniden üretici»** olduğunun saptanmasında zorunluluk olduğu kanısındayım. Türk felsefe düşüncesinin yeniden üretici olduğu alanlar da, ahlâk felsefesi, ve politika felsefesi gibi insanın somut yaşam pratiğini ilgilendiren sistemleştirme alanlarıdır. Bu bakımdan, Türk felsefesi geleneğinin, Alman felsefe geleneğiyle belirli paralellikler gösterdiği kanısındayım. Lucien Goldmann, yeni çağlarda Fransa ve Al-

manya'da tarihsel koşulların ulusal bir kültürün doğmasını engellediğini belirtir ve Fransa'da sağlıklı bir sosyo-politik ortamda felsefenin dış dünyaya, bu dünyayı anlamaya ve kavramaya yöneldiğini anlatır. Bilgi kuramı, matematik, psikoloji ve sosyoloji Fransız düşüncesinin temel uğraşları olmuştur Goldmann'a göre. Oysa Alman felsefesi, sağlıklı olmayan bir sosyopolitik ortamda geliştiğinden, herşeyden önce, bu ortamın getirdiği **«pratik»** sorunlara yönelir. Bütün büyük Alman felsefe sistemleri, ahlâk sorunundan ve Bergson'a gelinceye kadar Fransız filozoflarınca hemen hemen hiç bilinmeyen pratik sorunlardan çıkmışlardır, çıkış noktaları budur, diyor Goldmann*.

Goldmann'ın Alman felsefecileri için söylediklerini, sanırım, Türk-Osmanlı filozofları için de geçerli saymak yanlış olmaz. Sorun, bence, felsefe eğitimini, Türk felsefe düşüncesi geleneğinin temel yönsemesini dikkate alarak, bilinçli bir yeniden üretime yöneltmek olmalı.

* Bu konuda *'Felsefenin Evrimi'* adlı yazımıza bakılabilir.

TÜRKİYE'DE FELSEFE EĞİTİMİ (II)

Berent Enç, benim 'Politika'da yayımlanan **'Türkiye'de Felsefe Eğitimi'** adlı yazımı eleştirdi (bkz. Politika, 7 Nisan 1976), iyi de etti. Bu tür tartışmaların, sağlıklı bir polemik geleneğinin kurulmasında saymakla bitmez yararları olduğuna inanırım ben. Bu yüzden de Enç'in eleştirisini yanıtlama gereğini duyuyorum. Önce, ilk yazımda öne sürdüğüm savı, özetle yinelemekte yarar var. Türkiye'de felsefe eğitimi sorunu, bence, öğrenciye Kant'ı nasıl öğreteceğiz?', ya da 'Leibnitz'in monad'larını öğrenciye nasıl anlatalım?' gibi bir eğitim tekniği sorunu değildir; Türkiye'de felsefe eğitiminin sorunları, Türk düşün geleneğinde felsefenin genel anlamda kavranış tarzından bağımsız olarak düşünülemez. Ben bu düşünceyi öne sürmüş, eğitimin bu doğrultuda bilinçli bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini belirtmiştim.

1) Berent Enç, sorunu benim anladığım gibi anlamıyor. Diyor ki: «Hilmi Yavuz'un savunmasında şöyle gizli bir varsayım yatıyor. İnsan düşüncesinin yöneldiği sorunları, o düşüncenin geliştiği devrin sosyo ekonomik ve politik koşulları belirler ve insan bu sorunlara eğildikçe, düşüncesi bu tür sorunları çözümlemekte bir keskinlik kazanır; sonra bu kes-

kinlik, bir toplum içinde nesiller boyu bir düşünürden ötekine ... (yoksa babadan oğula mı?) doğal olarak aktarılır. (...) İnsan düşüncesinin belli sorunları çözümlemede kazandığı yeteneklerin bir nesilden öbürüne doğal olarak aktarıldığı ne evrim teorisinde, ne genetik teoride ne de sosyolojide destek bulur». Berent Enç yanılıyor: bir kere, benim savunmamda böyle «bir varsayım gizli» değildir; ben, bir toplumun dünyayı algılayış tarzının temelde bir süreklilik ve bütünlük gösterdiğini, bu süreklilik ve bütünlüğün de o toplumun düşünce geleneğini oluşturduğunu söylüyordum. Berent Enç, herhalde, düşünce geleneğinin, **aşkın** (transcendental) bir kategori olduğunu öne sürüyor değildir Elbette; bir toplumda kuşaktan kuşağa aktarılan bir dünyayı algılama tarzı (ideoloji) söz konusudur. Berent Enç, ya böyle bir gelenek yoktur, ya da varsa, mutlaka kalıtım yoluyla geçer mi demek istiyor?

2) Savunmada betimleyici olandan düzgü koyucu olana (normatif olana) geçmek, Berent Enç'e göre savunmayı geçersiz kılmakta. Enç diyor ki «geçmişteki koşulların doğal olarak geliştirdiği herşeyin bugünkü koşullarda arzu edilir birşey olması gerekmez». Veminelgaraib!.. Berent Enç, bu çıkarsamayı nasıl yapmış benim sözlerimden, anlamak mümkün değil. Ben geçmişte üretilen düşüncenin belirlediği geleneğin hangi felsefî bilgi alanlarına yönelip yoğunlaştığını gözlemleyerek, felsefenin o alanlarda üretici olduğunu öne sürmek mümkündür diyorum; Berent Enç, bunu benim geçmişte olanın bugün de arzu edilir olduğunu söy-

lediğim biçiminde anlıyor. Neden böyle anlıyor, belli değil.

3) Berent Enç, cevabının birinci ve ikinci bölümünde bana karşı çıkarken, üçüncü bölümde benim söylediklerimi bütünüyle doğruluyor ve benim söylediklerimi adeta özetleyerek şöyle diyor: «muhakkak ki, bir toplum içinde felsefî düşüncenin gelişmesini de toplumun sosyo ekonomik koşulları etkiler. Ve ayrıca bir toplum içindeki sosyo - politik koşulların doğurduğu bazı somut sorunlar felsefecileri bu sorunları çözümlemeye yöneltir, çözümleme çabaları içinde soyut kuramlar geliştirilir ve böylelikle Felsefeciler yaratıcılık yolunda adım atmaya başlarlar. Felsefecilerin böyle somut sorunlara eğilmesi hem doğaldır hem de felsefecilerin topluma karşı taşıdıkları sorumluluklar bakımından arzu edilen bir şeydir.» Enç'in buraya kadar söylediklerinde, benim düşüncelerimin dışında bir öneri yok. Ancak bundan sonrası ilginç: Enç diyor ki: «(Felsefe eğitimi alanında) yapılacak şey, yetişen düşünürlerimize felsefî sorunlara genel bir duyarlık aşılamak, onlara felsefî çözüm yöntemlerini öğretmektir. Bunda başarı gösterirsek, zaten düşünür, geliştirdiği duyarlık ve yeteneklerini kendisi ve toplumu için geçerli güncel sorunlara yöneltecek ve doğal olarak bu sorunlara çözüm getirmek yolunda çaba gösterecektir.» Cevabının başında sürekli olarak evrim kuramından örnekler vererek 'doğal' bir yönelmenin söz konusu olamayacağını kanıtlamaya çalışan Berent Enç, bir bakıyorsunuz, bu kez her şeyi, olabildiğine raslantısal bir doğallığa bırakıver-

miş; eğer genç felsefecilere nasıl düşünüleceğini öğretirsek, onların hangi alanlara yöneleceğini **'zaten'** belirlemiş oluruz diyor. Nasıl düşünüleceğini öğretmenin, **neyin** düşünüleceğini belirlediğini Berent Enç nereden çıkarıyor? Bu felsefî duyarlığı kavramış olan genç felsefecinin, kendisi ve toplumu için geçerli olan güncel sorunlara **'zaten'** yöneleceği konusunda Berent Enç'in elinde, önceden alınmış bir taahhüdname mi var? Üstelik Enç'in savları felsefî duyarlığı kavramış olan düşünürlerin çoğu kez güncel olmayan sorunlara yönelmesini de açıklamakta yetersiz kalıyor.

Berent Enç, kanatları var diye yavru penguenlerin uçabileceklerini mi sanıyor?

AHMET HAMDİ TANPINAR VE KÜLTÜRDE BÜTÜNLÜK SORUNU

Bir düşün adamı olarak Ahmet Hamdi Tanpınar'ın önemi, Türk kültürünün tarihselliği konusunda öne sürdüğü tezlerin özgünlüğüne bağlı olduğu kadar, bu tezlerin oluşturulup açıklandığı dönemin politik koşulları açısından, çok şaşırtıcı olmalarından ileri gelir. Kültürümüzün tarihsel gelişiminden kesin bir «kopma»nın yürürlüğe konulduğu, Türk toplumunun geleceğini belirleyecek yaşam biçimlerinin ancak bu «kopma»yla gerçekleşeceği düşüncesinin egemen kılındığı politik bir ortamda Tanpınar, bu «kopmanın» ortaya çıkardığı temelli sorunlara yaklaşma cesaretini gösterir. Tanpınar'a göre «bir medeniyet, herşeyden evvel derin bir maziden gelen bir kültür yığılması, bir kültür toplanmasıdır»* Tanpınar, kültürümüzün tarihselliğinin bir «devam ve bütünlük fikrine» dayandığını,** Tanzimat'tan sonra bu «devam ve bütünlüğü» yitirdiğimizi saptayarak işe başlar. Batılılaşmanın Türk toplumuna özgü «hayat şekilleri»nde meydana getirdiği «kopma», işte bu «devam ve bütünlük fikri'nin kaybolmasıyla kendini belli etmektedir ona göre. Tanpınar şöyle der:

* A.H. Tanpınar: «*Yaşadığım Gibi*»: Türkiye Kültür Enstitüsü Yayınları; İstanbul 1970; sayfa: 181.

** A.H. Tanpınar: a.g.e; sayfa: 27.

«Selçuklular devrinde Anadolu kapılarını zorlayan insanlar, yeni vatanı benimseyen ilk kurucu nesiller, Osmanlı fâtihleri bütün siyasî düzensizliklerine rağmen bize Itri'nin dehâsını ve Naili'nin dilini veren, zevkimizin o tam inkişaf ve istikrar devri onyedinci asır sonunun insanı elbette birbirlerinden çok farklıydılar. Fakat aynı zamanda birbirlerinin devamıdırlar da. Vâni Efendi'de Zembilli Ali Efendi, Zembilli Ali Efendi'de ilk İstanbul Kadısı Hızır Bey, Bursalı İsmail Hakkı'da Aziz Mahmud Hüdai, Hüdai'de Uftâde, Üftâde'de Hacı Bayram, onda Yunus Emre, Yunus'ta Mevlânâ aynı ocağın ateşiyle devam ediyordu.»

Batılılaşma ile gerçekleşen dönüşüm, bir **«medeniyet değişmesi»** sorunu ortaya çıkarır. «Bir medeniyetten öbürüne geçmemizin getirdiği» bu ikilik, Tanpınar'a göre, «evvelâ umumî hayatta başlamış, sonra cemiyetimizi zihniyet itibariyle ikiye ayırmış, nihayet ameliyesini derinleştirerek ve değiştirerek fert olarak da içimize yerleştirmiştir». Tanpınar, bu ikiliği, bir mektubunda da **«çift maksatlı yaşamak»** olarak deyimlendirir ve bu anlamda, kültür sorunumuzu daha sonraki yıllarda benzer bir yaklaşımla ele alan Kemal Tahir'le tanılamada (teşhiste) birleşir. (Kemal Tahir'in, Batılılaşmadan sonraki Türk toplumunu **«çift gerçekli toplum»** olarak deyimlendirdiğini, bu arada, anımsayalım.*)

Tanpınar, önce «umumî hayatta» başladı-

* Bu konuda «*Kemal Tahir ve Ulusal Felsefe*», adlı yazımıza bakılabilir.

ğını, daha sonra da insanda bir iç bölünmesi biçiminde kendini gösteren bu ikiliği, Türk toplumunun «aklîleşememesine» bağlar. Galiba Tanpınar'ın düşüncesinin özgün yanı da buradadır. Bildiğimiz gibi, **«aklîleştirme»** Fransızca deyimiyle, «rasyonalizasyon», Alman toplumbilimcisi Max Weber'in Batı toplumlarına özgü gelişme dinamiğini açıklamakta kullandığı kuramsal bir kavram. Rasyonalizasyon, insanların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini gözönünde tutarak, yaşamın, iş bölümü ve faaliyetlerin koordinasyonu yoluyla daha büyük bir etkinliğin ve üretimin sağlanması doğrultusunda örgütlenmesi demek*. Weber'in «rasyonalizasyon» kavramını tanımlarken, insanların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini vurgulayarak insan faaliyetlerini daha etkin kılan bir üretimin gerçekleşmesinden söz etmesi, Tanpınar düşüncesinin açıklanması bakımından önemli. Çünkü Tanpınar, **«istihsal»** (üretim) kavramını, tamamı tamamına, Weber'in kullandığı anlamda kullanır. Weber sisteminde yaşamın, daha üst düzeyde bir üretimi sağlayacak biçimde örgütlenmesi anlamına gelen rasyonalizasyon kavramı da Tanpınar'da bu anlama gelir. Tanpınar şöyle der: «Hülâsa biz, Comte'un tasnifinde dinî devreden çıkmış değiliz. Ben bu meselelerde kendime göre bir hal çaresine vardığım için, o kadar şaşmıyorum. Bizi ancak çalışma şeklimiz değiştirebilir. Türkiye sanayileşecek ve aklîleşe-

* *Julien Freund:* **The Sociology of Max Weber; Vintage Books; New York, 1969; sayfa: 18.**

cek. Yeni köy, yeni ev, yeni iş şekli, yeni insan.»*

Tanpınar'ın bir yandan, kültür bütünlüğünün ve devamlılığının birbirinden farklı «Hayat şekilleri»nde somutlaştığını belirtirken, öte yandan **«Yeni İnsan»**dan söz etmesi, ilk bakışta, çelişik görülebilir. Oysa, Tanpınar düşüncesinde bu, bir çelişme değildir. Şöyle: Ona göre, birbirinden farklı olmasına rağmen, bu **«Hayat Şekilleri»**, aynı zamanda **«birbirinin devamıdır** da.» Demek ki, gerçek **«kopma»**, batılılaşmadan sonra ortaya çıkan farklı «Hayat Şekilleri»nde, bunların iç insana yansımasında değildir; asıl «kopma», bu farklı «Hayat Şekilleri»nin kendisinden öncekilerin bir devamı olmamasındadır.

Tanpınar, bu kesiklik karşısındaki çözüm yolunu, yani batıdan alınan «Hayat Şekilleri»ni, Türk kültürünün tarihselliğine bağlamanın yolunu, «aklîleşme»de bulur. Onun «Hayat Şekilleri» dediği ideolojik yapı, ancak aklîleşmenin getireceği «yeni köy, yeni ev, yeni iş şekli»nde bu devamlılığa ve bütünlüğe kavuşabilir. Tanpınar'ın burada sanayileşme ile aklîleşme arasında kurduğu karşılıklı bağıntı önemli. Sanayileşmeyi, ancak, Türk toplumuna özgü «Hayat Şekilleri» içinde gerçekleştiği ölçüde, «aklî» bulur Tanpınar. Başka bir deyişle, sanayileşme, Tanpınar"da, ancak geleneksel Türk toplumunun yapısına uygun bir tarzda

* A.H. Tanpınar'ın Mektupları (hazırlayan: Zeynep Kerman); Kültür Bakanlığı Kültür Yayınları; Ankara 1974; sayfa: 274.

gerçekleştiği ölçüde, aklî (rasyonel) olacaktır. Yani Tanpınar, kültürde ve tarihte bütünlük ve devamlılığın sağlanmasını, kopukluğun ortadan kalkmasını sanayileşmeye bağlarken, bunun Türk toplumunun geleneksel ideolojik yapısına ters düşmeyecek bir sanayileşme olması gerektiğini savunur. Bu da ancak bir çeşit sanayi korporasyonu idealidir.

Tanpınar, Türk toplumuna özgü bir sanayileşmenin, yani **«aklî»** (rasyonel) bir sanayileşmenin, ancak ortaçağ Türk İslâm esnaf loncaları doğrultusunda gerçekleşirse, kültürdeki **«devamlılık ve bütünlük»** düşüncesinin, koptuğu yerden bağlanacağı kanısındadır. Maurras'ın **«Sanayi Korporasyonları»** tasarısı, bu yüzden, Tanpınar için ideal bir sanayileşme biçimidir.*

Görülüyor ki Tanpınar, kültürün devamlılığı ve bütünlüğü, aklîleşme ve sanayileşme arasında temelli karşılıklı bağıntılar bulunduğunu ortaya koymaya çalışan bir düşünür. Ama o, tarihin nesnel gelişme yasaları içinde irdelemiyor kültür sorunlarını. Tarihin nesnel dönüşümünün getirdiği toplum biçimlerinin yerine, **«İdeal bir cemaat»** düşüncesini koyarak, sorunu ahlâksallaştırıyor. Ama, gene de, ilginç ve önemli bir düşünür Ahmet Hamdi Tanpınar.

* Bu konuda «*Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm*» adlı yazımıza bakılabilir.

AHMET HAMDİ TANPINAR VE MARKSİZM: I

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın **'Huzur'** romanının yeni basımı dolayısıyle yayımlanan bir inceleme yazısı*, kültür tarihimizin yorumlanmasına ilişkin yanlış bir eğilimin geçerlilik kazanmaya başladığını gösteriyor. Bu eğilim, bir kültür ürününü, bağlı olduğu sistemin yapısı içinde ele almayarak, onu temelde çok daha değişik bir başka sistemin yapısı içine oturtma çabasıdır. Tanpınar'ın **'Huzur'** romanı bağlamı içinde olduğu kadar, öteki düzyazılarında öne sürdüğü tezlerde de belirli bir dünyagörüşüne yaklaştığı öne sürülüyor. Tanpınar'a yakıştırılmak istenen bu dünyagörüşü, toplumculuktur. Böylece Tanpınar, gerçekte olduğundan kesinlikle farklı bir sistem içinde gösterilmek isteniyor. Bugün yaşamış olsaydı, Tanpınar, **'Huzur'** romanının kişilerinden birinin ağzından dile getirilen **'emek'**, **'üretim'** v.b., gibi kavramlara, aklının ucundan bile geçmeyen anlamlar yüklenmesi karşısında, herhalde, çok şaşırırdı.

Yeni Ortam gazetesinde yayımlanan incelemesinde Selâhattin Hilav şöyle demekte:

* Selâhattin Hilav, *Tanpınar Üzerine Notlar*, Yeni Ortam Gazetesi, 31 Mart 1973 9 Nisan 1973.

«Üretim, emek ve iktisadi şartlar Tanpınar'ın gözünde, manevî dünyanın yaratıcı ve aşırı bir şekilde yenilenmesinin, senteze ulaşmasının temelinde olan gerçekler»dir. Hilav, Althusser tarafından yeniden formüllendirilen bir yapısal ikiliğe, ideoloji/bilim ikiliğine dayanarak Tanpınar'ı bu ikili alan içinde bir yere oturtmaya çalışıyor. Bu incelemeyi okumamış olanlar için Althusser'in bilim düşüncesi ile ideolojik düşünceden neyi amaçladığını kısaca belirtmekte yarar var. Althusser'e göre ideoloji, «bir toplumda yaşayan imajlar, mithoslar, idea'lar ya da (yerine göre kavramlardan oluşan bir tasarımlar (représentations) sistemidir.» Bu sistem, maddî yaşamı din, ahlâk ve bir anlamda da felsefe düşüncesiyle açıklayan tasarımlara ilişkindir. Kısaca ideoloji, bilim-öncesi düşüncedir. Bilim düşüncesi ise, tarihi ve toplumu maddî yaşamın temel koşullarına dayalı bir problematikle açıklamaktır. Althusser, ideolojik düşünceden bilim düşüncesine geçişin epistemolojik bir kesinti **('coupure epistémologique')** ile gerçekleşeceğini; bu kesinti sonucunda soyut, temel ve kuramsal kavramlara dayanan bir yöntem aracılığı ile, somut olanın, yani tarihin ve toplumun açıklanabileceğini söylemektedir.

Althusser'in görüşlerini dar ve sınırlı bir biçimde özetledikten sonra Hilav'ın söylediklerine geçebiliriz. İncelemesinin başında ideoloji /bilim ikiliğini ortaya koyan ve yazısı boyunca okurdan bu ikiliğin «önemle gözönünde tutulmasını» isteyen Hilav, başta söylediklerine kesinlikle ters düşen sonuçlara varıyor. Hilav'

dan yaşamın maddî koşullarına ağırlık verdiğini söylediği Tanpınar'ın ideolojik düşünceden epistemolojik bir kesintiyle bilim düşüncesine geçişini göstermesini bekleyen okur, sonunda tam bir düş kırıklığına uğruyor. Çünkü Hilav'ın bütün söylediği, Tanpınar'ın 'resmî ideoloji'den koptuğudur. Anlaşılan Hilav, cumhuriyet döneminin resmî ideolojisinden kopma ile Althusser'in **epistemolojik kesinti** adını verdiği kopmayı ya birbirine karıştırmakta; ya da, koyduğu ölçülerin tutmadığını görünce işi eski deyimle, te'vile kalkışmaktadır. Oysaki 'resmî ideoloji'den kopma, ya da 'resmi ideoloji'yi **aşma** (dépassement), Althusser'in kullandığı anlamda 'bilim' düşüncesine geçmeyi içermez. Başka bir deyişle, kültür tarihimizin irdelenmesi konusunda 'resmî' ideolojiden kopmuş olsa bile Tanpınar, toplumu ve tarihi bilim - öncesi tasarımlar sistemiyle açıklamak anlamında 'ideoloji'den kopmuş değildir. Bu arada bir ayraç açarak, Hilav'ın **'aşma'** kavramı konusunda söylediklerine de değinelim. Althusser'e göre, tarihsel olarak belirlenmiş eski bir durumdan, tarihsel olarak belirlenmiş yeni bir duruma geçiş anlamına gelen **'aşma'** kavramı, Hegel'ci idealizmden artakalan 'ideolojik' bir kavramdır. Althusser bu yüzden 'aşma' yerine, 'epistemolojik kesinti' kavramını kullanmayı yeğlediğini belirtir. Hilav, böylece bilimsel düşünceyi 'idelojik' bir kavram olan 'aşma' ile nitelendirerek önemli bir yanlışlığa düşüyor.

Tanpınar'ın Althusser'ci anlamda 'ideolojinin sınırları içinde kalışını şöyle açıklayabiliriz. **'Huzur'**un kahramanlarından İhsan'ın ağ-

zından dile getirilen **'üretim'** ve **'emek'**le ilgili düşüncelerde, bu kavramlar, bilim sistemini temellendirmede kullanılan temel, soyut ve basit kuramsal kavramlar **('theoratical concepts')** olarak ele alınmamaktadır. Bilindiği gibi, bilim düşüncesinin sorunsalı (problematiği) soyuttan somuta doğru yükselen yöntemle, bu yöntem de «somutun zihinsel olarak yeniden üretilmesi»yle temellenir. Tanpınar'da ise, «emek» ve «üretim» kavramları, maddî yaşamı bir bütün olarak kavrayıp açıklayan soyut ve kuramsal kavramlar değil (ki bilimsel problematik bunu gerektirir), ahlâkî bir durumu temellendirmeye yarayan somut ve ideolojik kategorilerdir. (Tanpınar'ın özellikle, «emek» kavramı açısından **'ruh terbiyesi'** ya da **iç âlem medeniyeti'** adını verdiği bu durumdan, ilerde daha geniş ve ayrıntılı biçimde söz edeceğiz.)

Şimdi, **'Huzur'** romanının ideoloğu biçiminde sunulan İhsan tipinden söz edelim. Unutmayalım ki Hilav'ın, **'emek, üretim ve iktisadî şartları manevî dünyanın yaratıcı ve aşıcı bir şekilde yenilenmesinin'** temelinde gördüğü düşünceleri dile getiren, İhsan'dır. İhsan, romanın başkişisi olan Mümtaz'ın büyük saygı duyduğu bir ağabeysi, akrabası ve Galatasaray'dan öğretmenidir. Romandaki ipuçları bize Ihsan'ın kimliği konusunda bir fikir verir: «Mümtaz o zaman ona (Nuran'a) İhsan ağabeyi anlattı. Gençliğinde Paris'te Jores'in (Jean Jaurès'in) peşinden bir zamanlar nasıl ayrılmadığını, sonra Balkan Harbi içinde İstanbul'a dönüşünde birden bire nasıl değiştiğini, nasıl kendi hayatımızın kaynakları etrafında dolaştığını, on-

ları şahsî bir tecrübe gibi yaşamaktan nasıl bıkmadığını söyledi.

— Bende İhsan'ın tesiri büyüktür, asıl hocam odur, dedi» **(Huzur**, sayfa 169). İhsan, Tanpınar'ın «şiirde ve fikirde ilk ve galiba yüzünü görmediğim son hocam» dediği **(Edebiyat Üzerine Makaleler**, sayfa 569) Yahya Kemal' dir. Yahya Kemal de «fikirlerinin teşekkülünde bir zaman hayran olduğu Jaurès'den» söz etmiş **(Edebiyat Üzerine Makaleler**, sayfa 111) ve bir «sosyalist devir geçirdikten sonra evvelâ aşırı Turancı olduğunu ve nihayet Fransız milliyetçiliğinin fikirleriyle milletimizin hakikî çerçevesini bulduğunu sık sık tekrarlamış»tır **(Yahya Kemal**, sayfa 39). **Huzur**'da, ayrıca, İhsan'dan «Sorel'in öğrencisi» diye söz edilir (**Huzur**, sayfa 233). Yahya Kemal de Paris'te Albert Sorel'in öğrencisiydi: «Paris'te yaşadığı, sırasına göre çalışkan ve derbeder sanatkâr hayatının Ecole des Sciences Politiques'te Albert Sorel ve Camille Julian gibi hocalardan aldığı tarih disiplininin tesirleri olacaktır» **(Yahya Kemal**, sayfa 139).

Yahya Kemal, sadece kimlik olarak değil, kişilik olarak da İhsan'a modellik eder. İhsan, İstanbul'un bir tüketim kenti olmaktan çıkıp bir küçük üreticiler kenti olmaya başlaması olgusunu şöyle belirtir: «İşte İstanbul. Daha dün bir yüksek müstehlikler şehriydi. Bütün Yakın Şark buraya akardı. (...) Yanya'nın çiftliği, Yenice'nin tütünü, Mısır'ın pamuğu, hulâsa İslâm dünyasının yarısının istihsali bu şehirde harcanırdı. Şimdi nüfusunun onda sekizi küçük müstahsilden ibaret» **(Huzur**, sayfa 225).

Şimdi de Yahya Kemal'in 1935 yılında, **'İstanbul'un İmarı'** dolayısıyle düzenlenen bir toplantıda yaptığı konuşmadan şu bölüme bakalım: «Şimdi millî şuur, yeni İstanbul nedir? Bunu anlamak lâzımdır. Evvelâ imarı bu şehrin halkı yapacak ve şehrin istihlâk kabiliyeti ne kadarsa imar o derece olacaktır. Bunu anlamak lâzımdır. Bilirsiniz ki Osmanlı İmparatorluğu'nun hududu Avrupa'da Avusturya'ya varıyor, Rusya tarafında da Kaminiçe'ye kadar gidiyordu. İstanbul'a cenuptan şimale doğru azim ve para akıyordu. İstanbul'da imparatorluk dahilindeki halk, istihlâk ile paranın kısm-ı âzâmını açıktan harice akıtıyordu. İstanbul bir **istihlâk şehri** idi (...) İstanbul bütün bu iktisadi şeraiti kaybetti. İstanbul şimdi **istihsal şehri** olarak yaşayacaktır» (**Aziz İstanbul**, sayfa 164-165).

Hilav'ın «emek» ve «üretim» kavramlarını kullandı diye, somut maddî yaşamın çelişkilerini derinden kavramış, maddeci bir tarih ve kültür felsefesine yaklaştığını iddia ettiği Tanpınar, aslında, İhsan'ın ağzından Yahya Kemal'in düşüncelerini dile getirmektedir. Bu düşünceler ise Yahya Kemal'in onlar aracılığı ile 'milletimizin hakikî çerçevesini bulduğunu' söylediği Fransız milliyetçilerinin düşünceleridir. Fransız milliyetçileri de, XX. yüzyılın başlarında **Action Française** çevresinde birleşen aşırı muhafazakâr ve sağcı Fransız yazarları, özellikle de Charles Maurras ve Maurice Barrès'tir. Halka dayalı bir üretim, büyük ve planlı bir iş hayatı açılması konusunda İhsan'ın dile getirdiği düşünceler, Charles Maurras'ın **Ac-**

tion Française'de savunduğu düşüncelere tıpatıp uyar. Maurras'a göre, devlet yönetiminde merkezî hükümetin yetkileri iyice kısıtlanmalı' ve 'yeni bir yönetici sınıfın ortaya çıkmasını sağlamak için büyük toprak işletmeleri ve sanayi korporasyonları kurulmalıdır'*. Maurras'ın, özellikle, **korporasyonlar** üzerinde ısrar etmesinin Tanpınar'ın düşüncesine nasıl yansıdığını ilerde göreceğiz. Maurras'ın, daha çok, Fustel de Coulanges'ın **La Cité Antique**'inden yararlanarak oluşturduğu ve aile, köy, vb,, gibi 'ademîmerkezileşmiş cemaatler'den **(communautés decentralisees)** meydana gelen orta sınıf ideali, tam tersine, sanayi burjuvazisini, içinde taşıdığı sosyal çelişkilerden arındırma amacına yönelmişti. Maurras'ın Fransa'da sanayileşmenin getirdiği derin toplumsal sarsıntılar karşısında, bu sarsıntılardan sorumlu tuttuğu burjuva sınıfının yerini alacak bir **«cemaat ideali»** ardında olduğunu unutmamak gerek. Tanpınar'a göre ise, geleneksel Türk toplumu, Maurras'ın Fransa'da ardına düştüğü bu cemaat idealini gerçekleştirebilecek bir yapıya sahipti. **Huzur** romanında İhsan'ın sınıf mücadelelerinden söz etmesini bu bağlam içinde ele almak gerekir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Batı ülkelerindeki tarihsel ve toplumsal dönüşümler, kaçınılmaz olarak, burjuva sınıfının egemenliğini ortaya çıkarmıştır; bu yüzden de batıda, Maurras'ın özlediği «cemaat ideali»nin gerçekleşmesi olanaksızdır. Oysa geleneksel Türk toplumu, batı-

* Alfred Cobban: *A History of Modern France*, Cilt: 3; Pelican Books; s. 86 90.

daki sınıf mücadelelerini geçirmediği için, daha başından beri özgürdür. İhsan, bu özgürlüğü «başıbozukluk» olarak niteleyen Suat'a verdiği yanıtta şöyle diyecektir: «Hayır, evvelâ hür. Sitede esirin bulunmamasına rağmen dahi hür. Fıkıh, insanın hürriyeti üzerinde ısrar ediyor» (...) «Ben asıl temelden bahsediyorum. Şarkta, bilhassa Müslüman şarkta cemiyet bu hürriyet fikri üzerinde kurulur» **(Huzur**, sayfa 257). Tanpınar, ayrıca Yahya Kemal üzerine yaptığı monografik incelemede Yahya Kemal'in Paris'ten dönüşünü izleyen yıllarda yazdığı yazılardan söz ederken de şöyle diyor: «Bu yazılarda **tıpkı Maurras'ta olduğu gibi**, fonksiyonları sık sık değişmek şartıyle Medine, site ve barbar kelimelerinin tuttuğu yer, oldukça düşünülecek bir meseledir. Vakıâ bu devir Fustel de Coulanges'ın **La Cité Antique**'inin garbda da çok okunduğu bir devirdir ve bu kitap bizde de Medine-i Ula diye tercüme edilmiştir» **(Yahya Kemal**, sayfa 53).

'Huzur'da İhsan'ın, 'bizde orta sınıfın teşekkül edememiş' olmasından söz edişi de **'Huzur**, sayfa 228), soruna bu açıdan bakıldığında bunu (Orta sınıfın 'teşekkül edememiş' olmasını) olumsuz değil, tam tersine 'olumlu' bir gelişme sayarak tarihin diyalektiğine ters düştüğünü ortaya koyar. Başka bir deyişle Tanpınar, bizde orta sınıfın (burjuvazinin) egemen bir sınıf olarak ortaya çıkmayışını, Maurras'ın özlediği cemaat idealinin temellendirilmesi için uygun bir ortam sayar; ortaçağ Türk toplumunun yapısını oluşturan esnaf loncaları, Tanpınar'ın gözünde, bu «cemaat ideali»nin tipik bir

örneği olur. Ama gene Tanpınar'a göre, ortaçağ esnaf loncalarından Maurras'çı cemaat idealine (sanayi korporasyonlarına) geçilememesinin başlıca nedeni, tasavvuf düşüncesinin gösterdiği dönüşümlerdir. El emeğinin yüceliğine ve ruh eğitimi alanındaki değerine dayanan lonca ahlâkı, yerini yavaş yavaş tembelliğe ve dünyadan elini eteğini çekmeyi öğütleyen aşırı bir zühdîliğe (ascétisme'e) bırakmıştır. Yahya Kemal'in lonca ahlâkının yıkılışında büyük payı olduğunu düşündüğü bu tür tasavvuf düşüncesini Tanpınar şöyle anlatır: «Kaç defa bana '**eğer tasavvuf ve melamîlik araya girmese idi tıpkı İngilizler gibi, işinde ve ibadetinde, çalışkan insanların cemaati olurduk**' demişti. Kendi kendine **zenaatkâr ve sünnî, elinin işiyle geçinen** bir halk tipi, bir nalıncı Ahmet efendi tahayyül etmişti. Ona (Yahya Kemal'e) göre, bu çalışkan, namuslu, işinde gücünde insandı» (**Yahya Kemal**, sayfa 44). Buradaki 'çalışkan insanlar cemaati' deyimi, Yahya Kemal'in dolayısıyle de öğrencisi ve tilmizi Tanpınar'ın ideal toplum anlayışını açıklıkla ortaya koymaktadır: Onlara göre ortaçağ Türk-İslâm loncaları düzeni, Maurras ve öteki muhafazakâr Fransız milliyetçilerinin amaçladıkları ideal cemaat'in çekirdeğidir.

Şimdi de bu bağlam içinde Tanpınar'ın **«emek»** kavramına verdiği anlamı temellendirelim. Bu alanda geçerli olan kural, kullanılan kavramların hangi sisteme bağlı olduğunu bilmek ve bu kavramları bağlı oldukları sistemin yapısından soyutlayıp (Hilav'ın yaptığı gibi) ele almamaktır. Çağdaş bilim düşüncesinin te-

mellendirilmesi anlamındaki yapısal yaklaşım bunu gerektirir. Bir kavramın birbirinden farklı sistemler içindeki anlamları da birbirinden kesinlikle farklıdır. 'Emek' kavramının Marx'çı düşünce sistemi içindeki anlamı başka, klasik ekonomipolitikteki anlamı başka ve sözgelimi, ortaçağ esnaf ahlâkı bağlamı içindeki anlamı ise, büsbütün başkadır. Daha önce Tanpınar'ın 'emek' kavramını, ruh eğitimi aracı sayarak bir ahlakî temellendirme amacıyla kullandığını söylemiştik. Nitekim Tanpınar'a göre 'emek', belirli bir çalışma disiplininin getirdiği iş eğitimine bağlanır. Bu eğitimse, insan ruhunun kötülüklerden (eski deyimle nefs-i emmare'den) arınması ile birlikte sabır ve sebata dayanan bir ahlâk sorumluluğunu da birlikte getirir. **Beş Şehir**'de Tanpınar, Erzurum ahi'lerini anlatırken, 'emek' kavramından neyi anladığını, kuşkuya yer bırakmayan bir açıklıkla belirtir ve ahileri «**iş terbiyesi almış**, eli işlediği, yarattığı için **nefsine saygı duygusu** yerleşmiş, şahsiyetli ve kendine güvenir» insanlardan oluşan bir topluluk olarak niteler (**Beş Şehir**, sayfa 36). **Huzur**'da Mümtaz, Sümbül Sinan'dan söz ederken «bunların hepsi manevî vazifelerine inanmış, muayyen bir ruh nizamından geçmiş, nefislerini terbiye etmiş insanlardı» diyecektir. (**Huzur**, sayfa 171). Demek ki, Tanpınar'da 'emek' kavramı 'ruh saltanatı', ya da 'iç âlem medeniyeti' adını verdiği ahlakî, dolayısıyle de ideolojik bir kavram oluyor. Tanpınar'da emeğin, üretim tarzının temel öğesi, ya da toplumsal üretim sürecinde değer yaratan etkenliği söz konusu değildir; o sadece emeği in-

san ruhunu eğiterek (nefsini terbiye ederek) belirli bir ahlâkı oluşturan bir araç olarak görür. Bu açıdan da Tanpınar, emeğin ahlâkî değeri üzerinde durduğu için, ortaçağ İslâm loncalarının amaçladığı idealleri benimsemekle yetinir. Prof. Sabri Ülgener, ortaçağ esnaf ahlâkından söz ederken, sanki, Tanpınar'ın düşüncelerini tıpatıp dile getiriyormuş gibidir: «Aslında şehir medeniyetinin bir parçası olan ortaçağ ahlâkı, yine yüzde yüz bir şehir müessesesi olan esnaf teşkilâtına öz malı gibi gururla bakmakta, aslı ve nesebi belli olmayan gezginci tüccar ve sermayeciye karşı sanatkârı el üstünde tutmakta elbette haksız değildi. Bütün bu sebeplerle **el işçiliği,** anî kazançların çok üstünde bir değere sahiptir; hattâ sahibini aza kanaate, sabır ve tevekküle zorlamakla bir nevi **terbiye edici, nefis körletici** fonksiyonu vardı. Mevlâna Camî, bu düşünce ile olacak ki (kisb-i akvat-ı yevmiye için cedd ve sây ile taabdan elde hâsıl olan nasırlar nefs-i emmâreyi terbiye ve islah için gûya bir törpüdür' demişti. El işçiliğinin **terbiyevî değerini** yükselten başka sebepler de vardır. (...) El işçiliği, Kınalızâde'nin dediği gibi, «sahibini soygun ve vurgun peşinde koşturmayan, dilencilikle yüzünü yere getirmeyen, ifrattan da tefritten de uzak olduğu için vasat ve itidâl ölçüsüne en fazla yaklaşan ve o yüzden de en çok övülmeye hak kazanan geçinme tarzıdır»* Huzur'da İhsan ise bu lonca

* Sabri Ülgener, *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri;* İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayını; s. 72.

ahlâkının bir başka yönünü şöyle dile getirecektir: «Ben ıstırabımla insanlıkla barışıyorum. Onu muzdarip olduğum zaman daha iyi anlıyorum. Aramıza o kadar sıcak bir şey giriyor ki... O zaman mesuliyet duygumu daha iyi idrak ediyorum. Istırap günlük ekmeğimizdir. Ondan kaçan insanlığı en zayıf tarafından vurmuş olur, ona en büyük ihanet ıstıraptan kaçmaktır. Bir çırpıda insanlığın taliini değiştirebilir misin? Sefaleti kaldırsan, bir yığın hürriyet versen yine ölüm, hastalık, imkânsızlıklar, ruh didişmeleri kalır. O halde ıstıraptan kaçmak kaleyi içerden yıkmaktır» (...) «İnsan taliinin mahpusudur. Ve bu talihin karşısında imandan ve bilhassa ıstıraba katlanmaktan başka silâhı yoktur» **(Huzur,** sayfa 264).

Tanpınar, kültürümüzü temellendirirken de, soruna bu perspektiften yaklaşır. Ona göre 'insan medeniyetinin felsefe devri diyeceğimiz devirden çıkar çıkmaz bu medeniyet **sanatın yerine zenaatı** koyacak kadar folklorlaşmış'tır **(Yahya Kemal,** sayfa 19). Ortaçağ İslâm loncaları kültürünün, sanatın yerine zenaatı koyarak 'muayyen bir mükemmelliğe' ulaştığını belirten Tanpınar'ın kanısınca geçmiş kültürümüzün yetkinliğini, **'iç âlem medeniyeti' (Huzur,** sayfa 136) adını verdiği ruh eğitimini sağlayan lonca ahlâkında, zenaatçıyı, yarattığı yapıtta kendi kişiliğini inkâr eden inceliklerde aramalıdır: «Bir Beethoven, bir Wagner, bir Debussy, bir Liszt, bir Borodine bu gördüğü ebediyet yıldızından (Emin Dede'den) ne kadar ayrı insanlardı. Onların çılgın hiddet ve kinleri, bütün hayatı kendisi için hazırlanmış bir sofra

zanneden iştihaları, ve bunları tek başına yüklenebilmek için imkânsız bir Atlas gayretiyle gerilmiş gururları, hiç olmazsa şahsiyetlerini değişik planda göz önüne koyan bir yığın nazariyeleri garabetleri, yumuşaklığı bile etrafındaki her şeye bir aslan pençesi gibi geçen mizaçları vardı. Halbuki bu şöhretsiz dervişin (Emin Dede'nin) hayatı, üst üste **kendi şahsını inkârdan** ibaretti. Bu inkârlar, mutlak'a karşı beslenen bir aşkta ve hayatın umumî gürültüsü içinde bu çifte kaybolma kararı sadece Emin beye ait bir şey değildi. Bu kendi iradesiyle, yahut **medeniyetinin terbiyesiyle,** silinmiş sonsuz itişlerle geriye doğru götürerek ondan bir Aziz Dede, bir Zekâi Dede, bir İsmail Dede, bir Hafız Post, bir Itrî, bir Sadullah Ağa, bir Basmacı zâde, bir kömürcü Hafız, bir Murat Ağa, hattâ bir Abdülkadirî Müragî, hulâsa bizim iç tarafımızı, belki en zengin his tarafımızı yapan insanların hepsini çıkarmak mümkündü» **(Huzur,** sayfa 235-236). Zenaatı bir sanat düzeyine yükselten ortaçağ ahlâkı karşısında Tanpınar'ın takındığı tavrı, Prof. Sabri Ülgener'in şu sözleri de doğrular: «Buraya kadarki izahların ve misâllerin ışığı altında ortaçağ ahlâkının sanat anlayışını ve sanata verdiği kıymeti daha yakından görebiliriz. Gözetilen gaye kısaca şuydu: Kendine uygun bir sanat seçmek, fakat bir kere oraya ayak bastıktan sonra sabır ve teenni ile tam bir olgunluğa, kelimenin hakikî mânasıyla sanatkârlığa ermek! (...) Gerçekten mazisi ve gelenekleri dinî-hamasî kıymetlerle hâlelenen bir sanat topluluğuna mensup olmanın tattıracağı şeref ve iti-

bar (meslek gururu), müstahsili sanatına en yüksek olgunluk seviyesine teşvik eden âmillerin başında gelir. Sanatkâr, maddî ve manevî varlığı ile katıldığı, adetâ **ferdiyetini içinde erittiği** sanatın şerefini her şeyden üstün tutmakla mükelleftir. O sebeple meydana koyduğu eser her bakımdan mesleğinin yüzünü ağartacak mükemmellikte olmalıdır»* **(Huzur'**da Mümtaz'ın, Sümbül Sinan'dan söz ederken söylediklerini anımsayalım: «Bunların hepsi manevî vazifelerine inanmış, muayyen bir **ruh nizamından** geçmiş, **nefislerini terbiye etmiş** insanlardı. Onun için şahsiyetlerini ölümden ötede bile kabul ettirdiler» **(Huzur**, sayfa 171).

Görülüyor ki Tanpınar, hayranı olduğu Proust gibi, geçmiş zaman ardında koşan, kültür sorunlarımıza yaklaşımında üretimin sosyal ilişkilerini değil, bu ilişkilerle belirlenen ahlâkı ölçü alan, bir 'ruh saltanatı'nın ancak bu yoldan gerçekleşebileceğine inanan, ideolojik ve idealist bir romancıdır; altyapı çatışmalarının getirdiği tarihsel dönüşümler yerine, emeği ve üretimi bilimsel bağlamından soyutlayarak 'çalışkan insanlar cemaati' gibi dayanıksız ve çürük bir utopyaya bağlayan bir düşünürdür. Tanpınar'ı bu bağlamın dışına kaydırmak, ona düşünmediği, düşünemeyeceği önerileri yakıştırmaya kalkmak, hem bilim düşüncesine hem de Tanpınar'a saygısızlıktan ötede bir anlam taşımaz.

* A.g.y., sayfa 78.

* Bu yazıda adı geçen yapıtlar şunlardır: *Huzur* (Ahmet Hamdi Tanpınar), Tercüman 1001 Temel Eser, İs-

tanbul; *Yahya Kemal* (Ahmet Hamdi Tanpınar), Yahya Kemal'i Sevenler Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul 1963; *Beş Şehir* (Ahmet Hamdi Tanpınar), Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1972; *Aziz İstanbul* (Yahya Kemal), Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1964; *Edebiyat Üzerine Makaleler* (Ahmet Hamdi Tanpınar). Millî Eğitim Bakanlığı Yayını, İstanbul 1969. (Bütün altı çizili bölümler benimdir. H.Y.)

AHMET HAMDİ TANPINAR VE MARKSİZM II

Yeni a dergisi'nde Ahmet Hamdi Tanpınar üzerine bir inceleme yazısı yayımlamış*, S. Hilav'ın Tanpınar'la ilgili yorumlarını eleştirmiştim. **Yeni Dergi**'nin temmuz 1973 sayısında S. Hilav, bu yazımı yanıtlıyor, işi asyai bir kur nazlığa vurup, benim sözünü ettiğim önemli sorunların hiçbirini ele almaya yanaşmadan, tartışmayı konuyla ilgisi olmayan alanlara kaydırmak becerikliliğini gösteriyor. Ciddî bir tartışmayı basit bir polemiğe indirgemek S. Hilav'ın yöntemi olabilir, buna da kimsenin diyeceği yoktur. Ben bu yazımda S. Hilav'ın söylediklerini, onun yöntemleriine başvurmaksızın, yanıtlamak amacındayım.

1. S. Hilav, önce, benim Althusser'den yaptığım alıntıyı ele alarak 'ideoloji' kuramının tanımında bir çeviri yanlışlığının bulunduğunu öne sürüyor. 'Külyutmaz' bir çevirmen dikkatiyle (!) benim yanlışımı bulmaya çahşırken S. Hilav, kendisinin yanlışlıktan yanlışlığa düştüğünün farkında görünmüyor. Bakınız nasıl: Althusser'in, elimdeki ingilizce metne göre verdiği 'ideoloji' tanımı «It will suffice to know very schematically that an ideology is a system

* Bkz. *'Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm : 1.*

(with its own logic and rigour) of representations (images, myths, ideas or concepts, depending on the case) endowed with historical existence and role within a given society»dir (**For Marx**, Penguin University Books, sayfa 231). Benim ilk yazımda verdiğim çevirinin ise, sözcüğü sözcüğüne yapılmış bir çeviri olmadığını görmek için, külyutmaz bir zehir hafiye mantığına gerek yoktur. Amacım, sadece ideoloji'nin bir toplumdaki «imgeler, mitoslar, fikirler ya da kavramlardan oluşan bir tasavvurlar sistemi» olduğunu vurgulamaktı, yoksa bu tanımı sözcüğü sözcüğüne çevirmek değil! Buna karşılık S. Hilav benim 'bir toplumdaki' yerine, 'bir toplumda yaşayan' demiş olmama mal bulmuş mağribî gibi sarılarak şöyle diyor: «H. Yavuz, çevirisindeki 'yaşayan' sıfatıyla imajları, mitosları ve kavramları belirlemiş; oysa Althusser'in metninde bu sıfat sistemi beliriyor. Üstelik 'yaşayan' sıfatı da tamamen yanlış». Burada S. Hilav'a hemen şunu hatırlatayım ki, Althusser'in metninde sistemi, (yâni bir tasavvurlar sistemi olarak 'ideoloji'yi) belirleyen, 'yaşayan' sıfatı değil, 'yaşanan' sözcüğüdür. Althusser'e göre ideoloji, S. Hilav'ın zannettiği gibi, «yaşayan» bir şey değil, **«yaşanan»** ('lived') bir ilişkidir. İngilizce metinden örnekler vereyim: «so ideology is a matter of the **lived** relation between men and their world» **(For Marx**, sayfa: 233); «Men live their ideologies..» (a.g.y sayfa: 233) v.b. Görülüyor ki S. Hilav'ın «'yaşayan' sıfatı, sistemi belirliyor» sözü, temelden yanlıştır. Benim kullandığım bu sıfat ('yaşayan' sıfatı), elbette, sistemi değil, tek tek imaj-

ları, mitosları, kavramları, fikirleri belirlemektedir ve S. Hilav doğruyu yanlış sanarak Althusser'i anlamadığını ortaya koymaktadır. **«Yaşayan»** mitoslar, imajlar, fikirler ve kavramlar; **«yaşanan»** ise bir ilişkiler sistemi olarak ideoloji'dir; ikisi ayrı ayrı şeylerdir. S. Hilav, Althusser'in sistemindeki bu inceliğin farkında görünmemekte, doğru çeviriyi yanlış sanıp, içinden çıkılmaz tutarsızlıklara düşmektedir (ilginç bir raslantı: sayın Cemil Meriç'in, **Hareket dergisi**'nin son sayısında Althusser'in 'ideoloji' tanımını bütünüyle çevirdiğini gördük. Sayın Meriçin çevirisi şöyledir: «Althusser için ideoloji «kendine göre bir mantığı ve tutarlılığı olan, belli bir toplum içinde bir tasavvurlar (imajlar, mitler, fikir veya mefhumlar...) bütünüdür.» S. Hilav, sayın Meriç'in çevirisi ile kendi çevirisini karşılaştırırsa 'tarihî bir varlığı ve tarihî bir görevi bulunan ibaresinin tasavvurlara mı, yoksa sisteme mi ait olduğunu görecek, üstelik 'rigour' sözcüğünün bilimsel sistemi niteleyen bir kavram olarak 'katılık' değil, 'tutarlılık' demek olduğunu, başkasının ille de yanlışını bulayım derken, içine düştüğü yanlışlık ve çelişkileri anlayacaktır).

2. S. Hilav, «H. Yavuz Althusser'deki ideoloji/bilim ayrılığı görüşü ile benim Tanpınar'daki resmî ideolojiden kopma ve bilimsel düşünceye yaklaşma tezlerim arasında paralellik kurarak herşeyi birbirine karıştırıyor» demektedir. Acaba herşeyi birbirine karıştıran kim? Bir bakalım. S. Hilav bana verdiği yanıtın baş taraflarında, Althusser'e dayanmadığını, «maddeci bilimsel felsefenin çok daha sağlam olan

kaynaklarına dayandığını» belirtiyor. Anlaşılan S. Hilav, resmî ideolojiden kopmak ve bilimsel düşünceye yaklaşmak konusundaki tezini (!) maddeci bilimsel felsefenin kaynaklarından çıkarmış! (Tabii nasıl çıkardığı meçhul!..) Oysaki, maddeci bilimsel felsefenin kaynakları (bu arada özellikle, S. Hilav'ın bir bölümünü dilimize çevirdiği **'Alman İdeolojisi'**) Hegel'ci idealizme karşı çıkarak bu ideolojiden kopan (daha doğrusu, koptuğunu sanan) genç-hegel'cilerin kuruntularının apaçık eleştirisini getirir. Tanpınar da, bir bakıma, genç-hegel'cilerin saplandıkları bu yöntem yanlışlığını tekrarlıyor gibidir. Genç-hegel'ciler, «metafizik, politik, hukukî ve ahlâkî tasavvurları, dinî ve teolojik tasavvurlara» bağlıymış gibi gösteriyor idiyseler, Tanpınar da ekonomik tasavvurları (burada **'emek'**, **'üretim'** v.b. gibi kavramları) **'ruh terbiyesi'**, **'iç âlem medeniyeti'** gibi birtakım ahlâkî tasavvurlara bağlıymış gibi göstermektedir. S. Hilav, Tanpınar'ın «bilimsel görüş»e yaklaştığını (bir yerde 'iyice' yaklaştığını söylüyor) iddia ediyorsa, çevirdiği 'Alman İdeolojisi'ni yeniden okumalı, oradaki, «Genç-hegelciler dünyayı altüst ettiğini ileri sürdükleri tantanalı beyanlarına rağmen koyu birer muhafazakârdırlar» yargısı üzerinde düşünmelidir. Bu ona, egemen olan tasavvurlar sistemini eleştirmenin, «bilimsel görüşe yaklaşmak» için yeterli olmadığı gerçeğini, sanırım, fazlasıyla öğretecektir.

3. Tanpınar'ın **«emek»**, **«üretim»** v.b. gibi kavramları maddî yaşamı bir **bütün** olarak kavrayıp açıklayan temel, bilimsel kavramlar ola-

rak değil, tam tersine, ahlâkî bir ülküyü (ideali) temellendirmeye yarayan ideolojik kavramlar olarak kullandığı konusundaki görüşümü, burada bir kere daha tekrarlayayım. S. Hilav, bilimsel görüşe «iyice» yaklaşmış olduğunu iddia ettiği Tanpınar'ın bu kavramları hangi sistemin bağlamı içinde kullandığı gibi çok önemli bir noktayı 'meskût' geçerek, işi kaypak ifadelerle anlatmaya çalışıyor. Oysaki, Tanpınar'ın bilimsel düşünceye iyice yaklaşıp yaklaşmadığı, onun «emek», üretim» v.b. gibi kavramları **salt** kullanıp kullanmadığı ile değil, bunları bilimsel maddeci sistemin getirdiği **özel anlamlarda** kullanıp kullanmadığı ölçü alınarak belirlenir. Hilav, bu çok önemli noktayı dikkate almaksızın, yazılarında ya da romanlarında salt «üretim», «emek» sözcükleri geçti diye Tanpınar'ı bilimsel maddeci dünya görüşüne iyice yaklaşmış sayıyorsa, bunun açık ve kesin bir sapma olduğunu görmezlikten gelemeyiz.

İlk yazımda da belirttim: «emek» kavramı Tanpınar için, toplumsal üretim sürecinde değer yaratan kategori değil, insan ruhunu 'terbiye' etmeye yarayan ahlâki bir kavramdır, bu anlamda «emek», lonca ahlâkı sistemiyle bütünleşir. S. Hilav, Tanpınar'dan «Halbuki Türkiye yalnız bir şey olmalıdır; o da Türkiye» gibi, kaypak ve yuvarlak sözleri alıp, «bu sözlerin lonca idealiyle ne ilgisi var!..» kabilinden sözümona kurnazlıklara başvuracağına, Tanpınar'ı (bu gerçekten önemli romancıyı) bir kere daha, ama bu kez üstünkörü değil, iyice okumalıdır. Sık sık sözünü ettiği **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**'nde, roman kahramanı Hayri İr-

dal'ın, Tanpınar'ın görüşlerini ne ölçüde yansıttığına bakmalı, İrdal'ın şu sözleri üzerinde bir kez daha düşünmelidir: «zenaatkârın yerini tüccarın alması acınacak şeydir hakikaten, dedim» (**Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, sayfa: 195); «Eskiden, dedim, bu cins işler sadece sermaye meselesi değildi. Sevenler ve işin içinde yetişenler yaprlardı» (**a.g.y.**, sayfa: 196). Hilav, Tanpınar'dan yuvarlak ve kaypak sözler aktaracağına, bu ve buna benzer özgül (spesifik) ve somut örneklere eğilme yöntemini benimsemeli ve Tanpınar'da lonca ideali sorununu, bu tür örneklerin ışığı altında değerlendirmelidir.

AHMET HAMDİ TANPINAR'IN ESTETİĞİ

Tanpınar'ın **'Huzur'** romanının felsefî yapısı incelendiğinde, yazarın, düşüncelerini, büyük ölçüde Nietzsche'den esinlenerek geliştirdiği görülür. Tanpınar'ın estetiği, özellikle onun müzik ve plastik sanatlar karşısındaki tavrı, doğrudan doğruya, bu düşünürün sistemine bağlıdır.

Eski Yunan kültürünü temellendirirken Nietzsche bu kültürün tragedyaya dayandığını belirtir ve tragedyayı, mithos'lardan yararlanarak çözümler. Nietzsche'ye göre, sanat sürekli evrimini Yunan mithos'unun iki tanrısına, **Apol lo** ile **Dionysos** ikiliğine borçludur. Tragedyanın ilk tanrısı **«değişmelerin ve ışığa kavuşmak isteyen ölülerin tanrısı»** olan Dionysos'tur: «Bu tanrı şerefine düzenlenen törenlerde şehvetli vecd, sevinç, ama aynı zamanda korku birbirine karışmıştır (.....) Bu törenlerde ruh, kendine çizilmiş olan sınırları aşarak tabiatın bütünü içinde eriyor. Nietzsche'nin de dediği gibi, böylece «varolanın Analarına, şeylerin gizli yüreğine» götüren yolu açmış oluyor. Dionysos'u ve kültürü karakterlendiren hâl, taşkınlığın âdeta sembolü olmuş olan sarhoşluktur, ona en uygun olan sanat dalı da, rasyonel unsuru en az, heyecan unsuru en çok olan Müzik'tir. Demek ki gerçek sanat bir bakıma, Dionysos'luk

(dionysisch) olacaktır. Fakat Dionysos tarafından temsil edilen bu taşkın içgüdünün yanında, bir de güzel şekilleri yoğurmada temel olan, güzel deyince bundan denge ile ölçüyü anlayan, bir ikinci içgüdü vardır ki, insanı taşkınlıklardan kurtarır, (...) ferdi kendi sınırları içinde tutar. Bu ikinci içgüdüyü karakterlendiren hâl, rüyalar âlemidir, ona tekabül eden sanat dalı da Plastik sanatlardır. Bu içgüdüyü Nietzsche güneş, güzellik, ölçü ve denge tanrısı Apollo'nun adına bağlayarak **(apollinisch)** diye vasıflandırmaktadır»*.

Tanpınar'ın estetiğinde de, genel anlamda müzik, büyük bir yer tutar. Ona göre, özellikle eski musikimiz, «o kadar sıkı nizamlar içinde kıvranan, fırtına ve gül yağmurları boşaltan **diyonizyak** cümbüşü ile» (**Huzur**, sayfa 188), sözgelimi Seyit Nuh'un nühüft bestesinde olduğu gibi, «ruhumuzdaki sonsuzluk iştiyâkını, **güneşe, aydınlatıcı ve yakıcı şeylere doğru kanatlanmayı»** simgeler. Bu kanatlanma da «asıl hamlesi her şeyi ilga eden aydınlığa doğru uçuş olan iç âlem medeniyetinin özüdür» **(Huzur**, sayfa 136). Tanpınar'ın müziğin getirdiği duygusal coşkuyu nitelemek için **'diyonizyak cümbüş'** deyimini kullandığına dikkati çekelim. Yazar, Seyit Nuh'un nühüft bestesini anlatırken devamla şöyle der: «orada yalnız bir kamaşma, kendini tüketme isteniyordu. İnsanoğlunun sonsuzluğu da bir çırpıda soyunup katık-

* Prof. Nusret Hızır: *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (Çevirenin Önsözü), İş Bankası Kültür Cep Kitapları, Ankara 1956; s. XII - XIV.

sız bir ruh olmaktaydı. Onu dinlerken maddemizden ayrılıyor ve bu yüzden ölüm, kendini bir uçta, bütün kâinatla mutabakat halinde, idraktan ibaret bir hayatın önünde, onun tılsımlı aynası, güler yüzlü kardeşiyle sarmaş dolaş yaşayan mahzun kardeşi oluyordu» (**Huzur**, sayfa 136). Bu sözler Nietzsche'in **Tragedya'nın Doğuşu**'nda Dionysos'çu coşkuyla 'kendi kendini ilga' ederek doğayla birleşen insanın* 'şeylerin yüreğinin sesini'** duymaya başladığı bölümleri anımsatır. Prof. Mehmet Kaplan, **Huzur** romanı üzerine yaptığı bir incelemede, romanın başkişisi Mümtaz'ın 'bütün ruhu ile özlediği' şeyin 'topyekûn varlığı içine alan bir bütünlüğe kavuşmak' olduğunu belirtir ve şöyle der: «saadet anlarında ve eski Türk musikisini dinlerken bu birliğe yaklaştığını hisseder».*** **'Huzur**'da Mümtaz'ın Nuran'la Sabih'lerin evinde buluştukları gece 'asıl ruh iklimleri'ni kuran klasik besteleri dinlerken kapıldıkları büyük coşkunun, bir içki şöleninde yaşanması raslantı değildir. Tanpınar burada, Dionysos taşkınlığını niteleyen sarhoşluk durumunu vurgulamak ister.

Tanpınar, müziği Nietzschenin taşkın içgüdüyle simgelediği Dionysos'çulukta temellendirirken, plastik sanatları ve özellikle denge unsurunun somut biçimde ön plana çıktığı mimariyi (Osmanlı mimarisini) de, yine Nietzsche'

* F. Neitzsche: *The Birth of Tragedy;* Doubleday Anchor Books, New York 1956; s. 24 25.

** F. Nietzsche: *a.g.y.;* s. 126

*** Prof. M. Kaplan: *Bir şairin romanı: Huzur;* İ.Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi; cilt XII (1963).

nin tasarladığı anlamda Apollo'culuk olarak görür. Onu doğanın bütünü içinde erimeye götüren müzik, zamanın anlamını veriyorsa, mimari de mekânın anlamını getirmektedir. Böylece Tanpınar musiki ile zaman'ı, mimari ile de mekânı simgeleyerek, Nietzsche'nin eski Yunan kültürünün temelinde gördüğü Dionysos/Apollo ikiliğini (dualité) eski Osmanlı kültürüne uyarlar. Eski Osmanlı yüksek tabaka kültürü (şehir kültürü), bir yandan bir tür panteizmi getiren musikî ile, öte yandan da taşkınlıkları dengeli bir ölçülülükle sınırlayan mimarî arasındaki uyumla belirlenir. Başka bir deyişle, Osmanlı yüksek kültürü, Tanpınar'a göre, müziğin taşkın duygululuğunu ölçüyle dengeleyen mimarî ile, zaman ve mekân içindeki uyumlu bütünlüğünü kazanır; tıpkı eski Yunan kültüründe olduğu gibi, Osmanlı kültüründe de Dionysos'la Apollo birleşir.

Prof. Mehmet Kaplan, yukarıda sözünü ettiğimiz incelemesinde «şu muhakkak ki, Huzur romanının temel unsurlarından birincisi zaman ise, ikincisi mekândır» demekte ve «Tanpınar Huzur'da hayatı hem zaman, hem de mekân içinde kavramaya çalışır» diye eklemektedir. Romanın kahramanları Mümtaz ve İhsan, 'eski İslâm mutasavvıflarının vâhdet-i vücût felsefelerine benzeyen bir görüşü' savunurlar. Bu görüş, İslâm tasavvufuna olduğu kadar, Nietzsche'nin Dionysos'cu bir coşkuyla 'ruhun kendine çizmiş olduğu sınırları aşarak' doğanın bütünü içinde erimek doğrultusundaki panteizmine de yaklaşır.

Selâhattin Hilav, Yeni Ortam'da yayınla-

nan **Tanpınar Üzerine Notlar**'ında Tanpınar'ın, maddeci bir tarih ve kültür felsefesine yaklaştığını söylemişti. Tanpınar'ın düşüncelerinin Nietzsche'ninkilerle karşılaştırılması, Hilav'ın onu toplumcu düşünce ile karşılaştırması kadar yapay, yakıştırma, temelsiz ve bağlam dışı olmayacaktır. **Edebiyat Üzerine Makaleler**'de, Tanpınar 1932 yıllarında «Schopenhauer ve Nietzsche'yi çok okuduğunu» belirtir (sayfa 572); yine bu kitapta **«Nietzsche'den sonra herkes biliyor ki, her sanat eseri mevcudiyetini bu iki Tanrıya (Dionysos'la Apollo'ya) aynı derecede borçludur»** der **(Edebiyat Üzerine Makaleler**, sayfa: 332). Dahası, Tanpınar'ın, Yahya Kemal'in şiirlerini (özellikle **Şerefâbâd**'ı ve **Kadri'ye Gazel**'ini) yorumlarken Dionysos/Apollo ikiliğinden yararlanmış olmasıdır. **Yahya Kemal** adlı kitabında Tanpınar'ın, Nietzsche'yi gerçekten özümlemiş olduğunu gösteren yerler çoktur: «Burada Nietzsche'nin büyük buluşu Dionysos-Apollo karşılaşması-yahut birleşmesi- tekrar kendiliğinden ortaya çıkar. Dionizyen espri, içgüdülerimize, ihtiraslarımıza veya onlara yakın ruh hallerimize teslim olmayı ister. O hilkatın âhengine rağmen azan tabiattır. Apolloniyen espri ise, bu âhengin kendisidir, yahut bizdeki çehresi ile akıldır. Düşüncenin hâkimiyetini ister» **(Yahya Kemal**, sayfa 154). Tanpınar'ın bu kitapta Cemşit ile Dionysos arasında koşutluklar kurması, giderek bir özdeşlikten söz etmesi de, bu konudaki erüdisyonuna iyi bir örnek olsa gerektir.

Son olarak bir noktayı belirtmek isterim. Selâhattin Hilav, Yeni Ortam'da yayımlanan

incelemesinin bir yerinde «Tanpınar, Spinoza.da olduğu gibi maddeci bir felsefe şeklinde yorumlanması mümkün olan tabiatçı (yani tanrı fikrinden yoksun) bir varlık görüşünü benimsemiş» demektedir. Yani, Hilav'a göre, Spinoza'nın panteizmi, tanrı fikrinden yoksun bir panteizm oluyor. Ama böyle bir şey olabilir mi? Tanrı fikrinden yoksun bir panteizm mümkün mü? Spinoza'nın **Ethik**'i, Hilav'ın söylediğinin tam tersini ortaya koyar. Spinoza, Töz'ün (substance) tekliğini ve onun bir bütün olarak tasarlanan evrenle özdeş olduğunu belirterek bu Töz'e **Deus sive natura**, yani «tanrı yada doğa» adını verir. **Ethik** iyice okunursa görülür ki, Spinoza'nın varlık görüşü, Hilav'ın sandığı gibi 'tanrı fikrinden yoksun' değildir; tam tersine doğa, tanrıyla birlikte düşünülmüş, tanrı fikri daha başından beri Spinoza'nın düşüncesinde varolagelmiştir.

Tanpınar'ın varlık düşüncesinin «tanrı fikrinden yoksun» olduğunu söylemenin de ciddiye alınır bir yanı olmasa gerektir.

GEÇMİŞ KÜLTÜRÜMÜZE SAHİP ÇIKMAK (I)

Geçmiş kültürümüze sahip çıkılması güncel ve politik sorun. Bu sorunun, özellikle sosyalistler açısından büyük önemi var. Sosyalistler, geçmiş kültürümüze sahip çıkılmasını, sahip çıkmayı, resmî ideolojinin 'ilerici' ve 'gerici' kategorileri içinde değil, ama bilimsel dünya görüşünü ölçü alarak düşünmek zorundalar. Sorunun politik önemi, geçmiş kültürümüze sahip çıkılması eyleminin, sürekli olarak, sosyalist dünya görüşünün kesinlikle karşısında bulunanlara bırakılmış olmasından geliyor. Üstelik, sosyalistler, geçmiş kültürümüze bütünüyle sahip çıkılarak onun bilimsel dünya görüşü doğrultusunda dönüştürülmesi zorunluluğunu da, bir yöntem olarak kavramak durumundalar. Lenin, proletarya kültürüne ilişkin düşüncelerini açıklarken, Marx'ın kapitalist toplumun en kesin, en ayrıntılı, en derin bir incelemesini yaptıktan ve burjuva biliminin ürünü olan **«herşeyi bütünüyle»** özümsedikten sonra, «burjuva çevresinin dar sınırları içinde kapalı kalan ya da burjuva önyargıları yüzünden eli kolu bağlanan insanların çıkaramıyacakları» bir kuram oluşturduğunu belirtir ve şöyle der: «Örneğin proletarya kültüründen söz ettiğimiz zaman,

bunu gözönünde bulundurmamız gereklidir. Eğer proletarya kültürünü yaratmanın, insanlığın gelişmesi sırasında oluşturulan kültürün tam olarak bilinmesi ve dönüştürülmesi olduğunu iyice anlayamamışsak bu sorunu çözemeyiz. Proletarya kültürü rasgele bir yerden, birdenbire ortaya çıkmaz, bu konuda uzman olduklarını söyleyenlerin icadı da değildir. Saçma bunlar. Proletarya kültürü insanlığın, kapitalist toplumun toprak sahipleri ve bürokratların boyunduruğu altında biriktirmiş olduğu bilgilerin tümünün akla uygun gelişimi olmalıdır.»

Görüldüğü gibi Lenin, **«proletarya kültürünü yaratanın, insanlığın gelişmesi sırasında oluşturulan kültürün tam olarak bilinmesi ve dönüştürülmesi»** olduğunu vurguluyor; bu doğrultuda kavranmadığı sürece sorunun, çözülemiyeceğini savunuyor. Demek ki, sosyalist kültürün üretilmesinde, geçmiş kültüre bütünüyle sahip çıkmak, bu kültürün dönüştürülmesi için, kuramsal bir gereklilik.

Kuramsal gerekliliğin yanısıra, sorunun politik ve güncel bir gerekliliği de içerdiği unutulmamalı. **'Edebiyat ve Devrim'i** adlı incelemesinde Troçki, şöyle diyor: «Çağımız henüz yeni bir kültür çağı değil, ona giriş dönemidir. Hiç değilse yeni bir kültürün yolunu açabilmek için, her şeyden önce **eski kültürün en önemli öğelerini politik olarak ele geçirmemiz gerekmektedir.»**

Sosyalist kültürün kuramsal ve politik sorunları üzerinde düşünenlerin, geçmiş kültüre sahip çıkmanın gerekliliği üzerinde durmaları,

bunu önemle vurgulamaları boşuna değil. Bir kere sosyalist kültür, kendiliğinden ortaya çıkmıyor, bir «**fikir mirası**'na sahip çıkılmasına, ve bu mirasın dönüştürülmesi ya da yeniden üretilmesine dayanıyor. Bir kez daha yineliyeyim: Kültürde yeniden üretim, geçmiş kültür ürünlerinin, belirli bir zihinsel tasarıma (burada, bilimsel dünya görüşüne) uygun olarak dönüşüme uğratılmasıdır. Türkiye"de sosyalist aydının, başta gelen görevi, Lenin'in dediği gibi, «insanlığın, kapitalist toplumun, toprak sahipleri ve bürokratların boyunduruğu altında biriktirmiş olduğu bilgilerin tümünün» dönüştürülmesine katkıda bulunmaktır. Buna karşılık, sosyalistler arasında bile, genellikle, geçmiş kültüre sahip çıkılması sorununun, resmî ideolojinin kategorileri içinde algılanması süregidiyor. Örneğin, saray kültürü olduğu için klasik edebiyatımıza ve müziğimize sahip çıkılmak istenmiyor. Oysa klasik edebiyatımıza, divan edebiyatına sahip çıkarak bu edebiyatı dönüştürmenin en yetkin örneklerini Nâzım Hikmet'in verdiğini unutmamamız gerek. Edebiyatta biçimin, belirli bir içerikle dönüştürülmesi (yeniden üretilmesi), bir 'ilericilik', 'gericilik' sorunu değildir elbet. Örneğin Nâzım'ı, Rûbai yazdı diye, gericilikle mi suçlayacağız?

Nitekim Lukacs, bilinç akımı tekniği üzerine kendisine yöneltilen bir soruyu yanıtlarken, biçimin devrimcisi, karşı-devrimcisi olamıyacağını belirtir ve Jorge Semprun'un **Le Grand Voyage** adlı romanında bilinç akımı tekniğinin, devrimci bir içeriği yansıtmak için kullanıldı-

ğını örnek gösterir*. Demek ki, yeniden üretim'de önemli olan, bunun hangi perspektiften gerçekleştirileceği neden, nasıl yararlanılacağı...

Sorunu, bu denli ayrıntıya indirmek değildi amacım. Başından beri şunu vurgulamak istiyordum: Geçmiş kültürümüze sahip çıkmak; Lenin'in belirttiği gibi kuramsal olarak, Troçki'nin belirttiği gibi, yeni bir kültürün yolunu açabilmek için, herşeyden önce eski kültürün en önemli öğelerini politik olarak ele geçirmek gerek. Sosyalistler açısından bunun büyük önemi var.

* Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Theo Pinkus: *Entretiens avec Georg Lukacs;* s. 28 (François Maspero, Paris, 1969).

GEÇMİŞ KÜLTÜRÜMÜZE SAHİP ÇIKMAK (II)

Bazı gazetelerde, İstanbul'daki tarihsel değer taşıyan yapılara sahip çıkılmaya başlandığına ilişkin haberler okuyoruz. İlk iş olarak da Amcazade Hüseyin Paşa yalısının onarılmasına karar verilmiş. İlgililer, İstanbul'daki bütün tarihsel yalıların «yeniden düzenleneceğini» bildiriyorlar. Osmanlı İmparatorluğunun başkenti İstanbul'da, özellikle 16. yüzyıldan başlanarak görkemli bir konut mimarisi yaratıldığı, bu mimarî üslubunun bize özgü bir nitelik taşıdığı, uzmanların belirttikleri bir olgu. Lâle devrinden sonra Osmanlıya özgü mimarî üslubun giderek, bozulmaya başladığı da bir gerçek.

Ama bir başka gerçek daha var; o da şu: Osmanlı İmparatorluğunun dört yüzyıldan uzun bir süre başkenti olmuş İstanbul'da, geçmişi iki yüzyıldan eskiye çıkan bir tek konut yok. Birkaç yıl önce Prof. Doğan Kuban yazdı da öğrendik İstanbul'da ömrü iki yüzyılı aşan tek konut yapısı, sadece, Anadoluhisarı'ndaki Köprülü yalısına ait Divânhâne. «Bunda, konut mimarîmizin ana malzemesinin ahşap oluşunun, elbet büyük payı var», diyor Prof. Kuban. Ama, Osmanlıdan bu yana, tarihsel yapılarımıza bü-

tün olarak sahip çıkma bilincini taşıdığımız da, elbette söylenemez.

Diyeceksiniz ki, hiç mi sahip çıkılmamış?

Belirli bir gözlemden yola çıkalım isterseniz ve Selçuklu-Türk ve Osmanlı-Türk Kültürünün mimarî yapıtları gibi maddî ürünlerine, bir kültür mirası olarak bütünüyle sahip çıkılmadığını söyleyelim. Camilere bir kültür nesnesi olarak değil, dinsel bir işlevi yerine getirdiği için sahip çıkılmış. Sahip çıkılmış olması yeterli değil mi, diyeceksiniz. Değil. Çünkü, bu anlayışın arkasında belirli bir perspektif yatıyor. Camilere, İslâm Uygarlığının somut ve maddî bir plastik ifadesi olarak sahip çıkmak **bir** kavrayış tarzıdır; dinsel bir tapınma mekânı olarak sahip çıkılmaksa bir başka kavrayış tarzı. Bu iki kavrayış tarzı arasındaki farkı somutlamak için bir örnek vereyim. Yahya Kemal, Sermet Sami Uysal'la konuşmalarında Mehmet Akif'den söz ederken şöyle der: «O İslâm ahlâk ve akaidinin (inançlarının) şairiridir; İslâmın şiirinin şairi değildir. İslâmın şiirinin şairi olsaydı, vâiz gibi değil şair gibi şiirler yazardı.»

Bu örnek, yerindedir; çünkü Mehmet Akif'in şiirine **'cami'** kavramı, İslâm cemaatinin toplanıp ibadette bulundukları bir mekân olarak; Yahya Kemal'in şiirineyse bu kavram, İslâm Uygarlığının plastik bir ifadesi olarak girer. Demek ki, kültür verilerine sahip çıkılmasında, benim 'zihinsel tasarım' dediğim bir yaklaşım tarzı, **«anlamlandırma»** düzeyinde büyük önem taşıyor. Kısaca, camilerimize birer din-

sel tapınma mekânı olarak sahip çıkmışız; birer kültür verisi olarak değil.

Bu anlamda sahip çıktığımız başka tarihsel yapılar da var. Örneğin, surlar, ve hisarlar, kaleler. Bunlara sahip çıkılmasının arkasında ise bir tür askerî büyüklük tutkusu yatıyor. İstanbul'un surlarına, hisarlarına, kalelerine, bize geçmişimizdeki askerî zaferlerimizi anımsattığı için sahip çıkmışız. Surlar, hisarlar, kaleler, görkemli «fetih ruhu»nun duygusal belirtgeleri olarak korunup onarılmış. Birer tarihsel ve maddî kültür nesnesi olarak sahip çıkılmamış onlara.

İşin gerçekten acınılası yanı, geçmişimize, geçmişimizde üretilmiş, maddi ve manevi kültür ürünlerine sahip çıkma eyleminin, Türkiye'deki en gerici ve en tutucu sağ kesime bırakılmış olmasıdır. Sağcılarımız, özellikle cumhuriyetten sonra yaygınlık kazandırılmaya çalışılan resmî ideolojinin, geçmiş kültür değerlerine sahip çıkmayı bir tür «geriye doğru devrim» sayan kavrayış tarzından yararlanmışlardır. Sağcılar, resmi ideolojinin bıraktığı bu boşluğu doldurmuşlar, geçmiş kültürümüze bütünüyle sahip çıkarak bu kültürü kendi gerici idelojilerine göre yeniden üretmeye başlamışlardır. Sözle «ilerici» geçinen resmî ideoloji yanlısı yazarlar arasında bugün de bu sahip çıkmama eğilimi süregidiyor. Eski kültür dillerimize sahip çıkalım, dendiğinde bir bardak suda koparılan fırtınaya bakın! Türkiye'deki sosyalistlerin, geçmiş kültürümüze, bilimsel dünya görüşü açısından sahip çıkmaları uyarısında bulunanlar, bu sözde «ilericiler» tarafın-

dan, nerdeyse gericilikle suçlanıyor. Oysa, geçmiş kültüre, hangi kavrayış tarzıyla sahip çıkılırsa, bu kültürü o **doğrultuda** yeniden üretmek mümkündür. Sözde «ilerici» yazarlarımız işte bunu anlayamıyorlar. Üç kibrit çöpünü, isterseniz (Z), isterseniz (N), isterseniz (A), isterseniz daha başka biçimlere sokabilirsiniz. Kültürde yeniden üretimden, ben, bu tür bir birleştirmeyi; yâni, kültür verilerini belirli bir zihinsal tasarıma göre yeniden düzenlemeyi anlıyorum; eski kültürümüzün, sosyalist dünya görüşüne göre yeniden üretilebileceğini savunuyorum. Bu da, önce, bu kültüre bir bütün olarak sahip çıkmakla olur elbet. Siz bunlara sahip çıkmayın; sahip çıkmayı burjuvazinin en gerici kesiminin tekeline bırakın, onlar da bu kültür verilerini kendi ideolojilerine göre yeniden üretsinler; sonra da bunun tersini, sahip çıkılmasını savunanları gerici sayın!.. Bizdeki tanzimat kafasının kültür alanındaki yansıması budur işte.

DOĞU VE BATI SANATLARINDA GELENEK SORUNU

Doğu sanatında gelenek sorunu ve bu sorunun temeli olan kesiksiz gelişme sürecinin bütünlüğünü ortaya koyacak sistemleştirme, bugün karşımıza soyut ve zihinsel bir 'yeniden üretim' sorunu olarak çıkıyor. Batı sanatının ikonogratik çözümlemesi, resim alanında, **simgesel** (symbolique) olandan **temsilî** (representative) olana doğru dönüşüm gösteren bir evrilme şeması sunmaktadır. Bu şemanın hangi somut tarihsel koşullarla belirlendiğini ortaya çıkarmak ise, elbette, ikonografik çözümlemeden farklı, soyut ve zihinsel bir sistemleştirmeye bağlıdır.

Demek ki bu sistemleştirme, figürle simge arasındaki ilişkinin bulgulanması anlamına gelmiyor. (Bu bulgulama ikonografinin alanına girer). Sistemleştirme, figürle simge arasındaki konvansiyonel ilişkiyi (ya da Pasofsky'nin deyimiyle, «belirli tarihsel koşullarda belirli tema'ların ya da kavramların nesneler ve olaylarla ifadelendirilmiş biçimi»ni) çıkış noktası olarak ele alan ikonografik çözümlemeyi aşan bir temellendirme demektir.

Panofsky'ye göre ikonografi, bir çözümleme yöntemidir. Oysa, somut bir kültür verisi olarak, resmin zihinsel ve soyut 'yeniden üre-

tim'i, ikonografiden bütünüyle farklı bir yöntemi gerektirir. Bu yönteme Panofsky, «ikonolojik yorumlama yöntemi» adını veriyor. Panofsky'ye göre, «İkonografi, salt betimsel (descriptive) çoğu kez, istatistik bir yöntem ya da yaklaşımdır. Dolayısıyle, nasıl etnoloji insan ırklarının betimlenmesi ve sınıflandırılması ise, ikonografi de imgelerin betimlenmesi ve sınıflandırılmasıdır; sınırlıdır, ve belirli tema'ların hangi belirli motiflerle nerede ve nasıl görselleştirildiği konusunda bizi aydınlatan ikinci dereceden bir incelemedir. Bize, sözgelimi, İsa'nın nerede ve nasıl dört çiviyle, nerede ve nasıl üç çiviyle çarmıha gerildiğini bildirir. Buna karşılık ikonoloji, belirli tema'ların ve kavramların nesneler ve olaylarla anlatılışı değil, «İnsan zihninin temel yönsemelerinin, değişik tarihsel koşullarda belirli tema'lar ve kavramlarla anlatılışı»dır. Görülüyor ki, ikonografik çözümleme yönteminde kavramlar ve tema'lar birer amaç, ikonolojik yorumlama yönteminde ise birer araç'tırlar. Birincisinde kavramların ve tema'ların **nesneler ve olaylarla nasıl** ifadelendirildikleri araştırılırken, ikincisinde insan zihninin temel yönsemlerinin **kavramlar ve tema'larla** nasıl ifadelendirildiklerine bakılmaktadır.*

Kavramların birer araç niteliği kazanması «somutun zihinsel ve soyut olarak yeniden üretilmesi» demek olan sistemleştirmenin bir gereğidir. Bu sistemleştirme, kavramlar ve tema-

* Ervin Panofsky: *Meaning in the Visual Arts*, Penguin Books, Londra, 1970; s. 51 - 67.

lar aracılığıyla ve sanatçının yaşadığı toplumun değişik tarihsel koşullarının özgüllüğü (specifité) içinde, siyasal, dinsel ve felsefî düşüncelerin (kısaca, 'ideoloji'nin), ya da, Panofsky'nin deyişiyle, 'kültürel semptomlar'ın ulaştığı bütünlüğün kavranması demektir. Panofsky'ye göre, ancak bu bütünlüğün kavranmasıyla bir kültür verisi olarak sanat yapıtının 'içsel anlamı' bulgulanmış olacaktır. Sanatçı, yapıtının taşıdığı içsel anlam'ın bilincinde olmayabilir (Panofsky, 'içsel anlam'ın, sanatçının bilinçli olarak amaçladığı anlamdan kesinlikle farklı olabileceğine dikkati çekiyor); bu düşünce, yapıların bilinçsiz bir biçimde temellendiği, bu yüzden de yapıların dışsal benzeşimlerde değil, içsel bağlaşımlarda (internal homology) bulgulanması gerektiği konusunda Lévi-Strauss'un öne sürdüğü görüşlerin bir türevi gibidir.

Simgeyle (kavramla) figür arasındaki konvansiyonel ilişkide —ki bu, dilbilimsel (linguistique) bir ilişkidir— anlam, dışsal bir olgu niteliğiyle kavranır. Saussure'ün dediği gibi, simgenin özelliği, onun hiç bir zaman bütünüyle 'keyfî' olmamasıdır: «simge, boş değildir; gösteren ile gösterilen arasında (burada, simge ile figür arasında) doğal bir bağ izine raslanır: **'haç'** figürünün Hıristiyanlığın, **'terazi'** figürünün Adaletin simgesi olması gibi*. Batı hıristiyan sanatında dinsel tasvirler, bu anlamda,

* Berke Vardar: *Ferdinand de Saussure ve Dilbilim Kavramları*, Yeni İnsan Yayınları, İstanbul 1971; s. 66.

bütünüyle konvansiyonel bir nitelik taşırlar: belirli kavramlar (Tanrısallık, Erdemlilik, v.b.) ya da temalar (İsa'nın göğe çıkışı, v.b.) aracılığıyla görselleştirilmişlerdir. Rönesans sanatına gelinceye kadar batı hıristiyan sanatı, 'konvansiyonel anlam' düzeyinde, simgesel bir sanat olarak kalmıştır.

Yukarıda sözünü ettiğim, **simgesel** olandan **temsilî** olana doğru gelişen evrilme, batı hıristiyan sanatında **'konvansiyonel anlam'**dan **'içsel anlam'**a doğru bir evrilme sürecini ortaya koyar. Genel olarak toplumsal siyasal ve felsefî yaşam sürecini belirleyen maddî yaşamın üretim biçimi değişikliğe uğramış, yeni ve daha ileri üretim ilişkileri ortaya çıkmıştır. Feodal üretim tarzının, yerini, burjuva üretim tarzına bırakmasıyla değişen tarihsel koşulların yavaş yavaş biçimlendirdiği insan tipi **(birey)** ve topluluk tipi **(ulus)**, bu değişmenin özgüllüğüne dayalı zihinsel yapıları oluşturmaya başlamıştır. Bu evrilme, batı hıristiyan sanatına gerçekçilik duygusunu getirir. Konvansiyonel anlamdan içsel anlama, simgesel olandan temsilî olana doğru evrilme sonucunda ortaya çıkan gerçekçilik duygusunun, tarihsel koşulların özgüllüğüne bağımlı olarak temellenişini Herbert Read'in verdiği şu örnekte bulabiliriz: «Meselâ, Vincenzo Foppa'nın National Gallery'de bulunan bu konudaki resmini ele alalım. Meryem çok asil ve ağırbaşlı ideal bir kadın olarak canlandırılıyor; krallar hürmet, yiğitlik ve kahramanlık örneğidirler, seyis ve uşaklar bile kendilerine göre sevimli veya asildirler. Şimdi Flaman okulunun aynı konuyu nasıl ele

aldığını görelim: National Gallery'de Mabuse' nin tanınmış altar resminde lükse düşkün bir devrin aradığı bütün zenginlik ve taşkınlık vardır. Fakat buna rağmen Meryem, artık ideal bir tip olmaktan çıkıp bir Flaman ev kadını halini almıştır; krallar asildir, fakat modelden çalışıldığını gösteren hatlarda gündelik hayat kayguları görülür; mukaddes grubun üzerinde tapınan melekler uçuşurken aşağıda tam önde, döşeme kırığı ve birisi bir kemik dişleyen iki köpek görülür»*.

Görüldüğü gibi, sözgelimi Meryem, feodal batı ortaçağının dinsel tasvirlerinde Erdemliliğin simgesi iken, değişen tarihsel koşullarla birlikte, erdemli bir kadını (bir Flaman kadınını) temsil etmeye başlamıştır. Batı-hıristiyan sanatında resmin **'içsel anlam'** kazanması, onun temsilî ve gerçekçi bir nitelik kazanmasıyla mümkün olmuştur. Batı resminde geleneğin yapısı, ancak, bu ilişkilerin bütünlüğüyle açıklanabilir.

Doğu sanatında ise bu doğrultuda bir evrilme şeması görülmüyor. Doğu sanatında simgesel olanla temsilî olan, tarihsel koşullar gereği, kesiksiz bir sürecin içinde birbirini izlemez; belirli bir tarihsel kesitte, brbirinden bağımsız olarak bir arada bulunurlar. Buna karşılık doğu sanatında, çok daha dikkati çekici ve kendine özgü bir evrilme görülür: burada simge ile figür arasındaki ikonografik ilişki,

* Herbert Read: *Sanatın Anlamı;* T. İş Bankası Kültür Yayınları İstanbul. 1974; s. 96.

batı sanatında olduğu gibi, önceden belirlenmiş ve konvansiyonel bir ilişki değildir. Bir figür, bir toplumdan öteki topluma, salt kompozisyon açısından belirli üsluplaştırma farklarıyla, öncekinden bütünüyle ayrılan bir başka düşünceyi simgelemek üzere aktarılır. Sözgelimi, doğayla döğüşen arslan figürünü ele alalım. Willy Hartner ve Richard Ettinghausen, **Oriens** dergisine yazdıkları bir makalede*, bu figürün 3000 yıllık geçmişi süresince, bir toplumdan ötekine, değişik simgesel anlamlar kazanarak geçtiğini belirtirler; İlk Pers, Elam ve Mezopotamya uygarlıklarında boğayla döğüşen arslan figürünün yılın dönemlerini belirten **gökbilimsel** bir simge olduğunu; milattan sonra XII. yüzyıl Anadolu'sunda, Diyarbakır'daki Ulu Camiin girişinde görülen bu figürün, bu kez, Selçuklu İmparatorluğundaki feodal beyler arasındaki mücadeleleri belirten **siyasal/askerî** bir simge niteliği kazandığını; ve sonunda XVIII. yüzyıla ait bir resim-yazıda, aynı figürün **dinsel** bir simge olarak ortaya çıktığını gösterirler. Doğu sanatında simgenin, batıda olduğu gibi, belirli bir tarihsel dönemde işlevini yerine getirdikten sonra ortadan kaybolması, geleneğin yapısının temellendirilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Figür, birbirinden değişik simgesel bağlamlarda devam etmekte, sonunda simgesel bağlamdan da kurtulup, salt bir artistik biçim olarak süsleme niteliği kazanmaktadır. Marshall G.S. Hod-

* W. Hartner, R. Ettinghausen: *The Conquering Lion. The Life Cycle of a Symbol*, Oriens dergisi, cilt: 17; 1964.

gson'un dediği gibi simgesel figürler, «tarihin gelişimi içinde yaşar ve değişirler; bir bağlamdan ötekine kayar, değişik amaçlar için kullanılabilir.** Hodgson'un simgesel figürün bağlam değiştirmesini, doğu sanatı açısından ele aldığını unutmamak gerekir.

Doğu sanatında (özellikle Türk-İslâm sanatında) gelenek sorununu irdelerken simgesel resimden temsilî resme geçiş sürecinin bulunmaması; buna karşılık simgesel resmin, üsluplaştırma yoluyla bağlam değiştirmesi olgusu üzerinde durmak zorunluluğu vardır. Bu, herşeyden önce, doğu toplumlarının geçirdikleri yapısal değişikliklerin, batı toplumlarından farklı olduğu varsayımına dayandırılmalıdır. Doğu sanatı ikonografisinde figürün bağlam değiştirerek farklı anlamlar kazanması toplumdan topluma değişen egemen ideolojilerin (politika, din v.b.) doğal bir sonucudur: doğu toplumlarında egemen ideolojiler, maddî yaşamın üretim biçiminin değişmesine dayalı bir 'dünyagörüşü' niteliğini taşımamışlardır. Bu yüzden figürler (örneğin, boğayla döğüşen arslan figürü), kavramların (simgelerin) görsel ifadelendirilmesi düzeyinde kalmış, «insan zihninin temel yönsemlerini kavramlarla ifadelendirecek» bir soyutlama süreci gerçekleşememiştir. Bu süreç batı toplumlarında ideolojilerin dünya görüşleriyle aşılması sonucunda mümkün olabilmiştir. Demek ki doğu toplumlarında, resim, konvansiyonel anlamı ortadan

** G.S. *Hodgson, Islam and Image,* History of Religions, III; 1964.

kaldıran bir görsellik (ya da keyfîlik) getirmekte ama bu anlamı, gerçeği bütünüyle kavrayabilecek bir dünya görüşünün içsel anlamına ulaştıramamaktadır.

Doğu sanatında temsilî resim (örneğin, minyatür), batılı anlamda temsilî resim değildir*; insan zihninin temel yönsemelerini kavramlar ve temalarla görsel olarak ifadelendirmekten yoksundurlar. Doğu sanatında minyatürün temel niteliği, onun kavramsal değil, anıtsal oluşudur. Simgesel doğu resminde olduğu gibi temsilî doğu resminde de içsel anlamdan yoksunluk, gelenek açısından ister istemez içerikten çok, biçim sorunlarını ön plana çıkarmaktadır. Doğu sanatında geleneğin yapısı, içeriğe bağlı bir evrilme şemasında değil, ama kompozisyon ve üsluplaştırma gibi biçime bağlı bir evrilme şemasında aranmalıdır: Doğu sanatının ikonografisi olabilir, ama ikonolojisi olamaz.

* Bu konuda bkz. S. Tansuğ; *Resim Kılavuzu*, Milliyet Yayınları İstanbul, 1973.

TÜRK KÜLTÜRÜNÜN KÖKENLERİ ÜZERİNE

Cumhuriyetten sonra Türk düşün alanı, uzun bir süre, Atatürk'ün çağdaş uygarlık düzeyi olarak nitelediği, Batılılaşma ve Batıcı dünyagörüşünün egemenliği altında kaldı. Cumhuriyet ideolojisi, düşün alanında, kültürün layikleştirilmesi diye tanımlanabilecek **pozitivist** düşüncenin, çok kesin ve ödünsüz bir uygulaması sayılabilir. Bu yüzden de, Cumhuriyet ideolojisinin karşıkarşıya kaldığı ilk önemli sorun, Türk kültüründe «dinsel» olanla «ulusal» olanı, bu aşırı pozitivist görüşe uygun olarak birbirinden ayırmaya çalışmak olmuştur.

Ziya Gökalp'in Türk **hars**'ı diye nitelediği gelenekler imajlar, tasarımlar ve mithos'larla oluşan halk kültüründe «ulusal» olanla «dinsel» olan, Türk toplumunun uzun geçmişinde birbirine karışmış, birbirini etkileyerek değişik bir sentez getirmişti. Bunlar, kesin ve radikal bir yaklaşımla bile olsa, kolay kolay ayrılabilecek gibi değildi. Prof. Niyazi Berkes'in de belirttiği gibi bu terimlerin osmanlı Türkçesindeki tarihsel evrimine bakılırsa, meşrutiyet dönemine kadar, «millî» kavramı, «dinî» anlamında kullanılmış, bu iki kavram, yani ulusal kavramıyla dinsel kavramı, neredeyse özdeş sayılmıştı. Cumhuriyetten sonraki uygulamalar,

bu doğrultuda bir ayıklamayı getirmiş görünse de, temeldeki bütünlük süregitmiştir. Cumhuriyetin ilk aydın kadrosu, daha sonraları, bu ayıklamanın (yani halk kültüründe «dinsel» olanla «ulusal» olanı birbirinden ayıklama girişiminin) yapay ve zorlama bir ayıklama olacağını, bunun kuramsal ve pratik olarak geçerli olamayacağını farketmiş olmalıdır ki, bu kez, yeni bir ulusçuluk anlayışı (dinsel olmaktan çok, «etnik» bir ulusçuluk düşüncesi) temellendirilmek istenmiştir. Bunun ilk örneğini, 1932 yılında toplanan Birinci Türk Tarih Kongresi'n de görüyoruz. Bu kongrede, Maarif Vekili Esat Bey'in yaptığı konuşma, bu yeni ulusçuluk görüşünün ilkelerini ortaya koydu. Esat bey, Orta Asya'da ilk uygarlıkların Türkler tarafından oluşturulduğunu, daha sonra Orta Asya'dan göç eden Türk kavimlerinin «Anadolu'da Eti; Mezopotamya'da Sümer, Elam ve nihayet Mısır, Akdeniz ve Roma uygarlıklarının» ilkelerini kurduklarını ve Avrupa'yı mağara hayatından kurtardıklarını öne sürdü.

Türk kültürünün kökenlerinin bilimsel bir yaklaşımla ele alınması savını taşıyan bu kongre, resmî tarih görüşünün yürürlüğe konduğu bir kongre olmuştur. «Orta Asya'nın otokton halkının Türk olduğu» savında düğümlenen bu tarih görüşü, üstü kapalı bir kültür anlayışını içeriyordu. Birinci Türk Tarih Kongresi'ne katılanlardan İhsan Şerif beyin sözlerine bakılırsa, 'bütün dünyaya şâmil olan medeniyetin mebde ve menşei Orta Asya yaylası'ydı. Orta Asya'nın otokton halkı da Türkler olduğuna göre, «o medeniyetin nâşir ve nâkilleri de Türk-

ler olacaktı». Bu görüş, Türk kültürünün geçmiş bütün kültürleri kapsayan, onlara yol açıcılık eden bir kültür olduğu doğrultusundadır.

Türk düşün alanında ulusal olanı dinsel olandan ayıklamak, ya da, dinsel belirlenimler taşımayan yeni bir ulusçuluk görüşünü getirmek konusundaki aşırı pozitivist yaklaşım Cumhuriyetin ilk onbeş yılının belirgin özelliğidir. Bunu, özellikle 1940'larda devrimin ulusçuluk ilkesi yerine, halkçılık ilkesinin ölçü alındığı, daha doğrusu kültürümüzün temellendirilmesi konusunda, ulusçuluğun yerini yavaş yavaş halkçılık ilkesine bıraktığı yaklaşım izledi. Halkevleri, bu yaklaşımın temel birimleri oldu. Halkevlerine yön veren aydın bürokratlar halk sanatlarına, halk danslarına, halk oyunlarına ve halk edebiyatına, kısaca folklora bu kez, aşırı bir romantizmle eğildiler. Bu dönemde de bir önceki dönemin layik, ya da dindışı kültür eğilimi ağır basar.

Hasan Ali Yücel'in millî eğitim bakanı oluşuna kadarki dönemde batıcılık, ister aşırı pozitivizm, ister aşırı romantizm biçiminde görünsün, bir tek anlam taşıyordu: Batılı dünyagörüşünden, Osmanlı dünyagörüşünün **karşıtı** anlaşılıyor, yani kültür alanında batıcılık, osmanlılığı simgeleyen ne varsa, onun karşıtını uygulamaya koymak biçiminde düşünülüyordu. Başka bir deyişle, batıcılık, eski deyimle, mefhum-u muhalifiyle tanımlanmaktaydı. Batıcılığı ilk kez, karşıtı sayılan osmanlılıkla ve yanlış bir biçimde değil, gerçek tarihsel boyutlarıyla tanımlama, bizim hümanizma akımı dediğimiz girişimlerle başlamıştır. Hümanizmanın, Türk

düşününe egemen olmasıyla kültür alanında gerçek bir batılılaşmaya yönelindi. Dikkate değer olan, batı kültürünün klasik yapıtlarının çevrilmesi işi ateşli bir tutkuyla yürütülürken, Türk-osmanlı kültürünün irdelenmesi konusunda herhangi bir yaklaşımın görülmemesidir. Bu durum, 1950'lere kadar süregitti. Ancak 1950'lerden sonra genel batıcılığa karşı bir doğu/batı sentezinden (resmî ideoloji dışında) sözedilir olmuştur. Ama, düşün alanında, gene de bürokrat ideoloji egemendi.

Bu alanda en 'batılı" düşünürümüz, hiç kuşkusuz, Ataç olmuştur. Ancak, o da belirli bir çelişkiyi getiriyordu: batı uygarlığını hazırlayan kültür birikimini Orta Asya'nın otokton halkı olan Türklerin sağladığı konusundaki aşırı ulusçu tez, bilim doğrularından uzak bir duygusallığa dayandığı için bir yana bırakılmıştı; Ataç, bu tezi benimsememekle 'olumlu' bir gelişmeyi hazırlıyordu ama, batı kültürü varken ulusal bir bileşime gitmenin gereksizliğine kapılarak 'olumsuz' bir gelişmeye de öncülük ediyordu. Yazılarından anlaşıldığı kadarıyla Ataç'ın kültür anlayışı, batı kültürünün evrenselliği düşüncesine dayanmaktaydı; evrensel bir kültürün temellendirilmesi söz konusu olunca, ulusal bir bileşime, Türk kültürü açısından özgün, sui generis yapılara gitmek, Ataç'ın görüşüne göre, gereksizdi. Asıl yapılması gereken, batı kültürünün temellendirilmesi işini üstlenmek, giderek, eski yunanca ve latince öğrenmekti. Görülüyor ki, Birinci Türk Tarih Kongresi'nin, «batı kültürünün temelini oluşturan Orta Asya'nın otokton Türk haklarıdır» tezi gibi, bilim-

sellikten uzak ve aşırı duygusal ulusçuluk bilincinin yerini, «Türk kültürünü temellendirmek diye bir şey söz konusu olamaz, batı kültürünü benimsemek gerekir» gibi ters doğrultuda, ama o ölçüde aşırı duygusal bir evrensellik bilinci almaktaydı.

Kuşkusuz, aşırı batıcılık yada evrenselcilik tezinin geçerlik kazanmasında tek parti yönetimi siyasasının büyük payı olduğu kadar, 1930'ların aydınlarının kültür sorunlarını edebiyatın ötesinde bir **yapı** sorunu olarak ele almayı düşünmemiş olmalarının da payı vardır. Ataç bir edebiyat adamıydı, bir kültür adamı değil. Onun 'bölmeli kafa'lılığı, kültür sorunlarına bir edebiyat adamı olarak yaklaşmasındadır. Bir temellendirme bilinci yoktur Ataç'ta. Edebiyat adamlarımızın kültür sorunlarına özellikle Türk kültürü bağlamı içinde, yaklaşmayı denemeleri ise, ister istemez, Ataç'ı **aşacaktı elbet.**

Tek parti yönetiminin aşırı batıcı kültür politikasından çıkarak, Türk kültürünün köken leri üzerinde düşünen aydınlarımızın başında Sabahattin Eyüboğlu geliyor. Kültür sorunlarına, edebiyatın ötesinde bir «yapı» olarak yaklaşan Eyüboğlu, bir başka tezle çıkar karşımıza: Türk kültürünün kökenini, Orta Asya'da ya da batıda değil, Anadolu'da aramak gerekir. Türk kültürü, Anadolu toprakları üzerinde uygarlıklar kurmuş halkların, Anadolu halklarının oluşturdukları kültürlerin özümsemesidir. Böylece, Anadolu insanının geçmiş yüzyıllarda geliştirdiği kültür birikimlerini temellendiren hümanizmacı bir kültür anlayışına varılmak istenir. Kültürler arasındaki yapı farkları önemsenme-

yerek Yunus'la Homeros, Anadolu hümanizmasının birer büyük yol açıcısı sayılır. Giderek Anadolu hümanizmasının 'bütün insan'ı ortaya koyan bir kültürle biçimlendiği öne sürülür. 1960 sonrasına kadar hümanizmacı tezin aydınlar kesiminde büyük yankılar uyandırdığını görüyoruz. Bu ilgi, bugün de süregitmektedir, ama eskisi kadar saygınlık görmemektedir.

Hümanizmacı tezin karşısına bir başka tezle, osmanlılık tezi ile çıkılmıştır. Kemal Tahir' in tarih ve uygarlık görüşü bu tezin temellendirilmesi doğrultusundadır.

Orta Asya tezi, batıcılık tezi, hümanizma tezi, osmanlılık tezi derken, bir başka düşünce ortaya çıkmıştır: Selçuklu tezi. 'Selçuklu Işığı' tezinin kuramcısı Ferit Öngören'dir ve ona göre Türk kültürünün kaynaklarını Selçuklu devletinde aramak gerekir. Görülüyor ki, son kırk yıldır kültürümüzün kökenleri üzerinde bir uzlaşmaya varılamamıştır.

Gerçekte sorun bu değil. Türk kültürünün kökenleri Orta Asya'da mıdır, osmanlıda mıdır, selçuklu'da mıdır?.. Sorun bu doğrultuda ele alındığı sürece işin içinden çıkmanın olasılığı yoktur. Bu tür önerilerin sonu olmadığı gibi, belirli bir temellendirmeye varma amacı gözönünde tutulmadan, kültürümüzün kökenleri üzerinde varsayımlara girişmenin bir anlamı da olamaz.

1960'lar gelinceye değin görülen değişimler, **bütünüyle yönetici bürokratlar**, ya da cumhuriyet seçkinlerinin tercihleridir. Kültür alanında yönetici bürokratların getirdiği bireşim girişimleri, tarihsel ve toplumsal oluşumları bütü-

nüyle gözönüne almayan kuramsal temellerden yoksun eklektik girişimlerdir.

Öyleyse ne yapılacaktır?

Yapılması gereken, sorunu, doğru bir yöntemle ele almaktır. Türk kültürünün kökenlerinin araştırılması ancak bir dünyagörüşünü içeren bir temellendirmeye varılması amacını taşıdığı sürece anlam kazanır. Bu yapılmadıkça kökenlerin osmanlı ya da selçuklu kültür yapılarına dayandırılmasının somut ve yapıcı bir işlevi olamaz. Bu işlevi ancak, belirli bir amacı, ulusal kültürü temellendirme amacını sürekli olarak gözönünde bulundurmakla sağlayabiliriz. Demek ki sorun, Türk kültürünün kökenlerinin saptanması gibi bir başına ele alınacak, basit ve tarihsel bir sorun olmaktan çok, bir temellendirme sorunu olarak çıkıyor karşımıza. Bir temellendirme ise, geçmişte var olan bir kültürün bulgulanması, aydınlığa çıkarılması anlamında edilgen (pasif) bir iş değil, geçmişte var olan kültürlerden yararlanarak ortaya bir yapı çıkarmak anlamında, etken (aktif) bir uğraşıdır. Bunun için de, önce, içinde yaşadığımız çağı ve toplumu, bu toplumun belirgin yapısal karakteristiklerini dikkate almak, bu karakteristiklerin geçmiş kültürlerle olan köklü ve derin ilişkilerini aydınlığa çıkarmak gerekir. Ulusal kültürü temellendirmek için tutulacak yol, dün'den bugün'e gelmek değil, tam tersine, bugün'den dün'e gitmektir.

BURJUVA KÜLTÜRÜ ÜZERİNE

Burjuva kültürünün temel karakteristiklerinden biri, bu kültürün bir **«azınlık kültürü»** oluşudur. Aslında burjuva kültürünün, içinde oluştuğu tarihsel koşullar gereği liberal bir içerik taşıdığı, bu yüzden de burjuva kültürünün, belirli bir azınlığın (burjuva sınıfının) tekelinde bulunmasının bu liberal içerikle çalıştığı düşünülebilir. Ama bu, yanılsamadır. Burjuvazinin, devrimci bir sınıf olma özelliğini yitirmesiyle birlikte, bu sınıfın kültürü de, giderek, seçkinci (elitist) bir tavır almaya başlamıştır.

Burjuva ideologları, bu sınıfın yarattığı kültürün, bir 'mutlu azınlık' kültürü, dolayısıyle, seçkinci (elitist) bir kültür olduğunu savunurlarken, bunun gerekçelerini de üretmişlerdir. Bu gerekçelerden en önemlisi T.S. Eliot'ın **«Notes Towards the Definition of Culture»** adlı kitabında öne sürülür. Eliot'a göre, burjuva kültürünün yaygınlaştırılması olanaksız: çünkü bu kültür, bireysel olarak **«yaşanan»** bir kültürdür; bu yüzden de, ancak, bireysel deneylerde özümsenirse iletilebilir.

Eliot, burjuva kültürünün, eğitim yoluyla ve geniş yığınları kapsayacak doğrultuda yaygınlaştırılabileceği kanısında değil; sadece bireysel deneylerle iletilebilmesi olanaklı sayılan seçkin bir kültürü, eğitim yoluyla iletebilme,

Eliot'a göre, söz konusu olamıyor. Eliot, burjuva kültürünün, bireysel olarak **«yaşanan»** bir kültür olduğu, bu yüzden de, olsa olsa, aile düzeyinde «iletilebileceği» kanısında. Şöyle de diyebiliriz: Eliot, burjuva kültürünün, okul düzleminde değil de, aile düzleminde **sürekliliğini** ve bütünlüğünü koruyabileceğini düşünüyor.

T.S. Eliot, burjuva kültürü bu sınıfın dışında kalan geniş halk yığınlarına iletilirse, bu kültürün niteliğinin köklü bir değişime uğrayacağı kanısında. Yani, diyor Eliot, burjuva kültürünün niteliğinin korunabilmesi için, bu kültürün bir «azınlık kültürü» olarak kalması gerekli. Dikkat edilirse, Eliot'un bu savında üstü kapalı bir incelik var; burjuva kültürü, azınlık kültürü olmaktan çıkarılıp çoğunluğa iletilirse, başka bir deyişle, nicel (kantitatif) bir dönüşüme uğratılırsa, bu dönüşüm, burjuva kültüründe nitel (kalitatif) bir dönüşüm meydana getiriyor. Eliot'a göre. Bireysel bir deneyim olarak aile (doğallıkla, burjuva ailesi) düzleminde 'yaşanıp' iletilen bu kültür, eğitim yoluyla yaygınlaştırılırsa, 'yaşanır'lığını yitirecek tir demeye getiriyor Eliot. Bunu somutlayarak şöyle de anlatabiliriz: Burjuva kültürünü okullarda okutarak geniş yığınlara iletmeye çalışmayı boşuna bir çaba sayıyor Eliot. İşçi sınıfından gelen çocuklara okullarda burjuva kültürünü iletmenin bir yararı olmayacağını, çünkü işçi sınıfı kökenli çocukların, kendi ailelerinden gelen kültürü «yaşayarak» sürdüreceklerini söylemek istiyor. Eliot'a göre, burjuva kültürünün eğitim yoluyla demokratlaştırılması, hem burjuva kültürünü yozlaştıracak, hem

de bunun burjuva sınıfının dışında kalanlara bir yararı olmayacak; onlar, bireysel deneyle aileden edindikleri kendi sınıflarının kültürlerini devam ettirecekler çünkü.

Eliot'ın, kültürü somut bir ideoloji olarak «yaşanan» bir tasarımlar sistemi biçiminde vurgulaması gerçekten önemli. Sanırım bu tanıma birçok marksist de katılır (örneğin, Althusser'in «ideoloji» tanımı, bundan pek farklı değildir). Ama sorun, soyut bir tanım sorunu olmayı çok aşıyor, bunun ötesinde birtakım başka sorunları da birlikte getiriyor.

Aslında, Eliot'ın yaptığı bu temellendirme, ideal bir burjuva toplumu kurulması amacını içerir. Çünkü, Eliot'un sözlerinin, eski deyimle mefhum-u muhalifinden çıkan sonuç şu: madem ki burjuva kültürü, temelde, bir azınlığın, yani burjuva sınıfının kültürüdür ve bu kültürü yozlaştırmadan yaygınlaştırma olanağı yoktur; öyleyse bu kültür ya bir **«mutlu azınlık kültürü»** olarak devam etmeli, ya da (burası önemli), burjuvazi, bir sınıf olarak, toplumun bütününü, hiç değilse çoğunluğunu kapsayacak biçimde yaygınlaşmış olmalıdır. Çünkü, burjuva kültürünün niteliğini bozmadan ve değiştirmeden yaygınlaşması, ancak toplumun bütünü ya da çoğunluğuyla burjuvalaşması durumunda mümkün olabilir. Eliot'un düşüncelerinin doğal uzanımı, bizi bu noktaya götürmekte. Aslında, Eliot'un üstü kapalı bir biçimde söylemek istediği, toplumun bütünüyle ya da çoğunluğuyla burjuvalaşmasıdır; çünkü ancak o zaman seçkin burjuva kültürü, «yaşanırlık» karakteristiğini yitirmeden, yaygınlaşma ve geniş

kitlelere iletilebilme olanağını bulacaktır. Aileden gelen kültürle, eğitimin yaygınlaştırmayı amaçladığı kültür arasında süregiden karşıtlık da, ancak toplum bütünüyle ya da büyük çoğunluğuyla burjuvalaşırsa ortadan kalkabilir. Eliot'un kültür konusundaki açıklanmış düşüncelerinin ardında yatan, işte bu ideal burjuva toplumu modelidir.

Eliot, burjuva kültürünün demokratlaşmasını, toplumun bütünüyle ya da büyük çoğunluğuyla sınıfsal olarak burjuvalaşmasına bağlıyor ona göre burjuva kültürünün niteliğini değiştirmeden nicel olarak daha çok sayıda bireye iletilebilmesi, yani yaygınlaşması, ancak bu koşullar altında olabilir; burjuva kültürü, bu yolla **«mutlu azınlık kültürü»** olmaktan çıkıp, **«mutlu çoğunluk kültürü»**ne dönüşebilir.

SOSYALİST KÜLTÜR ÜZERİNE

Sosyalist kültüre ilişkin kuramsal sorunlardan biri, bu kültürün nasıl yaratılacağı sorunudur. Bilimsel sosyalizmin öncüleri **Marx** ve Engels'in sorunun genel kuramsal çerçevesini çizdikleri, ama kültürü özgül bir bilgi alanı olarak irdelemediklerini biliyoruz. Plehanov'un, **«Marksizmin Temel Sorunları»** adlı incelemesinde, Batı kültürünün, özellikle de burjuva kültürünün, ekonomik ve toplumsal altyapı ile olan ilişkilerinin kuramsallaştırılması doğrultusunda büyük katkıları olmuştur kuşkusuz. Plehanov'dan sonra Lenin ve Troçki, sosyalist kültürünü doğrudan ve somut bir sorun olarak ele aldılar.

Troçki, **«Edebiyat ve Devrim»** adlı incelemesinde, sorunu, marksist kuramın genel çerçevesi içinde irdeler: ona göre sosyalizmin amacı, işçi ya da proleter bir toplum yaratmak değil, gerçek bir sınıfsız toplum yaratmaktır. Troçki bu kuramsal bağlam içinde, sınıfsız toplumun, öteki sınıflarla birlikte proleteryanın da, bir sınıf olarak özgüllüğünü ortadan kaldıracağını; dolayısıyle de, burjuva kültürünün bütün pozitif değerlerinin gerçek anlamda demokratikleşeceğini belirtmekteydi. Dikkat edilirse, Troçki'nin, proletaryaya özgü bir kültürden **('proleт kult')** değil, ama sınıfsız topluma özgü bir kül-

türden söz ettiği görülür. Troçkinin söylediklerinden, sınıfsız topluma özgü kültürün, burjuva kültürünün pozitif değerlerinin **«yeniden üretilmesi»**ni öngördüğü anlaşılıyor. Lenin'de de bu tavrı temellendiren benzer bir yaklaşım bulmak olanaklıdır. Lenin, 1920'de, Moskova'da toplanan Proletkult Kongresi'nde, Lunaçarksi'ye karşıt bir karar taslağı sunarken şöyle demekteydi: «burjuva çağının en büyük başarılarını reddetmek yerine, tam karşıtını, insan düşünce ve kültürünün ikibin yıllık gelişimindeki her değeri benimseyip yeniden biçimlendirdiğinden, devrimci proletaryanın ideolojisi olarak marksizm tarihsel bir önem kazanmıştır. Yalnızca bu temele dayanılarak ve bu yolda yürütülecek çalışma, her türlü sömürüye karşı verdiği mücadelenin son aşaması olan proletarya diktatörlüğünün deneyimlerinden esinlenerek, gerçek bir proleter kültürünün gelişmesi olarak ortaya konabilir.» Görüldüğü gibi, Lenin de Troçki de, sosyalist kültürün, giderek, insanlığın 'tarih öncesi'nde üretilen insanlık kültürünün, mirasçısı olduğu görüşündeler. Bu «fikir mirası» marksist dünya görüşünün bilimsel kategorileri içinde zihinsel olarak yeniden üretilip sosyalist kültüre dönüşür. Lenin, bu yeniden üretimin, proletarya diktatörlüğü evresinde gerçekleşeceğini; Troçki ise insan toplumlarının tarih öncesini tamamlayan bu evreden sonraki sınıfsız toplumda gerçekleşeceğini düşünüyor.

Lenin'le Troçki'nin sosyalist kültürün kuramsal ve pratik gerçekliğine ilişkin görüşleri, sadece tarihsel diyakroni sorununda birbirin-

den ayrılıyor. Görüş ayrılığı, birinin (Lenin'in) sosyalist kültürün proletarya diktatörlüğü, ötekinin (Troçki'nin) sınıfsız bir toplumda gerçekleşeceği konusunda belirmekte. Lenin'le Troçki'nin, burjuva kültürünün gerçek anlamda **demokratikleşmesi** konusunda da birbirlerinden farklı şeyler önermediklerini söylemek olanaklıdır. Lenin'e göre, proletarya diktatörlüğü evresinde burjuva kültürünün yeniden üretilerek iletileceği topluluk, proletaryadır; Troçki'ye göre ise sınıfsız toplumun bütün bireyleri... Ama her ikisi de, sosyalist kültürün «demokratik» niteliğini önemle vurgulamakta birleşiyorlar.

Sosyalist kültürün «demokratik» niteliği, burjuva kültürünün, temelde bir «azınlık kültürü» olmasıyla karşıtlaşır. Burjuva ideolojisi bağlamı içinde burjuva kültürü, zorunlu olarak, seçkinci (elitist) bir kültürdür. Yani, bu kültür, yapısı gereği burjuva azınlığın tekelindedir. Burjuva kültürünün ister Lenin'in öngördüğü gibi, işçi sınıfının çoğunlukta olacağı proletarya diktatörlüğü evresinde işçi sınıfına; ister Troçki'nin öngördüğü gibi, sınıfların bütünüyle ortadan kalkacağı sınıfsız toplum evresinde toplumun bütün bireylerine sunulacak biçimde yeniden üretilip yaygınlaştırılması, burjuva kültürünün (ya da, daha genel kapsamlı olarak, insanlık kültürünün) gerçek anlamda 'demokratikleşmesi' anlamına gelir. Bu anlamda demokratikleşme, burjuva kültürünün pozitif değerlerinin, sadece **nitel** (kalitatif) olarak yeniden üretilmesini değil **nicel** (kantitatif) olarak, azınlıktan çoğunluğa iletilmesini de içerir.

Öyle anlaşılıyor ki, insanlık kültürünün nitel ve nicel dönüşümle demokratikleşmesi, temelde, ulusal karakteristiklerin egemen olduğu burjuva kültürünün evrenselleşmesi demektir. Sosyalist kültürün evrensel niteliğinin, doğrudan doğruya bu nitel ve nicel dönüşümler sonunda ortaya çıkacağı düşünülürse, gerçek anlamda demokratikleşmenin, kültürün evrenselleşmesiyle eşanlam taşıdığı söylenebilir.

BATILILAŞMA SORUNU

Bu yazımda Batılılaşmanın kültür yapımızdaki konumunu, özellikle aydınlar açısından irdeleyeceğim. Ama doğrudan doğruya konuya girmeden önce Batılılaşma konusunda yapılan bir yoruma kısaca değinmekte yarar var. Bu yorum, Batılılaşmanın, başka bir deyişle «toplumda kökleri bulunmayan batılı kurumların getirilmesinin ve böyle kurumların toplumdaki sosyo-kültürel yapı ile açık bir çelişki»ye düşmelerinin* Osmanlı toplumunda bir kültür ikileşmesi yarattığını öne sürüyor ve bunu, konuya biricik tarihsel yaklaşım sayıyor. Batılılaşmanın kültür yapımızda meydana getirdiği değişiklikleri salt olumsuz yönden değerlendiren bu yaklaşım, giderek, geçerlilik kazandı ve bundan başka yaklaşımlar Osmanlı toplum yapısının tarihsel irdelenmesine aykırı düşermiş gibi gösterildi. Oysa ki, Batılılaşmanın salt yıkıcı ve olumsuz etkilerini dikkate alan bir yaklaşımın, toplumsal gelişmeleri diyalektiğin çelişki ilkesiyle temellendirme yöntemiyle bağdaşmayacağı açıktır. Bir toplumsal olgu olarak Batılılaşmanın olumsuz ve yıkıcı etkileri olduğu kadar olumlu ve yapıcı etkilerinin de olduğu-

* A.N. Yücekök: *Türkiye'de radikal sağın toplumsal tabanı;* Özgür İnsan dergisi, sayı: 1, s. 26.

nu ya da olabileceğini varsaymak, tarihin diyalektik yorumlanmasına daha uygun düşer.

Batılılaşmayı olumsuz ve yıkıcı yönleriyle irdeleyip olumlu ve yapıcı etkilerini göz önünde tutmayan bir yaklaşım, diyalektiğin tarih süreci içindeki gerçekleşmesine aykırı tek-yanlılıkla yöntemsel bir yanlışlığı getirirken, bir yandan da olgusal yanlışlıkları içermektedir. Bu olgusal yanlışlıklar, Osmanlı toplum yapısı içinde görülen kültür ikileşmesinin Batılılaşma sonucunda ortaya çıktığı savında saklıdır. Tanzimat'la birlikte görüldüğü öne sürülen kültür ikiliğinden Batılılaşmayı sorumlu tutan ve bu ikilik sonucunda aydınların halktan koptuğunu öne süren bu görüşün son örneklerinden birini, «Yol Ayrımı» romanında Kemal Tahir vermektedir. Bu romanda ortaya konulan tarih anlayışının sözcülüğünü yapan Dr. Münir şöyle diyor: «Bilirsin, Batılılaşmaya yöneldiğimizden bu yana biz aydınlar halktan ayrılmışız. Çünkü bu batılaşma bize halktan değil Saray'dan gelmiştir»* Bu görüşün olgusal yanlışlığı Kemal Tahir'in gözünden kaçmış olmalıdır. Çünkü Batılılaşmaya yönelmezden çok önce Osmanlı toplum yapısı birbirine yabancı iki kültüre, saray kültürü ('yüksek kültür') ile halk kültürüne ('aşağı kültür') dayanmaktaydı. Halkla Saray, ya da bürokratla halk arasında, Osmanlı toplum yapısının Batılılaşmaya kesinlikle kapalı olduğu yüzyıllarda bile, bir kültür ikileşmesi süregitmiştir. 'Kültür' kavramını geniş anlamda kullanan Prof. Şerif Mardin, edebiyat

* Kemal Tahir: *Yol Ayrımı*: Sander Yayınları; s. 136.

ve düşünce sistemleriyle birlikte, maddî ve teknolojik donatıma da dikkati çekmek istediğini belirtiyor ve Osmanlı toplum yapısına özgü bu kültür ikiliğini şöyle saptıyor: «Fakat kültürü ister soyut, ister somut bir anlamda kullanalım, sonuç aynıdır. Osmanlı Devleti, toplumsal yapısı içinde iki hayat tarzı barındırıyordu. 'Yüksek' kültürle ilişkili olarak ömür boyu meşguliyetler halinde savaş ve yönetimi, vergiden muafiyeti, Farsça ve Arapça kelimelerle adamakıllı yüklü bir dili ve ortodoks islâmlığı görüyoruz. Öte yandan, köylü yığınları ve özellikle Türkmen aşiretlerine bağlı olanlar halk Türkçesi konuşur, alışveriş ve tarım yapar, gırtlağına kadar vergilendirilir, yalnız ilkel teknolojiden yararlanırlardı ve heterodoks akımlarla doluydular»*. Demek ki, burada kökeni Tanzimat'tan çok daha önceki yüzyıllara çıkan bir kültür ikiliği söz konusudur.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Batılılaşma, Osmanlı toplumunda bir kültür ikiliği yaratmasa bile, öteden beri süregelen ikiliği daha da keskinleştirmiş değil midir? Bu soruya da yanıtımız olumsuz olacaktır. Batılılaşma sorunu, Tanzimat'la birlikte ve daha başından geniş halk yığınlarının bütünüyle dışında kaldığı bir sorun olmuştur. Batılılaşma ile ilgili çatışmalar, Osmanlı bürokrasisinin alt ve üst tabakaları arasında yer almış, Doç. Taner Timur'un deyişiyle, «geniş halk kütlelerini ilgilendirmediği halde yakın tarihimize 'hürriyet mücadeleleri' olarak geçmiştir.» Doç. Timur, Batı-

* Şerif Mardin; *Din ve İdeoloji;* S.B.F. Yayınları, s. 101.

lılaşmanın Osmanlı bürokratları arasında yarattığı çatışmayı temellendirirken şunları söylemektedir: «Tanzimatla girişilen modernleşme hareketlerinin yarattığı mutlak iktidar, önce III. Selim ve II. Mahmut gibi güçlü padişahların elinde toplanmışsa da daha sonra bürokrasiye geçmişti. Oysa bu hareketleri yeni elitin kozmopolitliği yüzünden ve Batılılaşmayı özünü reddetme (aslını inkâr etme) şeklinde anladıkları için orduda ve ulemada olumsuz tepki doğurmuştur. Kuleli vakası bu elite karşı yapılmıştır. Diğer taraftan, Tanzimat'la birlikte eski ailelerden gelen memurlarla, sadece şahsına dayanan memurlar arasında bir farklılaşma meydana geldi. Ayrıca 1839'da, ölen yüksek memurların mirasını eskiden olduğu gibi hazineye devretme usulü kaldırıldı ve bu zengin bir bürokrat sınıf yarattı. Bu şekilde bürokrasinin üst kademeleriyle alt kademeleri arasında doğan farklılaşma ve üst kademelerin siyasî despotizmi, Batıdan sathî bir şekilde aktarılan fikirlerin Osmanlı toplumunda çok farklı bir «hürriyet mücadelesi»nde kullanılmalarına yol açtı. Genç Osmanlılar genellikle ya statüsünü kaybetmiş eski ailelere mensuptular, ya da küçük memur idiler*.

Batılılaşmanın Osmanlı bürokratları arasında yürütülen bir çatışmayı ortaya koyması, bu aşamada aydının halka yabancılaşmasından söz edilmesini olanaksız kılmaktadır. Tanzimat'la birlikte Batılılaşmanın halkla bir ilişkisi olma-

* Taner Timur: *Türk Devrimi*, S.B.F. Yayınları; s. 85 - 86.

ması bizi **saray kültürü** ile **halk kültürü** arasında bir kültür ikileşmesinden değil, olsa olsa, bürokratlar arasında bir kültür ikileşmesinden söz etmeye götürebilir. Özetle söylemek gerekirse, Osmanlı toplum yapısındaki kültür ikiliği, Batılılaşma doğrultusunda kesin birtakım girişimlere başlanmasından çok önce var olmuş, aydın Batılılaşmadan yüzyıllar önce halktan kopmuştur. Batılılaşma, Osmanlı bürokrat aydınları (büyük ve küçük bürokratlar) arasında kalan bir çatışmaya konu olmaktan ötede bir anlam taşımamaktadır.

Şimdi Batılılaşmanın olumlu yönden değerlendirmesine geçebiliriz. Bunun için de Batılılaşma girişimlerinde bulunan Osmanlı düzeninin sosyo-ekonomik yapısını irdelemek gerekecektir. Doç. Timur, Jön Türkler'in önerdiği Batılılaşmanın bir **'sınıf mücadelesini değil, bir memur mücadelesini'** yansıttığını belirttikten sonra şöyle diyor: «II. Meşrutiyet'in doğurduğu fikir akımları da aynı şekilde bir sınıf temelinden yoksundur. Bu durum, bütün bu fikir akımlarını üretim ilişkileri açısından etkisiz kılmış ve ancak siyasî örgütlenme alanına yönelen reformist hareketlere ilham kaynağı olmalarına yol açmıştır»*. Görülüyor ki, XIX. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın başına kadarki süreç içinde aydın kesiminde kalıp halk yığınlarına ulaşamayan değişik ve reformcu düşünce akımları biçiminde görülen Batılılaşma Osmanlı düzeninin toplumsal yapısı gereği olarak sağlam temellere oturamamıştır. Bu durum,

* a.g.y., s. 86.

Batılılaşma konusunda bürokrat aydınlarla halk arasındaki çelişkiye dayanarak yapılan yorumların geçersizliğini ortaya koysa gerektir. Osmanlı toplumunda Batılılaşmanın temellendirilmemesinin gerçek nedenini bürokrat aydın ile halk yığınları arasındaki çelişkide değil, burjuvazi ile emekçiler arasındaki çelişkinin (ki, temel çelişki budur) henüz kesinlikle ortaya çıkmamış olmasında aramalıdır. XVIII. yüzyılda Batı toplumları sanayi devrimini tamamlamış ve burjuvalaşmış birer toplum biçimini alırken, Osmanlı toplumu daha yeni feodalleşiyordu. Bu yüzyılda tımar sisteminin çöküşüyle tımarın iltizam'a verilmesi ve âyan'ın ortaya çıkışı dolayısıyle belirginleşen bu feodalleşme, Batı burjuvazisinin geniş anlamda kültürünü oluşturan teknoloji sistemi ile düşünce ve değerler sistemine, elbette, aykırı düşecekti. Batılılaşmanın Osmanlı toplum yapısına aykırılığı, ancak bu perspektiften, yani feodal bir topluma burjuva kültürünün uygulanmak istenmesinden dolayıdır. Başka bir deyişle Batılılaşmanın olumsuz yanlarını, bürokrat halk çelişkisinde değil, feodal bir yapıya burjuva kültürünün uygulanmasında aramalıdır.

Batılılaşma, Türk toplumunun sanayileşme süreci içine girmesinden sonra ağırlığını duyurmaya başlamıştır; ki bunun böyle olması da doğaldır. Batılılaşma, başka bir deyişle, Batı kültürünü oluşturan teknoloji sistemleriyle düşünce ve değer sistemleri cumhuriyet Türkiye'sinde sanayileşme ve burjuvalaşma başladıktan sonra sağlam temellere oturabilmiştir. Batılılaşmanın toplum yapımızla bütünleşmesi, olumlu

etkilerini göstermesi, temel çelişkinin daha da belirginleşmesinin sonucudur. Bu durum cumhuriyet Türkiye'sinde iki grup aydının, Gramsci'nin sınıflandırmasıyla, 'organik' ve 'klasik' aydınların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. **Organik aydınlar** burjuvazinin yapısına ve çıkarlarına bağlı olan teknokratlar; **klasik aydınlar** da Batı kültürünün düşünce ve değer sistemleriyle bilinçlenmiş aydınlardır. Organik aydınlar (teknokratlar) Batı kültürünün somut yapısını (teknoloji sistem ve yöntemlerini) sanayi burjuvazisinin gelişme ve büyümesi adına uygulamak gibi bir işleve sahiptiler. Cumhuriyet Türkiyesi'nin son yıllarında sanayi mühendisi, iş idarecisi, halkla ilişkiler yöneticisi v.b. gibi burjuva sınıfının büyümesini sağlamakla yükümlü olarak ortaya çıkan teknokratların yanısıra, Batı kültürünün soyut yapısını (düşünce sistem ve değerlerini) özümsemiş, bunu edebiyat ve düşünce alanında uygulama deneylerine girişen klasik aydınlar görülmeye başlamıştır. Burjuvaziye 'organik' olarak bağlı teknokratlara karşı klasik aydınlar, son yıllardaki deneylerden de açıkça anlaşıldığı gibi, emekçi sınıf ile bütünleşme olanaklarını aramaya koyulmuşlardır. **'Organik'** ve **'klasik'** aydın tiplerinin ortaya çıkışı, Batılılaşmanın temellerine oturmaya başladığının en açık ve kesin belirtisidir.

Türkiye'nin bugünkü görünümü, kültür alanında gerçek **'Yol Ayrımı'**nın, burjuvaziye organik olarak bağlı teknokratlarla emekçi sınıfla bütünleşme olanaklarını arayan klasik aydınlar arasında olduğudur. Batılılaşma, böylece Osmanlı toplum yapısı gereği, ortaya çıkmasına

olanak bulunmayan 'organik' ve 'klasik' aydın tiplerinin, sanayileşmiş bir Türkiye'de oluşmalarını sağlamak yönünden büyük ölçüde önemli dönüşümler yaratmıştır. Türkiye'nin bugünkü sorunlarının geleceğe ilişkin irdelenmesinde halkla bürokrat arasında, bugün için, artık geçerliğini yitirmeye başlamış **ersatz** bir çelişkiyi ölçü almamak, ama temel çelişki doğrultusunda oluşan 'teknokrat aydın' ve 'klasik aydın' bölümlenmesini göz önünde bulundurmak, sanırım, bizi daha tutarlı çözümlere götürecektir.

ÜRETİM VE TÜKETİM AÇISINDAN KÜLTÜR İKİLİĞİ

Osmanlı toplumundaki kültür ikiliği, bu toplumun yapısına özgü karakteristik bir çelişkiye dayanır. Bu çelişki toplumun tabakalaşma sını belirleyen üretim ve tüketim ilişkileri arasında, altyapı açısından organik bir bütünlüğün var olmayışında görülür. Osmanlı toplum düzeninde üretim ve tüketim ilişkilerinin birbirinden kopmuş iki yapıyı oluşturmaları kültür ikiliğinin temellerini saptamakta ve yerine oturtmakta geçerli bir ölçü olmaktadır. Bu yüzden incelememizde, önce, üretim ilişkileriyle tüketim ilişkilerinin belirlediği tabakalaşma ortaya konulacak, bu tabakaların belirli ideolojik tavırları içererek birer «yapı» durumuna gelişleri aydınlığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Başka bir deyişle, üretim ve tüketim ilişkilerinin Osmanlı düzenindeki toplumsal tabakalaşmayı nasıl gerçekleştirdiği ve bu tabakaların bu ilişkiler açısından oluşturdukları ideolojiler yazımızın konusu olacaktır.

Önce, bilinen bazı olguları yinelemekte yarar vardır: Osmanlı toplum düzeninde egemen üretim aracı olan toprak, devletindir; sahib-ül arz, devlettir. Dirlik sahibi sipahiler devlet görevlisi olarak toprağın intifa hakkına sahiptirler. Demek ki, en küçük tımarlı sipahiden sadrâzama kadar siyasal iktidarı bölüşen devlet

görevlileri (**«askeriye»**) üretim aracı olan toprak üzerinde özel mülkiyete sahip değillerdir. Bu durum üretim ilişkileri açısından yöneticilerin, bir «sınıf» niteliği taşımadıkları anlamına gelmektedir. Üretime emeğiyle katılan halk (**«reâyâ»**) ise, üretim ilişkilerinin bir kesimini oluşturmakta, böylece Osmanlı toplumu batı feodolitesindeki toplumsal tabakalaşmadan kökü bir değişiklik göstermektedir. Feodal düzende toprağın özel mülkiyetine sahip olan senyörlerle bu toprağı emeğiyle işleyen toprak kölesi arasında üretim ilişkileri açısından bir bütünlük vardır. Oysa Osmanlı toplumunda sahibül arz'ın devlet oluşu, toplumsal tabakalaşmada, reâyâ ile askeriye arasında, bu doğrultuda bir organik bütünlük kurulmasını engellemiş, dolayısıyle üretici ve tüketici tabakalar arasındaki ayrımı çok daha kesin bir kopmaya vardırmıştır. Osmanlı toplum yapısı irdelenirken askeriye tabakasının, bütünüyle üretim ilişkileri dışında ele alınması gereği bu yoldan ortaya çıkmaktadır.

Burada Weber'in bazı toplumlarda **sınıf** tabakalaşmasının yanısıra, bir **statü** tabakalaşmasının da görüldüğü yolundaki saptayımını gözönünde tutmak gereği vardır. Weber'e göre bu iki tabakalaşma bir toplumda yanyana bulunabilmektedir. Başka bir deyişle, sınıf açısından bir tabakalaşmanın bulunduğu toplumlarda, statü açısından bir tabakalaşma da var olabilmektedir*. Weber, **üretim ilişkilerinin** belirlediği sı-

* T.B. Bottomore: *Classes in Modern Society;* Londra, 1965; s. 25 26.

nıflara karşılık, **tüketim ilişkilerinin** belirlediği statü tabakalarının, batıda, özellikle, kapitalizm-öncesi toplumlarda görüldüğüne de değiniyor. Osmanlı toplumunda ise durum, batıdakinden değişiktir. Batı toplumlarında statü tabakaları, bir sınıfın yapısı içinde ortaya çıkmaktadır. Batı feodalitesinde ve kapitalizminde üretim araçları üzerinde özel mülkiyet söz konusu olduğu için, üretim ilişkilerinin yapısı dışında statü tabakalaşmasından söz etmek olanaksızdır. Osmanlı toplumu, biraz önce de belirttiğimiz gibi, egemen üretim aracı olan toprak üzerinde özel mülkiyeti kabul etmemekte, bu yüzden de askeriye sınıfı, üretim ilişkilerinin dışında ve bağımsız bir statü tabakası olarak ortaya çıkmaktadır. Kısaca, Osmanlı toplumunda siyasal egemenliği tekelinde tutan yönetici tabaka («askeriye»), üretim aracı üzerinde özel mülkiyetten yoksun olduğu için, sınıf yapısı **içinde** ayrışmış bir statü tabakası değil, sınıf yapısının **dışında** ve bağımsız bir statü tabakası niteliği göstermektedir.

Üretim ilişkileri açısından bir sınıf tabanına dayanmayan statü tabakaları, «ideal ve maddî mallar ya da fırsatların tekele alınması»* ve toplumsal saygınlık (social prestige) ile tipik bir görünüm kazanır. Osmanlı toplumunda yönetici kesimin bu karakteristikleri taşıdığını Prof. Mustafa Akdağ'ın şu yargısından çıkarmak olanaklıdır: «özetleyin söylenirse, Tür-

* H.H. Gert ve C.W. Mills'in *From Max Weber*'inden nakleden Prof. Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, Ankara 1969; s. 91.

kiye'de bütün toprakların, yeraltı ve yerüstü kaynakların özel mülkiyet dışında kalması ve kamu mülkü (devlet malı) sayılması, doğal oluşumun aksine, toplumun fonksiyonel ayrışımını devlete uydurmuştur. Bu durumda ekonomik kademelenme ve servet yığma olanakları hemen devlet düzenliğine bağlanmış bulunuyordu. Bunun doğal sonucu olarak «askerler - devlet görevlileri» bu bakımlardan da toplumun üst yapısı olmuşlar, bir yandan resmî görevleri, öbür yandan yığdıkları servetleri sayesinde **sosyal itibarları** da başta gelmiş, XVII. yüzyılın sonuna kadar kendilerine rakip tanımamışlardır, askerîler dışında herkes «reâyâ» olarak adlandırılmıştır.* Osmanlı yönetici sınıfın Anadolu insanını ve kaynaklarını görülmemiş bir israfla harcamış olması, bu tabakanın ağır basan özelliğinin tüketime dayanan statü durumu olduğunu gözönüne sermektedir. Bugün Doğu Anadolu'da anımsanan şu deyiş, Anadolu Türklerinin Osmanlı yönetici tabakalarının salt tüketime dayanan statü'sünü somut ve açık bir biçimde dile getirdiğini göstermektedir:

Şalvarı şaltak Osmanlı
Eğeri kaltak Osmanlı
Ekende yok, biçende yok
Yemede ortak Osmanlı**

* Prof. M. Akdağ: *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi;* cilt: II. Ankara 1971; s. 94.

** Prof. Faruk Sümer: *Oğuzlar;* Ankara, 1972; s. 26.

Buraya kadar söylediklerimize bakarak, Osmanlı toplumunda biri, üretim ilişkilerine dayanan bir sınıf, öteki de tüketim ilişkilerine dayanan bir statü tabakasının bulunduğu görülecektir. Bu iki tabakanın birer «yapı» durumuna gelmesi, başka bir deyişle bir ideolojik tavrı içererek kültürleşmesi, üretim ve tüketim ilişkilerinin bağlamı içinde de alınmalıdır. Osmanlı toplumundaki kültür ikileşmesi (**«saray kültürü»** ile **«halk kültürü»**), bu ilişkilerin temellendirdiği yapılar olarak irdelenirse, belirgin karakteristikleri açıklığa kavuşturmak kolaylaşmaktadır. Saray kültürü tüketim ilişkilerinin belirlediği bir tabakalaşmanın (statü'nün) yapısı ise, halk kültürü de üretim ilişkilerinin belirlediği bir tabakalaşmanın (sınıf'ın) yapısıdır. Bu kültür ikiliği doğa ve insan ilişkilerine yönelme perspektifinden belirlenir. Osmanlı yönetici tabakalarının saray kültürü, doğayı ve insanı tüketim ilişkileri açısından birer **statü nesnesi**'ne indirgemiş olmakla belirginleşir. Divan kültürünü bir 'mazmunlar sistemi' olarak ele alan incelemecilerimiz, şimdiye değin bu mazmunları tüketim ilişkilerinin oluşturduğu kültür yapısı içinde irdelemek gereğini duymamışlardır. Oysa divan edebiyatı mazmunlarının geçerlik kazanması, bunların derece derece, tüketim ilişkileri açısından statü değeri olan nesneleri kapsayan kavramlar olmalarındandır. Sözgelimi, XVII. yüzyılda Osmanlı sarayı çevresinde beliren lâle ve samur tutkusu, statü yapılarının kültüründe lüks tüketim eşyasının kazandığı toplumsal saygınlığın tipik örnekleridir. Naima, o çağın samur tutkusunu

anlatırken bunun statü değerine dikkati çeken açıklamalarda bulunuyor: «zaman-ı devletlerinde bi-samur ümmid-i menasip edenler mahrum ve bâd-bedest idiler. Piş'i nigâhında muteber ve manzur olan samur idi«.*

Lâle, samur v.b. gibi statü nesnelerinin divan kültürünü mazmunlar sistemi olarak sınırlayıp durallaştırmasında, tüketim ilişkilerine dayalı bir tabakalaşmanın etkinliği açıktır. Boyun lâleye, saçların samura benzetilmesi biçiminde ortaya çıkan mazmunlar sisteminin, statü yapısı bağlamı içinde temellendirilmesi gerekir. Mazmunlardaki benzetme ve iğretilemelerde (istiârelerde) görülen bu kavramlar, tüketim ilişkilerine dayalı statü tabakasının, doğayı ve insanı statü nesnelerine indirgeme biçiminde beliren kültürünün ürünüdür.

Saray kültürünün insan ve doğa ilişkilerini, sürekli olarak, statü nesnelerine indirgemesine karşılık, üretim ilişkilerinin belirlediği reâyâ sınıfının bu ilişki içinde doğa ve insanı yorumlayışında gerçekçilik duygusu egemendir. Halk kültürümüzün gerçekçiliği, bu kültürün üretim ilişkilerine dayalı bir «sınıf» yapısının sonucu olmasındandır. Reâyâ'nın, el emeği ile üretimin gerçek yaratıcısı olması, onun doğayı ve insanı çarpıtmadan ve başka bir nesneye indirgemeden yansıtmasının temel nedenlerinden biridir. Divan kültürü doğayı ve insanı lâle ve samura indirgerken, halk ozanları sözgelimi,

* *Naima Tarihi*'nden naklen Prof. Sabri Ülgener; *Tarihte Darlık Buhranları ve İktisadî Muvazenesizlik Meselesi;* İstanbul 1951, s. 72.

Pir Sultan Abdal «Anadolu köyünü, öküzü, koyunu, atı, tarlası, çiçeği ve insanıyla» kısaca, bütün gerçekliği ile anlatabilmektedir. Cevdet Kudret'in dediği gibi,

«Her evin devliğin öküz döndürür

Öküzün damını alçacık yapın
Yaş koman altında kuruluk sepin
Koşumdan koşuma gözlerin öpün
İrençberler hoşça tutun öküzü

dizelerinden Türk köylüsünün hayat koşulları içinde öküzün büyük önemi;

Koyunun başına kodçak takayım

Yaz gelince atlar çıkar çayıra
Ekili tarlalar nasıl basayım?

Dağlar yeşillendi döndü yazlara
Çiğdemler takınsın söylen kızlara

dizelerinde köydeki koyun süsleme âdeti; atların çayıra çıkma zamanı; köylünün ekili tarla karşısında ruh hali; bahar gelip de dağlar yeşillenince kızların çiğdemleri takınarak süslenme geleneği»*, halk kültürünün doğayı ve insan ilişkilerini gerçeklik duygusu içinde verebildiğini ortaya koyan örneklerdir.

Son olarak, konunun dil açısından irdelenmesinin olanaklı olduğunu da kısaca belirtelim. Saray kültürü dilinin halktan uzak olmasının nedeni, farsça ve arapça kırması bir dil olan osmanlıcanın saray çevresinde geçerli bir

* Cevdet Kudret: *Pir Sultan Abdal*, İstanbul 1965; s. 19.

statü dili niteliğini taşımış olmasıdır. Sözgelimi Baki'nin, Kanunî için yazdığı ünlü mersiyesinde osmanlıcanın öteki şiirlerine göre çok daha ağır ve ağdalı bir dile sahip olması, statü yapısının (göze girme, ihsanlar v.b.) kaçınılmaz bir gereği olarak yorumlanmalıdır. Halk kültürününse böyle bir sorunu oimamıştır. Dîvan şiirinin halk şiirine etkisi üzerinde düşünenler, sorunu, şu ya da bu mazmunun halk şiirinde de bulunması gibi uydurma bir tasnifçilikten kurtararak, köyden kente göçme, başka bir deyişle üreticilikten kapıkulluğuna geçme biçiminde beliren yapı değişikliği içinde temellendirme çabasına girişmelidirler.

GERÇEKÇİLİĞİN FELSEFİ TEMELLERİ

Gerçekçilik sorununun edebiyat alanındaki pratiğine açık ve aydınlık yorumlar getirebilmek için bu sorunun felsefe düşüncesindeki temellerine oturtulması gerekir. Gerçekçilik, her şeyden önce bir felsefe sorunudur; gerçekçilik bilincinin süreçlerini temellendirmeden edebiyat bağlamı içinde yapılan çözümler, bu yüzden, kısır ve sığ kalmaktadır. Gerçekçiliği bir felsefe sorunu olarak irdelemek ise, onun maddeci felsefe geleneği kapsamında ele alınmasını gerektirir. idealist felsefe ile gerçekçilik sorununun ilişkileri, sorunun bu felsefe geleneği içinde kuramsallaştırılması (giderek böyle bir kuramsallaştırmanın olasılık taşımadığı), bu yazının konusu dışındadır.

Gerçekçilik bilincinin gelişimini, maddeci felsefe bağlamı içinde temellendirmeyi, diyalektik bilincin oluşumu ile birlikte yürütmek gerekir; bu iki oluşum birbiriyle sıkısıkıya ilişkilidir. Bu yüzden konuyu, diyalektik bilinçle gerçekçilik bilincinin belirli tarihsel kesitlerde birlikte oluşumu açısından irdelemek, araştırmamıza yöntemsel bir tutarlık kazandıracaktır.

XIX. yüzyılın bilim aydınlanması, doğaya, dolayısıyle nesnelere egemen olan yasaların kuramsallaştırılması sonucunu doğurmuştur. Maddeci felsefenin, özellikle bu çağda bütünsel

bir dünyagörüşü durumuna gelmesinde bilimsel aydınlanmanın büyük payı vardır. Bilimsel aydınlanma, maddeci felsefe düşüncesine yeni perspektifler getirmiş; insana ve tarihe egemen olan diyalektiğin, doğada da var olduğunun saptanmasına yol açmıştır. Başka bir deyişle, doğa ile tarihin birliği ilkesini ortaya koyan maddeci düşünce, diyalektiğin doğada ve tarihte **nitelik** bakımından değil, ancak **nicelik** bakımından birbirinden farklı süreçlerde gerçekleştiğini göstermiştir bize. Bu gerçekleşme, diyalektiğin bütünselleşme ve çelişki ilkeleriyle belirlenir.

Toplumsal ilişkileri temellendiren süreçlerle doğadaki ilişkileri temellendiren süreçler arasında, bütünsellik perspektifinden görünen yapısal benzeşimler gerçekçilik bilincinin oluşumunda bir aşamayı ortaya koyar. Bilim metodolojisinde gözlem ve deneylerle saptanan doğa olgularını yasallaştırma, bu olgular arasındaki ilişkileri açıklayacak varsayımların öne sürülmesini gerektirir. Hempel'in belirttiği gibi*, varsayımlar öne sürmeksizin doğa olgularının çözümleme ve düzenlemesini yapmak olanaksızdır. Ne var ki bütünsellik, bu varsayımların olgular arasındaki ilişkinin yapısının dışında bulunan öteki yapıların alanına giren varsayımlar olmamasını gerektirir. Newton'un başına düşen elma, bir doğa olgusudur; bütünsellik perspektifi bu olgunun, kendi yapısı içinde doğal bir varsayımla (yerçekimi ile) açıklanmasını zorunlu saymıştır. Bu olguyu, yerçekimi ile değil de, sözgelimi nesneler arasında

* Carl G. Hempel: *Philosophy of Natural Science;* Prentice Hall Inc. 1966; s. 30 - 31.

sevgiye dayanan bir çekimle açıklamak öteki yapıların (burada «ethik») alanına giren bir sözde-varsayım (pseudo-hypothesè) önermek demektir. Bütünsellik, bu türden yapı dışı varsayımları bilim metodolojisine aykırı sayar.

Maddeci düşünce metodolojisi insanlar arasındaki toplumsal ilişkileri başka yapılara («ethik», v.b. gibi) kaydıran pseudo-varsayımların tutarsızlığını ortaya koymuş; yasalara da, ancak, bu ilişkileri yapıya bağlı bütünselliği içinde açıklayan doğru varsayımlarla ulaşılabileceğini göstermiştir.

Toplumsal ilişkilerde bütünsellik perspektifi altyapının üstyapıyla açıklanması anlamına gelen sözde-varsayımları kesinlikle geçersiz kılmıştır. Edebiyatın da, gerçekçilik düzeyinde, bütünselliğe ters düşen görünümü, eleştirel gerçekçilikle ortaya çıkmıştır. Eleştirel gerçekçilik, toplumsal ilişkileri çözümlemeyi bu ilişkilerin yapısına bağlı doğru varsayımlarla yapacağı yerde, yapı dışı sözde-varsayımlarla temellendirmeye girişmiştir. Lukacs'ın eşsiz bir bilgelikle belirttiği gibi, eleştirel gerçekçi romanın bütünselliğe aykırılığı, toplumsal ilişkileri «sadece ruhsal ve ahlâksal sonuçlarını açığa vurarak,» dolaylı yoldan açıklamaya kalkışmasındadır.*

Burada bir ayraç açarak, önemli bir noktayı belirtmek gerekiyor: Bir olguyu (ister doğa, ister toplum olgusu) kendi yapısı içinde açıklamayı zorunlu bir koşul sayan bütünsellik,

* György Lukacs: *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı*, Payel Yayınevi, İstanbul 1969, s. 114.

hem bilim metodolojisinin, hem de diyalektiğin ilkesidir. Çelişki ilkesi ise bilim metodolojisinin, yapısal olarak, kapsamı dışında kalır ve diyalektiğin kapsamına girer. Bu açıdan üzerinde önemle durulması gereken nokta, bütünselliğin, gerek metodoloji ve gerekse diyalektikte bir ilke olarak var oluşuna bakıp, çelişki ilkesini dikkate almayarak, diyalektiğin metodolojiye indirgenebileceği gibi temel bir yanlışlıktan sakınmaktır. Bu doğrultuda bir indirgemenin tehlikesi, doğa ve toplum için geçerli olan diyalektiğin biricik oluşundan (tekliğinden) çıkarak, doğa ve toplum için geçerli olan metodolojinin de biricik oluşu (tekliği) gibi, sakat ve tutarsız bir sonuca varmaktır. Bu sonuç, gerçekçilik düzeyinde, toplum ilişkilerini düzenleyen yasaların, tıpkı doğa yasaları gibi, kesin ve değişmez olduğunu önerme biçiminde kendini gösterir. Oysa, herhangi bir yasanın değişip değişmeyeceği metodoloji sorunu değil, diyalektik bir sorundur ve çelişki ilkesine göre çözümlenir. Nitekim doğa yasalarının değişmezliği, çelişki ilkesinin doğada sürekli olarak kendini tekrarlayan süreçler biçiminde belirlemesindedir. Buna karşılık toplum yasalarında çelişki ilkesi insan praxis'i ile, sürekli olarak yenilenen süreçler biçiminde ortaya çıkar. (Doğada da çelişki ilkesinin insan praxis'inden bağımsız olmayan süreçlerde gerçekleşip gerçekleşmediği konumuzun dışındadır).

Böylece eleştirel gerçekçi edebiyattan, toplumcu gerçekçi edebiyata geçerken, toplumcu gerçekçi görünen bazı yazarların toplum yasalarını, doğa yasası gibi değişmez ve karşıko-

nulmaz sanmalarının temelinde yatan kategori yanlışlığının felsefî kökenlerini saptamış oluyoruz. Diyalektiğin metodolojiye indirgenmesinin, yasanın kuramla bir tutulmasının ortaya çıkardığı bu kategori yanlışlığının (başka bir deyimle, **'yanlış bilinç'**in) Türk gerçekçi roman geleneğinde en tipik örneğini Sabahattin Ali'nin **«Kuyucaklı Yusuf»**unda görüyoruz. Fethi Naci'nin ilk kez ortaya koyduğu gibi, **«Kuyucaklı Yusuf»**, toplumsal ilişkileri «bütün töresel, ekonomik ve sosyal gerçekliği ile» vermekte, ama bu perspektifi belirleyen yasaları, bir «doğa yasası» gibi değişmez ve karşıkonulmaz olarak göstermektedir. **«Kuyucaklı Yusuf»**-ta «kasaba eşrafı ve mütegallibesi öylesine ezici bir güce sahiptir ki, bu güce herhangi bir karşı geliş, doğa ve töre yasasını bozmuşçasına, zorunlu olarak, bu karşı gelişin sonucunu doğurur»*.

Demek ki Sabahattin Ali'yi eleştirel gerçekçilikle toplumcu gerçekçiliğin ortasında bir yerde tutan, diyalektiğin çelişki ilkesini görmezlikten gelmesi, toplumsal ilişkileri belirleyen yasaların insan praxis'i ile değiştirilebileceği, dolayısıyle doğa yasaları gibi değişmez olmadığı gerçeğini kavrayamamış olmasıdır. Yoksa, dikkat edilince görülecektir ki, Sabahattin Ali, bütünsellik perspektifinden bir sözdevarsayım önererek toplumsal ilişkileri yapı dışı çözümlemelere zorlamış değildir. Bu açıdan «Kuyucaklı Yusuf» için söylenebilecek olan, bütünsellik açısından yanlış bir varsayımı (bir

* Fethi Naci: *On Türk Romanı;* Ok Yayınları, İstanbul 1971; s. 33.

sözde-varsayımı) değil, çelişki açısından yanlış bir bilinci yürürlüğe koymuş olduğudur. «Yanlış bilinç», «toplumsal düzenlemelerin, eşyalar evrenindeki süreçleri yöneten dural ve tıpkı onlar gibi değiştirilmez yasalar tarafından yönetildiklerini» sanmaktadır*. Sabahattin Ali, bu anlamda toplumsal ilişkileri, insan praxis'inden bağımsız nesnel ve eşyalaşmış (refié) ilişkiler gibi görmüş ve öyle yansıtmıştır. **«Kuyucaklı Yusuf»**un yazarını, ne tam eleştirel gerekçi, ne de tam toplumcu gerçekçi sayamamamız bundan dolayıdır. Toplumcu gerçekçilik, toplumsal ilişkilerin diyalektik çözümlenmesinde bütünsellik ilkesini olduğu kadar, çelişki ilkesini de gözden uzak tutmamak, «toplumu hem o andaki bütünlüğü içinde, hem de gelişme çizgisine göre yansıtabilecek durumda»** bulunmaktadır.

* Morris Watnick: *Georg Lukacs, an intellectual biography* (3. bölüm), Survey, sayı: 25.

** György Lukacs: *a.g.y.*

BİR ÜSTYAPI TİPOLOJİSİ TASLAĞI

Osmanlı ve Cumhuriyet toplumlarının üstyapısal temellendirilmesinde bir tipoloji taslağı olarak, Gramsci'nin 'sivil toplum'la 'siyasi toplum' arasında öngördüğü ayrımı ele alacağız. Gramsci, **'üstyapının iki büyük tabanı'** olarak nitelediği 'sivil toplum' ve 'siyasal toplum' ikiliğini şöyle ortaya koyuyor: 'sivil toplum', kiliseler, okullar, sendikalar v.b. gibi 'özel' kurumlar; **'siyasal toplum'** ise devletin yönetim kesimini oluşturan 'kamu' kurumları, başka bir deyişle, bürokrasidir. Gramsci, yönetici sınıfların egemenliklerini **(egemonia)**, bu iki kesim aracılığı ile sürdürdüğünü ve egemenliğin, uyguladığı kesime göre değişik biçimler aldığını belirtir: egemenlik, yönetici sınıfların ideolojisinin, sivil toplum'da **kandırma ve onaşma** (consent); 'siyasal toplum'da ise, **zorlama** (coercion) yoluyla geçerli kılınması demektir. Gramsçi tipolojisine göre Osmanlı ve Osmanlı sonrası Türk toplumunun üstyapısını kurarken kullanacağımız kuramsal kavramlar, bu dört kavram olacaktır: **'sivil toplum', 'siyasal toplum', 'kandırma ve onaşma', 'zorlama'.**

Önce bir ayraç açarak şunu belirtmek gerekiyor: 'sivil toplum' ve 'siyasal toplum' kavramları, Gramsci'ye özgü kavramlar değildir. Hegel'den bu yana filozoflar ve toplumbilimci-

ler bu kavramları değişik adlar ve anlamlarda kullanarak tipolojilerine almışlardır. Toplumbilim açısından Gramsci'nin yaklaşımına en yakın olanı Max Weber'inkidir. Weber, 'sivil toplum'u oluşturan özerk tüzel kuruluşlar için **Rechtgemeinschaft** kavramını kullanmakta ama, Rechtgemeinschaft aracılığı ile egemenliğin uygulanması konusunda bir açıklık getirmemektedir. Oysa Gramsci, 'sivil toplum' aracılığı ile egemenliğin, kandırma ve onaşma'dan (consent) yararlanılarak uygulandığını belirtiyor; 'sivil toplum'la 'siyasal toplum' arasında yapı olarak değil, pratik alanda da temel bir farkın varlığını ortaya koyuyor. Gerçi Weber, siyasal yetke'nin (otorite) kullanılışında egemenlikten **(herrschaft)** söz etmekte ve bu egemenliğin siyasal kuruluşlar aracılığı ile bir **'maddi zorlama'** (physical coercion), ya da dinsel kuruluşlar aracılığı ile bir **'ruhsal zorlama'** (psychic coercion) biçiminde kullanılabileceğini göstermekteyse de, yönetici sınıfların egemenliklerinin 'sivil toplum' aracılığı ile yaygınlaştırılması sorununa ilk kez eğilen, Gramsci'nin tipolojisi, Weber'inkine göre, daha kapsamlı ve daha belirgindir.

Osmanlı toplumunda Gramsci'nin kullandığı anlamda bir **'sivil toplum'** yoktur. Weber'ci çözüme dayanan toplumbilimciler* 'sivil toplum'un yokluğunu Osmanlı **Herrschaft'**ına bağlamışlar, başka bir deyişle, üstyapıyı üstyapıyla açıklamışlardır. Oysa, Osmanlı yapısında 'sivil

* Weber tipolojisinin Osmanlı toplumuna uygulanması konusunda bkz. Prof. Şerif Mardin, *'Din ve İdeoloji'*, S.B.F. Yayınları.

toplum'un yokluğu, son çözümde, bu yapının Asya üretim Tarzı'na yatkın olmasındadır. Asya Üretim Tarzı'nda, kamu işlerinin yürütülmesini sağlayan 'yüksek otorite', bir yetke çatışmasına girmemek için, başlangıçta toprak mülkiyetine dayanan bir 'özel otorite'nin, (başka bir deyişle, 'sivil toplum'un) gelişmesine olanak vermemiştir. Devlet, biricik toprak sahibi olarak despotik ('ceberut') bir yapı gösterir; despot, egemenliği altında bulunan toplulukların 'babası' gibi davranır ve bu topluluklar arasındaki birliği sağlar. Asya Üretim Tarzı'nın üstyapıya yansıması olan despotik devlet anlayışı, Weber'in üçlü siyasal yetke (geleneksel yetke; hukuksal yetke; karizmatik yetke) bölümlenmesinde, geleneksel yetke'ye bir yakınlık gösterir: Asya Üretim Tarzının **'baba'** despotu ile, geleneksel yetkenin **'patrimonyal'** yöneticisi, **'kerim devlet'** kavramında birleşirler*

Önemli olan noktalardan biri de burada kendini belli ediyor. Despot devlet, egemenliğini, 'siyasal toplum'un aracı olan 'zorlama' yoluyla temellendirirken 'baba'ca bir tavrı da birlikte temellendirmektedir. Türkiye'de, halk arasında devlete, **'devlet baba'** denilmesi, salt rastlantısal bir olgu olmasa gerek. Devlet, bir yönüyle 'ceberut', bir yönüyle de 'kerim' dev-

* Asya Üretim Tarzı dolayısıyle Weber'ci ve Marx'çı görüş arasında bir bağdaştırma denemesi için bkz. *'Pre-Capitalist Economic Formations*'a Önsöz, E.J. Hobsbawm, s. 17.

lettir; tıpkı bir 'baba' gibi*. Demek ki yönetilenlerin 'siyasal toplum'a karşı ikili bir yönelimi oluyor. İngiliz toplumbilimcisi Eric A. Nordlinger, İngiliz toplum yapısı bağlamı içinde de böyle bir ikili yönelmeden söz edilebileceğini belirtir. Ancak, Nordlinger'in İngiliz toplumunda gördüğü ikili yönelme **(dual orientation)**, Osmanlı toplumundaki 'ceberut devlet' ve 'kerim devlet' doğrultusundaki ikili yönelmeden köklü olarak farklıdır. İngiltere'de halk, bir yandan «devletin görevi bizi yönetmektir» diye **edilgen** (pasif) bir tavır alırken, öte yandan da «devlet bizim özlem ve isteklerimizi de dikkate almalıdır diye **etken** (aktif) bir tavır da takınmaktadır** Osmanlı toplumundaki ikili tavır-alış ise, her iki durumda da, edilgendir; başka bir deyişle, Osmanlı toplumunda yönetilenler, «devlet bizim istek ve özlemlerimizi dikkate almak durumundadır» biçiminde **etken**

* Burada, siyasal yetke ile dinsel yetke'nin çakışmasının tipik bir örneğini görüyoruz: Osmanlı toplumunda bu iki yetkenin toplanması, dinsel yetkenin simgelendirilmesinde geçerli olan kavramların, siyasal yetke için de kullanılmasına yol açıyor; «baba» kavramı, hem devleti (*«devlet baba»*, hem de Tanrıyı (*«Allah baba»*) simgeliyor: Tanrı da tıpkı devlet gibi, hem bir *mysterium tremens* (korkutucu gizem) hem de bir *mysterium fascinans*'dır (hayran bırakan gizem). [Rudolf Otto'nun bu ayrımı için bkz. Prof. Annemarie Schimmel: *Dinler Tarihine Giriş;* A.Ü. İlâhiyet Fakültesi Yayınları; Ankara,, 1955; s. 3].

* Eric A. Nordlinger, *The Working Class Tories*, Mac Gibbon and Kee, Londra, 1967. Nordlinger, edilgen tavır-alma için *'acquiescent set of attitudes'*; etken tavır-alma için de *'directive set of attitudes'* deyimlerini kullanmaktadır.

bir tavır almamışlardır. Bunun nedeni Osmanlı yapısında 'siyasal toplum'un dışında, bağımsız ve özerk bir 'sivil toplum'un bulunmayışıdır. İngiltere'de ise yönetilenlerin etken **tavır-alışı,** doğrudan doğruya; 'sivil toplum'un 'siyasal toplum'a karşı, toplumun öteki sınıflarının (egemen olmayan sınıfların dünyagörüşlerini yansıtan bir denge niteliği taşımakta oluşundan ileri gelmektedir.

Özetlersek, Osmanlı toplumunda 'sivil toplum'un bulunmayışı, doğrudan doğruya, egemen üretim aracı olarak toprağın devletin mülkiyetinde olmasının sonucudur. Osmanlı imparatorluğunda toprak düzeni değiştikçe 'sivil toplum'u oluşturan kurumlar da yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. Bununla birlikte, gerek Osmanlı toplumunun son dönemlerinde gerekse cumhuriyetin kuruluş yıllarında 'sivil toplum' un zorlamalarından kurtulamamışlardır. Bunun nedeni, son çözümde, üretim ilişkileri ile üretim güçleri arasındaki çatışmada aranmalıdır. 'Siyasal toplum'u oluşturan **geleneksel bürokrasi,** altyapı çatışmalarını yapay olarak baskı altında tutmuş ve Türkiye'de burjuvazinin egemen bir sınıf olarak ortaya çıkmasını sürekli olarak engellemiştir. Üretim güçlerinin, üretim ilişkilerini 'siyasal toplum'un zorlamalarına karşın yavaş yavaş değiştirmeye başlaması, 'sivil toplum'u, giderek, daha bağımsız kılmaktadır.

Türkiye'nin üstyapı kesimindeki bugünkü çelişkisi, 'siyasal toplum'a egemen olan geleneksel bürokrasi ile, 'sivil toplum'a egemen olmaya başlayan burjuvazi arasındadır. Dikkat edilirse, burjuvazi ile bürokrasi arasındaki bu çe-

lişkiyi, Gramsci'nin tipolojisine uyarak, 'siyasal toplum' ve 'sivil toplum' düzeyinde, bir üstyapı çelişkisi olarak temellendirdik. Bunu, Türkiye'nin temel çelişkisi, başka bir deyişle, alt yapısal bir çelişki olarak görmek de, bu yüzden yanlıştır. 'Sivil toplum'a egemen olan burjuvazinin, giderek 'siyasal toplum'a da **kandırma ve onaşma** yoluyla egemen olmayı denemeye kalkması, tarihsel bir kaçınılmazlık olarak görünmektedir. Bu gerçekleşince **'sivil toplum'la 'siyasal toplum'** arasındaki üstyapı çelişkisi ortadan kalkacak, 'üstyapının bu iki büyük tabanı" yanıltıcı çelişkili görünümünden kurtulacaktır.

BİLİM EMPERYALİZMİ

Bundan bilemediniz yirmi beş yıl öncesine kadar Afrika, çoğumuzun kafasında insan eti yiyen ilkel yamyamların yaşadığı büyük bir kara parçasıydı. Jomo Kenyatta, İngiliz kolonyalizmine karşı Kenya'da ulusal bağımsızlık savaşını başlattığında, batılı kamuoyu, Mau-Mau'ları uygarlıkla ilişkisi olmayan ilkel bir yamyam topluluğu olarak tanımaktaydı. Bu topluluğun din, dil, gelenek v.b., gibi üstyapı kurumlarına bakılıp, bu yapıların batı uygarlığını oluşturan kurumlara benzemediği gözönünde tutularak ilkel ve **'geri'** topluluklar olduğu varsayımı öne sürülüyordu. Sömürgeciliğin egemenliğini sürdürebilmesi için, batılı burjuva kültür sisteminin yapılarına uymayan bütün sistemleri 'ilkel' ve 'geri' sayma düşüncesini temellendiren bir bilim oluşturulmaktaydı. Çoğu kez, kendilerini «yüksek gören istilâcılar, muhtelif sebeplerin tesiri altında teknik ve kültürel gelişmelerinde geri kalmış olan «iptidaî»lerin zihniyetini doğuştan alçak» görüyorlar, «bu suretle kendilerinde, onlara sürekli bir surette hükmetme hakkını buldukları vehmine» kapılıyorlardı*.

* Dr. Muzaffer Şerif Başoğlu : *'İptidaî Zihniyet Proble-* İnsan dergisi, Sayı : 9 (1 şubat 1939). Dr. Başoğlu, emperyalizm açısından bilimin saptırılması olgusuna, yurdumuzda ilk dikkati çekenlerden biridir.

Sömürgeci emperyalizme bilimsel dayanaklar hazırlama işlevini üstlenmiş görünen bilim, antropoloji idi. Fransız bilim adamı Lucien Lévy-Bruhl Afrika yerlileri, (özellikle, Bororo kabilesi halkı) ile ilgili incelemelere dayanarak, bu toplulukların 'ilkel' bir zihniyete sahip oldukları genellemesine varmıştı. Ona göre, Bororo kabilesi insanı, kendisini hem bir papağan hem de bir buğday tanesi sayıyordu; buysa mantığın çelişmezlik ilkesine aykırıydı. Lévy-Bruhl bu düşünce sistemini, mantıköncesi (prelogique) olarak nitelemekte, 'ilkel' insanın, batılı 'uygar' insandan çok gerilerde kaldığını öne sürmekteydi.

Antropoloji, Lévy-Bruhl'ün temellendirdiği doğrultuda (özellikle, İngiltere'de) gelişme olanağı buldu. David Goddard'ın belirttiği gibi «İngiltere'de antropoloji, ingiliz sömürgeciliği bağlamı içinde, sömürgecilik durumunun bir bölümü olarak» gelişmekteydi. Antropologlar, bu durumu olduğu gibi kabulleniyor; çoğu kez, açıktan açığa destekliyorlardı. Siyasal, ekonomik ve kültürel alandaki egemenliklerini zor kullanarak sürdüren sömürgecilerin, bir 'sömürge halkı' yaratılmasına olanak hazırladıkları görmezlikten gelinmekteydi*.

Lévy-Bruhl'ün gösterdiği yoldan gidenler, sömürge halklarını 'ilkel görmeyi yeğliyorlar, onların bilinç durumlarında yansıyan ampirik olguları incelemekle yetinerek bu olguların te-

* Daid Goddard : Antropology : *The Limits of Functionalism, («Ideology in Social Science»;* editor : R. Blackburn. Fontana, Londra, 1972, s. 61.

melindeki yapıyı, bütünselliği içinde kavramak tan uzak duruyorlardı. Bu ampirik olgulardan biri de, dil olgusuydu. Batılı antropologlar, 'ilkel' saydıkları insanların dillerini, ampirik ve tikel bir olgu olarak değerlendirmişler; bu dillerde soyut kavramlara rastlanmadığını belirterek, bundan 'olgun bir kültür' aşamasına varmadıkları sonucunu çıkarmışlardı. Bunlardan biri, Erich-Rothacker, 1951 yılında, İstanbul Üniversitesinde verdiği bir dizi konferansta, şöyle diyordu: «Gerek dil bilimi, gerekse etnoloji üzerine yazılmış çeşitli eserlerde bu bakımdan bizi aydınlatacak pek çok misal bulmak kabildir. Çöl-çevresinde yaşadıkları için Kaffer'lerin dilinde sırf kahverenginin tonlarını karşılayan 500-800 kelime vardır. Maori'ler yuvarlak hesap tam 3000 renk bilirler ve herbiri için de ayrı isim kullanırlar. Gaucho'larda ise at-renklerine mahsus 200 tabir, buna karşılık sadece 4 bitki adı vardır (...) Tâbirlerin bu şekilde farklılaşmasına karşılık, son misallerimizde görüldüğü gibi, bunların hepsini içine alan abstrakt kavramların, üst-kavramların bulunmayışı da üzerinde durulacak ikinci bir nokta. Bunun böyle olması, kültürün olgunluk derecesiyle ilgilidir. Arkaik-primitif kültürler abstrakt düşünme yetkisini henüz elde edememişlerdir» (altını ben çizdim H.Y.*).

Batı uygarlığının mantık ya da dile ilişkin sistemlerinin dışında kaldıkları gerekçesiyle 'ilkel'lik ve 'geri'likle nitelenen toplulukların ge-

* Erich Rothacker: *Tarihte Gelişme ve Krizler;* İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay. İstanbul 1955; s. 60.

lenek ve görenekleri de bu ölçülere uymadıkları için, 'ilkellik' örneği sayılmışlardır. Clive Bell, «uygar kişileri, vahşilerden açık ve kesin olarak ayıran özelliklerin başında 'gülen düşünce' (humour) gelir» dedikten sonra, şunu ekliyordu: 'Gülen düşünce'den anladığım, soytarılık ya da eşek şakası değildir. Çünkü Seylan Adası'nda Veddah'ların birbirlerinin oturdukları hasırlara sivri dikenler koymaktan zevk aldıklarını, Batı Afrika'daki Yoruba'larınsa konuklarını açık saçık hikâyelerle eğlendirdiklerini biliyorum»*

Bu örnekler sayısız ölçüde çoğaltılabilir. Ama bütünüyle anlatmak istediğim, sanırım, anlaşılıyor. Antropolojinin, batı kültürünün ideolojik yapılarını ölçü aldığı, bu yapıların oluşturduğu sistemin dışında, ondan farklı sistemlerin varolabileceğini görmezlikten geldiği sürece, emperyalizmin egemen kılınmasına katkıda bulunmaktan ötede bir işlevi olmamıştır. Bu durum, çağımızın en büyük düşünürlerinden biri olan Claude Lévi-Strauss'a gelinceye kadar sürüp gitti. Ondan önce, 'ilkel' ve 'geri' sayılan topluluklar için bu doğrultuda öne sürülen ampirik kanıtları çürüten bilim adamları çıkmıştı; ama onlar da, bir ampirik olguya, onunla çelişen bir başka ampirik olguyla karşı çıkmakla yetinmişlerdi. Nitekim Lévy-Bruhl'ün, ilkel toplulukların tümü için geçerli saydığı mantık-öncesi düşünme biçiminin, bazı 'ilkel' topluluklarda görülmediği kanıtlanmış, sözgeli-

* Clive Bell: *Uygarlık*, Çan Yayınları, İstanbul 1966; s. 96.

mi, Meksika Huichal'lerinin, kutsal saydıkları iki hayvan arasında bir özdeşlik bulmadıkları, dolayısıyle, çelişmezlik ilkesine ters düşmedikleri gösterilmişti.

Lévi-Strauss'un büyüklüğü, ilkellik ya da gerilik konusunda öne sürülen ampirik kanıtları çürütmekte değil, 'ilkel' sayılan toplulukların ideoloji sistemlerinin batılı ve 'uygar' ideoloji sistemlerinden değişik ve bağımsız birer yapıya dayandıklarını göstermiş olmasındadır. Ona göre yöntem, bir kabilede insanın kendisini hem papağan hem buğday saymasına karşı, bir başka kabilede bunun böyle olmadığını göstermek, yâni, bir ampirik olguya, bir başka ampirik olguyla karşı çıkmak olmamalıdır. Bir ampirik olguyu, bağlı olduğu yapısal sistemden farklı bir sisteme göre değerlendirmek ve bu sistemi ölçü alarak onu 'ilkel' ve 'geri' bulmak ise, temelli bir yöntem yanlışlığıdır. Lévi-Strauss'a göre 'ilkel' sayılan toplulukların mithos'çu düşüncesi, tıpkı elindeki sınırlı malzeme ile değişik işler gerçekleştirebilen becerili bir ustanın (Lévi-Strauss, buna 'bricoleur' diyor) düşüncesi gibidir: önündeki nesnelerden herbirinin, gerçekleştirmeyi tasarladığı işte neye yarayabileceğine 'işaret ettiğine' bakar; bir tahta parçası bazen bir çekiç, bazen açığın kapatılmasına yarar. Lévi-Strauss, 'ilkel'lerin düşüncesinin buna benzer bir biçimde 'kavram'larla değil, 'işaret'lerle kurulduğunu belirtiyor. Kavramlarla kurulan bir sistemi, işaretlerle kurulan

* Claude Lévi-Strauss: *La Prensée Sauvage*, Plon; Paris, 1962.

bir sistemle karıştırmamak, ikisini ayrı birer sistem olarak kabullenmek ve birinin ölçülerini ötekine uygulamamak gerekir. Elinde elektrikli bir hesap makinası bulunmayan birini, uzun ve güç bir toplama işlemini kâğıt üzerinde yaparken, 'geri' ya da 'ilkel' olmakla suçlamak ne kadar saçmaysa, Bororo kabilesinin mantık sistemini 'ilkel' ya da 'geri' diye suçlamak o ölçüde saçmadır. Issız adadaki Robenson'u, evini ağaç dallarından yaptı diye 'ilkel' mi saymalıyız, yoksa elindeki malzemeyle ancak bu kadarı yapılır mı demeliyiz?

Lévi-Strauss, ilkel kültürlerin soyut düşünme yetisini elde edememiş olmalarından dolayı 'geri' kalmışlık ya da kültür olgunluğuna ulaşamamışlıkla suçlanmasına da karşı çıkıyor: «bir dilde 'meşe', 'kayın', vb. gibi kavramlar, 'ağaç' kavramı kadar soyut kavram niteliğine hak kazanırlar; sadece 'ağaç' kavramını içeren bir dil, bu kavramın bulunmadığı, ama buna karşılık tekil türlerin yüzlercesinin adını içeren dile göre, kavram açısından çok yoksul sayılır». Lévi-Strauss, bilim düşüncesinin çokkavramlılığa, nesnelerin özellikleri arasındaki çok küçük farkların saptanması sonucunda ulaştığını hatırlattıktan sonra, 'ilkel' dediğimiz insanların bu alandaki çabalarına dikkati çekiyor. Başka bir deyişle, Lévi-Strauss, Rothacker'in yukarıya alıntıladığımız örneklerini (Kaffer'lerin dilinde, salt kahverenginin tonlarını karşılayan 500-800 kelimenin bulunmasının; Maori' lerin 3 000 renk adı bilmelerinin, v.b.) ilkelliğe

A.g.y.

değil, tam tersine, onların nesnel bilgiye olan yatkınlıklarına bağlıyor.

'İlkel'lerin gelenek ve görenekleri konusunda da, bu doğrultuda bir irdeleme yapılabilir. Belirli bir davranışın anlamının, içinde yer aldığı sisteme göre değişiklik göstermesi doğaldır. Seylan adasında Veddah'ların birbirlerinin oturdukları hasırlara sivri dikenler koymaktan haz duymaları 'uygar' bir ingiliz olan Clive Bell'e 'eşek şakası' gibi gelebilir; oysa, bu olgunun, Veddah'ların kültür dilinde bir saygı belirtisi olması mümkündür. Sözgelimi, Borneo' da Dyak'lar 'evet' anlamında kaşlarını yukarı kaldırırlar; 'hayır' demek içinse başlarını biraz kasarlar. Bizim 'evet'imizi Dyaklar 'hayır' işareti ile karşılıyorlarsa, bundan Dyak'ların 'ilkel' ya da 'geri' olduğu sonucunu mu çıkarmalıyız? Demek ki her işaretin, bağlı olduğu sistemin içinde bir anlamı oluyor. Bu gerçeği Montaigne **'Yamyamlar Üstüne'** adlı denemesinde eşsiz bir biçimde saptar. Yazımızın başında yamyamlardan söz etmiştik. Sözü Montaigne'in bu denemesinden alacağımız şu bölümle sürdürelim: «Kral Charles çağında Fransa'nın Rouen kentine gelen üç yamyam kralın önüne çıkarılır. Kral bu yamyamlarla uzun uzun konuşur, onlara Fransız yaşayışını, zenginliğini, güzel kentlerini anlatır: «Sonra bizimkilerden biri yamyamlara ne düşündüklerini en çok neyi beğendiklerini sordu. Yamyamlar üç şey söylediler; üçüncüsünü ne yazık ki unutmuşum. En başta şaştıkları şey sakallı, güçlü kuvvetli, silâhlı bir sürü adamın çocuk yaşındaki bir krala bekçilik, uşaklık ettikleri, niçin bunlardan birinin

kral seçilmediği olmuş. İkincisi kendi dillerinde bir tek bedenin eli kolu, parçaları birbirinin yarısı olarak anlatılan insanlardan kimilerinin neden bolluk, rahatlık içinde keyif sürüp de bir çoklarının dilenciler gibi kapılarda açlık ve perişanlık içinde yaşadıkları olmuş. Nasıl oluyor da demişler, bu yoksul yarımlar böylesi bir haksızlığa katlanıyor, öteki yarımların boğazına sarılmıyor, evlerini ateşe vermiyorlar»*.

Antropolojinin sadece kuramsal (teorik) alanda değil, pratik alanda da sömürgeci emperyalizmin çıkarları adına kullanıldığına tanık oluyoruz. Bunun tipik örneği, Amerikan Dışişleri Bakanlığının, Amerikan üniversiteleri aracılığıyla yürürlüğe koyduğu Camelot Projesi'dir. Bu proje gereğince Lâtin Amerika'nın kırsal kesimlerinde incelemeler yapmak üzere görevlendirilen birçok antropoloji bilgini, sonunda, bilimsel çalışmalarının, Latin Amerika'nın o bölgelerinde devrimciliğin ne ölçüde yaygın olduğunu saptamak, eğer komünizm büyük bir yaygınlık gösteriyorsa, gerekli stratejik tedbirleri almak üzere kullanıldığını öğrenmişlerdir. Bu bilimsel 'skandal' ortaya çıkınca Camelot Projesi'nden vazgeçilmiştir. Bir başka örnek de, Tayland'la ilgilidir: bir ara Amerikan üniversiteleri Tayland'da incelemeler yapmak isteyen antropoloji bilginlerine kesenin ağzını açmışlar. Ancak, işin bir garip yanı vardır. Araştırmacılardan, ülkenin kuzey sınırındaki dağlı kabileler üzerinde incelemeler yapmaları istenmektedir... Örneğin, Tayland'ın ova kesimlerin

* Montaigne: *Denemeler*, Cem Yayınları, İstanbul, 1970; s. 177.

deki kabilelerle ilgili çalışmalar yapılması önerisinde bulunan antropologların bu önerileri reddedilmektedir. Sonunda, tıpkı Camelot Projesi'nde olduğu gibi, sorun anlaşılıyor: Amerikan Gizli Örgütleri, devrimci eğilimlerin, özellikle kuzeydeki dağ kabilelerinde yayılmakta olduğundan kuşkulanmaktadır; ovalardaki kabileler açısındansa böyle bir 'tehlike' söz konusu değildir; onun için antropologlardan dağlık kuzeye gitmeleri, araştırmalarını orada yapmaları istenmiştir.

Antropologların bilimsel inceleme maskesi arkasında sömürgeci emperyalizmin örgütleri tarafından kullanılması o kadar doğallaşmıştır ki, P Braestord, rahatlıkla şöyle diyebilmektedir: «geçmişte, bir devrimi önlemek için bir gerillacıya karşı on asker kullanılıyordu; şimdiyse bir gerillacıya karşı on antropolog kullanılıyor»*

Sözü şöyle bağlayalım; sömürgeci emperyalizm, çıkarlarını sözde bilimsel temellere dayandırmak için, kendine özgü bir 'bilim emperyalizmi' yaratmış, bunda da en çok antropoloji den yararlanmıştır. Amaç, batı uygarlığının üstünlüğü düşüncesini kökleştirmek; halkı, batı karşısında 'ilkel' ve 'geri' olduğuna inandırmak, kısaca, David Goddard'ın dediği gibi bir 'sömürge halkı' yaratmaktır. Toplumları, 'bilim emperyalizmi' yoluyla bağlı oldukları ideolojik sistemlerden koparmak, bu sistemleri 'batılı' sistem önünde 'geri' ya da 'ilkel' sistemler say-

* Jean Copans: *Antropologie et Impérialisme;* Maspero; Paris, 1975.

dırmak, ulusal kültürün aşınıp, son kertede yok olmasını da birlikte getirmiştir. Bu durum, ulusal kültürün temellendirilmesinde 'bilim emperyalizmi'ne karşı savaşmanın, sürekli olarak gözönünde tutulması gerektiğini göstermesi açısından büyük önem taşımaktadır.

AYDINLAR VE EMEKÇİLER

Çağımızda aydının toplumdaki yeri ve toplum sorunları karşısındaki işlevi ne olmalıdır sorusu, burjuva düşünürleri arasında öteden beri tartışma konusudur. Doğrusu, kime aydın deneceği ya da aydının işlevinin ne olduğu, aydının sınıfsal durumundan soyutlanarak ortaya konmaya çalışıldığı sürece köksüz ve dayancasız bir belirleme olmaktan ötede bir anlam taşımaz. Çoğunlukla, **el emeği** ve **kafa emeği** gibi ikili bir ölçüye dayanarak, kafa emekçilerini **aydın** saymak doğru bir sınıflandırma gibi görünürse de bu, aydının işlevini ortaya koymayan eksik bir tanımdır. Kaldı ki, kafa emeği ile el emeği ayrımına dayanan bu tanım bile, doğru bir tanım olmaktan uzaktır. Çağdaş teknolojinin gelişmesi, el emeği ile kafa emeği arasındaki ayrımı (eğer böyle bir ayrım varsa!), yavaş yavaş ortadan kaldırmaktadır. Frédéric Bon ve M.A. Burnier adında iki fransız toplumbilimcisi, **Les Temps Modernes** dergisinde yayımlanan bir incelemelerinde*, «sözgelimi diş hekimlerini el emekçisi mi, kafa emekçisi mi sayacağız?» diyorlardı. Aslına bakılırsa, el emeğini kafa emeğinden ayrılmaz kılan, çağdaş

* F. Bon ve M.A. Burnier: *Les intellectuels dans la Société, («Les Temps Modernes»);* haziran, 1966.

teknolojinin gösterdiği gelişmeler değildir. Antonio Gramsci'nin dediği gibi «en basit, en ilkel el emeğine dayanan bir uğraşıda bile, çok az ölçüde de olsa, bir kafa emeği söz konusu» dur. Dolayısıyle önemli olan, kime aydın deneceği değil (çünkü, Gramsci'nin de belirttiği gibi, herkes az ya da çok, aydın'dır), aydının egemen üretim ilişkileri karşısındaki tavrının ne olduğudur.

Gramsci, aydınları iki kategoride düşünmektedir: **«organik aydınlar»**, ve **«geleneksel (klasik) aydınlar»**. «Organik aydın»lar, egemen sınıfların yapısına **organik** olarak bağlı olan, bu sınıfların ideolojisini temellendirme görevini üstlenmiş aydınlardır. Bunların en tipik örneğini, Gramsci'ye göre, ortaçağ feodal düzeninde, Kilise vermektedir. Kilise, feodal toplumdaki bütün entellektüel işlevleri tekelinde tutmakta, toprak köleliğine dayanan feodal toplumdaki sınıfların ideolojilerini, soyluların egemenliklerinin sürdürülmesini sağlayacak doğrultuda düzenlemektedir. «Geleneksel aydın»lar ise, egemen sınıflara «organik» olarak bağlı değiller dir; bu tip aydınların belirgin niteliği, egemen üretim ilişkileri karşısında, olumlu ya da olumsuz bir etkinlik göstermemeleridir. Egemen sınıflara karşı, arasıra, emekçi sınıfından yana çıksalar bile, çoğu kez (hümanistlerde olduğu gibi), emekçi sınıfının dünyagörüşü ile «organik» olarak bütünleşmedikleri sürece geleneksel aydınlar; bu sınıf açısından devrimci bir işlev taşıyor sayılamazlar.

Çağımızda, özellikle batının sanayileşme sonrası (post-industrial) aşamasına ulaşmış

toplumlarında egemen sınıfların ideolojisini sürdürmekle yükümlü olan «organik aydın»lar, bu görevlerini kuramsal düzeyde olduğu kadar pratikte de yerine getirmek olanağını bulmaktadırlar. Ortaçağ batı feodalitesinde Kilise'nin egemen sınıflar yararına üstlendiği bu ideolojik tavrı, batının gelişmiş sanayi ülkelerinde, bugün, üniversiteler yürütmektedirler. Sözgelimi A.B.D.'de özellikle **Berkeley Institute of Industrial Relations** (Berkeley Sanayi İlişkileri Enstitüsü) adlı bir üniversite kurumunda kümelenmiş bir grup burjuva ideoloğu, daha 1950'lerden başlayarak, sanayileşmiş batı ülkelerinde **'ideolojiler çağı'**nın sona erdiğini, bu ülkelerde emekçi sınıfın toplumcu dünyagörüşünden gitgide uzaklaşmakta olduğunu öne sürmektedirler. Daniel Bell, Clark Kerr, Seymour Lipset gibi bu tür «organik aydın»lara göre, sanayi-sonrası aşamasına ulaşmış batılı toplumlarda sanayileşme süreci, emekçilerle kapitalistler arasındaki sınıf çatışmasını sürekli bir «uzlaşma»ya doğru götürmektedir. Clark Kerr, bunun «sanayileşmenin lojiği» gereği olduğunu öne sürmektedir. Bu ideologlar, sınıf çatışmalarını, basit bir «çıkar çatışması» olarak görmekte, yaşam düzeyinin yükselmesi ile bu çatışmanın bir uzlaşmaya dönüşmekte olduğunu söylemektedirler* Başka bir deyişle bu çatışma, üretim ilişkilerinin yapısını değiştirmeye yönelmiş bir «sınıf çatışması» olmaktan çıkmış, egemen üre-

* M. Mann: *Consciousness and Action among the Western Working Class;* («Studies in Sociology); Macmillan; Londra, 1973; s. 10.

tim ilişkileri çerçevesi içinde emekle sermaye arasında bir uyum sağlamaya yönelmiştir. Onlara göre batıda sınıf çatışmasının bu doğrultuda rasyonelleştirilmesi (ya da 'kurumlaştırılması'), emekçi sınıfın toplumcu ideolojisinin, dolayısıyle de 'ideolojiler çağı'nın sona ermesi anlamına gelmektedir.

Batılı sanayi kapitalizminin ideolojisine «organik» olarak bağlı bu tür aydınların, olguları **rasyonelleştirme** eğilimi, burjuva kültürünün temel özelliklerinden biridir. Max Weber, batı burjuva uygarlığının, rasyonelleştirme ilkesine dayandığını, haklı olarak, belirtir. Batının sanayileşmiş toplumlarında, egemen sınıflara organik olarak bağlı aydınlar, rasyonelleştirmeyi çağımızda son kertesine kadar götürmüşlerdir. Son kertesine vardırılmış bir rasyonelleştirme ise, çelişkilerin uzlaştırılmasını, giderek, yok sayılmasını içerir. Başka bir deyişle burjuva sınıfına bağlı «organik» aydınlar, ne kadar liberal olurlarsa olsunlar «onların liberalizmi, çelişkilerin rasyonelleştirilmesi ve son kertede de bu çelişkilerin varlığının yadsınması» demektir*.

«İdeolojiler Çağı»nın sona erdiğini söylemek, emekle sermaye arasındaki yapısal çelişkiyi, basit bir çıkar uzlaşmazlığına indirgeyerek rasyonelleştirmek, çağdaş burjuva düşüncesinin pratikte temel eğilimi gibi görünüyor. Rasyonelleştirme, emekle sermaye arasındaki

* David Goddard: *Antropology: the Limits of Functionalism («Idelogy in Social Science»)*: Fontana, Londra, 1972; s. 62.

temel çelişkiyi bütünselliğinden koparark parçalamakta. böylece sınıf çatışmasını, «siyasal çatışma», «endüstriyel çatışma» v.b. gibi birbiriyle ilintisizmiş gibi görünen kesimlere bölmektedir. Burjuva pratiği bizi burjuva ideolojisinin kuramsal içeriği üzerinde durmaya, bu kurama bağlı yöntemler üzerinde düşünmeye götürmektedir. Burjuva ideolojisinin yöntemi, analitik yöntemdir. Analitik yöntem, bir olguyu bütünselliği içinde temellendirme yerine, o bütünü birbirinden soyutlanmış, kopuk ve tikel olgulara indirgemek anlamına gelir. Burjuva düşüncesine egemen olan bu analitik yaklaşım, burjuva aydınlarını toplumsal ve kültürel yaşamı bütünselliği içinde kavrayan temelli bir eleştiriden sürekli olarak uzakta tutmuştur*. Özellikle sınıf çatışmasının bütünselliği yerine onu, siyasal çatışma, endüstriyel çatışma v.b. gibi, birbirinden ayrıymış gibi görünen tikel uzlaşmazlıklara indirgemek, burjuva ideolojisinin kuramsal düzeyde dayandığı analitik yöntemin tipik bir örneğidir. Bu tikel uzlaşmazlıklar arasında varolan yapısal ilişkilerle bu ilişkilerin ortaya koyduğu bütünsellik demek olan emek/sermaye çatışmasını gözden uzak tutmak, burjuva ideolojisine bağlı «organik aydınlar»ın uyguladığı analitik yöntemin doğal sonucu olmaktadır.

Burada Sartre'ın ortaya koyduğu şu ayrımı anımsamakta yarar var. Sartre «analitik akıl burjuva sınıfının, diyalektik akıl ise emekçi sınıfının yöntemidir» diyor. Bir olguyu, bütün-

* *a.g.y;* s. 62.

selliği içinde kavramak, ancak diyalektik yöntemle gerçekleştirilebilir. **Tikel olgular** arasındaki yapısal ilişkilerden çıkarak **tümel**'e varmak, bu ilişkileri bütünleyici bir yaklaşımla temellendirmek için analitik değil, diyalektik yönteme gereksinme vardır. Sartre, burjuva aydınının gerçeğin analitik yorumuyla yetindiğini, diyalektik yoruma gitmediğini söyler*, insanın ölçüsünün ve doğrusunun temelinin **diyalektik praksis** olduğunu ve entelektüel çözümleme olmadığını belirtirken, bu durumu vurgulamak istemiş olmalıdır.

Buraya kadar söylediklerimden dosdoğru şu sonuca varmak istiyorum. Emekçi sınıf açısından kimin aydın sayılacağı sorusu, soyut ve gereksiz bir sorudur. Önemli olan, bir aydının emekçi sınıfa 'organik' olarak bağlı olmasıdır ki bu da, gerçeği diyalektik yöntemin getirdiği bütünsellik içinde kavramayı öngören bir kuram ve pratikte gerçekleştirilebilir.

* J.P. Sartre: *Critique de la Raison Dialactique;* Cilt: I.; Paris 1960; s. 741.

KÜÇÜKÖMER VE BİLİM FELSEFESİ

İktisat Fakültesi öğretim üyelerinden İdris Küçükömer'in yeni bir kitabı yayımlandı: 'İktisat İlkelerine Yeniden Bakış'. Kitap, Yazarının 'Önsöz'de belirttiğine göre, birbirini izleyecek dört kitaptan ilkidir. Küçükömer, bilimsel yöntem sorununun daha geniş kapsamlı bir biçimde ele alınarak iktisat felsefesine girileceğini söylediği dördüncü kitaba hazırlık amacıyla, şimdiden, bilim felsefesine ilişkin bir temellendirme denemesine girişiyor. Bir iktisatçı olmadığım için, doğallıkla, kitabın iktisat tarihi ile ilgili bölümleri üzerinde duracak değilim. Ama bu bölümleri yararlanarak okuduğumu da belirtmeliyim. Ben burada 'İktisat İlkelerine Yeniden Bakış'ın giriş bölümlerinde öne sürülen bilim felsefesine ilişkin düşünceleri ele alacağım.

1. Küçükömer'e göre, 'bilimsel çalışmanın metodu tektir. Bu da dedüktif (tümdengelimsel) metoddur. Eski Greklerden çağımıza kadar gelen tek metod budur' Küçükömer, bunu böylece belirttikten sonra, Sir Karl Popper'in, Kant'ın **Salt Aklın Eleştirilmesi**'nin ikinci baskısına yazdığı önsöz'le ilgili bir yorumuna dayanarak*, Newton'un gök mekaniği sistemine tümdenge-

* Küçükömer, Sir Karl Popper'in *'Conjectures and Refutations'* adlı kitabındaki *'On the Status of Science and of*

lim yoluyla vardığı görüşünü benimsemektedir. Küçükömer, Popper'in bu yorumunu kitabına almamıştır; ama bence, tümdengelimin biricik bilimsel yöntem olduğu konusundaki görüşün temel tutamaklarından biri sayıldığı için burada söz konusu edilmesinde yarar vardır.

2. Popper'in, Newton gök mekaniği sistemine tümevarım (induction) yöntemiyle varılmadığını kanıtlamak için yaptığı uslamlama şöyledir: Popper'e göre Newton, gök mekaniği sistemini gözlem-önermeleri'nden (observation-statements) çıkarak tümevarım yöntemiyle kurmuş olsaydı, geçmişle ilgili gözlem-önermelerinin doğrulukları kadar, geleceğe ilişkin gözlem-önermelerinin de doğru olması gerekirdi. Popper, bilimsel bir kuramın yapısal tutarlılığının geleceğe ilişkin gözlem-önermelerinin geçmişteki gözlem-önermeleriyle bir çelişme içinde bulunmaması ile sağlanabileceği konusunda Hume'un öne sürdüğü düşünceden yararlanmaktadır. Bunu somut bir örnekle anlatayım: Newton'un gök mekaniği sistemine uygun olarak yapılan bir çıkarım (inference), bize, yarın güneşin tutulacağını göstermiş olsun. Buna karşılık, aşırı kuşkucu biri çıkıp, yarın güneşin tutulmayacağını söyleyebilir. Bu kuşkucu tutum, mantık açısından olanaklı (logically possible) olduğundan, iki önerme ('yarın güneş tutulacak' ve 'yarın güneş tutulmayacak') birbiriyle çelişmektedir. Popper, **'doğa bilimlerinin açmazı'** olarak nitelediği bu düğümü şöyle çözüyor:

Metaphysics' adlı makalesinden yararlanmaktadır. Popper buna yakın görüşleri 1935'te yayımlanan *Logic der Forschung* adlı kitabında da öne sürmüştür.

Demek ki Newton, gök mekaniği sistemine tümevarım (induction) yoluyla ulaşmış değildir; çünkü tümevarım yoluyla ulaşmış olsaydı, Hume'un dediği gibi, mantık açısından olanaklı ve geleceğe ilişkin herhangi bir gözlemönermesi (sözgelimi, 'yarın güneş tutulmayacak' önermesi), geçmişteki gözlemlere ilişkin önermeleri kapsayan sistemden çıkarımlanmış bir önerme ile (burada 'yarın güneş tutulacak' önermesiyle) çelişkiye düşmezdi. Öyleyse, diyor Popper, Newton gök mekaniği sistemine tümevarım yoluyla ulaşmamıştır.

3. Popper'in ilk bakışta doğru gibi görünen bu uslamlamasında, üzerinde durulunca hemen göze çarpan nokta, ampirik açıdan olanaklı (empirically possible) bir önerme ile mantık açısından olanaklı (logically posible) bir önermenin birbiriyle çelişiyormuş gibi sunulmasıdır. Popper, (dolayısıyle bu uslamlamayı benimseyen Küçükömer) iki ayrı düzeydeki önermeler arasında bir çelişinin söz konusu olmıyacağını görmezlikten geliyor. Burada bir ayraç açarak, Aristoteles'in bir dictum'unu alayım. Aristoteles, zorunlu olarak çıkarımlanan bir sonucun, zorunlu olarak doğru olmayabileceğini belirtir. Bu durumda Popper, (ve dolayısiyle Küçükömer) bir sistemden 'zorunlu olarak çıkarılan sonuç'la (necessary consequence), 'zorunlu olarak doğru olan'ı (necessary truth) birbirine karıştırmış oluyor. Bu ayrımı somutlamak için Toulmin'in* verdiği örneği tek-

* S. Toulmin : *The Philosophy of Science*, Grey Arrow Books, s. 96.

rarlayayım: '12—4 eşittir 8' önermesinde 8, 'zorunlu olarak doğru'dur (necessary); oysa 'eve 12 kilo şeker almıştım, 4 kilosunu harcadım, geriye 8 kilo kaldı, diyen bir ev kadınının vardığı sonuç (burada 'geriye 8 kilo şeker kaldı' sonucu), 'zorunlu olarak çıkarımlanan' bir sonuçtur (necessary consequence). Bu sonucun da, zorunlu olarak doğru olması gerekmez. Aristoteles'ten bu yana bilinen bir gerçeği, 'doğru olan bir şeyden zorunlu olarak çıkarılan sonucun zorunlu olması gerekmez' gerçeğini Popper'in dikkate almaması gerçekten şaşırtıcıdır*. Bu yüzden, Newton'un gök mekaniği sisteminden zorunlu olarak çıkarımlanan bu sonuç (burada «yarın güneş tutulacak» sonucu zorunlu olarak doğru olmadığından, aşırı kuşkucunun önermesiyle (burada 'yarın güneş tutulmayacak' önermesiyle) çelişmez; dolayısıyle de Popper'in bu çelişkiye dayanarak vardığı sonucu ('Newton'un gök mekaniği sistemine tümevarım yoluyla ulaşmadığı' sonucuna) varılamaz. Küçükömer'in bilim felsefesi alanındaki gelişmeleri dikkate almaksızın, Popper'in oldukça **eccentric** sayılabilecek bir savını, olduğu gibi, (ve soru sormadan) benimsemesi, giriştiği temellendirme işini daha başından sakatlamış olmuyor mu?

4. Küçükömer'in, eski Yunan'dan beri tek bilimsel yöntemin tümdengelim (déduction) yöntemi olduğu konusundaki kesinlemesi ise, ne yazık ki, bilim tarihi gerçekleriyle bağdaşma-

* **Bu konuda bkz. G.E.M. Anscombe, '*Aristotle and The Sea Battle*', (*Mind dergisi; LXV*), 1956.**

maktadır. Antik Yunandan beri bilimsel yöntem, Küçükömer'in sandığı gibi, tümdengelim değil, 'tümdengelimle tümevarımın karşılıklı etkileşimi (interaction) olmuştur'** Hempel'in de açıkça belirttiği gibi, bilimsel açıklamayı temellendiren bir değil, iki yöntem söz konusudur: (i) dedüktif-nomolojik yöntem, ve (ii) endüktif-olasıcı yöntem*

5. Gerçekte Newton, gök mekaniği kuramına, doğru olan birtakım gözlemlerden çıkarak vardığını söylerken yanılmıyordu: Newton'un yöntemi, endüktif - olasıcı yöntemdi; bu sistemden çıkarımlanan sonuçlar da (sözgelimi 'yarın güneş tutulacak' gibi), ancak «olasılığı yüksek» (highly probable) sonuçlardı. Nitekim bu sonuç, dedüktif-nomolojik yöntemde, 'güneş tutulacak ya da tutulmayacak' biçiminde, ancak birinin doğru olabileceği sonuçlar olarak ortaya çıkarken, endüktif-olacısı yöntemde böyle bir zorunlukluk söz konusu olmamaktadır. Bu yüzden, 'yarın güneş tutulacak' önermesi için söylenebilecek olan, bu önermenin 'gerçekleşmesi büyük bir olasılık taşıyan bir durumu yansıttığı'dır. Başka bir deyişle, Newton gök mekaniği sistemine göre çıkarımlanan 'yarın güneş tutulacak' sonucunun, olsa olsa, 'yarın güneş tutulmayacak' önermesinden daha büyük bir olasılık taşıdığı söylenebilir. İki önerme arasın-

** S. Samburšky: *The Physical World-of Greeks;* Boutledge, Kegan and Paul, s. 1.

* Carl Hempel: *Explanation in Science* («*The Philocophy of Science*», ed. P.H. Nidditch); Oxford University Press, s. 59 - 60.

daki ilişki bir çelişki değil, birinin ötekinden daha çok olasılık taşıdığı ilişkisidir.

6. Kant'ın dünyayı edilgen bir biçimde gözlemlemek ve dünyanın bize nedensellik yasaları sunmasını beklemek yerine, varsayımlar (hipotezler) önerip, gözlem ve deneylerin önüne sıçrayarak onları sınamak gerektiği konusundaki görüşüne gelince, bunun, Küçükömer' in sandığı gibi tümdengelim yöntemiyle bir ilgisi yoktur. Kant, burada, Hume'a karşı, bilimde varsayım oluşturmanın (hypothesis formation) önemini vurgulamak istemiştir, o kadar. Kant'ın temel görüşü, tikel gözlemlerimizin, 'akıl ilkeleri' ile ve özellikle doğada kapsamlı bir nedensel düzen (causal order) olduğu ilkesi ile desteklenmesi gerektiği noktasında yoğunlaşır. Kant, «önceden tasarlanmış bir plâna göre» davranılması gerektiğini söylerken, belirli varsayımların sınanmasını (testing) kastediyordu. Kant şunu demek istiyordu: doğada bir nedensel düzen (causal order) olduğu ilkesi; bize sınama için belirli bir plan sunmaz; böyle bir planı, ancak bir varsayım sunabilir* Bilimsel yöntemde varsayımın önemini vurgulamaktan ötede bir anlam taşımayan bu tavrı, Kant'ın tümdengelim yöntemini savunduğu biçiminde yorumlamak, ancak aşırı hayal gücüyle açıklanabilir.

7. Üstelik, varsayımın deneyden ve gözlemden önce gelmesi ilkesi, ancak belirli sınırlamalarla kabul edilebilir. Bilim tarihi, deney ve göz-

* J. Bennett: *Kant's Analytic;* Cambridge University Press, s. 159.

lemden önce tasarlanan varsayımın, bilimsel doğrulara ancak bu sınırlamalarla varabileceğini gösteriyor. Belirli kayıtlar dışında varsayım oluşturmada sınırsızlık büyük sakıncaları da birlikte getirmektedir. Bu sakıncalardan en çok bilineni, Amerika kıtasını keşfeden Kolombus-un Amerika'yı, dünyanın üç kıtadan oluştuğu varsayımına uydurmaya çalışmasıdır. Demek ki, varsayımın deney ve gözlemden önce gelmesi, gözlem ve deneyleri bu varsayıma yapay ve zoraki olarak uydurmaya götürebiliyor. Bir başka örneği de Fransız insanbilimcisi Claude Lévi-Strauss vermektedir. Edmund Leach*, Lévi-Strauss'un gözlemlerden edindiği verilerin önceden tasarladığı varsayıma aykırı düşmesi durumunda, bu verileri görmezlikten geldiğini belirtiyor. Freud'un Oidipus kompleksine ilk insan topluluklarını da kapsayan bir **geçerlik** (validity) tanıması ise, önceden kurulan bir varsayımın, sınanması olanaksız durumları da kapsamasına örnek olabilir. Demek ki, varsayımın deney ve gözlemden önce gelmesi, bilim adamlarını, bazen (i) varsayıma aykırı düşen gözlem ve deneyleri görmezlikten gelmeyi; (ii) bu deney ve gözlemleri varsayıma yapay ve zoraki olarak uydurmaya; ve (iii) varsayımın, sınanması olanaksız durumları da kapsamasına göz yummaya götürebiliyor. Küçükömer, varsayımın deneyden önce gelmesi ilkesini temel bir bilimsel ilke diye sunarken, bunun birtakım kayıtlamaları da birlikte getirdiğini belirtme-

* Edmund Leach: *Claude Lévi-Strauss;* Fontana Books, s. 25 21.

liydi. Oysa bunu yapmamakta, ve bu ilkenin adeta «kayıtsız şartsız» geçerli bir ilke olduğunu belirtir biçimde konuşmaktadır.

8. Küçükömer'e göre evrensellik (universalith) «değişmez, daimî (zaman ve uzay dışında) olan bir şey değildir. Değişim dışında bu anlamda evrensel ilkeler yoktur. Evrensellik, zaman ve uzay içinde ancak **özgül** (specific, peculiar) olanda belirir. Kısaca, evrensel olan, yaygın olan, şumullü olan anlamındadır». Küçükömer'in yorumu, doğa yasalarının birtakım '**sınırlı genellemeler**' olduğu yolunda Whitehead tarafından öne sürülen görüşe yakın görünüyor** Whitehead, doğa yasaları çok geniş ama gene de sınırlı bir alan içinde (ki Whitehead bu alana '**cosmic epoch**' adını veriyordu) geçerlidir, diyordu. Bu görüş doğa yasaları ile (evrensel ilkeler ile) bu yasaların uzay ve zaman içindeki özgül uygulanımlarını bir ve aynı şey sayar. Başka bir deyişle doğa yasaları dediğimiz yasalar, bu 'sınırlı genellemeler'den başka bir şey değildirler. Bunu şöyle örnekliyeyim: 'Genel Çekim Yasası' (the Law of Gravitation) bir doğa yasası (evrensel bir ilke) ise, 'yeryüzünde hava boşluğunda serbestçe düşen cisimler saniyede 9.8 metrelik bir hız artışıyla düşerler 'önermesi bir 'sınırlı genelleme'dir. Ayrıntılarına girmeden şunu belirteyim ki, yasalarla genellemeleri birbirine karıştıran bu görüşün yanlışlığı kanıtlanmıştır. Küçükömer bu konuda bilgi edinmek istiyorsa Stephen To-

** **Bu konuda bkz. W. Kneale,** *Probability and Induction:* **Oxford, University Press.**

ulmin'in daha önce sözünü ettiğimiz **The Philosophy Of Science** adlı kitabına başvurabilir* Üstelik bir yandan Kant'ın bilim felsefesi görüşüne yaslanmak (ki Kant evrensel doğa yasaları olduğunu kabul etmektedir), öte yandan da evrensel doğa yasalarının, zaman ve uzayla sınırlı genellemeler olduğunu öne sürmek, temellendirilen bir sistem için tutarlılık sağlamaz.

* Whitehead'ın doğa yasaları ile genellemeleri birbirine karıştırması konusunda Stephen Toulmin'in *The Philosophy of Science* adlı kitabının *'Laws of Nature»* bölümünün 3.8 alt bölümüne bakılmalıdır.

EDEBİYAT VE YAPISALCILIK

Çağdaş toplumbilimin, belirli bir toplumsal olgunun temellendirilmesi alanında uyguladığı bir yöntem var: bir olguyu toplumun bütünselliğinden bağımsız olarak ele almamak; onu, bağlı olduğu sistemin **bağlamı içinde yorumlamak.** İlk kez Durkheim'in önerdiği bu yöntemin, toplumsal bir olgunun irdelenmesinde yapıya ilişkin perspektifler getirdiğini biliyoruz. Durkheim, **Les Formes Elémentaires de la Vie Religiouse** adlı yapıtında bu yöntemi şöyle saptıyor: «toplumsal olgular, bir bölümünü oluşturdukları sisteme göre değişirler; bu olguların bağlı oldukları sistemden bağımsız olarak anlaşılmaları olanaksızdır. Bu yüzden, birbirinden farklı iki topluma ilişkin iki olgu, salt birbirlerine benziyorlar diye karşılaştırılamazlar; bu türlü bir karşılaştırma için olguların değil, toplumların birbirine benzemesi zorunludur çünkü».

Durkheim'in ortaya koyduğu yöntemin üzerinde durulması gereken yanı, toplumsal olguların, bağlı oldukları sistemden bağımsız olarak anlaşılmalarının olanaksızlığıdır. İki toplumsal olgunun benzerliklerinin saptanması, bu olgular bağlı oldukları sistemlerin yapısından soyutlanarak ele alındıkları sürece, bir anlam taşımıyorlar demektir. Durkheim'in toplumsal olgu-

lara ilişkin olarak önerdiği bu yöntem, giderek dilbilim aracılığı ile felsefe ve insanbilim (antropoloji) alanlarında da geçerlik kazandı. Wittgenstein, **Tractatus**'unda sözcüklerin ancak kullanıldıkları tümcenin bağlamı içinde anlamı olabileceğini belirtti; Lévi-Strauss da ilkelerin düşünce yapısını temellendirirken totem olgularını bağlı oldukları sistemden soyuplayıp yorumlamanın olanaksızlığını kanıtladı bu yöntemle.

Bilim ve felsefe alanında yapısal çözümlemeyi hazırlayan bu yöntem, edebiyat alanına, özellikle karşılaştırmalı edebiyat alanına, bugüne değin geçerli olan yöntemleri tepetaklak eden bir perspektif getirmiştir. Bu perspektif, edebiyat ürünlerinin karşılaştırılmasında onların birbirine benziyor olmalarını değil, bağlı oldukları sistemlerin yapısal olarak birbirine benziyor olmalarını araştırmaktır. Klasik anlamda karşılaştırmalı edebiyatın yöntemi, edebiyat ürünlerinin yapısal ilişkiler açısından değil, tematolojik ve genolojik benzeşimler açısından yorumlanması biçiminde gelişmiştir. Edebiyat ürünleri, ya edebiyatların birbirlerinden aldıkları tema'lar (tematoloji), ya da edebiyat türleri ve üsluplarının karşılıklı etkileşimleri (geneloji) perspektifinden karşılaştırılmışlardır. Bu yöntem tarihsel ilişkileri saptama yönünden yararlı olabilir; ama yapısal doğrultuda bir yorum getirmez. Edebiyat ürünlerinin temellendirilmesi ancak yapısal yöntemle, başka bir deyişle, bu ürünlerin bağlı oldukları sistemlerin bağlamı içinde irdelendikleri sürece gerçekleştirilebilir. Lévi-Strauss'un deyişiyle

bu temellendirme, dışsal benzeşimden (external analogy) içsel bağlaşıma (internal hemology) geçince sağlanabilir **(Totemism)**. İçsel bağlaşım, yüzeydeki benzeşimlerin değil, tersine, yüzeydeki farkların kökenindeki yapısal ilişkileri saptamak, yorumu bu ilişkiler açısından temellendirmek demektir.

Yapısal çözümlemeye aykırı düşen karşılaştırmalar, özellikle Yunus Emre konusunda ortaya çıkıyor. Karşılaştırmacılar, Yunus Emre'nin şiirlerini, bu şiirlerin yapısal olarak bağlı olduğu sistemden (tasavvuf sisteminden) soyutlayıp ele alıyor, karşılaştırmalarını dışsal benzeşimlere dayanarak sürdürüyorlar. Dikkat edilirse, bu doğrultudaki karşılaştırmalarda, yoruma, sistemin yapısından çıkarılan bir sonuç olarak varılmamakta; tersine, belirli bir yorum bu karşılaştırmaya, **dışardan ve önceden**, yüklenmektedir. Bu aykırılığı örneklerle açıklamakta yarar vardır. Sözgelimi, Sabahattin Eyüboğlu, Yunus'un.

Çıktım erik dalına anda yedim üzümü

dizesiyle başlayan **şathiyye**'sini batı hümanizmasının belirleyici niteliklerinden biri olan 'gülen düşünce' (homour) saymakta bu şathiyye'yi «gülen düşüncenin kültürü, şakanın, şaşırarak düşündürmenin ve düşündürücü saçmalamanın en güzel örneklerinden biri» olarak yorumlamaktadır*. Oysaki yapısal sistem çözümlemesi açısından Yunus'un şathiyye'sinin humour'u örneklendirmesi, bu şathiyye'nin 'gü-

* **Sabahattin Eyüboğlu**: ***Yunus Emre;*** Cem Yayınları; İstanbul 1970.

len düşünce doğrultusunda yorumlanması söz konusu değildir. Eyüboğlu burada, şathiyye'yi, onun «tasavvuf rumuzuna lâyıkiyle âşinâ olanlarca pek sarih bir mânâsı» olduğunu* dikkate almadan, dışsal benzeşim yoluyla yorumlamaktadır. Başka bir deyişle Yunus'un şathiyye'sine (dolayısıyle, genel olarak şahiyye'ye) tasavvuf sisteminin yapısal bağlamından soyutlanmış bir yorum, dışardan ve önceden, adeta **imposer** edilmektedir. Oysa, daha önce de belirttiğimiz gibi, bir edebiyat ürününün yorumu, onun içsel bağlaşım yoluyla temellendirilmesinden sonra ortaya çıkar. İki edebiyat (giderek, sanat) ürününün karşılaştırılması, onların kendi yapısal sistemleri içinde ayrı ayrı irdelenmesinden sonra beliren anlamlarının, belirli bir yapısal bütünü oluşturup oluşturmadıkları açısından yapılabilir. Yapısal yöntemin getirdiği perspektif budur.

Eyüboğlu'nunkine benzer bir aykırılığın Cevdet Kudret tarafından da yapıldığına tanık oluyoruz. Kudret de Yunus'un bu şathiyye'sini Oktay Rifat'ın **Perçemli Sokak**'ındaki dizelerle karşılaştırıyor ve şu sonuca varıyor:

«Çıktım erik dalına anda yedim üzümü

mısrasının kuruluşundaki mantık ile

Telgraf tellerinde gemi leşleri

mısrasının kuruluş mantığı arasındaki yakınlığı sezmemek mümkün değildir»**. Burada, da-

* **Prof. Fuat Köprülü**: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar;* **Ankara 1966.**

** **Nevzat Yesirgil (Cevdet Kudret)**: *Yunus Emre;* **Yeditepe Yayınları; İstanbul 1958.**

ha değişik bir yorum getirilmekle birlikte, gene de, dışsal benzeşimin ölçü olarak alındığı bir değerlendirme söz konusudur. Cevdet Kudret'i bu karşılaştırmaya götüren, şathiyye'deki dizelerin mantıksal kuruluşu ile Perçemli Sokak'taki dizelerin mantıksal kuruluşu arasındaki 'yakınlık', ya da benzeşimdir. Oysa, yapısal çözüm yöntemi, dizelerin mantıksal temelini oluşturan simgeler sisteminin bütünselliğince, Lévi-Strauss'un deyişi ile, bu simgelerin, sistemin yapısal bağlamı içinde bulunan öteki simgelerle olan ilişkilerine bakmadan bir 'mantık yakınlığı' kurmanın olanaksızlığını ortaya koyuyor. Lévi-Strauss'a göre, «ilkel toplumların bilgilerini organize etme» (ya da simgeler arasındaki ilişkileri yapısal olarak bütünleme) çabaları «bricolage» (çerçöp birleştirme) adını verdiği bir süreçle oluyor: «İlkel adam tabiatın olaylarının modelini tabiat içinden çıkardığı diğer şekillenmiş 'şey'lere dayandırıyor. Örneğin, ilkel adam 'benim köyüm bir tavus kuşudur' gibi bizce anlamsız bir cümle ile ortaya çıktığı zaman köyünün tavus kuşunun şekline benzer bir şekli olduğunu veya kendi klânındaki aile ilişkilerinin tavus kuşlarının hayatının belirli bir yönüne benzediğini belirtmek istiyor. Bu açıdan kaplumbağa etinin yendiği bir toplumda bir yerlinin Lévi-Strauss'a söylediği şu cümle son derece anlamlıdır: 'kaplumbağa yemek için değil, düşünmek için yararlıdır.' Başka bir anlamla bu yerli için kaplumbağa kâinat mode-

lini hatırlamasını mümkün kılan şifreyi üzerinde taşımaktadır»*.

Bu perspekiften bakılınca Yunus'un Şathiyye'sini ve Oktay Rifat'ın Perçemli Sokak'ını oluşturan simgelerin, dizelerin kuruluşundaki dışsal benzeşime karşın, birbiriyle uzaktan ya da yakından ilişkili olmayan sistemleri temellendirdiği kolayca anlaşılır. Yazımızın başında Durkheim'den yaptığımız alıntıyı biraz değiştirerek sözü bağlayalım: edebiyat ürünleri, bir bölümünü oluşturdukları sisteme göre değişirler; bu ürünlerin bağlı oldukları sistemden bağımsız olarak anlaşılmaları (yorumlanmaları) olanaksızdır. Bu yüzden birbirinden farklı iki sisteme ilişkin iki edebiyat ürünü, salt birbirlerine benziyorlar diye karşılaştırılamazlar; bu türlü bir karşılaştırma için edebiyat ürünlerinin, değil, sistemlerin birbirine benzemesi gerekir. Lévi-Srauss'un paradoks gibi görünen şu sözünü anımsayalım: **«gerçekte, benzeşimler değil, farklardır birbirine benzeyen.»**

* **Prof. Şerif Mardin**: *Din ve İdeoloji;* S.B.F. yayınları **1969.**

YUNUS EMRE'NİN SINIFSAL DURUMU VE KÜLTÜRÜ

Yunus Emre XIII. yüzyılda, Anadolu'da toprağın egemen üretim aracı olduğu bir toplumda yaşamıştır. Toprakla, geniş anlamda doğa ile, doğrudan doğruya ve somut ilişkiler kurulması, Yunus'un yaşadığı çağın kültürüne belirgin bir nitelik kazandırır. Göçebe türkmen topluluklarının Selçuklu düzeni içinde köylüleştirilmeleri sürecinde Yunus'u, bu köylüleşmeyi temellendiren kolonizatör Türk dervişlerinden biri saymak gerekir. Bu perspektiften incelendiğinde Yunus, köylüleşme sürecinin tamamlanıp toplumsal tabana oturduğu köy topluluklarının ortaya çıkardığı mistik insan tipinden ('zahit' tipinden) ayrılır. Prof. Mehmet Kaplan, Yunus'un «duygu ve düşüncelerini anlatırken, sık sık, ekincilik, bağ ve bahçecilik hayatından alınmış imaj ve semboller kullandığı» olgusundan çıkarak onu, toprağa bağlı uysal ve barışçı köylü ahlâkını simgeleyen bir 'zahit' olarak görür*. Oysa Yunus'un mülkiyet ilişkileri karşısındaki durumu onun bu ilişkiler açısından belirlenmiş bir köylü değil, ama göçebelikle köylülük arasındaki geçiş evresinde bulunan

* **Prof. M. Kaplan**: *Yunus Emre ve Nebatlar, Türkiyat Mecmuası;* **cilt: XII, s. 48.**

kolonizatör bir derviş olduğunu gösteriyor. Prof. Barkan'ın deyişiyle, Yunus ve onun gibi olan kolonizatör dervişler «zahit ve tufeyli bir zümre teşkil etmekten ziyade, çalışmak ve toprağı açmak muhabbetiyle müteharrik bir sınıf kolon, kırlara doğru taşımakta ve yayılmakta olan bir cemiyetin doğurduğu canlı ve müteşebbis bir tip **yeni insan**»dırlar*

Yunus'un göçebelikle köylülük arasında bir toprak açıcısı, bir kolonizatör olma durumu, onu hem göçebe kalenderî dervişlerden (serseri dervişler) hem de köylüleşmiş tekke zahitlerinden ayırır. Yunus, yaşamının büyük bir bölümünde, toprağı, üzerinde köylüleşmeye elverişli bir duruma getirmeye çalışmış bir emekçidir. Demek ki, onun, toprakla ilişkisi açısından özgün bir durumu oluyor: Yunus ne tam göçebe; ne tam bir köylüdür. Dünyagörüşünü bu bağlam içinde ele almak, toprakla olan ilişkisinin getirdiği koşullar içinde temellendirmek gerekir.

Önce şunu belirteyim: Yunus'un bağlı olduğu tasavvuf geleneği islâmî bir panteizmdir; buysa genel çizgileriyle, egemen üretim aracı olan toprağa dayalı üretim tarzıyla belirlenmiştir. Başka bir deyişle, tasavvufun bir kolu olarak islâm panteizmi Selçuklu düzeninde geçerli olan üretim tarzının bir üstyapı kurumudur. Ancak, bu mülkiyet ilişkileri içinde, kolonizatör bir derviş olarak yeri, Yunus'un panteizmi-

* **Prof. Ö. Lütfü Barkan**: *İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler; Vakıflar* Dergisi, cilt: **II.**

ne de değişik bir yapı kazandırır. Yunus, «kolonizatör Türk dervişlerine ve kırlardaki zaviye sahiplerine terkedilmiş vakıf topraklarında» çalışmıştır; «bu tip toprak vakıflarında toprağı işleyenler ise, umumiyetle bizzat vakıf sahiplerinin kendileri veya adamlarıdır*». Demek ki Yunus, mülkiyet ilişkileri açısından, zaviye çiftliklerinde çalışan bir kiracı, bu çiftliklerin sahibi, ya da bir ortakçı kul değildir. Bu durum, Yunus'un kolonizatör bir derviş olarak sınıfsal durumunu açıkça ortaya koymaktadır: Yunus, **muzarea** yoluyla vakıf topraklarının hukuk-i tasarrufiye'sini elinde bulunduran bir kiracı, zaviye topraklarının özel mülkiyetine sahip bir zaviye şeyhi, ya da bu tip topraklar üzerinde toprak kölesi ('serf') durumunda olan bir ortakçı kul da değildir. Yunus'un «köylü» olmayışını da bundan çıkarmak olanaklıdır köylülüğü toprak sahipliği, kiracılığı veya toprak köleliği olarak anlıyoruz). Onun ve onun gibi olan öteki kolonizatör dervişlerin, kendilerine özgü bir sınıfsal durumları olduğu, böylece daha iyi anlaşılmaktadır.

İslâm panteizminin aldığı biçimlere bakıldığında, mülkiyet ilişkilerinin üstyapıya şöyle yansıdığını saptayabiliriz: Toprak sahibi ya da kiracısı köylü, yavaş yavaş zahitleşmeye doğru kaymaktadır: tarımsal üretimin düzenliliği (ekip biçmenin belirli mevsimlere bölünmesi), toprak sahibi ya da kiracısının, üretimi

* **Prof. Ö. Lütfü Barkan:** *Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Vakıflarının İdarî-Malî Muhtariyeti Meselesi; Türk Hukuk Tarihi* **Dergisi, cilt: I; s. 15.**

emeğiyle gerçekleştirmeyen bir kişi olarak doğa önünde sabır ve boyun eğmeye (tevekküle), bu bilinç durumunun genelleşmesi de kişiyi, 'dünyadan elini eteğini çekme' anlamında bir zahitleşmeye götürür. Buna karşılık, ortakçı kul durumunda olan bir toprak emekçisi, doğa ile sürekli ilişkilidir; tarlada çalışan, emeğiyle üretimin gerçekleştirilmesine katkıda bulunan odur. Bu ilişki, ortakçı kulun dinsel görüşünü bir zahitinki gibi doğa olayları karşısında bir kayıtsızlığa, sabır ve boyun eğmeye değil; tam tersine bu olayları yorumlamaya, belirli nedenlere bağlamaya yöneltir; bu nedenleri de, eski doğa dinlerinin hurafeleşmiş kalıntılarında bulur. Yunus'un panteizmi ise bir toprak sahibi ya da kiracısı olmadığı için zahitliğe, bir toprak kölesi olmadığı için de hurafeye dayanan bir panteizm değildir. Şimdi bu noktayı açıklayalım:

Yunus'un panteizmi, layik bir panteizmdir. Bu deyim, ilk bakışta, yadırgatıcı görünebilir. Çünkü Yunus, elbette, çağdaş anlamda layik, başka bir deyişle dinsel yabancılaşmadan bütünüyle arınmış, bir kişi değildir. Bunun başka türlü olmasının olanağı da yoktur; çünkü Yunus'un layikliği, bu yüzden dinsel yabancılaşmadan bütünüyle arınmış olmakta değil, ama daha sınırlı bir anlamda, ilkel komünal toplumun kültür kalıntıları olan paganlık belirtilerinden arınmış olmakta görülür. Nasıl ki islâm panteizmi, XII. ve XII. yüzyıl Anadolusunda egemen olan üretim tarzının yarattığı bir ideoloji ise, pagan düşüncesi de ilkel komünal toplumun üstyapı kurumudur. Bir kül-

tür kavramının 'hurafe' durumuna gelmesi, üretim tarzının değişip, yerine yeni bir tip üretim tarzının egemen olmasına bağlıdır. Çünkü, bir üretim tarzının belirlediği kültür değişip, yerini yeni ideolojilere bıraktıkça, eski ideolojilerin kalıntıları değişik biçimler alır; bu biçimlerden başlıcaları da, hurafe ve folklordur. İlkel komünal kültürün dinsel sembolleri, ya dinsel içeriklerinden koparak daha sonraki üretim tarzının yarattığı kültürün **'folklor'**unu oluşturur; ya da dinsel içeriklerini koruyup devam ettirerek **'hurafe'** biçimini alırlar. Yunus'un layikliği, kolonizatör bir derviş niteliğiyle, bu tür hurafelerden arınmış bir panteizme tutunmasındadır. Yunus, bir ortakçı kul değil, bir özgür toprak açıcısı olduğu için, emeğine yabancılaşması ve bu yabancılaşmanın, onun doğa ile olan ilişkilerini hurafelere dayanan bir ideolojide temellendirmesi söz konusu olmamaktadır. Yunus ve öteki kolonizatör Türk dervişleri, mülkiyet ilişkileri açısından emek yabancılaşmasına uğramış birer ortakçı kul olmadıklarından, doğa ile olan ilişkileri açısından da dinsel yabancılaşma içinde değillerdir. Ortakçı kulların, emekleri ile gerçekleştirilen ürünü bu emekten bağımsız ve doğaüstü güçlere bağlayarak vardıkları bilinç durumu, genelleşerek bir ideoloji niteliği kazanmakta ve bu ideoloji, dayanaklarını hurafelerde bulmaktadır. Oysa ki Yunus'un mülkiyet ilişkileri içindeki kendine özgü yeri, hurafeci anlamda doğaüstü güçlere dayanmayı olanaksız kılacak bir dünyagörüşünü hazırlamıştır. Yunus için gerçeklik cinler, periler, kötü ruhlar

v.b. de değil, tanrısal olarak kavranan evrendedir. Ama bu gerçeklik (panteist düşünce), bu evrenin yadsınması, sabır ve boyuneğmeyle öteki dünya mutluluğunu bekleyen zahitçe bir dünyagörüşü ile de bağdaşmaz.

NASRETTİN HOCA'NIN AHLÂKI

Nasreddin Hoca üstüne yapılmış sayısız araştırmalar onun bir 'halk adamı', ya da bir 'halk bilgesi' olduğu görüşünde birleşiyorlar. Bu görüşü **Nasreddin Hoca** adlı kitabında Abdülbaki Gölpınarlı «Hoca halktır, halk da Hoca» diyerek özetlemektedir. Hoca'nın, XIII. yüzyıl Anadolusunda yaşamış olmasına karşın, halkımızın bu çağın sınırlarını aşan dünyagörüşünü sevimli, ama kimi kez de kara bir 'humour'la yansıtan; bu dünyagörüşünü ince bir alaycılıkla temellendiren bir kişi olduğu, genellikle geçerli bir yargı olmuştur. Ama bu gerçekten kaypak olmayan, bildirisi açık bir tavrı mı içermektedir? Sorun budur.

Önce Nasreddin Hoca'nın ortaçağ Selçuklu düzenindeki toplumsal ayrışmada konumunu belirlemek gerekiyor. Ama şu da var ki, bu doğrultuda bir girişimin karşısına, ilk ağızda büyük güçlükler çıkıyor. Onunla ilgili araştırmalara bakılırsa Nasreddin Hoca kimi kez bir hekim, bir kadı, bir bilgin, ya da bir bilgedir. Giderek, onun elçilik yaptığını, bu sıfatla Kürdistan'a gönderildiğini öne sürenler bile var* Hoca'nın bir ermiş olduğunu, tansıklar

* **A. Ubicini'den nakleden Gh. Constantin, *Nasreddin Khodja les Tures; Der Islam;* Berlin; Mart 1967'den ayrıbasım; s. 96.**

gösterdiğini örnekleyen fıkralara da raslanıyor* Ubicini ile başlayan bir araştırma geleneği ise Nasreddin Hoca'nın yoksul bir Anadolu köylüsü olduğu yorumunu getirmektedir** Gerçek uğraşının köy hocalığı olduğunu söyleyenler de çıkmıştır. Fıkralarından ise Hoca'nın bilirkişilikten tutun da çifçilik, bakkallık, zeytin satıcılığına v.b. kadar birçok iş yaptığı anlaşılıyor. Demek ki, toplumsal ayrışmanın temel ölçüsü açısından Hoca'nın emeğiyle geçinen bir köylü mü, yoksa devletten aldığı ücretle yaşayan bir görevli mi olduğu konusunda kesin bir saptayıma gidilmesi söz konusu olamamaktadır.

Bu durum, başka bir deyişle Nasreddin Hoca'nın toplumsal ayrışmadaki konumunun belirgin olmayışı, onun dünyagörüşünün belirli bir temele dayandırılmasını da olumsuz kılmaktadır. Nasreddin Hoca'nın genellikle ona ait olduğu kabul edilen fıkralarının bile, birbiriyle çelişen **moralite**'leri içermesi bundan dolayıdır; eski deyimle, her 'kıssa'dan birbirine aykırı düşen, bir'den çok 'hisse' çıkarılabilmektedir.

Bu çelişkilerin, Hoca'nın 'halk bilgesi' sıfatına gerçekten hak kazanıp kazanmadığı üzerine kimsenin kuşkusunu uyandırmamış olması gariptir. Nasreddin Hoca bir halk bilgesi midir? Halkın yolunu aydınlatan, onlara bir

* Bahaîden nakleden Prof. Dr. Pertev Naili Boratav, *Autour de Nasreddin Hoca; Oriens* dergisi, cilt: 16. **1963, s. 195.**

** s. 179'da *a.g.y.*

gülümsemenin maskelediği, ödün vermez ve gözüpek bir ahlâkı mı önermektedir? Hoca'yı belirli bir önyargıdan çıkarak değerlendirenler, fıkralarını onlara bu önyargıları yükleyerek yorumlamışlardır. Bunu örneklemek için, Şükrü Kurgan'ın şu yorumuna bakmak, sanırım, yetecektir. Kurgan, Hoca'nın bir yargılama sırasında dâvâcıya «sen haklısın», dâvâlıya «sen haklısın» dediği, karısının da «ikisi birden nasıl haklı oldu bunların?» sorusunu «doğru karıcığım, sen de haklısın» diye yanıtladığı fıkrasını alarak, bunu o çağın hukuk ilke ve kavramlarının kaypaklığı ile alay etme biçiminde yorumlamaktadır*. Oysaki fıkranın bağlama ilişkin yapısı bu ölçüde açık ve somut bir yorumun çıkarımına elverişli değil. Fıkra, bu yoruma yatkın olsa bile, dileyen, bunu Kurgan'ınkine taban tabana aykırı düşen bir moralité'yi içerdiğini söyleyerek de değerlendirebilir. Diyeceğim, fıkranın yapısal kaypaklığı, Hoca'nın belirli bir haksızlık önünde kesin bir tavır almaktan kaçınmayı, durumu 'idare' ederek herkese yaranmayı öneren bir oportünizmi savunduğu sonucunun çıkarılmasına da elverişlidir. Bu fıkranın günümüzde, bu bağlamda kullanılması özellikle dikkati çekicidir. Fıkra 'nemelâzımcı' bir sorumsuzluk ahlâkının tutamaklarından biri durumuna gelmiştir.

Nasreddin Hoca'nın toplumsal ayrışımdaki yerinin kaypaklığı, ister istemez, fıkralarının bir'den çok, giderek deminki örnekte olduğu

* Şükrü Kurgan; Türk Dili Dergisi *Türk Halk Edebiyatı özel sayısı;* aralık 1968, s. 490.

gibi, birbiriyle çelişik yorumlara yatkın olan kaypaklığına yansımaktadır. Nasreddin Hoca'nın bir ahlâkı içeren fıkralarının bir tek yoruma indirgenememesi, onun bilgeliğini, örnek bir halk ahlâkçısının bilgeliği kılmaktan uzaktır. Üstelik fıkralarından bir bölüğü, Nasreddin Hoca'nın halka önderlik edip yol göstermede, çıkarına dokuncalı durumlara gelince yan çizdiğini kanıtlayacak türden fıkralardır ('Timur ve filler' fıkrasını, 'Geç yiğidim geç' fıkrasını anımsayalım).

Hoca'nın Timur'la ilgili fıkralarında onunla alay ettiği, Timur'u kimi kez eşek yerine bile koyduğu doğrudur. Ancak, dikkat edilirse, burada Nasreddin Hoca haksızlık ve zorbalığa başkaldıran bir halk önderi, bir halk bilgesi gibi değil; bir saray tuhafı, bir **court jester** gibi davranmaktadır. Fıkralarının hiçbirinde, Timur'la başının ciddî olarak belâya girdiği konusunda bir belirti yoktur.

Nasreddin Hoca'nın bir ahlâkçı olarak irdelenmesinde onun dünyagörüşünün kaypaklığını ölçü almak gerekir. Sanırım ki, Hoca'nın ahlâkının çağımıza yansıyan, çağımızda halkçı ve ilerici bir mizahın temellendirilmesine katkıda bulunacak bütünlükte açık ve tutarlı bir niteliği olamaz.

MURTAZA VE ÖDEV AHLÂKI

Orhan Kemal'in **Murtaza**'sı bir insan tipi olarak, katı bir ödev ahlâkını simgeler. Ödevine küçük bir sapmaya bile olanak tanımayan bir hoşgörmezlikle bağlılığı, Murtaza'nın kişiliğini temellendirir. Romanın başlarında, gece bekçiliğine atandığı fabrikanın fen işleri müdürüyle konuşurken şöyle der: «Sonra beyefendi, var daha çok şeyler. Gördüm tevtiş bir sırasında birtakım çocuklar oynarlar iş bir esnasında oyun, hem de pamuklar üzerinde... Var balyacılar çağırırlar türkü. Derim etsene müdahale arkadaş! Der, boşver... Olmaz beyim, yaramaz gevşek mâmele bizim millete... Göz açtırmayacaksın, demeyeceksin Allah yarattı... Neden? Çünkü yüksektir vazife namuzdan». Ödeve bağlılığın getirdiği bu hoşgörmezlik, Murtaza'da bir zorbalığa dönüşerek, olaylara insancıl bir açıdan bakanların küçük sapmalarını jurnallamayı bile haklı gösterir. Burada önemli olan Murtaza için jurnalcılığın, «âmirlerin» gözüne girmek gibi bir çıkar sağlamak amacına yönelmiş olmadığıdır. Murtaza böyle davranmakla ödevini yaptığını sanmakta, ödev duygusunu onun gibi katı bir bağnazlıkla uygulamayanların sapmalarını bağışlamamaktadır. Ödev ahlâkında bağnazca direnme, Murtaza'nın belirgin özelliğidir. Nitekim uygulamada

bir ayrıcalık gözetmez o; tezgâhın başında uyuyan kızlarını suç üstünde yakalayınca öfkeyle yere çaldığı birinin ölümüne sebep olmaktan çekinmez. Kızı evde ölüm döşeğinde yatarken Murtaza şöyle düşünür: «Bilirsin Nuh (öteki gece bekçisi) ne yapacak şimdi? Gidecek Fen müdürüne, diyecek yakaladım vazife bir sırasında uyurken kızlarını Murtaza efendinin, yazdırtacak ceza. Lakin nâz bakacayim suratına müdürümün? Demeyecek mi aşkolsun Murtaza efendi, beklemezdim senden. Sen ki gördün kurs, aldın sıkı terbiye... Niçin yetiştirmedin evlâtlarını... Ölürüm lâkin söyletmem âmirime söz, bilirim vazifemi».

Murtaza'nın ödev ahlâkı, Kant'çı bir ahlâktır. Roman boyunca, ikide bir ödevin gereğini yapmanın, erdemlerin en büyüğü olduğunu belirtir biçimde konuşması, ödevin buyruklarını kayıtsız şartsız bir bağlılıkla, körükörüne uygulaması Murtaza'yı Kant ahlâkının örnek insanı kılar. Murtaza, «ödevimi yapmam gerek» diyen, bunun sonuçlarını hesaplamayan insandır. **Kant'ın categorical imperative** dediği kesin ahlâk buyruğudur bu. Belirli bir çıkar gözeten ya da bir yönsemeyle desteklenen koşula bağlı buyruklara kapılmadan (sözgelimi «ödevimi yaparsam maaşım artar» ya da «ödevimi yaparsam dürüst davranmış olurum» diye düşünmeden), ödevi ödev olduğu için eksiksiz yapmanın getirdiği, Kant'çı özerk ahlâkın uygulayıcısıdır.

Kant, «ödevimi yapmam gerekiyor» tümcesiyle belirlenen kesin ahlâk buyruğunun özü üzerinde bir tartışmaya girilmesini doğru bul-

maz. Ona göre «bu işi niçin yapmam gerek?» sorusuna verilecek karşılık «sebebi yok, yapmam gerek»tir. Nitekim Murtaza da kahvede işçilere ödev ahlâkı üstüne bir söylev verdikten sonra bu soruyu soracak ve şu yanıtı verecektir kendikendine: «Neden? Çünkü lâzım büle! Kavrasınlar nedir vazife, **mertlik, civanmertlik**, olsunlar mütenebbih». Burada Murtaza, belki de, bencil olmayan bir yönsemeyle işçileri «doğru yola getirmek» gibi koşula bağlı bir buyruğa dayanıyor sanılabilir. Oysa Murtaza'nın işçilerin «mütenebbih» olmalarını isterken amaçladığı, ödev ahlâkının kesin buyruğuna süresiz bir geçerlilik kazandırmak, bunu başkaları için de temel ahlâk ilkesi yapmaktır. Bu anlamda da Murtaza, Kant ahlâkının tipik bir önericisi kimliğinde görünüyor. Çünkü Kant için de gerçek bir ahlâk buyruğunun ölçüsü, bu buyruğa tutarlı olarak, süresiz bir geçerlilik kazandıracak biçimde davranmaktır.

Dikkate değer olan, Murtaza'nın Kant'çı ahlâka bağnazca bağlılığı ile bu ahlâkın yetersiz ve kof yanlarını da açığa vuran bir tip olmasıdır. Bunların başında bu ahlâkın insancıl bir içerik taşımayan buyruklarının bir anlamda gülünç, ama daha çok bir zorbalığa olanak hazırlayan sonuçlar doğurması geliyor. Murtaza, Kant ahlâkının insan değerlerinden kopmuş olan kof buyrukları ile kurulmuş bir hoşgörmezliği simgelediği için **zorba**; bu hoşgörmezlikte saçmalığa varan bir inatla direndiği için de **gülünç** bir tiptir. Kızını uyurken yakaladıktan sonra yere çarpan Murtaza, kızlarını fen müdürüne «rapor etmedi» diye öteki gece bek-

çisi Nuh'u ihbar ederek cezalandırılmasını ister.

Bu tutum. Murtaza'nın zorba yanını, kapıcı Ferhat'a verdiği söylev de onun gülünç yanını simgeler: «Geldi suyun, dökeceksin helbet! Lâkin dökmeden evvel bulacaksın beni, diyeceksin geldi suyum âmirim, dökeceyim suyumu. O zaman ben düşüneceyim: Diyeceğim ha! Geldi suyu Ferhat'ın, dökmesi lâzım. Diyeceğim sana git kulübeye, bulayım kapuya lâyık evsâfda bir arkadaş, edeyim tâyin, ondan sonra git dök sucâzını! Biz büle dersler gördük, aldık bu yolda çok sıkı talimâtlar!..»

Murtaza'nın Kant'çı ödev ahlâkı, insan değerlerinin özündeki hakgözetirlik duygusuyla çatışır. Romanda bu çatışma Nuh'u, kızlarını jurnallamadı diye fen müdürüne ihbar eden Murtaza'ya bakkalın gösterdiği tepkide belirir. Bakkal, büyük bir öfkeyle şöyle der Murtaza'ya: «Herif seni kayırmış, rapor etmemiş kızlarını. İnsan sütsüzlük eder mi? Sende hiç mi ciğer yok, hiç mi kan yok be?»

Bütün bunlara karşın Orhan Kemal Murtaza'yı katı ödev ahlâkının kof ve bağımsız buyruklarına göre davranan, böyle davrandığı için de bazan sevimsiz bir zorbalık, bazan da sevimli bir gülünçlükle beliren bir tip olarak çizmiştir. Orhan Kemal, öteki roman tiplerinde olduğu gibi, Murtaza'ya da insancıl ve «aydınlık bir gerçekçilik» açısından bakmış; Murtaza'nın katı ve saçma ödev ahlâkını, zorbalığını ve gülünçlüğünü belirterek eleştirmiş; ama gene de onun, bu bağnaz ahlâk maskesi arkasındaki «insan» yanlarını vurgulamaktan da geri kalmamıştır. Nitekim Murtaza, arasıra da ödev ah-

lâkı maskesini atarak düşleri, korkuları ve umut ları ile «insan» gerçeğini koyar ortaya. Evine konuk gelen kardeşiyle şöyle konuşur Murtaza: «Bilirim her şeyleri... Çeker benim bu içim tereyağı, kaymak, bal... Lâkin görrüm camekân da, yutkunur geçerim, yetmez almaya gücüm, ederim kahır kendi kendime, küserim! Ne sanarsın kardaşım...»

Roman, Murtaza'da Kant'çı ahlâkın çöküşü ve insan yanının belirmesi ile sonuçlanır. Bu anlamda Murtaza, Orhan Kemal'in «aydınlık» gerçekçiliğinin en sağlam kurulmuş tiplerinden biridir.

«İŞÇİ GÖÇÜ»

Almanya'da yabancı işçi istihdamının tarihi sanıldığı gibi, bu yüzyılın ikinci yarısında Alman ekonomisinde görülen büyük atılımla birlikte başlamış değildir. Daha 1891'de, Doğu Almanya'daki tarım işçilerinin durumuyla ilgili olarak **Verein Für Sozialpolitik** adına incelemeler yapan Alman sosyoloğu Max Weber'den, bu bölgede Polonyalı işçilerin istihdam edildiklerini öğreniyoruz. Weber, Elbe nehrinin doğusundaki büyük çiftliklerde Alman işçiler yerine Polonyalı işçilerin istihdamı, Almanya'nın bağımsızlığı perspektifinden büyük tehlikeler doğursa bile, toprak sahibi Alman aristokratlarının, emek fiyatının daha ucuz olması yüzünden Polonyalı işçileri çalıştırmakta bir sakınca görmediklerini belirtir. Weber, iktisadî rasyonelliğin (i.e., ucuz emeğin pahalı emeğe yeğlenmesinin), dış politikada bağnaz bir ulusçuluğu sürdüren Alman aristokratlarınca benimsenmesinin ortaya çıkardığı çelişkili duruma da dikkati çekiyor*.

Gerçekte Batı Almanya'ya 'işçi göçü', bugün, ulusçuluk açısından, XIX. yy.'da Polonyalı işçilerin yarattığı tehlikeyi getirmemektedir ama, Weber'in söz konusu ettiği iktisadî rasyo-

* Stuart H. Hughes : *Consciousness and Society;* S. 225.

nellik eğilimi değişmemiştir: az gelişmiş ülkeler, gelişmiş sanayi ülkeleri için emek pazarı olma durumunu korumaktadır. Batı Almanya bu pazardan en geniş ölçüde yararlanan sanayi ülkesidir. Bu, Batı Almanya'ya giden yabancı işçi sayısının her yıl artmasından da belli oluyor: Örneğin, 1959 yılında Batı Almanya'daki yabancı işçilerin toplam sayısının 166.828 iken 1969'da 1.110.758'e yükseldiğini görüyoruz. 'İşçi göçü' artışı yılda yüzde 12.5 oranına varmaktadır. Büyük 'işçi göçü'nün başladığı 1963 yılı ile 1969 yılı arasında Türkiye'den Batı Almanya'ya giden işçi sayısında her yıl artış olmaktadır. 1963'te Batı Almanya'ya giden Türk işçilerinin sayısı 32.962 olmasına karşılık 1969 yılında bu sayı 215.961'i bulmuştur.

Boğaziçi Üniversitesi öğretim üyelerinden Dr. Ahmet Aker'in **'İşçi Göçü'** adlı incelemesi, bu büyük akının Türkiye'nin iktisadî gelişimi açısından irdelenmesi işini üstlenmiştir. Dr. Aker'in 'işçi anketi' yöntemini uygulayarak vardığı sonuçları genellikle tutarlı bir biçimde değerlendirdiğini görüyoruz. Dr. Aker'e göre gerçek sorun, işçi ve küçük üretici olarak sanayi kesiminden yurt dışına olan göç'te düğümlenmektedir. İşçi anketini yanıtlayanlardan yüzde 53'3'ünün sanayi işçisi, yüzde 12.9'unun da küçük sanayi üreticisi oldukları düşünülürse yurt dışına gidenlerin yüzde 66.2'si sanayi kesiminden gitmektedir. Buna karşılık açık ya da gizli bir işsizliğin egemen olduğu tarım kesiminden Batı Almanya'ya çalışmaya gidenler yüzde 15.6 oranındadır. Dr. Aker, tarım ve sanayi kesimle-

rini işçi göçü açısından karşılaştırarak şu sonuca varıyor:

«Sanayi, özellikle büyük sanayi, Türkiye'nin, problemi nispeten az olan sektörlerindendir. Büyüme hızı Türkiye ortalamasının çok üstündedir. Ülke ekonomisi ortalama yılda yüzde 4 ile 6 arasında bir hızla büyürken, sanayide büyüme yüzde 12'yi bulmaktadır. Sanayide ücretler, diğer ücretlere ve tarım gelirlerine kıyasla yüksektir. Sanayide, tarımdaki toprak reformu gerekliliğine benzer bir mülkiyet düzeninin değiştirilmesi gerekliliği henüz yoktur. Mülkiyet düzeni, üretimi köstekler hale gelmemiştir. Sanayi, aslında, başta tarım olmak üzere, diğer sektörlerin artık insan gücünü değerlendiren bir sektördür. Esas işsizlik, gerek gizli şekliyle olsun gerek açık şekliyle olsun tarımdadır. Türkiye'nin problem sektörü, tarımdır. Türkiye tarımında, mülkiyet düzeni üretimi kösteklemektedir. Tarımcı köylünün eğitimi az; hüneri, diğer sektörlere kıyasla, zayıftır. Bir insan gücü fazlası varsa, muhakkak tarımdadır. Bütün bunlara rağmen, giden işçilerin büyük çoğunluğu tarımdan değil de sanayiden gitmektedir.»

Dr. Aker, işçi göçü'nün Türk üretimini kösteleyici bu çelişkisini, Federal Almanya'nın işçi talebindeki seçiciliğine bağlamaktadır. Sanayi kesiminin gelişmesini emek talebini bu kesime yönelterek bozma, ya da en azından durgunlaştırma eğiliminin Türk ekonomisini Batı Almanya'ya ne ölçüde bağımlı kıldığı, konu Dr. Aker'in çalışması dışında kalsa bile üze-

'rinde önemle durulması gereken bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dr. Aker de kendinden önce bu konuda araştırma yapmış olanlar gibi işçi göçünün temelinde, iki ülke arasındaki gerçek ücret farklarının yattığı sonucuna varıyor. Bununla birlikte işin önemli olan yanı, yurda dönen Türk işçilerinin, üretim gücüne emek ve sermaye (üretim) açısından katkıda bulunup bulunmadıklarıdır. Dr. Aker «bundan böyle Türkiye'ye dönen işçi sayısı ve beraberlerinde getirdikleri döviz miktarının» artacağını öne sürmektedir. Oysaki bu, şimdiye kadarki gelişmelere bakılırsa, genel ve temelsiz bir yargı gibi görünüyor. Bir Amerikalı araştırmacı, Duncan R. Miller, 1963 - 1969 yılları arasında bütün yabancı işçilerin döviz transferleri yüzde 4.6 oranında artarken Türk işçileri için bu oranın yüzde 1.3 olarak kaldığına değinmektedir*. Nitekim Dr. Aker, incelemesinin bir başka yerinde «bir kitle tüketim toplumuna girince Türk işçisinin tüketim eğilimleri ve zevkleri de kaçınılmaz olarak değişecektir» diyor ki, gerçek olan da budur. Emekçi sınıfının tarihi, bize reel ücret değişkeni açısından emekçinin, üretici ya da tüketici olma eğilimlerini belirleyen örnekler vermektedir. 1850 yıllarında, Fransa'da, Louis Blanc'ın **Le Droit au Travail** formülüyle özetlenen yoğun ve büyük işsizlik döneminde emekçinin kendini, 'tüketici' olmaktan çok, 'üretici'

* Duncan R. Miller: *Emigrant Turkish Workers;* ODTÜ Gelişme dergisi, güz 1971.

saymasına karşılık*, reel ücretlerin görülmemiş ölçüde arttığı sanayi toplumlarında emekçi 'fabrikadan çıktıktan sonra kendini işçi saymayabilmekte'dir** .Özellikle bizim gibi, geçmişte tüketim ilişkilerince belirlenen statü tabakaları'nın egemen olduğu toplumlarda, statü nesnelerinin geleneksel değeri dikkate alınırsa, yurda dönen emekçinin birer statü nesnesi sayılan otomobil, televizyon v.b. getirme eğilimi bütün bütüne artmaktadır. Bu konuda şimdiye kadar bilimsel bir çalışma yapılmamış olması, gerçekten umut kırıcıdır.

* Alfred Cobban: *A History of Modern France;* cilt: II, S. 138.

** Serge Mallet: *La Nouvelle Classe Ouvriére;* S. 9.

*** Bu konuda bir çözüm girişimi olarak *'Üretim ve Tüketim Açısından Kültür İkiliği'* adlı yazımıza bakılabilir.

TERİMLER VE KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ

Ampirisizm (fr. empirisme; deneycilik) — İnsan bilgisinin *tek* kaynağının deney olduğunu, bilginin deney yoluyle elde edildiğini savunan bilgi öğretisi (karşıtı bk. *rasyonalizm).*

Bağlam (fr. contexte) — Belirli bir yapı öğesinin (bk. *yapı*), o yapının bütünü içindeki yeri. Verili bir kültür nesnesinin doğru olarak anlamlandırılabilmesi, bu nesnenin hangi sistemin yapısal bağlamı (bk. *sistem)* içinde bulunduğunun ortaya konmasıyla, başka bir deyişle bağlam'ının bilinmesiyle olanaklı duruma gelir.

Belit (fr. axiome) — Bir sistemin temellendirilmesinde kuramsal kavramlarla (bk.) birlikte, başlangıç ve çıkış noktasını oluşturan indirgenemez ve tanıtlanamaz önerme.

Diyakroni (fr. diachronie; çokzamanlılık) — Belirli bir olgunun tarihsel süreç içindeki uzanımı (karşıtı: bk. *senkroni*). Althusser, *Lire Le Capital*'de Hegelci tarih kavrayışını eleştirir, ona göre 'genel' bir tarih yok, değişik 'tarihler' vardır. Bir başka deyişle, belirli üretim tarzlarının karmaşık yapılarının farklı derecelerine özgül değişik zamanlılıklar söz konusudur. Althusser, tarihi şimdiki zamana; diyakroniyi de aynı senkronik yapının zaman içindeki sürekliliğine indirgediği için Hegel'i ve Lévi-Strauss'u eleştirir.

Duyumculuk (fr. sensualisme) — İnsan bilgilerinin, temelde, salt duyumlardan, daha kesin bir anlatımla, duyum-izlenimlerinden geldiğini öne süren öğreti.

Dünyagörüşü (fr. vision du monde) — İnsanın maddî yaşam pratiğinin belirlediği zihin durumunun genelleş-

miş ve bütünselleşmiş ifadesi. Dünyagörüşü, gerçekliğin bir bütün olarak, tam ve doğru olarak, eksiksiz kavranmasıdır (karşıtı : bk. *ideoloji).*

Hegemonya (fr. hégémonie; egemenlik) — Gramsci'ye göre 'egemonia', bir toplumsal blok'un (sınıfın) salt güç ya da servet aracılığıyle değil, ama kültürel üstünlükte ifadesini bulan toplumsal yetke (otorite) ile egemenlik kurmasıdır. Gramsci, egemen sınıfın bu anlamda, toplumun bütün katmanlarındaki ideolojik yönsemeleri belirlediğini öne sürer.

İçsel bağlaşım — Bir yapının öğeleri arasındaki soyut ve formel ilişkilerin tümü. İçsel bağlaşım, yapının öğeleri arasındaki işlevsel, örgensel vb. gibi, somut ve ampirik ilişkilerden niteliksel olarak farklıdır. İçsel bağlaşımı oluşturan ilişkilerden bazıları : çelişme, simetri, biryapılılık (homologie), karşı olum (opposition).

Ideoloji (fr. idéologie) — İnsanın maddî yaşam pratiğinin belirdiği zihin durumunun genelleşmiş, ama bütünselleşmemiş ifadesi. Dünyagörüşünün karşıtı olarak ideoloji, gerçekliğin çarpıtılmış eksik ve tek yanlı olarak kavranmasıdır. Bu anlamda da ideoloji, bilinç-dışı bir olgu; genç Marx'ın deyişiyle bir yanlış bilinç'tir. Althusser ideolojiyi şöyle tanımlıyor : «belirli bir toplum içinde tarihsel bir varlığı ve tarihsel bir işlevi olan tasarımlar (imgeler, mithoslar, fikirler, ya da kavramlar) bütünüdür. Bu bütünlüğün kendine göre bir mantığı, bir tutarlılığı vardır.» Gene Althusser, ideolojiyi, insanlarla dünyaları arasındaki «yaşanan» ilişki olarak tanımlıyor.

Kuram (fr. théorie) — Belirli bir olgunun, varsayımların sınanması yoluyle bilimsel olarak açıklanmasını sağlayan zihinsel düzenleme. Althusser ise kuramı, bilgi üretimine yarayan düşünsel bir pratik olarak tanımlıyor. Ona göre, 'kuramsal' kavramı hem bilimsel sorunsalı (bk. *sorunsal),* hem de ideolojik sorunsalı kapsar.

Kuramsal kavramlar (fr. concepts théoriques) — Bilimsel bilginin temellendirilmesi (bk. temellendirme) için ta-

nımlar ve belirtilerle birlikte kullanılan zihinsel gereç. R. Blanché, *L'Axiomatique*'te, kuramsal (tanımlanmaz) kavramların tümdengelimsel bir kuramın mantıksal bir yapı kazanabilmesi için zorunlu olduğunu belirtir.

Mitos (fr. mythe; söyleni) — Genel anlamda, doğanın insan tarafından, bütünüyle egemenlik altına alınmadığı topluluklarda, doğal olguların fantastik imgelerle açıklanması, dünyanın bilim-öncesi (ideolojik) kavranışı. Marx'a göre mithos, doğanın bilinç-dışı olarak artistik yeniden yaratımıdır. Lévi-Strauss, mithos'ların toplumsal bir bağlama koşut simgesel bir yapısı olduğunu belirtir. Lévi-Strauss'a göre, mithos'lar bir «sistem» oluştururlar.

Rasyonalizm (fr. rationalisme; usçuluk) — İnsan bilgisinin kaynağının usa ve zihne dayandığını öne süren bilgi öğretisi

Senkroni (fr. synchronie; eşzamanlık) — Belirli bir olgunun şimdiki zaman» içindeki uzanımı. Althusser, senkroni'nin sürekli-homojen bir zaman kavrayışını içerdiğini, dolayısıyle de 'ideolojik' bir kavram olduğunu belirtir.

Sistem (fr. systéme; dizge) — Bilimsel ya da ideolojik bir bütün oluşturan birbirine bağlı kavramlar ve önermelerin tümü.

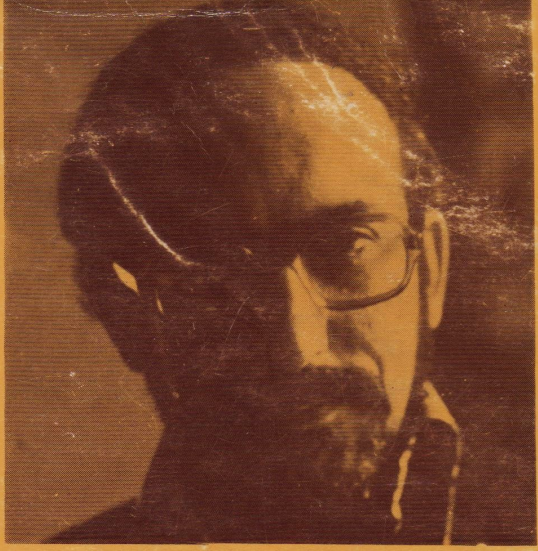
Sorunsal (fr. problématique) — Althusser'e göre, «kuramsal bir oluşumun özgül birliği». Bilim ancak keskin bir «kuramsal yapı» (sorunsal) içinde sorular ortaya koyabilir. Sorunsal, bir anlamda, kuramın yapısına özgü temel soruların nasıl ortaya konduğunu belirleyen kavram ve yöntemleri içerir.

Teleoloji (fr. teleologie; erekbilim) — Dünyayı amaçlarla araçlar arasında bir ilişkiler sistemi olarak gören felsefe düşüncesi.

Temellendirme — Bir sistemin soyut ve formel yapısını ortaya koymakta uygulanan yöntemler bütünü. Marx'a göre bu, «somutun zihinsel olarak yeniden üretimi» ile

gerçekleşir. Lévi-Strauss, temellendirmeyi gözlemlenebilir ampirik oglulardan yapılara doğru bir geçiş olarak anlar. Althusser'de ise temellendirme, soyut gerçekliklerden (ona göre ampirik gerçek, soyuttur) ya da geçmiş ideolojik kavramlardan yola çıkılarak gerçekleştirilemez. Althusser, temellendirme, somuttan soyuta doğru değil, tersine bir süreçle gerçekleşir, der. Temellendirme sonunda elde edilen bilgi, Althusser'e göre, somut kuram'dır.

Yapı (fr. structure) — (Özellikle) dağınık ve birbiriyle ilişkisiz gibi görünen toplumsal olguların temelindeki ilişkiler sistemi. Örneğin, Marx, kapitalist ekonomi sisteminin yapısını «emek gücü», «toplumsal açıdan zorunlu emek saati», «artı-değer» vb. gibi kavramlara dayanarak açıklar.



«Sorun, Türk kültürünün kökenlerinin saptanması gibi bir başına ele alınacak, basit ve tarihsel bir sorun olmaktan çok, bir temellendirme sorunu olarak çıkıyor karşımıza. Bir temellendirme ise, geçmişte var olan bir kültürün bulgulanması, aydınlığa çıkarılması anlamında edilgen (pasif) bir iş değil, geçmişte var olan kültürlerden yararlanarak ortaya bir yapı çıkarmak anlamında, etken (aktif) bir uğraşıdır. Bunun için de, önce, içinde yaşadığımız çağı ve toplumu, bu toplumun belirgin yapısal karakteristiklerini dikkate almak, bu karakteristiklerin geçmiş kültürlerle olan köklü ve derin ilişkilerini aydınlığa çıkarmak gerekir. Ulusal kültürü temellendirmek için tutulacak yol, dünden bugüne gelmek değil, tam tersine, bugünden düne gitmektir.»

BİLGİ BASIMEVİ - ANKARA