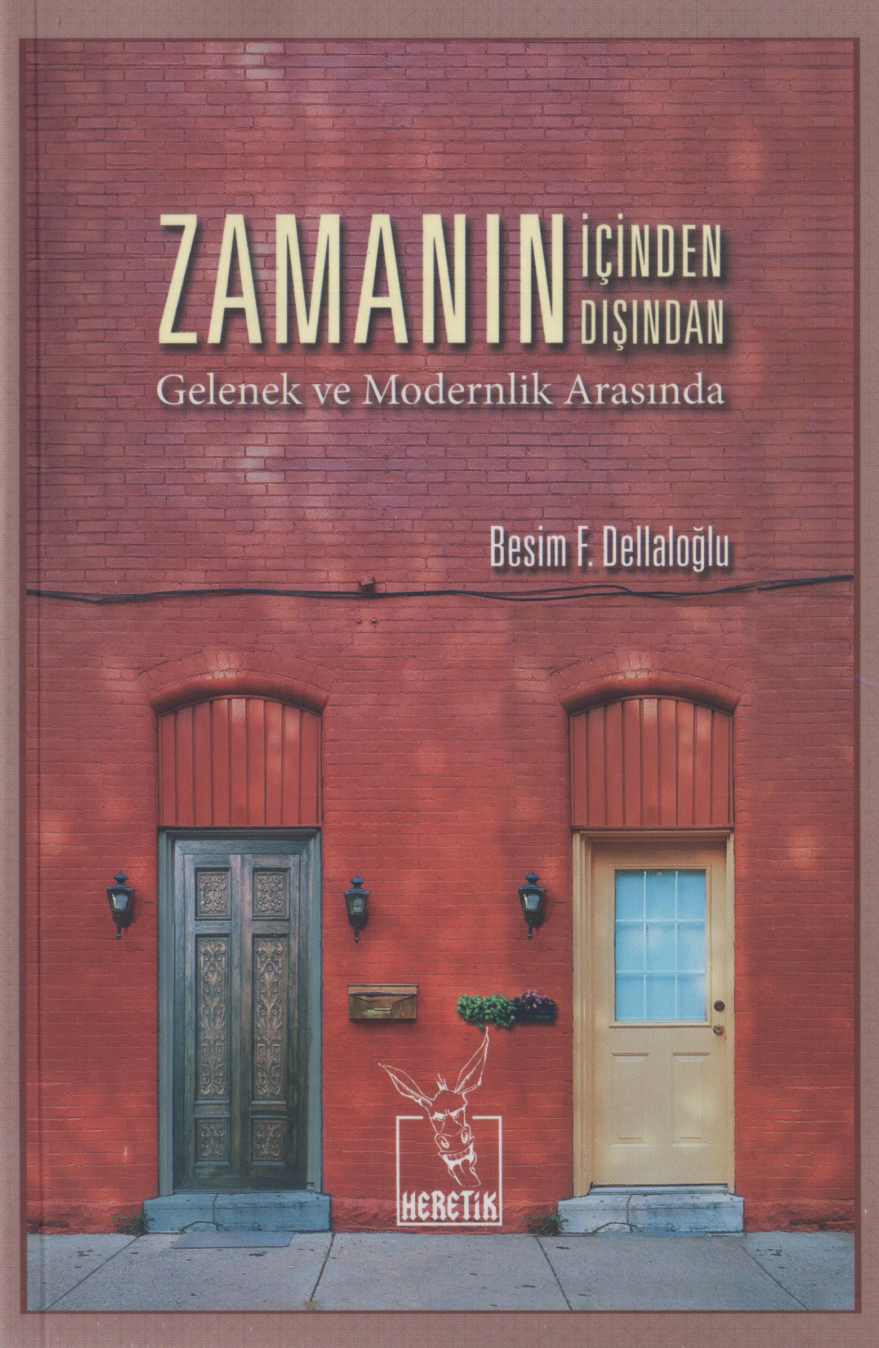
ZAMANIN İÇİNDEN DIŞINDAN

Gelenek ve Modernlik Arasında

Besim F. Dellaloğlu



Zamanın İçinden Zamanın Dışından
Gelenek ve Modernlik Arasında
BESİM F. DELLALOĞLU

Heretik Yayınları: 43 – Sosyoloji: 15
ISBN: 978-605-9436-09-0
©2017 Heretik Basın Yayın

Tüm hakları saklıdır. Yayıncı izni olmadan kısmen de olsa fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı Ocak, 2017

Derleyen: Halil İbrahim Gürel
İç Tasarım: Yeter Baysal
Kapak: Meltem Yılmaz

Heretik Basın Yayın Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi
Kültür Mahallesi, Yüksel Caddesi, 41/2, Kızılay, Çankaya, Ankara
Tel: +90 (312) 418 52 00 • Faks: +90 (312) 418 50 00
İnternet Sitesi: www.heretik.com.tr
E-mail: heretikyayin@gmail.com
Twitter: twitter.com/heretikyayin
Facebook: facebook.com/heretikyayin

Tarcan Matbaacılık Yayın San.
Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15. İskitler-Ankara
Tel: 0312 384 34 35

BESİM F. DELLALOĞLU

Zamanın İçinden Zamanın Dışından Gelenek ve Modernlik Arasında

HERETİK

Besim F. Dellaloğlu

1965'de İstanbul'da doğdu. 1984'de Galatasaray Lisesi'ni, 1990'da Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nü bitirdi. Yüksek Lisans ve Doktorasını Mimar Sinan Üniversitesi'nde Sosyoloji alanında hocası felsefeci Ömer Naci Soykan danışmanlığında yaptı. Lisans ve lisansüstü eğitimi esnasında uzun süre Fransızca turist rehberliği yaptı. Memleketin büyük bir bölümünü gezdi. Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde (1998), Paris VIII Üniversitesi'nde (2002) ve Lizbon Üniversitesi'nde (2014) doktora sonrası araştırmalarda bulundu. Bu vesileler sayesinde birer yaz Frankfurt, Paris ve Lizbon'da yaşadı. Mimar Sinan, Marmara, İstanbul Bilgi, Yıldız Teknik, Galatasaray, Kırklareli, İstanbul Üniversitelerinde dersler verdi. Halen Sakarya Üniversitesi'nde Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi'nde görev yapıyor ve Kültürel Çalışmalar Yüksek Lisans Programı koordinatörlüğünün yürütüyor. Mevcudu bulunan çalışmalarından bazıları şöyledir: *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* (Say), *Romantik Muamma* (Ayrıntı), *Benjamin* (Derleme-Say), *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya* (Ayrıntı), *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi* (Kadim).

İçindekiler

Sunuş 7

FELSEFE VE SANAT

Babamın Persol'ü 13
Felsefe ve Melankoli 17
Nesnenin İmparatorluğu 27
Romantizmden Post-Moderne Doğru Sanat 37
Kent... Kalabalık... Kaldırımlar 45
Kriter, Kritik, Kriz: Dünyalı Bir Kültür-Sanatın İmkânları ... 49
Söyleşi: İsyancı Bir Garip Muammalık Hal-i Pür Melali .....
Romantizm 63
Söyleşi: Frankfurt Okulu 83

MODERNLİK VE MUHAFAZAKÂRLIK

Utanç 107
Değişen İslamcılık 113
Söyleşi: Faşizm Modernliğin Doğasında Olan Bir Tavırdır. 117
Söyleşi: Devletin Değil Toplumun Altını Çizen Bir.....
Anayasa Önemlidir 133

SOSYOLOJİ YAZILARI

Bir Cenazenin Sosyolojisi 141
Hariçten Memleket Sosyolojisi..... 145

Kişisel Bir Ermeni Açılımı 151
Sadece Kemalizm Eleştirisiyle Demokrat Olmanın Devri .....
Geçti 157
Derin Faşizm 163
aKP, Kemalizm'in Hatalarıyla Kendini Doğrulamaktan .....
Vazgeçmeli 167

ÜNİVERSİTE VE AKADEMİ ÜZERİNE

İnsan Bilimleri, Özne ve Öznellik 175
Dünyalı Bir Üniversitenin İmkânları 187
Türkiye Üniversitelerinde Edebiyat ve Felsefe Eğitimi .....
Üzerine Düşünceler 205
Söyleşi: Türkiye'de Sosyolojinin Ahvali 215

TANPINAR ÜZERİNE

Muhafazakârlıkla Modernleşmeciliğin Kavşağında Türkiye: .....
Tanpınar ve Narmanlı Han 227
Lizbon'da Bir Fernando Pessoa Evi Olabiliyor da Niye .....
İstanbul'da Bir Ahmet Hamdi Tanpınar Evi .....
Olamıyor? 245
Söyleşi: Tanpınar ve Türkiye'nin Modernleşme Süreci 253
Söyleşi: Modernleşmenin Trajedisini En İyi Tanpınar .....
Anlatır 269

TÜRKİYE VE SOL

Türkiye: Zor Memleket 275
Sekülerlik Versus Laiklik 285
Türkiye'de Solculuğun Trajedisi 291
Siyasal İktisadın Eleştirisinden Siyasal Kültürün .....
Eleştirisine 299

SUNUŞ

Yaklaşık otuz beş yıldır ciddi ciddi okuyorum. Okumanın benim gibileri tanımlayan en önemli özellik olduğunu düşünüyorum. Ciddiyetin de altını çizmek isterim. Bu ülkeden çıkmış en derin insanlardan biri olan Sakallı Celal'in "Tanzimat ilan ettik, olmadı. Meşrutiyet ilan ettik olmadı. Cumhuriyet ilan ettik olmadı. Yahu biraz da Ciddiyet ilan etsek!" sözündeki anlamıyla ciddiyetin! Elbette Sakallı Celal'in bir başka vecizesini hatırlamamak mümkün değil: "Bu kadar cehalet ancak eğitimle mümkündür." Yani eğitim, diploma, unvan aslında arkasında, dibinde bir içeriğe sahip iseler anlamlı olabilecek biçimler. Ama bu biçimlerin içinden içerik çekilince geriye kalan sadece formaliteler oluyor. Ciddi ciddi okuduğum son otuz beş yılın yirmi üç yılında aynı zamanda akademisyenlik de yapıyorum. İşin aslının asla akademi, üniversite olmadığını hiç unutmamaya çalışarak! Kendimi öncelikle iyi bir okur olarak düşündüm hep. Hatta üniversiteye ilk girdiğim yıllarda her ayın on beşinde maaş almak bana biraz tuhaf gelirdi. Yani devlet bana okuduğum için, bazen yazdığım için, biraz da anlattığım için bana üste para veriyor gibiydi. Belki de bu

nedenle Twitter adresimde adımın altında sadece "OKUR-yazar" yazıyor.

Son düzeltmeler için kitabın içindeki metinleri tekrar okuduğumda aslında akademisyen mi, aydın mı, entelektüel mi olacağına kadar henüz verememiş birini görüyorum kendimde. Elbette son on beş yılda yazdıklarım çerçevesinde! Evet bu kimlikler benden önceki kuşaklarda birbirlerinden bu kadar mesafe almamışlardı. 1980 sonrasında ayrışma başladı. Sanırım bizden sonraki kuşaklarda bunlar arasında fazla bağ kalmayacak. Eskiden özellikle sosyal bilimci ile aydın neredeyse aynı anlama geliyordu. Ancak artık dünyada da, Türkiye'de de akademisyen Mills'in 1950'lerde *Sosyolojik Tahayyül* kitabında öngördüğü gibi giderek bir tür "teknisyen"e dönüştü. Aydın ise ya ideoloji merkezli think-tank askerine ya da yüz kırk vuruşluk bir sosyal medya fenomenine hızla dönüşüyor. Ama onların en azından kurumları var! Üniversiteler, think-tank kuruluşları, medya vs. Entelektüelin ise yuvası, kurumu yok. Ya da tek kurumu bizatihi kitap! Türkiye'nin entelektüel üretmeden, entelektüellerine kanonik kurumlar inşa etmeden yaşadığı krizden çıkabileceğini düşünmüyorum.

Bu kitabı bir bakıma ben yazmadım. Kitabın içinde yer alan her cümle bana ait olsa da. Ya da şöyle denebilir: Bu kitapta yer alan makaleleri, yazıları, söyleşileri bir kitap olarak bir araya gelsinler diye oluşturmadım. Ama sonuçta öyle oldu. Bu nedenle kitapta, diğer kitaplarımda olduğu gibi bir bütünlük, temel bir sorunsal aramamak gerekir. Sonuçta elinizdeki kitap bir derleme. Ama yine de kitabın bir "kişisel alegori"si olduğunu düşünüyorum. Kitap, benim tematik kitaplarımda yer almayan metinleri bir araya getirmek gibi işlevsel bir rolü yerine getirmek dışında dünyada ve ülkemizde yaşanan krizle benim bir akademisyen/aydın/entelektüel olarak yaşadığım kişisel krizi bir şekilde çerçeveleyebiliyor. Sonuçta elbette en doğru değerlendirmeyi okur yapacaktır.

Böylesi bir kitap hazırlama fikri aslında bana değil, eski öğrencilerimden Onur Atalay'a ait. Kendisine çok teşekkür ediyorum. Daha sonra da başka bir öğrencim Halil İbrahim Gürel, artık ben de bile bir örneği olmayan bazı yazılarımı, söyleşilerimi derledi, bir araya getirdi. Ona da çok teşekkür ediyorum. Akademik hayatımın başında beri öğrencilerimle her zaman iyi ve güçlü ilişkilerim oldu. Onlar bana sağ olsunlar hep değer verdiler, ben de onları hep çok önemsedim.

Bu kitapta yer alan metinler birbirlerinden çok farklı kitaplarda, dergilerde, gazetelerde, internet sitelerinde v.b. yayımlandılar. Bu çalışmalarda aslında burada adlarını sıralayamayacağım birçok insanın emeği var. Yayın yönetmenleri, editörler, derleyenler, söyleşi yapanlar... Elbette hepsine birden içtenlikle teşekkür ediyorum. Yeter Baysal, Tamer Koparan ve Meltem Yılmaz kitabın teknik oluşum sürecinde büyük bir emek harcadılar. Onlara da çalışkanlıkları ve anlayışları için çok teşekkür ediyorum.

Levent Ünsaldı'yı Türkiye'ye geldiğinden beri tanıyorum. Kendisini hem değerli bir meslektaşım ve arkadaşım olarak görüyorum. Son yıllarda Heretik ekibiyle birlikte gerçekleştirdiği çabayı başından beri hep çok önemsedim. Türkçe sosyal bilim yapma imkânlarını genişlemesini sağladığı için. Levent birkaç yıl içinde Türkiye'de pek az sosyoloji bölümünün yıllar içinde beceremediği bir işi başardı bence. Bu vesileyle Heretik'e dâhil olmaktan ben de büyük bir sevinç duyuyorum.

Son olarak zaten adlarını andığım iki öğrencimin somut emeklerini içeren bu kitabı izin olursa akademik hayatım boyunca hocaları olma şansını elde ettiğim tüm öğrencilerime ithaf etmek istiyorum. Onların ilgileri, merakları, başarıları her zaman akademik hayatımın merkezi olmuştur.

Ocak 2017

Serdivan, Sakarya

FELSEFE VE SANAT

"Felsefe bir mucizenin peşinde olmaktır. Felsefe hem hakikat arayışıdır hem de hakikate ulaşılamazlığın göstergesidir. Felsefe, bugün hâlâ varsa, aradığını bulamadığı içindir. Bu eksiklik, tamamlanmamışlık niteliği felsefeyi hem erteler hem de mümkün kılar. Erteleme, hem sonraya atma hem de vazgeçmemedir. Felsefe ilk filozof Thales'in kimliğinde kendi trajedisini bulur."

BABAMIN PERSOL'Ü*

Geçenlerde güneş gözlüğümü kaybettim. Bilmem kaçıncı kez. Yazın güneş gözlüğü, kışın şemsiye! Kentli bedenin varlığına en protez kalan vazgeçilmezler! En kolay unutulan, kaybedilen iki nesne. Evet güneş gözlüğümü kaybettim. Yazın sonunda. Eylül'de. Güneş gözlüğü kaybetmek için iyi bir mevsim. Bütün gözlükler yarı fiyatına!

Bir gözlükçüye girdim. Tesadüfen, seçmeden, göz kararı. Persol marka güneş gözlüğü aradığımı söyledim. "Yok" dedi satıcı, alaycı bir gülümseme eşliğinde. "Ray-ban var" dedi. O var. Bu var... "Ben Persol arıyorum" dedim ısrarla. Neredeyse acıyarak baktı bana. Ama hiçbir şey söylemedi. Sevimli, kibar bir kadın. Henüz müşterisi olamamış bu müşteri adayını incitmek istemedi herhalde. "Ne takıntılı ne demode bir adam" dedi belki içinden. "Bu kadar marka arasında Persol'e takmış kafayı..."

Sonra onun karşısındaki gözlükçüye girdim. Ve birden çok şaşırdım. Beni karşılayan satıcı, bana kaybettiğim son gözlüğü satan kişiydi. O da beni hatırladı. Gülümsedi. Ben de gülümsedim. Ama ben o gözlüğü bu dükkândan almamıştım. Dükkân değiştiren satıcıydı.

---

* *Oğullar ve Babaları* (der: Ahmet Nezihi Turan, Gökhan Yavuz Demir), İstanbul: Paradigma, 2010, s. 313-316.

Babamı kaybettikten sonra uzun süre evde ondan izler aradığımı dün gibi hatırlıyorum. İnsan iz bırakır. Kimi az kimi çok. Bu kapı kolunu en son ne zaman tutmuştu? Şu koltuğa en son ne zaman oturmuştu? O kitabı acaba ne zaman okumuştu? Bu ceketi ne zaman, nerede satın almıştı? Bana en son ne demişti? Bana en son nasıl bakmıştı? Benim hakkımda en son ne düşünmüştü? Bu gözlüğü nereden almıştı? Kaç yıl kullanmıştı? En son ne zaman eline almıştı bu Persol'ü?

O Persol gözlük bir dolabın bir çekmecesinde durdu bir süre. Babamın başka eşyalarıyla birlikte. Arada sırada o çekmeceyi açıp karıştırırdım. En çok dikkatimi çeken de hep o Persol gözlük olurdu. Hatta gözlüğü elime alırdım. Evirip çevirirdim. Gözlüğü takar, aynanın karşısına geçer, bakardım.

Sanırım yirmili yaşlarımın ortalarında, bir gün annem Persol'ü elimde gördü ve niye kullanmıyorsun diye sordu. Şok olduğumu çok iyi hatırlıyorum. Ben bunu hiç düşünmemiştim, düşünememiştim. Annem bunu söyleyene kadar bu gözlüğü kullanmayı aklımın ucundan bile geçirmemiştim.

O dönemde hem okula devam ediyor hem de yazları turist rehberliği yapıyordum. O Persol ile ilk kez güneş gözlüğü kullanmaya başladım. Epey bir süre kullandım onu. Sonra kaybettim. Ondan sonra da yeni bir Persol aldım. Sonra yeni bir Persol daha. Persol marka güneş gözlüğünün anlamı derindi belki ama kullanımı hâlâ protezdi. Şu anda kullandığım ve en son Eylül'de satın aldığım Persol kaçıncısı tam hatırlamıyorum. Sanırım beşten çok, ondan az.

Persol klasik bir gözlük. Modelleri her yıl kolay kolay değişmiyor. Gelenekçi bir marka galiba. Zaten çok sınırlı sayıda modeli var. Mevsimsel modalara pek uymuyor. Tanpınar'ın dediği gibi, devam ederek değişiyor, değişirken bile devam ediyor.

Şu anda kullandığım Persol dışında evimin bir çekmecesinde yanılmıyorsam beş yıldan fazla kullandığım bir Persol

duruyor. Sanırım iki Persol önceki Persol. Satın aldığım ve kaybetmediğim tek Persol. En nadide protezim. Hâlâ arada sırada çekmeceyi açar, evirip çeviririm bu Persol'ü. O anda kullandığım Persol ile karşılaştırırım. Ne kadar değişmiş diye. Ben ne kadar değişmişim diye. Tıpkı yıllar önce yaptığım gibi. Babamın Persol'ü ile oynadığım gibi.

Hayatımın geri kalanında da güneş gözlüğü olarak sadece Persol kullanacağıma eminim. Elbette bazılarını yine kaybedeceğim. Kaybetmediğim ve çok eskimiş olanları yine çekmeceye koyacağım. Belki de çekmecedeki Persol'ler çoğalacak. Umarım Persol de değişirken devam edecek. Elime aldığım her Persol bana babamın Persol'ünü hatırlatacak yine. Ve ben de böylece ellerimdeki, gözlerimdeki her Persol ile babama dokunmaya, onu yaşatmaya devam edeceğim. Dünyaya onun gözlüğünden bakmaya devam edeceğim. Değişeceğim belki ama devam edeceğim.

FELSEFE VE MELANKOLİ*

Felsefenin ne olduğu konusunda rivayet muhteliftir. En iyi felsefe yapma yollarından biri, belki de felsefenin ne olduğu sorusunu sormaktır. Felsefe, "felsefe nedir?" sorusunun peşinde olmaktır. Felsefe tarihi, "felsefe nedir?" sorusuna yanıt aramanın tarihidir. Öyleyse filozof, "felsefe nedir?" sorusunu kurcalayandır. Bu anlamda felsefe öz-düşünümsel, özgöndergesel ve öz-eleştirel bir etkinliktir. Felsefenin kendine sorduğu en önemli soru kendisinin ne olduğudur. Felsefenin temel düşünüm nesnesi bizzat kendisidir. Bu da felsefeyi melankolik, hatta belki de şizofrenik bir etkinlik kılar. Felsefe tarihinde "felsefe nedir?" sorusuna birçok yanıt verilmiştir. Novalis bu soruyu şöyle yanıtlamıştır: "Felsefe aslında bir sıla hasretidir; her yerde evde olma arzusudur." Jaspers de belki de Novalis'e karşı olarak, "Felsefe yolda olmaktır" demiştir. Heidegger ise şöyle der: "Eve dönüş ötekiliğe geçiştir."

Novalis, Jaspers ve Heidegger'in sözlerinde ortak olarak kullanılan iki temel metafor vardır. Bunlar "ev" ve "yol"dur. Ev, sanki sabit olmayı, kalıcılığı, sistematikliği, mutlaklığı ima eder. Yol ise hareketi, değişkenliği, düzensizliği, macerayı imler. Bu sözler içinde en net olan Jaspers'in sözüdür. Felsefe yolda olmaktır; hiçbir yere yerleşememektir; sürekli bir ma-

* *Türkiye'de Sanat*, 62, Ocak/Şubat 2004, s. 36–39

ceradır. Felsefe yersizyurdsuzluktur; amansız bir göçebeliktir. Felsefe evine hiçbir zaman ulaşamaz. Felsefe hakikate varamaz; o hep eksik olmakla yazgılıdır. Novalis'in sözü ise sanki, Jaspers'in sözünün karşıtı bir anlam taşıyormuş gibidir. Felsefe evde olmak ister. Yani mutlak olana, hakikate varmak ister. Ancak gözden kaçırılmaması gereken şey, Novalis'in sözünde "eve dönmenin" ya da "evde olmanın" bir arzu olarak tanımlanmasıdır. Aslında Novalis'e göre de, tıpkı Jaspers de olduğu gibi filozof bir yolcudur. Filozof sıla hasretine mahkûmdur. Ancak bu amansız yolcu, bir yandan da eve dönmek, evde olmak ister. Ev dışında evde olmak mümkün değildir. Novalis'in sözünde bu açmazın bir itirafı söz konusudur. Novalis'e göre, felsefe yolcu olmakla, evde olma arzusunun birlikteliğidir. Heidegger ise bir adım daha ileri gider ve eve dönülse bile özdeşliğin mümkün olmadığını ifade eder. Eve dönebilse bile filozof artık yola çıkan kişiyle aynı değildir. Dolayısıyla dönülebilecek bir ev yoktur artık. Herkesin yolu kendi evidir. Özdeşsizlik felsefenin ve filozofun kaderidir. Hakiki filozof melankoliktir, hatta belki de şizofreniktir. Novalis ve Jaspers'in felsefe tanımları felsefenin melankolik niteliğine işaret ederler. Heidegger'in ise neredeyse felsefenin şizofrenik niteliğini ima eder.

Yolculuğa dönüş bileti olmadan çıkılır. Öteki türlüsü turizm olur. Turist kendini ve dünyasını evinde bırakarak yola çıkar. Yolcu ise kendini ve tüm dünyasını valizine sığdırır. Yolcu dönmek için yola çıkmayandır. Yolculuk, hep dönüp durmaktır. Dönüş bileti turistin kendilik bilincidir. Yolcunun kendilik bilinci ise yolun ta kendisidir. Dolayısıyla yolcunun sabit bir "ben"i yoktur. Turist yolda "öteki"ni arar, yolcu ise kendini. Turist hep "tipik" olanla ilgilenir. Çünkü "tipik" olan hep "öteki"dir. Kendisi ise "farklı"dır. Yolcu ise hem kendisi hem ötekidir. Yolcu "kendi"nin "öteki"lerden oluştuğunu bilendir. Yolcu kendinde ötekini, ötekinde kendini arayandır. Yolcu arar. Turist bulur. Aramak ile bulmak arasında bir ilgi

yoktur. Bulanlar genelde aramayanlardır. Arayanlar ise bul(a) mayanlar. Hakiki yolcu melankoliktir.

Felsefe bir mucizenin peşinde olmaktır. Felsefe hem hakikat arayışıdır hem de hakikate ulaşılamazlığın göstergesidir. Felsefe, bugün hâlâ varsa, aradığını bulamadığı içindir. Bu eksiklik, tamamlanmamışlık niteliği felsefeyi hem erteler hem de mümkün kılar. Erteleme, hem sonraya atma hem de vazgeçmemedir. Felsefe ilk filozof Thales'in kimliğinde kendi trajedisini bulur. Thales'e atfedilen iki öykü vardır. İlkinde Platon *Theaitetos* diyalogunda Thales'i yıldızları incelerken önünde bulunan kuyuyu görmeyerek içine düşen, dalgın, dış dünyadan tamamen uzak biri olarak takdim eder. İkincisinde Aristoteles ilkine göre tamamen farklı bir Thales portresi çizer ve onu spekülasyon ustası başarılı bir iş adamı olarak gösterir. Thales, rivayete göre, bir zeytin yılını önceden keşfederek bütün parasını zeytinyağı makinelerine yatırmış ve o yıl ürün bol olunca bu makineleri fahiş fiyattan kiralayarak büyük bir servet edinmiştir. Aslında Thales'e atfedilen birbirlerine tam anlamıyla zıt bu iki nitelik felsefenin kendisine aittir. Felsefe ilk filozofun kaderinden, ilk filozof da felsefenin günahından kurtulamamıştır. Felsefenin trajedisi ufka bakarken önündeki çukuru görüp görmemekle, çukuru doldururken ufku yitirip yitirmemek arasında kalmasıdır. Felsefe her zaman ufka dairdir. Ufuk hep önde, fakat ulaşılmazdır. Filozof ne kadar yaklaşmaya çalışırsa çalışsın, o hep uzakta kalır. Çünkü adı üzerinde o ufuktur. Yeryüzüyle gökyüzünün birleştiği nokta. Ancak herkes bilir ki, aslında ufuk yoktur, çünkü yeryüzüyle gökyüzü gerçekte hiçbir zaman birleşmez. O halde felsefe nafile bir uğraştır. Var olmadığı bilinen bir şeyin peşinden koşmaktır. Felsefe aynı zamanda şimdiye dairdir. Felsefenin bu iki kimliği birbirinden kopuk değildir tıpkı Thales'de birleştikleri gibi. Çukurları dolduracak en bereketli toprak ufuktan devşirilir. Gerçekte var olmayan ufuk, böylece çok büyük iş görür. Felsefenin trajedisi ona yakışır; hatta onu ölümsüz kılar.

Var olmayanın ardındaki felsefe, kendini gerçekleştirmek ister, ama bunu hiçbir zaman başaramaz. Bu da onun en zayıf ve güçlü noktasıdır. Gerçekleşmek felsefenin ölüm fermanıdır; ölümsüzlüğü de hiç gerçekleşmeyerek kazanır.

Hakikat, sanıldığı gibi, bizim dışımızda, tarafımızdan keşfedilmeyi bekleyen bir şey değildir. Hakikat daha çok bizim oluşturduğumuz, oluşmasına katkıda bulunduğumuz bir şeydir. Hakikat bir olasılıktır; bizim olduğumuz, olabileceğimiz, olmak istediğimiz şeydir. Dolayısıyla felsefe bir düşünüm olduğu kadar bir öz-düşünümdür de. Örneğin Fichte bize, Ben'i düşündüğümüzde ne yaptığımızı sorar. Bu nokta, düşünen ile düşüncenin birbirinden ayrılmadığı noktadır. Eylemci öznenin kendisini düşünmesi, kendi üzerine bir eylemdir. Böylesi bir özne, kendi üzerine düşünümden doğar. Yani öznenin düşünüm konusu sadece nesne olsaydı, özne olamazdı. Kendimin bilincindeyim demek, düşünen Ben'i, bu düşüncenin konusu olan Ben'den ayırt etmektir. Ancak bunun mümkün olabilmesi için, yani bu düşünümün düşünen parçasının bilincin konusu olabilmesi için başka bir düşünümün konusu olması gerekir. Buradan çıkan sonuç şudur; bilinç kanıtlanamaz. Ya da belki de şöyle söylenmelidir: bilinç ancak sonsuzda kanıtlanır. Böylesi bir özne anlayışı, öznenin iptalini de içerir. Ben, ben olabilmek için ben-olmayan'a gerek duyar. Dolayısıyla felsefe ancak melankolik bir zeminde mümkündür. Mutlak özdeşlik felsefenin hedefidir, fakat felsefe ancak özdeşsizlik ile mümkündür.

Adorno'nun negatif diyalektik kavramı, bir anlamda felsefenin melankolik niteliğinin itirafıdır. Ona göre, diyalektik, özdeşsizliğin farkında olmayı içerir. "O, önceden bir hareket noktasına takılıp kalmaz. Hareket noktasının kaçınılmaz yetersizliği, düşündüğü şeydeki kendi kusuru, diyalektiğe düşünceler sunar."[1] Diyalektik denince ilk akla gelen bir üçlemedir; tez-antitez-sentez. Oysa aslında diyalektiğin iki uğrağı vardır. Diyalektik iki durakta nefeslenir. Bunlar özdeşsizlik ya da

çelişki ile özdeşlik ya da uyumdur. Diyalektikte sentez adımı özdeşliği ya da uyumu, tez-antitez adımı özdeşsizlik ya da çelişkiyi ima eder. Adorno'nun negatif diyalektiğinde "özdeşlik", "çelişki"nin bir başarısı değil, tersine günahı, ayıbı olarak görülür. Çelişki, Adorno'da kendini sağlama alacak bir payanda istemez. Çünkü o "düşmanı" olan özdeşlikle yüzleşmekten çekinmez. Çelişkiden arınmaya çalışmak boşunadır. Çelişkisiz olarak ortaya çıkan her model, varlık, varoluş çelişkili görünür.[2] Negatif diyalektik, Hegel'in diyalektiği gibi, teleolojik bir diyalektik değildir. O hep vardır ve var olacaktır. Onun nereye gittiği kesinlikle bilinemeyecektir.

Hegel sistem kurma peşinde olan bir filozoftur. O, felsefeyi tamamlamak, bitirmek ister. Hegel, sonlu olanla sonsuz olan arasındaki ilişkinin bilinebileceğini düşünür. O, bir töz üzerinde ideal bir devletin, ideal bir toplumun kurulabileceğine inanır. Yani onun diyalektiğinin bir sonu vardır. Onun diyalektiği mutlak yönelimli bir diyalektiktir. Hegel'in diyalektiği bir özdeşlik ya da uyum diyalektiğidir. Hegel'in diyalektiğinin kendisi diyalektiğe tabi değildir. Martin Jay'in ifade ettiği gibi, "diyalektik, kendisinin dışındaki başka sistemlerin gerçeği bulmuş gibi görünme savlarına karşı çıkarken güçlü ve görkemlidir. Ama kendi varsayımlarını ve sayıltılarını oluşturup ifade ederken, kendine karşı bu dikkati göstermemektedir."[3] Sanki diyalektik, paradoksun evcilleşmiş halidir. Negatif diyalektik bundan utanmaz. Gerçekten de negatif diyalektik, bir yandan verili olanın aşılması dürtüsünü sürekli içinde taşırken, bir yandan da, alternatif bir mutlak kurgu içermez. Ancak diyalektik, Adorno'nun söylediği gibi, mutlak olanı düşünebilmemizi sağlar. Aslında var olmayan, kuramsal olarak var olması mümkün olmayan bir mutlak ile verili olan arasındaki ilişkiyi ancak diyalektik kurabilir. Bu da verili, koşullu olandan hareketle bir koşulsuz, yani mutlak olanı düşünme diyalektiğidir. Hegel, "doğru bütündür" derken, Adorno "bütün yanlıştır" der. Adorno'nun negatif diyalektiği sanki Hegel'in diyalektiğinin

ironisidir. Ya da Adorno'nun negatif diyalektiği, Hegel'in diyalektiğinin melankoliye gömülmüş halidir.

Freud, insan ruhunu üç parçaya ya da etkinliğe bölmüştür; öteki iki parçayı denetlemeye yarayan süper-ego; bilinçli arzuların alanı ego ve bilinçdışı güçlerin karanlık odası id. John Fowles'a göre ise buna dördüncü bir öğe eklenebilir; Nemo. Kastedilen sadece "hiçkimse" değil, aynı zamanda hiç kimse olma durumu, hiçkimseliktir. Süper-ego, ego ve id en azından insanın benliğine büyük ölçüde elverişli görünürler ve hem bireyselliği hem de türü korumaya yardım ederler. Ama nemo kamptaki düşmandır. Bendeki ötekidir. Nemo, bir insanın kendi boşunalığının ve geçiciliğinin farkında olmasına işaret eder. İnsanın göreliliğine, hiçliğine bilincinde yer vermesidir. İroni, John Fowles'in nemo kavramında olduğu gibi, öznenin ötekini içine almasıdır sanki.[4] Hiç kimse bir hiçkimse olmak istemez. Bütün edimlerimiz kısmen yüreğimizin derinliğinde hissettiğimiz boşluğu doldurmak ya da maskelemek için tasarlanır. İronik konum tüm bunlara tahammül etmektir, bunlarla birlikte yaşamaktır. Nemo özneyi her türlü rüzgâra duyarlı hale getirir.

Nemo, ego kadar zorunlu, evrimleştirici bir güçtür. Ego, kesinliktir, olduğum şeydir; nemo gizilliktir, olmadığım şeydir. İroni ise bu ikisinin birlikteliğidir.[5] İroni kendini inşa eden özne için bir olanaktır. Bir yaşam tarzı olarak ironi, tekil bir kimlikten çoğul bir kimliğe açılan bir kapıdır. Özne, ironiyle olduğundan farklı görünebilir. İroni özneyi özgürleştirir. İronik kimlik özdeşliğin farklılığa dönüşmesini sağlar. Yaşamının tüm kritik dönemeçlerinde aklıyla davranmış biri için duygularıyla alınmış kritik bir karar ironik bir durumdur. İroni öznenin hem akılcı hem duygusal, hem iyi hem kötü, hem acımasız hem vicdanlı olabilmesini sağlar. Modern yaşam içinde özne için en güvenli sığınaklardan biri ironidir. İroni, öznenin bir ayağı sürekli olarak kendilik bilincinde kalarak diğer ayağıyla farklı kimlikler arasında dolaşabilmesidir. Eğer öznenin ayak-

larından biri bu farklı kimliklerden birinde takılıp kalırsa ve geri dönemezse ironi kontrolden çıkar.

Bu nokta, aynı zamanda ironinin melankoliye ve belki de daha ötesine açıldığı noktadır. Melankolinin özü sabit kalamamaktır; sürekli dönüşüm halinde olmaktır. Melankoli, yaşamın öznesi ya da nesnesi olmaya gönülsüz olmaktır. Belki de melankoli, bir hastalık değil, bir olanaktır; bir yaşamla başa çıkma biçimidir. Melankolik özne, tıpkı bir sanatçı gibi, yaşamını tasarlayan bir öznedir. Melankolikler yaşama eğilirler, yaşama hâkim olmak istemezler. Melankoli, kederin ya da elemin refakatinde yaşamaktır. Melankoli bir tür ertelemedir. Ne kabuldür ne vazgeçiş. Melankoli aynı zamanda bir tür ısrardır. Hem kabuldür hem de vazgeçiş.[6]

Günümüzde melankoli pek kullanılmayan bir terim kavram haline gelmiştir. Bugün artık söz konusu olan depresyondur. Melankoli de sanki depresyonun arkaik bir biçimidir. Oysa, belki de melankoli depresyonla aynı şey değildir. Melankoli belki de depresyonun ilacıdır. Melankoli, içedönük bir ara veriştir, insanı yeni olana, yeni bir yaşama ve yeni etkinliklere hazırlar.[7] Aristoteles'in sorduğu soru pek de kolay unutulmuştur sanki, "Filozof olsun, devlet adamı, şair ya da sanatçı olsun niçin bütün üstün nitelikli insanlar belirgin bir şekilde melankoliktir?" Felsefenin melankoliyle ilgisi tam da bu noktadadır. Felsefe melankolik özneler talep eder. Felsefe ancak melankolik bir zeminde mümkündür. Mutlak normal ve mutlak anormal zemin felsefeye uygun değildir. Felsefe "normal bir anomali"ye yani melankoliye gereksinim duyar. Filozof bir ayağı normalde, diğeri anormalde yaşayandır. Zeminin kayganlığı felsefeyi mümkün kılar. Kaygan zeminde ayakta durma çabası dışardan, uzaktan dansmış gibi görünür. Kimileri de felsefeyi "Nietzsche'nin dansı" olarak tanımlıyor zaten.

Melankolik tutarlı, bütünlüklü bir kimliğe sahip değildir. Kim-lik sadece özdeşlik değildir, aynı zamanda farklılıktır. Dilimizde "kim-lik" sözcüğü bir soru barındırır. Kim? Batı dil-

lerinde ise, kimlik özdeşliktir, aynılıktır. Türkçede kim-lik bir huzursuzluğa açılır. Batı dillerinde ise huzura kapanır. Aslında kimlik her ikisini de içerir. Belki de üniter bir özne mevcut değildir. Belki de her kim-lik bir federasyondur. Melankolik, federatif bir kimliğe sahiptir. Belki de her kimlik bir konfederasyondur. Şizofrenik, konfederatif bir kimliğe sahiptir.

Hekimlerin bir kısmı sigara içer, bir kısmı içmez. Ancak bütün hekimler hastalarına sigara içmemeyi tavsiye eder. Sigara içmeyen hekimlerin, hastalarına sigara içmemeyi önermelerinde bir sorun yoktur. Ama ya sigara içen hekimler? Onların aynı şeyi yapması bir tutarsızlık mıdır? Hekimin sorumluluğu tutarlı olmak değil, hastasını iyileştirmektir. Ancak yine de sigara içen hekimler hastalarına sigara içmemeyi önerirken sigara içmezler genellikle. Bunun nedeni sadece inandırıcılığı yitirmemektir. Aynı şey ruh hekimi için de geçerlidir. Bir ruh hekimi, hastasına önerdiklerini kendi yaşamında uygulamakla yükümlü değildir. Hekimin yaptığı işle, kendi varoluşu arasında bir koşutluk zorunluluğu yoktur. Hekim, hekimlik yaparken kendisi olmak zorunda değildir. Ama ya filozof? Filozofun kendisi olmadığı bir an var mıdır? Filozof hep filozoftur; günde yirmi dört saat, haftada yedi gün, yılda elli iki hafta. Daha önce de ifade edildiği gibi, felsefenin temel düşünüm nesnesi kendisidir. Filozof felsefesine dahildir ya da felsefesi filozofun ta kendisidir. Filozof, kendini felsefeyle ortaya koyandır; felsefe onun kimliğidir. Ve bu kimlik melankolik, hatta şizofreniktir.

Her felsefe öncelikle felsefeye dairdir. Her felsefe biraz felsefenin felsefesidir. Felsefe sorun çözmekten çok sorun yaratır. Felsefe tarihinde hiçbir sorunun tam olarak çözüldüğü görülmemiştir. Felsefe tarihi çizgisel değil döngüseldir. Felsefe philosophia perennis'tir; yani hep yeniden felsefe. Bunun en güzel ifadesi Whitehead'in bir sözüdür. Şöyle der Whitehead: "Tüm felsefe tarihi Platon'a dipnottur." Felsefe hâlâ Platon'u aşamamıştır. Bu bile tek başına yeterince depresif bir durumdur.

Depresyon tıbbi bir terimdir, melankoli ise felsefi. Hekim depresyonu aşmak ister. Filozof ise melankoliye tutunur. Hekim koltuktaki, filozof divandakidir. Hekimin mesleki düşünümü araçsaldır. Dolayısıyla o, her zaman, düşündüğünün bilincinde değildir. Filozof ise, ne yazık, her zaman düşündüğünün bilincindedir. Filozofun işi düşünmektir. Melankoliğin de. Filozof nedensiz düşünür. Melankolik de. Melankoli filozofun alın yazısıdır. Bir arkadaşımın bana bir gün şöyle dediğini hatırlıyorum: "Su içerken bile su içtiğimin bilincindeyim." Böylesi bir kişi ya bir filozoftur ya da bir melankolik. Belki de ikisi birden.

NOTLAR

1 T. W. Adorno'dan aktaran Ö. Naci Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk* Ankara: Ara, 1991, s.24
2 Ö. N. Soykan, agy, s.40
3 Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Ankara: Ara, 1989, s.99
4 John Fowles, *Aristos*, İstanbul: Ayrıntı, 2001.s.58-60
5 John Fowles, agy, s.71
6 Dörthe Binkert, *Melankoli Kadındır*, İstanbul: Ayrıntı, 1995, s.10-11
7 Dörthe Binkert, agy, s.14

KAYNAKÇA

Binkert, Dörthe; *Melankoli Kadındır*, çev.: İlknur İgan, İstanbul: Ayrıntı, 1995.

Fowles, John; *Aristos*, çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

Jay, Martin; *Diyalektik İmgelem*, çev.: Ünsal Oskay, Ankara: Ara, 1989.

Soykan, Ömer Naci; *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, Ankara: Ara, 1991.

NESNENİN İMPARATORLUĞU*

1930'larda Yahudi düşünür Walter Benjamin tahmin edilebilecek nedenlerle Almanya'yı terk etmek zorunda kaldı ve Paris'e yerleşti. Benjamin'in Paris'te en çok dikkatini çeken şey pasajlardı. Pasajlar 1820'lerden itibaren inşa edilmiş, bugünlerin Akmerkez'lerinin ilk örnekleriydi. Bunların küçük benzerleri bugün hâlâ Beyoğlu'nda mevcuttur. Pasajlar Benjamin'i büyülemişti çünkü onun için bu yapılar öznenin pazara çıkışının işaretiydi. Benjamin'e göre, pasajların ortaya çıkışının temel nedeni tekstil ticaretinin gelişmesiydi.[8] Benjamin'in aktardığına göre, *Resimli Paris Rehberi* adlı bir kitapta şu satırlar yer alır: "Endüstriyel lüksün yeni bir buluşu olan bu pasajlar, bina kitlelerinin arasında uzanan, üstleri cam kaplı, mermer duvarlı geçitlerdir; sahipleri bu türden spekülasyonlar için bir araya gelmişlerdir. Işığı yukardan alaæn bu geçitlerin iki yanında en şık dükkânlar uzanır; bu nedenle böyle bir pasaj, küçük bir kent dahası küçük bir dünyadır."[9]

Benjamin'e göre pasajların ortaya çıkmasının bir diğer koşulu, mimaride demir konstrüksiyonun kullanılmaya başlanmasıdır.[10] Demir, mimaride kullanılan ilk yapay yapı malzemesidir.[11] Benjamin'e göre, "taşıyıcıların öncüsü olan ray;

* *Sanat ve Sosyoloji*, yay. haz.: Aylin Dikmen Özarslan, İstanbul: Bağlam, 2005, s. 95–102.

monte edilebilir ilk demir parçadır. Konutların yapımında demir kullanmaktan kaçınılır ve demir, pasajlar, sergi salonları, istasyon binaları gibi insanların yalnızca gelip geçtikleri mekânlarda kullanılır. Bununla eş zamanlı olarak camın mimarlıktaki kullanımı genişler."[12] Taşıyıcıların güçlenmesi, cam kullanımını cesaretlendirmişti. Yani demir cama yol vermişti. Hatta zaman zaman cam duvarın yerini alabiliyordu. Böylece vitrin doğdu.

Aslında işler eskiden daha kolaydı. Öznenin gömleği eskiyince gömlekçiye gider ve gömlek alırdı. Zaten herkesin ancak birkaç gömleği olurdu. Gömlek satan tüccarlarda genelde gömlekçiler loncasının bir parçası olurlardı. Tüm dükkânlarda aynı gömlekler aynı fiyatlarla satılırdı. Gömlekle gereksinim ilişkisi dışında bir ilişkisi yoktu öznenin. O koşullarda zaten mümkün de değildi bu. Eskiden özne gömlekçi dükkânının içine girer ve "gömlek almak istiyorum" derdi. Tüccar gömlekleri raflardan indirir ve kişinin önündeki tezgâha sıralardı. Kişi de onlardan birini seçerdi. Zaten ne fark ederdi. Daha kötü bir gömlek yüzünden kimse evde kalmazdı ya da daha iyi bir gömlek kimseyi ihya etmezdi. Kısacası gömlek, Marx'ın dediği gibi, bir kullanım değeriydi. Nesnenin bundan bir başka anlamı yoktu. Nesne nesneydi yani. Özne de özne. Özne nesneyi seçerdi.

Pasajların ortaya çıkışı; mimaride demir ve camın daha çok yer almaya başlaması vitrini kışkırttı. Vitrin, öznenin nesneyle olan ilişkisini ciddi bir biçimde değiştirdi. Özne artık gereksinim duymadan da tüketebiliyordu. Özne gereksinim duyan değil, aslında gereksinim duyulan bir şeydi. Eskiden özne, nesneye ancak dükkânın içinde dokunabilirken, artık vitrinde onu gözleyebilme olanağına kavuştu. Başlangıçta bu durum bir ilerleme ve hatta özgürleşme olarak okunabilirdi. Ama işin aslı öyle değildi. Modernlik, öznenin nesneyle ilişkisini gereksinimler düzleminden çıkardı ve bunu estetik bir sorun haline getirdi. Olumlu gibi gözüken bu gelişmenin as-

lında en önemli sonucu estetiğin nesneleşmesi oldu. Estetik nesne, metanın kaderini paylaştı. Modern dönemde estetik metanın paralı askeridir. Marx *Kapital*'de politik ekonominin eleştirisini yapmıştı. Artık üretim ile tüketim arasındaki ilişki estetik üzerinden kuruluyordu. Estetik de politikleşmişti. Belki de artık geçerli olan politik ekonomi kadar politik estetik idi. Güzel artık estetik değil, ekonomik ve politik bir kategori haline geldi.

Benim Cici Silahım filminden öğrendiğimize göre, Amerikalılar evlerine güvenlik sistemleri kurmak için milyarlarca dolar harcarken Kanadalılar evlerinin kapılarını bile kilitlemiyorlarmış. Hatta bir Kanadalı kilidin iki yönlülüğünü ifade eder filmde. Kapı, dış dünyanın bizimle sınırı olduğu kadar, bizim de dış dünyayla sınırımızdır. Çağımızda vitrin de aynı durumdadır. Vitrin öznelerin nesneleri gözlediği bir yer olduğu kadar, nesnelerin de özneleri tahrik ettiği bir yerdir. Camın hangi tarafının gerçek hangi tarafının kurmaca olduğu artık o kadar da net değildir.

Pasajlar gezinen özneyi tahrik etti. Gezinen özne de vitrinleri. Modern kent aslında bir Yunan ya da Roma kenti gibiydi. Özne zamanını daha çok kamusal alanlarda geçiriyordu. Elbette cebinde parası olanlar. Modern öznenin hem vakti ve hem de nakdi vardı. Vitrin nesnenin özne üzerindeki egemenliğinin sembolü oldu. Artık özne nesneyi gereksinimleri doğrultusunda seçmiyor sadece nesnenin al-benisine teslim oluyordu. Kapitalizm modern özneyi, bu teslimiyeti mümkün kılacak alım gücüyle donatmıştı. Pasajlar, aslında metadan çok insanın pazara çıkışının belgesidir. Nesne vitrin sayesinde özneyi teslim almıştır. Nesne özneyi istimlak etmiştir. Nesne öznedir. Özne nesnedir. Modern özne, seçmekten başka seçeneği olmayandır. Seçmekten başka seçeneği olmayan aslında seçilmektedir.

Benjamin'e göre, "dünya fuarları, adına mal denen fetişin hac yerleri"[13] idi. Benjamin'in aktardığına göre, Taine 1855'de

şöyle yazmıştı: "Bütün Avrupa, malları görmek için yollara düştü."[14] Dünya fuarlarının ilki 1798'de Champs de Mars'ta gerçekleşmiştir. Benjamin'e göre, bu fuar işçi sınıfını eğlendirmek için düzenlenmişti. Burada işçi sınıfı ilk kez müşteri kimliği ile ön plandadır.[15] Ekonomi bilimi, işçi sınıfının, ürettiği malların müşterisini olabileceğini 1929'daki krizden sonra Keynes ile birlikte öğrenecektir. Bu kriz bir üretim krizidir. Kapitalizm ürettiğine müşteri bulamamıştır. Keynes'in önerisi ise çok basittir. Krizle birlikte işsiz kalmış insanlara birer kazma ile kürek dağıtılmasını önerir. Bu işsizler, önce çukur kazacaklar, sonra da kazdıkları çukuru tekrar dolduracaklar ve bunun karşılığında da ücret alacaklardır. Refah toplumu ya da sosyal devlet işte böyle doğar. Böylece tüketim artar ve aşırı üretim erir. Artık herkes müşteridir. Artık herkes müşteri olmalıdır. Mevcut öznelerin gereksinimleri doğrultusunda meta üretimi değil, mevcut üretim kapasitesini tüketerek ayakta tutacak öznelerin üretimidir söz konusu olan. Benjamin ise bunu şöyle anlatır: "Dünya fuarları, malın değişim değerini çarpıtır. Kullanım değerinin arka plana itildiği bir çerçeve yaratır. İnsanın zaman geçirmek için içerisine daldığı bir fantazmagori oluşturur. Eğlence endüstrisi de insanı malın eriştiği düzeye yükselterek, bu faztazmagoriye girmesini kolaylaştırır. İnsanoğlu da kendine ve başkalarına yabancılaşmasının tadını çıkararak, kendini böyle bir dünyanın yönlendirmesine bırakmış olur."[16]

Marx'ın *Kapital*'inin birinci cildinin "Metaların Fetişizmi ve Bunun Sırrı" başlıklı bölümü şu satırlar ile başlar: "İlk bakışta meta, çok önemsiz ve kolayca anlaşılır bir şey gibi gelir. Oysa metanın tahlili, aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey olduğunu göstermiştir."[17] Gerçekten de garip bir şeydir meta.

Marx, "emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışıveren ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye"[18] fetişizm der. Marx'a göre, değer (değişim değeri)

şeylerin bir özelliğidir, zenginlik (kullanım değeri) ise insanın. Bir insan ya da topluluk zengindir; bir inci ya da elmas değerlidir.[19] Marx'ın bu değerlendirmesini, vitrin üzerinden özne ile nesne ilişkisine aktarırsak, belki de şöyle diyebiliriz: Değerli olan metadır ve bunu kanıtlamak için özneyi kullanır. Metalar giderek tek tipleşseler de sanki gizil bir cazibeye sahip olurlar. Reklamcılık metayı estetize eder ve her koşulda cazip hâle getirir. Metaların fetişizmi öznenin gözünü kör eder. En umulmadık özneler, en garip nesneleri satın alır. İşçi tüketerek teslim olur.

Tüketim özne ile nesnenin yer değiştirmesinin anahtarıdır. Estetik, nesnenin özneyi ele geçirmesinde kullanılan narkotik bir malzemedir. Marx, "din halkların afyonudur" demişti. Günümüzün afyonu ise nesnenin al-benisidir. Nesne estetikle özneyi baştan çıkartır. Günümüzün tapınakları alışveriş merkezleridir. Hafta sonunda kitleler camiye ya da kiliseye değil Akmerkez'e gider.

Çocukluğumda televizyonda seyrettiğim birçok Amerikan filminde insanlar Pazar günleri ailece kiliseye giderlerdi. Günümüz Amerikan filmlerinde insanlar hâlâ o kadar sık kiliseye gidiyorlar mı bilinmez. Ancak bu benim çocukluğumda çok imrendiğim bir şeydi aslında. Aileler, Pazar sabahları hep beraber kahvaltı ediyorlar ve sonra da en güzel giysileri giyip topluca kiliseye gidiyorlardı. Akrabalar, komşular, tanıdıklar selamlaşıyorlar, sohbet ediyorlardı. Daha sonra hep beraber dua ediyorlar ve hep yüzlerinde mutluluk okunuyordu. Ben ise çevremde buna benzer bir şey görmüyordum. Her şeyden önce bizde böyle bir gelenek yoktu. Zaten bizim geleneğimizin mübarek günü Cuma idi. Ne yazık ki, o da bir çalışma günüydü. Belki de biz Batıya karşı en çok burada kaybettik.

Her neyse, aslında amacım ne Hıristiyanlık Müslümanlık karşılaştırması ne de Doğu Batı hesaplaşması. Yaşadığım kentte insanların hafta sonlarında ailece alışveriş merkezlerine gittiğini fark ediyorum. Ne zaman büyük bir alışveriş mer-

kezine gitsem, insanları hep mutlu görüyorum. Bu da bana seyrettiğim o Amerikan filmlerini hatırlatıyor. Özellikle insanların, alışveriş merkezlerinin kafelerinde ailece yer içerken, yüzlerindeki ifadeler, aynen o filmlerdeki insanların kilisedeki yüz ifadeleri sanki.

Bu da beni şöylesi bir sonuca ulaştırıyor: Akmerkezler, Galerialar çağımızın tapınaklarıdır. İnsanlar her hafta sonu böylesi mekânlara akıyorlar ve gerçekten mutlu oluyorlar. Pazartesi günü yeniden başlayabilmek için tazeleniyorlar. Çağdaş tapınaklarda, yemek ve içmek, sinemaya gitmek ve elbette alışveriş etmek dışında en çok vakit harcanan şey vitrinlere bakmak. Gerçekten de vitrinler öylesine güzel ki, insanları mağazanın içine çağırıyor sanki. Nesneler "al-beni" diyor. Bana ihtiyacın var.

Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*'nde şöyle der: "Satıcının kullandığı ilk yöntem alıcının aklından geçmeyecek şekilde ürünleri yan yana dizmekti... Birbirini destekleyen ve öne çıkaran farklı türden malları yığarak mağaza gücünü on kat arttırmıştır... Birbiriyle hiç benzerliği olmayan ürünler yan yana gelince sanki birleşerek birbirlerinin destekliyorlar... Ürünün kullanım niteliği geçici olarak ikinci planda kalıyordu. Uyarıcı idi, insanlar onu satın almak istiyorlardı; çünkü gelip geçici, beklenmedik bir şey halini almıştı; garip bir şey olmuştu."[20] Gerçekten de garip şeyler olmaktadır. Sennett'in kibarca söylemeye çalıştığı aslında şudur: Her meta diğerinin pezevengidir. Richard Sennett devam eder: "Alıcıyı mağazada ummadığını bulma düşüncesine alıştırırlar ve böylece o da aramadığı bir malı kendi iradesiyle almış olarak mağazadan çıkar... Satın alma dürtüsü, alışılmadık olanın geçici albenisi, nesnelerin maruz bırakıldığı mistifikasyon sonucunda oluşuyordu."[21]

Bir anlamda nesnenin mistifikasyonu, öznenin sıradanlaşmasına, tektipleşmesine neden oldu. Özne ile nesne niteliklerini değiştiler sanki. Ancak böylesi bir özne bu kadar tüketebilirdi

belki de. Walter Benjamin ünlü makaleleri *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı*'nda ve *Fotoğrafın Kısa Tarihi*'nde, sanat yapıtının teknikle birlikte yeniden üretiminin onun halesini nasıl yok ettiğini anlatır uzun uzun. Hale, sanat yapıtının tekilliği, biricikliği, başkasına benzemezliğidir. Benjamin halenin ne olduğunu şöyle anlatır: "Hale nedir? Yer ve zamanın özel bir ağı, örgüsü: Ne denli yakında olursa olsun, nesne hakkında bir uzaklığı bildiren, bir mesafe koyan biricik şey. Sürdürmek gerekirse, bir yaz öğlesinde sırtüstü uzanmışken, ufukta bir dağ sırasının verdiği hatlar, ya da varlıklarının bir çeşnisi olacağı an'a ya da saate dek gözlemci üzerine gölgesini düşüren bir dal – işte bunlar, şu dağların havasını (halesini), şu dalın havasını (halesini) solumaktır. Bugün insanları, şeyleri kendilerine ya da daha da fazla, kitlelere, daha yakınlaştırmak yönünde olan eğilim, her durumun biricikliğini aşmak için onu çoğaltmak yönündeki eğilimle aynı oranda tutkuludur. Gün geçtikçe, bir resmin küçültülmüş örneğine ya da kopyasına sahip olma isteğimiz giderek artıyor. Çoğaltılmış kopyayı el altında bulunduran resimli gazete ve dergilerin de kanıtladığı gibi, kopya, resimle olan farkını şaşmaz bir biçimde gösteriyor. Birincide geçicilik ve çoğaltılabilirlik iç içe iken, ikincide biriciklik ve süreklilik (kalıcılık) birbirine sıkı sıkıya bağlanmış. Nesnenin kendi kabuğundan çıkması, halenin yok olması, dünyada şeylerin aynılığı duygusunun, çoğaltım sayesinde biricik olanın bile biricikliğinden vazgeçtiği bir noktaya eriştiğini gösteren bir işarettir."[22]

Fazla uzatmadan söylenmesi gereken, Benjamin'in, modern dönemde, sanat yapıtları için öngördüğü hale yitiminin, insan-öznenin kendisi için de geçerli olduğudur. Yukarıdaki alıntıda yer alan cümlelerdeki dilbilgisel özneleri, insan-özneyle değiştirerek okuduğumuzda aslında pek bir şey değişmez ne yazık ki. Bir anlamda, tekniğin olanaklarıyla yeniden üretim çağında halesi yok alan insan-öznedir. Benjamin'in "Fotoğrafın Kısa Tarihi"nde kullandığı bir alıntı şöyledir: "Başlangıçta onun yı-

kadığı fotoğraflara uzun uzun bakmaya çekindik. Alışılmadık ayrıntıları ve doğaya olan alışılmadık benzerlikleri nedeniyle bu resimlerdeki insan yüzlerinin de bize baktıklarını (bizi dikizlediklerini) düşünüyorduk."[23] Artık dikizleyen özne değil nesnedir. Vitrinin önündeki öznenin mahremiyeti kalmamıştır. O artık nesnenin gözetimi altındadır. *Matrix* gerçekten mükemmel bir filmdi. Defalarca seyrettim. İlk seyrettiğimde daha çok bir bilimkurgu filmi gibiydi. Ancak her tekrar seyredişimde sanki daha gerçek gibi gözükmeye başladı. *Matrix* bir bilimkurgu filmi değildir. Ne de bir kehanet. Değer nesnenin yapay zekâsıdır. Matrix olsa olsa gerçektir. Modernliğin kurucuları, geleceğin bir özne cumhuriyeti olacağını söylediler hep. Galiba kandırıldık. Bugün vardığımız nokta bir nesne imparatorluğudur. Modern öznenin her şeyi nesneleştirmesinin bir sonucu da öznenin nesneleşmesidir. Maddi bir uygarlık üreten eninde sonunda, ürettiğinin kaderini paylaşır. Marx'ın dediği gibi, egemen de egemenliğinin egemenliği altındadır.

Günümüzde özellikle genetik araştırmalar ve klonlama alanında bir etik tartışması süregitmektedir. En temel sorunlardan biri, insanın giderek Tanrının yerini alıyor olması gibi gözükmektedir. Aslında bu, oldukça gecikmiş bir tartışmadır. İnsan modern çağın başından beri Tanrının yerini almaktadır. İnsanın Tanrı ürünü olmadığı, tam tersine Tanrının insan ürünü olduğu modernliğin en önemli buluşudur. Bir anlamda Tanrı özüne dönmektedir. Modern düşüncede Tanrının katili olarak hep Nietzsche gösterilir. Aslına bakılırsa Tanrı katli modern batı düşüncesinin en temel izleklerinden biridir başından beri. Hatta bu iş Agatha Christie'nin *Doğu Ekspresinde Cinayet* yapıtını hatırlatır. Modern Batı düşüncesinde Tanrıya el kaldırmamış kim vardır ki? Aslında ilk kurşunu da Descartes sıkmıştır. Özneyi Tanrıdan tamamen bağımsız bir biçimde temellendirerek, Tanrıyı neredeyse gereksiz kılmıştır.

Genetikte etik tartışması aynı zamanda ikiyüzlü bir tartışmadır. Descartes, "düşünüyorum öyleyse varım" dediği anda

Tanrı can çekişmeye başlamıştı zaten. Modern insan, doğayı kendisi için bir sebil[24] haline getirirken böylesi bir etik duyarlılığı niye göstermedi acaba? İnsanın aklı başına, insan bir genetik varlık olarak düşünen öznenin nesnesi haline gelince mi, geldi. Aslında bu tartışmanın en olumlu yanı da budur. Böylece insan-özne, kendi biyolojik varlığının yani bir anlamda bizzat kendisinin de bir nesne haline geldiğinin farkına varabilir. "İnsan bir sonuçtur"der. Tanrı... nasıl insanların oyuncağı olduysa, insan da nesnelerin oyuncağı olmuştur. Etme bulma dünyası.

Aristoteles, *Metafizik*'te şöyle der: "Her potansiyel, aynı şeyin aynı türden potansiyelsizliğidir... Potansiyel, hem olabilir hem de olmayabilir. Çünkü potansiyel, olmak ile olmamaya eşit uzaklıktadır." Özne olabilmek çağımızdaki en zor işlerden biridir. Bunun doğal bir şey olmadığı, yani doğarken kazanılmadığı açıktır. İnsan-özne de bir potansiyeldir.

NOTLAR

8 Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev.: Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2002, s.87
9 Walter Benjamin, *Pasajlar*, s.88
10 Walter Benjamin, *Pasajlar*, s.88
11 Walter Benjamin, *Pasajlar*, s.89
12 Walter Benjamin, *Pasajlar*, s.89
13 Walter Benjamin, *Pasajlar*, s.94
14 Taine'dan aktaran Walter Benjamin, *Pasajlar*, s.94
15 Walter Benjamin, *Pasajlar*, s.94
16 Walter Benjamin, *Pasajlar*, s.94
17 Karl Marx, *Kapital I*, çev.: Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1986, s.86
18 Karl Marx, *Kapital I*, s.88
19 Karl Marx, *Kapital I*, s.88
20 Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev.: Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 1996, s.186-187
21 Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, s.187
22 Walter Benjamin, *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, çev.: Ali Cengizkan, İstanbul: YGS, 2001, s.24-25
23 Dauthendey'den aktaran Walter Benjamin, *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, s.13
24 bkz. Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, çev.: Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 1993, s.45

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio; *Kutsal İnsan*, çev.: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

Benjamin, Walter; *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, çev.: Ali Cengizkan, İstanbul: YGS, 2001.

Benjamin, Walter; *Pasajlar*, çev.: Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2002.

Benjamin, Walter; *Son Bakışta Aşk*, der. ve çev.: Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 1993.

Marx, Karl; *Kapital I*, çev.: Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1986.

Sennett, Richard; *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev.: Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 1996.

ROMANTİZMDEN POST-MODERNE DOĞRU SANAT*

Üç günlük bir kamp ile sanatı, işlevi, kendine özgülüğü ve statüsü üzerinden tartışıyoruz. Aslında, sanatın işlevi, sanatın kendine özgülüğü ve sanatın statüsü gibi soruları birbirinden ayırt etmek oldukça zor gözüküyor. Bu soruların hepsi bir anlamda sanatın kim-liği, sanatın ne-liği sorularını ima ediyor. Yani kısacası temel sorunumuz bir tür sanat ontolojisidir. Dolayısıyla, hangi yoldan gidersek gidelim varacağımız nokta aşağı yukarı böylesi bir yerdir. Hani tüm yollar Roma'ya çıkar misali. Sonuçta tüm bu sorular bize, hâlâ ve hep, sanatı tartışma fırsatını veriyor. Ayrıca, bu sorular sistematik ya da problematik bir bakışı ifade ediyor. Ben de bu bakışın, örneğin tarihsel bakışa göre daha anlamlı olduğunu düşünüyorum. Ancak yine de kendime sormadan edemiyorum: Eğer biri benim alnıma tabancayı dayayıp, sanatı tarihsel olarak üç dönemde ele al deseydi, ne yanıt verirdim. Herhalde şöyle derdim: modern öncesi sanat, modern sanat, çağdaş (post-modern) sanat. Evet, bu nitelemeler ilk bakışta gerçekten tarihsel gibi gözükürler ama aslında bu dönemleri nitelemek için kullanılan her sıfat yoğun olarak değer içerir. Modern, çağdaş gibi sıfatlar aslında dönemlere değil, değerlere karşılık gelir. Dolayısıyla,

* Sempozyum: Sanatın Yeni Statüsüne Doğru, Fransız Kültür Merkezi, 10–12 Nisan 2003,

benim söyleyeceğim her sözde dönemlerden çok değerler üzerine olacaktır. Yani uzun lafın kısası, nereden gidersek gidelim hep aynı şeyi tartışıyor olacağız: Sanat.

Ben sanatın statüsü ile başlamak istiyorum. Sanatın statüsü nedir? Sanatın statüsü, sanatın konumudur. Yani sanatın konduğu yerdir. Sanatın statüsü sanatın üzerinde durduğu yerdir. Sanatın üzerinde durduğu yerin, şeyin Osmanlıca'daki karşılığı "kaide"dir. Yani sanat kaidenin üzerinde durur. Kaide statüdür. Ama aynı zamanda kaide kuraldır. Bir anlamda sanat kurallar üzerinde durur. Sanatın statüsü, onun kurallarıdır. Bakın bir sözcüğün semantiği bizi nerelere getiriyor. Ancak bugün biz neredeyiz? Neyin üzerinde duruyoruz? Bugün hâlâ sanatın bir statüsü var mı, hatta olmalı mı?

Sanatın statüsünün kurallarla bağlı olduğu düşüncesi açıkçası modern öncesi bir sanat anlayışını çağrıştırıyor. Bu anlamda bugün hâlâ sanatın bir statüsü var mıdır? Doğrusu pek var gibi gözükmüyor. Sanat hiçbir şey üzerinde durmuyor çünkü onun kuralları yok artık. Bence bu noktada bir çağdaş sanat tanımının eşiğindeyiz. Çağdaş sanat kaidesiz sanattır. Nietzsche müzik için şöyle der: "uzayda yer kaplamayan sanat". Yani uzamı olmayan sanat. Bence bu da çok iyi bir çağdaş sanat tanımı olabilirdi pekâlâ.

Biraz önce sözünü ettiğim modern öncesi sanat nasıl bir şeydi? Bunu küçük bir hikaye ile anlatmak isterim. Rivayete göre, Yunanlar antik dönemde, insan heykellerinin kalitesini ölçmek için onları ekili tarlalara bırakırlarmış. Eğer kuşlar onların heykel olduğunu anlayıp, ürüne zarar verirlerse de o heykelleri parçalarlarmış. Benim bildiğim en iyi klasik ya da modern öncesi sanat tanımı budur. Burada anahtar sözcük belki de mimesis'tir. Yani taklit, yansıma.

Merak etmeyin modern sanat için de bir hikâyem var. Yine bir rivayete göre, Sophia Loren Picasso'nun bir sergisinin açılışına davetliymiş. Loren sergiyi gezerken bir an Picasso'yu görmüş ve sormuş. Yapıtlarını göstererek, "Üstat" demiş, "bu

kuşlar pek kuşa benzemiyor." Picasso şöyle yanıt vermiş, "madam onlar kuş değil resim." Bundan daha güzel bir modern sanat tanımı var mıdır bilmiyorum.

Modern sanat ile çağdaş sanat arasındaki farkın en iyi ifadesi "yapıt"tan "iş"e geçiştir. Yapıt, özellikle de modern yapıt, alternatif bir dünya tasarımıdır. Burada olmayandır. Bu dünyaya ait olmayandır. Zaten modern için genel anlamda sanat diye de bir şey yoktur aslında sadece yapıt vardır. Çağdaş sanatçı ise iş yapar.

Benim sanat üzerine düşüncelerimin üzerinde durduğu kaide, biraz Kant, biraz Alman Romantikleri, biraz Nietzsche, biraz Heidegger, biraz daha çok Adorno ve Benjamin tarafından inşa edilmiştir. Ne kadar da Almanlar değil mi? Bunların hepsi, öyle ya da böyle ama bir şekilde, modern sanatın felsefi meşruiyetine destek olmuştur. İşin tuhafı (bu iş o "iş" değil), Kant'ı bir yana bırakırsak, bunların hepsi modernliğin amansız eleştirmenleridir. Bu da bize hemen önemli bir saptama yapma imkânı verir. Estetik modernizm ile toplumsal modernlik (modernité) düşman kardeşlerdir. Ya da modernizm modernliğin yaramaz çocuğudur (enfant terrible!). Bu düşmanlık, modernizmin mimetik bir anlayışa sahip olmadığının en temel kanıtıdır da. Estetik modernizm, toplumsal modernliğin bir yansıması, bir taklidi değildir. Tam tersine, modernizm modernliği hiç beğenmez, hep aşağılar ukalaca. Peki öyleyse modernizm nedir? Modernlik nedir? Modernlik bugündür. Modernizm yarındır. Modern yapıt bugündeki yarındır. Modern yapıt yarının bugündeki öncü birliğidir. Bilindiği gibi avantgarde aslında askeri bir terimdir. Avant-garde bir ordunun öncüleridir. Gerektiği zaman düşman hatlarına sızan ve gerektiği zaman herkesten önce telef olan birlik. Modern yapıt, yarının bugündeki avangardıdır. Avangard, yarının savaşçısı, mücahididir.

Ancak bilindiği gibi, avangardların çoğu maalesef telef olur. Ama kalan sağlar da bugünü yarın yapar. Onlar yine de

çok savunmasız değildirler. Çok dayanıklı bir zırh giyinirler. Bu zırh estetiktir. Estetik zırh onları gerçeklikten korur. Yine bu zırh sayesinde, toplumsal modernlik, modern yapıta nüfuz etmekte zorlanır. Onu bir türlü kuşatamaz. Onu avucuna alır ama bir türlü yumruğunu sıkamaz. Bu zırh, Benjamin'in dilinden söylersek, belki de sanat yapıtının halesidir (*aura*). Onun biricikliği, tekilliği, başkasına benzemezliği. Nietzsche bir yerde şöyle der: "Sanat doğanın bir taklidi değildir; onun metafizik bir ekidir. Sanat doğanın hakkından gelmek için onun koynunda büyür". Doğa yerine toplum da diyebilirdik aslında. Modernlik modernizmi besler, modernizm de modernliğin gözünü oyar.

Sanat, bir anlamda, toplumun gettosudur, varoşudur. Hatta sanat, 1970'lerin bir deyimiyle "kurtarılmış bölge"dir. Bildiğimiz gibi, devrimciler büyük kentlerde gettolara, varoşlara yerleşirler ve oralarda bazı bölgeleri kendilerince kurtarırlar. O yerler onlar için daha güvenlidir. O yerler alternatif bir hakikatin yaşadığı, yaşayabildiği yerlerdir. Varoş hem kentin içinde hem de dışındadır. Yani sanat hem toplumun içinde ve hem de dışındadır. "Ya içindesindir çemberin ya da büsbütün dışında" dizesi pek de geçerli değildir burada. Çemberin hem içinde ve hem de dışında olmak mümkündür. Bu mucizeyi sağlayabilecek olan sanattır. Bir zamanlar sanat büyüyle ilişkili değil miydi zaten? Modernizm bir tür büyüdür. Sanat hakikatin zeminidir, mekânıdır, yuvasıdır. Estetik denen zırh ya da büyü de, onu kem gözlerden korur.

Sanat bir sığınaktır. Toplumsal gerçeklikle uyuşamayanların, uyuşmayanların sığınağı. Estetik gerçeklik, toplumsal gerçeklik içinde surlarla çevrili bir ortaçağ kalesi gibidir. Estetik gerçeklik, toplumsal gerçeklik içinde varolur ancak ilke olarak ona katılmaz. Sanat, birçoklarının dediği gibi hayata tutulan bir ayna değildir, hatta olmamalıdır. Sanat hayata bir model, bir örnek olmalıdır. Sanat hayatın estetik olumsuzlamasıdır. Sanat ile hayat sanki birbirinin düşmanıdır. Sanat, verili olana

teslim olmayan ve verili olan içinde hep "öteki"nin düşünü kurandır. Sanki sanat umudun, hayat ise karamsarlığın kaynağıdır. Aslında bu umut sınırlı bir umuttur. Sanat, insana "yanlış bütün" içinde biraz daha geniş bir alan sağlamanın bir aracıdır. İnsan, sanat ile derin bir nefes alır. Sanat, insanın umudunu, ütopyasını, düşlerini sakladığı bir sandık gibidir sanki. Bu da az bir şey değildir. Sanat, "somut olmayan"ın alanı olarak, "toplumsal"ın egemenliğinin en zayıf uğrağıdır. Bu egemenliğin en zayıf olduğu nokta, umut için en verimli topraktır.

Bu noktada tarihsel olana bir geçiş yapıp, benim çok değer verdiğim romantiklerin hakkını teslim etmek istiyorum. Genel olarak, sanatta modernizm yirminci yüzyılın başına ya da en fazla on dokuzuncu yüzyılın sonuna yerleştirilir. Ben ise, daha on dokuzuncu yüzyılın başında romantiklerin ilk modernistler olarak kabul edilmesinin çok aykırı olmayacağını düşünüyorum. Romantizm, sanatta öznenin ve öznelliğin merkeze oturmasının başlangıcıdır. Bu anlamda romantizm moderndir. On dokuzuncu yüzyılın realizm, natüralizm gibi akımlarının kavramsal anlamda romantik öncesine, yani klasiğe daha uygun olduğunu düşünüyorum.

Klasik estetik, sanatın değişmez normları olduğuna inanmıştı. Bu yaklaşım sanatı, türler arası geçişliliğe izin vermeyen hiyerarşik bir düzene hapsetmişti. Bir bakıma sanat kurallar demekti. Romantik eleştiri ise öncelikle türler arası geçişliliğe kapıyı sonuna kadar açtı, Romantik estetik, sanatı bir kurallar sistemi olarak değil, aksine türler arası sonsuz hareketliliği meşrulaştıran ve dolayısıyla edebî üslupları sabitliklerinden özgürleştiren biraz da "anarşik" bir yapı olarak gördü. Yani romantik doğuştan modern idi. Örneğin Alman Romantikleri gençlik dönemlerinde Fransız Devrimi'ne büyük hayranlık duydular ve romantizmin de sanatta bir devrim olduğunu düşündüler. Fransız Devrimi toplumsal-siyasal çerçevede klasikten moderne geçiş ise romantizm de sanatta klasikten moder-

ne geçiştir. Romantik estetik sanatta Eski Düzen'in (Ancien Régime) ilgası için yola çıkmış devrimci bir harekettir.

Romantik poetika sürekli hareket halinde olan bir poetikadır. O, tarihin hiçbir noktasında dondurulamaz. Friedrich Schlegel'den bir alıntı derdimi anlatmak için yeterlidir: "Romantik şiir, ilerlemeci, evrensel bir şiirdir. Onun amacı birbirinden farklı şiirleri bir araya getirmek değil, şiiri felsefe ve retorikle bağlantılandırmaktır. Romantik şiir, şiir ile düzyazıyı, ilham ile eleştiriyi, sanatın şiiri ile doğanın şiirini bir araya getirmeye çalışır. O, şiiri yaşama, yaşamı şiire yakınlaştırmak ister. Romantik şiir hâlâ oluşum halindedir. O, hep oluşum halinde olacaktır ve mükemmelliğe hiçbir zaman erişemeyecektir. Romantik şiir, bir şiir olma biçimi değildir, şiirin kendisidir. Bir bakıma tüm şiir romantiktir ya da öyle olmalıdır." Bence Friedrich Schlegel yaklaşımı, romantiği modern üzerinde, çağdaşa ulaştırır. Hatta Friedrich Schlegel'in söyledikleri, bizim burada, şu anda yaptığımız her neyse onu bile içermektedir bir anlamda.

Romantik düşünce, özgünlüğü ve kendiliğindenliği öne çıkarır. Romantik, aşırı duyarlı bir hayalci olmaktan çok, tahammül edilemez gerçekliğe karşı kahramanca isyan eden kişidir. Romantizm ve idealizm felsefenin öznesinin tanımlanması çabasına girişmek açısından birbirlerine çok benzerler. Ancak idealizm felsefeyi sistematize ederek, özneyi kavramdan elde etmeye çalışırken, romantizm özneyi sanat yapıtında arar.

Romantik sanat, sanatçının ifadesidir. Hep söylenir: Sanatçılar kaprisli insanlardır. Bunda yakınılacak bir şey yoktur aslında. Sanat sanatçının kaprisidir. Ancak sanatçı çağının tiniyle (*Zeitgeist*) bütünüyle ilişkisiz de değildir. Özel bir romantik üsluptan söz etmek mümkündür ama romantizm aynı zamanda bir tür üsluplar arasılıktır. Romantik yapıt, bir nedensellik ilişkisine dayandırılamaz; önceden tahmin edilemez; şakaya, ironiye, parodiye her zaman açıktır. Romantizmin gerçekliğe olan tavrı yıkıcıdır; gerçekliğin belirlenimlerini tartışılır hale

getirir. Böylece gerçeklik sonsuz seçeneklere açılır. Romantizm verili gerçekliği değersizleştirir. Üstelik bütün bunları yaparken romantik tin, hakikat duygusu yokluğu ile suçlanamaz. Romantizm hakikat duygusunu yitirmeden onunla alay edebilmeyi mümkün kılar. Hakikat onunla da onsuz da olunamaz bir şeydir sanki. O hem hedeftir hem de ulaşılamaz. Romantizm işte tam da bunun bilincidir. Modernlik sonrası söylemini ve dolayısıyla çağdaş sanatı çağrıştıran hakikatin bilinemezliği teması romantiklerin baş tacıdır. Hakikatin peşinde olan, ancak onun elde edilemezliğini fark eden romantizm, biçimin surları içine çekilir. Gidecek bir yer kalmayınca üslup bir sığınak haline gelir.

Bilindiği gibi romantikler genelde fragman halinde yazarlar. Fragman, şiir ile düzyazı arasındaki ayrımın yittiği bir uğrakta mümkündür. Romantizmin fragman ısrarı, özelde modern sanatın yapıt kavramına yönelik bir eleştiriyi de barındırır sanki. Çünkü fragman olarak sanat hiçbir zaman monadlaşamaz ve kendi kendine yetemez. Romantik estetiğin bu yönünü Blanchot "yapıtsızlaşma" şeklinde niteler. Romantizmin yapıt kavramına olan tavrı modernden çok modern sonrası sanatı çağrıştıran bir özelliktir.

Romantikler için yaşamın estetikleştirilmesi bir özgürleşmedir; fısıltı halinde dile getirilmiş olsa da. Modernlik ise, estetikleştirmeyi tam tersi bir amaç için kullanır. Modern toplum, giderek daha belirgin bir biçimde, tüm nesneleri metalaştırır. Nesne, diğer metalarla değişime girebilmek için değişim değeri olarak kodlanır ve tüm duyumsal ayrıcalıklarından soyutlanır. Örneğin reklamcılık, bir değişim değeri olan nesneye çekicilik, al-beni kazandırabilmek için estetik alana saldırır. Hatta nesne, kullanım değeri olarak bir anlam kazanabilmek için bile estetik bir görünüme gereksinim duyar. Metanın estetikleşmesi, duyumsanabilir güzellikle hep sorunu olmuş sanatçıyı estetiği yeniden tanımlamaya zorlar. İşte bu nokta, tam da, avangard'a açılan kapıdır. Sanatçı, giderek genelleşen ve

ayrıcalığını, yine Benjamin'in deyimiyle halesini (*aura*) yitiren estetiğe karşı kendi estetiğini üretir, üretmek zorunda kalır. Modern avangard aslında romantik tepkinin bir devamıdır. Romantik isyankâr ile modern avangard aynı ruhu paylaşırlar sanki. Her ikisi de, akılsallaştırılmış topluma ve onun değerlerine başkaldırır. Her ikisinde de estetik ben, kendini dünyaya karşı inşa eder. Estetik özne, verili dünyadan intikamını, ironiyle, humorla alır. Ancak bu silahların her iki ucu da keskindir; sadece dünyayı değil özneyi de tahrip eder. Her iki akım da birer modernlik eleştirisidir. Romantizm ile modern avangard arasında ortak noktalardan biri de, her ikisinin birer eylem tarzı oluşudur. Her ikisi de öncelikle, bir dünya görüşü, bir yaşama biçimidir.

Bu yazıyı yazmaya başladığımda on beş dakikalık bir konuşma için beş sayfalık bir metin hazırlamam gerektiğini daha önceki deneyimlerimden biliyordum. Bu konuda söylenecekler hiç tükenmeyeceği gibi, bu metin de aslında bitmez. Her metin bittiğinde aslında ötekilerin yorumunda, eleştirisinde sürdürür yaşamını. Belki uzayda değil ama bilinçte yer kaplamaya devam eder.

KENT... KALABALIK... KALDIRIMLAR*

Modern bir kentin en ayırt edici özelliği nedir? Yüksek binalar mı? Geniş caddeler mi? Arabaların çokluğu mu? Yoğun bir trafik akışı mı? Metro mu? Yoksa kalabalık mı? Uçsuz bucaksız kalabalık. Kalabalığın mekânı neresidir? Kaldırımlar. Sahi siz hiç kaldırımsız kent gördünüz mü? Büyük kentleri konu eden Amerikan filmlerinin en akılda kalan sahnelerinden biri kahramanın kaldırımlarda yürüyüşüdür. Kalabalıklar içinde. Belki de ancak o zaman filmin kahramanının büyük bir kentte yaşadığı hissedilir. Seyirci ancak o anda onun da kendisi gibi biri olduğunu fark eder. Kaldırımlar herkesindir. Kaldırımlar hiç kimsenindir. Kaldırımlar insanların birbirlerine en yakın oldukları mekândır. Hatta çoğu zaman istem dışı bir yakınlık. Kaldırımlarda herkes birbirine benzer. Kaldırım öznesi herkesin bir parçasıdır. Dolayısıyla o bir hiç kimsedir.

Kaldırımlarda herkes bir yerlerden geliyor ve bir yerlere gidiyor gibidir. Genellikle bir telaş içinde. Hızlıca. Çabucak. Yani herkesin ya bir geldiği ya da bir gittiği yer vardır. Kaldırım öznesi geçiş halindedir. Sadece geçer. Bir göçebe gibi, yerleşmeden. Ya gidecek bir yeri olmayanlar? Ya hiçbir yerden gelmeyenler? Gerçekten de vardır böyleleri. Kaldırımlar

* *XXI Mimarlık Tasarım ve Kent Dergisi*, sayı:11, Nisan 2003, s. 58-59

olmasa bir kentte yaşayamayacak olanlar. Sahi, köyde kaldırım var mıdır? Hiçbir yerden gelenler. Hiçbir yere gidenler. Çoğu zaman onları ayırt etmek zordur. Çünkü onlar kalabalıklara saklanırlar. Belki de herkes gibi yaparlar. Aslında onlar herkes gibi değildirler. Onların yuvası kalabalıktır. Sahi siz hiç kalabalıkta birini gözünüze kestirip saatlerce izlediniz mi? Edgar Allan Poe'nun "Kalabalıkların Adamı" öyküsünde yazar bir Londra kafe'sinde otururken kalabalığa bakarak düşüncelere dalar. Ve bir süre sonra kalabalıklar içinde yaşlı bir adam dikkatini çeker. Yazar onu izlemekten kendini alamaz ve saatlerce onun peşinden gider. Bir süre sonra fark eder ki, yaşlı adam hiçbir yere gitmemektedir. Sadece kalabalığı izlemektedir. Yaşlı adam kendini kalabalığa bırakmıştır. Kalabalıkların adamı yalnız kalmayı kendince reddetmiştir.

Özellikle güzel havalarda, Kafeler kaldırımlara doğru genişler. Dolayısıyla kişi kaldırımda ayakta durmak zorunda değildir bazen. Kaldırım bir oturma mekânıdır da. Bu arada bankları da unutmamalı. Kafeler de zaten tıpkı kaldırımlar gibidir. Kalabalıkların mekânı. Herkesin ve hiç kimselerin. Kentli Kafe ile köylü Kahve arasında ne fark vardır? Yazım ve telaffuz farkı. Doğru. Ya bundan başka. Neskafe ve Türk kahvesi. Eh hiç fena değil. Daha da başka. Köy Kahvesinde herkes birbirini tanır. Yan masadakine ismiyle hitap eder kişi. Köy Kahvesindekiler bir aradadırlar. Kent Kafesinde ise herkes bir başınadır. Kafede kişi kalabalık içinde yalnızdır. Kafenin kalabalığı bir bütünlük oluşturmaz. Kafede hiç kimse imecenin ne olduğunu bilmez. Aslında o da duymuştur bu sözcüğü ilkokul sıralarında. Ama işte o kadar.

Banklar da kaldırımı mekân edinirler zaman zaman. Banklar kiminin sandalyesi, koltuğu kiminin yatağıdır. Kimisi göçebedir kimi yerleşik. Sahi bu bankların sırtında niye hep banka isimleri yazar? Kaldırım kimi için kamu kimi için mahremdir. Aynı bankta saatlerce yan yana oturan iki insan konuşmak zorunda değildir. Yayana oturmak kamudur. Konuşmak

mahrem. Ama çoğu zaman konuşurlar. Hatta nereden bulurlar o kadar lafı konuşmak için. Ne kadar da zordur, güzel bir havada, bir bankta, oturacak bir yer bulmak.

Kaldırımlarda otobüs durakları vardır çoğu zaman. Otobüsler geçerken uğrar duraklara. İnsanlar iner. İnsanlar biner. Otobüsler gider. Otobüsler gelir. Eminönü beklerken gelen hep Taksim'dir. Taksim beklerken de Eminönü. İnsan neden bir kez de olsa, ilk gelen otobüse binip, onun götürdüğü yere gitmez? Aslında gidilecek o kadar da az yer vardır ki. Sahi siz hiç bir günde aynı otobüse iki kez bindiniz mi? Nereden bileceksiniz. İnsan bunu nasıl bilebilir? Sahi siz hiç bir günde aynı vapura iki kez bindiniz mi? Her vapura bindiğinizde çay içerseniz bunu bilebilirsiniz. Çaycıyı hatırlamak yeter. Sahi neden otobüslerde çay servisi yok?

Kaldırım mühendisi diye bir meslek olduğunu duymuşsunuzdur ülkemizde. Bilmem başka memleketlerde de böyle bir meslek var mıdır? Hiç sanmam. O memleketlerde bizdeki kadar sık kaldırım inşa edilir mi acaba? Öyle bir kentte yaşıyoruz ki, sürekli olarak kaldırımlar yıkılıyor ve yeniden inşa ediliyor (döşeniyor). Herhalde bu nedenle, bu kadar çok kaldırım mühendisi var etrafımızda. Sahi kaldırımlar yürümekle aşınır mı?

Kaldırım mühendisi deyimi belki de kaldırımcılığın eskiden İstanbul'da önemli bir meslek olmasından da kaynaklanıyor olabilir. Tüm diğer meslek grupları gibi kaldırımcılar da örgütlenmiş esnaflardı. Evliya Çelebi *Seyahatname*'sinde İstanbul'da yaklaşık sekiz yüz kaldırımcı esnafı bulunduğunu yazar. Hatta bunların büyük bölümü Arnavut'tur. Sahi siz arnavutkaldırımı deyiminin nereden geldiğini duymuş muydunuz?

Bir de kaldırım serçesi diye bir deyim vardır. Aslında Édith Piaf'ın lakabıdır bu. Ancak belki de bu deyimi çok daha geniş bir anlamda kullanabiliriz. Hayatını kaldırımda kazanan, kaldırımı iş yeri ya da ev olarak kullanan herkes bir anlamda kaldırım serçesi değil midir? Ne kadar da çelişkili bir ifade kaldı-

rım serçesi. Kaldırım uluorta, sert, kalın, soğuk gibidir. Serçe ise narin, kırılgan, yumuşak, sıcaktır. Bu ikisinin bir aradalığı, olsa olsa modern hayatın bir trajedisidir. Zaten kaldırım serçeleri de trajik kahramanlardır. Fahişeler, sokak çocukları, dilenciler, yankesiciler, işportacılar... Sahi hangi şehirde bu kadar kaldırım serçesi vardır?

Bir de Yüksekkaldırım var elbette. Hem bir cadde ve hem de bir semt. Uzun yolun kısası, Yüksekkaldırım Karaköy'ü Galata Kulesi üzerinden Beyoğlu'na bağlayan yokuştur. Hepsi bu mu? İstanbul'un kerhanesidir Yüksekkaldırım. Sanki bütün semt et kokar. Yüksekkaldırımın Beyoğlu'na kavuştuğu yerde Galata Mevlevihanesi bulunur. Yüzyıllardır döner derviş belki de bu kokudan arınmak için. Sahi siz hiç Yüksekkaldırım'dan şapka satın aldınız mı?

Kaldırımdan söz açıp, Necip Fazıl adını anmamak mümkün mü? Bu sofranın tatlısı da üstadın *Kaldırımlar* şiirinin son dörtlüğü olsun. "Ömrünüz taş olsa da gide gide yorulur,/ Bir gün ölüme çıkar bu yolun kıvrımları./ Ne kaldırımlar kadar seni anlayan olur,/ Ne senin anladığın kadar kaldırımları..." Tatlının tadı damağınızda mı kaldı? Sahi siz hiç üstadın *Kaldırımlar* şiirini okudunuz mu? Afiyet olsun!

KRİTER, KRİTİK, KRİZ: DÜNYALI BİR KÜLTÜR-SANATIN İMKÂNLARI*

Zor zamanlarda yaşıyoruz. Ülke olarak da dünya olarak da. Krizlerden bir türlü kurtulamıyoruz. Bunun bir nedeni de kendimizi yeterince derin bir biçimde kritik edememiz olmasın? Kriterlerimizi yeterince sorgulamıyoruz. Oysa Antik Yunan'da kriter, kritik ve kriz birbirleriyle çok akraba kavramlar idi. Kriter, eleme için kullanılması gereken aleti, ölçütü ifade ediyordu. Kritik de, kriteri kullanarak yapılacak elemeyi. Kriz ise bunun yapılamadığı durumu ifade ediyordu. Yani kriterlerin bozulması, aşınması ve bu nedenle kritik yapamama durumunu. Yani krizler, kritiğin yapılamadığı zamanları işaret ediyordu. Bu durumlardan çıkışın en makul yolu ise kriterleri gözden geçirip, yeniden inşa edip, yeniden kritik edebilme yeteneğine kavuşmak idi. Belki de bu nedenle Japonlar "kriz" kelimesini aynı zamanda "fırsat" olarak karşılarlar. Her krizi bir fırsat olarak değerlendirdikleri için mi acaba?

Krizlerden çıkış için kriterlerin gözden geçirilmesi ve kritiğin sürekliliğinin sağlanması ise ancak bir idrak derinleşmesi ile mümkün olabilir. Bu ise ancak felsefe, bilim, sanat vb. gibi alanlarda derin bir tefekkür demektir. Yüzeysel bir akılla bu tür meselelerin içinden çıkamayız. Örneğin sadece kalkınma-

* *Gelenekten Geleceğe*, sayı:1, Ocak-Şubat-Mart 2013, s.23-29

ya, milli gelirin artırılmasına, ekonomik gelişmeye odaklanmış bir zihniyetle bu tür meseleleri çözemeyiz. Derinleşmiş meselelere ancak derin bir tefekkür ile temas edilebilir. Bunu için de kültür, sanat konularına daha ayrıntılı bir bakış zorunludur.

Bence modernleşme tarihimizin en önemli krizlerinden birini yaşıyoruz. Aslında Tanzimat da, Meşrutiyet de, Cumhuriyet de benzer krizlerle baş etme çabalarıydı. *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*[25] başlıklı kitabımda bu yeni krizi "modernleşmeden modernliğe geçiş"in krizi olarak değerlendirmiştim. Elbette ileride bu süreci daha iyi tahlil edecek adlandırmalar yapılacaktır ama benim hissiyatım bu krizin en az Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet kadar önemli bir kriz olduğu yönünde. Hatta haddimi aşma riskini göze alarak bu krizin diğerlerinden daha önemli bir kriz olduğunu ifade etmek istiyorum. Bunun temel nedeni ise bu krizin derinliği! Bu derinliği iki açıdan ele almak istiyorum. Birincisi bu kriz Tanzimat'ın da, Meşrutiyet'in de, Cumhuriyet'inde önerdiği çerçevenin yetersizliğini açıkça ortaya koyuyor. Modernleşme tarihimizde yaptığımız birçok seçimin yanlışlığını, kullandığımız birçok reçetenin yetersizliği ve dolayısıyla meselenin aslında çok daha derinde olduğunu gözler önüne seriyor. Yani sorun çok daha derinde ama biz hep daha yüzeysel olduğunu düşünmüşüz gibi. İzninizle buna "zihniyetsel derinlik" demek istiyorum. Derinliğin ikinci boyutu ise artık bu meselenin giderek kamusallaşması, tüm toplumsal aktörleri kapsaması, kuşatmasıdır. Eğri oturup doğru konuştuğumuzda Tanzimat'ın da, Meşrutiyet'in de, Cumhuriyet'inde öncelikle birer üstyapı hareketi olduklarını, toplumsal arka planlarının belli bir seçkin zümrenin ötesine pek geçmediğini kabul edebiliriz sanırım. Oysa bugünkü krizde neredeyse bütün toplum aktör haline geldi. Bu nedenle de bu krizin aşılması belki de daha zor. Ama bu krizin çözümü de o oranda da daha kalıcı olabilir. Bunu da izninizle "sosyolojik derinlik" diye adlandırmak istiyorum

Elbette "zihniyetsel derinlik" ile "sosyolojik derinlik" birbirlerinden bağımsız değiller. Yaşadığımız temel sorunların birçoğunun kaynağı aslında zihniyetimizin derinliklerinde saklanıyor. Bu sorunlarla köklü, yani radikal bir biçimde yüzleşmeden bu sorunları çözebilmemiz bana pek mümkün gözükmüyor. Benzer bir şekilde sorunlarımız ülkenin sosyolojik derinliğini sürece dâhil etmeden de pek çözülebilir gibi değil sanki. Yani herkesin katılımını zorunlu kılıyor. İşte tam da bu noktada dikey ve yatay eksenler, yani "zihniyetsel derinlik" ile "sosyolojik derinlik" çakışıyorlar. Sorun tüm siyasal hareketler, tüm ideolojiler, tüm yaşama biçimlerinin içinden geçiyor. Hatta birer yurttaş olarak hepimizi içine alıyor. Kısacası mesele Kemalizm ya da Siyasal İslam, Sol ya da Sağ, Doğu ya da Batı, Oracılık ya da Buracılık meselesi olmanın çok daha ötesinde.

Aslında bu noktada "kriz" kelimesinin Japoncada "fırsat" anlamını da içerdiğini tekrar hatırlatmak istiyorum. Böylesine bir kriz ancak ve ancak köklü ve katılımcı bir perspektiften çözümlenebilir. Bu krizin çözümü için herkesin, her akımın eleştirilerine ihtiyacımız var. Ama sadece herkesin, her akımın diğeri hakkındaki eleştirilerine değil aynı zamanda kendi hakkındaki öz-eleştirilerine de. Aklıma Descartes'in "yöntemsel şüphe"si geliyor. *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın daha ilk cümlesinde "İnsanlar arasında en eşit paylaşılmış şey sağduyudur" diyen Descartes. Onun önerdiği gibi acaba bir an da olsa her şeyden ama belki de önce kendimizden şüphe duyamaz mıyız? Bu şüpheyi yepyeni bir kendiliğin inşası için bir temel olarak kullanamaz mıyız? Küçümsemeyelim. Modernlik dediğimiz şey belki de böylesine basit bir akıl yürütmenin sonucu değil miydi? Böylesine yöntemsel, geçici bir şüpheyi açıkçası toplum olarak çok ihtiyaç duyduğumuzu düşündüğüm bir "kültürel ateşkes"in temeli olarak önermek istiyorum.

Kültürel ateşkesten kasıt, aynı toplumun içinde ama aslında tamamen farklı dünyalarda yaşayan kesimlerin arasında

minimum da olsa "ortak bir dil"i mümkün kılacak bir zihniyet dönüşümünün temellerinin atılması. Bugün toplumuzda, "laik" olduğu için, oturduğu apartmanın giriş katında bir BİM bulunmasına rağmen, günlük alışverişini yüzlerce metre uzaktaki MİGROS'tan yapmayı tercih eden insanlar var. Ülkemizde "muhafazakâr" olduğu için hayatı boyunca "komünist" Nazım Hikmet'i hiç okumamış nesiller var. Meclisimizde, Nobel aldığı için Orhan Pamuk'u asla okumayacağını söyleyen milletvekilleri var. Eski Edebiyat'a, Eski Müzik'e meraklı olanların mutlaka "muhafazakâr" olması gerektiğini düşünen aydınlar var. Said ya da Foucault üzerine tez yapmak isteyen öğrencisinin memleketten kopuk bir Batı hayranı olduğunu düşünen akademisyenler var.

Böylesine bir kopukluğun var olduğunu bir topluluğa toplum denebilir mi? Yoksa "cumhuriyet", "yurttaş", "vatandaş" gibi kavramları ne olduğunu bilmeden sadece "şık" göründükleri için mi kullanıyoruz? Tanzimat, Meşrutiyet hatta Cumhuriyet'e rağmen hâlâ cemaatler halinde mi yaşıyoruz? "İlericiler cemaati" ile "Gericiler cemaati" gibi. Ya da "Yerliler cemaati" ile "Batı hayranları cemaati" gibi.

Biraz yukarıda "Eski Edebiyat", "Eski Müzik" gibi kavramlar kullandım. Buna "Eski Türkçe"yi de ekleyebiliriz belki de. Tanpınar üzerine çalışırken fark ettiğim ilginç bir noktayı paylaşmak isterim. Tanpınar yazılarında "Divan Edebiyatı" ya da "Osmanlıca" gibi kavramları pek kullanmıyordu. Bunların yerine "Eski Edebiyat" ve "Eski Türkçe" terimlerini tercih ediyordu. Neden acaba? Çünkü Tanpınar kültürel sürekliliğe inanıyordu. Kültürel sürekliliğe inandığı gibi, kültürel kapsama alanı da olabildiğince genişti. Önce süreklilik meselesi üzerinde duralım.

Divan Edebiyatı dediğimizde aslında günün edebiyatını eski edebiyattan tamamen koparmış olmuyor muyuz? Ya da "Osmanlıca" dediğimizde Eski Türkçe sanki bambaşka bir dilmiş gibi görünmüyor mu? Oysa bugünün Türkçesi Eski

Türkçenin her şeye rağmen dönüşmüş bir hali değil mi? Farkındaysanız henüz "klasik" kavramını hiç kullanmadım. Tam yeriydi oysa. Klasik Edebiyat, Klasik Türkçe, Klasik Müzik gibi terimler bizim zihniyet dünyamıza pek yakışmıyor bence. Her toplumun klasikleri olur. Klişedir ama doğrudur. Klişeler de doğru olabilir yani. Peki, bizim toplumumuzun klasikleri var mı? Tanpınar "üç kuşak üst üste okuduğumuz beş kitap yoktur" diyor. Klasikleri, ortak bir kültürel pantheon'u olmayan bir topluluk toplum olabilir mi? Belki bu yüzden "ortak bir dil"imiz bile yok çünkü ortak klasiklerimiz yok.

"Klasik" eskiyi çağrıştırır ama aslında modern bir kavramdır. Shakespeare yazdığı dönemde kendisinin klasik olduğunu öne sürmüyordu. Goethe de öyle. Onları klasik yapan, onların metinlerini okuyarak, yorumlayarak değerlendiren ve kendi varoluşlarının vazgeçilmez bir parçası yapan Batı modernliğidir. Ve elbette ardından bütün dünya belki de. Klasik bugünümüzde, bize hâlâ yol gösteren, bize hâlâ anlamlı ve değerli gözüken eskidir. Her eski klasik değildir ama klasik genellikle eskidir. Evet, bizim Eski Edebiyat'ımız var ama Klasik Edebiyat'ımız henüz yeterince yok. O edebiyat değersiz olduğu için değil, bizler toplum olarak mümkün olduğunca geniş bir biçimde henüz onun değerini keşfetmediğimiz için. Eski, yeni tarafından keşfedilmeden klasik olamaz çünkü.

Diğer mesele ise kapsama alanının genişliği ve çeşitliliği. Süreklilikle elde edilmiş deneyim, çeşitli kaynaklardan beslenmezse eğer sığlaşır, tekerrüre teslim olur. Bu nedenle sürekliği bütün dünyaya açık bir ortamda sağlamak önemlidir. İzniniz olursa Tanpınar'ın "Antalyalı Genç Kıza Mektup" başlıklı yazısında etkilenme kaynaklarından söz ederken zikrettiği isimleri ardı ardına sıralamak istiyorum. Yahya Kemal, Ahmet Haşim, Şeyh Galip, Nedim, Baki, Naili, Baudelaire, Mallarmé, Valéry, Gerard de Nerval, Hoffman, Edgar Allan Poe, Goethe, Dede Efendi, Mozart, Beethoven, Bach, Marcel Proust, Bergson, Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Bilenler bilir elbet-

te bunlar sadece işin bir kısmıdır. Ben sadece bir örnek vermek isterim. Tanpınar'ın *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* kitabı bu listeye eklenecek belki yüzlerce isimle doludur modernleşme tarihimizin köşe taşları olan. Ama aynı kitabın başında Tanpınar, Martin Heidegger'den alıntı yapabilecek kadar da geniş ufuklu bir yazardır. Uzun on yıllar Türkiye'de "muhafazakâr" olarak okunan Tanpınar aslında belki de ülkemizin en batılı entelektüeli idi. Batılı ama batıcı değil! Belki de en "modern"i demek de gerekir. Çünkü tüm dünyayı kapsıyor ve tüm dünyaya konuşuyordu. Oysa bizde böylesi entelektüeller pek makbul görülmemiştir genellikle.

Bizim modernleşmecilerimiz geleneği bilmezler. Gelenekçilerimiz de dünyayı pek bilmezler. Yaşadığımız toplum açıkçası bu iki "bilmeme" halinin arasında sıkışmış kalmıştır uzun zaman boyunca. Eskinin torunları modern olmadan, yani bugüne, düne ve yarına sahip çıkmadan, kendilerinin ve hatta dünyanın sorumluluğunu hissetmeden de eski, klasik olamaz. Modernlik elbette öncelikle Batı'nın ürettiği bir şeydir. Ama modern olmak aynı zamanda Batı'nın modernliğin kavramlarını, kurumlarını üretirken sahip olduğu zihniyettir, bakış tarzıdır, o kavramı pek sevmem ama yöntemdir.

Şunu sormak istiyorum aslında Mimar Sinan eski midir, klasik midir? Sürekli tekerrür eden bir şey eskiyemez de, klasik de olamaz. Örneğin minare meselesi! Minare gerçekten Müslüman tapınağının vazgeçilmezi midir? Yoksa tarihsel, işlevsel bir öge midir? Ya da İslam'ın doğuşundan ne kadar sonra gündeme gelmiştir? Bütün bu soruları sarih bir zihinle tartışabilecek bir kültürel olgunluğa gerçekten sahip miyiz toplum olarak?

Yaşama birimlerinin bugünküne nazaran çok daha küçük olduğu zamanlarda, iletişim teknolojisinin seviyesini de göz önüne alarak minare önemli bir işlev görüyordu. Mümini camiye çağırmak için yüksek, topluma hitap edebilecek bir yerden seslenmeliydi müezzin. Bugün ise aynı semtte bulunan

onlarca camiden ortak bir ezanın nasıl mümkün olabileceğini hesaplanmasını gerektirecek bir hayat yaşıyoruz. Müslüman zihin niçin bunu yeterince düşünmüyor? Tartışmıyor? Dert edinmiyor? Belki de bunu yapmadığı, yapamadığı için daha iyisini de üretemiyor? Sinan'ı hâlâ aşamıyor. Aynı değeri, anlamı bugünün diliyle cümle içinde kullanamıyor.

Örneğin Türkiye'de cami mimarisi ne zaman mimetizm sonrası bir aşamaya gelecek? 21. yüzyılda Türkiyeli bir Müslüman Koca Sinan'dan farklı bir cami tasavvuruna sahip olabilecek mi? Bunu, bırakın yapmayı, hayal bile edemeyen bir toplum olarak dünyaya estetik açıdan nasıl bir katkıda bulunabilir? Biz kendimiz olmadıkça, Koca Sinan da klasik olamayacak. Biz kendimize güvenmedikçe ürettiğimiz camiler "yeni" bile olamayacaklar. Bunu yapabilmek için hem Sinan'ı çok iyi bilmek hem kendimizi ve yaşadığımız dünyayı fark etmek gerek. Biz bunu becerdiğimizde biz modern, Sinan da klasik olacak. Ancak ve ancak bizim modernliğimiz Sinan'ı klasik kılacak.

Modernliğin finansal, teknolojik bütün imkânlarından yararlanmaktan imtina etmiyor zihnimiz. Ama iş düşünmeye, fikre, sanata, estetiğe gelince aynı heyecanı hissetmiyoruz pek. Çünkü irfan dünyasında önce kendisi olabilmek gerekir. Kendisi olabilmek için ise kimlikten önce bir kişiliğe sahip olmak gerekir. Oysa bu ülkede kimlik her zaman kişiliğin önündedir. Kimlikler tarafından zapt edilmiş kişilik yaratamaz, inşa edemez. Sadece parayla, silahla, ekonomik ve politik güçle küresel aktör olunamaz. Önce küresel değerler, anlamlar, kültür ve sanat ürünleri üretebilmek gerekir. Belli bir eleştirel mesafeyi koruyarak bile olsa bu ülkenin en ciddi küresel değeri olan Orhan Pamuk'un ülke nezdindeki konumu, bizim küresel değerlerle ne kadar küs olduğumuzun bir işareti olarak okunamaz mı?

Artık küresel olanı, modern olanı kendimizin dışında bir şeymiş gibi algılamaktan vazgeçmek gerekmiyor mu? Bu da

tipik bir modernleşme sendromu değil mi? Hatta modernleşme toplumunun tipik iki kanadı olan modernleştirmeciler ile ona direnenler bu açıdan benzer bir tavrı paylaşmıyorlar mı? Modernleştirmeciler Batı'yı, modern olanı bir "öteki" olarak alıyorlar ve bir kostüm gibi giyiniyorlar. Direnenler ise onu yine bir "öteki" olarak reddediyorlar. Goethe'yi bizim hissettiğimiz gün Dede Efendi de evrenselleşecek. Foucault'yu, Adorno'yu yabancı görmediğimizde, onları kendi eskilerimizle birlikte okuyabildiğimizde kendimiz olarak modern olabileceğiz. Tüm zaman ve mekânlarda belli bir değer ve anlam taşıyabilecek bir cümle kurabilmenin koşulu hem güçlü bir kendilik bilinci hem de bu dünyada söylenmiş, yazılmış bütün cümleler hakkında bir farkındalığa sahip olmaktır. Kaliteli bir kendilik, ötekinin farkında olmayı da içerir.

Bu ülkenin dünya çapında düşünce ve sanat üretememesinin bir nedeni de acaba kendini Müslüman olarak tanımlayanların gözlerini kapattıklarında hâlâ Süleymaniye'den farklı bir cami mimarisi hayal edememeleri olabilir mi? Gelenekle kavgalı geleneklerin de, gelenekle barışık geleneklerin de büyük kentlerde cami inşa etmeye kalktıklarında hâlâ Koca Sinan'dan medet ummaları, bu sorunun hepimizin sorunu olduğunu göstermiyor mu?

Kültürel ateşkes, bizim, geçmişle, dünyayla ve dahi kendimizle yüzleşmemiz ve giderek barışmamızın yolunu açabilir belki. Sadece geçmişle barışmak yetmez. Sadece dünyadan haberdar olmak da yetmez. Her ikisi de lazım. Hem de herkese. Ancak o zaman hepimiz, tüm tercihlerimizle birlikte kendimiz olabiliriz.

Geçenlerde televizyonda Fatih Kısaparmak 80'lerin sonunda TRT'nin bestelenmiş yeni türküleri repertuarına kabul etmediğini söyledi. Türkü formunda bir yeni bestenin sanırım TRT'nin o dönemki denetleme ya da repertuar kurulunun zihninde bir karşılığı yoktu. Çünkü türkü ancak geçmişe, geleneğe ait olan bir formdu. Dolayısıyla bugüne ait olamazdı.

Modern olamazdı. Eski ile yeni arasında bir ilişki olamazdı. Türkü eskiydi. Yeni olan ise aranjmandı herhalde.

Geçtiğimiz yıllarda bir gün eski bir arkadaşımla muhabbet ediyorduk. Julio Iglesias'ın konserine bilet aldığını söyledi. Muhabbet sırasında bir yerlerden İbrahim Tatlıses'in söylediği bir şarkı duyuldu. Arkadaşım büyük bir tepki gösterdi "kıro" diyerekten. Ben de dayanamadım ve "Iglesias'ın da bir İspanyol 'kıro'su olmadığından nasıl bu kadar eminsin?" dedim. Bir İspanya ve Iglesias uzmanı değilim ama Iglesias'ın İspanya'daki profilinin, İbrahim Tatlıses'in Türkiye'deki profilinden pek farklı olduğu söylenemez. Benim arkadaşımın sahip olduğunu düşündüğü standartlara sahip olan bir İspanyol, Julio Iglesias konserine pek gitmez. Ama benim arkadaşım Julio Iglesias'ı İbrahim Tatlıses'e tercih eder. Bu hikâyeyi daha fazla yorumlamak istemem çünkü o arkadaşımı gerçekten severim.

Arabeskin göçle kente gelmiş, belki de gelmek zorunda kalmış bir toplumun türküsü olabileceğini uzun on yıllar idrak edemedik kültürel olarak, sosyolojik olarak. Ya da jazz ve blues'un da Afro-Amerikalıların arabeski olabileceğini. Arabeskin şarkı sözlerinin baharatlılığıyla hep alay ettik ve jazz ve blues'un şarkı sözlerini İngilizce ezberledik ama onların Türkçede ne anlama gelebileceklerini de pek merak etmedik. Biraz olsun merak etseydik jazz ve blues şarkı sözlerinin de en az arabesk şarkı sözleri kadar "isot" içerdiğini belki fark edebilirdik. Yanlış anlaşılmasın. Derdim jazz ve blues'u arabeskle müzikalite açısından karşılaştırmak değil. Zaten toplum olarak bence, hâlâ ve hep, böylesi bir noktaya gelemedik. Bu konudaki tercihlerimiz kişisel estetik tercihler ile içselleştirdiğimiz kültürel kodlar arasında salınıp duruyor.

Hem toplum olarak hem de bu toplumun aydınları olarak sağcı/solcu, ilerici/gerici olmaktan çok daha önemli sorunlarımız var. Ve bu sorunları idrak etmeden, bu idrakle kendimizi yeniden inşa etmeden hiçbir meselemizi layıkıyla ele alabileceğimizi düşünmüyorum. Tüm ideolojik, politik, kimliksel

tercihlerimize rağmen, en azından bir entelektüel olarak ülkede, dünyada ifade edilmiş bütün cümlelere açık, onları anlamaya çalışan bir yönümüz de olmalı. Üstelik bunu ötekilere yönelik bir lütuf olarak değil, kendi varoluşumuz için elzem bir şey olarak algılamalıyız. Toplumun kalitesi ancak böyle inşa edilebilir.

Unutmayalım sanat yapıtları "klasik" olsun diye tasarlanmazlar. Bir yapıtı "klasik" yapan yaşadığımız hayatı olabildiğince geniş bir çerçevede kapsaması ve ona bir anlam kazandırmasıdır. Bu anlamda sanat projelendirilemez. Klasikler, aynı zamanı ve mekânı hiç paylaşmadığımız insanlarla aramızda bir bağ olduğunu ima eder. *Hamlet* ya da *Antigone*'un bizim için hâlâ bir değerinin olması bu yüzdendir.

Başı örtülü bir kadının modern olabileceğini aklının ucuna bile getirmemek ile kubbesiz bir cami düşünememek aslında ne kadar da birbirlerine benzerler her şeye rağmen. "Her şeye rağmen" çünkü bizim zihniyet vasatımız bu bakışların akrabalığını fark etmiş değildir. Türkiye'de ortalama bir "laik" bir caminin güzel olabileceğini pek aklına getirmez. Tıpkı ortalama bir Müslümanın "Anti-Christ" filmini güzel bulmayacağı gibi. Estetik duygusunu mümkün olduğunca geniş bir perspektiften beslenerek kişiselleştirememiş insanlardan oluşan bir toplumun elbette evrensel değerde estetik yapıtlar üretmesi de beklenemez pek. Muhafazakâr manifestolar yazıp, estetik üretimi muhafazakâr değerlerle kısıtlarsanız üreteceğiniz yapıt ne değerli ne estetik olur. Bu anlamda da muhafaza etmeye değer olmazlar.

Mevcut değerlere alternatif yeni değerler üretmeden onları total olarak reddederseniz bayağılaşırsınız, yüzeyselleşirsiniz. Tıpkı eski değerleri sadece eski oldukları için reddederken yaptığımız gibi. Modernleşmecilerimizin Eski Edebiyatı, Eski Türkçeyi kategorik olarak reddetmesiyle, bazı muhafazakârlarımızın Nobel'i total olarak reddetmeleri arasında gerçekten ne fark vardır? Bu ülkenin zihniyet ufku bu

iki düşman gözüken ama aslında akraba olan zincirden özgürleşmedikçe korkarım havanda su dövmeye devam edeceğiz. "Güzel" olanın sırf ideolojik, politik nedenlerle güzel olduğunu fark edemiyorsanız körelirsiniz. İrfan ancak ve ancak iyiyle, güzelle, doğruyla koşulsuz, aracısız bir ilişkiyle derinleşebilir.

Bana oldukça ilginç gelen bir nokta var. Türkiye'de uzun süre sol söylemin entelektüel dünyada bir hegemonyası vardı. Özellikle 12 Eylül 1980'e kadar. Solun toplumsal düzeyde çok güçlü olmadan entelektüel düzeyde bu kadar güçlü olabilmesi de aslında incelemeye değer bir husustur. Elbette bugün böylesi bir hegemonyada söz edemeyiz. Ama zaten burada konu da bu değil. O dönemde gündemde olan tartışmalardan biri de Batı'da büyük ölçüde 19. yüzyılda bitmiş olan "sanat sanat için midir, toplum için midir" tartışmasıydı. Sol kesimin aydınları genellikle "sanat toplum içindir" derken, muhafazakâr aydınlar "sanat sanat içindir" diyorlardı. Bugün ise muhafazakâr aydınlarımızdan bazıları "sanat sanat içindir" demiyorlar, "toplumun değerlerine uygun sanat" diyorlar. Belki de artık kendilerini hegemon gördükleri için. Belki de eskiden kendilerini azınlıkta gördükleri için "sanat sanat içindir" diyorlardı. Batı'da en azından modernizmin ortaya çıkmasından beri bu tartışma yapılmıyor. Çünkü modernist avangard bu ayrımın anlamsızlığını gösterdi. Modernist avangardlar en radikal bir formalizmle radikal bir toplumsal eleştiriyi hemhal edebildiler. Sanat ancak ve ancak hiçbir şeye hizmet etmediği zaman değerli ve anlamlıdır. Halis sanat zaten mevcut değerlerle yönelik isyanlardan beslenir. Yepyeni bir içerik zaten ancak yepyeni bir biçim ile mümkündür.

"Muhafazakâr sanat" tartışmaları dindarların sanatla daha yakın bir ilişki geliştirmeleri gereği için mi açılıyor acaba? Eğer öyleyse bu tartışmalarda hayırlı bir yön görebiliriz belki de. Ama yok eğer tartışmalar muhafazakârları, dindarları Shakespeare'den, Goethe'den, Tarkovski'den, Picasso'dan daha da uzaklaştırmak için yapılıyorsa burada bir sorun var gibi gö-

züküyor. İçinde yaşadığımız toplumun zaten sanatla, estetikle ne kadar derin bir ilişki içinde olduğu ortada. Acaba bir dindar Tarkovski'yi beğenir mi? Bir laik Mesnevi'yi benimseyebilir mi? Eğer bu ülkenin önce kendisine ve sonra da dünyaya söyleyeceği estetik bir cümle olacaksa bu sanata sıfat biçerek olmayacak asla. Sanat önce sanat olacak. Elbette sanatın yaratıcı ve alımlayıcısı ne olmak isterse onu olabilir ama doğmamış sanata kundak biçilmez.

Manifestolar genellikle kalemle yazılmaz. Kanla, canla, ruhla, akılla, vicdanla, yürekle yazılır. Manifestolar kurmak için değil, yıkmak için yazılırlar. Ama avangardlar yıkarken zaten kuruyorlardır. Avangardın askeri bir mecaz olması tesadüf değildir. Avangardlar bir ordunun en nitelikli askerleridir. Ama düşman cephesine sızdıkları için de kolay telef olurlar ne yazık. Kendileri yok olurken temsil ettikleri ordunun yolunu kolaylarlar. Avangard sanatçı status quo'ya saldırır. Merkeze asla oynamaz. İktidarı istemez. Ama sonuçta merkezi yerinden oynatır. Mevcut, egemen kriterlere öylesine güçlü saldırır ki, kendisi belki de telef olurken yarattığı krizle kriterleri değiştirir. İyinin, güzelin, doğrunun tanımını değiştirir avangardlar. Bunun mürüvvetini görmezler belki ama sonuçta dünyayı değiştirenler onlardır. Sırf onlara saygıdan ötürü "manifesto" kelimesini çok daha ekonomik kullanmak gerekir. Sanat kendisini varolarak manifest eder ancak. Yıkarken yaparak. Yaparken yıkarak. Sanatçı yaratır. Felsefe, eleştiri adını koyar. Dünyanın hiçbir yerinde ve zamanında, önceden kuralları belirlenmiş bir "sanat"ın insanlığa herhangi bir katkısının olduğu görülmemiştir.

Estetik yaratı, teşbihte hata olmaz inşallah, "şirk"in sınırında gerçekleşebilir. Kim bu kadar cesur olabilecek acaba? Hallac-ı Mansur cesareti olmadan halis sanat yapıtı üretilebilir mi gerçekten? Yaratıcı deneyimin sahiciliğine gereken saygıyı göstermeden "En-el Hak"kı nasıl anlayabileceğiz? "En-el Hak"kı anlamadan büyük yaratıcılarla nasıl iletişim kurabile-

ceğiz? Bir toplum kendi "paganizm"iyle, kendi "ortaçağ"ıyla yüzleşmeden ne kendisiyle ne de dünyayla barışamaz. Dünyanın farkına varmadan da kendisinin farkına varamaz. Şu kadar basit, doğal bir gerçeği idrak edebilseydik toplum olarak, meselelerimizi halletmekte önemli yol katetmiş olurduk: Eninde sonunda hepimiz aynı gökyüzünün altında yaşıyoruz.

NOTLAR

[25] *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*, Besim F. Dellaloğlu, Ankara: Kadim Yayınları, 4. Baskı, Eylül 2016

SÖYLEŞİ: İSYANCI BİR GARİP MUAMMALIK HAL-İ PÜR MELALİ ROMANTİZM*

Hayatı bir değer olarak yaşamaktan kasıt ne olabilir? Bir idealin gerçekleşmesi için değil ama bizzat idealin kendisi uğruna her şeyi göze alabilmek... Sadakat, mutluluk ya da başarıdan öte ve ziyade; topluluk değil birlik ya da birlik değil topluluk için ama kendini unutmadan ya da kendinin asla farkında olmadan, hatta farkındalığı amaçlamadan bir oluş, hissediş, düşünüş. Bir muamma hali... Tüm bunları, ancak Romantizm hakkında konuşurken dile getirmek mümkün olabilirdi; öyle de oldu. Yağmurlu bir Kasım günü, gündüzü akşama bağlayan saatlerde, "Romantik Muamma" kitabının yazarı Besim Dellaloğlu ile 18. yüzyılı 19. yüzyıla bağlayan zaman dilimine geri gittik. Romantiklerin fikirlerinin izini sürmeye çalışırken antikten moderne, oradan post-moderne; konular, kavramlar, fikirler ve hisler ekseninde; düşünerek ve hissederek; sistematikten koparak, döngüsel bir yolculuk gerçekleştirdik.

Elif Dastarlı: *Kitabınızın adı "Romantik Muamma"ydı. Şu genel soruyla başlayalım. Romantizm gerçekten de bir muamma mıdır?*

---

* *rh+sanart*, Sayı 46, Aralık 2007

Besim Dellaloğlu: Romantizm muammalı bir konu olduğu için bence ne olmadığını anlatarak başlamak gerekir. Yani tersten gidelim. Belki buradan sorunuzun yanıtına ulaşabiliriz. "Romantizm" denince maalesef ilk akla gelen -maalesef belki ağır bir laf ama- aşırı sentimentalizm, aşırı duygusallık. Kavuşulamayan aşklar, ele geçirilemezlik, elde edilemezlik... Bunların hepsi romantik temalar tabi, ama Romantizm bu kadar dar çerçeveli değil. Romantizm aslında tepkisel bir hareket. Tarihsel olarak da baktığımızda Aydınlanma'ya itirazla başlıyor. Yani modernliğe karşı ilk ciddi direniş hareketi. Ama tek bir Romantizm'den bahsedemeyiz ve ona başı sonu belli, kendi içinde tutarlı, dengeli bir akım muamelesi yapamayız. Çünkü Romantizm Almanya'da başka türlü, İngiltere'de başka türlü, Fransa'da başka türlü yaşanıyor. Hatta onların içinde de başka eğilimler var. Zaten Romantizm'in doğası buna müsait. Yani örgütlü, sistematik bir hareket olmaya çok uygun değil.

Soruya dönersek; Kant'ın üçüncü eleştirisinden, yani 1700'lerin sonundan başlayıp devam eden yönüyle Romantizm daha çok akla, aklın egemenliğine, hükümranlığına, tiranlığına karşı bir direniş hareketi. Burada bir düzeltme yapmak lazım belki. Bir irrasyonalizm yani aklın topyekûn reddedilmesi de değil. Zaten modernin ortaya çıkışı, onun felsefi altyapısı olan Aydınlanma'nın içerdiği akıl vurgusu, romantiklerin ilk eleştiri hedefleri. Burada itiraz edilen aklın varlığı değil; aklın, insani "fakülteler" yani "yetiler" üzerinde kurduğu acımasız egemenlik. Yani bunlar duygusallık, içgüdüler, sezgi, hayal gücü, vicdan, sağduyu gibi insanın donanımları. Modernlikle birlikte romantiklerin itiraz ettiği, bu dengenin aklın lehine bozulması. Akıl olası yetilerden bir tanesi ama diğerleri üzerinde bir hükümranlığa yol açıyor. Dolayısıyla burada insani fakültelerin arasında daha bütünlüklü, daha ilişkisel bir çerçeve oluşturabilmek, aklı olması gerektiği yere geri çekmek gibi bir itiraz var. Romantizm'e çok atfedilen irrasyonalizm eleştirisini karşılamak için, "akla karşı duyguları

savunur" söyleminin bu şekilde düzeltilmesi lazım. Akla karşı bütün insani donanımları, sevgiyi, hayal gücünü, vicdanı vd. hepsini eşit derecede savunur Romantizm, sadece duyguları değil. Bunların arasında, belki çok uygun bir terim değil ama daha demokratik, daha katılımcı bir ilişki hayal eder.

Terim olarak "Romantizm" ilk ne zaman kullanılıyor? Romantikler kendilerini böyle lanse ediyorlar mı?

Bildiğim kadarıyla "Romantizm" sıfatını yaşanan tarihsellikte kullanıyorlar. Ama, tekrar etmek gerekirse, mesela Realizm veya Natüralizm gibi sistematikleri yok. Yani tek bir Romantizm ekolünden söz etmek çok zor. Bunu sadece estetik bir hareket olarak da almamak lazım. Mesela Almanya'da Romantizm, Antik'e geri dönüş şeklinde bir Rönesans olarak yaşanıyor. Yunan klasiklerinin çoğu Alman Romantikleri tarafından çevrilmiştir örneğin. Tamamen akla dayanarak inşa edilmiş modern özneye bir itirazı var ama başka bir açıdan baktığımızda paradoksal olarak Romantizm çok yoğun bir bireyciliktir de aslında. Yani bireye aşırı vurgudur. Bu açıdan Romantizm eleştirdiği modernin özünü bir anlamda da sürdürür. Romantizm moderndir yani. Her birey diğerinden farklıdır. Akıl aslında herkesi birbirine benzetmeye eğilimli bir çerçeve sunar. Romantizm buna karşı çıkar. Romantik birey bazında olan şair, düşünür, sanatçı için de geçerlidir bu karşı çıkış. Bu insanlar çok geniş bir şemsiye altında romantik olarak nitelenebilir ama dünyaya bakışları, zaman zaman üslupları birbirinden kolayca farklılaşabilmiştir. Tam olarak bir okul değiller. Oradan sizin sorduğunuz soruya geri dönersek, benim "muamma" kavramı üzerinde durmamın asıl gerekçesi de budur aslında.

Ama Alman Romantikleri bir grup olarak hareket ediyorlar, değil mi?

Çok kısa bir dönemde, evet. Özellikle Alman Romantikleri için, grup değil de İngilizce söylersek, "circle" yani çevre diyebiliriz. 1700'lerin sonu 1800'lerin başında, "Athenaeum"

dergisi etrafında toplanan bir arkadaş grubu aslında. Derginin adından da anlaşılacağı gibi, Yunan'a olan ilgileri etrafında oluşan bir grup bu. Çok üslupçu, çok yenilikçiler ve bir anlamda, çalışmamda da öne sürdüğüm gibi erken Modernizm'den bahsedebiliriz burada. Batı'da 20. yüzyıl başında ortaya çıktığı varsayılan modernist estetiğin aslında romantiklerle birlikte, dolayısıyla yaklaşık bir yüzyıl önceden başlatılabileceğini düşünüyorum. Mimesis konusundaki büyük kırılma esas romantiklerle başlıyor denebilir.

Sanat üzerinde daha ayrıntılı duracağız ama ben önce şunun altını çizmek istiyorum. Kitabınızda, Adorno'ya gönderme yaparak, "yanlış yaşamı doğru yaşamaya çalışmak romantiklerin yaptığı" diyorsunuz. Peki, şunu söyleyebilir miyiz; yaşamın ne olduğu değil de ne olması gerektiği hakkında düşünüyorlar? Bu noktada sizce devrimciler mi yoksa hayalciler mi?

Bunu ayırt etmek çok zor. Hayal etmeden devrimci olunmaz. Bizim Aydınlanma'ya, modernliğe bağlı modernleşme öykümüzün getirdiği bir yanılsama altını çizdiğiniz bence. Devrimcilik zaten hayalciliktir. Verili olandan memnunsan hayal de etmezsin onu devirmek de istemezsin. Burada iki tane kriter var; bir, mevcuttan memnun olmama. İkincisi de; hayal edebilme yetisi. Mevcuttan memnun olmazsın ama hayal gücün de yoksa yerine bir şey öneremezsin. Dolayısıyla yine teslimiyettir o.

Dediğiniz çok doğru, devrimci bir potansiyel var ama Romantizm'in başka bir yönü de, 1930'lardan geriye doğru, Nietzsche üzerinden Nazizm ile otoriteryen düşünceyle -nedense- bağlantısının sıkça kurulması. Naziler romantiklere hayranlar ama şunu da ayırt etmek lazım. Romantik duruşun aslında en temsil edici özelliklerinden bir tanesi, toplumsal normlara karşı isyan ve direniştir. Bu da çok bireysel. Yani aşırı vurgulu bir bireycilikten söz edebiliriz. Kendiliği, bir inşa olarak tasavvur etmek, özneyi toplumsalın taleplerinden bağımsız düşünebilmek. Adorno'nun estetiğinin kökenlerini burada

bulabiliriz. Sanat, toplumun toplumsal anti-tezidir, der Adorno. Bu aslında çok romantik bir cümle, çünkü romantik öznenin toplumla tek ilişkisi onu reddetmek, onu eleştirmek, onu beğenmemektir. Burada estetik kavramından çok daha geniş, Almanların anladığı biçimde bahsetmemiz lazım. Özellikle Kant'ın üçüncü eleştirisinden sonra, Alman düşüncesine hatta bütün 19. yüzyıla baktığımızda, estetik kavramını bizim bugün anladığımız gibi anlamadıklarını görürüz. Biz estetiği, güzelle ilişkili olarak sanatsal bir çerçevede alıyoruz. Hâlbuki estetik o dönemde her türlü inşa faaliyeti olarak, insanın kendini inşa etmesi, kendini kurması manasında daha çok. Ulus-devlet projesi de bir estetik proje olabilir, yoktan var ediyorsun çünkü. Bu Marksizm'de başka bir hale dönüşür, Nietzsche'de başka bir hale. Ama kuşbakışı baktığımızda kendiliğin inşası Romantizm de bir estetik projedir. Çünkü toplumsalın, "şöyle yapmalısın, böyle yaşamalısın" türünden dayatmasına karşı, mümkün olduğu kadar sistematik, örgütlü bir direniş faaliyetidir aslında Romantizm. Ama sadece birey bazında. Dolayısıyla toplumsalla arasına mesafe koyma noktasında estetik olanı amaçlar.

Romantikler geleceği düşünüyorlar, amaçlıyorlar, hayal ediyorlar. Peki, bir ütopyaları var mı?

Söylediğiniz anlamda, yani bir Marksizm, hatta Nazizm gibi ütopyaları yok. Şimdi, hâlâ post-romantik bir çağda yaşadığımızı düşünüyorum. Bu açıdan bakarsak Marksizm hatta Nazizm bile post-romantik bir harekettir. Bunları bir arada kullanıyorum diye yanlış anlaşılmasın, içeriklerinden bağımsız tutuyorum. Ama Marksizm'e, o eksik yönü doldurulmuş yani ütopyasını seçmiş, hedefini belirlemiş bir tür Romantizm olarak -çok ısrarlı olmasam da- bakılabilir.

Romantiklerin devrimcilikleri biraz avangardlıklarında mı saklı?

Evet, romantik avangarddır. Biz avangardı Modernizm'le birleştirerek, 20. yüzyılın başındaki sanat hareketleriyle ana-

rız ama sadece sanat anlamında söz konusu değildir avangard. Toplumsal olanla ilişki kurmak olarak açmaya çalıştığım romantik duruş aslında avangarddır. Sadece yapıtla ilişkili bir şey değildir avangard, bütünsel bir duruştur. Avangard bir eser yapıp çok normal bir hayat süremezsiniz. Hayata karşı genel bir duruş halidir.

Az önce değindiğiniz, romantiklerin sanat bağlamında mimesisi aşmalarından öte Modernizm'in sanatı metaya dönüştürmeye başlaması bakımından da bir hesaplaşma sürecine giriyorlar mı?

Benim çalıştığım dönemin romantikleri bunu pek hissedecek bir tarihsellikte yaşamıyorlar. Yani çok erken bir modernlik o. Bu sizin dediğiniz büyük ölçüde 20. yüzyılla, Benjamin'e bakarsak mekanik yeniden üretim çağında sanat yapıtlarının çoğaltılması ile ilgili. Romantiklerin yaşadığı dönemde bu henüz o kadar da belirgin değil. Ama bir şair duyarlılığı, estetik duyarlılık söz konusu elbette. Sanatın sembolü olarak kullanılan baykuş metaforunu da hatırlarsak, tesadüf olmasa gerek. Bazı şeyleri daha oluşmadan hissetmek diyebiliriz. Romantik duyarlılık belki de bu. Akıl merkezli, aklın egemenliği etrafında donanmış o fakültelerle yaşayan insanlık duruşu bunu hissetmeyebilir. Ama içgüdüsü, hayal gücü en az akıl kadar gelişmiş, donanmış özne olma hali, bazı şeyleri vuku bulmadan da hissedebilir.

Romantik sanata gelirsek, Klasisizm'den etkilenme söz konusu; bunu neye bağlayabiliriz? Ayrıca kitabınızda, bir ayna içinde ayna metaforundan bahsediyorsunuz. Bana bu, Friedrich'in "Sisler Denizi İçinde Bir Gezgin" olarak Türkçeleştirebileceğimiz resmini hatırlattı. Siz de Velasquez'in "Las Meninas"ını bu şekilde açıklıyorsunuz. Soru şu: Romantizm'de sanatın öznesi kim? Bakan özne kim? Düşünen, hayal eden özne kim? Kısacası özne kim?

Benim varmaya çalıştığım noktalardan biri de şu: Örneğin özne üzerine yapılan tartışmaları hep post-modern tartışma-

lar olarak biliyoruz; öyle bir hava var bizim entelektüel iklimimizde.

Biraz 90'lar ile başlayan bir moda değil mi bu?

Evet, post-modernite tartışmaları yoğunlaştığı dönem. Elbette bu tartışmalar aslında yeni değil. Baktığımızda, zaten Aydınlanma'nın eleştirisi Aydınlanma'nın içinden çıkıyor. Pre-romantik deniyor, örneğin Rousseau için. Ama romantiklere geldiğimizde, çok belirgin şekilde tartışılıyor bu. Hatta en büyük düşünsel, felsefi tartışma burada kopuyor zaten. Nasıl bir özne oluştan söz ediyoruz? Descartes'ın "cogito ergo sum" fikrinde olduğu gibi belki sadece düşünme yeteneği üzerinden, yani akıl üzerinden tanımlanmış bir özne mi söz konusu olan. Çünkü modern perspektif bunu öneriyor bize. Buna karşı bir şüphe ve direniş hareketi Romantizm. Her şeyin anayasa mahkemesinin akıl olduğu düzene karşı çıkış. İçgüdüleri de, sevgiyi de, hayal gücünü de hep gidip akıl'a soracağız! O bize tamam diyecek ya da içgüdülere buraya kadar takılabilirsiniz ama ondan öteye gidemezsiniz diyecek. Hayal gücünü buraya kadar kullanabilirsin diye izin verecek. Bunların hepsi aslında tiranlıktır.

Ama Modernizm'e dair her şey o dönemde çok yeni değil mi? Burjuvazi sınıfı gibi, devrimciliği ağır basıyor ve henüz gericileşmemiş.

Evet, bir açıdan öyle. Devrimci de denebilir belki ama yeni bir şey olduğu doğru. Romantizm'e içkin tarih anlayışı, onun geçmişe bakış tarzı da aslında modernliğin önerdiğinden biraz farklı. Sorunuz çağrıştırdığı için açayım. Romantikler yeni olan her şeyin mükemmel olduğu gibi bir önyargıya sahip değildirler. Bu Aydınlanma'nın, modernliğin ilerlemeci paradigmasının önyargısıdır. Yeni, eskiden her zaman iyidir. Bu çok tartışılası bir şeydir romantiklerde. Dolayısıyla Antik'e, Klasisizm'e, geçmişe olan merakları da bir paradoks gibi gözükebilir. Bunlar bu kadar avangard, devrimci, bohem, aykırı iken geçmişle neden bu denli alışveriş içindeler? Öyle gözükse

de bir çelişki değil bu aslında. Onların meseleye bakışı daha çok anlamsal ve değersel. Dolayısıyla geçmiş kategorik olarak kötüdür, bugün kategorik olarak iyidir demek modernliğin önyargısıdır.

Bu noktada romantikleri Modernizm'in bohem, flaneur figürüyle de özdeşleştirebiliriz o halde?

Yaşama biçimleri, tam da bizim, daha çok plastik sanatlara atıfla 19. yüzyıl Paris bohemi diyebileceğimiz çerçeveye çok benzer bir çerçevededir. Grup olmaları meselesi yaşama biçimseldir. O tarihsellikle karşılaştırdığımızda çok liberter bir yaşam tarzları var.

Kitapta çok durmadım ama üzerine gidilesi bir şey olduğunu düşünüyorum. Guy Debord ve 1960'lardaki Sitüasyonist hareketin bazı gerekçelerine baktığımızda da, onların gündelik hayata yönelik ama çok da sistematik bir proje üzerine kurulmayan, anlık, "sitüasyon" yani durumlar üzerinden bir duruş, bir isyan hareketi olduğunu görürüz. Dolayısıyla buna benzetebiliriz biraz romantikleri. Belli bir yaşam ağı üzerinden isyanlarını gerçekleştirebilirler. Total bir devrim arayışları yoktur ama toplumsalın nüfuz edemeyeceği belli bir bölgede, alanda, toplumsalla ilişkiyi kesip komün yaratırlar. Estetik burada çok kullanışlıdır. Mimetik olmamayı ben bununla ilişkilendiriyorum. Mimetik, toplumsalın sanata sürekli nüfuz etmesini sağlayan bir estetik. Çünkü taklit ve benzetme üzerinden yürür. Hâlbuki biçimle duvarları kalınlaştırdıkları için artık toplumsalın bir tekrarına dönüşmeyip öznelliğin yüceltilmesi şeklinde kendini gösterir romantik estetik. İçeriğinin politik olup olmamasından tamamen bağımsız olarak çok politik bir estetiktir romantizm ve modernizm. Marksizm'in gözünden kaçan noktalardan biri de budur. Modernist estetiğe karşı çok saldırgan olmaları, makro anlamda siyaset aramaları, Marksistlerin romantikleri de küçümsemelerine neden olmuştur. Oysa Modernizm'de de, Romantizm'de de politik olanı içerikten çok biçimde aramak gerekir.

Burada artık biraz Post-modernizm tartışmasına girmemiz gerekiyor sanırım. Sitüasyonist harekete elbette doğrudan post-modernist diyemeyiz. Zaten hiçbir sanat biçimi kendisini post-modernistim diye lanse etmiyor. Hatta bugün de biçimsel olarak gelenekselin, formel olanın dışına çıkan sanat post-modern diye niteleniyor kolayca. Romantizm'in Post-modernizm'le arasında bu kadar koşutluk kurulmasının nedeni sizce ne?

Benim burada tercih edebileceğim kavram süreklilik. Oraya girmeden önce şunun altını çizmeliyim. Birincisi, zaten Post-modernizm kavramı çok Anglosakson bir kavramdır. Bunca yıldır bütün okumalarımdan öğrendiğim budur. Kıta Avrupası'nda post-modernist sıfatı ve kavramı bu kadar gündelik bir kavram değildir. Bütün Fransız postyapısalcılarının, çağdaş bazı Alman düşünürlerinin çalışmalarının İngilizce'ye çevrilirken onlara atfedilen bir kavramdır bu. Çoğu post-modernist sıfatını kabul etmemiştir. Dolayısıyla böyle bir rezervi önceden koymak lazım. Biz de İngilizce üzerinden Batı'yla ilişki kurduğumuz için bu sıfat bence gereğinden fazla kullanılıyor. İçeriksizleşmesinin nedeni de bu. Çok ciddiye almamak gerekiyor. İkincisi, aslında bu da çok modern bir şey. Modern, çünkü çok kopuşlarla ilerlediğini varsayan bir biçim. Ortaçağ bitiyor modern başlıyor, 1071'de Türkler geliyor Malazgirt'e, bütün Anadolu Türk oluyor! O kadar basit değil! Bunun gibi bir şey. Ama bakarsanız gerçek nedir? Ege kıyılarındaki ilk cami 1400'lü yıllarda yapılmıştır. 300 yıl sürmüş Türklerin Van Gölü'nden batıya gelmeleri. Hiçbir şey bir günde olmaz. Ne bir günde ortaçağ karanlığı aydınlığa dönüşmüştür ne de bir gecede modern biter arkasından post-modern başlar. Benim söylemeye çalıştığım, daha devamcı, daha süreklilik ekseninde bakılması gerektiği. Modernliğe ilk kez post-modernler itiraz etmiyor ki. Dolayısıyla Batı'nın en büyük gücü burada; kendi eleştirisini içinde üretmesi ve taşımasındadır. Aslında modernliğe direnen bir tek Romantizm değil. Akımların hepsi bir şekilde modernin nereye doğru evi-

rileceği konusunda öyle ya da böyle bir etkide bulundular. Dolayısıyla benim söylemeye çalıştığım kavram, süreklilik. "Romantikler post-moderndir!" Bu olsa olsa bir şakadır. Bu kadar basit değil, ama aradaki sürekliliği ya da temaların sürekliliğini de görmek lazım. Post-modern olarak varsayılan temalar bile 200 yıldır tartışılıyor.

Bugün belki ayırıcı olan şu: artık öyle bir tarihsel andayız ki entelektüel dünyada modern olmakla bire bir özdeşleşme imkânı kalmadı. Modern olan her şey iyidir gibi bir pozisyon artık çok zor. Her şeyin önüne "post" eki getirmek ise kolay ve onu daha tahammül edilebilir kılıyor. O nedenle çok büyük bir isyan, çok büyük bir direniş, bir devrim olması da gerekmiyor. Modernliğin kendini inşa ederken kurduğu söylem büyük ölçüde aşınıyor. Benim açımdan post-modernin bir anlamı varsa bu tarihselliği kavramak, artık geri dönülemez aşınmayı tespit etmektir.

Romantizm post-modern duruşun söylediği birçok şeyi bundan 200 yıl önce söylerken karşısında çok büyük hedefleri, beklentisi olan, çok iyi dünyalara ilerleyecek, herkesi zengin etme iddiası taşıyan bir şey vardı. Bu iddianın karşısında durmak kolay değildi. Bugüne varana kadar görüldü ki yarınlar bugünlerden daha iyi olmuyor bir türlü. Bu duruşun karşılığı olarak post-modern gerekiyor. Ama benim bakış açımdan post-modern, modernliğin ortaya çıkışından beri ona gelen bütün itirazların imkânsız ortalamasıdır aslında. Onlardan beslenen, onlardan devşiren bir şeydir.

Yine konuyu sanata taşırsak, bütün bu anlattıklarınızdan hareketle öncelikle sormam gerekiyor. O halde post-modern kavramını kullanmamalı mıyız? Kast ettiğimiz üretim biçimini başka ne ile karşılayabiliriz?

Kavramları biraz açalım. Ben modernitenin karşılığı olarak bir "modernlik" kavramını kullanıyorum. Modernlik nedir; ulus-devlettir, ulusal eğitimdir, Aydınlanma'dır, Sanayi Devrimi'dir, kentleşmedir, yaşadığımız somut sosyal-politik-

ekonomik modernliğin sacayaklarıdır. Fabrika mesela, bacanın tütmesi modern bir şeydir. "Modernizm"i ise 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başına tarihlendirebileceğimiz, daha çok estetik bir kavram olarak düşünüyorum. Modernizmi, modernlikle en azından estetik düzeyde bir mesafe koyma olarak algılayabiliriz. "Post-modernlik" de ayrıştırdığım bu iki kavramın başına "post" öneki koyduğumuz zaman ortaya çıkıyor ve "post-modernlik"le "Post-modernizm" birbirinden farklı şeyler. Post-modernlik mesela internet, Avrupa Birliği, ulus aşırılık, transnasyonalite, kimlik sorunları, makro siyasal düzlemdeki bir sürü değişim. Bunlar post-modernliğin eğilimleri, görünümleri. Bence Post-modernizm ise çağdaş sanattır. Burada tabi çok spesifik konuşmak zor ve tehlikeli olabilir, modern sanatla çağdaş sanat arasında da ayrım ortaya çıkıyor. Modern sanat, çağdaş sanat zamanında demode olandır. Kavramsal bir paradoks var gibi gözüküyor ama yok. Modern sanat, benim Modernizm dediğim, aşağı yukarı yüzyıl önce açığa çıkmış, hükmünü almış ve artık neredeyse klasikleşmiş, belli bir tarihselliğin sanatı.

Bu bakış açısındaki tarihsel ilerlemeci yaklaşımı düşünürsek, süreci paradoksal olarak yine modernist bağlamda ele almış olmuyor muyuz?

İçeriğe dair bir şeyden söz etmiyorum ama. Hâlâ o anlamda modernist olunabilir. Ben mesela avangardın bir ethos olduğunu düşünürüm. Dolayısıyla hiçbir tarihselliğe yönelemez.

Yani bugün de avangard olunabilir.

Tabi, olunabilir. Orada benim her şeyin içinden seçerek kullanabileceğim kavram avangard. Ama mesela bugün Kübizm hâlâ avangard olamaz, o anlamda bir tarihsellik boyutu var. Modern kavramı güncel olanı içerir, Latince anlamı da "modernus"tur; bugüne ait olan. Ama artık modern sanat bugüne ait olan sanat değil, bugüne ait olan çağdaş sanat. Kavramlar çok ciddi kafa karışıklığına yol açabiliyor: "Çağdaş" ne demek? Hâlbuki onu da değer yüklü olarak kullanıyoruz. Bu-

gün var olan her şey çağdaştır. Başörtüsü bikiniyle çağdaştır mesela. Ama biz bu anlamıyla kronolojik bir sözcük olarak kullanmıyoruz çağdaşı. Ona bir değer yüklüyoruz. Belli bir yaşama tarzının adıdır bugün çağdaş. Böyle bakıldığında da kolaylıkla o tür giyinmeyene çağdışı diyebiliyoruz. Bu söylemi estetik üzerine de transfer edebiliriz. Çağdaş sanat aslında moderni aşmış olan sanattır, dolayısıyla post-modern sanattır. Mesela buna en güzel örnek "yapıt"la "iş" arasındaki farktır. Modernist yapıt, çağdaş ise iş üretir. "Çağdaş sanat" 60'lardan beri kullanılıyorsa, demek ki hâlâ onun içindeyiz. Ama peki "contemporary art" deyip buna bu kadar değer yüklüyorsak 50 yıl sonra ne kullanacağız? Çağdaş, çok iddialı bir laf. O da bitecek başka bir şey gelecek. Nasıl post-modernlik toplumsal modernliği aşan bir şeyse Post-modernizm'i de bu anlamda, Modernizm'in sonrası, estetik Modernizmi aşan olarak değerlendirebiliriz.

Peki, Romantizm ile Post-modernizm arasındaki tarihsel sürekliliği hangi koşutluklarla kurabiliriz?

Benim, yıllarca Frankfurt Okulu üzerine çalışan biri olarak Romantizm'e ulaşmam dolaylı bir şekilde oldu. Estetik ve sanata, Adorno'nun üzerinden geçtim. Adorno'nun estetiğinin arkasında ne var; Alman İdealizmi'ne, Kant'a bakmak lazım derken bu ilişkiyi görememezlik edemiyorsunuz. Önce Adorno'nun estetik üzerine fikrini temellük etmiş bir insan olarak romantikleri okuduğumda "tamam" dedim. İnanılmaz bir süreklilik vardı. Frankfurt Okulu'nun estetik anlayışı Alman Romantizmi'nden, geniş anlamıyla Alman İdealizmi'nden çok beslenen bir şey. Bu Fransız düşüncesine nasıl geçiyor? Foucault'nun, Derrida'nın, Lyotard'ın, Baudrillard'ın düşünsel, felsefi referanslarına baktığımızda, çoğunun Alman olduğunu görürüz. Burada iki ismi anmak lazım biri Nietzsche diğeri Heidegger. Temalarına bakarsanız, Alman İdealizmi'yle ilişkileri olduğunu görürsünüz, sürdürmek değil ona itiraz etmek bağlamında da olabilir bu. Nietzsche romantiklerden

nefret eder mesela ama her şeyi romantiktir. Çünkü onları dindar, Katolik bulur; kendisi "The Antichrist"i yazmıştır. Almanların "Zeitgeist" kavramı vardır; çağın tini. Dolayısıyla o iklimden etkilenen isimler arasında bir süreklilik olduğunu düşünüyorum.

Felsefenin bir sanat ve hatta edebiyat türü olarak algılanması bağlamında bile ben bu koşutluğu kurabiliyorum aslında.

Evet, çünkü aslında romantiklerin üslubu, biçemi, kendilerinden sonraki düşünceleri etkilemiştir. Fragmanlar yazarlar, bir anlamda şiirle düzyazı arası formatı tercih ederler. Az önce saydığımız isimlere baktığımızda çok ciddi bir etkilenme olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'nin birçok yapıtı, romantiklere direnmesine rağmen, onların yarattığı üslupla yazılmıştır.

Romantiklerin üsluplarına yansımış, yöntemsel hale gelmiş kavramları, yani ironi, alegori, parçacıklanma/fragmantasyon vd. ele alırsak bu noktada çağdaş sanat ile romantikler arasında çok doğrudan bir bağ kurabiliyorum ben. Bunu da bahsettiğiniz süreklilik çerçevesinde mi ele almak lazım? Çünkü günümüz sanatçılarının romantikleri okuduklarını pek sanmıyorum doğrusu.

Ben de sanmıyorum. Bu romantik duruş aslında Batı düşüncesinde anonimleşmiştir. Kim, kimden ne kadar; kim, kimin, hangi kitabından ne kadar etkilendi; anlamı yoktur bu soruları sormanın. Tekrar olacak ama ısrarla şunu söylüyorum. Hâlâ post-romantik bir çağda yaşıyoruz.

Ama arada kocaman bir modern sanat tarihi durmakta ve orada bu kavramların hemen hiçbiri günümüzdeki kadar baskın olmamıştır.

Romantiklerin kendilerini inşa ederken kullandıkları kavramlar, bunların hepsi düzenli değilse, tesadüfe dayalı olsalar da kendilerinden sonraki bütün felsefe ve sanat kuramlarını, ekollerini öyle ya da böyle etkilemişlerdir. Modernistlerde de, post-modernlerde de vardır. Ama bu etkilenme çok sistematik şekilde olmaz. Yani iklimsel olarak beslenme söz konusudur;

bire bir değil. Gelenek dediğimiz de zaten böyle bir şey. Modernleşme formatından kaynaklanarak gelenek kavramına çok olumsuz baktığımız için bunu bazen es geçiyoruz. Gelenek böyle bir şeydir işte. Farkında olmadan olur. Birkaç kuşak o geleneği çevirdiği zaman da artık bazı şeyler genetik olabilir.

Sanırım en sağlıklı yöntem de bu.

Evet, bu bizde pek olmayan bir şey. Biz bir şeyi koparıp atıp yerine yenisini koyarak değişebiliyoruz. Değişimden daha çok bunu algılıyoruz.

Sanat konusunda da Türkiye'de çok problemli bir yapı mevcut. Bahsettiğiniz türden kopuşlar zaten bu problemli yapının temelini oluşturuyor. Ben size güncel sanatı takip ettiğiniz kadarıyla şunu sormak istiyorum. Bugün çağdaş sanatta ironi, alegori, nostalji hatta pastiş üzerinden tipikleşmiş bir söylem dili ortaya çıktığını ve bunun hegemonik kimliğini izleyebiliyor musunuz? Çünkü özellikle, Sokratçı anlamıyla bilip bilmemezlikten gelme hali ironinin vardığı nokta bence biraz sorunlu. Romantiklerde ironi nasıl işliyordu? Bugünkü durumla ne derece benziyor sizce?

Bugün belki benim güncel sanata yönelik ilgim bu soruya ikna edici bir yanıt verecek kadar olmayabilir. Ancak şunu ayırt edebiliriz. İroni kavramı ya da alegori, parodi vs. bunların hepsini romantikler keşfetti demek çok iddialı. Bunların hepsi estetik üretirken, toplumsal ya da doğal, gerçeklik dediğimiz alanla ilişki kurma tarzlarımız. Araya bir mesafe koyma; belki taklit ederken bile yine de bir mesafe koyma ihtiyacı var. Romantiklerin ayırt edici özelliği, ironiyi estetik bir kategori gibi kullanmaları. İroni romantiklerde samimiyet ile eş, çünkü samimiyet çok önemli. Ama sanatçılık aslında oyunu da, kendinden farklı gibi olmayı da gerektirir. Hem romantik olup hem samimiyet problemini nasıl çözsek? Bunun yanıtı ironi olarak ortaya çıkıyor. İroni bu anlamda Sokratik anlamından farklı, kendinden başka gibi olma potansiyellerini içeriyor. Çok iyi bir insansın ama yazdığın karakter kötü olmalı, dolayısıyla sen de kötü gibi olmak zorundasın. Çünkü o kötülüğe

bir empatiyle yaklaşamazsan samimiyeti kuramazsın. Böylece ironi gündeme geliyor. Ama bu romantiklerde giderek kişisel bir duruşa da tekabül etmeye başlıyor. Sadece yapıt üretirken kullandıkları bir yöntem, giderek bir kişilik doğası haline geliyor. Bu, en başta konuştuğumuz gibi; modern öznenin kişilik derken ortaya koyduğu o kategorik, sistematik duruşa da bir direniş. Sen duygusal bir insansın, her durumda duygusal davranacaksın. Bu olamaz. Tarihsel olarak da bu mümkün değil zaten. Bu kadar bütünlüklü bir özne yok zaten. Fakülteler üzerindeki çatışma ile kurumsal olan bir şey kişilik, durağan değil. İşte ironi, çoğulluğu tekmiş gibi gösterebiliyor.

O halde melankoliktir de aynı zamanda.

Tabii ki. İroni kolaylıkla o taraflara açılıyor. Çoğul olmayı getirdiği için çatışma kavramıyla da iç içe. Bunlar hep çatışan eğilimler. Çatışma, modern özneyi deprese eder. Melankolinin çağdaş adı da depresyondur zaten.

Schlegel de ironiyi kendini üretme ile kendini yok etme arasında gidip gelme olarak tanımlıyor!

Kendini inşa ediyorsun ama çoğul olarak inşa ettiğin için kategorik bir özneye hiçbir zaman ulaşamıyorsun. Özne oluşu da bir yolculuk olarak, örneğin bahsettiğiniz Friedrich'in resmindeki gibi bir ufuk olarak tanımlayabiliriz. Ufka ulaşamazsın, ufka sadece bakabilirsin. Aranızdaki mesafe her zaman aynı kalır. Dolayısıyla ideal bir özne yoktur.

Bir tanrılığa özenme durumu söz konusu mu peki bu romantik yaratım sürecinde?

Tanrılığa özenme bütün Alman düşüncesinde, 19. yüzyılda da vardır. Gelenek derken kast ettiğim bu. Yaratıcılık ilahî kökeni olan bir şeydir romantiklerde. Kant'tan itibaren gelişen bir şey aslında. Deha bizim Tanrı'dan devşirdiğimiz bir yetenek. Temsili bir güç. Tanrının dünyayla olan ilişkisi neyse insanın da sanatla, yapıtla olan ilişkisi o. Tanrı bir gün karar veriyor, yaratıyor ve bize deha bahşediyor. Yani Tanrı'nın ide-

alliği olandan bizim payımıza düşen şey deha, yaratıcılık. Biz de onun adına belki yoktan var ediyoruz.

Tanrılığa özenme var ve bu teolojik bir şey değil, olması da gerekmez. "En-el Hak" demekte de Tanrılığa özenme vardır. Ya da tersinden söylersek, Tanrı'yla dünya arasında bir kopukluk değil bir süreklilik vardır. Tasavvuf denen nedir? Her şey Tanrı'nın devamıdır. Yani Tanrı ile yarattıkları arasında ontolojik bir farklılık yoktur. Bu eksenden baktığımızda insan sanat yapıtı üreterek Tanrı'nın yaratımını sürdürür. Sanat yapıtı üzerinden Tanrı dünyaya dokunmaya devam eder bir açıdan. Eğer romantiklerin ilahiyatla daha yakın varyasyonlarına bakarsak bu tema çok güçlüdür. İlahi yaratıyla estetik yaratı arasında bir analoji ama sadece romantiklerde değil bütün Alman İdealizmi'nde, Kant'tan başlayarak Schelling'e kadar çok güçlü bir temadır bu.

Yine ironi üzerinden ele alırsak -elbette seçilen konuları da hesaba katarsak-, bugün ironik dil ile üreten, izleyen ve üretenin nesneleştirdiği arasında, keyfiyete dayalı bir uçurum yaratma söz konusu. İroni yapan sanatçı, kendisini kategorik olarak farklı, çok daha üst bir noktaya taşıyor!

Keyfiyet doğru bir tanım olabilir evet. Tabi, insan da Tanrı'nın ironisidir. Ama romantiklerde ve o çerçevedeki ironi kavramı, Türkçe'deki alay ile denk düşmüyor. Dolayısıyla ben kavramı çevirmeden kullanmanın, hatta tek başına değil de "romantik ironi" demenin gereğine inanıyorum. Çünkü romantik ironi, geniş anlamdaki ironinin bir versiyonu, kendisi değil ama. Romantikler ironiyi çok özel biçimde kullanıyorlar. Hatta ironiye gömülüyorlar, ona estetik bir hayatı gerçekleştirme projesi olarak girip, o girdaptan çıkamıyorlar. Kendini inşa sürecinde ironiye fazla dalıp merkezi kaybedebilmişlerdir. Toplumsalın garantilerinden mahrum, her şeyi kendileri yapma gayretindeler. Romantiklerin ruhsal anlamda birtakım patolojilere eğilimli olmaları, bazılarının gerçekten aklını yi-

tirmesi vs. hep bu kendini kurarken kaybediş sonucu. Çünkü kabaca söylersek ironi, melankoli ve sonrası şizofreni. Belki de.

Hegel, kitapta da alıntıladığım gibi, romantik ironinin riyakârlığa kolaylıkla açık olduğunu söyler. Tabi orada şu ayrımı yapmak lazım: Romantik ironi daha estetik bir kavram ve Hegel'in estetik olana etik bir bakışı söz konusu.

Naif bir yaklaşımla söylersek, romantikleri koyduğunuz yer, özenilecek bir yer aslında. Peki bugün romantik bir hayat mümkün müdür?

Tarihsellikleriyle ilgili zaman aşımı bir duruştan söz edebiliriz ama bazı şeyler de ancak bazı tarihselliklerde mümkündür, onu da kaçırmamak lazım. Bugün onlar gibi yaşamak söz konusu olamaz. Öyle bir hale geliş mahvolmaktır, çünkü toplumsal ezer geçer. Belki de o nedenle kendilerine bir yaşama gettosu yaratmaya çalıştılar. Öyle bir getto yaratabilirsiniz yine tabi ama çok zor olur. Bugün toplumsalın dışı yok. Cebinde cep telefonun varsa, gsm operatörünün edimi dâhilindesin.

Ama yine de imkânsız değil tabi. Son dönemde birkaç kitap çevrildi Türkçe'ye. "Devrimci romantik" gibi kavramlar artık Batı'da kullanılıyor. Belki bu da post-modern dönemin mümkün kıldığı kavramsallaştırmalar. Bu iki kavramı yan yana kullanmak çok olası değildi: Devrim ve romantizm. Biraz pejoratif bir anlamda kullanılıyordu. Sadece romantizm değil, birçok kavram var Batı'da olan ama bizde daha çok olan! Kraldan çok kralcı olmak gibi, Batı'dan daha çok Batılıyız. Çok öykünmeci bir modernleşme, Batılılaşma öykümüz olmasından kaynaklanıyor belki. Biz aslında sadece Romantizm'e değil, her şeye çok hoyrat davranıyoruz; dine de, geleneğe de... Anarşizm diye bir şey var mı mesela? Ya da Modernizm... Post-modern çağın bize sunduğu avantajlardan biri o: post-modern hiçbir şeyin göründüğü gibi olmadığının bilinci.

Daha önce adını koyduğumuz birçok şeyi çöpe atmışız ve şimdi hepsini çöpten çıkarmamız lazım. Romantizm, din,

gelenek, Anarşizm, Nihilizm, ne varsa. Hepsi bitmiş. Onları çöpten çıkarıp ne olduklarına bakmamız lazım. Bunların hepsinden devşirilecek bir sürü şey var hâlâ. Biz onların kıymetini bilmeden kolaylıkla vazgeçmişiz. Bir kriz çağındayız. Kriz, kriter ve kritik, üçü aynı Yunanca kökenden gelir. Kriter, anneannelerimizin kullandığı eleği düşünürsek onun kendisidir. Kritik elekle, yani kriterle yaptığımız şey, bizim eleştiri dediğimiz. Kriz de kriterin kırılıp kritik yapamama durumu. Bizim modern kriterlerimiz aşındı, dolayısıyla yeni bir kriter inşa etmek için gerekirse anneannemizin mutfağındaki kullanılmamış elekleri tekrar tamir edip kullanmamız lazım. Her zaman öne bakılmaz, arkaya da bakmak gerekir. Benjamin'in sözünü ettiği, Paul Klee resmi *Angelus Novus*'da olduğu gibi. "Tarih Meleği" hep geçmişe bakar. Ufukta her gelen gün kötü geliyorsa önüne bakmanın anlamı yok artık. Kurtuluş belki geridedir, unuttuğun, vazgeçtiğin, önemsemediğin şeylerin içindeki önemli olanı yeniden devşirebilmektedir. Benim romantikler üzerinde çalışmış olmam denk gelen bir şey, kast ettiğim; geçmişteki bütün düşünce biçimleriyle, yaklaşımlarla, ekollerle yeniden hesaplaşmaya ihtiyacımız var.

Sanatı gözetirsek bu sorunun cevabı yine aynı mı olacak?

Ben olaya çok plastik bakamıyorum ama şunu söyleyeyim. Octavio Paz'ın bir sözü vardır: Bir geleneğin eleştirisi o geleneğe ait olmakla başlar. Bir şair düşünebiliyor musunuz geçmiş şiiri bilmeyen?

Sanat tarihi bilmeden resim yapanlar tanıyorum ama!

Bir insan en azından beş yüz tane roman okumadan oturup nasıl roman yazar? Bugün mümkün çünkü post-modern dönemdeyiz; herkes her şeyi yazıyor ama benim için bu mümkün değil. Geleneği reddetmek için bile onu bilmek lazım. Biraz da her şeyin mübah gibi gözükmesi krizlerde mümkün olan bir şeydir. Hiçbir standart kategori olmadığı için herkes kafasına göre takılabiliyor. Post-modern bunun adı olarak çoğu zaman kullanılıyor.

Peki, çıkışı devrimci bir çıkış olarak mı görüyorsunuz?

Öyle iddialı bir şey söyleyemem. Buna birçok farklı yönden bakılabilir ama nihilist bir yerden de bakmıyorum. Her şey çok kötü! Söylendiğine göre, Japonca'da "kriz" ve "fırsat" kavramları aynı kelimeyle karşılanıyormuş. Bu çok mantıklı. Kriz aynı zamanda fırsattır. Yepyeni bir şeyin çıkmasının fırsatıdır. Bütün büyük yenilikler, sanat tarihinde de olsun başka alanlarda da, kriz dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Ama bu kriz döneminde yepyeni bir şeyin çıkmasının sadece peşinde koşmak kaç bin yıllık felsefe geleneği açısından bakarsak çok safça şey olur. Bunun olabilirliği, söylediğim geçmişi temellük etme ile belirlenecektir. Yeni bir şey olabilir ama o da çürütülebilir. On yılda bir kriz mi yaşayacağız? Bu krizden daha olgun bir şekilde çıkabilmek için bütün geçmişimizle hesaplaşarak yeni şeyin kalitesini arttırabiliriz. Yoksa çok kısa ömürlü yanıtlarla yetinmek zorunda kalacağız. Bu da aslında potansiyelin yitirilmesidir.

Avangard diye sözünü ettiğiniz de, yeniye indirgenip oradan şaşırtmaya koşullanmış bir durumda.

Bence buradaki temel sorun şu. "Doğan görünümlü Şahin" diye bir ifade vardır. Bizim yaşadığımız her şey böyle. Avangard diyoruz ama benim için avangard yepyeni bir içeriği yepyeni bir biçimle ifade edebilmektir. Bunun biri diğerine feda edilemez. Yepyeni bir şey yarattın ama içinde fikir yoksa avangard olmaz. Ya da yepyeni bir fikir buldun ama yeni bir formla ortaya koymazsan oradan da avangard çıkmaz. Bizim sanat dünyamızın en büyük eksiği bu. Avangard başka türlü olamazlık özelliği taşır. Bu romantik bir durum, sahicilik ve kendiliğindenliktir. Ama artık böyle sanat yapılmıyor, bu eski bir format da deniliyor.

Evet sadece üretilmiş olan için söz konusu değil, üretimin biçimi de muğlaklaştı. Hemen her aşamada, ayaklardan biri kırık ve sallanıyor gibi.

Zaten o yüzden hiçbir şey dayanmıyor, bugün var yarın yok. Hangi serginin hangi yapıtı kalıyor?

Ya da çok fazla oluyor da hiçbiri ortaya çıkamıyor. Bu da başka tür bir problem değil mi?

Olabilir evet. Son on-on beş yıldır, bu edebiyata da sıçradı. Baktığınızda, bu sanat mı sorusu beliriyor akıllarda. O kategorik şüpheyi, sürekli içinde barındırıyor. Belki sanatçının bunu sürekli yaşatması yeteneksizlik değil, bir tercih. Evet, bugün güncel sanatta en ontolojik soruyla muhatap olmalıyız ve bu da aslında zor. Özneye tek başına sorumluluk yükleyen bir şeydir bu.

SÖYLEŞİ: FRANKFURT OKULU*

Özgür Yaren: *Eleştirel kuramla nasıl tanıştınız?*

Besim Dellaloğlu: İlkin üniversite öğrencisiyken okumaya başladım. Solcu bir öğrenci olarak. Marksizm üzerine okurken, daha sonra Frankfurt Okulu düşünürlerini de okumaya başladım yavaş yavaş. Bu akademik eğitime dâhil olan bir yönlenme değildi. Bunu belki belirtmek lazım. Ben Boğaziçi'nde siyaset bilimi okudum. Orada eğitim programında hiç yoktu. 80'lerin ortasıydı. Ben derslerde Frankfurt Okulu'nun adını hiç duymamıştım. Habermas, Adorno falan okumaya başladım yavaş yavaş. İngilizce okuyordum tabii. Türkçe hiç kaynak yoktu o zaman. Martin Jay'in kitabı ne zaman çıktı hatırlamıyorum (1989) ama o kitap önemli bir dönemeçtir.[27] Daha geniş bir açıdan bakalım önce isterseniz. Ben Türkiye'de Frankfurt Okulu'na sol üzerinden bir ilginin olduğunu düşünmüyorum açıkçası. Benim size söyleyebileceğim, benim açımdan en önemli şey bu. Onu baştan söyleyeyim. Ben bunu Türkiye'de sol için büyük bir eksiklik olarak görüyorum. Yani Türkiye'de Marksistler Frankfurt Okulu'yla ilgilenmiyor.

Kimler ilgileniyor peki? Liberaller mi?

---

* *Zamanın Tozu*, Ed: D. Beybin Kejanlıoğlu, Ankara, De ki Yayınevi, 2011, s. 772-781. (Görüşmeciler: Özgür Yaren, Moldiyar Yergebekov, 18 Ocak 2006, İstanbul)

Daha çok akademik çevreler; kültür sosyolojisi, iletişim gibi alanlarda, tabii orada daha eleştirel duran insanlar yine ilgilenenler. Ben onları küçük görmek için söylemiyorum bunu, liberallerin hiçbir ilgisi yok bence de, ama İslamcılar için aynı şey söylenemez. Benim üniversite yıllarımda İslamcı öğrenciler Habermas'a ve diğerlerine çok ilgi duyarlardı. Solcular Habermas, Adorno, Marcuse okumazdı. İslamcılar okurdu. Zaten benim kuşağım, üniversitelerde ilk İslamcı figürlerin görülmeye başladığı dönem, 80'lerin ikinci yarısı. Daha önce öyle bir formasyon yok. Yani ilk sakallı erkek İslamcılar ve şimdiki deyişle başörtülü kızların tek tük de olsa görülmeye başladığı dönemler 80'lerin ikinci yarısıdır. Boğaziçi'nde ya da ODTÜ'de dil barajının kalkması önemli dönemeç.Benim girdiğim yıllarda dil barajı vardı hâlâ ve dil puanında yüzde ikiye giremeyen, fizik sorularının hepsini de yapsa Boğaziçi Fizik bölümüne giremiyordu. O baraj kalkınca Anadolu'dan ciddi bir giriş oldu yabancı dilde eğitim yapan okullara. Daha önce genelde kolej mezunlarının girebildiği okullardı onlar. Öyle bir değişim oldu ve mesela bir senede yeni yurtlar yapıldı Boğaziçi'nde, çünkü Anadolu'dan yoğun bir giriş oldu. İşte o dönemeçte İslamcılar da görünmeye başladı üniversitenin yaşam alanında. Bu sadece Frankfurt Okulu'yla ilgili değil. Batının içinde batıya eleştirel bakan çok önemli düşünürlerin Türkiye'ye teorik girişleri İslamcılar üzerinden olmuştur. Sol üzerinden değil. Mesela solcular Feyerabend okumaz ama İslamcılar -benim kuşağımdan söz ediyorum- okurdu. Frankfurt Okulu burada istisna değil. Türkiye'de Marksistler Frankfurt Okulu'nu Marksist olarak görmezler. Hatta Marksizmin içini boşaltan bir ekol olarak görürler. Yani Adorno bir liberalden daha tehlikelidir. Bu bana çok tuhaf gelir.

Aynı dönemde, belki on yıl kadar önce, 70'lerde Sovyetler'de de böyle bir algılama var.

Moldiyar Yergebekov: *70'lerde ele alınmaya başlıyor Sovyetler'de. Makalelerde genellikle Frankfurt Okulu'nu destek-*

leyen yorumlar yapılıyor ama makalenin son paragrafında iki üç cümlecikle onların eleştirisini yapıyorlar. Bu da herhalde devletin baskısıyla ilintili bir durum.

Onu ben daha anlayışla karşılayabilirim. Çünkü orada sen merkezdesin ama burada zaten muhalifsin ama ona rağmen bu kadar soğukluk bana biraz tuhaf geliyor. Ben bunu çok eleştiriyorum açıkçası.

Peki İslamcıların ilgisini, Frankfurt Okulu'nun Aydınlanma eleştirisi yapmasına mı bağlıyorsunuz?

Tabii. İslamcıların Frankfurt Okulu'na ilgisi, demin söylemeye çalıştığım gibi, daha geniş bir ilginin bir parçası. O da Batılı olup Batı paradigmasını içeriden eleştirme perspektifi. Buna örnek olarak Frankfurt Okulu'nu, Gadamer gibi hermeneutik geleneğini, Feyerabend gibi anarşist bilim felsefecilerini, hatta belki postyapısalcıları sayabiliriz. Bütün bunların belki en geniş ortak paydası bu; hem Batılı modern paradigmanın içinden konuşurlar ama aynı zamanda onu yoğun bir biçimde eleştirirler. Dolayısıyla batının kendisini eleştirisinde İslami düşünce kendi meşruiyetinin altını çizer, kendi doğrulamasını bulur. Bu kendi içinde bence çok mantıklı. Dolayısıyla içgüdüsel olarak o kuşak bence bu tarafa yöneldi. Bu, aslında bir anlamda Türkiye'de siyasal İslam'ın klasik anlamda politik evrimi, 80'den sonra, Erbakan'dan Erdoğan'a doğru, Milli Nizam'dan AKP'ye doğru. Tabii bu evrim işin çok görünen tarafıdır ama bunun altında bu anlattığımın da bir etkisi olduğunu düşünüyorum. Bu İslamcı düşünceyi de modernleştirdi. Yani batıyla bu kadar ilgilenirsen sen de değişirsin. Dolayısıyla İslamî düşünce de çok modernleşti. Bunu Avrupa Birliği'ne olan tavırda da görüyoruz. En eleştirel bakanlar neredeyse en çok savunur hale geldiler. Erbakan'dan Erdoğan'a olan yönelim çok prototip bir değişim belki ama onun altında böyle bir entelektüel dalga da var. Batıyı tanıyıp batıyı kendi silahlarıyla çökertme gibi projeksiyondan kendileri de modernleştiler. Mesela aynı şeyi sol kendi dışına yönelik olarak yapmamıştır.

İslamcı düşünce Marksizm'le ilgilenirken sol hâlâ dinle ilgilenmez. Tabii sadece bilgi nesnesi olarak ilgilenmekten bahsediyorum. Aynı entelektüel ilgiyi sol maalesef göstermemiştir.

Peki başka ülkelerde durum nasıl, bir bilginiz var mı? Örneğin Ortadoğu'da?

Müslüman ülkelerde mi? Pek bir bilgim yok. Yalnız Latin Amerika'da çok güçlü, onu biliyorum. Latin Amerika'da Frankfurt Okulu'na çok yoğun bir ilgi var.

Orada herhalde sol ilgileniyor.

Latin Amerika'da durum biraz daha farklı. Orada solun dinle ilişkisi bizden farklıdır. Bizdeki modernleşme çok din karşıtı bir şekilde, çok Fransız Aydınlanması tipinde, Jakoben bir biçimde gerçekleştiği için Türkiye'de solun tanımı din dışılıkla açıklanır. Yani soldan bahsetmek için ilk önce dindışı olmak lazım. Bu Latin Amerika için çok geçerli değil. Orada sol partilerle organik ilişkisi olan din adamları var. Marx'ın gözünden bakarsak, dini kurumlar her zaman statükonun yanındadır gibi bir söylem Latin Amerika'da çok geçerli değil. Hem teolojik bir formasyona sahip olup hem de Marksizm'i bir kurtuluş ideolojisi olarak benimseyenler var. Sovyetlerde ya da Doğu bloğunda olduğu gibi bir modernleşme projesi olarak değil. Kurtuluş (redemption) düşüncesi Yahudi-Hristiyan geleneğine, Kabala'ya kadar gider. Benjamin'de onun izlerini buluruz. Benjamin onları çok etkilemiştir. Latin Amerika'da en güçlü olan Frankfurt Okulu düşünürü Benjamin'dir.

Peki o dönemde İslami kesimlerden eleştirel kurama yönelik ilgi çerçevesinde isimler verebilir misiniz?

Benim söylediğim tabii daha çok üniversite öğrencisi düzeyindeydi ama mesela Ahmet Çiğdem vardır. Kendini Müslüman Marksist olarak tanımlar bildiğim kadarıyla. Vadi yayınları vardır, Ankara'da. Bu konuda ilk yayınları orası yapmıştır. Bottomore'un Frankfurt Okulu hakkındaki kitabını[27] zaten Ahmet Çiğdem çevirmiştir. Aynı Ahmet Çiğdem

Lyotard'ın *Postmodern Durum*'unu[28] da çevirmiştir. İlk bilim felsefesi eleştirileri Vadi yayınlarından çıkar. Bunun dışında da var, İnsan yayınlarında mesela. Tabii bunlar akademik çevrelerden. Ama bir kuşak muhafazakâr, dindar ama entelektüel nitelikli öğrenci topluluğu içinde, sol öğrencilerde olmayan yoğunlukta okumalar yapıldığını hatırlıyorum. Somut olarak bu durum nereye evrildi? Demin söylediklerimle bir biçimde ilişkilendiriyorum ama onun ötesinde bir şey söyleyemiyorum. Sonuç olarak benim onlarla organik bir bağım yok. Onu belki daha içeriden kavrayabilirsiniz, bir biçimde ulaşabilirseniz.

Peki genel olarak Frankfurt Okulu veya Eleştirel Kuram Türkiye'de nasıl alımlanıyor?

Daha çok eleştirel tonda konuşmaya çalışırsak, Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun alımlanmasında politik içeriğin yeterince aktarılmadığını düşünüyorum. Bu, solun ilgilenmemesinin bir sonucu olarak görülebilir. Frankfurt Okulu'nun alımlanmasının fazla fonksiyonel olduğunu düşünüyorum. Fazla akademik demiyorum, bakın. Akademik olup politik de olabilir. O ikisi birbirine karşıt değildir. Ama benim söylediğim daha farklı bir şey. Daha medyatik bir şekilde basit bir kültür kuramı, sanat yapıtlarının hiçbirini beğenmeme üslubu gibi, bir mandarincilik gibi bir şey olarak algılanıyor. Yani tersten bir popülarize olma durumu var, fazla negatif olmasından, fazla eleştirel olmasından falan kaynaklanan... Dolayısıyla o düşüncenin taşıdığı bir takım değerler paranteze alınmış oluyor, yani evcilleştirilmiş oluyor. Burada solun eksikliği var. Çünkü sol bir ilgi ve yönelim yok. Hâlbuki Frankfurt Okulu -ilk başlarda değil ama- 1960'larda batıdaki en politik içerikli düşünce. 68'e karşılık gelen en güçlü şey nedir derseniz burada tabii başka bir yere de sapabiliriz. Ben postyapısalcı düşünce için de söylerim bunları, hatta onlar için durum daha da beterdir. Politik içeriği sıfırlanarak getiriliyor. Bence Foucault da Deleuze de çok politik düşünürler. Onlara da fazla acımasızlık yapılıyor, sadece sanat çevrelerinde konuşuluyor. Bu, Adorno

için de bu söylenebilir, Benjamin için de. 68'in teorik temellerinden biri de Frankfurt Okulu'dur. Çünkü postyapısalcılık daha çok 68'in sonucu. Birisi temel oluyor, birisi sonuç oluyor. Ama bizde mesela Foucaultculuk sol düşünce dünyasında bir küfürdür. Pejoratif anlamda kullanılır. Dolayısıyla benzer bir kaderi Frankfurt Okulu düşüncesi de taşıyor. Dolayısıyla alımlamada bir politik içerik kaybı var. Mesela bir standart olabilir mi bilmiyorum ama günlük gazetelerde arada sırada Frankfurt Okulu'nu savunan, eleştiren abuk sabuk yazılar çıkar. Hâlbuki o kadar basit değil. Tabii burada hâlâ literatürün yeterince aktarılmaması gibi bir eksiklik var. Aktarılanların da ciddi bir dil sorunu var maalesef. Çok kötü tercümeler. Öğrencilere okutamıyorsun. Adorno'nun birçok yapıtı Türkçede yok. Habermas'ın var ama onun çevirileri de kötü, boşuna yapılmış çeviriler. Anlaşılmıyor. Yani düşüncenin orijinaline yönelmede de bir eksiklik var ama ben yine bunu demin söylediklerimin yanında tali bir şey olarak görüyorum. Algılanma probleminde bu söylediğim talidir. Bunların hepsi olsa da çok fazla şey değişir miydi? Türkiye'de esas okuması gerekenler okur mu? Ondan şüphem var. İlgisizlik dil bilmemekten kaynaklanmıyor. Daha çok ideolojik, zihniyete ilişkin bir ilgisizlik.

Yani insanlar farklı ihtiyaçlarla Frankfurt Okulu'na yöneliyorlar.

Evet, daha çok kültür dünyasında, sanat dünyasında, iletişim dünyasında Frankfurt Okulu'na bir ilgi var. Bu tek başına olumsuz değil ama yeterli değildir. Algılamadaki bir politik içerik kaybına neden oluyor biraz. Yani bu düşüncelerin taşıdıkları isyan, toplumsal olanı reddetme isyanı o çerçevede kayboluyor ya da yeterince aktarılamıyor, öyle diyeyim.

Biraz konuyu değiştirmek istiyorum. Eleştirel Kuram'ın Nietzsche'yle bağlantısı hakkında ne düşünüyorsunuz?

İlginç. Evet. Şimdi ben bu konuda burada da ders yapıyorum. Geniş bir çerçevede ele alayım isterseniz. Sadece Nietzsche'yle sınırlı olarak değil.

Aklımda şöyle bir soru var da. Herhangi bir kitapçının felsefe kısmına gittiğiniz zaman, felsefe kitaplarının neredeyse dörtte üçünün ya Nietzsche üzerine kitaplardan ya da bizzat Nietzsche çevirilerinden oluştuğunu görüyorsunuz. Kitapları sürekli baskı yapıyor.

Doğru, birçok yayınevi aynı anda basıyor. Son beş altı yıldır iyice arttı. Ama çeviriler biraz düzelmeye başladı belki... Şimdi Frankfurt Okulu'yla Nietzsche arasında tabii mutlaka bir ilişki var. Ben bunu geniş bir çerçeveye yerleştiriyorum. Şöyle: Modernlik ile modernizmi ben hep birbirinden ayırırım. Modernlik dediğimiz (Batıda modernite denilen şey) aslında bir anlamda Marx'ın da ilgi, bilgi nesnesi olan, geniş anlamda kapitalizm diyebileceğimiz ya da Aydınlanma, Rönesans, Sanayi Devrimi sonrasında batıda ortaya çıkmış toplumsal yapı. Ulus-devlet moderndir mesela, vatandaşlık moderndir, oy hakkı moderndir, kadın hakları moderndir, kent moderndir, köy değildir. Bu anlamda, en ilkel anlamda modernizm ise onunla bir ilişki kurma tarzı. Eleştirel bir ilişki kurma tarzı. Dar anlamda bir sanat akımı (19. yy. sonu, 20. yy. başı). Ama geniş anlamda ben modernizmi, modernlikle problemi olma durumu olarak tanımlamayı tercih ediyorum. Dolayısıyla derslerimde referans olarak kullandığım Kant sonrası tüm romantikler, Nietzsche, Heidegger, Frankfurt Okulu ve postyapısalcıların hepsini modernist bir çizgi olarak ele alıyorum. Frankfurt Okulu'nun oluşmasında dayanak noktaları olarak Hegel ve Marx olduğu kadar Nietzsche ve Heidegger de vardır. Bu dörtlünün karışım dozu postyapısalcılıkta biraz daha Nietzsche ve Heidegger ağırlıklıdır, Frankfurt Okulu'nda ise biraz daha Hegel ve Marx ağırlıklıdır. Ama ne Frankfurt Okulu'nda Nietzsche ve Heidegger yoktur ne de postyapısalcılarda Hegel ve Marx yoktur diyebiliriz. Bunlar çok büyük yanılgılar bence. Postyapısalcılık basit bir anti Marksizme indirgeniyor. Türkiye'deki en büyük sakatlıklardan bir tanesi bu. Bu söylediğim, politik içeriğin aktarılmamasının bir sonucu-

dur. Mesela *Kapitalizm ve Şizofreni*, bence yirminci yüzyılda yazılmış bir *Kapital*'dir. Çok politik bir kitaptır. Dolayısıyla andığım bu dörtlü bunların hepsinin bir şekilde temelini oluşturur. Frankfurt Okulu içinde de Adorno'da diğerleriyle kıyaslandığında daha Nietzscheci bir ton olduğunu söyleyebilirim. Ama genel olarak Eleştirel Teori dediğimiz çerçevenin üzerinde Nietzsche'nin ciddi bir gölgesi var mutlaka. Frankfurt Okulu (ben bunu birkaç yerde de kullandım, Habermas için de) bence bir on dokuzuncu yüzyıl düşüncesidir hâlâ. Düşünürleri yirminci yüzyılda yaşasa da, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesidir.

Romantiklik anlamında mı?

Evet. Marx'da, Hegel'de, romantiklerde ve hatta çok negatif bir biçimde de olsa Nietzsche'de olduğu gibi (toplumsal alanla hesaplaşma ve ütopik bir çerçeve; toplumsal yapıyı yeniden inşa etme). Bu bakış Frankfurt Okulu'nda çok derindedir, Marx'da olduğu gibi göz önünde değildir. Bunu derine iten de Nietzsche ve Heidegger etkisidir. Hatta 1930'lar, nazizm, faşizm, soykırım... Bunların hepsi. 30'lardan sonra Frankfurt Okulu modernlikle hiçbir kurucu ilişkiye cesaret edemez ki. Dolayısıyla çok daha eleştirel, onun dışında durmaya çalışır. Burada da ortodoks Marksistlerin neden Frankfurt Okulu'nu Marksizm'i terk etmekle ya da Marksizm'in dışına çıkmakla eleştirdikleri ortaya çıkar. Bir tür pasifizm, proje yokluğu ile eleştirirler. Ben bu eleştiriyi doğru bulmuyorum, bu çerçevede anlaşılabilir gözüküyor politik eylemden uzak durmaları... Marksistsen bir partiye üye olup siyaset yaparsın. Bu neredeyse otomatik bir şeydir. Frankfurt Okulu aslında bu otomasyonu da kırdı. Ama ortodoks Marksist gözüyle baktığımızda eleştirilebilecek nokta budur: Pasifizm. Sadece kitap yazıyorlar. Aslında bu tam da on dokuzuncu yüzyıl düşüncesidir. Kitap yazarak dünyayı değiştirebileceğini düşünmek, bu saf romantizm, senin de söylediğin gibi, tam da on dokuzuncu yüzyıl düşüncesidir aslında. Dolayısıyla on dokuzuncu yüzyıl felse-

fesi, sonraki yüzyılda da büyük ölçüde devam eder. Frankfurt Okulu da bunlardan bir tanesidir.

Bu arada siz parti üyeliğinden bahsederken aklıma bir şey takıldı. Türkiye'de sosyalistlerin Frankfurt Okulu'yla ilgilenmediğinden bahsetmiştiniz. Oysa Avrupa'da durum sanırım tam böyle değil. İtalya'da, Fransa'da, Almanya'da... Orayı takip edebiliyor musunuz?

Çok içeriden takip ettiğimi söyleyemem ama Türkiye'ye göre çok benzer bir durum olmadığını söyleyebiliriz. Frankfurt Okulu batıda hâlâ Türkiye'de olduğundan çok daha solda, sol hareket içinde bir düşünce tarzı olarak, çağdaş solun temel teorik referanslarından biri olarak görülür. Türkiye'de böyle değil. Mesela Türkiye'de Sol yayınları. Bakın bu çok önemli bir kriterdir. 1961 Anayasası'ndan beri Türkiye'nin Marksist Aydınlanması (ben ona öyle diyorum) içinde Sol, Oda, Onur gibi yayınevleri Marx'ın, Engels'in, Lenin'in, Mao'nun kitaplarını çevirdiler. Çevirmedikleri bir tane solcu kalmadı. Ee, niye bir tane Adorno, Horkheimer, Habermas çevrilmedi Sol yayınlarında? Bu söylediğim nedenle! Batıda (şu terimi kullanmak da çok yanlış değil) post-Marksist düşünce olarak niteleniyor. Marksizm'i terk etmek anlamında değil de, Marksizm'in içinden çıkıp Marx ve Marksizm'in altın çağı sonrası ona biraz da eleştirel uzaklıkta da duran bir düşünce biçimi olduğu söyleniyor Batı literatüründe. Ben bunu büyük ölçüde haklı buluyorum. Postyapısalcılık ya da post-modernizm bir küfür olmadığı gibi post-Marksizm de bence bir küfür değildir. Batı Marksizm'i dediğimiz bir gövde varsa, bunun ana bileşenlerinden biri, 60'lardan itibaren o meşhur derginin adıyla 'Yeni Sol' (New Left) diye bir şey varsa, onun da ana gövdelerinden biridir. *New Left Review*'ün her sayısında Frankfurt Okulu'yla ilgili iki üç yazı -son zamanlarda takip etmiyorum ama takip ettiğim dönemlerde- çıkar idi. Batıda sol açısından Frankfurt Okulu, Türkiye'ye göre çok daha merkezi bir yerde-

dir. Türkiye'de ise sol dışı bir kategori olarak değerlendiriliyor. 'Bizden birileri' olarak görülmüyor. Batıda hiç öyle değil.

Sizin Frankfurt Okulu'yla ilgi alanınız bildiğim kadarıyla sanat merkezli, öyle değil mi?

Tabii benim modernizm dediğim çerçevenin temelini oluşturuyor aslında. Ben Frankfurt Okulu'nu belli bir dönemden sonra (soğuk savaş sonrası mı demeli, son on beş-yirmi yılda mı) geniş anlamda Batı modernliğinin çok ciddi sorgulama altında olduğu dönemde okudum. Ve bana Frankfurt Okulu hâlâ solcu olmanın temel koşullarından biri olarak gözüktü. Bu koşullarda solcu olmanın çok fazla bir olanağı yok, dünyada da, Türkiye'de de. Özellikle Benjamin'i kullanarak şöyle söyleyebiliriz: Frankfurt Okulu, solun gelenekle, dinle, geçmişle, tarihle, aydınlanmacı paradigmanın dışında bir şekilde ilişki kurmasının teorik olanağını verir. Marksizm'in hiçbir zaman Türkiye'de sahip olmadığı bir olanak bu. Marksizm Frankfurt Okulu'na yönelirse Türkiye'de Kemalizm'le ilişkisini keser, bu da iyi bir şeydir. Bu yeni bir çerçeve oluşturabilir çünkü Frankfurt Okulu'nun sırtında bir yumurta küfesi de yok. Hiçbir zaman bir rejim, statüko oluşturmuş değil. O yüzden zaten onların Marksistliği bir bakıma tarihsel gerekçelerle haklı olarak tartışma konusu oluyor. Bu adamlar 30'larda Almanya'yı terk ediyorlar biliyorsunuz. Önce Avrupa'ya dağılıyorlar, sonra Amerika'ya kaçıyorlar. 1917'den beri Marksist olduğunu iddia eden bir rejim var Sovyetler Birliği'nde. Bunların hiçbiri oraya gitmeyi düşünmüyor. Sonuçta bir yere kaçacaklar bunlar ama Sovyetler Birliği'ne kaçmıyorlar. Yine Batıya kaçıyorlar. Batının daha batısına. Bu da önemli bir şey. Ortodoks Marksizm'in bunlara soğuk bakmasının nedeni bu. Çünkü oradan bir şey çıkacağına inanmıyorlar. Bu 1920'lerde geçerli değil: Marcuse'nin ilk kitapları, Frankfurt Okulu'nun daha az ünlü olan bazı düşünürlerinin erken yapıtları... (Adorno ve Horkheimer'ın kitapları zaten 30'lardan, 40'lardan sonra) Onların Sovyet Birliği'ne çok yoğun ilgisi vardır. Bu ilgi 30'lardan

sonra kaybolmaya başlar, Stalin'le birlikte iyice umutlarını keserler. Hatta Horkheimer'ın 60'larda yapılmış bir söyleşisinde çok ünlü bir lafı var. "Siz Frankfurt Okulu'nda Sovyetlere nasıl bakardınız? İlişkiniz nasıldı?" sorusuna şöyle yanıt verir: "Pek bir ilişkimiz yoktu ama biz onlara uzun süre bir kanser hastasının kanser tedavisi için yapılan araştırmalara baktığı gibi baktık, bir şey çıkar belki diye, sonra umudumuzu kestik, oradan kansere ilaç çıkmayacağını anladık." Dolayısıyla, belki tarihsel gerekçelerle böyle bir soğukluk da oluşmuş. Türkiye özelinde de, dünya genelinde de Marksizm'in ister istemez yol açtığı bir şey var. On dokuzuncu yüzyılda Marx *Kapital*'i yazdıktan sonra Marksizm kapitalizmin ya da modernliğin, modern toplumun kadrolu muhalefeti haline dönüştü. Teorik gücü ve modern kapitalizmin hücrelerine nüfuz eden bir analiz olması elbette bunu getirdi. Bu derinlikte bir analiz yaptığınız zaman, yanlış veya doğrunun ötesinde bir şey söylüyorum ben, statükonun da en ciddiye aldığı muhalefet duruşu haline geliyorsunuz. Dolayısıyla bu, o hareketin kendisine de sirayet ediyor. Vali Tandoğan'ın lafı vardır ya, 'bu ülkeye komünizm getirilmesi gerekiyorsa onu da biz getiririz' diye, Marksizm'de de, kapitalizm eleştirilecekse, onu biz eleştiririz gibi bir muhalefet hegemonyası oluşuyor. Bu biraz doğal. Ben bunu çok fazla eleştirmiyorum ama bu pozisyondan ortodoks Marksizm çok fazla yararlanıyor. Burada bence güme giden, değeri bilinmeyen, kapitalizmle muhalefet ilişkisi, onu eleştirme, ona karşı çıkma, ona isyan etme açısından, Marksizm'in gölgesinde kaldığı için gelişmeyen, unutulan bir takım gelenekler. Bunların bir tanesi romantizm, on dokuzuncu yüzyıl romantizmi. Bir diğeri estetik modernizm. Estetik modernizm çok politik bir harekettir. Picasso sola, ben Marksist'im diyen birçok ortodoks Marksist'ten daha büyük hizmette bulunmuştur. Kafka, Beckett örneğin, Lukacs onlara bir takım küfürler etse de... İşte oradan ben onu genişletme cüretini buluyorum, modernizmi sadece bir estetik hareket değil bir düşünce hareketi,

bir politik hareket halinde ele alıyorum. Sürrealizm mesela. Andre Breton'un bazı yazıları vardır, inanamazsınız. Troçki'yi görmeye gider ta Latin Amerika'ya, bir yeni enternasyonal kurmak, ikinci Sürrealizm Manifestosunu yazmak vs... Bunlar hiç bilinmez Türkiye'de. Sürrealistlerin hepsi komünisttir. Ama her komünist olan, kadro anlamında, bir politik partiye angaje olmak anlamında, Marksist olmak zorunda değildir ki... Picasso da komünisttir. Böyle olmak zorunda da değil. İşte saydım, romantizm, modernizm, anarşizm, din! Demin biraz Latin Amerika örneğinde değindiğimiz teolojik kurtuluş hareketlerinin taşıdığı politik potansiyel. Bunların hepsi, on dokuzuncu yüzyılda, yirminci yüzyılda, uzun süre Marksizmin gölgesinde kalır. Ben Frankfurt Okulu'nda, bütün bunlara sol adına hakkını teslim etme olanağı görürüm. Hem sol hem Marksist ya da en azından Marksist kökenli, post-Marksist, ama aynı zamanda Marksizm'in dışladığı tüm bunlarla daha eşit bir ilişki kurma, onlara daha anlayışla yaklaşma ve oradaki potansiyeli hayata geçirme açısından Frankfurt Okulu çok ciddi bir olanak sağlıyor. Daha doğrusu Frankfurt Okulu dışında Marksizm'de böyle bir olanak sağlayan çerçeve yok. Ben bulamıyorum. Bugün de böyle bir şeye ihtiyaç var bence. Belki Habermas'ın yapmaya çalıştığı şey de bu, ama ben ilk kuşağı daha çok önemsiyorum. Habermas'ı artık kendime o kadar yakın bulmuyorum açıkçası. Yani postyapısalcı düşünceye yönelik tavrını Habermas'ı okuduğumda haklı bulmuştum ama onları daha derinlemesine okuduğumda Habermas'ı artık o kadar da haklı bulmuyorum. Habermas'ın dediği gibi onlara "muhafazakâr" demek, bence büyük bir haksızlık. Böyle bakıldığında Adorno ve Benjamin, Habermas'tan çok Foucault ve Deleuze'e yakın görünebilirler.

Kendileri muhafazakâr olmayabilirler ama muhafazakârların ekmeğine yağ sürmekle eleştirilirler.

Evet ama aynı şey Frankfurt Okulu için de söylenir. Ortodoks Marksistler Adorno'yu liberalizme malzeme sağlamakla

eleştirirler. Sonuçta bir filozof yazdığı cümlelerden sorumludur. Ben Deleuze okuduğum zaman muhafazakârlığım m'sini görmüyorum. Marksist olarak Adorno'yu, Deleuze'ü sen kullansaydın. Sen kullanmıyorsun, gidiyor, liberaller kullanıyor. Küreselleşmeciler kullanıyor. O yazarın sorunu değil. Anlattım ya, Habermas'ı İslamcılar okuyordu, Marksistler okumuyordu. E okusaydın! Bu yazarın suçu değil ki. Bu denize atılan taş gibi bir şeydir. Kim değerlendirmek istiyorsa, o değerlendirir.

Az önce Frankfurt Okulu'nun Marksizm'e sağladığı ekstra olanaklardan bahsettiniz. Marksizm'in irtibatının zayıf ya da kesik olduğu bir takım alanlarda, bu olanaklarla, en azından daha az sakınımlı bir ilişki kurulabileceğini söylediniz. Bunlar Frankfurt Okulu'ndan daha çok Walter Benjamin'i hatırlattı bana.

Haklısınız. Ben epeydir Benjamin çalışıyorum. Onun üzerine bir kitap yazıyorum ama henüz bitiremedim. Bir derleme çıktı ama o daha çok çeviri ağırlıklı. Tabii Benjamin'in daha yoğun etkisi altındayım üç dört yıldır. O saptadığınız şey doğru. Ama ben zaten Frankfurt Okulu deyince, Adorno, Horkheimer, Marcuse, bir de Benjamin'le ilgileniyorum. Onların düşüncelerinden bir ortalamadır bence Frankfurt Okulu dediğimiz... Hâlbuki bunlar çok daha kalabalık bir grup. Benjamin de daha çevrede duruyor üstelik. Merkezde olmayan biri. Ama bence Adorno ve Marcuse için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Yani Horkheimer son döneminde bir tür delirme olarak nitelendirilen bir biçimde, ölmeden çok az önce 'teolojik olmayan hiçbir şey beni ilgilendirmiyor' demiştir. Adamın teorik üretimi öyle bitti. Frankfurt Okulu işte bu anlamda da on dokuzuncu yüzyıl düşüncesidir ya da onlara ortodoks Marksistlerin 'Hegelci Marksistler' demesinin altında yatan da budur. Metafiziğe çok bağlıdırlar. Bunların hiçbiri dar anlamda, klasik anlamda materyalist değildir. Metafizik olana, anlama dair olana her zaman açık kapı vardır. *Minima Moralia* çok iyi bir çeviri.[29] Orada bunların izleri vardır. Ama bunun en güçlü temsilcisi, bu söylediğim çerçevede

Benjamin'dir. Benjamin üzerine yaptığım derlememde bunun ayrıntılarını görebilirsiniz. Ama Adorno üzerinde ben şu ana kadar literatürde saptanandan çok daha yoğun bir biçimde Benjamin etkisi olduğunu düşünüyorum. Mesela *Minima Moralia*'nın Benjamin'e yazılmış bir şey olduğunu düşünüyorum. Benjamin'in ölümüne yazılmış bir ağıt olarak düşünüyorum. Yayınlanma tarihi sanırım 1947'dir. Benjamin'in ölümü 1940, savaş süresince yazıyor. Adorno'nun düşüncesi üzerinde, mesela kültür endüstrisi kavramsallaştırmasında, çok yoğun bir Benjamin etkisi olduğunu düşünüyorum, açıkçası. Bu etki birbirlerine yazdıkları mektuplarda da izlenebilir. Bu mektup ilişkisi kocaman bir kitaptır. O mektupları okuduğumda şöyle bir izlenim edindim. Orada çok pasif bir Benjamin, çok dominant bir Adorno var. Adorno sürekli fırça çekiyor, 'onu öyle yapma, şöyle yap' diye. Benjamin de yazısı yayınlansın da üç beş kuruş harçlık alsın diye 'evet efendim, sepet efendim' tavrı içinde... Ama ondan sonra Adorno'nun düşünce evrimine bakıyorsunuz, mektuplarda söylediklerinin tam tersi yönde yönelimler var. Benjamin'i okudukça, Adorno'nun otuzlarda ona yazdığı mektuplarda söylediklerinin tersi yönde bir evrilme görüyorum ben. Belki Benjamin'i daha fazla okudukça, onu daha fazla haklı görmeye başlıyor ve kendisi de o yönde düşünmeye başlıyor. Adorno'nun 40'lar sonrası hikâyesinde Benjamin belirleyicidir demek istemiyorum ama bu literatürde çok ilişkilendirilmiş bir şey değil, ben de bunu henüz formüle etmiş durumda değilim ama hissettiklerim böyle. Benjamin'in 60'lardan sonra, ama özellikle 80'lerde 90'larda çok yaygınlaştığını, etki alanını genişlettiğini söyleyebiliriz. Ama Adorno üzerinden olan bir şey bu bence, 60'lardan önce. Bugün Benjamin, Adorno'dan daha çok tanınan bir düşünür.

Peki Türkiye'de Benjamin doğru tanınıyor mu? Mesela aklıma ilk "Teknik olarak yeniden üretim..." makalesi geliyor. İlk okuduğumda yeni gelen fotoğraf ve sinemaya, devrimci sanatlar olarak

bakılıp heyecanlı bir selam veriliyor gibi anlamıştım. Daha sonra yitip gidenlere hayıflandığını fark ettim.

Evet o iki ton birlikte vardır. Derslerde de bunu konuşurduk. Onun çözülebileceğini pek düşünmem. O iki boyut bir aradadır. Benjamin bu konuda çok tutarlı, çok kararlı değildir. Hatta o makalenin birkaç versiyonu var ve Benjamin'in o belirsiz tonunda bence Adorno'nun da çok etkisi var. O kadar ciddi eleştiriler yapıyor ki... Bizim okuduğumuz metin üçüncü, dördüncü versiyonu. Mektuplar yazılıyor, metin değiştiriliyor. Dolayısıyla Adorno'nun etkisi olmasaydı belki o daha az teknik, daha az materyalist, daha idealist bir metin olabilirdi. Benjamin'in 30'larda yazdıklarına hep bu rezervle bakmak lazım. 30'larda yazdıkları Benjamin'i ne kadar temsil ediyor, buna hep soru işaretiyle bakıyorum. Benjamin'in Türkiye'deki algılanmasına dönersek, çok daha tanınan, çok daha okunan bir düşünür. Nurdan Gürbilek'in derlemesi birçok baskı yaptı.[30] Benjamin algısında, dünyada da sorun var. Bu sorun 90'larda yavaş yavaş düzelmeye başladı. Burada irade dışı bir teknik boyut var. 1955'te Adorno ve karısı Benjamin'in toplu eserlerini yayınlıyorlar. İki cilt. Bugün ise On dört cilt yazdıkları, dört cilt de mektuplar. Bakın elli yılda iki ciltten on sekiz cilde çıkıyor. Ve Benjamin'in yazdıkları kronolojik olarak ters yönde güncelleşir. Geç yazdıkları dergilerde doğrudan yayınlandığı için onları herkes yazıldığı dönemde bilmektedir ama gençlik dönemi yapıtları ya da el yazmaları yıllar sonra ortaya çıktı. Hâlâ sağdan soldan Benjamin'in el yazmaları çıkıyor. Doğu Almanya gizli servisinin arşivleri dâhil. Adamın Paris'te odasını basmışlar, toplamışlar ama yakmamışlar, depolamışlar. Fransa'daki Ulusal Kütüphane'de eski kitapların arasından Benjamin'in el yazmaları çıkıyor. Bu bitmemiş bir süreç aslında. Dolayısıyla bu genç, mistik, Kabalacı Benjamin ile olgun Marksist, materyalist Benjamin ikilemi; bir bakıma hidayete ererek Marksizm'e ulaşan Benjamin projeksiyonu çöktü artık. Yıllarca bu anlatıldı çünkü. Gençliğinde mistikti,

Scholem'in etkisiyle kafası karışıktı, sonra 20'lerin başında bir takım tanışıklıklar ve okumalar sayesinde Marksizm'e ulaştı... Bunun hiç doğru olmadığı ortaya çıktı. Teknik dediğim bu. Biz bugün daha şanslıyız çünkü 60'larda Benjamin üzerine yazanların bunları bilmesine olanak yoktu. Türkiye'ye gelişinde de aslında benzer bir durum var. 30'lardaki yapıtları... Ben o derlemeye hep erken dönem bazı çalışmaların çevirilerini koymaya çalıştım. Başka bir yüzü de ortaya çıksın diye belki... Daha az Marksist olan, teolojiye, metafiziğe daha yakın olan bir yüzü. Benjamin'in Türkiye'ye aktarılmasında aslında Batıdaki süreç biraz gecikerek devam ediyor. Geç dönem yapıtlarından erken dönem yapıtlarına doğru ve daha Marksist bir Benjamin'den daha az Marksist bir Benjamin'e doğru. Yıllar önce Pasajlar, YKY'den yayınlandığında,[31] o zaman ben yeni yeni Benjamin üzerine çalışıyordum, bir dergiye bir yazı yolladım. Çünkü o kitabın yayınlandığı dönemde Cumhuriyet'in kitap ekinde kitabın çevirmeni Ahmet Cemal'le bir söyleşi yayınlandı. Orada öyle bir Benjamin portresi çiziliyordu ki... Ben o zaman bile Benjamin'in bu kadar materyalist ve Marksist olmadığını hissi kalben kestiriyordum, şimdi daha somut konuşabilirim ama o zaman da karşı çıkmıştım. Benjamin bu değildir, diye. Benjamin'i anlamanın temel koşullarından birinin Aydınlanmacı, modern paradigmayı terk etmek olduğunu düşünüyorum. Bunu da şu anlamda söylüyorum: 'Ortaçağ'da karanlık vardı, teoloji vardı sonra akıl geldi aydınlandık' söylemi Benjamin'i anlamanın önündeki en büyük engeldir. Çünkü bu 'erken dönem teolojik, Kabalacı Benjamin, olgun dönem Marksist, materyalist Benjamin' şeması, Aydınlanmanın ortaçağla kurduğu ilişkinin tekrarıdır. Kopuşçu söylem diyorum ben buna. Hâlbuki bence biraz da Tanpınar'ın dediği gibi Batı düşüncesini bir süreklilik içinde ele almak gerekir. Aynı Benjamin'i ele almak gibi. Batı düşüncesini beşinci yüzyıldan beri modern olan bir düşünce olarak görüyorum, Aziz Augustin'den beri. Ortaçağla modernlik arasında bir kopuştan

çok bir süreklilik vardır. Carl Schmitt'in -ki kendisi Nazilerin siyaset felsefecisidir biliyorsunuz- *Siyasi İlahiyat* kitabındaki bir cümlesi Benjamin'i çok etkilemiştir: "Bütün modern siyaset kurumları, teolojik kavramların laikleşmiş halidir." 1922'de yazar bu kitabı. Benjamin ona hayranlık dolu mektuplar gönderir. Adorno bunları mektuplar listesine koymaz. Sonra başka biri bunları 60'ların sonunda keşfeder, Adorno'ya verir, o da mecburen koymak zorunda kalır. Benjamin'in Marksizm'e yönelmesi bu çerçevede ele alınmalı, onun kurtuluş teması üzerine, onun çağdaş bir formu olarak... Bence Benjamin hiçbir zaman dar anlamda Marksist olmamıştır. Proletarya onun için çağdaş Mesih'tir. Onun için Marksizm'e yönelir. Yani bu yöneliş, benim açımdan kesinlikle teolojiktir, materyalist değil. Ve bu durum büyük ölçüde, bütün Weimar Cumhuriyeti'ndeki Yahudi, solcu aydınlar için geçerlidir. Yani iki savaş arası, 20'lerde özellikle, Marksist aydınlara baktığınızda -Ernst Bloch'a Benjamin'e, Lukacs'a (Lukacs'ın da başlangıç dönemi)- birçok aydın hem Marksist hem dindardır. Benjamin dindar değildir ama ateist de değildir. Türkiye'nin Marksist aydınlanmasıyla, sol aydınlanmasıyla Alman Yahudilerin iki savaş arasındaki sol aydınlanması arasında inanılmaz bir fark var. Bizde Politzer'in kitabıyla Marksistleşir gençler. Yani önce felsefi idealizmi çökerteceksin; materyalist olacaksın, materyalizmin olgunlaşması sürecinde ise Marksistleşeceksin. Yani Marksizm, materyalizmin bir olgunlaşma formuna tekabül eder. Bu bence Türkiye'nin Batıyla kurduğu ilişkinin, modernleşme biçiminin solun üzerine yüklediği en büyük sakatlıklardan biridir. Bizim solumuz Marksizm'le çok kaba aydınlanmacı bir şekilde, çok pozitivist bir şekilde ilişki kurdu. Hâlâ da öyledir. Çok pozitivisttir. Hâlbuki bu adamlar idealizm üzerinden, materyalizmle hiçbir ilişkisi olmadan Marksistleşirler, Benjamin'in yapıtlarını, Ernst Bloch'un *Ütopyanın Tini*, *Umut İlkesi* kitaplarını okuduğunuzda, resmen kutsal kitap gibi yazdığını görürsünüz. Adam Marksist! Kimse Ernst

Bloch'un Marksist olmadığını söyleyemez. Ama adamın terminolojisi tamamen teolojik. Benjamin'in de öyle. Bir yerde 'Kabalayı okursanız beni daha iyi anlarsınız' diye yazar. Yani Benjamin'in de içinde olduğu o kuşak, Marx'la Marksizm'in diğer yapıtlarıyla çok idealist bir düzlemde ilişki kurmuştur. Yani çoğu klasik, dindar anlamda Yahudi değildir belki, ama bir kültürel kimlik olarak onu taşırlar ve Marksizmle bir kurtuluş ideolojisi olarak ilişki kurarlar. Aslında bu analojiyi ilk kullanan Benjamin değil. Bu da hiç bilinmez. 1910'ların sonu ya da 20'lerin başında Lukacs, aynı analojiyi yapar: Mesih-Proletarya analojisi. Benjamin'in bütün yapıtı bu analoji üzerine kurulmuştur. Lukacs, proletarya için "tarihin Mesih sınıfı", der. Ama tabii bunu diyen *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yazarıdır. Daha sonra Lukacs o pozisyonu terk eder. Reel sosyalizmle organik bağları geliştikçe mecburen terk eder. O da aslında büyük bir trajedidir. Batı Marksizmi'nin bir bireyin hayatı üzerinden izlenmesi çok ilginç bir şey, keşke birileri Türkiye'de bununla ilgili kitap yazsa. Lukacs'ın hayatı üzerinden Marksizm'in evrimi; nereden nereye. Benjamin de o çerçevede, kopuşçu şekilde değil, bir süreklilik içinde, Batı düşüncesine, ortaçağı da içeren bir biçimde, bir bütün olarak bakar. Çünkü onun çok yoğun olarak eleştirdiği tarih anlayışının müsebbibi modern zamanlarda değil, ortaçağdadır. Onun gözünde Augustin'le Hegel ya da Marx arasında çok büyük farklar yok. Yani Batının tarih anlayışının oluşturucuları olması anlamında büyük farklar yok. Onun ölümünden birkaç ay önce yazdığı 'Tarih Tezleri' çok belirleyici. Ben sadece o tezleri, Benjamin'in düşünce evriminde bu ikili genç-olgun ayrımının ne kadar geçersiz olduğunun kanıtı olarak görebilirim. Çünkü mistik bir manifesto, o. 'Tarihin her anı, Mesih'in girebileceği dar bir kapıdır' diye biter. Kurtuluşu tamamen Mesih'e, tarih dışından gelecek bir güce aktarır -ki bu da bir Yahudi'nin 30'larda yazabileceği bir şey ancak.

Ben de Frankfurt Okulu'yla müzik bağlamında ilgileniyorum ve Türkiye'de şöyle bir sorunla karşılaşıyorum. Bu konuyu ele alanların çoğunluğu felsefeciler. Müzikologlardan ise Ayhan Erol (Popüler Müziği Anlamak)[33] dışında bu konuya ilgi hemen hemen hiç yok. Aslında ben müzikologların da işin içine girmesini isterdim.

Dediğiniz doğru tabii. Bu sadece Türkiye'ye özgü bir mesele değil. Batıda da çok nüfuz edilmiş bir konu değil bu. Adorno'nun müzik üzerine yazdıkları hakkında ben birkaç kitap okudum. Kendi yazdıklarını da okudum. Çok da anladığımı söyleyemem açıkçası. Çünkü orada müzikolojiye de ihtiyaç var, teknik bir donanım gerektiriyor. Ama Adorno'nun kuramı içinde müziği nereye koymamız gerektiği hakkında, tüm dünyada, yüzde yüz bir netlik olduğunu hâlâ düşünmüyorum. Genel olarak. Ama Türkiye'de sorun daha da beter tabii. Hiçbir şey yok. Meslektaşım Ali Ergur'un *Portedeki Hayalet* diye bir kitabı vardır.[34] Adorno'yla doğrudan bir ilgisi yok belki ama, müzik üzerine denemeler bunlar. Ama Adorno üzerine de çalışıyor. Bence bu alandaki en önemli çalışma.

Durum böyle olunca da, daha çok yorum değil de özetten ibaret oluyor, Adorno'nun müzik üzerine yazdıklarının özeti yapılıyor, üzerine bir yorum yapılmıyor.

Tabii çok önemli. Hatta ben derslerde *Negatif Diyalektik*'i müzik üzerinden anlatırım. Bence atonal müzik, negatif diyalektik kavramının inşasında Adorno'yu çok etkilemiştir. Belki Schoenberg tanışıklığı olmasaydı, bu kadar önem taşıyan negatif diyalektik kavramı, bu netlikte ortaya çıkmayacaktı. Ama genelde atonal müziğin bir felsefe moduna dönüşmesi ve bunun araştırılmasından çok, müzik ve Adorno denilince, Adorno'nun caz üzerine yazdıkları, dar anlamda bir popüler kültür eleştirisiyle daha sınırlı bir Adorno ve müzik literatürü var dünyada. Akla ilk o geliyor, otuzlarda yazdığı iki makale, üç radyo konuşması, bu kadar yani... Ama dediğiniz çok doğru, adamın esas kitapları onlar değil. *Müziğin Sosyolojisine Giriş*, *Yeni Müziğin Felsefesi*, Wagner üzerine yazdıkları,

Stravinsky üzerine yazdıkları. Bunlar daha ciddi. Üç tane caz makalesiyle! Caz üzerine yazdıkları da tartışılabilir ama temel olamaz, merkeze konamaz. Belki onlara nüfuz etmek daha kolay, ötekiler zor. Ama Adorno'yu daha iyi anlamak için gerekli. Adam müzisyen sonuçta... Felsefeden önce müzik eğitimi alıyor. Otuzlu yaşlarda felsefeci oluyor.

Bu konuda aslında Ruslar, Adorno'nun Müzik Sosyolojisine Giriş adlı kitabını yayınladılar. 1989'da sanırım. Felsefeciler, müzikologlar ve sosyologlar bir araya gelerek çevirdiler.

Doğru... Çünkü onun kimliğinde bunlar birleşiyor zaten. Adorno hem filozof hem müzisyen hem sosyolog dediğiniz gibi. O kitaplar Frankfurt Okulu'nun disiplinlerarası, disiplinler-üstü hatta disiplinler-aşırı tavrının en gerekli olduğu şeyler. Çünkü müzik çok kapalı, teknik bir alan. Ona nüfuz edebilmek için sadece felsefe yetmiyor. Adorno'nun kimliğinde birleştiği gibi ya bir kişide birleşecek ya da kolektif bir şekilde o açığı kapatmak mümkün olacak. Çok haklısınız.

Ben son bir soru sorayım. Astrolojiyle ilgileniyor musunuz?

Astrolojiyle... Buna yanıt vermem zor aslında. Çok ciddiye almıyorum ama ilgilendim bir dönem. Yine Benjamin üzerinden, Susan Sontag'ın meşhur bir yazısı vardır, Benjamin üzerine... Oradan yola çıkarak onun burcuyla ilgili bir şeyler okumuştum. Sonra burçlarla ilgili de birkaç kitap okudum. Ama şunu söyleyebilirim. Adorno'nun tüm yazdıklarına rağmen, Benjamin'e nüfuz etme yönünde, bir ara böyle bir donanıma da ihtiyaç duyulabileceğini düşündüm ben. Ama çok ilerlemedim orada. Çünkü ne kadar önemseseniz, bir süre sonra komik gelmeye başlıyor. Sonuçta Adorno'ya dönüyorsunuz. Ama Benjamin bunu ciddiye alıyor. Onun birkaç yerde yazdığı bu 'Satürn etkisi' dediği, ta Antik Yunan'dan beri söz konusu olan... O konuda da çok önemli bir kitap var, Türkçesi yok. *Satürn ve Melankoli*, diye. Birisi ortaçağ uzmanı Panofsky, diğerlerinin ismini hatırlamıyorum.[35] O kitapta da var, Satürn'ün melankolik mizacı provoke eden bir yönü olduğu ve onun

burcu (yengeç) üzerinde Satürn'ün etkisi olduğu... Bunu böyle birçok yazısının sağında solunda gördüm. O zaman biraz ciddiye almaya başladım. Yengeç burcu nedir, Satürn nedir, biraz okudum. Ama arkasını getirmedim doğrusu. Benjamin'in öyle bir yönü var. Kendi karakteriyle, yaşamda durduğu yerle burcunun ona dayattığı yer arasında ciddi bir yakınlık olduğunu düşünüyor Benjamin. Haa, ben de ona saygı babında öyle bir şeyler yapmıştım ama o kadar. Orada Benjamin'le Adorno arasında bir anlaşmazlık var. Adorno biliyorsunuz, 'sistematik önyargı' diye niteler astrolojiyi. Benjamin'de ise çocukluğundan beri mistik hava devam eder. Çok melankolik biri olduğu için, Satürn'de melankoli üreten bir etki olduğu için öyle bir kıssadan hisse var. Onu niçin sordunuz?

NOTLAR

[27] Martin Jay, *Diyalektik İmgelem - Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Tarihi*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Belge, 2005. (İlk basımı Ankara: Ara, 1989)

[28] Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Ara, 1990; (Gözden geçirilmiş 2. Basım. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.)

[29] J. F. Lyotard, *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Ara, 1990. (3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 2000.)

[30] T. W. Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis, 1998.

[31] Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, yay. haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 1993.

[32] Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 1993.

[33] Ayhan Erol, *Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam*, İstanbul: Bağlam, 2002.

[34] Ali Ergur, *Portedeki Hayalet: Müziğin Sosyolojisi Üzerine Denemeler*, İstanbul: Bağlam, 2002.

[35] R. Klibansky, E. Panofsky ve F. Saxl *Saturn and Melancholy*, Londra, Nelson, 1964

MODERNLİK VE MUHAFAZAKÂRLIK

Dinin siyasallaşması başlı başına bir sekülerleşmedir zaten. Dünyevi iktidar seküler bir taleptir. Bunu isteyenler Müslüman olsalar bile! Namaz kılmanız seküler olmadığınız anlamına gelmez! Biz genelde sekülerleşmeyi hep dinden bir çıkış olarak okumaya pek hevesliyizdir. Üstelik bu konuda Kemalistler ile İslamcılar pek farklı düşünmezler. Kemalistler olumluyarak, İslamcılar reddederek.

UTANÇ*

Yıllar önce bir sempozyuma katılmak için Dublin'e gitmiştim. Şehrin göbeğinde Trinity College isimli tarihi bir üniversite vardır. Üniversite tam anlamıyla bir kentsel mekân idi. Birçok kapısı vardı. Şehirde yaşayanlar bir yerden bir yere gitmek için gerekirse üniversite içinden dolaşıyorlardı. Üniversitenin içindeki müzeler, sinema salonları hem şehirde yaşayanların hem de turistlerin çok sık kullandığı mekânlardı. Kısa pantolonlu turistler üniversitenin içinde cirit atıyordu. Üniversitenin hiçbir kapısında güvenlik kontrolü yoktu. Üniversitenin lokantalarında, kantinlerinde herkes karnını doyurabiliyordu. Dublin ziyaretim tam da bizde yirmisekizşubat'ıyla ünlü yılın yazına denk gelmişti. Afalladığımı çok iyi hatırlıyorum. Dublin'de yaklaşık bir hafta kalmıştım. Katıldığım sempozyum şehir dışındaki başka bir üniversitede olmasına rağmen her gün bir bahane bulup Trinity College'a gidiyordum. Bu tuhaflığı tekrar tekrar yaşamak için. Bu günlerin birinde kampus içinde başını bordo rengi ve büyük bir ihtimalle de ipek bir eşarpla örtmüş esmer, orta yaşlı bir kadın gördüm. Kadının oldukça entelektüel bir giyim tarzı olduğunu hatırlıyorum. Omzunda bir çanta, bir koltuğunun altında da kitaplar vardı. Kadının bir akademisyen olduğunu düşün-

* *Cogito*, Sayı:55, Yaz 2008, s.216-220

düm. Çok şaşırdım. Sonra da şaşırdığımdan utandım.

Bir akşamüzeri okuldan çıkıp, fakültenin otoparkındaki arabama doğru yürüyordum. Hava karanlık değildi. Tam arabanın kapısını açmaya yönelmişken, arabanın arkasında, duvarla araba arasında birinin eğilmiş, durduğunu fark ettim. Birinin orada saklandığını düşündüm. İster istemez o tarafa yönelince, o kişinin peruğunu çıkarıp, başörtüsünü takmakta olan bir öğrencim olduğunu fark ettim. Bir an göz göze geldik. O anı ömrüm oldukça hiç unutmayacağım. Öğrencimin o an başı açıktı. Peruksuz ve başörtüsüz. Ve ben onu ilk kez bu halde görüyordum. Onun tepkisi ise bütün gücüyle, tüm varlığıyla saçlarını kapatmaya çalışmak oldu. Gözlerinden benim bakışım karşısında kendisini çırılçıplak hissettiği anlaşılıyordu. Şaşkınlıkla kafamı çevirdim. Kendimi ölesiye suçlu hissettim. Hemen arabaya binmeye koyuldum. O da başını örtüp uzaklaştı. Daha sonraları öğrencimle derslerde, okulda defalarca karşılaştık. Ama bu konuyu hiç açmadık. Ne zaman bir başörtülü kadın görsem, ne zaman bu mesele açılsa bir yerlerde aklıma hep o gelir. Utanırım.

Bir sabah hızlı adımlarla üniversitenin koridorlarında yürüyordum. Çünkü derste vize sınavı yapacaktım. Sınıftan tuhaf sesler geliyordu. Anlam veremedim. Ben sınıftan içeri girdiğimde gri takım elbiseli, kravatlı, bıyıklı bir adamın kürsünün hemen yanında durduğunu fark ettim. O anda sınıfta bulunan başörtülü öğrencilerimden birinin aynen şöyle dediğini çok iyi hatırlıyorum: "Hocam, sizi gördüğüme inanın hiç bu kadar sevinmemiştim." Yine bir şey anlamadım. Gri takım elbiseli adam benim geldiği görünce hemen çok saygılı bir biçimde dışarı çıktı. Vakit kaybetmemek için hemen sınava başladık. Ardından asistan arkadaşım geldi bana yardım etmek için. Sınıfın kapısının bir bölümü camdı. Sınav esnasında gri takım elbiseli adamın koridorda turlayıp durduğunu fark ettim. Asistan arkadaşıma sordum. Kendisinin güvenlik görevlisi olduğunu söyledi. Meğerse onun görevi başörtülü

öğrencileri kampüsün dışına çıkarmak imiş. Ama yönetimden aldığı direktife göre, hoca sınıfa girdiğinde, sınıfı terk etmek zorunda imiş. Görevini hocalarla hiç diyaloga girmeden yapmak zorundaymış. Bu arada güvenlik görevlisi sınıfın kapısının etrafında dönüp duruyordu. Açıkça sınıfta bulunan birkaç başörtülü öğrencinin çıkmasını ya da sınavın bitmesini ve benim dışarı çıkmamı bekliyordu. Bu arada elbette başörtülü öğrenciler tedirginlik içindeydi. Epey bir süre sonra gri takım elbiseli adam yok oldu. Asistan arkadaşıma sorduğumda o kendisinin yemeğe gitmiş olabileceğini söyledi. Başörtülü öğrencilerim bunu fark edince sınav kâğıtlarını verip hemen sınavdan çıktılar. Ben utandım.

Bir gün ders arasında başörtülü bir öğrencim mahcup bir şekilde bana yaklaşarak, rahatsız olduğu için vizeye giremediğini ve bu nedenle de bir rapor getirdiği söyledi ve raporu bana verdi. Raporu okuduğumda imzanın bir psikiyatra ait olduğunu fark ettim ve kendisine raporun benim için bir şart olmadığını, onun durumunda başka öğrencilerin de bulunduğunu ve nasıl olsa bir vize daha yapacağımı söyledim. Sanırım o raporu psikiyatrdan aldığı için ciddiye almadığımı sandı ve raporun gerçek olduğunu ve uzun süredir tedavi altında olduğunu söyledi. Kendisine beni yanlış anladığını söylemeye çalıştım. Bana acıyarak baktı. Çok utandım. Sonradan öğrendiğime göre, tedavi altında olmasının nedeni başörtüsü nedeniyle yaşamak zorunda olduklarıydı.

Başörtülü bir öğrencimin bir süre sonra başını açtığını fark ettim. Ancak bir süre sonra tekrar başını örttü. Sonra tekrar açtı. En son gördüğümde başı yine örtülüydü. Kendisi benim üniversite hayatım boyunca gördüğüm en sevimli, en konuşkan, en samimi öğrencilerden biriydi. Ve başını örttüğü zaman da hep çok renkli eşarplar kullanırdı. Memleketin halinin bir yansıması olarak düşünürdüm onu. Bir gün sordum. "Niye", dedim. Bana aynen şöyle dedi: "Allah'a da inanıyorum. Kendi-

me de. Böyle olunca zor oluyor tabii. Gidip geliyorum sürekli." Hocalığımdan utandım.

Benim aile çevremde de arkadaş gruplarımda da pek başörtülü biri yok. Başörtüsü benim gündelik hayatımda üniversite ve çevresinde karşı karşıya kaldığım bir şey. Çoğunlukla da öğrencilerim başörtülüler. Elbette ben de yaşadığım şehirde defalarca halen öğrencim olan ya da mezun olmuş başörtülü öğrencilerimle karşılaştım. Her defasında bir rahatsızlık hissettim merhabalaşırken. Elimi uzatmalı mıyım yoksa uzatmamalı mıyım? İlk önce onun elini uzatmasını mı beklemeliyim, yoksa ben mi önce elimi uzatmalıyım? Elimi uzatmasam, kendisini önemsemediğimi mi sanır? Elimi uzatırsam ve o erkeklerin elini sıkmıyorsa genelde, onu bir şeylere zorlamış mı olurum? Sonuçta genellikle ben elimi uzattım. Tedirgin bir şekilde. Onlar da çoğunlukla bunu hissettiler ve gülümsediler. Ama her zaman elimi sıktılar. Onlar gülümseyince de ben utandım.

Bir süre önce üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılması girişimleri esnasında, bu yasağın kalkması yönünde çeşitli imza kampanyaları oldu akademik dünyada. Bunların ikisine ben de imza verdim. Bu süreçte birçok arkadaşım, meslektaşımla bu konuyu konuşma fırsatım oldu. İlk imza verdiğim kampanya daha sonradan muhafazakâr akademisyenlerin ağırlıkta olduğu söylenen kampanyaydı. Bu kampanyaya solcu olduğunu bildiğim, özgürlükçülüklerinden hiç şüphe duymadığım birçok kişi imza vermedi. Bazı arkadaşlarım, benim samimiyetime inandıklarını ama siyaseten yanlış yaptığımı söylediler. Arkasından solcuların önayak olduğu bir başka kampanya çıktı da herkes rahatladı. Ona da imza verdim. Doğru bulduğum bir özgürlük talebine siyaseten mesafeli durmayı siyaseten doğru bulmuyorum. Ama esas mesele asla bu değil. Ben sadece ve sadece başörtülü öğrencilerim için imza verdim. Onların yaşadıklarını başkalarının da yaşamaması için. Benim onlarla yaşadıklarımı, başkalarının yaşama-

ması için. Artık utanmamak için. Bir utancın, utançların sona ermesi için.

Bir genç kızın yirmili yaşlarında yaşadıkları karşısında, bir siyaset, bir ilke, bir kural nedir ki? Vicdan bendeki ötekidir. Hatta tüm ötekilerdir. Ben'in tüm ötekileri içinde hissetmesidir. Vicdanın olmadığı yerde her şey artık bir kuru gürültüdür.

Bir insan dünyaya bedeldir. Her insan dünyaya bedeldir.

DEĞİŞEN İSLAMCILIK*

Al Jazeera: *Demokratik çoğulculuğa dayalı, modernizmle tanışmış toplumlarda dinin siyasallaşması gerçekten bir sekülerleşme eğilimi doğuruyor mu? Demokratik süreçlere katılım İslamcılığı nasıl etkiliyor?*

Batı'da modernliğin ortaya çıkışı ve hızla küreselleşmesi, tüm alternatif varoluşları kaçınılmaz olarak bu duruma karşı bir tutum almaya zorluyor. Bu anlamda modernlik kayıtsız kalınamayacak bir kavram. İlginç bir biçimde Kemalizm ile İslamcılık bu "kayıtsız kalamama"nın faklı seçenekleri aslında. Bir madalyonun iki yüzü gibi! İlki modernliğin taklidi, ikincisi ise topyekûn reddi sanki. Bu açıdan bakıldığında Kemalizm ile İslamcılık arasında tuhaf yakınlıklar keşfedilebilir.

Dinin siyasallaşması başlı başına bir sekülerleşmedir zaten. Dünyevi iktidar seküler bir taleptir. Bunu isteyenler Müslüman olsalar bile! Namaz kılmanız seküler olmadığınız anlamına gelmez! Biz genelde sekülerleşmeyi hep dinden bir çıkış olarak okumaya pek hevesliyizdir. Üstelik bu konuda Kemalistler ile İslamcılar pek farklı düşünmezler. Kemalistler olumluyarak, İslamcılar reddederek. Kelimenin kökeni olan "saeculum" öncelikle manastırın dışına çıkmayı işaret eder. Ama bu

* *Al Jazeera*, Söyleşi, 1 Aralık 2014.

çıkış dinden çıkış olabileceği gibi, dinin mesajını tebliğ etme şeklinde de olabilir. Bu anlamda sekülerleşme aynı zamanda dindarlığın dönüşmesidir. Dindarlığın kabuk değiştirmesidir. Sekülerleşme aynı zamanda bir neo-dindarlıktır.

Son dönemde Türkçede bu konularda önemli kitaplar yayınlandı. Charles Taylor'un *Seküler Çağ* ve Jose Casanova'nın *Modern Dünyada Kamusal Dinler* kitapları örneğin. Umarım ciddi tartışmalar için temel oluşturabilirler.

Türkiye'de son dönemde yaşananları çok hızlı bir sekülerleşmenin sonuçları olarak okumak mümkündür. Siyasal İslam, siyaset merkezli bir sekülerleşme, AKP deneyimi ise buna ek olarak çok güçlü bir iktisadi sekülerleşmeye işaret edebilir.

Toplumsal düzeyde bakıldığında, bireyciliğin ve tüketim alışkanlıklarının yaygınlaştığı, farklı kültürlerle etkileşimin arttığı günümüz toplumunda bir Müslüman laikliğinden bahsetmek ne ölçüde doğru?

Laiklik laikos'tan gelir. Ortaçağ'da "ruhban olmayan" anlamında kullanılmıştır. Batı deneyiminde laikos Ortaçağ'dan modernliğe geçerken özellikle de ulus-devletleşme sürecinde daha çok devleti tanımlayan bir sıfata dönüşmüştür. Mezhep savaşlarının yıkıcılığından edinilen tecrübenin bir sonucu olarak, siyasal iktidarın göreli tarafsızlığını ifade eden bir kavramdır artık. Bu anlamda laiklik siyasal bir kavramdır. Sekülerleşme ise toplumsal bir kavramdır. Laiklik aslında bir anlamda devletin bütün inançlara göreli eşit bir mesafede durabilmesini tarif eder. Sekülerleşme ise bireyin, toplumsal kesimlerin dinle kurdukları ilişkinin dönüşümünü tarif eder. Devlet seküler, birey laik olmak durumunda değildir yani. Laiklik ile sekülerleşme Türkiye'de gereğinde fazla bir biçimde eşanlamlı olarak kullanılırlar. Oysa bu doğru değildir. Hatta ilginç bir biçimde bizim gibi ülkelerde laiklik ve sekülerleşme birbirlerine göreli zıt tecrübeleri bile ifade edebilirler.

Aslında bunun nedeni Türkiye'nin bir modernleşme ülkesi olmasıdır. Yani modernliği bizatihi kendi dinamikleriyle üretememiş ama modernliğe kayıtsız da kalamamış bir toplum olması. Bizde kurucu irade ulus-devlet inşası sürecinde toplumdaki geniş bir "sekülerleşme açığı" olduğu tespitinden yola çıkmıştır. Bu açığı da otoriter bir laikliği toplumsallaştırma politikasıyla gidermeye çalışmıştır. Bu da belki de toplumsal sekülerleşmenin önünü kapamış ya da onu ertelemiştir.

AKP sekülerleşmesinin niteliğini biraz da bu önü kapanmışlığın, bu ertelenmişliğin neden olduğu yoğun tepkisellik belirlemektedir bugün. Bugün yaşadığımız siyasi ve iktisadi güç talebinin aşırılığı aslında bunun bir sonucudur.

Hem ülke içindeki hem de başta Ortadoğu olmak üzere Müslüman ülkelerde yaşanan gelişmeler hesaba katıldığında sizce Türkiye'de siyasal İslam'ın geleceği nasıl şekillenecek?

Türkiye'de bugün artık sekülerleşenin aslında dönüşmüş dindarlık olduğu daha açık bir biçimde ortaya çıkıyor. Yani asıl seküler olan İslamcılıktır artık. Bu anlamda Recep Tayyip Erdoğan'ın Türkiye'deki en seküler kimlik olduğu bile söylenebilir.

Türkiye'de İslamcılar bizatihi kendi varoluşlarını ve iktidar yürüyüşlerini, genellikle Batı kaynaklı sekülerleşme kuramlarının çöküşünün bir kanıtı olarak görüyorlar. Oysa sadece kendi kişisel tarihlerine biraz uzaktan bakabilseler, aslında kendilerinin sekülerleşme kuramlarının bizatihi kanıtı olduklarını görebilirler.

Klasik kurama baktığımızda, sekülerleşmenin, çalışma, kazanma, biriktirme ve harcamanın ibadete ikame edilmesi olduğunu görürüz. Tıpkı refahın ve zenginliğin cennetin yeryüzüleşmesi olarak okunabilirliği gibi. Hatta ben bu anlamda sekülerleşmenin bizatihi kapitalistleşme olabileceğini düşünüyorum giderek. Yani sekülerleşme kapitalizmin ortaya çık-

ması sağlayan "nedensel" çerçeve değil sadece. Sekülerleşme bizatihi kapitalizmin kendisi belki de.

Kemalizm ise bir sekülerleşmeye değil, daha çok devletin bir sıfatı olması gereken laikliğin toplumsal bir ideolojiye dönüşmesine işaret eder. Dolayısıyla Türkiye'de laiklik Batı'da milliyetçiliğin oynadığı rolün bir bölümünü ifa etmiştir. Laiklik milliyetçilikten rol çalmıştır bizde. Türkiye'de kapitalizmin derinleşmesinde İslamcılığın Kemalizm'den çok daha başarılı olması aslında kimin daha "seküler" olduğunu bir kanıtı olarak okunamaz mı?

Bugün Türkiye'nin ciddi bir kriz yaşadığı bence aşikârdır. Ve bu krizden çıkıştan en azından söz edebilmek için herkesin ezberlerini mümkün olduğunca akıl ve vicdandan geçirmesi gereği de ortadadır. Ben kişisel olarak Türkiye'nin uzak ufkunda Kemalizm'in de, İslamcılığın da haklı çıkamayacaklarına her geçen gün daha fazla inanıyorum.

SÖYLEŞİ: FAŞİZM MODERNLİĞİN DOĞASINDA OLAN BİR TAVIRDIR*

Özgün Duruş Gazetesi: *Faşizm kavramı günümüzde kavramsal boyutundan kopuk olarak, gündelik dilde bir hakaret gibi anlaşılıyor, kötü bir sıfat olarak sıklıkla kullanılıyor. Bu kullanımların gündelik hayatta karşımıza çıktıkları şekillerinin ötesinde kavramsal olarak düşündüğümüzde nasıl anlamalıyız faşizmi?*

"Faşist", hiç sahiplenilmeyen bir sıfat. Belki o nedenle de herkese yaftalanabilen bir şey. Hiçbir liberal kendisine liberal denmesinden ya da sosyalist sosyalist denmesinden rahatsız olmaz. Ama faşizmi hiç kimse sahiplenmiyor, doğrudan hakaret olarak ve aslında insanın doğasına, kişilik yapısına yönelik bir niteleme olarak algılanıyor ve bu çok tehlikeli bir şey aslında. Faşizm, tıpkı diğer modern siyasal ideolojiler gibi, tıpkı muhafazakârlık gibi, liberalizm gibi, sosyalizm gibi bir modern siyasal ideoloji. Olgusal bir yönü var bunun. İnsanların iradelerinden ve tercihlerinden bağımsız bir yönü var. Dolayısıyla bu çerçevede ele almak daha sağlıklı olacaktır. Geniş anlamda böyle bir yönü var ve en fazla altı çizilmesi gereken, faşizmin modern siyasal bir ideoloji olmasıdır. Kaba saba, görgüsüz, oturmasını kalkmasını bilmeyen adam gibi belli bir

* *Özgün Duruş* Gazetesi, 71.Sayı, 17 Ocak 2010.

profile sıkıştırılan bir kavram olmanın ötesinde modernliğin doğasında olan bir tavırdır. Bu yönünü görmek ve gözden kaçırmamak bence çok önemli. Faşizm kavramının Türkiye'de son dönemlerde bu yönü hiç yokmuşcasına kullanılması çok rahatsız edici bir şey.

Modern bir olgu oluşundan bahsedecek olursak, nasıl bir ortamda doğar faşizm? Faşizmin oluşması için gereken şartlar neler? Modern toplumdan önceki zamanda yaşanan benzer örneklerden farkı nedir, monarşilerden, baskı rejimlerinden nasıl ayırmak gerekir?

Her türlü otoriteryenizm, her türlü totaliteryenizm, her türlü hiyerarşik iktidar yapıları, bunların hepsi faşizmi çağrıştırabilir ama bunlar bizatihi faşizm değildir. Faşizm, modern zamanlarda ortaya çıkmış popüler bir ideolojidir. Dolayısıyla faşizmin minimumları nelerdir diye baktığımızda, faşizmin söz konusu olması için kitle toplumu olması, iyi kötü bir birey, vatandaş kavramının olması, ortalama bir demokrasi olması gerekir. Yani Roma köleci toplumu için faşizm kavramını kullanmak mümkün değil. Faşizmi ilginç kılan, otoriter bir rejimin demokratik bir toplumda vücut bulabilmesidir. Özellikle iktidara gelmesi açısından zora, güce, despotizme dayanmaktan çok popüler, demokratik, siyasal araçlara dayanmış olmasıdır. Daha spesifik konuşursak, Almanya'da Nazizm'in, İtalya'da Faşizm'in iktidara gelmesi tamamen demokrasinin iç mekanizmaları sayesinde olmuştur. Faşizmi bir takım kötü adamların yaptıkları bir şey olarak düşünmek doğru değil. 12 Eylül Faşizmi deniyor mesela, 12 Eylül bir darbedir. Anayasa oylaması %92'yle kabul edildiği zaman darbe popüler olarak onaylanmış olur ve asıl o andan itibaren "faşizm" anlamlı bir niteleme haline gelebilir. Ama beş generalin iktidarı ele geçirmesi tek başına faşizm değildir. Faşizm bu anlamda darbenin toplumsallaşmasıdır, içselleştirilmesidir, halk tarafından onaylanmasıdır. Belki bu mantık açısından Almanya, İtalya örneklerine göre sıralama açısından biraz ters oluyor Türkiye

örneği. Orada zaten popüler bir tabanı var faşizmin, halkoyuna dayanıyor.

Halkın faşizmi desteklemek için rasyonel gerekçeler bulmasına baktığımızda bu faşizm kavramının günümüzdeki kullanılış biçimleriyle bire bir çelişiyor aslında...

Faşizmin kolaylıkla bir irrasyonalizm, bir akıl dışılık, kafayı çizmişlik, bir tür "delirium" olarak anlaşılması söz konusu, Hitler psikopat, Mussolini deli. Bunlar çok kolaycı şeyler ve işin özünü kaçırmamıza neden oluyor. Ayrıca Mussolini'nin ya da Hitler'in ruhsal sorunları olabilir. Bu faşizmin bir "delirium" olduğu anlamına gelmez.

Peşlerinden sürüklediklerı milyonlarca kişiyi nereye koyacağız?

Esas sorulması gereken de bu. Milyonlarca Almanın ve İtalyan'ın böyle birini neden desteklediklerı. Modernliğin açmazı da bu işte. Bunların bir takım temel argümanları var. Şu anda Avrupa'da neo-faşizm deniyor, 20'lerden, 30'lardan ayırt etmek için. En ünlüsü Le Pen olduğu için onun adı çıkmış ama her ülkede benzer şeyler var. Göçmenlerden besleniyor, İslamofobiden besleniyor, ekonomik krizden besleniyor. Faşizm eşittir irrasyonalizm değil. Çok rasyonel argümanlara dayanıyor aksine. Faşist olmak, modern toplumda bir argümantasyona dayanıyor. Neo-faşizm Avrupa'da nereden besleniyor. Ağırlıklı olarak işsizlikten besleniyor. Le Pen'e kim oy veriyor Fransa'da? Bunu sadece oy verenlerin halet-i ruhiyesiyle açıklayamayız. Herkes mi deli? Fransa'da yaklaşık 6 milyon Müslüman var. İşsizliğin, ekonomik krizin olduğu dönemlerde -ki 73 petrol krizinden beri kronikleşen bir şey bu Avrupa'da- ortalama bir Fransız her Mağripliyi, kuzey Afrikalı Müslümanı kendi işine el koymuş bir düşman olarak algılıyor. Yani bunun gündelik hayatta çok rasyonel temelleri var.

Şöyle bir yaygın düşünce var: Milliyetçiliğin aşırısıdır faşizm. Salt teorik, hayata tekabül etmeyen bir şey gibi algılanıyor, "biz yüce bir ulusuz diğerleri ölmeli," buna indirgeniyor.

Çok güzel temas ettiniz. Bence faşizmi yanlış anlama çeşitlerinden biri de aşırı milliyetçilik olarak algılanması. Değil. Faşizm tanımlamakta zorluk çektiğimiz bir şey. Bir yandan bütün modern siyasal ideolojiler gibi kendisine özgü bir çerçevesi var ama aynı zamanda bütün siyasal ideolojilerin de dönüşebileceği, o yüzden zaten kişisel ya da toplumsal düzeyde üstlenilmesi kolay olmayan bir şey. Kimse o sıfatı kendisine yediremiyor. Fransa'da, Hollanda'da vs. Türklere, Müslümanlara yönelen nefrete dönecek olursak, Avrupalı insan işsizliğini bu kişilerin çalışmasına bağlıyor. Klasik Alman Nazizmi de çok rasyonel gerekçelere dayanıyor. Bunların birincisi Versailles anlaşması. Bize haksızlık edildi diyor Hitler ve büyük ölçüde haklılık payı olan bir şey bu.

Zaten Hitler ülkesinin içinde bulunduğu durumu düzeltmek için ortaya çıkmıyor mu?

20'lerde, Weimar Cumhuriyeti döneminde, ekonomik krizin çok yoğun olduğu, insanların valizle maaş aldıkları ve paranın değerinin maaşı alıp fırına gidene kadar değiştiği bir toplumsal çerçeve söz konusu. Nasyonal Sosyalistler 5 yıl içinde 800 bin oydan 17 milyon oya çıkıyor. 1928'den 1933'e dek gerçekleşen dört seçimde. Yaşanan krizin yoğunluğunun veya derinliğinin hem toplumsal hem de bireysel, halet-i ruhiye düzeyinde bir yansıması olarak düşünmek lazım. Sorun algısı toplumsal ve bireysel düzlemde ne kadar derinse, onu çözmek için peşine düşeceğin siyasal ideolojinin ya da "deli"nin aykırılığı da o kadar yüksek olabiliyor. Hitler gibi çok aykırı birinin 17 milyon insanı peşinden sürüklemesi aslında 17 milyon insanın sorunlarının derinliğiyle de ilgili.

İnsanlar kendini ne kadar kötü hissederse...

Aynen, toplum veya insan kendini ne kadar kötü hissederse, sorunlarını ne kadar aşılamaz hissederse, "ben bunu halledemem" şeklindeki çıkmaz ve çözülemezlik duygusu ne kadar baskın olursa bu faşist hareketlere yönelmenin arka planını oluşturur.

Adorno'nun Aydınlanmanın Diyalektiği'nde faşizmin tarihin ilerleyen akışından bir sapma değil, doğal bir sonucu olduğu tespitinden hareketle Frankfurt Okulu için neler söyleyebiliriz bu bağlamda?

Bu konuları teorik olarak dert edinmemi sağlayan Frankfurt Okulu'na duyduğum ilgi. Batı düşüncesinde faşizmi en derin biçimde fark eden düşünürler bu çerçevede Benjamin ve Adorno gibi isimler. Bunlar 1930'larda, faşizmi yaşamış ve bir yandan da Yahudi olan kimseler. Demin söz ettiğimiz gibi, sorununuz ne kadar derinse faşizme o kadar derinden yakalanırsınız. Faşizmi bir sorun olarak algılayanlarında elbette ona en fazla muhatap olanlar arasından çıkması muhtemeldir. Yahudiler. Yani o sorunu en derinden hisseden, faşizmin politik ve bireysel yükünü göçmen olmak zorunda kalarak, ülkeyi terk etmek zorunda kalarak, üniversiteden atılarak yaşayanlar. Frankfurt Okulu'nun Ortodoks Marksizm'den kopuşunun da temel sebebidir bu. Ortodoks Marksizmin bu konudaki yetersizliğinden ötürü, otoriter rejimlerin nasıl açıklanması gerektiği üzerine geliştirdikleri teorik yaklaşımlarla Freud'a ve psikanalitik çerçeveye yaklaşan bir tercihe yönelerek Ortodoks Marksizm'den uzaklaşıyorlar. İçinden geldikleri Marksizmi de sorgulamaları ve yer yer terk etmelerine veya Ortodoks Marksistler tarafından aforoz edilmelerine neden oluyor.

Faşizmin yükselişi sırasında Almanya'daki sosyalistlerin durumu nasıldı?

E.H. Carr'ın *Komintern'in Alacakaranlığı* kitabı geçtiğimiz günlerde yayınlandı İletişim yayınlarından. Bu konuda çok önemli bir kitaptır. Weimar döneminde en güçlü partilerden biri Sosyal Demokrat Parti. Marksist ilkelere dayanan ve 45'e kadar bu şekilde devam eden çok güçlü bir parti bu. Bu partinin temsil ettiği Klasik Marksizm aslında faşizmi büyük ölçüde komünist ya da sosyalist toplumun gerçekleşmesinden önceki son bir kriz veya hastalık aşaması olarak görmüştür. İyileşmek için içmemiz gereken acı bir ilaç olarak görerek fa-

şizmle mücadele etmeye pek tenezzül etmemiştir. "Gereksiz anti-faşizm yapmayalım" cümlesi bir Komintern metnine aittir.

Rosa Luxemburg meselesi...

Rosa Luxemburg'la SPD'nin anlaşamamasının nedenlerinden biri de bu. Rosa Luxemburg'un öldürüldüğü dönemde Almanya'nın İçişleri Bakanı bir SPD'lidir. Faşizmin iktidara gelmesini bir halk isyanına dönüştürüp oradan sosyalist bir devrim çıkartma yaklaşımı aslında çok derin bir Makyavelizm içerir. Hitler'in arkasından sıra bize gelecek şeklindeki ilerlemeci mantık aslında bu rejimin yükselişine karşı direnişi paralize eden bir şey olmuştur. Mesela Walter Benjamin'in en rahatsız olduğu şey budur. Meşhur "Tarih Tezleri"nde, "İşçi sınıfını hiçbir şey akıntıya paralel yüzdüğü düşüncesi kadar yozlaştırmamıştır", der. Tarihin akışının bir yönü olduğu şeklindeki ilerleme düşüncesi faşizmi doğrulayan, neredeyse meşrulaştıran, tahammül edilmesi, atlatılması gereken bir süreç olarak görmeye neden olan bir sonuç ortaya çıkarıyor. O iktidar bir kere gerçekleştikten sonra da maliyeti çok büyük oluyor tabii.

Günümüz solunun temel argümanı faşizm karşıtlığı. "Faşizmi döktüğü kanda boğacağız" söylemi şiar ediniliyor bugün, o gün böyle bir konumlanma içinde olmaları şaşırtıcı değil mi?

Herkese faşist diyorsunuz ama gelişine göz yumuyorsunuz. Tuhaf, paradoksal bir durum var burada. Açıkçası bu tarihsel tavırların sonucunda bu iktidarlar İtalya'da ve Almanya'da imkân dâhilinde olmuştur.

Faşizmi anlamak için hangi tarihsel örnekler üzerinde durmak gerekiyor?

Faşizmi özellikle Alman ve İtalyan örneğiyle, büyük ölçüde Alman örneğiyle anlamak gerektiğini düşünüyorum, İspanya daha farklı. Modern siyasal bir ideoloji ve halk tabanına yaslanan anlamıyla İspanya'yı faşizm olarak nitelemek sorunludur.

Çok büyük bir laf etmek istemem ama İspanya'nın o dönemde bir sanayi toplumu, kitle toplumu olup olmadığı tartışılır, o yüzden ayırmak lazım. Her yükselen otoriter rejimi faşizm olarak görmek doğru değil. Latin Amerika, Portekiz, İspanya vs. tabii ki bunlarla ilişki içerisinde tartışılabilir, faşizm analizleri bunları anlamaya katkıda bulunabilir ama her şeye faşist demek de kolaycılık olmuş oluyor.

Kalıp koyuyor ve üzerine düşünmeyi engelliyor aslında...

Başlangıçta söylediğimiz gibi faşizm, modern siyasal popüler bir ideoloji ve aynı zamanda belli bir tarihsel ve spesifik zamana işaret eden bir yönü de var. Dolayısıyla Türkiye'deki otoriterlik anlayışlarının mutlaka faşizmle bağlantılı olarak analiz edilmesi faydalı ama her darbeyi faşizm şeklinde nitelemek doğru değil.

Kitle iletişim araçlarıyla insanlar rasyonel bir şekilde ikna ediliyor ve insanların kendi tercihleri söz konusu. Adorno'nun kültür endüstrisi kavramını bu anlamda nereye oturtabiliriz?

Modern öncesi toplumda faşizm sırf bu nedenle de vuku bulamaz. Bu kadar derinlemesine nüfuz edici kitle iletişim araçlarının yokluğunda faşizm imkân dâhilinde değildir, çok mikro ve yerel bir şey olarak kalır. Radyo olmasaydı Hitler de olmazdı. Büyük bir laf bu ama söyleyebiliriz. Almanya'da ve İtalya'da faşistlerin oy oranların yükselişi ile radyo sayısının artışı arasında ilişki var. Bunu Reich çok güzel anlatır *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı* adlı kitabında. Örneğin İtalya'da 1932'de 305 bin radyo alıcısı varken 1938'de bu sayı bir milyonu geçmiştir. Kitle iletişim araçları mesajın, iletinin çok hiyerarşik, sistematik ve düzenli olarak toplumsallaşmasını sağlayan yeni ve modern şeylerdir. Hitler Berlin'de bir meydanda konuştuğu zaman milyonlarca insan buna köylerde, kasabalarda muhatap oluyor. Meydandaki kalabalığın heyecanlı nidaları ve haykırışları eşliğinde dinliyorlar bunu Alman köylerinde. Milyonlarca insan bir tür tapma, bir tür ritüel şeklinde haftada bir kere iki kere mesajı algılayarak bunu içselleştiriyor. Toplumsal rıza da

buradan doğuyor. "Gerçekten bu adam bizi kurtaracak galiba" duygusunun gelişmesinde ciddi bir rolü var kültür endüstrisinin. Kavramsal olarak modern kitle iletişim araçları, Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisi dediği türden bir çerçevenin oluşmadığı bir toplumda, tek bir merkezden konuşup bütün kılcal damarlara kadar mesajın iletilebilirliğinin garanti edilmediği bir toplumda faşizmden söz etmek pek mümkün değil.

Mustafa Kemal'le ilgili olarak ne diyebiliriz, kullandığı araçlar itibariyle faşizan özellikler gösterdiğini söyleyebilir miyiz mesela?

Şöyle bir ayırım yapalım o zaman, faşizm modern siyasal ideolojidir ve aynı Marx'ın sosyalizmi öngördüğü gibi sanayi toplumu, dolayısıyla burjuvazi ve proletarya ayrımının var olduğu, minimum vatandaşlık ve özgürlük ortalaması öngörebileceğimiz toplumlarda gerçekleşen bir kitle hareketidir. Türkiye gibi, Rusya gibi modernleşen toplumlarda özellikle 1930'larda faşizmden söz etmek bu yönden mümkün değildir. Bu açıdan ne Kemalizm ne Bolşevizm bir kitle hareketi değildir. Kemalizmin doğası bu açıdan faşizme uygun değildir. Kemalizm bir bürokratik, elit hareketidir. Arkasında bir kitle hareketi yoktur bu anlamda. 12 Eylül sonrası dönemde Türkiye'de faşizmden söz etmek daha mümkündür bence. Sözünü ettiğimiz minimumların hepsi Türkiye'de oturmuş durumda. Bence 1980'lere kadar Türkiye'de Marksist anlamda bir burjuva sınıfının olduğu, işçi sınıfının olup olmadığı tartışılır. Klasik anlamda bir vatandaş kavramının olduğu tartışılır. Bunların hepsi 80'lerden itibaren yavaş yavaş yerleşiyor. Burjuvazinin artık var olduğunu İstanbul Modern'den, Pera Müzesi'nden anlıyorum. Kitle iletişim araçlarının gücünden dolayı faşizm imkânını hissediyorum. Şu an Türkiye'deki kanal sayısı Avrupa ortalamasının çok üzerindedir. Kültür endüstrisi dediğimiz şey aslında biraz bıçak sırtı meseledir. Olumlu yönden bakarsak demokratikleşme, düşüncenin ifadesi, çoğullaşmanın imkânlarını sunan bir araç olarak da okuyabilirsiniz

ama Türkiye'deki iktisadi yapı niceliksel çeşitliliğe niteliksel bir derinlik katmadığı ve üç beş kişinin elindeki bir medya mevcut olduğu için bu araçların olumsuz anlamda kullanılması çok daha olasıdır. Şöyle de diyebiliriz tek kanallı TRT döneminde de faşizmden söz etmek bugünden çok daha zordu. Bu araçların nüfuz etme olanağı arttıkça insanların mesajla muhatap olma olasılıklarını arttırıyor. Mesajın içeriğinin ne şekilde doldurulduğu önemli, bıçak sırtı dediğim bu.

Çok çabuk bir şekilde insanların bu söylemlere meyledebilmesi medyanın bu kadar yaygınlaşmasıyla ilişkili diyoruz. Bir yandan da Irak savaşını mesela film izler gibi izleyebiliyoruz...

Oyunlaşması, sıradanlaşması, bayağılaşması aslında bir anlamda meşrulaşması anlamına geliyor. Hiç kimsenin kendisini faşist sıfatıyla birlikte anmaması; biz moderniz, çağdaşız gibi üzerimize giydiğimiz maskeler faşizmi hep bizim için öteki olan bir şey olarak algılatıyor ve dolayısıyla fütursuzlaşıyoruz. Ben yapıyorum öyleyse bu faşizm olmaz. İnsanlarda bu anlamda gereksiz bir özgüven söz konusu. Hayatının herhangi bir anında her insan faşist olabilir. "Ben insan öldüremem, ben çok hümanistim," demek çok kolay. Eğer evladını ya da anneni, babanı gözünün önünde öldürmeye kalksalar sen de katil olabilirsin. Dolayısıyla bu siyasal, zamansal koşullarla ilişkili bir şey. Herkes katil olabilir, herkes kötü olabilir. "Artık modern olduk, faşizm bizim için imkân dahilinde değil" bu doğru değil.

Türkiye özelinde yaşanan örneklere bakacak olursak nelere dikkat etmemiz lazım?

Düşünce hürriyeti, düşünce özgürlüğü diyoruz mesela, böyle bir şey yoktu Batı'da. İfade özgürlüğü vardır. Bu bile içselleştirilmiş bir faşizmdir aslında. Sen evinde düşün dur, kim karışır? Bu bile Türkiye'de faşizmin çok kolay yeşerebileceğini gösteriyor. İnsanların belli bir şekilde giyinmeleri gerektiği düşüncesi, belli şeyleri, belli sınırlar içinde düşünebilecekleri

düşüncesi, bu bir şekilde faşizme işaret eder. İdeal bir yaşama biçiminin tartışılmaz kıyafetlerinin dayatılması faşizmin bir şekilde mümkün olmasını beraberinde getirir. Sadece başörtüsü değil bizim siyaset yapma biçimimizin doğasında bu özellikler var. Bu riski arttıran bir şeydir. Derinden nüfuz edebilecek, niceliksel olarak çok çeşitli medyayla da çok kolay yayılabilecek bir şey. Bu tarlada bu ürün çok kolay gelişebilir. Bunun mutlaka bir askeri darbe, üç beş kötü adamın iktidarı ele geçirişi şeklinde olmasından daha ciddi tehlikeler söz konusu olabilir. Toplumsal olarak meşrulaşmış bir otoriter rejim darbelerden çok daha tehlikelidir. Kürt sorunu, Alevilik, başörtüsü yasağı gibi çeşitli nirengi noktaları var. Fransa'da göçmenlik ya da işsizlik nasıl bir ratio'ya dayanıyorsa faşizmi güçlendiren, Türkiye'de bu meseleler faşizmin imkânlarını çeşitlendiriyor. Faşizm tam anlamıyla bir orta sınıf ideolojisidir. Türkiye'deki tabanı ise biraz daha üst-orta sınıfa dayanan, çok daha kentli bir kavram gibi gözüküyor. Kentli, yaşama tarzı açısından ortalamanın üzerinde Batılı ve bu nedenle de kendi faşizmlerini algılamaları o kadar az olanaklı bir kesim.

Kendi yaşama biçiminin dışında, kırsal bir şey olarak görüyor faşizmi. MHP gerçekliği ile sözünü ettiğiniz üst-orta sınıf arasındaki ayrım ne?

Benim söylediğim MHP'den ayrı bir şey. Bu çerçevede MHP çok daha düşük bir risktir. Oranın bu sıfatla anılması doğru değil bence. MHP'nin iktidara gelmesi ile Ergenekon'un iktidara gelmesi farklı sonuçlara yol açar. Anti-AKP söyleminden beslenen, dava sürecine duyulan öfke –bunların haklı gerekçeleri olsa bile, bir takım kötü adamlar belgeler üretse bile- dalgayı güçlendiren bir işlev görüyor. İlgili basının provokasyonu ve kışkırtması, özellikle Anayasa Referandumunda ki %58-%42 meselesi, çok tehlikeli bir kutuplaşma zemini hazırlıyor. Nişantaşı'nda çık yüz kişiyle konuş, bunların doksanı AKP gitsin de ne olursa olsun diyecektir. Risk algısı ne kadar derinse, bunun içselleştirme ve kendisi için vazgeçilmez his-

setme katsayısı ne kadar artarsa faşizmin imkânları da o kadar artar. Benim birçok arkadaşım var, ailemden insanlar, dostlarım, "Bu adam faşist biri" dediğim zaman, "Ben onu tanıyorum kibar biri" ya da "Kitap yazmış" diyebiliyor. Faşist ayakkabısının arkasına basan, abuk sabuk bıyıklı biri olarak algılanıyor. Faşizmin ya da siyasal ideolojilerin kişilik yapısıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Faşizmin giyim tarzıyla, tüketim kalıplarıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Çok iyi, yardımsever biri olursun ama aynı zamanda faşist olursun, aynı zamanda çok liberal olursun ama çok kötü bir insan olabilirsin. İnsan doğasıyla siyasal ideolojileri eşlemek bizi hiçbir yere götürmez. Unutmamak gerekir Hitler bir vejetaryen ve hayvanseverdi.

Faşizm kavramının bu şekilde kullanılması da faşist bir şey...

Faşizmi köylü, dışarıda, kırsal, görgüsüz bir şey olarak algılayarak kendimizi o çerçevenin dışında gördüğümüz için faşist olma olanaklarımız daha artıyor. Sadece eylemlilik yönüyle değerlendirmemek gerekiyor işin bir de pasif yönü var. Neye tahammül edebiliriz? Yanında bir insan insanı doğruyor sen geçip gidiyorsun. Hrant Dink'in katlini hatırlayalım, o zaten Ermeni'ydi denebildi bazı çevrelerde. Pasif bir şekilde katkıda bulunabiliriz faşizme.

Brecht'in sanat özelinde söylediği bir sözü var, "apolitik sanat statükoyla ittifak yapmaktır" diyor. Sessiz kalmak da faşizmle ittifak yapmak anlamına mı geliyor?

Tabii ki. Sessiz kalışta kullandığımız kriterler önemli. Sen Türk'sen Kürt'ün başına gelen seni rahatsız etmiyor, Sünni'ysen Alevi'nin başına, başın açıksa örtülünün başına ya da tersi. Bu genel bir niteliksizleşmeye neden oluyor. "Önce anarşistleri aldılar bir şey demedik, sonra komünistleri aldılar, sonra sosyal demokratları aldılar, sonra Yahudileri toplamaya başladılar sıra bana geldiğinde kimse kalmamıştı." Hitler döneminde Almanya'da neredeyse atasözü haline gelen bir söz bu. Mekanizma, en aykırı gözükenden başlayan bir sessizleş-

tirme ile işliyor. Türkiye'de herkes kendine demokrattır mesela. Bu da herkesin özgürlük kaybına neden olur.

"Her birey hayatının bir bölümünde faşist olabilir" dediniz. Gerekli koşullar oluştuğunda rasyonel olarak işleyen bir zihin faşizme meyledebiliyor. Bu konunun üzerinde düşünürken o zaman bireylerin kendilerine dönük özeleştiri yapmalarını mı beklemeli?

Reçetelere çok fazla inanmam açıkçası ama bana göre bu konudaki en ikna edici şeylerden biri şüphenin ötekine değil kendine yöneltilmesi. Yani hep ötekinin eksiğini, yanlışını esas alan bir akıl yürütme yerine kendi sözünün sınırlarını keşfedebilecek bir akıl yürütme düzeyine geçebilmek gerekiyor. Faşistin kendi hakikatine duyduğu aşırı güveni, "benim dediğim doğrudur ve diğerlerinin hepsi yanlıştır" söylemi çok tehlikeli. Bunu günümüzde nasıl görüyoruz? O Sorosçu, o CIA ajanı, o vatan haini. Bunu yazmıştım bir makalemde, bir ülkede vatan haini, ajan, provokatör gibi laflar ne kadar popülerse o ülke o kadar az demokratiktir dolayısıyla o kadar faşizme müsaittir. Herkes diğerini vatan haini olarak görüyor. Sen kendi hakikatine duyduğun güven karşısında beni ne kadar dışlar, vatan hainliği ile yaftalarsan benim de seni aynı şekilde niteleme olasılığım artıyor ve bu da demokrasinin derinleşmesine engel olan bir şeydir. Bunu söyleyenler liberal olarak anlaşılıyor, ben bunun liberal bir cümle olduğunu düşünmüyorum bu çok varoluşsal, bütün siyasal ideolojileri aşan boyutları olan bir şey. Paradoksal bir şekilde faşizm hem diğer modern ideolojiler gibi bir ideoloji hem de her siyasal ideolojinin kolaylıkla kendisine dönüşebileceği bir şey.

Bu ihtimalin kökenleri insanların düşünme biçimleriyle de alakalı aslında. Mesela komplo teorilerinin revaç bulması ile faşizm arasında ilişki kurabilir miyiz?

Komploculuk faşizme çok yatkın bir sosyalleşme ve akıl yürütme biçimi aslında. Faşizm, monist bir şey sonuçta. Bir şeyle her şeyi açıklamak. CIA ajanları geldi ülkeyi yönetiyor, misyonerler geldi İslam elden gidiyor, herkes Sabetayist, her

yeri ele geçirmişler. Bir tür metafizik de var burada. Bir tözle, cevherle her şeyi açıklıyorsun. Faşizmin böyle bir kısa yolculuğu var, hemen ameliyat edelim, ilaçla falan uğraşmayalım. Bir kişiye taparak veya bir formülün peşinden giderek her şeyi çözebileceğine inanarak hareket etmek ne kadar tutarlı? Bir sorunu çözersin ama ondan sonra her sorunu o şekilde çözmeye alışırsın. "Sallandıracaksın Taksim'de üç tane.", "Ya sev ya terk et." Bunlar faşizmin gündelik hayatta ağzımızdan çıkma biçimleri. İçselleştirilmiş olduğu ve farkındalık içermediği için çok daha korkutucu bir şey bu. Faşizmin modernliğinin altyapısı biraz da burada. Kitle iletişim araçları olmadan faşizm nasıl olmazsa soykırım da olmaz. Arkaik dönemde katliam olur, yüzyıllar süren savaşlar olmuştur ama soykırım modern bir şeydir. Çünkü 6 milyon insanın kafasına birer kurşun sıksan 6 milyon mermi demektir bu ve maliyeti çok yüksek bir şey. Ama bir bardak kimyasalla bütün İstanbul'u yok edebilirsin. Modernliğin içerdiği faşizmin imkânlarını gösteriyor bu.

Düşmansız bir insan mümkün mü peki? Kendi öteki tanımımızla ilgili bir şey bu aslında...

İsa'nın öteki yanağını çevirmesi aklıma geliyor mesela. O bir özgüven işaretidir. Hâlbuki bizde özgüven yok. Hem kendine güvenmek hem karşındakine güvenmek gerekiyor. Karşındakine bir kere güvensen o senin özgüvenini yükseltecek ve karşındakini şüpheye düşürecek. Galatasaraylılar, on beş yaşındaki Fenerlileri dövdüler geçenlerde, yarın da onlar diğerlerini dövecekler. Ama birisi durduğu an bir şüphe anı oluşacak ama böyle bir şeye ulaşamıyoruz bir türlü. Hakikat söylemimize duyduğumuz aşırı bağlılık her zaman bir özgüvenin sonucu olmaz, bunun tam tersi bir özgüven eksikliğinin sonucu da olabilir. Aslında kendimize güvenmediğimiz için çok radikal hakikat söylemleri geliştirmek ihtiyacı duyuyoruz belki. Onun içinde olduğumuz zaman sırtımızı güvende hissediyoruz ama yanak çevirmedeki fütursuz, kontrolsüz ve belki de temelsiz özgüven bir yerden bir şeyleri başlatabilir.

İnandığımız şeylerden fazlasıyla emin olmamız bizi bir şeyleri karşı taraftan beklemeye mi yöneltiyor?

Yarım saat konuşacağız ve sonra hepimiz birimizin düşüncesini kabul edecek. Böyle bir şey olabilir mi? Hayat bu kadar basit mi? Ben bütün hayatımdaki referanslarımı karşımdakinin üç lafıyla değiştirebilir miyim? Öyle olsa bile bu sağlıklı bir şey midir? Çoğulluk, niteliksel bir şey de olmalı. Sadece o da var, bu da var değil, niteliksel bir derinliği olması lazım. İnsan kalıplara bu kadar sığabilen bir canlı mı? Herhangi iki liberal aynı olabilir mi? Ne kadar Müslüman o kadar İslam, ne kadar Marksist o kadar Marksizm. Ya öyle olacağız ya böyle olacağız. Faşizmin bütün ideolojilerin içinden geçtiği bir yönü vardır dediğimiz şeyde bu. Psikolojik açıdan da çok sağlıklı bir durumu ifade etmiyor.

Hekim olmayanların bu kelimeleri kullanması etik de değil aslında. Nurdan Gürbilek, Kenan Evren'in söylemlerindeki "hastalıklı olmak", "haşaratlık" gibi suçlamalardan söz ediyor...

Bu terminoloji de çok faşist bir terminoloji. 30'larda Nazilerin kullandığı bir botanik söylem var, "haşarat", "böcek" gibi ifadelere sıkça rastlıyoruz. Bir de tıbbi söylem var, "hastalık", "patoloji" vs. kelimelerle karşıtını itham ediyor. Foucault bu söylemin analizini güzel bir biçimde yapar. Bauman'ın *Modernite ve Holocaust* kitabında örnekleri vardır. Hitler ya bahçıvan ya cerrah gibi konuşmuştur. Nazi metinlerinde topluma doktor ya da mühendis gibi bakılır.

Faşizm bütün kişilik yapılarının içinden geçebilir, o yüzden faşizmi dışarıda bir şey gibi algılamak yerine, faşizme karşı mücadele ederken aynı zamanda kendimizle mücadele etmeliyiz. Kendimizde onu sınırlayabildiğimiz ölçüde sosyolojik çözümler gerçekleşebilir. Kimse kimseyi dinlemiyor, herkes sıranın kendine gelmesini bekliyor hatta beklemiyor. Mesela yolsuzluğa muhalefet Türkiye'de bir ilke üzerinden değil "sen çok çaldın, çekil biraz da ben çalayım" üzerinden gerçekleşiyor. Roller değiştiği zaman ezilen de karşıtını ezecek. Bu tarzdan

vazgeçilmesi gerekiyor, ancak o zaman toplumdan söz edebilirsin. Öbür türlü bunun kabilelerin birbirini boğazlamasından bir farkı yok. Yamyamlar gibi birbirimizi yemiyoruz ama başka türlü yiyoruz. İnsanlar ezici bir pozisyonda olmayı sorunlu bulmuyor, ezilenler karşıtlarının yerine geçmeyi tasarlıyor ve bunun bir ideolojisi yok, bu bir zihniyet meselesi. Batıyla farkımız burada biraz da. Cumhurbaşkanı'nın annesi Ermeni şeklinde bir suçlama yapılabilir mi? İfade özgürlüğü nefret söylemlerini içermemeli. İnternet medyası, mail grupları hayatta söylenemeyecek şeylerin yayılmasına imkân sağlıyor, nefret söylemlerine inanılmaz bir kamusallık kazandırıyor. Söylendiği zaman diğerlerinin tepki göstermeme olasılığı gittikçe artıyor. Keşke birileri bu konuyu ciddi bir şekilde araştırsa. Bir gazetede yazamayacağın, bir televizyonda Türkiye'de bile söyleyemeyeceğin bir cümleyi orada yüz binlere iletebiliyorsun. Zihni o tür iklimlerle muhatap olmaya alışan kişi her türlü saçmalığa eyvallah diyen biri hale geliyor.

Nefret söylemleri yasal yaptırımlarla cezalandırılsa bu da faşizm olarak adlandırılmayacak mı?

Bu modernliğin açmazlarından bir tanesi. Faşist partilerin anayasal olarak örgütlenmesi Avrupa'da suçtur. Demokrasinin paradoksu dediğimiz bu işte. Demokrasi, kendisini yıkmaya azmetmiş insanların söylemlerinin de garantisini sağlarsa kendisini yok etmeyi kabullenmiş olur ama yasakladığı zaman da demokrasi olma özelliğini kaybetmiş olur. Bu paradoksun mutlak aşımı söz konusu değil, nerede dengede tutacağımız önemli. Faşist partiler serbest olsun, soykırımı kabul etmemek serbest olsun. Bunun da kendi içinde bir mantığı, bir ratio'su var.

Faşizmin modernleşmeyle bağlantısını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Bizim gibi toplumlarda hızlı modernleşmenin faşizmi kamçılayan bir yönü de var. Bireysel özgürlüklerin hazmedilmesi dikkat çekici bir noktadır. Özal sonrası dönemle Weimar

arasında benzerlik var. Her şey çok hızlı gelişiyor. Türkiye'nin hızlı ekonomik gelişmesi, sanayileşmesi, kentleşmesi faşizm riskini de çoğaltıyor. Hız, dışarıda kalmışlığı, gelişmeden yeterince pay alamamışlığı, kıskançlığı, merkezde olmayışları sürekli provoke eden bir şey. Hızlı bir şeyden düşersen daha çok yaralanırsın. Almanya'da Nazizmin iktidara geldiği dönemde hem ekonomik kriz hem de dünya savaşı geçirmesine rağmen hızlı bir ekonomik gelişme söz konusu. 1900'lerin başında Almanya'nın sanayi üretimi İngiltere ya da Fransa'nın yarısı kadar, ama Birinci Dünya Savaşı başladığında Almanya'nın sanayi üretimi her ikisinden daha fazla, İkinci Dünya Savaşına gelindiğinde her ikisinin toplamından daha fazla. Faşizmin İtalya'da ve Almanya'da ortaya çıkması bu anlamda tesadüf değil.

SÖYLEŞİ: DEVLETİN DEĞİL TOPLUMUN ALTINI ÇİZEN BİR ANAYASA ÖNEMLİDİR*

ÜMRAN: İdeolojilere göre farklı tanımlamalarıyla karşılaştığımız anayasalar, genel anlamıyla toplumsal mutabakatı ifade eden modern bir sözleşme iddiası taşımaktadır. Modern Anayasacılığın gelişimi ve günümüz hâkim ideolojileri bağlamında Anayasaları nasıl tanımlıyorsunuz, genel düşünceleriniz nedir?

Öncelikle hukuk ve sonra da Anayasa aslında toplumsal mutabakatın toplumsal ilişkilerin kendi "doğal"lığında mümkün olmadığı, olamadığı anda devreye girer. Dolayısıyla Anayasa, sanılanın aksine, toplumsal mutabakatın sağlanmasının pek de kolay olmadığı toplumlarda daha anlamlıdır. Mutabakat sağlamak çok kolay olsaydı zaten Anayasa'ya gerek kalmazdı. İngiltere'de bizdeki anlamıyla bir Anayasa'nın olmayışı örnek olarak verilebilir. Her şeye rağmen kral/kraliçe her seçimden sonra hükümeti kurma görevini mecliste en çok temsil edilen partinin başkanına verir. Bunun mutlaka bir Anayasa metninde yer alması gerekmez. Bunun böyle olabilmesi için bazen gelenekler yeterli olabilir. Bunun yetmediği yerde ise Anayasa bir şart haline gelir. Bu anlamda toplumsal mutabakata dayanan bir Anayasa ortaya koyabilmek her zaman zorlu bir süreçtir. Çünkü Anayasa öncelikle güçlü bir uzlaşma gele-

* *ÜMRAN*, Haziran 2012, s.48-49

neği olmayan toplumlarda elzemdir. Bizim toplumumuz için de Anayasa'nın önemi tam da bu noktada belirginleşmektedir. Belki de bu nedenle zaten Anayasa birçok örneğinde olağanüstü koşulların, krizlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu tip Anayasalar "olağanüstü" Anayasalardır. Bizim için bugün daha anlamlı olan ise mümkün olduğunca "olağan" bir Anayasa'yı inşa edebilmektir.

1961 ve 1982 Anayasaları literatürde vesayetçi olarak nitelenen bir demokrasi anlayışını benimsemiştir. Sovyetlerin dağılması, liberalizm ve demokratikleşmenin hızla yayılmasıyla neticesinde birçok ülkenin demokratik anayasalar yapma çabasına girdiğine şahit olduk. Bu duruma rağmen Türkiye'de vesayetçi anlayış 82,61 ve 24 Anayasalarına dayanarak; demokratik, özgürlükçü, katılımcı, çoğulcu bir anayasanın yapılmasına karşı çıkmıştır. Gelinen nokta itibariyle toplumun hemen hemen tamamının anayasa talebi konusunda uzlaşmasını hangi sebeplere bağlıyorsunuz?

Türkiye aslında büyük ölçüde bir modernleşme toplumuydu. Yani Batı gibi kendi modernliğini bizatihi kendi toplumsal dinamikleriyle üretebilmiş bir toplum değildi. Batı modernliği, arkasındaki toplumsal aktörlerin, sınıfların iradeleriyle ortaya çıkan bir süreçti. Bizde ise modernleşme daha çok bir "batı gibi olma", "modern gibi olma"ya dayanıyordu. Daha çok devletin bir ihtiyacı olarak ortaya çıkmıştı, toplumun değil. Bu anlamda modernleşme bir anlamda devletin topluma biçim vermeye çalıştığı bir projeydi.

Bu nedenle de bizde "hukuk" her zaman çok önemli olmuştur. Hukuk başlı başına bir modernleşme aracıydı. Aslında hukuk, hakkın çoğuludur. Yani hukuk bu manada hakları temel almak durumundadır. Bizde ise hukuk daha çok nizama gönderme yapar. Düzeni kurmak için elzemdir. Aslında her şeyin hukukla belirlendiği, her şeyin mahkemelerde sonuçlanabildiği bir toplum demokratik zihniyetin pek de yerleşmediği bir toplumdur. Anayasa da bu çerçevede topluma biçim vermenin bir aracı olagelmiştir bizde. Toplumun olduğu hali

değil, olması gerektiği hali tanımlamıştır hep. Bizde hukuk en temel modernleşme kurumu olagelmiştir aslında.

Devletin değil, toplumun altını çizen bir Anayasa bu anlamda önemlidir. Anayasa bir başlangıç değil bir sonuç olmalıdır. Toplumun birlikte yaşama konusundaki temel kurallar hakkındaki mutabakatını ifade eden minimal optimum'u ifade etmelidir. Bu da zaten modernleşmeden modernliğe doğru geçişin bir başka tezahürü olarak değerlendirilebilir. Yani devletin toplumu biçimlendirmek için kullandığı bir araç olarak Anayasa'dan, devleti topluma karşı sınırlandıran, toplumun iradesini yansıtan bir Anayasa'ya geçiş. Bu bakış tarzı sadece "liberal" olmakla nitelenemez, nitelendirilmemelidir. Bu çerçeve liberal, sosyalist, anarşist, muhafazakâr vb. ideolojilerin, ama aynı zamanda da Laik, Dindar, Sünni, Alevi, Türk, Kürt vb. şeklinde ifadesini bulan toplumsal varoluş biçimlerinin kendi öznel kimliklerini olabildiğince nesnel bir biçimde "içinde" varsayabilecekleri bir Anayasa'yı mümkün kılabilmelidir.

Hazırlanacak Yeni Anayasa'da kurucu iradenin toplum olduğu düşüncesi birçok alanda kendisini ispat etmiştir. İktidar, toplumun bu kurucu iradesini merkeze çekerek önündeki engelleri aşmaya çalışıyor. Elimizde tek parti dönemi 1924 Anayasası ve darbe dönemi olarak 1961 ve 1982 anayasaları duruyor. Üç anayasanın da ortak özelliği, devletin her şeyin üstünde bir pratikle tüm hayata müdahalesi olarak önümüzde duruyor. Kurucu iradenin toplum olduğu bir anayasayı "yeni" kılacak olan şey ve diğer anayasalardan ayıracak "yeni" sıfatı size göre ne olmalıdır?

Anayasa sadece içerik değildir. Aynı zamanda biçimdir. Üstelik bu "biçim" de iki boyutludur. Birincisi bizatihi Anayasa'nın biçimi. İkincisi Anayasa'nın hazırlanış biçimi. Yeni Anayasa mümkün olduğunca eskilerinden daha kısa olmalıdır. Hayatın her alanını tanımlamaya, düzenlemeye çalışmamalıdır. Bu noktada "minimal optimum" kavramının altını bir kez daha çizmek isterim. Ayrıca Anayasa mümkün oldu-

ğunca geniş toplumsal kesimlerin iyi kötü bir "aidiyet" geliştirebilecekleri bir çerçeveyi mümkün kılmalıdır. Bu noktada Anayasa'nın sadece toplumun egemen değerlerinin bir ifadesi olması demokrasiyi garanti etmez. Tam tersine demokratik haklar asıl azınlıkta olanın, marjinal olanın haklarıdır. Bu nedenle bir Anayasa için en tehlikeli şeylerden biri çok keskin bir marjinallik fobisiyle hazırlanmış olmasıdır. Bu manada örneğin "vicdani ret" önemli bir kriter olabilir.

Toplumsal aktörlerin, grupların, sınıfların, kesimlerin iradeleriyle "evrensel insan hakları" anlayışının bir ortalaması olması Yeni Anayasa için yeterli olmalıdır. "Evrensel İnsan Hakları" kavramının altını özellikle çizmek istiyorum çünkü günümüzde artık hiçbir Anayasa aslında "ulusal" olamaz, kalamaz. İlk olarak bu zaten pratik olarak mümkün değildir. Türkiye'nin de dâhil olduğu uluslararası kurumlar, sözleşmeler zaten Anayasa'ya ulusal, yerel olma imkânı bırakmamaktadır. Türkiye'nin AB'ye olası katılım süreci de bunun başka bir boyutudur. Ama bütün bunlar olmasaydı bile, yine de "evrensel"i gözeten bir bakış teorik olarak gereklidir. Örneğin Türkiye'de "idam cezası" kaldırıldığı dönemde bir referandum yapılsaydı bu cezanın kaldırılması büyük ihtimalle mümkün olmayabilirdi. Dolayısıyla Anayasa sadece toplumun verili iradesini değil, evrensel hukuk normlarını da gözetebilmelidir.

"Demokratik Hukuk Devleti" olma yolunda hızla ilerlediği düşünülen Türkiye Cumhuriyeti'nin; yeni, sivil ve demokratik bir anayasa talebi konusunda toplumsal mutabakatın sağlandığı düşüncesi hâkim ve yeni anayasa için hazırlıklar başladı. Yeni Anayasa hazırlanırken kanaatinizce göz önünde tutulması zorunlu ve yararlı noktalar nelerdir?

Anayasa eninde sonunda içinde yaşadığımız toplumun temel sorunlarına çözüm getirmek, eğer bu çok mümkün değilse, bu sorunları daha yaşanabilir hale getirmek gibi bir perspektife sahip olmalıdır. Bu manada ilk akla gelmesi gereken konular elbette Kürt/Türk Meselesi, Alevi/Sünni Meselesi ve

Laik/Dindar Meselesidir. Bu konuları bu şekilde ifade etmemin bir nedeni var. Bir konunun "mesele" olması için farklı taraflarının olması gerekir. "Kürt Meselesi" ifadesi bir Türk cümlesidir! Tıpkı "Alevi Meselesi" ifadesinin bir Sünni cümlesi olması gibi! Meseleyi bu şekilde ortaya koyabilmek bile bence önemli bir adım teşkil edebilir.

Bu çerçevede öncelikli olarak düşünülebilecek "somut" öneriler şu şekilde sıralanabilir:

-Anayasa'da "vatandaşlık" tanımının herhangi bir "etnik" gönderme yapmadan, mümkün olduğunca yumuşak bir biçimde ifade edilmesi daha doğru olur. Bu konuda "anayasal vatandaşlık" kavramına gönderme yapılması bence daha anlamlıdır.

-"Anadilde Eğitim"in temel insan hakları kapsamında ele alan bir bakış tarzına ihtiyacımız var. Bu temel hakkı tanımayan bir Anayasa'nın Türkiye'ye pek bir şey kazandırabileceğini düşünmüyorum doğrusu.

-"Cemevi ibadethane değildir" yaklaşımıyla Sünni/Alevi meselesinde yol almak mümkün değildir. Cemevlerine ibadethane statüsü mutlaka tanınmalıdır.

-Diyanet İşleri Başkanlığı anayasal bir kurum olmaktan çıkarılmalıdır ve en azından yeniden yapılandırılmalıdır. Bu olası yeniden yapılanmada temsil edilmeyen kesimlerin iradesi mutlaka gözetilmelidir.

-"Din dersi" anayasal bir zorunluluk olmaktan çıkarılmalıdır. Bu konu kanunla düzenlenmelidir. Küçük bir detay belki ama anayasada "gayri Müslim" ifadesi yer almamalıdır. Bu terim marjinalize edici, hegemonik ve giderek baskıcı bir tona sahiptir. Bu ülkede Müslüman olmayanların kendilerine kendi varoluşlarını tanımladıkları birer "ad"ları zaten vardır.

-Anayasa'nın devletten çok toplumu işaret etmesi gereğine binaen mümkün olduğunca "adem-i merkeziyetçi" olması demokratikleşme açısında çok önemlidir.

-YÖK anayasal bir kurum olmaktan çıkarılmalıdır. Yüksek öğrenimin çerçevesi ayrıca bir kanunla belirlenmelidir.

SOSYOLOJİ YAZILARI

"Yani medeniyet yolda değil, gökdelen de değil, AVM'de değil. Medeniyet daha çok sözünü ettiğim kamusallığın, dolayısıyla toplumun, dolayısıyla bireyin niteliğinde.

Nitelik, nicelikle belirlenseydi zaten ona nitelik denmezdi"

BİR CENAZENİN SOSYOLOJİSİ*

Geçenlerde bir gün yaklaşık 35 yıllık bir arkadaşımın babasının cenazesine gittim. Babası ölen arkadaşım Galatasaray Lisesi'nde birlikte okuduğum ve kendisini tanıdığımdan beri "İslamcı" olarak bildiğim biriydi. Aslında onun durumu oldukça ilginç bir durumdu. Galatasaray Lisesi'nde okuyup da "İslamcı" olmak başlı başına sosyolojik bir istisnaydı çünkü. Cenaze Fatih Camii'nden kalkıyordu. Fatih'e giderken yolda, sanırım hayatımda ilk kez Fatih Camii'nden bir yakınımın cenazesinin kalktığını düşündüm. Bu durum bir tesadüf olabilir miydi? Pek sanmıyorum. Ben şimdiye kadar daha çok Teşvikiye, Levent, Erenköy vs. camilerinde cenaze törenlerine katılmıştım. Bu memlekette cenazelerin bile bir sosyolojisi vardı. Avluya ulaştığımda 15-20 kadar eski arkadaşımla karşılaştım. Bunlar genelde Galatasaray Lisesi'nde birlikte okuduğumuz devre arkadaşlarımdı. İçlerinde yalnızca bir tanesi kadındı. Kadın arkadaş temsilinin azlığının da bir sosyolojisi olabilirdi aslında. Babası ölen arkadaşımız "İslamcı" idi ve babasının cenazesi Fatih Camii'nden kalkıyordu. Aslında bu sosyoloji sözünü ettiğim kadın arkadaşımın orada olmasını daha da değerli kılıyordu. Cenazede karşılaştığım arkadaşlarımın çoğu büyük ihtimalle CHP'ye oy veren insanlardı. Babasını kay-

* *Milat*, 4 Ocak 2012

beden arkadaşımız ise gençliğinden beri "İslamcı" olarak bildiğimiz biriydi. Üstelik cenaze Fatih Camii'nden kalkıyordu. Bütün bunlar aslında bu arkadaşlarımın o an, orada olmalarının değerini arttırıyordu. Bir süre sonra öğle namazı dağıldı. Camii'den çıkan cemaatin bir kısmı cenaze namazına yöneldi. Cemaat içinde sarıklı, cüppeli birçok insan vardı. Sonuçta benim "Kemalist" arkadaşlarımla o cüppeli, sarıklı insanlar hep birlikte cenaze namazına durdular. Ne de olsa her toplumun ortak bir metafiziği vardı. Ama bunu fark etmenin en önemli yeri cenaze törenleri mi olmalıydı?

Sözünü ettiğim arkadaşlar içinden kadın olan ile bir diğeri ve ben kenara geldik. Erkek arkadaşımın "artık kadınlar bölümüne geçelim" demesiyle birlikte! Bu noktada artık farklı bir sosyolojiye temas etmek gerekiyordu. Kemalistler ile İslamcılar cenaze namazına dururken, üç kişi kenarda duruyordu. Açıkçası bu ülkede kendimi en yalnız hissettiğim anlar cenaze namazlarında kenarda beklediğim anlardır. Belki de bu nedenle genelde Teşvikiye Camii'nden kalkan cenaze törenlerine katılırım. Kendimi daha az yalnız hissetmek için!

Cenaze törenlerinde kenarda beklemenin farklı bir sosyolojisi de yok mudur? Toplumsal cinsiyet açısından örneğin. Kadının kenarda beklemesi onun inançla ilişkisi açısından belirgin bir ipucu vermez. Erkek ise kenarda durduğunda artık kendini ifşa etmektedir. Kenarda duran kadının inanmıyor olma olasılığı, dinin onun için öngördüğü "kenarda olma" konumu içinde erir, yok olur. Erkek ise o konumu seçtiğinde başka bir anlamda "kenar"dadır artık. Kadın öğrencilerin başörtüsü yasağı yüzünden üniversitelere giremediği dönemde, aslında benzer bir duruşa sahip erkek öğrenciler okullarına girebiliyorlardı. Büyük bir haksızlık değil miydi bu? Toplumsal cinsiyet sosyolojisinin nerelere kadar nüfuz edebileceğini görmek açısından ilginçtir bu konular. Cenaze törenlerinde "kenar"da bekleyenlerin durumu, bu memleketin çok fazla düşünmediği bir meseledir. Ne İslamcıların ne de Kemalistlerin

bunu pek dert ettikleri söylenemez. Ancak şunu unutmamak gerekir. Bir memleket, içinde kendini "kenar"da hissedenlerin azlığı oranında memleket olabilir ancak. Gençliğimde kendimi ateist olarak tanımlardım. Agnostisizmin ne olduğunu öğrendiğimden beri kendimi agnostik olarak tanımlıyorum. Ve bu konumu şöyle tanımlıyorum: "Tanrı vardır"a ve "Tanrı yoktur"a eşit uzaklıkta olmak. Agnostisizm aslında "eşit uzaklık" teriminde "eşit"in altını çizer ancak cenaze törenlerinde ben hep bu terimin "uzaklık" bölümünü hatırlarım. Bir kenarda dikilip çoğunluğa bakarken bu konuda nasıl bir vasiyet öngörmek gerektiğini düşünürüm. Uzun süre kararsızlıklar yaşadım. Gidip geldim hep. Ama galiba sonunda kendimce bir karara vardım. Daha doğrusu kararın bana ait olmadığına karar verdim. Karar ben öldüğümde bana sahip çıkana ait olmalı diye düşündüm. Her kimse! Ne de olsa cenaze törenimde ben orada olmayacağım. Törenin nasılına, niçinine orada olanlar karar vermeli. Canlı bile olmayan bir beden bilincin yerine geçebilir mi?

Belki de bir ülkenin sosyolojisini görmek için en uygun yerler cenaze törenleridir. Düğünlerden çok cenaze törenleri.

HARİÇTEN MEMLEKET SOSYOLOJİSİ*

Başka bir ülkede, bir başka şehirde belli bir süre yaşamanın insana kattığı en önemli şeylerden biri, kendi hayat biçiminin, tüketim kalıplarının, gündelik rutinlerinin aslında ne kadar kültürel, ne kadar göreli olduğunun farkına varması. Bir bakıma hayatımız rutinleştikçe, standartlaştıkça halis deneyimden, dolayısıyla da kültürellikten kopuyoruz. Her şey bize "başka nasıl olabilir ki?" şeklinde gözükmeye başlıyor. İşte tam da o noktada kaybediyoruz. Tıpkı yediklerimizden giderek tat almamak gibi. Sırf doymak için yemek gibi. Aslında medeniyet dediğimiz şey biraz da ihtiyaçlarımızı nasıl kültürelleştirdiğimiz değil midir?

Bir süredir Lizbon'dayım. Bir süre daha burada olacağım. Aslında daha önce hiç bilmediğim bir yer değil. Bu dördüncü gelişim Lizbon'a. İstanbul dışında en sevdiğim şehirlerden biri. Daha önceki gelişlerim hep kısa süreli olduğu için, bu satırları yazarken hissettiklerimi, düşündüklerimi pek içselleştirememişim sanırım.

İlk dikkatimi çeken noktalardan bir tanesi, sükûnet! Belki buna hüzün de diyebilirim. Portekizlilerin "saudade" dedikleri belki de. Farkındayım. Çok maddi bir şeyden söz etmiyorum.

* *Agos*, 12 Temmuz 2014

Bu şehre de uçaklar inip, kalkıyor. Bu şehirde de trafik var. Bu şehir de kalabalık. Ama bütün bu modern kaçınılmazlıkların arkasında, altında, dibinde yine de hayatın göreli bir memnuniyetle yaşandığını hissedebiliyorsunuz. İnsanların oturmasında, kalkmasında, yürümesinde, yemesinde, içmesinde bir sükûnet, bir huzur var sanki. En azından bizim yaşadığımız hayata göre. Belki de bunu hissedebilmek için İstanbul'dan gelmek gerekiyor!

Mayıs ayında yapılan AP seçimlerinin afişleri hâlâ billboardlarda. Selfie fotoğraf çektirmiş siyasetçilerin hiçbirisini tanımıyorum. Ancak fark edilmemesi mümkün olmayan şey yüzlerindeki gülümseme, huzur, sevimlilik. Aklınıza hemen Doğu/Batı geyiği yapmakta olduğum gelmesin! Bir kafede oturup bu billboardlara bakarken aklıma geçtiğimiz yıllarda seyrettiğim ve hayran olduğum bir İran filmi geldi: "Bir Ayrılık". Müthiş bir filmdi! Ayrı konu! Bu filmde bir nokta çok dikkatimi çekmişti. İnsanlar tartışırken, hatta alenen kavga ederken bile bizden daha sakin, anlayışlı ve "medeni" idiler. Yani mesele Doğu/Batı meselesi değil. İran bizim doğumuzda mı?

Açıkçası biz Portekiz'den de, İran'dan da daha otoriter bir ülkeyiz. Burada "otoriter" derken doğrudan siyasi bir rejimi kastetmiyorum. Gündelik hayata sızmış, iliklerimize işlemiş bir otoriterlikten söz ediyorum. Yatay, toplumsal hatta ruhsal bir otoriterliğe işaret etmek istiyorum. Daha önce yazmıştım bir yerlerde, hiçbir modern rejim, bireylerin akıllarını, vicdanlarını, ruhlarını dolanmadan kendisini konsolide edemez.

Evet, biz otoriter bir toplumuz. Komplo teorisi sevenlerin hep söyledikleri gibi bizim başımıza gelen bir şey değil bu otoriterlik. Çoğumuz otoriter olduğumuz için otoriter bir toplumuz. Tıpkı çoğumuz demokrat olacağımız gün, demokratik bir toplum olabileceğimiz gibi.

Lizbon'da, insanların yüzlerinde gördüğüm memnuniyetin bir nedeni belki de iyi kötü seçtikleri, tercih ettikleri bir hayatı

yaşıyor olmalarından kaynaklanıyor. Bizim en önemli sorunlarımızdan biri de o zaman genellikle kimsenin aslında istediği hayata kavuşamamış olması. Bizler kendimizle de, yaşadığımız hayatla da, toplumla da barışık değiliz. Sosyolojik açıdan bakıldığında modernlik, hatta post-modernlik dediğimiz şey, büyük ölçüde, geniş bir orta sınıflar toplumudur. Toplumsal vasatı ağırlıklı olarak bu sınıflar oluşturur. Dolayısıyla toplumların asgari demokratlık/otoriterlik dengesini orta sınıflar belirler. Birçok toplumda asgari demokrasinin sigortası olabilen orta sınıflar biz de otoriterliğin kaynağı gibi gözüküyor.

Bir başka önemli nokta da kültürel süreklilik ve kamusallık. Modernlik dediğimiz şey aynı zamanda bu ikisinin bir aradalığı üzerine inşa edilmiştir. Modern toplumlarda hem kuşaklar arasındaki kültürel süreklilik daha güçlü hem de farklı toplumsal kesimler arasındaki kültürel mesafe daha azdır. Örneğin Portekiz'de bir "komünist" ile bir "muhafazakâr"ın gündelik ihtiyaçlarını kültürelleştirme biçimleri arasındaki fark, bizdeki bir "muhafazakâr" ile bir "laik"in arasındakinden daha azdır. Modern orta sınıflar en azından bizimkinden çok daha geniş bir ortak kamusallık içinde yaşıyorlar. Bu da belki de bireysel olanla toplumsal olan arasındaki çakışmasının daha demokratik, daha empatik, daha öznelliklerarası (intersübjektif) bir noktada oluşabilmesini sağlayabiliyor.

Yani medeniyet yolda değil, gökdelen de değil, AVM'de değil. Medeniyet daha çok sözünü ettiğim kamusallığın, dolayısıyla toplumun, dolayısıyla bireyin niteliğinde. Nitelik, nicelikle belirlenseydi zaten ona nitelik denmezdi.

Lizbon'daki her şey ne kadar da eski! Öncelikle binalar. Kentin mevcut bina stoğu bizdekilerden çok daha yaşlı. Taş gibi değil(!) alenen taş! Kaldırım taşları. Kaldırım taşları İkinci Dünya Savaşı'ndan kalma gibi! En azından her belediye seçiminden önce yenilenmediği aşikâr! Ama bizdekilerden çok daha estetik bir görünümleri var. Genellikle mozaik şeklinde. Kafe masaları. Galiba bir nesil geriden geliyorlar bu konuda.

Telefonlar. Ankesörlü telefonlar. Evet, şaka yapmıyorum. Bu ülkede hâlâ ankesörlü telefonlar var ve insanlar o telefonları kullanıyorlar. Görebildiğim kadarıyla kişi başına düşen cep telefonu sayısı ile o telefonların gündelik kullanılma ve elde tutulma süreleri bizden epeyce geride. Havlular. Ev eşyaları. İnsanların kıyafetleri. Özellikle de pencereler. Lizbonlular galiba henüz pimapenin ne olduğunu hiç duymamışlar! Lizbon'da birkaç gün geçirmek bile Türkiye'nin bir "pimapen toplumu" olduğunu fark etmeye yetiyor! Çamaşır makineleri daha eski ama daha sessiz de aynı zamanda. Ayrıca evin içinde dolaşmıyorlar! Lizbon'da her şey bizdekinden daha eski ama onlar bizden daha modern bir hayat yaşıyorlar.

Lizbon'da klima kullanımı da bizdeki kadar yaygın değil. Elbette bu noktada iklim belirleyici ama İstanbul ile Lizbon'un iklimleri aslında birbirlerinden çok da farklı değil. Hatta bu iki şehir birbirine ne kadar da benziyor! Bizim Boğaz'ımız var. Onların Tejo'su var. Tejo'nun üzerinde köprüleri var. Şehrin bir tarafı nehir, diğer tarafı okyanus! Şehir, özellikle okyanustan gelen rüzgârları iç noktalara kadar alabilecek şekilde inşa edilmiş. Yani kıyılara sıradüzen yüksek binalar yapılarak rüzgârların içeri girebilmesi engellenmemiş. Şehrin herhangi bir noktasında denizi görmeden de, denize kıyısı olan bir kentte yaşadığınızı hissedebiliyorsunuz. Yazın şehir hep sıcak ama aynı zamanla esintili. Yani bir anlamda seçtiğiniz mimariyle şehre bir bütün olarak "klima takmak" mümkün. Üstelik de masrafsız! Ayvalık'taki Rum mimarisi de denizle ilişkisini aynı yöntemle kesmez. Sokaklar daima denize dik olarak inerler ve kıyıda denize paralel yerleşim olmaz. Böylece denizin etkisi sokaklar boyunca iç mahallelere kadar ulaşabilir.

Klima medeniyettir sanıyoruz. Oysa klimanın bizatihi kendisi medeniyet değil. Medeniyetin basit araçlarından biri sadece! Yıllar önce bir yaz mevsiminde Safranbolu'ya gitmiştim. Dışarıda sıcaklık 32 dereceyken, kaldığımız Safranbolu evinde 18'i geçmiyordu. Otelin sahipleriyle konuşurken iç sıcak-

lığın kışın bile 15 derecenin altına pek inmediğini öğrendim. Klimasız! Yani Safranbolu evlerinde bugün bizim İstanbul'da klima ile sağladığımız konfor, kullanılan mimari malzeme sayesinde sağlanabiliyordu. Aslında daha nitelikli şehirlerde, binalarda klima kullanımına ihtiyaç duymadan yaşayabiliriz.

Biz hâlâ bir modernleşme toplumuyuz. Modernliği kendi imkânlarıyla üretememiş ama ona kayıtsız da kalamamış ve modernlik sandığı her şeyi koşulsuz bir biçimde almış. Üstelik bugün geldiğimiz noktada İslamcı kesimlerin Kemalistlerden pek bir farkı olmadığı da ortaya çıkmış durumda. Yani meselemiz ideolojik değil, daha derinde. Belki kültürel. Belki medeniyetsel. Modernlik elbette şimdiye dairdir ama sadece bir şimdiki zaman bilinci değildir. Modernlik şimdiki zamanın geçmiş ve gelecek zamana açılmasıdır. Modernlik geniş bir zaman bilinci talep eder. Kentlerinizi, binalarınızı inşa ederken de. Kaldırım taşlarınızı döşerken de. Pencerelerinizi seçerken de. Biz şimdiki zamana gömülmüş bir toplumuz. Ne geçmişi ne de geleceği anın bir parçası haline getirebiliyoruz. Zamanın üç boyutu arasında sağlıklı bir ilişki kurabilmeyi beceremiyoruz.

Modernlik, çağdaşlık, ilericilik gibi "şık" kavramları çok seviyoruz. Ama onların anlamlarına dair ciddi bir merakımız da yok doğrusu. Çağdaşlık verili bir çağa uyumlu olmak anlamında kullanılıyor. Peki, çağın öyle olmasında bizim ne katkımız var? Daha doğrusu çağın oluşumunda niye bizim doğru dürüst bir katkımız yok? Zaman niye hep bizim başımıza gelen bir şey? Biz niye zamanı üretemiyoruz. Üretmediğimiz, ortaya çıkmasında pek bir katkımız olmayan bir değerin biçimini giyindiğimizde o değer de bize "bonus" olarak veriliyor mu? Laikliğimiz de, dindarlığımızda fazla şekli! Ya da yeterince içerikli değil.

Burada hayatın şeklinin belli bir değer, anlam etrafında biçimlendiğini hissedebiliyorsunuz. Ya da şeklin asla esas olmadığını! Şeklin ancak ve ancak içerikle ilişkisi çerçevesinde an-

lam kazandığını! Burada yaşanan hayatın içinde bir metafizik var. Metafizik deyince illa dinî, itikadî bir şeyi kastetmiyorum. Onlar dâhil olmak üzere, çok genel olarak "anlama dair" bir şeylerden söz ediyorum. Formun, biçimin, tekniğin belli bazı değerler, seçimler, tercihler, anlamlar üzerinden oluştuğu yerde hâlâ ve hep bir metafizik mevcuttur. Galiba bizim hayatımızın bir metafiziği yok! Maalesef metafizik olmadan da medeniyet ancak bu kadar üretilebiliyor.

KİŞİSEL BİR ERMENİ AÇILIMI*

1965 yılında İstanbul'da doğdum. Anadolu yakasında büyüdüm. Daha sonra Galatasaray Lisesi'nde yatılı okumaya başlayınca Beyoğlu'nu keşfetmeye başladım. O yıllarda Beyoğlu'nda pek kafe yoktu. Kahveler vardı. Bir de muhallebiciler ve pastaneler. 1970'lerin ortasında Beyoğlu'nun muhallebici ve pastanelerinde oturduğumuz zaman yakındaki bazı masalarda Türkçe olmayan bazı dillerin konuşulduğunu fark etmiş ve şaşırmıştım. İstanbullu olup da Türkçe konuşmayan birilerinin varlığını ilk kez o zamanlar fark ettim sanırım. Üstelik bunlar genellikle hep yaşlı insanlardı.

Galatasaray Lisesi'ni aynı sınıfta okuduğum ve ortaokul yıllarında aynı sırayı paylaştığım bir Ermeni arkadaşım vardı. Çok sık görüşmesek de hâlâ çok sevdiğim. Bu arkadaşım, bir gün İstiklal caddesinde beraber yürürken tanıdığı, yaşıtımız bir çocukla karşılaştı. Selamlaştılar. Ancak bana çok tuhaf gelen bir şey vardı bu diyalogda. Çocuk arkadaşıma "Coşkun" diye hitap ediyordu. Çok şaşırdım. Şaşırdığımı fark eden arkadaşım daha sonra bana durumu açıkladı. Bu çocuğu yazlıktan tanıyormuş. Sadece yazları kısa bir süre görüşüyorlarmış. Arkadaşımın bana aynen şöyle dediğini hiç unutmadım ve unutamam: "Besim, bu ülkede her Ermeni'nin bir de Türk

* *Milat*, 23 Kasım 2011, s. 15

takma adı vardır. Her ortamda Ermeni olduğunu ifade etmek tehlikelidir. Sadece isminle olsa bile".

Lise yıllarında çok şişman, kısa boylu, sevimli bir öğretmenimiz vardı. Yakın zamanda rahmetli olduğunu duyduk. Allah rahmet eylesin. Bu sevimli hocanın kötü biri olduğunu hiç düşünmedim ama kendisinin sözünü ettiğim Ermeni arkadaşımla ile bir sorunu olduğu açıktı. Her törende Ermeni arkadaşımın yanına gelir ve onun İstiklal marşını söyleyip söylemediğini kontrol ederdi. İkide bir kendisine laf atardı. Sonra bir gün bir teneffüs esnasında bizim sınıfa girdi. Sınıfta birkaç kişiydik. Doğrudan Ermeni arkadaşıma yönelerek, ondan tahtayı silmesini istedi. O da artık dayamayarak "Yeter artık! Ne istiyorsun benden?" dedi. O anda başka bir arkadaşım ve ben öğretmenin üzerine yürüyüp kendisini yaka paça sınıfın dışına attık. Olay büyütülmedi. Öğretmen bizi idareye şikâyet etmedi. Sanırım o da yaptıklarından utanmıştı.

Üniversite yıllarımda bir yandan okudum, bir yandan da turist rehberliği yaptım. O dönemde bir gece İzmir-Bursa yolunda şoförün yanındaki koltukta uyuklarken birden sırtıma bir el dokundu. Gruptan bir adam elindeki bir kâğıt parçasını bana uzatarak aynen şöyle dedi: "Bayım, bu adresi bulabilir misiniz benim için?". Şaşırdım. Kâğıtta Manisa'daki bir adres kayıtlıydı. Sanırım adamcağız karayolundaki Manisa tabelasını görür görmez yanıma koşmuştu. Saat sabahın ikisi, üçü falandı. Bursa'daki otele varıp, biraz uyuklayıp, ertesi gün İstanbul'a gitmemiz gerekiyordu. İmkânsız olduğunu söyledim. Üstelik Manisa'yı hep transit geçen bir rehber olarak o adresi bulabileceğim de şüpheliydi. Adamcağız fazla üstelemedi. Döndü ve yerine oturdu. Ertesi gün gönlünü almak için kendisine durumu tekrar izah etmeye çalıştım ve adresin hikâyesini sordum. Benim evvelsi gece İzmir havaalanından aldığım gruptakilerden gayet Fransız isimli bu bey bir Ermeni'ydi. Bana sorduğu adres ise yıllar önce kaybettiği dedesinin evinin adresiydi. Türkiye'ye geliş nedeni öncelikle dedesinin evini bulmak, zi-

yaret etmekti. Allahtan bir haftalık turu bitirdikten sonra bir hafta daha kalacaktı Türkiye'de. İşte o zaman ziyaret edecekti dedesinin evini. O gece sadece bir deneme yapmıştı. Belki rast gelirde evin önünden geçeriz diye. Ne kadar saftı! O zamanlar ne Facebook vardı ne de Twitter. Kendisinden haftalar sonra bir mektup aldım. Manisa'ya gittiğini, dedesinin kendisine verdiği adresi aşağı yukarı bulduğunu ama evin yerinde artık bir sürü blok apartmanın bulunduğunu yazıyordu. Çok mutluydu ve bana teşekkür ediyordu. Üstelik bir haftalık yolculuk boyunca bana Ermeni meselesi ile ilgili bir tek soru bile sormamıştı. Üstelik bu tür sorular Fransızlarla tur yapan rehberin en çok karşılaştığı soru olmasına rağmen.

Yine rehberlik yaptığım yıllarda tanıdığım Fransa'nın güneyinden gelen orta yaşlı bir kadın vardı. Yine bir grubun içinde tek başına seyahat ediyordu. İlk günden bana Ermeni olduğunu söylemişti. Yolculuğun sonuna doğru bana hikâyesini anlattı. Kendisi yirmi küsur yıldır evliydi. Kocası da kendisi gibi Ermeni'ydi. Çocukları yoktu. Türkiye'ye yola çıkmadan kısa bir süre önce kocasından boşanmıştı. Türkiye'ye gelebilmek için kocasından boşanmıştı. Her ikisinin ailesi de Anadolu Ermenisiydi. Kadın hep Türkiye'ye gitmek istiyordu. Ama kocası karşı çıkıyordu ve kendisinden boşanmadan Türkiye'ye gidemeyeceğini söylüyordu hep. O da bir gün dayanamayıp gereğini yapmıştı. Bu ısrarın arkasında anlattığına göre bir vasiyet vardı. Kendisini büyüten büyükannesi, ne yapıp edip ölmeden ailesinin yaşadığı toprakları ziyaret etmesini tembihlemişti ölmeden önce. Büyükannesine verdiği sözü tutmak için kocasından boşanmak zorunda kalmıştı.

Bir akşam Avanos'un bir lokantasında "kuzu" tabir edilen yemekli eğlence programındaydık. Sofra donatılmıştı envaiçeşit mezeyle. Ben de bir rehber olarak her zaman yaptığım gibi turistlere sofrada bulunan mezeleri kısaca anlatıyordum. Sıra pastırmaya geldi. Nasıl yapıldığını anlatırken birden yaşlıca bir kadının ağladığı fark ettim. Bir süre sonra eşiyle birlikte kalk-

tı. Lavaboya gittiler. Bir süre sonra geri döndüler. Kadın elini yüzünü yıkamıştı. Ne yapacağımı ne diyeceğimi şaşırmıştım. Hiçbir şey diyemedim, yapamadım. Ertesi gün çiftin yanına gidip, nasıl olduklarını sordum. Kadın hemen anlatmaya başladı. Kendisi de eşi de Ermeniydi. Pastırmayı biliyorlar ve çok seviyorlardı. Ama pastırma onlar için bir Ermeni mezesiydi. Türklerin de pastırmaya pastırma dediklerini bilmiyordu. Benden bunu duyunca kendini koyuvermişti. Kayseri kökenli bir aileden geliyorlardı.

Bir gün yine bir yolculuk esnasında, bir mola yerinde otobüsümüzün şoförü yanıma yaklaşarak alçak bir sesle şöyle dedi: "Abi, benim hemen arkamdakiler galiba Türkçe biliyorlar. Biz senle konuşurken hep bizi dinliyor gibiler". Şoförün hemen arkası 1-2 numara demekti. Ben de rehber olarak 3-4 numarada oturuyordum. Yani hemen yanımdalardı ama ben fark etmemiştim. Dayanamadım kendilerine sordum. "Evet" dediler "çat pat Türkçe biliyoruz çünkü biz Ermeniyiz, Anadoluluyuz." Benim artık şaşıracak pek halim kalmamıştı. Ama şoföre durumu izah etmek epey zor olmuştu. Şoförümüz bir Fransız Ermenisinin nasıl olup da Türkçe bilebildiğini bir türlü anlayamıyordu.

Ne zaman "Ermeni Meselesi" terimi duysam, okusam benim aklıma bunlar gelir. Derin, yoğun, acı hikâyeler. Aslında hepimizin bir "Ermeni Meselesi" vardır. Ermeni meselesi bu ülkedeki her aklın, yüreğin, vicdanın içinden geçer.

Aslında "Ermeni Meselesi"nin en yakıcı yönü toplumsal algımızda gün yüzüne çıkmış bir "mesele" olmamasıdır. Sanki Ermeni meselesi, Türkiye'nin hükümetleriyle Ermeni Diasporası arasında bir meseledir. Sanki Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşları bu konuda Devlet'e umumi vekâletname vermiştir. Ya da tarihçilerin oturup, tartışıp, karar verebilecekleri bir meseledir bu. Asıl mesele de budur zaten. Ermeni meselesi, ancak ve ancak çok geniş toplumsal kesimlerin onu bir mese-

le edinmesiyle, dert edinmesiyle çözüm yoluna girebilecek bir meseledir.

Bu ülkenin dindarlarının bir Ermeni meselesi niye yoktur? Aleviler ya da Kürtler niye bu konuyu mesele etmezler? Bu ülke Ermeni meselesini toplumsal olarak idrak edebilmiş midir? Bu ülkenin yurttaşları kendi Ermeni açılımlarını yapmadan hükümetler kimin adına Ermeni açılımı yapabilirler? Bu ülkenin insanlarının çoğunun Ermeni meselesinin çözümünden doğrudan somut bir kazancı yoktur. Ermeni meselesi enflasyonun düşmesi, AB'ye katılım gibi bir mesele değildir. Kolektif olarak bastırınca o olay bastırma olmaktan çıkmıyor. Hakikat duygusu olmayan bir toplum hiçbir meselesini çözemiyor sonuçta. Türkiye en azından hakikat duygusunu yeniden kazanmak için Ermeni Meselesi'yle yüzleşmek zorundadır.

SADECE KEMALİZM ELEŞTİRİSİYLE DEMOKRAT OLMANIN DEVRİ GEÇTİ*

Kendi dünyamızı, dünyanın bütünü sandığımızda, her farklılık bizatihi bir tehdit olarak görünür bize. Bu değerlendirme sanki Türkiye'deki fikri ya da siyasal akımların ortak bir niteliğidir. Nitelikli düşünce, öncelikle kendi sınırlarının bilincinde olan düşüncedir. Ama bu olgunluk maalesef bizim memlekete pek uğramamış gibi gözüküyor. Belli bir siyasi görüşe angaje olduğumuzda bile, belli bir göreli özerkliği koruyabilmeliyiz. Eğer bu kadarını bile ortaya koyamaz isek bu düşünmediğimiz anlamına gelir. Fikir, kendilikten bağımsız değildir. İnsan kendi oldukça fikir sahibi olur, fikir sahibi oldukça da kendisi. Herhangi bir siyasal iktidarın savunusu için bütün kapasitelerini, üstelik de emir komuta zinciri altında olduğunu izlenimini vererek, seferber edenler bir dinin adını kendilerini nitelemek için sıfat olarak kullanmakta giderek zorlanacaklar.

Türkiye'de Siyasal İslam adına konuştuğunu iddia eden entelijansiyanın basireti Dolmabahçe imamı Fuat Yıldırım'ın basiretinin yarısı kadar olabilseydi eğer, bu süreci çok daha farklı yaşayabilirdik. Bu noktada elbette istisnaları, örneğin özellikle Emek ve Adalet Platformu'nun bildirisini de unut-

* *Agos*, 2 Temmuz 2013

mamak gerekiyor. On küsur yıllık bir iktidardan sonra, iktidarın hiç kaybedilmeyeceği düşüncesine kapılmak biraz da olsa doğaldır. Ama bir ülkeyi uzun süre hiç iktidar değişmeyecek gibi yönetemezseniz. Öyle yapmaya devam ettiğinizde otoriterleşirsiniz. Ancak ve ancak iktidarın mülkünüz olmadığını idrak ettiğinizde, o iktidarı daha demokratik bir biçimde kullanabilirsiniz.

Aynı şey iktidarın çevresinde oluşan aydın, gazeteci ve bürokrat kesimi için de geçerlidir. İktidarın sık sık el değiştirmesi hem bürokrasiyi hem de aydın ve gazeteci çevresinin iktidarla ilişkisinin daha mesafeli olmasını sağlar. Uzun süreli iktidar süreçleri ise bu mesafeyi azaltır, hatta bugün gördüğümüz gibi yok eder. O durumda iktidarın değişmemesi sizin için hayatiyet arz eder ve giderek borazanlaşırsınız. Gezi'nin açığa çıkardığı bir başka sonuç da budur. Kısacası mesafe iyidir ve herkese lazımdır! Öncelikle de bu memlekete!

Dine ancak toplumsalın, kamusalın dışında tahammül edebilen bir "laikliğin" egemen olduğu bir dönemde dini savunmanın bir siyasal ideolojiye dönüşmesi kaçınılmazdı. Ancak bunun giderek aşılmaya başlandığı noktada din ve ideoloji olarak İslam'ın bu kadar özdeş olmaya devam etmesi kaçınılmaz olarak otoriterlik üretir. Bir din olan İslam ile bir siyasal ideoloji olan İslamcılık'ın uzun süre örtüşmesinin giderilmesi zor bir maliyeti olarak "maneviyatsız dindarlık" tüm apaçıklığıyla ortadadır. İslam'ı bir kalkan olarak kullanan İslamcılık kendisine yönelik her eleştiriyi İslam'a yönelmiş gibi göstermeye çalışınca aslında İslam'a zarar veriyor. Bütün bu sürecin işaret ettiği çok önemli bir nokta da, Türkiye'de giderek İslam ile Siyasal İslam'ın ayrışması zaruretidir. Mevcut Siyasal İslamcı iktidar ağı böyle davranmaya devam ettikçe bu süreç hızlanacaktır.

Gezi sürecinin açığa çıkardığı bir soruyu artık net bir biçimde sormak gerekiyor. Acaba AKP'nin iktidara gelişi ve bu iktidarı konsolide edişi demokrasiyi ifade etmekten çok,

Kemalizm ile ifade etmek anlamıyla azınlık otoriteryenizminden, çoğunluk otoriteryenizmine geçişi mi ifade ediyor? Eğer öyleyse şunu söylemek gerekiyor: Ehvendir ama yetmez! Uzun süren bir azınlık otoriteryenizminden sonra, çoğunluk otoriteryenizminin bir müddet demokrasi olarak görünmesi doğaldır. Ancak bunun da bir sınırı vardır. Sanırım artık bu sınıra geldik. Azınlık otoriteryenizmini göstererek, toplumu çoğunluk otoriteryenizmine ikna etmek giderek zorlaşacak.

"Karşı devrim" kavramına yaslanarak koşulsuz bir AKP savunusunda ısrar edenler demokrasiden giderek uzaklaşıyorlar. Gezi'yle birlikte Türkiye koşullarına özgü "asgari demokrat" pozisyon artık Gezi öncesinden farklıdır. Hatırlatmak istedim. Artık bu ülkede sadece Kemalizm eleştirisi üzerinden edinilecek bir demokratlık sıfatı geçerli değildir. AKP uzun süre bunun ekmeğini yedi. Ama bu artık mümkün değil. AKP modernliğin, demokrasinin tek sahibi olmak istiyor ama artık kolay değil! AKP aslında şunu mu söylüyor? Benim otoriterliğim Kemalizm'in otoriterliğinden daha iyidir! Gezi olaylarından sonra, dönüp dönüp 28 Şubat diyen bir siyasal hareket artık eskisi kadar sağduyuyu, vicdanı temsil ettiğini iddia edemez.

Türkiye'de hâlâ bir darbe olasılığı maddi olarak vardır. Hatta dünyanın her yerinde darbe olasılığı vardır. Gerekli ve yeterli koşullar oluştuğunda her yerde darbe söz konusu olabilir. Üstelik bunun zengini/fakiri, doğusu/batısı olmaz. Örneğin Fransa'da İslami kimlikli bir partinin ciddi bir iktidar olasılığı belirdiğinde cumhuriyetçi Fransa'nın demokratlığının sınırlarını keşfe çıkabiliriz. Ama Türkiye'de giderek kendini belli eden bir çoğunluk otoriteryenizmi de aşikârdır. Asgari demokrat pozisyon her ikisine de teslim olmamaktır. Bütün bunları aşma imkânını sunabilecek olan ancak ve ancak tam teşekküllü bir demokrasidir.

İnsanların kendilerince doğru bildikleri doğrultusunda toplumsal taleplerde bulunmaları kadar doğal bir şey yoktur. Toplumsal talepleri masum/masum olmayan diye ayırt etmek

hükümran dilidir. Bu masumiyeti kategorik olarak test edecek bir yöntem henüz icat edilmemiştir. Bu nedenle toplumsal hareketleri masum/masum olmayan olarak değil de haklı/haksız olarak ayırt etmeye çalışmak daha makuldür. Bu tercih de bizi toplumsal hareketlerin nesnel bir şekilde sınıflandırılmasının mümkün olmadığını kabule götürür. Masum/masum olmayan ayrımı nesnel bir sınıflandırmanın mümkün olduğu varsayımına dayanır. Oysa haklı/haksız ayrımını kabul etmek meselenin öznel olduğunu teslim etmektir. Haklar nesnel olarak kategorize edilmezler; tanınırlar ya da tanınmazlar. Hepsi o kadar. Üstelik hak talepleri evrensel oldukları kadar durumsaldır da. Kendi ilke/çıkarlarımız doğrultusunda hak talep etmek doğaldır dedik. Ancak bir hak talebinin aynı zamanda tüm hak taleplerini gözeterek de davranması, o hak talebinin diğerleri açısından meşruiyetini kolaylaştırır. Herkesin sadece kendisi için hak talep ettiği bir toplumda, bu taleplerin karşılanma olasılığı daha düşüktür.

Seküler hayat biçimlerinin tehdit edildiği hissiyatıyla yola çıkanlar ne kadar haklı olurlarsa olsunlar, örneğin Kürt ya da Alevi oldukları için ayrımcılığa uğradıklarını, başörtüsü yüzünden dışlandıklarını söyleyenlerin hak talepleriyle bir empati geliştiremedikleri sürece geniş bir toplumsal meşruiyete kavuşamazlar. Herkesin kendine laik ya da kendine Müslüman olduğu bir kalabalık toplum bile değildir. Örneğin son alkol düzenlemesinin ardında bir yaşam tarzı dayatmasının olduğunu aşikârdır. Üstelik bu "dayatma" düzenlemeyi oluşturan yasa maddelerinden çok, sayın başbakanın bu düzenlemeyi ortaya koyarken kullandığı dilden kaynaklanıyor. Ama eğri oturup konuşursak bugün bu ülkede Kürtlerin, Alevilerin, gayrimüslimlerin, eşcinsellerin hatta ve hatta on küsur yıllık AKP iktidarına rağmen başörtülü kadınların uğradığı haksızlıklar karşısında alkol düzenlemesinin yarattığı haksızlıklar devede kulak değil midir? Sahi, tüm araştırmalar Türkiye'de üç kadından ikisinin başını bir şekilde örttüğünü gösterirken

mecliste bir tek başörtülü kadın olmamasını nasıl yorumlamalı? Dolayısıyla örneğin haklı olan alkol düzenlemesine muhalefet, hak talebini tüm haksızlığa uğradığını düşünenlerin hak talepleriyle bir ilişki içine sokmazsa, haklılığını toplumsallaştıramaz. Bir yandan "içerim, kime ne" deyip, "başımı örterim, vergi memurluğumu da yaparım, kime ne" ye duyarsız kalınırsa hepimiz kaybederiz. İşte tam da örneklerini çoğaltabileceğimiz böylesi bir bilinç bu ülkede "siyaset"i mümkün kılar. Yoksa "ben dedim oldu"yla, dayatarak, "istemezzük" diyerek yapılan şey siyaset falan değildir. "Ya hep beraber ya hiçbirimiz" sloganı bir şımarıklık değil, modern toplumsallığın tanımıdır aslında.

Bu ülkede yıllarca belli yaşama, örtünme biçimleri kimilerince "çağdışı" olarak damgalandı. Kendisi gibi olmayan, düşünmeyen, giyinmeyen herkesi yaşanan çağın dışına itmeye çalıştı belli bir zihniyet. Ben yıllardır derslerimde öğrencilerime "başörtüsüyle bikini çağdaştır" dedim durdum. Çağdaş sıfatının kendisine yüklenen anlam/değer yükünü taşımasının mümkün olmadığını, öyle olsa bile bunun toplumu parçalayabileceğini anlattım. Çağdaş'ın sadece kronolojik bir kavram olduğunu söyledim. Fatih Terim ile Aykut Kocaman'ın, Platon ile Aristoteles'in çağdaş olduklarını ifade ettim. Çağdaş sıfatını kullanabilmek için en az iki şeye ihtiyacımız olduğunu, bir şeyin tek başına ne çağdaş ne de çağdışı olamayacağı göstermeye çalıştım. Ancak ve ancak aynı zamanı paylaşan iki şey çağdaş olabilir. Bir toplumda birbirlerine ne kadar zıt gözükse de bu iki şey birlikte varolabiliyorsa onların çağdaş olduğunu söylemek "gök mavidir" demek kadar doğrudur.

Başörtüsüyle bikini çağdaştır. Bu gerçekle barışmadan bu memlekete huzur gelmez.

DERİN FAŞİZM*

Hiçbir rejim içinden doğduğu toplumdan bağımsız değildir. Hiçbir iktidar gökten zembille inmez. "Her toplum layık olduğu rejimle yönetilir" diyerek indirgemek istemem ama toplum ile rejim arasında mutlaka bir ilişki vardır. Siyasal ideolojiler evrensel değildirler. Belli bir zamanın ve mekânın ürünüdürler. Liberalizm de, sosyalizm de, muhafazakârlık da, anarşizm de, faşizm de modernliğin ürünüdürler. Bunların hepsi birer modern olma biçimine tekabül eder. Buna rağmen faşizm sanki hep bizim dışımızda ikamet ediyor gibidir. Kimse liberal, sosyalist ya da muhafazakâr olmaktan utanmaz. Ama "faşist" sıfatı genelde kendimize değil, ötekine layık gördüğümüz bir sıfattır. Maalesef faşizm modern popüler bir siyasal ideolojidir. Bir halk hareketidir. Bir tavırdır. Tutumdur. Hatta bir haletiruhiyedir.

"Faşist" ne yazık yumurta topuk ayakkabısının arkasına basan ve sürekli yere tüküren çirkin bıyıklı adamların sıfatı değildir. "Faşist" bir ahmak, bir geri zekâlı, bir cahil değildir. Faşizm bir toplumsal vasattır. "Faşist" herkes gibidir. Hepimizden biridir. İçimizden biridir. Faşizm dayanağını toplumsal zekâ eksikliğinde değil, toplumsal bilinçte bulur. 30'ların Almanya'sında da, günümüz Türkiye'sinde de otoriter kişiliğin

* *Milat*, 10 Şubat 2012

eksik zekâdan çok, fazla eğitimden, kültürden kaynaklandığı bile söylenebilir. Maalesef sahip olduğunuz diploma sayısı sizin "faşist" olmamanızı garanti etmez. Bugün içinde yaşadığımız memlekette eğitim ya da kültürle demokratlık arasında olumlu bir bağlantı olduğu söylenebilir mi?

Faşizm bir irrasyonalizme de indirgenemez. Faşizm ancak modern rasyonalitenin var olduğu bir toplumda vücut bulabilir. Çok rasyonel argümanlara dayanır aksine. Gündelik hayatın sorunlarından beslenir. Örneğin Avrupa'da yükselmekte olan faşizmin arkasında işsizlik vardır. Faşizm dar anlamda darbecilik değildir. Faşizm bu anlamda darbenin toplumsallaşmasıdır, içselleştirilmesidir, halk tarafından onaylanmasıdır. Örneğin 12 Eylül bir askeri darbedir. Ama bu darbe aslında anayasa oylamasıyla yüzde doksanın üzerinde onaylanınca artık faşizm olmuştur. Bir otoriter rejim ancak halk belli bir çoğunlukla katıldığında faşizm olur.

Faşizm birey olamamış zavallıların rejimi değildir. Tuhaf ama faşizm ancak atomize bireylerin ağırlıkta olduğu bir toplumda ortaya çıkabilir. Bunları bir araya getiren de maalesef iletişimdir. İletişim araçlarıdır. Kitle iletişim araçlarının çeşitlenmesi ve kapsama alanının genişlemesi mutlaka demokratik bir açılıma işaret etmeyebilir. Örneğin İtalya'da 1932'de 300 bin radyo alıcısı varken 1938'de bu rakam bir milyonu aşmıştı. Yani radyosuz faşizm mümkün değildi aslında. Tek kanallı TRT'den kurtulup çok kanallı televizyona geçtiğimizde ne yazık faşizmden kurtulmayı garanti etmiş olmuyoruz. Üstelik şimdi internet geldi. E'mail grupları, facebook, twitter.

Bugün ülkemizde, dindarlık adına konuşanın da, muhafaza etmek isteyenin de, aydınlanmayı savunanın da, "ilerici" olanın da, sol ya da sağcıyım diyenin de en belirgin ortak noktası maalesef derinden faşizm alametleri göstermesidir. Foucault'nun bir sözünü biraz değiştirirsek, faşizm her yerdedir. Hiç kimsenin kendini kategorik olarak bu faşist bilinç/haletiruhiye durumundan azade sanmak gibi bir lüksü olamaz.

Faşist arayan aynaya, onunla mücadele etmek isteyen önce içine baksın. Biraz şüphe duy be kardeşim. Azıcık da kendinden şüphe duy. Belki de asıl o şüphe seni faşizmden koruyacak olandır. Herkes kendi fikrinin doğru olduğundan ve karşı tarafın sahtekâr, yalaka, ajan, vatan haini olduğundan ne kadar da emin. Unutma faşistler genelde kendilerinden en emin olanlardan çıkar.

Her öznenin hakikate dair bir söylemi olması doğaldır. Bir yurttaşın herhangi bir ideolojiye kendini yakın hissetmesi toplumsallığın temelidir hatta. Ancak bireyin hakikat söylemi, hakikat duygusunu tamamen yitirmesine neden olmamalıdır. Hatta hakikat söylemleri ile hakikat duygusu arasındaki mesafe bir anlamda demokrasiyi mümkün kılar. Ya da tersi. Tek bir hakikat söyleminin diğerleri aleyhine ve dahi hakikat duygusunun yok oluşu pahasına hegemonyası ancak ve ancak otoriterlikte sonuçlanır.

Hakikat duygusu, bizim ideolojimiz dışında birinin söylediği bir cümlede hakikate dair bir şey varsa eğer onun hakkını teslim etmemizi sağlayan şeydir. Eğer bunu bildiğimiz halde sırf ideolojik nedenlerle bunu göz ardı edersek ve bu davranışı giderek alışkanlık haline getirirsek hakikat duygusunu yitiririz. Bunun abartılmasının bizi götüreceği yer faşist bir zihniyet dünyasıdır. Biz kendimizi hâlâ sosyalist, muhafazakâr, liberal sansak bile. Hakikat duygusuna sahip olmak bir hakikat söylemimizin olmamasını gerektirmez. Tam tersine. Güçlü bir hakikat duygusu daha nitelikli bir hakikat söylemlerini mümkün kılar. Çünkü hakikat duygumuz, kendi hakikat söylemimizi diğer hakikat söylemlerinin gözünden de görebilmemizi sağlar.

Örneğin, dünyada Kuzey Kıbrıs'ı devlet olarak tanıyan tek ülke olduğumuzda; neredeyse bütün dünya başka türlü düşünürken, "1915'te hiçbir şey olmadı" diye ısrar ettiğimizde; birileri "biz Kürdüz" derken, "yok hayır siz dağ Türküsünüz" dediğimizde, "Cemevi benim için ibadethanedir" diyenlere

"yok orası kültür merkezi olabilir ancak" buyurduğumuzda hakikatten uzaklaşırız. Bunlar biriktiğinde de hakikat duygumuzu yitiririz.

Hakikat duygusunu bir başka adı da vicdandır. Hakikat duygusu güçlü olanlar vicdanlı insanlardır. Rum asıllı bir çocuk yurttaş İstiklal Marşı'nı güzel okuma yarışmasında birinci olduğunda sevinmek vicdani bir tutum değildir. Böylesi bir tutum ancak ve ancak "Türkiye Türklerindir" toplumu olduğumuzu bir kez daha kanıtlamış olur. Yahudi kökenli bir yurttaş Eurovision'da Türkiye'yi temsil etme hakkı kazandığında kendine yönelik şüphelere karşı "biz 500 yıldır Türk'üz" dediğinde rahatsız olmayan bir toplum vicdandan uzaklaşmıştır. Toplumsal vicdan bizi hakikate yakın tutan şeydir. Vicdandan uzaklaştığımızda hakikatten de uzaklaşırız.

Bence bugün yaşadığımız hayatın en temel ve derin özelliği hakikat duygusunun ve vicdanın giderek içimizden çekilmesidir. Ve bunu mutlaka sonuçları olacaktır, olmaktadır da zaten. Hakikat duygusu ve vicdan farklılıkların bir arada var olabilmesini mümkün kılan şeydir. Bunu yitirdiğimiz de ise artık "toplum"dan da söz edemez hale geliriz. Ben, derin ama çok derin bir faşizmden söz ediyorum. Bu faşizm başka faşizmlere benzemez. Evet bu memlekette faşizm giderek derinleşiyor. Hızla faşizme doğru "ilerliyoruz". Bu "toplum"un bileşkesi faşizmi gösteriyor. Ve bunun iktidarla, muhalefetle, askerle, yargıyla, mevcut ya da eski hükümetlerle doğrudan, birebir bir ilişkisi yok. Bu faşizmin öznesi de, nesnesi de öncelikle biziz. Hepimiz.

"aKP Kemalizm'in Hatalarıyla Kendini Doğrulamaktan Vazgeçmeli"*

Ben de toplarım milyonları", "% 50'yi zor tutuyoruz" gibi ifadeler 1930'ları hatırlatıyor. Demokrasi sandığa indirgenemez. Sandığa indirgenmiş bir demokrasi otoriterliği peşinen kabul etmektir. Bunları, darbeciliğin bir tarihsel "kurum" olduğu bir ülkede söylemenin risklerini göze alarak da olsa söylemek elzemdir. Bu ülkede yıllardır "sandık" var ama bir türlü "demokrasi" inşa edemedik. Her sıkıştıklarında "sandık" diyenler, belki de aslında bunu "demokrasi" demek işlerine gelmediği için söylüyorlar. aKP'nin en çok övündüğü şey toplumu dinlemek, toplumu anlamak, toplumla siyaset yapmak idi ve böylece sahici bir başarı elde ettiler. Ancak bugün aKP adına söz alanların son olayları değerlendirme biçimine baktığımda bu konuda ciddi bir zaaf olduğu ortada. Hakikat duygusundan bu kadar kolay vazgeçerseniz artık toplumu okumayı, dünyayı anlamayı da beceremezsiniz. 29 Mayıs ile 27 Nisan'ı aynı cümle içinde kullanmak bile tek başına bu "hakikat kaybı"nın gös-

* AGOS, 895, 14 Haziran 2013, s. 6

tergesidir. 29 Mayıs aKP'nin kendi tarihinde yaşadığı en önemli siyasi yenilgidir. aKP'nin bu gerçekle yüzleşmesi hem kendisinin hem de memleketin hayrınadır. Elbette bu memlekette her zaman darbe riski vardır. Vesayet geriletilmiştir ama yok olmamıştır. Ama tarihin bazı anlarında "sandık" bile "demokrasi"yi garanti etmez. 12 Eylül'de, 28 Şubat'ta, 27 Nisan'da sandıktan söz etmek elbette demokratlıktır ama 29 Mayıs'ta sandıktan söz etmek otoriterliktir. aKP artık Kemalizm'in hatalarıyla kendini doğrulamaktan vazgeçmelidir. Demokrasinin evrensel standartları üç aşağı beş yukarı bellidir. On küsur yıllık bir tek parti iktidarında demokratik standartları hala kurumsallaştıramazsanız, demokratlığınızdan şüphe edilmesi doğaldır. Hakikat bir imkândır ve asla niceliksel değildir. Hakikatten söz ederken "marjinal", "istisnai" gibi kavramları yaslananlar "siyasal maneviyat"ı zayıf olanlardır.

-Bütün bu süreçte en dikkat çekici "lapsus" sayın başbakandan geldi. Gezi hakkında savunma yaparken "biz milletimize rant sağlıyoruz" dedi. Velev ki "rant" tüm toplum tarafından eşit bir biçimde paylaşılmış olsun, yine de rant değil midir? Bu biraz Agatha Christie'nin "Doğu Ekspesinde Cinayet"ine benziyor. Yani bütün millet katil! İnsan doğa ilişkisini bu kadar maneviyatsız bir şekilde düşünmenin Aydınlanma'nın, pozitivizmin şiarı olduğunu sanıyorduk. aKP'nin K'sı büyük, a'sı küçüktür. Bu kadar güçlü bir kalkınma fetişizmi asla güçlü bir adalet duygusuyla barışık olamaz. Çünkü adalet sadece rantı paylaşmak değildir. Adalet dünyayı, doğayı paylaşmaktır. Üstelik sadece kendi aramızda paylaşmak değil, daha doğmamış olan torunlarımızla da paylaşmaktır. Kalkınma eninde sonunda insanın doğayı şeyleştirmesidir, rant kaynağı kılmasıdır. Adalet ise tüm diğer özelliklerinin yanı sıra bunu insanın da doğanın bir parçası olduğunu ve doğanın başına gelecek her şeyin insanın da başına gelmesinin kaçınılmaz olduğunu unutmadan yapmak anlamına gelir. Eğer buna özenmiyorsa-

nız adaletten söz edemezsiniz. Lenin "sosyalizm nedir?" sorusuna "sovyetler artı elektirifikasyon" demişti. Modernleşmeci Kemalizm'in doğaya, kente bakışı çok da farklı değildi. aKP'nin bu açıdan Bolşevizm'den ya da Kemalizm'den pek bir farkı yok gibi. Hatta aKP'nin bu yaklaşımını eleştirmek daha mubahtır çünkü Bolşevizm'in ve Kemalizm'in altın çağlarında bu kadar güçlü bir yeşil bilinç yoktu. Kenan Evren'i de unutmayalım: 12 Eylül'den çıkarken "demokrasi" diyenlere "hele bir milli gelir 10 bin dolar olsun" bakarız, demişti.

-12 Eylül'ün ardından yapılan ve Özal'ın kazandığı ilk seçimlerden sonra memlekette "demokrasi" talepleri yavaşça dillendirilmeye başlamıştı. Özal başbakan Evren cumhurbaşkanı idi. Her ikisi de "demokrasi" taleplerine aynı yanıtı veriyordu: 12 Eylül öncesine mi dönmek istiyorsunuz? İşte tam o aralarda dönemin en önemli muhalefet dergisi olan *Gırgır*'da bir kapak çıktı. Kapakta demokrasi talep eden bir öğrenci kendisine "12 Eylül öncesine mi dönmek istiyorsun" diyen bir yaşlıya aynen şöyle yanıt veriyordu: "Hayır sonrasına geçmek istiyorum". Benim yorumum ve umudum Gezi'nin de benzer bir dönüm noktası olmasıdır. Toplumun demokratik taleplerini Kemalizm'le, vesayetle korkutarak nötralize etme dönemi artık kapansın. İyi niyetli olmak otoriter olmayı otomatik olarak engellemez. Otoriteryenlerin birçoğu da iyi niyetlidir maalesef. Önemli olan niyetin nasıl siyasete dönüştüğüdür. Demokratikliği belirleyen tam da budur.

-Sandık ile demokrasiyi eşitlemek en azından 1968'den beri dünya sosyal bilim literatüründe demokratlık sayılmıyor. Bu konuda ısrar edenler 1950-1960 model bir demokrasiyi savunabilirler ancak. Üstadın biri "seçilmiş krallar" diyeli birkaç on yıl oldu. Unutmayalım, hatırlayalım. Katılımcı demokrasi diye kavramdan haberdar mıyız? Sandıktan dört yıllığına her istediğini yapmasına izin verdiğimiz bir çoğunluk mu seçiyoruz? Yoksa o dört yıl içinde o çoğunluğa oy verenler ve dahi vermeyenler dâhil olmak üzere karar süreçlerine de katılabili-

yor muyuz? Üstelik 12 Eylül'den beri barajlı bir sandıktan söz ediyoruz. Unutmayalım 2002'de oyların yaklaşık % 40'ı sandıkta küflenmişti. Mağdur iken hakikat duygusu koruyucudur. Mühim olan muktedir iken hakikat duygusundan uzaklaşmamak. Demokratlık, muhalefetten çok iktidarda iken test edilir.

-Şehrin göbeğindeki bir parkın AVM yapılmasıyla mücadele etmenin en doğru yollarından biri de "AVM"lerden alışveriş etmemektir". Açıkçası benim, bütün çocukluğumun, gençliğimin geçtiği Beyoğlu'nda Demirören AVM'ye girmeye içim razı olmadı. Üstelik şehrin en çok sevdiğim lokantası olan Ağa Lokantası'nı yitirmeme neden olduklarını da hiç unutmayacağım. Samimi olalım. Cebimizde üçer tane cep telefonuyla dolaşıp, sonra da nükleer santrallere karşıyız demek ciddiye alınamaz. Hatırlayalım. Kyoto protokolünü imzalayacağını vadeden Al Gore'un bir gazetede yayınlanan evinin elektrik faturası bir mahallenin elektrik faturasına eşdeğerdi. Bu ne perhiz bu ne lahana turşusu hesabı! Hem bu kadar tüketim aşkı hem de her yer park olsun olmaz. İnsan trajik bir varlıktır. Trajik olan seçmek zorunluluğuna dayanır. Dramatik olana değil. Daha nitelikli bir çevre için daha az ve kontrollü bir kalkınmayı göze almak gerekir ve dolayısıyla daha az tüketmeyi.

-Facebook ve Twitter ile büyüyen dünyada olup biten biteni her şeyden haberdar olabilen ve bütün bunlara kendi diliyle, üslubuyla tepki verebilen bir nesile nasıl yaşamaları gerektiğini söylemek artık eskisi kadar kolay değil. Bu çocukları artık, aileleri, okul, devlet terbiye etmiyor. Edemez de. Bu çocuklar hayat dediğimiz çok geniş bir toplumsallıkta büyüyorlar. Bütün dünya onların toplumsallaşmasına müdahil artık! Eski deyimlerle söylersek onlar öksüz, yetim oldukları bir toplumsallaşma yaşıyorlar. Üstelik de bilerek, isteyerek. Artık onları geleneksel anlamıyla terbiye etmek pek de mümkün değil. Bu çocuklar annelerini, babalarını dinlemiyorlar. Başbakanı mı dinleyecekler! Bütün çocukları tek başına terbiye etmek is-

teyen ve Twitter'a "baş belası" diyen bir bakış açısı, zamanın ruhuna ne kadar yakın olabilir? 1930'larda vesayet daha kolaydı belki çünkü Facebook, Twitter yoktu o zamanlar. Bugün ise herkes her şeyden haberdar. Her şey herkese malum. Ama Türkiye hala ikinci sınıf bir demokrasi maalesef!

-Kemalist modernleşme zihniyetinin bu topraklara armağan ettiği bina stoku nasıl bir iftihar tablosu oluşturmuyorsa aKP modernliğinin üretmekte olduğu bina stoku da bugünkü siyasi elitin torunları tarafından gururla anılmayacak gibi görünüyor. Bugün Taksim Gezi Parkı'nda eyleyen çocuklar, gençler ileride TOKİ binalarında oturmayı kabul edecekler mi? Kemalizm ile aKP arasında bir seçim yapmak zorunda mıyız? aKP'ye yönelik her eleştiyi siyasal modernleşmecilik yani Kemalizm olarak yaftalamak maalesef çok dar bir bakış açısıdır. Elbette aKP'yi taşıyan rüzgâr toplumsal modernliktir ama modernliği aKP ile özdeşleştirmek de doğru değildir. Türkiye'de çöken siyasal modernleşme projesidir. Gezi eylemi ise bence toplumsal modernliğin biraz da olsa çeşitlenmesidir. Aksi takdirde toplumsal modernliği savunmanın tek biçimi aKP'yi koşulsuz destekleme anlamına gelir ki bu da otoriteryen bir pozisyondur. Türkiye'de solun genellikle Kemalizm'in bir varyantı olarak davrandığı doğrudur. Buna modernleşmeci sol denebilir. Ama modern bir sol niye olmasın? Geçmişi, geleneği kategorik olarak reddetmeyen. Dinle, imanla uğraşmakla kafayı bozmamış. Hafızası güçlü. pozitivist olmayan. Siyasal maneviyatı güçlü bir sol. İşte ancak böyle bir sol Türkiye'de ortaya çıktığında toplumsal modernlik demokratik bir perspektife oturabilir. Aksi taktirde aKP'nin otoriterleşmesi kaçınılmazdır. aKP'nin siyasal modernleşmeye karşı toplumsal modernliği temsil ettiğini söylediğimizde eli sopalı sivil polislerin sokaklarda insanları hastanelik etmelerine, sivil bir direnişe biber gazlarıyla saldırılmasına eyvallah dememiz mi gerekiyor? Modernlik sadece TOKİ, AVM, milli gelir artışı, kalkınma ve en önemlisi de sıkışınca "sandık" demek değil.

-aKP, Kemalist hakikat söylemini gerçekten komik duruma düşürdü. Bu söylemin gerçeklik duygusundan ne kadar uzak olduğunu gözler önüne serdi. Ama bugün aKP adına konuşan bazıları aynı komiklikten mustarip değil mi? Gezi çocukları, gençleri mevcut siyasal partileri, polisi, devleti, medyayı ve kısacası topyekûn bir iktidar ağını komik duruma düşürmüyorlar mı? Daha önceki bir yazımda belirttiğim gibi Türkiye'nin ufkunda Kemalizm de Siyasal İslam da haklı çıkacak gibi durmuyor. Elbette hiçbir tespit, analiz temenniden bağımsız değildir.

ÜNİVERSİTE VE AKADEMİ ÜZERİNE

"Türkiye'de Akademi'nin asıl sorunu üretim azlığı değildir. Nitelikli ve anlamlı üretimin yetersizliğidir. Nicelik üzerinden teşvik edilen bir üretkenlik talebi, pek çok anlamsız yayının üretilmesine sebep olmakta, hatta ülkenin kaynakları israf edilmektedir. Hiç kimsenin okumadığı, dünyanın ya da memleketin herhangi bir derdine derman olmayan yayınlar gerçekten akademik hayata katkı sağlıyor olabilir mi?"

İNSAN BİLİMLERİ, ÖZNE VE ÖZNELLİK*

Bu yazıda "insan bilimleri", "özne" ve "öznellik" kavramlarını ele alacağım. Bu başlık benim için yeterince tahrik edici çünkü ben de yıllardır derslerimde ve bazı çalışmalarımda ısrarla bu kavramları kullanıyorum. Öncelikle "insan bilimleri" kavramıyla başlayalım. Bu kavramı ben günümüzde artık çok yaygın bir kavram olan "sosyal bilimler" kavramı yerine kullanıyorum. Bu aysbergin görünen kısmı. Derinlemesine bakıldığında ise, benim için "insan bilimleri" kavramı, felsefe, "sosyal bilimler" yaftası altında ele alabileceğimiz tüm olası disiplinler ve sanat kuramını içine alan bir çerçeveyi ifade ediyor.

Bugün artık "sosyal bilimler" kavramının evrenselliğinden kuşku duymuyor gibiyiz. Oysaki duymamız gerekir. "Sosyal bilimler" kavramı tam da belli bir "sosyal bilim" anlayışının ifadesi aslında. Burada bir açmazda olduğumuzun farkındayım. Başka türlü söylemeye çalışayım. "Sosyal bilimler" kavramı, insan-toplum-tarih hakkındaki yalnızca belli bir bakış tarzına tekabül ediyor. Yani bugün dünyanın her yerinde, bu anlamda, "sosyal bilim" yapılmıyor aslında ve bu dünyanın sonu da değil.

Örneğin, "social sciences", "sciences humaines" ve "Geisteswissenschaften" kavramları aynı şeyin üç farklı Batı dilin-

* *Sosyoloji Dergisi*, Cilt 3, Sayı 16, 2008

de sırasıyla İngilizce, Fransızca ve Almanca söylenişleri değil. Bu kavramlar aynı, hatta aynı olmayan ama birbirlerine yakın nesne alanlarına farklı bakış tarzlarını ifade ediyor. Bunlar üç temel Batı düşünce geleneğinin farklılıklarını da temsil eden kavramlar. Çok kabaca söylendiğinde "social sciences"ın arkasında Anglosakson deneyci geleneği, "sciences humaines"in arkasında Fransız akılcılığı, Geisteswissenschaften'ın ardında ise Alman idealizmi var. Dolayısıyla bunların hiçbiri evrensel kavramlar değil. Hepsi belli tarihselliklere yaslanıyorlar. Bugün "sosyal bilim" dediğimizde aslında belirgin bir tercih yapıyoruz. Kavramı bütün tarihsel derinliğinden kopartıp evrenselleştiriyoruz.

Bu tarihsellik/evrensellik karmaşasının iyi bir örneği geçtiğimiz yüzyılın başında Fransa'da "science sociale" ve "sociologie" kavramların ne anlama geldiğine bakmak olabilir. Yaklaşık bir yüzyıl kadar önce Fransızca'da bu iki kavram da bizim bugün kullandığımız anlamda kullanılmıyordu. "Sociologie" Durkheim'ın, "science sociale" de Le Play'in yaptığı şeydi. Ve bu ikisi birbirlerine karşıt iki eğilimi işaret ediyordu. Yani örneğin, "sociologie", kesinlikle "science sociale"in bir dalı falan değildi. Çünkü her iki kavram da henüz evrenselleşmemişti.

Ancak ben "insan bilimleri" kavramını bu üç gelenekten birini tercih etmek anlamında da kullanmıyorum. Daha önce ortaya koyduğum şema ışığında bakıldığında öncelikli tercihim Kıta Avrupa'sı merkezli bir bakışı sürdürmek. Bu anlamda Anglosakson "social sciences" kavramına, onu peşinen reddetmeden, uzak duruyorum. Dolayısıyla, benim "insan bilimleri" kavramını kullanma biçimim, "sciences humaines" ile "Geisteswissenschaften" arasındaki bir ilişkide belirleniyor. Bu bakışın kuramsal temelleri 1960'da Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* kitabını yayınlamasından sonra, önce Gadamer ile Habermas arasında başlayan ve sonrasında Ricoeur'ün de katılmasıyla belki de Batı düşüncesinin en verimli tartışmalarından birine dönüşen diyalogdan besleniyor.

Bu tartışmanın katılımcılarından Gadamer, Alman idealizminin Hegel'den sonra Schopenhauer, Nietzsche ve Heidegger ile devam eden eksenini; Habermas yine Hegel'den sonra Marx, Lukacs ve Frankfurt Okulu ile devam eden eksenini; Ricoeur ise bir anlamda yine bir Alman-Fransız ortak yapımı olan fenomenolojiyi temsil ediyor. Daha spesifik bir biçimde bu tartışma, felsefi hermeneutik, eleştirel kuram ve fenomenoloji arasındaki bir diyaloga tekabül ediyor.

Bu diyalogdan çok beslenen biri olarak benim "insan bilimleri" kavramına yüklediğim temel nitelikleri şu şekilde özetleyebilirim. Birincisi, insan bilimleri kavramı, felsefeyle barışık bir sosyal bilim anlayışını ifade ediyor. Doğuşundan itibaren bu alanda ortaya çıkmış geleneklerin birçoğunun temel sorunlarından biri felsefeye yönelik kompleksleriydi aslında; Nasıl felsefe olmadıklarının kanıtlanması çabası! Bunun en belirgin ifadesi genellikle olgu ile değer arasında yapılan çok keskin ayrımlarda ortaya çıkıyor. Oysaki toplumun ne olduğu, onu oluşturan katılımcıların ona yükledikleri anlamlardan, bu yöndeki iradelerinden bağımsız olarak tartışılamaz. Yani insan bilimleri felsefeden kopamaz. Olan ile olması gereken arasında kan bağı vardır. Ayrıca felsefe herkese kendi üzerine düşünme ufkunu açar. Her disiplin düşünüm kapasitesinin anlamlı bir bölümünü kendi üzerinde harcamalıdır. Felsefe tüm bilimlerin vicdanıdır.

İkincisi, insan bilimleri kavramı, doğa bilimlerinden uzaklaşarak sanata doğru yakınlaşan bir eğilimi temsil ediyor. Bugünkü "evrenselleştirilmiş" sosyal bilim anlayışı on dokuzuncu yüzyılın bir ürünü. Örneğin Fransız Aydınlanmacılarının *Ansiklopedi*sinde "sosyal bilim" diye bir kavram yer almıyor. Buna en yakın kavram "insan doğasının bilimi" kavramı. Dolayısıyla sosyal bilim öncelikle doğa bilimlerine, fiziğe karşı duyulan çocuksu bir hayranlığın ürünü aslında. Sosyal bilim fizik modeline göre yapılanmıştır. Oysaki Alman idealist-romantik geleneğinde, özellikle de bunun bir kolu olan hermeneutikte

her zaman insan-öznenin ve toplumun bir estetik proje olarak ele alınması eğilimi vardır. İnsanın doğası yoktur, tarihi vardır. İnsanın ne olduğu iradesinin bir ürünüdür. Öznenin kendisi bir sanat yapıtıdır. Her türlü kendilik ütopyası ya da toplumsal ütopya bir estetik projedir. Bütün bu cümleler bu bakış tarzının ürünleridir. İnsan bilimleri, genelleştirici, evrenselleştirici olmaktan çok özelleştirici, tekilleştirici bir perspektif taşırlar. Açıklamaktan çok anlamaya yönelirler. Burada "yönelim" kavramı tesadüfi olarak kullanılmıyor. İnsan bilimleri nedensellikten çok niyetsellikle ilgilenirler. İnsan bilimci kendi durduğu yeri, yaşama dünyasının (Lebenswelt) dışında görmez. İnsan bilimleri bu anlamda, sosyal bilimlerin estetize edilmesidir bir anlamda. Kozmetik ya da plastik anlamda değil, içeriksel anlamda.

Üçüncü olarak da insan bilimleri "sosyal bilim disiplinleri" olarak değerlendirilen alanları birbirlerinden kopuk, hiyerarşik olarak örgütlenmiş yapılar olarak değerlendirmez. Disipliner şovenizm, alan milliyetçiliği, branş ırkçılığı insan bilimlerinin ufkunda yer almaz. Bu alanlar arasında geçişkenliğin olabildiğince kolaylaştığı, duvarların sadece transparan olduğu oldukça soft bir disipliner-akademik yapılanma öngörür. Disiplinlerarası değil, disiplinleraşırı bir nitelik taşır. Biraz önce ifade edildiği gibi, sadece sosyal bilim disiplinleri arasında değildir bu disiplinleraşırılık. Felsefe ve sanata da eşit uzaklıktadır.

Bu noktada küçük bir parantez açmak gerekiyor. Yıllardır çeşitli üniversitelerin Fen-Edebiyat Fakültelerinin Sosyoloji bölümlerinde dersler verdim, veriyorum. Bazı derslerimde öğrencilerime şu ahret sorusunu sorarım hep: "Sosyoloji fen midir, edebiyat mıdır?" Bu soru bir şaka değil bence. Şaka olan ya da olması gereken böyle bir fakülte adı aslında. "Fen" kavramını biz bugün daha çok "doğa bilimi" yerine kullanıyoruz. Ancak kökeninde kelime "bilim" anlamına geliyor. Çünkü kavram doğa bilimi ile sosyal bilim arasındaki ayrımın olmadığı bir dönemin ürünü aslında. Örneğin, Dar-ül Fünun: Fen-

ler, Bilimler Evi. Fünun, fenin çoğulu oluyor. Ancak bugünkü anlamıyla bakarsak, sosyoloji ya bir doğa bilimi ya da bir edebiyat dalı oluyor. Her şerde bir hayır vardır hesabı, akademik hayatımızın en büyük ucubelerinden biri olan Fen-Edebiyat Fakültesi kurumu tuhaf bir biçimde insan bilimleri yapmanın mekânı olma niteliği taşıyabiliyor. Demin demiştik ya, doğa biliminden sanata doğru bir yolculuk. Yani fenden edebiyata doğru.

Şaka bir yana, benim kişisel akademik ütopyam aslında bir gün bir İnsan Bilimleri Fakültesi'nde ders vermektir. Kant'ın kemiklerini sızlatmak pahasına şunu söylemeliyim ki, Bölümler Çatışması'nın olmadığı, aslında bölümlerin hiç olmadığı yekpare bir alan olarak düşünüyorum İnsan Bilimleri Fakültesi'ni. Ama içinde disipliner aidiyetlere ve aidiyetsizliklere eşit uzaklıkta durabilmeyi mümkün kılacak çoğulcu bir zihniyetin geçerli olduğu bir fakülte. Bunun romantik bir düş olduğu söylenebilir elbette. Doğrudur. Romantiklerin en büyük düşü de zaten insanın tüm fakülteleri arasında demokratik, dengeli bir varoluş değil miydi? Akıl, sezgi, irade, hayal gücü, yürek vs. Onlara göre, insan olmanın, insan kalmanın vazgeçilmez koşuluydu bu.

Başlıkta yer alan diğer iki önemli kavram özne ve öznellik. Bilindiği gibi "özne" modern düşüncenin temel kavramlarından biri. Felsefî dille özne; psikolojik-psikanalitik dille ben, ego; sosyolojik dille birey, aktör ya da fail oldukça itibarlı, seçkin kavramlar. Ancak mesele özneden öznelliğe doğru geçerken giderek çetrefilleşiyor. Tamamen olumlu içerikli bir kavram olan özne, öznellik olarak ifade edildiğinde olumsuz bir içeriğe bürünüyor sanki. Yaman bir paradoks aslında. Kendini "özne" kavramı üzerine inşa etmiş bir düşüncenin, Batı düşüncesinin, öznellikten bu kadar korkması. Elbette Batı düşüncesi sadece bu bakıştan oluşmuyor. Dilimize geçtiğimiz aylarda çevrilen en önemli yapıtlarından biri olan *Yoruma Dair*'de Ricoeur, örneğin Marx, Nietzsche ve Freud'u şüphe-

nin düşünürleri olarak selamlar. Bu üç düşünür de, klasik modern düşüncenin şüpheden arındırmaya çalıştığı özneyi tekrar şüphenin alanına dâhil ederler. Bu anlamda yabancılaşma, bilinçdışı gibi kavramlar bu şüpheyi ifade ederler. Özne kavramı modernliğin kendini inşasına paralel olarak, özgürlük dilinde bir söylemden, egemenlik dilinde bir söylemin ana kavramı olmaya doğru evrilir.

Aslında özne, öznelliğin belki de kabuk tutmuş halidir. Aysbergin görünen kısmıdır. Hatta başka bir açıdan özne, öznelliğin diğer öznelliklere göründüğü haldir. Kısacası, özneyi öznellikten ayırt etmek hem hiç kolay değildir hem de gerekli değildir. Oysa bugün hâlâ öznellik insan bilimleri dünyasında bir "kir" gibi algılanabilmektedir. "Öznel" nitelemesi, "yanlış"ın, "abes"in, hatta "yalan"ın kibarcasıdır. Öznellik bilimselliğin tam da karşıtıdır. Öznelliğin kadersizliği belki de nesnelliğin karşıtı olmasından kaynaklanmaktadır. Doğa bilimci beyaz bir önlük giyer üzerine bilim yaparken. Bu seçim neyi anlatır? Birincisi yapılan işin saflığını, nesnelliğini vs. İkincisi ve belki de daha önemlisi, bu önlük onu sahanın kirinden, pisliğinden korur. Sosyal bilimci ise zihnine bir beyaz önlük giyer araştırma sürecinde. Zihinsel bir zırhtır bu. Bu onu her iki anlamda da öznellikten korur.

Ben ise tam tersine, öznenin olumsuz, öznelliğin olumlu yönlerini görmeye daha eğilimliyim sanki. Özne moderndir. Bu bir iltifat değil. Modern olması özne için hiç de iyi değil. Öznenin modernliği, modernliğin bir ürünü olmasındadır. Özne modern bir hasıladır. Modernliğin hasılası. Katil çoğu zaman, minicik bir parmak izinden, bir damla kan örneğinden yakayı ele verir. Katil iz bırakır. Modern toplumsallık ise öznede iz bırakır. Özne, öznelliğin toplumsallaşmış halidir. Özne, öznelliğin, paketlenmiş, kategorize edilmiş biçimidir. Özne, denetlenmiş, normalleştirilmiş öznelliktir. Özellikle de modern zamanlarda. Modernliğin kaidesidir özne. Her iki anlamda da.

Özne kamusaldır. Öznellik ise mahremdir. Kapalı, içkin, derin, deruni. Biricik, bir seferlik, auratik. Başka hiçbir şeye benzemez olandır sanki. Surlarla çevrilmemiş öznedir öznellik. Öznellik, öznenin, toplumsalın müdahalelerine henüz tam anlamıyla açık olmayan yanıdır. Tıpkı estetik gibi. Sanat yapıtı gibi. Toplumsala dâhil ama henüz onun tarafından içerilmemiş. Modern zamanlarda toplumsal özne de ikamet ederken, öznellik minör de olsa bir direniş potansiyeli içerir. Hala umut edebilmenin koşuludur öznellik modern zamanlarda. Bu noktada Adorno, Marcuse ve Foucault'nun hakkını teslim etmek gereklidir. Bu ufku bize açtıkları için.

Bence çağdaş düşünce dünyamızın hâlâ aşamadığı sığlıklardan bir tanesi "evrensellik" ile "nesnellik"in birbirine karıştırılması ve eş anlamlı olarak kullanılmasıdır. Yani evrensel olan nesneldir. Nesnel olan evrenseldir. Böyle bakıldığında öznellik, bilim kavramının dışına düşmektedir elbette. Bu mantığı geçersizleştirmek için bir tek öznel-evrensel bulabilmek yeterli olacaktır aslında. Yani aynı anda hem öznel hem de evrensel. Adamın biri "öldürme" demiş. Bunun neresi nesneldir. Ama bu önerme benim bildiğim en iyi evrenseldir. Özneldir ama evrenseldir.

Bugün modern bilimlerin belki de biraz burnu sürtülerek idrak etmesi gereken tam da budur. Nesnellikle evrenselliğin aynı şey olmayabileceği. Öznellik üzerinden de evrenselliğe varılabileceği. Bu noktada naçizane bir pozitivizm tanımı vermek isterim. Pozitivizm tam da bunu farkında olmama durumudur. Öznellik kesinlikle rehabilite edilmesi gereken bir kavramdır. Öznelliğin itibarı iade edilmelidir artık. Burada sırtımı Gadamer'in başyapıtı *Hakikat ve Yöntem*'e yaslıyorum. Öznelliğin rehabilitasyonu derken, onun önyargı, gelenek ve otorite için modern düşünceye rağmen talep ettiği rehabilitasyonu örnek alıyorum. Zaten "insan bilimleri" kavramsallaştırmasını da bu bilinçle terbiye edilmiş olduğunu düşündüğüm için kullanıyorum. Bunun nedeni de "sosyal bilim" kavramının

doğuştan pozitivist bir içerikle temellenmiş olmasında yatıyor. Sosyal bilim, bu anlamda, toplumun doğabilimidir.

Yani sosyalin, tıpkı Auguste Comte'un dediği gibi. Bu açıdan bakıldığında Comte'un sosyolojisi bir sosyal bilim değil bir doğa bilimidir. Fizikten tek farkı nesnesinin doğa yerine toplum olmasıdır. Sosyoloji bir doğa bilimi şeklinde yapılanmıştır. Sosyoloji bir doğa bilimidir. Sosyoloji, toplumun doğallaştırılmasının bilimidir. Böyle bir bilim elbette öznellikten nefret edecektir. Bu zihniyetten bakıldığında öznellik görüldüğü yerde imha edilmesi gereken bir şeydir sanki. Sosyoloji, fiziğe duyulan çocukça bir hayranlığın insan dünyasına yansımasıdır. Comte'un sosyolojisi doğa ile toplumun özdeşliği üzerine oturur. Dolayısıyla bu tür sosyolojinin üzerinde durduğu zemin çürüktür. Genelde modern sosyal bilimin en zayıf noktası da budur zaten. Doğa ile toplum arasında kurulan analoji. Doğa ile toplumun aynı olduğu varsayılınca sosyal bilimin de bir tür fizik olması kaçınılmazdır zaten.

Oysaki doğa ve toplum aynı şey değildir. Bunlar arasındaki farkı en güzel Alman düşünürü Dilthey anlatmıştır. Ona göre, doğa ve toplum insanla ilişkisi açısından ontolojik olarak farklıdır. Doğanın varlığı insandan, insan iradesinden bağımsız olarak mümkündür. Ama aynı şey toplum için söylenemez. Dolayısıyla fiziğin doğayla kurduğu ilişki tarzı, zihniyeti, araçları insan dünyasına taşınamaz. Geçerken bir pozitivizm tanımı daha. Pozitivizm işte bunun farkında olmama durumudur. Zaten pozitivizm neyin farkındadır ki?

Ama sosyolojinin diğer bir kurucu babası Max Weber'in sosyolojinin nesnesinin ne olduğu sorusuna verdiği yanıt ilginçtir: "bilinçli, anlamlı insan eylemi." Bu tanım aslında öznelliğin daha klasik kuramdaki bir ön rehabilitasyonudur. Weber'in en dâhice saptamalarından olan Protestan etiği ile kapitalizmin ruhu arasındaki "gönül yakınlığı", ama kesinlikte nedensellik değil, öznelliğin gücünün nelere kadir olduğunun en iyi örneklerinden biridir. Batı, çalışmayı ibadetin yerine

ikame edilebildiği için modern olmuştur. "Modernleşmiştir" demiyorum. Israrla "modern olmuştur" diyorum. Bu kesinlikle bir anlam atfıdır. Bu anlam da tüm anlamlar gibi atfedilmiştir. Yani özneldir. Bence öznelliğin nasıl bir tarihsel somut güç olabileceğinin en iyi örneğidir bu.

Kesin, katı, kategorik bir özne mevcut değildir. Böylesi bir özne tarihte hiç vuku bulmamıştır. Üniter bir özne mevcut değildir. Özne daha çok federal, hatta konfederal bir yapıdır. Özne oluş, toplumsallıkla öznellik arasında sürekli bir gidip gelme halidir. Bu noktada var olmadığını iddia ettiğim bu öznenin kabuğunu kırmaya yönelik üç kavram önermek istiyorum.

Bunlardan birincisi "derin özne" kavramı. "Derin özne" kavramını tahmin ettiğiniz gibi "derin devlet" kavramından yola çıkarak kullanıyorum. Kabuktan çekirdeğe doğru bir yolculuk. Çekirdek var olmasa bile. Psikanaliz bu anlamda temel rehberlerden biridir. Öznenin derinliklerine ışık tutan, en önemlisi de onu anlamlı kılan. Freud yaptığı işi hiç de toplumsal olandan kopuk bir biçimde tasavvur etmemişti aslında. Yaptığı bir anlamda toplumsalı öznellik üzerinden okumak idi. Durkheim ise intiharı toplumsal bir dile tercüme etti. Belki de ikisi de aynı şeyi söylüyorlardı. Yalnızca farklı dillerde. Modernlik bunu mümkün kılandır aslında. Toplumsalın bireysele, bireyselin toplumsala bu kadar yakın olması. "Derin özne" kavramı, anlamacı, yorumlayıcı bir perspektifi ima eder.

İkinci kavram "gizli özne". Tahmin edeceğiniz gibi dilbilgisinden ödünç alınmış bir kavram bu. Failin arkasındaki ilişkiler ağını, network'ü ima ediyor. Daha sosyolojik, politik bir dilin kavramı sanki. Öznenin kurulmuşluğunu, inşa edilmişliğini anlatıyor. Marx'ın "yabancılaşma" derken, Lukacs'ın "şeyleşme" derken, Adorno'nun "sahte-birey" derken, Foucault'un "sujet" kavramının çift anlamlılığına dikkat çekerken ve buna bağlı olarak da iktidar analizini geliştirirken kastetmiş olabi-

lecekleri anlamda bir gizli özne. Gizli özne, daha çok eleştirel bir perspektifi işaret ediyor.

Üçüncü kavram olan "öznelerarasılık" ya da "diyalog" ise, özneyi diğer öznelere açan bir kavram. Burada bu kavramları ağırlıklı olarak sırasıyla Dilthey ve Gadamer'in kullandıkları anlamda kullanıyorum. Bence zaten bu iki düşünür kavramlarını birbirlerine çok yakın anlamlarda kullanıyorlar. Bu iki kavram, modern toplumsallığı ve kamusallığı en derin bir biçimde ele alabilmenin imkânını verebiliyorlar bize. Sadece kurumlar, prosedürler, dar anlamda siyaset ile sınırlı olmayan bir toplumsallık ve kamusallık.

Örneğin Adorno ve Horkheimer gibi bazı düşünürler 1930'larda yükselen faşizmi yorumlarken, içinden geldikleri Marksizmin politik ekonomi ağırlıklı açıklamalarıyla yetinemediler. Ve Freud'a yöneldiler. Faşizmin ve otoriterliğin öznenin derinliklerinde izini sürdüler. Psikanaliz ile siyaset yapılabileceğini kanıtladılar. Bugün bizlerin de böyle bir ufka ihtiyacımız var belki de. Son dönemde yaşadıklarımızı açıklamak için hep yükselen milliyetçilik, Avrupa Birliği süreci, sosyal eşitsizlik gibi gerekçeler ileri sürülüyor. Bunların hepsinin açıklayıcı yönleri var elbette ama bence yine de yetersizler. Bizler faşizmi hep devletle ilişkilendirerek tartışmayı aşamıyoruz hâlâ. Derin öznede içkin olan faşizme ne olacak?

Böyle bakıldığında öznellik hem felsefi hem psikanalitik; ama aynı zamanda sosyolojik ve politik; ama bir o kadar da tarihsel, antropolojik ve estetik bir kavram olarak görünür. İşte insan bilimleri tüm bu alanları tarayan, tüm bu alanlara yönelen ve işini, kendisini tüm bu alanlardan bağımsız olarak görmeden yapan bir performansı işaret etmeli bence. "Performans" kavramını da burada tesadüfi olarak kullanmıyorum. İnsan bilimci, işte bu kadar derin, ayrıntılı, karmaşık bir malzeme hakkında çalışırken, çok farklı gibi gözüken disiplinlerin birçoğunun zeminine aynı anda ayağını basmadan ayakta duramaz.

İnsanoğlunun yaşadığı dünyanın haritasını çıkarması yüzyıllar, belki de binyıllar aldı. Hatta bu harita henüz tamamlanmış bile değil. İçinde yaşadığımız şehirde, üzerine bastığımız zeminin altında neler olup bittiğine hâlâ tam anlamıyla vâkıf değiliz. İnsanın kendilik serüveni ve o esnada ortaya koyduğu anlam haritalarına ulaşmak ise belki de bundan daha uzun ve zahmetli bir çabayı gerektiriyor. Aslında en büyük açmazımız aynı zamanda en büyük gücümüz. O anlamı kuran da, inşa eden de, ona ulaşacak olan da biziz. Belki de ulaşmaya çalışırken inşa edeceğiz. İnsan bilimleri bu serüvenin adıysa eğer, daha yolun başındayız. Yolumuz açık olsun.

DÜNYALI BİR ÜNİVERSİTENİN İMKÂNLARI*

Epey bir zaman Ahmet Hamdi Tanpınar üzerine çalıştım. Onun biyografisini incelerken ilginç bulduğum bir nokta dikkatimi çekmişti. Tanpınar 1920'lerin başında İstanbul Edebiyat Fakültesi'ni bitirir. Türkçe-Edebiyat öğretmeni olarak Anadolu'ya öğretmenlik yapmaya gider. İstanbul'a dönüp, Akademi'de ve İstanbul Üniversitesi'nde hoca olmadan önce, bir süre Anadolu'nun değişik liselerinde öğretmenlik yapar. İlginç olan, çalıştığı liseler bulunduğu kentin adıyla anılıyordu. Erzurum Lisesi, Konya Lisesi ya da en fazla Atatürk Lisesi, Cumhuriyet Lisesi vb. O yıllarda galiba her ilde bir lise vardı. Hatta her şehirde bile yoktu belki. Türkiye'nin iki cumhurbaşkanı çıkarmış tek lisesi Afyon Lisesi'dir. Ahmet Necdet Sezer ve Süleyman Demirel Afyon Lisesi mezunudur. Ama Süleyman Demirel'in Ispartalı olduğunu biliyoruz. Ben niye onun Afyon Lisesi mezunu olduğunu bilmiyorum ama bu bana "acaba neden?" sorusunu sorduruyor. Acaba o dönemde Isparta'da lise mi yok? Ya da yatılı bölümü olan lise mi yok? Parasız yatılı bölümü olan lise mi yok? Bugün Türkiye'de 170 kadar üniversite var. Bunun elliye yakını vakıf üniversitesi, geri kalanı ise devlet üniversitesi. Yani aşağı yukarı her ilde bir üniversite var artık. 1920'lerde her ilde bir lise bile yokken bugün

* *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı 35, 2013, ss. 167 - 180

her ilde bir üniversite var. Sadece İstanbul'da elliye yakın üniversite var. Hatta bir başka hikâye daha anlatayım. Rahmetli dayım bana yıllar önce anlatmıştı. Kendisi 1936 doğumludur. Aksaraylıdır. Sanırım 1950'lerin sonunda Ankara Hukuk'ta ikinci sınıfı okurken, artık lise mezunları yedek subay olamayacak diye bir kanun söylentisi çıkıyor. Bunu duyar duymaz dayım hemen üniversiteyi bırakıyor ve askere gidiyor. Yedek subay olarak askerliği yapıyor. Askerliği yaptıktan sonra tekrar üniversiteye dönüyor, ama bitiremiyor. Her neyse. Yani anlatmak istediğim 50'lerin sonu, belki 60'lara kadar, Türkiye'de lise mezunları yedek subay olarak askerlik yapıyor. Bugün ise Türkiye'nin üniversitelerinde kayıtlı yaklaşık dört milyon öğrenci var.

Bütün bunları niye anlatıyorum çünkü meseleye artık biraz daha farklı bakmak gerektiğini düşünüyorum. Niceliksel bir bakıştan, niteliksel bir bakışa yönelmenin daha sağlıklı olduğunu sanıyorum. Bugün ihtiyacımız olan çok daha ayrıntılı bir şekilde, bu sistemin içinin nasıl dolması gerektiğine yönelik bir düşünme, akıl yürütmedir. Bu nedenle, buna doğru yöneleceğim.

"Bilgeliğe dayalı bilimin yavaş bir gelişim göstererek birkaç bin yılda geldiği tıkanma noktasına, bilgiye dayalı bilimin büyük bir ivmelenmeyle çok daha kısa bir zaman dilimi içerisinde gelmiş olması belki ilginçtir ama, bilim insanının önüne aşılması çok ciddi çabalar gerektiren yepyeni bir sorunsal çıkarmıştır. Bu noktada bilimin önünde, yeniden bilgeliğe dönmeden, ama bilgelik çağının nitel öğelerinden yararlanarak, bilgiyi ve veriyi zenginleştirerek aşmak zorunda olduğu bir eşik bulunmaktadır."[36]

Türkiye'nin yükseköğretim siyaseti bence niceliksel sınırlarına ulaşmaya başlamıştır. "Her şehirde en az bir üniversite" hedefi aslında bunun ifadesidir. Ama artık esas olan niteliksel bir dönüşümün de buna paralel olarak devreye girmesidir. Niteliksel dönüşüm niceliksel gelişmeden daha zahmetli ve uzun vadelidir. Niceliksel gelişme altyapının genişlemesidir.

Niteliksel dönüşüm ise bir üstyapı hareketidir. Örneğin, atıf endeksli yayınların çoğalması hedefi de tek başına ele alındığında niceliksel bir hedeftir. Türkiye bu endekslerde sürekli yükselmesine rağmen, dünyaya orta kalibrede bile sosyal bilimciler sunamamaktadır. Yayınların çoğalması onların "anlamlı" (*significant*) olmasını garanti etmez. Türkiye'nin akademisi bir Zizek üretememiştir. Bunun sorgulanması elzemdir. 170'i aşan üniversitede görevli yüz bini aşan akademisyen içinden küçücük Slovenya'nın çıkarabildiği bir Zizek çıkaramamış olması Türkiye'nin üniversitesinin esas sorununun nicelik değil, nitelik olduğunu göstermektedir.

"Biz akademidekiler bundan elli yıl öncesine göre çok daha iyi şeyler yapıyormuşuz gibi görülebilir. Oysa sadece görünürde, yayın sayılarındaki artışta ortaya çıkan bir "ilerleme" bu."[37]

Türkiye'de Akademi'nin asıl sorunu üretim azlığı değildir. Nitelikli ve anlamlı üretimin yetersizliğidir. Nicelik üzerinden teşvik edilen bir üretkenlik talebi, pek çok anlamsız yayının üretilmesine sebep olmakta, hatta ülkenin kaynakları israf edilmektedir. Hiç kimsenin okumadığı, dünyanın ya da memleketin herhangi bir derdine derman olmayan yayınlar gerçekten akademik hayata katkı sağlıyor olabilir mi?

"Eğer hiç kimse okumuyorsa, yayınlar akademik hayata katkı sayılabilir mi?[38]

Türkiye'nin üniversitelerinin fakülte ve enstitüleri yüzlerce akademik dergi yayımlıyorlar. Peki, hiç düşünüldü mü acaba bu dergileri kimler okuyor? Tuhaf belki ama yayınları niceliksel olarak arttırmaya odaklanmış bir akademik siyaset aslında niteliksel sınırlılığın bizatihi sebebidir. İşin aslı yayın yapmak değildir. Hayatın, dünyanın, ülkenin sorunları, geleceği hakkında anlamlı cümleler kurmaktır. Yayın olsa olsa bunun aracı olabilir. Ancak yayını amaç edinmiş bir akademik zihniyet aslında asıl amaçtan sapmaktadır.

"Üretkenlik talebi, pek çok anlamsız yayının üretilmesine sebep oluyor." [39]

İlk olarak dikkat edilmesi gereken eksenin, meslek eğitimiyle akademik öğretim arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanması gereği olduğunu düşünüyorum. Çünkü bizde akademik öğretim giderek meslek eğitimiyle sınırlı bir vizyona sıkışıyor. Bunun temel nedeninin aşırı üniversite okuma talebi olduğunu düşünüyorum. Her yıl yaklaşık 1.5-2 milyon öğrenci üniversite sınavına giriyor. Bunun ne kadarının karşılandığını aşağı yukarı biliyoruz. Üniversitelerin sayısının 170'a kadar yükselmesi bile bu iki milyona yakın talebi gidermekte zorlanıyor. Ama bunun aslında yükseköğretim siyasetiyle ilgili bir sorundan da kaynaklandığını düşünüyorum. Uzatmayayım lafı, bizde üniversite kavramı, diploma üzerinden meslek eğitimi ve daha garantili bir işi ima ediyor. Bunun ne kadar böyle olduğu da ayrı bir tartışma konusu elbette ama taleplerin önünün kesilememesi bundan kaynaklanıyor. Dolayısıyla siyasi karar mercileri de bu talebi gidermek için bu meseleye ciddi bir zihni ve ekonomik yatırım yapıyorlar. Biraz fazla idealist veya hatta biraz elitist bulabilirsiniz ama üniversitenin öncelikle bir meslek eğitimi kurumu olmadığını düşünüyorum. Yani Türkiye'deki aşırı talep akademik sistemin bütününü bir meslek eğitimine indirgiyor. Aslında siyasetin de bu konuda aldığı kararları çok fazla eleştirilebilir bulmuyorum. Yani sonuçta siyaset halka karşı yapılan bir şey. Halk bunu talep edince siz de bunu vermek, daha çok vermek istiyorsunuz. Bunda çok tartışılacak bir şey yok. Ama bu kavramın içinin biraz daha açılması lazım. Yani üniversite ne demek?

"Mesleki eğitim bilimsel araştırmadan ayrılmalıdır, ne hocaların ne öğrencilerin kafasında ikisi birbirine karıştırılmamalıdır, yoksa şimdi olduğu gibi, birbirlerine zarar verirler." [40]

Bugün örneğin ABD'nin birçok önemli üniversite kampüsünün içinde, kapısında "Law School" diye bir tabela olan binalar görürsünüz. Yani Hukuk Okulu. Ya da "Medical Scho-

ol", yani "Tıbbiye". Bunlar birer fakülte değildir. Birer okuldur. Elbette bugün Türkiye'de de, dünyada da, hukuk ve tıp en çok para getiren meslek dalları. Dolayısıyla puanları en yüksek, en nitelikli öğrencilerin talep ettiği eğitim dalları tıp ve hukuk. Ama bunlar özellikle Anglosakson geleneğinde akademik öğretim kapsamında ele alınmazlar. Çünkü bunlar birer meslek okuludur. Yani tıp ve hukuk birer akademik disiplin değildir. Bunlar elbette fizik okumaktan, sosyoloji okumaktan çok daha yüksek gelir ve statü getiren dallardır ama işin aslına bakarsanız akademik disiplin değildirler. Hukuk bir meslektir. Hekimlik bir meslektir. Zaten hukuk ve tıp mezununun mezuniyet sonrası ne iş yapacağı konusunda genellikle bir tereddüde sahip olmaması, bunların birer meslek eğitimi olduğunu gösterir. Yirmi yılı aşkın bir zamandır sosyoloji hocası olan ben hâlâ taksi şoförlerine sosyoloğun ne iş yaptığını ikna edici bir şekilde anlatabilmiş olduğumu pek düşünmüyorum. Oysa hiç kimse tıp mezunu birine ne iş yaptığını sormaz genellikle. Hatta sosyoloji mezunu her işi yapar bir anlamda çünkü sosyoloji eğitimi doğrudan bir mesleğe yönlendirmez insanı. Bu felsefe için de geçerlidir, tarih için de geçerlidir. Çünkü bunlar birer meslek değil, öncelikle akademik disiplindir. Dolayısıyla asıl akademik disiplinler belki biraz da küçük görülen, Fen ve Edebiyat Fakültelerinde örgütlenmiş olan disiplinlerdir. Fiziktir, kimyadır, biyolojidir, felsefedir, sosyolojidir, psikolojidir, tarihtir. Tıbbın içinde elbette fiziğin, biyolojinin yeri önemlidir. Hukukun içinde tarihin, felsefenin, sosyolojinin yeri vardır. Ama günde 150 hastaya reçete yazdığınızda ya da 15 kişiyi ameliyat ettiğinizde siz artık doktorsunuzdur. Akademisyen, araştırmacı ya da bilim insanı değilsinizdir. Türkiye'deki eğitim sisteminin en birinci sorunu, tekrar altını çizeyim, bu ikisinin birbirine karışmasıdır. Çok ütopik bir önerme olabilir ama ben bunun dürüst bir şekilde adının konup, meslek eğitimi ile akademik öğretimin mümkün olduğu kadar birbirlerinden ayrılması gerektiğini düşünüyorum. Akademik disiplinlerin

örgütlü olduğu yapılara fakülte demeye devam etmekte hiçbir sakınca yok. Diğerlerine ise rahatlıkla okul diyebilmeliyiz.

"Tıp bilim değildir. Meslek dediğimiz şeydir, yani uygulamalı bir etkinlik."[41]

İkinci önemli nokta bence üniversitelerde ön lisans, lisans ve lisansüstü eğitimin birbirlerinden göreli olarak ayrılması gereğidir. Bugün bir akademisyenin en önemli sorunlarından biri karşısındaki öğrencinin kalitesidir. Orta öğrenimin tamamen "başarı" odaklı bir yarışa dönüşmesi maalesef verilen eğitimin içeriksizleşmesine neden olmaktadır. Bu açığın kapatılması amacıyla bazı üniversiteler "hazırlık sınıfları" düşünmek zorunda kalmaktadır. Bence memleketin insan kalitesinin arttırılmasa amacıyla lise sonrası tüm adaylar öncelikle ön lisans eğitimine yönlendirilmelidir. Ön lisans, Anglosaksonların "liberal education" dedikleri ve bir tür genel kültür öğretimi olarak değerlendirilebilecek bir fikre bağlı olarak yapılandırılabilir. Bu eğitim 2-3 yıl olmalıdır. Bu aşamada akademik disiplinler değil, akademik disiplin grupları öne çıkmalıdır. Tıpkı liselerdeki felsefe-sosyoloji-psikoloji grubu gibi! Örneğin pozitif bilimler, sosyal bilimler, beşeri bilimler, kültür-sanat vb. Ön lisans diplomasından sonra öğrenciler okullara (meslek eğitimi) ya da fakültelere yönlendirilmelidir. Örneğin beşeri bilimler ya da sosyal bilimler ön lisans diplomasıyla öğrenci dilerse sosyoloji, tarih, felsefe okumak için fakültelere, dilerse avukat, bürokrat olmak için meslek okullarına gidebilmelidir.

Bazı okul örnekleri şöyle sayılabilir: Tıbbiye, Mülkiye, Hukuk Okulu, Mühendis Okulu, İş-Ticaret Okulu vb.

Bazı fakülte örnekleri de şöyle sayılabilir: Pozitif Bilimler Fakültesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Kültür Bilimleri Fakültesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi vb.

"Bana kalsa üniversitenin de tüm yükseköğretimin de çekirdeği olarak bir kültür "Fakültesi" kurarım."[42]

Aynı ayrımın lisans ve lisansüstü eğitim arasında da geçerli olması gerektiğini düşünüyorum. En azından bundan sonra kurulacak kurumların bu perspektifle inşa edilmelerinin daha doğru olacağını düşünüyorum. Enstitüler, yani lisansüstü öğretim için yapılanmanın merkezi olan akademik kurumlar YÖK yasasıyla gündeme gelmişlerdir. Ve bunlar da genellikle "Fen Bilimleri Enstitüleri" ve "Sosyal Bilimler Enstitüleri" şeklinde yapılanmışlardır. Bu enstitüler kapsamında yüksek lisans ve doktora programları açılır. Yüksek lisans ve doktora öğrencileri yasal olarak enstitülerin öğrencileridir. Ama aslında bu kurumlar sadece idari personeli olan ama akademik personeli olmayan, yani akademik olarak içi boş kurumlardır. Çünkü enstitüler, fakültelerin öğretim elemanlarını ve hatta sınıflarını kullanırlar. Yanılmıyorsam bir zamanlar İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne kayıtlı on üç bin öğrenci olduğunu duymuştum. Sosyal Bilimler Enstitüsü kapsamında sayılan disiplinlerin sayısının ne olabileceğini hayal bile edemiyorum. Böylesi hantal ve tanımsız yapılarla nitelikli bir lisansüstü öğretim yapmanın günümüzde pek imkânı yoktur. Ortalama akademisyen için lisans programları asıldır ve lisansüstü programlar ikincildir. Lisansüstü sorumluluklar için Türkiye üniversitelerinde nitelikli bir ücretlendirme yapılmamaktadır. Mevcut yapı bunu getirmektedir. Hâlbuki yüksek lisans, doktora demek akademinin geleceği demektir. Oysa mevcut sistemde en az önemli görünen alan burasıdır. Bu da açıkçası akademinin kendini nitelikli bir biçimde yeniden üretmesini engellemektedir. Enstitülerin kendi akademik personelinin, programları bazında, kendi içinde istihdam etmesinin bile, tek başına, Türkiye'de yüksek lisans ve doktora tez kalitesini birkaç kat artıracağına eminim. Şöyle örneklemek isterim: özellikle doktora tez izleme jürilerinin mevsimi yarıyıl sonlarıdır. Yani Aralık-Ocak ve Haziran. Bu dönemler aynı zamanda akademisyenin sürekli sınav yaptığı ve kâğıt okumak zorunda olduğu dönemlerdir. Bu nedenle akademis-

yen tez izleme jürilerine yeterince ciddi bir mesai ve zihinsel enerji ayırmamaktadır. Dolayısıyla bu da doğal olarak yapılan işin niteliğini düşür. Tez dönemine ayrılan emeğin kalitesinin düşmesi otomatik olarak genç akademisyen adayının da kalitesini düşürmektedir. Bu da zincirleme olarak akademinin geleceğinin kalitesini düşürmektedir. Hocaların kalitesinin düşmesi, öğrencinin kalitesinin düşmesi demektir. Öğrencinin kalitesinin düşmesi ise toplumun kalitesinin düşmesidir. Bu nedenlerle enstitülerin bağımsız akademik kadrolara sahip olmalarının bile meselenin önemli bir bölümünü halledebileceğine inanıyorum. Hatta bu enstitülerin giderek içinde bulundukları üniversitelerden bağımsız ya da en azından görece özerk yapılar haline getirilmesinin doğru olduğunu düşünüyorum. Bu bağlamda en azından ülkenin büyük şehirlerinde belli alanlarda uzmanlaşmış sadece yüksek lisans, doktora eğitimi veren birkaç enstitünün kurulması çok anlamlı olacaktır. Benim kişisel bilgim dâhilinde örneğin Fransa ve Almanya'da bu tür kurumların çok yaygın olduğunu söyleyebilirim. Bu kurumlar üniversitelere akademisyen yetiştirmelidir. Yani lisans eğitimi yapan kurumların hocalarını yetiştirmelidir. Bu tür prestij kurumlarına, bu tür üstyapı kurumlarına Türkiye'nin ihtiyacı vardır.

Bir de bu meseleyi altyapı-üstyapı ilişkisi açısından ele almakta fayda olabilir. Her ile bir üniversite altyapının genişlemesidir. Yani ülkenin eğitim-öğretim altyapısının, insana yapılan yatırımın altyapısının güçlendirilmesidir. Ama bu söylediğim enstitüler, yani yüksek lisans, doktora öğretimine yoğunlaşan ama aynı zamanda araştırma ve yayın ağırlıklı kurumlar birer üstyapı kurumudur. Akademisyenin haftada en fazla iki derse gireceği ve böylece tez öğrencilerine, araştırmaya, yayına daha fazla vakit ayırabileceği kurumlar olmalıdır bunlar. Futbol analojisiyle anlatayım isterseniz. Bir zamanlar Türkiye'de bir "memlekette tesis yok" edebiyatı vardı. Milli takım gider İngiltere'den sekiz gol yer, altı gol yer gelirdi. Bunun nedeni olarak da te-

sislerin, yeşil sahaların yetersizliği gösterilirdi. Daha sonralı bu altyapı meselesi kısmen de olsa halledildi. Bunun sonuçlara birtakım olumlu etkileri de olmadı değil ama kalıcı ve tutarlı bir çizgi de yakalanamadı. Çünkü altyapı mutlaka gerekli ama asla yeterli olmayan bir boyuttur. Altyapı olmadan olmaz ama sadece altyapıyla da olmaz. Eğer yetmiş milyon içinden, 25-30 tane kaliteli futbolcu bulunabilirse, bunlar ciddi bir biçimde eğitilip, yetiştirilirse, oradan dünya çapında bir takım çıkartılabilir. Dolayısıyla altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiyi çok daha geniş bir açıdan ele almak elzemdir. Dolayısıyla bu söylediğim enstitüler, yani bağımsız lisansüstü enstitüleri bir ülkenin eğitim siyasetinin üstyapı kurumları olarak düşünülmelidir. Başta verdiğim örnekte olduğu gibi eskiden her ilde ancak bir lisenin olduğu çağda, lise diploması ile yedek subaylık yapılırken, bugün her ilde bir üniversitenin olduğu çağda belki de yakında lisans diplomasıyla yedek subaylık yapmak mümkün olamayacak. Bu açıdan bakıldığında "2023'de 500 üniversite" belki de gerekli ama asla yeterli bir hedef değildir.

Üçüncü meselemiz tek tip üniversite anlayışıdır. Hep söyledim, 170 tane üniversitemiz var ve bu üniversitelerin neredeyse tamamında bütün ilgili fakültelerin, enstitülerinin adı aynı, iç yapılanması aynı. Fen-Edebiyat Fakültesi, İdari Bilimler Fakültesi, Güzel Sanatlar Fakültesi vb. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fen Bilimleri Enstitüsü vb. Oysa dünyaya baktığımızda büyük bir çeşitlilikle karşılaşıyoruz. Her üniversitenin, hatta her fakültenin ya da enstitünün kendine özgü bir karakteri, kimliği olabilir. Bir odaklanma noktası, bir uzmanlaşma alanı olabilir. Üstelik bu tercihler kimi zaman akademik-bilimsel, kimi zaman ise tarihsel-yerel olabilir. Yani bir Trakya üniversitesiyle ile bir Karadeniz üniversitesi, bir Akdeniz üniversitesi tamamen aynı olmak zorunda mıdır? Türkiye'nin yeni bir İstanbul Üniversitesi'ne, yeni bir Marmara Üniversitesi'ne ihtiyacı yok bence. Toplam nüfusu yüz binleri aşmış kurumlarla verimli bir bilimsel-akademik yapılanmanın pek mümkün olmadığını

düşünüyorum. Böylesi kurumlarda ciddi bir değişimin olabileceğini de pek ihtimal vermiyorum. Bu meselenin kişileri aşan bir yönü var. Yani yöneticilerin hepsinin çok iyi niyetli olduğunu varsaysak bile kolay değil o hantallığı aşmak. Bu açıdan, bundan sonra kurulacak üniversitelerin daha küçük, ama daha hedef odaklı olmasının gerekli olduğunu düşünüyorum. Biri Sosyal Bilim Üniversitesi olur. Diğeri Sanat ve Tasarım Üniversitesi olur. Öteki Kültürel Çalışmalar Üniversitesi olur. Başka bir konu, Fen-Edebiyat Fakülteleri meselesi! Fen-Edebiyat fakülteleri bilindiği gibi 1980'den sonra yoğunluk kazandı. Geleneği olan üniversitelerde Fen-Edebiyat Fakültesi olmadı hiç. Örneğin İstanbul Üniversitesi'nde zaten Fen ve Edebiyat fakülteleri ayrı ayrı mevcuttu. Ankara'da Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesi başlı başına özgün bir yapıydı. YÖK bu kurumlara pek dokunmadı ama daha sonra gelişen üniversitelerde hep Fen-Edebiyat yapılanması tercih edildi. Halen mevcut olan mevzuata göre bir üniversitenin kurulabilmesi için en az dört fakülte ve bu dört fakültenin birinin Fen-Edebiyat olması zorunludur. Yıllardır hep bir Fen-Edebiyat Fakültesi'nin Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmış bir akademisyen olarak zaman zaman öğrencilerime sormuşumdur: Sosyoloji fen midir yoksa edebiyat mıdır?

Gerçekten de Türkiye'nin akademik zihniyetinin bu soruya vereceği cevap nedir acaba? Zaten bu zorunluluk yüzünden her üniversitede bir Fen-Edebiyat Fakültesi vardır. Yoksa aşırı bir talep olduğundan değil. Örneğin yeni YÖK yasasıyla birlikte bu zorunluluk kalkarsa, özellikle vakıf üniversitelerindeki Fen-Edebiyat fakültelerinin çoğunun kapanması ihtimal dâhilindedir. Çünkü bunlar bu üniversiteler için gelir getiren alanlar değildir. Türkiye'de gerçekten kaç aile çocuğunun onca para ödeyerek fizik, kimya, sosyoloji, felsefe okumasını talep eder?

Türkiye'nin mevcut üniversite yapısı içinde sosyal bilimlerin ciddi bir gelişme göstermesi çok zordur. Çünkü eğer bir

üniversite içinde bir tıp fakültesi ya da bir hukuk fakültesi barındırıyorsa, hatta daha kötüsü ikisi birden varsa, hatta ve hatta bir üniversitede iki tane tıp fakültesi varsa sosyal bilim alanlarının ikincilleşmesi kaçınılmazdır. İstanbul Üniversitesi'nde hekim olmayan biri en son ne zaman rektör olmuştur? Çapa Tıp Fakültesi Türkiye'nin birçok üniversitesinden büyüktür. Ben bir dönem Galatasaray Üniversitesi'nde çalıştım. O zamanlar Galatasaray Üniversitesi'nde her bölüme 28 öğrenci alınırdı. Sosyoloji Bölümü'ne de 28 öğrenci, Hukuk Fakültesi'ne de 28 öğrenci. Ama Hukuk Fakültesi'nin rektörlük seçimlerinden 45 oyu varken, Sosyoloji bölümünün 6 oyu vardı. Bu konuda daha fazla bir şey söylemeye gerek var mı?

Başlangıçta, tarih, sosyoloji, fizik, biyoloji gibi alanları akademik disiplinler; hukuk, tıp gibi alanları ise öncelikle meslek olarak tanımlamıştım. Genellikle Türkiye'nin üniversitelerine aslında meslek okulu olması gereken disiplinler hâkimdir. Türkiye'deki üniversitelerin üniversite olabilmelerinin önündeki en önemli engel belki de budur. Yani asıl temel akademik disiplinler bu sistem içinde üvey evlat muamelesi görmektedir. Bir sosyal bilimci için en kötü şeylerden bir tanesi bu tip bir üniversite içinde çalışmaktır. Ve aslında Türkiye'nin üniversitelerinin çoğunluğu böyledir. Dolayısıyla eğer biz gerçekten Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişmesini istiyorsak spesifik kurumlar üretmeliyiz. Sosyal Bilim üniversiteleri kurmalıyız. Ve bunların yöneticileri de o alandan gelmiş insanlar olmalı. Dolayısıyla orada üretilecek diplomanın da, öğrencinin de kalitesi çok daha yüksek olacaktır.

Bir başka konu da mevcut yapı içinde esnekliklerin, kendine özgülüklerin pek teşvik edilmemesine paralel olarak disiplinlerarası, hatta disiplinleraşırı alanların fazla gelişim imkânı bulamaması. Özellikle bu açıdan Türkiye üniversiteleri belki de dünyanın en tutucu üniversiteleridir hatta. Bu kavramları "interdisciplinary" ve "transdisciplinary" kavramlarının karşılığı olarak kullanıyorum. Dünyadaki bu konudaki eğilimlere

baktığımızda bu tür alanların, klasik alanlara nazaran çok ciddi bir gelişme ivmesine sahip oldukları açıktır.

"1500'lerde disiplinler yoktu. 1800'lerde ise tam olarak var sayılmazdı. Bunlar daha çok on dokuzuncu yüzyılda yaratılmışlardır. Ayrıca 2100'lerde de, en azından bizim bildiğimiz biçimiyle, var olmaya devam edip edemeyeceklerini bugünden bilemeyiz."[43]

Örneğin sosyal psikoloji disiplinlerarası bir başlıktır. Sosyoloji ile psikolojinin çakışma alanıdır hatta. Ama Kültürel Çalışmalar, Kadın Çalışmaları, Ortadoğu Çalışmaları gibi alanlar disiplinaşırı alanlardır. Hatta giderek bunlar dünyada birer bağımsız alan haline gelmeye başlamıştır. Ama mevcut üniversite yapıları içinde bu tür eğilimlerin karşılık bulması hiç de kolay değildir. Mevcut sistemin hantallığı ve katılığı bunu engellemektedir. Bu ise Türkiye'de üniversitenin ufkunun daralmasına, üniversitenin geniş anlamda dünyasallaşamamasına neden olmaktadır. Oysa bugün dünyadaki akademik dergilerin çok büyük bir bölümü "area studies", yani alan çalışmaları ağırlıklıdır. Ama bizim akademik yapımızın bunları görecek pencereleri maalesef çok dardır. Aslında bu yeni eğilimlerin en kolay gelişebileceği kurumlar daha önce sözünü ettiğim enstitüler olabilir. Araştırma ve bilim adamı üretme enstitüsü! Lisansta belki klasik alanların daha önde olması anlaşılabilirdir. Ama lisansüstü alanların çok daha fazla çeşitlilik içermesi gerekmektedir.

Dünya giderek küçülüyor. Artık herkes dünyalı bir aktör haline gelmeye başlıyor. Türkiye'nin artık çok geniş bir dünyayla ilişkisi var. Türkiye global aktör olmalı, olacak diyoruz. Peki Türkiye'de kaç tane Rusça, Çince eğitimi veren akademik birim var? Ortadoğu'da daha aktif dış politikadan söz ediyoruz. Türkiye'de kaç tane Ortadoğu Çalışmaları birimi söz konusu? Bu noktada bir belirleme yapmak isterim. Benim sözünü etmeye çalıştığım kurumlar daha çok Kıta Avrupası deneyimi yansıtan kurumlardır. Yoksa ben Think-Tank'lerden söz etmiyorum. Bunlar Anglosakson geleneğinin kurumları-

dır. Onlar da olabilir, olmalıdır ben doğrudan akademik-bilimsel kurumlardan söz ediyorum.

"O üç yüce şey, bilim, sanat, ahlak öyle iddia edildiği gibi mekanik olarak öğretilebilen şeyler değildir."[44]

Nitelikli akademik üretim ancak nitelikli bir akademik ortamda mümkün olabilir. Akademik yaşam öncelikle bir kendini adamadır. Akademi geniş anlamda bir meslek değildir. Dolayısıyla piyasa koşullarını merkeze alan bir bakış tarzının akademik hayat için de doğru bir seçim olacağı düşüncesi doğru değildir.

"Akademik yaşam kendini adamadır, bir meslek değildir. Dolayısıyla akademik ihtiyaçların içinde tanımlanacağı dünyanın mesai saatleriyle yönetilen bir dünyadan farklı olması gerekir."[45]

Bundan sonra yapılması gereken aynı tip üniversiteleri tekrar tekrar açmak olmamalıdır. Daha küçük boyutlu ama belli bir alanda belli bir "kavram" inşa edebilecek kurumlar düşünülmelidir. Türkiye'nin artık yükseköğretimde niteliksel bir sıçramaya öncülük edecek, prestij üretecek üstyapı kurumlarına ihtiyacı vardır. Bu kurumların hedefi örneğin sadece yayınları niceliksel olarak arttırmak değil, niteliksel derinleşmeyi sağlayacak kadroların yetiştirilmesi olmalıdır. Sadece yazan ve öğreten değil ama aynı zamanda düşünen, içselleştiren, sorunsallaştıran ve fikir, kavram üreten, entelektüel olabilen akademisyenler gereklidir bu ülkeye.

"Cübbe giymeye hak kazanmış üç meslek grubu vardır. Bunlar, hâkimler, din adamları ve öğretim üyeleridir. Bu giysi, giyen kişinin olgun bir düşünce yapısına sahip, kararlarında bağımsız ve kendi vicdanına ve tanrısına karşı sorumlu olduğunu gösterir... Cübbe, birbiriyle yakından ilgili bu üç mesleğin iç bağımsızlığını simgeler: Bunların, baskı altında çalışmaya zorlanabilecek ve dışarıdan gelebilecek baskıya boyun eğecek en son meslekler olması gerekir."[46]

Elbette sorunlarımız sadece yapılanmayla ilgili değildir. Sorunlarımızın temeli belki de öncelikle sahip olduğumuz zihniyetten kaynaklanıyor da olabilir. Asıl olan insanlara hükmetmek değildir. İnsanları mümkün olduğunca oldukları gibi kabul edip, onlardan en üst düzeyde verimli olabilecekleri ilişkiselliği inşa etmektir. Farklılıkları bütünün kazancı haline getirebilmektir önemli olan. Türkiye'nin akademisi, hâlâ ve hep, bunu başaramamıştır. Türkiye üniversitesinin sorunu fazla iktidardır. Bizim üniversitemiz hiçbir zaman farklılığı, derinliği, yaratıcılığı, duruşu olmayı yeterince teşvik etmemiştir. Hatta bunlardan zaman zaman sistematik olarak rahatsız olmuştur. Bu ülke en değerli evlatlarını üniversitesinde barındıramamıştır. Düşünmenin teşvik edilmediği bir yer üniversite olamaz. Zaten akademik öğretimin meslek eğitiminden özerkleşmesini önermemin en önemli nedeni entelektüel üretim ve yaratıcılığın üniversite içinde yaşayabilmesinin koşullarının geliştirilebilmesidir.

Türkiye'nin en nitelikleri beyinlerinin önemli bir bölümünün akademide olmamaları sadece maaşların yetersizliğiyle açıklanamaz. ABD'nin en önemli üniversitelerindeki akademisyen maaşları da, o nitelikteki insanların alabilecekleri en iyi maaşlar değildir genellikle. Asıl mesele özgürlük, bağımsızlık eksikliğidir. Türkiye'nin üniversiteleri nitelikli insanları, sadece düşük maaşlar nedeniyle değil, öncelikle yaratamadıkları nitelikli, özgürlükçü, entelektüel ortam nedeniyle içlerinde tutamamaktadırlar. Üniversitelerin görevi başbakanların istediği niteliklere uygun nesiller yetiştirmek değildir. Üniversitelerin sorumluluğu örneğin başbakanların karşısında ezilip, büzülmeden soru sorabilecek gazeteciler yetiştirmektir.

Bu çerçevede bazı "teknik" sayılabilecek önerilerimi de sunmak isterim. Öncelikle Doçentlik sınavlarında sözlü sınav modeli terk edilmelidir. Ortalama 35 yaşındaki akademisyenlerin, ortalama 50 yaşındaki akademisyenler tarafından sorguya çekilmesinin, akademik, entelektüel açıdan hiçbir anlamı

yoktur. Dosya üzerinden rapor yazmak yeterli olmalıdır. İki aşamalı bir jüri sistemi geliştirilmelidir. İlk aşamada alan komisyonu şeklinde nitelendirilebilecek bir jüri daha önceden sadece nicelik elemesi yapmalıdır. Bu eleme önceden belirlenmiş nesnel kriterler üzerinden yapılmalıdır. Bu komisyon aynı zamanda her dosya için en uygun olacak nitelik eleme jürisini belirlemelidir. Bu jüri adayın ilgi alanlarına en yakın hocalar arasından seçilmelidir. Jüri üyelerine adayın, kendisini en fazla temsil ettiğini düşündüğü üç eserini göndermesi yeterli olmalıdır. Doçent adayları jüri üyelerinin isimlerini bu süreç içinde hiç bilmemelidir. Profesörlük atamaları için de benzer bir sürecin işletilmesi düşünülmelidir. Üniversite, araştırma görevlisi olarak girenin profesör olarak emekli olduğu otomatik bir sistem olmamalıdır. Akademik yaşamın başlangıcında, araştırma görevlisi, öğretim görevlisi alımlarında ALES'in rolü giderek belirleyici olmaktadır. Bu sınavlarının mantığı anlaşılabilir ama uygulama biçiminde ciddi sorunlar vardır. Bu sınavlara gerek duyulmasının nedeni her türlü ayrımcılığın, kayırmacılığın önüne geçilmek istenmesiydi herhalde. Elbette böylesi bir endişe doğru bir endişedir. Ancak uygulama olarak ALES'in bu kadar ağırlıklı olması akademik birimlerin kendi ihtiyaçlarına göre gelişebilmelerini ve bir anlamda gelenek oluşturabilme imkânlarını daraltmaktadır. Bence ALES korunmalı ama ağırlığı biraz da olsa düşürülmeli ve mümkün olduğu kadar her akademik disiplini görecek, kapsayacak bir şekilde yeniden yapılandırılmalıdır. Bütün yüksek lisans, doktora, tez savunma ve doktora tez izleme vb. jürilerde mutlaka raporlama ve nitelikli ücretlendirme yapılmalıdır. Akademisyenin aslında en önemli işinin bu alanlardaki emeği olduğunun altı çizilmelidir. Zaten lisansüstü eğitimin özerkleşmesi ve giderek bağımsızlaşması önerimin arkasında da bu gerçek yatmaktadır.

Türkiye'nin eğitim siyaseti aslında stratejik olarak yanlıştır. Çünkü sürekli olarak ilk ve orta öğretimde sistematik değiş-

şiklikler yapmaya odaklıdır. Oysa eğitim bir üstyapı olayıdır. Bu nedenle kapsamlı eğitim reformları, sanılanın aksine, yukarıdan aşağıya doğru yapılmalıdır. Tıpkı Barcelona futbol takımının yaptığı gibi! Önce A takımının oyun felsefesi belirlenir ve daha sonra bütün altyapı takımları bu felsefeye göre yetiştirilir. Ülkemizin en geniş anlamıyla bir eğitim-öğretim reformuna ihtiyacı olduğu açıktır. Ancak bu reform sanılanın aksine aşağıdan yukarı değil yukarıdan aşağı yapılmalıdır. Öncelikle bağımsız enstitüler büyük şehirlerde hayata geçirilmeli ve bunların nitelikli akademisyen yetiştirmesi sağlanmalıdır. Ardından lisans ve ön lisans eğitiminin giderek birbirlerinden ayrılması ve okullar ile fakültelerin kimliklerine kavuşması sağlanmalıdır. Ön lisans sonrası okullar ve fakülteler birbirlerinin alternatifi olmalıdır. Bunun ardından orta öğretimden yükseköğretime geçişi mümkün kılan sınav sistemi yeniden yapılandırılmalıdır. En son olarak ise çok geniş kapsamlı bir orta eğitim reformu gerçekleştirilmelidir.

NOTLAR

[36] Ali Menteş, *Yeniversite*, İstanbul: Metis, 2000, s. 18.

[37] Lindsay Waters; *Akademinin Düşmanları*, çev.: Müge Özbek, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009, s. 47.

[38] a.g.e., s. 23.

[39] Lindsay Waters; *Akademinin Düşmanları*, s. 23.

[40] Jose Ortega y Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, çev.: Neyyire Gül Işık, İstanbul: YKY, 1998, s. 55.

[41] Jose Ortega y Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, s. 57.

[42] Jose Ortega y Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, s. 62.

[43] Richard Lee & Immanuel Wallerstein; *İki Kültürü Aşmak "Giriş: İki Kültür"*, çev.: Aysun Babacan, İstanbul: Metis, 2007, s. 12.

[44] Jose Ortega y Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, s. 93

[45] Lindsay Waters; *Akademinin Düşmanları*, s. 16

[46] Grover Sale Jr.'dan aktaran Henry Rosovsky; *Üniversite: Bir Dekan Anlatıyor,* çev.: Süreyya Ersoy, Ankara: Tübitak, 1998, s. 169.

KAYNAKÇA

Ayni, Mehmet Ali; *Darülfünun Tarihi*, İstanbul: Kitabevi, 2007.

Charle C. & Verger, J.; *Üniversitelerin Tarihi*, çev.: İsmail Yerguz, Ankara: Dost, 2005.

Gasset, Jose Ortega y.; *Üniversitenin Misyonu*, çev.: Neyyire Gül Işık, İstanbul: YKY, 1998.

Gulbenkian Komisyonu; *Sosyal Bilimleri Açın*, çev.: Şirin Tekeli, İstanbul: Metis, 1996.

Lee, R. & Wallerstein I. (der); *İki Kültürü Aşmak*, çev.: Aysun Babacan, İstanbul: Metis, 2007.

Menteş, Ali; *Yeniversite*, İstanbul: Metis, 2000.

Rosovsky, Henry; *Üniversite: Bir Dekan Anlatıyor*, çev.: Süreyya Ersoy, Ankara: Tübitak, 1998.

Waters, Lindsay; *Akademinin Düşmanları*, çev.: Müge Özbek, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009.

TÜRKİYE ÜNİVERSİTELERİNDE EDEBİYAT VE FELSEFE EĞİTİMİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER*

Akademik yapılanma sanki her alanın, disiplinin bir diğerinden tamamen farklı olduğu yönündeki bir genel kanaat üzerine inşa edilmiştir. Belki de bu biraz da işin doğası gereğidir. Her disiplinin kendi kimliğini, kişiliğini diğerlerinden bağımsız olarak ispat etmesi, disiplin olmanın amentüsüdür. Diğer yandan çağımızın çok boyutlu ve detaylı dünyası uzmanlaşmayı, hatta aşırı uzmanlaşmayı bir kader gibi dayatmaktadır.

Edebiyat ile felsefe de bu anlamda iki ayrı disiplin olarak gözükür bizim akademik yapılanmamızda. Edebiyat ile felsefe, hatta daha geniş anlamda sanat ile felsefe arasındaki bu akademik ayrım bazen o kadar abartılı olarak ifade edilir ki, giderek bu iki alanın ayrı "doğa"larından bile söz edilir olur. Benim kişisel fikrim disiplinlerinin "doğa"larından çok "tarih"leri olduğu yönündedir. Disiplinlerin elbette kendi özgü yönleri, onları diğerlerinden göreli olarak ayırt eden özellikleri olabilir. Ancak bu özellikler de mutlak olmaktan çok tarih içinde edinilmiş özelliklerdir. Bu nedenle de değişime, dönüşüme açıktırlar. Bu anlamda bence sanatın da, felsefenin de

* Felsefe – Edebiyat Sempozyumu, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, 29-30 Nisan 2015.

doğasından çok tarihi vardır. Bizim onlara "doğa" atfetmemiz aslında yaşadığımız tarihsellikleri aşırı evrenselleştirme eğilimimizden kaynaklanmaktadır.

Latin Amerikalı ünlü yazar, şair Octavio Paz'ın çok sevdiğim bir sözü vardır. Der ki, "Modernizm, insanlık tarihinin en önemli devrimidir." Bu noktada iki şeyi hatırlatmakta fayda olabilir. Birincisi, Paz'ın bu ifadesin elbette "mübalağa" içeren bir ifade olduğudur. Önermeyi bu sınırlar içinde anlamak gerekir. İkincisi ise "modernizm" derken kastedilen şeyin ne olduğudur. Çünkü içinde bir şekilde "modern" bulunan modernizm, modernlik, modernleşme vb. gibi kavramlar Türkçe'de kolaylıkla birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu nedenle de bir belirleme yapmak zorunlu hale gelmektedir. Burada "modernizm", on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında ortaya çıkmış sanat akımlarını genel anlamda nitelemek için kullanılmaktadır. Ben genelde bu kavram kargaşasını biraz olsun çözebilmek için Türkçe'de "estetik modernizm" demek zorunda kalıyorum. Oysaki Fransızca ya da İngilizce olarak "modernism/e" dediğinizde ayrıca böylesine bir belirleme yapmanıza gerek yoktur. Meselenin "estetik" olduğu zaten kavrama içkindir.

Meseleyi biraz daha felsefi bir çerçevede ele alırsak aslında "estetik özne"nin ortaya çıkışı Alman Romantikleri'ne hatta Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'ne, yani *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne kadar gider. Bu konuyu daha önce *Romantik Muamma* başlıklı kitabımda daha ayrıntılı bir biçimde ele almıştım.

Modernizmin ortaya çıkışını Paz neredeyse ateşin bulunmasıyla, tekerleğin ortaya çıkmasıyla karşılaştırır. Yani felsefe tarihi açısından da, sanat tarihi açısından da en önemli dönüşüm modernizmle ortaya çıkar. Tekrar ediyorum, "modernlik" demiyorum, "modernizm" diyorum. Çünkü modernizm aynı zamanda modernlikle bir hesap görme biçimidir, yani modernliğin içine sığmayan bir şeydir. Dolayısıyla bunu sanat ve edebiyat tarihi açısından şöyle ayırt edebiliriz: Modernizm,

"mimesis"ten çıkıştır, "mimesis"in sonudur. Modernizmle birlikte, Aristoteles'in *Poetika*'sına kadar uzanan bir tarihsellikte ortaya çıkmış yansımaya, yansıtmaya, taklide dayanan bir sanat anlayışından, öznenin yaratıcılığına dayanan bir sanat anlayışına geçiş gerçekleşmiştir. Burada "yaratıcılık" derken kastedileni tarihsel zeminine oturtursak özellikle yine Alman Romantikleri'ne ve Kant'a referansla "deha" kavramından söz edebiliriz. Estetik yaratıcılık "deha" sayesinde Tanrı'dan insana devredilebilmiştir. Estetik özne tıpkı Tanrı'nın doğayı yaratması gibi yapıt üretmektedir artık. Estetik anlamıyla insan Tanrı'nın bir metaforudur artık. Belki de daha önceden bunun böyle söylenmesi mümkün değildi. Modernizm ortaya çıktıktan sonra ve onun felsefi altyapısını inşa eden Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nden sonra bunu söyleyebilir hale geldik.

Dolayısıyla daha önce bir anlamda sanat yoktu. Antik Yunan'a baktığımızda bugün sanat dediğimiz şeyin "techne"nin içinde bir yan anlam olduğunu görüyoruz. Modernizmin ortaya çıkışına kadar sanat, daha çok zanaattır. Bugünkü anlamıyla sanat ve edebiyat aslında son iki yüz yılın bir problematiğidir. Bu noktada sanat, edebiyat ve felsefenin doğasından çok tarihi vardır derken kastımın ne olduğu umarım daha belirgin bir biçimde ortaya çıkmaya başlamıştır.

Modernizm öncesinde mimesis kaynaklı, yani taklit kaynaklı, doğanın tekrarına dayalı bir sanat, belki de "zanaat" tarihinden söz edebiliriz. Dolayısıyla deha merkezli, ilham merkezli, yaratıcılık merkezli, öznenin kendisini gerçekleştirmesi merkezli sanat ve edebiyat iki yüzyıllık bir hikâyedir. Daha eskiye dayanmaz. Bu anlamda en başa dönerek, evrensel bir şeyden değil, tarihsel bir şeyden söz ettiğimi hatırlatıyorum.

Modernizmin aslında ne olduğunu ifade edebilmek için tarihten bazı örneklere başvurabiliriz. Bir tanesi çok çarpıcı geliyor bana. Roman üzerinden bakabiliriz mesela. Roman da modern zamanlarda ortaya çıkmıştır, yani modern bir üründür. Ama modern zamanlarının roman tarihi içinde mimetik

romanla modernist romanı ayırt edebiliriz. Genel anlamda on dokuzuncu yüzyıl romanı mimetik bir romandır. Bu roman hayata tutulan bir aynadır. Hayatın içinde bir şey olur, romancı onu estetize eder ve yazar. Kafka sanırım 1920'lerin ortasında öldü. Kafka'nın yapıtlarından bazılarını okuyan Lukacs onun yazdıklarını "hastalıklı bir ruhun halisünasyonları" olarak nitelendirmişti. Ardından İkinci Dünya Savaşı sonrasından Kültür Komiseri (yani Kültür Bakanı) olduğu Macaristan, Sovyetler tarafından işgal edilince bir süreliğine hapsedildi ve hapishaneden bir arkadaşına yazdığı mektupta "Kafka gerçekçiymiş" dedi. Dolayısıyla bakın burada sanatın ontolojisine dair bir dönüşümden bahsediyoruz artık, sanat tarihindeki bir evrimden değil. Yani sanatın, edebiyatın eğer varsa "doğa"sı tarih içinde değişebiliyor. Şunu demek istiyorum: On dokuzuncu yüzyıl romanı içinde yaşanan toplumuna bakılarak yazılmıştır. Ama Kafka'nın 1920'lerde yazdıkları ise 1930'ların, 1940'ların Avrupası'dır. İşte sanatta ve edebiyatta mimesis'in kırıldığı noktalardan birisi burasıdır. Kimileri buna "kehanet" diyebilir elbette. Ama aslında olan şey modernizmin, toplumsal veya doğal gerçeklikle estetik gerçeklik arasındaki ilişkiyi ters düz etmesidir. Bu açıdan Kafka'nın yazdıklarıyla Kandinsky'nin resminde figürün kaybolması, Picasso'nun kübizminin doğal nesnelerinin formlarını iğdiş etmesi belki de aynı şeydir. Belki değil kesinlikle!

Şimdi biraz da aynı konunun felsefede nasıl tezahür ettiğini bakalım. Aristoteles'in kadim zamanlarda ortaya attığı *prima philosophia*, yani İlk Felsefe kavramı üzerinden gidersek her çağın kendine özgü bir ilk felsefesi vardır, yani egemen, diğerlerini yönlendiren bir disiplini vardır, diyebiliriz. Mesela Antik Yunan'da Socrates öncesinde Doğa Felsefesi, Socrates sonrasında ise Toplum Felsefesi öne çıkar. Ortaçağ'da bu Teoloji olarak tezahür eder. Descartes ve sonrası modern felsefede giderek Epistemoloji, İlk Felsefe halini alır. On dokuzuncu yüzyıl felsefede bir tarih yüzyılıdır. Aynı akıl yürütmeyle yir-

minci yüzyıl felsefesinin de büyük ölçüde dil merkezli bir felsefe olduğu söylenebilir. Yani dil felsefesinin, felsefenin prima philosophia'sı olduğu bir felsefedir, şeklinde yorumlayabiliriz. Ancak ben aynı kanıda değilim. Sanat tarihi ve edebiyat tarihi için kurduğum çerçeveye paralel olarak felsefede büyük ölçüde yirminci yüzyılda gerçekleşenin sadece bir prima philosophia değişimi olarak açıklanabileceğini düşünmüyorum. Genel olarak dil felsefesinin öne çıkması olarak görülen şey aslında sanat ve edebiyatta modernizm olarak ortaya çıkanın felsefedeki tezahürüdür. Dolayısıyla bu yenilik sadece felsefe tarihinde asla ilk olmayan değişimlerin bir yenisi değildir. Yirminci yüzyıl felsefenin neliğine, niteliğine dair çok radikal bir dönüşüme delalet eder. Yirminci yüzyılda dil felsefesinin güçlenmesi hep şuna benzer cümlelerle ifade edilir: Dil bir araç değildir! Doğrudur. Evet, doğrudur ama bu da tarihsel bir önermedir. Bunu söyleme imkânımız son birkaç yüzyılda mümkün olmuştur. Daha önce bu felsefe içinde çok yüksek sesle söylenen bir şey değildi. Bunun da altını çizmek lazım. Bunu aynen on dokuzuncu yüzyıl romanı ile modernist roman arasındaki ilişkide olduğu gibi görebiliriz. Evet, Descartes'ten itibaren felsefe "modern" evresine geçmiştir ama bugün söz konusu modernizm sonrası felsefedir. Tekrar etmek pahasına: Modern felsefe değil, modernizm sonrası felsefe. Bu anlamda Nietzsche bir yirminci yüzyıl filozofudur. On dokuzuncu yüzyılda yaşamıştır elbette ama tavır, tutum olarak yirminci yüzyılda ortaya çıkan modernizm sonrası felsefeye aittir.

Modernizm sonrası felsefede, dil ile düşünce arasındaki ilişkinin radikal bir biçimde dönüştüğü alenen ortada. Dilin bizatihi kendisinin merkezi bir problematik haline geldiğini görüyoruz. Dolayısıyla düşüncenin dil ile ifadesinden değil, dilde oluşan bir şey olmasından söz ediyoruz. Batı felsefesinin ana akım çizgilerine bakarsak, Alman, Fransız ve Anglosakson deneyimlerinde çok benzer şeylerin gerçekleştiği görebiliriz. Heidegger ve Gadamer üzerinden hermeneutik geleneğinde,

Saussure'den itibaren yapısalcılık, göstergebilim, postyapısalcılık olarak Fransız geleneğinde, kendisi bir Viyana Yahudisi olmasına rağmen Anglosakson geleneğinin içinde saydığımız Wittgenstein'da hep bunu görürüz. Üç büyük akım aslında dönüp dolaşıp aslında benim "modernizm sonrası" diyerek ifade etmeye çalıştığım tecrübeyi ifade ederler. Dil gerçekten bir varoluş alanıdır, bir temsil alanı değil. Ne sanat ne edebiyat ne de felsefe, hayata tutulan aynalar değillerdir. Bizatihi yaratıcılık alanlarıdır. Yaşadığımız dünyayı inşa ederler. Bu da dediğim gibi modernizmin mümkün kıldığı bir çerçevede söz konusu olan bir şeydir.

Buradan şöyle bir sonuca varabiliriz diye düşünüyorum: Bugün felsefe ile edebiyatı, felsefe ile sanatı birbirinden ayırt etmek eskisine göre çok daha zor. Hatta belki de mümkün değil. Elbette bunlar hâlâ birbirlerinden ayrı birer disiplin. En azından akademik anlamda! Ama bir yandan tartışma sürüyor. Bir alanın kendisiyle, o alandaki akademik eğitim arasındaki ilişki her zaman sorunlu olmuştur zaten. Ancak günümüzde bu meselenin edebiyat ve felsefe için çok daha sorunlu olduğunu artık görmek gerekiyor. Mesela bu sempozyumda daha önce de ifade edildi: Batı kendisinin düşüncesini daha çok felsefe olarak ifade etti ama Doğu'da aynı düşünce daha çok kıssalar, öyküler üzerinden gerçekleşti. Bu tespiti doğru ve önemli buluyorum. Ama bugün artık böylesi ayrımlardan söz etmek eskisi kadar kolay değil. Van'da felsefe yapıyoruz. Yani Doğu'da da felsefe var artık! Batı'da düşünce artık sadece felsefeyle yapılmıyor. Modernizm ve sonrası bunu ispatı. Artık düşünce ile onu ifade etmek için uygun olan diller, mecralar gibi bir ayrım söz konusu değil. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi kurmak, inşa etmek bizatihi bir yaratıcılık alanı artık. Yani filozoflar zaten edebiyatçı. Sanatçılar çoktan filozof.

Çoğumuzun bildiği bir örnek üzerinde kendimi ifade edeyim. Mesela İkinci Yeni. Bu adamlar şair mi, filozof mu, beşeri bilimci mi ya da bunların hepsi mi? Bence Turgut Uyar, Edip

Cansever, Ece Ayhan vb. gibi isimler özelinde bu ayrımlar artık imkânsızdır. Tıpkı Nietzsche'nin aforizmalarının sadece felsefe değil, aynı zamanda edebiyat olabilirliği gibi. Bu noktada artık fikirlerinin içeriğinden söz etmenin anlamı yok. İçerik ile biçimin nasıl bir ilişki içinde ortaya çıktıkları daha önemli. İşte modernizm sonrası sanatı, edebiyatı felsefeyi mümkün kılan ve öncesinden ayırt eden tam da bu "daha"dır. Bu arada izin verirseniz öznel bir görüşümü de sizinle paylaşmak isterim. Bence İkinci Yeni, bu sunuşta hep sözünü ettiğim tarihsellikte, yani yaklaşık son iki yüzyılda Türkiye'nin ürettiği en önemli şeydir. Sadece edebiyat ve felsefe olarak söylemiyorum. Tarım, endüstri, mühendislik, tıp, mimarlık, hizmet sektörü, siyaset, kültür, iletişim ve daha ne varsa hepsi bağlamında söylüyorum.

Evet, edebiyat ve felsefe alanında son dönemde çok önemli dönüşümler yaşanıyor. Üniversitelerimizdeki edebiyat ve felsefe eğitimi veren birimler acaba bu değişimlere ne tür tepkiler veriyorlar, verebiliyorlar? Ben, affınıza sığınarak ve haddimi zorlama pahasına şunu söylemek isterim; Türkiye'nin akademik zihni bence edebiyat ve felsefede henüz modernizme gelememiştir. Biz hâlâ Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nin yazılmadığını varsayarak eğitim planlarımızı gerçekleştiriyoruz. Açıkçası bu konuda en dürüst adlandırma "sanat tarihi" bölümlerininkidir. Çünkü onların en azından yaptıklarıyla, yaptıklarına koydukları ad arasında bir ilişki var. Sanat Tarihi bölümleri sanata dair bölümler değildir. Sanat tarihine dair bölümlerdir. Bizim "...dili ve edebiyatı" ve "felsefe" bölümlerinde yapılan aslında buna benzer bir biçimde ilgili alanın tarihi üzerinedir. Aslında bu bölümler edebiyat tarihi ve felsefe tarihi bölümleridir. Bugün ise yani estetik ve felsefi modernizmin gündemde olduğu bir tarihsellikte bir şeyin yapılışı ile eğitimi arasında mutlak bir ayrım söz konusu olamaz. Yani felsefe üretmeden felsefe eğitimi olamaz. Dolayısıyla edebiyat bölümünde belki roman, şiir yazmak anlamında değil ama edebiyat kuramı üretmeden edebiyat eğitimi yapamazsınız.

Platon akademisinde bunu yapıyordu. Aristoteles de. Beğenmediğimiz Ortaçağ üniversitelerinde de bu yapılıyordu. Sadece bu anlamda bile Türkiye'de "üniversiter" olan "akademik" olandan hızla uzaklaşıyor. Üniversiteler hızla liseleşiyor. Ben elbette bir ortalamadan söz ediyorum. Elbette bu işin daha iyi yapıldığı ve daha kötü yapıldığı birimlerimiz var. Ama ortalamaya baktığımızda çok ciddi bir sorunumuz var. Bizim dört yıl boyunca üniversitelerde verdiğimiz eğitim bugünün tarihselliğinde artık "akademik" değildir. Bizim ilgili alanlarda üniversitelerimizde verdiğimiz eğitim rahatlıkla iki yıl içinde de bir tür ön lisans programı ya da bir meslek yüksekokulu kapsamında, hatta beni bağışlamanız umuduyla, herhangi bir belediyenin kamuya açık kursları çerçevesinde verilebilir.

Sempozyum esnasında dün bir öğrencimiz yapılan sunumların yeterince "yeni" olmadığını ileri sürdü. Öğrencinin kastını tam olarak bilmem elbette imkânsız. Ama anladığım kadarıyla söylediklerini ciddiye alıp, bu eleştiriyle akademik dünyamızın üyeleri olarak yüzleşmemiz gerekiyor. Bu arada değerli meslektaşlarımın öğrencimizin eleştirilerine yönelik olarak ürettikleri argümanların birçoğuna da katılıyorum. Sakın yanlış anlaşılmasın. Ama Türkiye Cumhuriyeti üniversiteleri bir Zizek üretememiştir! Çok büyük bir isim değildir de üstelik! Kastımın anlaşıldığını varsayarak bu konuyu fazla uzatmak istemiyorum ama sorunlarımızın var olduğu bir gerçek ve bununla yüzleşmeden de çok fazla bir şey üretemeyiz. Tarih, gelenek, kadim bilgi elbette vazgeçilmezdir ama geçen yıllarda kaybettiğimiz, bu ülkenin en önemli sanatçılarından biri olan Ömer Uluç'un bir sözünü burada anmak isterim. Şöyle diyor Uluç: "Gelenek hapishanedir". Üstelik alanında geleneği en fazla ciddiye alan bir sanatçı olarak söylüyor bunu. Belki de zaten onun bunu söylemeye hakkı var! Yaratıcılık için hem geleneğe hem de bütün dünyaya aynı anda ihtiyacımız var. Sadece biriyle olmuyor. Şimdiye kadar da olmadı zaten.

Bu çerçevede somut bir önerin var mı, sorusuna da bir karşılık vermek isterim. Bugün multidisipliner (çok disiplin-

li) ya da interdisipliner (disiplinlerarası) değil transdisipliner (disiplinleraşırı) bir akademik yapılanmanın çok daha ehven olabileceği bir çağdayız. Öncelikle öğrencinin on yedi yaşında, diplomasını alacağı disiplini seçmesinin bir anlamı yok. Çok erken ve akademik olmaktan çok ekonomik ve toplumsal oluyor karar süreçleri. Dolayısıyla öğrenci tıpkı lisenin sonuna doğru yaptığı sayısal/sözel gibi ayrımlara benzer akademik disiplin öbeklerini yani fakülteleri seçmeli. Mühendislik fakültesi, edebiyat fakültesi gibi. Daha sonra fakültede iki yıllık genel bir eğitim verilmeli. Öğrenci bulunduğu fakültede lisans diploması verilen bütün disiplinlerden belli ölçülerde ders almalı. Daha sonra beşinci yarıyıldan itibaren mezun olacağı disiplini seçmeli. Sadece böylesi bir basit, teknik düzeltmenin bile öğrencinin vizyonunu önemli ölçüde genişletebileceğini düşünüyorum. Elbette böylesi bir öneriyle bütün sorunların çözülebileceğini söyleyemem. Ama benim ilk önerim ve bir sempozyum bildirisi sınırlarında şimdilik söyleyebileceğim bu. Bizim fakültelerimiz aslında tam anlamıyla fakülte bile değil. Bir anlamda tıpkı feodal dukalıklar gibi birbirleriyle yeterince teması olmayan bölümlerden oluşan bir topluluk fakülteler. Öğrenci asla fakültenin öğrencisi olamıyor. Sadece seçtiği bölümün öğrencisi olabiliyor. Hatta bölümlerin öğrencileri neredeyse mülk edindikleri bile söylenebilir. Artık bu kısır döngüden çıkmamız elzem.

Bugün artık sadece edebiyat ve tarihiyle iyi bir edebiyat eğitimi yapılamaz. Sadece felsefe ve tarihiyle iyi bir felsefe eğitimi yapılamaz. Edebiyat ve felsefenin de üretimi ve eğitimi artık kalın çizgilerle birbirlerinden ayrılamaz. Sadece edebiyat ile iyi bir edebiyat eğitimi verilemez. Sadece felsefeyle iyi bir felsefe eğitimi verilemez. Artık çok daha geniş perspektifli, disiplinleraşırı bir vizyona ihtiyacımız var. İlginç bir biçimde kadim akademiler ve ortaçağ üniversiteleri bugün hepimizin içinde bulunduğu üniversitelerden daha "akademik" kurumlar idi.

SÖYLEŞİ: TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİNİN AHVALİ*

Öncelikle genel manada sosyolojiye bakış açınızı konuşmak isteriz. Size göre sosyoloji nasıl bir uğraş ve bilimdir? Sosyolojinin dili, söylemi, amacı, bakış açısı hangi eksenlerde kurgulanmıştır? İnsanı ve toplumu anlamada hangi argümanlardan, zeminden, kalkış noktalarından hareket etmektedir?

Sosyoloji öncelikle modern bir bilimdir. Burada "modern" sıfatını sadece "zamana dair" yönüyle kullanmıyorum. Belki şöyle dersem daha anlamlı olacak: Sosyoloji modernliğin bilimidir. Hatta daha derinlemesine bakarsak "toplumsal" olanın bilimin konusu olabileceği fikri modern bir fikirdir. Bu manada örneğin Fransız Devrimi öncesinde ciddi anlamda bir "sosyoloji" ihtiyacı ya da cüreti olabileceğini pek sanmıyorum. Bu anlamda sosyolojinin fikri kurucusunun bir Fransız olması belki de bir tesadüf değildir. Yani bilimin bile tarihsel olduğunun farkına varmamız önemlidir. Herhangi bir bilimin genelleştirilebilir yöntemlerinin olması onu tarih dışı kılmaz. Bu basit gerçek çoğu zaman unuttuğumuz, hatta çoğu zaman hatırlamak istemediğimiz bir şeydir. Hâlbuki bir bilimin tarihsel olması onun değerini düşürmez, aksine bilim insanının manevra alanını genişletir. Evrensellik sosyal bilimler için, doğa

* *Sosyoloji Divanı* 4, Asırlık Sosyoloji, Temmuz – Aralık 2014

bilimlerinde olduğu kadar anlamlı olmayabilir. Ancak kabul etmek gerekir ki, sosyoloji kurucuları tarafından daha çok fiziğe öykünerek yapılanmıştır. Comte'un "sosyal fizik" adlandırması bunu çok güzel anlatır. Fizik, bilindiği gibi, doğanın bilimi demektir zaten. Diğer disiplinlerin fizikten yavaş yavaş kopmaya başlamasından sonra ancak "doğa bilimi" şemsiyesi altında fizik, kimya, biyoloji ve diğerleriyle birlikte yer almaya başlamıştır. Bu gerçeği Comte'un terimine uygularsak, karşımıza çok ilginç bir durum çıkar. Sosyoloji, yani "sosyal fizik", aslında toplumun doğa bilimidir. Fizik, doğanın bilimiydi ya! Bu açıdan bakıldığında sosyolojinin, doğa biliminden ayrı bir epistemoloji, hatta ontolojiye sahip olma anlamında bir sosyal bilim olup olmadığı ciddi bir tartışma konusudur. Açıkçası ben "pozitivist bir sosyoloji" den çok "sosyolojinin pozitivist doğası"ndan söz etmeyi daha anlamlı buluyorum. Dolayısıyla sosyolojik gelenekte pozitivizm eleştirisi epistemolojik bir mesele olmaktan çok ontolojik bir meseledir. Türkiye'de ve dünyada sosyolojinin temel meselesinin tam da bu olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan sosyolojiyi verili bir şey olarak değil, bir imkân olarak ele almak daha doğru olur kanımca.

Türkiye'de sosyoloji yapmanın koşulları nelerdir? Türkiye'de sosyoloji hangi zeminden hareket etmeli, nereden konuşmalı, referans çerçevesini nasıl oluşturmalıdır? Tarih, din, kültür, siyaset pratiği sosyoloji yapmanın çerçevesini ne şekilde belirler? Toplumun gerçekleri ne şekilde sosyolojik dile çevrilebilir? Türkiye'de bir sosyoloji geleneğinden söz edebilir miyiz? Bunca yıl ortaya çıkan ekoller, akımlar, eğilimler bir sosyoloji geleneğinin oluşumuna nasıl katkı vermiştir?

Sosyolojinin modernliğin bilimi olduğundan söz ettik. Türkiye'de ise sosyoloji modernleşmenin bilimidir. Ben modernlik ile modernleşmeyi niteliksel olarak ayırıyorum. Bu anlamda bizim ile Batı arasındaki fark genelde söylendiği gibi zamansal, kronolojik bir fark değildir. Yani mesele bir gecikmişlik meselesi değildir. Modernlik ile modernleşme arasında-

ki fark, niteliksel bir farka tekabül eder. Modernlik dediğimiz şey Batı'nın son birkaç yüzyılda kendi toplumsal, sınıfsal donanımıyla ürettiği halis bir tecrübedir. Batı, modernliği başka bir yerde görüp de almamıştır. Bizatihi kendisi üretmiştir. Bu anlamda modernlik toplumsal bir süreçtir, deneyimdir. Modernleşme ise bizim gibi toplumların, yanı başlarında ortaya çıkan modernliğe kayıtsız kalamamalarından kaynaklanan bir tepkidir. Modernleşmenin arkasında güçlü bir sosyoloji yoktur Batı modernliğinde olduğu gibi. Bu manada modernleşme daha çok bir siyasal projedir, deneydir. Batı'da modernliğin temel aktörü toplumdur. Bizde ise modernleşmenin temel aktörü devlettir. Bu çerçevede bizde sosyoloji daha çok devletin bir aletidir. Toplumun ölçülmesinde, biçilmesinde kullanılan bir alet! Ayrıca sosyolojinin pozitivist doğası da bu araçsallaşmaya cuk oturmuştur. Türkiye'de tam da bu nedenle sosyoloji pek kavram, fikir üretememiştir.

Toplumu bir "olması gereken" olarak tahayyül etmek anlamında "idealist" bir zihniyet ile bu hedefe varmak için seçilmiş "pozitivist" bir yöntem aslında ancak otoriter bir biçimde birlikte olabilirlerdi. Burada dar anlamıyla "politik" bir otoriterlikten söz etmiyorum. Elbette Türkiye'de güçlü ve derin bir demokrasinin var olmaması, sosyal bilimlerin yapılması konusunda bir engel oluşturmuştur. Ancak benim ifade etmek istediğim, Türkiye'de sosyal bilimlerin ontolojisinin ve epistemolojisinin gereğinden fazla "otoriter" olduğudur.

Türkiye'de modernleşmenin zihniyeti ile sosyolojinin zihniyeti arasındaki bağlar nelerdir? Sosyoloji nasıl bir zihniyet dünyasına dahildir? Modernleşmenin işlevleri ile sosyolojinin işlevleri buluşur mu?

Evet haklısınız. Türkiye'de modernleşmenin zihniyeti ile sosyolojini doğası arasında ciddi bir irtibat vardır. Sosyoloji devletin toplumun yoğrulmasında, biçimlendirilmesinde hatta inşasında kullandığı bir araçtır. Bu anlamda Türkiye'de sosyoloji bir devlet bilimidir. Türkiye'de sosyolojinin kurucusuy-

la, ulus-devletin fikri kurucusunun aynı kişi olması asla bir tesadüf değildir. Örneğin Türkiye'de ciddi bir sanayi üretimi yokken, sosyoloji vardı. Bu anlamda sosyoloji Türkiye'nin modernleşme projesinin "kadim" kurumlarından biridir.

Ancak burada dikkat çekici olan Türkiye'nin modernleşme tarihi açısından hiç de "genç" sayılamayacak sosyal bilimlerin henüz ergenliğe ulaşamamış olmasıdır. Sosyal bilimlerin Türkiye'de ciddi bir toplumsal "meşruiyet" sorunu olduğu açıktır. Örneğin ben yıllardır mesleğimi soran taksi şoförlerine sosyoloğun ne iş yaptığını ikna edici bir biçimde anlatabilmiş değilim. Bu sorun sadece benim ve taksi şoförünün kapasitesiyle ilgili değil ne yazık! Ben hâlâ Türkiye'de özellikle sosyolojinin bir uzmanlık alanı olduğunun yeterince anlaşıldığı kanaatinde değilim. Hatta bu açıdan sosyolojiyi biraz futbola benzetiyorum. Herkesin hakkında saatlerce konuşabildiği bir alan, bir uzmanlık alanı değildir. Tıp ve mühendislik alanlarından örneğin dışarıdan gazel okumak oldukça zordur. Hatta bu alanlarda disipliner iktidarın fazla güçlü bir biçimde tahkim edildiğinden bile söz edilebilir.

Türkiye'de siyasetin kalitesizliğini belirleyen en önemli etkenlerden biri, sosyal bilimlerin meşruiyet ve ergenlik sorunlarıdır. Türkiye'nin temel toplumsal, siyasal sorunlarını bir türlü yoluna koyamayışı aslında sosyal bilimlerin sözünü ettiğim sorunlarıyla da ilgilidir. Nitelikli bir sosyal bilim, siyasetin de kalitesini yükseltir. Türkiye'de akademik sosyal bilimlerden siyasete doğru ciddi bir "beyin göçü" olması aslında kendi alanına yeterince güvenmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa sosyal bilimci siyasete en büyük katkıyı işini iyi yaparak verebilir. Elbette bazen sosyal bilimcinin de canına tak dediği anlar olmuştur. Sosyal bilim yapma imkânı olmayınca, kalmayınca siyaset ciddi bir seçenek olarak ortaya çıkabilir. Hemen aklıma Behice Boran geliyor elbette. Boran, sosyal bilim yapma imkânına yeterince sahip olsaydı, acaba siyasete bu kadar doğrudan dâhil olur muydu?

Türk sosyolojisi kavram ve kuram üretmede ne kadar başarılı/başarısız sizce? Kavram ve kuram üretmenin potansiyel ve handikapları nelerdir? Türk sosyolojisinin başından beri Batı sosyolojisinin gölgesinde ilerlemiş olması, Batılı kavram ve kuramlarla iş görmesi kavram ve kuram üretme eylemine nasıl yansımıştır? Batı sosyolojisindeki teorik/kavramsal çaba ile Türkiye örneği nasıl kıyaslanabilir?

Türkiye'de sosyolojinin kavram ve kuram üretmede başarısız olduğu açıktır. Ancak bu meseleye biraz daha geniş bir perspektiften bakmakta yarar var. Türkiye hangi alanda kavram ve kuram üretmiştir ki? Türkiye'nin dünya çapında bir sanayi markası var mıdır? Sanayisi acenteciliğe, mümessilliğe dayanan bir ülkenin, sosyoloğunun kavram ve kuram üretmesini beklemek ne kadar anlamlı olabilir? İthal ikamecilik sadece bir iktisat politikası mıdır? Türkiye'de en "dünyalı" olduğumuz alan sanat ve edebiyattır. Öncelikle bunu peşinen kabul edelim. Orhan Pamuk'un otomotiv sektöründeki karşılığı nedir? Mimarideki "İkinci Yeni"miz kimdir? Mühendisliğimizin Nuri Bilge Ceylan'ı kimdir? Birleşik kaplar teorisi sadece bir doğa bilimi teorisi değildir!

Bir diğer mesele sizin "Batı sosyolojisinin gölgesi" derken kastettiğinizdir. Unutmamak gerekir ki, sosyoloji Batı'da ortaya çıkmış bir imkândır. Ve bize de oradan gelmiştir. İlginçtir bizde kendilerine "muhafazakâr" diyenler yerlilikleriyle övünürler ama muhafazakârlık (conservatism) de "kökü dışarıda" bir ideolojidir. O da ilk kez Batı'da ortaya çıkmıştır. İngiltere'de çay yoktur ama dünyanın en önemli çay markaları İngiliz'dir. Hem sosyolojiden söz edip hem de peşin bir "yerlilik"ten söz etmek bana pek anlamlı gelmiyor. Modernleşme döneminde modern Batı'dan gelen milyonlarca şeyden biri olan sosyoloji ile biz ne yaptık? Asıl mesele budur. Türkiye'ye roman da Batı'dan geldi, sinema da. Ancak bu alanlarda dünya çapında ürünler verdi bu memleketin sanatçıları. Sosyoloji de ise bir Zizek bile çıkamadı Türkiye'de!

Ben Türkiye'nin en önemli sorunun yüzyıllardır entelektüel dünyamızda söz konusu olan derin bölünme olduğunu düşünüyorum. İster batıcılık/yerlicilik deyin, ister ilericilik/gericilik deyin... Bu kategorik bölünme yüzünden Türkiye uzun zamandır kamusal *intellect*'inin ancak yarısını kullanabiliyor. Elbette sosyoloji de bu durumdan azade değil. Sosyal bilim ancak ve ancak bütün dünyanın gölgesinde yapılabilir. Elbette Türkiye'nin de dâhil olduğu bir dünyanın!

Türkiye'de sosyolojinin Fen-Edebiyat Fakültesi bünyesinde oluşunu hayretle karşılıyor ve bunun nedenini sosyolojinin pozitivist ve doğa bilime öykünen yönünde görüyorsunuz. Bölümleri ve disiplinleri katı bir şekilde ayıran bir bakış... Oysa İnsan Bilimleri Fakültesi, daha çok insanı, toplumu merkeze alan bir çağrışıma sahip size göre. Bu yapıda akıl, sezgi, irade, hayat, yürek/gönül yer buluyor. Buradan hareketle sormak isterim: Sosyoloji neden insanı değil de hep toplumu merkeze alarak bir söylem üretmiştir? Özne neden yok sayılmış yahut toplumun karanlık gölgesine konulmuş? Ne dersiniz?

Türkiye'de sosyolojinin asıl öznesinin, belki de gizli öznesinin devlet olduğunu söyledim. Toplum bu anlamda sosyolojini öznesi olmaktan çok nesnesidir Türkiye'de. Sosyolojinin Ece Ayhan'dan öğreneceği o kadar çok şey var ki! Bir örnek vereyim. Türkiye'de hâlâ ve hep "sivil bir sosyoloji" var mıdır? Tıpkı şairin "sivil şiir" derken kastettiği anlamda! Türkiye'de sosyolojinin aklın sadece araçsal yönüyle yapıldığını söylemek çok mu iddialı olur? Sosyolojinin bizim memlekette sezgisinin, iradesinin, vicdanının, hayal gücünün olup olmadığı sormak ise bana göre fazla lüks!

Evet Fen-Edebiyat Fakültesi tipik bir Türkiye ucubesidir! Ben yıllarca sordum öğrencilerime "sosyoloji fen midir, edebiyat mıdır?" diye. Onlar da bir türlü yanıt veremediler. Aslında bu sorunun yanıtını ben de bilmiyorum. Belki bu yüzden artık bir Güzel Sanatlar (Sanat ve Tasarım) Fakültesi'nde çalışıyorum.

Türkiye'de insan bilimlerine, doğa bilimleri, mühendislik, tıp, hukuk kadar değer verilmediği açıktır. Terry Eagleton estetiğin felsefenin "kadını" olduğundan söz eder. Aynı mantıkla Türkiye'de insan bilimlerinin bilimin "kadını" olduğunu söyleyebiliriz. Elbette bu ayrımcılığı ve ikincilleştirmeyi "kadın" için de, insan bilimleri için de kabul etmediğimizi, reddettiğimizi belirterek. Türkiye'nin en önemli sorunları sosyal ve siyasal sorunlarıdır. Ve bunları tıpla, mühendislikle çözemezsiniz. Sadece niceliğe odaklanmış dar bir kalkınmacı perspektifle ancak bu kadar oluyor galiba.

Türkiye'nin en önemli ihtiyaçlarından biri kesinlikle nitelikli insan bilimleridir. Ve mümkünse insan bilimlerinin mevcut üniversite yapılarından göreli bağımsız kurumlarda örgütlemesi ehvendir. Artık Türkiye'de mevcut üniversite yapısı terkedilmeli, en azından yeni üniversiteler aynı yapının yeni tekrarları olmamalıdır. Sadece insan bilimleri, kültür bilimleri alanlarına odaklanan daha küçük, kompakt ve sorun odaklı kurumlar tercih edilmelidir.

Tanpınar'ı yazma fikrinizden söz eder misiniz? Bir sosyologun bir edebiyatçıya ilgisinin, bir edebiyatçıyı okumasının ilginç ve verimli bir örneğini gerçekleştiriyorsunuz. Galiba burada hem sosyoloji tarzınıza ilişkin önemli ipuçları hem de kendi kaynaklarınızla kurmuş olduğunuz bağ öne çıkıyor? Buna ilave olarak sanat ve edebiyatın sosyolojideki yerini de sormak isteriz: Türk sosyolojisi kendi edebî birikimini yeterince değerlendirmiş midir?

Batı'da sosyolojinin fiziğe yönelik güçlü bir hayranlıkla başladığını söyledim. Ve aynı zamanda sosyolojinin tarihselliğinin altını çizdim. Bu açıdan bakıldığında aslında bunu böyle olması da çok anlaşılabilir. Güçlü bir doğa bilimi geleneği olan bir toplumda, toplumsal olana da aynı müktesebatla bakmak şaşırtıcı olmasa gerek. Bizim daha güçlü yanımız ise sanat ve edebiyat. Bu nedenle benim naçizane fikrim bizde insan bilimlerinin sanat ve edebiyatla daha sıkı fıkı olması gerektiği yönünde. Elbette bu noktada hermeneutik gelenekle olan

irtibatımın altını çizmem gerek. Hermeneutik belki Batı'da sosyolojik gelenek içinde hiçbir zaman iktidara gelememiştir ama sürdürdüğü nitelikli muhalefetle de merkezi zaman zaman kaydırmayı başarabilmiştir. Sosyolojinin fizikten çok sanata yakın durması düşüncesi benim aslında hermeneutikten öğrendiğim bir şeydir.

Bu anlamda Tanpınar ile ilgilenmem Türkiye'deki konvansiyonel sosyolojik iktidar açısından sıra dışı gibi gözükebilir. Ama benim durduğum yer açısından zaten asıl olması gerekeni işaret ediyor. Daha önceki bir sorunuzda Türkiye'de öznenin, bireyin göreli yokluğunu ima etmiştiniz. Eğer öyleyse, yani bizim memlekette birey en azından Batı'da olduğu kadar güçlü değilse, o zaman "anket" nasıl sosyolojinin temel yöntemlerinden bir olabilir? Boşuna ısrar etmiyorum sosyoloji tarihseldir, toplumsaldır diye! Bence Türkiye gibi ülkelerde sosyologun anket yapacağı zamanda, roman okuması daha anlamlı olabilir. Öznenin doğrudan konuşmadığı, konuşamadığı toplumlarda toplumsal zihniyetin edebî formundan okunması, yorumlanması daha doğru olabilir. Dolayısıyla bence Türkiye'de sosyolojinin "pozitivist" yöntemlerle olmaktan çok hermeneutik zihniyet yorumları üzerinden ilerlemesinin daha anlamlı olabileceğini düşünüyorum. Yani benim Tanpınar ile ilgili çalışmam genel olarak "sanat, edebiyat sosyolojisi" kapsamında değil, Türkiye'de sosyolojiye yeni bir ontoloji önerme anlamında okunmalıdır. Bu yeni ontolojiyi ben sosyolojinin fizikten uzaklaşarak sanata yakınlaşması olarak tanımlıyorum. Yani mesele, sanatı sadece tema edinmek değil, bizatihi sanatın ontolojisinden öğrenmek.

Adorno, Habermas, Benjamin gibi Batılı düşünürlerin yanında Tanpınar okumalarınız sizde nasıl bir sosyoloji algısı meydana getirdi? Türk sosyolojisinin baskın bir şekilde Batı'dan beslenmesi, buna karşın kendi literatürüne fazla ilgi göstermemesi ne gibi sakıncalar doğurur? Siz bir dönem Ülgener'in, Berkes'in ismine rastlanmadığından söz ediyorsunuz...

Daha önce de belirttiğim gibi biz bir modernleşme ülkesiyiz ve sosyoloji de öncelikle Batı'da ortaya çıkmış bir gelenek. Bu anlamda sorunuzu formüle ederken haklı olarak yaptığınız değerlendirmelerin biraz öyle olması bir anlamda anlaşılabilir gibi geliyor bana. Yani biz Batılılaşıyoruz ve sosyoloji de batılı, öyleyse sosyolojimizin de batılı referanslara ağırlık vermesi doğal gibi gözüküyor. Buraya kadar tamam! Ancak sorun hâlâ ve hep öyle olmaya devam etmesi. Ülgener'in adını andığınız için söylüyorum. Ülgener'in yapıtlarının seksenlerin başından, iki binlerin ortasına kadar mevcudu yoktu Türkiye'de. Oysa aynı dönemde inanılmaz bir çeviri faaliyeti gerçekleşti tüm sosyal bilimler alanlarında. Bu dönemde ortaya çıkmış Metis, Ayrıntı, İletişim gibi önemli yayınevleri sayesinde Türkçeye çok yoğun çeviriler yapıldı. Ama aynı dönemde Ülgener'in ve Berkes'in kitaplarının baskısı bile yoktu. Bu noktanın önemli olduğunu düşünüyorum. Ayrıca bunu batıcılık/yerlicilik gibi dar bir eksende görmemek de lazım. Türkiye'nin en önemli sorunlarından biri de maalesef budur. Adorno, Benjamin, Ülgener ve Berkes'i birlikte okuyabilmek de gerekir. Yeni kavramlar, yeni kuramlar ancak bu tür beslenmelerle mümkün olabilir gibi geliyor.

Benim düşüncem şudur. Yatay ve dikey eksenleri birlikte değerlendiremezseniz bu evrendeki koordinatlarınız belirsizleşir. Olmazsınız yani. Ya da "yok" olursunuz. Yatay eksen bütün dünyadır. Bu güneşin altında anlamlı, kıymetli ne varsa onunla bir irtibatınız olacak olabildiğince. Dikey eksen tüm zamanlardır. Geçmişle, tarihle yine güçlü bir bağınız olmalı. Güçlü bir hafızanız olmalı. Bunların her ikisi de elzemdir. Ancak birine odaklandığınızda, *intellect*'inizin ancak yarısını kullanabilirsiniz. Ve yarım akılla dünyaya söyleyecek pek bir sözünüz de olmaz.

Farklı üniversitelerde, hatta değişik bölümlerde dersler verdiniz, halen bu dersleriniz devam ediyor. Bu farklılığı da göz önünde tutarak bakarsanız; Türkiye'deki sosyoloji biçimlerine, sosyolo-

jik ilgilere eleştirel açıdan nasıl yaklaşırsınız? Temalar, eğilimler, sınırlar, eksiklikler bağlamında Türk sosyolojisin handikaplarına ilişkin neler söylersiniz?

Evet yirmi yıldan fazla oldu sınıfa girip, çıkmaya başlayalı. Sınıfı hep çok önemsedim. Hep sınıfı çok önemseyen hocalarımdan etkilendim. Hâlâ da biz akademisyenlerin esas kürsüsünün sınıf olduğunu düşünüyorum. Sınıfı terk etmek akademisyenin ölümüdür. Sadece fiziki değil, zihni terk edişleri de düşünmek lazım! Bizim dünyamız, memleketimiz orasıdır. Birçok değerli meslektaşımın zihnen sınıfı terk etmeleri beni gerçekten çok üzüyor.

Kendimi bildim bileli, araştırma/eğitim ayrımı bana pek anlamlı gelmemiştir zaten. Bilim de, sanat da öncelikle yapılarak öğrenilir ve öğretilir. Ya da sosyolojinin öğretilmesi, yapılmasından bağımsız olamaz. Sınıfta nitelikli sosyoloji yapabilirseniz, çocuklar zaten onu hemen kaparlar. Benim dükkânım, laboratuvarım, saham öncelikle sınıftır. Şimdiye kadar ne öğrendiysem sınıfta öğrendim. Öğretirken öğrendim. Öğrenirken öğrettim.

Daha önce de belirttiğim gibi, yirmi yıl sosyoloji bölümlerinde çalıştıktan sonra, artık bir sosyoloji bölümünde çalışmıyorum ve çalışmak da istemiyorum. Herkesin bir hikâyesi vardır. Benim hikâyem de bu. Kültür, sanat, edebiyat sosyolojisi özellikle Türkiye bağlamında bana artık yetmiyor. Sosyal bilimlerin fizikten uzaklaşarak sanata daha yönelmeleri gereğini zaten daha önce belirttim. Bu çerçevede artık "kültürel çalışmalar" alanı bana daha yakın gibi gözüküyor. Sanat, felsefe ve insan bilimlerini bir arada düşünebileceğim disiplinleraşırı bir alan olarak "kültürel çalışmalar"a yoğunlaşmayı daha anlamlı buluyorum.

TANPINAR ÜZERİNE

"Tanpınar'ın bir sözü Batı'nın modern olma deneyimini çok güzel ifade eder: "Devam ederken değişmek, değişirken devam etmek." Modern olmak tam da bunun başarılması demektir. Modernleşme toplumlarında gelenekle modernliğin birbiriyle uzlaşmaz şeyler olduğunu varsayılır. Bu varsayım, modernleşme toplumunda birbirleriyle zıt kutuplar tarafından da paylaşılır. Mesela bu konuda bir "Kemalist" ile bir "gelenekçi" tuhaf bir şekilde benzer düşünebilirler. Yani aslında neredeyse hiçbir konuda anlaşamayan bu iki kesim, modernlikle geleneğin birbirleriyle uzlaşmaz olduğu konusunda uzlaşırlar."

MUHAFAZAKÂRLIKLA MODERNLEŞMECİLİĞİN KAVŞAĞINDA TÜRKİYE: TANPINAR VE NARMANLI HAN*

Türkiye'de hâlâ ve hep bir muhafazakârlık var mıdır? Hiç olmuş mudur? Şüpheliyim doğrusu! Türkiye'de kendilerine "muhafazakâr" diyenler genelde kendileriyle Batı arasına ciddi bir mesafe koyarlar. Hatta söylemsel düzeyde bu "mesafe" kimileri için muhafazakârlığın tanımıdır. Oysa unuttuğumuz çok basit bir gerçek şudur: Muhafazakârlık da batılı bir ideolojidir. Hatta muhafazakârlığın ilk batılı ideoloji olduğu bile söylenebilir. Bu anlamda muhafazakârlıktan söz edebilmek için öncelikle değişimden söz etmek gerekir. Muhafazakârlık ancak ve ancak ciddi değişim süreçlerinden geçen toplumlarda ortaya çıkabilir. Muhafazakârlık, Batı'nın modern olurken geçmişiyle kurduğu bir ilişki biçimidir. Belki de modernliğin inşa sürecinde "geçmişte hiç mi değerli, anlamlı bir şey yoktu" serzenişidir muhafazakârlık. Dolayısıyla muhafazakârlık Batı'da modern olmanın vazgeçilmez parçalarından biridir. Yani Batı'da muhafazakâr olmak modern olmayı dışlamaz, hatta tahkim eder.

İşte tam da bu anlamda Türkiye'de bir muhafazakârlığın mevcut olup olmadığı şüphelidir aslında. Belki bundan son-

* *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı 39, 2014, ss. 113-127

ra! Çünkü modernlikten söz etmeden muhafazakârlıktan da söz edemeyiz. Aslında bu önerme tüm modern siyasal ideolojiler için geçerlidir. Türkiye'de bu anlamda sosyalizmden de, liberalizmden de ne kadar söz edilebilir? Bu kavramlar belli zaman ve mekânın ürünüdürler ve tarihseldirler. Üstelik modern siyasal ideolojilerin hemen hepsi 19. yüzyıl içinde şekillenmişlerdir. Aslında bizatihi "ideoloji" kavramının bile bir 19. yüzyıl fikri olduğu söylenebilir. Bugün bu kavramları, doğum yerleri olan Batı'da bile, o günkü anlamlarıyla kullanamayız. Liberalizm bir 19. yüzyıl düşüncesidir ve bugün liberalizmden söz ettiğimizde o günden beri hiçbir şey değişmemiş gibi davranamayız. Aynı şey tüm diğer ideolojiler için de geçerlidir. Biz ise Batı'dan aldığımız birçok fikir, kurum, ürün için olduğu gibi bu ideolojileri de evrenselleştiriyoruz. Yani zaman ve mekândan soyutluyoruz. Bu açıdan bakıldığında modernliğin söz konusu olmaya başlamadığı bir ülkede aslında muhafazakârlık da tam anlamıyla mevcut olamaz.

Türkiye en azından Tanzimat'tan beri bir modernleşme ülkesidir. Modernleşme ise modernlikten nitelik olarak oldukça farklıdır. Türkiye gibi toplumlarla Batı arasındaki fark sadece bir "gecikmişlik" farkı değildir. Bizler uzun zamanlar meseleyi biraz böyle ele aldık. Yani Batı'yla aramızdaki farkın sadece zamansal bir gecikme olduğunu ve dolayısıyla biraz "sürat"le bu farkın kapanacağını düşündük. Oysa modernlik ile modernleşme arasında ciddi bir niteliksel fark mevcuttur ve bu sadece "sürat" ile kapatılamaz. Mesele çok daha içerikseldir. Mesele bir zihniyet meselesidir.

Batı asla modernleşmemiştir. Batı mesela Rönesans'tan itibaren kendi dinamikleriyle halis bir deneyim yaşamıştır ve 1770'lerden itibaren bu deneyim yine batılı sözlüklere modernité/modernity, yani modernlik olarak girmiştir. Yani bu işi yapan da, adını koyan da Batı'dır. Dolayısıyla modernlik Batı için başka bir yerde görülen, beğenilen, alınan bir şey değildir. Hiç de olmamıştır! Başka bir yerde görüp, beğenip,

almak ise tam da modernleşmedir. Yani bizim yaptığımız. Modernleşme bizim için Batı'nın modernliğine kayıtsız kalamamaktır. Bu anlamda modernleşme modernliğe verilen bir tepkidir.

Bu noktada özellikle modernlikle yani bir anlamda Batı'yla zaten yakın ilişki içinde olan toplumlar için modernleşmenin biraz da kaçınılmaz olduğunu da teslim etmek zorundayız. Tanpınar bu konuda, "Avrupalının peşinden koşmamız bir zaruretti. Çünkü cemiyetimiz için ölmek veya garplılaşmak şıklarından birini derhal ihtiyar etmek zarureti vardı. Türk cemiyeti yaşamak iradesiyle garplılaştı"[47] der. Modernleşmeyi sadece bir keyfiyet olarak okumak, en azından meselenin zaruri yanlarını göz ardı etmek Türkiye "muhafazakâr"larının en önemli yanılgısıdır.

Bugün ise modernlik bile geçmişe ait bir kavram haline geldi neredeyse. Bu bağlamda "post-modern" zamanlarda yaşadığımız bile söylenebilir aslında. Ulus-devlet, cumhuriyet, anayasa, kentleşme, sanayileşme ekseninde bir modernlik tipolojisi tanımlarsak aslında modernliğin büyük ölçüde 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında tamamlandığını bile söyleyebiliriz. Bugün artık sosyal bilim literatüründe "çoğul modernlikler"[48] den, "Batı dışı modernlikler"den[49] söz ediyoruz. Dikkat ederseniz modernlikten artık "çoğul" olarak bahsediyoruz. Yani modernlik sadece Batı'nın mülkü olmaktan çıkıyor artık. Modernlik eşittir Batı düşüncesi de giderek anlamını yitiriyor. Bu nedenle artık "dünyalı olmak"tan söz edebileceğimizi düşünüyorum. Modern olmak bu anlamıyla dünyayı bir bütün olarak idrak etmektir. Kendini de bütünlük içinde yeniden tanımlamaktır. Tanpınar, "kendimizi bilmediğimiz için dünyayı anlamıyoruz"[50], diyordu. Dilerseniz ben de buna şunu ekleyeyim: Dünyayı anlamadıkça kendimizi de bilemeyeceğiz. Eğri oturup, doğru konuşursak, bunu ilk gerçekleştiren medeniyetin Batı olduğu aşikârdır.

Hep olageldiğimiz gibi olmaya devam ederek ne modern olabiliriz ne de dünyalı. Hatta ve hatta "muhafazakâr" bir kendilik bilinci bile ancak bunun idrakiyle mümkündür.

Türkiye'nin en önemli sorunlarından biri meselelerini belli bir soğukkanlılıkla, derinlemesine, güncel gerilimlerden bağımsız bir biçimde tartışamamasıdır. Tanpınar'ın da söylediği gibi aslında özellikle orijinal haliyle modernleşme kaçınılmazdır. Hatta bir ölüm, kalım meselesidir. Zaten modernleşme projesinin halisliği de, ufkunun sınırlılığı da buradadır. Örneğin bugün Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin isimleri karşıt olarak okunur hep. Oysa bu iki isim Jön Türk hareketinin iki hizbidir aslında. Bu anlamda her ikisi de modernleşmecidir. Farklılıkları yöntemseldir.

Bir başka önemli örnek 1921-22'de çıkmış olan *Dergâh* dergisi olabilir mesela. İstanbul'da Yahya Kemal ve Ahmet Haşim'in öncülüğünde çıkan bu dergide, Ahmet Hamdi Tanpınar, Nurullah Ataç, Mustafa Şekip Tunç, Hasan Ali Yücel, Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Yakup Kadri birlikte yazabilmişlerdir. "Bergsoncular" olarak da anılabilecek bu derginin genel tutumunun, Ziya Gökalp geleneğine ciddi olarak mesafeli olduğu aşikârdır. Ancak Batı/Doğu ya da Avrupalılık/Yerlilik gibi açılardan bakıldığında bu iki çizgi arasında, bir ekseni kategorik olarak diğerine tercih etmek gibi bir tutum olmadığını ifade etmek gerek. Batı'yla ilişki kurup, kurmamak açısından değildir aralarındaki fark. Batı'yla nereden, kimden bağlantılandıklarıdır. Örneğin Gökalp için Batı öncelikle Durkheim iken, *Dergâh* için Batı öncelikle Bergson'dur.

Bugün, şu ana kadar yaptığımızdan çok daha derinlikli, ayrıntılı, eleştirel ama anlayışlı bir modernleşme okumasına çok fazla ihtiyacımız var. En büyük sorunumuz ise geçmişe hep bugünün kutupsallaşmaları üzerinden bakmak. Elbette geçmiş bugünden kopuk değildir. Hatta geçmiş her zaman bir bugünde yazılmıştır. Ama geçmişe sadece bugünkü siyasal

konumlarımızı tahkim etmek için yaklaştığımız zaman sorunlarımızla asla yüzleşemeyiz ve dolayısıyla olgunlaşamayız.

Haddimi zorlama riskini göze alarak bir değerlendirme yapmak istiyorum. Türkiye'de sol/sağ, ilerici/gerici, doğucu/batıcı kutupsallaşmaları bizim sandığımızdan çok daha yenidir. Biraz önce örnek verdiğim *Dergâh* dergisinde böyle bir durum söz konusu değildi örneğin. Bence bu kutupsallaşmanın temeli cumhuriyet reformlarında ve özellikle de bu reformların "sürat"inde temelini bulur. Çok partili siyasal yapıya geçiş de elbette bu kutupsallaşmanın hızla toplumsallaşmasını sağlamıştır. Türkiye bugün hâlâ bu kültürel kutuplaşmanın sıkıntılarıyla boğuşmaktadır. Üstelik bu kutupsallaşma hem yatay hem de dikey eksenlerden yorumlanabilir.

Yatay kutupsallaşma, aynı toplumda değişik kesimlerin birbirleriyle fazla irtibat içinde olamadan yaşamasıdır. Ahmet Hamdi Tanpınar, "bugün Türkiye'de nesillerin beraberce okuduğu beş kitap bulamayız"[51] der. Bunu daha yatay düzlemde söylersek değişik kesimlerin okuduğu ortak beş kitap yoktur bu toplumda. Ancak bunun olması halinde daha geniş bir meşruiyet alanı olabilir. Kültürel kodlarımız maalesef bu kutuplaşmadan aşırı derecede muzdariptir. Ne sadece Necip Fazıl okuyarak ne de sadece Nazım Hikmet okuyarak "dünyalı" olamayız.

Dikey kutupsallaşma aynı kişinin dünyasındaki kültürel bölünme olarak değerlendirilebilir. 1950'lerde Türkiye'de takım elbiseli ve kravatlı ortalama bir bürokrat, sekreterine "siz" diye hitap ederek gündüzleri gayet "medeni" bir profil çizerken, akşam eve geldiğinde çizgili pijamasını giyip, kahveyi soğuk yaptı diye eşini azarlayabilmiştir. Gündüz başka bir hayat, akşam başka bir hayat yaşamak zor iştir. Buradan nitelikli bir kendilik bilinci, hem bireysel düzlemde hem toplumsal düzlemde, çok zordur. Pek çıkmamıştır da zaten!

Bu gerilime başka bir açıdan bakmaya çalışırsak, Türkiye'nin bir "Batı fetişizmi" ile bir "Doğu fetişizmi" arasında sıkıştığını

görebiliriz.[52] Aslında bu elbette Türkiye'de modernleşmenin bir Batılılaşma olarak yaşanmasından da kaynaklanmaktadır. Aynı sorun örneğin Rusya için de geçerlidir. Çünkü modernlik bizim batımızdadır. Modernleşme projesinin "sürat" fetişizmi Batı'da olanın kategorik olarak iyi ve "yerli" olana tercih edilebilirliğini sürekli olarak kamçılamıştır. Biz modernliği Batı'dan hazır bir kalıp olarak aldık, zihnen üretmedik. Çok fazla içselleştiremeden, bireysel ve toplumsal düzlemde halis bir deneyim haline pek fazla getiremeden modernleştik. İşte "Batı fetişizmi" derken kastetmek istediğim tam da bu. Batıyla, o zamanın koşullarında belki de dünyayla demek bile gerekir, ilişkimizi bir kendilik süzgecinden geçiremedik. Bir deneyim haline getiremedik. Tam da burada ilginç bir noktaya da temas etmek isterim. Modernleşmeci zihniyetimiz bilindiği gibi "Aydınlanma" kavramına çok büyük bir anlam yükler. Ama aslında bu tavır özellikle Kantçı anlamıyla Aydınlanma fikrine aykırıdır çünkü Aydınlanma açısından en vazgeçilmez olan şey güçlü bir öznellik, kendilik vurgusudur. Türkiye'de modernleşme zihniyetinin en büyük eksikliği bence burada gizlidir. "Batı fetişizmi"nin "sürat fetişizmi"yle birleşmesinin sonuçlarıdır bunlar. Ahmet Hamdi Tanpınar, buna tam bu kelimelerle olmasa bile, "kendi şehrimizde turist gibi yaşamak" der. Kendi evimizde, kendi şehrimizde ev sahibi gibi oturmadık belki de. Kendimiz şapka giydik, kentlerimize de "şapka" giydirdik.

Modernleşme zihniyetinin "Batı fetişizmi"ne karşı olarak mı desem paralel olarak mı desem pek emin değilim, bir de "Doğu fetişizmi" gelişti. Belki bu tavra yerlilik ya da gelenekçilik de diyebiliriz. Modernleşme projesine ya da onun süratine tepkili olan bu kesimlerin daha öne belirttiğim nedenlerden ötürü "muhafazakâr" olarak değerlendirilmesinin pek doğru olmayacağını düşünüyorum. Hatta bence Türkiye'de uzun süre bir "kültürel muhafazakârlık"ın bile olduğu şüphelidir. Bu kesimlerin teknik, teknoloji, ticaret, yatırım, birikim,

para düzleminde "medeniyet" ile pek bir sorunları zaten olmamıştır. Ancak "hars" düzleminde, belki biraz da modernleşme projesine tepki olarak bir "kültürel kapanma" yaşadıkları söylenebilir. Bu kültürel kapanma da bence daha önce ifade ettiğim gerekçelerle "muhafazakârlık"tan çok "gelenekçilik" olarak yaşanmıştır.

Bir anlamda Batı fetişizmi ve Doğu fetişizmi, modernleşme Türkiye'sinin iki ayrı yüzüdür. Bunlar her ne kadar birbirlerine karşıt olsalar da, birbirlerinden beslenmişler, birbirlerini meşrulaştırmışlardır. Bence Batı fetişistleri ne kadar "batılı" ise, Doğu fetişistleri de ancak o kadar "doğulu"dur.

Türkiye gibi modernleşme ülkelerinin trajedisinin "gibi olmak" istedikleri medeniyeti Ulusal Marşlarında "tek dışı kalmış canavar" olarak niteleme durumunda gizli olduğu söylenebilir. Sözünü ettiğim Batı ve Doğu fetişizmlerinin aslında bu "kurucu" trajediden çok fazla beslendikleri ileri sürmek yanlış olmaz. Ama bir şeyin nedenlerinin olması onu otomatikman doğru, iyi kılmaz. Bu fetişizmlerin ülkeye en önemli maliyeti, kuşaklardır büyük ölçüde devam eden "kültürel kitlenme"dir. Doğu/Batı, dindar/laik, gerici/ilerici vb. türevleriyle zeytinyağıyla su misali birbirlerine pek bulaşmadan yaşayagelmiş "mecburiyetten çağdaş" iki zihniyet hep olagelmiştir Türkiye'de. Bu tam da Tanpınar'ın "herkes kendi hisarında kapalıydı"[53] dediği şeydir. Günümüzün birçok meselesinin arkasında bu kültürel kitlenme vardır.

Şimdi dilerseniz bu kültürel kitlenmenin Tanpınar metninin toplumsal algılanmasına nasıl yansıdığına bir bakalım.

Sözünü ettiğim kültürel kitlenmenin memleketin fikir dünyasına ciddi maliyetleri de olmuştur. En önemli noktalardan bir tanesi zihinsel gettolaşma, cemaatleşmedir. Bu noktada "cemaat" kavramını "dini" anlamıyla değil, tam da "sosyolojik" anlamıyla kullanıyorum. Devlet, kamu odaklı modernleşme projesi Türkiye'de "yurttaş" üretmekten çok alternatif cemaatler üretmiştir. Bu anlamda "Kemalizm" de bir cemaattir.

Biraz önce ifade ettiğim anlamıyla "Aydınlanma"nın bir tür "pozitivist din" olduğu bile söylenebilir. Kamusallığı, her türlü çağdaşlık, ilericilik söylemine rağmen bu biçimde inşa olmuş bir toplumda "sivil düşünce"nin zayıf olması kaçınılmazdır. Burada "sivil" kavramını belli bir "cemaat"e ait olmayan anlamında kullanıyorum.[54] Türkiye'nin modernleşmeci/gelenekselci paradigması "sivil" bir alanın oluşmasına yeterince izin vermemiştir. Tanpınar ise benim baktığım açıdan, döneminin en "sivil" yazar, düşünürlerinden biridir. Her türlü, bağlantısına, ilişkisine, bağımlılıklarına rağmen en azında zihinsel bir sivilliktir onunki. Zihni cemaatler üzerinden bir kültürel kitlenmenin yaşandığı bir toplumda "sivil" birinin metnine nüfuz etmek oldukça zordur. Bu aslında sadece Tanpınar'ın sorunu değildir. Türkiye'nin düşünce tarihindeki birçok "sivil" düşünür için de aynı şey geçerlidir. Sabri Ülgener, Nurettin Topçu, Oğuz Atay, İdris Küçükömer, Cemil Meriç vb. Belli bir cemaate ya da belli bir cemaat için yazmayanların Türkiye'deki kaderi olmuştur bu.

Meselenin genel çerçevesi aslında budur. Türkiye'de fikri alan asla yeterince sivilleşememiştir. Entelektüel kısırlığın, yaratıcılık eksikliğinin, dünya çapında önemli isim ve eser çıkaramamanın arkasında hep bu vardır bence.

Artık Tanpınar'a daha ayrıntılı olarak bakabiliriz.

Tanpınar, bu çerçevede elbette "sivil" bir yazar. Onun sivilliği, her türlü tarihselliği, toplumsallığı, zaman ve mekâna bağlılığına rağmen, her türlü gettonun, cemaatin sınırlılığını aşabilmesinden kaynaklanıyor. Her büyük yazarda olduğu gibi Tanpınar'da da çok güçlü bir kendilik bilinci olduğunu görebiliyoruz. Formasyon olarak aslında tipik bir cumhuriyet aydını olması muhtemel olabilecek Tanpınar, içinden çıktığı modernleşmeci zihniyete teslim olmuyor. Tek parti dönemi CHP milletvekili olmasına rağmen, modernleşmeci zihniyetin geçmişle, gelenekle kurduğu kopuşçu ilişkinin üzerine gidiyor Tanpınar çünkü Türkiye'nin temel trajedisinin farkında.

Tanpınar, Türkiye modernleşmesinin trajedisini en iyi anlatan yazardır. Ama şunu da eklemek gerek: Aslında tüm modernleşme projeleri trajiktir. Modernleşmecilerin Tanpınar'ın metnini pek ciddiye almamaları ve "muhafazakâr"ların onu sahiplenmeleri aynı sebepten kaynaklanıyor. Bunun nedeni onun geçmişle, gelenekle, dinle hatta kısaca toplumla çok anlayışlı bir ilişki kurabilmesidir. Evet, Tanpınar'ın CHP milletvekilliğine, yaşama biçimine rağmen modernleşmeci projenin kahramanı olmadığı doğrudur. Ama Tanpınar "muhafazakâr" dünyanın kahramanı da değildir. O, aslında, hiçbir siyasal projenin kahramanı olamaz. İşte Tanpınar'ın sivilliği bu noktada anlam kazanıyor. Bunu güçlü bir kendilik bilinci olarak, hatta "kendine aşırı düşkünlük" olarak da değerlendirilebiliriz. Literatürde hep Tanpınar'ın tereddüdünden söz edilir ve genelde bu bir zayıflık olarak okunur. Çoğu zaman Tanpınar'ın kendisi bile bunu böyle görmüştür. Tereddüt aslında kendiliğin bir tezahürüdür; kesinlik, katilik ise aidiyetin. Herkesin tereddüt etmeden aidiyeti seçtiği bir toplumsallıkta tereddütten vazgeçmemek gücün işaretidir, zayıflığın değil. Buna ister "içselleştirme" diyelim ister "deneyim" diyelim. Tanpınar'ınki sahici bir deneyimdir. Benim açımdan onun "Türkiye" olabilirliği de buradan kaynaklanmaktadır.

Tanpınar'ın metninde bence modernlik ile modernleşme arasındaki ayrım anlamsızlaşır. Tıpkı, Doğu ile Batı arasındaki farkın anlamsızlaşması gibi. Aslında Tanpınar Türkiye'nin geleneksel "zihniyet yarılması"ndan muzdarip olmayan ender entelektüellerimizden biridir. Ben naçizane Tanpınar'ın tek derdinin bizatihi kendisi olduğunu da düşünüyorum zaman zaman. Sanki Tanpınar herhangi bir şey olmak istemiyor. Sadece kendisi olmak istiyor. Bu arayışın sahiciliği bana çok cazip geliyor ve bunu Türkiye için önerilebilir buluyorum.

Proje yerine deneyimi öne çıkardığınızda, akla karşı sezginin vurgulanması kaçınılmazdır. Bu, elbette Tanpınar'ın Bergson'dan temellük ettiği bir şeydir. Süre deneyimin za-

manıdır. Süre zamanın öznelleşmesi, yaşantılanmasıdır. Tanpınar'ın şimdisi geniş bir şimdidir. Geçmiş ve gelecekle bağını ısrarla koparmayan, geçmişi hep hatırlayan, geleceği hep umut eden bir şimdidir. Aslında bu modern bir tutumdur. Modernleşmeci değil! Ama gelenekçi de değil! Tanpınar, "Eski şiiri seviyorum ama eskiyi sevenlerin çoğu ile anlaşamıyorum... Onlar eskiyi devam halinde kendilerinde bulup seviyorlar. Beraberce mahpus oldukları bir daire içinde onun tanıyorlar ve yalnız onu bildikleri için onu sevseler bile, bu sevgiye doğru bir intibahın zevk ve şuurunu koyamıyorlar"[55] der. İşte bu nokta tam da Tanpınar'ın onu sahiplenenlerden ne kadar farklı olduğunu açıkça göstermektedir. Batı modernliği geçmişi kapsayabilen ve geleceği içinde barındırabilen bir şimdi bilincine dayanır. Modern olmak işte tam da budur. Tıpkı Tanpınar gibi! Modernleşmecilerin aşırı batıcılıklarına rağmen asla modern olamamalarının ardında da bu vardır. Ya da kimilerinin Tanpınar'a baktıklarında sürekli bir "muhafazakâr" görmelerinde ya da görmek istemelerinde!

Evet, geleneği modern olanın karşına koyanlar hem modernleşmeciler hem de gelenekselcilerdi. Hiçbir konuda anlaşamayan bu iki kesim bu konuda kolaylıkla anlaşıyorlardı. Tanpınar'ın kendilik arayışı ise bence tam da modernliğe tekabül ediyordu. Tanpınar'ın modernlik arayışı, onu hem modernleşmeciler hem de gelenekselciler için anlaşılmaz kılıyordu. Kendisinin de yakındığı "sükût suikastı"nın nedeni bence tam da buydu. Kendilik arayışı Tanpınar'ı mecburen topluma yönlendiriyordu. Topluma nüfuz etmeye, onu anlamaya çalışıyordu. Bu anlamda "kültürel Müslümanlık" bir sonuçtu. Tanpınar'ın bizatihi kendisi değildi, toplumla buluştuğu noktaydı.

Tanpınar, "Ben şarka bağlı değilim, eskiye de bağlı değilim; bu memleketin hayatına bağlıyım"[56], der. Tanpınar'ın Doğu ile Batı arasında bir seçim yapmak, hatta bunlar arasında bir sentez yapmak gibi bir derdi yoktu. Hepsinden besleniyordu.

Tanpınar'ın derdi kendi sofrasını zenginleştirmek idi. Kendine güveniyordu. Yeterince kişilik sahibiydi ve bu anlamda herhangi bir kimliğe ihtiyacı yoktu. Dolayısıyla Doğu ile Batı arasındaki bir ilişkiden çok, onlarla kendisinin kurduğu, kurabileceği ilişkiyi önemsiyordu.

Aslında, Tanpınar önermiyordu. Öncelikle oluyordu. Ve bu oluş haline ben "modern" diyorum. Tanpınar'ın sahiciliği de buradan kaynaklanıyor. Tanpınar modern. Ne batıcı ne yerlici! Ne doğucu ne batıcı! "Modern"in nasıl olması gerektiğini bizatihi olarak işaret ediyor bize.

Tanpınar'ın ütopyası bence öncelikle bir "kendilik ütopyası"dır. Tanpınar'ın derdi kendisiyledir. Ama içinde yaşadığı memleketin, dünyanın, hayatın içinde bir kendiliktir bu. Dert edinen, içselleştiren, anlamaya çalışan ama kendinden vazgeçmeyen bir ethos. Bu tavır, bu eda aslında tam da onu entelektüel yapan şeydir. Aydınlar ülkesinde entelektüel olmak kolay değildir. "Türkiye yedin beni!" dedirtirler adama!

Bence Türkiye'de kendilerine "muhafazakâr" diyenler Tanpınar'ı işlerine geldiği gibi okumuşlardır. Bu okumayı, daha doğrusu okuyamamayı, dilerseniz somut bir örnek üzerinde inceleyelim. Bugün Türkiye'de kendilerini "muhafazakâr" olarak tanımlayan bir iktidar var. Üstelik on yıldan uzun bir süredir. Soru şudur: Türkiye'nin muhafazakârları eğer Tanpınar'ı gerçekten okuyup, içselleştirmiş olsalardı Narmanlı Han'ın durumu böyle mi olurdu?

Bilindiği gibi Narmanlı Han 1831 tarihinde inşa edilmiş ve bugüne kadar bir şekilde varlığını sürdürebilmiş bir binadır. Önceleri Rus Büyükelçiliği ve ona bağlı olarak Rus Hapishanesi olarak kullanılmıştır. 1930'larda ise Narmanlı kardeşler tarafından satın alınarak bir han olarak kullanılmıştır. Odaları dönemim önemli yazarlarına, sanatçılarına kiraya verilmiştir. Tanpınar da bu isimlerden biridir ve hayatının önemli bir bölümünü bu handa geçirmiştir. Bugün hayranlıkla okuduğumuz kitaplarının birçoğunu Narmanlı Han'da yazmıştır. Uzun

bir zamandır yıkık, dökük bir biçimde de olsa ayakta durmaya çalışan Narmanlı Han, geçtiğimiz günlerde 57 milyon dolara iki iş adamına satıldı. İçinde yaşadığımız zamanın ruhu açısından bakarsak başına ne geleceği ortada!

Soruyu biraz genişletelim! Bugün kendilerini "muhafazakâr" olarak gören kesimlerin örneğin kentsel mekânla kurdukları ilişkinin neresi "muhafazakâr"dır? Türkiye'de son dönemde uygulanan kentsel dönüşüm siyasetinin aktörleri örneğin Tanpınar'ın *Beş Şehir* kitabını okumuş, anlamış, içselleştirmiş gibi mi davranıyorlar?

Tanpınar, "Muhafazakâr zihniyeti ne kadar iyi anlarım. Onun bir yüzü yırtıcı bir didişme ise, öbür yüzü ipin ucunu bir an bıraksanız sizi nerelere götüreceği belli olmayan şüphedir. Bu şüpheyi dünyanızı değiştirmekteki cesaretsizlik, o güvensizlik besler"[57], diyor. Tanpınar'ın muhafazakârlığı ne kadar iyi anladığını yukarıdaki satırlar açıkça gösteriyor. Ancak "muhafazakâr"ların Tanpınar'ı ne kadar anladığı, Tanpınar'dan ne anladığı ise o kadar belli değil!

Narmanlı Han'a 57 milyon dolar fiyat biçen bir zihniyetin Tanpınar'ı kendisine "üstat" bellemesi olsa olsa bir şakadır herhalde! Elbette bugün Tanpınar'ın çağında yaşamıyoruz. Zamanın ruhu değişiyor ve bu herkesi içine alan bir süreç. Oscar Wilde'ın dediği gibi "her şeyin fiyatının bilindiği ama hiçbir şeyin değerinin bilinmediği" zamanlardayız. Ama her şeye rağmen kentsel mekândaki her boşluğu bir arsa olarak gören, her parkı potansiyel bir AVM olarak değerlendiren, her tarihi binaya yeni bir rant imkânı olarak bakan bir zihniyet muhafazakâr olsa ne olur laik olsa ne olur!

Muhafazakârlık, muhafaza etmeye değer bulunan bir şeyler üretildiği iddiasına dayanır öncelikle. Eğer muhafaza etmeye değer anlamlar üretmemişseniz, her şeyden kolay vazgeçersiniz. Bizim modernleşmemizin en kritik özelliklerinden biri de, geçmişte muhafaza etmeye değer hiçbir anlam veya değerin bulunmadığı düşüncesidir. Asıl ilginç olan, modern-

leşmeci ekolün ana akım temsilcilerinin böyle düşünmesi değil, ona her zaman mesafeli hatta muhalif olan kanadın aynı tavra sahip olması. Meselenin öncelikle bir zihniyet meselesi olduğu çok açık! Kentsel dönüşüm, mimarlık vb. bunun tezahürleri aslında. Daha nitelikli değerler üretemeyenler, mevcut, egemen değerlere teslim olurlar.

Narmanlı Han'ın satıldığı basında yer aldıktan sonra, hanın müzeye dönüştürülmesi gerektiği yönünde bazı öneriler de oldu. Ben, açıkçası, her türlü "müze" önerisine artık şüpheyle yaklaşıyorum. Müze öncelikle bir 19. yüzyıl kurumudur. Ulus-devletlerin kendilerini toplumsallaştırırken, kamusallaştırırken kullandıkları en önemli kurumlardan biridir. Bence artık Louvre bir müze müzesidir. Müze, sanılanın tam tersine, içindekilerin bugüne ait olmadığını anlatır. Müze, geçmişten, onu sergileyerek vazgeçer. Müze modernliğin kendi öncesini paranteze alması ve bugünden, yaşanandan koparmasıdır.

Bizim modernleşme zihniyetimizin geçmişle ilişkisi iki türlüdür. İlki "yık ve yenisini yap" ve böylece geçmişin bugünle bağlantısını kes. İkincisi ise, "müzeleştir" ve bu şekilde yaşamdan kopar. Bu ikisi ilk bakışta birbirinin alternatifi gibi görünse de, sonuçta aynı kapıya çıkarlar.

Elbette, en doğrusu, geçmişte gerçekten değerli olan bir şeyin bugünde de karşılığının olabilmesidir. Tıpkı Hacıbekir gibi! Hacıbekir'den lokum aldığımızda muhafazakâr mı oluyoruz? Geçmişe ait değerli bir şey bugünde yeterince karşılık bulamıyorsa, o zaman o değerin bilincinde olanlar ona sahip çıkmalıdır. Bu noktada en önemli merci kamudur, devlettir. Ardından sivil kurumlar, hatta bireyler gelir.

Bu noktada bir başka kavşağa geliyoruz. Bu sahip çıkma, değer bilme nasıl yapılacak? "Müze", burada en basit çözüm gibi görünüyor hâlâ birçoğumuza. Bu iyi niyeti anlıyorum ama bu bence kolay çözüm. İşin aslı, o değeri bugünde popüler olmasa da yaşatacak kurumları üretebilmek. Örneğin Hacıbekir'in ekonomik olarak devam edemeyeceği bir nokta-

da ne yapacağız? Lokum müzesi mi? Yoksa onu, kamu ya da sivil toplumun ekonomik desteğiyle, lokum üreten bir işletme olarak ayakta tutmaya mı çalışmalıyız? Sürekli zarar edeceğini bile bile, eğer lokumu çok seviyorsak, bir Lokum Sevenler Derneği kurup, onun üzerinden Hacıbekir'in yaşamasını mı sağlamalıyız? Müzede lokumun adı var ama tadı yok. O lezzeti hayatın içinde nasıl tutacağız? Bence asıl mesele bu.

Lokumu bir fetiş olarak yaşamayan biri bu kadar yükün altına girer mi? Hacıbekir'i zarar etse bile yaşatmaya çalışmak bir fetiş değil de nedir? Narmanlı Han meselesine gelince; evet, genel gidişe bakarsak yakında orası da bir AVM olarak yeniden inşa edilecek. O kadar parayı veren biri, oradan para kazanmak için yapıyordur bu yatırımı herhalde.

Öncelikle, Narmanlı Han'ın korunmaya değer olduğunu ne kadar idrak edebiliyoruz ve bunu nasıl yapmalıyız? Bence bugün Narmanlı Han'ı koruması gereken öncelikle kamu erki yani devlettir. Bunun için de, devlette, Narmanlı Han'ı, onun satışından elde edilecek paradan daha değerli bulabilecek bir zihniyetin hâkim olması gerekir. Bunun varlığından şüpheliyim ben, yani iyimser değilim. Ama böyle bir zihniyetin var olduğunu varsayarak, neyin, nasıl yapılması gerektiği konusunda da tartışalım.

Narmanlı Han'ı korumak istememiz mesela Tanpınar yüzünden ise, bu tercihin seçime de yansıması gerekmez mi? Müze olunca ne olacak? İnsanlar oraya gidince ne görecekler? Eğer Tanpınar için yapacak isek öncelikle Tanpınar'ın derdinin, niyetinin ne olduğunu düşünmemiz gerekmez mi? Tanpınar'ın derdi bence Türkiye idi. Ama dünyalı, dünyada bir Türkiye!

Tanpınar bence Türkiye'nin ilk moderniydi, yani hem Türkiyeli hem de dünyalıydı. Türkiye'de bir Rönesans inşa etmeye çalışıyordu belki de. Hem Batı'yı biliyordu hem burayı. Kendine, Türkiye'ye ve dünyaya bu kadar geniş bir açıdan bakabilen bir entelektüel, bu topraklarda nadirdir. Benim naçizane

önerim bu geniş perspektife paralel bir enstitünün kurulması ve bu kuruma onun adının verilmesi, mekânının da Narmanlı Han olmasıdır. Bugünkü akademik terminolojiye uygun olarak, bir "Kültürel Çalışmalar Enstitüsü"[58] öneriyorum. Dünyada, bu adı taşıyan ilk kurum Tanpınar'ın ölümünden iki yıl sonra, 1964'te, İngiltere'de kuruldu. "Kültürel Çalışmalar" Tanpınar'dan sonra çıktı ama onun külliyatına baktığımızda, yapıtının bütününün bu kapsamda değerlendirmeye çok müsait olduğunu iddia edeceğim. Birileri mutlaka itiraz edecek ama buna gönülden inanıyorum.

Bir araştırma ve lisansüstü eğitim enstitüsü. Türkiye'ye ve dünyaya komplekssiz bakabilen bir kurum. Tanpınar'ın bir dediğini doğrulayan: "Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânını vermiyor." Ama en azından bir dediğini artık yanlışlayabilen: "Türkiye beni yedin."

Ahmet Hamdi Tanpınar, ülkemizde sadece edebiyatçı kişiliğiyle değil, aynı zamanda entelektüel duruşuyla çok önemli bir isimdir. Hem geleneğe olan saygısıyla hem evrensel kültüre olan merakıyla öne çıkmış ve yaşadığı dönemde kendi ifadesiyle "sükût suikastı"na uğramış bir düşünürdür. Bu enstitünün onun adını taşıması hem onun hakkının teslim edilmesi adına önemlidir hem de "Kültürel Çalışmalar" ağırlıklı bir enstitü için en uygun isimlerden biridir.

Ahmet Hamdi Tanpınar Kültürel Çalışmalar Enstitüsü öncelikle sürekli bir temel dil eğitimi bulunmalıdır. Örneğin, Yeni Türkçe, Eski Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, Yunanca, Latince, Arapça, Farsça gibi dersler mevcut olmalıdır. Yüksek Lisans ve Doktora eğitimi almak için, tıpkı dünyadaki örneklerinde olduğu gibi, bu dillerden Enstitü'nün ilgili kurullarınca belirlenecek sayıda dilin temel koşul haline getirilmesi sağlanmalıdır.

Bu kurumda çalışacak akademisyenler yine kurumun ilgili kurulları tarafından belirlenecek minimum koşulları karşılayanlar arasından seçilmelidir. Bu akademisyenler sadece ve sa-

dece Enstitü'ye bağlı çalışmalıdırlar. Bu kurumda ders vermeli, tez yönetmeli, akademisyen yetiştirmeli, araştırma ve yayın yapmalıdırlar.

Ahmet Hamdi Tanpınar Kültürel Çalışmalar Enstitüsü'nde filolojiler, felsefe, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih, sanat tarihi vb. temel alanlarda Yüksek Lisans ve Doktora eğitimi verilmelidir. Ayrıca "disiplinlerarası" ve "disiplinleraşırı" programlar, "alan çalışmaları", "sorunsal merkezli programlar" gibi seçeneklerde de Yüksek Lisans ve Doktora programları mümkün olabilmelidir.

Ahmet Hamdi Tanpınar Kültürel Çalışmalar Enstitüsü'nün akademik yapısı şu şekilde olabilir:

1. Dil Anabilim Dalı: Diller, Edebiyat, Karşılaştırmalı Edebiyat vb.

2. Düşünce Sistemleri Anabilim Dalı: Felsefe, Dinler Tarihi, Mitoloji, Kültür-Uygarlık-Sanat Tarihi vb.

3. Beşeri Bilimler Anabilim Dalı: Sosyoloji, Psikoloji, Psikanaliz, Antropoloji, Tarih, İletişim vb.

4. Sanat Anabilim Dalı: Sanat Kuramı, Edebiyat, Görsel Sanatlar, Sahne Sanatları, Plastik Sanatlar vb.

Elbette böylesi bir kurumun yapılanması konusunda çok daha ayrıntılı analizler yapabilirim ama bu mevcut yazının kapsamını fazlasıyla aşar. Burada önemli olan bir değeri idrak etmenin, o değeri muhafaza etmenin ve bu muhafazanın yönteminin nasıl olabileceği konusunda bir örnek sunabilmektir. Ben bir muhafazakâr değilim ve bundan sonra da olmayacağım. Ancak bu ve benzeri örneklerle geçmiş, bugün ve gelecek arasında güçlü bağlantılar inşa etmeyi pek de aklıma getirmeyen bir tutumun, benim makalenin başında ifade ettiğim, "Türkiye'de muhafazakârlığın yokluğu" fikrini haklı çıkardığını ifade etmek zorundayım. Muhafazakâr olabilmek için daha önce de belirttiğim gibi öncelikle modern olmak da gerekir. Tıpkı Tanpınar gibi! Bu manada geçmişe ait bir değeri bugü-

nün terimleriyle cümle içinde kullanabilmek gerekir. Ahmet Hamdi Tanpınar Kültürel Çalışmalar Enstitüsü tam da bu çerçevede bir öneridir zaten.

Tanpınar'ı Türkiye'de uzun yıllar ağırlıklı olarak "muhafazakâr"ların okuduğu doğrudur. Ancak bu okumanın ne kadar nüfuz edici olduğu tartışmalıdır. Hatta bu okumanın Tanpınar'ın modernleşme eleştirisine odaklanan araçsal bir okuma olduğu söylenebilir. Türkiye'nin "muhafazakâr"ları Tanpınar'ı kendilerini doğrulamak için okumuş gibiler, onu anlamak için değil. Tanpınar'ın derdini anlamak, ona değer vermek ve o değeri muhafaza etmek zihniyetle, eylemle, kurumsallaşmayla olur. Örneğin Tanpınar'ı ve onun derdini 57 milyon dolardan daha değerli bulmakla olur. Hayat trajiktir. Bizi hep seçimlere zorlar. Ve kim olduğumuz, bizim kendimiz hakkındaki yargılarımızdan çok, seçimlerimizin bizi nerelere sürüklediğiyle belirlenir.

NOTLAR

[47] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, yay. haz.: Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh, 2000, s. 91

[48] Shmuel Eisenstadt (ed.), *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, 2005.

[49] Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, İstanbul: Metis, 2000 ve *İç İçe Geçişler*, İstanbul: Metis, 2008.

[50] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Sahnenin Dışındakiler*, İstanbul: Dergâh, 2003, s. 10

[51] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, İstanbul: Dergâh, 1999, s. 251

[52] Derin bir muhabbet esnasında bu konuya dikkatimi çeken değerli meslektaşım Prof. Dr. İbrahim Şahin'e teşekkürü bir borç biliyorum.

[53] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Bütün Öyküleri*, İstanbul: YKY, 2004, s. 167

[54] Bu noktada Ece Ayhan'ın "sivil şiir" kavramından da esinlendiğim aşikâr.

[55] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 185

[56] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mahur Beste*, İstanbul: Dergâh, 1998, s. 108

[57] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Sahnenin Dışındakiler*, s. 64

[58] Bu makalenin yazımı esnasında dünyanın ilk Kültürel Çalışmalar Enstitüsü'nün kurucularından Stuart Hall hayatını kaybetti. Bu vesile ile en azından kendisini anmak isterim.

LİZBON'DA BİR FERNANDO PESSOA EVİ OLABİLİYOR DA NİYE İSTANBUL'DA BİR AHMET HAMDİ TANPINAR EVİ OLAMIYOR?*

Fernando Pessoa, 13 Haziran 1888'de Lizbon'da doğdu. Verem hastası olan babası, Pessoa beş yaşındayken öldü. Babaannesi Dionisia ağır bir akıl hastalığının kurbanıydı ve bir tımarhanede öldü. 1895'de Pessoa Güney Afrika'ya, Durban'a gitti. Çünkü annesi Portekiz'in Güney Afrika konsolosuyla evlenmişti. Öğrenimini bir İngiliz mektebinde yaptı. Üniversiteye yazılmak için Portekiz'e döndü ama derslere katılmadı. Hep Lizbon'da yaşadı.

8 Mart 1914'de ilk heteronymi Alberto Caeiro'yu yarattı. Onu Ricardo Reis ve Alvaro de Campos izlediler. Heteronymler kendiliğin içinden çıkan ötekilerdi. Onun içinde konuşan ve özerk bir yaşamları ve biyografileri olan şairlerdi. Pessoa neredeyse tüm Portekiz avangardını tek başına yarattı. Hep sade pansiyonlarda ve kiralık odalarda yaşadı. Yaşamı boyunca tek bir kere âşık oldu. Ophélia Queriroz, çalıştığı ithalat/ihracat şirketinde sekreterlik yapıyordu. Kısa ve yoğun bir aşktı. Yaşadığı sürece yazıları yalnız dergilerde yayınlandı. 1 Aralık 1934'de hayatı boyunca yayınlanmış olan tek şiir kitabı *Mensagem* çıktı. Bu yapıt milliyetçi/mesihçi bir manifestoydu.

* *HECE*, Sayı: 61, Ahmet Hamdi Tanpınar Özel Sayısı, 2016.

30 Kasım 1935'de, saat 20.00 civarında Lizbon'da Sao Luis dos Franceses hastanesinde, büyük olasılıkla aşırı alkolün neden olduğu hepatit krizinden öldü. Ölmeden az önce bir kâğıda İngilizce olarak şöyle yazdı: "I know not what tomorrow will bring." Kendinden söz etmeyi hiç sevmedi. Bizler ise onun ne getireceğini bilmediği o "yarın"larda yaşadık. Hatta o yarınların pek çoğu "dün" oldu bile. 2 Aralık 1935'de Lizbon'da Prazes mezarlığında küçük bir cemaat tarafından toprağa verildi.

Pessoa 1935'de öldüğünde hayatı boyunca tek bir şiir kitabı yayınlayabilmiş ve çok dar bir çevrede tanınan biriydi. Bugün Portekiz'de neredeyse bir "ulusal kahraman"a dönüşmüş durumda. "Benim anavatanım Portekizcedir" dediği dilin belki de en önemli şairi olarak kabul ediliyor Ayrıca edebiyat tarihi açısından da 20. yüzyılın en önemli yazarlarından biri olarak kabul ediliyor.

Pessoa 1935'de öldükten kısa bir süre sonra evindeki bir sandıktan yaklaşık 25 bin irili ufaklı metin çıktı. Son araştırmalar Pessoa'nın toplamda 72 farklı kimlik yarattığını ortaya koyuyor.

Pessoa'nın mezarı 1985'de Jeronimos manastırına taşındı. Burası bir anlamda Portekiz'in pantheonu anlamına geliyor. Portekizli büyük kâşif Vasco de Gama'nın hemen yakınında bir anıt mezarda yeniden defnedildi. Tek başına bu olay bile Fernando Pessoa'nın Portekiz'in "modern kanon"un en önemli ismi olduğu anlamına geliyordu. Bu durum aslında oldukça tuhaf çünkü Pessoa Katolik kilisesine kesinlikle karşıydı. Hatta komünizm ile Papalığa karşı oluşu aynı nedene dayanıyordu: Enternasyonalizm. Buna rağmen Pessoa'nın Jeronimos'ta gömülü olması, onun artık "pantheon"a kabul edildiğinin bir işaretiydi. Toplum onu, olduğu gibi sahiplenmişti. Kendisine karşı olan birini bile sahiplenebilmek! İşte ancak böyle toplum olunabiliyor galiba.

"Casa Fernando Pessoa", yani Fernando Pessoa Evi, Lizbon'da 1993 yılında Lizbon Kent Konseyi tarafından açıldı. Bu ev, "benim anavatanım Portekizcedir" diyen Fernando Pessoa'nın hayatının son 15 yılını bir bölümünde geçirdiği evin Lizbon Kent Konseyi tarafından satın alınarak, düzenlenmesi sonucunda ortaya çıktı. Bu bina günümüzde Lizbon'un en önemli mekânlarından biri! Kütüphanesi, sergi salonları, bahçesi, kafesiyle birlikte bizim çok sevdiğimiz bir ifadeyle tam bir "kültür merkezi". Bu evde, toplantılar, konferanslar, sempozyumlar, sergiler, kısacası aklınıza gelebilecek her türlü kültürel aktivite düzenli olarak gerçekleşiyor. Binanın kütüphanesinde Pessoa'nın tüm dünya dillerindeki kitapları mevcut. Ayrıca onun hakkında yazılmış çok çeşitli dillerde tüm kitaplar da. Fernando Pessoa Evi'nin internet sitesi Pessoa araştırmaları için tam anlamıyla bir kaynak. Pessoa'nın kişisel kütüphanesi "pdf" olarak siteye yüklenmiş durumda. Evet, yanlış duymadınız. Pessoa'nın okuduğu tüm kitaplar, üzerinde aldığı notlarla, altını çizdiği satırlarla internete yüklenmiş durumda. Ayrıca Pessoa'nın meşhur sandığından çıkmış olan tüm el yazmaları da, yine Lizbon'da bulunan BNP, yani Portekiz Ulusal Kütüphanesi'nin internet sitesine pdf olarak yüklenmiş durumda. Düşünebiliyor musunuz? Dünyanın her noktasından, dilediğinizde bu sayfalara ulaşabiliyorsunuz!

Bugün Portekiz'de özellikle de Lizbon'da nereye gitseniz karşınıza Pessoa çıkıyor. Bu büyük şair/yazar ülkesinin en önemli markası konumunda neredeyse. Portekiz modernliğinin "kültürel kanon"u olmayı, heteronimleriyle birlikte, neredeyse "tek başına" becerebiliyor. Onun ülkesine sahip çıktığı oranda hatta daha fazlasıyla ülkesi de ona sahip çıkıyor.

Bugün bile Lizbon'un sokaklarını dolaşırken her an Pessoa ya da heteronimlerinden biriyle karşılaşacakmışsınız hissine kapılabilirsiniz. Çünkü onların yaşadığı, çalıştığı binalar hâlâ yerinde duruyor. Onların takıldığı kafeler, kitapçılar hâlâ yerli yerinde. Hatta tütüncüler, berberler! Biz toplum olarak her-

hangi bir şairi/yazarı böylesine sahiplenebildik mi hiç? Biz bir şairi/yazarı hayatımızın merkezi haline getirdik mi hiç?

Biz aynı şeyi örneğin Tanpınar için söyleyebilir miyiz? Tanpınar'ın takıldığı hangi kahve ya da lokanta şu an mevcut İstanbul'da? Bu ülke de eğer muhafazakârlık diye bir şey olsaydı, bütün bunların da muhafaza edilmiş olması gerekmez miydi? Muhafazakârlık öncelikle geçmişe dair olana değer vermektir. Bunu sadece devletin, kamu erkinin bir eksikliği olarak da görmemek lazım. Eninde sonunda bu bir toplumsal bilinç sorunu değil mi? Tanpınar'ın ya da Yahya Kemal'in takıldığı mekânlar bugün İstanbul'da mevcut değilse demek ki yeterince insan o mekânlara takılmaya tenezzül etmemiş. Kahveler, lokantalar sonuçta ticari kurumlar. Yaşamaya devam etmek için müşterileri olması lazım. Demek ki yeterince insan bu mekânlara müşteri olmamış. Ama Lizbon'da bu mekânların çoğu yaşamaya devam edebilmiş. Demek ki Tanpınar'ı, Yahya Kemal'i üstat belleyenler onların takıldığı mekânlara pek takılmamışlar. Geçmişimizdeki büyük yazarları, onların yapıtlarını kurduklarıyla dünyayla, ortaya koydukları fikirlerle bir iletişim kurmadan nasıl sevebiliriz? Bizler bunu becermişiz galiba. Yani onları bir yandan baş tacı etmişiz ama diğer yandan da onların söylediklerini hiç kale almamışız. Bu aslında Müslüman olup Kuranı Kerim'i hiç okumamış olmaya ya da Marksist olup Kapital'den habersiz olmaya ne kadar da benziyor değil mi?

Bilindiği gibi Ahmet Hamdi Tanpınar yıllar boyunca İstanbul Beyoğlu'nda bulunan Narmanlı Han'ın bir odasında yaşadı. Bu han, 1831'de Rusya'nın elçilik binası olarak inşa edilmişti. 1933'te Narmanlı kardeşlere satıldıktan sonra ise onların adıyla anılmaya başlandı. Narmanlı Han sadece konumuyla ya da mimarisiyle değil, aralarında Ahmet Hamdı Tanpınar, Bedri Rahmi ve Aliye Berger'in de bulunduğu birçok sanatçı ve yazara ev sahipliği yapmış olması nedeniyle de önem kazandı. Han yakın bir zaman önce 57 milyon dolara bir kozmetik ve tekstil şirketi ortaklığına satıldı. Ve bu olay

kendisini "muhafazakâr demokrat" olarak tanımlayan bir iktidar döneminde gerçekleşti.

Tanpınar uzun yıllar Türkiye'de kendilerine "muhafazakâr" diyen kesim tarafından okundu ve sahiplenildi. Üstelik tek parti dönemi CHP milletvekili olmasına rağmen! Sadece Narmanlı Han'ın hikâyesinden yola çıkarak bile "Türkiye'de gerçekten bir 'muhafazakârlık' var mıdır? Hatta hiç var olmuş mudur?" sorusunu sormamak mümkün değil. Bu noktada muhafazakârlığın da tıpkı sosyalizm, liberalizm, anarşizm vb. gibi Batı'dan gelen bir kavram olduğunu hatırlamak anlamlı olabilir. Burke'ün Fransız Devrimi eleştirisi aslında şu basit soruyu gündeme getirmek ister: "geçmişte hiç mi iyi, doğru bir şey yoktu". Dolayısıyla, muhafazakârlık, muhafaza etmeye değer bulunan bir şeyler üretildiği iddiasına dayanır öncelikle. Eğer muhafaza etmeye değer anlamlar üretmemişseniz, her şeyden kolay vazgeçersiniz. Bizim modernleşmemizin en tipik özelliklerinden biri de, geçmişte muhafaza etmeye değer hiçbir anlam veya değerin bulunmadığı düşüncesidir. Asıl ilginç olan, modernleşmeci ekolün ana akım temsilcilerinin yani Kemalizm'in böyle düşünmesi değil, ona her zaman mesafeli hatta muhalif olan kanadın yani bugün iktidarda olan çizginin de aynı tavra sahip olması. Meselenin öncelikle bir zihniyet meselesi olduğunu unutmamak gerekir. Kentsel dönüşüm, arsa spekülasyonu, rantçılık, mimari hoyratlık bunun tezahürleri sadece. Daha nitelikli değerler üretemeyenler, mevcut, egemen değerlere teslim olurlar. Bu açıdan Kemalizm'le "muhafazakârlık" bana birbirinden çok farklı gibi görünmüyor.

Portekiz'de Fernando Pessoa'nın evi için düşünülebilmiş bir şey niçin bizde Ahmet Hamdi Tanpınar için düşünülemiyor? Neden biz toplum olarak Tanpınar'ı 57 milyon dolara değişebiliyoruz? Narmanlı Han deyince niçin bizim aklımıza Ahmet Hamdi Tanpınar Evi ya da Müzesi değil, AVM ya da rezidans geliyor? Aslında elbette mesele sadece Narmanlı Han'ın müze olması değil. Bizim Tanpınar'dan bu kadar kolay

vazgeçebilmemiz. Narmanlı Han'ın Tanpınar'ın adını taşıyacak bir mekâna dönüştürülmesini tartışamıyoruz bile.

Böylesi durumlarda "müze" elbette konuşulabilecek seçeneklerden bir tanesidir. Ama ben Narmanlı Han için "müze" önerisinin en anlamlı seçenek olduğunu düşünmüyorum. Müze erken modernliğin ulus-devlet inşasının temel kurumlarından biridir. Bu anlamda tipik bir 19. yüzyıl kurumudur. Modern devletler kendilerini meşrulaştırmak için elzem olan "tarih inşası" için müzelere de ihtiyaç duyarlar. Bunların en önemli örnekleri Paris'teki Louvre Müzesi, Londra'daki British Museum ve Berlin'deki Bergama Müzesi'dir. Müze, sanılanın tam tersine, içindekilerin bugüne ait olmadığını da anlatır. Müze modernliğin kendi öncesini paranteze alması ve bugünden, yaşanandan koparmasıdır. Bu anlamda Louvre bir müze müzesidir de aynı zamanda.

Bizim modernleşme zihniyetimizin geçmişe Batı modernliği kadar anlayışlı bakmamıştır. Bazen "yık ve yenisini yap" diyerek tarihi binalara hoyratça yaklaşmıştır. Bazen de onları müzeleştirerek bugünkü yaşanan hayattan koparmıştır. Birçokları için bu iki seçenek birbirinden çok farklı gibi gözüküyor olabilir. Ama bence sonuçta ikisi de aynı kapıya çıkarlar. Aslında işin doğrusu, geçmişte gerçekten değerli olan bir şeyin bugünde de karşılığının olabilmesidir. Ancak müzede seyredilmeye değer bir geçmiş artık bugünde ikamet etmiyordur. Örneğin Hacıbekir müzesi olur mu? Lokumun lezzetinin tadılmadığı sadece görüntülerini olduğu bir müze ne kadar anlamlı olabilir? Geçmişe ait değerli bir şey bugünde yeterince karşılık bulamıyorsa, o zaman o değerin bilincinde olanlar ona sahip çıkmalıdır. Bu noktada ilk akla gelen devlet olabilir ama bu da bence ezeli, ebedi reflekslerimizden biridir belki de. Esas sorun toplumun değerlerinin olması ve onlara sahip çıkmasıdır.

Bu noktada bir başka önemli meseleyle karşı karşıya geliyoruz. Bu sahip çıkmanın, değer bilmenin yolu, yöntemi nasıl

olacak? Müze, hâlâ birçoğumuzun aklına ilk gelen çözüm olabilir. Buradaki iyi niyeti anlamakla birlikte, pek katılmıyorum. İşin aslı, o değeri bugünde popüler olmasa da yaşatacak kurumları üretebilmek. Örneğin Hacıbekir'in ticari bir kurum olarak varlığını sürdüremeyeceği tarihsellikte ne yapacağız, ne yapmalıyız? Yoksa onu, kamu ya da sivil toplumun desteğiyle, lokum üreten bir işletme olarak ayakta tutmaya mı çalışmalıyız? Sürekli zarar edeceğini bile bile, eğer lokumu çok seviyorsak, bir Lokum Sevenler Derneği kurup, onun üzerinden Hacıbekir'in yaşamasını mı sağlamalıyız? Müzede lokumun adı var ama tadı yok. O lezzeti hayatın içinde nasıl tutacağız? Bence asıl mesele bu.

Narmanlı Han ne olacak? Genel gidişe bakarsak yakında orası da bir AVM olarak yeniden inşa edilecek. O kadar parayı veren birinin, bu yatırımı para kazanmak için yapmadığını düşünmek hayalcilik olur herhalde. Öncelikle, Narmanlı Han'ın korunmaya değer olduğunu ne kadar idrak edebiliyoruz ve bunu nasıl yapmalıyız? Narmanlı Han'ın bu müstakbel geleceğini değiştirebilmek için öncelikle, onun satışından elde edilecek paradan daha değerli bulabilecek bir zihniyetin hâkim olması gerekir. Ancak böyle bir zihniyetin var olduğunu varsayarak, neyin, nasıl yapılması gerektiği konusunda da tartışabiliriz. Ayrıca Narmanlı Han'ı korumak istememiz mesela Tanpınar yüzünden ise, bu tercihin seçime de yansıması gerekmez mi? Müze olunca ne olacak? İnsanlar oraya gidince ne görecekler? Eğer bunu Tanpınar için yapacak isek, öncelikle Tanpınar'ın derdinin, niyetinin ne olduğu düşünmemiz gerekmez mi? Tanpınar'ın derdi bence Türkiye idi. Ama dünyalı, dünyada bir Türkiye.

Tanpınar bence Türkiye'nin ilk moderniydi. Yani hem Türkiyeli hem de dünyalıydı. Türkiye'de bir Rönesans inşa etmeye çalışıyordu belki de. Hem Batı'yı biliyordu hem burayı. Kendine, Türkiye'ye ve dünyaya bu kadar geniş bir açıdan bakabilen bir entelektüel, bu topraklarda nadirdir. Benim

naçizane önerim bu geniş perspektife paralel bir enstitünün kurulması ve bu kuruma onun adının verilmesi; mekânının da Narmanlı Han olması. Bugünkü akademik terminolojiye uygun olarak, bir 'Kültürel Çalışmalar Enstitüsü' olabilir mesela. Dünyada, bu adı taşıyan ilk kurum Tanpınar'ın ölümünden iki yıl sonra, 1964'te, İngiltere'de kuruldu. 'Kültürel Çalışmalar' Tanpınar'dan sonra çıktı ama onun külliyatına baktığımızda, yapıtının bütününün bu kapsamda değerlendirmeye çok müsait olduğunu iddia edeceğim. Birileri mutlaka itiraz edecek ama buna gönülden inanıyorum. Bir araştırma ve lisansüstü eğitim enstitüsü. Türkiye'ye ve dünyaya komplekssiz bakabilen bir kurum. Tanpınar'ın bir dediğini doğrulayan: "Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânını vermiyor." Ama en azından bir dediğini artık yanlışlayabilen: "Türkiye beni yedin."

Evet, neden Lizbon'da bir Fernando Pessoa Evi olabiliyor da, İstanbul'da bir Ahmet Hamdi Tanpınar Evi olamıyor? Bu yazının sonunda Pessoa hakkında daha ayrıntılı bilgi sahibi olmak isteyenlere, onu daha yakından tanımak isteyenlere Fernando Pessoa Evi[59]'nin ve Portekiz Ulusal Kütüphanesi[60]'nin, sadece Pessoa çalışmalarına odaklanan bir derginin[61] internet adreslerini verebiliyorum. Tanpınar için ise kitaplarını ve onun hakkında yazılanları okumayı önermekle yetinmek zorundayım. Tanpınar hakkında böylesi kurumsal adreslerimiz maalesef yok. Portekiz ile Türkiye'nin arasındaki en önemli fark belki de budur. Abarttığımı düşünenler yanılıyorlar.

NOTLAR

[59] http://casafernandopessoa.cm-lisboa.pt/index.php?id=2233&L=4

[60] http://www.bnportugal.pt/index.php?lang=en

[61] http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/pessoaplural/

SÖYLEŞİ: TANPINAR VE TÜRKİYE'NİN MODERNLEŞME SÜRECİ*

Tanzimat, Meşrutiyet ya da Cumhuriyet dönemine Batılılaşma sürecinde biz, devletten çok aydınları görüyoruz. Tanpınar da Batılılaşma sürecinin en önemli durağı olan Cumhuriyet döneminin aydınıdır. Hatta dönemin tek partisi CHP'nin vekilidir. Bu dönemin de temeli Gökalp zihniyetidir. Gökalp'in esasları partinin paradigmalarını oluşturuyordu. Bu anlamda Tanpınar'ın, Gökalp zihniyetine, kültürcülüğüne bakış açısı nasıldır?

Tanpınar'ın Gökalp'e mesafeli olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle bir örnek verebiliriz. Tanpınar'ında dâhil olduğu bir *Dergâh* dergisi var. Bu dergi, 15 Nisan 1921'de İstanbul'da çıkmıştır. 5 Ocak 1923'te çıkan 42. sayı son sayısıdır. Bu derginin adını Yahya Kemal koymuştur. 'Kaynaklar' anlamına gelir. Ahmet Haşim ile Yahya Kemal bu derginin başındadırlar. Haşim, derginin ismi için 'Haşhaşi' önerisini getirir. Ancak Yahya Kemal'in "Dergâh" önerisi kabul edilir. Derginin kadrosunda A. Haşim, Yahya Kemal, A. Hamdi Tanpınar, Hasan Ali Yücel, Nurullah Ataç, Yakup Kadri, Mehmet Emin Erişirgil, Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu var. Yani muhafazakâr olarak nitelenen Tanpınar, Mustafa Şekip, Y. Kemal, Haşim'in yanında

* *Mürekkep*, Bilal Demir ile söyleşi, Ocak-Şubat-Mart 2013, s. 13-21.

Cumhuriyet'in isimleri olan Hasan Ali Yücel, Nurullah Ataç'ta var. *Dergâh* ekolu aslında Gökalp ekolünün bir alternatifidir. *Dergâh* dergisini çıkartanların ürünlerine bakarsanız Batıyla sorunları olduğu söylenemez. Yani Batı'ya karşıtlık manasında sorunları yoktur. Ancak Türkiye'nin modernleşmesinin bana göre en büyük sorunu olan Batı ile 'nasıl ilişki kuracağız' sorunu bunlarda var. Yani bize dayatılan ikilem şu: Ya batı gibi olacağız ya da geleneğe sarılacağız. Gökalp ekolü ile *Dergâh* dergisi arasındaki fark: Batı ile nasıl ilişki kurmalıyız sorunundaki bir farklılaşmadır. Batı dediğimiz tek bir Batı değil ki. Durkheim da batı, Weber de batı. Goethe de batı, Beckett de batı. Hangi batıyı istiyorsunuz, o soru önemli. A. Comte-E. Durkheim batısı üzerinden ilişki kurarsanız başka bir batı ile temas edersiniz, Henri Bergson batısı ile başka bir batı bulursunuz. Bunlar aynı şey değil. Dergâhçılar bir anlamda Türk Bergsoncuları olarak bilinirler. Mustafa Şekip, önemli bir Bergson çevirmenidir. Yine Yahya Kemal'in bir yemek sırasında Mustafa Şekip'e 'Hepimiz Bergsoncuyuz zaten' dediğini Tanpınar, *Mücevherlerin Sırrı*nda anlatır. Gökalp ekolünün ise Comte-Durkheimcılığı vardır. İkisi farklı şeyler. Tanpınar da Bergsoncu. Tabi Bergsonculuk çok ayrı bir tartışma ancak şunu belirmeliyim; Gökalp zihniyetine uymayan bir tavırdır. Türkiye'deki en orijinal felsefi hat, bu Bergsonculuktan çıkmıştır.

Tanpınar hem Bergsoncu hem de CHP vekili. Acaba Bergsonculuktan dolayı mıdır sükût suikastına uğruyor?

Aslında CHP vekilliği ve hatta 1930'da Yeni Edebiyat kürsüsüne profesörlüğü bir imza ile olan bir şeydir. Tanpınar, bugünkü gibi herhangi bir süreçten geçip ilmi çalışmalar ile profesör olmamıştır. Tabi o dönemde bu şekilde bir atama vardı. Tanpınar'ın "19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi" adlı eseri de sırf oraya atandı diye ondan yazılması istenen eserdir. Yani biz seni oraya atadık bu da boşuna olmasın şeklinde yorumlanabilir. Yani önce profesör olup sonra tez yazmıştır. Ama aslında Tanpınar bağımsız olmayı istemektedir. Ders vermek istemez,

Ankara da vekil maaşı varken üniversitede durmayı pek sevmez. Zaten vekilliği döneminde yani 1940'lar en üretken dönemidir. Çünkü kafası rahattır. Sükût suikastının asıl sebebi bizim bir "kimlik" toplumu olmamızdır. "Kişilik" sahibi olanlar kimlik toplumunda sükût suikastına uğrarlar. Tanpınar, CHP vekili olmasına rağmen aslında Türkiye'nin modernleşme zihniyetine ciddi mesafeleri olan biridir. Tanpınar o dönemde iki taraflı olma gibi bir lüksü yok. Ancak Hasan Yücel'in arkadaşı olması, CHP vekili olması da onun zihni olarak CHP'li olduğunu göstermez.

Ama savunuyor CHP zihniyetini...

Bir anlamda. Yoksa her şeyini onaylamaz. Örneğin dil devriminde bazı aşırılıklar olduğunu kendisi belirtiyor. Tanpınar'ın, Kemalist reformlarla aslında bir sorunu yok ama Tanpınar'ın, Kemalizm'in batıyla, gelenekle, geçmişle kurduğu ilişkilerde çok derin sorunları vardır. Tanpınar edebiyatı da bence bu sorunların ürünüdür. Tanpınar edebiyatı, Kemalizm'le olan sorunlarını politikleştirememenin, sorunlarını bir siyasi manifestoya dönüştürememenin ürünleridir. İktidarsızlığı, bitmemişliği, eksikliği, alçak sesliliği buradan kaynaklanıyor. Politik dilde yazamıyor ama bu demek değildir devrin zihniyetine hiçbir karşılığı yoktur. Bazı şeyleri bağıramaz çünkü oradan nemalanmaktadır.

Ama bu bir çelişki değil midir?

Ama bu çelişkiye rağmen Tanpınar, müthiş bir edebiyat üretiyor. Buna da saygı göstermek lazım.

Yani Divan Edebiyatı'na karşı olması, buna tam olarak ne diyeceğiz?

Evet, 30'ların başında, henüz gençliğinde Divan Edebiyatı'na karşıdır. 1930'da toplanan Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi'nde Divan Edebiyatı'nın müfredattan kaldırılmasını önerir. Ama bunu sonra düzeltir. Ama kendisi aruzla yazmaz. Hece ile yazar. Oysa Yahya Kemal aruzla yazar.

Tanpınar da Yahya Kemal hayranıdır. Buna ne diyeceğiz öyleyse? Şu sükût suikastı konusunu belirtmekte yarar var: Türkiye bir cemaat toplumudur. Yani bir kimlik toplumudur. Ya sağcısındır ya solcu. Ya ilerici ya da gericisindir. Kadınsın ya da erkek. Şimdi bu yapılaşmanın ürettiği bir kültür var. Bu da insanları dar bir çekmeceye hapsediyor. O çekmeceden sürekli aynı şeyleri tekrar edip duruyorlar. İşte buradan kişilik çıkmaz. Tanpınar ise oradan kişilik çıkarmaya çalıştı. Yani hem CHP ile ilişkisi var hem Bergson geleneğini benimsiyor. Hem Türk kahvesini içiyor hem de Fransız ayakkabısı giyiyor. Hem Dede Efendi dinliyor hem de Mozart dinliyor. Proust da okuyor bunun yanında Mevlana'yı da okumayı ihmal etmiyor. Böyle adamları bugün belki biraz daha anlayabiliriz ama o dönem için Türkiye'nin entelektüel ikliminin bunları anlaması o kadar da mümkün değil. Tanpınar yaşadığı dönemde Türkiye'ye fazla bir adam. Yani bu suikastlık, kale alınmama, dikkate değer görülmeme, metinlerine bakılmaması şeklinde olmuştur. Bunun da tek nedeni: anlaşılmayan metnin ciddiye alınmamasıdır. Sadece Tanpınar'a değil bir sürü kişiye uygulanmıştır bu sükût suikastlığı. Sonradan Oğuz Atay, Yusuf Atılgan şimdi de Orhan Pamuk. Türkiye entelijansı acaba ne kadar Pamuk okuyabiliyor? Türkiye'de Pamuk'a karşı da sükût suikastı yok mudur? En büyük edebiyatçınıza bugün bunlar yapılıyor. Bu ülke, Pamuk üzerine bugüne kadar kaç kitap yazılabildi acaba? Yani sadece edebiyatçıların meselesi değil bu. Sabri Ülgener, Cemil Meriç, Nurettin Topçu hepsi de sükût suikastına uğramıştır. Orijinal denebilecek, iyi denebilecek, ender adamlar bunlar. Bunların üzerine Türkçe'de ne yazıldı? Ne yazılıyor? İşte bu bir sükût suikastıdır. Türkiye'de ya Proust okuyacaksın ya da Dede Efendi dinleyeceksin. Dolayısıyla Dede Efendi dinlendiği zaman Dede Efendi dinleyenler cemaatinin üyesi oluyorsun. Ve ürettiğin metin sadece senin üyelerin okuyacak. Böylece herkes birbirine farklı bakacak. Böylece Dede Efendi ile Proust hiçbir zaman yan yana gelemeyecek. İster CHP

vekili ol, ne olursan ol, kimlik toplumunda kişilik manifestosunun en ucuz bedeli sükût suikastıdır.

Hilmi Yavuz'un 've bağlacı' söylemi var. Hilmi Yavuz, 'ya da bağlacı'na karşıdır. Yani 'Batılı ya da Muhafazakâr' yerine 'Batılı ve Muhafazakâr' teriminin kullanılabileceğinin ve bunun da toplumda olabileceğini söylüyor. Türkiye de ise bu 've bağlacı' ile bağlantılı olan kişiler hep hor görüldü. Tutunamayanlardan oldular. Bu aslında Tanpınar'ın şahsında da geçerli değil midir? Yani Muhafazakâr ve Batılı Tanpınar diyebilir miyiz?

Ben, Tanpınar'ın muhafazakâr olduğunu düşünmüyorum. Ama öyle bir sorun var. Muhafazakârlık, Batılı siyasal bir ideolojidir. Batı'da 1789'dan hemen sonra ortaya çıkmış, piri Edmund Burke'dür. Hatta Batılı ilk modern siyasal ideolojidir. Liberalizm, Sosyalizm, Komünizm ondan sonra çıkmıştır. Fransız İhtilali'nin radikalliğine karşı olarak, bir geri dönüş özleminin ideolojisidir. Zamanla, değişen hayata karşı bir tutum olarak yerleşmiştir. Dolayısıyla aslında bilinen bir yanlış var o da şudur: Muhafazakâr olmak Batılı olmayı dışlamaz. Ama Türkiye, bu kavramı Batılı olamayan, Batılı her şeye direnen anlamında kullanılır. Buna Batı'da reaksiyonizm (gericilik) denir.

Yani Batılı olmak kendimizi reddetmek anlamına gelmiyor...

O şekilde de düşünülebilir ancak burada önemli bir şey var. Tanpınar, Batılı anlamda da muhafazakâr değildir. Tanpınar'ın muhafazakârlıkla hiçbir ilgisi yoktur. Tanpınar bir moderndir. Kurucu moderndir. Modernleşme ülkesinde modernlik arayıcısıdır. Tanpınar, Avrupa'nın Rönesans'la yaptığı şeyi, Aydınlanmanın sonuçlarını kıyafetine, topuna, tüfeğine odaklanmadan, zihniyet dönüşümünü burada nasıl yapabiliriz ile derdi olan biridir.

Peki, Tanpınar neden yıllarca muhafazakâr olarak bilindi?

Çünkü geçmişle, gelenekle ilişkileri var. İster hece ile yaz, ister aruzla yaz, geçmişi nasıl işlersen işle geçmiş, aynı geçmiş

değil midir? Klasik Türk musikisiyle, camilerin mimarisiyle ilişkileri var. Sırf bu yüzden muhafazakâr olarak nitelendirilmiştir. Tanpınar'ın muhafazakârlıkla bir ilgisi yoktur. Ya da Necip Fazıl'ın var mıdır? Söylem ile içeriği birbirinden ayırt etmek lazım. İşte kimlik toplumu olursanız böyle kahramanlar yaratıyorsunuz. Ve çoğu zaman yarattığımız tiplerin gerçekle bir ilgisi olmuyor. Tanpınar diyor ki 'Demokratik Sosyalist bir teşekkül' olsa da gitsem. Bunun bugünkü karşılığı sol-liberaldir. Buna nasıl muhafazakârlık diyeceğiz.

Peki, Tanpınar'ın yaptığını Türkiye neden yapamadı? Yani neden her iki tarafıyla birlikte yürüyemedi Türkiye? Bir imtidat neden olmadı? Değişerek devam etmek ve devam ederken değişmeyi Türkiye neden uzun yıllar beceremedi?

İşte Batının yaptığı Türkiye'nin ise yapamadığı şey budur. Tanpınar, Yahya Kemal'den gelen 'imtidat' kavramı ile Batının Rönesans'ını, Aydınlanmasını tek kelime ile söylemiş oluyor. Türkiye gibi Japonya, Rusya örnekleri de var. Modernleşme ülkeleri yani, modernliği üretememiş, kendi iç dinamikleriyle modern olamamış ama modernleşmeyi bir proje olarak gören zihniyette imtidat sorunu oluyor. Toplumda modern olmak gibi bir talep olmamış. Bu yüzden aydınların aracılığıyla modernleşmeyi seçiyor Türkiye. Batı'da modernliği inşa eden burjuvazidir. Türkiye'de böyle bir kesimden modern olma talebi olmadığı için uzun bir süre aydınlar bu rolü oynadı. Değişim devletin bir ihtiyacıydı. Bizim gibi toplumların en büyük sorunu, değişmeyi ve devam etmeyi bir arada beceremememesidir. Bir kesim sadece değişmeye odaklanmıştır, bir kesim ise devam etmeye odaklanmış. Bunlar birbirinden kopuklar. Tanpınar ise bu ikisin birlikte mümkün olabileceğini söylüyor. Bütün Bergsoncular da aşağı yukarı bu böyledir. Batı ne yapmıştır? Değişirken devam etmeyi, devam ederken değişmeyi, unuttuğu şeyleri yeniden hatırlayarak, böylece değişerek bugüne gelmiştir. Belli süreçle değişmeyi ve devam edebilmeyi başarabilmiştir. Batı, geçmişine bakarak, geçmişine sahiplenerek, Aristo'yu, Platon'u,

Homeros'u yeniden yorumlayarak Aydınlanma Çağı'na, Sanayi Devrimi'ne erişmiştir. Batı iki bin yıllık bir hafızayı çağırmıştır, Antik Yunan'ın kıymetini anlamışlardır. Yani geleneğiyle, geçmişiyle sürekli ilişkide kalarak değişmeyi başarmıştır. Batının ürettiği kalitenin geçmişle bir ilgisi vardır. Bizim ürettiğimiz kalitede de böyle bir ilişki vardır. Türkiye, geleneğini, geçmişini unutarak değişmek istedi. Bizde değişmek isteyenler, Batıdan ne gelirse onu alıp değişmeyi umdular. Yani Batıyı bir öteki taraf olarak algılayıp ondan bir şeyler almak istediler. Kısacası Türkiye dünyalı olmayı beceremedi. Batının modernleşme sürecini, Batı'nın bir şeyleri nasıl hallettiğini görmeden, yöntemini sorgulamadan dünyalı olamayız.

Kitabınızda İdris Küçükömer'i bir nevi haklı çıkartıyorsunuz. Evet, biz değişiyoruz, taklidi olarak değişiyoruz ama bunu da yanlış şekilde yapıyoruz. Saflar hem net değil hem de farklı. İdris Küçükömer'in 'Türkiye'de sol sağdır, sağ soldur' önermesine nasıl bakıyorsunuz?

Evet, İdris Küçükömer haklı. Batılı olmak ile Batıcı olmak arasında fark var. Türkiye, Batıcı oldu Batılı olamadı. Ama Tanpınar Batılı. Yani biz modern olmak için Batılılar ne yaptıysa, onun zihniyetine, felsefesine, metodolojisine bakıp, Türkiye'de bunu hem yerli hem evrensel kaynaklarla nasıl yapabiliriz? Batılılar modern olmak için; Mayalar şapka giymiş biz de şapka giyelim, Çinliler şunu yapıyor bizde onu yapalım diye mi modern oldu? Batı kendi kendine, kendi kaynaklarıyla yoluna devam ediyor. Sonra ona diyor ki, bu modernliktir. Batı, kendine bir model seçerek modern olmuyor. Biz ise bir modele göre kendimizi dizayn etmeye çalışıyoruz. Bundan zaten modernlik çıkmaz. Başkasının olduğu hâl ile ona benzemeye çalışarak modern olunamaz. Batı, modern olurken önünde hayran olduğu, bu şekilde modern olunur, dediği bir model yok. Onlarınki sahici bir süreçtir. Bunu arkasında sınıflar, bireyler, toplum var. Bizde ise Batı şunu yapsın biz alırız

mantığı var. Bu da bizim özgüven eksikliğimizi gösteriyor. Ve doğal olarak kim, nerede yer alacağını bilemiyor.

Sizce bir bedel mi ödenmesi gerekiyor?

Batının yaptığı her şeyde bir mücadele vardır. Batı'da kadınlar için haydi oy kullanın diye kadın hakları doğmadı mesela. Yıllarca süren bir kadın hareketi var. Batıda kadınlar, haklarını söke söke alıyorlar. Başkası ona bir hak vermiyor. Fransız İhtilali'nde az mı kan döküldü? İşçi sınıfı haklarını almak için yıllarca mücadele ediyor. Her şeyin felsefi, kültürel altyapısı oluşturuluyor. Yani bilinçli ve bedel ödeyerek haklarına kavuşuyorlar. Oysa Türkiye modernleşmesi hiç bir zaman sosyolojik bir süreç şeklinde olmadı. Toplumsal talepler silsilesi yaşanmadı. Dolayısıyla her zaman modernleşme, bir aydın hareketi olarak yaşandı. Küçükömer, bu açıdan haklı. Bizde ancak 1980'den sonra modernleşme bir modernlik sürecine girdi ve toplum değişimde bir aktör olmaya başladı. Toplumun değişime katkısını 'değer' manasında söylemiyorum, toplum ülkeyi nereye götürürse götürür ama burada önemli olan toplumun, değişimde bir aktör olmasıdır.

Peki, Cumhuriyet döneminin bir yöntem sorunu yok muydu? Örneğin yapılmak istenen sosyal inkılaplar bir proje dâhilinde olur. İktidara gelmek için bunlar vaat edilir. Ama Türkiye'de iktidara gelindikten sonra inkılaplar gerçekleştiriliyor. Neden bu şekilde oldu?

Modernliğin arkasında toplumsal sınıflar vardır. Türkiye'de ise modernleşmenin arkasında bürokratik kesimler oldu genellikle. Asker-bürokrasi-aydın oldu hep. İlk başta askeri bir değişim yapılmak isteniyor. Çünkü daha önce yenerken şimdi yeniliyorsunuz. Bu nedenle askeri bakımdan batıya gidilmek isteniyor. Acil olan çok uzun zaman diliminde sadece devletin ihtiyaçlarıydı. Onun için devletin istediği şeyler gerçekleşti. Halkın isteği değil. Toplum adına iyi olacağı düşünülen şeyler, bazı kesimler tarafından getirildi. 1980'lere kadar toplum pek sahnede yok. Ara ara sahneye çıktığı olmuştur. 1950'lerde

ve 1968'lerde halk görülüyor ama esas şekilde 1980'den sonra modernlik toplumda istenilen bir şey haline geliyor.

Devletin yapmak istediği inkılapları da edebiyat halka götürdü. Edebiyatın Cumhuriyet rejiminde rolü nedir?

Türkiye'nin sosyolojik sürecini öğrenmek için Türkiye'nin romanını okumadan anlayamazsınız. Batı'da sosyolojinin yaptığını Türkiye'de uzun süreler edebiyat yaptı. Sadece Türkiye değil Rusya'da da bu böyledir. Bu da ayrı bir modernleşme sendromudur. Devlet, kendi prensiplerini aydınının eliyle milletine çaktırmadan veriyor. Özellikle roman türünde bu gerçekleşti. Aynı şekilde Rusya'da da benzer süreç yaşandı. 19. yüzyılın Rus dünyası için en büyük referans romanlardır. Dostoyevski'dir, Tolstoy'dur. Türkiye ve Rusya'da en büyük araç romandır ama Rus edebiyatı Türk edebiyatından çok daha güçlü bir edebiyattır. Örneğin Kemal Tahir, Türkiye'nin en büyük sosyologlarından biridir ama büyük bir edebiyatçı değildir. Tolstoy ise Rusya'nın en büyük tarihçi ve sosyologlarından biridir ama aynı zamanda çok büyük bir romancıdır. Türkiye'de bu ikisi zor birleşir. Yani hem büyük romancı hem büyük tahlilci olmak çok zordur. Tanpınar, Atılgan, Atay, Pamuk büyük romancılardır. Yine şiir adına İkinci Yeni şiiri büyük bir edebiyattır. Bunlar, bir derdi, bir meseleyi anlatırken edebî mahiyeti elden bırakmadıkları için büyüktürler. Edebî sanatkârlığı elden bırakmadıkları için bugün büyük diyoruz onlara. Ve bugün onun için anlaşılıp okunuyorlar...

Aydın kavramı bizde nasıldır?

Bence Türkiye'nin en büyük eksiği ki hâlâ bence geçerlidir, Merkez dışında bir aydın kesimi yok. Rusya'da ise var. Her zaman baştaki güce göre şekillenen bir aydın olma vasfı var bu ülkede. Sağcılar gidiyor, solcular geliyor. Solcular gidiyor, sağcılar geliyor. Herkes kendi tarafında aydın yaratıyor. Hiçbir şey değişmiyor. Dolayısıyla bağımsız bir aydın hareketi yok bizde. Böyle bir hareket olsa zaten üstyapı, siyasal ideoloji ile halk arasında böylesi bir bağlantısızlık olmaz. Bunun Türkiye'de

pek karşılığı yok. Kısa dönemlik de olsa bazı entelektüel hareketler olmuştur ama toplumda filizlenmiş bir aydın hareketi yok. Böyle olunca merkez kendi adına ha bire reform yapıyor, kimseye de sormuyor. Halk ortada yok ve elbette ki bağımsız düşünce çıkmıyor. En büyük sorun bu. Yaratıcı, bağımsız düşünce yok. Muhalif olan da Merkez'e oynar Türkiye'de. Kenarda kalayım, kendime özgü bir şeyler kurayım düşüncesi yok. İnsanlar, takım tutar gibi ideoloji sahibi oluyorlar. Bizde aydın, devletten maaş olan memur gibidir. Bu yüzden edebî eleştiri yapacak, halka gidecek, meseleye eğilecek kimse yok. Böyle olunca nasıl yaratıcı olanlar anlaşılacak? Türkiye çok dominant bir ülkedir. Tanpınar, 'Türkiye, evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olma imkânını vermiyor diyor.' Mesele 'batılı olmak değil dünyalı olmak' olmalıdır.

Biz galiba sırf Batı coğrafik olarak üstümüzde olduğu için Batı'yı üstün, Doğu'yu da altımızda olduğu için küçümsüyoruz...

Psikolojik olarak kendimizi eksik hissediyoruz. Yetişememiştik, eksiklik, ertelenmişlik bizde hep var. Tabi bir kişilik olmadığı için doğal olarak üreten bir beyin de yok. Siyasi, askeri, felsefi tüm alanlardaki eziklik, hep eksik olmakla ilgisi var. Batı ne derse onu yapıyoruz. Beğenmediğimiz İran'a bakın. Nasıl da dünyalı siyaset yapıyor. Askeriyle,dışişleriyle, siviliyle, sinemasıyla bizden çok daha ilerde aslında.

Tanpınar bu bağlamda, bizim modernleşme sürecimizi evirip çevirecek kültürel kurum ya da kurumların eksikliğinden bahsediyor. Her şeyimiz bireysel tabanda kalıyor. Süzgeçleme süreci olmadan Batıyı aldık. Batı modernliğini, ürünlerini alırken kurum eksikliği fikrine katılıyor musunuz?

O zaman TTK, TDK ve TSK'ya ne diyeceğiz? Bence mesele daha çok bir zihniyet meselesidir. En makro olandan başlayarak, en mikro olana kadar karmaşık bir zihniyetle karşılıyoruz. Zamanında insanların bir yerde oturup nasıl çay içeceğine dahi karışıldı. Çok yapısal bir şeydir bu. Toplumu kuşatan bir yapı. Bir dayatma şeklinde değil kendiliğinden oldu.

İçimize yerleştirildi. Toplum, devletin ihtiyacı olan modernleşmeye uyum sağladı. Devletin istekleri ölçüsünde modern olduk. Devlet, modernleşmenin kendisiydi. Köyün çeşmesi bozuluyor, gidiyor Ankara'ya. Köy yolunun bozulduğunu söylemek için başkente gidiliyorsa toplum aktör değildir ki zaten. Merkezle çevre arasında müthiş bir uçurum var. Ara alanlar yok. Aslında kurumlar var. Ama kurumlar, Batı'da olduğu için bizde de vardır. Batıdaki kurumların belli kültürel karşılığı oluyor. Belli işlevlere dayanıyor. Bizde ise merkez ile çevre arasını güçlendirecek kurumlar olmayınca uçurum fazlalaşıyor. Çünkü ülkede siyaset bile kimlik üzerinde yapılıyor. Bazı resimlere, motiflere göre oy veriliyor. Kanıksanmış bir şekilde.

Bu kimlik kanıksanmışlığını kitabınızda Tanpınar'ın şahsında da söylüyorsunuz. Tanpınar'ın kitaplarını yıllarca muhafazakâr olarak bilinen Dergâh yayınlıyor. Sonra birden 90'larda daha modern olarak bilinen YKY basıyor. YKY ile sanki bir 'Tanpınar Rönesans'ı oluşuyor ve Tanpınar'a yönelik farklı bir bakış açısı gelişiyor. Yani yeni bir etikete göre yeni bir Tanpınar doğuyor. Buna nasıl bakıyorsunuz?

Bence çok büyük hizmet yapıyor YKY. Bilmeden de olsa. Bu bir Tanpınar Rönesans'ıdır. Tanpınar yeniden yorumlandı bu yayımlardan sonra. Bizim zihniyetimiz etiketlere göre anlamlar üretiyor. Hem bilinmiyor muydu gerçek Tanpınar? Gerçekte ne olduğu biliniyordu. 2007'de yayımlanan *Günlükler*inde ortaya çıkan içki içmesi, kokain çekmesi aslında biliniyordu. Tanpınar'da her gece içki var. Kumar var. Oysa yıllarca bizlere farklı bir Tanpınar anlatılmadı mı?

Ama bu da başka bir sorun değil midir? Sırf içki içtiği, kokain çektiği için birden başkaları tarafından okunması, metnin özelliğine dikkat edilmeden, bu özelliklerinin Günlüklerinden ortaya çıkmasıyla Tanpınar'a başka açıyla yaklaşmak da bir sorun değil mi?

Ama bu ilgi çekiyor. Doğal bir şey. 'Biz Tanpınar'ı farklı biliyorduk' deyip yeni okumaya başlayanlar var. Çok tipik bir muhafazakâr da bunu söyleyebilir. Bu da toplumda kişilik ol-

madığı için oluyor. Metinle ilişki kurmak diye bir şey var. Huzur romanını Dergâhın etiketiyle bir insanın önüne ser, yine YKY etiketiyle aynı romanı ona göster, sana farklı şeyler söyleyecektir. Bu aslında şaşırtıcı bir şey değil. Mehmet Kaplan ekolünün aşırı şekilde Tanpınar'ı sahiplenmesi, muhafazakâr yayınevi olan Dergâh'ın onu alıp 1999'a kadar sadece kendisi çıkarması ve onu bu şekilde insanlara sunması, Türkiye'deki ideolojik ayrımların da çok net ve derin olmasından kaynaklanan sebeplerden dolayı Tanpınar muhafazakâr olarak bilindi. Doğal olarak bir cemaatin yazarını öbür cemaat okumuyor. Örneğin sol, Necip Fazıl okumaz, sağ da Nazım Hikmet okumazdı. Ama bu durum yavaş yavaş değişiyor.

Peki, ne değişti? 'Dünyaya taşamayacağım' diye korkan Tanpınar, bugün en son 42. dilde Hırvatçaya çevrilmiş durumda. Ne değişti?

Türkiye, kabuklarını kırıyor denebilir buna. Toplum açığa çıktı. İnsanlar sokağa çıktı. Kimlikler çatırdıyor. Bazı şeyler ayrışıyor. Milli gelir arttı. Kimileri buna 'birey öne çıkıyor, sivil toplum öne çıkıyor' diyor. Modernliğe varan bir şey. 1980'den sonra yeni şeyler çıktı. Halk hareketleri belirginleşti. Kürt hareketi artık var. Aleviler var. Siyasal İslam zenginleşti. Kadın hareketi başladı. Kadınlar, başörtüsü sorununa artık kendileri müdahil oldular. Bu hareketler, 1980'den sonra modernleşme sürecine yeni bir gelişme sağladı. Sivil toplum bilinci yerleşti denilebilir. Modernleşme zihniyetinin halı altına süpürdüğü bir sürü şey artık konuşuluyor. Halk, aktör olmaya başlıyor. Doğal olarak farklılıklar baş gösteriyor.

Tanpınar da galiba bunu farkındaydı. 'II. Cumhuriyet üzerine bir makale yazmak istiyorum' diyor Günlüklerinde.

Tanpınar, aslında hem Türkiye'nin ana akım modernleşmenin içinden gelen biri hem de bunun yeterli olmadığının bilen biri. 'Saatleri Ayarlama Enstitüsü' kitabında, var olan düzenin ne kadar yüzeysel olduğunu gösteriyor. Enstitü kitabı, niye bu kadar ironiktir ya da alegoriktir?

Ülkeyi anlattığı için mi?

Doğrudan ülkeyi anlatıyor. Bence Türk modernleşmesine getirilmiş en ağır eleştiridir *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* kitabı. Ama o kadar dolaylıdır ki onu anlamak çok zor. Bakın yaratıcılık bu işte. Çok kızmış modernleşme zihniyetine ama kendisi de oradan geliyor. Orada ilişkileri var. İşte burada tam olarak yaratıcılık ortaya çıkıyor. Hem eleştiri yapmak istiyor hem de politik olarak bunu yapmak istemiyor. Bu aslında sükût suikastını kendine çağırmaktır bir anlamda. Ama Tanpınar'ın yaralı egosu, kendisini nereye çektiğini görememesine sebep oluyor. Her şeyi dolaylı olarak anlatıyor, üstüne herkesin kendisini anlamasını istiyor. İmkânsızı istiyor bir nevi.

Bugün biz 1930'lu yıllara eleştirel baktığımız için mi Tanpınar'ı okuyoruz ya da daha doğrusu o dolaylı olanı anlayabiliyoruz?

Biz, değişiyoruz. Onun metni ise sabit. Toplum değiştiği için Tanpınar anlaşılıyor. Örneğin Huzur romanının bir zamanlar okunması suçtu belli çevrelerde. Orhan Koçak, 'Huzur'u okuyamazdık, sanki bir suç gibiydi Huzur'u okumak' diyor. Neden? Çünkü camiden bahsediyor, Itri'den bahsediyor, geleneksel bir İstanbul bakışı var. Bunlardan dolayı Huzur okunamıyor. Muhafazakâr bir metin olarak bakılıyor. Ve bu da yasak olarak görülüyor. Toplumda bile 90'lara kadar geleneksel suçlar vardı. Çayı ince belli bardakta içemezdiniz. Poşet çay içerdiniz. Nişantaşı, Beyoğlu, Bağdat Caddesi'ne ince belli bardakta çay içilmezdi. Çünkü yerliydi ve çağdaş değildi. Nişantaşı'nda Türk kahvesi içmek görgüsüzlüktü. Nargile içilmezdi. Hayata böyle bakanlar Tanpınar okuyamaz. Ama bugün kültürel komplekslerimiz azalıyor. Sosyolojimiz değişiyor. İşte bugün Tanpınar okunabilir. Çünkü Tanpınar, Türkiye'nin kendisidir. Ben de Tanpınar ile ilgili bir kitap yazma niyetine girdim fakat ortaya Türkiye ile ilgili bir kitap çıktı.

Son olarak eğitim konusuna değinelim. Post-modernlik falan deniliyor ama hâlâ disiplinlerarası birbirini doyurma sorunu var.

Siz, Türkiye'nin tarihi ve sosyolojisini bilmek için Türk romanını iyi bilmek gerekir diyorsunuz. Biz de disiplinlerarası ortak ders yapma arzusunda olan hocalarımız var ama bu pek karşılık görmüyor.

Akademik disiplinlerde siyasal ideolojiler 19. yüzyılda kaldı. Liberalizm, Komünizm, Sosyalizm bunlar geride kaldı. 19. yüzyıl model araba bugün artık kullanılamaz. Modern akademik disiplinler de 19. yüzyılda sahneye çıktılar. 19. yüzyıl dönemindeki akademik müfredat ve yöntem, 21. yüzyılda da uygulanırsa yüzyıl önce yapılan bir araba bugün ne kadar iş görürse akademik sistem de o kadar iş görür. Hepsinin kendi içinde bir dinamikliği, değişimi yaşamaları lazım. Bu, hayata tutunmak adına önemli bir işlevdir. Geçerli olmak böyle bir şey işte. Bizim ise maalesef en tutucu olduğumuz alan akademik alandır. Türkiye siyasi elitinden, entelektüel kesimden çok daha tutucudur akademik dünya. Örneğin 'Güzel Sanatlar' kavramı hâlâ kullanılıyor. Bu, 18. yüzyıl kavramıdır. Kant'tan önce bir kavram yani. Hala 'sanat' deyince güzel ile ilişkilendirmek istiyoruz. Sanatla güzel arasında hiçbir ilişki kalmamış ama biz hâlâ aynı şeyde diretiyoruz. Hala bu konsept üzerinde üniversite kuruyoruz, fakülte kuruyoruz. Bir sürü yeni disiplin var batıda. Yeni ara disiplinler var. Bunları üretemiyoruz.

Aslında Batı'nın alınması gereken şeyini almıyoruz...

Batı'nın 19. yüzyılını alıyoruz, onların hiç değişmediğini, sabitlendiğini varsayarak bugüne uyguluyoruz. Ve hâlâ bunda diretiyoruz. O şekilde sosyoloji yapıyoruz. Durkheim, Batı'da muhafazakâr kapsama alınır. Onların muhafazakârları, bizim ilericimiz oldu. Bizim Tanzimat zamanında Batı'ya giden aydınlarımız neden nihilizmi, anarşizmi, sosyalizmi, komünizmi, almadılar? Çünkü Durkheim, devleti kurtarmak için işe yarıyordu. Ötekiler hep yıkıcı. Durkheim kurucu. Daha çok muhafaza eden alındı. Tanpınar konusunda da benzer bir durum yok mu? Belli bir akademik anlayışın ürettiği Tanpınar imgesi, yıllarca yetiştirdikleri Türkçe ya da Edebiyat öğretmenleri

aracılığıyla bütün topluma anlatılmadı mı? Belli bir Tanpınar imgesi bu şekilde toplumsallaştırılmadı mı? Tanpınar'ın *Günlükler*'i bile 50 yılda gün yüzüne çıkabildi. Neden?

Neden?

Bilmem. Sizce neden?

SÖYLEŞİ: MODERNLEŞMENİN TRAJEDİSİNİ EN İYİ TANPINAR ANLATIR*

"Modernleşmenin Zihniyet Dünyası"nı anlatmak için neden Tanpınar'ı seçtiniz?

Aslında, "Modernleşmenin Zihniyet Dünyası"nı anlatmak için Tanpınar'ı seçmedim. Tanpınar üzerine çalışırken bu konuya yöneldim. Belki, biraz da Tanpınar'ın metni beni bu yöne itti. Daha önceki çalışmalarımda ve özellikle de *Benjaminia*'da modernlik ve modernizm meselelerine yoğunlaşmıştım. Sanırım, bunun "modernleşme" ayağını da Tanpınar'dan yola çıkarak tamamlamaya çalıştım.

Tanpınar, Türkiye modernleşmesinin trajikliğini gösterir. Hiç imtina etmeden söylüyorum, modernleşmeci zihniyet Tanpınar'ın muhafazakâr diye anlatılmasına sebep oldu. O, bu siyasal projenin kahramanı olamaz, çünkü kavramlar karşısında çoğunlukla kararsızdır. Bu, bir suç/hata değil. Sizce Tanpınar'ın içselleştirdiği nedir?

Tanpınar, Türkiye modernleşmesinin trajedisini en iyi anlatan yazardır ama şu da var: Tüm modernleşme projeleri trajiktir. Modernleşmecilerin Tanpınar'ın metnini "muhafazakâr" olarak okumalarının nedeni geçmişle, gelenekle, dinle hatta

* *Yeni Şafak Kitap*, Melek Aydoğan ile söyleşi, 19 Haziran 2012.

kısaca toplumla onlardan çok daha anlayışlı bir ilişki kurabilmesinden kaynaklanıyor aslında. Evet, Tanpınar "bu siyasal projenin kahramanı olamaz" ama Tanpınar aslında hiçbir siyasal projenin kahramanı olamaz. Ben bunun "kendine düşkünlük" olarak değerlendirilebileceğine inanıyorum. Kararsızlık aslında kendiliğin bir tezahürüdür, kesinlik, katilik ise aidiyetin. Senin "içselleştirme" dediğine ben "deneyim" diyorum. Tanpınar'ınki sahici bir deneyimdir. Benim açımdan onun "Türkiye" olabilirliği de buradan kaynaklanmaktadır.

"Dede Efendi dinlerken Proust okuyan bir CHP milletvekili olan Tanpınar" modernleşme ile modernlik arasındaki sürekliliği metinlerinde nasıl sağlıyor?

Tanpınar'ın metninde bence modernlik ile modernleşme arasındaki ayrım anlamsızlaşıyor. Tıpkı, Doğu ile Batı arasındaki farkın anlamsızlaşması gibi. Aslında Tanpınar Türkiye'nin geleneksel "zihniyet yarılması"ndan muzdarip olmayan ender entelektüellerimizden biri. Ben naçizane Tanpınar'ın tek derdinin bizatihi kendisi olduğunu düşünüyorum. Tanpınar herhangi bir şey olmak istemiyor. Sadece kendisi olmak istiyor. Bu arayışın sahiciliği bana çok cazip geliyor ve bunu Türkiye için önerilebilir buluyorum.

Yönelişi ve arayışı sezgiseldir. Burada, Bergson'u hatırlamalı. "Süre"nin "yekpare geniş bir zaman"a dönüştüğü Tanpınar'da "şimdi"yi nasıl anlatmalı?

Proje yerine deneyimi öne çıkardığınızda, akla karşı sezginin vurgulanması kaçınılmazdır. Bu, elbette Tanpınar'ın Bergson'dan temellük ettiği bir şeydir. Süre deneyimin zamanıdır. Süre zamanın öznelleşmesi, yaşantılanmasıdır. Tanpınar'ın şimdisi geniş bir şimdidir. Geçmiş ve gelecekle bağını ısrarla koparmayan, geçmişi hep hatırlayan, geleceği hep umut eden bir şimdidir. Aslında bu modern bir tutumdur. Modernleşmeci değil! Batı modernliği geçmişi kapsayabilen ve geleceği içinde barındırabilen bir şimdi bilincine dayanır. Modern olmak işte tam da budur. Tıpkı Tanpınar gibi!

Modernleşmecilerin aşırı batıcılıklarına rağmen asla modern olamamalarının ardında da bu vardır.

Tanpınar'ın modernin karşısına geleneği koymayan tavrı yanlış yorumlandı hep. Bohemliğinden kaynaklı, sahih bir Müslüman olacak kadar muhafazakârlık üretmemiştir. Evet, o "Kültürel Müslüman"dır, deneyimi kendini gerçekleştirme üzerinedir. Peki, "Kültürel Müslüman" olarak Tanpınar, seküler bir modernleşmenin peşinde midir?

Evet, geleneği modern olanın karşına koyanlar hem modernleşmeciler hem de gelenekselcilerdi. Hiçbir konuda anlaşamayan bu iki kesim bu konuda kolaylıkla anlaşıyorlardı. Tanpınar'ın kendilik arayışı ise bence tam da modernliğe tekabül ediyordu. Tanpınar'ın modernlik arayışı, onu hem modernleşmeciler hem de gelenekselciler için anlaşılmaz kılıyordu. Kendisinin de yakındığı "sükût süikastı"nın nedeni bence tam da buydu. Kendilik arayışı Tanpınar'ı mecburen topluma yönlendiriyordu. Topluma nüfuz etmeye, onu anlamaya çalışıyordu. Bu anlamda "Kültürel Müslümanlık" bir sonuçtu. Tanpınar'ın bizatihi kendisi değildi, toplumla buluştuğu noktaydı. Tanpınar'ın seküler bir modernleşme gibi bir yönelişi yoktu bence. Onun önerdiği modernlik zaten sekülerliği içeriyordu.

Tanpınar'ın önerdiği modernlik bahsini biraz açalım mı?

Aslında, Tanpınar önermiyor. Sadece oluyor. Ve bu oluş haline ben "modern" diyorum. Tanpınar'ın sahiciliği de buradan kaynaklanıyor. Tanpınar modern. Ne batıcı ne yerlici! Ne doğucu ne batıcı! "Modern"in nasıl olması gerektiğini bizatihi olarak işaret ediyor bize.

Tanpınar'ın "tarih yazımı"yla değil "sivil hayat"la bir derdi olduğunu söylüyorsunuz. Tanpınar, ne kadar sivil?

Çok doğru bir soru. Benim Tanpınar ile anlaşamadığım ender noktalardan birisi bu. Evet Tanpınar'ın kafası "hafıza"yla çok fazla meşgul. Bu nedenle de "tarih yazımı"yla pek ilgilen-

miyor. Oysa korumaya çalıştığı hafızayı yönlendiren tam da tarih yazımı. Tarih yazımına eleştirel bir şekilde yaklaşmadan hafıza nasıl ve nereye kadar savunulabilir? Bu önemli bir soru bence! Tanpınar devlete, siyasete bu anlamda bulaşmak istemiyor. Estetiğinin arkasına saklanıyor. Ama her şeye rağmen saklandığı yerden inanılmaz işler de başarmıyor değil! Sivil olanı gündelik hayat olarak algıladığımızda bir sorun yok gibi. Ama sivili devletin karşısına koyduğumuzda Tanpınar elbette yeterince sivil değil.

Doğu-Batı sentezi Tanpınar'ın umurunda değildi. Doğu ve Batı arasında tercih yapmadığı gibi Doğu'dan Batı'ya ya da Batı'dan Doğu'ya gelenek/modern olanı da taşımaz. "Kendi" kalabilmek için "sükût suikastı"na uğrayan Tanpınar, Doğu ile Batı arasında nasıl bir ilişki gözetiyordu?

Evet, Tanpınar'ın böyle bir derdi yoktu bence. Yani Doğu ile Batı arasında bir seçim yapmak, hatta bunlar arasında bir sentez yapmak gibi bir derdi yoktu. Hepsinden besleniyordu. Tanpınar'ın derdi kendi sofrasını zenginleştirmek idi. Kendine güveniyordu. Yeterince kişilik sahibiydi ve bu anlamda herhangi bir kimliğe ihtiyacı yoktu. Dolayısıyla Doğu ile Batı arasındaki bir ilişkiden çok, onlarla kendisinin kurduğu, kurabileceği ilişkiyi önemsiyordu.

Peki, büyük laflar etmekten hiç çekinmeyen Tanpınar'ın ütopyası nedir?

Tanpınar'ın ütopyası bence öncelikle bir "kendilik ütopyası"dır. Tanpınar'ın derdi kendisiyledir. Ama içinde yaşadığı memleketin, dünyanın, hayatın içinde bir kendiliktir bu. Dert edinen, içselleştiren, anlamaya çalışan ama kendinden vazgeçmeyen bir ethos. Bu tavır, bu eda aslında tam da onu entelektüel yapan şeydir. Aydınlar ülkesinde entelektüel olmak kolay değildir. "Türkiye yedin beni!" dedirtirler adama!

TÜRKİYE VE SOL

"Türkiye'de solun nesnel/somut anlamda sınıfsal bir temeli pek olmamıştır. Bu temel, solcuların zihninde, gönlünde ancak muhayyel olarak mevcuttur. Solun Türkiye'de temsil etmesi gereken sınıflar maalesef solcuların pek haz etmediği bir adama âşıktır! Üstelik solun artık bir entelektüel hegemonyası da mevcut değildir. Ama 2016'da bile bizim solcularımız kendilerini, 1980 sonrasında doğmuş olmuş olsalar bile, hâlâ 1960'lar, 1970'lerdeymiş gibi konumlandırmaktadırlar. Ütopyası en "ilerici" olan sol bir bakıma geçmişte yaşamaktadır. Günü yakalayan, günü okuyan bir sola ciddi bir biçimde ihtiyaç var. Sol bir 19. yüzyıl ideolojisidir. Faşizm, İslamcılık gibi birkaçı dışındaki tüm diğer ideolojiler gibi. Ama biz artık 19. yüzyılda yaşamıyoruz..."

TÜRKİYE: ZOR MEMLEKET*

15 Temmuz 2016 darbesine Midilli'nin bir balıkçı köyünde yakalandım; notebooksuz ve çok sınırlı bir internet imkânıyla. Bu arada bu adada hâlâ mekanik kredi kartı makineleri mevcut. 1970'lerin telefon ahizeleri hâlâ kullanımda. Ama en az bizim kadar modern, çağdaş bir hayat yaşayabiliyorlar! Elbette bu ancak başka bir yazının konusu olabilir. Darbe sürecini ancak Türkiye'ye döndükten sonra geriye doğru izleyebildim. Aslında bu gecikmişlik bir anlamda iyi oldu, çünkü anlık tepkiler vermek yerine süreci biraz daha derli toplu görebilmeyi mümkün kıldı. Bu yazı büyük ölçüde bu inceleme sürecinde ve sonrasında yazılmıştır ve olayın kendisinden çok, olayın algılanması, yorumlanması, değerlendirilmesi üzerinedir.

Demokrasi prosedüreldir. Yani "Nasıl?" en az "Neden?" kadar önemlidir. Hatta bazen daha önemlidir. Dünyayı bir cennete çevirmeyi istiyor olabiliriz. Ancak maalesef demokratlık bunun nasıl, hangi yöntemlerle yapılacağını da içerir. Devrimden sonra demokrasi değil genellikle "thermidor" olur. Tarihte "thermidor"undan çıkmış devrim var mıdır? Dolayısıyla Menşevikleri ya da Girondin'leri asla küçümsememek gerekir! Ziya Gökalp kadar Prens Sabahattin'i de ciddi almalı! Onları

* Marksist.org, 25 Temmuz 2016.

okumak, anlamaya çalışmak demokrat bilincin yerleşmesi için elzem olabilir. Belki de asıl haklı olan onlardı!

Darbeyi onaylayarak "demokrat" olmanın imkânı yoktur. Bütün iyi şeyleri "devrim" sonrasına erteleyerek, o ana kadar her şeyi mubah saymak, genç bir rockçının "...önce birkaç popüler müzik albümü yapayım, tanınınca kendi istediğim müziği yaparım" demesine benzer. Ne yapıyorsak oyuz! Hayat hiçbir zaman o rockçıya istediği müziği yapma fırsatı vermeyecektir. Hayat yerine kapitalizm mi demeliydim? Toplumla konuşmadan, onu ikna etmeden elde edilmiş iktidarların çoğunun sonu hüsran olmuştur.

Türkiye'de sol hiçbir zaman siyasal iktidar görmese de, uzun yıllar entelektüel hegemonyaya sahip olagelmiştir. Bu durum, başlı başına, üzerine düşünülmesi, tartışılması, araştırılması gereken bir konu. Ancak 1980'lerden sonra İslami bir entelijansiyanın oluşmaya başlaması ve 2000'li yıllarda AKP iktidarı sayesinde bunun popüler/popülist bir hal alması göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Türkiye'de özellikle sosyal medyanın ortaya çıkmasından sonra daha net görebildiğimiz kadarıyla sol okuryazarlık kendini hâlâ iktidarda sanmaktadır. Sol okuryazarlık, İslami/Muhafazakâr okuryazarlığın öne çıkmasını hâlâ geçici, arızi bir şey olarak görmekte ve meseleye komplo teorileri çerçevesinde bakmaktadır. Yani sol okuryazarlık tarihsel olarak net olan bir "iktidar kaybı"ndan henüz haberdar gözükmemektedir. Çok zor olsa da kabul edilmesi gereken şey; 12 Eylül darbesiyle kıyılan sol entelektüel hegemonyanın 1990'lardan itibaren artık geçerli olmadığıdır. AKP nasıl kendini her daim "mağdur" olarak görebiliyorsa hâlâ, sol okuryazarlık da kendini hakikatin yegâne sahibi olarak görebilmektedir. Her ikisi de birer ergenlik sendromudur. Olgunluk, basiret, hakikat duygusu, vizyon eksikliğidir.

Türkiye'de solun nesnel/somut anlamda sınıfsal bir temeli pek olmamıştır. Bu temel solcuların zihninde, gönlünde ancak muhayyel olarak mevcuttur. Solun Türkiye'de temsil etmesi

gereken sınıflar maalesef solcuların pek haz etmediği bir adama âşıktır! Üstelik solun artık bir entelektüel hegemonyası da mevcut değildir. Ama 2016'da bile bizim solcularımız kendilerini, 1980 sonrasında doğmuş olmuş olsalar bile, hâlâ 1960'lar, 1970'lerdeymiş gibi konumlandırmaktadırlar. Ütopyası en "ilerici" olan sol bir bakıma geçmişte yaşamaktadır. Günü yakalayan, günü okuyan bir sola ciddi bir biçimde ihtiyaç var. Sol bir 19. yüzyıl ideolojisidir. Faşizm, İslamcılık gibi birkaçı dışındaki tüm diğer ideolojiler gibi. Ama biz artık 19. yüzyılda yaşamıyoruz.

Ancak solun tarihsel olarak bittiğini söyleyenler de yanılıyorlar. Hiçbir şey bitmedi. Hatta Türkiye'de her şey daha yeni başlıyor. Batı'da sol sıfırdan başladı. Hiçbir avantajı yoktu. Ama bugün solun iktidar olmadığı toplumlarda bile solun idealleri artık toplumsal vasatın vazgeçilmezlerini oluşturabiliyor. Bu ancak entelektüel kapasite, toplumsal emek, vizyon, sabır ve basiret meselesidir. Türkiye'de sol maalesef bilinçdışı ebeveynin verdiği harçlıkla geçinmeye o kadar alışmış ki, kendi siyasal erginliğini henüz ispatlamış gözükmüyor. Şımarık çocuklar gibi hep daha fazlasını istiyor babasından ama kendine ait bir dünyayı, kişiliği bir türlü inşa edemiyor. Kimse kusura bakmasın, Türkiye solu ergendir. Türkiye'de politik olanı yeniden tanımlamadan, yeni kavramlar, değerler üretmeden ve bunları toplumun geniş kesimleriyle paylaşmadan solun durumu değişmeyecek. Türkiye solu kendi Twitter evrenini Türkiye'nin bütünü saydıkça hiç akıllanmayacak.

15 Temmuz darbe girişiminde sokaklara dökülen halk, solun, doğal, tarihsel, sınıfsal tabanıdır. Eğer onlar solcuların pek sevmediği bir adamın peşinden gidiyorlarsa bu solcuların bir sorunudur. Üstadım Walter Benjamin mealen şöyle demişti: "Her faşizmin arkasında beceriksiz bir sol vardır". Haklıydı. Ve hâlâ haklı.

Önüne gelene "faşist" diyerek faşizmle mücadele ettiğini sanmak tipik bir Türkiye solcusu refleksidir. Faşizmle ancak ve

ancak uzlaşmacı, ittifakçı ve en önemlisi de rakibinin tabanını ciddiye alarak ve onunla ilişki kurmaya çalışarak mücadele edilebilir.

Halkına bomba atan, ateş eden askere karşı durmaya çalışan insanlarla arasına bu kadar büyük bir mesafe koyabilmek sola özgü bir tutum olamaz. En kötü demokrasi, en iyi askeri rejimden evladır. Modern zamanlarda otoriterlik zaten ancak sandıktan çıkar. Bu manada otoriterlik ile mücadele etmek istiyorsak, o liderliği destekleyen toplumsal kesimlerle ilişki kurmaya çalışmamız gerekir. Bunun için önce kendimizi sorgulamamız, eleştirmemiz hatta değiştirmemiz lazım. Onların bize gelmesini beklemek yerine mümkün olan en geniş toplumsal kesimlerle ittifak aramalıyız. Tanklar geçerken tankları alkışlamamalıyız. Ne ellerimizle ne de zihnimizle. Tankların önüne atlayanların yanında olmalıyız. En azından manevi olarak.

Açık konuşayım. Bu ülkede Galatasaray Lisesi, Robert Kolej mezunlarının demokratlık seviyesi Gaziantepli, imam hatip mezunu, eşi başörtülü, AKP seçmeni bir ortalama KOBİ sahibinin demokratlık seviyesinin üzerinde değildir. Bu kesimin kendisine atfettiği "fazlalık" daha çok yaşama biçimsel ya da kültüreldir.

Soma'da üç yüz insan öldü. Ve onların aileleri ilk seçimde yine AKP'ye oy verdi. Neden? Hiç düşündün mü? Çünkü onların gidebilecekleri bir yer yok. Onlar Türkiye'ye mahkûmlar. Ve burada onlar için AKP'ye karşı olarak çıkarılmış bir seçenek hâlâ yok. O sevmediğin adam niye bu kadar otoriter hiç düşündün mü? O da bunu çok iyi biliyor da ondan! Yani senin gibilerin, Soma işçilerinin dul ve yetimleri için bile bir seçenek olamadığını çok iyi biliyor. Ve siyasetini bu bilgi ve kavrayış üzerine kuruyor.

İtiraf edelim! Türkiyeli solcunun içinde, dibinde bir yerlerde biri şöyle diyor: "Ya bu adam gitsin de, nasıl giderse gitsin." Pekâlâ, şunu niye görmüyorsun: Senin böyle düşünmenle

onun öyle olması arasında hiç mi bir ilişki yok? Yani senin o gitsin de nasıl giderse gitsin demenle, onu destekleyenlerin kalsın da nasıl kalırsa kalsın demesi arasında ne fark var? Bu durumda sen neden ve nasıl o tabandaki bir yurttaştan daha bilinçli olabiliyorsun?

Herhangi birimizin karşısındakinden kendi demokratlığından daha üst düzey bir demokratlık beklemeye hakkı var mı? Olabilir mi? Kardeşim, demokrat ol at denize balık bilmezse halik bilsin! Ne olur? Kötü mü olur? Elbette şimdi sen "halik" dediğim için bana İslamcı muamelesi de yaparsın! Gündelik dile yerleşmiş kelimeler, deyimler artık sadece orijinal anlam sınırları içinde kalmazlar. Yani "Eyvallah" ya da "Allah iyiliğini versin" demek için mutlaka İslamcı, dinci, Müslüman ya da dindar olmak gerekmez. Türkçede buna böyle denir çünkü. Örneğin dolmuştan müsait bir yerde inilir, uygun bir yerde değil! Kaybettiklerimizin nur içinde yatması istenir, ışıklar içinde uyuması değil. Sonuçta ışık da nur değil midir eninde sonunda! İşte bir toplumla bir dili paylaşmak biraz böyle bir şeydir. Yıllar önce, sanırım otuz yıl kadar vardır, uzun süren bir turist rehberliği kursundan sonra bir staj gezisi yapmıştık. Elli gün boyunca bütün Türkiye'yi gezip görmüştük. Ben doğma büyüme İstanbulluyum. Açıkçası ben Türkiye'yi ilk kez o yolculukta anlamaya başladım. Beş otobüs dolusu rehber adayı, yirmili yaşlarda, çoğu İstanbul'un kolejlerinden mezun, Van kalesine indik. Sanırım aylardan Temmuz. Kızlı erkekli. Herkesin üzerinde şortlar, gözlükler, şapkalar. Bizi çıplak ayaklı Kürt çocukları karşıladı ve "Hello" demeye başladılar. Ben onlarla turist olmadığımızı ifade edebilmek için Türkçe konuşmaya çalıştım. Beni anlıyorlardı. Belki de bu yüzden biri diğerine şöyle dedi: "Hele bak turiste nasıl da güzel Türkçe konuşuyor." Hiç unutmadım bu hikâyeyi.

Türkiye giderek daha otoriter bir zemine doğru kayıyor. Ancak bu bir kişinin ya da grubun bir özelliği değil sadece. Bizim hep birlikte ürettiğimiz bir toplumsallığın sonuçlarından

biri. Bunun önüne geçmenin temel bir koşulu 15 Temmuz gecesi sokaklara dökülen AKP tabanının başka bir seçeneğe ikna edilmesinden geçiyor. Bir başka üstadım Horkheimer da mealen şöyle demişti: Kapitalizmden şikâyeti olmayan faşizm karşısında da sesini fazla çıkarmasın. Bu dediğimi bir hedef olarak önüne koymayan da kendine solcu falan demesin artık!

Onun inandığını en azından bileceksin, onun konuştuğunu anlayacaksın ve anladığı dilde de konuşabileceksin. Var mısın?

Batı'da entelektüelin bir kıymetiharbiyesinin olması aynı zamanda o entelektüelin kendisini kamusal alan içinde var olan bütün toplumsal kesimlerin tarihleri, sıkıntıları, hayalleriyle ilişkili bir biçimde inşa edebilmiş olmasından kaynaklanır. De Gaulle'ün "Sartre Fransa'dır" diyebilmesi biraz da buradan kaynaklanır. Bizde bu anlamda entelektüel pek yoktur. Bizde aydın vardır; o da çok mahallidir.

Uzun yıllar Türkiye'de kültürel hegemonya solda olmuş olmasına rağmen, kalburüstü bir entelektüel çıkaramamış olmasının sebeplerini de burada aramak gerekir. Türkiye'deki anlamıyla sadece "solcu" olarak, kalarak bir "sol entelektüel" olunması maalesef pek mümkün olamamıştır. Türkiye'de de pek sevilen bir Fransız sol entelektüelinin Aziz Pavlus üzerine de kitabı var. Ama bu onun koyu bir Katolik olmasını gerektirmiyor. Hatta dindar olmasını bile!

Tankların insanları ezdiği bir tarihsel anda, orada olmasak bile, o insanlarla bir empati kuramamak aslında siyasal hakikati AKP'ye terk etmekle eş anlamlıdır. Demokratik siyaset rakibinin merkezine yönelik olarak yapılmaz. Rakibinin merkeziyle toplumsal tabanı arasındaki bir nokta hedef alınarak yapılır. Demokratik siyaset hınçla, nefretle yapılmaz. Rakibinin tabanını dışlayarak, küçümseyerek yapılmaz. Rakibinin tabanını kazanmayı hedeflemeden siyaset yapılamaz çünkü. Bugün AKP tabanını oluşturan toplumsal kesimlerin önemli bir bölümü sola meyletmeden Türkiye'de demokrasiden söz etmek mümkün olmayacak gibi gözüküyor.

Bütün bu olanlardan sonra muhafazakâr camianın artık en azından bir şeyin farkına varmış olması beklenir. Onların sandığı gibi, dindarlık insanlığı garanti etmiyor, edemiyor. Bizden-bizden olmayan siyasetiyle hiçbir yere varılamıyor. Müslümanların iktidarında, cumhuriyet bürokrasinin Müslümanlarla doldurulmuş olmasının da bir sonucu değil mi yaşadığımız son felaket? Bu insanları kim doldurdu bürokrasinin içine? Dünyanın hiçbir yerinde hiçbir cumhuriyet kendi bürokrasini başka bir yerden emir alan insanlara teslim etmemiştir. Böylesine basit bir gerçeği illa yaşayarak mı öğrenmek gerekirdi? Kurnazlık sadece akılla değil, aynı zamanda aptallıkla da akrabadır. Kamusal olanı çoğulluk değil de çoğunluk olarak okursanız liyakat size bir erdem değil bir şımarıklık olarak gözükür. O zaman da yaverlerinize kadar kuşatılmış olmanızdan şikâyet edemezsiniz.

Çoğunluk elbette siyasi meşruiyetin temelidir. Ama bu tek başına bir ülkenin iyi yönetilmesini garanti etmez. Çünkü demokrasi bir "seçilmiş krallar" rejimi değildir. Toplumun iktidar partisine oy vermemiş kesimleri o parti tarafından yönetilmeyi kabul etmeden demokrat olamazlar. Aynı şekilde iktidarda olanlar da kendilerine oy vermemiş insanlarla, kurumlarla çalışmazlarsa demokrat olamazlar. Merkezi hükümetin farklı bir partiden olduğu için bir belediyeye tahsis etmesi gereken yasal kaynakları vermemesi gibi, işi layık olana değil de yandaş olana vermek de bir cumhuriyeti çürütür. Cumhuriyet, yurttaşlarının gönüllü katılımıyla mümkündür. Hangi görüşten olursa olsun. Siz bazı kesimleri sistematik olarak kayırır, bazı kesimleri sistematik olarak dışlarsanız Habermas'ın "meşruiyet krizi" dediği şeyden kaçamazsınız. Çünkü siyasal meşruiyet sadece sizin oy verenleriniz nezdindeki itibarınızdan oluşmaz. Aynı zamanda meşruiyet size oy vermeyenler nezdindeki itibarınızı da içerir. Meşruiyet krizi ise siyasal bataklık üretir. Yani her türlü mikroba, virüse açık hale gelirsiniz.

Her Sezar'ın bir Brütüs'ü olur! Demek ki esas mesele Sezar değil demokrat olmaktır. Yurttaşlarının aidiyet duygularını belli bir seviyenin altına düşüren her rejim eninde sonunda krize mahkûmdur.

İhtiyacımız olan demokrasidir. Nitelikli bir demokrasi. Toplumun her kesimine daha fazla özgürlük, daha fazla refah, daha fazla huzur. Bir cumhuriyete ihtiyacımız var. Her yurttaşına "doğal hak" olarak barınacak bir ev, geçinecek kadar bir gelir garanti edebilen, her gencini üniversite sonuna dek bedelsiz okutabilen. Hayalci mi buldunuz? O zaman benim bir sorum var! Sizin hayaliniz nedir? İşte bu noktadan tartışmaya başlayalım medeni insanlar gibi. İnanın sonrası hiç de zor olmayacak.

15 Temmuz akşamından itibaren olmayan cumhuriyetimizin sokaklarında tankların ve tüfeklerin karşısında hayatını kaybetmiş bütün yurttaşlarımızın hatırası önünde saygıyla eğiliyorum. Onların niyetlerini, siyasal ideolojilerini, eğitim durumlarını sorgulamak bana düşmez. Kimseye düşmez. Onlarla aynı partiye oy vermiyorum diye, onların fedakârlıklarını göz ardı edersem insanlıktan çıkarım çünkü.

Ama şunu da eklemezsem vicdanıma asla hesap veremeyeceğimi düşünüyorum. Bu ülkenin uçakları kendi yurttaşlarını ilk kez bombalamıyor. Roboski/Uludere! Bu ülkenin askeri/polisi kendi yurttaşına ilk kez şiddet uygulamıyor. Gezi! Peki bütün bunlar neden olabiliyor? Çünkü bizler bunlara hep beraber, ilkece, vicdanen karşı duramadık. Biz aslında tam anlamıyla bir "toplum" olamadık. Kendi aramızdaki oyunun kurallarını hep birlikte belirlediğimiz bir sözleşme oluşturamadık. Mahallelerimizin dışına pek çıkamadık.

Bu ülke 28 Şubatta başörtülü kızlarının üniversitelere sokulmamasına göz yumdu. Aynı inanca sahip erkek öğrenciler derslere ve sınavlara girmeye devam ederken üstelik. Ben oradaydım. Şahidim. Bu ülkenin ebeveynleri kendi devletlerinin kendi evlatlarına reva gördüğü işkenceleri sineye çekti

12 Eylül'de. Nurdan Gürbilek'in son kitabını okuyun! Yeter artık söz milletin diyen insanlar asılırken millet sokaklarda falan değildi. Dolayısıyla Sezen Aksu haklı. Hiçbirimiz masum değiliz. Artık hem kendimizle hem de birbirimizle yüzleşmek zorundayız.

SEKÜLERLİK VERSUS LAİKLİK*

Modernlik Batı'nın son birkaç yüzyılda yaşadığı halis bir deneyimin adıdır. Bu anlamda Batı daha önce ortaya çıkmış bir modele göre modern olmamıştır. Oysa bizim gibi toplumlar Batı'nın yaşadığı modernlik deneyimini model alarak modernleşmişlerdir. Batı'da bir toplumsal süreç olan modernlik, bize siyasal bir proje olarak yansımıştır. Modernlik/modernleşme ilişkisi aynı zamanda sekülarizm/laiklik ekseni üzerinden de okunabilir. Ana fikir Türkiye'nin modernleşme tarihinde bir sekülerlik deneyiminden çok bir laiklik projesinin var olduğudur.

"Laikos" ruhban olmayan anlamındadır. Ruhbanlık ise kurumsallığı çağrıştırır. Laiklik başından beri politik bir kavram olagelmiştir. Carl Schmitt'in "politik olan devletin sıfatıdır" düşüncesinden hareket ederek "laik" sıfatının öncelikle iktidarın kullanılmasıyla ilgili olduğunu ve modern anlamıyla devletin bir sıfatı olarak anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz. Sekülerlik ise toplumsal, hatta bireysel bir çerçevenin kavramıdır. Sivil alanı, gündelik hayatı ima eder. Toplumun, bireyin tarihin sorumluluğunu üstlenmesine işaret eder. Sekülerlik din-dışılık değildir. Sekülerlik, hayatın bir kader olarak yaşanmamasını içerir. Bireyin, sınıfın, toplumun kendi kaderini

* *ALTÜST*, Sayı: 9, Şubat-Mart 2013, s. 37-38.

tayin hakkını da işaret eder. Dindarlığın alternatifi değildir. Bir tür neo-dindarlık'tır.

Laiklik ve sekülerlik sanılanın aksine eşanlamlı kavramlar değildirler. Ve özellikle modernleşme toplumlarında birbirlerine karşıt kavramlar haline bile gelebilirler. Örneğin Türkiye'de aşırı siyasallaşmış laiklik, toplumsal sekülerleşmeyi en azından destekleyen bir işlev de görmemiştir. Modernleşme projesi, dindar kesimlerin ancak kendi öngördüğü koşullarda toplumun bir öznesi olabileceğini vazettiği için bu kesimlerin sekülerleşmesinin önünü tıkayabilmiştir. Batı'da bizdeki bu sorun pek yaşanmamıştır çünkü laiklik ile sekülerlik arasında bir paralellik, süreklilik ve hatta bir denge vardır.

Bu arada, sekülerleşmeyi sadece Reformasyon ve Aydınlanma'yla sınırlandırmamak gerekir. Daha geniş bir pencereden bakabilirsek eğer bütün tarihsel dinlerin kendi deneyimleri içinde belli bir dozda da olsa sekülerleşme yaşadıklarını fark edebiliriz. Her din zaten bir sekülerleşmedir. Vahiyden, kutsaldan bir gündelik hayat üretebilmek için zaten belli bir oranda aklileşmek, sekülerleşmek şarttır. Kutsal yakar. Sekülerleşme ise kutsalı soğutur. Dünyevileştirir. Gökyüzünü yeryüzüne indirir. Dinler ancak yeryüzünde yaşanabilir. Kutsal ile baş etmenin, ona inanarak da olsa tek yolu bu anlamda sekülerleşmedir. Dolayısıyla sekülerleşme sanıldığının aksine dinin bittiği yerde başlayan bir şey olmaktan çok zaten dinin içinde de vücut bulan bir şeydir.

Batı'da modernliğin ortaya çıkması aslında toplumsal sekülerliğe paralel bir biçimde olmuştur. Bir anlamda siyasal laiklik, toplumsal sekülerleşmenin doğrudan olmasa da sonucudur. Bizde ise "sekülerlik açığı" aşırı laiklik yoluyla devlet tarafından giderilmeye çalışılmıştır. Proje olarak laiklik, deneyim olarak sekülerliği ikame etmiş, hatta ikame etmekle kalmamış, onu işgal etmiş ve toplumsal sekülerleşmenin süreç içinde bir deneyim olarak gelişmesine engel olmuştur. Bunun olası sonuçlarından biri Türkiye'de çok sık duyduğumuz "laik-

liğin dinsizlik olduğu" yönündeki düşüncedir. Laiklik aslında, bireyin ya da toplumun dinsizliği değildir. Olsa olsa devletin dinsizliğidir. Bunun bir Batı deneyimi olduğunu ve yüzyıllar süren mezhep savaşlarıyla da tarihsel bağlantısı olduğu açıktır. Toplumsal sekülerlik ile desteklenmemiş, temellendirilmemiş bir siyasi laikliğin dindarlara dinsizlik olarak gözükmesi gayet doğaldır.

Laiklik kendisini Türkiye'de neredeyse bir din, bir cumhuriyet dini olarak ortaya koyduğu için toplumsal dindarlık laikliği bir tür din değiştirme talebi olarak algılamış olabilir. İşte bu algı, toplumsal sekülerliğin önündeki en önemli engel olmuştur Türkiye'de. Aslında meselenin bir de sınıfsal boyutu vardır. Laiklik, modernleşme elitlerinin ve üst sınıfların, sekülerlik ise geniş toplumsal kesimler tarafından temsil edilmektedir. Bu toplumsal, sınıfsal arka plan bu iki kavramın Batı'da ortaya çıkış tarihleriyle çelişki içinde değildir. Her iki kavram Batı'da siyasal, toplumsal, ekonomik değişim süreçleri içinde hayatın dayattığı seçimlere paralel olarak ortaya çıkmışlardır zaten. Bu anlamda Türkiye'de son dönemde yaşadığımız kriz aslında aynı zamanda 1980'lerden beri sekülerleşen sınıflarla, laikliği kendilerine bayrak edinmiş sınıflar arasındaki bir mücadele olarak da okunabilir.

Üstelik Türkiye'de laiklik projesi sadece devletin dinden arındırılması değil, aynı zamanda kamusal alanın ve giderek de toplumun ve bireylerin dindarlıktan arındırılması ya da en azından bu açıdan toplumun kontrol altında tutulması anlamına gelmiştir hep. Diyanet kurumu bu anlamda tam da Türkiye'de bu siyasal laikliğin kurumudur ve sekülerliğin önündeki en önemli engeldir. Türkiye deneyiminde laikliğin önünde engel olarak gördüğü cemaat, tarikat yapıları da aslında Türkiye dindarlığının laikliğe karşı verdiği sekülerleşme mücadelesinin ürünleridir.

Hepimiz biliyoruz ki özellikle Anglo-Sakson deneyiminde sekülerlik tam da bugün Türkiye'de Diyanet Kurumu için ön-

gördüğümüz birçok işlevin sivil topluma ait olması anlamına gelir. Özellikle "ait olması" dedim, "devredilmesi" demedim. Çünkü devredilmesi için önce devlette toplanmış olması gerekir. Bu anlamda özellikle Anglo-Sakson sekülerliğinde ayrıca bir de siyasal laikliğe pek de gerek kalmamıştır.

Sekülerleşme Kuramı'na bağlı olmadan da sekülerleşmeden söz edebiliriz. Son zamanlarda sanki bunun pek mümkün olmadığı konusunda bir kanaat belirmeye başladı akademik-entelektüel dünyada. Sekülerleşmeden söz edildiğinde mutlaka Sekülerleşme Kuramı'nın yaptığı gibi dini ciddiye almamak zorunlu imiş gibi. Klasiktir herkes bilir. Sekülerleşme Kuramı'na göre, din, kentleşme, sanayileşme ve ulusal eğitim ile birlikte marjinalleşmek durumundadır. Sekülerleşmeden söz etmek için bu önermeyi doğrulamaya mecbur değiliz. Dini bireysel, toplumsal anlamda ciddiye alarak da sekülerleşmeden söz edilebilir.

İslami kesimden gelen birçok akademisyen-entelektüel sekülerleşme kuramlarının iflas ettiği konusunda yazıp çizmeye pek hevesliler. Ancak yaşadığımız toplumda örneğin Alevi sorununun nasıl hal yoluna konacağı konusunda kafa yormaya pek de ilgili değiller. Laiklik, sekülerizm meselesine girmeden bu tür konuların nasıl çözülebileceği hâlâ meçhuldür. Seküler toplum-laik devlet perspektifi, bu ve benzeri sorunların çözümü açısından elzemdir. Türkiye'de laikliğin değişmesi ile dindarlığın değişmesi birbirlerine paraleldir. Ve bunun adı da sekülerliktir. Bundan sonra da artarak sürecek gibi gözüküyor.

Türkiye'de Siyasal İslam'ın yükselişi ve Kemalizm'in gerileyişi genellikle Sekülerleşme Kuramları'nın iflası olarak okundu. Ancak ben meselenin bu kadar basit olduğunu düşünmüyorum. İslami kesimlerin AKP iktidarıyla birlikte bu kadar hızlı bir biçimde parayla, teknolojiyle, iktidarla barışmaları aslında bir "sekülerleşme" olarak değerlendirilemez mi? Türkiye'deki laikliğe haklı olarak direnen İslami kesimlerin ik-

tidara yürürken sekülerleştikleri ya da sekülerleşerek iktidara yürüdükleri söylenemez mi?

Türkiye'de bazı İslamcılar sırf kendileri iktidara gelebildikleri için sekülerleşme kuramlarını çöktüğünü iddia edebiliyorlar. Belki de kendilerindeki değişimi tam olarak fark etmedikleri içindir bu. Hatta kendi kişisel tarihleriyle kısmen de olsa sekülerleşme kuramlarını doğruladıklarını fark edemiyorlar. Evet, Türkiye değişiyor. Ama İslami kesim de değişiyor. Türkiye'nin ufkunda galiba Kemalistler de, İslamcılar da haklı çıkamayacaklar.

Bizler Türkiye gibi sekülerleşmeden çok laikliğin egemen olduğu bir toplumun bireyleri olarak, seküler bir toplumda dindarlığın, dindar bir toplumda sekülerliğin pek de mümkün olmadığını düşünmeye eğilimliyiz. Üstelik neredeyse hiçbir konuda anlaşamayan bu ülkenin Kemalistleri ve İslamcıları bu konuda tuhaf bir biçimde anlaşabiliyorlar. Bu anlaşma bence memleketin en önemli sorunlarından biridir. Oysa bu önerme doğru değildir. Seküler bir toplumda dindarlık, dindar bir toplumda sekülerlik mümkündür. Hatta bu ikisi birbirlerinin garantisidir.

Laiklik siyasi bir kavram olduğu için anayasalarda yer alabilir, bir hedef, bir proje olarak tartışılabilir. Sekülerlik ise daha çok bir zihniyettir, hatta bir ethos'tur. Projelendirilemez. Türkiye'nin yakın tarihinin ana çatışma eksenine artık yeni bir bakışla yaklaşmanın zamanı gelmiştir. Kemalistler ile İslamcılar, İlericiler ile Gericiler, Batıcılar ile Doğucular... Artık bugün bu tür ikilemlerle çok fazla bir şeyi açıklayabileceğimizi düşünmüyorum. Türkiye modernleşmeden modernliğe doğru bir dönüşüm yaşıyor. Bugün olan kısaca budur. Artısıyla eksisiyle toplum aktör haline geliyor. Aynı biçimde Türkiye laiklikten sekülerliğe doğru hareket ediyor. Ne modernlik ne de sekülerlik tek başına bize hiçbir şeyi garanti etmez. Bu yeni süreci ne kadar idrak edersek, üreteceğimiz modernliğin ve sekülerliğin kalitesi de o kadar yüksek olacaktır.

TÜRKİYE'DE SOLCULUĞUN TRAJEDİSİ*

Eğri oturup, doğru konuşalım. Bu ülkede ciddi, derinlikli, kapsamlı bir modernlik eleştirisi pek olmadı. Çünkü bir modernleşme ülkesi olan Türkiye için modernlik Batı'dan gelen ve bizim mevcut halimizden her koşulda daha iyi olan bir şeydi. Bu nedenle de modernlikle aramıza kendilik bilincimizin tezahürü olabilecek eleştirel filtreler koyamadık. Çünkü vaktimiz yoktu. Çünkü işlerimiz hep çok acildi. Kurtarılmayı bekleyen bir vatan, millet, halk oralarda bir yerlerde hep bizi bekliyordu.

Ana akım modernleşmecilik, yani Kemalizm zaten modernliği Batı'yla özdeş olarak okudu. Onlar için Batılılaşma tüm sorunlarımızın yegâne ilacıydı ve ona teslim oldular. Bu rahatlık aslında bugün de yaşadığımız sorunların birçoğunun temel sebeplerinden biridir. Projeler, programlar, yasalar, yönetmelikler Batı'dan çevrilebilir; kurumlar Batı'dan aktarılabilir. Ama çeviri kendilik, kişilik mevcut değildir. Batı'nın modernliği inşası halis bir kendi oluş hikâyesidir. Bir proje olarak Türkiye modernleşmesinin, modernliğe, bir anlamda Batı'ya yönelik müthiş bir hayranlıkla birlikte, Batı'nın ve modernliğin aslında ne olduğuna yönelik derin bir idraksizlik içerdiğini artık kabul etmek zorundayız. Hatta bununla yüzleşme-

* *ALTÜST*, Sayı: 12, Nisan-Haziran 2014.

den hiçbir meselemizi çözemeyeceğimiz bence aşikâr. Bakınız cumhuriyet mi, demokrasi mi tartışması!

Türkiye solculuğunun temel sorunları aslında bu genetikten geliyor. Biz Türkiye solcuları cumhuriyet öğretmeni ebeveynlerimizin yaramaz çocuklarıyız. Kemalizmin çizdiği bir çerçevenin marjinalleriyiz. Türkiye solculuğun en büyük trajedisi bence kendini Kemalizmden bir türlü özgürleştirememesidir. Oysa Kemalizmin bir varyantı olarak solculuk artık bu ülkede tarihsel ve sosyolojik olarak mümkün değildir.

Sosyalizm, komünizm, anarşizm tıpkı, liberalizm, milliyetçilik, muhafazakârlık gibi tarihsel deneyimlerdir ve asla evrensel değillerdir. Belli bir zaman ve mekânda ortaya çıkmışlardır. Neredeyse bütün modern siyasal ideolojiler 19. yüzyıl ekseninde birazda birbirlerine tepki olarak gelişmişlerdir. Bu ideolojilerin hemen hemen hepsi hem modernliğin ürünüdürler hem de modernliğin eleştirmenleridir. Örneğin sosyalizmi ve komünizmi çerçeveleyen bir ideoloji olarak Marksizm sanayileşmenin yani bir anlamda modernliğin bir ürünüdür. Ancak aynı zamanda 19. yüzyılda ortaya çıkmış en önemli modernlik eleştirisidir. Hemen şunu hatırlatmak gerekir elbette: Marx için modernlik kapitalizmin ta kendisidir. Bugün için modernlik ile kapitalizm birebir aynı şeyler olmayabilir ama 19. yüzyıl koşullarında kapitalizmin dışında bir modernlikten söz etmek oldukça zordur.

Batı'da sol, sanayi toplumunun içinde ezilenlerin siyasi ideolojisi olarak ortaya çıkmıştır. Elbette onun aydınları, entelektüelleri vardır ama sol öncelikle bir sınıf hareketidir. Sendika da, siyasal parti de 19. yüzyılda ortaya çıkmış kurumlardır. Ve arkalarında toplumsal sınıflar vardır büyük ölçüde. Sol siyaset ise özellikle sömürülenlerin, ezilenlerin, kazanırken (maaş) bile aslında kaybedenlerin eşitlik talebidir. Sol öncelikle eşitliği talep etmektir. Ne özgürlük ne ulusal bağımsızlık ne kalkınmadır sol. Örneğin özgürlük liberalizmin, ulusal bağımsızlık milliyetçiliğin, kalkınma muhafazakârlığın hanesine de kolay-

lıkla yazılabilir. Ama sol öncelikle eşitlikçidir. Diğerleri ana ilkeyle çelişmediği ölçüde anlamlıdır.

Türkiye'ye sol bu anlamıyla 1960'larda ancak gelmiştir. Yine Batı'dan ve Marx'tan yaklaşık yüzyıl sonra. Ama sol Türkiye'ye geldiğinde, hatta belki de hâlâ bir modernleşme ülkesidir. Yani modernliği bizatihi kendi dinamikleriyle üretmemiş ama onu kendinden daha iyi bellemiş ve almaya çalışmış bir toplumdur. Batı'da modernlik büyük ölçüde burjuvazinin iktidar yürüyüşü esnasında ortaya çıkan toplumsallıktır. Proletarya ise bu anlamda modernliğin alternatif ötekisidir. Biz Batı'dan modernliğin kurumlarını, okullarını, yasalarını, kıyafetlerini, alfabesini aldık ama burjuvazisiyle proletaryasını alamadık! Çünkü onlar alınabilir değildirler. Onlar sınıftırlar, öznedirler. O özneler, bizim hayran olduğumuz kavramları, kurumları, okulları, yasaları, kıyafetleri, alfabeyi üretenlerdir. Batı bütün bunları bizim gibi başka bir yerden almamıştır. Kendi tarihsel deneyiminde bizatihi kendisi üretmiştir.

Bizde ise böylesine bir toplumsal özne oluş vaki değildir pek. Bu anlamda Türkiye için burjuvazi de, işçi sınıfı da "hayali cemaat"lerdir. Olan değil olması gerekenlerdir. Türkiye'de uzun yıllar burjuvazi açığı "asker-sivil bürokrasi", proletarya açığı da "kültürel solculuk"la ikame edildi. Buna belki "yaşama biçimi solculuğu" da diyebiliriz.

Demokratik bilincin temel bir koşulu, yaşama biçimini bir ideoloji haline getirmemektir. Türkiye'de solcuların yeterince demokrat olamamasını anahtarı burasıdır. Solcu olmanın koşulu ezilen kesimlerin çıkarlarını savunmaktır, onlara "doğru" yaşama biçimi önermek, öğretmek değil. Örneğin Avrupalı bir Marksist'in, bir işçi evine ayakkabıyla girmek gibi bir sorunu hiç olmamıştır! Çünkü orada Marksist ile işçi arasında bizdeki kadar belirgin bir kültürel mesafe yoktur. Türkiye'de Kemalizmin modernliği giyim kuşama bağlaması gibi, solcular da ateizme bağlamıştır örneğin! Oysa bütün bunlar belli bir zaman ve mekânda ortaya çıkmış Batı modernliğinin kül-

türel renkleridir, evrensel yönü değil. Solculuğun evrensel bir boyutu varsa eğer bu eşitlik arayışıdır, ezilenlerin yanında yer almaktır. Ancak Türkiye'de sol, "ilerleme", "aydınlanma", "çağdaşlık" gibi kavramlara peşinen abone olduğu için modernliğe karşı yeterince eleştirel bir tavır asla geliştirememiştir.

Bugün örneğin İstanbul'un bazı ilçelerinde, ilçe belediye başkanlığı için ciddi bir mücadele söz konusu bile değil. Çünkü bazı ilçelerde CHP'nin, diğer bazı ilçelerde ise AKP'nin kazanacağı aşikârdır. Bu ise henüz sivil bir siyasetin pek mümkün olmadığına işaret eder. Çok geniş kesimler, yaşama biçimi üzerinden, kültürel tercihleri üzerinden oy vermektedirler. Yaşama biçimi veya kültürel kodlar üzerinden oy vermek tipik bir "cemaat" davranışıdır oysa. Bu "cemaat" "laik", "seküler" bir cemaat olsa bile! Bu anlamda ne CHP'nin ne de AKP'nin güçlü oldukları bölgelerde siyaset üretmek gibi bir zorunlulukları yoktur. Bu büyük bir lükstür. Bu lüksün nedeni, eğri oturup doğru konuşursak, bu ilçelerin oy tabanlarının ilgili partilere "kültürel" olarak mahkûm olduğunun bilinmesidir. Bu Türkiye siyasetinde çok belirgin olan bir "kültürel kitlenme"dir.

Bu kültürel kitlenme çözülmeden Türkiye'de demokratik bir siyasetin ve dahi solculuğun imkânları mevcut değildir. Bununla yüzleşmeden AKP'nin arkasından "her şeye rağmen" çekilmeyen kitlelerden yakınmak demokratik bir tutum olamaz. Türkiye'de "asgari demokrasi"nin en azından kitleselleşmeye başlamış bir sol olmadan mümkün olmayacağı ortaya çıkmıştır. Toplumun çok geniş ezilen kesimlerinin neden "her şeye rağmen" AKP'nin arkasından çekilmediklerini anlamaya, çözümlemeye pek de meraklı olmayanların kendilerini "solcu" olarak nitelemeleri olsa olsa bir şakadır.

Türkiye'nin demokrasi çıtası da maalesef bu kültürel kitlenmeye kitlenmiştir. Sosyolojiyle siyasi temsil arasındaki kitlenmeler tarihte her zaman "otoriterlik" üretmiştir. Türkiye bir istisna değildir. Benim naçizane yorumum şudur: Giderek otoriterlikten otoriterlik beğenmek zorunda kalacağımız

bir meçhul/aşikâra doğru hızla "ilerliyoruz". Üstelik modernleşme çağında değiliz artık. Siyaset ile sosyoloji arasında bir irtibat var. Arkasında sosyoloji olan sadece AKP değil. Kemalizm Türkiye'de artık sadece bir elit ideolojisi değil, ciddi bir toplumsal tabanı var. Hep söylemeye çalışıyorum: Modern olmak bizi tüm dertlerimizden kurtarmayacak. Sadece farklı ve yeni dertlerimiz olacak. Türkiye'de "otoriterlik" artık vesayet yani siyasetle sosyoloji arasındaki filtrelerle açıklanabilir olmaktan çıkıyor ve hızla toplumsallaşıyor. Toplum aktör haline gelmeye başladığı için rejimin niteliğini tek başına siyasi kadroların nitelikleri belirleyemez artık. Böylesi bir sürecin kazananı olmayacaktır. Yine tekrar edeceğim ama birleşik kaplar teorisi çalışmak lazım. Ama hep beraber!

Türkiye Cumhuriyeti'nin en temel özelliği henüz yeterince cumhuriyet olamamasıdır. Türkiye modernleşmesi, cumhuriyetin iyi bir şey olduğuna emindir ama onun aslında ne olduğu konusunda kafası oldukça karışıktır. AKP'nin arkasından "her şeye rağmen" çekilmeyen milyonlar aslında cumhuriyetin yeterince cumhuriyet olamamasının sonuçlarıdır.

AKP'nin arkasındaki sosyolojiyi göz ardı ederek Türkiye'de "demokratik siyaset" yapmak pek mümkün gözükmüyor. "Birkaç kilo pirince oyunu satanlar var" dedikten sonra "Cumhuriyetin kazanımları"ndan söz edenler "komedyen" olmalı, solcu değil! AKP'nin tabanının en azından bir kısmı sola meyletmedikçe Türkiye'de "asgari demokrasi" pek mümkün gözükmüyor. Faşizm Türkiye'de bir rejim, bir ideoloji olmaktan çok bir haletiruhiye gibi gözüküyor. Faşizm başımıza gelen değil, bizatihi öznesi olduğumuz bir durumdur. "Asgari demokratlık" kötü olduğunu varsaydığımız rejimle mücadele ederken "tenezzül" ettiğimiz yöntemlerle de belirlenir. Modern toplumda hiçbir rejim bireylerin bilinçlerini, akıllarını, fikirlerini, ruhlarını dolanmadan ayakta kalamaz. Demokrasi bir evliyalar rejimi değildir. Toplumun çoğunluğunun onu çıkarına görmesiyle mümkündür.

Demokrasinin de, otoriterliğin de, faşizmin de öznesi artık toplumdur modern zamanlarda. Her şeyi dışarıdan ithal etmeye alışmış bir toplum olarak "demokrasi"nin de dışarıdan ithal edilebileceğini düşünenlerimiz olabilir. Arkadaşlar bu kesinlikle mümkün değildir! Bertolt Brecht bundan yıllar önce sürekli olarak halkın kalitesizliğinden yakınan Doğu Alman Komünist Partisi Genel Sekreteri'ne bir mektup yazarak şöyle demişti: Dilerseniz bu halkı ihraç edin ve yerine başka bir halk ithal edin! "Solcu"larına halk beğendirmek zorunda olmak bu ülkenin demokrasinin trajedisidir. Bu topraklarda bir gün bir demokrasi olacaksa eğer bu toplum istediği için ve toplumun istediği kadar olacaktır. Elbette ideallerimiz, ideolojilerimiz, hatta takıntılarımız, saplantılarımız olacak. Ama kendi ufkumuzu içinde yaşadığımız toplumun ufkuyla asgari bir düzeyde bile bütünleştirmeden "solcu"luktan bahsetmek akıl ve tarih dışıdır. Bunu kabul etmek zorundayız.

Mesela artık şu meşhur klişemiz "düzen partileri" söyleminden vazgeçelim öncelikle! Düzen partilerinin oyları uzaydan mı geliyor? Onlar da bu toplumun ürünleri değil mi? İyi, kötü bütün siyasal partiler içinde yaşadığımız sosyolojinin tezahürleri değil mi? Bazı partileri "düzen partisi" söylemiyle gayrimeşrulaştırmaya çalışarak aslında kendilerini marjinalize etmiyorlar mı Türkiye'nin "solcu"ları? Bunu görmek bu kadar mı zor? Bir siyaseti eleştirmek başka şey, o siyaseti arkasındaki sosyolojiyle birlikte gayrimeşrulaştırmaya çalışmak başka şey! Üstelik de bu devirde düzenin dışı neresi?

Türkiye'de demokrasi sanırım AKP'nin arkasından çekilmeyen milyonları anlamaya çalışan ve bu anlayışa yönelik siyaset üreten solcularla, kendilerini AKP'ye bir gün mecbur hissetmeyecek milyonların diyaloğundan ortaya çıkacaktır. Tekrar edeceğim ama demokrasi dışarıdan alınabilir bir şey değildir. Hiçbir zaman da olmayacaktır. Demokrasi öznellikle inşa edilebilir, tecrübe edilebilir ve hayat haline getirilebilir.

Türkiye solcularının sanırım artık "aydınlanmacılık"tan, "ilerlemecilik"ten, "çağdaşlık"tan biraz nefeslenip kendilerini ezilen sınıfların kaderiyle bütünleştirmeye çalışmaları elzem. Kültürelci, yaşama biçimci refleksleri bırakıp, asıl temsil etmeleri gereken sınıflarla, o sınıfları şu anda temsil etmeyi başaran siyaset arasındaki ilişkiye odaklanmak önemli. Radikallik, avangardlık burada yatıyor. Yani kendi trajedimizle yüzleşmek!

Dünyayı değiştirmeye belki de önce kendimizden başlamalıyız. Tabi eğer kendimizi hâlâ bu dünyanın bir parçası olarak görüyorsak.

SİYASAL İKTİSADIN ELEŞTİRİSİNDEN SİYASAL KÜLTÜRÜN ELEŞTİRİSİNE*

Ana sorum şu: Marx'ın tam olarak derdi neydi, ne yapmak istiyordu? Acaba bu soruların yanıtlarını, Marx'ın yazmakla neredeyse ömrünü harcadığı ünlü yapıtının yani *Kapital*'in adından çıkarabilir miyiz diye düşünüyorum. Biliyorsunuz Marx yaklaşık olarak yaşamının son otuz yılını British Museum'un kütüphanesinde bu kitabı yazmaya vakfetti. Kitabın çeşitli aşamaları var. Ve aslında *Kapital* "bitmemiş bir proje"dir de aynı zamanda. Marx *Kapital*'i tamamlayamadan ölmüştür. Aslında Marx'ın *Kapital*'ine niye Türkçe'de "Sermaye" demediğimizi de tam olarak anlamış değilim! Bilindiği gibi on dokuzuncu yüzyılda kitaplarının isimleri genelde pek uzundur. Bu nedenle de her kitabın bir de kısa adı olur. Marx'ın sözünü ettiğim kitabının esas adı "Ekonomi Politiğin Eleştirisi"dir. Daha doğrusu biz öyle diyoruz. Kitap Fransızcadan çevrildiği için Fransızcadaki tamlama biçimini aynen Türkçeye aktardığımızdan olsa gerek. Yoksa elbette Türkçe'de "ekonomi politik "diye bir ifade olmaz. Dolayısıyla Marx'ın başyapıtının adı aslında "Siyasal İktisadın Eleştirisi"dir.

* Bugün Marx Sempozyumu, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul, 6-8 Nisan 2015

Bence Marx'ın aslında ne yapmak istediği sorusunun cevabı başyapıtını adında gizlidir. Aslında gizli değil, apaçık! Marx'ın yapmak istediği siyasal iktisadın, yani bir anlamda sermaye toplumunun eleştirisidir. Bunu büyük ölçüde politik bir motivasyonla, belki de onun deyimiyle "radikal" biçimde yapmak istiyor. Burada "radikal" kelimesini Marx'ın kullandığı anlamda kullandığımı hatırlatmak isterim. Yani "şeylerin kökenine inmek" anlamında! Yani kısacası Marx, sermayeciliğin, sermaye toplumunun köklerine kadar inerek radikal bir eleştirisini yapmak istiyor. Bu toplumdaki bütün iktidar ilişkilerini gün ışığına çıkarmak istiyor. En azından bana öyle gözüküyor.

Marx bu siyasal analizini ya da iktidar ilişkilerinin açığa çıkarılması projesini iktisat üzerinden yapıyor. *Kapital*'in kimilerine bir iktisat kitabı olarak görünmesinin nedeni de aslında budur. Hatta yer yer bir muhasebe kitabı! Bu nokta çok önemli çünkü Marx'a yönelik olarak sık sık dile getirilen "ekonomizm" ya da "ekonomik determinizm" eleştirilerinin çıkış noktasını da burası. Ben şöylesi bir sorunun anlamlı olduğunu düşünüyorum: "Ekonomik determinizm eleştirisi Marx'a ya da onun eseri olan *Kapital*'e yöneltilmesi gereken bir eleştiri midir? Yoksa onun nesnesi, konusu olan bir üretim tarzına veya bir toplumsal yapıya mı yöneltilmesi gerekir? Ben ikincisinin daha anlamlı olduğunu düşünüyorum. Yani bir "ekonomik determinizm"den söz edilecekse eğer, bu özellik Marx'a ya da yapıtına ait olmaktan çok kapitalizmin bizatihi kendisine aittir. Kapitalizm iktisadi bir toplumdur, hatta bir muhasebe toplumudur.

Hatta biraz haddimi zorlama pahasına, Marx'ın projesinin bütününe, asıl yapmak istediği şey açısından baktığımda yer yer kapitalizmin Marx'a göre herhangi bir üretim tarzı değil, bizatihi bir üretim tarzı, belki de insanlık tarihinin ilk üretim tarzı olarak görülebileceğini düşünüyorum. Çünkü Marx özellikle erken dönem yapıtlarında kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlardan "üretim tarzı" olmaktan çok, "mülkiyet

biçimi" olarak söz eder. Dolayısıyla kapitalizm bir sermaye toplumu ve bu açıdan ilk iktisadi toplumdur. Burada biraz zorladığımın farkındayım. Bunu şu manada söylüyorum: Siyasal olanın iktisat içinde gizli olduğu ve bu nedenle de siyasal bir analiz yapabilmek için iktisadi ilişkilere gitmenin zorunlu olduğu, hatta bizatihi birim fabrikaya giderek sermayedarla işçi arasındaki ilişkiye yoğunlaşmak gereği kapitalizme özgü bir şeydir. *Kapital*'den yaklaşık yüz sene sonra Adorno, eleştirel hatta biraz da küçümseyici bir ifadeyle Marx'ın bütün toplumu bir fabrika olarak gördüğünü söylemişti. Adorno bir anlamda haklıydı. Marx gerçekten de kapitalist toplumu bir fabrika gibi görüyordu. Ama bence Adorno bu ifadesiyle Marx'a haksızlık da ediyordu diğer yandan. Çünkü Marx'ın British Museum'un kütüphanesinin camından baktığında gördüğü toplum gerçekten öyleydi. Yüzeysel olan Marx değildi, bizatihi kapitalizmdi.

Çok önemli gördüğüm için tekrar etme pahasına bu noktanın altını çizmek istiyorum. Marx *Kapital*'i yazarken iktidarın ve güç ilişkilerinin aslında iktisadi olanda gizli olduğunu görüyor. Hatta fabrikada işçi ile işveren arasındaki ilişkinin aslında bütün kapitalist toplumun iktidar yapısının anahtarı olduğunu tespit ediyor. Ve tam da bunun teorisini yapıyor. *Kapital*'in özellikle girişinde oldukça fazla muhasebe detaylarının yer alması bu yüzdendir. Ama Marx bir iktisatçı değil, filozoftur! Doktorası felsefe alanındadır! *Kapital*'in yoğun olarak iktisadi söylem içermesi, kapitalizmin bizatihi bir iktisadi toplum olmasından kaynaklıdır. Dolayısıyla öncelikle iktisadi bir toplumun siyasal eleştirisini yapmak için mutlaka iktisadi terimlere ihtiyacınız olur.

Marx'ın *Kapital*'i Londra'da, British Muesum'un kütüphanesinde yazmasının nedeni öncelikli olarak elbette siyasal sürgünde olmasıydı. Ama her şerde bir hayır var, diye boşuna söylenmemiş! İngiltere o dönem için en ileri sanayi toplumuydu. Yani kapitalizmin en gelişmiş olduğu toplum Marx'ın ya-

şadığı dönemde İngiltere'ydi. Bu anlamda kapitalizmin eleştirel analizini yapmak için de aslında en uygun yer Londra'ydı. Marx *Kapital*'i yazarken emeklilik, işsizlik sigortası, ücretli tatil, doğum izni gibi kavramlar yoktu. Marx'ın analiz ettiği kapitalizmde fabrikaların yanında, yakınında işçi yurtları vardı. Çalışma koşulları o kadar ağırdır ki çalışan ailelerin her birinin bir yatağı bile yoktu. İki vardiya halinde çalışıldığı için işten dönen işe gidenin yatağına yatıyordu. Marx öncelikle böylesi bir noktadan hareketle, yani saf insani bir bakışla burjuvazi ile proletarya arasındaki çelişkinin antagonist (hasımca, düşmanca) olduğunu ileri sürmüştü. Ama meseleyi de dibine kadar analiz etmeye karalıydı.

Bu noktada biraz muhasebe hesaplarına girmemiz gerekecek. Basit bir örnekle konuyu ele almaya çalışayım. Şu an önümde gördüğünüz pet şişe suyunun fiyatının 1 TL olduğunu varsayalım. Bu şişe suyunun fabrika sahibine ücretler dışı maliyetinin de 50 kuruş olduğunu düşünelim. Geriye kalan 50 kuruş sermaye ile emeğin paylaşması gereken bölümdür. Satış fiyatının ilgili piyasadaki rekabet koşulları nedeniyle fazla esnek olmadığını da unutmayalım. Yani patron ürününün fiyatını kendi başına belirleme özgürlüğüne de sahip değil. Bu durumda patron bu 50 kuruştan 30 kuruşu alırsa işçiye 20 kuruş kalır. Eğer işçi örneğin grev yapıp toplu sözleşme de ciddi bir ücret artışı elde ederse ve birim üründeki ücret payını 20 kuruştan 30 kuruşa çıkartırsa, patronun payı da 30 kuruştan 20 kuruşa inecektir. Dolayısıyla burjuvazi ile proletaryanın arasındaki çelişkinin uzlaşmazlığı Marx'a göre buradan kaynaklanır. Birisi kazanırken diğeri mutlaka kaybetmeye mahkûmdur. Bu noktada Marx'tan çok sonra gündeme gelmiş olan "oyun kuramı" terimlerine başvurarak da meseleyi bir göz atabiliriz. Bir GS-FB maçında GS gol attığında FB de golü yemiş olur. Başka türlüsü mümkün değildir. Oysa atletizm yarışlarında bir sporcunun derecesi yanında koşan diğer atletin derecesini bu denli etkilemez. Futbol "sıfır toplamlı" bir oyun-

dur. Atletizm ise değildir. Yani kârın artırılması için ücretlerin azaltılması ya da kârın sabit tutulması için ücretlerin kontrol altında tutulması şarttır. Kapitalizmin iktidar yapısının mihenk taşı burasıdır. Ve Marx analiz ettiği toplum açısından sonuna kadar haklıdır!

Süreye riayet etmek için burada hızlı bir sıçrama yaparak 1929 krizine gelmek istiyorum. 29 krizi kapitalizmin yaşadığı en önemli ve en büyük krizdir. Ve bir üretim krizidir. Ya da üretimi de satamama krizi. Bir gecede borsalardaki bütün hisse senetleri neredeyse sıfırlanmış, tüm fabrikalar kapanmış, sokaklar işsiz ordularıyla dolmuştur. O dönemde, rivayet odur ki, içlerinde Keynes'in de bulunduğu bazı yorumcular bu gidişi görmüşler ve ifade etmişlerdi. Krizinden sonra Keynes'e bu krizden nasıl çıkılabileceği sorulur. O da çözümü, patronların devlete/hükümete yüksek vergiler ödemesini önerir. Devletin/hükümetin de bu parayla sokaktaki işsizlere birer kazma ile birer kürek dağıtması tavsiye eder. İşçiler sabahtan öğlene kadar kazacaklar, öğleden akşama kadar da kazdıkları çukurları kapatacaklardır. Keynes kapitalizmin ancak böyle kurtulabileceği iddia eder. İşte buradan sosyal devlet, Welfare State doğar. Sosyal kapitalizm, geç kapitalizm, sosyal demokrasi vb. kavramları da önerebiliriz.

Bu aynı zamanda liberal kapitalizmin sonudur. Ya da kapitalizmin giderek bir orta sınıf toplumuna doğru evrilmesi. Aslında proletaryanın orta sınıflaşması potansiyeli buradan doğar. Burada bir keşif var aslında. Dolayısıyla 1929 krizi sonrası içinde bulunduğumuz toplum hâlâ kapitalizm midir? Bence bu bile anlamlı bir sorudur! Belki de başka bir ad bulmak gerekir, bilemiyorum. Değişimin, dönüşümün ne kadar önemli olduğunu vurgulamaya çalışıyorum. Bu noktayı daha önceki değerlendirmelerime bağlamaya çalışırsam mesele aslında basittir. Ücretin aynı zamanda bir satın alma gücü olarak tasavvur edilmesi. Yani işçinin de müşterileşmesi. Bu anlamda 29 krizi sonrasında kapitalizmin muhasebesi radikal olarak

değişir. Ücret artık sadece bir maliyet unsuru olarak görülmez, aynı zamanda piyasa oluşturucu yönüyle de hesaba katılır.

Bence bu fonksiyon Marx'ın *Kapital*'de yeterince incelemiş olduğu bir şey değildir. Bu da zaten Marx'ı bir on dokuzuncu yüzyıl filozofu yapan şeydir. Marx'ın *Kapital* ile yaptığı analiz, tarihsel bir analizdir, evrensel bir analiz değildir. Bu da bize, Marx'ın, Engels'in deyimiyle, bütün insanlık tarihinin yasalarını keşfeden adam olmadığını, belirli bir zamanda, belirli bir mekânda, belirli bir toplumu analiz ettiğini bize gösterir. Bu söylediklerimin Marx'ı küçümsemek ile uzaktan yakından alakası yoktur. Çünkü Marx'ın yaptığı analiz bu başlı başına bir şeydir zaten. Bunun ötesi zaten peygamberlik iddiası anlamına gelir.

Galiba burada bugün benim esas konum olmayan bir noktaya da kısaca temas etmek anlamlı olabilir. Marx'ın analizlerinin evrensel olduğu iddiası sadece Engels'in değil birçok Marksizmin de temel iddialarından olagelmiştir. Hatta bence bu iddianın nüveleri yer yer Marx'ın yapıtlarında da mevcuttur. Ancak bence Marx bu konuda her şeye rağmen kararsızdır. Soru basittir: Marx, liberal kapitalizmin iktidar ilişkilerini analiz eden bir on dokuzuncu yüzyıl filozofu mudur, yoksa onun yaptığı analizden bütün insanlık tarihine de uygulanabilecek bir teori çıkar mı? Benim bu soruya vereceğim yanıt şudur: Marx bir on dokuzuncu yüzyıl filozofudur ve *Kapital* ile yaptığı tarihsel bir analizdir ve bu teorinin bütün insanlık tarihini açıklamak için kullanılması anlamlı değildir. Elbette her tarihsel analiz gibi Marx'ın analizinden de farklı tarihsellikleri analiz ederken yararlanılabilir, esinlenilebilir. Ama daha fazlası değil!

Uzun lafın kısası Marx'ın ortaya koyduğu çerçeve önemlidir ve bugün hâlâ değerlidir. Ancak Marx'ın kuramı bugünü bir bütün olarak açıklamaya muktedir değildir. Çünkü biz artık bütünüyle Marx'ın *Kapital*'de analiz ettiği toplumda yaşamıyoruz. Ana önermelerimden biri de budur. Bu noktada

artık kişisel olarak da çok beslendiğim Frankfurt Okulu'na başvurarak devam etmek istiyorum. Yapmaya çalışacağım, Frankfurt Okulu'nun modern toplum eleştirisini aktarmak değil, daha çok şimdiye kadar ortaya koymaya çalıştığım Marx ve *Kapital*'e dair analizlerimi Frankfurt Okulu ışığında sürdürmek. Ama Frankfurt Okulu'ndan önce belki ayrıntıya girmeden de olsa bir başka düşünürün de adını anmam uygun olabilir: Gramsci. Onun "hegemonya" kavramının bu kısa sürede anlattıklarıma çok destek veren bir kavram olduğunu düşünüyorum. Hatta haddimi zorlayarak "hegemonya"nın on dokuzuncu yüzyılın "devrim"ine ikame edilebilir bir kavram olarak düşünülebileceğini söylemek istiyorum. Bu çerçevede Marx bir on dokuzuncu yüzyıl düşünürü ise, *Kapital* ve *Komünist Manifesto* birer on dokuzuncu yüzyıl yapıtı ise, "devrim" kavramının da öncelikle bir on dokuzuncu yüzyıl düşüncesi olduğunu ve daha önce ifade ettiğim toplumsal koşullara karşı verilmiş bir tepki olduğunu söylemenin çok da aykırı olmadığı ileri sürmek istiyorum.

Ben Frankfurt Okulu'nu post-Marksist bir düşünce olarak değerlendiriyorum. Biraz önce adını andığım Gramsci'nin de aynı şekilde değerlendirilebileceğine inanıyorum. Hatta 1968 sonrası postyapısalcı düşüncenin ama özellikle de Foucault ile Deleuze ve Guattari'nin de bu çerçevede ele alınabileceğini düşünüyorum. Burada akıl yürütme şudur; On dokuzuncu yüzyılda *Kapital*'in analiz nesnesi olan modern Batı toplumuna kapitalizm diyorsak ve onu bir iktisadi toplum hatta ilk iktisadi toplum olarak değerlendiriyorsak, o zaman 29 sonrası toplumun iktidarın odağının değiştiği bir toplum olarak da görmemiz lazım. Elbette bunu söylemek, 29 sonrasında iktisadın yok sayıldığını, iktisadi ilişkilerin iktidar üzerindeki belirleyiciliğinin sona erdiği anlamına gelmiyor. Ama süreklilik içinde ciddi bir değişiminde söz konusu olduğunu ifade etmek gerekiyor. Bugün on dokuzuncu yüzyıldaki anlamıyla bir iktisadi bir toplumda yaşamıyoruz. İktidar artık sadece iktisadi

olanda ikamet etmiyor. Hatta siyasal olan giderek kültürel olana doğru hareket ediyor. Kapitalizm yeni formunda artık bir üretim tarzı olmaktan bir kültür, hatta zihniyet olmaya doğru evriliyor. Ve böylelikle, yani bir kültür, bir zihniyet olarak kapitalizm toplumsal kesimleri, bireyleri daha güçlü bir biçimde kuşatabiliyor. Yine Marx'ın o meşhur ifadesinden esinlenerek söylersek, kapitalizm hızla katı olmaktan sıvı olmaya, hatta gaz olmaya doğru değişiyor. Ama bütün bunlar olurken aslında toplum ve birey özgürleşmiyor. İktidarın toplumda ve bireyde gerçekleşme kapasitesi giderek artıyor. "Siyasal iktisadın eleştirisinden siyasal kültürün eleştirisine geçiş" derken kastım tam da bu.

Eğer bugün bir *Kapital* yazılacaksa, yani Marx'ın *Kapital* ile yapmak istedikleri bugün sürdürmek istiyorsak, en son yapmamız gereken şey Marx'ın dediklerinin bugün aynen geçerli olduğunu söylemek olurdu. Sürdürülmesi gerekenin Marx'ın niyeti olduğunu düşünüyorum. O niyetin de yaşadığı toplumun siyasal ve radikal bir eleştirisini yapmak olduğunu daha önce belirttim. Bence bugün bunun karşılığı siyasal kültürün eleştirisidir. Elbette bunu söylerken öncelikle Frankfurt Okulu'nun "kültür endüstrisi" analizine gönderme yapıyorum. Bu analizin ayrıntılarına burada girmeyeceğim ama yirminci yüzyıl içinde Marx ve Marksizmler hakkında kendime en yakın bulduğum analizin Frankfurt Okulu'ndan geldiğini de söylemem gerek.

Burada sempozyumun da konusu olan "Bugün Marx" meselesine gelebiliriz artık. Bugün Marx bizim için ne anlama geliyor? Yaşadığı toplumla, dünyayla bir meselesi olanlar Marx ile nasıl bir ilişki kurabilirler, kurmalılar? Öncelikle Marksizmden feyz almış reelleşmiş sosyalizmler, komünizmleri de göz önüne aldığımızda, klasik külliyata yeniden bir göz atmak gerektiği aşikâr. Dolayısıyla Marx'ın esas niyetinin ne olduğu sorusu bence bu açıdan da çok anlamlı! Engels'in, belki ilk Marksistin, Marx'ı nasıl okuduğu ve daha sonra Marksizm-

lerin, özellikle de ortadoks Marksizmlerin bu okumayı nasıl sürdürdüklerine baştan bir göz atmamız lazım. Dolayısıyla benim naçizane düşüncem Marx'ı daha çok kendi tarihi içinde yani British Museum'un kütüphane penceresinden bakan adam olarak, o tarihsel koordinatlar içinde okumanın daha anlamlı olacağı yönündedir. Bu da aslında bütün Marx sonrası Marksizmleri ciddi bir eleştirel süzgeçten geçirmeye ihtiyacı olduğunu da söylemeyi gerektiriyor.

Bugün Frankfurt Okulu'ndan bugüne kadar olan süreci, özellikle de 68 sonrası süreci göz önüne alırsak, iktisat erimiyor, sıvılaşıyor, kültürleşiyor ya da bir anlamda her şey iktisadileşiyor. Musluktan su içmek yerine biraz önce içtiğim suya 1 TL ödeyerek iktisadi alanı genişletiyorum. Katma değeri arttırıyorum. Dünya ekonomisini belli bir oranda büyütüyorum. Bu olay Türkiye'de gerçekleştiği için devlet/hükümet bundan %18 oranında nemalanıyor. Ama aslında ben de bundan bir şekilde nemalanıyorum sosyal harcamalar olarak. Bu anlamda siyasi olanın hâlâ üretim ile tüketim arasındaki ilişkide yattığı, Marx'ın bu anlamda hâlâ haklı olduğunu belirtmek gerektiğini düşünüyorum. Ama Marx'ın bahsettiği antagonizmin de artık geçerliliğini korumadığını da söylemek gerekiyor. Hatta 1973 sonrası neo-liberal dalgalar bile bence bu söylediğimi tamamen yanlışlamıyor. Çünkü hâlâ on dokuzuncu yüzyıl kapitalizmine çok uzağız.

Her şey rağmen çok güçlü bir orta sınıflaşma yaşıyoruz. Dolayısıyla çalışanın sadece bir emek piyasası aktörü, yani metanın değerinin içinde bir muhasebe unsuru olarak hesap edilmesi değil, buna ek olarak, o metayı satın alabilecek bir müşteri olarak tasavvur edilmesi söz konusu. Bütün bu AVM'lerde kim alışveriş ediyor? Kredi kartlarını kimler kullanıyor? Tüketici kredilerini kimler çekiyor? Günümüzün kapitalizmi, yani sermayeciliği bu aşamadadır. İşçi aynı zamanda müşteridir. Aslında Ford 29 krizinden bile önce bu gelişmeyi belki de öngörerek, işçisini aynı zamanda müşterisi olarak gö-

ren ilk kapitalistti. Ford, işçisini uzun vadeli sözleşmelerle öncelikle kendi fabrika kampüsündeki okullarda eğitti. Yani kendi işçisini kendi yetiştirdi. Sonra da ona göreli olarak nitelikli maaş ödedi ve maaşından uzun vadede ödenmek üzere işçisine araba verdi. Ayrıca ciro ve kâr üzerinde işçisine prim ödedi her sene. İkramiye böyle doğdu. Ford aslında 29 sonrası modern toplumu pilot bir model olarak kendi işletmelerinde uygulamıştı. Tekrar Marx ile Adorno arasındaki tartışmayı hatırlatmak isterim. Marx bu açıdan hâlâ haklıdır aslında. Fabrika, işletme hâlâ bütün toplumdaki iktidar modeli hakkında ciddi anlamda fikir vermektedir. Ford, daha Welfare State doğmadan, kendi işletmesinde onun bir modelini yaratmıştı.

Ben 80'li yıllarda üniversite öğrencisiydim. Sosyal bilim okuyanların çoğunun aşina olacağını düşündüğüm "İktisada Giriş" dersinin kitaplarında bana hep çok ilginç gelmiş olan bir iktisat tanımı vardı: "Sınırsız insan ihtiyaçlarını, sınırlı üretim imkânlarıyla karşılamak". Bu tanım benim aklımdan hiç çıkmadı. Yakın zamana kadar derslerimde bu tanıma atıf yaptığımda, bu tanımı neo-klasik iktisat, liberal iktisat diye nitelendirip geçersizliğini vurguluyordum. Artık aynı fikirde değilim. Belki de iktisat gerçekten o kitaplarda ifade edilen şeydi. Bugün yaşadığımız ise bu anlamda artık iktisat değil. Belki de biz artık iktisat sonrası bir toplumda yaşıyoruz. Aslında artık geçerli olan siyasal kültürün eleştirisidir, derken kastım tam da bu. Artık sınırsız insan ihtiyaçlarını sınırlı bir üretim kapasitesiyle karşılamaya çalışan bir toplumda yaşamıyoruz. Sınırsız bir üretim kapasitesini tüketerek ayakta tutacak insanların üretildiği bir toplumunda yaşıyoruz. İnsanlar fabrikada üretilmezler, kültürle üretilirler. "İnsanların üretilmesi" dediğimde kimilerinizin irkilebileceğini tahmin ediyorum. Ama inanın bu söylediğimin mecaz mı, hakikat mi olduğundan ben bile tam olarak emin değilim.

İhtiyaç üzerine inşa edilmiş bir üretim/tüketim ilişkisini iktisat olarak değerlendirebiliriz. Ama ya üretim/tüketim

ilişkisi artık ihtiyaçlar üzerinden kurulmuyorsa? Örneğin, Adorno ve Horkheimer'ın "kültür endüstrisi", Baudrillard'ın "tüketim toplumu", Lyotard'ın "libidinal ekonomi" analizlerini bence gidişin bu yönde olduğu şeklinde okuyabiliriz. Bu noktada Adorno ile Marx arasındaki tartışmada Adorno'nun haklı olabileceği bir noktaya geliyoruz. İktidarın artık fabrikadaki ilişkide kurulup kurulmadığı meselesi! İş zamanı ile boş zaman arasındaki ilişkinin tamamen tersine dönmesinden söz ediyorum. Aslında işyerindeyken değil, tam terine boş zamanlarımızda toplumsal sorumluluğumuzu yerine getiriyoruz. Birer tüketici olarak. Ve bu konu kesinlikle tesadüflere terk edilecek bir konu değil. 29 krizi orada Demokles'in kılıcı gibi sallanıyor!

Yani esas iktidar artık iş zamanı dışındaki iktidar. Bu iktidar daha belirsiz, daha amorf, daha yatay ama daha güçlü bir iktidar. Çünkü bir zorunluluğa, yani hayatta kalmak için emek gücünün piyasaya çıkmasına değil, bir tercihe, hepimizin cebindeki kredi kartlarına dayanıyor. Gramsci'yi ve onun "hegemonya" kavramını bir kez daha hatırlatmak isterim. Adorno'nun "modern toplum en gayriinsanî toplumdur" sözünü dikkatinize sunmak isterim. On dokuzuncu yüzyılın iktidarı, gemileri limana bağlayan kalın halatlara benzer. Fakat günümüzde bu halatlar yerine, yüksek teknoloji vasıtasıyla görünmeyecek kadar inceltilmiş halatlar olduğunu varsayın. İşte günümüz iktidarı böylesi bir iktidardır. Foucault'nun "iktidar her yerdedir" ifadesini, postyapısalcı düşüncede ortaya çıkmış "denetim toplumu", "kontrol toplumu" gibi kavramları da bu minvalde değerlendirmek anlamlı olur elbette.

Son söz olarak Türkiye'deki sol hakkında birkaç kelam etmek isterim. Türkiye'deki Marksizmin en önemli sorununun Marx sonrası Marksizmler içinde "ortodoks" çizgilere fazla bağımlı olması olarak görüyorum. Yani hem kurumsal yapılarda hem de bireysel zihinlerde, ortodoks Marksist düşünce dışındaki alternatif, heterodoks, eleştirel çizgilerle herhangi

bir bağlantı yok. Yani insanlar Türkiye'de genelde Marx ile Gramsci'yi, Adorno'yu, Foucault'yu, Benjamin'i, Deleuze'ü birlikte okuyamıyorlar. Ve dolayısıyla da bunların arasında bir bağlantı göremiyorlar. Çünkü kendine Marksist diyenler yukarıdaki isimlere pek de sıcak bakmıyorlar ve bu isimlerle çok samimi olanlar da (belki buna ben de dâhilim) Marx'a çok sıcak bakmıyorlar. Yukarıda adını andığım, referans verdiğim isimler ne yazık Türkiye'de pek "politik" düşünürler olarak okunmuyor. Hâlbuki bu doğru değil. Dolayısıyla bunun hem pratik hem teorik bir sorun olduğunu düşünüyorum.

Modernlik, çağdaşlık, ilericilik gibi "şık" kavramları çok seviyoruz. Ama onların anlamlarına dair ciddi bir merakımız da yok doğrusu. Çağdaşlık verili bir çağa uyumlu olmak anlamında kullanılıyor. Peki, çağın öyle olmasında bizim ne katkımız var? Daha doğrusu çağın oluşumunda niye bizim doğru dürüst bir katkımız yok? Zaman niye hep bizim başımıza gelen bir şey? Biz niye zamanı üretemiyoruz. Üretmediğimiz, ortaya çıkmasında pek bir katkımız olmayan bir değerin biçimini giyindiğimizde o değer de bize "bonus" olarak veriliyor mu? Laikliğimiz de, dindarlığımızda fazla şekli! Ya da yeterince içerikli değil.

Burada (Lizbon'da) hayatın şeklinin belli bir değer, anlam etrafında biçimlendiğini hissedebiliyorsunuz. Ya da şeklin asla esas olmadığını! Şeklin ancak ve ancak içerikle ilişkisi çerçevesinde anlam kazandığını! Burada yaşanan hayatın içinde bir metafizik var. Metafizik deyince illa dini, itikadi bir şeyi kastetmiyorum. Onlar da dâhil olmak üzere, çok genel olarak "anlama dair" bir şeylerden söz ediyorum. Formun, biçimin, tekniğin belli bazı değerler, seçimler, tercihler, anlamlar üzerinden oluştuğu yerde hâlâ ve hep bir metafizik mevcuttur. Galiba bizim hayatımızın bir metafiziği yok! Maalesef metafizik olmadan da medeniyet ancak bu kadar üretilebiliyor.

ISBN: 978-6059436090

THG 0807698 GCV

HERETİK