cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi

Sayı: 15 - Yaz 1998 - ISSN 1300-2880 - 1.500.000 TL

# cumhuriyet: alkışla olmaz



Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 15 Yıl: 1998
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. adına sahibi: Selçuk Altun

Editör: Serra Ciliv
Yayın Kurulu: Cem Akaş, Faruk Birtek, Hasan Ersel,
Ferda Keskin, Uğur Kökden, Ahmet Kuyaş, Ömer Madra, İlber Ortaylı, Artun Ünsal

Kapak Tasarımı
Faruk Ulay - Kaan Savul

Baskı: Altan Matbaacılık Ltd. Şti.

Yapı Kredi Plaza E Blok Manolya Sokak 1. Levent 80620 İstanbul
Tel.: (0 212) 280 65 55 (pbx) Faks: (0 212) 279 59 64
http://www.ykykultur.com.tr

Hesap no: Yapı Kredi Beyoğlu Şubesi 56 00 87-9

Yurtiçi fiyatı: 1.500.000.- TL
Yurtiçi abone fiyatı: 5.000.000.-TL
Yurtdışı abone fiyatı (taahhütlü gönderi): 115 DM

Cogito'nun 15. sayısı 4000 adet basılmıştır.

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

## Bu sayıda:


Editör'den

5 • Serra Ciliv

"Batı Klasiği"

11 • Seneca • Yaşamın Kısalığı Üzerine

"Doğu Klasiği"

17 • Buda'nın Veda Konuşması

Dosya

27 • David Held • Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-Yönetim ve Aktif Yurttaş

69 • Patricia Springborg • Batı Cumhuriyetçiliği ve Şark Hükümdarı

95 • Yves Déloye • Cumhuriyet Fikri ve Vatandaşlık: Fransız Deneyimi (1840-1945)

114 • Ahmet Kuyaş • Neden Cumhuriyet?

119 • Cem Akaş • Yetmiş Yıl Sonra "Müzik Devrimi"

132 • Şeyla Benhabib ile Söyleşi

141 • Jürgen Habermas ile Söyleşi • Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine Bir Söyleşi

159 • Hakan Yılmaz • Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek

170 • Faruk Birtek • Bir Çağdaşlaşma / Çağdaşlaşamama Projesi: Bir Deneme

185 • Cem Akaş, Ahmet Aslan, Faruk Birtek, İsmail Kara, Nükhet Sirman, Mümtaz Soysal, Mete Tunçay • "Alkışla Cumhuriyet Olmaz!"

KAYITTA
233 • FREDRIC JAMESON İLE SÖYLEŞİ

MAJÜSKÜL
251 • ARİF DİRLİK • Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı? Küreselcilik, Sömürgecilik-Sonrası ve Tarihin İnkârı

GÜN-DEM
275 • PETRA HOLZER • Bergama ve 10 Yıllık Direniş Hareketi

$C_{10}H_8$
287 • M. ŞEKİP TUNÇ • Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri Meselesi

VİZÖRDEN
299 • EDWARD SAID • Dünyalar Arasında

KİTAP
313 • MARSHALL BERMAN • Serbest Kalan Melodi
322 • FERDA KESKİN • Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi

327 • Yazarlar Hakkında

# editör'den

Cogito'*nun bu sayısının çerçevesini oturtmakta oldukça zorlandık. Amacımız, her zamanki gibi, ele aldığımız konuda geniş ve gelişmiş bir söylemi kapsamak ve üzerine yeni bir platform açmaktı. Ancak, her gün eleştirdiğimiz, ama bir o kadar da içinde yoğrulduğumuz, eğitimimizi şekillendirmiş, öz-imgelerimizi yaratmış bir gerçeklikle ilgilenirken, olagelenin dışına çıkmanın güçlüğünü fark etmemiz uzun sürmedi. 75. yılında Türkiye Cumhuriyeti, vatandaşlarına vermediği hak ve yaşam standartlarıyla, onları sokmaya çalıştığı kalıplarla ve devletçi, güven vermeyen politik süreçleriyle hemen her noktasında kızgın eleştiri gerektiren bir tabloyla karşımızda. Fazla umut vermeyen bu tablonun, eğitimin yetersizliğinden ordunun siyasetteki rolüne, çoğulcu anlayışın yokluğundan yüzlerce düşünce suçlusuna kadar bizi yönlendirdiği birçok konuda, resmi ideolojinin ve onun oluşturduğu söylemin dışından konuşmak, içselleştirilmiş çekinceleri ve bakışları tekrar tekrar sorgulamayı gerektiriyor; bugün Türkiye'de solun da, sağın da birtakım can alıcı konularda bağımsız düşünce üretmekte zorlandığını görüyoruz. Elimizdeki konu kolayca tüketilemeyecek kadar kapsamlı; söylem, rahatça delinemeyecek kadar sık örülmüş.*

*Bir adım geri atalım yine de; konuya karşı mesafemizi alır gibi yapalım ve cumhuriyetçi kuramın Antik Yunan'dan günümüze gelişimine, halk egemenliği, demokrasi, özgürlük, çoğulculuk ve "aklı başında yurttaş" kavramlarıyla birlikte evrimine bakalım, dedik. David Held bize Batı cumhuriyetçiliğinin çizelgesini veriyor. Patricia Springborg ise Antik Yunan'da, İtalyan şehir devlet-*

*lerinde, Mezopotamya'da ve Osmanlı İmparatorluğunda çoğulcu yapıları, devlet iktidarlarını, mülkiyet haklarını ve toplumsal ilişkileri bir kez daha gözden geçirerek Batının cumhuriyetçiliği ve onun karşıtı Doğunun despotizmi olarak adlandırılan yapıların revizyonist bir okumasını yapıyor. Örneğin* Gemeinschaft / Gesellschaft *ayrımından yola çıkan, ilkellikten* polis'e, *oradan da modern Batılı ulus-devlete ulaşan bir evrim çizgisini sorgularken, bize Doğudaki gayri şahsi bürokrasilerin iktidar yapılarını ve toplumsal ilişkileri gözlememizi tavsiye ediyor. Bu yolla bugüne kadar çizilmiş kesin devlet-(sivil) toplum, iktidar yapıları-toplumsal ilişkiler ayrımlarını tekrar gözden geçirelim istiyor.*

*Cumhuriyet kuramından, Türkiye Cumhuriyetinin gidişatına kaydığımızda, yapmak istediğimiz tam anlamıyla, bu kesin gözüken ayrımları çözümlemekti. "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" koşulunun bir yurttaş yaratma koşulu olduğunu kabul ettiğimizde, incelenecek bir sonraki olgunun, bu vatandaşın cumhuriyetin neresinde, hangi rolle ve hangi kalıplarla yaşamaya şartlandırıldığı olduğunu gördük. Déloye'nın Fransız Cumhuriyetinin ilk yüz yılına odaklandığı makalesi Türkiye Cumhuriyetinin çizelgesiyle birçok yakınlık gösteriyor. Bu makalede, özellikle –açık nedenlerle– vatandaşlık kimliğiyle toplumsal kimlik arasında herhangi bir ayrımı düşünmeyi yasaklayan Vichy dönemine dikkat çekmek istiyoruz. Toplum, Vichy ideologlarına göre, bir organizma gibidir: "Amaç, her düzeyde topluluğa verdikleri hizmetlerle seçilen insanlardan oluşan bir hiyerarşi üretmektir. Bu insanların küçük bir kısmı akıl verir, bazıları egemenliği ellerinde tutar ve en tepede bulunan şef de yönetir."*

*Cem Akaş, 1928'de gündeme gelen bir müzik devrimi kapsamında alaturka müziğin yasaklanmasından hemen önce Mustafa Kemal'in sözlerine dikkat çekiyor: "Müzik devrimi şahsa önce kendi iç dünyasını unutturmayı, sonra da yeni bir âleme yönelmeyi gerektirir... Zor ama yapılacaktır." Cumhuriyetin güçlü devletçiliğinin; sınıfsız imtiyazsız bir millet yaratmak, yeni vatandaşı şekillendirmek uğruna, yeterince eleştirel, demokratik ve çoğulcu değer çatışmalarına yer vermemiş olmasını ve Cumhuriyetin bir geleneği, bir düşünce şeklini tamamen yok etmesini bir "tarihi alternatifsizlik" olarak nitelendiriyor Şeyla Benhabib. Bugünün girdaplarında "bastırılmış olanın geri dönüşü"nü görüyor.*

*Bu bağlamda, Faruk Birtek'in cumhuriyetin kuram ve uygulamalarını gözden geçirdiği yazısında da gördüğümüz gibi, cumhuriyetin uygulamalarına içkin en önemli sorunlarından biri, özel alanı iktidarın "hızı"ndan korumak olacaktır. Cumhuriyet ancak, vatandaşlık kavramını, özeli yitirmeden ve "aklı ba-*

şında bireyi" merkezi mobilizasyonun çarklarında kaybetmeden kurgulayabildiği sürece özünü korur. Çoğulcu demokrasi anlayışının yokluğunda –din olsun, etnik kimlikler olsun, sol muhalefet olsun– sivil toplumun hafızasından silinmeye çalışılan her şey, merkez ile çevre arasındaki ilişkilerin ters yüz edilmesini, daha akışkan hale getirilmesini zorlaştırır. Somut, üretken tartışmaların yolunu keser.

Hakan Yılmaz, Habermas'ın burjuva kamusal alan kuramından yola çıkarak Türkiye'ye baktığında, Batıdaki modern devletin bürokratik aygıtlarının Türkiye'ye transfer edildikleri dönemde, bu siyasal teknolojinin tarihsel-toplumsal-kültürel bağlamının transfer edilemediğinden söz ediyor. "Bürokratik aygıt" diyor, "bu dönemde burjuva kamuoyunun yokluğunda otoriter rejimlere meyletmiştir." Burjuva kamuoyunun, kamusal alanın önemine odaklandığımızda ise, sadece bir kadroyu, tepeden inme bir "tarihi alternatifsizliği" incelemenin yetersizliğiyle karşılaşıyoruz. Çünkü bugüne bakarken, sivil toplumu yalnızca tarihsel koşullar tarafından şekillenmiş bir devletin dayattığı koşulların sonucu olarak görmek, akışkan hale getirmeye çalıştığımız ayrımları pekiştirmek anlamına gelecektir. Bu sayıda Habermas'a bu kadar geniş bir yer vermemizin nedeni de bu. Hem normatif ölçütlerimizi, hem de Türkiye'nin gerçekliğinde kamusal alanın gelişimini ve sınırlarını incelerken, sorguladığımız, Habermas'ın radikal demokrasi için gerekli gördüğü şekilde, baskıdan ve müdaheleden arınmış bir sivil toplumun oluşabilirliği.

Petra Holzer'ın Bergamalıların on senelik direnişi üzerine yazdığı yazı, bu bağlamda kamusal alan kavramını ve Türkiye'de merkeze uzak insanların kamusal alana giriş imkânlarını sorgulaması açısından, Gün-dem'imizi Dosya'mıza bağlıyor. Devlet-medya-sermaye-yurttaş ilişkilerinin irdelendiği bu yazı, yalnız Türkiye Cumhuriyetinde değil, gelişmiş kapitalist ağın içinde yer alan tüm ülkelerde oluşturulan "kamusal alan" kuramlarını ve gerçekliklerini sorguluyor. Yurttaşın, hani şu sözü edilen "duyumsayan, düşünen, isteyen birey insan"ın devleti ve medyayı dışarıdan da olsa –Habermas'ın deyimiyle– kuşatma noktaları, bu tip sorgulamalardan ivme kazanacaktır.

Bu sayı, Cogito'nun çizgisini tekrar gözden geçirecek kadar zorladı bizi. Olagelen söylemin içinde yer alma korkusu, öz eleştirinin ilk adımı oldu. Biraz da bu yüzden, sayının bel kemiğini oluşturan yuvarlak masa toplantısı da dahil olmak üzere bu sayıda birçok söyleşi var. Kendilerini değişik noktalarda konuşlandırmış insanların düşündüklerini, dudaklarından ilk döküldüğü haliyle, iç-

*selleştirilmiş çekincelerin ve düzeltmelerin sansürüne fazla uğramadan sunabilelim istedik. Dikkat çekmek istediğimiz, tüketilecek bir resim değilmiş meğer. Tartışmaların kökenlerini, kavramların eleştirilerini irdelerken, oluşmuş dile, tonlamalara, kendimizi nereden konuşmaya alıştırdığımıza da önem vermek gerekiyor. Sayı matbaaya giderken, "söyleme dikkat!" notunu da düşmek istiyoruz.*

*Dosya içindeki görsel malzemeler, 1935-36 yıllarında Türkiye Cumhuriyetini dünyaya tanıtmak amacıyla hükümet tarafından hazırlanmış olan* La Turquie Kemaliste *adlı dergilerden derlendi. İlginç bulduğumuz resim altı yazılarını da bıraktık; metinlerle doğrudan bir ilişki içinde olmasalar da, fotoğraflar kendi içlerinde, Türkiye Cumhuriyetinin o yıllarda kendisini nasıl kurgulamayı seçtiğini oldukça açık ve keyifli bir şekilde anlatabiliyorlar.*

*Son bir söz. Bundan sonra sayılarımız arasında bir devamlılık yakalamanız mümkün olacak. Geçen sayıda yayımlanan Judith Butler'ın yazısına Nancy Fraser'ın, Arif Dirlik'in bu sayıdaki yazısına Gayatri Spivak'ın cevap niteliğindeki yazıları sırada. Bir de, bir önceki sayıda basılan yazıların, ya da sayının bütününün tartışmaya açılacağı yeni bir bölüm eklemeyi düşünüyoruz; herhangi bir resmin tek sayıda tükenmeyeceği gerçeğini, oluşturulan her söylemin üzerine yeni platformlar açılması gerekliliğini göz önünde bulundurarak. Bu yeni bölümün, "Cumhuriyet: Alkışla Olmaz" sayısından hemen sonra başlayacak olması, tabii ki, tesadüf değil.*

*Serra Ciliv*

"batı klasiği"

# YAŞAMIN KISALIĞI ÜZERİNE*

Seneca

## I

**1.** Ölümlülerin çoğu, Paulinus, doğanın kötülüğünden acı acı yakınır: Dünyaya kısıtlı bir süre için geliriz, derler ve bize verilen bu süre öyle hızlı, öyle çabuk kaçıp gider ki, yaşam, küçücük bir azınlığın dışında, bütün insanları tam da yaşamaya hazırlanırken terk eder. Bu sözde evrensel talihsizlik yalnızca ölümlülerin çoğunu ve cahiller yığınını inletmekle kalmaz; bu duygu, şöhreti büyük insanlar arasında da yakınmalara yol açar. İşte hekimlerin en büyüğü de bu yüzden haykırır: "Yaşam kısa, bilim uzun!"[1]

**2.** İşte bu yüzden Aristoteles[2], bir bilgeye hiç uygun düşmeyen bir biçimde doğaya başkaldırır: "Hayvanlara karşı [doğa] öyle hoşgörülü ve bağışlayıcı davrandı ki, onlara beş, hatta on insanınkine eşdeğer bir ömür verdi, oysa, büyük işler başarmak için doğmuş insanoğlunun sonu alabildiğine çabuk geliyor."

**3.** Çok kısa bir zamanımız yok, ama çok zaman yitiriyoruz. Yaşam yeterin-

* Sénèque, *De la brièveté de la vie,* Latinceden Fransızcaya çeviren, Colette Lazam, Edition Rivages, Paris, 1991. (Ayrıca Sénèque, *La Vie heureuse. La Brièveté de la vie,* Latinceden Fransızcaya çeviren François Rosso, Arléa, 1995 baskısından yararlanılmıştır.)

1 Hippokrates'in sözü.

2 Seneca, Aristoteles'i Theophrastos ile karıştırmış olabilir.

ce uzun; çok büyük işler başarmamıza olanak tanıyan bir cömertlikle verilmiş bize, onu iyi kullanmamız koşuluyla. Ama yaşam lüks ve aldırmazlık içinde saçılıp savrulursa, hiçbir değer yargısına uymazsa, işte o zaman aktığını anlamadan geçip gittiğini fark edebilmemiz için nihai gerekliliğin baskısı gerekir.

**4.** Hayır, bize bağışlanan yaşam kısa değil, onu kısaltan biziz; ömrümüz yok değil, biz onu boşa harcıyoruz. Sınırsız, sonsuz zenginlikler kötü bir efendinin ellerine düşerse, bir anda eriyip gider; buna karşılık, az da olsalar, eğer iyi bir insanın elinde kalırlarsa, zamanla çoğalırlar. Aynı şekilde, yararlanmayı bilen kişi için, yaşam da uzadıkça uzar.

## II

**1.** Niçin Doğa'dan yakınıyoruz? Doğa bize iyi davrandı: Kullanmasını bilen için yaşam uzundur. Evet ama bakın şu işe: Buradaki, doymak bilmez açgözlülüğünün; şuradaki gereksiz işler için gücünü harcama hevesinin tutsağı; biri şaraba boğulmuş, öteki tembellikten uyuşup kalmış; filanca hep başkalarının kararlarına bağlı bir hırsla tüketiyor gücünü; falancayı, zengin olmak umuduyla, yedi iklim dört bucakta ticaret yapma tutkusu sürükleyip götürüyor; savaşma arzusu içini kemiriyor bazılarının, her an başkalarının uğradığı tehlikelere karşı tetikte, kendi uğrayabilecekleri tehlikelere karşı da pusuda bekliyorlar; üstlerine hiç karşılığını görmeden saygılarını sunarak gönüllü bir kölelik içinde kendilerini tüketenler de var.

**2.** Pek çok kişi başkalarının durumuna imrenerek ya da kendi durumundan yakınarak geçiriyor bütün zamanını. Çoğu belirli bir şeyin peşinde değil; dalgalı, değişken, doyumsuz bir uçarılıkla bir tasarıdan vazgeçip bir yenisini benimsiyor; bazıları ne tarafa yöneleceklerini bilemiyor; o kaçınılmaz an, baygın baygın esnerken yakalıyor onları. Öyle ki ben de, sanki bir kâhinin ağzından çıkmış izlenimi veren, şairlerin en büyüğünün söylediği şu sözün doğruluğundan hiç kuşku duymuyorum: "Yaşamın bizim yaşadığımız bölümü kısacıktır."[3] Besbelli, geri kalan, yaşam değil zamandır.

**3.** Kötülükler göz açtırmaz, her taraftan kuşatır onları; gerçeği görebilmek için doğrulmalarına ya da gözlerini kaldırıp bakmalarına izin vermez. Başlarını suyun altında, tutkularına gömülü tutar. Bir daha asla kendilerine gelemezler; rastlantı sonucu, bir dinginlik dönemi gelse bile, rüzgâr dindiği zaman çırpıntıların sürdüğü bir açık denizdeki gibi, dalgalar sallayıp durur, tutkuları hiç rahat bırakmaz onları.

**4.** Mutsuzlukları apaçık görünen insanlardan mı söz ettiğimi sanıyorsun? Yaşadıkları refah ilgi odağı haline gelen insanlara bak: Mallarının altında boğuluyorlar. Zenginliklerini ağır bir yük olarak gören ne çok insan var! Güzel konuşma ve her gün yeteneklerini gözler önüne serme tasası ne çoğuna kan kusturuyor! Kaçı kesintisiz hazlarla yüklü bir yaşam sürmekten sararıp soluyor! İçlerinden kaçına rahatsız edici bir müvekkil kalabalığı soluk alacak zaman bırakmıyor! Uzun sözün kısası, en basitinden en soylusuna dek gözden geçir

3 Kaynak bilinmiyor.

hepsini: Buradaki hukuk konusunda yardım istiyor, şuradaki yardım ediyor ona, birisi sanık, öteki avukat, öbürü kararı bildiriyor, ama hiç kimse bağımsızlığını talep etmiyor; herkes birbiri için kendisini tüketiyor. Adlarını ezbere bildiğimiz kişiler konusunda sor soruştur, göreceksin ki şöyle ayırt ediliyorlar birbirlerinden: Birinci ikincinin gözüne girmeye çalışıyor, ikinci de bir üçüncünün: Hiç kimse kendi kendisinin hoşuna gitmeye çabalamıyor!

**5.** İşte bazıları da son derece anlamsızca öfkeye kapılıyor: Üstlerinin çalımından yakınıyorlar, onlarla görüşecek zaman bulamadılar diye! Kendisine ayıracak hiç zaman bulamayan kişi bir başkasının kibrinden yakınmaya nasıl cüret edebilir! Yine de, sen kim olursan ol, senin üstün konumundaki kişi saygısızca davranmış olsa bile, en azından seni dinleme lütfunda bulunmuş, seni huzuruna kabul etmiştir: Sen kendine bakmaya, kendini dinlemeye tenezzül bile etmedin hiç. Demek ki kim olursa olsun hiç kimseden böyle zorunlulukları yerine getirmesini isteyemezsin, hiç kuşkusuz, o görevleri yaptınsa bir başkasıyla birlikte olmak istediğin için yapmadın, kendinle birlikte olmayı becerememediğin için yaptın.

## III

**1.** Bütün zamanların en parlak zekâları, aynı görüşü paylaşsalar da, insan aklının körlüğü konusunda ne kadar hayrete düşseler azdır: İnsan kendi topraklarına kimseyi ayak bastırmaz; sınırlar konusundaki en ufak anlaşmazlıkta koşup silahlara taşlara sarılır, ama başkalarının kendi yaşamını çiğnemesine göz yumar; dahası yaşamına egemen olacak kişileri bizzat kendisi sokar yaşamına. Servetini paylaşmak isteyen kimse bulunmaz, ama insanın yaşamını paylaştığı kişiler sayılamayacak kadar çoktur! İnsan malını mülkünü korumak istediğinde sakınımlı davranır, ama zaman kaybı söz konusu olduğunda, titizce saklanması saygıdeğer bir davranış olan tek malı saçıp savurur.

**2.** İşte bu yüzden ihtiyarlardan birisinin karşısına geçip şöyle demek isterdim: "Yaşamın sonuna yaklaştığını görüyoruz senin, yüz yaşına geldin (belki de çoktan geçtin), öyleyse geriye bak, ömrünün bir muhasebesini yap. Bir alacaklı, bir metres, bir hükümdar ya da bir müvekkilin yüzünden ne kadar zaman kaybettin, bir hesapla; karınla kavga etmek, köleleri cezalandırmak, işlerin için Roma'yı arşınlamak ne kadar zaman kaybettirdi; bizim yüzümüzden tutulduğun hastalıkları ekle, kullanılmamış zamanı da ekle: Hesapladığından daha az yıl yaşadığını göreceksin.

**3.** Kendi kararından dönmediğin zamanları hatırla, tasarladığın gibi geçen bir avuç günü hatırla, kendine sahip çıktığın zamanları hatırla; ne zaman yüz ifaden değişmedi, cesaretin azalmadı; böylesine uzun bir yaşam boyunca neler başardın; kaç kişi, sen ne yitirdiğini fark etmeden yaşamını çaldı senden, önemsiz bir üzüntü, aptalca bir sevinç, içini kemiren bir tutku, çıkara dayalı bir ahbaplık sana ne kadar zamana mal oldu; sana ait olanlardan geriye ne kadar az şey kaldığını hatırla: Zamanından önce öldüğünü anlayacaksın!"

**4.** Sanki hep yaşayacakmış gibi yaşıyorsunuz, kırılgan olduğunuz aklınızın

köşesinden geçmiyor, akıp gitmiş olan onca zamanı hiç dikkate almıyorsunuz; sanki tükenmez kaynaklarınız varmışçasına har vurup harman savuruyorsunuz, oysa belki de falanca adama ya da filanca işe ayırdığınız şu gün son gününüzdür. Bütün korkularınız ölümlülerin duyduğu korkular; ama bütün arzularınız ölümsüzlerin arzuları.

5. İnsanların çoğunun şöyle dediğini duyacaksın: "Elli yaşında ticareti bırakacağım, altmışımda bütün işlerimden ayrılacağım." Önünde daha zaman olduğu güvencesini kim verdi sana? Ömrünün senin öngördüğün biçimde sona ermesini kim sağlayacak? Yaşamının "kalıntısını" kendine, artık bir işe yaramayan zamanı bilgeliğe ayırmaya utanmıyor musun? Artık durulması gereken anda yaşamaya başlamak için çok geç değil mi? Sağlıklı kararları elli ya da altmış yaşma ertelemek ve pek az kişinin erişebildiği bir yaşta yaşamaya başlamak istemek, insanın ölümlü olduğunu nasıl da aptalca unuttuğunu göstermiyor mu!

## IV

1. En kudretli, en yüksek mevkilere gelmiş insanların siyasal yaşamdan çekilmeyi dilediklerini, bunu övdüklerini, bütün başarıları yerine bunu tercih ettiklerini işiteceksin. Eğer bunu güvenli bir biçimde becerebileceklerse bulundukları zirveden inmeyi arzularlar, çünkü dışarıdan hiçbir şey saldırmasa ya da sarsmasa bile Kader kendiliğinden yıkılıp yok olur.

2. Herkesten daha fazla tanrıların gözdesi olan tanrısal Augustus, rahat bırakılmak, devlet yönetiminden alınmak için dua ederdi hep. Günün birinde kendisi için yaşayabileceği umuduyla, acılarında, kuşkusuz aldatıcı ama hoş bir avuntu buluyordu.

3. Senato'ya yazdığı ve emekliliğinin, geçmişteki ihtişamına yaraşmayan, şerefsiz bir emeklilik olmayacağına söz verdiği bir mektupta, şu sözleri buldum: "Olgular vaatlerden daha çarpıcı bir biçimde kanıtlayabilir bunu. Ama alabildiğine özlenen bu anın arzusu bende öylesine büyüdü ki, madem o anın geldiğini görme mutluluğu gecikiyor, ben de sözlerin tatlılığında şimdiden biraz haz buluyorum. "

4. Siyasal yaşamdan çekilmeye öyle can atıyordu ki, gerçekten yapamadığı için, önceden, hayalinde tadını çıkarıyordu bunun. Her şeyin kendisine bağlı olduğunu gören, insanların ve ulusların yazgısını elinde tutan imparator, unvanından sıyrılacağı günü düşündükçe mutlulukla kendinden geçiyordu. Görkemi bütün ülkeleri aydınlatan bu servet için ne kadar ter döküldüğünü, bu servetin bilinmeyen ne çok acılar gizlediğini deneyimlerinden biliyordu.

5. Önce kendi yurttaşlarına, sonra meslektaşlarına, daha sonra da yakınlarına karşı eline silah almak zorunda kalan Augustus hem karada hem de denizde kan döktü; savaş entrikalarıyla Makedonya, Sicilya, Mısır, Suriye, Asya ve pek çok kıyıya sürüklendi; Romalıları katletmekten bıkan ordularını yabancıların üstüne sürdü. O, Alpleri dize getirirken, barış içindeki bir imparatorluğun ortasına çöreklenmiş düşmanları alt ederken, sınırları Ren, Fırat ve Tuna'nın

ötesine kadar genişletirken, Roma'nın göbeğinde, Murena, Caepio, Lepidus, Egnatius ve başkaları ona karşı hançerlerini biliyordu. Kendisine kurulan tuzakları henüz bozmadan, kızı ve zinanın kutsal bir düğümle kızına bağladığı pek çok genç soylu, artık bitip tükenmiş bu adam için tehlike yaratıyordu. Sözü gelmişken Paulus'u ve Antonius'la birlik olan o korkunç kadını[4] da unutmamak gerek. Bu ülserleri organlarıyla birlikte çıkarıp atar atmaz alttan yenileri çıkıyordu; yaşamı, durmaksızın bir yerinde kanamalar meydana gelen fazla kanlı canlı bir vücut gibiydi. Dolayısıyla Augustus da dünya işlerinden el etek çekmeyi diliyor; bunun umudu ve hayali acılarını dindiriyordu. İşte bütün dilekleri yerine getirebilecek durumdaki kişinin dileği buydu.

## V

**1.** Catilina'nın, Claudius'un, Pompeius'un ve Crassus'un yandaşları arasında, yani bazıları açık düşmanlar, bazıları da şüpheli dostlar olan insanlar arasında bocalayan, çökertmeye çalıştığı Cumhuriyet'le aynı fırtınaya kapılarak yok olan, başarısızlıklara katlanamadığı kadar başarılarla da rahatlamayan Marcus Cicero da, nedensizce değil ama ölçüsüzce övdüğü şu konsüllük görevine kaç kez lanet etmedi mi!

**2.** Baba Pompeius'un yenildiği ve onun oğlunun İspanya'da, dağılan orduyu güçlendirmeye çabaladığı dönemde, Cicero, Atticus'a yazdığı bir mektupta nasıl da acınası sözler ediyor! "Burada ne mi yaptığımı soruyorsun bana?" diyor. "Tusculum'daki malikânemde, yarı özgür, bekliyorum." Sonra da geçmiş yaşamına üzüldüğü, şimdiki yaşamından yakındığı ve gelecek konusunda umutsuzluğa düştüğünü gösteren başka sözler ekliyor.

**3.** Cicero kendisine "yarı özgür" diyor. Aman Tanrım, bir bilge hiçbir zaman kendini böyle nitelendirecek kadar alçalmasın; özgürlüğü hep tam ve eksiksiz olan, her türlü bağdan kurtulmuş, tümüyle bağımsız ve herkesten üstün konumdaki bir bilge, hiçbir zaman "yarı özgür" olmasın! Kader'in üstünde olan kişinin daha üstünde kim olabilir ki?

## VI

**1.** Gracchus'ların kötü siyasetinin etkisiyle hazırlanan yeni yasaların kaynağı, atılgan ve ateşli Livius Drusus[5] idi; bütün İtalya'da gördüğü şaşırtıcı destekten güç alıyordu. Artık denetlemeyi başaramadığı ve daha ileri gitmesine de göz yumamadığı olayların nereye varacağını kestiremeyince, yaşamına lanetler yağdırmaya koyuluyormuş anlatıldığına göre: Bütün ömrü boyunca, rahat yüzü görmediğini söylüyormuş, çocukken bile hiç tatil yapmayan bir tek o varmış. Livius Drusus daha on sekiz yaşına gelmeden, cüppeyi giyip yargıçların önünde sanıklardan yana tanıklık etmeye cesaret etti ve Forum'da nüfuzunu öyle etkili bir biçimde kullandı ki istediği bazı kararları kopartmayı başardı.

**2.** Böylesine erken ortaya çıkan bir ihtiras nerelere varmazdı ki? Tahmin

4 Kleopatra.
5 İÖ 91'de *tribunus*.

edilebileceği üzere, bu vakitsiz gözüpeklik, hem kamusal hem de kişisel düzeyde çok büyük bir felaketle son bulacaktı. Dolayısıyla, çocukluğundan beri Forum'da kargaşa ve huzursuzlukları kışkırtan bir adamın, tatil nedir bilmedim diye yakınması için artık vakit çok geçti. Yaşamına kendi eliyle mi son verdiği konusunda tartışmalar hâlâ sürer, çünkü kasığından yaralanınca birden yere yığılmıştı. Kimileri, ölümü bir intihar mıydı acaba, diye merak eder, ama hiç kimse bu ölümün vakitli mi vakitsiz mi olduğunu merak etmez.

**3.** Çok mutlu oldukları izlenimi yaratan, oysa yaşamları boyunca yaptıkları her şeyin kendilerine nasıl da tiksinti verdiğini söyleyerek mutsuzluklarını itiraf edenleri bir bir sıralamak boşuna olur; ama yakınmaları ne başkaları ne de kendileri üzerinde etkili oldu onların; sözler bir kez fışkırıp çıkınca, tutkular alışkanlıklarına geri döner çünkü.

**4.** İnan olsun şurası gerçek ki, ömrünüz bin yıldan uzun sürse de, kısalıp kaybolurdu yine de: Kötü alışkanlıkların yiyip yutmayacağı bir yüzyıl bile geçmezdi. Doğal olarak dörtnala akıp gitse de aklın uzattığı bu ömür, kaçınılmaz olarak çabucak uçup gidecektir elinizden; çünkü bu en uçucu varlığı yakalamaya, tutmaya, yavaşlatmaya çalışmıyorsunuz ki; sanki istediğiniz an elde edebileceğiniz, gereksiz bir malmış gibi yok olup gitmesine göz yumuyorsunuz.

## VII

**1.** Mutlu görünüp de mutsuz olanlar arasında birinci sıraya, şaraptan ve seksten başka bir şeye zamanı olmayanları koyarım; bundan daha iğrenç bir saplantı yoktur. Ötekilere gelince, anlamsız bir şan şöhret hayaletinin tutsağı olsalar da, en azından daha incelikli bir biçimde kandırırlar kendilerini; bana açgözlüleri, öfkelileri, haksız yere kin güdenleri ya da haksız yere savaşanları sayıp dökebilirsin. Bunların hepsi hatalıdır ama en azından insanca davranırlar, oysa kendilerini midelerine ve cinselliklerine kaptıranlar, şerefsizliğe gömülüp gider.

**2.** Bu insanların bütün günleri nasıldır, bir incele; ölçüp biçmekle, hile yapmakla, kaygılanmakla, dalkavukluk etmekle, birilerinin kendilerine dalkavukluk etmesini seyretmekle geçirdikleri zamana bir bak, kefil olmak ya da kendilerine kefil bulmak ne kadar zamanlarını alıyor gör, artık birer zorunluluk haline gelen ziyafetlerine bak: Göreceksin ki mal mülkleri gibi, yaptıkları kötülükler de soluk aldırmıyor onlara.

**3.** Sonuçta herkes, yorgunluktan bitmiş bir kişinin hiçbir şeyi doğru dürüst yapamadığı konusunda hemfikirdir, ne güzel konuşmayı, ne de zihnin çalışmasını gerektiren sanatları. Çünkü kaygılar arasında bocalayan bir zihin bir şeyler almaya elverişli değildir, tıka basa dolmuş gibi geri çıkarır her şeyi. Yorgunluktan bitkin düşmüş bir insanın en son yapacağı şeydir yaşamak; yaşamayı öğretmekten daha güç bir iş de yoktur. Öbür bilim dallarında, yığınla öğretmen bulunur; bazı bilimleri, kendileri de öğretebilecek kadar iyi öğrenen gençler bile vardır. Ama yaşamayı öğrenmek için bütün bir ömür gerekir, üstelik, belki seni daha çok şaşırtacak bu, ölmeyi öğrenmek için de bütün bir ömür gerekir.

**4.** Nice insan zihnini boş yere dolduran her şeyden kurtulmuş; son nefeslerini verene dek yaşamayı öğrenmek için zenginliklerinden, mevkilerinden, hazlarından vazgeçmiştir; yine de aralarından pek çoğu, bu dünyadan göçüp giderken hâlâ yaşamayı bilmediklerini itiraf etmiştir. Öyleyse demin sözünü ettiğim insanlar nasıl bilebilir ki yaşamayı?

**5.** Zamanını hiçbir şeyin çalmasına göz yummamak, büyük bir insanın, insana özgü yanılgıların üstünde bir kişinin başarısıdır, inan bana, o kişinin yaşamı da çok uzundur, çünkü süresi ne kadar olursa olsun, özgürce ve bütünüyle onun buyruğundadır. Bu yüzden, yaşamındaki hiçbir şey kullanılmadan ya da yararlanılmadan kalmamıştır; hiçbir şey başkalarına bağımlı olmamıştır; son derece titizlikle sakladığı zamanıyla takas edilmeye değer hiçbir şey yoktur o insanın gözünde. İşte bu yüzden zaman ona yetmiştir, oysa yaşamlarının büyük bölümünü kalabalığın ellerine veren insanlara kaçınılmaz olarak yetmez zaman.

**6.** Söz konusu kişilerin, bazen ne kaybettiklerinin farkına varmadıklarını sanma. Büyük bir refahın yükü altında eğilenlerin çoğunun, zaman zaman, müvekkiler sürüsünün içinde, iki dava arasında, ya da görevlerine ilişkin başka sıkıntıların ortasında "Bırakmıyorlar ki yaşayayım!" diye haykırdıklarını duyacaksın kuşkusuz. Nasıl olabilir ki! Yardımını isteyen herkes seni kendi kendinden alıp götürüyor. Şu sanık kaç gününü çaldı? Ya şu aday? Peki mirasçılarını gömmekten yorgun düşen şu yaşlı kadına ne demeli? Ya miras dolandırıcılarının açgözlülüğünü daha da artıran şu düzmece hasta? Peki sizi dostları arasına değil maiyetine katmaya can atan şu nüfuzlu arkadaş? Diyorum ki, yaşamının her gününü ölç biç, gözden geçir: Göreceksin ki sana günlerinden pek azı kaldı, üstelik kalanlar da döküntüler!

**8.** Falan kişi, çok arzuladığı madalyaları elde ettikten sonra geri vermek istiyor ve sık sık "Bu yıl ne zaman bitecek?" diye soruyor. Filan kişi oyunlar düzenliyor; kurada kendi adı çıktığı için gururla dolup taşarken, şimdi "Ne zaman kurtulacağım bundan?" diyor. Forum'da, herkesin ben tutacağım sen tutacaksın diye tartıştığı avukat, öyle kalabalık bir dinleyici kitlesi çekiyor ki arka sıralardan sesi duyulmuyor bile: "Ne zaman tatil yapacağım ben?" diyor avukat. Herkes yaşamını hızlı bir gidişe kaptırmış, her şeyi gelecekten bekleyerek, şimdiki zamandan hoşnutsuzluk duyarak acı çekiyor.

**9.** Ama kendisi için yarar sağlamadığı bir an bile geçirmeyen, her gününü sanki yaşayacağı son günüymüş gibi düzene koyan kişi, yarını ne istiyor, ne de korkuyor yarından. Fazladan bir saat daha hangi yeni hazzı getirebilir ki? O hepsini tanımıştır, doymuştur bütün hazlara. Öyleyse Kader, gerisini istediği gibi düzenlesin; onun yaşamı artık güvenliktedir. Bir şeyler eklenebilir yaşamına ama hiçbir şey çıkarılamaz; bir şeyler eklense de artık doymuş bir adama fazladan yiyecek vermeye benzer bu; canının çekmediği bir şeyi ancak yutar adam.

**10.** Bir insanın ak saçları ve kırışıkları var diye uzun yaşadığını düşünmek doğru olmaz: Uzun yaşamamıştır o, uzun zaman var olmuştur. Korkunç bir fır-

tına, adamın birini limanın ağzında yakalayıp, türlü türlü şiddetli rüzgârların keyfince oraya buraya sürüklediyse ve denizin aynı noktasında döndürüp dolaştırdıysa, denizlerde çok yolculuk yaptığını mı söyleyeceksin o adamın? Çok deniz yolculuğu yapmamıştır o, yalnızca çok sallanıp sarsılmıştır.

## VIII

**1.** Birilerinin, başkalarından kendilerine zaman ayırmalarını istediğini ve zamanlarını vermeleri istenen kişilerin kolayca kabul ettiğini gördüğümde hep hayretler içinde kalırım. Her iki taraf da söz konusu zamanın niçin istendiğini göz önüne alır, ama zamanın kendisini kimse dikkate almaz. Sanki istenen hiçbir şey değilmiş, verilen de hiçbir şey değilmiş gibi. Var olan en değerli şeyle oyun oynuyor insanlar; ama bunun bilincinde değiller çünkü o şey somut değil, gözlerinin önünde değil, bu yüzden de çok düşük bir değer biçiliyor ona, hatta sanki hiç değer verilmiyor.

**2.** İnsanlar ödenekler, paralar almaya bayılır; bunları elde etmek için çabalarını, güçlerini, dikkatlerini harcar. Ama kimse zamana değer vermez: Sanki hiçbir şeye mal olmuyormuş gibi hesapsızca kullanılır zaman. Yine de, aynı kişilere bir bak: Eğer hasta olmuşlarsa, eğer ölümle burun buruna gelmişlerse, hekimlerin dizlerine kapandıklarını görürsün; eğer ölüm cezasından ödleri patlıyorsa, yaşamak için varlarını yoklarını harcamaya hazır olduklarını görürsün! Öylesine çelişkili duygular içindedirler ki!

**3.** Eğer her biri, geçen yılları gibi yaşayacağı yılların sayısını da öğrenebilseydi, ne kadar az zamanı kaldığını görenler nasıl da telaşa kapılır, nasıl da tutumlu davranırlardı! Az da olsa tutarı belli bir sermayeyi işletmek kolaydır; ama ne zaman yok olacağını bilemediğiniz bir sermayeyi daha dikkatli korumak gerekir.

**4.** Yine de, bu insanların, zamanın ne kadar değerli olduğunu bilmediklerini sanma: Çünkü özellikle sevdikleri kişilere yıllarının bir bölümünü vermeye hazır olduklarını söylerler hep. Farkında olmadan verirler; öyle bir biçimde verirler ki elden çıkardıkları şeyin sevdiklerine bir yararı dokunmaz. Elden çıkardıklarını bile anlamazlar: Zararını fark etmedikleri bu kayba böyle katlanırlar zaten.

**5.** Kimse yıllarını geri getirmeyecek, kimse sana bir kez daha sen'i vermeyecek. Yaşamın ne geriye gidecek ne de seyrini durduracak; akıp gidecek: Sessiz sedasız geçecek, ne kadar hızlı geçtiğine ilişkin en ufak bir belirti göstermeyecek sana. Sessizce akıp gidecek. Bir kralın buyruğu da, bir halkın sevgi ve saygısı da onu uzatamayacak: İlk gün kazandığı ivmeyle akacak, yolundan sapmadan, gecikmeden. Ne mi olacak? İşlerin yakanı bırakmayacak, yaşamsa adımlarını sıklaştıracak, bu arada ölüm gelecek ve ister istemez, özgürlüğüne kavuşturacak seni!

## IX

**1.** Bazı kişilerin düşüncelerinden daha saçma bir şey var mı acaba – geleceği önceden görmekle böbürlenenleri kastediyorum? Daha iyi yaşayabilmek için

daha çok çalışıyorlar; yaşamlarını, ömürlerini harcayarak kuruyorlar! Uzun vadeli projeler yapıyorlar; oysa yaşamın yok olup gitmesine göz yummanın en iyi yolu, onu daha sonraya ertelemek; bu tutum, her yeni gelen günden yoksun kalmalarına yol açıyor, umutlarını geleceğe yönelterek bugünü alıyor ellerinden. Yaşamın önündeki en büyük engel bekleyiştir, ertesi güne tutunan ve bugünü berbat eden bekleyiş. Kader'in elinde tuttuğu şeye sahipsin, oysa kendi ellerinin arasındakini kaçırıyorsun. Nereye bakıyorsun? Amacın ne? Gelecek olan her şey belirsizlik içinde yatar: Hiç durup beklemeden yaşa!

**2.** İşte tanrılardan esin alan, en büyük şairin söyledikleri, işte onun dizeleri:

En güzel günleri, zavallı ölümlülerin,
Hep ilk önce kaçıp gider. [6]

"Niye bekliyorsun" diyor, "niçin hiçbir şey yapmadan duruyorsun? Sen yakalamazsan kaçıp gidiverirler." Sen yakalamış olsan da, kaçıp gideceklerdir: Dolayısıyla zamanın hızına karşı biz de onu hızla kullanalım ve coşkun ama geçici bir selin sularından içer gibi çabucak içelim.

**3.** Bitmez tükenmez kararsızlıkları, "en güzel dönemler" değil de "en güzel günler" diyerek başarıyla dile getiriyor şair: Zaman su gibi akıp giderken sen neden, endişeye telaşa kapılmadan, önünde, heveslerine uyan aylar ve yıllar olduğunu sanıyorsun? Sana tek bir günden söz ediyor şair, geçip gitmekte olan bu günden.

**4.** Zavallı ölümlülerin –"zavallı", yani kendilerini işlerine kaptırmış– en güzel günlerinin ilk önce geçip giden günler olduğundan kuşku duyulabilir mi hiç? Hazırlıksız ve savunmasız yakalandıkları yaşlılık bellerini bükerken ruhları daha çocuktur; ummadıkları bir anda birdenbire yüz yüze gelirler yaşlılıkla, günden güne yaklaştığını hissetmemişlerdir bile.

**5.** Bir konuşma, bir okuma, yoğun bir düşünceye dalma nasıl yolcuların dikkatini dağıtırsa ve nasıl yolun sonuna yaklaştıklarının farkında olmadan varacakları yere vardıklarını görüverirlerse, aynı şekilde kendilerini işlerine kaptıran insanlar da, yaşam denilen bu aralıksız ve hızlı yolculuğun, uyur ya da uyanık, aynı adımlarla yaptığımız bu yolculuğun, ancak bitiminde farkına varırlar.

## X

**1.** Eğer söylediklerimi birtakım bölümlere ve konulara bölmek isteseydim, bütün zamanını işine veren insanların ömürlerinin çok kısa olduğunu kanıtlayan pek çok örnek gelirdi aklıma. Tumturaklı sözler eden şimdiki filozoflardan değil de eski devrin gerçek filozoflarından biri olan Fabianus,[7] tutkularla kurnazca değil ateşli bir biçimde dövüşmek gerektiğini, tutkuların saldırı yönünü değiştirmek için ufak tefek yaralar açmak yerine üzerlerine atılmak gerektiğini söylerdi hep. Laf cambazlığı sökmez çünkü düşmanı kıstırmak değil ezmek gerekir, ayrıca insanların yolunu şaşırmasını eleştireceksek ağlayıp sızlamakla ye-

6 Vergilius, *Georgica*, III.
7 Seneca'nın hocalarından biri.

tinmeyip onları bilgilendirmeli, derdi.

**2.** Yaşam üç döneme ayrılır: Olmuş olan, olmakta olan ve olacak olan. Bu üçünden içinde bulunduğumuz dönem kısadır, yaşayacağımız dönem belirsizdir, yaşadığımız ise belli. Kader'in üzerindeki haklarını yitirdiği o sonuncu dönem, hiç kimsenin buyruğu altına giremez artık. İşte kendilerini tümüyle işlerine veren insanların yitirdiği de bu dönemdir: Geçmişe dönüp bakacak boş zamanları yoktur, olsa bile, onlarda pişmanlık uyandıracak şeyi hatırlamak hoşlarına gitmeyecektir.

**3.** Bu yüzden kötü yaşadıkları dönemleri düşünmekten tiksiniyorlar; o dönemleri zihinlerinde canlandırmaya cesaret edemiyorlar. Geçmişlerine döndüklerinde, kusurları –çabucak yaşanan bir hazzın kapattığı kusurları da– gün gibi ortaya çıkıyor. Hiç kimse, –bütün eylemlerini şaşmaz bir eleştiri süzgecinden geçiren kişi dışında hiç kimse– seve seve geçmişine dönmez.

**4.** Ölçüsüz isteklere kapılmış, kibirle başkalarını hor görmüş, zorbalıkla zafer kazanmış, kalleşçe ihanet etmiş, namussuzca kazanç sağlamış, sınırsız bir açgözlülük göstermiş, utanmazca savurganlıklar yapmış kişi, kaçınılmaz olarak, korkar kendi belleğinden. Oysa, geçmişimiz, dünya üzerinde geçirdiğimiz zamanın kutsal ve dokunulmaz bölümüdür; insanların başına gelen felaketlerin erişemediği, Kader'in egemenliğinden çıkmış, ne yoksulluğun, ne korkunun ne de hastalıkların artık sarsamayacağı bir zaman dilimidir. Ne bozulabilir, ne de elimizden alınıp götürülebilir. İnsan yaşadığı sürece ve güvenle sahip olur ona. Günler birer birer var olur ancak, hatta anlara bölünmüşlerdir; oysa geçmişin günleri biz çağırırsak gelecekler, üstelik onları istediğimiz gibi inceleyip saklamamıza izin vereceklerdir. İşlerine dalıp gitmiş insanların bunun için uğraşmaya zamanı yoktur elbette.

**5.** Yaşamının bütün bölümleri arasında gezinmek, kendinden emin ve huzurlu bir zihnin ayrıcalığıdır; bütün zamanlarını işlerine veren insanların zihinleri, sanki boyunduruk altındaymışçasına, ne kendisine dönebilir ne de ardına bakabilir. Dolayısıyla yaşamları bir uçurumun içinde yok olur. Nasıl aşağıda suyu tutacak hiçbir şey yokken istediğiniz kadar dökün yukarıdan, bir işe yaramazsa, tıpkı onun gibi bize verilen zamanın miktarı da hiç önemli değildir: Duracak bir yeri yoksa, zaman da yarılıp açılmış zihinlerin çatlaklarından akıp gider.

**6.** Şimdiki zaman öyle kısadır ki kimileri var olmadığını düşünür: Aslında, sürekli bir devinim içindedir, telaşla aktıkça akar, varacağı yere varmadan yok olur gider; dünya, ya da kesintisiz dönüşleri belli bir biçim almalarına izin vermeyen yıldızlar gibi dur durak nedir bilmez. Ama işlerinden başka bir şey düşünmeyen insanlar için yalnızca ele geçirilemeyecek kadar kısa olan şimdiki zaman önem taşır ve onu bile, bin bir iş arasında seçim yapamadıkları için ellerinden kaçırırlar.

## XI

**1.** Sonuçta, ne kadar az yaşadıklarını bilmek ister miydin? Bak ne kadar

uzun yaşamak istiyorlar: Ahı gitmiş vahı kalmış ihtiyarlar daha fazla birkaç yıl için dilenirler dualarında; olduklarından daha genç gösterirler kendilerini; bu yalanla kendi kendilerini kandırırlar ve sanki alınyazısını da aldatıyorlarmış gibi kendi kendilerini aldatmaktan zevk alırlar. Sonra, bir hastalık ölümlü olduklarını onlara hatırlatınca, öyle bir dehşetle can verirler ki sanki bu dünyadan ayrılmıyorlar da zorla sökülüp atılıyorlar sanırsınız. Yaşamayarak ne çok aptallık etmişiz, eğer bu hastalıktan kurtulursak kendimiz için yaşayacağız diye haykırırlar; işte o zaman nasıl da boş yere yararlanmayacakları şeyi elde ettiklerini, çabalarının nasıl da gereksiz olduğunu anlarlar.

**2.** Buna karşılık, dünyanın her türlü karmaşasından uzak yaşayıp giden kişiler için, yaşam niye kısıtlı olsun ki? O kişilerin yaşamında hiçbir şey başkalarına bırakılmamış, şuraya buraya saçılıp savrulmamıştır. Hiçbir şey Kader'in ellerine terk edilmemiştir; hiçbir şey, ihmal yüzünden kaybolmaz ya da saçılıp savrulmaz; hiçbir şey boşu boşuna değildir: Sanki, tepeden tırnağa meyve verir. İşte bu nedenle, kısacık olsa da rahat rahat yeter; dolayısıyla, ecel saati vurduğunda, bilge kişi emin adımlarla ölümü karşılamaya gidecektir.

## XII

**1.** Belki kimler için kendini işine kaptırmış olanlar dediğimi merak ediyorsundur. Bu sözle, mahkemeden çıkmaya razı olmaları için üzerlerine köpekleri salmak gereken kişileri; ya da müvekkillerin hayhuyunda ezilmeye göz yumanları –kendi müvekkilleriyse gururla, başkalarının müvekkilleriyse utançla ezilirler–; görevlerinin evlerinden koparıp aldığı ve gidip başkalarının kapısında bekleşen kişileri de kastetmiyorum, ne de tefecinin mızrağının[8] bulaşıcı bir kazanç hırsı uyandırdığı kişileri.

**2.** Bazıları için aylaklık, iş güce boğulmuştur: Evlerinde ya da yataklarındayken, yapayalnızken, dünyadan el etek çektikleri halde, kendi kendilerini tedirgin ederler: Bu durumda, aylak bir yaşamdan değil iş güçle yüklü bir işsizlikten söz edilebilir. Bir avuç insanın aşırı düşkünlüğüyle değer kazanan Korinthos vazolarını hastalıklı bir titizlikle yerleştiren ve günlerinin en büyük bölümünü paslı kalıntılarla harcayan kişi için aylaklıktan söz edilebilir mi? Ya delikanlıların güreşmesini seyretmek amacıyla (ne yazık ki, bizi mahveden kötü alışkanlıklar bile Romalılara özgü değil!) bütün gün arenada oturan kişi için? Atlarını yaşına ve rengine göre çiftleştiren için? En yeni keşfedilen atletlerin gereksinimlerini karşılayan için?

**3.** Berberde, bir önceki gece uzayanları kestirirken, her bir saç teli üstüne düşünülüp taşınılır, saç tuvaletine yeniden çekidüzen verilir ya da çıplak alın perçemlerle iyi kötü gizlenmeye çalışılırken, uzun saatler harcayanlara ne diyeceksin peki, aylak mı diyeceksin? Bir de berber müşterisini adam yerine koyma düşüncesizliğini gösterirse öyle bir öfke saçılır ki! Eğer uzun ve gür saçlar biraz fazla kısaltılmışsa, eskisi gibi kıvrılmıyorlarsa, eğer bukleler gerektiği gibi dö-

8 Müsadere edilen malların açık artırmayla satıldığı yere bir mızrak saplanırdı. Bu malların satın alınması pek iyi karşılanmazdı.

külmüyorsa nasıl da tepesi atar insanın! Saçları yerine devletin dağılmasını yeğlemeyecek bir kişi var mıdır? Kafasını kurtarmaktan çok güzel!eştirmek için kaygılanmayan kim vardır? Saç tuvaletini saygınlığına yeğlemeyen kim vardır? Ayna ile tarak arasında didinip duranların aylak olduklarını mı söyleyeceksin?

**4.** Peki şarkılar bestelemek, dinlemek, öğrenmek için çabalayıp duranlara, tonunda ve perdesinde ölgün değişiklikler yapmaya zorlayarak seslerine –doğanın doğru, kusursuz ve yalın yarattığı seslere– eziyet edenlere ne diyeceksin? Akıllarındaki bir şarkıya durmaksızın parmaklarını şaklatarak ritim tutanlara ve ciddiyet hatta biraz üzüntü gerektiren durumlarda bile şarkı mırıldananlara ne demeli? Bu gibilere aylak denemez, hiçbir şey yapmamak için dört dönerler çünkü.

**5.** Gümüşlerini nasıl da titizlikle yerleştirdiklerini, gözdelerinin harmaniyelerini nasıl da özenle tutturduklarını, aşçının yabandomuzunu pişirmesini nasıl da endişeyle denetlediklerini, bir işaretleriyle, daha bıyığı terlememiş uşakların nasıl da aceleyle hizmetlerine koştuğunu gördüğümde, dahası, kümes hayvanlarını eşit parçalara ayırmakta gösterilen ustalığı, zavallı küçük kölelerin sarhoş konukların kusmuklarını silerken gösterdiği titizliği gördüğümde, inan olsun, bu insanların verdikleri şölenleri boş zaman ve dinlenme hanesine eklemezdim. İşte kibar ve seçkin bir adam olarak ünlenmenin bedeli bu; üstelik bu sıkıntılar yaşamlarının en gizli saklı noktasına dek sürekli izliyor onları, öyle ki art düşünce taşımadan ne yiyebiliyor ne içebiliyorlar.

**6.** Aylaklar arasında, kendisini tahtırevanla oraya buraya taşıtanları ve sanki gitmeseler olmazmış gibi son derece dakik davranarak gezintiye çıkanları; yıkanacakları, yüzecekleri, akşam yemeği yiyecekleri zamanı bir başkasının haber verdiği kişileri de saymam. İnce ruhlarının aşırı yorulmasıyla öyle bir gevşemişlerdir ki artık acıkıp acıkmadıklarını kendi kendilerine bilebilecek durumda bile değildirler.

**7.** Duyduğuma göre bu titiz beylerden biri (eğer normal insan yaşamını unutmaya titizlik denebilirse) banyosundan çıkarılıp tahtırevanında taşınırken, adamlarına "Şimdi oturuyor muyum?" diye sormuş. Oturup oturmadığını bilmeyen bu kişinin yaşadığının, gördüğünün, aylaklığının farkına vardığını mı sanıyorsun? Bunların farkında olmadığı için mi, yoksa farkında değilmiş gibi yaptığı için mi daha acınacak durumda, bilemiyorum.

**8.** Bu gibiler pek çok şeyi unuturlar elbette ama pek çok başka şeyi de unutmuş gibi yaparlar! Sanki mutluluğun kanıtıymışçasına birtakım kötü alışkanlıklarından büyük bir zevk alırlar: Sanki insan ne yaptığını iyi biliyorsa küçük ve aşağılık bir yaratık olurmuş gibi! Şimdi bundan sonra, mim sanatının lüks gibi kötü alışkanlıkları hicvederken abartılı olduğu nasıl düşünülebilir ki? İnan olsun, anlatım biçimlerinin pek çoğunu es geçiyor mim sanatı; akla hayale gelmez kötülüklerin sayısı bu yüzyılda öyle arttı ki –yüzyılımızın yaratıcılığı bununla sınırlı zaten– mim sanatını ancak pek çok şeyin üstünde durmadığı için kınayabiliriz! Düşünün, adamın biri öylesine lükse boğulmuş ki oturup oturmadığını bir başkasına soracak hale gelmiş!

**9.** Öyle bir insana aylak denmez, başka bir niteleme bulmak gerek: Hastadır o, hatta ölüdür. Aylak insan aylaklığının bilincinde olan insandır. Ama bedeninin ne durumda olduğunu öğrenmek için başka birisine gereksinim duyan o yaşayan ölü, yaşamının herhangi bir anına nasıl egemen olabilir ki?

## XIII

**1.** Ömürlerini satranç ya da top oynamakla ya da güneş banyosu yapmakla geçirenleri bir bir saymak çok uzun sürer. Zevkleri yoğun bir çalışma gerektiren bu kişiler aylak değildir. Önemsiz konularda derin bilgi kazanmak için çalışıp oyalananlara gelince, bir hiç için pek çok zahmet çektiklerinden kimsenin kuşkusu olmayacaktır. Şimdilerde Romalılar arasında bu gibilerden bir alay var.

**2.** Odysseus'un kaç kürekçisi vardı, *İliada* mı *Odysseia* mı önce yazıldı, ikisi de aynı yazarın kaleminden mi çıktı diye merak etmek, ya da, kendine saklarsan sana hiçbir kişisel doyum sağlamayacak, başkalarına söylersen senin daha bilgili değil daha sıkıcı görünmene yol açacak aynı türden başka zırvalar, bir zamanlar Yunanlılar arasında yaygın bir hastalıktı.

**3.** Gereksiz bilgiler edinme saplantısına şimdi de Romalılar tutuldu. Son günlerde, birisinin, Romalı komutanların hangi alanda ilk olduğuna ilişkin bir inceleme yaptığını duydum: Duilius denizde zafer kazanan, Curius Dentatus ise görkemli bir törenle kente girişinde filleri kullanan ilk Romalılarmış. Bu olguların gerçek bir zaferle ilgisi yoksa da, her şeye karşın, bir bakıma devlete yapılan hizmetleri gösteriyorlar. Bu bilgiler hiçbir işe yaramıyor, yine de konunun boş ama büyüleyici niteliğiyle dikkatimizi çekiyor.

**4.** Romalıları gemiye binmek konusunda ikna eden ilk insanın kim olduğunu öğrenmeye çalışanları da hoş görelim. Claudius'tu o kişi, takma adı Caudex'ti, çünkü ilkçağda bir araya getirilmiş levhalara *caudex* deniyordu, On Emir'in bulunduğu tabletlere bu yüzden *codices* adı veriliyordu, Tiber ırmağında erzak taşıyan sallara da, geleneğin etkisiyle, günümüzde hâlâ *codicariae* deniyor.

**5.** Valerius Corvinus'un Messana'yı egemenliği altına alan ilk kişi olduğunu, Valerius ailesinin, fethettiği kentin adından yola çıkarak kendisine Messana adı verilen ilk üyesi olduğunu ve halkın, yavaş yavaş, bir harfi değiştirerek ona Messala demeye başladığını bilmek önemli olabilir, bunu da kabul edelim.

**6.** Aslanlar arenaya genellikle ancak zincirlenerek salınırken, Sylla'nın onları serbest bırakan ilk insan olduğunu, ve Kral Bocchus'un da aslanları öldürtmek için mızraklı askerleri yollayan ilk insan olduğunu öğrenmeyi istemek, gerçekten kabul edilebilir bir davranış mı sence? Haydi bunu da kabul edelim. Ama Pompeius'un on sekiz fille tutukluları karşı karşıya getirip çarpıştırarak bir sirk gösterisi düzenleyen ilk insan olduğunu bilmek hangi açıdan iyi acaba? Devletin en önde gelen kişisi olan, geçmiş yöneticilerle kıyaslandığında hayırseverliğiyle ün kazanan Pompeius, insanları hiç görülmemiş

bir yöntemle öldürtmenin anılmaya değer bir gösteri olduğunu düşünmüş. Ölesiye dövüşüyorlar mı? Yetmez. Paramparça mı oluyorlar? Bu da az! O hayvanların korkunç ağırlığı altında ezilmeleri gerekiyormuş tutukluların!

**7.** İleride, güç kudret sahibi birisi bunları öğrenip bu vahşeti tekrarlamak sevdasına kapılır korkusuyla, olup bitenlerin unutulup gitmesi daha iyi olurdu. Ah, başarı nasıl da körleştiriyor zihinlerimizi! O zavallıları başka diyarlarda dünyaya gelmiş vahşi hayvanlara yem olarak atarak, güçleri birbirleriyle bu kadar orantısız yaratıkları dövüştürerek, Roma halkının gözleri önünde oluk oluk kan dökerek (kısa bir süre sonra halkı daha çok kan dökmek zorunda bırakacaktı imparator) Doğa'dan üstün olduğunu sanıyordu Pompeius. Ama kendisi de, daha sonra, İskenderiyelilerin ihanetine uğrayacaktı, kölelerin sonuncusu tarafından bıçaklandığında, kendisine verilen iddialı adın anlamsızlığını sonunda anlayacaktı.

**8.** Ama kalkış noktamıza geri dönüp boş yere derin bilgi edinme konusunda bazılarının gereksiz titizliğini gösterelim: Bilginimiz, Metellus'un, Sicilya'da Kartacalıları yenerek kazandığı zaferden sonra kente giriş töreni sırasında, yakaladığı yüz yirmi fili kendi savaş arabasının önünde yürüten tek Romalı olduğunu, Sylla'nın ise *pomerium*'u[9] genişleten (geleneksel uygulamaya göre eyaletlerdeki değil yalnızca İtalya'daki fetihlerden sonra büyütülürdü *pomerium*) son Romalı olduğunu anlatıyordu. Aventinus tepesinin niçin *pomerium*'un dışında kaldığını (ya ikinci sınıf Romalı yurttaşlar bir ayrılık hareketinden sonra oraya çekildiği için, ya da Remus'un baktığı kuş falı iyi çıkmadığı için diyordu o derin bilgili kişi), hepsi de yalanlarla şişirilmiş ya da en azından öyle görünen, aynı türden sayısız açıklamayı bilmek daha mı yararlı?

**9.** Çünkü söz konusu insanların bütün bu hikâyeleri iyi niyetle anlattıklarını ve gerçekliğine kefil olduklarını kabul etsek bile, kimin hatalarını düzeltebilir ki bu hikâyeler? Kimin tutkularına gem vurabilir? Kimi daha cesur, daha adil, daha cömert kılabilir? Bizim sevgili Fabianus, bazen böyle şeylere saplanıp kalmaktansa hiçbir çalışma yapmamak daha iyi değil mi acaba diye düşündüğünü itiraf etmişti.

## XIV

**1.** Kendilerini bilgeliğe adayanlar aylaktır yalnızca; yaşayan da yalnızca onlardır; aslında yaşayacak zamanı iyi korumakla yetinmezler: Kendi yaşamlarına başka yaşamları da katarlar; kendilerinden önce geçip gitmiş bütün yıllar da birer kazanımdır onlar için. Nankörlük etmedikçe, o kutlu öğretilerin ün salmış kurucularının bizler için dünyaya geldiğini, bizim yaşamımızı hazırladıklarını hiç unutmayacağız. Onların karanlıklardan çekip çıkardıkları, aydınlığa kavuşturdukları üstün gerçeklere, onların emeğinin kılavuzluğunda yöneliyoruz.

9 Roma surlarının iki tarafındaki kutsal topraklar, burada ev yapmak ya da tarla sürmek yasaktı.

Hiçbir çağ yasak değil bize, hepsine ulaşabiliriz, eğer gönül yüceliğimizin gücüyle insana özgü zaafların dar sınırlarının ötesine geçmek istersek çok büyük bir zaman aralığında gezinebiliriz.

**2.** Sokrates'le tartışmak, Karneades'le kuşku duymak, Epikuros'la huzuru yakalamak, Stoacılarla insan doğasına egemen olmak, Kiniklerle aşmak onu; bütün bunları yapabiliriz. Mademki Doğa herhangi bir çağla ilişki kurabilmemize izin veriyor, niçin yaşam denen şu daracık, dayanıksız geçitten çıkıp da o sınırsız, sonsuz alanlara, bizden daha üstün kişilere çok yakın olacağımız o anlara bütün varlığımızla atılmayalım?

**3.** Bin bir iş arasında dağılan, hem kendilerinin hem de başkalarının biraz olsun dinlenmesine izin vermeyen kişiler, aptallıklarına gem vuramayınca, her gün bütün kapıları bir bir çalıp da tek bir açık kapı bulamadıklarında, uzak uzak evlere çıkar için hal hatır sormaya gittiklerinde, çeşit çeşit tutku arasında kalmış bu kocaman şehirde ne kadar da az insanla görüşebilecekler!

**4.** Uyku, sefahat ya da nezaketsizlikten onları içeri almayan ne çok kişi olacak! Ne çok kişi, onları uzun uzun beklettikten sonra, yapmacık bir telaşla önlerinden hızlı adımlarla geçip gidecek! Ne çok kişi, müvekkillerle dolup taşan *atrium*'da görünmekten kaçınacak, sanki insanları kandırmak başından defetmekten daha kaba değilmiş gibi arka kapılardan sıvışacak! Ne çok kişi, sarhoş geçmiş bir gecenin ağırlığıyla uyuklayarak, küçümseme dolu bir esnemeyle ve dudaklarını belli belirsiz aralayarak, bir başkasının uyanmasını beklerken onların uykusunu bölen bu zavallıların adını –kulaklarına bin kez fısıldanan adını– söyleyecek!

**5.** Zamanlarını gerçek anlamda uğraşlar için harcayanlar, Zenon, Phytagoras, Demokritos ve bütün öbür bilgelerin, Aristoteles ve Theophrastos'un her gün yanı başlarında olmasını isteyenlerdir. Bu bilgelerden hiçbiri zamanını esirgemeyecek, hiçbiri ziyaretçisini, geldiği andakinden daha mutlu, kendisiyle daha barışık kılmadan geri göndermeyecektir; gelen kim olursa olsun, eli boş dönmesine izin vermeyecektir. Gece gündüz her ölümlü gidip bulabilir o bilgeleri.

## XV

**1.** Bu bilgelerden hiçbiri seni ölmeye zorlamayacak ama hepsi sana ölmeyi öğretecek; aralarından hiçbiri sana yıllarını kaybettirmeyecek, ama hepsi kendilerininkinden senin yararlanmanı sağlayacak. Onlarla birlikte olmak seni hiçbir tehlikeye sokmayacak, dostlukları yaşamına mal olmayacak; onlara duyduğun saygıyı göstermen hiç külfetli olmayacak senin için. İstediğin her şeyi elde edebileceksin, arzuladığın her şeyi almazsan bu onların suçu değil.

**2.** Onların koruması altına giren kimseyi ne mutluluk, ne güzel bir yaşlılık bekliyor! Böylece o kimsenin hem en önemli hem en önemsiz konuları tartışabileceği, her gün danışabileceği, aşağılanmadan gerçeği öğreneceği ve örnek alabileceği, onu pohpohlamadan kutlayacak kişiler olacak yanında.

**3.** Anne babalarımızı seçmenin bizim elimizde olmadığını, onları bize talihin verdiğini söyleriz öteden beri: Ama istediğimiz yerde dünyaya gelebiliriz. Seçkin ruhlardan aileler oluşuyor; hangi aileye kabul edilmek istediğini seç, yalnızca ailenin adına değil servetine de sahip olacaksın, üstelik o serveti kıskanç ve bayağı bir cimrilikle saklaman gerekmeyecek: Sen ne kadar paylaşırsan o kadar artacak servetin.

**4.** Sözünü ettiğim bilgeler sana sonsuzluğa götüren yolu açacak ve kimsenin aşağı inmeye zorlanamayacağı yüksekliklere çıkaracaklar seni. Bir ölümlünün ömrünü uzatmanın, daha doğrusu bu ömrü ölümsüzlüğe dönüştürmenin tek yolu budur. Yüksek görevler, anıtlar, ihtirasın buyurduğu ya da meydana getirdiği her şey, hepsi kısa sürede çöker: Zamanın yıkıp yerinden oynatmadığı hiçbir şey yok. Ama zaman bilgeliğin kutsadığı işlere zarar vermez, hiçbir çağ silemez, hafifletmez onları. Bir sonraki kuşak ve gelecek kuşaklar, yapılan işlere duyulan saygıya daha da fazlasını ekleyecek, çünkü bize yakın olan kıskançlık uyandırır ama uzaktakine daha kolay hayranlık duyarız.

**5.** Dolayısıyla, bilge kişinin ömrü rahat rahat uzar, çünkü bilge, başkalarının içine kapandığı sınırları tanımaz. Yalnızca o, insan soyunun yasalarından kurtulmuştur: Bütün çağlar tıpkı bir tanrıya boyun eğer gibi ona boyun eğmiştir. Bir dönem geçti mi? O, belleğiyle kucaklar geçmiş dönemi. Şimdiki zaman mı söz konusu? Bilge yararlanır şimdiki zamandan. Gelecek mi? Önceden sezer geleceği bilge kişi. Ömrünü uzun kılan, bütün anlarını tek bir anda toplamasıdır.

## XVI

**1.** Geçmişi unutan, şimdiyi ihmal eden, gelecekten korkan insanların ömrü çok daha kısa, çok daha karışıktır; son anlarını yaşarken, zavallılar, çok geç farkına varırlar ki onca zamanı bir hiç uğruna didinerek geçirmişlerdir.

**2.** Zaman zaman ölümü çağırmalarının uzun bir ömür sürdüklerini gösterdiğini sanma: Bilgelikten yoksun oldukları için değişken tutkuların, onları dosdoğru o çok korktukları şeye sürükleyen tutkuların kurbanı olurlar. Sık sık ölmeyi diliyorlarsa, bu, ölümden korktukları içindir.

**3.** Gün onlara çoğunlukla uzun geliyor ve akşam yemeğine kadar saatlerin yavaş geçtiğinden yakınıyorlar diye, bunu uzun yaşadıklarının bir kanıtı olarak görme: Çünkü tedirgin olmaları için işsiz kalmaları yeterlidir; çünkü kendi kendilerine kalmışlardır, ellerindeki boş zamanı nasıl düzenleyeceklerini ya da nasıl uzatacaklarını bilemezler. Bu nedenle herhangi bir uğraş arar dururlar, onları uğraşlarından ayıran bütün o süre dayanılmaz gelir – tıpkı bir gladyatörler dövüşünün tarihi belirlendiğinde, ya da başka bir gösteriyi, zevkli bir olayı beklerken, kendilerini söz konusu eğlenceden ayıran günleri atlayıp geçmek istedikleri zaman olduğu gibi. Beklentilerinin gerçekleşmesindeki her tür gecikme uzun gelir onlara.

**4.** Bununla birlikte, değer verdikleri anın kendisi kısa ve uçucudur; üstelik onların yüzünden gözle görülür biçimde kısalır; gerçekten de bir hazdan ötekine konar, tek bir arzuda karar kılamazlar. Günler onlara uzun değil çekilmez gelir. Ama tam tersine, fahişelerin kollarında ya da kadehler arasında geçirdikleri geceler nasıl da kısacıktır!

**5.** Aşk hazlarından başı dönmüş Jüpiter'in geceyi iki kat uzattığı öyküler anlatarak insanları daha da yoldan çıkaran şairler de bu yüzden saçmalarlar. Sefahate çağıran tanrıları göstermek, bir tanrı örneği vererek zaaflarımızı tümüyle özgür bırakmak bizi kötü alışkanlıklara itmek değil midir? Kendilerine çok pahalıya mal olan geceleri çok kısa bulmamaları mümkün mü bu insanların? Geceyi bekleyerek gündüzü yitiriyorlar, şafaktan korkarak geceyi.

## XVII

**1.** Hazlarına varıncaya dek endişe içindedirler, türlü türlü korkular yaşarlar, tam da doruğa ulaştıkları anda şu kaygı verici düşünce gelir akıllarına: "Bütün bunlar ne kadar sürecek?" Kralları ellerindeki kudrete üzülmeye iten bu duygudur: Eriştikleri konumun görkemine biraz olsun sevinmek bir yana, bir gün bunun biteceği düşüncesiyle dehşete düşerler: Perslerin en kendini beğenmiş kralı[10] ordusunu uçsuz bucaksız düzlüklere yaydığı, askerleri birer birer sayamayacağı ancak ordunun büyüklüğünü ölçebileceği zamanlarda, yüz yıl sonra o genç savaşçılardan hiçbirinin yaşamayacağını düşünerek gözyaşı dökmüştü.

**2.** Oysa gençlerin kimisini denizde, kimisini karada, bir kısmını savaşırken, bir kısmını geri çekilirken ölüme göndermeye, yüz yıl sonra var olmayacağından korktuklarını kısa sürede yok etmeye hazırlanan kişi ile ağlayan kişi aynıydı!

**3.** Sözünü ettiğim insanların sevinçleri de huzursuzdur, çünkü sağlam temellere dayanmaz, kaynaklandıkları çürük zemin üzerinde sarsılıp durur. Coşup kendilerinden geçtikleri, insana özgü olanın üstüne çıktıklarını sandıkları anlar bile karmakarışıksa, bizzat kendilerinin mutsuz olarak nitelendirdiği anların ne değeri var sence?

**4.** En büyük mutluluklar kaygı yüklü olur. Kader'e, cömert göründüğü anda en az güven duyulur; büyük bir mutluluğu korumak için bir yenisini, gerçekleşen dileklerin yerine de yenilerini koymak gerekir. Çünkü rastlantıya bağlı her durum sallantıdadır, daha yükseğe çıkıldıkça düşme tehlikesi artar; üstelik düşme olasılığı içeren hiçbir şey kimseye çekici gelmez. Büyük güçlüklerle elde ettiklerini korumak için daha da büyük zahmet verenlerin ömrü yalnızca kısa değil, ister istemez çok da mutsuzdur.

**5.** Arzuladıklarını çok emek harcayarak elde ederler; elde ettiklerini kaygı-

10Kserkses.

lar içinde saklarlar. Bu sırada, bir daha asla geri gelmeyecek olan zamanı kimse göz önüne almaz. Yeni uğraşlar eskilerin yerini alır, umut umudu doğurur, hırs da hırsı. Çekilen sıkıntı ve acıların sona ermesine çabalanmaz, yalnızca sıkıntılara yol açan nedenler değişir. Yüksek görevlerimiz bizi acımasızca bir sınavdan mı geçirdi? Başkalarınınki yüzünden daha çok zaman yitiririz. Senato'ya seçilebilmek için çırpınıp didinmeyi bıraktık mı? Başkaları hesabına seçim kampanyasına gireriz. Adli kovuşturma gibi tatsız bir işi sonunda bitirdik mi? Adalet dağıtma sıkıntısını keşfederiz. Yargıçlığı bıraktık mı? Bir ceza davasını soruşturmaya başlarız. Ücret karşılığı başkalarının mallarını yöneterek mi harcadık gençliğimizi? Kişisel servetimizle uğraşmaya kapılıp gideriz.

**6.** Marius ordudan ayrıldı mı? Konsüllük, uğraşacak bir şeyler sağlar ona. Quintius diktatörlüğüne son vermekte acele mi ediyor? Yine diktatör olsun diye gelip tarlasından alırlar onu. Scipio henüz çok genç olduğu halde, Kartacalıların üstüne yürüyecekti. Hannibal'i yenen, Antiochus'u yenen, konsüllüğünün yüz akı ve kardeşinin konsül olmasının güvencesi Scipio, eğer kendi kendisi engel olmasaydı, Jüpiter'in katında yerini alacaktı; ama iç çalkantılar bu kurtarıcıyı hırpalayacak ve gençliğinden beri, kendisini tanrılara denk tutan yüksek görevlere tiksinti duyan Scipio, yaşlılığında şerefli bir sürgüne can atacaktı. İster mutluluğa ister mutsuzluğa bağlı olsun, huzursuzluğa yol açan nedenler hiç eksik olmaz. Yaşam bir uğraştan ötekine akıp gider. İnsan kendisi için hiç yaşamaz, ama bunu arzulamaktan da geri durmaz.

## XVIII

**1.** Aziz dostum Paulinus, kalabalıktan sıyır kendini artık, senin yaşındaki birisi için çok fazla hırpalandın fırtınalarla, dingin bir limana çekil artık. Sana saldıran bütün o dalgaları düşün, sade bir yurttaş olarak göğüslediğin, ya da bir devlet adamı olarak üzerine çektiğin fırtınaları düşün. Başından geçen bütün deneyim ve değişimler, değerini yeterince kanıtladı: Şimdi devlet işlerinden uzakta neler başarabileceğini görmeye çalış. Yaşamının en büyük bölümü, hiç kuşkusuz en güzel bölümü devlet uğrunda harcandı: Zamanının bir bölümünü de kendine ayır.

**2.** Seni tembel ve uyuşuk bir dinlenmeye davet etmiyorum, ne de bütün gücünü uykuda ya da kalabalıkların pek düşkün olduğu hazlarda boğmaya. Dinlenmek bu demek değil: Şimdiye dek gücünü iyi kullanmadan yaptığın, kendini adadığın bütün işlerden çok daha soylu işler bulacaksın dinlenirken, hem emekliliğin verdiği huzurla kendini o uğraşlara adayabileceksin.

**3.** Elâlemin çıkarlarını, başkalarınınkine gösterdiğin dürüstlüğün, kendininkilere gösterdiğin özenin, devletinkilere gösterdiğin bilinçliliğin aynısıyla yönetiyorsun. Nefret uyandırmaktan kaçınmanın zor olduğu bir görevde sen insanların sevgisini kazanıyorsun; ama yine de, inan bana, devletin buğday ambarının hesabını tutmaktansa insan kendi yaşamının hesabını tutmalı.

**4.** En büyük işleri yapabilecek, kuşkusuz şeref veren ama mutlu bir yaşamla pek bağdaşmayan bir görevi başarabilecek o zihin canlılığını yeniden bul! Düşün ki, gençliğinden beri titizlikle zihni çalıştıran sanatlarla uğraştıysan, binlerce kilo buğday emin ellerde olsun diye uğraşmadın; sen kendine daha soylu, daha yüksek umutlar bağlamıştın. Ahlak açısından kusursuz ve çalışkan insanlar hep bulunacaktır; ama ağır yükleri taşımak için hantal yük hayvanları saf kan atlardan daha uygundur; gerçekten, atalarından gelen çevikliği göz önüne alırsak onlara ağır bir yük taşıtmak kimsenin aklından geçmez.

**5.** Ayrıca, böyle ağır sorumluluklar altına girerek kendine verdiğin bütün o sıkıntıları düşün: İnsanların karnıyla uğraşıyorsun oysa karnı aç olan bir halk sağduyuyu işitemez, dürüstlükle yatıştırılamaz, hiçbir ricayla yumuşamaz. Çok kısa bir süre önce, Gaius Caesar'ın[11] yüzen köprüler kurdurup imparatorluğun silahlı kuvvetleriyle oyun oynarken öldüğü günlerde felaketlerin, kuşatma altındakiler için bile en kötüsü tehdit ediyordu ortalığı: Yiyeceğin bitmesi. (Eğer cehennemde duygu diye bir şey varsa, Roma halkının kendinden sonra yaşadığını ve yedi sekiz günlük erzağı olduğunu bilmek Gaius'a dayanılmaz gelmiştir.) Felaketin, yani açlığın kıyısına gelindi, bunun sonucunda da ayaklanma çıktı: İşte Gaius Caesar'ın, kibrine boğulmuş, yabancı, çılgın bir krala[12] öykünme arzusu bunlara mal oldu.

**6.** Halka buğday sağlama sorumluluğunu taşıyan ve taşlara, demire, ateşe, Gaius'a göğüs gerecek olan kişiler ne hissetmişti acaba? Devletin içini kemiren felaketin büyüklüğünü müthiş bir ikiyüzlülükle gizliyorlardı ve kuşkusuz haklıydılar. Gerçekten, hastaların haberi olmadan tedavi edilmesi gereken hastalıklar vardır: Pek çok kişi hastalığını öğrenemeden ölür.

## XIX

**1.** Daha dingin, daha güvenli, daha yüce olan o yola çekil! Buğdayın, taşıyıcıların namussuzluğu ya da ihmalinden zarar görmeden, rutubet ya da sıcaktan bozulmadan, bildirilen ölçü ve ağırlığa uygun olarak ambarlara yollanmasına göz kulak olmayı tanrının özünü, iradesini, durumunu, biçimini öğrenmek için şu soylu ve kutsal yola girmekle aynı şey mi sanıyorsun? Ruhunu nasıl bir yazgı bekliyor? Bedenimizden ayrıldığımızda Doğa bizi nereye götürüyor? Evrenin en ağır bölümlerini merkezde, hafif cisimleri de havada tutan, ateşi ta yukarılara çıkartan, yıldızların dönmesine ve buna benzer bütün öbür olağanüstü olayların meydana gelmesine yol açan ne?

**2.** Bakışlarını yerden ayırıp bütün bunlara çevirmek istemez misin? Şimdi, hazır kanın kaynarken daha iyi hedeflerin hizmetine sunmalısın canlılığını. Öyle bir yaşamda seni sınırsız bir servet bekliyor: Erdemleri sevmek ve yaşama geçirmek, tutkuları unutmak, yaşamı ve ölümü öğrenmek, derin bir huzur.

11 Caligula.
12 Kserkses.

**3.** Elbette, işlerinden başka hiçbir şey düşünmeyen insanlar acınacak durumdadır; yine de en acıklısı, kendileri için çalışıp didinmeyenlerin durumudur, uykularını bir başkasının uykusuna, adımlarını bir başkasının adımlarına göre ayarlayanlarınkidir; aşklarını ve nefretlerini, yani var olan en özgür duyguları, başkalarının düzene koymasına göz yumanlarınkidir. Eğer bu insanlar yaşamlarının ne kadar kısa olduğunu öğrenmek istiyorlarsa, kendilerine kalan bölümün nasıl da ufacık olduğunu düşünsünler.

## XX

**1.** Demek ki çok giyilmiş bir cüppe gördüğünde, Forum'da sık sık söylenen bir ad işittiğinde, kıskanma sakın hiç; bu ayrıcalıklar bir ömür pahasına kazanılıyor. Adlarını bir tek yıla vermek için bu insanlar geri kalan yılları bitirip tüketiyorlar. Bazıları, ihtiraslarının doruğuna varmadan önce, daha ilk çabalarında yaşam tarafından terk ediliyor; bazıları, yüksek görevlerin en tepesine varmak için bin bir rezilliğe katlandıktan sonra, bunca emeği mezar taşlarındaki bir yazı için harcadıklarının bilincine varıyor acıyla; daha başkaları, ihtiyarlıklarını, tıpkı gençlik çağındaki gibi yeni umutlara yöneltiyor, ama yoğun ve uygunsuz çabalardan yorulup terk ediyor onları ihtiyarlık.

**2.** Ne idüğü belirsiz davacıların açtığı bir davada, ilerlemiş yaşına karşın, deneyimsiz bir dinleyici kitlesine kendisini beğendirmeye çalışırken son nefesini veren adam utansın! Çalışmaktan önce yaşamaktan yorularak görev başında yıkılıp giden adam utansın! Son nefesini verirken faiz almayı sürdürerek uzun zamandır umutları boşa çıkan mirasçısının alay konusu olan adam utansın!

**3.** Aklıma gelen bir örneği anlatmadan edemeyeceğim: S. Turannius işlerine kusursuz bir biçimde özen gösteren bir ihtiyardı, doksan yaşını geçince, istemediği halde Gaius Caesar tarafından görevlerinden alındığında, bir yatağa yatmış ve bütün ev halkını toplayıp, sanki ölmüş gibi ağıt yaktırmıştı. Evdekiler yaşlı efendilerinin emekliliğine ağlıyordu, yas tutmaya ancak Turannius'a görevi geri verildiği zaman son verdiler. Görev başında ölmek bu kadar hoş bir şey mi yani?

**4.** İnsanların çoğunda bu düşünce biçimi var: Bir görev yapma arzusu, bunu yapabilme yeteneğinden daha uzun sürüyor; bedenin güçsüzlüğüne karşı savaşıyorlar, ihtiyarlık onları işlerinden uzaklaştırdığı için dayanılmaz geliyor. Yasa gereği, insan elli yaşından itibaren silah altına alınamaz; altmış yaşından itibaren Senato'ya giremez: Ama insanlara emekliliklerini yasadan değil kendilerinden almak daha zor geliyor.

**5.** Birbirlerine kazık atarken, birbirlerine uyku uyutmazken, birbirlerini mutsuz ederken, yaşamlarının hiçbir ilginçliği, hiçbir zevki kalmıyor ahlaksal gelişimden yoksun kalıyor yaşamları. Hiç kimse öleceğini hesaba katmıyor; hepsi çok uzun vadeli umutlar besliyor, hatta bazıları öldükten sonra olup bitecekleri düzenleyecek kadar ileri gidiyor: Kocaman mezarların yapımı, tanrılara

yapılar adanması, cesetlerinin yakıldığı yerde kutlamalar yapılması ve görkemli gömme törenleri için hazırlıklara girişiyorlar. Ama kuşkusuz, onların cenaze törenleri, tıpkı pek az yaşayan insanlarınki gibi, meşalelerin ve mumların ışığında yapılmalı.

*Fransızcadan çeviren: Elif Gökteke*

Arka Sayfa: Vladimir Kuprejanov, "Middle Russian Landscape" serisinden, 1989. Kaynak: ***Photo Manifesto: Contemporary Photography in the USSR***, Stewart, Tabori & Chang, NY, 1991.





# Buda'nın Veda Konuşması*

*Sözlü gelenek yazıya geçirilmeye başladığında, Buda'nın ölümünden önceki haftalarda yaptıkları ve söyledikleri konusunda epeyce malzeme birikmiş durumdaydı. Buda'nın bu son haftalarda söylediklerinden bazıları başka sözleriyle uyuşmazlık içindedir; bu nedenle, Budizm'i inceleyenler için bu öğretilerden hangilerinin gerçekten Buda'nın veda konuşması sırasında söyledikleri olduğuna karar vermek güçtür. Bununla birlikte,* Mahaparinibbana Suttanta*'dan yapılan aşağıdaki seçmenin tek önemli ve güvenilir bildiriyi dile getirdiği söylenir.*[1]

Kutsal Kişi, Ambapali'nin korusunda dilediği süre kaldıktan sonra, Vesali yakınlarındaki Beluva'ya gitti. Orada, kardeşlerine hitap ederek şunları söyledi: "Ey keşişler, yağmur mevsimini Vesali çevresinde, arkadaşlarının ve yakın dostlarının yaşadığı yerlere yerleşerek geçirecek olan sizler. Ben de yağmur mevsimini burada, Beluva'da geçireceğim."

Kutsal Kişi, böylece yağmur mevsimine orada girdikten sonra üstüne korkunç bir hastalık çöktü; her yerini dayanılmaz, hatta öldürücü ağrılar kapladı; bilinçli ve öz-denetimli biri olan Kutsal Kişi, bu ağrılara hiç yakınmadan katlandı.

Sonra, Kutsal Kişi'nin aklına şu düşünce geldi: "Müritlerime seslenmeden,

* *The Teachings of the Compassionate Buddha: Early Discourses, The Dhammapada, and Later Basic Writings*, (derleyen) E. A. Burtt, Mentor Books.

1 Bu, birkaç yoğunlaştırılmış kesimle birlikte "Ezberden Okunacak Duanın İkinci Kesimi"nin bir parçasını oluşturur. Sondaki kısa dizeler, Üçüncü Kesim'den alınmıştır.

keşişler topluluğuna veda etmeden yaşamdan ayrılmak benim için doğru olmayacaktır. İzin verin de şimdi, büyük bir gayretle irademi toplayarak bu hastalığı yeneyim ve karar verilen saat gelinceye kadar yaşama sıkı sıkı tutunayım.

Bunun üzerine Kutsal Kişi, büyük bir gayretle iradesini kullanarak hastalığı yendi ve kararlaştırdığı saat gelinceye kadar yaşama sıkı sıkı tutundu. Ve hastalığının etkisi azaldı.

Kutsal Kişi böylece iyileşmeye başladı; hastalığından bütünüyle kurtulduğu zaman da, manastırdan çıkıp açık havada kendisi için hazırlanan bir yere oturdu. Saygıdeğer Ananda*, başka pek çok müridin eşliğinde Kutsal Kişi'nin bulunduğu yere yaklaştı, onu selamladı ve saygılı bir havayla bir köşeye otururak şöyle dedi: "Kutsal Kişi'nin nasıl sağlık içinde olduğunu gördüm, Tanrı'm; Kutsal Kişi'nin nasıl acı çekmek zorunda kaldığını da gördüm. Kutsal Kişi'nin hastalandığını gördüğümde, bedenim bir sürüngen kadar zayıf düşse, ufuk çizgisi bulanıklaşsa, beyin yetilerim duruluğunu yitirse de, Kutsal Kişi'nin hiç değilse manastırdaki keşişlere ilişkin yönergeler bırakmadan varoluştan ayrılmayacağı düşüncesi bana birazcık teselli verdi."

Kutsal Kişi, manastırdaki keşişlere değinerek Ananda'ya hitap etti ve şöyle dedi: "Peki, Ananda, manastırdaki keşişler benden ne bekliyorlar öyleyse? Ben, *alenî* öğretiyle *batınî* öğreti[2] arasında hiçbir ayrım gözetmeden doğruyu öğrettim, çünkü doğru söz konusu olduğu zaman, Ananda, Tathagata** açısından, öğretmenin bazı şeyleri kendine saklayan o sıkı sıkı kapanmış avucu diye bir şey düşünülemez.

"Kesinlikle, Ananda, 'Bu kardeşliğe ben yol göstereceğim,' ya da 'Bu keşişler topluluğu bana bağımlıdır,' düşüncesini taşıyan herhangi biri çıkarsa, o kişinin bu keşişler topluluğuyla ilgili yönergeler belirlememesi gerekir. Öyleyse, Ananda, Tathagata da bu kardeşliğe yol göstereceği ya da keşişler topluluğunun kendisine bağımlı olduğu düşüncesinde değildir.

"O zaman, Tathagata neden keşişler topluluğuyla ilgili herhangi bir konuda yönergeler bıraksın?

"Ben artık yaşlandım, Ey Ananda, ardımda uzun yıllar var; yolculuğumun sonuna yaklaşıyorum; günlerim sayılı; seksen yaşına geldim.

"Eskimiş bir araba nasıl ancak çok büyük bir güçlükle hareket ettirilebilirse, Tathagata'nın bedeni de, varlığını ancak fazladan bir bakımla sürdürebilir.

"Tathagata dışarıda bulunan herhangi bir şeye dikkatini vermekten vazgeçtiği zamandır ki, ey, Ananda, hiçbir bedensel amaçla ilgilenmeden, kendini tam adamışlık içinde o gönül düşüncesine dalabilir ve yoğunlaşabilir; Tathagata'nın bedeni ancak o zaman huzura kavuşabilir.

"Bu nedenle, Ey Ananda, sizler kendi kendinizin ışık kaynağı olun. Kendinize güvenin, dışarıdan gelecek yardıma güvenmeyin.

Ananda: Buda'nın müritleri arasında kendisine en yakın olan yoldaşı (ç. n.)

2 "*Alenî*" ("*exoteric*") öğreti her şeyi herkesle paylaşıyordu; "*batınî*" ("*esoteric*") öğretiyse yalnızca birkaç kişiye öğretim veriyordu.

** Tathagata: "Bütünüyle ermiş olan"; mükemmel Kişi. Buda'nın adlarından biri. (ç. n.)

"Işık kaynağınız olarak doğruya sıkı sıkı tutunun. Kurtuluşu yalnızca doğruda arayın. Kendinizden başka kimseden yardım beklemeyin.

"Peki, Ananda, bir kardeşimiz kendi kendisine nasıl ışık kaynağı olabilir? Dışarıdan gelecek yardıma değil de, yalnızca kendisine nasıl güvenebilir? Işık kaynağı olarak doğruya nasıl sıkı sıkı tutunabilir ve kurtuluşu nasıl yalnızca doğruda arayabilir; kendisinden başka kimseden nasıl yardım beklemeyebilir?

"İşte bu konuda, Ananda, bedeninin içinde yaşarken, bırakın bir kardeşimiz, bedenine o gözle baksın ki gayretli, düşünceli ve bilinçli[3] olduğu için, bedenin açlıklarından doğan acıları altedebilsin.

"Duyumların etkisinde olduğu sürece, bırakın o kardeşimiz duyumlara o gözle baksın ki gayretli, düşünceli ve bilinçli olduğu için, dünyadayken, duyumlarından doğan acıları altedebilsin.

"Sonra gene, düşünürken, akıl yürütürken, hissederken, düşüncelerine o gözle baksın ki gayretli, düşünceli ve bilinçli olduğundan, dünyadayken, fikirler, akıl yürütme ya da duygular nedeniyle ortaya çıkabilecek acıları altedebilsin.

"Şimdi ya da ben öldükten sonra, kendi kendilerinin ışık kaynağı olanlar, yalnızca kendilerine güvenen, dışarıdan gelecek bir yardıma güvenmeyenler, ışık kaynakları olarak doğruya sıkı sıkı tutunanlar ve kurtuluşlarını yalnızca doğruda arayanlar, *bhikkhu*'ların* arasında yalnızca onlar, Ananda, en büyük yücelere ulaşacaklardır! Ama onların da öğrenmeye hevesli olmaları gerekir.....

"Yaşım artık kemâle erdi, yaşamım sonuna yaklaşıyor:
Ayrılıyorum sizlerden, gidiyorum, yalnızca kendime güvenerek!
Öyleyse ağırbaşlı olun, Ey kardeşlerim, siz kutsal ve düşünceli kişiler:
Kararınızda ısrarlı olun! Sürekli gözleyin yüreklerinizi!
Kim ki yorulmadan, sıkı sıkı tutunur doğruya ve yasaya,
Aşacaktır bu yaşam okyanusunu, son verecektir acılara."

*İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman*

3 Bu üç terim, bencil istekleri yok etmek için atılması gereken adımlara gönderme yapıyor: doğru gayret; doğru uyanıklık; doğru yoğunlaşma.

* *bhikkhu:* çileci keşiş (ç. n.)

# Cumhuriyet: Alkışla Olmaz













dosya

# Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-Yönetim ve Aktif Yurttaş*

David Held

Antik Atina'da yurttaş "fikir vermeye ve kamu alanında görev almaya" katılan kişiydi (Aristoteles, *The Politics, [Politika]* s. 169). Özgür yetişkin erkekler için yurttaşlık kamu alanında görev almak anlamına geliyordu. Bu klasik tanım iki açıdan önemli. Birincisi, bu tanım, temsilciler ve kamu görevlileri dışında antik Yunanlıların modern demokrasilerde yurttaş tanımına uyan kişiler bulmakta zorlanacağını öngörüyor. Günümüz politik anlayışında aktif katılım imkânının sınırlı olması antik Yunanlılarca ileri derecede antidemokratik olarak algılanırdı (bkz. Finley, 1973b). İkincisi, bu klasik Yunan yurttaşlık anlayışı ilk geliştirilme sürecinde veya sonrasında çok az toplulukta yankı bulurdu (Bernal, 1987). Antik demokrasiler, politika tarihi içerisinde gerçekten de istisnai rejimlerdir. İlk insan topluluklarından, Rönesansın ilk dönemlerine ve mutlakiyetçiliğin çöküşüne kadar insanların yalnızca bir hükümdarın tebaası değil, politik bir düzenin aktif yurttaşları -devletlerinin yurttaşları- olabilecekleri fikri

* David Held, *Models of Democracy*, Stanford University Press, California, 1996, s.32-70

az yandaş bulmuştur. Bu bölüm, Rönesans cumhuriyetçi geleneğinin söyleminden ve uygulamalarından başlayarak aktif yurttaşlık idealinin yeniden canlandırılması üzerinde duracak. Fakat bu dikkat çekici politik gelişmeyi incelemeden önce, neden "bir cumhuriyet içinde aktif yurttaş" idealinin politik kuram ve uygulamada bu kadar uzun süre bir yana bırakıldığını açıklayan etkenler üzerinde durmakta fayda var.

### *Homo politicus*'un kayboluşu ve yeniden doğuşu:

Özü politik eylem ile tanımlanan aktif yurttaş idealinin Batı'da kayboluşunu tam olarak açıklamak zordur. Fakat *homo politicus*'un antitezinin Hıristiyan inancına ait *homo credens* olduğu gayet açıktır. Asıl önemli özelliği aktif fikir üretmek olan yurttaşın yerini inanan kişi alır (Pocock, 1975, s. 550). Hıristiyanlığın yükselmesinin, laik kaygıları, yönetenlerin ve yönetilenlerin hayatından kesin olarak kaldırdığını önermek yanıltıcı olur. Ancak yine de bu tartışmasız, otorite ve aklın kaynağını yurttaştan (veya "filozof-kral"dan) başka dünyaların temsilcilere kaydırmıştır. Hıristiyan dünya görüşü, politik eylemin ussal temelini *polis*'ten dinî bir çerçeveye geçirmiş, insanın şehirde yaşamasına uygun olarak oluşturulmuş Helenik görüşün yerini insanların nasıl Tanrıyla bir cemaatte yaşayabileceği fikri almıştır (Pocock, 1975, s. 84). Yunan görüşüne göre şehir devlet, politik iyinin vücuda getirilmiş halidir. Buna tam tezat oluşturan Hıristiyanlık dünya görüşü ise iyiliğin Tanrının iradesine itaat etmekte yattığı konusunda ısrarlıydı. Tek bir dinî doğru olduğu fikri, Reformlarla ortadan kalkana kadar, laik güç sistemleri içinde Tanrının iradesinin nasıl yorumlanacağı ve berraklaştırılacağı Hıristiyan Avrupa'yı yüzyıllarca meşgul etti.

Hıristiyanlık elbette insanların üretken bir hayat yaşamak için kabul etmesi gereken kurallar ve amaçlarla ilgili soruları görmezden gelmedi. Hıristiyanlık, birçok topluluğa zorla kabul ettirilmiş olmasına rağmen, bir dereceye kadar insanların hayatındaki belirli değerleri ve emelleri barındırmasaydı bir dünya dinî haline gelemezdi (bkz. MacIntyre, 1966, Bölüm 9, özellikle s. 114-20). Ayrıca, Hıristiyanlığı, antik dünyanın belirli bölgelerinde çok önemli olan bazı ideallerden tam bir kopuş olarak görmek yanlış olur. Örneğin, politik eşitlik ideali, tamamen değişik bir çerçevede olsa bile, bir dereceye kadar Hıristiyanlıkta korunmuştur. Ekonomik artıdeğerin minimum düzeyde olduğu, insanların çoğunun geçim seviyesinde ya da daha altında yaşadığı bir dünyada, Hıristiyanlığın öngördüğü "Tanrı karşısında insanların eşitliği" fikrinin, politik eşitlik değerlerinin tüm toplum için korunabileceği tek temeli oluşturduğu söylenmiştir. Hıristiyanlıktaki bu görüş ile kimsenin birbirinden daha fazla ahlaki veya politik haklara sahip olmadığı bir topluluk düşünmek mümkün olmuştur (MacIntyre, 1966, s. 114-115). Bu koşullarda, dindeki eşitlik görüşü en azından daha iyi bir yaşam hayalini canlı tutmanın bir yoluydu. Açıkçası, Hıristiyanlık, kölelik ve serfliğin de içinde bulunduğu çok çeşitli bir dizi kurumun varlığını haklı göstermek için kullanılıyordu. Ama Hıristiyanlık çelişik öğeler barındırıyordu. Bunların bazıları daha sonra kendi sorunlarının da tohumları haline gelecekti.

M.S. 410 ve 423 arasında Aziz Augustinus tarafından yazılan *De Civitate Dei* (*The City of God* [*Tanrının Şehri*]) çoğu zaman Kilise'ye ait gücün laik güce üstünlüğüne dair yazılmış en yetkin bakış olarak görülmüştür. Augustinus'un Kilise'nin tarihinin "Tanrının dünyadaki yürüyüşü" olduğunu iddia etmesi ve gerçek bir Hıristiyanın "bu geçici hayatın" problemleriyle uğraşmaması gerektiğini söylemesi ortaçağ Avrupasında büyük etki yaratmıştı. Roma İmparatorluğunun çöküşünün ilk zamanlarında yazılan *Tanrının Şehri*, "dünyevi şeyleri arzulamak" yerine "cennetteki şehri arzulamayı" tavsiye ediyordu. Tanrının sunduğu aydınlanma, gerçek inananı "gelecek için söz verilmiş sonsuz mutluluğa" götürebilirdi.

Ortaçağda demokratik şehir devletin niteliği üzerine ayrıntılı düşünceler üretilmedi ve demokrasinin politik felsefesini zenginleştiren metinler yazılmadı. Ayrıca, Avrupa'da bazı önemli politik yenilikler olduysa da, bunlar yeni bir demokratik sisteme dönüşmedi (bkz. Poggi, 1978, bölüm 2). Kuşkusuz, günümüzdeki politik kuramın Avrupa merkezli olması, ortaçağda Avrupa dışındaki önemli gelişmelerin yeterli derecede anlaşılmasını engellemiştir ve kuşkusuz birçok şey tarihte kayda geçmemiştir. Fakat 13. yüzyılda Aziz Thomas Aquinas'ın eserine kadar Kilise papazlarının ve özellikle de Augustinus'un politik düşünce üzerindeki etkisi çok büyüktür ve politik düşüncenin göreceli durağanlığını açıklayan önemli bir etkendir.

Laik ve dinî yetki alanları arasındaki ayrım, Aristoteles'in yeniden keşfedilen eserini (bu eser Batı'da yüzyıllar boyu kayıptı ve 13. yüzyılın ortalarında Arapçadan Latinceye çevrildi.) Hıristiyanlığın ana öğretisiyle bağdaştırmaya çalışmış olan Aquinas (1225-74) tarafından tekrar incelenmiştir. Aquinas'ın sarsıcı iddialarından bir tanesi monarşinin en iyi yönetim şekli olduğu fakat buna sınırsız otorite verilmemesi gerektiğidir. Aquinas'a göre, bir monarşi, doğal hukuka, yani "ebedi hukukun" insan aklına kapılarını açmış bölümüne saygı gösterdiği sürece meşru sayılabilirdi. Devletin dinî doktrini yorumlamada herhangi bir yetkesi olmadığı için Kilise yargılamada yönetenlerin üstünde yer alabilirdi. Ayrıca, eğer doğal hukuk sürekli ihlal ediliyorsa, yöneticiye karşı başkaldırmak meşru sayılırdı. Dolayısıyla, Aquinas'ın en son noktada Hıristiyan cemaatinin gelişmesine dair kaygılarına rağmen, yazılarında, liberal demokratik geleneğin gelişmesindeki temel fikir olan sınırlı, anayasal hükümetin çekirdekleri bulunabilir.

1 Kutsal Roma İmparatorluğu, 8. yüzyıldan 19. yüzyılın başlarına kadar yaşadı. 5. yüzyılda Roma İmparatorluk unvanı hükmünü kaybettiyse de, 800'de Papa 3. Leo tarafından canlandırılmış ve Frankların Kralı Charlemagne'a verilmiştir. Daha sonra, Kutsal Roma İmparatoru unvanı birbiri ardından gelen Alman hanedanlıklarınca taşınmıştır. Yine de bu unvanın gerçek önemi, daha genel anlamda İmparatorluğun da olduğu gibi zamanla çok değişmiştir. En parlak döneminde, Kutsal Roma İmparatorluğu, Katolik Kilisesi'nin de himayesi altında, Batı Hıristiyanlığının parçalanmış güç merkezlerini büyük bir birleşik Hıristiyan İmparatorluğu altında toplama çabasını temsil ediyordu. İmparatorluğun federal devletleri Almanya'dan İspanya'ya, Kuzey Fransa'dan İtalya'ya uzanıyordu. Fakat İmparatorluğun gerçek laik gücü her zaman için bir yandan feodal Avrupa'nın karmaşık güç ilişkileriyle, bir yandan da Katolik Kilisesi'yle sınırlandırılmıştı (bkz. P. Anderson, 1974b, Mann, 1986; Held, 1992).

Ortaçağ görüşüne göre toplum, "Varlığın Büyük Zinciri" içinde tanrısal bir hiyerarşiye göre düzenlenmiş bir bütündü. O kadar ki, modern şekliyle laik politik güç kavramını bulmak mümkün değildi. Kutsal Roma İmparatoru[1] ve Papa'nın teokratik konumlarına kuramsal bir seçenek, alternatif bir politik kuram yoktu. Hıristiyan Avrupa'nın bütünleşmesi her şeyden önce bu otoritelere bağlıydı. Bu düzen, "uluslararası Hıristiyan toplumu" olarak nitelendirilmiştir (Bull, 1977, s. 27). Uluslararası Hıristiyan toplumu her şeyden önce Hıristiyanlık ile oluşturulmuştu; anlaşmazlıkların ve çelişkilerin çözülmesi için belirlenen otorite Tanrıydı; ana politik referans noktası dinî doktrindi ve insan topluluğunun evrensel niteliği hakkında varsayımlarla yüklüydü. Modern devlet fikrinin doğması ve yeni bir politik düzenlemenin gelişmesi için temelin atılması ancak, Batı Hıristiyanlığının, özellikle de ulus devletin ortaya çıkması ve Reformlarla birlikte sorgulanmaya başlanması ile mümkün oldu.

Ortaçağ Avrupa'sında ekonomi tarım ağırlıklıydı ve elde edilen artıdeğer üzerinde çeşitli, birbiriyle yarışan hak iddiaları vardı. Başarılı bir şekilde el konulan artıdeğer belirli bir politik güç sağlamakta temel oluşturuyordu. Hıristiyanlık çerçevesi içinde, karmaşık bir krallık, prenslik ve dukalık ağı oluştu ve aynı zamanda şehirlerde de yeni güç merkezleri gelişti. Şehirlerin ve şehir federasyonlarının geçimi ticaret, imalat ve göreceli olarak yüksek düzeyde sermaye birikimine bağlıydı. Şehirler farklı sosyal ve politik yapılara sahiplerdi ve sık sık beratlarla belirlenen bağımsız sistemlerle yönetiliyorlardı. Bu şehirlerin en iyi bilinenleri Floransa, Venedik ve Siena gibi İtalyan şehir devletleriydi ama tüm Avrupa'da yüzlerce şehir merkezi gelişti. Bu merkezler tek başlarına yönetim biçimi veya politik kimlik belirlemedilerse de, özellikle İtalya'da sivil hayatta ve politik fikirlerde farklı yeni bir yönün temelini oluşturuyorlardı.

## Cumhuriyetçiliğin yeniden yükselişi:

11. yüzyılın sonlarına doğru Cumhuriyetçilik bir canlanma yaşamaya başladı. Bu sıralarda, Kuzey İtalya'daki bazı topluluklar Papa ve İmparatorluğun hukuki kontrol iddialarına karşı gelerek hukuki işlerini kendi oluşturdukları "konsül" veya "yönetici"lere verdiler (bkz. Skinner,1992, s. 57-69). 12. yüzyılın sonuna doğru konsülar sistemin yerini yönetici meclislerden oluşan bir yönetim şekli aldı. Yürütme ve yargıda geniş yetkilere sahip bu meclislerin başında podestà denilen memurlar vardı. Bu meclislerin, birçok başka şehrin yanı sıra Floransa, Padova, Piza, Milano ve Siena'da bulunması bu şehirleri bağımsız şehir devleti yahut şehir cumhuriyeti haline getiriyordu.[2] Ayrıca, podestà seçimle belli bir süre için başa geliyordu ve meclislere ve şehirde ikamet eden, vergilendirilebilen mülke sahip erkek yurttaşlara karşı sorumluydu. Sıkça görülen kurumsal düzenlemelerin yapısı Şekil 1'de gösterilmiştir.

2 Eğer devlet kavramını, hukuki olarak sınırlandırılmış, hem yönetenden hem yönetilenden ayrı, belirli bir bölgede yönetim hakkına sahip güç sistemi olarak tanımlamak gerekirse, bunun 16. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmış bir kavram olduğunu düşünmek en doğrusu olur.

YURTTAŞLIK
(Şehirde doğmuş veya sürekli ikamet eden, vergilendirilebilen mülke sahip erkekler)
↓
Seçim Bölgeleri (contrada)
(A)
↓
BÜYÜK YÖNETİCİ MECLİSİ
(En fazla 600 üyeden oluşan ana bağımsız otorite)
(B)
↓
BÜYÜK MECLİSİN YÖNETİMİ
(Meclis tarafından atanan ve Meclise karşı sorumlu olan, yürütme ve yargıda en yüksek otoriteye sahip podestà denilen memurlar)

Seçme Yöntemleri:

(A) Oy hakkına sahip yurttaşlar, Mecliste kimin seçmen olarak görev alacağını belirlemek için kura çekiyorlardı.

(B) Meclisi yönetmeye uygun adayları belirlemek için kurayla belirlenen ve en fazla 20 kişiden oluşan bir seçim komitesi kuruluyordu. Üç olası adayın isimleri, son kararı verecek olan Meclise sunuluyordu. Seçilen memur şehirden maaş alırdı ve en fazla 1 senelik bir süre için atanırdı. Aynı kişi bundan sonra en az 3 sene Mecliste görev alamazdı.

*Şekil 1 Şehir cumhuriyetleri: Yönetim yenilikleri. Kaynak: Skinner'dan (1992) uyarlanmıştır.*

Klasik Atina demokrasisindeki geniş politik katılımla karşılaştırıldığında, İtalyan şehir cumhuriyetleri o kadar olağanüstü veya yenilikçi gözükmeyebilir. Ancak, feodal Avrupa'nın otorite yapılarıyla karşılaştırıldığında –iç içe geçmiş iddia ve güç merkezlerinin ağı göz önüne alındığında– bu gelişmeler olağanüstüydü. Çünkü her şeyden önce, tarihçi Quentin Skinner'ın yazdığı gibi, "şehir cumhuriyetleri, hükümetin, Tanrı tarafından verilmiş bir çeşit lordluk olarak görülmesi gerektiği varsayımına açık bir başkaldırıyı temsil ediyorlardı (1992, s.57). Buna uygun olarak, bu şehir devletlerin, modern Avrupa ve Amerika tarihinin bir çok döneminde, devlet işlerinde yalnızca kendilerinin meşru karar hakkı olduğunu iddia eden diktatörlere başkaldıranlara ilham vermesi şaşırtıcı değildir. Ancak bu cumhuriyetlerin ne kadar demokratik olarak görülebileceği konusunda çekinceler koymak gerekir (Skinner, 1992, s. 58-60).

Atina'da olduğu gibi, yurttaşlar kapalı bir erkek grubundan oluşuyordu. Podestà genellikle asillerin adaylarıydı. Bu, dışlanan yurttaşların kendi ayrı meclislerini ve kurumlarını kurmasıyla sık sık sivil dengesizliğe yol açıyordu; bu da sonuçta şiddete ve karmaşaya yol açan politik çelişkiyi güçlendiriyordu. (Bunun en ünlü örneği, Shakespeare'in *Romeo ve Juliet*'indeki Montague ve Ca-

pulet aileleri arasındaki kavgadır.) Politik kuramcılar, ironik bir şekilde, ilk başta klasik tecrübelerden aldıkları ilhama rağmen, bu cumhuriyet tecrübelerinden, onların düzensizlik ve zayıflık için reçete oldukları ve dolayısıyla bunun, güçlü monarşik hükümete dönmek için bir sebep olduğu sonucuna vardılar. Bir tek Venedik, öz-yönetime sahip şehir devleti olarak 18. yüzyıla kadar kalabildi. Diğerlerinde, çok önce babadan oğula geçen yeni güç sistemlerine geçildi.

İkinci çekince, "demokrasi" sözcüğünü doğrudan şehir cumhuriyetleriyle bağlantılı olarak kullanmakla ilgili. Cumhuriyetlerin gelişmesinin birinci yüzyılında, bu terim yandaşları tarafından bilinmiyordu; Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin, 13. yüzyılın ortasında tekrar ortaya çıkışına kadar da Avrupa politika dilinin bir parçası haline gelmedi. Bundan sonra, Aristoteles'in kullanımına uygun olarak, küçük düşürücü bir anlam kazandı ve demokrasi, halk yığınlarının politikasıyla özdeşleştirildi. Bu, kamu yararına değil, yoksulların yararına uygun bir yönetim şekliydi ve "halk tabakasından insanların", sosyal ayrımları ve kazanılmış ayrıcalıkları tehdit ederek diktatör olmalarına izin veren bir güç şekliydi (bu düşünce, demokratik hükümete 19. yüzyılda kuşkuyla yaklaşanların öncülüydü.) ( Aquinas, *De Regimine Principum*, s. 2-82). Aslında, Rönesans cumhuriyetçiliğinin bazı biçimleri, bir çeşit demokratik politikadan çok, bir tür aristokratik cumhuriyetçilik olarak anlaşılmalıdır. Şüphesiz, cumhuriyetçiliğin yandaşlarından çok azı kendilerini demokrat olarak görüyorlardı ve hükümetlerinin "demokratik" olduğu düşüncesi onlara çok itici gelirdi. Ayrıca, İtalyan şehir devletlerinin, evrensel oy hakkı, bütün yetişkinlerin hükümetlerine karşı çıkma hakkı ve seçilme hakkını içinde barındıran modern demokratik hükümetlere çok az benzediğini vurgulamakta fayda var

Yine de, şehir cumhuriyetlerinin demokrasi kuram ve uygulamalarına geniş katkısı olmuştur. Hem kurumsal yenilikleri, Hıristiyan monarşizminin yaygınlığı karşısında, öz-yönetim imkânına önemli bir örnek oluşturmuştur; hem de, çeşitli politik antlaşmalar ve metinlerle, yeni politikayla ilgili bilgi vermiş ve düşünce üretmiştir. Şehir devletleri, klasik sonrası politik düşüncede, öz-yönetim ve halk egemenliği düşüncelerinin geliştirildiği ilk noktayı belirliyordu. Bunların, sadece İtalya'da değil, Reformlar sırasında ve 17. ve 18. yüzyıllarda politik söylemin canlandığı dönemde, tüm Avrupa ve Amerika'da derin etkisi oldu.

Rönesans cumhuriyetinin özü, politik bir topluluğun özgürlüğünün, topluluğun kendisinden başka herhangi bir otoriteye karşı sorumlu olmaması fikrine dayanıyordu. Önde gelen sosyal güçler için farklı roller belirleyen anayasal bir çerçevede, öz-yönetim ve yurttaşların katılım hakkı, özgürlüğün temelini oluşturmaktadır. Bu konuma göre, yurttaşların özgürlüğü, kendi seçtikleri amaçlar doğrultusunda engellenmeden ilerlemeleridir ve en yüksek politik ideal, bağımsız, kendi kendini yöneten bir halkın yurttaşlık özgürlüğüdür. Toplum, çeşitli yöneticilerine "seçilmiş memurlarına verdiğinden daha yüksek bir statü vermemeli" ve bir bütün olarak, "en üst bağımsız otoriteyi elinde tut-

malıdır" (Skinner, 1989, s. 105). Bu tip yöneticiler, toplum tarafından kendi iyiliği için yapılan kanunların uygulanmasını sağlamalıdır; çünkü, onlar geleneksel anlamda yönetici değil, adaleti sağlayan "temsilcilerdir"

Rönesans sırasında, İtalyan şehrinin kendine özgü gelişimi, politik güç, halk egemenliği ve yurttaşlık işleri ile ilgili yeni fikirlere yol açmıştır. Birçok şehir cumhuriyetçisi, yeni inançlarının kaynağını antik Yunan ve Roma'da bulsa da, düşüncelerinin kaynağı özellikle Roma cumhuriyetiydi. Antik Yunanistan'ın demokrasileri, onlara göre, dengesizlik, sivil çatışma ve içişlerinde zayıflığa eğilimliydi. Roma ise, tam tersine, hem özgürlüğü erdem ile, hem de yurttaşlık şerefi ve askeri güç ile bağdaştıran bir yönetim modeli oluşturuyordu. Roma, politik katılım, şeref ve fetih kavramlarını bir araya getiren bir politika anlayışı sunuyordu. Dolayısıyla, mutlakiyetçi hükümetlerin, sadece, uyrukları üzerinde kişisel otoritesi olan bir kralın, hukuk ve güvenlik sağlayabileceği yolundaki iddialarını boşa çıkarıyordu. Bu çerçevede, birçok cumhuriyetçi için, "özgürlük, diktatörlerin keyfi güç uygulamalarından kaçabilmek ve yurttaşların, hükümete katılmak suretiyle, ortak işlerini yürütmesi anlamına geliyordu." "Erdem" ise, vatanseverlik, kamu ruhu ve kişinin ortak yararı kendisinin veya yakınlarının çıkarlarının üstünde tutması anlamına geliyordu (Canovan,1987, s. 434).

Cumhuriyetçiler, fikirlerini desteklemek için, Cicero (M.Ö. 106-43), Sallustius ve Titus Livius'un (M.Ö. 59 - M.S. 17) klasik eserlerinden, özellikle de antik Roma Cumhuriyeti tarihi üzerine yazılarından faydalandılar. Hükümetlerin, nasıl esas olarak, yurttaşların ortak işleri için hizmet vermek üzere yapılandırılabileceği, Cicero tarafından *De Re Publica*'da şöyle anlatılmıştır:

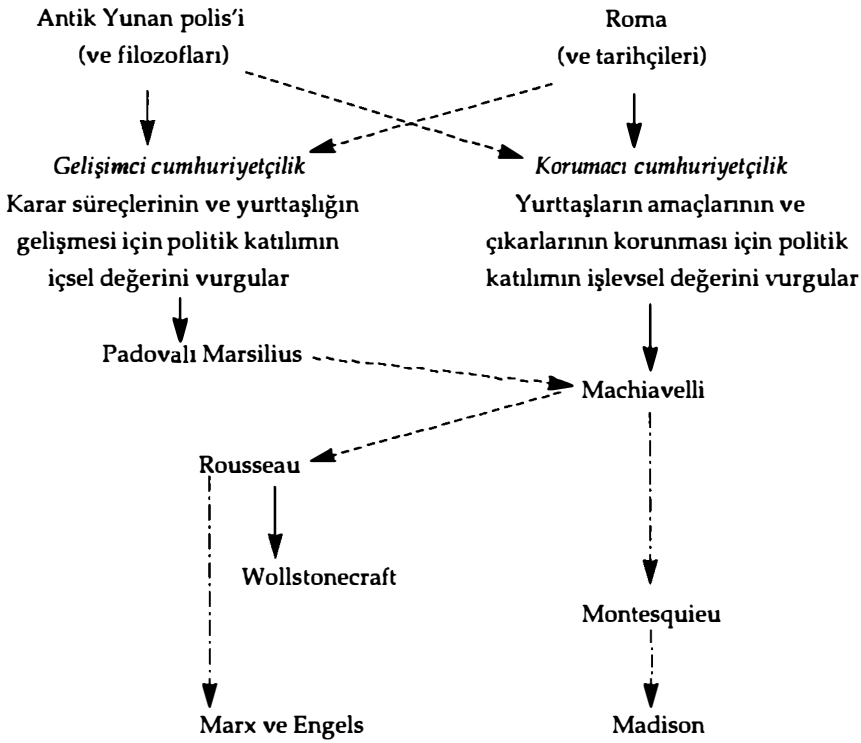
> Cumhuriyet (*res publica*), halkın işidir (*populi res*); halk, herhangi bir şekilde bağlantılı tüm insan guruplarını değil, ancak hukuk ve haklar konusunda ortak bir anlaşmaya varmış, karşılıklı menfaatlere katılmaya istekli birçok insanın bir araya gelmesidir (*De Re Publica*, s. 124).

Sallustius, Roma'nın yükselişini, özgürlüğü elde etmesine bağlıyordu ve yurttaşlık erdemi yaygın olduğu zaman, yurttaşların en başarılı şekilde, kendileri için zaferin peşinden koşacaklarını söylüyordu. Gerçekten de, hararetli terimlerle şunları yazıyordu: "Tüm devletin (Roma), özgürlüğünü kazanır kazanmaz ne kadar hızlı ilerleme kaydettiği inanılmazdır; insanların kalbindeki zafer tutkusu öylesine fazlaydı" (*Catilinae Coniuration [Catilina Suikasti]*, s. 179). Ve Titus Livius, *Roma Tarihi* adlı eserinde, cumhuriyetçi gücün yayılmasının, doğrudan, hem dinî, hem laik otoriteye saygıya ve bütün halkta olan "aklın alçakgönüllülüğü, adaleti ve asaleti"ne bağlanabileceğini savunuyordu. Bu düşünce tarzı, hizipçilik yerine yurttaşlık erdemi yaygın olduğu zaman korunabilirdi. Yani, yurttaşların kendileri tarafından görülen ortak işleri kamu yararına olmalıydı; kamu işlerinde, kişisel menfaatlerin peşinden koşmak gibi yolsuz politik uygulamalar yaygın olmamalıydı. Fakat, her ne kadar Roma'nın ih-

tişamı, yurttaşlarının erdemine bağlanıyorsa da, bazıları da bunu, kurumlarının dengesine bağlıyordu. Özellikle, daha sonra üzerinde duracağımız gibi, bölünmeyi engellemek amacıyla, kamu alanında yer alan bütün önemli sosyal güçlere kısıtlı da olsa bir rol veren anayasa önemliydi.

Fakat, Rönesans cumhuriyetçi geleneği, hemen hemen diğer bütün politik düşünce geleneklerinin de olmadığı gibi, basit bir bütün değildi. Aslında cumhuriyetçiliğin iki dalı, analitik açıdan açıkça ayrılabilir. Bunlardan biri "hümanist şehir cumhuriyetçiliği", diğeri ise "klasik cumhuriyetçilik" olarak adlandırılmıştır (bkz. Skinner, 1986) ama ben bunlara "gelişmeci" ve "korumacı" cumhuriyetçilik diyeceğim. Bu terimleri kullanacağım çünkü bunlar, hem cumhuriyetçiliğin, hem liberalizmin içinde politik özgürlük ve katılımın ifade edildiği değişik yolları kapsayacak genişliktedir. İleride gösterileceği gibi, bu terimler, bu geleneklerin kendi içindeki ve aralarındaki önemli farkları ortaya koymaktadır. Çok genel olarak, gelişme kuramcıları, politik katılımın, yurttaşların insan olarak gelişmesindeki içsel değerini vurgular. Korumacı kuramcılar ise, politik katılımın, yurttaşların kişisel özgürlük gibi amaçlarını korumadaki işlevsel önemini vurgular. Gelişimci cumhuriyetçilik kuramı, klasik demokratik mirastan öğeler ve Yunan *polis*'inin filozoflarının temaları üzerine geliştirilmiştir. Bu temalardan bazıları, politik katılımın içsel değeri ve *polis*'in insanların kendilerini gerçekleştirebilmeleri için bir araç olmasıdır. Bu bağlamda, politik katılım iyi bir hayat için bir mecburiyettir. Cumhuriyetçi Roma ve onun tarihçilerinin etkisinin görüldüğü korumacı cumhuriyetçilik ise, bunun tam tersine, yurttaşlık erdeminin çok narin olduğunu ve eğer halk, aristokrasi veya monarşi gibi sadece tek bir grubun politik katılımına bağlı olursa yolsuzluğa açık olacağını vurgular. Dolayısıyla, korumacı cumhuriyetçi kuramcılar, yurttaşların kişisel özgürlüklerinin korunabilmesi için, yurttaşların tümünün, ortak karar alma süreçlerine katılmasının önemini vurgularlar.

Gelişimci cumhuriyetçilik, Padovalı Marsilius'un eserinde derin ve çarpıcı bir ifade buldu ama en gelişmiş şekline, 18. yüzyılda Rousseau'nun yazılarıyla ulaştı. Aynı zamanda, Wollstonecraft önemli düşünceler ekledi. Korumacı cumhuriyetçilik, en yakın olarak Machiavelli ile özdeşleştirilebilir ama o da, daha sonra Montesquieu ve Madison tarafından geliştirilmiştir. Şekil 2, bu iki cumhuriyetçi akımı özetliyor. Bu gelişmeleri kronolojik olarak alırsak, aşağıda odak noktası Padovalı Marsilius olacak.




*Şekil 2 Cumhuriyetçilik çeşitleri*

Not: Bu şekil, iki ana cumhuriyetçilik çeşidini ve bunlarla bağlantılı belli başlı düşünürleri tanıtmak amacıyla hazırlanmıştır. Tabii ki, iki çeşit arasında birçok karşılıklı etkileşim olduğu gibi, her akımın kendi içinde yer alan düşünürler arasında da farklılıklar vardır. Ve bu düşünürler bazen bu analitik kategoriler arasında yer değiştirmiştir.

——► bu metinde tartışılan tüm cumhuriyetçi akımlar içinde yer alan politik düşünürler
- - - ► iki cumhuriyetçiliğin etkileşim şekilleri
—·—► daha sonraki düşünce akımlarıyla birleşen etkileşim şekilleri

## CUMHURİYETÇİLİK, SEÇİM HÜKÜMETİ VE HALK EGEMENLİĞİ

Rönesans cumhuriyetçi düşüncenin oluşumu, Brunetto Latini (d. 1294), Lucca'lı Ptolemaios (d. 1327), ve Remigio de' Girolami (d. 1319) gibi çeşitli düşünürlerin eserlerinden izlenilebilir (bkz. Rubinstein, 1982). Fakat, seçim hükümetinin ve halk egemenliğinin öneminin vurgulanmasını, ilk defa Padovalı Marsilius'un (1275/80-1342) yazılarında, özellikle de *Defensor pacis* (*Barışın Savunucusu*, 1324)'te buluyoruz. Papalığın "güç bolluğu" iddialarını çürütmek ve laik yöneticilerin otoritesini Kilise'ninkinden üstün kılmak için, Marsilius, ka-

nunların, "bütün halk veya onun ağırlıklı bir kısmı tarafından", genel bir meclis te belirlenerek yapılması gerektiğini savunuyordu (bkz. *Defensor pacis*, s. 29-49).[3] Papazlığın güçlerinin sınırlarını, tanrısal hukukun öğretilmesi ve dinî törenlerin yönetilmesi oluşturmalıdır. Seçilmiş bir hükümetin kontrolünde laik bir hükümeti savunurken Marsilius, kendisini, Kilise'nin geleneksel güçlerinin ve yaygın krallık anlayışlarının tam karşıtı bir konuma koyuyordu. Bir yorumcunun söylediği gibi, *Defensor pacis* "o zamanların güçlü adamlarının, karşısında titredikleri bir kitaptı. Sadece sosyal düzeni korumak isteyen papalar, kardinaller ve yazarlar, inançlarında sapkınlık gösterenleri yargılarken, onları, fikirlerini "lanetlenmiş Marsilius"tan almakla suçluyorlardı. Daha ileriki yüzyıllarda Marksist olunmasına yakıştırıldığı gibi Marsiliusçu olmak, yıkıcı olmakla eş değer tutuluyordu. Marsilius da, Papa John XXII tarafından inançlardan sapmış biri olarak damgalanmış ve Nuremberg'den kaçmaya zorlanmıştır.

Marsilius'un düşüncesinde üç ana tema vardır (bkz. Gewirth, 1951;1980). Birincisi, aklın ürünü ve insanların en doğal arzusu olan "doyurucu bir yaşam"ın temeli olarak sivil toplulukları vurgular. Bu doktrine göre, toplumun her kesimi, bu amaca ulaşmak için yaptığı katkılarla tanımlanabilir. Hükümet ise, bu amaca ulaşmak için sadece bir araçtır. Hükümetin düzenleyici bir işlevi vardır ve bu yeterli bir şekilde takip edilirse, bütün yurttaşlar iyi yaşayabilir ve önlerindeki fırsatları değerlendirebilirler. Hükümet, tek bir grubun özel çıkarları için değil, ortak iyi veya "halk kitlesi" (Marsilius'a göre, çiftçiler, zanaatkârlar ve varlıklı kesim) için çalıştığı zaman, bu işlev yeterli olarak takip edilmiş olur. Marsilius, yönetim şekillerini, ortak iyi için hareket edip etmediklerine göre, "ılımlı" veya "hastalıklı" olarak sınıflandırıyordu (*Defensor pacis*, s. 32).

İkinci ana tema, Marsilius'un, hükümetin işlerinin, insan işlerinde her zaman devam eden ve politik bağlantıları zayıflatabilen çekişmelerden dolayı hiçbir zaman bitmediği düşüncesinden çıkar. İnsanlar arasında çekişme kaçınılmazdır ve dolayısıyla, otoritenin etkili olarak uygulanması, toplumun barışı ve refahı için esastır. Rakip otoriteler (her şeyden önce, Kilise ve devletinkiler), kanun ve düzeni aşındırırlar. Sivil bağlantıların yaşaması için, bölünmez bir baskıcı otorite şarttır. Etkili yönetim, baskıcı otoriteyi etkili olarak kullanabilmeye bağlıdır. İyi bir hükümet, kendini erdeme adamış bir toplumdan çok, kamusal çıkarlar için çalışan ve baskıcı bir gücün desteklediği yöneticilerden çıkar.

Bu savlar, cumhuriyetçi toplum kavramından hatırı sayılır bir mesafe uzaklıkta görülebilir. Fakat, bunların anlamı, üçüncü temayı anlamadan tam olarak açıklığa kavuşmaz. Bu da, Marsilius'un *magnum opus*'udur; yani en üst düzeyde kanun yapıcı ya da toplumda meşru politik otoritenin kaynağının "halktır" olduğu görüşüdür(*Defensor pacis*, s. 32, 45). Toplumun hangi amaçlara

3 Papalığın "güç bolluğu" doktrini, 13. ve 14. yüzyıllarda geliştirilmiştir. Bu şu anlama gelmektedir: Papa, İsa'nın vekili olarak, bütün laik iddiaların üzerinde bir otoriteye sahipti ve hem dünyevi, hem ruhani işlerde en yüksek yöneticiydi. Bu yorum tartışmaya açıksa da, doktrinin tam anlamı üzerine tartışma burada o kadar önemli değildir. Önemli olan, Marsilius'un, yönetimin tüm yönlerinde, Papa'nın otoritesini sınırlamaya yönelik kaygısıdır.

odaklandığının doğru yorumunun sınavı halkın iradesidir. Halkın iradesi, ayrıca, baskıcı gücün meşru olarak kullanılabilmesinin tek temelidir. Kanunu yapma otoritesi "bütün yurttaşlar"a aittir; sadece onlar, kanunu belirleme otoritesine sahiptir (s. 47). İyi düzenlenmiş bir sivil toplumda, hem hukukun, hem düzenin kaynağı "iradesini, seçimle veya genel yurttaşlar meclisinde sözle belirleyen ve geçici bir cezayla, yurttaş kanunları ile ilgili bir şeyler yapılabileceğini gösteren halk veya yurttaşlar topluluğu veya onların ağırlıklı bir kısmıdır" (s. 45). Otorite ve güç, *hakça* kullanıldıklarında, yani yurttaşların rızasıyla kullanıldıklarında meşru olarak kullanılmış olurlar.

Marsilius için, halkın iradesi, ortak yarara yönelik yönetim için, bir kişinin yönetiminden (krallık veya lordluk) veya birkaç kişinin yönetiminden (aristokrasi) daha etkin bir garantidir. Birçok kişi tarafından yapılan kanunlar, diğer yönetim şekillerince yapılanlardan daha üstündür ve uygulanması daha muhtemeldir. Daha üstündürler çünkü kişiler, görüşlerini, kamu alanında, başkalarının görüşlerine karşı denedikleri zaman, onları başkalarını da göz önüne alacak şekilde değiştirmeye mecbur kalırlar (s. 46-7). Marsilius'un söylediği gibi, "bir kanunun getirdiği ortak yarara, bütün kalabalık tarafından daha iyi dikkat edilir çünkü hiç kimse bilerek kendisine zarar vermez. Herkes, önerilen bir kanunun, bütün topluma mı yoksa bir ya da birkaç kişinin yararına mı olduğuna bakabilir ve buna karşı çıkabilir" (s. 47). Dolayısıyla:

> Kanun yapma otoritesi, bir tek kişiye ait olamaz çünkü ya cahillikten ya da kötü niyetten, bu bir kişi, kendi özel çıkarını gözeterek kötü kanun yapabilir. Bu da, hukukun zorbaca olmasına yol açar. Aynı sebeple, kanun yapma otoritesi birkaç kişiye ait olamaz, çünkü onlar da, oligarşilerde olduğu gibi, bütün toplum yararını değil, bir grubun çıkarlarını gözeterek kanun yapabilirler. Bunun tam tersi bir sebep, kanun yapma otoritesi, bütün yurttaşlara veya ağırlıklı bir kısmına aittir. Bütün yurttaşlar aynı kanunla bağlanacağı için ve hiç kimse bilerek, kendisine zarar verecek, adaletsiz bir kanun isteyeceği için, herkes bütün yurttaşların ortak faydasına uygun kanun isteyecektir. (*Defensor pacis*, s. 48-9).

Yurttaşlar tarafından, yurttaşlar için yapılan kanunlar, iyi düzenlenmiş, yani adaletli bir toplumun hukuksal yapısını oluşturur. Bu şartlar altında, toplumun barışçı olması da olasıdır, çünkü yurttaşların izniyle yapılan kanunlar, yurttaşların uymaya yükümlülük hissettiği kanunlardır. Eğer herkes, kanunu "kendisine kabul ettirmeye" katılırsa, kanuna, "her yurttaş tarafından daha iyi uyulur" (s. 47).

Marsilius, bu fikirlerle, bütün yurttaşların aynı anda yönetime katılmasını kastetmiyordu. Daha çok, şekil 1'de gösterilene benzeyen, halkın bağımsızlığını güçlendiren, kendi kendini yöneten meclisler oluşturan ve görevleri bütün yurttaşların çıkarı için kanunu uygulamak olan yöneticiler seçen bir yönetim kavramına sahipti (s. 22-33). Prensipte, bütün yurttaşlar aday olabilir ve kamusal hayata katılma fırsatını değerlendirebilir. Marsilius, "seçilmiş kralların" da-

ha fazla "gönüllü kullar" yöneteceği ve seçim metodunun, "en iyi yöneticiyi", dolayısıyla da, uygun bir adalet standardını belirleyeceği sonucuna varmıştır (s. 32-3). Son olarak, yöneticiler bu uygun standardı korumak için gerekli de olsalar, Marsilius, onların sadece delege oldukları konusunda ısrarlıydı. Dolayısıyla, seçilenler "mutlak anlamda kanun yapıcı değildirler ve olamazlar; sadece asıl kanun yapıcıyla, yani yurttaşlar kitlesiyle ilişkileriyle ve belirli bir zaman için" bu konumda bulunurlar (s. 45). Yürütme ve yargı memurları, görevlerini halkın otoritesiyle yaparlar ve eğer ortak çıkarı gözetmeyi başaramazlarsa, görevlerinden alınabilirler (bkz. s. 87-9).

Klasik Yunan demokrasisine ve Aristoteles'in politika kavramına uygun olarak, Marsilius, yurttaşı, ya hükümette ya da onun "hukuki işlevinde" görev alarak "sivil topluma katılan kişi" olarak tanımlıyordu (s. 49; Aristoteles, *Politika*, s. 169). Yurttaşlık, ortak iyinin gerçekleşmesine yönelik ortak projeye katılım aracıdır ve politik katılım, iyinin elde edilmesi için gerekli araçtır. Öncülleri de takip ederek, Marsilius açıkça, "bu tanıma göre, çocukların, kölelerin, yabancıların ve kadınların, değişik yollarla da olsa, yurttaşlardan ayrıldığını" söylüyordu (s. 46). Bu noktada, neden bu grupların "değişik yollarla" dışlandığının ayrıntılı bir açıklaması beklenebilir; ama Marsilius'un tek önerdiği saptama, kimse onların sürekli dışarıda bırakılacağını düşünmesin diye, yurttaşların erkek çocuklarıyla ilgilidir. Marsilius, "yurttaşların erkek çocuklarının, sadece birkaç seneleri eksik olan yurttaşlar" olduğunu söylüyordu (s. 46). Yurttaşlık, vergilendirilebilen mülkü olan, şehirde doğmuş veya uzun süre oturmuş erkekleri kapsıyordu ama geri kalan herkesi dışarıda bırakıyordu. Bu da, görünen o ki, bir açıklama gerektirmiyordu.

Ayrıca, Marsilius'un yurttaşlık kavramı, o zamandaki bütün diğerleri gibi, küçük ölçekli topluluklara uyarlanmış –şehir cumhuriyetleri için öz-yönetim– bir politik katılım kavramı içeriyordu. Çok az cumhuriyetçi, cumhuriyet hükümetinin nasıl geniş bölgelerde işleyeceği üzerine kafa yormuştur, fakat bu, Montesquieu gibi daha sonraki cumhuriyetçi düşünürler için belli başlı bir mesele olmuştur (bkz. Bölüm 3). Ve hiçbiri, çağdaş şekliyle demokrasiye benzeyen kurumları ve işlemleri desteklemiyordu: Liberal demokrasi, bütün yetişkinleri kapsamayı öngörür (Skinner, 1992, s. 63; ve bölüm 3). Rönesans cumhuriyetçileri, halk hükümetinin, yöresel topluluklarında sağlamlaşmış çıkarları (mülke bağlı) olanlar için olduğunu varsayıyorlardı. Sadece bu kişilerin, kamusal ilişkiler ağını geliştirebileceklerini ve bundan doğacak görevleri yerine getirebileceklerini düşünüyorlardı.

Daha önceki yönetim şekilleri tarafından (Kilise ve krallık) sahip çıkılan temelsiz otorite de, Marsilius'un halk yönetimi doktrininde bulunmaktadır, çünkü "bu, herhangi bir değer, grup veya kurumun, halkın iradesinin otoritesine geçirilebileceği bir mutlakiyetçilik içerir" (Gewirth, 1980). "Halkın" otoritesi, esas olarak, tekelci, kontrol edilemez ve son kertede, dengesizdir. Başka bir deyişle, burada, politik gücün etkili olması için tarafsız ve sınırlı olması gerektiği, böylece devletin güçlerinin, açıkça, devlet görevlerini üstlenenlerin güçlerinden

ve yönetilenlerin güçlerinden ayrılabileceği yargısını –ki, bu daha sonra liberal anayasacılar tarafından ve modern bir hükümette, devletin gücünün, yönetim görevlilerinin ve yönetilenlerin güçlerinden ayrılması gerektiğini savunanlar tarafından ısrarla ifade edilmiştir– destekleyecek hiçbir sav yoktur. Şehir cumhuriyetçileri, yurttaşlık onuruna sahip insanların yargılarına ve antik öz-yönetimin kuram ve uygulamalarına güveniyorlardı. Onlara göre, öz-yönetim, güvenilir "kulüp üyeleri" arasında, bir doğrudan demokrasi şekliydi – henüz, halk yönetiminin doğasına, hem yönetenlerin, hem yönetilenlerin iyilik ve sağduyusuna şüpheyle yaklaşan, daha kuşkucu bir çağın görüşü değildi.

## Sivil yaşamdan sivil zafere

Marsilius, *Defensor pacis*'i yayınladığı sıralarda, seçim hükümetinin kurumları Padova'da çöküşe geçmişti ve yerini babadan oğula geçen yönetime bırakıyordu. Padova politikasını tanımlayan kavgaların ve bölücü anlaşmazlıkların benzerleri, başka birçok şehirde de yaşanıyordu. İtalyan kamu hayatının dengesiz koşullarında, cumhuriyetçi idealleri savunabilmek için özellikle güçlü savlar gerekiyordu. Antik cumhuriyetlerin çöküşü ve yenilgiyi yaşadıkları göz önüne alındığında, klasik *polis*'in değerlerinin, kökten değişmiş koşullar altında nasıl ve hangi yollarla uygulanabileceği sorusu acil bir sorundu. Çok az insan bu sorunu, seçim hükümeti şekillerini ve katılımcı politikayı, sivil refah ve sivil zafere bağlayan Niccolo Machiavelli'den (1469-1427) daha iyi anlıyordu. Bu bağlantı, belki de, kendi şehri Floransa'da, Floransa'nın Rönesanstaki seçkinliğine bağlı olarak, daha kolay kuruluyordu. Hem antik dünyanın politik kuramını, hem de Avrupa'da yeni ortaya çıkan politik düzeni iyi bilen Machiavelli, yurttaş katılımını, bağımsızlık, öz-yönetim ve zaferin şartı olarak gören cumhuriyetçi geleneği –yani, korumacı cumhuriyetçiliği– açıklayabildi. Floransa'nın politik kültürü, bu kavramlardan birçoğunu barındırıyordu ve Machiavelli'nin politikası için zengin bir ortam sağlıyordu.

Genellikle modern devlet politikasının ilk kuramcısı olarak görülen Machiavelli, *Il Principe (Prens)* ve *Discorsi (Nutuklar)* gibi iki önemli eserinde, devletin güçleri ve yurttaşın güçleri arasında nasıl uygun bir denge bulunabileceğini irdeledi. Çok uzun bir süre *Prens*, Machiavelli'nin en önemli yapıtı olarak alınmıştır ve bu da, eserlerinin çok yanlış okunmasına yol açmıştır. Çağdaş düşünürlerin yapmamız gerektiğini söylediği gibi (bkz. Gilbert, 1965; Pocock, 1975; Skinner, 1981), *Nutuklar* üzerinde daha çok durulursa, o zaman ortaya ayrı ve birçok açıdan, zorlayıcı bir konum çıkıyor. Machiavelli'ye göre, klasik tarihin incelenmesi göstermiştir ki, belli başlı üç yönetim şekli –monarşi, aristokrasi ve demokrasi– öz olarak dengesizdirler ve yozlaşmaya ve yolsuzluğa eğilimlidirler. Platon ve Aristoteles'inkilere paralel pasajlarda, Machiavelli, başlangıçta bir iyi gelişmeler sürecinden sonra, monarşinin diktatörlüğe, aristokrasinin oligarşiye ve demokrasinin anarşiye, sonra da yine monarşiye dönüştüğünü savunuyordu (*Nutuklar* s. 104-11). Antik demokrasileri yaratan nesil öldükten sonra, ortaya çıkan durum şöyleydi:

> Ne kişiye, ne de memura hiç saygı gösterilmiyordu. Öyle ki, herkes dilediği gibi davrandığı için, birçok rezalet meydana geliyordu. Sonuç kaçınılmazdı. Ya bazı iyi insanlar önerdiği için ya da bu anarşiden bir şekilde kurtulmak gerektiği için, prenslik tekrar kuruluyordu. Ve buradan, adım adım, geçişlerle, anarşiye geri dönüş oluyordu... O zaman, bu, kendilerini yönetsinler veya yönetilsinler tüm ulusların yaşadığı bir dönemdi (*Nutuklar*, s. 108-9).

Machiavelli, kendisini "üst sınıfın kibirinden" ve "genel halkın ahlaksızlığından" koruyamadığı için yozlaşmış demokrasilere örnek olarak Atina'yı gösteriyordu (*Nutuklar* s. 110). Ona göre, politik dünya her zaman için bir değişim ve kaos potansiyeli taşıyordu.

Kendisinden önce gelen Marsilius'un veya kendisinden sonra gelen Hobbes ve Locke'un tersine, Machiavelli, berraklaştırması ve devam ettirmesi hükümetin görevi olan, önceden belirlenmiş bir organizasyon prensibi olduğuna inanmıyordu (örneğin, devletin iyi hayata hizmet etmesi ya da kişilerin doğal hakları gibi sabit görüşler). Politik hayatı düzenlemek için, doğal veya Tanrı tarafından verilmiş bir çerçeve yoktu. Onun yerine, dünyada düzeni yaratmak, *politikanın* göreviydi. Machiavelli, politikayı, gücü kazanmak, kullanmak ve sınırlamak için mücadele olarak görüyordu. Böylelikle, toplumsal hayatta, politikaya, toplumu teşkil eden ana öğe olarak, seçkin bir rol verilmektedir. Platon'dan itibaren diğer birçok politik düşünür gibi, Machiavelli, insanların genelinin bencil, tembel, şüpheci ve mecbur edilmedikçe iyi bir şey yapmaktan âciz olduğunu düşünüyordu (bkz. *Nutuklar* s. 200-1, 256-7). Soru şuydu: Hangi koşullarda, insanlar politik düzeni desteklemeli ve kendilerini devlete adamalıdır? Veya, soruyu daha Machiavellici terimlerle sormak gerekirse, *virtu* –sivil zaferin peşinden koşmak ve bu uğurda ne gerekirse yapmak için istek– insanlara nasıl benimsetilebilirdi?[4]

Machiavelli, yurttaşlık erdeminin telkin edilmesinde iki belli başlı kurumsal aracı vurguluyordu: Hukukun uygulanması ve dinsel tapınmaya onay verilmesi. Özellikle kanunun uygulanması, insanların, toplum çıkarlarını, kendi çıkarlarının üstünde tutmalarına mecbur edilmesi için gerekli temeli sağlar: Kanun "yurttaşları iyi yapabilir". Fakat, iyi ve kötü kanunlar nasıl ayırt edilebilir? Cevap, yurttaş kültürünü ve yüceliğini beslemek için kanunların nasıl kullanıldığının tarihsel incelemesinde yatmaktadır. Tek tek anayasal şekillerin güvenilir olmaması, sadece, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin öğelerinin birleştiği bir hükümet sisteminin, *virtu*'nun bağlı olduğu kültür çeşidini geliştirebileceğini gösterir. Machiavelli'nin görüşüne göre, böyle bir hükümetin en iyi örneği Roma idi: Roma'nın "karışık hükümeti" (konsül, Senato ve halk hâkimlerinden oluşan sistemi ile), sürekli zafer kazanmasıyla doğrudan bağlantılıydı.

Bunun önemi, sadece bu sonuca giden tarihsel rota değildir; Machiavelli'nin düşüncesi kuramsal olarak da yenilikçidir. Ayrı ayrı anayasal yönetim şe-

4 Soruyu bu şekilde sorarak ve bir cevap arayarak, bu tema üzerine Machiavelli'nin yazılarını inceleyen Skinner'ın hayranlık verici analizini takip ediyorum (1981, s. 51-77).

killerinin hatalarını düzeltmek için yapılanmış "karışık hükümet", rakip sosyal grupların çıkarlarını, özellikle zenginlerin ve yoksullarınkini, daha iyi dengeleyebilir. Machiavelli'nin savı, daha sonraki, devletteki güçlerin ayrılmasını ve parti rekabetine dayalı temsilci hükümeti savunanlarla karıştırılmamalıdır. Yine de, Machiavelli'nin savı, bunların mantığının önemli kısımlarını içinde barındıran bir öncüldür. Eğer zengin ve yoksul hükümet sürecinin içine çekilebilirse ve çıkarları, aralarında bölüştükleri konumlarla meşru bir ifade yolu bulursa, bir şekilde karşılıklı uzlaşmak mecburiyetinde kalacaklardır. Kendi konumlarını dikkatle korurken, kendi çıkarlarına zararlı olacak kanunların çıkmaması için büyük çabalar sarf edeceklerdir. Bu çabaların sonucu, büyük ihtimalle, sonunda bütün partilerin kabul edebileceği kanunlar olacaktır. Zamanın hâkim geleneklerinin tam tersine, Machiavelli, birbirinin karşısında olan sosyal güçlerin ve anlaşmazlıkların, iyi ve etkili kanun yapma olasılığını zayıflatmak bir yana, tam da bunların, böyle kanunlar için bir şart olduğunu düşünüyordu (Skinner, 1981, s. 63-6). Çok sıradışı bir sonuç çıkıyordu: Özgürlüğün temeli, sadece bir öz-yönetim rejimi ve politikaya katılma isteği değil, aynı zamanda, yurttaşların kendi çıkarlarını korumalarına fırsat veren çekişmeler ve anlaşmazlıklar olabilirdi.

16. yüzyıl İtalyan şehir devletleri arasında yarış ve savaş ortamında yazan Machiavelli'nin düşünceleri özel bir önem taşıyordu; çünkü toplumların "hâkimiyetlerinin ve zenginliklerinin", özgür oldukları zamanlar dışında, artmadığını söylüyordu (*Nutuklar*, s. 275). Diktatörlükte, güç dışarıdan da gelse, diktatör yerli de olsa, şehirler veya devletler, uzun vadede yozlaşır. Tam tersine, eğer bir toplum özgürlüğü kullanabiliyorsa, ki Machiavelli bunun, kendi şehri ve gelecekteki birleşmiş İtalya için devam edeceğini umuyordu, gelişmesi büyük olasılıktır. Machiavelli bu noktayı güçlendirmek için (tam tutarlı olmasa da), (hizipçi anlaşmazlıklarıyla) klasik Atina ve (Senato ve Meclis arasındaki çekişmeleriyle) Roma örneklerini veriyordu. Bu şehirler, özgür olan ve göreceli olarak kısa bir zamanda "hızla büyüyen" şehirlere örnekti (*Nutuklar*, s. 275).

Fakat özgürlüğün korunması, yalnızca bir karışık anayasadan daha fazla bir şeye bağlıydı: "Sonsuz ihtiyat" Özgürlük, her zaman, ya grupların özel çıkarları tarafından, ya da rakip devletler tarafından tehdit edilmektedir. Grupların özel çıkarlarını barındırmak için karışık anayasa esastır. Rakip devletlerden gelecek tehlikeyi önlemenin en iyi yolu, onlar tarafından kapsanmadan önce, onları kapsamaktır. Dolayısıyla, yayılımcı bir politika, bir topluluğun özgürlüğünü korumanın ön şartıdır: Güç uygulamak, özgürlüğün korunmasının bir parçasıdır. Bunu savunarak, Machiavelli, ülkede ve ülke dışında, devletin veya toplumun amaçlarını, kişilerin çıkarlarının üstüne koyuyordu: "Devletin amaçları", kişilerin haklarına göre öncelik taşıyordu. Bir insanın görevleri, öncelikle yurttaşlık görevleriydi. Fakat, Machiavelli, sivil hayatın önceliği üzerindeki vurguyu, doğrudan, "güç politikaları"na bağlıyordu. Buna bağlı olarak, daha popüler çağdaş anlamıyla "Machiavellicilik" ortaya çıktı: Devlet politika-

ları ve acımasızca güç peşinde koşmak, kişi çıkarları ve özel ahlaktan daha öncelikliydi. Böylece, Machiavelli, liberalizmin bazı ikilemlerini tahmin etti (bkz. bölüm 3, s. 74-5) ama onları, son kertede, toplumun korunması için ne gerekliyse ona öncelik vererek, gayet anti-liberal bir şekilde çözdü.

Politik hayat belirsizdir. Özgürlük ve politik denge yaratabilmek için, hukuk ve minimum güç kullanmak her zaman mümkün olmayabilir. Machiavelli kuşkusuz, özgürlüğü, diktatörlüğe tercih ediyordu ama özgürlüğü korumak için, diktatörlüğün sık sık gerekli olabileceğini düşünüyordu. Machiavelli, özgür, kendi kendini yöneten bir halka duyduğu hayranlıkla, kanunları yapabilen ve savunabilen güçlü bir lider arasında kararsız kalıyordu. Geçici olarak, bu tercihleri, bir yandan bir devletin kurulması veya yozluktan kurtarılması için gerekli politikayla, diğer yandan, uygun olarak kurulmuş bir devleti korumak için gerekli politika arasında ayrım yaparak bağdaştırmaya çalıştı. İkincisi için bir demokrasi öğesi yaşamsaldı ama bu, birincisi için çok uygunsuzdu.

Fakat, genel olarak, Machiavelli, Avrupa'nın gerçek politik koşullarında, "özgür hükümet"i korumanın, çok güç ya da imkânsız olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla, devlet ve toplum görüşünü kabul ettirecek ve düzen ve uyum imkânını yaratacak bir despota açıkça ihtiyaç vardı. Özgür devlet, var olmasının koşullarını sağlama almak için, güçlü, yayılmacı devlete bağlı olacaktı. İyi devlet, her şeyden önce güvenli ve dengeli devletti. Bu yüzden, Machiavelli'de, bir demokrasi kuramının tohumlarını bulsak da –yönetilenleri yönetenlerden ve yönetenleri de birbirlerinden korumak için demokrasi öğeleri gereklidir– düşüncesinin başka yönlerine baktığımızda, bu öğelerin varlığı tehlikeye girer.

Dahası, Machiavelli'nin, demokratik hükümetin öğelerini savunduğu söylendiği zaman, ne kastedildiğini açıkça anlamak çok önemlidir (bkz. Plamenatz, 1963, s. 36-40). Gününün standartlarına göre demokrat olduğu vurgulanmalıdır; yani, Machiavelli, politik katılımı, sadece zengin ve/veya soyluların kamu işlerine katılmasından daha geniş anlıyordu. Antik Yunan demokratları ve Padovalı Marsilius gibi birçok cumhuriyetçi düşünürle beraber, Machiavelli, hükümet sürecinin, zanaatkârları ve küçük tüccarları kapsamasını istiyordu. "Halk" veya yurttaşlar, bağımsız kaynakları olan ve kamu işlerinde çıkarları olması beklenen kimselerdi. Yabancılar, işçiler, hizmetkârlar ve bütün kadınları ve çocukları kapsayan bir kategori olan "bağımlılar"ın, böyle çıkarları olduğu düşünülmüyordu (bkz. Pitkin, 1984). Yurttaşlar, yöresel aslı belli, "ülkede kişisel çıkarı olan" erkeklerdi. Kamu işleri onların işleriydi. Ayrıca, Machiavelli'nin kendi kendini yöneten toplum kavramı, modern liberalizm ve demokratik düşüncenin ana öğelerini (sınıf, ırk, cinsiyet ayrımı gözetmeyen kişisel demokratik haklar veya çoğunluk yönetimi gibi) kapsayan bir demokrasi kavramı değildir. Yine de, Machiavelli'nin, öz-yönetimle, kendi kendini koruyabilmeyi bağdaştıran ayrı politika anlayışı, politik düşüncede önemli bir noktaydı. Bu, model Ia'da özetlenmiştir ve burada, gelişimci cumhuriyetçiliğin baş temsilcisi olarak ele alınan Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-78) eseriyle faydalı bir zıtlık oluşturmaktadır.

**Özet: model Ia**
**Korumacı Cumhuriyetçilik**

*Prensipleri*

Kişisel özgürlüğün ana şartı, politik katılımdır; yurttaşlar kendilerini yönetmezlerse, başkalarının iradesi altına girerler

*Belli başlı özellikleri*

Bütün önemli politik güçlerin, kamu hayatında aktif bir rol oynamasını sağlayan, karışık anayasa veya karışık hükümete bağlı, "halk", monarşi, aristokrasi arasında güç dengesi

Konsüllerin seçimi veya yönetici meclislerde görev alacak temsilcilerin seçimi gibi değişik mekanizmalarla sağlanan yurttaş katılımı

Kendi çıkarlarını geliştiren ve koruyan rakip sosyal gruplar

Konuşma, ifade ve örgütlenme özgürlüğü

Hukuk düzeni

*Genel Koşullar*

Küçük şehir cemaatleri

Dini tapınmanın sürekliliği

Bağımsız artizan ve tüccar toplumu

Kadınların, işçilerin ve "bağımlıların" politikadan dışlanması (erkek yurttaşların kamusal alana katılımları için fırsatların genişletilmesi)

Rakip politik gruplar arasında yoğun çekişmeler

## Cumhuriyet ve genel irade

Yukarıda gösterildiği gibi, korumacılık yanlısı cumhuriyetçiler politik katılımı özgürlüğün gerekli bir koşulu olarak görürler; öz-yönetim esasına dayalı bir cumhuriyet politik süreçlere katılımı gerektirir. Ayrıca, özgürlük, kamusal alana katılabilme imkânı, kamu yararının bencilce kaygılardan üstün tutulması ve bunun sonucunda ortaya çıkan, bireysel ve kolektif refah düzeyini artırma fırsatı anlamına gelir. Rousseau, bir *polis*'e tam bir üye olarak katılmanın önemini vurgulayan bu yaklaşıma katılmış ve önemli bir katkıda bulunmuştur. Kendisinden önce gelen Rönesans cumhuriyetçilerinin çoğu gibi Rousseau da demokrasinin antik ve modern yorumlarının arasında bir yerde duruyordu. Ancak o eserlerini 18. yüzyılda, son derece değişik bir politik bağlamda kaleme almıştı. Onun amacı kralların mutlakıyetçi talepleri ve buna karşı yapılan şiddetli liberal saldırıların ortasında bu düşünce biçimini yeniden tanımlamaktı. Küçük bir şehir cumhuriyeti olan Cenevre'de doğmuş biri olarak insanların rahatlıkla bir araya gelebilecekleri, her yurttaşın "kolaylıkla" diğer yurttaşları tanıyabileceği "meclis politikası" fikrini savunmaya eğilimliydi. Aslında bu demokrasi modelinin küçük devletlere özgü olduğunun, ideal görüşlerinin, genişleyen ticaret ağlarıyla, endüstriyel gelişmeyle, büyük devletler ve büyüklüğün getirdiği karmaşık problemleriyle gözlerinin önünde şekillenmekte olan dünyanın koşullarına uymadığının farkındaydı. Yine de, temel cumhuriyetçi

düşüncelere getirdiği yaklaşım, bugüne kadar geliştirilen en radikal yaklaşımlardan biri, hatta belki de en radikalidir. Yaklaşımı, yurttaşların hak ve görevleri üzerine yeni bir anlayışla ilişkilidir. Rousseau'nun konumunu incelemek, yalnızca düşünce tarihindeki öneminden dolayı değil, Fransız İhtilali esnasında yaygın olarak paylaşılan bazı fikirler üzerindeki (belirsiz olmakla birlikte) hatırı sayılır etkisinden dolayı da önemlidir. Aynı zamanda, en azından bazı yazarlara göre, liberal demokrasinin en önemli karşıt görüşünün, yani Marksist geleneğin gelişmesi üzerinde de etkili olmuştur (örnek olarak, bkz. Coletti, 1972).

Rousseau, "18. yüzyılın Machiavelli'si" olarak görülmüştür (Pocock, 1975, s. 504). Kendi tercih ettiği politik sistemi "cumhuriyetçi" olarak adlandırmış, kamusal alanda yükümlülük ve görevlerin merkezi bir yer tuttuğunu vurgulamıştır. Gerçekten de Rousseau, "cumhuriyetin" nasıl olması gerektiği konusundaki görüşünü belirgin bir şekilde cumhuriyetçi öncülüne borçludur. Machiavelli gibi Rousseau da, antikçağdaki Atina'yla özdeşleştirdiği "demokrasi" kavramına karşı eleştireldi. Ona göre, Atina'nın ideal bir politik sistem olduğunu savunmak mümkün değildi; çünkü Atina yasama ve yürütme işlevleri arasında kesin bir ayrım yapamamış ve bunun sonucu olarak, istikrarsızlık, sert ve verimsiz mücadeleler ve kriz durumunda kararsızlık gibi sorunlarla karşı karşıya gelmişti (*Toplum Sözleşmesi*, s. 112-14, 136 ve devamı). Ayrıca, öncülü gibi o da, kendi savunduğu hükümet biçimiyle Roma cumhuriyetinin mirası arasındaki sürekliliği vurgulamaya eğilimlidir (gerçi Rousseau'da Atina'nın mirasıyla süreklilik gösteren unsurlar bulunduğunu görmek de zor değildir). Diğer taraftan, Machiavelli'ye hayranlık duyduğunun anlaşılmasına, ondan "bir centilmen ve iyi bir yurttaş" şeklinde bahsetmesine rağmen, onun eserini, çağındaki mevcut cumhuriyetlerin iktidar yapılarıyla bir tür uzlaşma olarak görür (*Toplum Sözleşmesi*, s. 118). En azından ideal hükümet üzerine yazdığı kuramsal yazılarında, o böyle bir uzlaşma yapmaya eğilimli değildir. Bu yazılarında, birçok açıdan benzersiz olarak görülen, gerçekten de öyle olan bir "cumhuriyet" yorumu geliştirmiştir.

Rousseau, 1762'de yayınlanan, artık klasikleşmiş olan eseri *Toplum Sözleşmesi*'nde insanların başlangıçtaki "doğal durumlarında", yani sivil hükümetlerin gelişiminden önceki dönemde, ne kadar mutlu olduklarını anlatır. Bu dönemde insanlar esas itibarıyla eşittirler, çok çeşitli doğa koşullarıyla iç içe, bir parça izole ama özgür bir şekilde yaşarlar. Ancak bu orijinal durumlarını korumalarını engelleyen çok çeşitli etkenler, bireysel zaaflar, bencilce istekler, ortak mutsuzluklar ve doğal afetler yüzünden yeni kurumlar geliştirmeye itilmişlerdir. Eğer "varoluş biçimleri değiştirilmeseydi", insanlık "yok olacaktı" (*Toplum Sözleşmesi*, s. 59). İnsanlar hayatta kalmalarının, kendi doğalarını geliştirmelerinin, akıl yürütme kapasitelerini gerçekleştirmelerinin ve tam bir özgürlüğe kavuşmalarının ancak işbirliğine dayalı bir sistemle, yasa koyan ve bu yasaları yürüten organlar sayesinde mümkün olabileceğini fark ettiler. Böylece insanlar bir "toplum sözleşmesi" –"belki hiçbir zaman kelimelere dökülmemiş... ama her yerde zımnen kabul edilmiş ve tanınmış" yeni bir sözleşme ya da mutaba-

kat– çerçevesinde, bütün bireyleri eşit olarak gören ve herkese kendi kapasitesini güvenli bir şekilde geliştirme fırsatı tanıyan yasalara tabi olarak hep birlikte yaşamayı mümkün kılmak üzere bir araya geldiler (*Toplum Sözleşmesi*, s. 60). Bu şekilde ortaya çıkan kamusal birliğe "eskiden *şehir* adı veriliyordu, şimdi ise *cumhuriyet* ya da *siyasi teşkilat* deniyor" (*Toplum Sözleşmesi*, s. 61). Rousseau için en temel soru şuydu: "Kişiyi ve her bir üyenin çıkarını herkesin kolektif gücüyle koruyan ve her bir bireyin kendisini diğerleriyle birleştirirken... aynı zamanda eskisi kadar özgür kalabileceği bir birliktelik biçimi nasıl bulunabilir" (*Toplum Sözleşmesi*, s. 60).

Rousseau'nun ideal bireyi, hayatını düzenleyen yasaların yaratılmasına doğrudan katılan bir bireydir. Rousseau aktif, katılımcı bir yurttaşlık anlayışından yanadır. Ona göre, bütün yurttaşlar bir araya gelip toplulukları için neyin en iyi olduğuna karar vermeli ve buna uygun yasalar çıkarmalıdırlar. Yönetilen aynı zamanda yöneten olmalıdır. Rousseau'nun düşüncesinde kendi kendini yönetme fikri kendinde son bulan bir amaçtır; kamusal meselelerin çözümlenmesine katılım fırsatı sunan politik bir düzen, yalnızca bir devletin değil *bir toplum tipinin* oluşturulması anlamına gelir. Bu toplumda devlet meseleleri sıradan yurttaşın meseleleriyle bütünleşecektir (bkz. *Toplum Sözleşmesi*, s. 82, 114, ve konunun genel bir anlatımı için kitap 3, bölüm 1-5). Rousseau, Machiavelli'den sonra ortaya çıkan, devlet ve sivil toplum, hükümet ve "halk" ayrımlarına kesin olarak karşıdır (diğer taraftan, aşağıda tekrar bahsedileceği gibi, "devlet iktidarına" erişim ile "devlet iktidarının" kendisi arasında bir ayrım yapılmasının ve bunların sınırlandırılmasının önemini kabul eder). Ona göre, egemenlik halktan kaynaklanır ve halkta kalmalıdır (Cranston, 1968, s. 30). Haklı olarak ün kazanmış aşağıdaki bölümde şöyle der:

> Egemenlik temsil edilemez, aynı nedenden dolayı devredilemez de... halkın vekilleri onun temsilcileri değillerdir, olamazlar da; onlar sadece halkın memurlarıdır; hiçbir konuda son kararı veremezler. Halkın bizzat tasdik etmediği bir yasa hükümsüzdür; hatta yasa bile değildir. İngiliz halkı özgür olduğuna inanıyor; bu vahim bir hatadır; onlar yalnızca Parlamento üyelerini seçerken özgürler; üyeler seçilir seçilmez halk onların kölesi haline geliyor; bir hiç oluyor (*Toplum Sözleşmesi*, s. 141).

Bir yurttaş olmak bir bireyin sahip olabileceği en yüksek emeldir. Özgürlüğün sürdürülebilmesinin tek meşru yolu yurttaşların iktidarı kullanmasıdır. Yurttaşlar hem "genel iradenin yüce yönetimini", halk tarafından oluşturulan kamu yararı tanımını yaratmalı, hem de ona tabi olmalıdır (*Toplum Sözleşmesi*, s. 60-1). Rousseau, "kamu yararı" anlayışının kişiden kişiye değişeceğinin farkındadır ve çoğunluk kuralını kabul eder: "Çoğunluğun oyu daima diğerlerini bağlar" (s. 153). Ama, ona göre, insanlar ancak "genel iradeyi" tanımlamaya aktif bir şekilde katıldıkları ölçüde egemendirler.

Rousseau'nun konumunu tam olarak anlayabilmek için "genel irade" ve

"herkesin iradesi" kavramları arasında ayrım yapmak gerekir. Bu ayrım, Rousseau'ya göre, kamu yararıyla ilgili fikirlerle kişisel hayaller ve bireysel isteklerin basit bir toplamı arasındaki ayrımla aynıdır (s. 72-3, 75). Yurttaşlar yalnızca hep birlikte ulaşılan bir anlaşma zemininde yaratılmış bir yasa ve düzenlemeler sistemine uymakla yükümlüdürler; çünkü onlar yalnızca kendileri için, genel yararı gözeterek oluşturdukları bir yasaya uymakla yükümlü tutulabilirler (s. 65; s. 82 ile de karşılaştırın). "Siyasi hakların" temellerini oluşturan unsur, yurttaşların topluluğun iyiliğini gözeterek bir bütün olarak kabul ettikleri, özgürce seçilmiş yükümlülüklerdir (Manin, 1987, s. 338-68 ile de karşılaştırın).

Rousseau için en önemli ayrımlardan biri bağımsızlık ve özgürlük arasındaki ayrımdır:

> Bağımsızlık ve özgürlük gibi birbirinden esas itibariyle farklı, birbirini karşılıklı olarak dışlayan iki şey çoğu zaman karıştırılıyor. Herkes kendi hoşuna gideni yaparsa, muhakkak ki başkalarının hoşuna gitmeyen şeyler de yapmış olacaktır; böyle bir devlet tamamen özgür bir devlet olarak adlandırılamaz. Özgürlük fikrinde diğer insanların irade ve zevkine tabi olmamak, kendi zevkine göre hareket etmekten daha önde gelir. Ayrıca diğer insanların iradelerini kendi irademize tabi kılmamak da özgürlüğün bir bileşenidir. Diğer insanların efendisi olan aslında kendisi de özgür değildir, hatta diyebiliriz ki hükmetmek boyun eğmektir (*Œuvres Complètes de J. J. Rousseau*, 8. Mektup; Keane, 1984a, s. 255'te alıntılanmıştır).

Bağımsızlık, bireylerin, başkalarının durum ve iradelerini önemsemeksizin kendi çıkarlarının peşinde koşmalarıdır. Özgürlük ise, tam tersine, yurttaşlar arasında bir eşitlik yaratan, hepsinin "aynı haklardan" yararlanmalarını mümkün kılan genel iradenin yaratılması ve yürütülmesi sürecine katılımla elde edilir (*Toplum Sözleşmesi*, s. 76; s. 46 ile de karşılaştırın).

"Aynı haklar" derken Rousseau'nun kastettiği yalnızca siyasi haklarda eşitlik ya da bütün siyasi kuralların her bir yurttaşa aynı biçimde uygulanması değildir. Yasalar siyasi hakların eşit olduğunu belirtseler de, servet ve iktidar açısından büyük dengesizliklerin olduğu bir toplumda bu yasalar bir güvence oluşturamaz. Rousseau, mülkiyet hakkını kutsal bir hak olarak görür; ama bu hak, bir bireyin maddi açıdan kendini güvende hissetmesini ve bağımsız olarak düşünebilmesini sağlayacak bir miktarla sınırlandırılmalıdır. Yurttaşlar ekonomik açıdan bağımsız olurlarsa, kendi özgün düşüncelerini oluşturmaktan korkmazlar; ancak bu şekilde geçimlerini tehlikeye atmadan düşünebilir ve bu düşündüklerini açıklayabilirler. Rousseau "hiçbir yurttaşın diğerini satın alacak kadar zengin olmadığı, hiçbir yurttaşın da kendini satmak zorunda kalacak kadar fakir düşmediği" bir durumu arzulamaktadır (*Toplum Sözleşmesi*, s. 96). Yalnızca bireylerin ekonomik durumlarının aşağı yukarı eşit olması, yerleşik hizipler arasında genel iradenin tesisini tamamen imkânsız kılacak tartışmaların çıkmasını engelleyebilir. Ancak Rousseau, bazen iddia edildiği gibi, mutlak bir eşitlikten yana değildir; çünkü eşitlik, Rousseau'nun açıkça belirttiği gibi,

"herkesin iktidar ve servet açısından tam olarak eşit olması anlamında düşünülmemelidir; eşitlik, iktidarın hiçbir zaman şiddete başvurmaması, yetki ve yasalar çerçevesi dışında asla kullanılmamasıdır" (*Toplum Sözleşmesi*, s. 96).

Rousseau, yasama ve yürütmenin sınırlarının çok açık bir şekilde çizildiği bir politik sistemi savunur. Yasama halka, yürütme "hükümet"e ya da "prens"e ait olmalıdır. Halk yasama meclisini meydana getirir ve devlet otoritesini oluşturur; "hükümet" ya da "prens" (bir ya da daha fazla yönetici ya da yargıçlardan oluşur) ise halkın yasalarını yürütür (kitap 3, bölüm 1, 11-14, 18).[5] Böyle bir "hükümet" pratik amaçlar açısından gereklidir: Halk, bütün halkı bir araya getiren toplantıları düzenleyecek, iletişime aracılık edecek, yasa taslağı hazırlayacak, hukuk sistemini uygulayacak ve savunacak bir hükümete ihtiyaç duyar (*Toplum Sözleşmesi*, s. 102). Hükümet yurttaşlar arasındaki bir anlaşmanın sonucudur ve "genel iradenin" talimatlarını yerine getirdiği ölçüde meşrudur. Aksi takdirde, feshedilebilir ve bir başkasıyla değiştirilebilir; çünkü hükümetin üyeleri ya doğrudan seçim yoluyla ya da kurayla belirlenmiştir (*Toplum Sözleşmesi*, s.136-9, 148).

Rousseau'nun model Ib'de özetlenen cumhuriyetçi hükümet anlayışı, cumhuriyetçi gelenek boyunca süren, özgürlük ve katılımcılık arasında doğrudan bir bağ kurma denemelerinin birçok açıdan en mükemmel örneğidir. Ustelik, kolektif çıkar kavramı çerçevesinde meşru hükümet ve kendi kendini yönetme ilkeleri arasında kurduğu bağlantı, yalnızca kendi zamanındaki politik ilkelere -her şeyden çok *ancien régime*'in ilkelerine- değil, kendinden sonra ortaya çıkan liberal demokratik devletlerin ilkelerine de meydan okuyacak niteliktedir. Öz-yönetim esasına dayalı hükümet görüşü, özellikle demokrasinin ancak bir zamanlar var olan yurttaşlıkla ilgili bir isim olduğu fikri, özünde liberal demokrasinin en temel varsayımlarını tartışmaya açan en radikal görüşlerinden biridir.

Ancak Rousseau'nun fikirleri tamamen tutarlı bir sistem ya da doğrudan uygulamaya geçirilebilecek bir reçete değildir. Rousseau, büyük ölçekli, karmaşık, nüfusu yoğun toplumlarda bazı problemlerin ortaya çıkacağını kabul etmiş, ama bunların gerektiği ölçüde üzerine gitmemiştir (örnek olarak, bkz. *Toplum Sözleşmesi*, kitap 3, bölüm 4). Ayrıca, Rousseau kendisi de, demokratik akıl modelinin tam olarak uygulanmasıyla tarihin doruk noktasına ulaşılacağını hiçbir şekilde düşünmüyordu. Tarihin adım adım ilerleyerek daha iyi bir hayata doğru geliştiğine inanmıyordu; tam tersine, Aydınlanmanın ilerleme fikrine şüpheyle yaklaşıyordu. Çünkü insanlar doğal durumlarını terk ederek politik ve ekonomik güçleri, rekabetçi ve çıkarcı davranış biçimlerini serbest bırakmış oldular; yani "uygarlık"a çok büyük bir bedel ödeyerek kavuştular (Masters, 1968; J. Miller, 1984 ile karşılaştırın). "İlerleme"nin şekillendirdiği eşitsizlik, çoğu zaman yozlaşma ve sosyal adaletsizliğe yol açar. Rousseau, etik demokratik politik topluluğun ancak sağlamlaşma ve güçlenme şansı elde ederse bu eşit-

5 Rousseau,"Kanun koyucu" gibi başka kurumsal görevler de tanımlamıştır. Bunlar burada ayrıntılı bir şekilde açıklanmayacaktır (bkz. *Toplum Sözleşmesi*, s. 83-8, 95-6. Konunun eleştirel bir tartışması için, bkz. Harrison, 1993, s. 59-60).

sizliklerle başa çıkabileceğini; ama bunun son derece küçük bir olasılık olduğunu düşünüyor gibidir.

Ancak, Rousseau'nun bir topluluğun hükümetinin demokratik bir doğaya sahip olması gerektiği konusunda bu kadar ısrarlı oluşuyla, yine kendisinin bu yönetim biçimine getirdiği çok sayıdaki kısıtlama birbiriyle uyumlu değildir. İlk olarak, bütün kadınları ve göründüğü kadarıyla yoksulları, "halk"ın, yani yurttaşların dışında bırakmıştır. Kadınlar dışarıda bırakılmıştır; çünkü, erkeklerin tersine, onların yargılama yetenekleri "ölçüsüz tutkular"ı nedeniyle yeterince sağlam değildir. Bundan dolayı, politika söz konusu olduğunda erkeklerin korumasına ve kılavuzluğuna "gereksinim" duyarlar (bkz. Rousseau, *Émile*, özellikle kitap V; Pateman, 1985, s. 157-8). Yoksullar da dışlanmış gözükmektedirler; çünkü yurttaşlık küçük bir mülkiyete (toprak) sahip olma ve/veya başkalarına bağımlı olmama koşuluna bağlanmıştır (bkz. Connolly, 1981, bölüm 7).

### Özet: model Ib
### Gelişmeci Cumhuriyetçilik

*Gerekçe olarak sunulan ilke(ler)*

Hiç kimsenin başka birinin efendisi olamaması ve herkesin eşit özgürlük ve kamu yararını kendi kendilerine belirleme sürecinde daha ileri bir noktaya ulaşabilmesi için yurttaşlar siyasi ve ekonomik bakımdan eşit olmalıdırlar.

*Başlıca özellikleri*

Yasama ve yürütme organlarının birbirinden ayrılması

Yurttaşların halk toplantılarına doğrudan katılarak yasama organını oluşturmaları

Kamu meselelerinde kararların mümkün olduğunca oybirliğiyle alınması, anlaşmazlık durumunda ise çoğunluk kuralının uygulanması

Yürütmeyle ilgili görevlerin "yargıçlar"ın ya da "yöneticiler"in elinde bulunması

Yürütme organının doğrudan seçimle ya da kurayla belirlenmesi

*Genel koşullar*

Küçük, endüstriyel olmayan topluluklar

Mülkiyetin çok sayıda kişiye yayılması; mülkiyete dayalı yurttaşlık, yani bağımsız üreticilerden oluşan bir toplum

Erkeklerin (ev dışında) çalışabilmeleri ve politikayla ilgilenebilmelerini sağlamak için, ev işlerinin kadınlar tarafından yapılması

Rousseau'nun eserinde başka önemli sorunlar da vardır. Bazıları Rousseau'yu, sonuçta zorbalığa varan bir demokrasi modelini savunan bir düşünür olarak görmektedir (örnek olarak, bkz. Berlin, 1969, s. 162-4). Bu suçlamanın kökeninde, çoğunluğun bireylerin amaçları ve istekleri karşısında mutlak bir güce sahip olması, "halkın egemenliği"nin "bireylerin egemenliği"ni kolayca yıkacak bir nitelikte olması yatar (Berlin, 1969, s. 163). Sorun, yalnızca, Rous-

seau'nun, azınlıkların çoğunlukların kararlarını kabul etmesi gerektiğini ileri sürmesi değil, aynı zamanda demokratik bir çoğunluğun alacağı kararların gücü konusunda hiçbir sınır koymamış olmasıdır. Rousseau, aslında, yurttaşlık eğitimi yoluyla bireyin iradesiyle kamu yararı arasındaki farkın kapatılması ve bir "yurttaşlık dinî" aracılığıyla ortak inançların pekiştirilmesi gerektiğini düşünüyordu (*Toplum Sözleşmesi*, kitap 4, bölüm 8, özellikle s. 185-7). Bu tür eleştirilerin Rousseau'nun bakış açısının bütün yönlerine uygulanabilecek öldürücü itirazlar yaratmıyor olmasına rağmen (bkz. Pateman, 1985, s. 159-62), onun "kamu iktidarı"nın "özel yaşam"ın bütün yönleri için yarattığı tehditler üzerinde fazla durmadığı sonucuna ulaşmaktan kaçınmak zordur (bkz. Harrison, 1993, bölüm 4).

Rousseau için diğer her şeyden daha önemli olan nokta, büyük hayranlık duyduğu memleketi "Cenevre cumhuriyeti" gibi endüstriyel olmayan bir toplulukta demokrasinin geleceğinin ne olacağıydı. Demokrasi görüşü çeşitli çağrışımlar uyandıran, tartışmalar açan bir görüştü; ancak hızla şekillenen ulus-devletler ve tamamen farklı bir değişimle, 18. yüzyılın sonunda hız kazanan ve geleneksel topluluk yaşamını ortadan kaldırmaya başlayan endüstri devrimiyle karşı karşıya olan bir dünyadaki politik durumun açıklamasıyla sistematik bir biçimde bağıntılı değildi. Rousseau, bu gelişmelerle demokrasinin doğası arasındaki ilişki üzerine düşünmeyi başkalarına bırakmıştı. Bundan dolayı, birçok kişi Rousseau'nun düşüncesinin ütopik olduğunu ve/veya "modern koşullar"la bir ilgisinin olmadığını düşünmüştür. Ama bu görüş, ne geçmişte ne de bugün, hiçbir şekilde, bütün demokrasi kuramcıları tarafından paylaşılan bir görüş olmamıştır. Cumhuriyetçi geleneğin temelindeki "ahlak dersi"ne geri dönen bazı siyaset düşünürleri olmuştur; yani yurttaşlar "prenslere asla güvenmemelidirler" ve "eğer hükümetlerin halkın çıkarları doğrultusunda hareket etmelerini sağlamak istiyorsak, halk olarak biz, bir şekilde kendi kendimizin hükümeti olarak hareket edebilmemizi sağlamak zorundayız" (Skinner, 1992, s. 69). Modern politikadaki hâkim demokrasi modelini, yani liberal demokrasiyi eleştirel bir şekilde değerlendirirsek bu ahlak dersinin ne kadar kalıcı olduğunu görürüz. Ancak bu konuya geçmeden önce cumhuriyetçi düşüncenin anlamını, onu oluşturan kavramsal çerçevenin buraya kadar yeterince incelenmemiş temel bir unsuruyla bağlantıları açısından biraz daha açıklamak gerekiyor. Söz konusu unsur, yurttaşlığın toplumsal cinsiyete bağlı olarak algılanıyor olması.

## Kamusal ve Özel

Cumhuriyetçi düşünce tarihi, bir eleştirmenin çok yerinde bir şekilde belirttiği gibi "meşum bir tavırla kadınlığı ve kadınları göz ardı eder" (Phillips, 1991, s. 46). Fakat özellikle bir kişi, Mary Wollstonecraft (1759-97) bu erkek egemen akıntıya karşı durmuştur. Bu bölümde, Wollstonecraft'ın kamusal ve özel alanlar arasındaki karşılıklı etkileşimler üzerine yaptığı öncü niteliğindeki çalışması incelenecek. Wollstonecraft'ın çalışması, kendi kendini yönetme esasına

dayalı yeni bir topluluk ya da yeni bir demokratik hükümet modeli önermemiştir; ama, haklı olarak, demokrasiyi mümkün kılan koşullarının çözümlenmesine çok önemli bir katkı olarak değerlendirilmiştir. Bu bakımdan, daha önce tartışılan düşünce geleneklerinin güçlü ve zayıf yanlarını aydınlatan yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

Fransız İhtilalinin önemi ve 18. yüzyılın sonunda radikalizmin Avrupa'ya yayılması üzerine düşünen Wollstonecraft, Rousseau'nun eserlerinde hayran olunacak çok şey bulmuştu. Kısmen bu olaylardan ve Rousseau'nun ortaya attığı meselelerden esinlenerek sosyal ve politik kuramın en önemli makalelerinden birini, *Vindication of the Rights of Woman*'ı (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*) yazdı (1791'de yazılmış, 1792'de basılmıştır). Metin, kendisinin de dahil olduğu çevrelerde büyük bir heyecan ve ilgi yaratırken, başka çevrelerde büyük bir küçümseme ve alayla karşılandı (bkz. Kramnick, 1982; Taylor, 1983; Tomalin, 1985). Aslında ikinci tepki ilk yayınlanışından bu yana *Kadın Haklarının Bir Savunusu*'nun nasıl algılandığının daha iyi bir örneğini oluşturuyor. Bu durum, makalenin temel argümanından kaynaklanmaktadır. Bu argüman, John Stuart Mill'e (1806-73) kadar siyaset kuramında hemen hemen hiç kullanılmamış; ondan sonra da, Mill'in kadınların bağımlılığı üzerine yaptığı çalışmayla birlikte büyük oranda göz ardı edilmiştir. Mary Wollstonecraft nadiren önemli bir demokrasi kuramcısı olarak görülmüştür; oysa bu bir yanılgıdır.

Wollstonecraft, özgürlük ve eşitliğin iç içe geçtiği argümanını kabul etmişti. Rousseau gibi o da, "harcadığı her meteliğin sonuçlarını ölçüp biçmek zorunda kalanların", "kalplerinin ve kafalarının" özgür olamayacağı görüşündeydi (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 255). Rousseau gibi o da, mülkiyete ve mülk sahiplerine duyulan aşırı saygının "bu dünyanın birçok kötülük ve çirkinliğinin" kaynağı olduğunu düşünüyordu. Aktif, bilgili bir yurttaşlar kitlesinin oluşması, ancak sefaletten kurtulmak ve yönetici sınıfların kafasına akıl ve liyakatten bağımsız bir yetki düşüncesini aşılayan miras sistemini terk etmekle mümkün olabilirdi. Wollstonecraft, sefaletin düşünceleri kabalaştırdığına, başkalarının yarattığı servetle yaşamanınsa kibiri ve tembellik alışkanlığını körüklediğine kesin olarak inanıyordu (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 252-3, 255). İnsanın yetileri ancak kullanılırsa geliştirilebilirdi ve "çarkları bir kez çalıştırmaya başlayacak bir tür gereklilik olmadıkça" bu yetiler nadiren kullanılıyordu (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 252). Rousseau gibi Wollstonecraft da, eğer yurttaşların yaşadıkları dünyaya daha aydınlanmış bir bakış açısıyla bakmaları ve siyasi düzenin akıl ve sağlam bir yargılama yeteneğiyle yönetilmesi isteniyorsa, toplumda daha fazla eşitlik yaratmak gerektiğini düşünüyordu. Her zamanki gibi cesur bir tavırla yazılmış aşağıdaki bölümde şöyle demektedir:

Dünyayı şehvet düşkünü tiranlar ve kurnaz, kıskanç tebaaları arasında ikiye bölerek uygarlığı bir lanete dönüştüren budalaca hiyerarşik düzen, bütün sınıfları hemen hemen eşit derecede yozlaştırır; çünkü saygınlık birbirimize karşı olan görevlerimizin yerine getirilmesiyle değil, insanın bulunduğu mevkiye bağlıdır. Bu görevler yerine getirilmediği takdirde, bu erdemin doğal ödülü

olan sevgiler yeterince güçlenemez (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 256-7).

Ancak, Rousseau ve daha genel anlamda cumhuriyetçi gelenekten farklı olarak, Wollstonecraft politik düşünce tarihindeki geçerli görüşü, kadınların ve çocukların çıkarlarını "birey"in, yani erkek yurttaşın çıkarlarının altında değerlendiren görüşü kabul etmez. Erkeklerin, kadınların ve çocukların çıkarlarının özdeş olduğu varsayımına eleştirel bir gözle bakar; Rousseau'nun erkek ve kadın ilişkileri konusunda çizdiği, kadını kamusal alanın dışında bırakan tabloya ise son derece eleştirel bir şekilde yaklaşır (bkz. *Kadın Haklarının Bir Savunusu*, bölüm 5). Gerçi bireysel özgürlük ve eşitlik öğretisinin neden kadınlar için de geçerli olmadığını ilk kez sorgulayan kişi değildir; ama bu sorunun kendisinden önce gelen herkesten, ve aslında kendisinden sonra gelen birçok nesilden de çok daha kapsamlı bir analizini yapar (Mary Astell, *Some Reflections upon Marriage*, [*Evlilik Üzerine Bazı Düşünceler*] ilk basımı 1700 ile karşılaştırın). Wollstonecraft'a göre, kadınların siyasi açıdan özgürleşmesi konusunu araştırmaktan kaçınmak yalnızca tek tek kadınların ve erkeklerin hayatlarının eşitliği açısından değil, aynı zamanda aklın ve ahlakın doğası açısından da sakıncalıdır. Ona göre, erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkiler, büyük ölçüde temellendirilmemiş varsayımlar (erkekler ve kadınlar arasındaki doğal farklılıklara dair varsayımlar) ve adaletsiz kurumlar (evlilik sözleşmesinden kadının devlette hiçbir şekilde temsil edilmemesine kadar) üzerine kuruludur. Wollstonecraft'ın ifadesiyle bu durum, insanın doğayı mükemmelleştirme ve mutluluğu sürdürme çabaları için "tahrip edici" bir nitelik taşır (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 87, 91). Eğer modern dünya, zorbalıktan arındırılacaksa yalnızca "kralların ilahi hakları" değil, "kocaların ilahi hakları" da tartışmaya açılmalıdır (s. 127). Böyle bir bakış açısı getirdiği düşünüldüğünde, *Kadın Haklarının Bir Savunusu*'nun birçok insanı bu kadar telaşlandırmasını anlamak güç değildir.

Çoğu kişi tarafından kadının zayıf, aşırı değişken, "kendi ayaklarının üzerinde duramayan", pasif, "değersiz bir arzu nesnesi" olarak görülmesine cevap olarak Wollstonecraft, eğer kadınlar gerçekten acınacak yaratıklarsa bunun yetiştirilme biçimlerinden kaynaklandığını ileri sürmüştür (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 81-3). Mesele kadınların doğal kapasiteleri değil, eğitimlerindeki ve içlerinde bulundukları koşullardaki bariz eksikliklerdir. Ev işleri çemberinde hapsolmuş ve birçok fırsattan mahrum bırakılmış olan kadınların tam bir yurttaş olma imkânları sürekli olarak saldırı ve engellemeye maruzdur. Kadınlar "kadınlık ideali"ni *öğrenirler*; bunu onaylamaları için onlara her taraftan baskı uygulanır; onlara zarif, iyi huylu ve dünya meselelerine karşı ilgisiz olmaları öğretilir. Kadınların hiyerarşik yapıdaki konumları onların yurttaşlık görevlerini yerine getirmelerini *önler*, sonuçta onların değerini büyük ölçüde düşürür (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 257-8). Örneğin, "hanımefendilerin" konumları ve eğitimleri "kafeslere hapsedilmek" için gerekli nitelikleri geliştirmeye yönelik olarak planlanmış gibi görünmektedir: "Kuşlar gibi, gönüllerini eğlendirmekten başka yapacak bir şeyleri yoktur; sahte bir ihtişamla daldan dala uçarlar. Gerçekten de yiyecek ve giyecek ihtiyaçları karşılanmaktadır; bunlar

için çalışıp didinmelerine gerek yoktur; ama bunun karşılığında sağlıklarını, özgürlüklerini ve erdemlerini verirler" (s. 146). Kısaca, kadınların ne oldukları ya da ne olabilecekleri insanın ve tarihin ürünüdür, doğal farklılıklarla bir ilgisi yoktur.

Bundan dolayı, Wollstonecraft, politik ilişkilerin keyfi ve despotik güçlere karşı çıkmaya çalışan düşünürlerin çoğu tarafından kabul edilen "birkaç basit ilke" çerçevesinde yeniden gözden geçirilmesinin gerekli olduğunu savunur (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 90). İnsanların "acımasız evren"e karşı üstünlüğü, akıl yürütme, deneyim yoluyla bilgi birikimi edinme ve erdemli bir hayat sürme kapasitelerinden kaynaklanır. İnsanlar varoluşlarını aklın ve ahlakın emirlerine göre düzenleyebilirler ve bunu yapmaya hakları vardır. Dünyayı anlama ve kendi doğalarını mükemmelleştirme yollarını arama yetisine sahiptirler (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 91). Bu klasik Aydınlanma ilkelerini öne sürerken Wollstonecraft'ı hemen hemen bütün öncüllerinden farklı kılan nokta, bunları hem radikal hem de liberal düşünürler tarafından paylaşılan "maskülinist" varsayımlara karşı yöneltmiş olmasıdır. Hem erkekler hem de kadınlar Tanrı vergisi bir akıl yürütme kapasitesiyle doğarlar; ama bu kapasite "erkeklerin sözleri ya da davranışları" tarafından çok sık bir şekilde inkâr edilir (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 91). Wollstonecraft, "Eğer erkeklerin soyut hakları tartışılabiliyor ve açıklanabiliyorsa aynı mantıkla, bu durum kadınların soyut hakları için de geçerlidir" der (s. 87). Sonuç olarak, ona göre, eğer kadınlar *hem* kamusal *hem de* özel alanda etkin olacaklarsa (yurttaşlar, eşler ve anneler olarak), her şeyden önce, rasyonel varlıklar olarak, kendilerine karşı görevlerini yerine getirmelidirler (s. 259).

Kadınların görevlerini mümkün olduğunca iyi yerine getirebilecek bir duruma gelmeleri için, örneğin, 17. ve 18. yüzyıllarda yaşamış bazı kişilerin iddia ettikleri gibi, eğitimlerinin tarzını değiştirmek yoluyla durumlarını iyileştirmek yeterli değildir. Çünkü akıl, keyfi otorite tarafından çok çeşitli biçimlerde bastırılır. "Uygarlığın ilerlemesini bir lanete çeviren ve aklı tahrip eden", özellikle, kendisinin unutulmaz ifadesiyle "baş belası mor elbiselerdir" (s. 99). Wollstonecraft'ın eleştirisi, büyük oranda, güç ve otoritelerini mirasla edindikleri mülklerinden ve/veya bir unvan sisteminden alanlara yöneliktir. Özellikle üç kurumsal gruplaşma sert bir biçimde eleştirilmiştir: Soyluluk, Kilise ve Ordu. Ayrıcalıkları, aylak yaşamları ve/veya beceriksizce hazırlanmış projeleri –"servet, tembellik ve budalalığın yarattığı" yozlaşmış ilişkiler– sadece kadınları değil, çok fazla çalışmak zorunda kalan emekçilerden oluşan "büyük bir sınıfı" da baskı altında tutar (s. 260, 317). Buna göre, eğer aklın üstünlüğü kuralı sağlam bir şekilde yerleştirilmek isteniyorsa, değiştirilmesi gereken bütün bir politik sistemdir -"eğer gitgide sayıları artan bağımlı insanların bulunduğu ve vergi hilesiyle yoksulların zenginleri besleyip şımarttığı bir yapıya kibarca sistem dersek" (s. 256). Wollstonecraft, ancak "toplumda hiçbir *yerleşik* baskı kalmayınca cinsiyetler... uygun konumlarını bulabilirler" der (s. 88).

Kadınların ve erkeklerin özgürlüklerine kavuşmaları için, kendi seçtikleri

amaçlara ve toplumsal, politik ve dinî yükümlülüklere sahip olmalarını gerekir. Wollstonecraft'ın bu konumu ifade edişinde özellikle önem taşıyan noktanın, "kamusal" ve "özel" alanlar arasında kurduğu çok köklü bağlantılar olduğunu vurgulamak gerekiyor: Bir yandan yurttaş olma ve yönetime katılım imkânı ile diğer yandan eşit olmayan cinsiyet ilişkilerinin böyle bir imkânın yaratılmasına karşı çıkardığı engeller arasında. Wollstonecraft'ın argümanı, özel ilişkiler alanını yeniden yapılandırmadan ilerici politik değişimin çok küçük ölçekte yapılabileceği ya da hiç yapılamayacağı; idari kurumların doğasında çok büyük çaplı değişiklikler yapılmadan da "özel" alanın tatmin edici ölçüde yeniden yapılandırılamayacağıdır. Ayrıca, özel alana ait görevlerin, "akıl kalbi beslemediği sürece asla istendiği gibi yerine getirilemeyeceğini", "erkeğin zorba yönetimi" son bulmadıkça kamusal erdemlerin istendiği gibi geliştirilemeyeceğini, çünkü "kamusal erdemlerin özel erdemlerin bir toplamından" ibaret olduğunu göstermeye çalışır (yetişkin ya da çocuk, böyle bir görev kavramına en yakın olanlara) (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 316, 318). Bundan dolayı, kadınların özgürleşmesi rasyonel ve ahlaki bir düzendeki özgürlüğün çok önemli bir koşuludur.

Wollstonecraft'ın amaçladığı pratik değişimler arasında ulusal bir eğitim sistemi ve kadınlar için yeni mesleki fırsatlar sayılabilir. "Kadınlar... doktor ve hemşire olabilirler" diyen Wollstonecraft şunu da ekler: "Her ne kadar bu size gülünç gelse de, kadınlar devlet meselelerinin tartışılmasında dolaysız bir pay sahibi olmalıdır" (s. 252 ve devamı). Bu değişimler sayesinde kadınlar topluma büyük bir katkıda bulunma fırsatına kavuşabilirler. "Yurttaşlık görevlerini yerine getiren bir kadın, medeni kanunun korumasına ihtiyaç duymamalı, yaşamını sürdürmek için kocasının cömertliğine, kocasının ölümünden sonra ise desteğe muhtaç olmamalıdır. Kendine ait hiçbir şeyi olmayan bir varlık nasıl cömert olabilir? Özgür olmayan bir varlık nasıl erdemli olabilir? (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 259) Kendi kendine bakacak ve diğerlerinin refahına katkıda bulunacak parasal imkânlara sahip olan bir kadın, nihayet yurttaşlar topluluğunun eşit bir üyesi olma şansına kavuşacaktır. Bu sayede toplumsal ve siyasi düzen hem erkeklerin hem de kadınların yararına olacak bir dönüşüm geçirecektir. Böyle bir düzen ise akıldan başka hiçbir otoriteye dayandırılamaz.

Wollstonecraft'ın eseri, toplumsal ve siyasi süreçler arasındaki karşılıklı ilişkiye önemli ölçüde ışık tutmuş ve bu nedenle demokrasinin koşullarının anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Kamusal ve özel alanlar arasındaki ilişkiyi ve cinsler arasındaki eşitsiz ilişkinin bu iki alanı –her iki alandaki yaşam kalitesini düşürecek bir şekilde– nasıl böldüğünü Wollstonecraft kadar derinlemesine inceleyen bir yazar 20. yüzyıla kadar ortaya çıkmamıştır. Wollstonecraft'ın radikal bir etki yaratan fikirleri, hem kadınların hem de erkeklerin katılımına açık bir demokrasinin gelişmesini sağlayan karmaşık koşullar konusunda yeni sorular sorulmasına sebep olmuştur. Wollstonecraft sonrası dönemde, hem kadınların hem de erkeklerin katıldığı demokratik bir siyaseti mümkün kılan koşullar üzerinde durmayan bir siyaset kuramcısı hayal etmek zordur. Buna rağmen,

böyle bir sorgulamaya girişmiş kişilerin sayısı da pek fazla değildir (bkz. Pateman, 1988). Bu durum, kısmen, Mary Wollstonecraft'ın da ifade edebileceği gibi, erkeklerin siyasi ve akademik kurumlardaki egemen konumuyla ilgili olmakla birlikte, onun düşüncelerindeki belirsizlikler de etkili olmuş olmalıdır.

Bir kere, Wollstonecraft'ın eseri, kendisinden önce Rousseau'nun veya kendisinden sonra John Stuart Mill'in yaptığı gibi bir alternatif demokrasi modelini açıkça ortaya atmamıştır. Wollstonecraft'ın fikirleri, Locke'un *Second Treatise*'ini (*İki Sivil Hükümet Araştırması*) yazdığı günden beri bilinen liberal ilkeler ile katılımcı demokrasi konusundaki daha radikal ilkeler arasında rahatsız bir biçimde gidip gelir. *Kadın Haklarının Bir Savunusu*'nda belirttiği gibi, Wollstonecraft yaptığı çözümlemenin siyasi sonuçlarını ele alacağı bir ikinci cilt yazmayı düşünmüştür (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s .90). Bu eser ne yazık ki hiçbir zaman yayınlanmamıştır. Wollstonecraft'ın hükümet ve devletin rolünün tam olarak ne olması gerektiği konusundaki düşüncelerinin belirsiz olması üzücüdür. Kadınların (ve çalışan erkeklerin) yönetime katılımının artırılmasından ve kadınlara daha fazla anayasal haklar tanınmasının gereğinden sık sık bahsetmesine rağmen, Wollstonecraft bu görüşlerinin devletin şekli ve sınırları konusundaki sonuçlarından ayrıntılı olarak bahsetmemiştir. Bu sonuçlardan bahsettiği yerlerde ise, bir tarafta liberal demokrasi modelleri diğer tarafta ise bir hayli devrimci demokratik fikirlerin bulunduğu farklı ve bazen birbirine ters düşen şeyler söylemiştir (bkz. Taylor, s. 1-7).

"...Kendi cinsime seslenirken özellikle orta sınıftan olanları göz önünde bulunduruyorum; çünkü en doğal durumda gözüken onlardır" diyerek yazılarının hitap ettiği kesimin sınırlarını şaşırtıcı bir biçimde çizen Wollstonecraft'ın konumunu çözmenin zorluğu burada daha açık görülmektedir (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 81). Başka eserlerinde toplumsal ilişkilerin tarihsel doğasını vurgulamış olan Wollstonecraft'ın "en doğal durumda" yaşayan kadınlar ifadesiyle neyi kastettiği sorusunu bir kenara bıraksak bile, onun sadece orta sınıftan kadınların haklarını mı savunuyor olduğu gibi bir soru akla geliyor. Her ne kadar böyle bir tutum o devir için bir hayli radikal olsa da (kadınların durumuyla ilgilenen daha önceki yazarların birçoğu, Wollstonecraft'ın da belirttiği gibi, sadece üst sınıf "hanımefendilere" hitap etmiştir), Wollstonecraft'ın doktrinini orta sınıfla sınırlandırmayı düşünmüş olması bir hayli tuhaftır. Özgürleşmiş bir kadının "kendini ev işlerinin kölece olanlarından kurtaracak bir hizmetçi kadını" bulunacağından bahseden Wollstonecraft, bu sözleriyle doktrinini bir kesimle sınırlamak niyetinde olduğunu iyice açık bir şekilde gösterir (*Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 254-5). Görüşlerinin çoğu tüm kadınların içinde bulunduğu duruma uygulanabilir olmasına rağmen, Wollstonecraft bunları tüm kadınlara uygulamamış gibidir. Görünen o ki, özgürleşmiş kadın, bir kadın hizmetçiye ihtiyaç duymaktadır. Ev işlerine ve elle yapılan işlere mahkûm olan "fakirler arasında bulunan" kadınların (vè erkeklerin), reformdan geçmiş bir toplumda bile, insani ilgi görmeden ve özel eğitimden geçmeden az da olsa aydınlanamayacaklarını öne süren Wollstonecraft, bu sözleriyle

yukarıda sözü edilen tutumunun bir başka kanıtını sunmaktadır (bkz. Kramnick, 1982, s. 40-4; *Kadın Haklarının Bir Savunusu*, s. 273 ve devamı).

Her şeye rağmen, Wollstonecraft "bireyin" erkek anlamına geldiğini iddia etmeyen her tür demokrasi anlayışının gelecekte cevaplamak zorunda kalacağı temel sorular ortaya atmıştır. Bu soruları ele almış az sayıda yazardan biri, daha önce de belirtildiği gibi, John Stuart Mill'dir. Mill toplumsal cinsiyetle ilgili meseleleri liberal demokrasinin yeni bir türü içinde değerlendirmeye çalışmıştır (bkz. s. 111-15). Hiç şüphesiz Mill'in siyasi düşünceleri son derece önemlidir. Yine de, Mill'in bile demokrasinin toplumsal cinsiyet konusundaki sonuçlarını yeteri kadar irdelememiş olduğu unutulmamalıdır. Mary Wollstonecraft'ın fikirlerinin sonuçları ve öneminin tam olarak anlaşılmaya başlanması ancak çağdaş feminizmin ortaya çıkışından sonra olmuştur.

## Cumhuriyetçilik: Sonuç

Rönesans dönemi İtalya'sında "öz-yönetim" fikrine olan ilginin canlanmasının, 17 ve 18. yüzyıllarda İngiltere, Amerika ve Fransa'da derin etkileri olmuştur. Medeni hayatın nasıl kurulacağı ve kamu yaşamının nasıl ayakta tutulacağı meseleleri çeşitli düşünürleri ve politikacıları meşgul etmiştir (bkz. Pocock, 1975; Ball, 1988, bölüm 3; Rahe, 1994). Ancak, değişik ortamlar bir hayli değişik sonuçlar vermiştir. İngiltere'de cumhuriyetçi düşünce akımları, çoğu zaman monarşik ve dinî kavramların egemenliği altındaki güçlü yerel akımlarla iç içe geçmiş olmasına rağmen, etkili olmayı sürdürmüştür. Burada ele alınan başlıca mesele monark ile tebaa arasındaki ilişkiydi (bkz. Pocock, 1975, bölüm 3; Wootton, 1992). Amerika'da ise cumhuriyetçi kavramlar tartışmaya açık kalmış, ancak, bu kavramların çağrışımları ve aktif yurttaş ülküsünün anlamı büyük ölçüde değişmiştir. ABD anayasası konusundaki tartışmalar sırasında, Amerika'nın "kurucu babaları" antikçağların ve Rönesans döneminin cumhuriyetçiliğini reddederek, büyük bir nüfusa, geniş bir bölgeye ve karmaşık ticaret ağlarına sahip olan bir ülkeye uygun yeni bir cumhuriyetçi düzen bulmaya çalışmışlardır (Ball, 1988, bölüm 3; Rahe, 1994, s. 3-18). İhtilal dönemi Fransa'sında ise cumhuriyetçi fikirler her şeyin üstünde tutulmuş ve eski monarşik düzene karşı girişilen büyük direnişin bir parçası olmuştur. Ne var ki, cumhuriyetçi fikirler Fransa'da bile birçok dönüşümden geçmiş ve özellikle devrimin –halk ayaklanmasından teröre doğru olan– gidişatı görüldükten sonra daha geniş kesimlerce anlaşılmıştır.

Bu farklı arka planların ötesinde, erdemli yurttaş ve medeni kısıtlamayı siyasi topluluğun temeli olarak gören bir düşünce yapısına doğru ilerlenmiş; siyasi alanın tanımlanması ve sınırlarının özenle belirlenmesi, sivil toplum içinde bulunan bireysel enerjilerin açığa çıkarılması ve yurttaş ile devlet arasında kanun ve kurumlarla belirlenmiş yeni bir denge kurulması gibi düşünceler ön plana çıkmıştır. Zamanla, cumhuriyetçi geleneğin yorumladığı şekliyle, özgürlük kavramının temel anlamı değişmiştir. "İnsanların yönetimi paylaşma hakkı" olarak ifade edilen kamusal ve siyasi özgürlük anlamı zayıflamış, yerine

"başta yasama organı olmak üzere tüm devlet kurumlarının tecavüzüne karşı hakların korunması" şeklinde tanımlanan kişisel özgürlük anlayışı yerleşmiştir (Wood, 1969, s. 608-9; bu konuyu tartışan bir kaynak için bkz. Ball, 1988, s. 54 ve devamı). Eski kelimelere yeni anlamlar yüklenmiş, ve bu kelimeler siyaset dilinin ve geleneğinin diğer kollarıyla bir arada ele alınarak yeniden tanımlanmıştır.

*İngilizceden çevirenler:*
*Hande Paker, Hayrullah Doğan*

## KAYNAKÇA:


Aquinas, St Thomas: *De Regimine Principum. Aquinas: Selected Political Writings*,ed. A.P.D'entrèves. Oxford: Blackwell, 1948.

Aristotle: *The Politics*. Harmondsworth: Penguin, 1981.

Astell, M.: *Some Reflections upon Marriage*. Dublin: 1730.

Augustine: *The City of God Against the Pagans*, 7 cilt London: Heinemann, 1957-72.

Ball, T. 1988: *Transforming Political Discourse: Political Theory and Critical Conceptual History*. Oxford: Blackwell.

Bernal, M. 1987: *Black Athena*, 1.cilt. London: Free Association Books.

Bull, H. 1977: *The Anarchical Society*. London: Macmillan.

Canovan, M. 1987: "Republicanism". In D. Miller, J. Coleman, W. Connolly and A. Ryan (derleyenler), *The Blackwell Encylopaedia of Political Thought*. Oxford: Blackwell.

Cicero: *De Re Publica*, çeviren G. H. Sabine ve S.B. Smith, *On the Commonwealth*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1929.

Connolly, W. 1981: *Appearance and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cranston, M. 1968: Giriş. J.J. Rousseau, *The Social Contract*. Harmondsworth: Penguin.

Finley, M. I. 1973b: *Democracy Ancient and Modern*. London: Chatto and Windus.

Gewirth, A. 1980: Giriş; Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*. Toronto: Toronto University Press.

Gilbert, F. 1965: *Machiavelli and Guicciardini*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Harrison, R. 1993: *Democracy*. London: Routledge.

Kramnick, M. 1982: Giriş. M. Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman*. Harmondsworth: Penguin.

Livy, *History of Rome*, cilt XII, XLIII-XLV kitaplar çeviren A.F. Schlesinger. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951.

Machiavelli, N.: *The Prince*. Harmondsworth: Penguin, 1975.

Machiavelli, N.: *The Discourse*. Harmondsworth: Penguin, 1983.

MacIntyre, A.1966: *A Short History of Ethics*. New York: Macmillan.

Manin, B.1987: "On legitimacy and political deliberation". *Political Theory*, 15(3).

Marsilius of Padua: *Defensor pacis (The Defender of Peace)*, çeviren ve derleyen A. Gewirth. İngilizce ilk basım New York: Columbia University Press, 1956;

Masters, R. D. 1968: *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pitkin, H.F. 1984: *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley, CA: University of California Press.
Plamenatz, J. 1963: *Man and Society*, cilt 1. London: Longman.
Pocock, J.G.A. 1975: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Poggi, G. 1978: *The Development of the Modern State*. London: Hutchinson.
Rahe, P.A. 1994: *Republics Ancient and Modern*, cilt 2. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
Rousseau, J.-J.:*The Social Contract*. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Rousseau, J.-J.: *Émile*. London: Dent, 1974.
Rubinstein, N. 1982: "Political theories in the Renaissance", *The Renaissance: Essays in Interpretation*. London: Methuen.
Skinner, Q. 1981: *Machiavelli*, Oxford: Oxford University Press.
Skinner, Q. 1992: "The Italian city-republics." J. Dunn (derleyen), *Democracy: The Unfinished journey, 508 BC to AD 1993*. Oxford: Oxford University Press.
Tomalin, C. 1985: *Mary Wollstonecraft*. Harmondsworth: Penguin.
Wollstonecraft, M.: *Vindication of the Rights of Woman*. Harmondsworth: Penguin, 1982.
Wood, G. S. 1969: *The Creation of the American Rebuplic*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
Wootton, D. 1992: The Levellers. J. Dunn (derleyen), *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*. Oxford: Oxford University Press.



"Türkiye Cumhuriyetinde kadınlar yargıçlık yapıyor."

# Batı Cumhuriyetçiliği ve Şark Hükümdarı*

Patricia Springborg

Batı cumhuriyetçiliği ile şark hükümdarı mitosu, önümüze çeşitli engeller çıkarır; bunların bir kısmı bizim kendi kendimize diktiğimiz duvarlardır, bir kısmı kavram sistemleri arasında çok eskilere dayanan ayrım çizgilerini belirtir, bazıları da Harikalar Diyarı'nın Alice'inin adım atabileceği türden aynalardır yani yakından inceleyince kaybolan tahrifatlar, bazen de kendi aksimiz. Bu incelemede, sözünü ettiğimiz sınırları, tarihsel temellerini ve hizmet ettikleri amaçları değerlendirmeye çalışacağız. Bilinen geçmişi en azından Herodotos'a ve logografyacılara uzanan eleştirel bir uğraş olarak tarih yazıcılığı, tarih yazma işinin yöneldiği amacın sürekli gözden geçirilip değiştirildiğini gösterir bize. Tarih yazma uğraşının çeşitli polemik amaçların hizmetine verilebileceğini, logografyacılar da herhangi bir 20. yüzyıl yapı-çözümleyicisi kadar biliyordu. Hatta mitoslar yaratılması, tarih yazıcılığının ardındaki en büyük itici güçlerden biri olabilir; tıpkı üzerlerindeki gizem perdesini kaldırmanın, mitosları eleştirel gözle değerlendirmek için önemli bir itici güç sağlaması gibi. Ben, Batı uygarlığında benimsenmiş müfredatın diğer "büyük kitaplar"ının yanı sıra

* Patricia Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince*, Polity Press, 1992. Bu metin kitabın giriş bölümünden alınmıştır.

Platon ile Aristoteles'in de bu kadar uzun zamandır ayrıcalık taşıyor olmasına kuşkuyla yaklaşmaktayım. Bu eserleri kültürel yanlılık açısından yeniden değerlendirme gereği, uygarlığımızın ölümüne dair bir işaret (Bloom, 1987) değildir, tersine bu uygarlığın kendini yenileme doğrultusundaki muazzam kapasitesini gösterir.

Hikâyemin en şaşırtıcı yönlerinden biri, Doğu ile Batı arasındaki sınırların bu kadar geç kemikleşmiş olmasıdır. Burada ele aldığımız dönemin –antikçağdan Rönesansa– büyük bölümünde sınır çizgileri hâlâ değişkendir. Daima Batı'nın referans noktası olan Doğu, ancak Reform sonrası dönemde ve ilk modern Avrupa devletlerinin ortaya çıkışıyla birlikte kategorik olarak farklı ve karakteristik biçimde "despot" bir niteliğe bürünür. Bunun da belli tarihsel temelleri vardır: Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'nın göbeğine kadar ilerlemesi; Aristoteles'in sonradan benimsenen bazı kavramlarının, yönetimin babadan oğula geçtiği bir rejim olarak Osmanlı hâkimiyetini açıklamada kullanılması ve Türklere ilişkin algılayışın genel olarak değişmesi, Türkleri Bâb-ı Âli'deki Venedik elçilerinin gözüyle görmeye başlamamız.

Ancak bütün bunlar, Doğu/Batı ikiliğinin, başta Aristoteles olmak üzere antik Yunan düşünürlerinin yaptığı ayrımlara dayanıyor olmasını hafife aldığımız anlamına gelmez; Yunanlılar ile barbarlar, özgür insanlar ile köleler arasında, ayrıca mülkiyet ve başka haklardan yararlanma biçimlerine göre çizilmiş ayrımlardır bunlar. Yazımın her yönüyle revizyonist bir karakter taşımasına mazeret gösterecek değilim. Kimi antik filozofların yazılarında ilk bakışta masum, antika denecek ölçüde modası geçmiş ve tuhaf olan ya da keyfi görünen çeşitli unsurları tarihsel bağlamları içinde değerlendirince, aslında bir ırkın ya da elitin hegemonyasını son derece maksatlı biçimde desteklediklerini ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in kölelik savunusu, klasik yorumcularca, hak ettiğinden çok daha iyi niyetli biçimde ele alınmış olsa da, "Yunanlılara kardeş, barbarlara birer bitki ve hayvan" olarak davranılması yolundaki ırkçı nasihatleri ince bir perdenin ardından görülecektir. Kölenin, tabiatı itibarıyla tam bir Asyalı olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Aristoteles'in *megalopsukhos*'u, yani yüce ruhlu ve büyük kişileri, ekâbiri ele alışında da velinimetlik sisteminin onaylanışını görürüz. Bu sistem aracılığıyla timokratik elit*, şahsi kaynaklarını kamunun tasarrufuna verme karşılığında şeref rütbelerine ve yönetme hakkına sahip olmuştur.

Ailesi Marius zamanından beri senatörler oligarşisi içinde bulunan beş yeni adamdan biri olarak Cicero'nun, velinimetliği tanımlamaya giriştiğinde Aristoteles'in ölçütlerini yanlış kullanması şaşırtıcıdır. Aristoteles'in tanımında en önemli unsuru oluşturan ekâbir, Cicero'da abartılı hareketlerle jestlere ve yeni insanın kaynaklarının çok ötesinde, gösterişe dönük bir israfa dalmış, ılımlı bir liberal olup çıkmıştır – tam da Aristoteles'in reddettiği tiptir bu. Cicero,

* Platon'un düşüncesinde *timokratia* rütbeye, mertebeye ve servete dayalı devlet yönetimini ifade eder. Öğrencisi Aristoteles ise bu kavramdan yola çıkarak politik ve kamusal mertebelerin servete göre dağıttığı bir yönetim biçimi öngörmüştür. (ç.n.)

Aristotelesçi ortalamaya başvurarak velinimeti tamahkârlık ile müsriflik arasında bir konuma yerleştirir; bu durumda velinimet, esas olarak kendi dostlarına fayda sağlamaktadır. Polybios'un, gevşeklik ve kendi isteklerine düşkünlük eğiliminden ötürü ayaktakımına aralıksız sayıp sövmesi; velinimetlik deneyimi sayesinde bireyde adalet duygusu oluştuğundan, velinimetin gösterdiği lütuflar karşısında nankörlüğün ise şiddetli bir öfkenin sonucu olarak adaletsizliği getirdiğinden söz etmesi; ekonomik özgürlükleri dışlayarak ifade özgürlüğüyle sınırlı tuttuğu özgürlük tanımı, timokratik hâkimiyetin ördüğü duvarlarda gedik açılmasından çekinmesine dayanır hep.

Asyalıların köle ruhlu diye tanımlanmasına esas teşkil eden kesin ölçüt, mülkiyet olmuştu: Büyük Hükümdar, kendi hane halkını yönetir gibi yönetiyordu insanları ve halkın hükümdara boyun eğişi de özel mülkiyetten yoksun oluşlarına bağlıydı. Gördüğümüz gibi, gerçeklerden bu kadar uzak olması, Doğu'daki hak kavramının niteliğinin doğru kavranamamış olmasına dayanması bir yana, bu savunu, yani yoksullar ile güçsüzlere karşı mülkiyetin savunulması, Aristoteles, Polybios, Cicero gibi birçok antikçağ düşünürünün ve bazı Stoacıların, argümanlarını dayandırdığı anlayıştır. Nitekim Quentin Skinner'ın son derece zarif ifadesiyle bir *ironie de sort* (Skinner, 1990) oluşturur. Platon, Diogenes, bazı Kinikler ile Stoacılar radikal bir kopuş gerçekleştirme arzusundaydı –yönetici sınıfın, mülkiyet sahipliğinden tamamen yoksun bırakılması şeklinde özetlenebilecek olan bu ilkeyi İslamiyet de ilk dönemlerinde taklide çalışmıştı– ancak bu, anılan filozofların Ortodokslar tarafından tehlikeli kişiler olarak algılanmasıyla sonuçlandı. Doğu'nun geniş ölçekli *systemata*'sına daha iyi niyetli yaklaşanlar da çoğunlukla yine bu başına buyruk düşünürler olmuştu. Antikçağ polemikçilerinin hasır altı etme telaşına düştüğü gerçeklerden biri de, Yunanistan'ı kuranların (Fenikeli Kadmos ile Mısırlı Danaos) Afrika-Asya kökenli olduğu yolundaki geleneklerin mirasıydı. Hesiodos'un *Theogonia* (*Tanrıların Doğuşu*) adlı eserinde olsun, Homeros ile kayıp tarihçilerin eserlerinde olsun, Doğu'dan gelen toplulukların Yunanistan'ı kolonileştirmelerine ilişkin kuruluş mitoslarından parçalar bulunursa da, bu dönem, Yunanlıların hüküm sürüp barbarların kölelik ettiği mağrur *polis*'i geliştirenlerin unutmayı yeğlediği bir dönem olmuştur. O zamandan beri de bu dönemi gün ışığına çıkarmak kolay olmamıştır.

Modern Batı Avrupa devletlerinin kendi kabullerine dayanan kimliklerinin belli bir tarih yazıcılığı geleneğinde, yani klasik cumhuriyetçilik içinde kuramsal ifadesini bulduğunu göstermek zor değildir. Bu kimliklerin toplumsal olarak yapılandırılmış olduğunu görebilmek için antiçağa değil, kutsallaştırılmış klasik cumhuriyetçi biçimleri sayesinde dokunulmaz bir nitelik kazandıkları modern çağ başlarına bakmak daha faydalı olur. Zenginlerin yoksullar üzerindeki hâkimiyetinin, bazı ırkların diğerlerine üstünlüğünün savunulmasının, yani sonraki çağlarda Avrupalı yazarların taklit edeceği düşüncelerin savunusunun daha o zamandan antik yazarlar tarafından yapılmadığı gibi bir anlam çıkmamalı bundan. Fakat sonraki dönemde, Avrupa'nın toprak sahibi

monarşilerinin gerçeklikleri ile bunların cumhuriyet döneminde kendilerine getirdikleri tanımlar arasında pek de iyi uyum sağlanamaması sonucunda, klasik cumhuriyetçi kuramın ideolojik işlevi, önceki dönemde olduğunun tersine şeffaf bir niteliğe bürünür. Avrupa'da yeni kurulan ulus devletlerinin kuramcıları kendilerine şanlı bir geçmiş bulmuştur: Klasik Yunan ile Roma. Küçük devletlerin, kendi üzerlerinde hak iddia eden hegemonyacı Papa ile İmparator karşısında yürüttüğü bağımsız kimlik mücadelesi, Doğu ile Batı arasında, klasik Yunan *polis*'inin mirasçısı olma uğruna girişilen tuhaf bir çekişmeyi de kapsıyordu. Eski bir çekişmeydi bu aslında ve Batı, daha önceki kazanımları sayesinde günü kurtarmıştı. Yunanlıların ilk büyük taklitçisi olan Roma, Helenik rakipleri karşısında bile Atina'nın amirane kisvesini kolaylıkla sırtına geçirerek Doğu ile Batı arasında, Yunanlıların daha önceden çizmiş olduğu sınırı belirginleştirdi. (Anlaşılır nedenlerden ötürü, olayı mülkiyet terimleriyle ifade ediyorum.) Roma kent cumhuriyeti ile Yunan *polis*'i arasında yapısal bir uyuşma söz konusuydu, ancak bu, Roma İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla ortaya çıkan zaruret nedeniyle ilk Avrupa ulus devletlerinin meşruiyet mücadelesi sırasında gözden ırak tutuldu.

O halde Batı'da ilk modern devlet kuramı özellikle ideolojik bir nitelik taşır. Zayıf düşerek tavizler dağıtmaya başlamış olan tahtlar ile ekonomiye hâkim sınıflar arasındaki mücadeleden, 16. yüzyıldan itibaren devlet yayılmacılığının yarattığı ekonomik güce ilişkin çekişmeden doğmuştur. Söz konusu mücadelede *Burgertum* eski bir kaynaktan yararlanmıştı: *Polis* ile Doğu'daki kent devleti biçimlerinin mirası. Klasik Yunan dönemine ait ilahiyat ve felsefe metinleri aracılığıyla Kilise'nin taşıdığı bu mirastan yararlanan burjuvazi, Avrupa'nın toprak sahibi büyük monarşilerinin başında bulunan tahtları, aristokratik sülalelere bağlı konseyler ile danışma heyetlerini bir dönüşümden geçirmeye teşvik etti. Böylece bu konsey ve heyetler, klasik *polis*'in ve Mezopotamya'daki öncelleri ile Helenistik/Doğulu ardıllarının gerçek anlamda katılımcı biçimlerine yakından benzeyen kurumlara dönüştü. Çekişmenin nihai galibi *Burgertum* olmuştu. Avrupa monarşileri, 1789'dan 1914'e kadar bir dizi devrim sonucunda tahtlarını kaybettiler ve biçimsel anlamda klasik cumhuriyetçi modele benzer hale geldiler.

Mücadelenin zaruri gereklerinden ötürü, *polis* kisvesi için çekişmeye giren taraflar tasfiye ediliyordu. Günümüzde arkeoloji ve epigrafi alanlarında ortaya konan çok sayıda bulguya göre, kent cumhuriyeti biçimlerinin öncüsü antik Ortadoğu olabilir pekâlâ; nitekim Yunan *polis*'i bunun yalnızca bir örneği olmuştur. Sözünü ettiğimiz cumhuriyet biçimleri şöyle özetlenebilir: İki meclisli yasama organı, mülkiyet durumuna ve doğuştan özgür yurttaş olma koşuluna bağlı seçme/seçilme hakkı; hukukun üstünlüğü, yargı bağımsızlığı, hâkimlerden açıklama isteme ve jüri nezdinde yargılanmayı sağlayan prosedürler; üyeleri kanun önünde eşit statüde bulunan bir elit içinden dönüşümlü hâkim atanması; gizli ve açık oy yöntemleriyle oylama; özel sözleşme yasaları ve ticaret hukuku. Ne var ki antik Doğu, *polis*'in kisvesi için verilen mücadelede ikame

edilen ilk taraf olmuştu. Klasik cumhuriyetçilik kuramı, Doğu despotizmini kendi karşıtı olarak ileri sürüp buna dair kuramlardan kendi değerini vurgulama amacıyla yararlandı. Doğu devletleri konusunda derin bir bilgisizlik, Aristoteles'ten miras kimi ırkçı tutımlar ve bulgulara ilişkin olağan ilkelerin geçerli olduğu durumlarda kabul edilen diğer olgular, buna imkân veren koşullardı. Oysa ben, logografyacıların antikçağın mitografyacılarını tabi tuttuğu titiz eleştirel irdelemeden, ilke olarak hiçbir yazar ya da geleneğin muaf tutulamayacağını öne sürmekteyim. Tarihsel bir anlatıya, onun yerine sağlam bir şey koymaksızın yapı-çözüm uygulamakla yetinebilir miyiz? Benim bu soruya cevabım, tarihsel eleştirinin ve sağlam bir alternatif açıklama getirilmesinin mantıken birbirinden ayrılabilecek işler olduğu ve bunlardan ikincisinin, kendi içinde kabul edilmiş ilkelerle kurallara bağlı olduğu yolundadır. Antik Yakındoğu monarşisinin Yunan, Roma ve Helenistik mirasını konu alan sağlam çalışmalar kısmen yapılmıştır (Griffiths, 1960, 1970, 1975, 1980; Astour, 1967a; Bernal, 1987a; Springborg, 1990d). Klasik cumhuriyetçi geleneğe sıcak bakan sağlam bir anlatı için elimden gelen en iyi şey, okurlarıma J. G. A. Pocock (1975) ile Quentin Skinner'ın (1979) kapsamlı çalışmalarını tavsiye etmek olacaktır. Burada önerilen revizyonist açıklamanın sağlam bir ifadesi içinse daha bekleyeceğiz; bu açıklamanın odağı, erken modern dönemdeki klasik cumhuriyetçi gelenek ile onun karşıtı olarak doğu despotizmini ele alan kuramlar arasındaki sembiyozdur. Ayrıntı düzeyinde ise bu, Yunan *polis*'inin, hatta Reform sonrası dönemde bu geleneğin öncüleri üzerine ürün vermiş Romalı ve Helenistik yazarların etkisinden ziyade, bunların başvurduğu model olarak antik İsrail'deki ilkel demokrasiye ağırlık verir. Batı'nın, Doğu edebiyat ürünleri arasında Eski Ahit'i kendine mal etmesi, Batı'nın kendi mirası adına Doğu'yu rehin almasının tarihi içinde bir sayfa oluşturur yalnızca.

## Çoğulcu Yapılar ve Devlet İktidarı

İktidar üzerine çok çeşitli söylemler gelişmiştir. Her türlü toplumsal ilişkinin özünde iktidar ilişkisi olduğunu söylemek, Michel Foucault'nun çalışmalarından beri âdettendir. Ancak bu görüş, bazı sosyal sistemlerin diğerlerinden daha fazla iktidar yaratıyor oluşunun gözden kaçırılmasına yol açar. Zira iktidarın yaratılmasına araç olan, etkileşimlerdir, değiş tokuşlardır ve toplum yaşamında müzakere, alışveriş ile değiş tokuş için çok sayıda forum meydana getiren bütün yapılardır. Bazı toplumlar alışverişe yapısal olarak diğerlerinden daha açıktır. Akdeniz ve Yakındoğu toplumlarında insanlar cemaat yaşamına daha yakındır; aile ve akrabalık grupları, tarikatlar ve loncalar halinde birlikler oluştururlar; kahvehane, tekke benzeri mekânlarda din, kült, zanaat ve meslek temelinde örgütlenirler. Şahsi bir düzeyde bunlar, Kuzey Avrupa kültürüne ve yine onun uzantısı olan Yeni Dünya kültürüne kıyasla daha yoğun bir alışveriş içindedirler. Kuzey Avrupa ve Yeni Dünya kültürlerinde insanlar, çekirdek ailenin ortamı olan evde ya da apartmanda olsun, işyerlerinde olsun kapalı kapılar ardında yaşar; çekirdek aile üyeleri birbirlerini ziyaret eder, sinemaya gider,

jogging yapar, ara sıra kalabalık halinde bir araya gelerek ayakta, gürültüde sesini duyurmak için avaz avaz bağırarak yiyecek-içecek atıştırır, bir hır gür içinde zehirlenir dururlar. Bu ortam, antik ya da modern Akdeniz dünyasında toplulukların toplumsal bir ortamda bir araya gelmesiyle ilişkili olmaktan çok, kitle ulaşımıyla, kuyruklarla, trafik sıkışıklığıyla, futbol maçlarındaki ve konserlerdeki seyircilerle ilişkilendirilecek şekilsiz kalabalıkları getirir akla.

Modern Batı toplumunun ayırt edici niteliğinin, ticari ve mali alışverişleri daha benzeri görülmemiş bir hacimde işleme, anında sınırlar ötesi bilgi akışı sağlama vb. yeteneği olduğu doğrudur. Oysa bunlar, uluslar ötesi büyük korporasyonlar ile ulusal hükümetlerin bürokratik hiyerarşilerini birleştiren bir aracı ortamda gayri şahsi alışverişler şeklinde gerçekleştirilir. Yüz yüze alışverişe dayalı toplum ile gayri şahsi ve bürokratik olarak idare edilen toplum arasındaki fark, ilk toplumbilimcilerinin (Maine, 1861; Morgan, 1877; Tönnies, 1955 baskı.; Marx, 1974 bas.; bkz. Springborg, 1986) *Gemeinschaft-Gesellschaft* ikiliğiyle yakalamaya çalıştığı ayrımı temsil eder. Ancak söz konusu toplumbilimcileri, aşağı yukarı bu yazıdakinin tam tersi olan ölçütlerle çizmişlerdir ayrımı. Zira toplumsal ilişkileri daha *Gemeinschaftlich*, statüye bağlı ve hiyerarşik olarak kabul edilmiş Batı toplumunun tarihine damgasını vuran, toprak sahibi büyük monarşilerdir; Doğulu *polis* toplumunda ise alışverişe daha çok ağırlık veren, daha *Gesellschaftlich* toplumsal ilişkiler hâkimdir. Bu monarşiler çok az iktidar üretir, daha azını dağıtır; olan iktidar da çoğunlukla hükümdarın "dostları"na aktarılmıştır. Ancak kent cumhuriyetleri, tamamen imkân tanıdıkları alışverişlerin hacmi nedeniyle, çok sayıda iktidar odağı yaratırlar. Aynı zamanda da farklı aile, klan ve kabilelerin üyelerini bir araya getirme imkânı sağlayan yapılar ile kurumlar oluştururlar. Bunlar, başlangıçta hiçbir ortak yönü olmayan bireylerdir, ancak üyelikleri aracılığıyla "yurttaş" haline gelirler.

Günümüz araştırmacıları, çeşitli disiplinlerde *Gemeinschaft/Gesellschaft* ayrımının bağlı olduğu tarihsel düzenleme içinde kimi eksiklikler saptamıştır (Tönnies, 1955). Bu düzenleme, ilkellikten *polis*'e ve oradan da modern (Batılı) ulus devletine yönelen bir evrim şeması içerir; Doğu devletleri ise bu şemanın dışında bir kategori oluşturmaktadır. Oysa benim şahsen aşina olduğum alanlar içinde Asur, İran ve Mısır üzerine uzmanlık çalışmalarında, ileri bir gelişim aşamasında bulunup dikkate değer bir teknolojik beceri de sergileyen uygarlıklar açığa çıkarılmıştır. Yerleşik kabulleri daha da sarsan bir bulgu ise ekonomik ve teknik alanlardaki ustalık eşliğinde, günümüzdeki algılayışa göre "gelişmiş" kavramıyla ilişkilendireceğimiz bütün toplumsal ve kültürel özelliklerin görülmesidir. Eski Sümer ülkesinin, daha genel bakacak olursak Mezopotamya'nın, ayrıca Mısır ile Çin'in "sulama tarımı toplumları"nın kent devletinden imparatorluğa geçiş kapasitesi –ki sözgelimi bir Yunan *polis*'inin asla gerçekleştiremediği bir geçiştir bu (Anderson, 1974a; Mann, 1986)– kesinlikle şu alanlardaki becerilerin sonucuydu: (a) Bir bürokrasinin yönlendirmesinde, gayri şahsi nitelikte yönetim; (b) yurttaş olarak insan kavramı; (c) siyasi temsil biçimleri; (d) ekonomide üretim fazlasının ortaya çıkması; (e) tekelleşmiş ekonomi ve bunun ya-

nında borç verme, ticaret hukuku, ticari antlaşmalar ile uluslararası sözleşme yasalarını belirleyen kurumlar; (f) ileri askeri teknolojilerle donatılmış daimi ordu; (g) işlevsellik ölçütü doğrultusunda çiftçi, zanaatkâr, tüccar sınıfları ile yönetim eliti ve ruhban kastından oluşmuş toplumsal katmanlaşma; (h) aklın yasalarına tabi doğa anlayışı; (i) bilginin edinilmesi, örgütlenmesi ve yayılmasından sorumlu kurumlar; (j) yazının ve matematik, geometri, astronomi, seyrüsefer, mimari, mühendislik gibi temel bilimlerin gelişmiş olması, ayrıca inşaat, metal işçiliği, çömlekçilik, dokumacılık, heykel ve resim alanlarında ileri düzeyde gelişmiş beceriler (Drucker, 1979; Mann, 1986).

İlk uygarlık örneklerinden biri olarak Sümer'i ele alan uzmanların (Diakanoff, 1956, 1974; Kramer, 1963; Oppenheim, 1969; Jacobsen, 1970, 1976) bugün öne sürdüğüne göre, Lagaş gibi kent devletleri, birbirine paralel tapınak ve saray bürokrasileri tarafından yönetilmiş, sözgelimi devlete ait tahıl ambarlarına veya bu ambarlardan dışarıya yapılacak sevkiyatlarda her iki bürokrasiden temsilcilerin de imzası gerekli görülmüştür (Oppenheim, 1969, 7 ve dev.). Kentin yayıldığı geniş topraklarda saray ve tapmak kompleksleri ile bunlara ait mülkler, soyluların malikâneleri ile avamın toprakları bulunuyordu; bunlar, "ataerkil klanlar ve mahalli komiteler" halinde örgütlenmiş olup ellerindeki mülkler, seçilmiş aile temsilcileri tarafından alınıp satılabiliyordu. Bu alım-satım işlemlerine dair ilk belgeler M.Ö. 2400 dolaylarından kalmadır (Kramer, 1963, 75-77). Şaşırtıcı ölçüde alışılmış bir nitelik arz eden politik iktidar bölüşümü de, artık klasik kabul edilmiş bu mülkiyet bölüşümüne denk düşmekteydi. Sümer'deki temsilci heyetlerine dair ilk bulgular Gılgamış Destanı'nda görülebilir; Mısır'da da, mitolojik nitelikteki "Horus ile Seth'in Çekişmeleri"nde aktarılan Büyük Heliopolis Heyeti bunun örneğidir (Anthes, 1954; Griffiths, 1960). Sippar'da iki meclisli bir parlamento kurulmuş olduğuna dair ilk bulgular yaklaşık M.Ö. 1894-1595 döneminden kalmadır. Bu parlamentoda üst meclis soyluların denetimindeyken, alt meclis avamla sınırlı tutulmuş, meclise giriş ise mülkiyet sahipliği koşuluna bağlanmıştı. Yıllık tayinle göreve gelen yargıçlar, eşit haklara sahip bir elit oluşturan yargı, yönetim ve ticaret sınıflarından kimseler arasından seçilip dönüşümlü olarak görev yaparlardı (Oppenheim, 1969, 9-10). "Özgürlük" kelimesinin bilinen ilk kullanımı Lagaş yıllıklarında olduğundan bu kent ayrı bir onura erişmiştir (Kramer, 1963, 79). Kelime, M.Ö. 2350 dolaylarında Urukagina Reform Belgesi'nde, neredeyse 1800 yıl sonra Solon'un kullanacağı *seisakhtheia* kavramına çok benzer bir şekilde geçer. Özgürlüğün kesin anlamı, saraya bağlı vergi tahsildarının vahşiliğinden korunma, aynı zamanda da tapınağın, "her yere eli yeten, iğrenç bürokrasi"sinin yönetimdeki suistimallerinin düzeltilmesi idi. Kendinden sonra gelecek Solon gibi Urukagina da, borçları nedeniyle hapse atılmış kişileri serbest bırakma sözü vermişti.

Gayri şahsi bürokrasiyle ilgili olarak elimizde bulunan en sağlam bulguların bir kısmı, Mezopotamya'daki ören yerlerinden Ebla'da, 20.000 kadar kil tablet aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Yaklaşık 260.000 nüfuslu müreffeh bir kent olan Ebla'nın başında bir hükümdar (*melik;* İbranice ve Arapça *melik* ile

benzerliğini düşünün), bir ihtiyar heyeti (*abbu;* bkz. Arapça *abu*, "baba"; Roma'da senatörlere verilen *patres* adıyla karşılaştırın) ve 11.700 dolayında bürokrat vardı – bu bürokratların defter-i kebirleri, yevmiye defterleri ve envanterleri 13.000 kadar tablet tutmuştur (Bermant ve Weitzman, 1979; Matthiae, 1980). M.Ö. 2050'den itibaren kaleme alman ve ünlü Hammurabi Yasa Derlemesi'ni de içeren Ur-Nammu Yasa Derlemesi, bölgede geçerli gelenek hukukunun ortaya konduğu bir dizi yasal düzenlemeyle, hukukun üstünlüğü ilkesinin bürokratik yönetim aracılığıyla uygulanışına dair başka bulgular sağlamaktadır. Ur-Nammu Yasa Derlemesi, "mülkleri gasp edenler" karşısında öksüz ve yetimlerin, dulların, küçük toprak sahiplerinin haklarını koruyordu. Standart ağırlık ve ölçüler getirerek, adil ticaret yasalarına yönelik ihlallerde uygulanacak para cezalarını kurala bağlayarak piyasayı düzenleme görevi üstlenmiş, bunu yaparken de Hititlerinki dahil olmak üzere bölgede geçerli başka yasaları gözetmişti. Dönemin mahkeme tutanaklarında izlenen dava konuları arasında "evlilik, sözleşmeler, boşanmalar, miras, köleler, tekne kiralanması, her türlü hak iddiası, duruşma öncesi soruşturmalara konu olan taahhütler ve muhtelif uygulamalar, mahkeme celpleri, hırsızlık, mala zarar ve görevi kötüye kullanma" yer alır (Kramer, 1963, 84-85). Belki davalara daha seyrek rastlanan bir toplum olmakla birlikte eski Mısır'da da mülklerle ilgili işlemlerde çok fazla belge kullanılmış, çok sayıda ayrıntılı belge içeren mal varlığı dosyaları tutulmuştu (Lloyd, 1983, 314; Pestman, 1983). Günümüzdeki kabullerin aksine eski Mısır toplumunun temel özelliklerinden biri de, tarihinin ilk dönemlerine dayanan bağımsız kent gelişimi (Bietak, 1979b; Trigger, 1983, 40, 48), özel kişilere ve soylulara dayanan himaye sistemleri (Kemp, 1983, 83-85) ve ileri düzeyde gelişmiş bir bireysellikti – Gize Piramitleri'ne kadar uzanan çok eski eserlerde bile sanatçının kişisel imzasının bulunması, buna tanıklık etmektedir (Drucker, 1979, 44).

Eski Mezopotamya ile Mısır'daki teknolojik başarıların ayrıntılı bir listesini çıkarmak şart değil. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu)*'nun önsözünde Max Weber'in, Batı'nın Doğu karşısındaki idari, bilimsel ve teknik üstünlüğünü göstermek için verdiği örneklerin her biri yanlıştır (Weber, 1958 İng. bas. [*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*], 15 ve dev.). Batı'nın gelişmişliği ile Doğu'nun azgelişmişliğine dair kabuller her yerde her an karşımızda olduğu için, ömrünü Doğu sistemleri üzerine yazmaya adamış bir düşünür bile, elindeki olguları kontrol etme ihtiyacı duymamıştır hiç. Weber, Babil astronomisinin matematiksel temelden yoksun olduğunu öne sürerken, geometriyi Mısırlıların bulduğundan söz etmeyi unutur (karş. King, 1978, 1980); Doğu'daki hukuk geleneğinin, Roma'da ve Kilise hukukunda görülen sistematik niteliklerden yoksun olduğunu öne sürer – oysa Roma hukuku, Doğu eyaletlerinin yasalarından alınmış olup Beyrut hukuk okuluna bağlı iki Doğulu, yani Papinianus ile Ulpianus tarafından derlenmiştir (karş. Rostovtzeff, 1932; Driver ve Miles, 1952-55; Cumont, 1956 bas.). Üstelik Weber (1958, 15), "her ne kadar biz-

deki mimarinin teknik temeli Şark'tan gelmişse de... Şark, kubbe ile ilgili sorunlara çözüm bulamamıştı" iddiasında bulunmaktadır ki, tam tersi geçerlidir bunun: Sadece kubbe değil kemer ile ilgili sorunların çözümünü de Şark bulmuştur. Weber, Batı üniversitelerinin, "yüzeyde onlara benzer," ancak "yetişmiş uzman personel aracılığıyla akılcı, sistemli ve uzmanlaşmış bilimsel çalışmadan yoksun olan" Çin ve İslam üniversitelerinden üstün olduğunu öne sürmektedir (Weber, 1958, 15-16) – burada da yine, mesela bir el-Ezher gibi İslam üniversitelerinin Batı'daki muadillerinden daha eski olduğunu, aslında Batı üniversitelerinin bilimsel birer kurum olarak ortaya çıkmış olmadığını da belirtmeyi unutur. Ebla ören yerinde, kadınların da öğrenci olarak kabul edildiği tıp ve hukuk okullarının varlığına dair en eski bulgular üçüncü binyıldan kalma olup, değerli metallerle madenlerin listeleri ve başka bilimsel bilgiler de içerirler (Bermant ve Weitzman, 1979, 153-55). Bürokrasi kadrolarını, özel olarak yetişmiş görevlilerden meydana gelen bir *örgütlenme* ile donatmanın Batı'nın başarısı olduğu iddiasını Weber'in ağzından duymak iyice şaşırtıcıdır, çünkü Weber'in özel olarak ilgilendiği bir konudur bu. Ama insanı daha da şaşkınlığa düşüreni, özgürce sözleşme yapmaya dayalı işgücü örgütlenmesinin Batı'nın zaferi olduğu yolundaki iddiadır. Oysa Mezopotamya'nın bilinen en eski yasalarında, sözleşme yapma özgürlüğüne ilişkin şartlara rastlanmaktadır. Sözgelimi Hammurabi Yasa Derlemesi'nde hem tarım hem ticaret alanlarında iş sözleşmeleri kapsamlı biçimde ele alınmış; öküzler, çiftçiler, tarım aletleri, çobanlar, arabalar ve mevsimlik ırgatlarla ilgili ücretler, ihlaller ve yükümlülükler; ayrıca zanaatkârların ücretleri belirlenmiştir (Driver ve Miles, 1952-55).

Batı'nın üstünlüğüne dair ısrarlı iddialar karşısında, kuramcıların belli bir huzursuzluğa kapıldığını söylemek yerinde olur. Doğu'daki gelişmenin Batı'dakiyle aynı çizgiyi izlemiş olmayabileceğini belirten, bununla da kalmayarak kentli *polis* toplumu ile onun mirasçısı olduğu varsayılan Batı Avrupa devletleri arasında bağdaşmaz farklılıklar bulunduğu kanısına kapılan ilk kişilerden biri, Karl Marx'tı. Kısaca açıklayacak olursak Marx, devlet biçimlerinin, yalnızca evrim şemasına göre açıklanamayacak kategorik farklılıklarla birbirlerinden ayrıldığını kavramış ve üretim biçimlerine ilişkin sınıflandırmasında bu farklılığı yakalamayı –her zaman başaramasa da– denemişti. Birincil nitelikte olanlardan biri, *homo politicus-homo oeconomicus* ayrımıydı: *Homo politicus*, Doğu Akdeniz, Mezopotamya ve İndus Nehri vadilerinde, yani akarsu ya da deniz kıyısında kurulmuş uygarlıklarda, yoğun nüfuslu, kentleşmiş, girişimci ortamlarda yaşarken; Germen ve Kelt kabilelerinin merkezileşmemiş, ataerkil toplumsal ortamına ait olan *homo oeconomicus*, Kuzey Avrupa'nın ormanlık alanlarına dağılmıştı. "Klasik antikçağın tarihi, kentlerin tarihidir" diyordu Marx, "ama toprağa bağlı mülkiyet ve tarım temelinde kurulmuş olan kentlerin." Oysa ortaçağın Germen döneminden itibaren Avrupa tarihi, "tarihin beşiği olarak toprakla başlar ve daha ileri gelişim evrelerinde kent-kır çelişkisini derinleştirir." "Modern çağ" diye kategorik bir tanımlamaya girişir Marx, "kırın kentleşmesiyle belirlenmiştir, antikçağda olduğu gibi kentlerin kırsallaşmasıyla değil"

(Marx, *Grundrisse*, 1973 İng. bas., 479). "Asya tarihi" içinse bir kategori daha oluşturmak gerekir ve bu kategori, "kent ile kır arasında bir çeşit kayıtsız birliktir (bu noktada gerçekten büyük kentleri birer kraliyet karargâhı, doğrudan ekonomik inşa üzerinde yükselmiş birer sanat eseri olarak görmek gerekir)." Burada da Marx, Michael Mann'ın (1986) son derece inandırıcı biçimde ele aldığı Asurlu "sınır beyleri"ne değiniyor değildir yalnızca; Büyük İskender'in, tarz açısından Helenik olmaktan çok Doğulu sayılacak sınır beyleri de söz konusu edilmiştir – Mann da yine aynı bağlantıyı kurar (1986). Kritik sosyal birimi *oikos*, yani hane olan *homo oeconomicus* ile *polis*, yani kent olan *homo politicus* arasındaki ayrımın anlamı şudur: Bunlardan birincisinde, dönemsel olarak bir araya gelen kabileler ne tür bir topluluk yapısı meydana getirirse getirsin, bu hiçbir zaman "klasik antikçağda olduğu gibi bir *devlet* ya da *politik organ*" olmayacaktır, "çünkü söz konusu topluluk, bir *kent* olarak varlık bulmaz" (Marx, *Grundrisse*, 1973 bas., 483). Aristoteles'in çok önceden belirtmiş olduğu gibi, büyük bir hane (*oikos*) ile küçük bir kentin (*polis*) yönetiminin aynı şey olduğunu varsaymak, yanılgıdır (Aristoteles, *Politika*, 1252a 5-16, 1981 İng. bas. [*Politics*], 54). Yönetim biçimleri arasındaki farklılıklar, derece farkı olmanın ötesindedir; iktidarın kaynaklarına ilişkin farklılıklardır. Politikada (*politikon*), hükümdarlıkta (*basilikon*), ataerkil yapıda (*oikonomikon*) ve babadan oğula geçen yönetimde (*despotikon*) iktidar sistemleri kategorik olarak birbirinden farklıdır, diyordu Aristoteles (*Politika*, 1285b 20-34); mutlak monarşiyi babadan oğula geçen hükümranlık, yahut hane yapısının kamusal alana müdahalesi şeklinde niteleyerek bizzat kendisinin, bulanıklaşmasına hizmet etmiş olduğu bir ayrımdır bu. *Oikos* üzerindeki ataerkil yönetim ile *polis*'in politik yönetimi arasında görülen farklılıkların temelinde, bunlardan birinin, kendine yeterli ev ortamındaki aile yapısına tabi bir emir-komuta zincirine; ötekinin ise kentli, girişimci *polis* içindeki alışveriş ilişkilerine dayalı olması vardır. Ne de olsa her türlü topluluğun ya da ortaklığın alışveriş üzerine kurulu olduğunu öne süren ilk kişi, Aristoteles olmuştur: "Alışveriş olmasa ilişki (*koinonia*) olmazdı, eşitlik olmasa alışveriş olmazdı ve orantı kavramı olmadan da eşitlik olmazdı" (Aristoteles, *Ethika Nikomakheia* [*Nikomakhos'a Etik*], 1133b 17-18, 1976 İng. bas. [*Nicomachean Ethics*], 185). İktidarda ve topluluk özerkliğinde daha geniş bir katılım zemini sağlayan, ihtiyaçlarını karşılıklı tatmin etme amacıyla mal değiş tokuşu için bir araya gelmiş eşitler arasındaki etkileşimdi; *polis*'e özgü etkileşim biçimi olarak politikayı meydana getiren de, işte bu katılım oldu. Karakteristik yönetim biçimi *oikonomikon*, yani geniş bir hane üzerindeki ataerkil yönetim olan topluluklar ise, ekonomik ve toplumsal bakımdan eşit taraflar arasındaki özgür ve demokratik ilişkilere geçiş yapmayı asla başaramadılar; oysa yapısal nedenlerle antik kentin ayırt edici özelliği haline gelmiş olan ilişkiler bunlardı. Bunlar, serf konumundan ücretli köle konumuna oldukça kolay geçtiler.

Marx'ın ima ettiği kadarıyla modern "ekonomik insan"ın, ataerkilliği hiçbir zaman sırtından atamamış olmasının ve "politik" âlemin, çıplak ekonomik güçler arasındaki sınırsız mücadeleye meşruiyet sağlayan boş bir kurgu olma-

nın ötesine geçememesinin sebepleri bunlardır (Marx, *Zur Judenfrage* [*Yahudi Meselesi*]). *Ekonomik* toplumda devlet, kalıntı halindeki bir kategoridir – Marx iktidarın doğasını yanlış anladığı için değil, *ekonomik* toplumda iktidar kaynaklarının, *politik* toplumdakinden son derece farklı olduğunu gayet iyi anladığı için. Sınır beylerinin toplumunda daha da farklıdır bunlar – ve eğer Marx, bunun bütün doğu toplumları için geçerli tip olduğunu kabul eder görünüyorsa, Mezopotamya ve Levant'ın (İbn Haldun'un elverişli terimini kullanacak olursak) "yerleşik" uygarlıklarını tekrar *polis* kategorisine sokmak, Mısırlılar ile Perslerin büyük haneleriyle kraliyet ekonomilerini de ait oldukları yere geri göndermek için yapılmış küçük ama anlamlı bir düzeltmedir bu.

Yerleşik tarzlara hâkim olan Mezopotamya toplumları gibi İslam toplumları da, en mükemmel biçimiyle sözleşmeye dayalı toplumlardı (Springborg, 1987a) ve zaten başarılarını da büyük ölçüde bu özelliklerine borçlu oldular. Ekonomik gelişme standartlarıyla bakılacak olursa İslami kentler, işbölümü ve işgücünde uzmanlaşma esasında, Avrupa'da 19. ve 20. yüzyıla kadar benzeri görülmemiş bir büyüklüğe ulaştılar. İktisat tarihçisi Charles Issawi, 10. yüzyılda Bağdat'ın nüfusunun bir milyon dolayında olduğunu bildirmiştir; bir Fransız seyyahın anlattıklarına bakılırsa 14. yüzyılda Kahire'nin, Paris'ten iki kat büyük ve dört kat kalabalık olması gerekir. 1800'e gelindiğinde İstanbul'un nüfusu bir milyondu, zamanın dört yüz bin nüfuslu Londra'sıyla karşılaştırıldığında Bağdat ile Kahire'ninse nüfusları düşmüştü (Issawi, 1969, 102-05). Yahudi İslam tarihçisi Shlomo Goitein (1967, 99), Kahire'nin ortaçağ dönemine ait Geniza* belgeleriyle ilgili şu bilgileri vermektedir: "Şimdiye dek, el emeği gerektiren yaklaşık 265 çeşit işle ilgili koşullar saptandı; buna ilaveten ticaret ve bankacılıkla uğraşan 90 çeşit görevli ve yine bir o kadar meslek sahibi, memur, din görevlisi ile eğitimci bulunduğu belirlendi." Goitein, tanımlanmış 450 kadar uğraşı içeren bu toplamı "bir yandan, *Corporations professionelles* adlı abidevi çalışmasında J. T. Walzing'in eski Roma için verdiği 150 dolayında mesleki kuruluşla; diğer yandan André Raymond'un (1957) 1801'de Kahire için saydığı 278 *corporations de métiers* ile" karşılaştırmaktadır. Yüzyılımızın başlarında Şam'da baba-oğul Kasımi'lerin derlediği 435 meslek de bu karşılaştırmada dikkate alınmıştır (Goitein, 1967, 99).

Ancak bu kadar ince derecelere göre düzenlenmiş bir işbölümüne rağmen Doğu'da kapitalizmin niye gelişmediği sorusu hâlâ cevap bekliyor. Temelde bunun nedeni, ticari işletmenin özgül bir uğraşı biçimini, yani ne mülk sahibi olanlar ile olmayanlar arasında ayrıma dayanan, ne de işveren-işgören ilişkisi yaratan bir ortaklığı doğurmuş olmasıydı (Goitein, 1967, 154-55, 203, 263). Bunun da önemli toplumsal nedenleri vardı ve göz ardı edilemeyecek olan nedenlerden biri, işveren-işgören ayrımının, başlangıçta köleci bir yapı gösteren top-

* Yahudilerin kutsal belgeleri sakladığı her türlü "zula"ya (sinagogların tavan arası, bir din adamının tabutu vb.) bu ad verilmekle birlikte, terim tek başına kullanıldığında da genellikle Kahire'de, 19. yüzyıl sonlarında doksan bin kadar el yazmasının bulunduğu Ezra Sinagogu'nu belirtir. (ç.n.)

lumlarda, efendi-köle ilişkisiyle son derece rahatsız edici bir benzerlik taşımasıydı (Goitein, 1967, 77) – sahi, bu arada köleler ya siyah oluyordu ya da korsan gemilerinin saldırısı sırasında ele geçirilen aşağı sınıftan kimi insanlar, yani Avrupalılar! Ortaklık şeklinde düzenlenmiş küçük işletmelerin damgasını vurduğu yüzlerce yıllık dönem, büyük ölçekli sanayicinin baskın bir tip haline gelmesini önledi. Bu işletmelere ortaklardan bazısı sermaye, bazısı emek olarak katkıda bulunur, ama hepsi de mutlu birer "işletme sahibi" olurdu. Aile, mahalle ilişkileri ya da inanç birliği temelinde örgütlenmiş olan bu ortaklıklar, birincil toplumsal bağlar açısından çimento vazifesi görüyordu – kadın ortaklara da sık rastlanırdı, zaten kadınların ekonomik bağımsızlığı da çoğu zaman yanlış yansıtılmıştır. Anaların kızlarına "Kadın Hükümdar," "Sarıklıların Hanımağası," "Kâtiplerin Hanımefendisi," "Bizans'ın Hanımefendisi," "Bağdat Hanımı," "Müslüman Batı'nın Hanımefendisi," "Herkese Hükmeden," "Şöhret," "Zafer," "Komutan," hatta "Kral" gibi isimler koyduğu bir toplumda kadınların boyun eğdiğini düşünmek kimin haddine (Goitein, 1978, 314-19)?

Gönüllü sözleşmeye dayalı bir dizi ortaklıktan meydana gelmiş kent cumhuriyeti anlayışının köklü bir geçmişi vardır – "sözleşme hakkı" tamamen modern çağa özgü bir usul olarak algılansa da (Maine, 1861; Morgan, 1877; Marx, 1973 bas., 1974 bas.). Mezopotamya ile Yunanistan'ın antik *polis*'leri, akrabalık, dostluk, inanç, ekonomik ve ticari işlevler esasına göre sözleşmeyle kurulmuş küçük birliklerden müteşekkil karma bir yapı meydana getirmekle kalmazlar, üyeleri tarafından da bu şekilde meydana gelmiş birer yapı olarak algılanmışlardır. Aristoteles'in, *polis*'in temellerine ilişkin anlatısında çok net anlaşılmaktadır bu (*Politika*, 1.1.). Yüzyıllar boyunca Aristoteles, Platon'un toplum mühendisliği yönündeki kuramsal çabalarına cevaben organik bir toplum kuramının destekçisi olarak okunmuştur.

Sümer, Asur ve Babil'in kent cumhuriyetleri söz konusu olduğunda, bulgular son derece açıktır, fakat kuramsal olmaktan ziyade belgesel bir tarzda ifade bulmuşlardır. Kil tabletlerde muhafaza edilip geçtiğimiz yüzyıl boyunca topraktan çıkartılan sayısız sözleşme kaydında bu tarza rastlanır. Bütünlüklü bir yönetim organı olarak kentin, çıkarlar dengesi bozulduğunda ekonomik ve toplumsal kuvvetleri yeniden düzenlemek üzere ender olarak yaptığı müdahalelerden de aynı sonuca varılabilir. Mesela M.Ö. 1900'de Nippur kenti sakinleri, İsin hükümdarına başvurarak angarya muafiyeti kazanmışlardı; Babil halkı da Kral Asurbanipal'e yazılan bir mektupta, "bir köpek bile kent[imiz]e girince özgürlük ve ayrıcalık kazanır" diyordu (Oppenheim, 1969, 7). Babillilerin, kendi başına yönetsel bütünlüğü olan bir varlık olarak kent anlayışı, sözgelimi Sippar'da, M.Ö. yaklaşık 1894-1595 arasını kapsayan dönemde *alum u sibutum* (kent ve [kent yönetim] meclis[i] üyesi) terimiyle ifade edilmekteydi; söz konusu meclis, kentte belli amaçlarla toplanıp harekete geçen bütün özgür erkekleri kapsıyordu (Oppenheim, 1969, 9-10).

## Kentlilik ve Tanışlık

Çoğulculuğu, kentin idari yapılarını besleyen katılımcı faaliyet ağları toplamının ürünü olarak kuramlaştıran ilk kişi Aristoteles olmuştu. Demokrasinin özünün katılım, katılımın sırrının da katılmak olduğunu ısrarla belirten ilk kişilerden biri de oydu (Aristoteles, *Politika*, 3. Kitap). Ancak katılım, katılım olsun diye girişilen bir iş değildir. İnsanlar oyalanmak için ya da laf olsun diye değil, bir şeyleri gerçekleştirme, bir şeyler elde etme, projelerini hayata geçirme gibi amaçlarla katılımda bulunur. Antik dünyanın klasik *polis*'i de tam bu nedenle katılımcı bir nitelik taşıyordu zaten: Çünkü küçük ölçekli bir toplumdu ve kardeşlik ile akrabalık örgütlenmeleri, fratriler* ile kulüplerde bir araya gelerek tıpkı Akdeniz toplumlarında bugün hâlâ yaptıkları gibi başkalarına mal ve fikir satan, hizmet ve bağlılık değiş tokuşu yapan insanlarla doluydu (Ferguson, 1910, 1936, 1938; Wade-Gery, 1931; Péristiany, 1965, 1968, 1976; Goitein, 1967-83, 1969; Khuri, 1975, 1976, 1980; Bourriot, 1976; Peters, 1976; Roussel, 1976).

Bu faaliyetlerle işlemlerin sonunda *politik* bir niteliğe bürünmesi ya da öyle addedilmesi, bunları kuşatan çok geniş çerçeveyle ilgili bir şeydi: Yani, kentle. Aile, inanç ve kardeşlik bağları temelindeki küçük ölçekli sayısız örgütlenme, hepsi bir araya gelince kenti ortaya çıkaran unsurlardan oluşuyordu. Tabir yerindeyse, saf ticaret hacmi yönetimi güvence altına almaya yeterli hale gelince –nitekim Platon ile Aristoteles'in kentin kökeni üzerine klasik açıklamasında tam da bu terimler yer alır– yönetim işlevlerinin büyük bölümünü yerine getiren, bu özel örgütsel yapılar olmuştu. Yani *polis* ile ilişkili gördüğümüz karakteristik makamları ona kazandıran, kabilelerdi: Bunlardan *arkhon*, kabile şefliği makamı olarak ortaya çıkmıştı; *gerontes*, başlangıçta kabilenin ihtiyar heyetiydi; *agora* ise kabile içindeki genç savaşçıların, savaş ve barış kararlarını onaylamak üzere toplandığı mekân olarak gelişti ve sonunda bütün *polis*'i kapsayan bir meclis, yani *ekklesia* haline geldi.

*Polis* kendi yönetim unsurlarını oluşturduktan sonra da, yüksek devlet makamlarına düşük maliyetle kadro sağlamak için yine aileye, klana ve kabileye bel bağlamıştı. Sözgelimi bir Atina *boule*'si, aylık listelerle belirlenmiş kabile temsilcilerinden oluşuyordu. *Ekklesia*'nın danışma meclisi işlevini gören ve kentin gündelik işlerinde gündem belirlemekle yükümlü olan bu organ, Solon zamanında kurulmuş, sonra Kleisthenes tarafından yeniden düzenlenmişti. Kleisthenes'in gerçekleştirdiği alışılmadık reformlardan biri, Attika'nın *trittis* (üçte bir) denen alt birimlere ayrılmış dört geleneksel kabilesini on kabile halinde yeniden düzenleyerek güneş takvimi yerine ay takvimine uygun bir örgütlenme sağlamasıydı. Solon'un 400 kişi olarak düzenlediği *boule* de 500 kişilik bir heyet haline getirildi; üyeler, on yeni kabileden kura yoluyla seçilmiş 50'şer kişiden oluşuyordu artık. *Prytaneis* denen bu on kabile, birer ay süreyle görev yapan kabile komiteleri oluşturur, günlük olarak toplanan *boule*'nin başkanı ya da baş yürütme görevlisi bu komitelerden çıkardı; *prytaneis* ayrıca, ayda dört kez toplanan *ekklesia*'nın gündemini belirleyecek yönlendirici komite işlevini görüyor

* Erkeklerin üye olduğu "kardeşlik" dernekleri. (ç.n.)

ve *boule* içindeki çeşitli alt komiteler arasında koordinasyon sağlıyordu. Söz konusu alt komiteler mali işlere bakar, vergi toplama işiyle ilgili ihale düzenler, hasılatları toplar, yargıçları denetler ve gerektiğinde kovuşturur, diplomatik temsilci gönderir ve kabul eder, buna benzer işleri yerine getirirlerdi. Her yurttaşın kabile temsilcisi olmaya ve bir günlüğüne başkanlık görevini üstlenmeye istek duyduğu varsayılırdı. Makam sahipleri arasında böyle yüksek bir dönüşüm oranı getiren bu sistem, Aristoteles'in yurttaşlıkla ilgili olarak belirttiği bir koşulu, yani yurttaş olmanın, yönetilmenin yanı sıra yönetmeyi de içermesini güvence altına alıyordu gerçekten de. Katılımın anlamı buydu işte ve hayatın *politik* olmasının nedeni de buydu.

Kişinin sözleşmelerle katılıp ayrıldığı gönüllü birlikler, özgürlük ve demokrasi kavramlarıyla öylesine yakın bir bağ içindeydi ki, geleneksel kurumlar bu kavramlara uygun hale gelecek dönüşümler geçirmeyi başaramayınca yok olup gittiler. Modern demokrasilerde de çokişlevli, toplumsal, ekonomik ve politik birlik biçimleri oluşturamayan aile, akrabalık ve meslektaşlık ağları, varlıklarını kaybetmektedir. Kamusal alan, kelimenin tam anlamıyla özel alanı yutmuştur. Aile, mahalle, kilise, meslektaş birlikleri ve özel alana ait başka ağlar, öncelikle ihtiyaca dayalı birlikler olarak kaynaklarından mahrum kalınca varlıklarını sürdüremezler. Geliştikleri toplumlarda –antik dünyada, monarşiler zamanında ve günümüzde Üçüncü Dünyada– bu birlikler, temel işlevleri yerine getirerek hayatiyet bulurlar.

Antik Yunanistan'da, yakın dönemdeki araştırmaların gösterdiği gibi Rönesans İtalyasında ve sözgelimi günümüzde Mısır'da, insanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik birincil kurum olarak aile, kendini adama ve nostalji gibi duygusal bağlar üzerine kurulu manevi bir varlık olmanın ötesindedir. Tersine, gücü kuvveti yerinde ve doymak bilmez bir kurumdur; üyeleri, hayatlarını onun sınırları içinde sürdürür, günlük hayat içinde başgösteren ihtiyaçları için onun kaynaklarına başvururlar, bu sınırlar içinde iktidar da, aile üyelerinin taleplerini ve meydan okumalarını karşılamada başarılı olmaya bağlıdır (Ferguson, 1910; Costello, 1938; Péristiany, 1968, 1976; Heers, 1974; Khuri, 1975, 1976, 1980; Bourriot, 1976; Peters, 1976; Roussel, 1976; Davies, 1977-78, 1981; R. Springborg, 1982; Bill ve Springborg, 1990). Aile, çekişmeli, son derece rekabetçi, duygusal bakımdan talepkâr, etkileşimin yoğun olduğu bir ortamdır ve gündelik hayat içindeki oyunlar da hep bu ortamda sahnelenir – Francis Kent (1977a, 297), Rönesans döneminde Floransa'dan söz ederken "bir sülalenin bütün tüzel yaşamının geçtiği sera atmosferi" diye niteliyor aileyi. Bireyler aile içinde dünyaya gelir, aile tarafından beslenirler, onları aile evlendirir, aile gömer. Bunun da ötesinde, birinci dereceden veya geniş ailenin üyeleri birbirlerine eğitim, meslek, arkadaş çevresi, hayat arkadaşlığı, dini birlik ile "nüfuz" ya da "aracılık, şefaatçilik" (Mısır'da günlük dilde kullanılan terimle *wusaata*) sağlamak üzere aralarında sözleşme yapar; böylece bürokrasinin ya da hükümetin vergi tahsildarı, askere alma görevlisi, müfettiş gibi suretlerde karşılarına çıkaracağı engellerde birbirlerine yol gösterirler. Kişisel ihtiyaçları karşılama uğru-

na girişilen gündelik çekişmede, devletin ve kapsamlı bürokrasisinin taleplerini karşılamada ve bütün bunlarda kendi kişisel beklentilerini biraz olsun genişletmede aile kaynakları yetmezse, ancak o zaman, aile dışındaki ağlara başvurulur. İşte bu noktada insanlar, mahalle ya da meslek temelindeki ilişki ağlarına, yahut dini gruplara yönelmişlerdir – geçmişte Rönesans İtalyasında (F. Kent, 1977a; D. Kent, 1978; D. Kent ve F. Kent, 1988) olduğu kadar antik Yunanistan (Pusey, 1940) için de geçerli olan bu gerçek, günümüzde Ortadoğu ile Yakındoğu'da hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

Aile dışındaki daha geniş toplumsal gruplar, gündelik taleplere kaynak sağlama, sorunları çözme ve ihtiyaçları karşılama yeteneklerinden ötürü daha fazla dayanıklılık ve hayatiyet gösterirler. Üstelik bunlar, birincil ağ olarak ailenin kaynaklarını elinden almak şöyle dursun, pekiştirirler de. Ağlar oluşturma işinden herkes kazançlı çıkar. Aslında geniş kümelenmeler, bünyelerinde toplanan küçük birimlerin statüsünü yükseltir. Federalizmin mantığı da günümüze dek hep böyle olmuştur ve küçük, zayıf birimlerin, azınlıklarla küçük grupların federalizme kucak açmasının sebebi budur; ne de olsa onların, konfederasyondansa merkezi devletten korkmak için daha çok sebebi vardır. Şimdi gelişmekte olan Avrupa konfederasyonunun başvurduğu mantık da, geçmişte Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve Avustralya Uluslar Topluluğu'nun başvurduğu mantık da budur. Fiiliyatta geniş toplumsal kümelenmelerin, kendilerine tabi oluşumları bastırmaktan ziyade güçlendirdiği anlayışı, ortaçağda ve günümüzde Kahire'de (Goitein, 1969), ayrıca Rönesans döneminde Floransa'da (Kent, 1977a, 295) geçerli olmuştur. Ailelerin mahalli birimler halinde bir araya gelme, kendi mahallelerinde kilise, sinagog ya da cami gibi kamu binaları kurma, torunlarından hürmet görme umuduyla mezarlar yaptırma eğilimleri aile ile mahalle arasındaki tanışlık bağlarının örtüşmesiyle sonuçlanmış, bu da ailenin gücünü azaltmayıp artırmıştır.

Evrensel olarak babayanlı diye bilinen toplumlarda akrabalık ilişkileri, diğer cinsi dışlayıcı bir şekilde erkeklerle sınırlı değilse de, erkekler lehine işlemiştir. Bu bağlamda Floransa'da *quattrocento** dönemi yasalarına göre hane içindeki birimi, "baba tarafından en yakın akrabalar (*proximi consorti*)" meydana getirmekteydi (Kent, 1977a, 293) ve "bizzat Floransa anayasası, sülalelere istedikleri şekilde koruyabilecekleri ya da harcayabilecekleri bir nevi politik baba mirası (vermekteydi)" (Kent, 1977a, 295). Antik Yunanistan'da sadece baba tarafından kandaşlık kabul ediliyordu (Davies, 1977-78; Fustel de Coulanges, 1873 bas.); modern Mısır'da ise sülale içinden yapılan (endogam) evlilikler, özellikle amca çocukları arasında gerçekleşenler, sülale arasında daha da sıkı bir bağ oluşturur (R. Springborg, 1975, 1982). Antikçağda Atina'da olduğu gibi Rönesans Floransa'sında da babayanlı akrabalığın dili, geniş bir toplumsal ilişkiler evreni için geçerli olacak şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla, antik Yunanistan'da "Homerosoğulları klanından bir *agathos* (bir *oikos*'un başında bulunan savaşçı-kabile reisi) çeşitli yetilerinden, mallarından ve soydaşlarından *philos*

* 1400'lü yıllar. (ç.n.)

("sevgili", "aziz") diye söz ederken, bir insan olarak kendine olabildiğince yakın bir noktadan yola çıkarak dışa doğru yönelmekteydi" (Adkins, 1963, 30). Sonraki dönemde akrabalık (*oikeiotes*) kavramları aileden (*oikos*) daha geniş tutularak geniş kümelenmeleri de kapsar hale geldi; öyle ki Eratosthenes ve Thukydides kadar kozmopolit düşünürler bile farklı *ethnos*'lar, hatta farklı ırklar arasında hemcinslik (*oikeiosis*) ilişkisinin Stoacı bir *oikoumene* ile sonuçlanacağını düşünebiliyordu (Baldry, 1965, 42, 142-43, 178).

Aynı mantıkla, Rönesans Floransasındaki babayanlı akrabalık ağı da aile dışından dostlarla komşuları kapsayan metaforlarla ("babam kadar kıymetli" ya da "bir ağabey gibi saygıdeğer") genişletilmişti (alıntılar, *Kent ve Kent*, 1982, 2). Mahalle (*vicinanza*), "insan ilişkilerinde temel bir birim" olarak kabul ediliyordu. *Il Convivio* (Ziyafet) adlı eserinin (1968 bas. 298) 4.4 sayılı bölümünde Aristoteles'in *Politika*, 1.1-2'deki sözlerini eleştiren Dante, şöyle diyordu: "Nasıl ki insan, hayatta gerçek bir tatmin için aile ortamındaki muhabbete (*comagnia domestica di famiglia*) ihtiyaç duyarsa, bir ev de kendi kendine yetmez, mahalle ortamına (*vicinanza*) ihtiyaç duyar" (Kent ve Kent, 1982, 2). "*Ricordi*" denen aile tarihçeleri, *parenti* (ebeveynler), *vicini* (mahalle) ve *amici*'den (dostlar) tek solukta söz eder; Giovanni Rucellai gibi aile reisleri oğullarına "komşulara hayırhah olun" ya da "komşularınızı hoş tutun, akrabalarınızı sevin" gibi nasihatlerde bulunurlar.

Tanışlık kümelerinden bahsederken Aristoteles'in ortaya koyduğu görüşleri andıran özdeyişlerdir bunlar: "Dost olmak bir olmaktır (*philotes he isotes*)" (*Ethika Nikomakheia (EN)*, 8.5.5, 1157b 37); "benzerler birbirini bulur (*isotes kai homoites philotes*)" (*EN*, 8.8.5, 1159b 1-5) ve "dostlar arasında ayrı gayrı olmaz (*koina ta philon*)" (*EN*, 8.9.1, 1159b 30-35). Bu eserinde Aristoteles'in, dostluğu oldukça geniş bir kapsamda ele almış olması, tercihli haklara bağlı dostluk çevrelerinde, tanışlık kümelerinin yurttaşlığın bile üzerinde tutulduğunu düşündürmektedir. Bu yüzden Aristoteles'in şu beyanı hayli şaşırtıcıdır: "Bir yurttaştan çok bir yoldaşın (*hetairos*) parasını dolandırmak; yahut bir yabancıdan çok bir kardeşin yardım isteğini geri çevirmek, infial uyandırıcıdır" (*EN*, 8.9.2-3, 1159b 30-1160a 10, 1956 bas., 487). Zira, Aristoteles'in de açıkladığı gibi,

> ...farklı ilişkilerde, adalet talepleri de farklılık gösterir. Ana-baba ile çocukların karşılıklı hakları, kardeşler arasındaki haklarla bir değildir; bir yoldaşlık ilişkisi içindeki kimselerin birbirlerine karşı yükümlülükleri, yurttaşlar arasındaki yükümlülüklerle bir olamaz; başka arkadaşlık biçimleri için de aynısı geçerlidir... Aynı şekilde, arkadaşlığın yakınlık derecesiyle birlikte adalet konusundaki hak iddialarının da artması doğaldır, çünkü aynı kişiler arasında, aynı yerde ve zamanda arkadaşlık ile adaletten söz edilmektedir.

Aristoteles'in arkadaşlığa ilişkin tahlili, antik ve modern Doğu Akdeniz'de, çıkar alışverişi ile grup içindekilerin grup dışındakilere karşı korunması için kurumsallaşmış olup kökeni, devletin kendi halkına barış, refah, güvenlik

ve adalet sağlama kapasitesinin nispeten sınırlı olduğu bir çağa uzanan tanışlık kümelerinin niteliğini de açığa çıkarmaktadır. Aristoteles'e göre, daha büyük bir gruba bağlı olan birliklere mensup kimseler arasındaki ilişkilerin belli bir sözleşmeye dayandığı çok açıktır, ama bu, hepsinin aynı olduğu anlamına gelmez: "Her türlü arkadaşlıkta cemaat birliği ya da ortaklık (*koinonia*) vardır," fakat aile içindeki ve yoldaşlar (*hetaireiai*) ile fratri (*phratriai*) üyeleri arasındaki ilişkiler, "yurttaşlar (*politikai*), aynı kabilenin mensupları [*phyletikai*], gemi tayfası ve benzeri gruplar arasındaki ilişkiler kadar ortaklık niteliği göstermez; çünkü bunlar, kesin bir sözleşmeye bağlı olarak kurulmuşlardır" (*EN*, 8.12.2, 1161b 10-15, 1956 bas., 497-99). Yine de, her ortaklıkta şu ya da bu türden karşılıklı haklar ve aynı zamanda dostça duygular bulunduğunu görüyoruz: Aynı geminin tayfası ya da aynı birliğin askerlerinin birbirlerinden "dostum" diye bahsettiğini duyarız, aslında her türlü ortak girişimde birlikte yer alan kimseler bu hitabı kullanırlar. Oysa dostlukları, birlikte giriştikleri işteki ortaklıklarının derecesine bağlıdır, ortak olarak karşılıklı hakları da öyle (*EN*, 8.9.1, 1159b 25-35, 1956 bas., 485).

Aristoteles, dostluğun karşılıklı niteliğini gösterme amacıyla, âdeti olduğu üzere pazar metaforunu kullanmaktadır. "Eşitliğe dayalı arkadaşlıklarda" diye vurgular, "iki taraf birbirlerine aynı faydaları sağlar ve birbirleri için aynı iyilikleri dilerler, yahut da iki ayrı faydayı (eşit miktarlarda) değiştokuş ederler" (*EN*, 8.6.7, 1158b 1-5, 1956 bas., 475-77). Mahkemelerdeki denklik davaları gibi bu arkadaşlıklar da aritmetik eşitliğe dayalı alışverişler içerir. Oysa eşit olmayan arkadaşlıklarda, "taraflardan birinin diğerine üstünlüğü söz konusudur" ve "eşitliği sağlayarak arkadaşlığı koruyan... orantıdır; tıpkı yurttaşlar arası ilişkide olduğu gibi: Ayakkabıcı, yaptığı ayakkabıların karşılığı olan parayı alır, dokumacı ve başka zanaatkârlara da, sundukları değere göre ürünlerine karşılık para ödenir" (*EN*, 9.1.1, 1163b 30-1164a 5, 1956 bas., 517).

Eğer takas/alışveriş metaforunun abartıldığı düşünülüyorsa, tanışlık kümelerinin tıpkı ihtiyaçların karşılanmasına yönelik birincil faaliyetler gibi işlev gördüğünü hatırlamaya değer. Aile, akrabalık ve komşuluk ağlarının bireyin gündelik ihtiyaçlarına katkısı öyle büyüktür ki, sözgelimi bir modern Mısır örneğinde, alt ve alt orta sınıftan Mısırlı ailelerin, bir yıl süreyle bütün parasal gelirlerini biriktirebilmesi, görülmemiş şey değildir (Singerman, 1986). Yani aslında, tanışlık kümesi mensuplarının gündelik ihtiyaçları, bu kümeler arasında işleyen takas sistemi aracılığıyla hemen hemen tümüyle karşılanmaktadır. *Duf'a* –modern Mısır'da okul, askeri akademi ya da üniversitelerde aynı yılın mezunları tarafından oluşturulan kurumsal gruplar– ve *şilla*'lar –yani resmi nitelik kazanmış arkadaş grupları– öyle uzun ömürlü olmaktadır ki, üyeleri hayatlarına çok farklı yönler verdikten sonra bile bağlayıcılığını korumaktadır (R. Springborg, 1975, 1982). Bir televizyon yapımcısı, bir tasavvuf tarikatı üyesi, bir romancı, bir tavukçu ve bürokrasinin alt kademelerinde görevli kimseler, hâlâ *confrère*'lerine* bağlılıklarını sürdürüyor olabilirler; tıpkı Atinalı bir *hetairai* gru-

* Arkadaş, yoldaş. (ç.n.)

bundaki bağı andırırcasına, bunlar da dikkate değer ölçüde benzer bir işlev görmüşler ve kökenlerinin de "aynı çadırı paylaşmak"tan kaynaklandığı söylenmiştir (Ehrenberg, 1960). Aristoteles'in Yunanca *koinonia* terimini uygun gördüğü (Springborg, 1984a) böyle ortaklık ya da birlikler, üyelerini duygusal bağlarla bir arada tutmaz; duygusal bağlar, insanlar arasında sürekli temasa yol açmazlar, tersine sürekli temastan kaynaklanırlar, üstelik kalıcı bir ağı idame ettiremeyecek kadar kırılgan ve kaypak olurlar. *Hetairai*'de olduğu gibi *duf'a* ya da *şilla* üyelerini de bir arada tutan, söz konusu birliğin, yönlendirip yararlanabilecekleri bir kaynak olma niteliğini korumasıdır.

Çeşitli ihtiyaçlara cevap verdikleri için gündelik hayatta öncelik kazanan böyle tabi gruplardan oluşmuş bir toplumun yapısı, toplumun kendi kendini daim kılmasına imkân verir. Böyle bir toplum, her birinin kendi grup dinamiği ve gündelik işlevler doğrultusunda kesin biçimde güvenceye alınmış iktidar ağları olan, içe bakış yeteneği gösteren, anlık sorunların çözümü üzerinde yoğunlaşan ve merkezi denetime olsun dışarıdan sızmalara olsun imkân vermeyen çok sayıda küçük toplumdan oluşuyor demektir. Böylelikle, başka hiçbir nedenle değilse bile yapısındaki küçük toplumların sayıca çok fazla ve nispeten önemsiz olmalarından ötürü, bu toplumun karmaşık niteliği daha başka grupların da doğmasını sağlayacak; bunlar, kişinin hedeflerine ulaşabilmek için ihtiyaçlarına cevap vermek durumunda olduğu her türlü birlik biçimini nasıl yönlendireceğine dair bilgi kaynakları sunacaktır.

Ayrıca böyle bir toplumda, ihtiyaç karşılamaya yönelik stratejik işlevlere ve kurumlara göre ayarlanmış çoğulcu yapı nedeniyle bireyler, devleti de kendi özel amaçları doğrultusunda faydalanabilecekleri bir kaynak olarak görmeye yatkındırlar. Batılı hükümetlerin ve bu hükümetlere yönelik eleştiriler dile getiren kesimlerin, Akdeniz toplumlarından gelen göçmenlerin faydacı tutumu karşısında kapıldığı yılgınlık –bu göçmenler, yeni ülkelerine gelir gelmez "kilit adamlar"ını belli noktalara yerleştirip kendi ağlarını kurarak sistemi "işletme"ye başlamıştır– antik *polis* üzerine yorumlarda görülen yılgınlığa paraleldir; antik *polis*'te de kişilerin arkadaşlarına ya da bağlı oldukları hiziplere yönelik sevgilerinin, hemen hemen her zaman kent sevgisinden önde geldiği görülmüştür (Calhoun, 1913; Pusey, 1940; Connor, 1971). Ama başka türlü de düşünülebilir. Belki de kent sevgisinin anlamı şudur: Kentin, kişinin kendi ailesinin, klanının, kabilesinin ve arkadaşlarının kullanımına sunduğu kaynaklara duyulan hayranlık. Adaletin "dostlarına yarar sağlayıp düşmanlarına zarar vermek"ten öte bir anlam taşıması gerektiği yolunda Platon'un sık sık dile getirdiği tembihler (*Kriton*, 45c 5 ve dev., *Menon*, 41e 2 ve dev., *Devlet*, 332d), kente duyulan sevginin çoğunlukla bu anlama geldiğini hatırlatır bize. Platon, adaletin faydacı çıkarların ötesinde ve üzerinde bir şey olduğunu ortaya koyma yönünde çaba göstermiştir, ancak bunun, bağlılık hissettikleri grupları tüm kenti kapsayacak şekilde genişletmeye Atinalıları ikna edip etmediği bilinmemektedir.

Aristoteles de aynı sorunla uğraşır, ama farklı bir şekilde. O, yerel bağlılıkları ortadan kaldırmadan, tersine bütün bu bağları bir araya toplayarak da aynı so-

nuca ulaşılabileceğini göstermek istemiştir; bu yolla "kent sevgisi," ilk anda kimse istemese de, akrabalık, fratri, kardeşlik grubu ve her türden ortaklık ilişkisinde dolaylı olarak herkes tarafından geliştirilecektir (Aristoteles, *Politika*, 3.5.13-14, 1280b 30-1281a 15, 1932 bas., 217-19). Temelde çoğulcu olan bir toplumun merkezi denetime gelmeyeceğini Platon'dan daha iyi kavramış olan Aristoteles, eksiksiz mutabakat yaratacak hiçbir "genel irade" düşünemiyordu. Kentin yararı, tek tek üyelerinin ya da bu üyelerin geleneksel birlik biçimlerinin yararına üstündü, ama bunun nedeni kentin yararı diye başlı başına bir şey bulunması değildi, çünkü ne de olsa kent, tek tek üyelerinin yararından soyutlandığında bomboş bir varlık olarak kalıyordu. Bu üstünlük, insanların *telos*'unda yatmaktaydı; birer birey olarak bu insanların potansiyel güçleri, izin verilen geleneksel tanışlık ağlarından daha geniş bir zeminde gerçekleştirilebilirdi ancak. Bir bakıma Aristoteles'in *polis* ile ilgili iddiaları, kendisi de geleneksel olan, tarihsel kökleri bulunan, ama bünyesindeki çıkar gruplarının yararlandığı sevgi ve bağlılık üzerinde hiçbir hak taşımayan bir varlığı olumlama çabasını temsil eder. Hayatların yaşanıp tüketildiği bir çerçeve, varlığına kafa yorulmayan, itina edilmeyen bir çerçeve olarak kentin görünürdeki *ad hoc* yapısı, üzerinde düşünmeye değer bir konudur. Ancak kentin varlık nedeninin, gündelik hayat içinde daha çok anlık ihtiyaçlarını karşılamaya yönelmiş olan yapıların sağladığı doyumun yerini almak değil, onu tamamlamak olduğu yolundaki ilk örnek de geçerliliğini korumuştur. Kentin yararı, daha evrensel olmasından ötürü önde gelir; daha az anlık, daha az uzak ve bu nedenle de daha az takdir edilen teleolojik bir yarardır bu.

Günümüz kuramcılarının bir fenomen olarak kentlilik için savunduklarını, Aristoteles antik kent için savunmaktaydı (Williams, 1984). *Polis* ile ulus devletini eş tutma âdeti bu olguyu bulandırmaktadır; Marx'ın kendine özgü düşünsel berraklığıyla sorguladığı bir âdetti bu: Aristoteles'in *zoon politikon* ile kastının, insanın kentte yaşayan bir canlı olduğunu, bundan daha fazlasını anlatmaya çalışmadığını en az dört yerde belirtmişti Marx. Bu gözlemin bulunabileceği ilk yer, Marx'ın 1848 tarihli "Sivil Milisler Bildirgesi" üzerine yazısıdır (Marx-Engels, *Werke*, 1977 İng. bas. [*Collected Works*], 7. cilt, 264); ikincisi *Grundrisse* (1973 İng. bas., 496); üçüncüsü de *Kapital*'dir (1. cilt, tarihsiz İng. bas. [*Capital*], 309). Belki en ünlü örnek de bu üçüncüsüdür; burada Marx şöyle der: "Aristoteles'in tanımı, insanın tabiatı gereği bir kent sakini olduğunu kesin biçimde açıklamaktadır. Franklin'in, insana ilişkin 'alet yapan hayvan' tanımı nasıl Yankiliğin karakteristiğini yansıtmaktaysa, bu da antikçağ klasik toplumuna özgü bir tanımdır" – Marx'ın bu sözleri ederken, Aristoteles'in köleleri, insan alet olarak görmesini düşündüğü açıktır. Ve dördüncü yer de, 1880-83 tarihli *The Ethnological Notebooks* (Budunbilimsel Defterler)dir (1974 İng. bas., 196).

Modern devlette olduğu gibi antik Yunanistan'da da bir oluşum olarak kent genellikle hafife alınmıştır, çünkü bünyesindeki çıkar gruplarının çoğunlukla daha büyük bağlılıklarla ilgilenebilecek gücü vardır – antik kentin, yurttaşlarından bağlılık sağlamak için ailelerle, arkadaş ve kardeşlik gruplarıyla rekabette büyük sıkıntılar yaşadığını Nathan Pusey (1940) inandırıcı bir tarzda

anlatır. Nasıl antikçağ kenti asla *etlme*, yani millet ile aynı alanı kapsamadıysa, modern kent de daha geniş bir kolektiviteye, yani devlete tabi olmuştur. Modern kentler, bağlılık elde etme amacıyla girilen rekabette sadece yoğun bir yöreselcilik ile değil, yoğun milliyetçilik ile de mücadele etmektedir. Hem daha yerel hem de daha milli kurumların başarı şansı, sadece çekişmenin geçtiği bir alan olarak görülen kentinkinden fazladır – hizmetlerindeki kamusal ve özel kaynakların çok daha fazla olmasının bunda azımsanmayacak bir payı vardır. Yakınlarda bir kuramcı (Williams, 1984), mekânın da bir kaynak olduğunu ve kentliliğin, toplumsal hayatın temelini oluşturan sayısız işlem ile alışverişi kolaylaştırıcı bir unsur olarak sınırdaşlık, bilgi akışı, fiziksel erişim ve kritik kütle şeklinde, somut olsun olmasın pek çok fayda sunduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Ancak bu faydalar, kamusal hayatın ayrıcalıklı muhasipleri olan bireylerin ya da yönetimlerin resmi muhasebe sistemlerinde rakama dökülemediği için, dikkate bile alınmazlar. Bu nedenle, kentin bakış açısından çoğu yurttaş, başıbozuk bir serüvenci olarak görünür.

## Oryantalizm ve Despotizm

Burada çoğulcu *polis* için verilen tanım, antik devletin temel özelliklerinden biri olarak kentliliği işaret etmektedir, antik Mısır ve Mezopotamya uzmanlarının çoğu da bu konuda hemfikirdir (Oppenheim, 1969, 1977; Bietak, 1979b). Kentlilik, *homo politicus* ve *homo oeconomicus* toplumları arasındaki temel bir karşıtlığı gösterir. Batı Avrupa'da dağınık köylü toplulukları halinde yaşayan ilk modern ulus devletleri –kendine yeterli hane ortamları içine sıkışıp kalmış olduklarından– çok az iktidar üretebilmişler, daha da azını dağıtmışlardır. O halde, çoğulcu, alışverişe dayalı, girişimci, fakat geleneksel ve nispeten yönetilemez durumdaki Doğu'nun; kırsal, uyuşuk, nispeten azgelişmiş Batı tarafından "despotik" diye nitelenmesi, devlete meşruiyet kazandırmaya yönelik kuramların tarihinde kesin bir ironidir – üstelik bu Batı'nın, demokrasi alanında temsilcisi olabileceği belli başlı gelişme, daha ancak 20. yüzyılda evrensel olarak erişilebilir hale gelen parlamentodur. Daha geniş bir yapıya tabi birlik biçimlerinden oluşma yoğun bir ağın örneğine rastlanmayan ve bunlarla ilişkili katılımcı biçimlerden de yoksun olan Batı devletleri, yine de Doğu'da karakteristik olarak "sivil toplum" bulunmadığını öne sürme cüretini göstermiştir – oysa sivil toplum, tam da bu toplumların sergilediği çoğulcu formların gereği olan bir şeydir.

"Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam" (Oryantalizm ve İslamda Sivil Toplum Sorunu) adlı mükemmel denemesinde Bryan Turner (1984), Doğu toplumunun sivil toplumdan yoksun oluşunun, Doğu despotizmi iddiasının temel kuramsal postulasını oluşturduğunu gösterir. Aristoteles'ten miras alınan bu tez, Montesquieu'nün *De l'esprit des lois* (1784) (*Kanunların Ruhu Üzerine*)'sinden başlayıp Marx ve James Mill'den, "Montesquieu ile Rousseau üzerine Latince tezini 1892'de yayınlamış" Durkheim'a ve bu tezi Rusya'ya uygulayan Gramsci'ye kadar, bilimsel bir kuram olmaktan çok, bir ata mirası özelliği sergilemektedir, ama buna rağmen toplumbilimlerindeki başarısı hiç azalmamıştır.

Montesquieu'nün, fazilet üzerine kurulu cumhuriyet, şeref üzerine kurulu monarşi ve korku üzerine kurulu despotizm tezini alıntılayan Turner (1984, 29), sivil toplumun bulunmayışının Montesquieu'nün savına nasıl yaradığını gösterir:

> (1) her ne kadar monarşi, toplum katmanları arasındaki eşitsizliğe dayalı ise de, despotizmde kölelikte eşitlik söz konusudur – yani nüfusun büyük çoğunluğu, hükümdarın keyfi iradesine tabidir; (2) monarşide hükümdar âdetlere ve kanunlara göre davranır, oysa despot, kendi eğilimlerine göre hüküm sürer; (3) despotizmde, birey ile devlet arasında bağ kuran aracı kurumlar yoktur.

James Mill, *The History of British India*'da ([*Britanya Hindistanı'nın Tarihi*], 1972 bas., 212-13; alıntılayan, Turner, 1984, 31), şu gözlemde bulunur: "Asya modeline göre hükümet, monarşik bir yapı taşır ve alışılmış olduğu üzere din ile din adamlarını dışta bırakacak olursak, mutlaktır da. Bunların da yasa koyucuların da kafasında, tek bir kişinin iradesinden farklılık gösteren bir yönetim sistemine dair hiç fikir oluşmamıştır." John Stuart Mill de Asya geleneği konusunda babasının görüşünü paylaşmış ve Tocqueville'in Amerika'da demokrasiye ilişkin tahliliyle birleşince bu görüş, Doğu'daki köle ruhunun, çoğunluk yönetimi altındaki Britanya'ya bile bulaşacağı korkusunu yaratmıştır onda: "Geniş özgürlükten değil, sorgusuz sualsiz boyun eğmeden; anarşiden değil, kölelikten; fazla hızlı değişimden değil, Çinlilere özgü ataletten" kaynaklanan tehdit (J. S. Mill, *Dissertations and Discussions* [*Tezler ve Tartışmalar*], 1859 bas., 56; alıntılayan, Turner, 1984, 31).

Montesquieu'nün etkisi altındaki Durkheim da sivil toplumun bulunup bulunmamasını, devletin oluşum sürecinde –daha kapsamlı bir sonuç olmasa bile– işbölümü kadar önemli bir belirleyici sayıyordu. Hegel'in, Aristoteles ile başlayarak uzun bir dizi oluşturan kuramcılardan etkilenmiş İskoç politik iktisatçılarının ve Marx'ın katkılarını taşıyan geleneği Gramsci de sürdürerek sivil toplumu, "doğal durumdan uygarlığa giden toplumsal ilerlemede temel göstergelerden biri" saydı (Turner, 1984, 27). Marx ise şöyle diyordu: "Sivil toplum, üretim güçlerinin belirli bir gelişim aşamasında bireyler arasındaki maddi ilişkiler bütününü kapsar. Belli bir aşamada bütün bir ticaret ve sanayi yaşamını kapsar ve böylelikle de devlet ile ulusu aşar... " (Marx ve Engels, *The Russian Menace in Europe*, [Avrupa'da Rus Tehlikesi] 1953 İng. bas., 76; alıntılayan, Turner, 1984, 27). Gramsci de çok yalın bir sonuca varmıştır: "Ekonomik yapı ile elinde yasama ve zor aygıtları bulunan devletin arasında, sivil toplum durur" (*Selections from the Prison Notebooks*, 1971 İng. bas. [*Hapishane Defterleri*]; alıntılayan, Turner, 1984, 28).

Bu tezin nasıl uygulamaya koyulduğuna dair –Rusya'dan– bir örnek veren Gramsci, şöyle devam eder: "Devlet her şeydi, sivil toplum ise ilkel ve pelte gibiydi; Batı'da devlet ile sivil toplum arasında düzgün bir ilişki vardı ve devlet sarsılacak gibi oldu mu, sivil toplum içinde sağlam bir yapı derhal ortaya çıkardı" (Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 1971 İng. bas. [*Selections from the Prison Note-*

*books*], 238; alıntılayan, Turner, 1984, 28). Daha önce de belirttiğimiz gibi olgularını kontrol etme açısından şaşırtıcı ölçüde gevşek davranmış olan Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssociologie*'de (*Din Sosyolojisi Üzerine Toplu Yazılar;* İng. bas., *The Sociology of Religion*'dan alıntılayan, Turner, 1984, 34), İslamı tamamen "Arapların ulusal savaşçı dini" diye nitelemekle yetinir; bu din, "yapısı gereği burjuva-ticari faydacılığı hor görür, onu sefilce bir açgözlülük ve özel olarak kendisine düşman bir yaşam gücü olarak kabul eder" Bu tezi, İslamın ticarete yatkınlığı gibi çok bilinen bir olguyla bağdaştırmak güçtür. Ticari yatkınlık İslam hukukunda açıkça görüldüğü gibi, Muhammet'in, dinin kurucusu olan tüccar sınıfının ve yurttaşların tamamen ticaret ile alışverişe dayalı hayatının gerçeklerini de yansıtmaktadır (Goitein, 1967, 1969; Cook, 1974).

Binlerce yıl önce uzun mesafeli ticarete bağlı olarak ortaya çıkan bu Doğu toplumlarma uygulanan sivil toplum tezine yapılmış ilavelerin belki en keyfi ve asılsızlığı en aşikâr olanı, ilk olarak Marx'ın dile getirip daha sonra Max Weber'in tekrarladığı bir iddiadır. Buna göre, "burjuva kazanımlarının birinci temel koşulunun, yani kişinin can, tüccarın mal güvenliğinin, olmamasıdır" (Marx ve Engels, *The Russian Menace*, 1953 bas., 40; alıntılayan, Turner, 1984, 34). Antikçağın Yakındoğu toplumunun, tüccarın hakları ile malı konusundaki medeni ve özel yasalarla ilgili en eski tarih kayıtlarına sahip olması bir yana, bu yasaların ifade bulduğu sözleşme biçimlerinin öncüsü de yine muhtemelen aynı toplumdur (Rostovtzeff, 1932, 8-9). Bu türden tarihsel çarpıtmaların kökeninde kasıt ya da bilerek hakikate aykırı düşülmesini aramaktansa, söz konusu iddiaların ideolojik statüsüne bakmak gerekir – kendine alan açmaya çalışan ve bu yolla kendi olgularını yaratabilmeyi uman geçici hakikatlerdir bunlar. Aynı zamanda da klişelerden, Doğu'nun "öteki" olarak nitelenmesinden veya aslında Batı hakkında pek az şey bilen polemikçilerin Batı üzerindeki her türlü hak iddiasını olumsuzlamasından kaynaklanmaktadırlar.

*İngilizceden çeviren: Özden Arıkan*

## KAYNAKÇA:


Adkins, Arthur W.H., 1960. *Merit and Responsibility*, Oxford: Clarendon Press.

Anderson, Perry, 1974a, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London: NLB.

Anthes, Rudolf, 1954, "Note Concerning the Great Corporation of Heliopolis", *Journal of Near Eastern Studies*, 13: 191-2.

Aristotle, 1976 (der.) *The Ethics of Aristotle: the Nicomachean Ethics*, J.A.K. Thomson.

Aristotle, 1981 (der.), *The Politics*, (çev.) T.A. Sinclair ve Trevor J. Saunders, Harmondsworth: Penguin.

Astour, Michael, 1967a, *Hellonosemitica: an Ethnic and Cultural Study on West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden: Brill.

Baldry, H.C. 1965, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bermant, Chaim ve Weitzman, Michael, 1979, *Ebla*, London: Weidenfeld and Nicolson.

Bernal, Martin, 1987a, *Black Athena: the Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization,* London: Free Association Books.

Bietak, Manfred, 1979b, "Urban Archaeology and the 'Town' Problem" Kent R. Weeks, (der.) *Egyptology and the Social Sciences.* Cairo: American University in Cairo Press.

Bloom, Allan, 1987, *The Clossing of the American Mind,* New York: Simon and Schuster.

Bourriot, Felix, 1976, *Recherches sur la Nature du Gémos: Étude d'Histoire Sociale Athénienne - Périodes Archaïque et Classique,* Lille: Université Lille III, Librarie Honoré Champion.

Calhoun, George M, 1913, *Athenian Clubs in Politics and Litigation,* New York: Burt Franklin.

Connor, Walter Robert, 1971, *The New Politicians of Fifth-century Athens,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Costello, D.P., 1938, "Notes on the Athenian *Gene.*" *Journal of Hellenic Studies,* 57: 171-9.

Cumont, Franz, 1956, *The Oriental Religions in Roman Paganism,* New York: Dover.

Davies, John K. 1977-8, "Athenian Citizenship: the Descent Group and its Alternatives", *Classical Journal,* 73, 2: 105-21.

Diakonoff, Igor M. 1956, "Main Features of the Economy in the Monarchies of Ancient Western Asia", Third International Conference of Economic History, Munich, Paris: Mouton.

Diakonoff, Igor M. 1974, *Structure of Society and State in Early Dynastic Sumer,* Los Angeles: Undena.

Driver, Godfrey Rolley ve Miles, John C., (der.) 1935, *The Assyrian Laws,* Oxford: Clarendon Press.

Drucker, Peter F. 1979, "The First Technological Revolution and its Lessons", John G. Burke and Marshall C. Eakin, (der.) *Technology and Change,* San Francisco, CA: Boyd and Fraser: 39-46.

Ehrenberg, Victor, 1960, *The Greek State,* New York: W.W. Norton.

Ferguson, William Scott, 1910, "The Athenian Phratries", *Classical Philology,* 5, 3: 257-84.

Ferguson, William Scott, 1936, "The Athenian Law Code and the Old Attic Trittys", *Classical Studies Presented to E. Capps,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fustel de Coulanges, N.D. 1873 (der.), *The Ancient City, a Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome,* Willard Small, trans, New York: Dover.

Goitein, Sholomo D. 1967-83, *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza,* 4 cilt, Berkeley, CA: University of California Press.

Gramsci, Antonio, 1971 *Selections from the Prison Notebooks,* (çev.) Q. Hoare and G. Nowell-Smith, New York: International Publisher.

Griffiths, John Gwyn, 1960, *The Conflict of Horus and Seth: from Egyptian and Classical Sources,* Liverpool: Liverpool University Press.

Griffiths, John Gwyn, 1970, *Plutarch's 'De Iside et Osiride',* Cambirdge: Cambridge University Press.

Griffiths, John Gwyn, 1975, *Apuleius of Madauros,* the Isis Book, Leiden: Brill.

Griffiths, John Gwyn, 1980, *The Origins of Osiris and his Cult,* Leiden: Brill.

Heers, Jacques, 1974, *Le Clan Familial au Moyen Age, Étude sur les Structures Politiques et Sociales des Milieux Urbains,* Paris: Presses Universitaires de France.

Issawi, Charles, 1969, "Economic Change and Urbanization in the Middle East", Ira M. Lapidus, (der.) *Middle Eastern Cities,* Berkeley, CA: University of California Press: 102-19.

Jacobsen, Thorkild, 1970, "Toward the Image of Tammuz", W.L., Moran, (der.) *Toward*

*the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Jacobsen, Thorkild, 1976, *The Treasures of Darkness: a History of Mesopotamian Religion*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Kemp, Barry J., 1983, "Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period, c. 2686-1552 BC, Brian Trigger et al., (der.) *Ancient Egypt: a Social History*, Cambridge: Cambridge University Press: 71-182.

Kent, Dale V., 1978, *The Rise of the Medici: Faction in Florence 1426-34*, Oxford: Oxford University Press.

Kent, Dale V., ve Kent, Francis W., 1988, *Neighbours and Neighbourhood in Renaissance Florence*, New York: J.J. Augustin.

Kent, Francis W., 1977a, *Household and Lineage in Renaissance Florance. The Family Life of the Capponi, Ginori and Rucellai*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Khuri, Fuad I., 1975, *From Village to Suburb, Order and Change in Greater Beirut*, Chicago: University of Chicago Press.

Khuri, Fuad I., 1976, "A Profile of Family Associations in Two Suburbs of Beirut", Jean G. Péristiany, (der.) *Mediterranean Family Structures*, Cambridge: Cambridge University Press.

Khuri Fuad I., 1980, *Tribe and State in Bahrain*, Chicago: University of Chicago Press.

King, David A., 1978, "Islamic Mathematics and Astronomy", *Journal for the History of Astronomy*, 9: 212-18.

Kramer, Samuel Noah, 1963, *The Sumerians*, Chicago: University of Chicago Press.

Livy (Titus Livius), 1971 (der.) *The Early History of Rome* (cilt 1-5 *The History of Rome from its Foundation*), (çev.) Aubrey de Seelincourt, Harmondsworth: Penguin.

Maine, Henry James Sumner, 1861, *Ancient Law*, London: Routledge.

Mann, Michael, 1986, *The Sources of Social Power*, cilt I, *A History of Power from the Beginning to A.D., 1760*, Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, Karl, n.d., *Capital*, cilt 1, Moscow: Progress Publishers.

Marx, Karl, 1973, *Grundrisse*, (çev.) Martin Nicolaus Harmondsworth: Penguin.

Marx, Karl, 1974, *The Ethnological Notebooks*, (çev.) Lawrence Krader, Assen: Van Gorcum.

Marx, Karl ve Engels, Frederick, 1953, (der.) *The Russian Menace in Europe*, London: George Allen and Unwin.

Marx, Karl ve Engels, Frederick, 1975-, *The Collected Works*, London: Lawrence and Wishart.

Matthiane, Paolo, 1980, *Ebla: an Empire Rediscovered*, London: Hodder and Stoughton.

Mill, James, 1972, (der.), *The History of British India*, London and New Delhi Associated Publishing House.

Montesquieu, 1968, (der.) *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and their Decline* (1734), Ithaca, NY: Cornell University Press.

Morgan, Lewis Henry, 1877, *Ancient Society, or Researches into the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Chicago: Charles H. Kerr and Co.

Oppenheim, Adolf L., 1969, "Mesopotamia – Land of Many Cities", Ira M. Lapidus, (der.) *Middle Eastern Cities: a Symposium on Ancient Islamic and Contemporary Middle Eastern Urbanism*, Berkeley, CA: University of California Press.

Péristiany, Jean G., (der.) 1965, *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, London: Weidenfeld and Nicolson.

Péristiany, Jean G., (der.) 1968, *Contributions to Mediterranean Sociology*, Paris: Mouton.

Péristiany, Jean G., ed., 1976, *Mediterranean Family Structure*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pestman, Pieter W., 1983, "Some Aspects of Egyptian La in Greco-Roman Egypt, Title-deeds and *Hupallagma*", E. van't Dack et al., (der.) *Egypt and the Hellenistic World*, Leuven: Lovanii: 281-302.

Peters, Emrys Lloyd, 1976, "Aspects of Affinity in a Lebanese Maronite Village", J.G. Péristiany, (der.) *Mediterranean Family Structure*, Cambridge: Cambridge University Press.

Plato, 1930, 1935, *The Republic*, 2 cilt (çev.) Paul Shorey, Loeb (der.) London: Heinemann.

Plato, 1956, (der.) *The Protagoras and Meno*, (çev.) W.K.C. Guthrie, Harmondsworth: Penguin.

Plato, 1961, (der.) *Collected Dialogues*, Edith Hamilton and Huntington Cairns, (der.) Princeton, NJ: Bollingen.

Pocock, John G.A., 1975, *The Machiavellian Moment*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Poulantzas, Nicos, 1974, *Fascism and Dictatorship*, London: NLB.

Pusey, Nathan M., 1940, Alcibiades and *To Philopoli*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 51: 251-31.

Rostovtzeff, Mikhail, 1932, *Caravan Cities*, Oxford: Clarendon Press.

Singerman, Diane, 1986, "A Study of the Disposable Income of Lower to Lower-Middle Class Families in Modern Cairo", Yayımlanmamış Konuşma, American Research Center in Egypt, Cairo.

Skinner, Quentin, 1979, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 cilt The Renaissance, cilt 1, *The Age of Reformation*, cilt 2, Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin, 1990, "Reader's Report on P. Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince*."

Springborg, Patricia, 1986, "Politics, Primordialism and Orientalism: Marx, Aristotle and the Myth of the *Gemeinschaft*", *American Political Science Review*, 80, 1: 185-211.

Springborg, Patricia, 1987a, "The Contractual State: Reflections on Orientalism and Despotism", *History of Political Thought*, 8, 3: 395-433.

Springborg, Patricia, 1990a, "The Feminine Principle in 'The Birth of the State'", *Political Theory Newsletter*, 2, 1: 45-63.

Springborg, Patricia, 1990b, "His Majesty is a Baby?" *Political Theory*, 18, 4: 673-89.

Springborg, Patricia, 1990d, *Royal Persons: Patriarchal Monarchy and the Feminine Principle*, London: Unwin Hyman.

Springborg, Robert, 1982, *Family, Power, and Politics in Egypt: Sayed Bey Marei – his Clan, Clients and Cohorts*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Tönnies, Ferdinand, 1955, *Community and Association*, (çev.) C. Loomis, London: Routledge ve Kegan Paul.

Trigger, Brian J. 1983, "The Rise of Egyptian Civilization," B.J. Trigger ve B. Kemp, (der.) *Ancient Egypt: a Social History*, Cambridge: Cambridge University Press: 1-70.

Turner, Bryan S., 1984, "Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam", Asaf Hussain et al., eds, *Orientalism, Islam and Islamists*, Brattleboro, Vermont: Amana Press: 23-42.

Wade-Gery, Henry T. 1931, "Studies in the Structure of Attic Society: I. Demotionidai", *Classical Quarterly*, 25: 129-43.

Weber, Max, 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Scribner.

Weber, Max, 1968, *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*, 3 cilt G. Roth ve Claus Wittich, (der.) New York: Bedminster Press.

Williams, Oliver, P. 1984, "Urbanism" Yayımlanmamış metin, Department of Political Science, University of Pennsylvania, Philadelphia, PA.



Afyonkarahisar'ın kurtuluşunun simgesi Zafer Anıtı.

# Cumhuriyet Fikri ve Vatandaşlık: Fransız Deneyimi (1840-1945)

Yves Déloye

Bu yazının konusu, cumhuriyet kültürü, vatandaşlık ve toplumsal ilişki arasındaki bağları değişik tarihsel ve ulusal bağlamlarda incelemek, hatta sorgulamak. Bu konu bugün Fransa'da özellikle anlamlı görünüyorsa, bunun nedeni kısmen Fransa'nın cumhuriyetçi bütünleşme modelini inşa ediş biçiminin özgünlüğüdür. Bu nedenle, çağdaş Fransız toplumunun karşılaştığı gerilim ve dönüşümlerin incelenmesinde, cumhuriyetçi vatandaşlık kültürü ile siyasal ve toplumsal yaşam arasındaki temel ilişkilerin belirlediği çerçevenin dışına çıkmak hâlâ oldukça güçtür. Bu yazının amacı da, Fransızları henüz iki yüzyıllık bir tarihe bağlayan bu "anlam borcu"nu anımsatmaktır. Dolayısıyla, bakış açımız kesinlikle tarihseldir. Cumhuriyetçi modelin ortaya çıkışının kültürel ve toplumsal koşullarına olduğu kadar, bu modelin karşılaştığı güçlüklere de dikkat çekmeyi arzulamaktadır. İncelememiz ayrıcalıklı bir gözlem sahasına iliş-

kindir. III. Cumhuriyet döneminde, cumhuriyetçiler tarafından uygulanan eğitim politikası.[1] Zira, Fransız cumhuriyetçiler, laik eğitim kurumunu vatandaşlığın oluşturulma sürecinde gerçek bir mücadele konusu yaparken, toplumsal ilişkinin bu yeni üretim biçiminin ileri sürülmesiyle ortaya çıkan tartışma ve çatışmaların da öncelikle ifade bulduğu bir arena haline getirdiler.

Yazımızı üç dizi gözlem çevresinde yapılandırdık. Öncelikle, Fransa'da cumhuriyetçi düşüncenin, siyasal ilişkinin bireyselleştirilmesine özellikle elverişli belli bir insan anlayışına ayırdığı yeri yeniden gözden geçireceğiz. Fransız siyasal elitlerinin azımsanamayacak bir bölümünün (esas olarak Katoliklerin), özellikle de Vichy döneminde karşı çıktığı, artık vatandaş olan bireyin bu biçimde kutsallaştırılmasıdır. Cumhuriyetçi bireyciliğe yönelik bu radikal eleştirinin temellerinin incelenmesinden sonra ise, son olarak, cumhuriyetçi toplumsal ilişki anlayışına değineceğiz.

## 1. Cumhuriyetçi bireycilİğin doğuşu

1882 ders yılı başından itibaren, cumhuriyet ahlakçılarının söyleminde ve devlet ilkokullarının programlarında, o zamana kadar baskın olan Katolik geleneğinden miras alınan insan anlayışından farklı yeni bir insan paradigması ortaya çıktı. Vatandaşlıktan söz edebilmek için esas olan halk egemenliğini düşünülebilir kılan tek model buydu. Bu söylemi iki inanış desteklemekteydi: Bir yanda, insan, doğası gereği yetkinleşebilir ve akıllı davranışa erişebilir (ve dolayısıyla aklı başında) bir varlıktır. Diğer yanda ise, cumhuriyet, bu yetkinleşmenin en son aşamasını oluşturur: Kalıcı bir siyasal düzen kurar. Fakat, bu yaklaşımın Hıristiyanlıktaki günahkâr, kendi gayretiyle kurtuluşa erişmekten âciz ve tümüyle Tanrının inayetine bağımlı insan anlayışını ortadan kaldırdığını söylemek yetersiz olur. Böyle ahlaki inanışların geçerli kabul edilmeleri için, onları kabul edenlerin varoluşsal ihtiyaçlarıyla da uyum içinde olmaları gerekir. Cumhuriyetçi düşünür ve ahlakçılar tarafından savunulan insan anlayışı, aynı zamanda hem demokratik bir toplum anlayışı, hem de cumhuriyetçilerin bu toplumda görecekleri işleve ilişkin bir anlayıştı. Bu kişiler tarafından benimsenen modelin ikna gücü, felsefi köklenişi kadar yeni doğan cumhuriyetin pratik ve ideolojik varsayımlarıyla uyumluluğuna da dayanmaktaydı: İnsan doğasına ilişkin bu yeni anlayışla cumhuriyetçi vatandaşlık arasında sürekli bir etkileşim kuruluyordu.

Siyasal sonuçları belirleyici olan bu yeni insan anlayışının çeşitli özelliklerini belirtelim. Duyumsayan, düşünen ve isteyen birey-insan, bu anlayışın merkezinde yer almaktaydı. Örneğin, devlet ilkokullarında okutulan ahlak kitapları, bireysel özerkliği ve iradeyi engelleyebilecek her şeyi durmaksızın ve şiddetle kınıyordu. Ahlakçılar, böylelikle, insanın kendi özgürlüğünü kendi davranışıyla kısıtladığı durumlara karşı çıkmış oluyorlardı. Ders kitapları ve sözlü eği-

1 Bu çalışmanın sonuçlarının daha ayrıntılı bir sunuşu için, bkz. Yves Déloye, *Ecole et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy: controverses*, Paris, 1994.

timde, sarhoşluk, öfke ya da tembellik durumlarının tasvirine küçümsenmeyecek bir yer ayrılıyor, bunlar çocuğa ahlaki zaaf örnekleri olarak gösteriliyordu. Aksine, ılımlılık, düşünme, irade değerli kabul ediliyor ve yüceltiliyordu. İnsanın "kendisine karşı görevleri" (ölçülülük, ılımlılık...) ile "vatandaşlık görevlerini" birbirine bağlayan laik eğitim, vücut ve zihin sağlığını korumayı temel bir ahlaki zorunluluk haline getiriyordu. "İnsanın kendisine karşı görevlerine" ayrılan dersler, alkol bağımlılığı ile önyargılar, batıl inançlar ve bağnazlıklardan oluşan diğer ahlaki bağımlılık biçimlerini aynı kalemde reddediyordu. Bu akıl pedagojisinin sözcüsü Emile Boutroux, henüz 1897'de ilkokul öğretmenlerine şu uyarıda bulunmuştu:

> Zihinler de, maalesef, tıpkı vücutlar gibi sağlık uzmanları ve doktorlara ihtiyaç duyarlar. Zihinlerdeki hastalıklara karşı verilecek ne zorlu savaşlar var, beyler! Mücadele edilecek, yıkılacak ne önyargılar var![2]

Demek oluyordu ki, vatandaşlığın en yüce dayanağını ve temelini bireyde görmek, "insanı bağımsız ve kendi kendinin efendisi"[3] kılan bir ahlak eğitimi gerektiriyordu. Cumhuriyet ahlakçıları, her bireyin, toplumsal ve siyasal işbölümündeki yeri ne olursa olsun, özgür ve akıllı bir görüşe sahip olabileceği ilkesini koymakla birlikte, ilköğretimin bu yeteneği güçlendirmesi ve fırsat kollayan "zihin hastalıkları"ndan zarar görmesine engel olması gerektiğini de savunuyorlardı. Okul insanı, davranışının nedenini her zaman açıklayabilmesi ve "makine gibi" davranmaması için düşünmeye teşvik etmeliydi. Bu görevi yerine getirirken, düşünen ve iradesini ortaya koyan gerçek özne ile bağımsız ve özerk ahlaki varlığın eklemlenişi üzerinde düşünmeye de olanak tanımalıydı. Bu amaçta cumhuriyetçiler için temel bir mücadele konusu görmemiz gerekir. Cumhuriyet, meşruiyetini siyasal düşüncenin ifadesinde bulduğu için, görevinin güçlüğünün de şiddetle bilincinde olarak, bu düşüncenin doğruluğunu ve bağımsızlığını onu yönlendirmeye çalışan önyargı ve dogmalara karşı güvence altına alacak ahlaki koşulların oluşmasını da sağlamalıydı.

Cumhuriyet pedagogları, okulu bu şekilde bireyci değerlerin özgürleşme sürecinin merkezine yerleştirerek, yeni bir ahlak anlayışı kurmayı, bu anlayışı siyasal alanda etkili kılmayı ve böylece bireyin kendi kendinin yol göstericisi olmasını sağlamayı arzuluyorlardı. Amaç, siyasal yapıyı bütünüyle tüm ahlaki takıntılardan arındırmaktı. O dönemde, Caen Akademisi rektörü iken bir ahlak dersi kitabı yazan Louis Liard, böyle bir insan anlayışının karşılaştığı tepkiye duyduğu şaşkınlığı şu sözlerle dile getiriyor:

> Ne yani! İnsanın bir vicdanı yok mu? İnsan olma niteliğinden ve dünyanın geri kalanıyla kurduğu ilişkilerden kaynaklanan görevleri yok mu? İnsan, görevlerini

2 Emile Boutroux, "L'éducation primaire", *L'Education et la démocratie française*, Paris, 1897, s. 146.
3 Auguste Burdeau, *L'instruction morale à l'école*, Paris, 1883, s. 13.

mezhebinden ve dini inançlarından bağımsız olarak da kabul edebilir, yerine getirebilir. Hangi dine bağlı olunursa olunsun, hatta hiçbir dine bağlı olmadan da, dürüst ve iyi insan olunabileceği konusunda, sanırım bana katılırsınız".[4]

O dönemin cumhuriyetçi ahlak anlayışı, böylece temeline bireyi oturtuyor ve amacını bireylerin iradesine ve düşünülerek verilmiş onayına bağlıyordu. Vatandaşlığın yüceltilmesi de, ahlakın bireyselleşmesiyle paralel gidiyordu. Artık bireylerin dışında bir ahlak koduna (örneğin, dini emirlere) dayanmayan ahlaki görevler, giderek içselleştirilmeliydi. Eğitimli bireyin kendi kendine yeteceği varsayılıyordu. Bu yeni ahlak yapısı, bireycilikte radikal bir değişimin de taşıyıcısı olacaktı: Onun sayesinde, birey artık dünya işleriyle ilgilenecekti. Louis Dumont'nun terimlerini biraz eğip bükerek kullanacak olursak, "dünya-dışı-birey", "dünya-içinde-birey" haline geliyordu.[5]

Toplumsal ve siyasal eylemin tek yol göstericisi olarak ileri sürülen bireysel aklı korumak için, onu alışkanlıklardan, yozluklardan, ama aynı zamanda köleleştirici dogmalardan da kurtarmak önem taşıyordu. Claude Nicolet'nin de belirttiği gibi, böyle bir tavır, "her türlü aşkınlık karşısında kuşku duymayı değilse bile, en azından zihnin hangi konuda olursa olsun birtakım dogmalarla kendisine yabancılaşmasını reddetmeyi gerektirir".[6] Yanlış fikirler, yanlış inanışlar, batıl inançlar: Sözü edilen ahlaki pedagojinin karşı olduğu temel unsurlar işte bunlardı. Amacı, geçmişin kalıntılarından kurtulmak ve bilgiyi, akılcı bir biçimde yayılmasını engelleyen tüm önyargılar karşısında özgürleştirmekti. Öyle ki, Cumhuriyet okulu bireyde bu eleştirel aklı geliştirmek ve böylece onu kendi kaderini belirleyebilir hale getirmek görevini üstleniyordu. Eleştirel zekâyı çalıştırmak, düşünmeyi teşvik etmek, olayların nedenini sorgulamak, merak ve gözlem duygusunu uyandırmak, geleneksel pedagojinin sözlü ve mekanik eğitiminden kaçınmak: İşte Emile Durkheim'ın kökenini 16. yüzyıl Protestan Almanya'sında bulduğu bu gerçekçi pedagojinin başlıca yönelimleri bunlardı.[7] Böyle bir pedagojiye göre, özerk ve sorumlu birey toplum mimarisinin de kurucusudur.[8] Dönemin gözlemcilerinin de anlamış oldukları gibi, laik ahlak, Fransız toplumunun toplumsal ve dinsel yapısını sarsan bir "siyasal özerklik antropolojisi"[9] üzerine kuruluydu.

Bireyi ön plana çıkaran bu cumhuriyetçi vatandaşlık paradigmasının esasi-

4 Louis Liard, "Discours à la distribution des rècompenses aux lauréats de l'Exposition scolaire de Caen, le 8 novembre 1883", *Bulletin mensuel de l'instruction primaire pour le département du Calvados*, 9 (1883): 268.

5 Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, s. 35 ve sonrası.

6 Claude Nicolet, "L'idée républicaine plutôt que laïcité", *Le supplément*, 164 (1988 ): 48.

7 Emile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, 1990 (1. baskı: 1938), bölüm IX.

8 Hannah Arendt de modern siyasetin seyrinin insan iradesinin yükselişi ve bu bireysel iradenin doğal düzen ve gelenek karşısındaki önceliği biçiminde incelenebileceğini göstermiştir. Bkz. Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, Cilt II: *Le vouloir*, Paris, 1983.

9 Bu formül Pierre Rosanvallon'undur: *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel*, Paris, 1992, s. 108.

nı, dönemin ahlakçılarının vatandaşın ahlaki özerkliğine verdikleri önem oluşturuyordu. İyimser ve akılcı bir insan anlayışı üzerinde temellenen cumhuriyetçi okulun ahlak ideali, bizzat insan doğasının özgürleşmesine dayanıyordu. Eğitimli vatandaş, kendi davranışlarını yönlendirecek malzemeyi de yine kendinde bulacaktı. Célestin Bouglé'nin de belirteceği gibi, "aklın güçlenmesine, zihnin zenginleşmesine, iradenin sağlamlaşmasına katkıda bulunan her şey"[10] bu noktada vatandaşın oluşumuna da katılacaktı.

Dönemin Katolik ahlakçıları tarafından geliştirilen insan tasviri ise bambaşkadır. Onlara göre, insan doğası baştan yozlaşmıştır. Dolayısıyla, ahlaki açıdan yönlendirmek değil, tümüyle değiştirmek için ona karşı mücadele vermek gereklidir. Ahlakî davranışı, insana dayatan dış bir güç vardır: Tanrı. Ahlak, toplumsal ilişkinin, vatandaşlık ilişkisinin kurulabileceği tek yer olan dinsel topluluk karşısında vatandaşın özgürleşmesini yasaklayan, Kilise'ye özgü kurtuluş anlayışının içinde yer alır. Yalnızca dinsel bir ahlak eğitimi insan zihninden bencilliği çekip alabilir ve iyiliği geliştirebilir. Yani *inanan vatandaş* simgesi, tutkularını özerk biçimde yönetmeyi ve davranışlarına toplumsal dayanışmaya uygun biçimde yön vermeyi bilen *aklı başında vatandaş* simgesiyle çatışmaktadır. Bu sonuncusunda, öz denetim, ölçülülük, duygularını denetleme, eskiden insan üzerinde Kilise tarafından uygulanan denetimin yerini almıştır.

Bu ahlaki idealler, toplumun ve demokratik siyasal etkinliğin iki farklı biçimde tasvir edilmesine yol açar. Laik ideal, yapaycı ve soyut bir ulus anlayışına cevap veren, geniş ölçüde sözleşmeci bir toplum anlayışını beraberinde getirmiştir. Ulusal egemenlik, siyasetin, oy verme işini vatandaş katılımının en temel unsuru olarak kutsallaştıran bir biçimde yapılanmasını meşrulaştırır. Toplumu Kilise'nin denetiminden çıkaran bu iktidar doktrinine karşı çıkan Katolik düşünce ise, tercihini, doğal düzenden yana ve cemaatçi bir ulus anlayışını ortaya koyan organik toplum türü yönünde kullanır. Bu anlayışa göre, ulus, birleştirici ilkesini Tanrıda bulmaya devam eder.[11]

## 2. Muhalefet edilen cumhuriyetçi vatandaşlık

19. yüzyıl sonu Fransız toplumunda, vatandaşlık tartışmalarını biçimlendiren önemli bir çatışma vardı. Bu, az önce de belirtmiş olduğumuz gibi, cumhuriyetçilerle Katolikleri karşı karşıya getiren çatışmadır. 18. yüzyıl felsefesinin yaydığı evrensel insanlıkçılık ve ilerlemeye duyulan inanç, cumhuriyetçi ahlakçıları insanın kendi tutku ve davranışlarını yönetebileceğini düşünmeye iterken, diğer yanda Katolik ahlakçıların varlıkbilimsel karamsarlığı, onları ısrarla vatandaşlık ahlakı ve dinsel ahlak arasındaki her türlü ayrımı reddetmeye yöneltiyordu. Cumhuriyet seçkinleri için vatandaşlık, tarihsel anlamda dinden koparılmaksızın tasarlanamaz, Katolik yazarlar için ise, aksine, vatandaşlık ve Katoliklik arasındaki kaynaşma gerçekleşmeden vatandaşlık bağı kurulamaz.

10 Célestin Bouglé, "Le Citoyen moderne", Paul Lapie ve diğerleri, *Du Sage antique au Citoyen moderne. Etudes sur la culture morale*, Paris, 1920, içinde, s. 216.

11 Daha fazla açıklama için, bkz. Déloye, 3. bölüm.

Bu, Katolik otoritelerin, ama aynı zamanda pek çok inananın da, Katolik dininin bireyselleştirilmesini[12] reddettikleri anlamına gelir. Oysa bu, Fransa'da vatandaşlığın oluşturulması için gerekli bir uzaklaşma olarak kabul ediliyordu.[13] Vatandaşlığı kalıcı bir biçimde diğer din ve mezheplerden olanlara ve hatta inanmayanlara yayabilmenin vazgeçilmez koşuluydu. Siyasal modernliğe geçiş, Katolik Kilisesi'nin siyasal yaşamdan çıkarılması ve yetki alanının yalnızca din işleriyle sınırlandırılması demekti. Bunun da, Katolikliğin çok uzun süre bireysel ve kolektif kimliğin ifadesinde ve gelişiminde ayrıcalıklı yer tutmuş olduğu bir Fransız toplumunda yapılması gerekiyordu. Katolikler için ise, aksine, kendisini daha o dönemden sarsmaya başlayan ibadet bunalımına rağmen, Katolik dini dünyaya bütüncül bir anlam vermeye ve insan deneyimlerini, özellikle de vatandaşlıkla ilgili olanları yönlendirmeye devam etmeliydi. Katolik Kilisesi, yaşama bağlı toplumsal insan, yani ulusal bir topluluğun üyesi olan vatandaşla inancını yaşayan Hıristiyan arasında, yeni vatandaşlık anlayışının yarattığı ayrımı reddediyordu. "Tanrısız ahlak" adıyla kınanan laik ahlakın dünyevileştirici dinamiği karşısında, Kilise, kültürel simge üretimi tekelini talep etmeyi bırakmıyor ve artık Fransa'da toplumsal ilişkilerin yegâne beşiği olmadığını kabullenemiyordu. Emile Poulat, bu eğilimi "tam Katoliklik" terimi ile özetler.[14] Bu kavram onun için Devrim sonrası Katolikliğini açıklayan anahtardır. Katoliklik, Thomas Luckmann'ın çözümlediği o "görünmez din" olmayı reddederek,[15] devletin Fransız gençlerinin toplumsallaşmasını denetleme iddiasını durmaksızın kınamakta kararlıydı. Devletin okul üzerindeki hâkimiyeti karşısında, Katoliklerin rakip bir eğitim sistemini koruma ve geliştirme isteği kendini gösteriyordu. Laik ahlakçılarla Katolik ahlakçıları karşı karşıya getiren çatışma, ideolojik boyuttan toplumsal ve siyasal boyuta geçti. Farklı iki vatandaşlık eğitimi şebekesi çatışıyordu. Bu koşullarda, uyuşmaz iki vatandaşlık ilkeleri sistemi çarpışıyordu ve karşı karşıya gelenler, farklı iki vatandaşlık anlayışıydı.[16] Bu zıtlıklar, Katolikliğin vatandaşlık kavramı karşısında dile getireceği direnişleri yoğunlaştırdı. Vatana aidiyet ile dine aidiyet arasında bir farklılaşmaya yol açan bu vatandaşlık kavramı, ister istemez, Katolikliği diğerleriyle reka-

12 Dinin bireyselleştirilmesi kavramı, dünyasallaşmış ve dinsel çoğulculuğa açık bir toplumda, dinsel inançların özel kanılar haline gelme sürecini belirtir. Bu sorun üzerine, bkz. Thomas Luckmann, "Aspects sociologiques du pluralisme", *Archives de sociologie des religions*, 23 (1967): 117-127

13 Bu noktada, vatandaşlık ve din arasındaki ilişkinin, Fransa'ya özgü laiklik kavramının pek anlam taşımadığı Amerika Birleşik Devletleri'nde tarihsel olarak bambaşka bir biçimde oluştuğunu gözlemlemek yararlı olacaktır. Bu konuda, bkz. Yves Déloye, "Droits de l'homme et citoyenneté: de la citoyenneté accomplie à la citoyenneté contestée ou les métamorphoses de la modernité", E. Fuchs ve W. Ossipow (Yay.), *L'Homme respecté. Etat, identités, économie et Droits de l'Homme*, Cenevre, 1994, s. 68-83.

14 Emile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, 1977

15 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, 1967

16 Liberal demokrasinin temellerine yönelik bu eleştiri üzerine karşılaştırmalı bir bakış açısı için, bkz. Zeev Sternhell (Yay.), *The Intellectual Revolt against Liberal Democracy 1870-1945*, Kudüs, 1996.

bet içinde bir din olmaya mahkûm eden dinsel bir çoğulculuk yaratmıştı. Dahası, Fransız Katoliklerini "artık dinin modern bir ulusal kimliğin oluşturulmasına yetecek temeli sağlamadığını" kabul etmeye mecbur etmişti.[17] Böyle bir gelişme, Fransa'yı hâlâ "Kilise'nin büyük kızı" olarak gören Fransız Katoliklerinin büyük bir kısmı için akıl almayacak bir şeydi. Bu da bize cumhuriyetçi devletin, o döneme kadar hâkim olan Katolik kimliğinden ayrı, ulusa dayalı bir siyasal kimliği yerleştirmek konusunda neden çok sayıda direnişle karşılaştığını açıklıyor.[18] Dönemin Katolik ahlakçılarının çoğu için, "ulusçuluk ve Katoliklik (bu takdirde) aynı amaçta buluşuyordu: Hıristiyan Fransa'yı özüne döndürmek."[19]

20. yüzyıl ortalarına kadar, Fransız toplumu sürekli yinelenen bir tartışmanın etkisi altında kaldı: Vatandaşlığın ve toplumsal ilişkinin doğası konusunda cumhuriyetçilerle Katolikleri karşı karşıya getiren tartışma. Cumhuriyetçi düşüncede, vatandaşlığı ve toplumsal ilişkiyi inşa eden Devlettir. Katolikler için ise, aksine, toplumsal ve siyasal ilişkiyi belirleyen dinsel kutuptur. Dolayısıyla, din ve siyaset birbirinden ayrılamaz. Bu kaynaşma ise, cumhuriyet vatandaşlığının bütünleştirici modelini olanaksız kılar. Katolik elitlere göre, hem dinsel hem de etno-kültürel biçimde algılanan ulus, kendi özüne ihanet etmeden siyasal egemenlik ilkesine dayalı olarak oluşamaz. Bu durumda, cumhuriyet elitleri tarafından savunulan siyasal ulusçuluğun yerini,[20] doğası organik ve kökeni özcüulusal bir topluluğa aidiyet ile vatana aidiyet arasında ayrım yapan her türlü bakış açısına karşı çıkan ideolojik bir ulusçuluk alır. Bu tartışmaların tarihi, Fransa'daki iki toplumsal bütünleşme modeli arasında var olan gerilimi ortaya koyuyor. Biri önceliği bireye ve evrensel akla verirken, diğeri –cumhuriyetçi laikliğe karşı çıkanların genellikle savundukları gibi– insanın içinde yaşadığı topluluğa bağımlılığını hatırlatmayı arzular. Birinci modelde, siyaset top-

17 Burada Ernest Renan'ın terimlerini kullanıyoruz. E. Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?" (1882), *Oeuvres complètes*, Paris, 1949, içinde, Cilt I, s. 901.

18 Ferdinand Brunetière kuşkusuz bu muhalefetin en kararlı sözcülerinden biri olacaktı. Mart 1899'da şunları söylüyordu: "Benim gördüğüm, bugün ve tarihte, protestanlığın İngiltere ve "ortodoksluğun" Rusya oluşu gibi, tüm dünyada da, beyler, Katoliklik [de Fransa'dır]. Benim gördüğüm, bugün ve tarihte, oniki ya da onbeş yüzyıldır, Katolikliği koruyan ve yayan ulus olma rolünün Fransa'ya ait olduğudur. Benim gördüğüm, bugün ve tarihte, eğer biz Katolikliğe büyük hizmetler verdiysek, Katolikliğin belki de bize daha fazlasını, hatta daha büyüklerini vermiş olduğudur. Son olarak da, bundan çıkardığım sonuç, Katolikliğe karşı yapacağımız ya da yapılmasına izin vereceğimiz herşeyin, dünya üzerindeki etkimizin aleyhine, tüm tarihimize aykırı ve "Fransız ruhu"nun sahip olduğu niteliklerin zararına olacağıdır"; Ferdinand Brunetière, "Les ennemis de l'âme française. Conférence prononcé à Lille pour l'Union de la paix sociale", *Discours de combat. 1ère série*, Paris, 1907, içinde, s. 193. Bu sorun üzerine, bkz. Pierre Birnbaum, *"La France aux Français" Histoire des haines nationalistes*, Paris, 1993 (özellikle 2. ve 11. bölümler) ve Yves Déloye, "Gouverner les citoyens. Normes civiques et mentalité en France", *L'Année sociologique*, XLVI, 1 (1996): 87-103.

19 Bu formül Dom Besse'indir; *La tradition religieuse nationale. Eglise et monarchie*, Paris, 1910, s. ii.

20 Burada, bütünü kucaklayan ulusal bir vatandaşlık kimliğini teşvik etmeye yönelik devlet faaliyeti anlamında kullanılıyor. Bu ayrım üzerine, bkz. Yves Déloye, *Sociologie historique du politique*, Paris, 1997, 3. bölüm.

lumsal ilişkiyi yaratır ve ondan farklılaşmayı başarır. İkinci modelde ise, siyaset salt yansıması olarak kalacağı toplumun içine gömülmüştür.

Böyle bir kavganın siyasal sonuçları da önemlidir. İki nokta üzerinde durmalıyız. Siyasal ulusçuluk, kamusal alanla özel alan arasındaki sınırda hassas bir değişikliği de beraberinde getirir. Kamusal alan, bundan böyle, siyasal egemenlik ilkesine göre oluşturulmuş bir ulusa aidiyetin özel olarak ifade bulacağı, net biçimde farklılaşmış siyasal bir alan haline dönüşür. Özel alan ise, aksine, kamusal alanda ifadesi artık meşru olmayan tüm yerel değerlerle zenginleşir. Kan bağı, meslek, toplumsal statü, din gibi eski kimlikler, ulusal kimlikle rekabete girdikleri ölçüde özel alana itilir. Mutlaka ortadan kaybolmaları gerekmez, ama her türlü ayrımcılık gücünü, "toplumsal bölüm"[21] statüsünü kaybedecek biçimde siyasa dışı bırakılırlar. Siyasal kimliğin ulusallaşması, coğrafyası ulus-devletinkinden farklı temel kimliklerin depolitizasyonu sonucunu da beraberinde getirir. Kamusal alanla özel alan arasındaki sınırın yeniden konuşlandırılması, aynı zamanda daha genel bir siyasal bireyselleşme hareketini de yansıtır. Vatandaşlık statüsü, bundan böyle çapraz statülerin ve birincil gruplara katılımın (aile, din...) ulusal topluluğa bağlılığın ön plana çıkarılmasıyla bağdaştığı bir toplumsal eğitimin oluşturulmasını da ifade eder. Ulusal tipteki toplumlar, Georg Simmel'in de gözlemlediği gibi, bireylerin çok sayıda grubun faaliyetine katılmaları sayesinde kimlik farklılaşmalarının üst üste gelme riskinin en aza indirgendiği topluluklar arasında yer alır. "Bir birey ne kadar çok sayıda grubun üyesi olursa, aynı grup bileşiminin başka bireylerde de bulunma olasılığı, yani bu grupların başka bireylerde de aynı biçimde kesişmeleri olasılığı o kadar düşüktür."[22] İdeolojik ulusçuluğun karşı çıktığı da, işte böyle bir bakış açısıdır. Farklı kimliklerin kesişiminde fazla geniş bir özgürlük tanıyan bakış açısını reddeden ideolojik ulusçuluk (böyle bir durum özcü olduğu varsayılan kollektif kimliği tehdit eder), siyasal ulusçuluğu, vatandaşlığı ve devleti tek bir hareket olarak değerlendirir. Birbirleriyle uyumlu bağlılık ve toplumsal dayanışma biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlayan ve büyük ölçüde siyasal ulusçuluğun sonucu olan farklı kimliklerin kesiştiği bir durum yerine, ideolojik ulusçuluk farklı toplumsal gruplara katılımları bir noktada toplamayı ve vatandaşlık alanını sert biçimde sınırlandırmayı arzulamaktadır. Bu felsefede, birey, doğuştan ait olduğu doğal grubun lehine yok olmaktadır. Birincil toplumsal grup olarak tanıtılan babaerkil aile, devletin engelleyemeyeceği bir temel eğitim işlevini yerine getirmektedir.

Bu yaklaşım, 1909-1910 yıllarındaki eğitim-öğretim savaşı sırasında, Georges Noblemaire'in başlığı son derece anlamlı kitabının yayınlanmasıyla itibar kazanacaktı: *Le complot contre la famille*. Önsözü, ailenin "kurumların en temeli" olduğunu savunan Fransız Akademi üyesi Etienne Lamy tarafından yazılan kitap, "vatan aşkı" ile "aileye bağlılık" arasında tam bir tutarlık buluyordu.[23] İş-

21 Jean Leca'nın deyimi; "La citoyenneté entre la nation et la société civile", Dominique Colas, Claude Emeri ve Jacques Zybelberg (Yay.), *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris, 1991, s. 479.

22 Georg Simmel, *Conflict: The Web of Group Affiliations*, New York, 1955 (1. baskı 1908), s. 140.

23 Georges Noblemaire, *Le complot contre la famille*, Paris, 1908, s. 12.

te, "bireyciliğin ve devletçiliğin" yıkıcı etkilerinin önüne geçmek için organik tipte bir toplumsal örgütlenmenin gerekliliğinin altını çizen ACJF* sempatizanı yazar, ailenin bu iki düşmanının varlığından sorumlu tuttuğu 18. yüzyıl felsefesini şu sözlerle çürütmeye çalışır:

> İşte 18. yüzyıl sonunun felsefe hareketi; işte, Ansiklopediciler ve İdeologlarla uçuluğun doğuşu, işte bilinemezci ve materyalist felsefenin ortaya çıkışı. Ve işte, çalılarla kaplanmış bu meyve bahçesinin acı meyveleri: Dinsel kaynakların eleştirisi, dinsel duyguların eleştirisi, doğal ahlak teorisi; adı kötüye çıkmış bir topluma karşı bireyin isyanı; son olarak da, meşru kabul edilen yegâne şey olan bireyin gelişimini engellediği için bütünüyle eleştirilen, baştan yapılması gereken bir organizmanın temel hücresi olan ailenin sistemli biçimde yıkımı.[24]

Yazar, kendisinden birkaç yıl önce Maurice Barrès tarafından *Les déracinés*'de yapılan çözümleme ile buluşarak, faydacılıkla karıştırılan bireyciliği kınamaya devam ediyor:

> Ve, bundan sonra, birey bencillik içinde yüzmeye başlar; vicdanında Tanrısallık kavramı öldürülmüştür, artık yalnızca insani ve bencil uğraşları vardır; onun gözlerinde gökyüzüne sistemli bir biçimde perde çekilmiştir; gözleri yere sabitlenmiş, zavallı ve ölümlü şahsiyetinin yere düşen küçücük gölgesinden öteyi görmekten âciz, eksilmiş bir varlık olarak ilerlemektedir; hemcinslerini yalnızca şüphe etmek, kıskanmak ya da nefret etmek için tanır; kendisine onca öğütlenen dayanışmaya, ancak almayı umduğu ölçüde başvurur ve vermekten, özellikle de kendini vermekten hiçbir sevinç duymaz; tapılası bir mucize olan Hıristiyan merhametinin ne olduğunu bilmez - o merhamet ki, salt adaletten çok daha yüksek ve güzeldir. Zira birey, adaleti herkese, hatta düşmanlarına da borçludur, ama merhamet ile düşmanları bile onun için değerli olacaktır. Maalesef, adaleti bile başkalarına karşı, kendisi için daha da açgözlülükle talep edebilsin diye uygular. İşte ailenin parçalanmasının birincil unsuru sağlıksız bireycilik; işte sonunda vardığı üzüntü, kısırlık, sefalet.[25]

Bu aşırıya vardırılan bireycilik, yazara göre, toplumsal düzenin dramatik biçimde altüst olmasına yol açar. "Atalarımızın bilge gelenekçiliği" toplumsal piramidi üçlü Din-Mülkiyet-Aile temeli üzerine oturturken, "çılgın bireycilik onu bir ucunda dengede tutmaya çalışmaktadır."[26] Georges Noblemaire, gerici düşünceye uygun gelen bu imajın ötesinde, bireyciliğin yol açtığı toplumsal parçalanmayla devletin gelişimi arasında da sıkı bir ilişki kuruyordu. Cumhuriyet ahlakçılarının yücelttiği bireyciliğin eleştirisine, bu noktada, devletin gide-

Association Catholique de la Jeunesse Française: Fransa Katolik Gençlik Derneği (ç.n.)

24 Noblemaire, 17.

25 Noblemaire, 18.

26 Noblemaire, 20.

rek kurumsallaşmasıyla tehlikeye düşen devlet-öncesi ulusal kimliğin savunusunu da ekliyordu.

Bilindiği gibi, III. Cumhuriyet'in son dönemleri de, cumhuriyetçi vatandaşlığın kurucu değerlerine (bireycilik, laiklik, halk egemenliği...) yönelik radikal bir eleştiriye sahne olmuştur. Mareşal Pétain'in başlattığı Ulusal Devrim, toplumsal veya kültürel ayrım ve farklılıklar karşısında unutkan bir vatandaşlık bağı kurma çabalarının, Fransa'da sürekli olarak karşılaştığı direnişin boyutlarına iyi bir örnektir. Vichy ideologları cumhuriyetçi modeli reddederken "yıkıcı bireyciliği ortadan kaldırmayı" arzuluyorlardı.[27]

*Revue des deux mondes*'un 3 Aralık 1934 tarihli yemeğinde, savaş bakanlığından henüz ayrılmış olan Mareşal Pétain, *Documentation catholique* ve basın tarafından geniş kitlelere yayılan, ulusal eğitim ve vatandaşlık fikri konulu bir konuşma yaptı. Bu konuşmada Mareşal, cumhuriyet okulunun ve bireyci değerlerin sert bir bilançosunu çıkarıyordu:

> Bir süre sonra, samimiyetinden şüphe edilemeyecek insanlar, Jules Ferry ve Paul Bert, bilim adına, önce eğitimcilere, ardından da Fransızlara tüm dinsel fikirlerden kurtarılmış bir eğitim vermeyi ve onlara yegâne ülkü olarak vatanı göstermeyi önerdiler. Bu, bilim ve ahlak arasında bir akrabalık ilişkisi olduğunu kabul etmek demekti. Yanlış anlaşma ya da uyuşmazlık; ama, rahatsızlık kısa süre sonra kendini hissettirecekti. Yeni bir felsefi ilkenin okul aracılığıyla işlenmesi, vicdanların özgürleşmesi, okulun tarafsızlığının yanlış anlaşılması, tüm bu nedenler bir araya gelerek yavaş yavaş üniversitenin bir kısmını vatanseverliğe dayalı eğitimi ihmal etmeye, hatta ona karşı durmaya itecekti. (...) Bugün, pedagojik sistemimizin yegâne hedefi, başlı başına bir amaç olarak değerlendirilen bireyin gelişimidir. İşte, öğretim kadrosu mensupları devleti ve toplumu yıkmayı açıkça kendilerine amaç ediniyorlar. Oğullarımızı cehalet ya da vatana karşı saygısızlık içinde yetiştirenler işte böyle öğretmenlerdir.[28]

Aynı sertliğe, Jacques Chevalier'nin kaleminde de rastlıyoruz. O dönemde Grenoble Edebiyat Fakültesi dekanı olan Chevalier, kısa süre önce Franco İspanya'sında devlet okullarını yeniden düzenlemişti ve Fransa'daki eğitimle ilgili tartışmaya sık sık katılıyordu. 10 000'den fazla basılan bir çalışmasında, dönemin Fransız toplumunun durumu ile ilgili acımasız bir tablo çiziyor:

> Evrensel bir krizin, ya da dilerseniz, tüm ülkeleri, tüm sınıfları, hatta tüm bireyleri kırıp geçiren ve siyasal, ekonomik, toplumsal, entelektüel tüm alanlara yayılan bir temel dengesizliğin sıkıntısını yaşıyoruz.[29]

27 Philippe Pétain, "Individualisme et nation", *Revue universelle*, 1 Ocak 1941, Philippe Pétain, *Discours aux Français, 17 juin 1940 - 20 août 1944*, Paris, 1989, içinde, s. 361.

28 Zikreden: *Bulletin de l'enseignement libre du diocèse de Tours*, 3 (1935): 2. Makalenin, General Castelnau'nun Ulusal Katolik Federasyonu'na yakın olan redaktörü, Katolik okulun bu şikayetlerden muaf olduğuna inanıyordu: "Bizde vatan aşkı, her zaman Tanrı aşkıyla bir bütün olmuştur..."

29 Jacques Chevalier, *La vie morale et l'au-delà*, Paris, 1938, s. 5.

Bu ahlaki krize karşı, Jacques Chevalier tek bir ilaç tasarlıyordu: Geleneksel din değerlerine geri dönüş:

> İnsan uygarlığının içine düşeceği bu büyük felaketi önlemenin tek bir yolu var: İnsanın, yaşadığı müddetçe, yeryüzündeki yaşamının ilkesi, gıdası ve en yüce amacı olan ebedi yaşama katılmasını sağlamak için, varlığımızın canlı kaynaklarına inmek, uygarlığımıza metafizik bir anlam vermek, dinsel gerçek ve değerlere ilişkin hissiyatı ona yeniden kazandırmak. (...) İnsanı öteki dünyadan yoksun bırakmak, onun aklını inkâr etmek ve doğasını tahrip etmek demek olurdu. Oysa bunlar sonsuzluk için yaratılmıştır ve deneyimler de bunu kanıtlıyor, ancak sonsuzlukta yaşayıp soluk alabilirler. Sonsuzluk tek başına insana yetebilir ve aslında yeter de: Her şeyden önce Tanrının krallığını ve adaletini arayan birine, geri kalanlar zaten ayrıca verilecektir.[30]

Bu tavırların her ikisinde de ortak bir tema var: Eğitimde ve daha kapsamlı olarak Fransız toplumunda, bireyciliğin yerini yeniden değerlendirmek. Bu karşı çıkış, ister her türlü etiğin temeli kabul edilen dinsel kimlik adına, ister laik ahlak tarafından yüceltilen vicdanların özgürleşmesi hareketine tepki göstermek amacıyla olsun, her iki durumda da vatandaşlığın bireyci temelini reddedişi yansıtır. "Kurtuluş için"[31], Vichy ideologları yozlaştırıcı bireyciliğin küçültücü tanımlarını çoğalttılar. 1940 bozgunu da zaten onlara bireyci ve laik eğitimin zararlarının en iyi kanıtı gibi görünüyordu. Mareşal Pétain, iktidara gelişinden itibaren 1934'teki teşhisini yorulmaksızın tekrar edecekti:

> Biz yeniden inşa etmek istiyoruz ve bunun için gerekli başlangıç, yıkıcı bireyciliği ortadan kaldırmaktır - bağlarını kırdığı ya da gevşettiği aileyi yıkan bireycilik, tembellik hakkını ilan ederek çalışmayı yıkan bireycilik, birliği bozarak ya da kaynaşmayı çökerterek vatanı yıkan bireycilik. Sistemli bir biçimde, insanın dayandığı ve kendini devam ettirdiği tüm toplumsal gruplara karşı dikilen bireycilik, hiçbir yaratıcı erdem sergilemez. Bireyciliğin egemen olduğu dönemlerin aynı zamanda en az sayıda önemli şahsiyetin yetiştiği dönemler oluşu dikkat çekicidir. Bireycilik her şeyini toplumdan alır ve ona bir şey vermez. Topluma karşı bir parazit rolü oynar.[32]

Fransız toplumundaki ahlak krizinin sorumlusu olan cumhuriyet bireyciliği, oybirliğiyle tüm toplumsal grupları parçalayıcı ve aşındırıcı olarak tanıtılıyordu. Joseph de Maistre'le doğan ve ele aldığımız dönemde Fustel de Coulanges Topluluğu gibi yapılanmalar ya da *Revue des deux mondes* tarafından düzenlenen toplantılarla yeniden canlandırılan gerici düşüncede bireycilik, klasik

30 Chevalier, 211.

31 Bu, Charles Maurras tarafından hazırlanan broşürün başlığıdır. *Pour en sortir. Ce qu'il faut à la France*, Paris, 1925.

32 Pétain, 361. Bu metin, Mareşal Pétain'in 29 Aralık 1940 tarihli radyo konuşmasından aynen aktarılmıştır.

olarak "anarşi", "çözülme", "yozlaşma", "tembellik" ile bağdaştırılıyordu. Ulusal devrimin yerleştirmeyi arzuladığı "cemaat ilkelerine" karşı çıktığı için, bireycilik, medeniyet ve vatanseverliğe karşı ağır bir tehdit olarak değerlendiriliyordu. Fransız devlet başkanı, aydınlanmış ve tutkularını bizzat denetleyebilen birey-vatandaşa, "aile, iş, belde, kent ve ulus gerçeği içinde haklarına sahip çıkan vatandaşı"[33] tercih edecekti. Mareşal Pétain, eğitimli ve özgürleşmiş aklıbaşında-vatandaşa, "belirli bir toprağa ve bir mesleğe dayanan insanı"[34] tercih edecekti. Cumhuriyetçi pedagojinin esası (iradenin eğitilmesi, kendi kendini yönetme, vicdanların özgürleşmesi...), her şeyden önce geleceğin vatandaşını bir toprağa ve bir mesleğe bağlamaya çalışan geleneksel pedagoji lehine ortadan kaldırılıyordu:

> Bugün, vatandaş artık bazı geçmiş zaman filozoflarının icat ettiği ve hakları hem saf hem de kasıntılı bir önsöz halinde çeşitli anayasalara yazılan o soyut varlık değildir. 1942'nin Fransız vatandaşının haktan çok ödevi vardır. Hatta gerçek anlamda haklara ancak esas ödevlerini yerine getirmek için gerek duyduğu ölçüde sahiptir. Bu ödevler ona aile, iş ve ulus üçlüsünün dayattığı ödevlerdir...[35]

Cumhuriyet bireyciliğinin bu biçimde kınanmasının temelinde, kısmen, Fransa'da çok uzun süre zihinleri etkisi altında tutan Katolik kültüründen miras alınan kötümser bir insan doğası anlayışı vardır.[36] "İnsan yüreği doğal olarak iyiye doğru gitmez; insan iradesi doğal olarak metanete, sebata, cesarete doğru gitmez. Bunlara erişmek ve öyle kalmak için güçlü ve sürekli bir disipline ihtiyaçları vardır."[37] İnsan doğasına ilişkin bu kötümser anlayış, "bireyin ancak aile, toplum ve ulus içinde var olduğuna ve yaşamla birlikte, tüm yaşam araçlarını da onlardan aldığına ilişkin inançla birleşir.[38] Cumhuriyetçiler siyasal ve pedagojik projelerini, aldığı eğitim sayesinde kendini ulusal grupla dayanışma içinde hissedebilen insanın iradeci tasviri üzerine oturturken, Vichy hükümeti tarafından yüceltilen ahlak anlayışı bu pedagojinin terimlerini tersine çevirmektedir. Buna göre, insana yaşam kurallarını buyuran cemaat kimliği birinci konuma geçmiştir. "Doğa toplumu bireylerden hareketle oluşturmaz, bireyleri toplumdan hareketle oluşturur..."[39] Artık vatandaş yoktur; yöreselliği vurgulayan çok sayıda imaj vardır: Zanaatkâr, köylü, falanca yerel birimin sakini, lejyoner...

Artık "ailenin bir uzantısı" olarak kabul edilen Fransız devletinin okulu, her çocukta Jules Ferry'nin arzuladığı vatandaşı yaratmak şöyle dursun, "çocu-

33 Philippe Pétain, "Discours du 8 juillet 1941", Pétain, 150.
34 Philippe Pétain, "L'éducation nationale", *Revue des deux mondes*, 15 Ağustos 1940, Pétain, 353.
35 Philippe Pétain, "Message du 4 février 1942", Pétain, 219.
36 Fransız Katolik dünyasının Vichy'ye karşı tavrının tam bir açıklaması için, bkz. Wilfred D. Halls, *Politics, Society and Christianity in Vichy France*, Oxford, 1995.
37 Pétain, 350.
38 Pétain, 351.
39 Pétain, 361.

ğa kendisini çevreleyen ve destekleyen insani düzenin iyiliklerini anlatmalıdır. Onu vatanın güzelliğine, büyüklüğüne ve devamlılığına duyarlı hale getirmelidir."[40] Bu noktadan itibaren eğitim, tüm yönleriyle kişiye hiyerarşik bir bütün olarak algılanan toplumdaki yerini ve işlevini öğretmeye yönelecektir. III. Cumhuriyet dönemi devlet okullarında okutulan ahlak ve vatandaşlık bilgisi kitaplarının tersine, Mareşal Pétain ve çevresi, cumhuriyet pedagoglarının evrenselci ve laik öğretileriyle temelde uyuşmayan, doğacı bir toplumsal bütün görüşüne sahip çıkacaktır. Toplumu oluşturabilmek şöyle dursun, insan "türün yasasını kabul etmeli, tür ise bireylerin anarşik iradelerine katlanmak zorunda kalmamalıdır..."[41] İnsan, hırsını "ulusal devrimin eserine olduğu yerden hizmet etmekle" sınırlamahdır.[42] Ulusal devrim, disiplin ve düzene dayalı bir cemaat modelini yeniden kurmayı arzulamaktadır. Fransız devletinin kurucuları, toplumsal sözleşme fikrini bile reddederek, toplumu bir organizmaya benzetirler:

> Bir halk, toplumu oluşturanlar arasından keyfi biçimde sayılan ve yalnızca o toprağın yerlisi akıl yaşma erişmiş erkeklerden oluşan belli sayıda birey demek değildir. (...) Bir halk; bir hareketle, bir atılımla, gelecek için itici güç olan bir idealle canlanan bir vatan oluşturmak amacıyla bir araya gelmiş ve eklemlenmiş aileleri, meslekleri, beldeleri, idari sorumlulukları, din ailelerini kapsayan bir hiyerarşidir. Amaç, her düzeyde, topluluğa verdikleri hizmetlerle seçilen insanlardan oluşan bir hiyerarşi üretmektir. Bu insanların küçük bir kısmı akıl verir, bazıları egemenliği ellerinde tutar ve en tepede bulunan şef de yönetir.[43]

Meslek gruplarının ve küçük vatancıkların iç içe geçmesi olarak tasarlanan bu cemaatçi ulus görüşü, cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışını tümüyle altüst ediyordu: Vatandaşın doğa gereği bir topluluğa dahil oluşunun ifadesi olarak kök salması, vatandaşlığı yalnızca aynı koşullarda yaşayanlarla ve aynı geleneklere uyanlarla sınırlandırıyor, vatandaşlık kimliği ile toplumsal kimlik arasında bir ayrımı düşünmeyi yasaklıyordu; egemenliğin ifadesi olarak vatandaşlık, "oy sayımı" ile sınırlandırılamazdı: Artık "topluluk içindeki sorumluluk payını belirlemek için bu oyların değerlerini ölçmek"[44] daha uygundu; kollek-

40 Philippe Pétain, "Principes de la communauté", Pétain, 364. Mareşal Pétain'in 1941 yılı başlarında yazdığı bu metnin fikir babaları Papa XII. Pius ve Charles Maurras'tır.

41 Pétain, 361.

42 Pétain, 362.

43 Pétain, 361.

44 Pétain, 361. Genel oy hakkının 1940 öncesi uygulamalarına yönelik kınamalara, Vichy ideologlarının kaleminde sıkça rastlanır. Bireysel ve herkes için eşit oy uygulaması, toplumu parçaladığı gerekçesiyle kınanmıştır: "Otorite, düne kadar, yetkisiz ve durmadan değişen çoğunluklardan kaynaklanıyordu; basit bir toplamayla elde ediliyordu" (s. 152). Bu bireycilik karşıtı felsefe, 30 Ocak 1944 tarihli ve Mareşal Pétain imzalı "Fransız Cumhuriyeti Anayasa Projesi"nde, aile oyunun anayasal olarak tanınmasına kadar vardırılıyordu. Böylece, "sorumlulukları ve yükleri nedeniyle" kalabalık ailelerin reislerine ek bir oy hakkı tanınmış oluyordu; "Proje" için bkz. Jacques de Launay, *Le dossier de Vichy*, Paris, 1967, s. 79.

tif yönetim biçimi olarak Vichy vatandaşlığı, otoriter ve hiyerarşik bir devletin kurulmasını da beraberinde getiriyordu. Cumhuriyet vatandaşlığını oluşturan katılım-uyrukluk ilişkisinin yerini, elitizm ve şefin otoritesine duyulan saygı alıyordu.

### 3. Vatandaşlık bağını arayış

Fransa tarihinde tekrar tekrar görülen vatandaşlığa yönelik bu itirazların arkasında, demokratik toplumun bileşeni bireyciliğin daha derinde reddini ayırt etmek gerekir. İdeolojik ulusçuluk, bireyler tarafından kabul edilen ve ulus-devlete verdikleri medeni onay üzerine kurulu liberal demokratik bir siyasal düzen olasılığını reddediyordu. Oysa, cumhuriyet ahlakçılarına göre eğitim, ikna ve özerklik üzerine kurulu bir ahlaki disiplinin içselleştirilmesini gerçekleşebilir kılmaktaydı. Böylece disiplin altına alınan vatandaş, vatandaşlığın "gelenekçi" eleştirisinin kötümser tahminlerini boşa çıkarabilecekti.[45] Maurice Barrès'ten Ferdinand Brunetière'e, Charles Maurras'tan Philippe Pétain'e, laik ahlaka saldıranlar, bireyciliği ve vatandaşlığı aynı kefeye koyarak dışladılar. Cumhuriyet pedagogları ise, birey ve vatandaşlık arasındaki ilişkinin bu endişeli yorumu yerine, aşırıya kaçan bir bireycilikle cemaatçi bir bütün içinde erimenin birbirlerinin alternatifi olduğu basit anlayışı reddeden bir medeni toplumlaşma biçimi koymayı istiyorlardı. Başka bir deyişle, devlet ilkokullarında okutulan ahlak ve vatandaşlık eğitimi kitaplarının savunduğu cumhuriyet bireyciliği, bireylerin çıkarlarıyla siyasal toplumun çıkarları arasındaki "vatandaşlık gerilimine"[46] laik ahlakçılar tarafından bulunan bir çözüm olarak tanımlanabilir. "Öğretmenler Cumhuriyeti"[47] tarafından öğretilen vatandaşlık kavramı, bireyin şahsına bir yandan temel kurucu bir değer yüklerken, diğer yandan özgürlük ve eşitlik gibi bireyci değerlerin korunması uğruna parantez içine alınmasını da gerektirir. Bazen birbiriyle çelişen bu iki değer, burada cumhuriyet kardeşliği ile uzlaştırılmıştır.[48] Bu şekilde tanımlanan cumhuriyet bireyciliği, modernliğin yüzlerinin yalnızca "anarşist bireycilik"[49] ve "sahiplenici birey-

45 Bu konuda, bkz. Jean Leca, "Individualisme et citoyenneté", Pierre Birnbaum ve Jean Leca (Yay.), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, 1986, içinde, s. 159-209.

46 Bkz. H. Mark Roelofs, *The Tension of Citizenship. Private Man and Public Duty*, New York, 1957.

47 Bkz. Jacques ve Mona Ozouf, *La République des instituteurs*, Paris, 1992.

48 Kamu eğitiminden sorumlu bakanlığın delegesi olarak, İlköğretim Derneği'nin yıllık ödüllerinin dağıtılması sırasında bir konuşma yapmaya davet edilen Alfred Fouillée, bu bağlantıyı şöyle özetliyor: "Çağımızda, Fransa özgürlük ve eşitliği büyük ölçüde gerçekleştirmiş olmaktan gurur duyabilir; ama ya kardeşlik? Acaba onu yeterince eyleme geçirebiliyor muyuz? Siyasal, ekonomik, dinsel bölünmelerimize bakılırsa, bundan biraz kuşku duymalıyız. Oysa kardeşlik olmadan demokratik bir toplum var olamaz. Ben de burada toplanmış olan okullu gençliğe bunu göstermek istiyorum; (...) bu gençliğe, yalnız bırakıldıkları takdirde, kardeşlik ruhuyla canlandırılmadıkları takdirde, özgürlük ve eşitliğin bir demokrasiyi güçlü ve sürekli kılmaya yetemeyeceğini anlatmak istiyorum; özgürlük ve eşitlik vatandaşlar yaratır, ama bir vatanı yalnızca kardeşlik yaratabilir"; "L'esprit de fraternité et son rôle dans l'éducation primaire", *Revue pédagogique*, yeni dizi, IX, 8 (1886): 165.

49 Victor Basch, *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*, Paris, 1904.

cilik"[50] ile sınırlı kalmayacağını ummaktadır.

Böyle bir bireycilik anlayışı, bireyi demokratik toplumun ürünü haline getirerek, erk ve özgürlüğü uzlaştırmaktadır. Bireycilik vatandaşlığın öncülleri arasında yer alıyorsa, aynı zamanda onun ilk sonuçlarından da biridir. Soyut bilgikuramsal statüsünü kaybeden birey, cumhuriyetçi ahlak düzeninde, kendisini ait olduğu topluluğun kaderinden sorumlu vatandaşa dönüştürmeyi arzulayan ahlaki ve medeni bir kültürleşme sürecinin bir sonucu olmaktadır. Bu noktadan itibaren de, devlet okulunda öğretilen ahlak bilgisinin disiplinsizliğini ve itaatsizliğini önlemeye çalıştığı tarihsel ve toplumsal bir yapı halini almaktadır.

Cumhuriyetçi modeli ve bugün geçirdiği dönüşümleri daha iyi anlamak için, cumhuriyet bireyciliğinin tarihini akılda tutmak, 19. yüzyılda cumhuriyet ahlakçılarının soyut ve evrensel bir bireyi ön plana çıkaran liberal anlayış yerine tarihte yerini bulan bir birey anlayışını benimsedikleri yavaş ama algılanabilir kopuşu tespit etmek gerekir. Bu, aynı zamanda, pedagojik düzen içinde bu etik bireyciliğin bazen tereddütlü ifadelerini demektir. Emile Durkheim'ın bu bakış açısında, bazen karmaşık da olsa, seçkin bir yeri olduğunu biliyoruz. Cumhuriyet pedagogları tarafından girişilen ahlak reformundan mutluluk duyan Fransız sosyoloji okulunun kurucusu, öğretmenleri "insan haklarını kişiden hareketle değil, toplumsal insanı oluşturan birey ve grup arasındaki etkileşimden hareketle güvence altına alan bir bireyciliği" öğretmeye davet eder.[51] *L'éducation morale*'in yazarına göre, devlet okulunun genel olarak insan doğası üzerine kurulu bir ahlakla yetinemeyeceğini göstermek, hatta aksine, ahlakın toplumsal ve tarihsel doğasını vurgulamak gereklidir. Öğretmen, öğrencilerine bir yandan "vicdan özerkliğini" öğretirken, diğer yandan kollektif yaşamın anlamını vermeyi bilmelidir.

Devlet okulunda verilen eğitim, geleneksel karşıtlıklardan kendini arındırmış bir bireycilik biçimine ulaşmayı amaçlamaktadır.[52] Cumhuriyetçi pedagoji, hukuki, bağımsız ve özerk bir varlık olarak bireye bir değer yüklese de, onu toplumsal ilişkilerin dışında değerlendiremez. Vatandaş olan birey, özgürce bir fikirler ve değerler cemaatine katılır; bu cemaatin varlığı onun toplumla bütünleşmesinin de tanığıdır. Toplumsal ilişkinin bu biçimde tasviri, cumhuriyet filozof ve ahlakçılarını dönemin hâkim toplum düşüncesinden uzaklaştırdı.[53] Bu noktada, 19. yüzyılın ikinci yarısında çok sayıda sosyoloji kuramında ağırlık kazanan cemaat ve toplum arasındaki geleneksel karşıtlığın, cumhuriyetçilerin

50 Crawford B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, 1971 (1. baskı 1962).

51 Jean-Claude Filloux, *Durkheim et l'éducation*, Paris, 1994, s. 20. Yazar bu konuda Charles Renouvier'nin Durkheim'cı düşünce üzerindeki etkisine de değiniyor. 1848'de yayımlanan *Manuel de l'homme et du citoyen*'in yazarı, Kant'çı filozof, ayrıca *Petit traité de morale à l'usage des écoles laïques* başlıklı bir kitap daha yazacak, ancak devlet okullarında okutulan ders kitaplarını seçmekle görevli pedagoji kurullarında hiçbir başarı kazanamayacaktı.

52 Örneğin Louis Dumont tarafından dile getirilen karşıtlık. Bkz. Dumont.

53 bkz. Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, 1984, s. 69 ve sonrası.

konumunun özgünlüğünü değerlendirmek açısından yeterli olmadığını belirtmek isteriz. Ferdinand Tönnies, bir zamanlar, cemaatçi ve cemaatçi olmayan arasındaki kavramsal karşıtlığın, insan ilişkilerinin farklı biçimde kurulduğu iki tür kutuplaşmış duruma gönderme yaptığını göstermişti.[54] Kökleri ve kaderleri aynı olduğu için "birbirlerini seven" ve "anlaşan" insanların özdeksel kimliği üzerine kurulu cemaat karşısında, çıkarların bireyselleşmesi üzerine kurulu toplum yer alıyordu. Katolik yazarlar tarafından savunulan kolektif yaşam tasviri analitik olarak cemaatçi modele daha yakın olsa da, laik yazarlar tarafından yüceltilen kolektif ideal ile toplumcu model arasındaki benzerlik tartışma götürür. Ferdinand Tönnies'in toplumu "iradeleri ve alanları çeşitli birlikler içinde, karşılıklı iç harekete girmeksizin birbirlerinden bağımsız olarak bulunan doğal ve yapay bireyler toplamına" benzettiğini de gözden kaçırmayalım.[55] Giderek daha nesnel, rekabetçi ve faydacı olma eğilimi gösteren insan ilişkilerinin bireyselleşmesine yönelik bir tercih, bize cumhuriyetçi düşünceyi açıklamak için yeterli görünmüyor. Cumhuriyetçi düşünce, bireyi, çıkarlarını ve iradesini her türlü toplumsal oluşumun temel kategorileri olarak kabul etse de, toplumu salt çıkarların anlık birleşimi olarak değerlendirmeyi reddeder ve sosyoloğun verdiği toplumsal durum tanımına katılmaz: "Burada herkes kendisi için ve diğerlerine karşı bir gerilim durumunda yaşar."[56] Ferdinand Tönnies'in ideolojik varsayımlarının, kendi tipolojisinin laik ahlakçılar tarafından arzulanan ideale uygulanmasını zorlaştırdığını da belirtmek gerekir. Yok olup gitmiş cemaat kurumlarının değerleriyle övünmeye yönelik nostaljik bir arzu ve liberal ekonomik gelişmeye karşı bir düşmanlıkla beslenen Alman sosyolojisi, sınıf mücadelesinde toplumsal gelişimin olumlu bir unsurunu görüyordu. Toplumsal çatışmaya belirleyici bir rol yüklemeyi reddeden cumhuriyet ahlakçıları ise, aksine, sevilmeyen Eski Rejim'e fazla yakın cemaatçi ideal-tip ile yine reddettikleri, sürekli bir toplumsal karşılaştırmaya yol açan toplumcu ideal-tip arasında bir ara kolektif ideali benimsemenin gerekliliğini savunacaklardı.[57]

54 Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, 1977 (1. baskı 1887).

55 Tönnies, 92.

56 Tönnies, 81.

57 Hükümetteki cumhuriyetçilerin toplum sorununa getirdikleri cevap bu konumu mükemmel biçimde örnekliyor. Bazı Katolik siyasetçiler, bu sorunun çözümünü, doğal gruplaşmalarla aynı toplumsal işlevi gören ögeleri birbirine yaklaştıran ve bu şekilde oluşan sürekli yapılara güç kazandıran meslekî dayanışma sisteminin örgütlenmesinde görmeye devam ederken (Kont Albert de Mun, "La question sociale au XIXème siècle" (Aralık 1899), *Discours du Comte Albert de Mun accompagnés de notices par Ch. Geoffroy de Grandmaison*, Paris, 1904, içinde, Cilt 7, s. 68), sosyalist liderler ulus-üstü bir kollektif kimliğin (uluslararası işçi hareketi) ön plana çıkarılmasını sınıf mücadelesinin kaçınılmaz sonucu olarak görüyorlar; cumhuriyetçiler ise, bu sorunu çözmenin yolunu ulusal kollektif bilincin yaygınlaştırılmasında buluyorlardı. Toplumsal sınıflar karşıt olarak kabul edilmedikleri gibi, ulusal topluluğun refahına dayanışma içinde katkıda bulundukları düşünülüyordu. Mülkiyete saygı, liyakat, vatanın ahlaki yüceliği, eğitimi öncelikler sıralamasının başına yerleştiren bu ulusçu ideolojinin başlıca değerlerini oluşturuyordu. Aslında, farklı toplumsal partnerleri, birbirlerini tamamlamalarının gerekli olduğuna ancak okul ikna



İsmet İnönü Kız Enstitüsü

Bireysel irade ve rıza toplumun üzerinde durması gereken temelleri oluştursa da, cumhuriyet ahlakçıları vatandaşlarda aynı ulusal topluluğa güçlü bir aidiyet duygusu geliştirmeye karşı çıkmıyorlardı. Henri Marion'a göre, "çıkarlar üzerine kurulu topluluk" toplumun varlığını şartlandıracaksa, toplum da bir arada bulunan insanların birbirlerine karşı besledikleri "sempati" üzerine kurulmalıydı. Konunun aynı çelişkili boyutuna G. Bruno'nun (Mme Alfred Fouillée'nin mahlası) kaleminde de rastlıyoruz. Yazar, bireysel çıkarlar arasındaki dayanışmanın gerekliliğini gösterdikten sonra, sözlerini şöyle bitiriyor: "Hepimiz birbirimizi kardeşler gibi sevelim".[58] Böylece, ulusun bireysel çıkarlar toplamından başka bir şey olmasını sağlamak için öğrencilerde yeterince güçlü bir aidiyet duygusu geliştirme görevi de öğretmene verilmiş oluyor.

Böyle bir modelde, *vatandaşlık okulu* merkezî bir yer tutar: Birey-vatandaşın kendisini diğer vatandaşlara bağlayan "hayalî cemaatin"[59] bilincine varmasına olanak tanıyan odur. Birey-vatandaşa ulusla bütünleşmesini sağlayacak psikolojik ve ahlaki eğilimleri geliştirmeyi öğreten de odur. Dolayısıyla, devlet okulunda okutulan kitaplarda ayrıcalık tanınan toplumsal ve ulusal yaşam tasviri karmaşıktır: Bireysel bir temelle topluluk amacını birleştirir. Ulusal topluluğun üyeleri arasında yaygın bir dayanışmanın teşvik edilmesi ve sevgiye dayalı aidiyet duygusunu geliştirilmesi, bu modelin merkezinde yer alır. Bu siyasal "toplumlaşma"[60] süreci kendini özellikle cumhuriyetçi yazarların kardeşlik kavramına verdikleri tanımda belli eder:

> Üçüncü sözcüğün ne anlama geldiğini sen bana açıklamadan, şimdi anlıyorum: *Kardeşlik*. Bir ülkenin eşit ve özgür, vatan denilen aynı anadan olma tüm sakinleri kardeştirler ve birbirlerini birer akraba gibi sevmelidirler.[61]

Cumhuriyetçi toplumsal ve ulusal ilişki anlayışında, tümüyle cemaatçi (cemaatin toplumun karşıtı olduğu anlamda) bir boyut da vardır. Diğer yandan, bu gözlem, laik söylem ile Katolik yazarların söylemi arasındaki güçlü kutup-

edebilirdi. Léon Gambetta, daha 1871'de, eğitimin toplumsal bölünmelere karşı en etkili çözüm olduğunu söylüyordu: "Hep aynı değerlendirmeye varıyorum: Ne denirse densin, tüm topluma yayılmış, mecburî, parasız ve, bu aralar pek moda olmasa da bu sıfatı kullanmama müsaade edin, tamamiyle laik bir eğitim-öğretim olmadan hiçbir şey yapılamaz, hiçbir şey ondan daha verimli olamaz, hiçbir şey ruhları onun kadar yatıştıramaz ve sınıfları (zira yasaya rağmen sınıflar hâlâ vardır) yaklaştıramaz", Léon Gambetta, "Discours prononcé au Banquet commémoratif de la défense de St-Quentin le 16 novembre 1871", *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta publiés par M. Joseph Reinach*, Paris, 1881, içinde, Cilt 2, s. 174.

58 G. Bruno, *Instruction morale et civique pour lespetits enfants*, Paris, 1882, s. 25.

59 bkz. Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, 1996 (1. baskı 1983).

60 Max Weber'e göre toplumsal bir ilişkinin "*toplumlaşma*" olarak tanımlanabilmesi için, "toplumsal etkinliğin, bu etkinliğe katılanların herbirinin (geleneksel olsun, sevgiye dayalı olsun) *aynı topluluğa ait olma* duygusu (...) üzerine kurulu" olması gerekir; Max Weber, *Economie et société*, Cilt I, Paris, 1971 (1.baskı 1922), s. 41. (Metindeki vurgular yazara aittir.)

61 Léopold Mabilleau, *Cours d'instruction civique*, Paris, 1883, s. 32. (Vurgular yazara aittir.)

laşmayı ortadan kaldırmaz. Karşıtlıkların doğasını ve içeriğini belirlemeye olanak tanır. Bunun için siyasal topluluk haline gelme sürecinin amacının kökenine inmek gerekir. Katolik ahlakçılar bireyin, temel olarak aile ve dini cemaatten oluşan birincil topluluklara önceden dahil edilmesini benimserken, laik ahlakçılar bireylerin eyleminin son yönelimine öncelik tanırlar. Cumhuriyetçi yazarlar ise, yapısal bir cemaat anlayışı yerine, Katolik ahlakçıların savunduğundan daha az katı, daha az yöreselci ve daha az kapalı, kültürel ve siyasal bir anlayışı tercih ederler.[62] Laik yazarlar tarafından savunulan toplumsal anlayışın amacı, bir yanda bireyci bir temele gönderme yaparken, diğer yandan da cemaatçi olma iddiası taşır: Vatandaşları aklın baskın olduğu ilişkilerin yanı sıra, belli bir sevgi bağı ile de birleştirmek söz konusudur. Dolayısıyla, cumhuriyet ahlakçılarının benimsedikleri konum, iki önemli siyasal yaklaşımın kesişme noktasında yer alır: Bir yanda, çok katı ve bireyin özgürleşmesine ters düşen geleneksel cemaat anlayışının ahlaki ve siyasal sonuçlarına karşı çıkış; diğer yanda, toplumsal yaşamın tek itici gücü olarak kişisel çıkarların akılcı takibini gören faydacı bir toplum anlayışını geri çevirme. Eğer usçuluk, vatandaşları toplumsal ve siyasal dünya üzerine bireysel ve akılcı bir düşünce yürütmekten alıkoyan batıl inançlardan kurtarmayı amaç edinecekse, (Ferdinand Tönnies'in anladığı anlamda) parçalara ayrılmış, bireysel rekabet ve değerlerin göreceliği üzerine kurulu bir topluma doğru gitmemelidir. Geçmişe ait bu yönelimde, günümüzde hâlâ geçerliliğini koruyan bir toplumsal ilişki biçimi görmek gerekmez mi?

*Fransızcadan çeviren: Esra Atık*

62 Kültür / yapı karşıtlığı üzerine, bkz. Bertrand Badie, "Communauté, individualisme et culture", Pierre Birnbaum ve Jean Leca (Yay.), içinde, s. 112. Ernest Gellner ise, bu iki teorik kavram arasında antropolojiden esinlenen ve yukarıdakinin zıttı bir ilişki kuruyor. Katı biçimde yapılanmış "ilkel" bir toplumda (örneğin, her bireyin rolünün akrabalık ilişkilerinin yapısıyla önceden belirlendiği bir toplum), toplumsal yaşamın etkili bir topluluk bilinci kazandırabilmek için gelişmiş bir kültüre ihtiyacı yoktur. Bireyin siyasal kimliği de, böyle bir toplumda birincil topluluk yapısı tarafından sağlanır ve güvence altına alınır. Aksine, "modern toplumlarda", toplumsal alış-veriş ve ilişkilerdeki artış, daha talepkâr bir katılımın sağlanabilmesi için daha gelişmiş bir kültür gerektirir. O zaman toplumda ulusal kültür hakim olur ve bireye siyasal kimliğini verir. Bkz. Ernest Gellner, "Nationalism" *Thought and Change*, Londra, 1964, s. 153-157

# Neden Cumhuriyet?

Ahmet Kuyaş

Mazhar Müfit Kansu, anılarında Mustafa Kemal Paşa'nın daha 1919 Temmuzunda cumhuriyet kurmak niyetinde olduğunu söyler, ama bu niyetin nedenleri hakkında pek bir fikir vermez[1]. Kansu'nun, Mustafa Kemal Paşa'nın uzun süre sır olarak kalacak bu itirafına pek sevindiğini öğreniriz yazdıklarından; ancak bu sevincin nedeni de açıklanmaz. Az da olsalar, başka "cumhuriyetçiler" de vardır ortalıkta; hem de II. Meşrutiyetten beri. Dul eşinin söylediklerine bakacak olursak, Talât Paşa bile cumhuriyetçiymiş.[2] Ama, 1908-1923 döneminin bu azınlık düşünür ve siyaset adamları, sosyalist olanlarını saymazsak, neden cumhuriyetçi olduklarını açıklamamışlardır. Cumhuriyet kurulduktan sonra, yeni rejimin erdemlerine ilişkin birçok söz söylemiş olan Gazi Mustafa Kemal de, kurduğu Cumhuriyetin görece emniyette olduğu bir dönemde TBMM'de okuduğu *Nutuk*'ta bile neden cumhuriyet istediğini, aşağıda göreceğimiz nokta dışında, pek açıklamaz. Sonradan yayınlanan birçok anı da Gazi Mustafa Kemal'in anlatısına pek çok ayrıntı ekler, ama neden Cumhuriyet ilan edildiğini anlatmaz. II. Mecliste Cumhuriyet lehinde oy kullananlar da öyle. İçlerinden birine, Falih Rıfkı Atay'a göre bunların büyük çoğunluğu zaten cum-

1 Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, Cilt I, Ankara, 1966, s. 72,75.
2 "Eşi Hayriye Hanım Talât Paşa'yı Anlatıyor", *Yakın Tarihimiz*, II (1962): 193.

huriyetçi bile değildi.[3] Peki ya Atay'ın kendisi cumhuriyetçi miydi? Cumhuriyetçi idiyse, neden cumhuriyetçiydi? Bilmiyoruz. Halbuki, 1880'ler neslinin Milli Mücadeleden sonra neden Cumhuriyet kurduğunu da bilebilmemiz gerek. 1909'da Sultan II. Abdülhamit'i hal' edip, yerine II. Abdülmecit'e biat edebilirlerdi pekâlâ. Neden böyle yapmadıklarını anlamaya çalışmak, o neslin önemli bir bölümünün düşünce yapısını ve ruh halini daha iyi kavrayabilmemize yardımcı olacağı gibi, kurdukları yeni rejimi daha iyi açıklayabilmemizi de sağlayacaktır.

Öncelikle şunu söylemekte yarar var: Cumhuriyetin 29 Ekim 1923'te ilanının, fiili bir durumdan hukukî bir duruma geçişten ibaret olduğu söylenebilir. Nitekim, II. Meclisin 29 Ekim akşamı çıkardığı kanunun adı,"Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun Tavzîhan Tâdiline dair Kanun"dur; yani burada söz konusu olan değişiklik, "1921 Anayasası" da dediğimiz kanuna "açıklık getiren" bir değişikliktir. Gazi Mustafa Kemal'in, Cumhuriyet'in ilanından bir ay kadar önce *Neue Freie Presse* muhabirine söyledikleri, bu konuda kuşkuya yer bırakmaz:

> Yeni Türkiye Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun ilk maddelerini size tekrar edeceğim:
> "Hâkimiyet bilâ kayd ü şart milletindir. İcra kudreti, teşrîî salâhiyeti milletin yegâne hakikî mümessili olan Meclis'te tecellî ve temerküz etmiştir"
> Bu iki kelimeyi bir kelimede hülâsa etmek kabildir: "Cumhuriyet".[4]

Gazi Mustafa Kemal'in yukarıdaki sözleri söylediği tarihte büyük çapta haklı olduğunu teslim etmek gerekir. Ancak, söz konusu ettiğimiz fiili durumun, Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun kabul edidiği 20 Ocak 1921'de başladığını da söyleyemeyiz. O tarihte birçoklarının hâlâ saygı duyduğu bir saltanat kurumu vardı ve I. TBMM'nde birçok milletvekili, durum normale döner dönmez sultanın gene devlet başkanlığı görevini üstleneceğine içtenlikle inanıyordu. Bu sultan, Sevr Antlaşmasını ve Milli Mücadele önderlerinden birçoğunun ölüme mahkûm edilmesini onaylayan VI. Mehmet Vahdettin olmayacaktı gerçi; ama Ankara'nın olası zaferi ertesinde ve Misak-ı Milli'ye dayanılarak kurulacak yeni Türkiye'nin gene anayasal bir monarşi biçiminde örgütlenmesi hiç de olmayacak bir şey değildi.

Bu siyasi atmosferin, saltanatın kaldırılmasına kadar sürdüğü söylenebilir. Gazi Mustafa Kemal'in, devrimci terör söyleminin klasikleri arasına giren, Teşkilât-ı Esasiye, Şer'iye ve Adliye Encümenlerinin 1 Kasım 1922'deki ortak toplantısında yaptığı meşhur konuşması, Osmanlı saltanatının sona erdiğinin müjdecisi olmuş, Meclis aynı gün, "Osmanlı İmparatorluğu'nun münkariz olduğuna" ve "padişahlığın madum ve tarihe müntakil bulunduğuna" karar vermiştir. Ne var ki, parlamenter sistemlerde meclis çoğunlukları, daha önce çıkarılmış kanunları ve verilmiş kararları değiştirebildikleri gibi, tümüyle kaldırabilirler

3 Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, İstanbul, 1969, s. 373-380.
4 Nimet Arsan (Haz.), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Cilt III, Ankara, 1981.

de. 1 Kasım 1922'den sonra da, saltanatın kaldırılması kararından dönülebileceğine ilişkin beklentilerin olduğunu söylemek abartılı olmaz. Ayrıca, her ne kadar Ankara, kendisini destekleyen gazetelerde çıkan yazılar vasıtasıyla Vahdettin'i korkutup, 17 Kasımda yurtdışına kaçmasını sağlamış idiyse de, ortada gene bir Osmanlı hanedanı ve bu hanedana mensup bir halife vardı. Gerçi halife, devlet başkanı değildi. Ancak onu tam da öyle görme eğilimli birçok kimse de mevcuttu. Bütün bu nedenlerden ötürü, yeni seçim kararı almış olan I. Meclis, dağılmadan önce, 15 Nisan 1923'te çok önemli bir kanun değişikliği yapmış ve 1 Kasım 1922'de alınan kararı değiştirmek istemenin veya eleştirmenin vatana ihanet suçu sayılacağını Hıyânet-i Vataniye Kanunu'na eklemiştir. İşte yukarıda sözü edilen fiili durum, bu kararla birlikte, tarihçi Michael Finefrock'un "devlet darbesi" yapıldığını söylediği 15 Nisan 1923'te başlar[5].

Böyle bir sonuca vardıktan sonra, başta söylediklerimizi de göz önüne alarak sorulması gereken asıl önemli sorunun, "Neden Cumhuriyet kuruldu?" değil, "Saltanat neden kaldırıldı?" olması gerektiği düşünülebilir. Bu noktayı irdelemeden önce, dönemin önemli bir siyasi kişiliğinin, İstanbul Barosu Başkanı ve Ankara'nın en ateşli muhaliflerinden olan Lütfi Fikri Bey'in, bu dönüm noktasının gerçekten devrimsel bir dönemeç olduğunu en çabuk saptamış kişi olması nedeniyle, fikirlerini görmek yararlı olacaktır. *Tevhid-i efkâr* gazetesinde 15 Nisan 1923'te, yani kanun değişikliğinin kabul edileceği gün çıkan "Mebusan-ı kirama açık mektup" adlı yazısında Lütfi Fikri Bey şöyle der:

> Muhterem efendiler,... eğer bu teklif kanuniyet iktisab ederse memleket yeniden müthiş bir inkılâb devresine... girmiş olacaktır...
> Muhterem efendiler, böyle bir kanun ancak ihtilâl devreleri ve onların da en vahim had bir şekl ü suret aldığı zamanlar için kabil-i tasavvurdur.[6]

Bu yazısıyla Lütfi Fikri Bey, söz konusu kanunu yalnızca TBMM Hükümetinin eleştirilmesini yasakladığı için kınamıyordu. Kanunu, ülkede yeni bir devrim başlattığı için de kınıyordu. Bu devrim de, açıkça söylenmese de, saltanata geri dönüşün tümüyle imkânsızlaşmasıydı.

Bilindiği gibi, 1924 Anayasasının yürürlüğe girmesine kadar ülkede geçerli olan anayasa, 1909 ve 1912 değişiklikleriyle 1921 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun tamamladıkları 1876 Anayasasıydı. Tüm zaafları ve 1912 değişikliklerinin sultana tanıdığı haklara karşın bu anayasa, güçler ayrılığı ilkesine dayalı, liberal bir anayasaydı. Milli Mücadele döneminin olağanüstü koşullarında kurulan TBMM Hükümeti ise, idari işlerde büyük çapta bu anayasaya dayanmakla birlikte, liberallikten uzak, isyancı ve diktatör bir hükümetti. Toplantıya çağrılış biçimi, üyelerinin "mebusluk" sıfatları, seçimleri geçici de olsa kaldırması ve güçler ayrımını tanımayıp yasama, yüretme ve yargı gücünü kendinde topla-

5 Michael Finefrock, *From Sultanate to Republic: Mustafa Kemal Atatürk and the Structure of Turkish Politics, 1922-1924*, yayımlanmamış doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1976, s.191-209.

6 Yücel Demirel (Haz.), *Dersim Mebusu Lütfi Fikri Bey'in Günlüğü*, İstanbul, 1991, s.154.

ması, yukarıdaki tanımı yeterince destekleyen özelliklerdir. Milli Mücadelenin zaferle sonuçlanması üzerine durum normale döndüğünde, bu özelliklerin sürmesi beklenemezdi. Belki yeni bir anayasa yapılırdı; ama gene güçler ayrılığına dayalı bir yönetimin kurulması, normal siyasi koşullarda beklenebilecek en mantıklı gelişmeydi.

Zaferden sonra yeni Türkiye'de olabildiğince kökten bir toplumsal ve kültürel devrim geliştirmek isteyen Gazi Mustafa Kemal, saltanatın kaldırılmasından sonra yeni bir seçim döneminin hazırlıklarına girişmiş ve Halk Fırkası adında bir parti kurarak Mecliste çoğunluğu sağlamanın yollarını aramaya başlamıştı. Ancak, güçler ayrılığı ilkesi, önünde önemli bir engel oluşturuyordu. Tasarladığı devrimin mümkün olduğunca az sürtüşmeyle gerçekleşebilmesi, güçlerin uyumuna bağlıydı. Halbuki, kendi partisinin Meclis çoğunluğuna dayanan bir hükümet kurması halinde bile hem yasama hem de yürütme, yeniden devlet başkanı olarak kabul edilebilecek bir padişahın direnişiyle karşılaşabilirdi. Zira, İstanbul Hükümetinin Ankara'nın kazandığı zafere ortak olmak istemesi üzerine galeyana gelerek saltanatın kaldırılması yönünde oy kullanmış olan veya yerlerine yeni Meclise girecek olan birçok kişinin, güçler ayrılığı ilkesine indirilen darbenin yeni Türkiye'yi ne tür bir siyasi sisteme doğru götürdüğünü anlayıp, 1 Kasım 1922 gecesinde alınan kararı bir biçimde değiştirme yoluna gitmesi, parlamenter sistemde olasıydı. İşte 15 Nisan 1923'te bu olasılık ortadan kalkmış, ama halifenin sırf halifelik sıfatıyla bile devlet başkanı olarak görülmesinden doğan sorun olduğu gibi sürmüştür. Bu yüzden, görevinin devlet başkanlığı olduğu kanunla belirtilen bir merci gerekliydi. Cumhuriyet'in ilanı, cumhurbaşkanını resmen devlet başkanı olarak belirleyerek bu soruna da bir son vermiştir. Böylece hem Devlet Başkanlığı oluyor, hem de Gazi Mustafa Kemal'in istediği gibi, yasama ve yürütme organlarına muhalefet etmeyecek bir Devlet Başkanlığı mercii yaratılıyordu. Neden cumhuriyet istediğini pek anlatmayan Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*'ta bu noktayı vurgulamayı ihmal etmemiştir[7] Daha sonra Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurucuları bu taraflı Devlet Başkanlığıyla çok uğraşacaklar, ancak Mustafa Kemal'in tarafsızlığını sağlayamayacaklardır.

Görüldüğü gibi, siyasi tarihimizde çok önemli bir dönüm noktası olan Cumhuriyetin ilanı, hiç kuşkusuz, Türkiye'nin o günkü siyasi dinamiklerinden kaynaklanan bir gelişme olmakla birlikte, ilke düzeyinde varılmış bir sonuç olmaktan çok siyasi bir manevra biçiminde gerçekleştirilmiştir. Bu yüzden, Mazhar Müfit Kansu'nun, anılarında naklettiği 20 Temmuz 1919 tarihli diyaloğun gerçekliğinden, birçokları gibi, ben de kuşkuluyum. Ama söz konusu diyaloğun uydurma olduğu ispatlansa bile, Mustafa Kemal'in 1919'da cumhuriyetçi olmadığını ispatlayamayız. Yukarıda da söylendiği gibi, o yıllarda cumhuriyetçilik fikri, azınlıkta da olsalar, birçok kişinin kafasında ve yüreğinde yer etmişti. Ne de olsa meşrutiyetçiler, Sultan II. Abdülhamit gibi bir müstebitten kurtulduktan yalnızca dokuz yıl sonra VI. Mehmet Vahdettin gibi, İttihat ve Terakkî-

7 Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, Ankara, 1927, Cilt I, s.483 ve 499-500.

den ve bu partinin temsil ettiği hemen hemen her şeyden nefret ettiğini sağır sultanın bile duyduğu bir padişahla karşı karşıya kalmışlardı. Ayrıca I. Dünya Savaşı sonrasında artık bir ulus-devlet olacağı kesinleşen Türkiye'nin, hem uluslararası ilişkiler açısından ciddi bir sıkıntı kaynağı olmaya aday hem de modern vatandaşlık kavramı açısından hoş görülür bir yanı olmayan halifeliği kaldırması, bunun için de işe saltanata son vermekle başlaması kaçınılmazdı. Üstelik, gene savaş sonrası dünyasında olup bitenler, böylesi bir devrim için gerekli psikolojik atmosferi yaratmış, üç büyük imparatorluktan arda kalan merkez ülkeler cumhuriyet rejimini benimsemişti. Ancak, Milli Mücadelenin öncü kadrosu içinde yer alan birçok kişi, Türkiye'nin geleceğinin ister tutuculukları nedeniyle olsun, ister siyasetin ne olursa olsun toplumsal meşruluk çerçevesinde kalması gerektiğine inandıklarından, cumhuriyet yönetimi konusunda isteksizdi. Bu durumda da, onları doğrudan doğruya karşılarına almaktansa, siyasi manevralarla saf dışı bırakmış olmaları, Cumhuriyet devrimini gerçekleştirenlerin belki de olumlu bir yanıdır.

# Yetmiş Yıl Sonra "Müzik Devrimi"

Cem Akaş

Cumhuriyet tarihinin şu döneminde "müzik devrimi" sözünün tekabül edebileceği bir gerçeklik yok gibi – devlet eliyle devrim yapmanın neredeyse tümüyle "passé" sayıldığı, üstelik böyle bir devrim olacaksa da bunun kültürel bir alanda, hele müzik gibi soyut bir alanda yapılmasının iyice anlaşılmaz bulunduğu günler bunlar. Böyle olması, yani Cumhuriyetin ilk onyıllarının toplu ve köklü değişim havasının zaman içinde tavsaması, yerini çokmerkezli bir evrim dinamiğine bırakması belki kaçınılmazdı. Nesli tükenmeye yüz tutmuş "devrimci kadrolar" merkezi bir mobilizasyonun topluma artık dayatılmamasını esefle karşılıyorlar ama, belki bu da kaçınılmazdı. Türk toplumsal geleneğinin çok önemli bir parçası olan devrimciliğin 1930'larda milli müziğin ve ona uygun yurttaşın oluşturulması amacına hizmet edecek şekilde uygulamaya konmasını ele alan bu kısa makale, bugün gelinen noktanın kaçınılmazlığı ne olursa olsun, nasıl bir yol katedildiğini anımsatmak ve kültürel mobilizasyonun bu aşamada nasıl olabileceği ve olamayacağı konusunda düşünmek için *de* kaleme alındı.

## 1934'e Giden Yol

"Müzik devrimi" teriminin bizzat Atatürk tarafından kullanıldığını belirterek başlamakta yarar var: Yine bir gün çevresindekilerle sohbet ederken en zor devrimin hangisi olduğunu soran ve tatmin edici bir yanıt alamayınca kendi sorusunu kendi yanıtlayan Başöğretmen şöyle demişti: "En güç devrim müzik devrimidir. Çünkü müzik devrimi, şahsa önce kendi iç dünyasını unutturmayı, sonra da yeni bir âleme yönelmeyi gerektirir... Çok zor ama, yapılacaktır."[1] Dönemin ünlü tarihçilerinden Emil L. Ludwig, bir söyleşi sırasında Atatürk'e, Batının tekseslilikten çokseslilige geçebilmek için 400 yıl beklediğini söyleyince karakteristik bir tepkiyle karşılaşmıştı: "Bizim o kadar beklemeye vaktimiz yoktur."[2] Böyle bir devrimin neden gerekli olduğunu ve nasıl yapılacağını da Atatürk 1 Kasım 1934'teki Meclis açılış konuşmasında anlatmıştı:

> Bir ulusun yeni değişikliğinde ölçü, musıkide değişikliği alabilmesi, kavrayabilmesidir. Bugün acuna dinletmeye yeltenilen musıki bizim değildir. Onun için yüz ağartıcı değerde olmaktan çok uzaktır. Bunu açıkça bilmeliyiz. Ulusal, ince duyguları, düşünceleri anlatan yüksek deyişleri, söyleyişleri toplamak, onları bir gün önce genel son musıki kurallarına göre işlemek gerektir. Ancak bu yolda Türk ulusal musıkisi yükselebilir, evrensel musıkide yerini alabilir.[3]

Halk müziğinin aranması, aynı zamanda da çağdaş kültürle işlenmesi ve yeni bir şekle sokulması fikri,[4] Cumhuriyetin resmi ideoloğu sıfatını hak eden Ziya Gökalp'e aitti ve onun hars/medeniyet ayrımına dayanıyordu – Anadolu'da, köylerde yaygın olan halk müziği Türk harsının bir parçasıydı ve Türklerin Arap medeniyetinin etkisi altına girmesiyle alaturka denilen müziğe dönüşmüştü; oysa şimdi Türkler yeni bir medeniyeti, Batı medeniyetini kabul ettiğinden, müziklerini de bu medeniyetin kurallarıyla işleyeceklerdi: "O halde milli musıkimiz memleketimizdeki halk musıkisiyle Garp musıkisinin imtizacından doğacaktır. Halk musıkisi bize birçok melodiler vermiştir. Bunları toplar ve Garp musıkisi usulünce arınonize edersek hem milli hem de Avrupai bir musıkiye malik oluruz."[5] Gökalp'ten önce Necip Asım Yazıksız'ın da benzer fakat daha kestirme bir sentez anlayışını savunduğu görülür: Ona göre, halk müziği derlemeleri yapıldıktan sonra, ulusal müzik yaratmada başarılı olmuş Macarlardan yararlanılmalıdır: "Milli bir musıki vücude getirmek için Macaristan'dan bir musıki âlimi getirmek, bu külliyatı ona tevdi etmek gerekir."[6]

1 Sadi Irmak; *Atatürk'ten Anılar, O günlerden bu günlere bir bakış*; Güneş Matbaası, Ankara (1978); s. 17.

2 Sadi Yaver Ataman; *Atatürk ve Türk Musikisi*; Kültür Bakanlığı, Ankara (1991); s. 7.

3 Filiz Ali; "Türkiye Cumhuriyeti'nde Konservatuvarlar", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*; İletişim Yayınları, İstanbul (1988); s. 1531.

4 Orhan Türkdoğan; *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*; Ankara (1987); s. 109.

5 Cem Behar; "Ziya Gökalp ve Türk Musıkisi", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*; İletişim Yayınları, İstanbul (1985); s. 1225.

6 Ibid.

Milli bir müzik yaratmak ve bunu Batı müziği kalıplarıyla yapmak konusu, 1934 Kasımından itibaren Cumhuriyet kültür hayatının önemli bir gündem maddesi haline geldi, ama bunun işaretleri on yıldan beri görülmekteydi. Mustafa Kemal 1925'teki bir söylevinde, Montesquieu'nün "Bir ulusun musıkideki durumuna önem verilmezse, o ulusu ilerletmeye olanak yoktur" sözünü doğru bulduğunu belirtmişti. Aynı yıl Anadolu'da halk müziği derleme gezileri başladı, yetenek sınavı açılarak devlet tarafından yurtdışına sanatçı ve öğretmen olarak yetiştirilmek üzere öğrenci gönderildi. 1926 yılında Darülelhan'ın adı İstanbul Belediye Konservatuvarına dönüştürüldü ve "Doğu musıkisi" bölümü kapatıldı. Bu yıllarda birçok kent ve kasabada bando ve korolar kuruldu, 1932'den sonra bunlara halkevleri koroları ve mandolin takımları eklendi. 1928 yılında Mustafa Kemal sanatsal gündemi belirleyici bir hamle yaparak "alaturka/alafranga müzik" tartışmasını başlattı. 11 Ağustos 1928 gecesi Sarayburnu gazinosunda bir konser düzenlenmiş, Klasik Batı müziği çalan bir orkestra, Mısırlı sanatçı Münir etül Mehdiye ve amatörlerden oluşan bir Türk musıkisi heyeti sahneye (ve Mustafa Kemal'in huzuruna) çıkmıştı. Son grubun performansının oldukça kötü olduğu ve Paşa'yı hiddetlendirdiği anlaşılıyor.[7] Bunun üzerine, 1928 Sarayburnu Söylevi olarak literatüre geçen konuşmasını yapan Mustafa Kemal şöyle dedi:

> Benim Türk hissiyatı üzerindeki müşahedem şudur ki, artık bu musıki, bu basit musıki Türk'ün çok münkeşef ruh ve hissini tatmine kâfi gelmez. Şimdi karşıda medeni dünyanın musıkisi de işitildi. Bu ana kadar Şark musıkisi denilen terennümler karşısında kansız gibi görünen halk derhal harekete ve faaliyete geçti. Hepsi oynuyorlar, şen ve şatırdırlar, tabiatın icabatını yapıyorlar. Bu pek tabiidir. Türk fıtraten şen ve şatırdır.[8]

Bu sözler üzerinde biraz durmak gerekiyor. Bu konuşmadan sonra iyice alevlenen alaturka/alafranga tartışmasında, saray, tekke ve meyhane müziği olarak da adlandırılan Klasik Türk musıkisinin başlıca iki sakıncası vurgulanmıştı: Çokseslendirmeye yatkın olmayışı ve ifade yelpazesinin dar oluşu.[9] Başka bir düzlemdeyse, "uyuşuk Arap"ın karşısına "dinamik Avrupalı" konuyor ve Türkler de bu ikincisiyle özdeşleştiriliyordu. Burada, Osmanlı İmparatorluğu'na, özellikle de son dönemine ilişkin katı bir yargı da okunabiliyor: Duraklayan ve gerileyen, bunun sonucunda da sızlanmaktan, ağır ağır terennüm etmekten başka bir şey yapamayan Osmanlı arketipi ciddi bir korku ve nefret nesnesidir; bir an önce silkinip canlanmak ve harekete geçmek gereklidir; bu da ancak geçmişle olan köprülerin yakılmasıyla mümkün olacaktır.

7 Gültekin Oransay, hazırlayan; *Atatürk ile Küğ*; İzmir (1985); s. 100. Burhanettin Ökte'nin anılarından.

8 Ibid.; s. 94. Yaşar Okur'un anılarından.

9 Cevad Memduh Altar, müziğin lirik, mitolojik/epik ve trajik yapılar kurmayı mümkün kıldığını, Klasik Türk musıkisinin ise yalnızca lirik yapıdan yararlandığını söylüyor. Bkz. Erdoğan Okyay, hazırlayan; *Cevad Memduh Altar'a Armağan*; And Müzik Vakfı Yayınları, Ankara (1989); s. 30.

Burada unutulmaması gereken nokta, diğer Atatürk devrimlerinde olduğu gibi müzik devriminin köklerinin de aslında Cumhuriyet öncesine gittiği. Örneğin musıki araştırmalarıyla ilk kez 19. yüzyılın ikinci yarısında karşılaşıyoruz – Mevlevi şeyhlerinden Ataullah Dede Efendi, Mehmet Celaleddin Dede Efendi ve Hüseyin Fahreddin Dede Efendi, Türk musıkisinin perdeleri, aralıkları, makamları ve usulleri üzerinde çalıştı. Onlardan el alan Rauf Yekta ve Suphi Ezgi, 1913'ten 1920'ye kadar Türk musıkisinin kuramsal sorunlarına eğildi. 1916'da Bahriya Muzika Mektebi açıldı, okul bandoları ve sivil bandolar kuruldu. Operetler yirminci yüzyılın ilk yıllarında çok revaçtaydı; özellikle Milli Osmanlı Operet Kumpanyası, Arşak Haçaduryan'ın yönetiminde *Arif'in Hilesi*, *Leblebici Horhor Ağa* gibi oyunlarla büyük üne kavuştu. 1918'de, librettosunu Halide Edip'in yazdığı, bestesini Osmanlı uyruklu Vedi Sabra'nın yaptığı *Kenan Çobanları* operası sahnelendi. Bu dönemin en önemli başarısıysa 1917 yılında Darülelhan adında bir konservatuvarın kurulmasıdır. Burada Klasik musıki yapıtları notaya alınmaya, Anadolu'da derleme çalışmaları yapılmaya başlandı. 1926'da kapatılana dek Türk ve Batı müzikleri aynı akademik ortamda öğretildi ve böylece, kısa bir süre için de olsa, karşılıklı bir etkileşim mümkün kılındı. Kısacası Batı müziği Türkiye'ye Cumhuriyetten çok önce geldi; Cumhuriyetten önce alafranga ve alaturka birlikte yaşayabiliyor, devlet konservatuvarlarında yan yana öğretilebiliyordu; halk türkülerinin derlenmesine, Klasik Türk musıkisinin araştırılıp notaya geçirilmesine ve kuramsal sorunlara çözümler aranmasına da Cumhuriyetten önce başlandı.

Atatürk devrimlerinin hız kazandığı yıllardaysa Osmanlı geçmişinden ve onun mirasından kopma, bir yandan Orta Asya kokan bir "öz"e dönme, bir yandan da Batıyı uyarlama isteği kendi eklektisizmini yaratıyor, Meşrutiyet yıllarında görülen türden eklektik/kozmopolit çabaları imkânsız kılıyordu. Bu koşullar altında müziğin bir devlet politikası konusu haline gelmesine ve kültürel sorulara ideolojik yanıtlar aranmasına şaşmamak gerek. Klasik Türk musıkisinin Batı çalgılarıyla nasıl çalınacağı ya da nasıl notaya geçirileceği, Türk çalgılarının nasıl standardize edileceği gibi aslında teknik olan ve örneğin konservatuvarların "yetki alanı"na giren bir konuda siyaset adamları ve toplum kuramcıları söz sahibiydi. Kaldı ki Türk harsının saf ürünü olduğu ileri sürülen halk müziğinin teknik altyapı sorunları (nota, çalgı, aralık vs) çok daha karmaşıktı ve Ziya Gökalp'in ve Atatürk'ün sandığının aksine, Rumeli türküsünden senfoniye giden yol hiç de düz ve dikensiz değildi.

## 1934-36: Raporlar, Uzmanlar, İşgüzarlar

Atatürk'ün Meclisteki konuşmasının ertesi günü, 2 Kasım 1934'te Dahiliye Vekili Şükrü Kaya bir genelge yayımladı ve radyo programlarında "alaturka musıkinin tamamen kaldırılması ve yalnız Garp tekniğiyle bestelenmiş musıki parçalarımızın Garp tekniğini bilen sanatkârlar tarafından çalınması" uygulamaya kondu.[10] Bu yasak yalnızca radyoyla sınırlı kalmadı ve yurt çapında bir

10 Oransay (1985); s. 120.

yasak olarak algılanarak yaygın tepkilere yol açtı. Max Reinhard'ın raporu, gerçekleşen bir kehanet niteliği kazanmıştı; Reinhard İstanbul Belediyesi tarafından ısmarlanan raporunda Milli Türk Operasını kurmanın yanı sıra, opera izleyicisini hazırlamanın da gerekli olduğunu söylüyordu:

> Kemal Paşa bir emirle radyolardaki eski musıki saatlerini azaltabilir, hatta tamamen kaldırabilir. Onun yerine Batı musıkisini koyabilir. Her kasaba meydanında Batı musıkisi konserleri düzenletebilir. Fakat bu müsbet bir iş olmaz. Halk gizli bir mukavemetle kapalı perdeli odasında, yakın şark radyolarını dinler. Bu direkt değişikliği de antipatik karşılar ve bir gün hiç umulmayan bir anda aksülamel başlar... Yapılan emekler bir anda yıkılır gider. Bu suretle Türk operasının oynayacağı güzel temsiller snobismin tesiri ile, onu seyreder gibi görünen geçici ve mahdut bir kalabalıktan başka müşteri bulamamak tehlikesine maruz kalır.[11]

Gerçekten de Kahire radyosu o günlerde çok popüler hale gelmişti. 1935'te ünlü orkestra şefi Praetorius'un Riyasetücumhur Orkestrasının başına geçmesinin ardından, radyo satın almaya gidenlerin, "İçinde Praetorius olmasın ha!" dediği anlatılıyor. Bu yasak iki yıl sürdü. 5 Eylül 1936'da, o zamana kadar Türk Telsiz Telefon A.Ş. tarafından işletilen İstanbul ve Ankara vericileri, on yıllık sözleşmenin bitmesiyle devlete geçti; Ankara Radyosu müdürlüğüne Veli Kanık atandı ve 6 Eylülden itibaren radyodan şarkı ve oyun havaları yeniden yayınlanmaya başlandı; fasıl yayınına ise daha sonra geri dönüldü.

Yasağın Atatürk'ün fikri olmadığı ve bundan pişmanlık duyduğu yolunda çeşitli yorumlar var. Örneğin Vasfi Rıza Zobu, yasağın hâlâ geçerli olduğu sırada bir akşam Paşa'nın sofrasındayken, onun isteği üzerine alaturka bir parça söyler ve bitirince, masadakilerle birlikte tedirginlik içinde neler olacağını beklemeye başlar. Şöyle der Atatürk:

> Ne yazık ki benim sözlerimi yanlış anladılar... Ben demek istedim ki, bizim seve seve dinlediğimiz Türk bestelerini onlara (Batılılara) da dinletmek çaresi bulunsun... "Türk'ün nağmelerini kaldırıp atalım da sadece Batı milletlerinin hazırdan musıkisini alıp kendimize maledelim, yalnız onları dinleyelim" demedim. Yanlış anladılar sözlerimi, ortalığı öyle bir velveleye verdiler ki, ben de bir daha lafını edemez oldum.[12]

Bu anlatım, söz konusu yasak hakkındaki yorumların çoğuyla uyuşuyor. Şükrü Kaya'nın Vedat Nedim Tör'ün de kışkırtmasıyla "ulusal musıki meselesi"

11 Aktaran Etem Üngör; *Musıki Mecmuası* (Kasım 1963); s. 189.

12 Vasfi Rıza Zobu'dan aktaran Oransay (1985); s. 105. Osman Ergin, Hafız Yaşar Okur'dan aktardığı bir anıda, Atatürk'ün bir fasıl heyetini alıp Moda'ya gidişini, Belvü gazinosunda Karmen çalan Bahriye muzikasını durdurup incesaz heyetine "Çalınız!" deyişini, zeybek havasına geçildiğinde halkın da oynamaya başlayışını, Atatürk'ün de Şark musıkisinin hiç de uyuşuklaştırıcı olmadığını görmekten memnunluk duyduğunu anlatır. Bkz. Oransay (1985); s. 96.

si"nin önderliğine soyunduğu ve işgüzarlık ederek böyle bir yasak koyduğu, geri adım atmaktan hoşlanmayan Atatürk'ün de o günlerin devrimci ortamında bu işe ses çıkartmadığı konusunda "alaturkacılar" arasında hatırı sayılır bir görüş birliği var; "alafrangacılar" ise 1934'teki yasağı alkışlarken, yasağın 1936'da kaldırılması hakkında genelde sessiz kalıyor. İşgüzarlık olsun olmasın, bu yasak diğer Atatürk devrimlerinin uygulanış biçimiyle hiç de çelişik gözükmüyor.

1934'e geri dönecek olursak: 24 Kasımda Milli Eğitim Bakanı Abidin Özmen başkanlığında bir kongre toplandı – önde gelen sekiz Türk müzikçisi, "Türkiye Devlet Musıki ve Tiyatro Akademisinin Ana Çizgileri" başlıklı bir rapor hazırladı. Bu raporda Ankara Devlet Konservatuvarının kurulması ve Batıdan uzmanlar getirilmesi gerektiği vurgulandı. Nitekim bu raporun ardından Joseph Marx, Paul Hindemith, Carl Ebert ve Béla Bartók gibi, dünya müziğinin büyük isimlerinden raporlar alındı; bu sayılanlardan son üçü Türkiye'ye geldi, incelemeler yaptı ve idari görevler üstlendi.

Milli müziğin ortaya çıkartılması işinin "ehil eller"e bırakılması gerekliliği, Aralık 1934'te ilginç bir vesileyle anlaşıldı. Ankara bu ayda hem İran şahının ziyaretine, hem de Atatürk'ün şehre gelişinin yıldönümü kutlamalarına sahne olacaktı ve her ikisi için de, genç Türk bestecilerine çok kısa sürede operalar bestelemeleri söylenmişti. Türk ve İran uluslarının kardeşliğini anlatan *Özsoy* destanı, Atatürk'ün isteği üzerine Adnan Saygun tarafından bestelendi. Ne var ki Osman Zeki Üngör, Riyasetücumhur Orkestrasını vermeyi reddetti; bunun üzerine eser karma bir orkestra tarafından çalındı. Osman Zeki Bey orkestranın başında daha fazla kalamadı elbette; onun yerine Adnan Saygun geçti. Adnan Bey ve Necil Kâzım Akses, 27 Aralık kutlamaları için birer perdelik opera siparişi verilen üç besteciden ikisiydi; üçüncü besteci Ulvi Cemal Erkin ise bu şerefi reddetmişti. Dönemin Halkevleri Başkanının "Otuz kişiyi astırdım, onu da astırırım," dediği anlatılıyor. Atatürk, Akses'in *Bayönder* ve Saygun'un *Taşbebek* operalarını beğenmedi ve üç gün sonra Burhan Belge'ye *Ulus* gazetesinde görüşlerini yazdırttı: "Bu işin gereksiz ve amatörce olduğunu, gençlerden birtakım ilerici arayışlar değil, Türk ruhuna seslenecek yeni bir ulusal küğ beklendiğini, yapılan denemeyle bu konuda yararlı olabilecek biçimde yetişmediklerinin anlaşıldığını, küğ devriminin zaman istediğini, böyle birtakım gösterişlerle değil, sabırlı ve sürekli çalışmayla başarıya ulaşabileceğini"[13] anlatan yazıdan sonra Adnan Saygun Ankara'dan ayrılarak İstanbul'a gitti ve Atatürk ölene kadar da geri dönmedi. Yazının en dikkat çeken özelliği, Sovyet Devrimi ertesinde "toplumsal gerçekçilik"in Parti tarafından sanatçılara dayatılmasını anıştıran tonu, müziği bireysel anlatım aracı olarak değil, toplumsal işlevi olan bir araç olarak tanımlaması.

25-30 yaşlarında, Avrupa'da müzik eğitimi görmüş deneyimsiz gençlerle müzik devrimi yapılamayacağım anlaşılması üzerine 1935 yılında Avrupalı bir uzman arayışına girildi. Bu alanda Almanya ve Sovyetler Birliği arasında bir rekabet yaşandı ve Ruslar, Ankara, İstanbul ve İzmir'i kapsayan ve bir ay süren

13 Oransay (1985); s. 121.



Türkiye Cumhuriyetinde "Batı Müziği" eğitimi.

ciddi bir konser/gösteri çıkartması yaptıysa da, sonunda Alman ekolü yeğlendi. Berlin'de talebe müfettişi olan Cevat Dursunoğlu'na bir talimat yollandı ve konservatuvar kuracak bir uzman bulması istendi. Dursunoğlu kısa bir araştırmadan sonra, dönemin en ünlü orkestra şeflerinden Wilhelm Furtwangler'le temas kurmaya çalıştı, ancak şef randevu bile veremeyecek kadar meşguldü. En büyük hobisinin arkeoloji olduğunu öğrenen Dursunoğlu, Türkiye'deki kazılardan birkaç nadide parça getirtip bunları şefe armağan etmek istediğini söyleyince, Furtwangler daha fazla karşı koyamadı. Türkiye'ye gelmesi, uluslararası angajmanları nedeniyle olanaksızdı, ama önerebileceği bir isim vardı: Paul Hindemith. Gobbels'in "kültür bolşeviği" diyerek afaroz ettiği Hindemith, Karaorman'da bir köyde münzevi bir yaşam sürüyordu. Dursunoğlu uzun araştırmalar sonunda ünlü besteciyi buldu; Türk devleti adına yapılan teklifi Hindemith sevinerek kabul etti ve ilk kez 5 Nisan 1935'te Ankara'ya geldi, Mayıs ortasına kadar kaldı, sonra çeşitli aralık ve sürelerle üç kez daha gelip gitti. Türkiye'de bulunduğu zaman zarfında oldukça verimli çalışan Hindemith, dört ana rapor hazırladı: İlk raporda Ankara Devlet Konservatuvarının nasıl kurulması gerektiğini, ikincisinde Riyasetücumhur Orkestrasının nasıl ıslah edileceğini, üçüncüsünde orkestra enstrümanlarının yenilenmesinin zorunluluğunu, dördüncüsündeyse müzik sanatının yurt sathında nasıl yaygınlaştırılacağını anlattı. Musıki yaşamına gerekli olan kütüphaneci, derlemeci ve araştırmacıların yetiştirilmesi, musıki araç ve gereçlerinin gümrük işlemlerinin kolaylaştırılması gerektiğini vurgulayan Hindemith, çoksesli müziğin halka benimsetilmesi için şu önerileri yapıyordu:

— İsteyen herkesin katılabileceği kurs ve okullar açılmalı,

— Yerel korolar, bandolar, orkestralar kurulmalı,

— "Halk musıkisi" kitabı hazırlanmalı,

— Müzikçiler köylere gitmeli, aylarca kalarak "müziği yaşamalı", ancak bundan sonra kendi bestelerinde bu müzikten yararlanmalı.[14]

Milli çoksesli müzik için Klasik Türk musıkisi yerine Türk halk müziğini temel olarak almayı öneren ve bunun için bilimsel anlamda alan araştırması yapılması gerektiğini söyleyen Hindemith'ten sonra 5 Kasım 1936'da gelen ve toplam üç hafta kalan Béla Bartók, karşısında söylediklerini can kulağıyla dinleyen bir kitle buldu ve beklentileri fazlasıyla karşıladı. Temelde Hindemith'le aynı görüşü paylaşıyordu; üstelik Türk müziği için önerdiği şeyleri kendisi Macar müziği için yapmıştı. Macaristan'da da şehirlerde çingenelerce çalman bir tür sanat müziği vardı ve bunun gerçek Macar müziği olduğu kanısı yaygındı – oysa Bartók, köylerde yaptığı geniş araştırmalar sonucunda durumun hiç de böyle olmadığı sonucuna varmış, halkın yaşattığı müziği ortaya çıkartmıştı.[15] Türkiye'de de benzer bir "musıki vaziyeti" görüyordu Bartók; dahası, Macar müziğinde karşılaştığı bazı özelliklerin Türk müziğinden kaynaklandığını, iki

14 Oransay, "Çoksesli Musiki", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*; s. 1528.

15 *Halk Müziği Hakkında Béla Bartók'un Üç Konferansı*; Receb Ulusoğlu Basımevi, Ankara (1936); birinci konferans; s. 16.

ulusun müzikleri arasındaki bağların binlerce yıl öncesine gittiğini düşünüyordu – Türk tarih tezi için beklenmedik bir destek gelmişti! Hindemith gibi Bartók da "köylerin... musıkisini oralarda uzun zaman yaşamak suretile his" etmenin[16] ve "etnografi ve folklor ilimlerinin"[17] önemini vurguladı. "Fikrimce; ancak yerinde sahiplerinin yanıbaşında yaşanmadıkça köylü musıkisinin bir musıkici üzerine tam manasile tesir etmesi mümkün değildir."[18]

Bartók, Adnan Saygun ile birlikte Adana'ya giderek yörede müzik araştırmalarında bulundu, ilkel teknolojiye rağmen kayıtlar yaptı ve kayda değer bir arşiv oluşturdu; Macaristan'a döndükten sonra da geride Adnan Saygun'u kendi milli müzik anlayışının temsilcisi olarak bıraktı. *Ülkü* dergisinin Ağustos 1936 tarihli sayısında "Türk müziğinin inkişaf yolu"nu açıklayan Saygun, Hindemith ve Bartók'un öğrettiklerinin bir sentezine ulaşma çabasında görünüyor – bir yandan halk-koroları ve bandolarının kurulmasının ne kadar önemli olduğunu ve halkevlerinin bu konudaki katkılarını şükranla karşıladığını belirtiyor, öte yandan Türk müziğinin özelliklerinin korunmasına büyük özen gösterilmesi gerektiğini söylüyor.[19]

## Devrim Günlerinde Müzik Tartışmaları

Bu noktada, tartışmanın özünde ne olduğunu ve zaman içinde nasıl bir değişim gösterdiğini biraz daha açmak gerekiyor. Müzik devriminin çıkış noktası, Şark müziği de denilen, saraya, meyhaneye ve tekkeye ait olduğu ileri sürülen Klasik Türk musıkisinin safdışı bırakılması, yasaklanması, hatta inkâr edilmesi, buna karşın halk müziğinin öne çıkarılıp Batı teknikleriyle işlenerek Klasik Batı müziği kalıpları ve yapıları içinde ürünler verilmesini sağlamaktı. Bu doğrultuda bir yozlaşmışlık/saflık ikiliği kolayca kuruldu ve bu eksene dayanan söylem kolayca hâkim kılındı: Yüzyılların köhne saray müziği ve onun durağanlaştırıcı etkisi terk edilmeli, saf kalmayı başarmış (ama aynı yüzyıllar boyunca nasıl bir değişim geçirdiği hiç sorgulanmayan) halk müziğinin Türk ırkının "fıtriyat"ına denk düşen canlılığına sarılınmalıydı.

Ne var ki pratikte durum bu kadar kolay değildi. Halk müziğinin aralık yapısı en az Klasik Türk musıkisininki kadar karmaşıktı; her iki müziğin çalgıları normalize olmamıştı, yani iki ney ve iki bağlama birbirine uymuyordu. Dahası her iki müziğin önemli bir bölümünü Batı çalgılarıyla çalmak olanaksızdı. Tekseslilik in evrensel olmadığı ve çokseslilik in çağdaşlık için bir önkoşul olduğunu söyleyenler, her iki müziğin armonize edilmesinin eş derecede zor olduğunu görmezden geliyordu ama, en azından Adnan Saygun, Atatürk'ün kafasındaki projenin olanaksızlığını, Paşa'nın adını vermeden kesin bir dille ortaya koymuştu: "Garplıların bu çokses tarzını alıp bizim türkülerimize tatbik etmek

16 Ibid.
17 Ibid.; ikinci konferans; s. 20.
18 Ibid.; s. 21.
19 Adnan Saygun; "Türk Müziğinin İnkişaf Yolu", *Ülkü*; Ağustos 1936; ss. 419-423.

imkânsızdır bir alman veya italyan türküsü ile bizim türkülerimiz arasında bir yakınlık bulmak kabil değildir. Böyle olunca onların kendi bünyelerinden çıkarmış oldukları bir armonileme sistemini türkülerimize tatbik etmek abesle uğraşmak olur... Türkülerimiz, ancak kendi bünyelerinden çıkacak bir armoni ile hususiyetlerini kaybetmezler."[20] Hüseyin Saadettin Arel, aynı şeyin Klasik Türk musıkisi için de geçerli olduğunu söylüyor, Salih Murat Uzdilek ve Kemal İlerici ile birlikte, bu müziğin aralıklarını saptamak ve buna uygun bir armoni kuramı geliştirmek için çalışıyordu.[21]

Bu arayışların olumlu bir sonuç vereceğinden kuşku duyanlar zaman içinde arttı; Batıda müzik eğitimi görmüş yetenekli insanların Türk müziğinden yararlanmak istediklerinde kullanabilecekleri kuramsal altyapı çok sınırlıydı ve koşullar el yordamıyla ilerlemeyi gerektiriyordu. Türk müziği ve Batı müziğinin aynı akademik yapı içinde çalışılamamasından doğan bir tıkanıklık söz konusuydu. Dönemin devrimci aceleciliği geçtikten sonra Adnan Saygun şöyle diyecekti: "Ben yazmak ihtiyacında olan bir insanım. Benim için makam denilen şey bir renktir sadece... serbestçe kullanırım, böylelikle bütün çalgılar, piyano, orkestra elimin altına gelir... İstediğini istediğin teknikle yazacaksın. İstersen eski perde sistemine göre yaz. Sonuçta evrensel çizgiye ulaşabiliyor musun, insanlığa seslenebiliyor musun?"[22] Saygun, kendi çalışmalarında yalnız halk müziğinden değil, Klasik Türk musıkisinden de yararlandı ve sanatçının bireysel arayışlarının önceliğini vurguladı.[23] Necil Kâzım Akses de ünlü İngiliz müzikçisi Sir William Walton ile 1948 yılında onuruna verilen bir kokteylde karşılaşınca, halk müziğindeki çokseslendirme çalışmalarını anlattığını, Walton'ın da "Ben size samimi bir şey söyleyeyim mi? Bu şuna benzer: Kulübeleri toplayıp saray yapmaya. Öyle saray olmaz," dediğini anlatır ve "Bu bir hakikattir. Halk türküleri öylece kalmalı. Onları toplayıp da büyük bir senfoni yazamazsınız," der.[24] Cemal Reşit Rey ise "Batı müziği" ile "Türk müziği"nin karşılaştırılmasına bile imkân olmadığını, birincisinin bestecileri, icracıları, orkestraları, çalgıları, müzikologları, konservatuvarları ile kolaylıkla ağır bastığını savunmuştur.[25]

Görüldüğü gibi 1920'lerde ve 30'larda, can alıcı soruyu sormak mümkün olmamıştı: Bir ülkede nasıl bir müzik yapılacağını devlet belirleyebilir mi?

20 Ibid.; s. 422.

21 "Teksesli Müzik", *Türkiye Ansiklopedisi 1923-73*; Kaynak Kitaplar, İstanbul (1974); s. 1110.

22 *Adnan Saygun'a Armağan*; And Müzik Vakfı Yayınları (1990); s. 32.

23 Ibid.; s. 24.

24 Nejat Başeğmezler, hazırlayan; *Necil Kâzım Akses'e Armağan*; And Müzik Vakfı Yayınları, Ankara (1993); s. 34.

25 Cemal Reşit Rey; "Türk Müziği – Batı Müziği", *Orkestra*; sayı 19 (1964).

## Atatürk'ten Sonra

8 Ocak 1938 tarihli *Ulus* gazetesinde, Atatürk'ün dört gün önce Kemal Ünal'a yazdırdığı "Fasıl musıkisi milli musıki değildir ve olamaz" başlıklı yazı yayımlandı.[26] Bu yazıda yer alan "bugünkü Türk kafası, musıkiyi düşündüğü zaman yalnız basit oyunlara yarayacak, insanlara basit ve geçici heyecan verecek musıki aramıyor. Musıki dendiği zaman yüksek duygularımızın, hayat ve hatıralarımızın ifadesini bulan bir musıki murad ediyoruz" ve "musıkiden beklediğimizin maddi, fikri ve hissi uyanıklık ve çevikliğin takviyesi olduğuna şüphe yoktur," ifadeleriyle müzik devriminin amaçları yeniden belirlendi.[27]

1941 Temmuzunda Ankara Devlet Konservatuvarı ilk mezunlarını verdi. Diploma töreninde bir konuşma yapan Milli Eğitim Bakanı Hasan-Âli Yücel, "Müellifi bizden olmayabilir, bestekâr başka milletten olabilir. Fakat o sözleri ve sesleri anlayan ve canlandıran biziz. Onun için, Devlet Konservatuvarının temsil ettiği piyesler, oynadığı operalar bizimdir, Türktür ve millidir,"[28] diyerek milli müzik tartışmasına yeni bir açılım getirdi. İsmet İnönü, cumhurbaşkanlığı sırasında viyolonsel dersleri aldı, Ankara'daki konserleri sadık bir şekilde takip etti ve 1930'ların müzik politikası çizgisinden ayrılmadı.[29]

1950'den sonraysa müziğe daha çok Batılılaşmışlığın bir göstergesi olduğu ölçüde devletçe önem verildi, yani altyapı için fazla bir şey yapılmazken, bireysel anlamda başarılı öğrenci ve sanatçılar desteklendi, yurtdışından ünlü orkestralar getirtildi. 1960'lardaki VII. Milli Eğitim Şurası, Müzik ve Sahne Sanatları Danışma Kurulu gibi oluşumlar herhangi bir belirleyiciliğe sahip olamadı. TRT'nin etkisi, Batılı anlamda Klasik müziğin halka benimsetilmesini isteyenleri hayal kırıklığına uğrattı. 1983'te konservatuvarlar üniversitelere bağlandı, Türk musıkisi konservatuvarları kuruldu ve böylece garip bir ikibaşlılık yaratıldı.[30] Bütün bu süre boyunca konservatuvarların verdiği toplam bestecilik mezunu sayısı 40'la sınırlı kaldı,[31] Ankara, İstanbul ve İzmir senfoni orkestraları haftalık konserlerinde Türk bestecilerinin yapıtlarına çok az yer verildi.[32]

26 Oransay (1985); s. 127.
27 Oransay (1988); s. 1523.
28 Ali; s. 1533.
29 Murat Katoğlu; "Cumhuriyet Türkiyesinde Eğitim, Kültür, Sanat", *Türkiye Tarihi*; Cem Yayınevi, İstanbul (1984); cilt 4, s. 486.
30 Oransay (1988); s. 1524.
31 Katoğlu; s. 487.
32 *Adnan Saygun'a Armağan*; s. 45.

## Devletsiz Müzik

Bugün Türkiye'nin müzik ortamına bakıldığında ilk göze çarpan şey, büyük oranda kendiliğinden gelişen bazı yönelimlerin hâkimiyeti: 1980'lerde çok tartışılan arabesk olgusu artık şehre göçün ve işsizliğin kaçınılmaz bir sonucu olarak kanıksanmış gözüküyor; halk müziği, ülke çapında hâlâ en çok "satan" müzik; Klasik Türk müziğinin popülarize hali olan sanat müziği, kendi sanatçıları tarafından gelişememekle suçlanıyor; pop müzikte büyük sayılabilecek bir canlılık yaşanıyor ve bu canlılık birtakım özgün arayışlar da getirmiş durumda. Klasik müziğin elit bir tüketicisi varsa da bu, Türk bestecilerinin ortaya çıkmasına ve onların özgün üretim yapmasına pek yansımıyor – İlhan Usmanbaş, Bülent Arel ve İlhan Mimaroğlu'nun uluslararası başarıya ulaşmış yapıtları Türkiye'de neredeyse hiç bilinmiyor. Bu üçlünün en genci olan Mimaroğlu'nun 1926 doğumlu olduğu ve New York'ta yaşadığı göz önünde bulundurulursa, Türkiye'deki Klasik müzik ortamının çoraklığı daha iyi anlaşılabilir.

Öte yandan müzik eğitimi konusundaki uygulamalar, istenir çok şey bırakıyor. Müzik beğenisinin gelişmesi eğer Hindemith, Bartók ve diğerlerinin öne sürdüğü gibi bir olguysa, halkevlerinin kapatılmasında sonra bu konuda milli eğitim kapsamında fazla bir çaba gösterilmediği ortada. Aynı şey, Klasik Türk musıkisi için de geçerli – geleneksel musıkinin çokseslendirilmesi gerektiğine inanan "alaturkacılar", eğitim kurumları ve konservatuvarların yetersizliğinden yakınıyor.

Bütün bunları söyledikten sonra, dünyadaki yönelimleri de hesaba katmak gerekiyor. 1990'lı yıllar, "dünya müziği" kavramının iyice yerleştiği bir dönemdi; Peter Gabriel'ın *real world* adlı geniş kapsamlı projesi, "yerküresel köy" söyleminin şampiyonlarının en çok gurur duyduğu çalışmalardan biriydi – Sibirya'dan, Tanzanya'dan, Pakistan'dan, Güney Amerika'dan, İrlanda'dan müzisyenlerin yapıtları dünyanın her yerinde dinlenir oldu. Müziğin önsınırındaki Kronos Quartet, Romen ve Afrikalı bestecilerin yapıtlarını Philip Glass'in ve Wagner'in bestelerinin yanı sıra seslendirdi. Asıl ilginç ve önemli gözükense, müziğin bu artan dolaşım hızının sonunda etkileşimin de büyük oranda artması ve örneğin Amerikalı bir bestecinin Hint müziğinden etkilenebilmesi. "Bu diğer temayülleri atarak yalnız köylü musıkisine gitmek temayülünü şüphesiz ki müdafaa edecek değilim. Bence şayanı ehemmiyet olan nokta bu temayülün muasır diğer temayüller yanındaki meşruiyetini tebarüz ettirmektir"[33] diyen Béla Bartók haklıydı; müzik nasıl yapılmalı sorusunu "yalnız ve her şeyden önce içtenlik... İşte bu kadar..."[34] diyen Adnan Saygun da. Bugün evrensel müziğin koşulu evrensel olmak; milliyetçilik bunun için bir önkoşul değil. Devletin bu alanda bir rolü olacaksa bu da son ürünün nasıl olma-

33 *Halk Müziği Hakkında Béla Bartók'un Üç Konferansı*; s. 23.
34 *Adnan Saygun'a Armağan*; s. 24.

sı gerektiğini belirlemek ve yasaklamacı bir siyasa izlemek değil, çağdaş anlamda müzik eğitimini yaygın olarak sağlamak ve altyapı sorunlarının çözülmesine katkıda bulunmak gibi gözüküyor. Atatürk'ün müzik devrimi girişiminin hikâyesi, nelerin nasıl değiştirilebileceği konusunda günümüz için de önemli ipuçları sağlıyor.

KAYNAKÇA:


*Adnan Saygun'a Armağan*; And Müzik Vakfı Yayınları, İstanbul (1990).

"Çoksesli Müzik", *Türkiye Ansiklopedisi 1923-73*; Kaynak Kitaplar, İstanbul (1974).

*Halk Müziği Hakkında Béla Bartók'un 3 Konferansı*; Receb Ulusoğlu Basımevi, Ankara (1936).

"Teksesli Müzik", *Türkiye Ansiklopedisi 1923-73*; Kaynak Kitaplar, İstanbul (1974).

Laiha Karabey Akıncı; *Garplı Gözüyle Türk Musıkisi*; Doğan Güneş Yayınları, İstanbul (1963).

Bülent Aksoy; "Tanzimattan Cumhuriyete Musıki ve Batılılaşma", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*; İletişim Yayınları, İstanbul (1985).

Filiz Ali; "Türkiye Cumhuriyetinde Konservatuvarlar", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*; İletişim Yayınları, İstanbul (1988).

Necip Ali; "Türk Dili ve Türk Müziği", *Ülkü*, Birincikanun 1934.

Sadi Yaver Ataman; *Atatürk ve Türk Musikisi*; Kültür Bakanlığı, Ankara (1991).

Béla Bartók; *Turkish Folk Music from Asia Minor*; ed. Benjamin Suchoff; Priceton UP, Princeton (1976).

Nejat Başeğmezler, hazırlayan; *Necil Kâzım Akses'e Armağan*; And Müzik Vakfı Yayınları, Ankara (1993).

Cem Behar; "Ziya Gökalp ve Türk Musıkisi", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*; İletişim Yayınları, İstanbul (1985).

Kemal Zeki Gençosman; *Atatürk Ansiklopedisi*; İstanbul (1971).

Donald S. Hoffman; "An Introduction to Music in Modern Turkey", *The Consort*, no. 22, 1965 yazı.

Evin İlyasoğlu; *Çağlarboyu Müzik Ansiklopedisi*; Yapı Kredi Yayınları, İstanbul (1995).

Murat Katoğlu; "Cumhuriyet Türkiyesinde Eğitim, Kültür, Sanat", *Türkiye Tarihi*; Cem Yayınevi, İstanbul (1989).

Mahmut Ragıb Kösemihal; "Béla Bartók ve Eseri", *Ülkü*; İkinciteşrin 1936.

Mahmut Ragıb Kösemihal; "Halk İçin Koraller", *Ülkü*; Haziran 1936.

Erdoğan Okyay, hazırlayan; *Cevad Memduh Altar'a Armağan*; And Müzik Vakfı Yayınları, Ankara (1989).

Gültekin Oransay, hazırlayan; *Atatürk ile Küğ*; İzmir (1985).

Gültekin Oransay; "Çoksesli Musiki", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*; İletişim Yayınları, İstanbul (1988).

Cemal Reşit Rey; "Türk Müziği – Batı Müziği", *Orkestra*; sayı 19, İstanbul (1964).

Adnan Saygun; "Türk Müziğinin İnkişaf Yolu", *Ülkü*; Ağustos 1936.

Orhan Türkdoğan; *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*; Ankara (1987).

Vamık Volkan ve Norman Itzkowitz; *The Immortal Atatürk*; Chicago UP, Chicago (1986).

Ünsal Yücel; "Atatürk Döneminde Sanat Yaşamı", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*; Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, İstanbul (1983).

# Şeyla Benhabib ile Söyleşi

**Söyleşiyi Yapan:**
*Ferda Keskin*

**Cogito:** *Türkiye'de ikinci cumhuriyet meselesini de kapsayan tartışmaların önemli bir bölümü, mevcut cumhuriyetin ve anayasalarının demokratik olarak nitelendirilemeyeceğini ve radikal bir değişime gitmek gerektiğini söyleyenlerle yine mevcut cumhuriyeti demokratlaştırmak gerektiğini söyleyenler arasında cereyan etti. Bu konuda siz ne düşünüyorsunuz?*

**Şeyla Benhabib:** İkinci cumhuriyet kavramını sembolik bir kavram olarak almak ve onu kesin bir siyasi eğilim çağrısı olarak nitelendirmemek bence daha doğru olur. Bu konuda büyük dikkatle hareket etmek gerekir: Örneğin, ikinci cumhuriyet birinci cumhuriyetin anayasasını tamamen yıkacak mı? Anayasayı değiştirmenin yöntemleri nelerdir? Anayasayı demokratik bir yolla nasıl değiştirebiliriz? Bir anayasa kongresi toplandı diyelim, tahmin etmediğimiz anti-demokratik güçlerle karşılaşabiliriz. Var olan anayasayı tamamen değiştirmek bu bakımdan yanlış. Anayasayı anti-demokratik yollarla değiştirirsek, kurulacak cumhuriyetin kendi geleneği de anti-demokratik olacaktır. Bunun yerine anayasa üzerinde değişiklikler yaparak onu yaşayan bir belge olarak görmek daha anlamlı olacaktır, çünkü hiçbir siyasi gelişim, bütün var olan kuruluşların ötesinde olamayacaktır. Yani bu demokratik bir süreç olmayacaktır.

**Cogito:** *Sorun da zaten bu sürecin demokratik olup olmayacağı ile ilgili. Türkiye'de anayasanın güvencesi de tartışma konusu. Birincisi anayasalarımız askeri müdahalelerden sonra yazılmış anayasalar. İkincisi, anayasanın güvencesi, genel iradeden bağımsız bir üst kurum; yani Milli Güvenlik Kurulu.*

**Ş.B.:** Evet, hangi anayasanın hangi maddelerinin anti-demokratik bir içeriği olduğu tartışmaya açık. Fakat yine de, anayasanın tümünü eleştirmenin de abes bir çaba olduğunu düşünüyorum. Daha önce, anayasanın içinde, insan hakları ile düzenleyici ve kurumlaştırıcı bölümler arasındaki ilişkiler irdelenmeli, insan haklarının korunması için sağlamlaştırılmalıdır. Çünkü en önemlisi, anayasanın temel bir belge olarak değiştirilemez yönleri olduğunu anlamak. Yani insan haklarını korumak, çoğulcu demokrasiyi sürdürmek, devletin laik niteliğini devam ettirmek demokratik anayasa düzeninin temellerindendir. Buna karşılık, siyasi seçimlerin üç ya da dört yılda bir yapılması, başkanlık sisteminin ya da parlamenter sistemin seçilmesi gibi konular, siyasi düzen içinde tartışılabilecek, değiştirilebilecek kurumsal detaylardır. Değiştirilemeyecek anayasal temellerle kurumsal detaylar ayrıştırılabilmelidir.

İkinci cumhuriyet tartışması, bu bağlamda, kurumsal detaylarla ilgili bir tartışma olabilir. Kamu alanını demokratikleştirmek için radyo-televizyon özgürlüğünü ne şekilde ele almak gerekir? Parti kuruluşları, yerel seçimlerin ulusal seçimlerle ilişkileri gibi konular, demokrasiyi güçlendirmek için kullanılabilecek detaylar ve bu detaylar hakkında her toplumda tartışma açılması gerekir. Fakat benim şu anda gördüğüm kadarıyla, Türkiye'de şu anda en önemli sorunlardan biri, anayasal temeller kavramının yerleşmiş olmamasıdır.

**Cogito:** *Anayasal temellerden kastettiğiniz, örneğin insan hakları...*

**Ş.B.:** İnsan hakları ve çoğulcu demokrasinin arkasında yatan ilkeler. Toplumda, kendi çeşitli değer sistemlerine sahip olan gruplar yaşar. Kendi din anlayışları, ahlak görüşleri, iyi yaşam anlayışları, vs. vardır bu grupların. Bu grupların barış içinde, işbirliği yaparak bir arada kalmalarını ne sağlar? Değer ayrılıklarına rağmen ortak bir adalet yapısının geliştirilmesini sağlayan nedir?

Bu, şu anda Türkiye'de kilit bir nokta, çünkü birtakım gruplar kendi görüş açılarının ve değerlerinin, tek görüş açısı, tek dünya görüşü olabileceğini sanıyorlar ve demokrasiyi kendilerini öne çıkarmak için bir alet olarak kullanıyorlar. Oysa, bu noktada demokrasi kendisini savunmak zorundadır: Çoğulcu demokrasi nihilizm değildir. Bir adalet çerçevesi içinde çoğulculuk kabul ediliyorsa, bu, insan hayatını güden birtakım ahlaki ilkeler ve değerler olmadığından değildir. İnsan aklının akılcı bir şekilde üzerinde karara varamayacağı sorunlar vardır; örneğin Tanrı sorunu, yaşamın en yüksek anlamının ne olduğu gibi sorunlar. Varoluşçu, ateist ya da dindar cevapları vardır bu sorunların. Modern devlette, bu konularda, bir bireyin kendi aklını kullanarak kendisine bir çözüm bulması beklenir. Bu nihilizm değildir; aksine, toleransa ve agnostisizme yol açar. Ancak çoğulculuğun içerdiği bir asgari çerçeve vardır: Evrensel bir ahlak, insan hakları çerçevesi. Çoğulculuk "her şey olur" demek değildir.

Liberal devletin kendi ahlaki temellerini, kamusal ahlak anlayışını görmek gerekir.

Bunu anladıktan sonra, birbirleriyle çelişen değerlerin aynı devlette nasıl var olacakları sorusu gündeme gelir. Bu noktada, her görüş açısının kendisini eleştirel bir sorguya tabi tutması gerekir. Ortaya sürülen herhangi bir gerçeğin bütün gerçekliği oluşturmadığı, kısmi gerçekler olduğu göz önünde tutulmalı. Bütün gerçeği kültür alanında, felsefede arayabiliriz fakat siyaset, bütün gerçekliği aramak için doğru alan değildir. Siyaset, adalet çerçevesi içinde çeşitli gerçek anlayışlarını arayan insanların işbirliği yapmalarına yönelir. Bugün, gerek büyük ahlak sistemlerinin, gerek dinlerin, eleştirel din bilimlerindeki gibi, kendilerine dönük ve eleştirel bir çalışma alanı geliştirmeleri gerekiyor. Din bilimleri ile felsefe arasındaki ilişkiyi irdeleyen ve bunu akılcı bir şekilde, bir çözüme doğru getirmek isteyen çalışmalar hemen din ve devlet arasındaki çelişkileri ortaya çıkarıyor. Bunları tartışmak için ortam yaratmak çok önemli.

**Cogito:** *İslamcı siyaset, siyasetin bütün gerçekliği aramak için doğru alan olmadığını kabul edebilir mi? İslamın kendisi totaliter bir taleple gelmiyor mu? Özellikle siyaset alanında, dile getirdikleri gerçeğin kısmi bir gerçek olmadığı, gerçeğin ta kendisi ve tamamı olduğu yolunda bütünselci bir yaklaşımları var. Yine de Türkiye'de İslamcı çevrelerde söz ettiğiniz türden çalışmalar var.*

**Ş.B.:** İslamcı hareketin içinde bir organik entelektüel kitlenin yetişmesi ve bu organik entelektüellerin akılcı düşünceyle sağlam bir diyaloğa girmesi çok önemli. Şu anda İslamın bu kadar yobaz bir şekilde yorumlanması beni şaşırtıyor, çünkü İslam bir hoşgörü dini. Hıristiyanlığı ve Yahudiliği tanımış bir din. İslamın bir bütün olarak öne sürülmesinin de onun bir yorumu olduğunu görmek gerekir. En iyisi, bu akımın kendi aydınları arasında bir tartışma çıkması olacaktır. Hıristiyanlığın içinde Marksistleri, toplumsal refahçıları vardır, Yahudiliğin içinde de sosyalistleri ve devlete karşı olanları vardır. Örneğin Hasidikler devleti tanımazlar, İsrail devleti de onları kendi başlarına, kendi semtlerinde bırakır. Sonuçta, en önemli değer gelenekleri kendi aralarında sürtünmüş ve diyaloglarında eleştirel olabilmiş olanlardır. Demokratik bir kamuoyu, demokratik bir kültür birikimi için bu tür eleştirel diyalogları geliştirip, her değer sisteminin kendi öncülerini eleştirel bir açıdan ele almaları, ancak kısmen doğrulanabileceklerini anlamaları gerekir. Demokrasiyle akılcılık arasında önemli bir ilişki vardır.

**Cogito:** *Ancak siyaset alanında, kısmi talepler arasında uygun bir diyalog olabilmesi için birtakım ortak noktalar olması gerektiğinden söz ediyoruz. Bu temel ahlaki kavramlardan söz ederken, anayasal çerçeve içinde ilk aklımıza gelenler de insan hakları. Ancak işin kültürel ve coğrafi boyutunu da ele aldığımızda, örneğin insan hakları tamamen Batı'ya özgü bir kavramdır diyen gruplar söz konusu olduğunda, insan hak-*



"Kadın hakları için yapılan yürüyüşte genç bir Türk kadını konuşma yapıyor."

*larının ne olduğu konusunda görüş birliği oluşturmak mümkün olacak mı?*

**Ş.B.:** Bence, bu oldukça yanlış bir yaklaşım. Üç yıl önce Viyana'da yapılan Uluslararası İnsan Hakları Konferansı'nda, Singapur'un başbakanı, felsefeci Richard Rorty ile aynı fikirdeydi, "İnsan hakları çerçevesi Batı'nın yarattığı bir çerçevedir, bize ait değildir" diyordu. Ancak bu kültürel savunma yanlış bir tarih anlayışından yola çıkıyor. Öncelikle bütün dinlerde, insan haklarına yakın bir evrensel içerik vardır. İnsana saygı duyan bir adalet anlayışı; yalan söylememek, ihanet etmemek, başkasının mülküne el koymamak gibi ilkeler bugün yaşayan tüm kültürlerde var. Olaylar, bu ortak ilkelerde değil, daha öteye giden, toplum düzenlemesiyle ilgili insan haklarında; örneğin iktisadi adalet, demokratik katılım hakları, siyasi katılım hakları gibi konularda çıkıyor.

Singapur başbakanının yaptığı gibi "Demokrasi bize göre değil, biz bireyci bir toplum değiliz" diyen ve kültürcü bir savunma ortaya koyan gruplar, aslında Batı'dan modernleşmeyle gelen teknolojiyi kullanıp, demokrasinin reddedilmesi gerektiğini savunuyorlar. Çin bunun en açık örneği: İktisadi ve teknolojik bir kalkınma hamlesi içinde, modernleşmenin getirilerini kullanıyor, fakat demokratik katılım haklarını tanımıyor. Bu seçici modernlik, Ziya Gökalp'in Emile Durkheim'dan esinlenerek öne sürdüğü "medeniyet" ve "kültür" ayrımını tekrar ediyor; bunu savunmak çok zor. Kültür rölativizmi, modernleşme sürecini tamamen reddetmiyor, istediğini seçip alıyor.

**Cogito:** *Bu tür bir seçiciliğin arkasında olgular ve değerler arasında kesin bir ayrım yapılabileceği anlayışı, yani temelde pozitivist bir tutum var. Bu tutum bilimlerin kapsadığı alanların değer yüklü alanlar olmadığını öne sürüyor, yaşamın değerlerle bezenmiş diğer alanlarını muhafaza etmek istiyor. Yani belki de, kendilerine rağmen pozitivizmi, Batı'nın en belirgin özelliklerinden birini kullanıyorlar.*

**Ş.B.:** Tabii. Bir tarafta bilim ve doğa bağlamında kabul ettikleri gerçekler var, öbür tarafta ise başka değer yargıları olduğunu varsayıyorlar. Bu, modernleşmenin getirdiği akılcılık ve aydınlanma sürecinin oldukça seçici bir şekilde sahiplenilmesidir. Getirdiği çelişkileri irdelememiz gerekir. Seçici aydınlanma mümkün mü?

**Cogito:** *Bu sorunu 19. yüzyıl Osmanlı aydınları da yaşamışlardı. Batı'nın bilimini ve teknolojisini alırken kendi değerlerini nasıl muhafaza edebileceklerini düşünüyorlardı. Cumhuriyetin de bu tür bir sorunu olduğunu söylemek gerek. Batılılaşma sürecinde bizim olanın ne kadarını koruyacağız?*

**Ş.B.:** Modernleşme sürecinin her kültürde yarattığı sorunlar vardır. Sadece Batı dışı kültürlerde değil, Batı'nın içinde de bu tür çelişkiler yaşanıyor. Örneğin kır yaşamından bütün hayat anlayışlarının değişeceği modernleşme süreci. Bir İtalyan köylüsüyle bir Türk entelektüelinin modernleşme sürecinde aynı sorunlarla karşılaşacağını zannetmiyorum, ancak her ikisi de çelişkili süreçler.

Tarihi, Galileo ile Kilisè arasındaki çelişkileri, ya da Darwin'in evrim kuramı üzerine hâlâ Amerika'da devam eden tartışmaları unutuyoruz. Bu belki de medeniyet ve kültür arasında 19. yüzyıl Alman romantizminden gelen bir ayrılık. İlk olarak Novalis gibi düşünürlerle başlıyor; kendi benliklerini, kendi içeriklerini koruma çabaları sırasında, dil, bir temel olarak görülmeye başlanıyor, her dilin yarattığı öz edebiyatı temel olarak alınıyor. Bu açıdan romantizm akımı, Batı'nın kendi içinde, kendi özerk kültürlerini korumak için yarattığı bir akımdır. Bu çelişkilerin yalnızca kültürler arasında değil, kültürlerin içinde de var olduğunu gösterir bize.

**Cogito:** *Batı modernliğinin de aldığı farklı biçimler ve bu biçimlere özgü farklı evrim süreçleri var. Yani, Batı modernliğini de bir bütün olarak görmek zor. Peki siz, modernliğin özünü oluşturan bir şey olduğunu düşünüyor musunuz?*

**Ş.B.:** Benim için modernliğin özünü oluşturan üç temel var. Birinci temel, değer alanlarının, yani din, bilim, estetik ve hukuk düşünce sahalarının birbirinden ayrılması. Max Weber buna "kültürel ayrıştırma" demişti. Bununla birlikte gelen, dünyanın büyüsünü kaybedişi var (Entzauberung).

İkincisi, bireyin kendi aklını ve vicdanını kullanarak akılcı bir yerden vardığı ilkelere göre hareket etmesi; yani özerklik. Bu hem bilişsel özerklik, hem de ahlaki özerkliği kapsayan bir temel.

Üçüncü temel de, bütün toplumsal yaşamın, akılcı bir eleştiriye tabi tutularak, insanlarm kendi istekleriyle bir araya geldikleri bir örgüt olarak görülmesidir. Bu bizi devlet kuramında konsensüs anlayışına götürür. Herhangi bir siyasal iktidarın meşruiyeti, bireylerin akılcı yollarla vereceği rızaya bağlıdır.

**Cogito:** *Peki, Türkiye Cumhuriyeti'ni bir modernleşme projesi olarak düşünürsek, bu saydıklarımızın onun hedefleri arasında olduğunu düşünüyor musunuz? Bu temeller Türkiye Cumhuriyeti'nde ne ölçüde hayata geçirilebildi?*

**Ş.B.:** Laiklik ilkesi, değer alanlarının birbirlerinden ayrılması üzerine kurulmuştur. Ancak cumhuriyetçi kültürde, yeterince eleştirel, demokratik ve çoğulcu bir değer çatışması için yol açılmadı. Laikliğe pozitivist bir tutumla yaklaşıldığı için, ortaya çıkabilecek çatışmalar cumhuriyet yıllarında yaşanmadı. Bugün ise bastırılmış olanın geri dönüşü ile yüz yüzeyiz. Ben cumhuriyetin bir geleneği, bir düşünce şeklini tamamen yok etmesini, yani Kemalizmin devrimlerini, bir tarihi alternatifsizlik olarak da görüyorum. Bu bastırılan düşünce akımları şu anda sivil toplumda tekrar ortaya çıktılar. Artık, odak noktasının laiklikten çoğulçuluğa geçirilmesi gerektiğini anlamak gerekiyor. Tabii laiklik ve çoğulculuk birbiriyle çakışan ilkeler değiller. Bu bağlamda, bu değer tartışmalarını, anayasal temeller içinde geliştirmek Türkiye'nin en önemli projesi olmalı.

İkinci sorun özerklik. Ne bilişsel özerklik, ne de ahlaki özerklik yeterince gelişmedi. Belki de bu gerçekten toplum yapısındaki farklılıklarla ilgili; Türki-

ye'de daha cemaatçi, iktisadi bireyciliği daha az gelişmiş, kapitalistleşme sürecinden uzak kalmış bir toplumdan söz ediyoruz. Bireyin özerkliği ancak tartışmanın ve katılımın genişlemesiyle elde edilebilir, birey özerkliğini kendi başına elde edemez. Özerklik, kooperatif bir çalışmayı ve anlaşmayı da gerektiriyor.

Üçüncü konu, meşruiyet konusu. Bence Kemalizmin en büyük sorunlarından biri, devletçilikle demokrasiyi birbirine karıştırması. Devletçiliğin otoriter, tepeden inme bir içeriği vardır. Halkın kendi kendini düşünmesine bazen yardımcı olabilir, bazen olamaz. Bir yandan kamu sektörünü yaratırken, diğer yandan bireyin girişimciliğini engeller. Demokratik politikada devlet, siyasetin alanı değildir, devlet siyasetin yapısını belirleyen bir çerçevedir, bir düzenleme alanıdır. Ancak devletçilik, Atatürk devrimlerinde olduğu gibi, devleti siyaset alanında en önemli aktör olarak görür, ki burada aydınlanmacı bir despotluk anlayışı vardır.

Modernleşmenin çeşitliliklerini ortaya koyduktan sonra cumhuriyetçi deneyimde kadın haklarına bir göz atmak ilginç olacaktır. Fransız kadınları oy hakkını 1948 yılında alırken, Türk kadınlarına bu hak 1934 yılında tanınmıştır. Hemen savaştan sonra neden bu tip bir tutumla karşı karşıya kalıyoruz? Bir yandan devletin ataerkil aile yapısına karşı verdiği bir savaş var; Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçiş, ataerkil aile yapısının da kırılması demek oluyor. Ancak, öte yandan devlet, kadınları kendi otoritesi altına alıyor. Bu noktada devletin eski yapılara karşı savaşımında kadını bir kart olarak kullanışını da görüyoruz. Bugün de İslamcılarla savaşta kadın, laik devlet ile dini gruplar arasında bir piyon durumunda. Cumhuriyet kadına kamu hayatına katılma imkânı sağlamıştır. Bugün ilginç olan ise, İslamcı hareketin, istese de istemese de, kadının kamu hayatına katılımındaki çelişkileri ortaya çıkarması. Kadınlar bu çelişkileri yaşıyorlar ve sonucunda masum kuzular gibi evlerine dönmeyecekler. Pek çok insan, bu çelişkilerin sonucunda yeni bir sentez oluşturacak ve kamu hayatının bir parçası olarak da kalacaktır.

Bu açıdan, bir zamanlar, İslamcı hareketin kadınları yalnızca ezdiğini düşünürken yanlış yaptığımızı düşünüyorum. Bu hareketlerin oldukça gerici içerikleri olduğu muhakkak. Ancak kadınlar kamu yaşamına girdiklerinde özerklik de kazandılar. Kadının kendisini örgütlerken ortaya çıkardığı paradokslar olarak görebiliriz bunları. Sosyolojik gelişmeler ile doktriner gelişmeler arasında tezatları yaşayan kadınlar oluyor. Zamanla, şimdi olduğu gibi, henüz içeriğinin ne olduğunu bilemeyeceğimiz İslamcı feminizm ortaya çıkıyor. Tam anlamıyla gerici mi olacak, yoksa kendi çelişkileri içinde bir atılımda mı bulunacak? Bu da Cumhuriyet'in en önemli miraslarından biri.

Bu sürecin çelişkileri yaşandığı sürece, bunlar olumlu gelişmeler. Örneğin, İran'daki gelişmeler için *Chanel under chador* (Çarşafın altında Chanel) deniyor. Birçok kadın, doktor, milletvekili, kadı, öğretmen olarak çalışırken İslamı kanu-

nu kabul ediyor, ancak özel yaşamında farklı bir şekilde yaşamaya başlıyor. Bu çelişkileri görmek ve örgütsel açıdan düşünmek çok önemli.

**Cogito:** *Kamusal alanla özel alan arasındaki ilişkiyi yeniden şekillendirirken Cumhuriyet'in fazlasıyla müdahaleci olduğunu söyleyebiliriz. Kadınlara oy hakkının verilmesi, bu açıdan geleneksel bir müdahale. Ancak bu müdahale farklı biçimlerde bütün özel alana yayıldığı zaman sorunlar çıkıyor.*

**Ş.B.:** Tabii, bu, totalitarizme kadar gidebilir. Bu noktada, özel alanın özerkliğini tamamen kaybetmesinden söz ediyoruz.

**Cogito:** *Özel alanla kamusal alan arasında net bir ayrım olduğunu düşünüyor musunuz?*

**Ş.B.:** Hayır, ben bu ayrımın yeniden düşünülmesi ve çizgilerin tekrar çizilmesi gerektiğini yazdım. Kadın hakları söz konusu olduğunda, örneğin kadınların dövülmesi, aile içi tecavüz, kız çocuklarına tecavüz edilmesi gibi durumlarda, devlet ve kanuni düzen, aile hayatına, özel hayata karışıp kadının insan haklarını korumalıdır. Bu, biraz önce sözünü ettiğimiz anayasal temellerdendir. İslamcı dünyada, özel hayat tamamen yok edilip kamusal hayatın bir parçası haline getirilirken, Batı'da devlet özel hayata karışmak konusunda hep tedirgindir. Feminizmin ortaya attığı tartışmalardan biridir bu. Devlet ve kamu düzeni, zaman zaman özel hayata müdahale etmeli, zaman zaman da özel alana özerklik tanımalıdır. Ancak bu, hiçbir zaman insan hakları, özellikle kadın hakları pahasına olmamalıdır.

Özel ve kamusal alanlar arasındaki ayrımın ontolojik bir ayrım olduğunu düşünmüyorum. Toplumsal ve tarihi bir ayrım olduğunu ve değişik toplumlar tarafından çeşitli şekillerde örgütlendiğini düşünüyorum. İlkel toplumlarda aile yapısı üzerine kurulmuş toplum yapıları, aile hayatını siyasi hayatın temeli olarak alan toplumlar da var. Eski Çin toplum yapılarında, ya da Hindistan'da, aile ile siyaset arasındaki ayrımlar pek düzenli değildir. Liberal devletin, kamu hayatıyla özel hayat arasında hukuki bir düzen kurup, bu düzenin sınırlarına saygı göstermesi gerekiyor. Sivil toplumda, çizgilerin adil ya da yeterli olup olmadığı konusunda tartışmalar olmalıdır tabii. Ancak, kadın eşitliği ve özerkliği sağlandıktan sonra devletin özel hayata saygı duyması gerekir.

**Cogito:** *Türkiye gibi bir ülkede, bu sadece kadın haklarıyla ilgili bir konu değil. Özel alanda yapılan müdahale Batı ülkelerinde olduğundan çok daha fazla. Belki anayasanın demokratik olmadığı söylenirken, kastedilen şeyin bir parçası da, devletin kendini özel hayata kendi ortaya koyduğu değerler çerçevesinde karışabilmesini sağlayacak kilde konumlandırmış olması.*

**Ş.B.:** Bence, bu durumda özel hayat değil, sivil hayat demek gerekiyor. Biz, feminist kuramda, özel alanı üçe ayırıyoruz: Aile hayatı, iktisadi alan (kapitalist

düzende özel mülkiyet anlayışı ile özelleşmiş bir alan) ve sivil toplum örgütlenmeleri. Bu üçünü birbirinden ayırmak sosyolojik olarak yararlı, çünkü devlet ile aralarındaki ilişkiler değişik şekillerde saptanıyor. Devletin iktisadi alana karışması gerektiğini söylerken aile hayatına karışmasını desteklemeyebiliriz, ya da aile hayatına karışması gerektiğini ileri sürerken, sivil topluma müdahalesini desteklemeyebiliriz.

Bu alanlara kavramsal bir açıklık getirmek gerekiyor ve bu bağlamda, ben eğitimi sivil toplumun bir parçası olarak görüyorum.

# Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine Bir Söyleşi*

## Jürgen Habermas ile Söyleşi

**Söyleşiyi Yapanlar:**
*Mikael Carleheden, René Gabriels*

*— 1984'te İspanyol parlamentosuna seslendiğinizde "ütopik güçlerin tükendiğine" değinerek, "bir kez daha, bütüncül bir bakışın olanaksız olduğu" ve karanlık bir geleceğe baktığımız bir dönemde yaşadığımızdan söz etmiştiniz* (Die Neue Unübersichtlichkeit). *Bize göre bu tanı son on yıldır geçerliğinden hiçbir şey yitirmedi. Sözde "var olan sosyalizmin" çöküşü ve Soğuk Savaş'ın son bulması, yerini, ne yazık ki, barış ve huzur içinde bir dünyaya bırakmadı. Tam tersine, kendimizi, iç savaşlar, ırkçılık, yeniden yoksulluk ve hemen hemen hiç dizginlenmeyen çevre yıkımının yaşandığı bir dünyada bulduk. 1989'daki "yumuşak" devrimin kimi insanlara aşıladığı umutların –Fukuyama "tarihin son bulması"ndan bile söz ediyordu– aslında hayal oldukları çok kısa bir süre sonra ortaya çıktı. Bu sorunlara bir çözüm getirmek amacıyla,* Olgular ve Değerler Arasında (Faktizität und Geltung) *adlı yapıtınızda, evrenselci bir dünya*

* Jürgen Habermas, *A Berlin Republic: Writings on Germany*, Polity Press (çev. Steven Rendall) 1997.

*düzeninin başlangıcı için umutsuzluğun doğurduğu bir umuttan söz ediyorsunuz. Dahası, sosyalist görüşe sımsıkı sarılıyorsunuz. Yurttaşların kendi içlerinde kavramaları gereken özgür bir yaşam biçimi için zorunlu olan koşulların özünü oluşturan bir kavram olarak sosyalizme yalnızca radikal demokrasiyle ulaşılabilir. Bunu belirtirken, ana çizgileri ve hedefi inceden inceye belirlenmiş ideal bir yaşam biçimine, ütopik olan her şeye kesin bir tavırla sırt çeviriyorsunuz. Demokrasinin işleyişi açısından geliştirdiğiniz kavramda önemli olan, önceden kestirilemeyen başarılı yaşam biçimleri için gerekli olan koşullara biçimsel bir tanımlama getirilmesidir.* Olgular ve Değerler Arasında*'nın önsözünde, "tümüyle laikleştirilmiş bir siyasal düzende, radikal demokrasi olmadan anayasal bir devletin de var olamayacağı ve barınamayacağı" görüşüne yer veriyorsunuz. Peki ama, radikal demokrasiye ulaşılabilir mi? Bu noktada, demokratik bir toplum için gerekli koşulların, örneğin, eşit katılım olanağının, daha önce sözü edilen sorunlar ve giderek artan toplumsal karmaşa ışığında, aşırı ütopyacı olup olmadığı sorusu gündeme geliyor. "Modernist proje"nin sonucu belirsiz yapısının gerçekten de ütopik bir hedeften yoksun olduğu, ancak ütopik güçler olmadan da bir gelişme gösteremeyeceği savına katılıyor musunuz?*

**Jürgen Habermas:** Tabii, bir kez daha yalnızca yüce demokratik ilkelerin benimsenmesi gerekliliğini savunmamamız için, kuşkuculuğun dikeninin, normatif özümüze derinlemesine saplanmış olması gerekir. Sizin de belirttiğiniz gibi, aktarmaya çalıştıklarımın ardında güncel dünya koşullarının kuşkucu bir değerlendirmesi yatıyor. Benimsediğim yolun, John Rawls'un adalet kuramı gibi, tek başına ele alındığında oldukça beğeni toplayan, salt normatif kavramlardan farklı oluşu bu yüzdendir.

Her şeyden önce, şu anda ülkelerimizde var olan demokratik ve anayasal uygulamalara katıldığımız sürece sessizce de olsa kabul ettiğimiz bir şeyi kanıtlamak üzere, yeniden yapılandırıcı bir çözümleme bulmaya çalışıyorum. Konuya, tümüyle alaycı bir anlayışla yaklaşmak, uygulamalarda tanınmayacak düzeyde bir değişim olmadıkça, bu tür uygulamalarla bağdaşmaz. Normatif töz yok olur olmaz, örneğin, insanlar mahkemelerden artık adil çözüm bekleyemeyeceklerini, seçmenler seslerini hiçbir zaman devlet politikasında duyuramayacaklarını düşündükleri zaman, yasalar davranışları denetleyen bir araca dönüşmek zorunda kalırlar ve demokratik çoğunluğun kararı önemsiz bir aldatmacaya ve kendini aldatma gösterisine dönüşür. Anayasal ilkelerin, baş döndürücü toplumsal karmaşıklıklar karşısında boyun eğmesinin kaçınılmazlığı göz ardı edilemez. Bu durumlarda, adalet ve demokrasiyle ilgili görüşlerimiz değişecek ve yurttaşların normatif benlik anlayışları kökten bir değişime uğrayacaktır. Bu tür kavramsal bağlantılar toplumsal gerçeklere ışık tuttuğundan, meşruiyetini yalnızca kendi kendine yasa yapma görüşünden alan bir yasal sistemle ilgili, bu tür karşılıklı bağlantılı çıkarımların tekrar yapılandırılması yararlı olacaktır.

İkinci olarak, yerleşmiş uygulamalarımızın, bu normatif benlik anlayışının, başlangıç noktasında aldatıcı olmadığını ortaya koymaya çalışıyorum. Bu demokratik anayasaları, yasa koyucuların hukuk ve yönetim organlarıyla birlikte her gün üzerinde çalıştıkları ve siyasal kamu alanında süreklilikleri için canla

başla durmaksızın savaşılan çeşitli tasarılar olarak görüyorum. Ne var ki, içlerinde radikal demokrasinin kendi kendini yöneten bir tür sosyalizm olduğu görüşünün de olduğu, çok sevegeldiğimiz birtakım yorumlardan kurtulmak zorundayız. Karmaşık toplum koşullarında, yalnızca iletişim kuramı açısından kavranan bir demokrasi geçerli olabilir. Bu durumda, merkez ile çevre arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi gerekir: Benim modelimde, normatif beklentilerin yükünü büyük ölçüde taşıyanlar, dokunulmamış bireysel bir kesimde oluşan iletişim biçimlerinin yanı sıra, liberal bir siyasal kültür içinde yer alan ve yaşamsal bir önem taşıyan kamu kesiminin iletişiminden oluşan bir sivil toplum içindeki iletişim biçimleridir. İşte bu nedenle haklısınız; toplumsal akımların müdahaleci, etkili, yenileyici gücü ve bu tür akımları devinime geçiren ütopyacı imge ve güçler olmadan hiçbir değişim sağlanamaz. Ancak bu, Ernst Bloch'un çalışmalarındaki gibi, kuramın tek başına ütopyaların yerini alması gerektiği anlamına gelmez.

— *Cumhuriyetçi radikal demokrasi görüşünü eleştirdiniz, çünkü bu görüş, başka şeylerin yanı sıra, politikanın kaçınılmaz dizgeci yapısını ve kendine özgü dinamiğini açıklayıcı nitelikte değildir. Size göre politika, yalnızca bir eylem kuramı açısından değil, aynı zamanda bir sistemler kuramı açısından da ele alınmalıdır. Yasalarla düzenlenmiş özgür irade anlamındaki bir halk egemenliğinin temelinde, iletişsel eylemi içeren görüş ve istenç oluşumu süreçlerinin yanı sıra, belli bir güç aracılığıyla yönetilen bir siyasal düzen yatar. Bu da yurttaşların görüş ve istencinin, sisteme içkin dinamiklere zarar vermeden, siyasal düzeni nasıl etkileyebileceği sorusunu gündeme getirir. Bu soruyu yanıtlamak üzere iki farklı model geliştirdiniz.* Volkssouveränitat als Verfahren *(1988)* (Halk Egemenliği)'nde *önerdiğiniz "kuşatma modeli"*, İletişsel Eylem Kuramı *'ndaki iki katmanlı toplum kavramıyla bir benzerlik taşıyordu. Bu modelde, yurttaşların, "siyasal kaleyi", onu ele geçirmek gibi bir niyetleri olmadan, yargı ve karar alma süreçlerini etkileyen siyasal tartışmalar yoluyla kuşattıklarına dikkat çekilir.* Olgular ve Değerler Arasında *yapıtınızda, yerleşik siyasal düzenin bir merkez ve çevreden oluştuğu bir "kanal modeli"nden yola çıkıyorsunuz. Yurttaşların, merkezi, yani parlamentoyu, mahkemeleri ve bakanlar kurulunu etkileyebilmeleri için, iletilen görüşlerin demokratik ve anayasal süreçler aracılığıyla çevreden merkeze aktarılması gerekir. Siyasal dolaşım sisteminde yasalar, iletişsel gücü yönetimsel güce dönüştüren bir araç işlevi görürler.*

Olgular ve Değerler Arasında*'daki bu iki düzlemli toplumsal modelin tam olarak oturtulduğu konumu* İletişsel Eylem Kuramı*'nda önerilen modelden ayıran nedir? "Kuşatma" ve "Kanal" benzetmeleriniz, sistemlerle yaşam-dünyası arasında farklı bağlantılar kurmuyor mu? "Kuşatma" modeline göre demokrasi, kapitalist ekonomi ve himayeci bir toplum devletinin yükümlülüklerini kısıtlamanın biraz ötesine geçen bir yol gibi görünüyor... Kanal modeli, kuşatma modeline kıyasla, ekonomide ve siyasal yönetimde çok daha kapsamlı bir demokratikleşmeye olanak tanımıyor mu?*

**J. H.:** O dönemde, yurttaşların, iletişsel güce dayanarak kamu yönetimlerindeki bürokratik gücü "kuşatmaları" imgesini önermemdeki amaç, klasik

devrim görüşüne, yani devlet gücünün ele geçirilmesine ve yıkılmasına karşı çıkmaktı. Yurttaşların her türlü kısıtlayıcı bağlardan kurtulmuş iletişsel özgürlüklerinin, tıpkı Rawls'un Kant ile aynı görüşü paylaşarak belirttiği gibi, "aklın kamusal kullanımı" ile etkili olacağı sanılır. Ancak siyasal alanda birbirleriyle çekişen görüşlerin "etkisi" ve kamusal düzlem çerçevesine demokratik işlemler aracılığıyla oluşan iletişsel güç, ancak, yönetimsel gücü, onu ele geçirme niyeti olmaksızın, düzene sokup denetleyecek biçimde etkilediği sürece işlevsel olabilir. Öte yandan, kuşatma modeli çok yenilgici bir modeldir; en azından, güçler ayrımını, yasaları "kullanan" yürütme ve yargı yetkilerinin aldıkları kararları haklı kılmak için, tümüyle yasa koyucu otoriteler tarafından düzenlenen alanlara ulaşmakta kısıtlı oldukları biçiminde algıladığınızda öyledir. Günümüzde düzenlemesi gereken konular, siyasal yasa koyucunun önceden düzene koyabileceği bir konumda olmadığı türde konulardır. Bu tür durumlarda, söz konusu noktalara somut bir biçim vermek ve onların hukuksal gelişimini sürdürmek, yürütme ve yasama yetkilerinin elindedir. Bu tür işlemler de uygulamadan çok, temel oluşturmakla ilgili bir söylem gerektirir. Ne var ki, bunun meşru olabilmesi için, bu üstü kapalı yardımcı ya da alt yasaların (Nebengesetzgebung) da farklı katılım biçimlerine gereksinimi vardır; demokratik istenç-oluşumu sürecinin bir bölümü, yürütmenin kendisine yansımalı ve alt yasaları yaratan yasama kurulu, kendisini, daha kapsamlı bir hukuksal eleştiri alanında temize çıkarmak zorundadır. Bu açıdan ele alındığında, kanal modeli kuşatma modelinden çok daha geniş kapsamlı bir demokratikleşmeye dayanır.

*— Politikayı bir yandan bir istenç ve görüş oluşumu biçimi olarak, öte yandan da yönetim olarak ele alıyorsunuz. Bu iki biçim siyasal gücün iletişsel ve yönetimsel güç olarak ikiye ayrıldığı kavramsal ayrımla bir özdeşlik taşıyor. Çağdaş demokrasilerin varsayımlarından bir tanesi de, parlamentonun ve siyasal partilerin düşünce ve istenç oluşumu açısından önem taşıyan kurumlar olduğudur. Ne var ki, parlamentolar artık büyük ölçüde öncelikle iktidara gelmek için gücü ele geçirmeyi amaçlayan siyasal partilerin egemenliği altındadır. Çeşitli toplumsal araştırmalar, politikaya profesyonel bir boyut kazandırılmasının, temsil edenlerle edilenler arasındaki uçurumun giderek büyümesinin yanı sıra, seçim kampanyalarının ticari bir niteliğe bürünmesinin çağdaş politikacıları daha stratejik bir tutum benimsemeye ittiğini de ortaya koymuştur. Bu nedenle, her şeyin enine boyuna düşünüldüğü özenli bir politikaya ayrılan yer giderek daralmaktadır. Bu durumda parlamento ve siyasal partiler ne denli görüş ve istenç oluşumu kurumları olarak görülebilir? Bir de, Klaus von Beyme'nin deyimiyle, "üst" ve "alt" taki halkçılıkla yüz yüze gelindiğinde, parti devletindeki siyasal sınıfın radikal demokrasi ilkesine göre denetlenmesi ne denli olasıdır? Siyasal sistemin, tam da özündeki dinamiğin korunması amacıyla, daha da demokratikleştirilmesi, bir başka deyişle, iletişsel güce daha geniş bir yer verilmesi gerekli görünmüyor mu?*

**J. H.:** Çözümlememle bu sonucu önermeyi amaçlamıştım. Siyasal partiler geçici olarak hükümete yerleştikleri sürece ve demokratik özlerini yitirdikleri ölçüde, içerisinde güç konumlarını kazandıkları ve elde tutmak istedikleri yö-

netim sisteminin bakış açısından hareket edeceklerdir. Öncelikle yerine getirmeleri gereken işlevi, yani siyasal görüş ve istençlere biçim verme sürecini belirleme ve bu sürecin uygulanmasına aracı olma görevlerini ancak reklam kampanyaları biçiminde yerine getirirler. Böylece, kamusal alana, merkezinden değil, dışarıdan karışan kuşatmacılar olarak girerler. Siyasal partilerin yerine getirmeleri gereken çeşitli işlevlerin çok daha kesin sınırlarla belirlenmesi gerekir. Lefort'un haklı olarak belirttiği gibi, bir demokraside politikanın simgesel yeri boş tutulmalıdır; ama bu yer yalnızca demokratik parti liderlerine, söz sahibi kişiler ya da olası yöneticiler olarak değil de, halkın temsilcileri gözüyle bakıldığında boş kalır. Bu da kurumsal bir imgelemi gerektirmektedir. Siyasal istenç oluşumunda partilerin siyasal "katılımını" artırmaya yardımcı olan ve onların devletin organları olarak davranmalarına engel olan kurumsal önlemlere, anayasanın örgütsel bölümünden başlayıp halk oylamalarına ve dahası parti tüzüklerini de içeren konulara uzanan her düzeyde yer verilmelidir.

*— "İdeoloji olarak Teknik ve Bilim" ("Technologie und Wissenschaft als Ideologie") başlıklı denemenizde, 19. yüzyılın sonlarından beri "araştırma ve teknoloji arasındaki giderek artan karşılıklı bağımlılığın... bilimi en önde gelen üretici güç durumuna getirdiğinden" söz ediyorsunuz. Bununla birlikte, bilimsel ve teknolojik gelişmeler demokratik karar ve denetimin büyük ölçüde dışında tutulur. Bilim ve teknoloji dallarında alınan ve uygulanmaları beklenmedik, kimi zaman da insanlık için istenmeyen sonuçlar doğuran kararlarda (örneğin, nükleer güç ve genetik teknolojiyle ilgili kararlarda) demokratik ilkelerin etkili olduğuna çok ender tanık olunur. Siyasal kararların gittikçe daha bilimsel hale gelişi ve iş dünyasında teknolojik bilgiye olan ilginin artışıyla birlikte, toplumun birçok alanının şekillendirilmesi uzmanların kontrolüne girdi. Bu belirleyici gücün, bir "uzman erki" tehdidinin önüne geçilmesi amaçlanarak, nasıl demokratik bir biçimde denetlenip zararsız duruma getirilebileceği sorusu akla gelebilir. İlk yapıtlarınızda, son dönem geliştirdiğiniz, gücün siyasal dolaşımı modelinde sisteme dair bir rolü olmayan, "demokrasi ve teknoloji arasındaki ilişki", "bilimselleştirilmiş siyasal ve kamusal görüş" ve "uzman erki tehlikesi" gibi konulara açıkça ağırlık verdiğinize parmak basmakta yarar var. Bunun bir nedeni var mı? Bilim ve teknolojinin belirleyici gücünü, gücün dolaşımı modelinizde nasıl bir konuma oturtuyorsunuz? Bir "uzman erki" tehlikesi nasıl kısıtlanabilir?*

**J. H.:** *İletişsel Eylem Kuramı*'nda betimlediğim uzman kültürler arasındaki farklılık, ters yönlere doğru riskleri de beraberinde getirmektedir: Bir yanda kültürel bilginin yayılmasını engelleyen ve gündelik iletişsel uygulamaları körelten bir içe dönme tehlikesi, öte yandan da, bu konularla haşır neşir olanlar tarafından uygulanan ve demokratik bir biçimde varılması gereken kararlar üzerinde denetim, yani sizi endişelendiren uzman erki tehdidi. Bilim ve teknolojinin belirleyici gücü, bu açıdan, kesinlikle üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu konuya en son kitabımda değinmedim, çünkü günümüzde, 60'lı yıllardaki durumun tersine, teknokrasi kuramları artık toplumsal bilimler üzerinde etkili bir rol oynamıyor ve tasarı çılgınlığı ile bilime safça inanma artık ta-

rihe karışmış durumda. Daha geniş kamu alanında, bilime karşı eleştirel tutumlar neredeyse moda oldu. Kamu görüşündeki bu değişim, atom ve genetik teknolojinin tehlikeleri konusunda insanların giderek daha bilinçli olmaları gibi kimi olumlu sonuçları da beraberinde getirdi. Teknolojik sonuçların değerlendirilmesi farklı alanlarda oldukça etkili bir biçimde izlekleştirilmiştir. Bu süreçte, "bilimin" özünde yansız olmayan bir yetke olduğunu ve bilimsel girişimin kesinlikle bütüncül olmadığını, yine değerlerle soluk kazanan çekişmeli görüşlere ayrıldığını benimseyen, uzmanlaştırma karşıtı bir uygulama kabul edilmiştir. Siyasal bağlamlı farklı bir bilim kavramı için, bu hareket noktaları daha da geliştirilerek bunlara kamu alanında ve parlamenter çalışmalarda daha ağırlıklı bir yer verilmelidir. Siyasal açıdan uygun görüldüğünde çevirisi yapılamayacak, dahası, uzmanlarca tartışılan seçeneklerinin daha geniş bir kamusal forumda konuşulabileceği şekilde uyarlanamayacak denli özelleştirilmiş hiçbir sorun yoktur. Demokraside uzmanlık siyasal bir ayrıcalık olamaz.

— İletişsel Eylem Kuramı*'nda çözümsüz gerginliklerin, kapitalizm ve demokrasiyi ayırdığını öne sürüyorsunuz. Demokratik anayasal ilkelerle belirtilen çağdaş toplumların öz benlik anlayışı, yasal olarak, yaşam-dünyasının ekonomi ve devletin temsil ettiği alt sistemden önce geldiğini savunur. Gelgelelim, kapitalizmde bu öncelik, devlet tarafından sağlanan toplumsal hizmetlerin toplumdaki eşitsizlikleri etkisiz hale getirilmesiyle yıpranır. Yurttaşlar artık yurttaşlığın özünü oluşturan siyasal katılım olasılıklarını göremez, ya da algılayamaz duruma gelirler. Yanlış anlamıyorsak,* Olgular ve Değerler Arasında*'da yaşam-dünyası/ekonomi değil, yaşam-dünyası/devlet ilişkisi vurgulanıyor. Daha önceki çalışmalarınıza kıyasla, bu kitapta kapitalist ekonomideki yıkıcı güçlerin nasıl demokratik bir biçimde denetlenebileceği sorununa az yer veriyorsunuz. Yine de, gerçekte var olan sosyalizmin son bulmasının, örneğin Friedrich Kambartel ve Claus Offe'nin pazar sosyalizmini ve teminatlı bir temel geliri konu alan yapıtlarında belirttikleri gibi, kapitalizmin eleştirisine yeni bir ivme kazandırabildiği yönünde kanıtlar var. Pazar güdümlü bir ekonomiye içkin sistematik dinamiğe gösterdiğiniz saygıyla, kamusal düşünce ve tartışma temelli bir politika ve kapitalizmin çevrebilimsel bir şekilde ehlileştirilmesi konusunda görüşleriniz arasında bir uyum var mı? Kapitalizm, çevrebilim ve demokrasi arasındaki gerginlik karşısında, bu içkin dinamik kavramını, "olumlu-temize çıkartıcı" ve "olumsuz-yıkıcı" olarak ayırmamız gerekmez mi? Sizce, kapitalizm, çevrebilim ve demokrasinin birbirleriyle ilişkileri nedir? Çevrenin giderek yok edildiği, dağıtılacak işlerin hızla giderek azaldığı bir toplumla karşı karşıya olduğumuza göre, geliştirmiş olduğunuz temel haklar dizgesi temel alınarak, yasal olarak güvence altına alınmış temel bir gelirin ve bu temel gelire bağlı olarak eşit yaşam koşullarının sağlanması olası olamaz mı? "Çalışma toplumunun sonu" (André Gorz) karşısında, uygun biçimde işleyen bir demokrasinin gereği olan öz saygı ve özerkliğin sağlanması için bir temel gelir gerekli değil midir?*

J. H.: *İletişsel Eylem Kuramı*'nda ele alınan toplumsal modernleşme çözümlemesinde amaç, tam da sizin belirttiğiniz ayrıma bir açıklık kazandırmaktı. Kapitalist bir ekonominin ayrıştırıcı faydalarından, ekonomik üretimin belli bir

şekilde düzenlenmesinin meydana getirdiği toplumsal, kültürel ve çevrebilimsel zararları gizlemeden ya da doğal bir yazgı olarak görmeden, kabul etmek zorundayız. Benim asıl ilgilendiğim, yaşam-dünyası ile sistem arasında, paranın iletişsel olarak yapılandırılmış alanlara sömürgeci saldırılarının, değiş tokuş süreçleri ve çevresel yükümlülükler adına, bu özünde yıkıcı ekonomik sisteme set çekme olasılıkları. Bu kuramsal görüş açısından bakıldığında, devlet sosyalizminin iflası, yani paranın yönlendirici işlevinin yerine geniş kapsamlı bir yönetimi getirme girişimi hiç de şaşırtıcı bir olgu değildir; ancak bu, 1989 yılındaki tarihsel olaylar karşısında şaşırmadığım anlamına gelmez.

Öte yandan, Marksist geleneğin geliştirdiği toplumsal kuramlar, bunalım çözümlemesine dayalı dar bir çerçeve içinde ele alındıklarından, günümüzde yapıcı örneklerine rastlanmaz. Üretkenliğinden vazgeçmek istemediğimiz dünya çapında kapitalizmin yıkıcı sonuçları karşısında hepimiz bir bakıma çaresiziz. Bu durum "pazar sosyalizmi" için katıksız normatif modellerin yeniden önem kazandığını açıklıyor. Bu modeller, pazar ekonomisinin, yönlendirici ve yenilik için gerekli dürtülerini muhafaza eden, ancak aynı zamanda sistematik olarak üretilmiş "iyiler"in ve "kötüler"in sistematik olarak tekrarlanan eşitsiz dağılımının yarattığı olumsuz sonuçları kabul etmeyen görüşleri içerir. Tüm bu modellerin düğüm noktası, kuşkusuz, eylem olasılıklarının yok olduğu noktadır. Eski ulus devletin (ve daha yeni birleşmiş uluslarla kalıcı uluslararası toplulukların) eylem yönündeki siyasal gücü ile küresel pazar ağının kendi kendini yönlendiren düzeneği arasında hiçbir bağlantı yoktur. Bu nedenle, dünya ekonomik ilişkilerinde uzun süre geciken yeniden örgütlenmenin sorunları, uluslararası ilişkilerin ümitsiz durumuna, BM ve öteki dünya örgütlerinin rolüne yeni bir ışık tutmaktadır.

80'li yıllarda üzerinde tartışılan, güvence altına alınmış temel gelir düşüncesi, kuşkusuz, yurttaşların öz saygı ve siyasal özerkliklerinin özdeksel temelinin, bireyin işgücü pazarındaki bir bakıma belirsiz başarısından bağımsız olacağı gibi ilginç bir özellik taşımaktadır. Ne var ki, bu tür konular yalnızca, parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya olan bir refah devletinin yeniden oluşumu için gerekli ve karmaşık çabalar bağlammda anlamlı bir biçimde değerlendirilebilir.

*— Doğu ve Orta Avrupa'da, barışçıl Yurttaş Hakları hareketinin ve muhaliflerin getirdikleri eleştiriler, 1989'un devrimci olaylarını temelinde yatıyordu ve "sivil toplum" kavramının Batı'daki aydınlar arasında moda olmasına yardımcı oldu. Bu kavram, muhalifler ve Yurttaş Hakları eylemiyle bağlantılı olduğu için olumlu çağrışımları vardı. Sivil toplumu, "yaşam-dünyasının toplumsal kesimlerinde kamusal iletişimi sağlayan, devlet ve ekonominin dışında kalan, istemli ya da gönüllü kuruluşlar" olarak algılıyorsunuz. "Sivil toplum, bu az çok kendiliğinden oluşan ve toplumsal sorunların özel yaşamdaki yansımalarını belli bir yere oturtup, özümseyip, ayrıntılarına inerek onları siyasal kamu alanına taşıyan kuruluş, örgüt ve eylemlerden oluşur. " Siyasal kamu alanının, yalnızca, "sınıfsal sınırların ötesine geçmiş ve toplumsal katmanlaşma ve sö-*

*mürünün binlerce yıllık zincirlerini kırmış" bir sivil toplumdan destek alabileceğini öne sürüyorsunuz. Bu görüş, kamu alanına yalnızca kitle iletişim gücünün egemen olmadığına, kamu alanının sivil-toplumsal temelini şimdi bile sınıf eşitsizliklerinin ve cinsiyet ayrımının oluşturduğuna, yoksulluğun azalacak yerde daha da arttığına dikkat çeken ampirik bir eleştiriyi gündeme getirmez mi? Demokratik kamu alanıyla ilgili görüşlerinizle, yurttaşlara, çoğunun kişilik yapısıyla bağdaşmayan, gelenek dışı bir kimlik yakıştırmış olmuyor musunuz? Jirinovski'nin Rusya'da, Le Pen'in Fransa'da, Schönhuber'in Almanya'da ve Allessandra Mussolini'nin İtalya'da aldığı sonuçlar, çoğu yurttaşın bir bakıma geleneksel bir kimliğe sahip olduğu izlenimimizi daha da güçlendiriyor. Ulusçu gerilemeler, sivil toplumdan demokratik dürtülerin dışında bir şeyin de doğduğunu ortaya koyuyor. Sağ kanadın sokaktaki baskısı nedeniyle, sivil toplum kavramı artık olumsuz bir anlamı da yüklenmiş durumda... Adalet ve demokratik anayasal devlet ile ilgili söylem kuramınızın ışığında, sivil toplumun demokratik olmayan dürtülerini demokratik olanlardan nasıl ayırıp eleştirebiliriz?*

**J. H.:** Eğer konu bir tanımlamayla ilgili ise, bunu bir iletişim kuramının bakış açısından ele alırsak, totaliter devletlerdeki halkçı kitle seferberliğiyle sivil bir toplumun içinden doğan demokratik eylemler arasında kesin bir ayrım yapabiliriz. *The Origins of Totalitarianism (Totaliterliğin Kökeni)* adlı klasik yapıtında Hannah Arendt bunu yapmış ve bu bağlamda kamusal yapıların oynadığı önemli role parmak basmıştı. İletişsel güç, yalnızca karşılıklı tanıma temeline dayanan bireysel ilişkilerin yaratıldığı ve iletişsel özgürlüklerden yararlanma olanağı sağlayan kamusal alanlarda oluşabilir. Bir başka deyişle bunlar, ortalıkta özgürce dolaşan konular, ilkeler ve bilgiye göre olumlu ya da olumsuz tavırların kendiliğinden oluşabileceği kamusal alanlardır. Bu bozulmamış karşılıklı öznellik biçimleri herhangi bir biçimde zarar görecek olursa, ortaya "birbirlerinden soyutlanmış" birey yığınları çıkar. Bu yığınlar oylamalara güvenen önderler tarafından yönlendirildikleri anda devinime geçerler ve ardından kitle eylemlerine katılma konusunda kolaylıkla kışkırtılabilirler. Arendt'in çözümlemesi yine de, yüzyılımızın ilk yarısının toplu eylem biçimlerine, yani klasik kitle gösterileri ve kitlesel grevlere, Nazi *Reichparteitage*'nin yönetildiği biçime, askeri törenlere göre tasarlanmıştı. Berlusconi'nin totaliter rejim sonrası döneminde, devinim içinde olan kitlelerin imgesi, aralarında elektronik bir bilgi ağı olan kitlenin gerisine çekilmiştir: 1989'da bile, parti ve hükümet binaları önünde başkaldıran kitleler, televizyondaki canlı yayınların konuklarına dönüştüklerinde farklı bir işlev üstlenmişlerdir. Bu nedenle, totaliter devletle ilgili imgeler yok olmuş gibidir, ama *yeni* bir tür kitleselleşmenin yıkıcı gizilgücü yine de etkisini sürdürmektedir. Kitle iletişiminin kamusal alanında bile, kişisel tavırlar arasındaki değiş tokuşu, bir başka deyişle, iletişsel özgürlüklerin kullanımını engelleyen ve soyutlanmış izleyicilerin kavramsal dünyalarını, onları etkisizleştiren bir kitleselleşmeye maruz bırakan yapılar mevcuttur. Halk oylamalarına yasallık kazandıran bir forum işlevi gören bu tür "biçimlendirilmiş" kamusal alanlar, liberal kamusal alanlardan çok farklıdır, çünkü ikincisi "tavır alan" bir halk kitlesine yetki tanıyan bir araç işlevi görür. *Kamu* devinime geçtiğinde, uy-

gun adım yürümek yerine, anarşi ya da kargaşayla zincirleri koparılarak elde edilmiş iletişim özgürlüklerini gözler önüne serer. Halkın, kendiliğinden merkezden kopmuş ve geçirgen yapılarında dağılmış olan gizilgüç toplanıp bir araya getirilerek devinime geçirilir. Bu da, kuşkusuz, sivil bir toplumsal temeli gerektirir. Toplumsal eylemler, o zaman, ilgiyi belli konulara çekip belirli bir katkıda bulunabilirler. Bu süreçte kitlelerin halkçı önderlere bağımlılığı tersyüz edilir: Arenadaki oyuncular eleştiri konusunda eğitimli bir kitlenin onayını aldıkları için onlara minnettar kalırlar.

Kuşkusuz, liberal bir kamu alanının, özgür örgütlenmeye, ehlileştirilmiş kitle iletişim gücüne ve özgürlüğe "alışık" bir kitlenin siyasal kültürüne gereksinimi vardır; sürecin orta yerlerinde az çok mantıklı bir yaşam-dünyasıyla karşılanması gerekir. Bunun da kişilik yapıları açısından karşılığı, geleneksel ötesi kimliklerdir. Şimdi, Batılı demokrasilerdeki bizlerin bile, olaylara tümüyle farklı bir bilinçle yaklaşmak zorunda olduğumuzu öne sürerek karşı çıkacaksınız. Aşırı baskı altında tutulan halkın büyük bir bölümünü Le Pen'lere ve Schönhuber'lere, uluşçuluğa ve yabancı düşmanlığına karşı duyarlı kılan eğilimler, günümüzde de varlığını sürdürüyor. Bunlar karşı konulmaz gerçekler. Ancak bunlar neye karşı çıkıyorlar? Zira bu karşı çıkış, normatif kuramı adına ve erkten yoksun bir zorunluluk edasıyla, geleneksel ötesi bir bilinci körükleyip, böylece karamsar antropolojinin her zaman aydınların düşlerine karşı savaşa sürüklediği insan doğasına karşı bir suç işleyen felsefeciye yönelik olamaz. Yaptığımız tek şey, kuramın uygulamalarına girmiş olan zorunluluğu ayrıntılarına girerek incelemek, bunu yaparken de, yasaların ve demokratik anayasal devletin, yani var olan uygulamaların içinde de, geleneksel ötesi bir temele dayanan ve o ölçüde liberal siyasal bir kültürün kamu bilincine uydurulmuş ilkelerin var olduğunu dikkate almak zorundayız. Bu normatif benlik anlayışı, hiç de gerektiği gibi olmayan ilişkilerimize belli bir dinamik kazandırır: Anayasayı, üzerinde çalışmayı sürdürebileceğimiz –ya da düşkırıklığıyla başımızdan atabileceğimiz– bir tasarı olarak görürüz.

— Olgular ve Değerler Arasında'*da ideal iletişim toplumunu katıksız bir iletişsel toplumsallaşma modeli olarak algılıyorsunuz. Bu bağlamda, daima çekişen varsayımları dondurarak katıksız bir iletişsel toplumsallaşma modeli olarak algılayarak, demokrasi için gerekli olan görüş ve istenç oluşumunun söylemsel niteliğinin yanlış anlaşılmaması gerektiğini vurguluyorsunuz. Gelgelelim, ideal bir iletişim toplumu kavramının temelini idealleştirmeler oluşturur. Bizce idealleştirmeler (en azından) iki biçimde yorumlanabilir. Bu şekilde, insanların geçerlik iddiasında bulunurken, örneğin başkalarını görüşlerine ikna ettiklerini ve o an için kimsenin onlara karşı çıkmadığını ileri sürerken yaptıkları şey de idealleştirme olarak yorumlanabilir. Bu idealleştirmeler, kuşkusuz, insanların yeniden gözden geçirilmeleri gereken savların bulunabileceği olasılığını da göz ardı etmez. İkinci bir yoruma göre, idealleştirmeler, insanların belli geçerlik iddialarında bulunurken, ideal bir iletişsel toplumda son bir görüş birliği ve iletişim üzerine beklentilerini içerir. Albrecht Wellmer bu ikinci yorumun anlamsız olduğuna*

*parmak basmıştır. İdeal iletişim toplumuna tarihin gelecekteki bir aşamasında ulaşılacak olsa, bu her tür insan iletişiminin o noktada son bulacağı anlamına gelir. İdeal bir iletişim toplumunda, idealleştirilen şeyin olasılığını belirleyen koşullar hiçe sayılır. Bu eleştiriye karşın, ideal iletişim toplumu kavramından vazgeçmiş değilsiniz. İdeal iletişim toplumu, katıksız iletişsel toplumsallaşma modeline aykırı sapmaları saptamaya ve belirtmeye yarayan bir araç işlevini görür. Bu kavram, görüş ve istencin oluşum sürecinin özünde var olan, kaçınılması olanaksız süredurum öğelerinin, söz gelimi, bilgiye ulaşmadaki dengesizliklerin ve yetki dağıtımındaki eşitsizliklerin algılanmasına yardımcı olabilir. Görüşümüz doğru ise, katıksız iletişsel toplumsallaşma modeli iki farklı işlevi yerine getirebilir: İlk olarak, süredurumun kaçınılması olanaksız öğelerinin su yüzüne çıkmasına yardımcı olur; ikincisi de, siyasal kamu kesiminde var olan güç ilişkilerine getirilecek eleştiri için normatif bir ölçüt işlevi görür. Kaçınılması olanaksız süredurum öğelerinin belirlenmesi için, sizin öne sürdüğünüz gibi, bir ideal iletişim toplumu kavramına aslında gerek var mı? Geleneksel toplumbilimsel araçlar, ya da Foucault'nunki gibi bir düşünce biçimi bunun için yeterli değil mi? Dahası, zaten çeşitli küreselleşme süreçleri, toplumsal bir eleştiri için vazgeçilmez olan evrensel normatif kıstaslara belli bir biçim vermiyor mu? Bir başka deyişle, giderek tırmanan karşılıklı kültürel, çevresel ve ekonomik bağımlılık kaçınılmaz olarak, küresel toplumsal bağların ve kuralların algılanması ve işlenmesi için gerekli olan"ortak bir dilin oluşmasına" (*Olgular ve Değerler Arasında*) yol açmıyor mu? İdeal iletişim toplumu kavramını bir yana atıp yalnızca idealleştirmenin daha önce sözünü ettiğimiz ilk yorumuna sığınarak bir yere ulaşamaz mıyız?*

**J. H.:** Yaşam-dünyası ve iletişsel eylemi birbirlerini tamamlayan kavramlar olarak sunup, yaşam-dünyasının kendisini iletişsel eylemler aracılığıyla yeniden oluşturduğunu söylerseniz, o zaman değerler, sistemler ve özellikle de dilin karşılıklı anlayışa yönelik kullanımına, yalnızca katıksız iletişsel toplumsallaşma modelinin beklentilerine yanıt veren bir toplumun üstlenebileceği türde bir birleştirme sorumluluğunu yüklemiş olursunuz. *İletişsel Eylem Kuramı*'nda kendimi bu türde bir yorumlayıcı idealizme karşı zaten savunmuştum. Toplumsal birleşme konusunda, kimilerinin yanılgıya düşerek bana mal ettikleri, böylesi bir idealist yanlış anlama karşısındaki kuşkularımı belirtmek için artık Bernhard Peters ile birlikte çok farklı bir yol izliyorum (*Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1993). Bu tür kuşkular Luhmann'ın sistemler kuramı, ya da Foucault'nun güç kuramı aracılığıyla da dile getirilebilir. Bunun yerine, ben, toplumsal süredurumun kaçınılmaz öğelerini gözler önüne sermek için "ideal iletişim toplumu" kavramından yöntembilimsel bir biçimde yararlanıyorum. Bu da üzerinde durduğumuz asıl konu olamaz.

Dahası, Wellmer gibi ben de, Pierce ve Apel'in geliştirdikleri ideal iletişim toplumu kavramını ve hatta "ideal dil durumu" ile ilgili kendi görüşlerimi, "yanlış yere oturtulmuş asılsız somutluk " örnekleri olarak eleştiriyorum. Bu görüşler, zamanla ulaşılabilecek nihai bir durumu belirttikleri için somutlaştırıcıdırlar. Oysa ki, konumuz bu olamaz. Ancak, içinden ancak daha iyi bir savın çıkması beklenen bir kuramsal uygulamanın kaçınılmaz olarak pragmatik olan

varsayımlarının idealleştirici kapsamı üzerine diretmeyi sürdürüyorum. Gerçeğin örtüşme kavramı bir yana atıldıktan sonra, doğruluk savlarının kayıtsız şartsız yapıları yalnızca "ideal koşullar altında öne sürülecek gerekçelerle" (Putnam) açıklanabilir.

"Gerçek" kavramını kanıtlamak ya da haklı çıkarmak açısından çözümleyecek olursak, gerçek ile akla yatkın kabul edilebilirliği aynı kefeye oturtmaktan kaçınmalıyız. Çünkü daha önce mantık açısından doğru kabul edilen bir şeyin yanlış olduğu ortaya çıkabilir. Ancak ileride karşısına çıkacak itirazlara karşı durabileceğine emin olduğumuz ifadelere "doğru" adını veririz; bu, yanılmış olabileceğimiz olasılığını da içine alır. Ama yalnızca, yanlış olabilecekleri riskini göze alarak, önermelerin kayıtsız şartsız doğru olduklarını düşündüğümüzde köprüler kurmaya ve adımlar atmaya, yani bu önermeler doğrultusunda eyleme geçmeye hazır oluruz. Bu kayıtsız şartsızlık anlayışı, ancak, doğru ile akla yatkın arasındaki farkı belirleyen bu haklı çıkarma ya da doğrulama uygulamaları yoluyla ifade edilebilir; bu da, haklı çıkarma uygulamalarımızın, yani savımızın, ideal bir edimin bir parçası olduğunu düşündüğümüzdendir. Bugün bile görüşlerimizi, hiçbir baskı altında kalmadan, yani daha iyi bir savın yaratacağı zorlayıcı olmayan baskı dışında herhangi bir baskı altında kalmadan, elimizdeki en iyi bilgi ve kanıtlara dayanarak oluşturmalıyız. *Olgular ve Değerler Arasında*'nın gönderme yaptığınız bölümünde "bir tartışmada katılımcıların ortaya atmaları gereken, olgulara karşıt olan varsayımların, tartışmadakiler için, zamansal ve uzamsal bağlamdaki kaçınılmaz dar görüşlülüğün aşıldığı bir bakış açısı getirdiğini... ve geçerlik iddialarını aşmanın hakkını verdiğini" savunuyorum. Ancak geçerlik iddialarını aşmakla, anlaşılabilir varlıklardan oluşan ideal bir Öte alana geçemezler.

Yasaların meşruiyeti, oluşturuldukları demokratik süreçlere dayanıyorsa, geçerlik iddialarının söylemsel yollarla çözümlenebileceği durumlarda da bu tür tartışma biçimlerine sık sık başvurmak zorundayım. Demokratik süreç, süreçlere uygun olarak ortaya atılmış önvarsayımları, ancak, bu tür tartışma (ve pazarlık) biçimlerinin hukuki olarak kurumsallaştırılmasıyla daha önce sözünü ettiğimiz görüş ve istenç oluşumlarını yaratabildiği ve bunları garantileyebildiği sürece temellendirebilir. İkna edici normatif ölçütler yalnızca bu koşullar altında oluşabilir. Bunlar, yalnızca küreselleşme sürecinin doğal bir sonucu olarak, kendiliklerinden meydana gelmezler.

*— Siyasal kamusal alan, yalnızca biçimsel olarak düşünüldüğünde eşit bir yerdir; bir başka deyişle, belli bir devlette tüm yurttaşların aynı yasal konuma sahip olması, bunların görüş ve istencin oluşumunu etkileyen olasılıklardan eşit olarak yararlandıkları anlamına gelmez. Siyasal güç hâlâ sınıfa, cinsiyete ve etnik kökenlere göre eşit olmayan bir biçimde dağılmıştır. Buna örnek olarak, çok sayıda demokratik devlette bir alt sınıfın ortaya çıkışı, kadınların politikaya katılımlarının daha az olması, ve Rodney King'i taciz eden polisler beraat ettikten sonra Los Angeles'ta meydana gelen ayaklanmalar sayılabilir. Siyasal savaşım kuramınızdan yola çıkarsak, liberal biçimselciliğin*

*yalnızca cemaatçi değil, aynı zamanda Marksist eleştirisine karşı çıkmak ne ölçüde olasıdır? Kota sorununa, örneğin, siyasal güce katılım olanaklarının artırılması için kadınlara ya da etnik azınlıklara ayrılan pay konusunda ne düşünüyorsunuz?*

**J. H.:** Demokratik anayasal devlette tanınmak için verilen uğraş, yalnızca tüm toplulukların siyasal alana ulaşabildikleri, seslerini duyurabildikleri, gereksinimlerini karşılayabildikleri ve hiçbirinin aşağılanıp dışlanmadığı ölçüde yasal güce sahip olur. Temsil ve yurttaşlık nitelikleri açısından bakıldığında, eşit haklardan yararlanmayı sağlayacak eşit olanaklar için gerçeklere dayalı peşin koşulların güvence altında olması zaten önemli. Bu yalnızca siyasal katılım değil, aynı zamanda toplumsal katılım ve kişisel özgürlükler için de geçerlidir; zira hiç kimse, kişisel özerklik için gerekli koşullar sağlanmadıkça, siyasal açıdan özerk bir davranış biçimi içine giremez. Bu bağlamda kotaları da destekliyorum. Örneğin, tarihsel ve yapısal açıdan kimi haklardan yoksun bırakılmış topluluklar için eşit hak gibi "adil bir değerin" korunması için tek çıkar yol olduğunda, eğitim ve istihdamın tüm dallarında bir "tercihli işe alma" politikası izlenmesini destekliyorum. Bu tür önlemler, "çözüm getirici bir etki" için var oldukları için, özlerinde geçicidirler.

*— Modern demokrasilerde, üyelik kriterleri açısından bakıldığında, insanlar yurttaşlık haklarına sahip oldukları sürece belli bir toplumun üyesi sayılırlar. Sonuçta, halkın egemenliği (*Volkssouveränitat*) belli bir toplum içinde vatandaşlık haklarına sahip olan tüm bireylerle ilintilidir. Yurttaşlık hakları, üyelerle üye olmayanlar, yurttaşlarla yabancılar arasında bir ayrımı gerektirdiğinden, dışlayıcıdırlar. Ahlaki temellere dayanan insan hakları ise, belli bir topluma üyelikle ilgili olmadıkları için yurttaşlık haklarından farklıdırlar. İnsan hakları, genelde bir ulus devletin sınırlarıyla kısıtlı olan yurttaşlık haklarının tersine, kapsayıcıdırlar. İnsan hakları ulus ötesi, evrensel bir yapıya sahiptir. Siyasal felsefe hâlâ, tıpkı liberaller ve cemaatçiler arasındaki tartışmada olduğu gibi, insan hakları ve yurttaşlık haklarının birbirleriyle yarışma durumunda mı, yoksa karşılıklı bir etkileşim içinde mi olduklarını tartışıyor. Bir söylem kuramınız üzerine oluşturduğunuz temel haklar sisteminde, size göre insan hakları ile yurttaşlık hakları arasında içsel bir ilişki olduğu açığa çıkıyor. Bu bağ, "genel yasalar yoluyla değil de, daha çok görüş ve istencin baskı altında kalmadan, iletişsel bir şekilde oluşturulmasıyla sağlanan siyasal özerklik uygulamalarının normatif içeriğinden" kaynaklanmaktadır (*Olgular ve Değerler Arasında*). Eğer yanlış kavramadıysak, size göre temel haklar sisteminin meydana gelişinde başlangıç noktasını, devletsiz bir toplumun yöntembilimsel kurgusu oluşturuyor. Gelgelelim, acı gerçeklikte insan haklarının yasal konumu kuşku götürür: Birçok ulus devletin yasal sistemleri bu haklardan ortaya çıkan ahlaki baskılara karşı koyabiliyor. Bu nedenle, halkın egemenliği kavramı aslında, insan hakları açısından kabul edilemeyecek bir duruma yasal bir meşruiyet kazandırır. Almanya'daki "sığınma tartışması" buna bir örnektir. Böylelikle, bir yandan yurttaşlık hakları ve insan hakları arasındaki içsel ilişki, öte yandan, bu ikisi arasında gerçekte var olan*

*çelişki arasında nasıl bir köprü kurulabileceği sorusu gündeme gelir. Haklar sisteminizin insan haklarının belirsiz yasal konumunu ortaya çıkaran önemli bir araç olabileceğini düşünüyor musunuz? Bir dünya toplumunun yokluğunda, yurttaş hakları ve insan hakları konusunda ahlaki bir hiyerarşi oluşturabilir miyiz? "İnsan onuru" ve "bedensel dokunulmazlık" –eski Yugoslavya'da Soğuk Savaş'ın ardından patlak veren sıcak savaş örneğini düşünün– kimi durumlarda halkın egemenliğinden önce gelen kavramlar değil midir? İnsan haklarının konumu, dünya yurttaşlığı hakları ve gücün dünya çapında tekelleştirilmesiyle bağlantılı değil midir?*

**J. H.:** Birçok soruyu bir anda sordunuz. İlk olarak, ahlaki kökenli *insan* haklarını, anayasalarımızla geçerlik kazanan, yani uygun görülen yasal düzen içinde uymayanların cezalandırılmasıyla güvencede tutulan, insan *hakları*ndan ayrı tutuyorum. Bu hakların, kendi başlarına buyrukmuşçasına, insan haklarının her yerde mutlak yasa konumunu ve geçerliğini taşıdığı bir tür dünya yurttaşlığına doğru itici bir işlevi olması, özlerindeki evrensel insan haklarından kaynaklanmaktadır. Böylesi bir duruma yalnızca uluslararası mahkemeler kanalıyla ulaşılamaz; bunun için karar alma yetkisine sahip, eyleme geçebilen ve müdahale etmesi gereken durumlarda, kendi savaşlarını BM yoluyla meşrulaştıran süper güçlere danışmadan, kendi istenciyle askeri güçlerinden yararlanabilen bir BM'ye gerek vardır. Geçerli temel haklar, Almanya'da "sığınma hakkı" durumunda olduğu gibi meclis kararıyla kısıtlandığında ise, tümüyle farklı bir durum söz konusudur.

İkinci sorunuzda, insan haklarıyla yurttaşlık hakları arasındaki talihsiz çekişmenin, daha doğrusu, klasik yaşam özgürlüğü ve mülkiyet haklarının yasama gücünün egemenliği altında olduğu bir durumun örneği olarak sunduğunuz bu durumdur. Ne var ki, normatif açıdan, ne Almanya'da ne de başka bir yerde, siyasal yasama gücünün temel hakları kısıtlamasına ya da kaldırılmasına izin verilmez. Anayasa Mahkemesi, belli kuralları yeniden gözden geçirerek bu tür kararları geçersiz kılma yetkisine sahiptir. Yeni sığınma yasasının Anayasa Mahkemesi'nin sınavından başarıyla geçebilecek bir özenle oluşturulup oluşturulmadığı sorusunun yanıtını uzmanlara bırakıyor ve bu konuya burada değinmiyorum.

Son olarak, halk egemenliğiyle genel anlamda insan hakları arasındaki ilişkiyle ilgileniyorsunuz. Gelgelelim, sözlerinizle liberal bir insan hakları anlayışından herhangi biçimde bir sapmaya meydan verilmemesinin önemini vurgulamaya çalışıyorsanız, o zaman Bosna'daki iç savaş örneği pek iyi bir seçim sayılmaz. Kitabımda, insan haklarının, ne egemen olan yasama gücüne bırakılabileceği, ne de söz konusu gücün amaçlarına hizmet eden bir araca dönüştürülebileceği duygusuna nasıl bir haklı çözüm getirilebileceğini göstermeye çalıştım. Bireysel özerklik ve yurttaşların özerkliği karşılıklı olarak birbirlerini önceden varsayan kavramlardır. Gerçekten de, halkın egemenliği ve insan haklarının ortak kökeni, siyasal katılım amacıyla kurumsallaştırılmış haklar

biçiminde ortaya çıkan, yurttaşların kendi kendilerine yasa yapma uygulamasının da kurumsallaştırılmış olması gerektiği gerçeğiyle açıklanmalıdır; ne var ki, bu durumda yasal kişilerin öznel haklara sahip oldukları varsayılır; böylesi bir düzen ise, klasik özgürlük hakları olmadan varlık gösteremez. Bu haklar olmadan yasaların olması düşünülemez; yasalar ise, yurttaşların yasaların yapımına katıldıkları konusunda birbirlerini inandırmak için kullandıkları tek araçtır.

— İletişsel Eylem Kuramı'*nda sunduğunuz iki düzlemli toplum kavramı size yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi konusunda bir tanı koyma ve eleştiri getirme olanağı sağladı. Eylemin iletişsel olarak yapılandırılmış alanlarının "hukuksallaştırılması" örneklerine dikkat çekerek, ekonomi ve devlet tarafından oluşturulan medya-odaklı alt sistemlerin, finansal ve bürokratik araçlardan yararlanarak, yaşam-dünyasının simgesel olarak yeniden yaratılışına nasıl el attığını ortaya koyuyorsunuz. Sömürgeleştirme tezi, yasa ortamının eleştirilmesine olanak tanıyor.* Olgular ve Değerler Arasında'*da bu eleştiriden vazgeçmiş görünüyorsunuz. "Hukuksallaştırma" eğiliminin, eğer varsa, toplumla ilgili eleştirinizde sürdürdüğü rol nedir? Sömürgeleştirme tezinizden vaz mı geçtiniz? Aile, okul ve toplumsal politika alanlarında "hukuksallaştırmanın" olumsuz etkilerini açıklamak ve eleştirmek açısından* Olgular ve Değerler Arasında *bizlere ne tür kavramlar sunuyor? Ve bu bağlamda, siyasal karar alma sürecinin, parlementodan hükümete ve hükümetten Federal Anayasa Mahkemesi'ne geçirilmesi konusunda ne düşünüyorsunuz? Bu son gelişme, bir demokrasi için politikanın tehlikeli bir şekilde "hukuksallaştırılışını" temsil etmiyor mu?*

**J. H.:** Kendimi bir konuda düzelttim (*Olgular ve Değerler Arasında* ile kıyaslayın). *Hukuksallaştırmanın* refah devletinin kaçınılmaz sonucu olduğuna artık inanmıyorum. Ancak "refah devleti ataerkilliği" başlığı altında ele aldığım hukuksallaştırma olgusu benim için önemli olmayı sürdürüyor, çünkü günümüzde bir "özel haklar toplumu" olarak göklere çıkartılan liberal modele geri dönüş, özgürlüğün ataerkil bir biçimde verilmesi durumunda, özgürlüklerin kendiliğinden geri alındığı gerçeğinden kaynaklanan ikileme bir çözüm getirmiyor. İşe sorunları böylesi bir çerçeveye yerleştirerek usule bağlı bir adalet modeli geliştiriyorum: Refah devletinin karmaşık ilişkilerinde, özel hükmi kişiler, ortak yasa koyucular olarak ve iletişsel özgürlüklerinden yararlanarak kamusal tartışmalara katılmazlarsa, hangi benzer sorunların benzer biçimde, hangilerinin farklı biçimde ele alındıklarına göre belli ölçütleri oluşturamaz ve gereksinimlerin nasıl yorumlanacağı konusunda kişisel özgürlüklerden eşit olarak yararlanamazlar.

Konu bizzat politikanın hukuksallaştırılması olduğunda Anayasa Mahkemesi, yasa koymada yan bir işlev görecek denli önemsiz bir rol oynar. Mahkeme anayasayı bir "somut değerler düzeniyle" karıştırmamalı, normatif denetimini uygularken de yasa yaratmanın demokratik yapısını gözetmelidir; bir

başka deyişle, yasama sürecinde demokratik sürecin önceden öne sürülen normatif savlarına bir nitelik kazandırılmasını sağlamalıdır. Federal Anayasa Mahkememiz kararlarını böylesi bir usule bağlı, kendini sorgulayan bir temele dayandırıyor olsaydı, sözgelimi kürtaj yasasını, bu yasayı yorucu bir hazırlık sürecinden sonra, tüm görüş ve karşı görüşlerin özenle tartılması sonucu onayından geçiren Meclis'e gerisingeri göndermezdi; üstüne üstlük, yasa, kararlı, iki partiyi de temsil eden bir çoğunluğun oylarıyla meclisten geçti. Mahkeme en azından, karar için başka kaynaklar üretilemedikçe, yasayı geri göndermemeliydi.

*— Almanya Federal Cumhuriyeti 1945 yılından sonra yarım yamalak bir demokrasi oluşturdu. Bize göre, temel haklar ve demokratik kurumlar, istenen biçimde işleyen bir demokrasinin garantisini veremezler. Yurttaşlar artık katılım olanağı görmüyorlarsa ve politikaya olan inançlarını yitirmişlerse –"protestocu seçmenler" ve "politikadan tiksinti" bunun belirtileridir– o zaman demokrasi tehlikede demektir. Bize göre, tarihsel deneyimler ve eğitimle belirlenen demokratik öğrenme süreçlerinin, her şey bir yana, iyi işleyen bir demokrasi açısından büyük önem taşıması bundandır. "Federal Cumhuriyet'in İkinci Yalanı: Yine Normale Dönüyoruz" başlıklı denemenizde Federal Cumhuriyet'i etkisinde bırakan iki "yaşamsal yalan"dan ya da topluca aldanmadan söz ediyorsunuz. Bunlardan ilki Adenauer döneminde ortaya çıktı: "Hepimiz demokratız." Size göre, 1989'dan sonra ikinci bir yaşamsal yalan çıktı: "Yine normale döndük." "İkinci yaşamsal yalan"la ne demek istediğinizi açıklayabilir misiniz? Bu iki yalan Federal Cumhuriyet'teki demokratik öğrenme süreçlerini ne ölçüde aksatmış olabilir? Bütünleştirme süreci boyunca cumhuriyetçi bir Almanya'nın yeniden oluşturulması olanağı göz ardı edildiğinden, 1989-1990 yılları bu açıdan kesin bir boşluğu belirtmiyor mu?*

J. H.: Kuşkusuz yalnızca Federal Almanya'da yaşanan bir sorun olmayan politikadan tiksintinin, bana kalırsa, farklı, birbirlerinin karşıtı ve birbirlerini karşılıklı güçlendiren nedenleri var. Bir yandan, yurttaşlar ulusallaştırılmış parti ortamının yürüye yürüye aşınmış yollarında politikayla anlamlı bir biçimde ilgilenmenin neredeyse olanaksız olduğunu görüp umutsuzluğa kapılıyorlar; siyasal partilerimizin yerel toplantılarındaki eylemsizlik ne denli yoğun bir kullanılmamış gücün boşa gittiğini açıkça ortaya koyuyor. Öte yandan, daha çok demokrasi isteği, yönetimi elinde tutanların aşırı karmaşık yapıdaki dünyayı basit bir reçete ve güçlü adamlarla sıradanlaştırma arzusuyla kesintiye uğramaktadır. "Boş konuşmalar" ve "parti çatışmalarına" eskiden kalma basmakalıp apolitik bir tavırla sırt çevirme, gelir düzeyinin düşeceği ve "işsiz gelişmenin" bir uzantısı olan siyasal denetimden yoksun bir ekonomik gelişmeye dayalı, statünün yitirilmesi korkusuyla yeniden yoğunluk kazanmaktadır. Politikanın artık dünya çapında olan ve şimdi ülke içinde de giderek artan sorunlarla fazlasıyla bir sorumluluk yüklendiği açıkça ortadadır. Devlet sosyalizmi ile

yarışan ve düzen çekişmesinde kazanan kapitalizm değil, savaş sonrası dönemde bir araya gelen elverişli koşullarla refah devleti tarafından yumuşatılmış ve şimdilerde parçalanma durumunda olan bir kapitalizmdir. Gerçekten güç olan bu durum yeni çözümler gerektiriyor, ancak şimdiye dek bu çözümü getirecek imgelem gücünden yoksun kalındı.

Federal Cumhuriyet eski Demokratik Alman Cumhuriyeti'ni alelacele egemenliği altına alışının, yönetimsel bir biçimde yürütülen ve aklı karıştıran sloganlarla sonuna dek götürülen bu sürecin sonuçlarını işte bu genel zeminde iyice kavramak zorundadır. Toplumsal parçalanmanın hangi boyutlara ulaşacağı, bu parçalanmanın iç dengeleri ne denli sarsacağı konusunda hiç kimse şimdiden bir şey söyleyemiyor. Toplumun genelinde, ulusçu eğilimler Almanya içinde yaşanan dağıtım sorunları yanında pek göze çarpmıyor. Görebildiğimiz kadarıyla, aydınların ortaklaşa destekledikleri ve 1990 yılında istekli bir'biçimde kaçınılan cumhuriyetçi yeniden kuruluşun yarattığı ahlaki boşluğu gerici bir biçimde kapatmaya çalışan seçkin bir ulusçuluk yaşanıyor. Beni kaygılandıran, şimdi "yeni normallik" ve "eski Federal Cumhuriyet'e elveda" çığlıkları atanların, 1945'in siyasal-kültürel çöküşünü oldum olası kabul etmeyenler olması. Federal Cumhuriyet'in siyasal uygarlığı 1989 yılına dek ilerleme gösterdi; bu süreci genişletilmiş Federal Cumhuriyet'te de sürdürebilecek miyiz, yoksa geçmiş yine gelip yakamıza mı yapışacak? Ortada bir tek iyi şey var; bereket versin ki, Kohl şimdiye dek Avrupa'nın birleştirilmesi konusunda sürekli diretiyor.

— *"Yurttaşlık ve Ulusal Kimlik" başlıklı makalenizde Avrupa Birliği'ni demokrasiden yoksun olmakla eleştiriyor, ancak Avrupa'nın gelişimiyle ilgili olarak "sakınganca iyimser umutlar" beslediğinizi belirtiyorsunuz* (Olgular ve Değerler Arasında). *Ne var ki, demokrasiye uluslararası bir boyut getirmek, ekonomi ve yönetime uluslararası bir nitelik kazandırmaktan daha kolaymış gibi görünüyor. Sakıngan iyimserliğinizin nedenini tam olarak anlayamıyoruz. Avrupa Birliği gibi bir örgütün ulus ötesi niteliği demokrasiyle ilgili yeni talepleri de beraberinde getirmez mi? Siyasal kamu kesimi, son derece karmaşık bir toplumla karşı karşıya olan ve onu kapsamlı bir biçimde ele alamayan yurttaşların yeteneklerinin tümüyle dışına çıkılmadan, ne denli yaygınlaştırılıp farklı kılınabilir? AB çerçevesinde radikal bir demokrasi gerçekleşebilir mi?*

**J. H.:** Biz Almanlar, olsa olsa, kendimizi yeniden soluk kazanmaya başlayan "Avrupa'nın göbeğinde Doğu'ya yönelik büyük bir güç" düşlerine karşı korumak için siyasal birliğe gerek duyuyoruz. Aynı nedenden ötürü, Almanya'ya ortak bir dış ve güvenlik politikası kazandırmak komşularımızı da yakından ilgilendirecektir. Ne var ki, bu da ancak ortak bir Avrupa anayasası çerçevesinde etkili olabilir. Şimdilik, İskandinavya'da ve diğer yerlerde, yalnızca Brüksel bürokrasisine, bir başka deyişle, sistematik bir biçimde yaratılmış an-

cak yine de ortak bir siyasal yaşamdan yoksun olan bir birliğe karşı çıkılıyor. Gerçekte tek engel, ortak bir siyasal kamu kesiminin, ortaklaşa ilgi duyulan konuların tartışılabileceği bir ortamın bulunmamasıdır. Ne gariptir ki, böylesi bir iletişim ortamının sağlanması en çok aydın sınıfına bağlı olmakla birlikte, bu sınıfın üyeleri sürekli tartışmaktan başka hiçbir şey yapmamaktadır.

*İngilizceden çeviren: Rita Urgan*



"Motosikletli Türk polisleri."

# Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek

Hakan Yılmaz

Sovyetler Birliği'nin yıkılışından sonra Orta Asya ülkelerinde ve Rusya'da uzun süre iş yapmış bir arkadaşım, bir sohbetimizde, oralardaki devletlerin "devlet" gibi olmadığını söylemişti. Arkadaşıma göre, Orta Asya ve Rusya'da devletlerin önlerine koydukları öncelikli iş, vatandaşlarının ve yasal olarak ülkelerinde bulunan yabancıların ihtiyaçlarını karşılamak değil, kendi kurumlarının ve memurlarının çıkarlarını kollamaktı. Arkadaşım, düşüncesini bir adım ileri götürerek, bu ülkelerde devletin sanki özel bir kurum, bir dernek, bir şirketmiş gibi davrandığını, toplumdaki hiçbir kişi ve gruba karşı sorumlu olmadığını ve hesap vermediğini ve daha güçlü, örgütlü ve teçhizatlı olmasının ötesinde, adına devlet denen kurumun o toplumdaki herhangi bir özel kurumdan nitelikçe bir farkı bulunmadığını iddia etti. Arkadaşıma göre, Sovyet düzeninin yıkılmasından sonra eski Sovyet ülkelerinde ortaya çıkan mafyalarla devlet

arasında, o ülke vatandaşları açısından sadece bir nicelik farkı mevcuttu; öz olarak ise, insanların gözünde, hem devlet hem de mafya kendi dar çıkarlarının peşinden koşan, toplumdan kopuk, korkuyla itaat etmek zorunda kaldıkları özel çıkar örgütlerinden başka bir şey değildiler.

Arkadaşımın gözlemleri, Rusya, Orta Asya ülkeleri ve bu arada Türkiye gibi Batılı olmayan ülkelerdeki modern devletin mahiyeti üzerine uzun süredir düşünüp de yapamadığım bir kavramsal ayrımı yapabilmemi sağladı. Bu ayrım, basitçe, devlet ile kamu otoritesi arasındaki ayrımdı. Arkadaşımın sözünü ettiği "devlet" gibi olmayan devletler, aslında, devlet olan ama kamu otoritesi olmayan devletlerdi. Bu devletler, Max Weber'in bilinen devletlik kriterlerini sağlıyorlardı: yani, sınırları belli bir ülkeye sahiptiler; bu ülkede yaşayan uyrukları vardı; ve bu beşeri-coğrafi alanda meşru zor kullanma tekelini ellerinde bulunduruyorlardı (Weber 1958 [1919], s.77-78). Dahası, bu devletlerin devletliği, diğer devletler ve devletlerarası örgütler tarafından da tescil edilmişti. Ancak, Weberyen anlamda devlet olmalarına karşılık, bu devletler kamu otoritesi değildiler. Bir başka deyişle, Weberyen anlamda devlet olmak, kamu otoritesi olmanın gerekli şartıydı ama yeterli şartı değildi.

Jürgen Habermas'a göre, devlet, kamu otoritesi olma sıfatını, "kendi hukukuna tabi olanların ortak kamusal selametini sağlama görevine borçludur" (Habermas 1997a, s.58). Habermas, feodal devletten modern devlete geçişi, "temsili kamu"dan "kamu otoritesi"ne geçiş olarak anlatıyor. Temsili kamu, kapitalizm öncesi iktidar biçimlerine, özellikle de feodal iktidara ait bir nitelik. Temsili kamudan kastedilen, feodal hükümdarın halkını temsil etmesi değil. Feodal hükümdarla tebası arasında, örneğin günümüzde parlamento ve ulus arasındaki gibi, bir temsil ilişkisi yoktu; dahası, feodal hükümdar böyle bir temsil iddiasında da bulunmazdı. Feodal hükümdar halkını temsil etmezdi; o, halkın önünde, iktidarın cisimleşmiş, vücuda gelmiş, ete kana bürünmüş hali olarak bizzat kendisini temsil ve teşhir ederdi. Feodal hükümdar, kendi şahsında cisimleşmiş iktidarın kaynağı olarak da, hiçbir zaman halkın tercihini değil, daha yüksek ve daha soyut bir kuvvetin, mesela Tanrının, inayetini gösterir ve kendisini bu yüce kuvvetin taşıyıcısı olarak halka takdim ederdi. Feodal hükümdar, kendisinden daha büyük bir kuvvetten kaynaklanan ve kendi şahsında vücut bulan iktidarı halk önünde temsil ve teşhir etmek için stilize edilmiş törenlere, işaretlere, kıyafetlere, jestlere, hitap biçimlerine ve soylu davranış kodlarına müracaat ederdi (Habermas 1997a, s.62-71 ve 1997b, s.106). Gianfranco Poggi'nin Fransa kralının hayatına ilişkin olarak aşağıda söylediği gibi, feodal hükümdar doğumundan ölümüne dek, hayatının her anında "kamusal" (aleni, göz önünde) ve törensel bir hayat yaşardı:

> Fransa kralı baştan aşağı "kamusal" [aleni] bir şahsiyetti. Annesi onu herkesin gözü önünde doğurdu. Ve doğduğu andan itibaren, yaşantısı, en küçük ayrıntısına varıncaya kadar, kendisine eşlik eden yüksek devlet memurlarının gözleri önünde cereyan etti. Herkesin gözü

> önünde yedi, herkesin gözü önünde uyudu, herkesin gözü önünde uyandı, giydirildi ve bakımı yapıldı, herkesin gözü önünde çişini ve kakasını yaptı. Çiftleşirken herkesin gözü önünde değildi belki; ama, bakire karısının bekâretini bozmasının nasıl herkes tarafından merakla beklendiği göz önüne alınırsa, çiftleşirken de pek yalnız kalmadığı anlaşılır. Herkesin gözü önünde yıkanmazdı; ama, öte yandan, kendi başına kaldığında da yıkandığı pek söylenemez. (Herkesin gözü önünde) öldüğünde, vücudu yine herkesin gözü önünde hemen ve alelacele parçalara ayrıldı ve her bir parçası törenle ölümlü hayatı boyunca kendisine eşlik eden şahsiyetlerin önde gelenlerine sunuldu (Poggi 1978, s.68-69; aktaran Held 1992, s.84).

Habermas, temsili kamunun kurumlarının, yani Kilisenin, Krallığın ve Soyluluğun, 18. yüzyılın sonlarından itibaren çözülmeye ve "kamusal" ve "özel" unsurlar arasında parçalanmaya başladığını yazıyor. Dinsel planda, Reformasyonla birlikte, din ya da insanın ilahi kudretle bağ kurma yolu, Kilisenin tekelinden çıkarak özel bir mesele haline geldi; Kilise ise, kamu hukukuna bağlı sıradan bir kuruma indirgendi. Siyasal planda, özel ve kamusal unsurlar arasındaki parçalanma en görünür biçimini kamu bütçesi ile feodal hükümdarın özel serveti ve harcamaları arasındaki ayrışmada buldu. Benzer şekilde, sivil bürokrasi, ordu ve yargı, hükümdar sarayının özel alanından özerkleşerek kamu kurumları haline geldiler. Ekonomik bakimdan varlıklı gruplar parlamentolar ve yargı kurumları gibi kamusal iktidar organları oluşturdular. Son olarak da, kent loncalarında örgütlenmiş meslek grupları, özerkleşmiş özel alan sıfatıyla devletin karşısına dikilen burjuva toplumuna dönüştüler (Habermas 1997a, s.68-72 ve 1997b, s.106).

Bu gelişmeler neticesinde, temsili kamu çözüldü ve yerini ulusal ve ülkesel devlette somutlaşan "kamu otoritesi"ne terk etti. Temsili kamu, tekrarlayacak olursak, kaynağını daha yüce bir kuvvetten aldığı iddia olunan, hükümdarın şahsında toplaşan ve halk önünde törenler vasıtasıyla teşhir edilen eski iktidar biçimini ifade ediyordu. Kamu otoritesi ise, meşru zor kullanma tekelini elinde tutan bürokratik bir aygıtın, bu aygıt içerisinde bir mevki sahibi olmayan ve bu yüzden de "özel şahıslar" olarak kategorize edilen toplum üzerinde kurduğu denetleme ve düzenleme faaliyetini anlatır (Habermas 1997b, s.106). Habermas'ın kamu otoritesi tanımı, bu haliyle, Weber'in devlet tanımından farklı değil. Habermas, tanımının bu kısmında, siyasal iktidarın kamu otoritesi haline gelmesinin sadece gerekli şartının, yani Weberyen anlamda devlet olmanın, altını çiziyor. Habermas'a göre, Weberyen devletin kamu otoritesi haline gelmesinin yeterli şartı ise, devlet dışında kalan özel şahıslar topluluğunun, özellikle de bu topluluğun burjuva kesimlerinin, bir "siyasal kamu"ya dönüşmesi ve bu şekilde oluşan siyasal kamunun devleti kamu otoritesi olmaya doğru teşvik ve tazyik etmesidir.

Habermas, kamuyu bir akıl yürütenler ya da rasyonel müzakereciler top-

luluğu olarak tanımlıyor. Kamusal alan, Habermas'a göre, özel şahısların, kendilerini ilgilendiren ortak bir mesele etrafında akıl yürüttükleri, rasyonel bir tartışma içine girdikleri ve bu tartışmanın neticesinde o mesele hakkında bir ortak kanaati, yani kamuoyunu, oluşturdukları süreç, araç ve mekânların tanımladığı hayat alanıdır. Kamusal topluluk genişlediğinde, o zaman doğrudan tartışmanın yerini aracılar –medya– dolayımıyla yapılan tartışma alır. Bu bağlamda, basın, kamunun ve kamuoyunun oluşmasında vazgeçilmez bir faktördür. Siyasal kamu ve siyasal kamusal alan ise, kolektif müzakerenin siyaseti, siyasal iktidarı ve devleti konu edinmesi durumunda, kamunun ve kamusal alanın özel biçimleri olarak ortaya çıkar. Siyasal kamunun, basın dışındaki başlıca iletişim ve kanaat üretme araçları dilekçe verme, dernekler, partiler, kulüpler, siyasal toplantılar ve tabii, demokratik bir rejimde, seçimler, ve yerel ve merkezi parlamentolardır. Akıl yürütme faaliyetinde bulunurken, kamusal topluluğun zora, özellikle de devlet zoruna, maruz kalmaması, toplanma serbestliğine sahip olması, fikirlerini ifade etme ve yayma hürriyetleriyle donatılması gerekir (Habermas 1997a, s.153-155, 171-173; 1997b, s.105).

Bu şekilde özetlenen liberal ya da burjuva siyasal kamu modelindeki serbest ve devlet müdahalesinden bağımsız fikir mübadelesi ilkesi, liberal ekonomi modelindeki serbest ve devlet müdahalesinden bağımsız mal mübadelesi ilkesine paraleldir ve ondan türetilmiştir. Devletin görevi, hem ekonomik mübadele hem de kamusal müzakere alanında oyunun kurallarına göre oynanmasını sağlamaktan ibarettir (Habermas 1997a, s.166-167; 1997b, s.107). Liberal modele göre, ekonomik mübadeleye yapılan devlet müdahalesi nasıl arzı, talebi ve fiyatı herkes için olabilecek en iyi konumundan saptırıyorsa, kamusal müzakereye yapılan devlet müdahalesi de kamusal kararları herkes için olabilecek en iyi kararlar olmaktan çıkarır, rasyonellik ilkesini bozar ve sonuçta kamusal faydayı zedeler. Bu bağlamda, ifade hürriyeti, liberal model için yalnızca ahlaki açıdan savunulacak bir norm olmakla kalmaz; onun da ötesinde, ifade hürriyeti, akıl yürütme faaliyeti esnasında hiçbir aklın dışarıda bırakılmamasında, bu müzakere neticesinde alınabilecek en iyi kararların alınmasında ve siyasal otoritenin rasyonel –kamusal– bir otoriteye dönüştürülmesinde vazgeçilmez bir işlev görür.

Kamu ve kamu otoritesi konusunda Habermas'ın fikirleri çerçevesinde yürüttüğümüz bu özet tartışmayı, siyasal kamusal alan, sivil toplum, hukuk devleti ve demokrasi arasındaki temel bağıntıları saptayarak sürdürelim. Siyasal kamusal müzakere, sivil toplumun içinde, onun kaynaklarını kullanarak, onun kurumları vasıtasıyla yürütülür. Habermas'a göre sivil toplumun kurumsal çekirdeğini "kiliselerden, kültür derneklerinden ve akademilerden bağımsız medyaya, spor ve boş zaman derneklerine, tartışma kulüplerine, vatandaş forumlarına ve yurttaş inisiyatiflerinden meslek birliklerine, siyasal partilere, sendikalara ve alternatif kurumlara dek uzanan devlet-dışı ve ekonomi-dışı gönüllü birliktelikler oluşturuyor" (Habermas 1997a, s.52). Bu "birliktelikler"in meydana getirdiği iletişim şebekesi içerisinde "toplumun tümü açısından önem taşıyan konuları keşfeden, değerleri yorumlayan, sorunların çözümüne katkılar getiren, iyi se-

bepleri üreten ve kötü sebepleri değerden düşüren" kamusal tartışma yürütülür ve kamusal söylemler şekillendirilir (Habermas 1997a, s.50). Bu şekilde, sivil toplumun damarlarından geçerek billurlaşan kamusal söylemler, "yönetsel iktidarı ikame etmeyen, sadece onu etkileyen iletişimsel bir iktidar üretirler. Bu etki, meşruiyet sağlama ve meşruiyetten yoksun bırakma ile sınırlıdır" (Habermas 1997a, s.50). Siyasal kamusal alan, ancak demokratik bir rejim içerisinde ve parlamento yolu ile siyasal iktidar üzerinde kurumsallaşmış bir etkide bulunabilir (Habermas 1997b, s.106). Siyasal kamunun ve parlamentonun ilk ortaya çıktığı İngiltere örneğinin de gösterdiği gibi, parlamenterleşme siyasal kamunun bizzat bir devlet organı olarak yerleşmesidir (Habermas 1997a, s.137).

Zordan ve müdahaleden arınmış siyasal kamusal müzakere, kurumsal güvencelerini burjuva hukuk devletinde bulur. Hukuk devleti, ideal olarak, bütün devlet faaliyetlerinin (burjuva) kamuoyu aracılığıyla meşrulaştırılmış normlara dayandırılmasıdır (Habermas 1997a, s. 169). Burjuva hukuk devleti, tarafsızlaştırılmış ve zordan arındırılmış özel alanın ihtiyaçlarına tabi kılınmış bir devlettir (Habermas 1997a, s.173). "Yetkiye uygunluk ve hukuksal biçimsellik ... burjuva hukuk devletinin ölçütleri durumundadır; 'rasyonel' idare ve 'bağımsız' yargı, örgütlenme açısından önşart niteliğindedir. Yürütme ve yargının uymak zorunda olduğu yasanın kendisi, herkes için eşit derecede bağlayıcı olmalıdır; yasa, ilke olarak istisna ve imtiyaz tanıyamaz" (Habermas 1997a, s.167). Hukuk devleti, A.B.D.'de ve kıta Avrupa'sında, Amerikan ve Fransız devrimlerinin etkisiyle, anayasal devlet biçimini alır. Anayasalar, siyasal kamusal müzakerenin zordan ve müdahaleden arındırılmışlığını bir dizi "temel hak" biçiminde formüle ederler. Siyasal kamusal müzakerenin serbestliğini --dolayısıyla rasyonelliğini– garantileyen bu temel hakların başlıcaları basın özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü, toplanma ve örgütlenme özgürlüğü, dilekçe hakkı, seçme ve seçilme hakkıdır. Anayasalarda kurumsallaşan bu temel haklara ilaveten, hukuk devletinin bir başka özelliği de devlet faaliyetlerinin, başta yargı işlemleri ve parlamento görüşmeleri olmak üzere, kamuya açıklığı ya da aleniyeti ilkesidir (Habermas 1997a, s.140-142, 153-155, 171-173; 1997b, s.105).

Habermas'ın burjuva kamusallığı teorisi, burjuvazinin siyasal iktidarı nasıl etkileyip, denetimi altına aldığının bir anlatısı olarak okunabilir. Hem Habermas'a hem de Marx'a bir miktar haksızlık yapmayı göze alarak, Habermas'ın kamusallaşma teorisine, Marksizmin bir (mümkün) siyasal teorisi olarak da bakılabilir. Habermas, Marksizmin ekonomi ağırlıklı ana metinlerinde soyut ve gizemli kalan devlet-sınıf ilişkisi ve burjuva devleti kavramlarına tarihsel, siyasal ve somut bir açıklama getiriyor. Burjuvazi, kamusallaşıyor ve bu süreçte devleti de kamu otoritesi haline getiriyor. Devletin kamu otoritesi haline gelmesi, "kamu" kavramının ilk bakışta ifade ettiği tüm ulusu kapsayıcılık anlamının tersine, ancak bir sınıf devleti olmasıyla, burjuva siyasal kamusunun denetimine girmesiyle, bağımlılaşmasıyla, gemlenmesiyle, başıboş bırakılmamasıyla mümkün olabiliyor. Devletin kamu otoritesi olma sürecinin en olgun hali, burjuva hukuk devleti oluyor. 18. yüzyılın sonundan 19. yüzyılın sonuna uzanan bir yüzyıllık

sürede, devlet hukuk devletine doğru evriliyor. Siyasal kamu, 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ortalarına dek geçen zamanda, burjuva olmayan sınıfların siyasal ve sosyal haklar edinmesi ve yurttaşlaşmasıyla, siyasal-sosyal eksende genişliyor; İkinci Dünya Savaşı ertesinde gelişmiş kapitalist ülkelerde ortaya çıkan sosyal refah devleti, siyasal kamunun bu eksende genişlemesinin nihai noktasını oluşturuyor (Marshall 1950). Siyasal kamu, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında, kültürel, toplumsal-cinsel, etnik, dilsel, dinsel grupların yurttaşlık hakları için verdikleri mücadeleleler ve elde ettikleri kazanımlarla, klasik siyasal-sosyal eksenin dışına taşarak genişlemesini sürdürüyor (Turner 1997, s.12-17).

Bu söylenenlerin ışığında Türkiye'ye baktığımızda, şu tespitleri yapabiliriz. Birincisi, Türkiye'de, 18. yüzyılın sonundan başlayan ve Cumhuriyet'le birlikte yoğunlaşarak devam eden bir modern devlet kurulması ya da devletin Weberyen bir devlete dönüştürülmesi süreci yaşandı. Bu dönüştürümün ana yöntemi de, Batı'daki modern devletin bir bürokratik aygıt olarak Türkiye'ye transfer edilmesiydi. Ancak, Rusya ve Osmanlı İmparatorlukları, Batı ile baş edebilmek için, Batı'nın "siyasal teknolojisi"ni ülkelerine aktardıkları halde, bu siyasal teknolojinin tarihsel-toplumsal-kültürel bağlamını, pek doğal olarak, transfer edememişlerdi. Bu şekilde, Batı'da kendisini zapt eden, gemleyen, dengeleyen devlet-dışı oluşumlardan (piyasa ekonomisi, sivil toplum, Kilise, burjuva siyasal kamusu gibi) azade kalan bu bürokratik aygıt, aşılandığı yabancı ortamda tutunabilmek için otoriter rejimlere meyletti (Badie ve Birnbaum 1983, s.93-101). Arnold Toynbee, Batı tipi bir ordu kurulmasının belki Osmanlı İmparatorluğu'nu çöküşten kurtardığını ve merkezin taşra üzerindeki otoritesinin yeniden tesis edilmesini sağladığını, ama buna karşılık modern ordunun Batı'daki toplumsal-ekonomik bağlamından koparılarak Osmanlı İmparatorluğu'na aktarılmasının "Türk milletini neredeyse ölüm noktasına getirdiğini" yazıyor. Toynbee'ye göre, Batı'da modern ordunun gelişmesi, askeri alan dışında bir dizi gelişmeye paralel gitmiş ve bu gelişmeler tarafından desteklenmişti: Ordu çatısı altında bir araya getirilen büyük insan yığınlarını hastalıkların kırıp geçirmesini önleyecek hijyen metotlarının uygulanması; asker yığınlarını birbirine düşürmeden yönetecek yönetsel-örgütsel araçların geliştirilmesi; onca askeri giydirecek, doyuracak ve donatacak tekstil, gıda ve silah sanayilerinin kurulması; ve erkek işgücünü askeri seferlerde ziyan etmemek için kısa zamanda ve derhal terhis ilkesinin yerleşmesi.

Bu askeri alan dışı gelişmelerin yokluğunda, Türk köylüleri nesiller boyunca çağırıldıkları seferlerde ihmalden ya da kötü yönetimden dolayı hayatlarını kaybettiler. Sağlıkları bozulmuş bir halde ve çoğu bulaşıcı hastalıklar taşıyarak yıllar sonra köylerine döndüklerinde ailelerini dağılmış ve evlerini de yıkılmış buldular. Batı'da dikilmiş üniformalar giydirilip Batı'da imal edilmiş gemilere bindirilerek, ama Batı ordularında bu tür seferlere dayanabilmesi için askere sağlanan kişisel konforun zerresi dahi kendilerine sağlanmaksızın, Arnavutluk'a ya da Yemen'e savaşmaya gönderilen Anadolu köylüleri, Osmanlı İmparatorluğu ve Batı arasındaki ilişkinin ölümcül boyutunun kurbanları oldular (Toynbee 1922, s.18-20).

Türkiye'ye ilişkin ikinci tespit ise, devletin, Tanzimattan Cumhuriyete dek kesintili, Cumhuriyet boyunca da kesintisiz bir süreçte bir anayasal devlet karakteri kazanmasına rağmen, bu anayasal devletin bir hukuk devletine dönüşememiş olmasıdır. Habermas'ın kamusallık teorisi ışığında, anayasal devletin burjuva hukuk devletine dönüşememesinin ana nedeni, onu böyle bir dönüşüme sevk edecek devlet dışı faktörlerin, yani burjuva siyasal kamusunun, gelişememiş olmasıydı diyebiliriz.[1] Osmanlı İmparatorluğundaki gayri Müslim burjuvazi, Batı'daki burjuvazilerden farklı olarak, devleti denetimi altına almak için iç güçlere değil dış güçlere dayanan bir strateji benimsedi. Osmanlı gayri Müslim burjuvazisi, bir iç politik mücadeleyle, diğer sınıf ve katmanları kendi önderliğinde seferber ederek devlet üzerinde denetim kurma projesinden uzak durdu; bu iç strateji yerine, devleti (işbirliği halinde olduğu Batı burjuvazilerinin denetimindeki) Batılı devletlerin ve devletlerarası örgütlerin siyasal ve ekonomik disiplinine sokmaya çalışmayı yeğledi (Keyder 1987, s.192-198).

Gerek burjuvazinin cılızlığı, gerekse de devletin 19. yüzyıldaki bürokratik modernleşme çabalarıyla kendini tahkim etmiş olması, Osmanlı burjuvazisini devletle iç sahada çarpışmaktan caydırdı ve devleti kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmek maksadıyla, Fuat Paşa'nın "yandan kuvvet" teorisine uygun olarak, dış güçlere yaslanmaya yöneltti. Özellikle (Balkanlar gibi) merkezle bağları nispeten gevşek olan bölgelerde yaşayan gayri Müslim burjuvazinin bir diğer stratejisi de, merkezi devleti dönüştürmeye çalışmak gibi güç bir işle uğraşmak yerine, kendileriyle aynı etnik-dinsel karakteri paylaşan beşeri-coğrafi alanı imparatorluktan ayırarak, kendi denetimlerinde küçük devletler kurmak oldu. Bu dışa dayalı stratejinin burjuvazinin gayri Müslimliğinden çok, devlet karşısındaki güçsüzlüğünden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim, Cumhuriyet döneminde yetişen Müslüman-Türk burjuvazi de, sürekli olarak devletin NATO ve AB gibi Batı örgütlerine girmesini teşvik etmiş ve kendi başına baş edemediği siyasal iktidarı bu "yandan kuvvetler"le disipline etme amacını gütmüştür. Müslim ya da gayrı Müslim, burjuvazinin bu dış destek ihtiyacı ve arayışı, devletle burjuvazi arasındaki ideolojik mücadeleyi doğal mecrasından çıkarmış ve devletin burjuvaziyi meşru bir iç siyasal rakip olarak değil, dış güçlerin ajanı olarak görmesine ve göstermesine yol açmıştır. Buna karşılık burjuvazi de, devleti, ülkeyi kendisi için kapalı bir av sahası halinde tutmak isteyen ceberrut bürokrasinin iktidar organı olarak algılamıştır.

Türkiye'de, 1970'lerden itibaren, bir burjuva siyasal kamusunun oluşmaya

1 Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğunda, Tanzimattan sonra entellektüellerin, özellikle de gazetecilerin, çabalarıyla bir "âmme efkârı" yaratıldığını, bu "kamu oyu"nun da, 1876 Anayasası'nın en belirgin mimarlarından biri olduğunu yazıyor. Ondokuzuncu yüzyıldan önce ise, Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğunda bir kamu mevcut değildi; "'âmme efkârı' yeraltında oluşan bir mekanizmaya bağlıydı ve yayın tekniği şayia ve karalamaydı." (Mardin 1990, s.26-27). Osmanlı İmparatorluğunda oluşan bu kamu, gerek öncüleri gerekse de sıradan üyeleri bakımından, burjuva olmaktan çok bürokratik bir karakter arzediyordu. Bu bürokratik kamu, Sultan karşısında mevzi ve mevki kazanmak için, devletin anayasal bir devlete dönüttürülmesini kendisine baş hedef olarak koydu.

başladığını söyleyebiliriz. Sembolik bir milat olarak alabileceğimiz TÜSİAD'ın kurulduğu 1971 yılından itibaren, özellikle büyük sanayi burjuvazisinin içerisinden, siyasal iktidarı 1970'lerde ekonomik, 1980'lerde ise hem ekonomik hem de siyasal açıdan eleştiren, para politikasından eğitime, seçim sisteminden anayasaya kadar hemen her konuda alternatif projeler üreten ve bu projeleri devlete ve toplumun diğer katmanlarına yayan bir kamusal topluluk doğmaya başlamıştır. Ancak, bu rüşeym halindeki burjuva siyasal kamusunun, devletin en hassas olduğu Güneydoğu sorunu ve askerin sivil rejimdeki yeri gibi konularda liberal projelerle ortaya çıkması (örneğin, T.O.B.B.'nin ve Sakıp Sabancı'nın hazırlattığı Güneydoğu raporları ve TÜSİAD'ın çıkardığı *Demokratikleşme Perspektifleri* başlıklı kitap) kelimenin tam anlamıyla "zurnanın zırt dediği yer" olmuştur. Bu projeler devletten ve devlet adına konuştuğunu iddia eden (Alparslan Türkeş gibi) şahsiyetlerden burjuvazinin "çizmeyi aştığı" (yani, devlet işlerine karışmaya cüret ettiği) şeklinde büyük tepki görmüş, bu tepkinin yarattığı ürküntüyle burjuva kamusunda bölünmeler meydana gelmiş ve sonunda projeler rafa kaldırılmıştır. Günümüzdeki burjuva siyasal kamusu, bir taraftan, 19. yüzyıldaki önceli gibi, "yandan kuvvet" stratejisi izliyor ve devleti AB gibi Batı örgütlerine sokarak hizaya getirmeye çalışıyor. Ancak, Osmanlı burjuvazisinden farklı olarak, günümüz burjuvazisi, dışa yönelik stratejisine ek olarak, aynı zamanda bir iç hegemonya stratejisi de geliştirmeye çalışıyor.

Böyle bir iç hegemonya stratejisini, geçen yüzyıl sonuna oranla, gerektiren ve kolaylaştıran bugünkü şartlar şöyle sıralanabilir: Gerek burjuvazinin gerekse de diğer toplumsal sınıfların geçen yüzyılla karşılaştırılamaz ölçüde gelişmiş ve serpilmiş olmaları; 1946 sonrasında kurulan demokratik burjuva siyasal kamusuna rejimin (partiler, sivil toplum kuruluşları ve medya gibi) enformasyon ve mobilizasyon araçları sağlaması; tüccar ağırlıklı 19. yüzyıl gayri Müslim burjuvazisinden farklı olarak, bugünkü burjuvazinin sanayi ağırlıklı olması, üretim yerlerinin, pazarlarının, mal ve mülklerinin ülke içinde bulunması ve bu durumun burjuvaziyi ülke içi siyasal şartlara daha duyarlı kılması; son olarak da, Müslüman olmadıkları için devlet tarafından kolayca gayrı milli ve gayrı meşru olarak damgalanan ve dışlanan 19. yüzyıl burjuvazisinin tersine, günümüz burjuvazisinin ağırlıklı olarak Müslüman-Türk olması ve bu özelliğinin 19. yüzyıl benzeri etnik-dinsel temelli bir gayri meşrulaştırmayı zorlaştırması. Bu olumlu şartlara rağmen, Türkiye'de rüşeym halindeki burjuva siyasal kamusunun olgunlaşıp olgunlaşamayacağı ve devleti bir burjuva hukuk devletine dönüştürecek gücü biriktirip biriktiremeyeceği ise açık sorular olarak önümüzde duruyor.

Kamusallık teorisi çerçevesinden Türkiye'ye bakıldığında görülen üçüncü ilginç gelişme ise, 1946'dan sonra, özellikle dış şartların sevk ve teşvikiyle[2], tek parti rejiminden çok partili bir rejime geçilmesi oldu. Böylece, Batı'da demokrasinin tarihsel gelişme çizgisi açısından değerlendirildiğinde ortaya aykırı bir durum çıkmış oldu: Bir burjuva siyasal kamusunu ve bu kamuya hayat verecek

2 Demokrasiye geçişte dış faktörlerin rolü ve dış-iç etkileşimleri için, bkz. Yılmaz (1997).

bir sivil toplumu barındırmayan bir toplumda demokratik bir siyasal sisteme geçildi. Habermas'ın tarihsel analizinin söylediği üzere, Batı'da siyasal partiler ve partilerarası müzakerenin zemini olan parlamento, genel olarak, siyasal kamunun burjuva olan ve olmayan kanatlarını temsil eder. O zaman, böyle bir siyasal kamunun oluşmadığı Türkiye gibi bir ülkede, partiler kimi temsil eder? Metin Heper, Türkiye'de 1946 sonrası ortaya çıkan siyasal rejimi "parti-merkezli siyasal sistem" diye adlandırıyor. Parti-merkezli siyasal sistem, Heper'e göre, sosyal gruplardan bağımsız bir parti sistemidir; bu şekilde oluşan parti sistemi, partilerin burjuvazinin çeşitli kanatlarını ve diğer sosyal sınıfları temsil ettiği klasik burjuva siyasetinin yerine geçer (Heper 1985, s.99-101). Türkiye'de partiler, sosyal grupları temsil etmezler; sosyal gruplar önünde partinin hükmi şahsiyetinde ve liderinde toplandığını iddia ettikleri kerameti, kendinden menkul iktidar olma hakkını temsil ve teşhir ederler. Türkiye'de partiler ve sosyal gruplar arasındaki temsil ilişkisi, bu haliyle, Habermas'ın feodal hükümdarlar için ortaya koyduğu "temsili kamu" modeline benzer. Herhangi bir yurttaş açısından ise, bir parti kendisini doğrudan temsil etmese de, partinin bazı politikaları kendi beklentileri doğrultusunda olabilir, iktidar olanaklarını kullanarak kendisine kişisel rant sağlayabilir ve bu haliyle bile çok partili bir rejim, üzerinde hiçbir kontrolünün olamayacağı otoriter bir rejime yeğdir.

Türkiye'de 1980'lerden sonra sivil toplumun sıçramalı bir gelişme gösterdiği, birçok analist tarafından dile getirilen bir olgu. Nilüfer Göle'ye göre, 1980'lerle birlikte ekonomi, kültür, toplumsal cinsellik gibi alanlar devletten bağımsızlaşmaya ve özerk toplumsal alanlar olarak kurulmaya başladılar. Nitekim, aynı dönemde yükselen yeni siyasal akımlar, liberalizm, İslamcılık ve yeni sol, bu toplumsal özerkleşmenin siyaset ve ideoloji düzlemindeki ifadesi oldular (Göle 1994, s.217-218). 1980'lerde yazılı basında (özellikle de haber dergiciliğinde), 1990'larda ise özel radyo ve televizyonlarda ve internet kullanımındaki patlama da, enformasyon üretim ve dolaşımında devlet tekelinin kırıldığının ve dolayısıyla sivil toplumun geliştiğinin bir başka göstergesi olarak kabul ediliyor. Ne var ki, sivil toplumun ve ona paralel olarak kamusal alanın gelişimine ilişkin bazı olumsuz gelişmelere de burada değinmek gerekiyor. Her şeyden önce, 1980'lerde ve sonrasında, sivil toplumun ve kamusal alanın gelişmesinde temel bir ölçüt olan dernekleşme ve sivil inisyatiflerin yaygınlaşması bakımından Türkiye'de kayda değer bir gelişme olmadığının, Türkiye'nin bu alanda gelişmiş ülkelerin çok gerisinde kaldığının altını çizmek gerekiyor.[3] İkinci olarak, Ersin Kalaycıoğlu'nun (1997) gözlemlediği gibi, Türkiye'de sivil toplum özellikle dinsellik faktörü ekseninde sosyo-kültürel kamplara bölünmüş durumda. Farklı kültür kamplarına ait yurttaşlar ya da yurttaş örgütleri arasında ise –kamusal alanın işleyebilmesi için şart olan– rasyonel bir müzakerenin yürütülmesi ve ortak değerler üzerinde bir mutabakata varılması zor görünüyor. Sivil toplumun ve

3 Bu konuda bkz. Türkiye ayağı Prof. Dr. Yılmaz Esmer (Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü) tarafından yürütülen Dünya Değerler Araştırması'nın 1997 yılında sunulan yayınlanmamış ilk verileri.

kamusal alanın gelişmesi açısından olumsuz bir üçüncü faktör ise, nicelik olarak gerçekten bir patlama arz eden medyanın, ne ölçüde kamuyu temsil ettiği, kamuoyunu yansıttığı, kamusal iletişimin bir aracı olduğu. Medyanın yansıttığı "oy"un, kamunun genel "oy"u değil, medya patronlarının, genel yayın müdürlerinin, köşe yazarlarının özel "oy"u olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Medyanın kamu ile kurduğu temsil ilişkisi, tıpkı siyasal partilerin kamu ile kurduğu temsil ilişkisi gibi, gerçek bir temsilden çok Habermas'ın "temsili kamu" modelini andırıyor. Bir başka deyişle, medya, kamuoyunu temsil etmiyor; kamunun önünde, kendini, kendine atfettiği "halkı tanıma" ve "sokaktaki adamın ne düşündüğünü bilme" şeklindeki kaynağı meçhul melekeyi, duraksız bir kendini övme, kendini göklere çıkarma ayini eşliğinde temsil ve teşhir ediyor.

Son olarak sormak istediğim soru şu: Türkiye'de, yakın zamanlarda oluşmaya yüz tutan burjuva siyasal kamusunun gelişme ve devleti bir burjuva hukuk devletine dönüştürme şansı var mıdır? Yani, Türkiye'nin yarınında, Batı'nın dününde yaşanan tarih yeniden mi yaşanacaktır? Ben, bunu pek mümkün görmüyorum. Türkiye'nin kendine özgü tarihsel "asimetrileri", ülkenin yarınki tarihinin Batı'nın dünkü tarihi olabilmesi ihtimalini yok edecek ölçüde karmaşık ve melez bir tarihsel malzemeyle karşı karşıya bırakıyor bizi. Her şeyden önce, Cumhuriyet dönemi boyunca, özellikle de 1946'dan sonra, tam anlamıyla kamusallaşmadan da olsa, birçok toplumsal sınıf ve grup, en başta ve en önemli olarak da kadınlar, en basit anlamıyla kamu hayatına (eğitim kurumlarına, iş dünyasına, ve genel olarak kamusal mekânlara) ve siyasal hayata girmiş, kabuklarından sıyrılmış, sokağa çıkmış durumdalar. Bütün bunlara ek olarak, 1980'lerden itibaren, kültürel cemaatler ve kadınlar arasında, kendi üzerine düşünen, öteki üzerine düşünen, kendisine başkaları tarafından yakıştırılan kimlikleri sorgulayan, kendini ve ötekini tanımlamaya çalışan, pasif ideoloji tüketicisi olmaktan çıkarak ideoloji üreten aktif yurttaş grupları ortaya çıkmaya başladı. Bu noktadan sonra oluşacak herhangi bir siyasal kamu, yalnızca burjuvaziyi değil bütün bu aktifleşmiş yurttaş gruplarını hesaba katmak durumunda olacaktır. Ancak, Kalaycıoğlu'nun işaret ettiği kültürel kamplaşma ve rasyonel müzakere ve mutabakat için gerekli olan minimum kültürel homojenlik şartı dikkate alındığında, bütün aktifleşmiş yurttaşları içeren bir siyasal kamunun işlerliği olan bir kamu olamayacağı da aşikârdır. Bu durumda, ilk etapta, benzerlerin birleşinesi daha akla yakın görünüyor. İlk bir araya gelebilecek olanlar ise, Refahyol hükümetine karşı tarihlerinde ilk defa ortak bir eylem yapabilmiş olan sanayi burjuvazisi ve sanayi işçileridir. Bu şekilde, bir burjuva kamusu değil ama, bir "üreticiler kamusu"nun kurulmasının ilk adımı atılmış olacaktır. Bu üreticiler kamusuna iştirak edebilecek üçüncü kesim ise, bir kısmı zaten üretici olarak bu koalisyon içerisinde yer alan, kadınlar olabilir. Böylelikle oluşabilecek, nicelik olarak dar ama nitelik olarak yüksek ve iç tutarlılığı sağlam bir siyasal kamu, Cumhuriyet'i 100. yılından önce bir hukuk devletine dönüştürmenin toplumsal motor gücü işlevini görebilir.

**KAYNAKÇA**

Badie, Bertrand, and Pierre Birnbaum. 1983. *The Sociology of the State*. Çev. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press. İlk yayın yılı 1979.

Göle, Nilüfer. 1994. "Toward an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey". *Politics in the Third Turkish Republic*, (der.) Metin Heper and Ahmet Evin, 213-222, Boulder, Colorado: Westview Press.

Habermas, Jürgen. 1997a. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas, Jürgen. 1997b. "The Public Sphere" *Contemporary Political Philosophy, An Anthology*, (der.) Robert E. Goodin and Philip Pettit, 105-108, Oxford: Blackwell.

Held, David. 1992. "The Development of the Modern State", *Formations of Modernity*, (der.) Stuart Hall and Bram Gieben, 71-126 içinde. Cambridge, UK: Polity Press.

Heper, Metin. 1985. *The State Tradition in Turkey*. Huntingdon, İngiltere: The Eothen Press.

Kalaycıoğlu, Ersin. 1997. "Coalitions in the 1990s: Change or Continuity in Turkish Politics" Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul. 14-16 Ocak 1997'de İsrail'de Bar-Ilan Üniversitesi BESA Center'da düzenlenen "Israel and Turkey: Current Politics and Foreign Policy" başlıklı konferansta sunulan tebliğ.

Keyder, Çağlar. 1987b. "Class and State in the Transformation of Modern Turkey". *State and Ideology in the Middle East*, (der.) Fred Halliday and Hamza Alavi, 191-221, New York: Monthly Review Press.

Mardin, Şerif. 1990. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset. Makaleler I*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Marshall, T.H. 1950. *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Poggi, Gianfranco. 1978. *The Development of the Modern State*. London: Hutchinson.

Toynbee, Arnold. 1922. *The Western Question in Greece and Turkey, A Study in the Contact of Civilizations*. Boston ve New York: Houghton Mifflin Company.

Turner, Bryan S. 1997. "Citizenship Studies: A General Theory" *Citizenship Studies* (1,1, February): 5-18.

Weber, Max. 1958. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

Yılmaz, Hakan. 1997. "Democratization from Above in Response to the International Context, Turkey 1945-1950", *New Perspectives on Turkey* (17, Fall):1-38.

# Bir Çağdaşlaşma/ Çağdaşlaşamama Projesi: Bir Deneme*

Faruk Birtek

Cumhuriyet yeni çağda Fransız patentli: Fransız devriminin öz çocuğu, ulusal devletin şeklini veriyor, onunla eşzamanlı. Aynı ideolojik oluşumun ürünü, belki ayrılmaz bir parçası. Cumhuriyetin sözde birçok çeşidi bizi aldatmamalı. Libya Cemahiriyesi bir yanda, eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri diğer yanda, ve hatta "Bundesrepublik" ve Amerika Birleşik Devletleri örnekleri bize

* Bu yazı kuramsal amaçlı bir deneme; burada ileri sürülen *hiçbir fikir kanıtlanmamış*, belki hepsi de ilk defa ileri sürülüyor, bütün kuramları yeni, yazının amacı tümüyle spekülatif ama Weberci bir metodoloji çerçevesinde; bu yazıyı bir çeşit özgün ilk hipotezler bütünü ve cumhuriyet kuramına bir yeniden bakış diye değerlendirebilirsiniz; özgünlüğün sorumluluğu bana ait, yanlışları düzeltmek de okuyucuya. Herhangi bir yeniden sorgulamaya ve yeni kuramlar arayışına teşvik edebilirsem ne mutlu bana; yanlışların düzeltimi yeni kuram doğurdukça da Hegelyen bir diyalektik süreci başlamış olur ki bu da herhalde yazmanın, konuşmanın esas amacı, düşüncenin bayramı.
Fakat bir hususu daha net ve başlamadan belirtmem gerekiyor. Cumhuriyetin tarihsel özü itibariyle farklılıkların eşitliği rejimi olduğu, "aynıların" eşitliği rejimi olmadığı fikrini Şeyla Benhabib'e borçluyum (Boğaziçi Üniversitesi'nde 27 Haziran, 1998 tarihli konuşma). Bu fikir bu yazının temel taşı. Kendisine çok müteşekkirim.

"cumhuriyet"in siyasi rejim olarak özünü anlatmıyor; Libya ve Sovyet örnekleri cumhuriyetin adını almış fakat aslından çok uzak. Almanya ve Amerika örneklerinde ise, Almanya'nın federalizmi Cumhuriyetin ileride işaret edeceğim birleştirici dinamizmine bir panzehir yaratmak istemiş. Yerelliği siyasi süreçlerde güçlendirerek, bir bakıma Cumhuriyeti biraz da tersinden okuyarak, karşıt güçleri kurumsallaştırarak, Cumhuriyetin özündeki ivmeyi kırmak istemiş.

Amerika Birleşik Devletleri'nde ise cumhuriyet, kuruluşunun geçici bir mefkûresi olmuş. Amerika Birleşik Devletleri'nin kurumsallaşması çok daha Magna Carta'cı bir yön almış. Hükümet modelinde ise eski Roma'ya yakınlaşarak, Sezarcılıkla senato arasında kurulan dengeler üstüne rejimi geliştirmiş, Magna Carta'yı ise çok güçlü ve faal bir anayasa mahkemesi ile kişisel haklar kurumu olarak var ederek, Romavari hükümet modelinin sınırlarını çizmiş ve zamanla bu sınırları güçlendirmiş. Uzaktan bakarken Amerika'nın insanı şaşırtan, bazen anlaşılamaz gözüken resminin altında kanaatimce, bu Romavari hükümet modeli ile Magna Carta'cı hak ve hürriyetler rejiminin bir arada olması yatıyor. Bir Amerikan siyaset bilimcisi, Amerika'daki Başkanlık sistemini, Devrimden önceki Tudor monarşisine benzetmişti.[1] Bu Magna Carta sürekliliğine aldandığındandır. Evet, Amerika'da, Tudorlar gibi kişiselleşen bir Başkanlık sistemi var. Başkan, krallıklarda olduğu gibi ailesi ile ön planda. Başkanın görev mekânı ile yaşantısını sürdürdüğü meskeni, bir krallık gibi, aynı çatı altında; fakat hükümet modeli, Washington'ın mimarisi, A.B.D.'nin resmileşmek isterken kullandığı sembol, *rite* ve törenleri çok daha Roma İmparatorluğu taklidi. Başkanlığı çok daha Sezarcı. Senatosu ise fevkalade orta-Roma dönemi senatoryalizmi. Zaten, senato ve başkan arasındaki gitgeller de genelde Roma devrinin değişik dönemlerinde –ilk/geç gibi– tarihsel seyahatlere benziyor. Washington, hem Vatikan'dan, hem Konstantiniye'den daha çok fazla Şark niteliklerine sahip Roma son dönemi mimarisini çağrıştırıyor.[2] Dolayısıyla A.B.D., kuruluşundan hemen sonra cumhuriyetten Roma'nın son imparatorluk dönemine geçmiş. A.B.D. hükümet modeli olarak, senato ile Sezar arasındaki rekabeti, imparatorluğunun kendi iç bünyesinde bir dengeler sistemi oluşturarak demokrasiyi özümsemiş. Magna Carta ise halk için Iuris Romana'ya ikame edilmiş ve bu yönde, doğru dengeler kuruldukça, devletin sağladığı hukukun teminatında olan kişisel hak ve hürriyetler yerine, siyasi otoritenin bekasının teminatı olarak addedilecek bir "doğal" haklar ve hürriyetler sistemi oluşmuş. Bu A.B.D. demokrasisi için çok önemli bir husus. A.B.D.'yi cumhuriyet rejiminden de ayıran bir husus. Şark niteliklerine sahip, Roma İmparatorluğu sembol ve yapısı ile bezenmiş hükümet modelinin insanı devamlı şaşırtması, işte bu fevkalade değişik iki geleneğin acayip birleşiminden geliyor. Kişisel hak ve hürriyetler Magna Carta kökenli ve aynen Locke'taki mülkiyet kavramı gibi siyasi toplumdan önce geliyor. Siyasi re-

1 Samuel Huntington.

2 Roma'nın Washington'a yansıması herhalde döneminin Ampir modasının neticesi; fakat belki daha da ilginci, Washington'ın Ampir'i bu kadar yoğun özümsemesi ve ona getirdiği, olduğundan da abartılı anıtsal boyut.

jim,.bu hak ve hürriyetleri korumak için kurulan araçlardan sadece biri. Anayasa mahkemesi işte bu yüzden çok önemli. Bu mahkeme geç –Roma'ya karşı Magna Carta'yı korudukça A.B.D. hem global bir siyasi iktidar hem de demokratik bir rejim olabilme becerisi kazanıyor. Sistemi çözemediği, Magna Carta ile geç Roma yan yana değil karşı karşıya geldiği zaman, bu da dış politikada, daha doğrusu dış savaşta cereyan ediyor. CIA'in gizli operasyonlarının yarattığı ikilemler ve "İrangate" olayında sistemin düştüğü âcizlik bu sorunsalın bir gösterimi.

Yukarıdaki girişi biraz da Magna Carta'dan, İngiltere'den bahsetmek için yaptım. Cumhuriyet sisteminin özüne gelmeden, bu sistemin tam karşıtı olan Magna Carta'ya bakmak lazım. Magna Carta bir dengeler sistemi. Asillerin hakları tescil edildikten sonra, hürriyetler siyasi güçlerin dengeli olarak kurumsallaşmasından doğuyor. Bu sistemde yazılı anayasaya gerek yok. Sistem zamanla, sosyal dengeler değiştikçe, siyasi kurumsal dengelerin kendi ivmeleri ve barizleşen ihtiyaçlar doğrultusunda değişmesini bekliyor. Anayasal reform, parlamentonun kurumsal prosedürlerindeki tedrici ayarlamalar ile sağlanıyor. Sivil savaş (1640-1660) belki de, çok daha hızla değişen bir dünyada, kendi iç süreçleri neticesinde kalıplaşmış bir iktidarın, sosyolojik yapısı yüzünden, gerekli değişiklikleri yapamamasından doğdu.[3] 19. yüzyıl en çok anayasal değişimin çağı oldu ise, bu tamamen parlamentonun kendi meşruiyeti için kendine getirdiği değişiklikler sonunda olmuştur ve yine bir yazılı anayasa gerektirmemiştir. Bilindiği gibi Edmund Burke Fransız Devriminin can düşmanı idi. Burke Devrimin Magna Carta zıttı bir süreç olduğundan emindi.

Magna Carta, asillerin "kendileriyle menkul" hürriyetlerini kralla tescil ettirdikleri bir düzen. Kral ile asillerin dengesini kurmuş. Hürriyetler siyasi sistemin öncesinde mevcut, asalette mündemiç. Hürriyetleriyle geliyor asiller. Cumhuriyette ise hürriyetler sistemle beraber oluşuyor. Siyasi düzenin bir uzantısı. Vatandaşlık toplumsallık gerektiriyor, hürriyetler de bu vatandaşlık ile kaim. Locke, Magna Carta'nın bir doğal/mantıki uzantısı. Bundan ötürü Locke'u, mesela, cumhuriyet sisteminde hep dışarıdan aşılamak gerekiyor. Locke'çu bir hürriyetler manzumesini cumhuriyet rejiminde yaratmak devamlı bir çaba gerektiriyor. Bu bağlamda cumhuriyetlerde Locke'u hep aratan ve yandaşlarını hep uzun dönemde hüsrana uğratan bu husus. Magna Carta bağlammda Locke ne kadar doğal ise, cumhuriyette de o kadar doğal değil. Cumhuriyet Locke'un temsil ettiği hürriyetleri, vatandaşlık/cumhuriyet denkleminde yaratabilmek için devamlı bir anayasa yazımı gerektiriyor. Cumhuriyet, hürriyetleri korumak, onlar gölgelendiği zaman yeniden bu öngörülmeyen gölgeleri bertaraf etmek için hep yeni anayasa yazmaya mecbur. Fransa beş cumhuriyet anayasası yazdırmış iki yüz sene içinde. Ayrıca Üçüncü Cumhuriyetin tarihsel sürekliliği bu cumhuriyetin içinde geçirdiği evrimleri saklıyor. Yani, beşten fazla anayasal değişiklik var Fransa'nın iki yüz senesinde.

Magna Carta'ya dönelim: Kral-asiller dengesinin toplum değiştikçe yeniden

3 Dolaylı olarak: Christopher Hill, *Economic Problems of the Church*, Oxford University Press, Oxford, 1968.

kurulması gerekiyor. İngiltere'deki anayasal yenilenme böyle bir evrim süreci. Bir örnek: İngiltere'de, bugünkü kişisel hürriyetler sistemi, asillerin hürriyetlerini zamanla, yedi yüz senede, çok yavaş bir süreçte halka yaymakla gelişmiş, genişlemiş. Dediğim gibi, Locke'ta kişiler hürriyetleriyle siyasi sisteme giriyorlar ve siyasi sistem, bir denge denklemi ile, bunları korumaya adanmış bir kurumsallaşma. Mülk bu hürriyetlerin altyapısı ve siyasi rejime mülkiyet hakları ile giriliyor; siyasi rejim bunu teminle mükellef. Hobbes, Magna Carta'cı düzene ters gelmiş. Bu genelde söylendiği gibi kralcılığından ziyade, bence, hürriyetleri sistemin varoluşundan sonra oluşturduğu için bizim cumhuriyetçi dediğimiz kurama yakınlığından. Cumhuriyetçiliğin monarşizmle bağdaşmaması daha sonraki tarihsel gelişmelerin ampirik bir sonucu. Yine İngiltere'de, bu hürriyetlerin yavaş yavaş ve değişik hareler halinde, değişik katmerleri ile yayılmasına, bence yanlış bir tanımlama ile T.H. Marshall vatandaşlığın yayılması demiş.[4] T.H. Marshall yirmi beş senede bir yeniden keşfediliyor; bugün yine moda, fakat her seferindeki gibi uygunsuz bir moda. T.H. Marshall Magna Carta sistemindeki evrimi anlatıyor. Yani asillerin hürriyet ve haklarının değişik merhalelerde yayılmasını anlatıyor. Zaten belki de tam anlamda vatandaşlığın henüz oluşmadığını ima ediyor. T.H. Marshall'ı cumhuriyet rejimlerine taşımak bu yüzden yanlış. Cumhuriyet rejimi vatandaşlıkla başlıyor, hürriyetler ancak bu kavramın içinde yer alıyorlar. Cumhuriyetteki problem, vatandaşlık kavramının kişisel hak ve hürriyetler bağlamında, özele yönelik hürriyetleri ne derecede sağlayabildiğidir. Anayasanın asıl önemi vatandaşlık kavramı ve sorumluluğunun, bireyin özeline karşı sınırlarını daraltmaktan geçiyor. T.H. Marshall'ın konusu ise vatandaşlığı yaymak. Fakat dediğim gibi T.H. Marshall'ın vatandaşlık tabiri yanlış. Magna Carta'da vatandaşlık çok daha dar anlamlı bir kavram ve sistemi özüne de tealluk etmiyor.[5] Mesela, bugün İngiltere'de hâlâ bir "kimlik kartı" uygulaması yok. Hükümetin etkin bir idari sistem için böyle bir kartı ısrarla istemesine rağmen, parlamento halkın böyle bir kartı kişisel hürriyetlerini rencide edecek diye kabul etmeyeceğini düşündüğünden, bugün iktidar partisi ne kadar parlamentoya hâkim olsa dahi parlamento böyle bir yasayı çıkarmıyor, çıkaramıyor.

Burada kısaca başka bir güncel hususa daha temas etmek gerekiyor. Maastricht anlaşması aslında Magna Carta sisteminin tersi ve İngiltere'de kabullenilmesi büyük bir devrim anlamına gelecek. Bugün için İngilizler olayın derinine bakmıyorlar, Avrupa yönlü İşçi Partisi baktırmak istemiyor. İşçi Partisi bu Magna Carta denkleminin en sonunda gelmiş, özüyle ne kadar iç içe belli değil.

4 T. H. Marshall, "The Nature of Class Conflict", *Class Conflict and Stratification*, Institute of Sociology, Le Play House, Ledbury, 1938.

5 Magna Carta'cı düzenle Cumhuriyetin vatandaşlık düzeni arasındaki farkı, bir başka gözlemle de göstermek istiyorum. A.B.D.'nin hem vatandaşlık hem de yurtdışından giriş muamelelerini yapan dairesinin ismi "immigration and naturalization office", yani muhacerat ve "doğallaştırma" dairesi. A.B.D. vatandaşlığını *de facto* edinme de, kademe kademe vatandaşlığa yaklaşan vize turnelerinden geçiyor, tıpkı vatandaşlığın –İngiltere tarihinde vatandaşlığın– sınıf sınıf yayılması gibi. Cumhuriyetçi vatandaşlık kuramında ise özüne sadık kalındıkça, böyle, bir nevi *de facto* değişik vatandaşlık türlerinin mevzubahis olabilmesi bence çok zor.

İngiltere sonunda ya Magna Carta'dan vazgeçecek, ve halkına "çaktırmadan bir devrim yapacak" –belki 1688'den daha radikal– veya Avrupa'yı oyalayıp kendi bildiği gibi Maastricht'e uygun davranacak, ancak kendi özünde uyumsuz olarak devam edecek. Bundan ötürü İngiltere Avrupa Birliğini hep yeni bir *Commonwealth* gibi ticari-ekonomik olarak daha ağırlıkla tatbik etmek istiyor. Türkiye'nin dahil edilmesi, bu bağlamda bu birliği daha çeşitli ve daha çok ekonomik vasıflı yapacağından, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne kabulü İngiltere'nin işine geliyor.

Cumhuriyet Marseillaise'le doğmuş, yöreselliği aşarak var olmuş; kavimselliği, babayanlılığı, aileyi alt ederek var olmuş. Özü bu antitezden doğmuş. İvmesini kapsamaktan, dahil etmekten almış. Vatandaşlık normu bu kucaklamanın kalıbı, biçimi olmuş. Vatandaşlık kalıbı, tanımında herkesi dahil etmekle, eşitlemekle oluşmuş. Bonapart'ın tarihsel fonksiyonu bu. Bonapart *estate*'leri kaldırıp herkesi eşitlemiş, aristokrasiyi vatandaşlıkla yok etmiş, devrime güç vermiş, Fransız ulusunun tanımını yapmış. Bu vatandaşlık ivmesi ile devrimi Almanya'nın yarısına taşımış, bugünkü demokrat Almanya'nın temel taşı yapmış. Bonapart'ın yarattığı Ren Almanyası İkinci Dünya Savaşı sonrasında Federal Cumhuriyetin belirleyicisi olmuş; bu Almanya, Bonn için Prusya hegemonyasının demokratik alternatifi olmuş. Bugün Berlin'e başkenti taşımak belki bu Ren cumhuriyetinin demokratik temellerinden de bir kopma tehlikesi getirecek. Ancak Avrupa Birliği yaşadıkça, Almanya hem Berlin'e başkenti taşıyabilecek hem de demokratik kimliğini devam ettirecek. Fakat Orta Avrupa çağırdıkça da Berlin Bonn'u zorlayacak: Belki Almanya'nın ve Avrupa'nın istikbali, bu Avrupa Birliği mihverinin ya da Orta Avrupa boşluğunun Almanya'nın gelecek tarihini belirlemesiyle doğacak.

Fransız Cumhuriyeti aydınlanma çağının siyasi şeklini vererek, Cumhuriyetle aydınlanma meşalesini ulus-devlete dönüştürebildiği için, bu meşaleyi Fransız sınırının ötesine taşımış. Bunu Goethe, Beethoven, Hegel ve Marx değişik bağlamlarda tesbit etmişler. Napolyon Fransız Devrimini Avrupa'ya yayarak modernliği cumhuriyete maletmiş. Bu organik bağı ulus-devlet kurmuş. Demek ki ulus-devlet cumhuriyetin aydınlanma çağındaki şekli. Bu yüzden Fransız cumhuriyeti hem aydınlanmaya, hem ulus-devlete esas olmuş. Fakat cumhuriyetteki ilk tehlike burada doğuyor. Cumhuriyet ulus-devletin vazgeçilmez şekli. İşte bu yüzden cumhuriyet, krallığı, uygulamalarında karşıt olarak almış. Esas karşıtlığı aristokratik *estate* sisteminin ulus oluşumuna getirdiği bölünmüşlük. Esas antitez burada. Dolayısıyla Cumhuriyet, aristokratik olmayan krallık benzeri rejimlere karşı değil. Napolyon imparator olmuş. Bu, cumhuriyetin esas ulusal öğesine –bu tip imparatoruklar, çok milletli Osmanlı, Avusturya-Macaristan gibi olanlardan çok farklı– hiç de karşıt değil. Bundan ötürü de Napolyon'unki aristokratlığın tam tersi bir rejim olduğu için cumhuriyete kapı komşusu.[6]

6 Bence Bonapart'ça kurulan Academie'yi ve Grandes Ecoles'leri yok edilen aristokratik düzene ikame edilmek üzere kurulmuş kurumlar olarak düşünmek gerekir; iki rejimin karşıtlığı bu fonksiyonel paralellikle barizleşiyor.

İşte cumhuriyetin bu ulus-devletler formatının vazgeçilmez bir esası olmasından ilk tehlike doğuyor. Cumhuriyet bir ulusal mobilizasyon ideolojisi; moderniteyi yakalamak, gerçekleştirmek, yaşatmak için. Fakat işte tehlike burada ulus-devlet modernliği yakalama aracı iken, kendi kendine ivme kazanıyor. Araç o kadar güçlü ki, devamlı kontrol edilmedikçe amacına, modernliğin temel öğeleri olan aydınlanma prensiplerine, kişisel özgürlüklere, bireylerin kendilerini akıl yolu ile geliştirebilmelerine, özel maneviyatında tam ve katıksız akidesiz olma hürriyetine kadar tüm serbestiyet düzeninin gelişimine bazen ters düşüyor. Yani ulus-devlet, modernlik amacını hızlandırmaya çalıştıkça aydınlanmanın belirlediği modernlik prensiplerine ters düşebilmekte; bu kolaylık, yani acele etmek, ileriye yatırım yapmak, ulus-devletçe ilke olabiliyor. Basamak atlandıkça, terör doğuyor bu bağlamda; cumhuriyet amaçlarına çabuk ulaşmak istedikçe amaçlarına yüzde yüz ters geçici çözümler üretiyor ulus-devlet bağlamında. Bu arada görünürdeki çözümler kendi sosyolojileri ile kurumlar yarattıkça da çağdaşlaşma projesi çağdaşlaşamama projesine dönüşüyor, sürekli çağdaşlaşma nakaratına rağmen. Bu çelişki ne yazık ki Hegelci türden değil, sosyolojik. Kendini bir türlü aşamıyor. Dolayısıyla ulus-devlet pratikte öz amacına varabilmek için, hukuk devletini, insan haklarını, bireysel hürriyetleri ve özel ile kamusal alanın radikal olarak ayrışımını oturtması, bunun için devamlı savaşması gerekiyor, bu da devamlı yenilenen bir anayasa istiyor. Bu tabii çok zor, zira anayasaların da çoğu kez bu amaçtan sapmasına sebep olan sosyolojik süreçler doğuruyor. Dolayısıyla cumhuriyetlerin problemleri hep –Harrod-Domar modeli gibi–[7] çok güç bir denge kurmaya, kendi kendini devamlı sınırlayan bir cumhuriyet olmaya çalışmaktan kaynaklanıyor. Denge bozuldukça "spiral" olarak her tedbir daha fazla dengesizliğe sürüklüyor, modernitenin aydınlanmacı özünden kopartıcı süreçler başlıyor. Yani, moderniteye yaklaşmak için yaratılan her aracın, moderniteye yakınlaşıyor görüntüsü verirken onu yitiren bir sürece kapılması sosyolojik olarak muhtemel; işte yazılı anayasa burada Magna Carta'dakine nazaran bu yüzden çok önemli, gerekli ve belki de vazgeçilmez, fakat kesinlikle yeterli değil; ayrıca gerekli olan, gelişmiş, evrenselliği katıksız bir vatandaşlık bilinci.

Özetle cumhuriyet, yeniçağda ulus-devletin, Weber anlamında en uygun rejimi. Bu kuramda vatandaşlık, bireyi "doğa halinden" kurtarıp toplumsallaştırıyor; bireyi "hiç"ten var ediyor. Yeniçağ cumhuriyetinin oluşumu, bireyin oluşumu ile iç içe. Bireye kişilik sağlayan ortamı veren cumhuriyet: İçine katarak ona hak ve hürriyetlerini kazandırıyor, birey olarak ona kendini geliştirme imkânını vererek irade sahibi yapıyor, hür yapıyor. Bireyi bireyden ayıran farklılıklar, kişiliğini veren özellikler cumhuriyet rejiminde toparlanıyor, vatandaşlık farklılıklarının bir arada eşitçe bütünselliğini sağlıyor (Durkheim). Cumhuriyet, böylece aydınlanma felsefesinin, dünya görüşünün, çok önemli bir kuramsal aracı. Modern toplumun inşasıyla sorumlu. Cumhuriyetin bu birleştirici,

7 Bu gelişme iktisadı kuramı bağlamında oluşturulmuş, içsel düşünce zenginliği yüksek çok hoş bir "ustura-ağzı" modeli.

toplumsallaştırıcı dinamizmi özünün vazgeçilmez bir parçası. Örneğin, ulus-devlet cumhuriyeti, bir toplumsal bütünlük varsaymayan ve kuramı itibariyle toplum-öncesi katmanların oluşumuna temellendirilmiş bir siyasi rejim olan aristokratik düzene bu yüzden bir anti-tez oluşturur. Aynı mantıkla, kamu alanını inşa ederken cumhuriyetin aile, kabile, din gibi unsurlara, toplumsal öğe olarak, öztanımı icabı, tahammül etmesi imkânsız. Yine aynı prensiple cumhuriyetin öztanımı vatandaşlık ilkesini toplumla eşanlamlı tanımlamaya mecbur ve "*sivik*" anlamın dışında bir vatandaşlık kavramını mantığı icabı kabullenmesine imkân yok. Yine aynı mantıkla, böyle bir vatandaşlık kavramından uzaklaşan siyasi rejimler kendilerine ne kadar cumhuriyet derlerse desinler, bu tanımdan uzaklaştıkları kadar yeniçağ cumhuriyeti ile bağlantılarını yitirmiş oluyorlar.

Toplumu yeniden yaratarak, eski ayrımcı siyasi düzeni eşitçilikle yok ederek, herkesi içine katarak kişisel hak ve hürriyetleri sağlayan ve bireyin kendini geliştirme hürriyetini toplumsal bir öğeye dönüştürebilme yetisi ile ulus-devlet cumhuriyeti, tarihte inanılmaz bir toplumsal güç olarak Fransız Devrimi ile doğmuş. Fakat her büyük güç kaynağı gibi, bu da eskiye nazaran hem fevkalade büyük bir aydınlanma aracı olarak, hem de oluşturduğu bu büyük güç itibariyle kendi kendini yitirici pratikler de barındırabiliyor. Bu Magna Carta'nın dengeler sistematiğine karşıt, bireyi hiçten toplumsallaştırarak var ettiğini kabul eden, siyasi pratiği bu kadar güçlü, öztanımında toplum oluşturma pratiğini bu kadar esas alan, ivmesini, iktidarını, modernlik vaadini buna dayandıran, bu aydınlanmacı toplumsal proje, diğer taraftan da bu sistematik özü itibari ile ne kendi öz eleştirisini barındırıyor, ne doğası itibariyle çağrıştırabiliyor, ne de metodu icabı aydınlanmanın kişi için temel olan bu özeleştiri öğesini birey düzeyinden toplumsal düzeye dönüştürebiliyor.

Dolayısıyla bu büyük proje, metodu icabı, tarihsel bağlamında iki tehlike ile karşı karşıya kalmış. Bir tehlike cumhuriyetin ulus-devlet bileşimi ile, modernleşmenin ve çağdaşlaşmanın, bu kadar güçlü bir aracı olmasından kaynaklanıyor. Tarihinde bu proje ile kitleleri içine katıyor, kişiye evrensel bir konum veriyor, bireyi toplumsallaştırıyor. Ancak, bir siyasi rejim olarak kullanılması ile eşsiz bir "mobilizasyon" aracı olabilen cumhuriyet, ulus-devlet pratiğinin gücü ile öztanımından kopmaya, örneğin pratiğinin yoğunluğu icabı, kabileci bir rejimin dahi kılıfı olmaya, sürüklenebiliyor. Yani ulusal-devlet öğesinin tarihsel ayrılmaz bir parçası olması nedeniyle cumhuriyet, özeleştirisini içselleştiremedikçe, kurumsallaştıramadıkça, uluslararası pratiğinin yoğunluğu bağlamında, özündeki fevkalade kapsayıcı ve sivik bir vatandaşlık normundan uzaklaştırıcı cereyanlardan korunaksız da kalabiliyor. Böylece, bu pratik karışıklığı, cumhuriyeti kendi öztanımından ve tabii ki aynı zamanda, aydınlanmacı düşüncenin aracı, modern toplumun yaratıcısı olma vasfından da uzaklaştırabiliyor.

İkinci tehlike ise, pratiğinin bu durdurulamaz gücünden değil, bu gücün kaynağından, siyasi bir bağlam olarak kendi toplumsal tek taraflılığından geli-

yor. Kamusal alan odaklılığından ötürü cumhuriyet, özel alana kendi olası tecavüzünü, mantığı icabı durduramıyor. Böylece bazen bir aydınlanma aracı olarak oluşan gücü, aydınlanma çizgisine erişilmesini imkânsızlaştırabiliyor. Cumhuriyet kendi tasarımına göre bireyi yoktan var ederken, bireyi mevcut kılacak, cumhuriyetin sağladığı hürriyetlerin kullanıcısı olacak kişiliğin gelişimi için gerekli olabilecek özel alana imkân vermeyebiliyor[8]. Kendi mantığı böyle bir ihtiyaca yer vermediğinden, cumhuriyet, insan hakları beyannamesi gibi en temel hakların icraasından ve bunun tarihsel bağlamı olan Fransız Devriminden doğmuş olduğu halde, bireyin kendini yeniden üretmesi için gerekli özel alanın koruyucu anayasalar ile desteklenmesi, sürekli bir savaşım gerektiriyor[9].

Yeniçağ cumhuriyeti Fransız Devrimi ile doğmuşsa, Napolyon ile modernliğin kurumlarını Avrupa'ya yaymış ise[10], özünün temel taşı olan vatandaşlık öğesi ancak Dreyfus'çuların zaferi ile tescil olmuş, Fransa'da cumhuriyet esas anlamında ancak Devrimden yüz sene sonra Dreyfus zaferi ile kurulmuş.

Tekrar edersek, cumhuriyetin sorunsalı, vatandaşlık kavramını, özeli yitirmeden kurabilmekte. Yoksa özel alan kamusallaşıyor, kamusal alan özelleşebiliyor. Dolayısıyla tümüyle gelişmiş bir "vatandaşlık" kavramı cumhuriyet rejiminin kendi aslını koruması için en temel öğe. Özel alanı iktidarın hızından korudukça, cumhuriyet de kendi özüne sadık kalabiliyor.

Şimdi bu iki tehlikeye bizim cumhuriyetimizin tarihi bağlamında bakmak istiyorum. Türkiye Cumhuriyeti bir zaferin, çok kıymetli bir zaferin ürünü. Cumhuriyetimizin en büyük şansı ve şanssızlığı bu doğuş bağlamından kaynaklanıyor kanaatimce. Şimdi, evvela büyük bir zaferin ürünü olması itibariyle, sonra da bu zafer için yapılan mücadelenin yarattığı şartlar açısından Cumhuriyete bakacağım.

Türkiye Cumhuriyeti bir bağımsızlık savaşından, "düveli muazzama"yı alt eden bir bağımsızlık savaşından doğmuş. Cumhuriyetin şansı, böyle bir zaferden doğduğu için kendini yepyeni bir siyasi rejim olarak, bir devrim olmuşçasına, topluma kabul ettirme imkânına sahip olmuş, ivme kazanmış, mesafe alabilmiş olması; imkânsız gözükeni başaran, derin kişisel hüsranı yenen bir pratiğin uzantısı olması. Bizim cumhuriyetin ne kadar derinden gelen bir heyecanın ürünü olduğunu hep hatırlamak gerekiyor. Cumhuriyetin bu gücü, aydınlanmacı amacına toplumu sevk için önemli bir araç olmuş, fakat aynı güç cumhuriyetin pratiğinin araçsallaşmasına da sebep olabilmiş; aydınlanma adına iktidar olmanın imkânını "bolca" vermiş; "bolca" olan her araç gibi, bu araç da kendi sosyolojisini yaratmış; başarılı devrim iktidarları gibi, cumhuriyet bazen kendi iktidarının da aracı olmuş.

8 Bu açıdan buradaki cumhuriyeteleştirisini esas itibarıyle bir radikal Rousseau eleştirisi olarak da okumak mümkün.

9 Burada anayasanın ötesinde bir de "savaşım"ın gerekmesinin nedeni yukarıda işaret ettiğim gibi, gelişmiş bir vatandaşlık bilincinin gereği ve bunun ancak G. Sorelvari bir mücadele ile sürekli yeniden yaratılabileceği varsayımı.

10 Belki Napolyon Moskova'da Rusya 1917 Devriminin neticelerini Stalinizmle yaşamazdı. Galiba romanlarda, filmlerde Rusya'nın tarafı tutularak hep yanlış taraf tutulmuş.

Bu "bolca" olan güç, değişime ivme vermiş, fakat bu güçlü iktidara karşı, cumhuriyetin özünde olmayan, devamlı dışarıdan aşılanması gereken "eleştiri", bu güçlü iktidarın söylemi neticesinde öncelikle tarihsel olarak, sonra söylem olarak marjinalleştirilen bir muhalefete dönüşmüş. İktidarın bu artan yalnızlığında, cumhuriyet söylemi tekdüzeleşebilmiş, kendi kendini yenileyememiş, zamanla kuramsal içeriğinin boşalmasına mani olamamış. Bu kendi kendini yenileyememe, cumhuriyeti ezbere çevirmekle kalmamış, ayrıca onun müdafasını da sosyolojik anlamda "velut" bir kariyere dönüştürmüş; bu da cumhuriyetin hem geleceğini hem özünü darbelemiş. Ayrıca, ulus-devletin bir rejim türü olarak hâkim olduğu Birinci Dünya Savaşı sonrası dünyada, ülkeler 1929 buhranı ile içlerine kapanarak bu rejim türüne ivme verince yukarıda bahsettiğim süreçler haliyle daha da pekişmiş.

Yani, Cumhuriyet, zaferinin hüsranına uğramış! Zamanla "bugünler" söylemi, "aydınlık yarınlar" söylemine terk edilirken, sanki cumhuriyetin özü, sözüne ikincil kalmış, yarınlar sanallaşmış, cumhuriyetin düşünürü yalınlaşmış. Cumhuriyet özü itibariyle farklılıkların birleşimi olması gerekirken, bireyini "aynı"lığa zorlamış[11], "aynı"ların birliği olmayı yeğlemiş, kuruluşunun daha yirminci yılında da cumhuriyetin düşünürü cumhuriyetin tarihsel "esbabı mucibesi" olan kişisel hürriyetleri tümüyle tersyüz ederek bu hürriyetleri bireylerin "kavimleşme hürriyeti" olarak tanımlayabilmiş.[12]

Kurumsallaşmamış özeleştiri, marjinalleşen, yok olan muhalefet, içi göreli de olsa boşalan bir proje, yine de ilk çizgisinden kopmayabilirdi; tarih eminim bilinmeden tutturulan çizgilerle dolu. Fakat zaferinin gerektirdiği önkoşullar bence buna önemli bir mâni teşkil etmiş. Yukarıda kısaca irdelediğim birinci hususa kabaca, zaferden doğan cumhuriyet iktidarının *fenomenolojisi* dersek, bu ikincisine de zaferin şartlarının zorladığı *yapı* diyebiliriz... tabii cesaret ve bilincin yapıları aşabildiğini hatırlayarak.[13]

Şimdi ikinci bir tarihsel sürece bakıp Cumhuriyetimizin doğuşunda var olan bu diğer açmaza temas etmek istiyorum; bu açmaz yine aynı tarihsel bağlamın ürünü ve cumhuriyetin rotasında yürümesine önemli bir engel teşkil etmiş olduğunu düşünüyorum. Birinci husus, büyük bir zaferden doğan bir iktidarın gücü ile ilgili idi: Tarihsel enlemde ulus-devlet cumhuriyetinin siyasi üstünlüğü, devrine uygunluğu ve üstelik Birinci Dünya Savaşı sonrası dünyanın kapanması ile ulus-devletçiliğin yanıltıcı bir başarısının olduğu uluslararası ortamda, cumhuriyetçi bir iktidar olmanın yarattığı siyasi gücün araçsal zenginli-

11 Cumhuriyetin tarihsel öztanımının, aydınlanmacı amacı açısından farklılıkları yok etmeden, geliştirerek, bağdaştırması gerektiği,"aynıların" eşitliği rejimi olmadığı fikrini yukarıda belirttiğim gibi Şeyla Benhabib'e borçluyum. Bu yazının temelinde Benhabib'in bu konuşmasının beni yepyeni düşüncelere sevk etmiş olması ve bu konuşma ertesi Eli Zaretsky ile geliştirmiş olduğumuz sohbet yatıyor.

12 Bunun çok güzel bir örneği: Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, Yeni Adam Yayınları, İstanbul, 1943.

13 Burada kesinlikle bir "sürdeterminasyon" kastetmediğimin altını çizmek istemekteyim; daha ayrıntı için, lütfen aşağıda 21. no'lu metodolojik dipnota bakınız.

ği ve onun getirdiği amaçsal şaşkınlıkla ilgili idi. Burada, cumhuriyetin bir tekdüzelik rejimi olduğu için, özünün gerektirdiği "diyalojik" dünyadan, "monolojik" dünyaya sıkıştığını ileri sürmüştüm. Şimdi, bu "monolojik" dünyanın içeriğine bakacağım; muhalefet, özeleştiri, kuramsal bilinç yokluğunda, yani siyasal "düzeltici" süreçler olmadan da, düz gidebilecek bir düzen niye ve nasıl kendini tersyüz etti, Cumhuriyet özünden nasıl koptu ve kuramsal projesine niçin dönemedi? İşte son sorum bu. Bu sorunun cevabı bence vatandaşlık öğesinin Cumhuriyet tarihinde saklı.

İddiam, cumhuriyetlerin genelde kuvvetli iktidar olma açmazları varken bizim Cumhuriyetimizin tarihi icabı bir de ikinci açmaza duçar olmuş olduğu; bunu da yine doğuşundaki tarihsel süreçte aramak lazım; bu süreci aşmadıkça, bizim Cumhuriyetin, kuramsal özüne sadık bir cumhuriyet olması bir kere daha zora girer. Dolayısı ile iddiam, Cumhuriyetimizin ancak tarihini aştıkça kendi doğrusunu bulacağıdır. Bunun ilk merhalesi, cumhuriyetlerde temel olduğunu gördüğümüz vatandaşlık öğesi; vatandaşlık öğesi, cumhuriyetlerin, ailenin, kabilenin, dinin bölücülüğünü aşıp aristokrasiye galebe çalmasını sağlıyor; Fransız Devriminin, Napolyon'un stratejik başarıların bir kaynağı bu. Halbuki, tarihsel bağlamı icabı bizim Cumhuriyetimiz evvela dini, sonra kavimselliği, iktidarını oluşturmak için kendine payanda kılmış; ne yazık ki "düveli muazzama" ile savaş, zafer için Müslümanlığı vazgeçilemez bir araç kılmış; neticede, bu savaştan doğan Cumhuriyet daha başlangıcında Tanzimat öncesi bir "millet" tanımına rücu ederek ilk nüfus politikasında "mübadele" ile vatandaşlığını Müslümanlığa temellendirmiş; Tanzimat Osmanlıcılığını terk ederek Abdülhamit'in yanına biraz çöreklenmiş.[14] Atatürk'ün "Türk milleti çalışkandır" sözünde ben biraz bunu seziyorum.

Bence, milli mücadeleden sonra, Mustafa Kemal'in radikal sekülarizmi, ki laiklik bunun bu bağlamda bir parçası, biraz da bu açmazı aşma *reel politiği* ile ilgili. Mustafa Kemal'in, zamanının yeni düşünce akımı "iradi pozitivizm"i şaşırtıcı bir netlikle özümsemiş olması bir yana, dinin yardımıyla kazanılmış bir savaştan doğan Cumhuriyetin, modernist kuramsal özü gereği, iktidarını dinden arındırması gerekiyordu. Fakat, bu sorunsal niye bizde bu kadar radikal bir çözümleme gerektirmiş? Kanaatimce, Müslümanlığın İstiklal Savaşındaki önemi, rejimi kurarken radikal olan seküler çözümleri gerektiriyordu. Bence, Mustafa Kemal'inki bu yüzden kaçınılmaz bir *reel politik* radikalizmi. Radikal sekülarizm, demek ki, Kemalizmin kendi kuruluş bağlamını aşması için gerekli idi. Fakat, aynı mantıkla, öz anlamı ile cumhuriyeti kurabilmesi için de zaferinin bağlamını aşması gerekiyordu. Yani, kuruluş bağlamını aşması için dinden kurtulduğu gibi, radikal din mücadelesini de aşmalıydı ki cumhuriyetin doğuş "mobilizasyon"u onu amaçlarından saptıracak süreçlerin girdabına kapılmasın.

14 Abdülhamit'in Osmanlılığı göreli de olsa Hanefileştirmesi ile ilgili ve ayrıca daha genel olarak bu yazımdaki düşüncelerimin oluşmasına da katkıda bulunması açısından, son zamanların çok önemli bir tarih çalışması olarak bkz. Selim Deringil, *The Well Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, I. B. Tauris, London, 1998.

Fakat, burada sosyolojik bir açmaz var. Radikal sekülarizmin araçları iktidarla bezendikçe sosyolojik anlamda kurumsallaşıyor, kurumsallaştıkça iktidarlaşıyor, bu yolla iktidarlaştıkça da bu mücadele sonsuz ivme kazanıyor, dinle mücadele zamanla iktidar olmanın payandası olabiliyordu.

Burada ayrıca bir ikinci, belki de daha da tehlikeli, bir payanda oluşuyor: Bu da kavimselliği çağrıştıran bir ulus anlatımına açılan imkân. Yani, "hakiki vatandaşlığı" dinle temellendirdikten sonra, cumhuriyet rejimini kurmak için dinle daha radikal bir mücadele gerektiğinde, iktidar pragmatizmi ile, bu sefer kavimselliği "hakiki vatandaşlığın" tanımına şırınga ediyor. (Belki de bu yüzden ileride kavimsellik, dinde olduğu gibi, cumhuriyetle çelişecek ve radikal çözümler gerektirecektir.)

Neticede cumhuriyet, kapsayıcı bir rejim olması gerekirken, bu yolda mücadele, alan daraltıcı olmuş. Cumhuriyetin kuramı, dini, dar alanlığından ötürü reddetmiş iken, dine karşı yaratılan panzehir, kavimsellik, dinden de dar bir alana bireyi hapsediyor.[15]

Cumhuriyetin kendine yarattığı "doğuş mitos"u burada çok önemli. Müslümanlığa karşıt olarak da yaratılacak bu "mitos"un, İstiklal Savaşını bir kavmin kendini buluşu mu (Exodus veya Masada'da olduğu gibi), yoksa evrensel bireyin doğuşu mu (Fransız Devriminde olduğu gibi) olarak terennüm edeceği çok önemli. İktidarın pragmatizmi, ikisini de barındırmaya izin vermiş ve hatta teşvik etmiş... fakat kanaatimce ilerisi için çok büyük bir maliyet ile.[16]

Böyle ikircikli bir doğuş mitosunu aşamayan, bağımsızlık savaşı ile damgalanmış Cumhuriyet, kavimselliğini zamanla üçüncü dünyacılıkla aşmaya çalışmış; ama bu söylemin doğası nedeniyle aşamamış. Üçüncü dünyacılık söylemi kavimselliğin sol siyaset bağlamındaki doğal dönüşümü olmuş. Nasıl cumhuriyet kuramı evvela din sonra kavimsellikle bozulmuş ise, sonra gelecek olan solcu düşünce de üçüncü dünyacılıkla kendi kuramını bozmuş, tarihsel yönünü tersyüz etmiş. Dini kavimsellik, kavimselliği üçüncü dünyacılıkla aş-

15 Bu konuda varılabilecek boyutlar için, lütfen, bkz. Baltacıoğlu, age.

16 Ben bunlara Cumhuriyetin girdapları diyorum. Her biri bir evvelki girdabı alt etmek için yaratılan bir başka girdap. Evrensel bir vatandaşlık düsturu barındıramadıkça da, hiçbir girdap bir öncekini tam "temizleyemiyor", ancak bir eskisinin yelini kesip yanı başında kendine yer açabiliyor. Böylece cumhuriyeti kurmak için, hep amaçlarına daha yakınlaştırıyormuş gibi gözüken tarihsel evreler gibi yan yana dizilmiş, fakat evrensel bir vatandaşlık kavramına anti-tez olarak oluştuğu için cumhuriyeti bir türlü kuramayan girdaplarla mücadele gerektiriyor. Cumhuriyet kendinden emin oldukça bu kuruluşunun "milli mücadele"sini aşabilecek, kendini bulabilecektir; ancak bu aşma süreci ayrıca bir kendi kendini dizginleme gerektiriyor ki bu mücadelenin fenomenolojisi amaçlardan sapılmasına sebep olmasın; dolayısı ile bizim Cumhuriyetimizin, iki problematiği, yani evvela cumhuriyeti kurma problematiğini, sonra da amaçlarını yitirmeme problematiğini, aynı zamanda halletmesi lazım.

Fakat, bu zorunluluk bugünkü siyasi tabloda belki de böylece bir şans doğmasına yol açıyor; birbirlerine rakip fakat yandaş girdaplar, ayrıca artık yadsıyamadıkları moderniteyi yitirmeme problematiğini bir arada yaşadıkları için, hiçbir girdap, hiçbir süreç, siyasete tam hâkim olamıyor. Bu bize nefes alma şansı veriyor ancak güncel sorunlar da çözülmüyor.. Zamanla bir toplumsal blokaj yaratarak, toplumsal tabloyu gittikçe inanılmaz bir siyasi durağanlığa gömüyor.



"Türkiye'nin ilk açık cezaevi İmralı'da mahkûmlar dinleniyor."

maya çalışmak, aslında hep siyasi mücadeleyi kendi anti-tezinden daha dar bir alana taşımak, rakibinin mücadele sathını evrensellikle aşmak yerine, onu kabul ederek aydınlanmacı görüş açısından onun daha gerisine düşmek tehlikesini getiriyor. Biri dini kavimleştirmiş, öbürü kavmini geri kalmışlığıyla özümsemiş. İkisi de kurulmak istenen cumhuriyetin aydınlanmacı kökenine kendini hasım kılmış.

Birinci açmaz zaferinin gücünde ise, bu ikinci açmazdan Cumhuriyet çok daha az sorumlu; bu açmaz, zaferin tarihine özgü önkoşullarında saklı. Bu önkoşulları, kabaca 1870'lerden itibaren daha çok zaferinin haşımları belirlemiş. Önkoşullar evrensel bir vatandaşlık öğesinin oluşmasını zora koştukça, zaferle oluşan iktidarın gücü, modernliğin üst kurumlarını yaratabilirken, aydınlanmacı özünü eksik kılmış. Oluşamayan bir özeleştiri de, mümkün olabilecek "düzeltme" ihtimalini kısıtlamış. Cumhuriyetin bir dış konjonktür bağlamında, hem cumhuriyeti kurmak, hem de amaçlarından şaşmamak için savaşım vermek gibi zaten birbiriyle çelişme ihtimali yüksek iki süreci birden yürütmesinin çok zor olacağı muhakkak; bu yapısal "zorun" aşılması için belki de bilinçlendirici bir özeleştiri önemli olabilirdi.

Cumhuriyetin aydınlanmacı özü korunmadıkça, çağdaşlaşma amacı ile yapılan her müdahalede, iktidar ivmesi ile cumhuriyet, cumhuriyeti kurmak adına yitiriliyor.[17] Bu problematiğe Sovyet Devriminin bahtsız kaderi bir diğer örnek. İktidar olunurken hızlandırılan araçlar, çağdaşlaşmanın amaçlarını daraltmış, Sovyet Devrimi vatandaşlığı cılızlaştırdıkça, kendi ütopyasını yitirmiş, ütopyasız, bir-iki ayda, tarih sahnesinden yok olmuş.

Şimdi bize münhasır olan bu ikinci problematiği biraz daha açayım: Cumhuriyet, Milli Mücadele ile doğmuş; büyük şansı ve şanssızlığı bu; şansı modernite savaşının bir mobilizasyon ortamında oluşmuş olması... Belki de bu, biraz da bahtsızlığı.

Bence "düveli muazzama"nın ve bilhassa Yunan işgalinin bize verdiği en büyük zarar bu. Bu coğrafyanın insanının, ne birini ne öbürünü bu konuda affetmemesi lazım; Cumhuriyetin işini fevkalade zorlaştırmış, Büyük Atatürk'ün büyük zekâsı ve basireti bile bunun üstünden tamamen gelememiş. Cumhuriyet, "Batı"ya rağmen Batılılaşmış.

Yunan işgali dinî bir millet sistemini yeniden doğurmaya sebep olmuş, "düveli muazzama" bunu ayrıca "Osmanlı Memaliki"nin milletlerinin arasında bir savaşa dönüştürmeyi gerektirmiş; yani vatandaşı dini ile tanımlamak, vatandaşlığı diğer milletlerle mücadele ile yaratmak gerekmiş. Ne büyük bir boyunduruk, ne büyük bir mânia. Savaş sonrası Cumhuriyeti kurarken radikal sekülarizm bu yüzden gerekli olmuş. Mustafa Kemal'in zekâsı, basireti, görgüsü bu imkânsız ikilemi aşabilmiş ama belki kendinden sonraki nesillere bunu yeterince maledemeden. Yani Osmanlı'ya nazaran daha seküler bir siyasi otorite

17 Buna benzer bir yitirilme kuramı için bkz. Birtek&Toprak, "The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Construction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazards of Rewriting Modernity", *Praxis International*, Temmuz 1993.

kurmak istemiş, Osmanlı'yı –bir yanılgıyla– teokratik olarak tanımlamış. Fakat Milli Mücadelenin önkoşulları, "düveli muazzama"nın stratejisi icabı[18], Osmanlı'nın yapmayacağı ve sistemi icabı yapamayacağı gibi, vatandaşlığı Müslümanlıkla eşanlamlı kılıp, Cumhuriyetin vatandaşını başından Müslüman olarak tanımlatmış. Milli Mücadelede Osmanlı memalikini düşmandan korumak amacı ile vatanı korumaya çalışan gayri Müslim Osmanlı ferdinin tarihini yok saymış; Cumhuriyet de ne anıtında ne ağıtında, ona yer vermemiş. Ne Çanakkale'de şehit olan ne Fizan çölünde telef olan Ermeniyi kuruluş mitolojisinde hatırlamış. Cumhuriyeti kurduktan sonra da onu tarihinden silmiş, kitabından atmış, bürokrasisine hiç sokmamış.

Halbuki cumhuriyetin özelliği, Magna Carta gibi zamanla yayılan bir göreli "evrenselcilik" yerine, varoluşunun nedenleri ile evrensellik kavramını özünde barındıran toplumsal bir proje olması. Cumhuriyeti cumhuriyet yapan "aynıların" değil "farklıların" eşitliğini varsaymak; zaten vatandaşlık kavramının Magna Carta'daki mensubiyet kavramından farkı, üstünlüğü ve aydmlanmacılığı burada yatıyor. Fransız Devriminin "eşitlik"i bunu varsayıyor, Mevlana'yı çağrıştırıyor. Cumhuriyet ise Milli Mücadaleyi aşamadıkça bunu yapmakta zorlanıyor. Biz Cumhuriyetin varlığı için gerekli "diyalojik" sistemi "monolojik" bir hale dönüştürmüşüz, üstelik bir de bunu kavimselleştirme dürtüsüne terk ederek.

Cumhuriyetlerin genelde saptamış olduğum iki tehlikesi bizim Cumhuriyetimizin doğuş sürecinde böyle örtüşmüş. Bizim Cumhuriyetimizin bu kaderi aşması lazım ki gerçek anlamda cumhuriyeti kurabilsin. Halbuki Cumhuriyet yetmiş beşinci yılında elli sene öncesinin kavimsel dürtüleri ile soy araştırması yaparak yabancı öğrencilere burs vermeye başlamış. Söylemi ile –olmadığı bir coğrafyada– öztürklük diye bir ırk yaratmış; bu uygulama "öztürklerin" coğrafyasında, ayırımcılığı körüklüyor diye paniğe sebep olmuş. Bizim coğrafyamızda ise bu "soy tahkiki" işinin tepki doğurmamış olması belki de bu soy işine kimsenin inanmamasından, bu soy sopun burada pek mevcut olmamasından kaynaklanıyor.[19]

Bir türlü aşılamayan "monolojik" düzen kavimselliğe kapı açmış. Özele saygısı olmayan, kamu yararını "mücerret" bir bilim zanneden bir iktidar angaryasındaki Cumhuriyet, vatandaşlık kavramını bazen böyle tersyüz ediyor. Özel alan kamu yararına terk edildikçe, vatandaşlık, haklar sisteminden görevler sistematiğine dönüşüyor; abartılmış kamu yararı zafer tutkusu ile beslenen iktidarlar doğuruyor; Milli Mücadele söylemi iktidarlardan iktidar yaratıyor, bu süreçte de vatandaşlık kavramı her gün ufalanıyor.

18 Kanaatimce, bugünkü birçok düşünür Osmanlılık kavramını Avrupa devletlerinin bir "yıkma" senaryosu zannederken büyük bir yanılgıya düşüyor; Tanzimat Osmanlılığı Avrupa sömürgeciliğinin yapısal ve stratejik olarak en büyük hasmı; kavimsellik ise işgalci senaryoya en uygun rejim. Bence, bugün farkına varmadan kavimselliği yeğlemiş tarihçinin esas yanılgısı burada.

19 Orta Asya halklarına soydaş yerine, "dildaş" desek çok daha doğru olacaktı. Ayrıca "dil" herhalde ırk, kan vs. gibi abuk sabuk hususlardan daha çok insanı insan yapan bir husus; zira dil, kültürün, insanı insan yapan yaratıcılığın gramerini veriyor.

Halbuki zaferler savaşı aşmak için kazanılır; zafer varsa savaş aşılmıştır; savaş devam ediyorsa zafer daha kazanılmamıştır. Bugün hâlâ Milli Mücadele lafzını devam ettiriyorsak, ya savaşı kazanmamışız ve devam ettirmek istiyoruz –ki bu düpedüz dar bir menfaat uğruna körlük olur– veya zaferimizi unutmuşuz, ki bu da ecdadımıza affedilmez bir nankörlük. Milli Mücadeleyi sürekli hatırlayarak unutamazsak, kazandığımızı anlamaz ve ruhundan vazgeçmezsek, onu Hegelyen anlamda alt etmez, aşamazsak, Cumhuriyeti esas anlamı ile hiçbir zaman kuramayız. Vatandaşlığın farklılıkları toparlayan bir buyruk kurum olduğunu bilmeden, Cumhuriyeti, aydınlanmanın birey hak ve hürriyetlerinin aracı bir siyasi yapılanma olarak özü ile hiçbir zaman kuramayız... aklımıza estiği kadar marş yazsak, kongreler toplasak, şiirler söylesek bile. Marşları terk etmedikçe özüne sadık cumhuriyeti kurmamıza imkân yok. Asık suratla, içtimasal ciddiyette bir söylemle hakiki cumhuriyeti kutlamaya imkân yok. Atatürk'ün Cumhuriyeti tesis etme yöntemi balo idi. Korkarım ki biz balomuzda da yine marş söyleriz... "pop"umuzda da,[20] akademik kurullarımızda da yaptığımız gibi.[21]

20 Örneğin 19 Mayıs 1998 tarihli Çelik konseri, Ankara.

21 Weber'i çağrıştıran bir metodolojik notla bitirmek istiyorum: Her nehirde birçok akıntı var; kuramsal olarak bunlar sonsuz değil; her tarihsel sistem kendi yapısına, özüne dair bir akıntılar yumağı; her tarihsel bağlam, her tarihsel konjonktür ise her nehrin bu kendine özgü akıntılarının bir kısmını daha öne çıkartıyor; yukarıda cumhuriyet nehrinin barındırdığı kendine özgü akıntılara ve bunları ulus-devlet bağlamında belirleyenlere işaret ettim. Siyasetin önemi burada, mevcut ve olabilecek akıntıları seçebilmekte ve arzu edileni üstün kılabilmek için gerekli yapısal işlemleri öngörebilmekte, bir nevi tarihi konjonktürü zorlamada. Yukarıda işaret ettiğim hususların amacı, Cumhuriyet ve ulus-devlet bağlamındaki aydınlanmacı düstura, niyetleri ne olursa olsun tehlike arz edecek akıntılara işaret ederek aydınlanmacı cumhuriyeti bilhassa nelerden ve belki nasıl korumamız gerektiğinin bir haritasını çıkartmaktı. Göze çarpabilecek göreli karamsarlığımın sebebi ise, yeniçağda, akıntıların çok daha güçlü olması, pratiklerin daha çok potansiyel ivmesi olması. Bunun da bir sebebi herhalde bugünün yeni teknolojilerinin çok daha etkin olması.

# "Alkışla Cumhuriyet Olmaz!"

**Katılanlar:**
*Cem Akaş, Ahmet Aslan, Kürşat Bumin, İsmail Kara, Nükhet Sirman, Mümtaz Soysal, Mete Tunçay*

**Cem Akaş:** *Cogito*'nun bu sayısında bir cumhuriyet dosyası yapmaya, bunu da bir yandan cumhuriyet kavramının tarihsel gelişimini, bir yandan da Türkiye Cumhuriyetinin serencamını ele alarak gerçekleştirmeyi düşündük. Bu ikinci bölümün belkemiğini, Cumhuriyetin 75 yıllık performansını değerlendireceğimiz ve ileriye dönük ipuçları arayacağımız bu yuvarlak masa toplantısı oluşturuyor. Bunu yaparken hayatı da ıskalamamaya dikkat edelim diyorum, formasyon olarak akademik bir bakışın masaya hakim olacağı düşünülebilir çünkü. Yani iyisiyle kötüsüyle, Türkiye Cumhuriyetinde yaşamak bizler için nasıl bir anlam taşıyor? Bu soruyu da önce Mümtaz Soysal'a yöneltmek istiyorum, içimizde en azından yaş itibariyle Cumhuriyetle en fazla ilişkisi olan o olduğu için.

**Mümtaz Soysal:** Ben Cumhuriyette doğmuş olmaktan, Cumhuriyette yaşıyor ve yaşayacak olmaktan memnunum. Çünkü bir şeyi yaşamak değil, yaşatmak önemli; aynen çocukları yaşatmak, aileyi yaşatmak gibi. Bizimki öyle bir cumhuriyet ki, sürekli yaşatılmak zorunda. Dolayısıyla Cumhuriyette yaşamak, benim için bahçede yaşayan bahçıvanın, denizde yaşayan denizcinin yaşamına benziyor. Çünkü her gün yaşatılması gereken bir şeyin içinde yaşadığı-

***Tunçay: Bizim cumhuriyetin kuruluşunda bir askeri cumhuriyet niteliği taşıdığı, bence inkâr edilebilecek bir şey değil. Buna karşılık, Atatürk'ün Nutuk'ta verdiği açıklamaya bakalım: "Bir toplumda eğer içtimai istikrat varsa, yani sosyal despotizm varsa, sosyal baskı varsa, sosyal özgürlüksüzlük varsa, bunun üstesinden gelmek için siyasal istibdattan yararlanmak zorunludur." Jakobenliği Atatürk böyle tanımlıyordu. Yani devlet gücünü kullanmak...***

mı hissediyorum. Cumhuriyet zaten cumhurun olmaktan çok cumhurun yaşattığı bir şey olmak zorunda. O anlamda gerçek bir cumhuriyet olabilir. Sözcüğe ya da etikete bakarsanız, yüzlerce cumhuriyet var dünyada. Ama bunların kaçı gerçek cumhuriyet, yani cumhurun sahip olduğu bir şey olmaktan öteye, cumhuru yaşatan ve cumhurca yaşatılan, onun içindeki bütün bireyleri daha çok kendileri yapan bir şeydir? O anlamda baktığımızda, ben bizim cumhuriyetimizi iyi bir cumhuriyet olarak görüyorum. Ama, son zamanlarda nitelik değiştirme tehlikesiyle karşı karşıya. Onun için de kendimi birazcık bahçıvana ya da denizciye benzettim ya. Kurumaya yüz tutan ya da bir çiçek bahçesiyken hıyar bahçesi olmaya doğru yönelen yahut güzel bir denizken kuruyan, balıksız kalan bir denize dönüşen yerde yaşıyoruz artık. Öyle bir tehlikeyle karşı karşıya, çünkü nitelik değiştiriyor.

Nedir niteliği? Sanırım bizim cumhuriyetimizin temel niteliği ve bence saklı tutulması gereken niteliği, "jakoben" bir cumhuriyet olması. Ben çok seviyorum jakoben sözünü. Bugünlerde kötülenen bir şey. Belki de gerçek jakobenlerin, başlangıçta jakoben denen insanların elde ettiklerinden çok daha uzun bir süre jakoben olma şansına sahip olmuş bir cumhuriyet bizimki ve bu niteliğini de daha yitirmemiş. Çünkü çok özel bir toplumda, çok lüks bir şeyi gerçekleştirmeye, çok güç bir şeyleri gerçekleştirmeye çalışan bir cumhuriyet. Dolayısıyla hem zor bir coğrafyada bağımsız devlet olmaya, hem zor bir toplumda çağdaş devlet olmaya; hem yoksul, geri kalmış bir toplumda refah yaratmaya, hem de eğitim düzeyi düşük bir toplumu yalnız çağdaş kılmaya değil, çağdaşlığın önünde bir toplum haline getirmeye çalışan, öteye taşıyan bir cumhuriyet. Denebilir ki, bu iddiayı insanlar hep birlikte ortaya koymadılar, bir ya da bir avuç insan bunu ortaya koydu. İyi ki böyle bir iddia var. Öyle sıradan bir cumhuriyette, ya da sıradanlaşmış bir cumhuriyette yaşamadığıma memnunum. Bir giriş olarak söyleyeceğim bunu. Yeteri kadar da tahrik edici olduğunu söyleyebilirim.

**Kürşat Bumin:** Gerçek cumhuriyet derken demokrasi sözcüğünü telaffuz etmemeye dikkat ettiniz adeta.

**Soysal:** Çünkü "nasıl bir demokrasi isterim"e girersem, o zaman jakobenliği anlatmak gerekir. Yalnız, bu arada, ben bunu yazmak istiyordum aslında bir gün, sayın Cumhurbaşkanına hakaret etmeden nasıl yazabilirim diye düşünü-

yorum, sürekli Türkiye Cumhuriyeti Devleti diye bir şey söylüyor Demirel, ağzına pelesenk etmiş.

**Bumin:** Cumhurbaşkanı Anayasayı doğru okuyor, Anayasa da "Türkiye Cumhuriyeti Devleti" diyor.

**Soysal:** Acaba? Ben hiç onu Fransa'da falan duymadım. Yani Fransa Cumhuriyeti Devleti diye. Yani cumhuriyet zaten bir devlet biçimidir. Ayrıca, bizimki de başka türlü olamayacak bir devlettir. Tarihte öyle bir yere gelinmiştir ki, artık başka türlü olamayacak bir devlettir bizim cumhuriyetimiz.

**Bumin:** Yalnız Mümtaz Bey, çok anlamlı o. Çünkü 82 Anayasası Türkiye Cumhuriyeti demeyi kâfi görmüyor. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, devleti öne çıkaracak. Oysa dediğiniz gibi Fransız Cumhuriyeti, İtalyan Cumhuriyeti...

**Soysal:** Aslında cumhuriyet, devleti devlet yapmak için değil, bireyleri insan yapmak için vardır, öyle olmalıdır. 82 Anayasasının temel özelliği bu, devleti öne çıkartmak. Bu nokta önemli.

**Akaş:** Peki bu ayrım üzerine biraz gidelim mi? Mümtaz Bey'in, cumhuriyetten söz ederken demokrasi dememiş olması hakkında ne düşünüyorsunuz?

**Mete Tunçay:** Demokrasiden söz etmedi ama demokratik bir cumhuriyet kastettiği açık. Ne tür bir demokrasi? Yani liberal demokrasi mi?

**Akaş:** Ve aynı zamanda jakoben?

**Tunçay:** Evet, jakoben bir demokrasi. Çünkü halkın, cumhurun önemini vurgulamakla bunu kastettiği açıktı. Bugünlerde endişeliyim derken, neyi düşünüyor? Cumhuriyetin karşısındaki tehlike askerileşme tehlikesi mi yoksa bu.....

**Bumin:** Amerikanlaşma.

**Tunçay:** ...bu rejimin, Süleyman Bey'in benimsediği başkanlık sisteminin parlamenter sistemin yerine geçmesi mi?

**Soysal:** Başkanlık sistemiyle alakalı konuşmadım daha. Yani o, "nasıl bir devlet sistemi biçimi"ne girer, ben onu kastetmedim.

**Tunçay:** Başkanlık sisteminin konulması cumhuriyetin niteliğini değiştirir demek istedin sandım.

**Soysal:** Hayır, hayır. Ona girmedim.

**Bumin:** Burada bir şey söyleyebilir miyim? Belki bu tartışma Mümtaz Bey'in altını çizdiği bu demokrasi, demokratlık, cumhuriyetçilerin gündeminde olan bir tartışma. Bu da yakınlarda, on yıl kadar önce Regis Debray'ın ünlü makalesiyle daha popüler oldu; ki onu Türkçeye tercüme eden Ahmet Aslan da burada. Çok önemli bir şey, yani cumhuriyetçilerin demokratlıktan kendilerini ayırmaları. Cumhuriyetçi misiniz demokrat mı şeklinde bir oyuna dönüştüğünü de biliyoruz bunun, Regis Debray'ın bu yazısından sonra.

**Ahmet Aslan:** Acaba bir şey söyleyebilir miyim? Yani şimdi sanki bu konuşmada yalnız Türkiye Cumhuriyeti var, bir de başka cumhuriyetler var, yani İran İslam Cumhuriyeti var, belki işte Çin Halk Cumhuriyeti var. Acaba cumhuriyetçiliğin ve cumhuriyetlerin hakikaten birbirinden farklı tarzları var mı?

**Soysal:** Ben de onu söylemeye çalıştım; bizim cumhuriyetimizin kendine özgü bir tarzı var, yahut bence olmalıdır. Onun için benim tehlikeli olarak gördüğüm bu cumhuriyetin sıradanlaşmasıdır.

**Tunçay:** Cumhuriyetin en basit anlamı devlet reisinin bir hanedandan gelmediği bir sistem olmasıdır. Devlet reisinin seçildiği bir sistem olması bile değil; hanedandan gelmiyorsa, ona cumhuriyet denir.

**Soysal:** Dünyada yüzü aşkın cumhuriyet öyle olduğu için, her devlet kendisini cumhuriyet diye adlandırıyor. Ama bir kere cumhuriyetin demin tanımlamaya çalıştığım öz anlamında cumhuriyet olup olmadığını, bir de, öyle olsa bile, o cumhuriyetler arasında bizim cumhuriyetimizin durumunun ne olduğunu biraz deşmek gerekiyor.

**Bumin:** İsterseniz şöyle yapalım; bizim cumhuriyetimiz cumhuriyet mi? Yani cumhuriyet dediğimizde Fransız Cumhuriyeti bir model olabilir, çünkü en fazla çalışılmış konu o. Onların cumhuriyetlerindeki cumhuriyetçilerin kendilerini nasıl tanımladıklarını hatırlayalım ve o kıstaslardan kalkarak, bizim cumhuriyetimizin sahiden bu sıfatı hak edip etmediğini tekrar düşünelim.

**Akaş:** Sanırım burada cumhuriyet için bir ideal tip tanımı var. Mümtaz Bey de bahçe karşılaştırmasını yaparken, şu andaki cumhuriyet ile eskiden olması istenen cumhuriyet arasında bir fark olduğunu vurguladı.

**Soysal:** Ya da başlayış tarzıyla, baştaki iddiasıyla bugünkü sıradanlaşması arasında bir fark görüyorum. Demokrasinin devreye girmesi Debray tartışmasını da gündeme getiriyor. Yani Türkiye'de belki de demokrasi –çok paradoksal sözler söylemek istemiyorum ama– evet, demokrasi cumhuriyeti öldürüyor.

**Bumin:** Fransız cumhuriyetçilerine bakacak olursak, özellikle 19. yüzyılda, kendilerini nitelemelerinde ön plana çıkarttıkları ilke, politika. Yani cumhuriyette kesin olan bir şey var ki, o da politiğin önceliği, üstünlüğü. Fakat bu politikte de, bu cumhuriyetçilerin –Benjamin Constant'ı hatırlayalım– o zamanın liberallerine karşı dile getirdikleri asıl cumhuriyetçi ilke de, genel oy hakkı ve serbest seçim. Bu çok iyi bir kıstas – Fransa'da diğer Batı ülkelerinden çok önce ortaya çıkan, en azından bir yarım yüzyıllık önceliği olan bir hak.

**Soysal:** Ben konuyu açmak için şöyle bir sınıflama yapayım: Bütün organların halktan çıkması. Cumhuriyetçiliğin özü bu. Bir tanesi halktan çıkmayınca, devlet başkanı, cumhurbaşkanı değil de, hükümdar, kral, sülale falan olunca cumhuriyet olmuyor.

***Aslan: "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" koşulu, bir yurttaş yaratma koşuludur. Debray'ın dediği gibi, "Dünyanın bir yerinde ilk defa olarak insanlar, Tanrının elinden hükümranlığı ve iktidarı alıp, kendileri kullanmak cesaretini gösterdiler." Öyle değil mi? O halde burada bir insan kavramı var, bir insan fikri var. Bu nasıl bir insan fikri?***

**Bumin:** Fakat bunun için iki şey var: Bir kere sivil özgürlükler dediğimiz özgürlüklerin söz konusu olması lazım. Cumhuriyetçiler bununla yetinmiyorlar... Oysa liberaller bununla yetiniyorlar – mesela Benjamin Constant diyor ki, "Devlet adil olsun, halk nasıl mutlu olacağına, kendi derdine kendi bakar." Bir bu var, bir de politik haklar var



"Cumhuriyet kızları."

ki, cumhuriyetçilik bence genel oy hakkına dayanan, yani öyle bir birinci seçmen, ikinci seçmen veya mülkiyet esasına dayalı bir seçmen ayrımı yapmayan, doğrudan insanların, sizin de söylediğiniz gibi, politikada, kamu sahasında, kamu alanında söz sahibi olduğu bir sistemdir. Bu ölçüyü bizim cumhuriyete taşıdığımız zaman aynı tabloyu görmüyoruz. Yani sivil özgürlükler yok bir kere; dolayısıyla ne liberal, ne cumhuriyetçi. Tabii o zaman, Fransa için, bir de sosyalistler falan var, ama onlar bizde zaten yok. Cumhuriyetçi arketipi bizim 23'ten sonraki Cumhuriyette yok. Onlar olmadan nasıl cumhuriyet olabilir, gerçekten bilmiyorum.

**Tunçay:** Bizim cumhuriyetin kuruluşunda bir askeri cumhuriyet niteliği taşıdığı, bence inkâr edilebilecek bir şey değil. Buna karşılık, Atatürk'ün *Nutuk*'ta verdiği açıklamaya bakalım: "Bir toplumda eğer içtimai istikrat varsa, yani sosyal despotizm varsa, sosyal baskı varsa, sosyal özgürlüksüzlük varsa, bunun üstesinden gelmek için siyasal istibdattan yararlanmak zorunludur." Jakobenliği Atatürk böyle tanımlıyordu. Yani devlet gücünü kullanmak, toplumdaki...

**İsmail Kara:** "Abdülhamid devrine dönmek"ten söz edilebilir mi?

**Tunçay:** Bir manada benzerlik de görüyorum. Abdülhamid'in de Birinci Meşrutiyeti, o meşrutiyetin Kanuni Esasisini talik ederken kullandığı gerekçe "Bu iyi bir şeydir ama henüz millet buna hazır değil. Eğitim yoluyla hazırlamak gerekir." Dolayısıyla, bizim Türkiye Cumhuriyeti, 1945-50 arasında çok partili rejime geçmesine kadarki dönemde, milleti bu demokratik cumhuriyete hazırlamak için Abdülhamidci bir yöntem uygulamıştır demek bana pekâlâ mümkün görünüyor.

**Ahmet Aslan:** Şimdi, ben daha basit olarak kendi terimlerimle ifade edeyim. Cumhuriyetin temel erdemi, temel, en basit özelliği, bir yurttaş yaratmak değil mi? Veya bir yurttaşa dayanmak değil mi? Yurttaş kimdir? Kendi kendini idare etme ve yönetme hakkına sahip olan bir insandır. Fransız Cumhuriyetinden bahsediyorsak, sağlanmak istenen şey ne? Anayasasının ve insan hakları bildirgesinin üçüncü maddesine koydukları "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" koşulu, bir yurttaş yaratma koşuludur. Debray'ın dediği gibi, "Dünyanın bir yerinde ilk defa olarak insanlar, Tanrının elinden hükümranlığı ve iktidarı alıp, kendileri kullanmak cesaretini gösterdiler." Öyle değil mi? O halde burada bir insan kavramı var, bir insan fikri var. Bu nasıl bir insan fikri? Kendi kendini idare etmeye muktedir ve bu hakka sahip olan bir insan kavramı. Burada demokrasi ile ikisi arasında bir ayrım henüz ortaya çıkmıyor, değil mi? Cumhuriyetle demokrasi arasındaki en önemli fark politikanın sosyale önceliği. Yani cumhuriyet bir insan düşünüyor, bu insan nasıl bir insan, onu da düşünelim, rasyonel bir insan. Akılsız cumhuriyet mümkün değil.

**Bumin:** Okulsuz da olmaz.

**Aslan:** İşte oraya geleceğim.

**Soysal:** Aydınlatılmamış.

**Aslan:** İnsan rasyonel bir varlık olarak kabul edildiği zaman, onun rasyonalitesini eğitmek ihtiyacı var. Bunu nasıl yapacak? Eğitime öncelik verecek. O

halde eğitim ve okul devletindir. Kiliseye karşı. Şimdi demokraside ne var? Demokraside böyle büyük bir iddia yok. İnsanlar bir aradalar. Her birisinin de kendi özellikleri var.

**Tunçay:** Yani insanlar birey.

**Aslan:** Birey, hatta *communauté* (cemiyet). Yani bireyler *communauté* halinde örgütlenmiş olarak yan yana durabilirler. Bunların kendi aralarındaki ilişkilerinin barışçı olması için belirleyici, yukarıdan aşağıya empoze edici, kamu alanı sıkı sıkıya düzenleyen bir aygıta da ihtiyaç yok. Başka bir aygıt var – bu grupların, bu kimliği olan, özel kimliği olan dinsel grupların, etnik grupların veya bireylerin dışında ve üstünde olan demokrasiden bahsediyorum. Özel bir iddiası, özel bir programı olması gerekmeyecek, bunların barış içinde kendi özelliklerini koruyarak, gevşek dokulu bir şekilde yaşamasına imkân verecek bir şey.

**Soysal:** Herkesin "olduğu gibi"liğini kabul ediyor.

**Aslan:** Evet, evet! Şimdi cumhuriyette bundan fazla bir şey var. Bir, tabi onu söylememe gerek bile yok, Tanrının elinden alıp insana vermek ki, ikisi de Tanrının elinden alıp insana veriyor. İkincisi, insan yurttaş olarak tanımlanıyor. Yurttaşın kendisi rasyonel olarak tanımlanıyor, üçüncüsü bu. Yurttaşın rasyonalitesini geliştirmek için okula ve eğitime ihtiyaç duyuluyor, dördüncüsü bu. Bu eğitim de özellikle kendisiyle rekabet edecek olan diğer tarihsel grupların elinden alınıyor. 19. yüzyılın bütün savaşı burada, biliyorsunuz. Şimdi bütün bu unsurlar yan yana gelince bir tablo önümüze çıkıyor. Anglosakson demokrasi geleneği dediğimiz şeyin zaafları burada önümüze çıkıyor. Onun da üzerinde duralım. Şimdi Türkiye'ye gelelim.

**Soysal:** İsterseniz oraya gelmeden, onu bir güzel aydınlatalım. Bizim Cumhuriyetin tarihinde müthiş bir Fransız damgası var. Yani kuranların düşünce tarzlarında, 19. yüzyıldaki düşünürlerimizde Fransa'daki gelişmeyi, oradaki kavramları bize aktarma çabası çok açık. Zannediyorum bugün hâlâ onun problemlerini yaşıyoruz. Yani Cumhuriyetin kurucuları, Mustafa Kemal de dahil, bu kafada insanlar. Jakoben demek dediğiniz gibi biraz fazla kaçabilir, belki Mustafa Kemal için kaçmaz da, diğerleri için fazla kaçabilir.

***Sirman: ...eğer "republic" meselesi çok daha uzun bir zamandır, dediğiniz gibi neredeyse yüzyıllardır tartışıldıysa, Türkiye'de veya bu coğrafyada milliyetçilik, millet diye de bir tartışma vardı. Yani bu tartışmanın bir neticesi olarak ortaya bu çıktı. Oradaki tartışma farklıydı, ortaya bir şey çıktı, buradaki tartışma farklıydı, ortaya başka bir şey çıktı.***

**Aslan:** Biraz Rousseau'cu demek lazım, Rousseau'nun o meşhur genel irade kavramı var ya, kendisinin dışındaki başka özel iradeleri, grup iradelerini, ara grupları hiç tanımayan, Kiliseyi tanımayan bir irade. Hatta dini bile gerekirse sivilleştirmeyi, yani cumhuriyetin kendisini bir din ve ahlak olarak ortaya koyup, her şeyi rasyonel, eğitilmiş vatandaş kavramı üzerine oturtma-

ya çalışan bir model bu. Bunun illa Jakoben olması, illa kan dökmesi bence şart değil.

**Bumin:** Yalnız benim burada bir itirazım var. Fransızların siyasi kültürüyle, siyasi geleneğiyle Anglosakson dünyasının geleneğini ayırırken birtakım farklar koyuyorlar. Bu nedir? İngiltere, tarihi öne çıkarmış demokrasisini kurarken, Amerika ilkeyi öne çıkarmış; bir yerellik. Oysa cumhuriyette bu ikisinin beraber olduğu söylenir. Şimdi bunu niçin söylüyorum...

**Aslan:** Ben Amerika'nın cumhuriyet olduğunu düşünüyorum. Belki Amerika federal düzeyde cumhuriyet, ilkeleri cumhuriyet ilkeleri, laiklikle ilgili olarak mesela oraya geleceğiz, laikliği olayın bir parçası olarak alacağız. Ama eyaletler düzeyinde Amerika demokrasi. Benim kanaatim o.

**Bumin:** Bu konuda çok tartışma var tabii. İzin verirsen şunu söyleyeyim, bitireyim. Şimdi, Mümtaz Bey'in söylediği, yani Fransız etkisinde olmak, evet, genel kabul gören bir şey. Fakat ben bu tezi pek paylaşmıyorum. Neden derseniz...

**Soysal:** Efendim, şimdi diyelim...

**Bumin:** Hayır, hayır, başlangıç itibariyle diyelim, tabii ki bir Fransız etkisi var. Cumhuriyet olunca haliyle Fransa'dan etkilenilecek, Avrupa'da zaten cumhuriyet yok. Fransızların kendilerinin de söylediği gibi iddialı. Böyle bir kabul var. Fakat niçin bir Fransız etkisi olsun bizde? Şimdi cumhuriyetçilik söz konusu olduğu zaman da görebiliyorum ben bunu. Hatta sizin, bizim cumhuriyetimizin "iyi" zamanı için jakoben terimini kullanmanızı da uygun görmüyorum. Son yıllarda ne kusur varsa hepsi ona mal ediliyor. Artık ayağa düştü, tüm köşe yazılarında falan da okuyoruz, bir yerde işler iyi gitmiyor mu? Suçlusu kim? Suçlusu jakobenizm. Bu artık eğlenceli bir hal aldı.

**Tunçay:** Klişe halini aldı.

**Bumin:** Evet, fakat bizim Cumhuriyetimizin kuruluşunda cumhuriyetçi gelenek açısından, ben Fransız etkisini göremiyorum. Birtakım olaylar var tabii. Deniyor ki, Cumhuriyetin ilan edileceğini kimse bilmiyordu. Mustafa Kemal o gece yanında birkaç kişiyle düşündü. Ertesi gün geldi, ilan etti, insanlar da şaşırdı nereden çıktı bu cumhuriyet diye. Böyle bir "cumhuriyet ilan etme" biçimi bir kere Fransız geleneğine uygun değil. Hatırlayın, 21 Anayasasının birkaç maddesi bir kararla değiştirilip cumhuriyet ilan edilmiştir Türkiye'de. Yani bu mesela bir Fransız modeli için olacak şey değil ve de, yine hatırlayacağınız gibi, o zaman meclisteki basit çoğunluk bile yok. Sanıyorum 144'tür oy verenler, meclisin yarısından azdır, yani bugün herhangi bir yasayı çıkartmak için gerekli olan çoğunluk yoktur. Cumhuriyetçiliğin kökenleri Fransa'da konuşulurken nelerle irtibatlandırılıyor? Örneğin Protestanlıkla: Protestanlık ve cumhuriyetçilik bazılarına göre ayrılmaz bir şeydir ve cumhuriyetçilik Protestanlıktan çıkmıştır. Veyahut efendim, Kartezyenizm – kartezyen düşünce ve cumhuriyet arasındaki ilişki. Veya Aydınlanmacılar... Voltaire nerede, efendim Rousseau nerede? Montesquieu nerede? Yani büyük bir tartışma. Büyük bir gelenek, gerçekten zor bir şey cumhuriyetçi olmak. Var mı bizde bu tartışma, bu gelenek? Bir cumhuriyet için bunlar şarttır, olmazsa olmaz. Yoksa bizde olduğu gibi bir

gece düşündüm ve sabah arkadaşlarıma açıkladım şeklinde olur.

**Soysal:** Ama öyle değil yani...

**Bumin:** Doğru olmasa da ülkede bir cumhuriyet geleneği yok, o kesin. Onun için bir Hüseyin Cahit ertesi gün diyor ki "Ben de cumhuriyetçiyim ama, böyle alkışla cumhuriyet olmaz."

**Soysal:** Cumhuriyetçi değildi de onun için.

**Bumin:** Yani kendisi dediğine göre, ben inanıyorum.

**Tunçay:** Şimdi, tarihen şunu düzeltmek lazım. O efsane doğru değil, yani Çankaya'da bir akşam karar verildiği, ertesi gün Cumhuriyetin ilan edildiği doğru değil. O zamanki günlük gazetelere bakarsanız, bütün 23 yazı boyunca Cumhuriyet her gün her gazetede tartışılıyor.

**Bumin:** Ama söylediğim şekliyle Fransa'yı hatırlatan bir hak ediş, bir tartışma var mı?

**Tunçay:** Tabii kalitesi düşünülebilir. Atatürk aylar önce bir yabancı gazeteciye yaşanmakta olan rejimin adının cumhuriyet olduğunu da söylüyor. 23 Nisan 1920'den itibaren, hadi bilemediniz saltanatın kaldırıldığı tarihten itibaren Türkiye'nin bir cumhuriyet olduğuna bir şüphe yok. Burada sadece adı konulmuştur ve adının konulması sırasında da geniş tartışma yapılmıştır. Ben İstanbul'da çıkan, komünistlerin dergisi *Aydınlık*'tan da ilginç bir şey hatırlıyorum. "Ayrıca bir riyaset-i cumhur makamı ihdas edilmemek şartıyla biz cumhuriyete aleyhtar değiliz. Devlete pekâlâ Türkiye Halk Cumhuriyeti adı verilebilir," diye yazıyor 1923'te. Yani bu geniş bir oydaşmayla, mutabakatla gerçekleşmiş bir şey. Ama Rauf Bey gibi, Hüseyin Cahit gibi meşruti sistemin, özellikle kuvvetler ayrılığının devam etmesini isteyenler buna karşı çıkıyorlar. Rezervasyonları da kişisel hâkimiyetle ilgili, yani korkuluyor ki böyle cumhuriyet olup da cumhurbaşkanı geniş yetkilerle donanırsa bu istediklerinin tersi bir şey olacaktır. Kuvvetler ayrılığına dayanan meşruti, yani anayasal sistem buna karşı bir garantidir. Nitekim Cumhuriyet ilan edildikten sonra 24 Anayasası yapılırken –ki 24 Anayasası yürürlüğe girene kadar resmen 1876 Kanuni Esasisi bütün tadilleriyle birlikte yürürlükteydi– cumhurbaşkanının yetkileri konusunda çok geniş tartışmalar oluyor. Fesih hakkı verilsin mi verilmesin mi diye ve çoğu kere de anayasa komisyonunun teklif ettiği, cumhurbaşkanının geniş yetkileri olması tezi reddediliyor. Ama 24 Anayasası kabul edildikten sonra, 1925'ten itibaren Takrir-i Sükûn kanunuyla tek parti oluşunca bütün bunlar kitabi kalıyor, kâğıt üzerinde kalıyor. Yoksa....

**Nükhet Sirman:** Fakat Kürşat Bey'in söylediğinde ilginç bir nokta var. Cumhuriyet bir anlamda bence daha önce gelen bir şeyin ürünüydü. O da başka bir tartışmaydı. Cumhuriyet tartışması değil. Yani eğer "republic" meselesi çok daha uzun bir zamandır, dediğiniz gibi neredeyse yüzyıllardır tartışıldıysa, Türkiye'de veya bu coğrafyada milliyetçilik, millet diye de bir tartışma vardı. Yani bu tartışmanın bir neticesi olarak ortaya bu çıktı. Oradaki tartışma farklıydı, ortaya bir şey çıktı, buradaki tartışma farklıydı, ortaya başka bir şey çıktı. Yani birazcık fazla nominal ve tanıma fazla dar bir şekilde bakarsak, o yok, bu yok diye konuşup, hep bu yoklardan gideriz diye korkuyorum ben. Neyin var

olduğunu anlamak için belki birazcık daha konuyu açmak gerekecek.

**Tunçay:** O da sence bu ulusun oluşması.

**Soysal:** Aslında üç büyük akım vardı. Fakat oluşum bir noktada düğümlenmiyor. Yani bizim Cumhuriyetin ilginçliği konusunda sizden farklı düşünüyorum; olanlar bir kişi düşündü de oldu sayılmaz.

**Bumin:** Ben öyle bir şey demedim. Sadece bunlar anlatılan hikâyeler.

**Soysal:** Oluşma konusunda, "İngiliz demokrasisi, belki tarihsel rastlantılarla ama yüzyıllar boyu gelişe gelişe bugünkü duruma geldi" demiyor muyuz?

**Bumin:** Onlar da kafa kestiler kendi tarihlerinde.

**Soysal:** I. Charles var, VIII. Henry var, şu var, bu var. Bizimkinde ilginç olan yön, bir savaş sonrasında kurulması. Öyle bir savaş ki, aynı zamanda bir ihtilal. Bir rejim değişikliği oldu. Düşmanla işbirliği yaptığı söylenen bir padişah yıkılıyor; yoksa padişaha karşı bir halk ayaklanması söz konusu değil. Sonuçta ona dönüşüyor, yani Anadolu İstanbul'daki saraya ve onun hükümetine karşı ayaklandırılıyor. Bu niye oluyor? Mütareke var, işbirliği yapanlar vesaire. Ortada birkaç tane tarihsel boyut görülmekte. Osmanlı, Birinci Dünya Harbine girmeseydi aynı şeyler olacak mıydı? Yunanlılar çıkmasaydı aynı şey olacak mıydı? Bütün bunlar bir araya geliyor. Olayı belki "bağımsızlık" diye adlandırmak mümkün. Ama o arada iki başka boyut da bununla birleşiyor. Nedir o boyutlar? Birincisi Osmanlı'nın 19. yüzyıldan gelen, çok önceden başlamış bir geleneği var; Meşrutiyet, Tanzimat Fermanı gibi şeyler var. Orada Fransız değil, daha çok İngiliz etkisi söz konusu. Namık Kemal'de de bunu görüyoruz – "Padişah olsun, bu ümmet de biraz yönetilme biçimine katılsın, fazla istibdat olmasın, biraz daha hürriyet olsun" diyor.

Buna "sekülerleşme" de dahil edilebilir. Yani kurumların ve kuralların dinden kopması. O ikinci boyut. Ama bunun yanında bir de ihtilal denen bir olay var. Osmanlı meclisi feshediliyor, Ankara'da bir meclis kuruluyor. Savaşın sürdürülmesi de gerekiyor. Oradaki insanlar kendi arkalarına kuvvet almak istiyor, yani meşruiyet konusu. Mustafa Kemal bunu meclise dayandırıyor. Meclis de başlangıçta öyle üstün bir isyan meclisi değil. İstanbul'dan kaçanlar da o meclise dahil ediliyor. Karma bir niteliği var. Devlet hem yıkılıyor hem devam eder gözüküyor. Padişahı kurtaracağız diyorlar. Çok ustaca yapılmış bir geçiş dönemi var. Kuvvet israf edilmiyor. Mümkün olduğu kadar her unsur kullanılıyor. Bu üçü birleşince, bir bakıyorsunuz, "cumhuriyet" sözü 1923 yazı ortalarında ortaya çıkıyor, ama cumhuriyetin kurumları, parlamento başta olmak üzere, 20'den itibaren var. Cumhuriyetin devlet çerçevesi yavaş yavaş, Anadolu ve Misak-ı Milli ile oluşturuluyor. "Anadolu'da, elde kalan o toprakta bir devlet kurulacak" deniyor. Demokrasi unsuru, biraz öncesinden devralınma, yani seçim ilk defa yapılmıyor. Daha önce de seçim yapılmış. Meclisler var. Toplum bu konuda hafifçe antrenmanlı. Ama üçü bir araya geliyor, ilginç bir karışımla, bundan bugünkü cumhuriyet çıkıyor.

**Akaş:** Buraya kadar konuştuklarımızdan şöyle bir soru aklıma geliyor. Bu

cumhuriyet kimin cumhuriyeti? Sizin başta tarif ettiğiniz jakobenlikten, Nükhet Hanım'ın bahsettiği ulus kavramının ortaya çıkmasından ve Cumhuriyetin kuruluşunun aslında bir kurtuluş savaşına dayanmasından hareketle: Orada cumhuriyeti kurmak için var olan koalisyon, Cumhuriyet kurulduktan sonra sürdürülmüyor. Cumhuriyete sahip çıkanlar ile kurulmasına katkıda bulunanlar aynı insanlar değil. Örneğin Kurtuluş Savaşı esnasında yerel direniş hareketleri örgütlenirken bunun içerisine esnafı da giriyor, hocası da giriyor, askeri de giriyor; Kürt aşiretler, dini tarikatler var ve bu son ikisi çok önemli rol oynuyorlar bütün Kurtuluş Savaşı boyunca. Oysa Cumhuriyet kurulduktan sonra bazı kadroların, nüfusun bazı bölümlerinin dışlanmasına gidiliyor, ki bu da benim anladığım kadarıyla jakoben bir şekilde yapılıyor. Dolayısıyla genel irade Rousseau anlamında bir genel irade olmuyor, yani daha seçkin, seçilmiş bir iradenin kendini genel irade gibi göstermesi söz konusu. Yerel ve ulusal kongrelerin, Heyet-i Temsiliyenin temel özelliği bu bence – iradeye ve güce sahip olan dar bir kadronun, hatta bazen yalnızca Mustafa Kemal'in, meşruiyetini genel iradeyi temsil ediyor olduğu varsayımından alması. En azından öyle göstermeye çalışması.

***Soysal: Kimin cumhuriyeti? Bana sorarsanız, her şeyde olduğu gibi kurucularının, biz kurduk diyenlerin. Evet, o mücadeleye herkes katılmış, evveliyatı var, birtakım malzemeler var. Ama bütün bunlar içinde damgayı vuran, bütün bu olayları bir yere sevk eden ana fikir sahibi olanların cumhuriyeti.***

**Aslan:** Ama Rousseau elverişli ona. Çünkü Rousseau'da genel irade ile herkesin iradesi aynı şey değil.

**Akaş:** Değil, ama öyle olması gerektiği varsayılır. Yani genel iradenin bireysel iradelerde yansıması gerektiği varsayılır. Gerçek genel irade, bireysel iradelerle çelişemez. O da Rousseau'nun problematiği, burada girmek belki doğru olmaz.

**Soysal:** Sizin başta sorduğunuz soruya dönelim: Kimin cumhuriyeti? Bana sorarsanız, her şeyde olduğu gibi kurucularının, biz kurduk diyenlerin. Evet, o mücadeleye herkes katılmış, evveliyatı var, birtakım malzemeler var. Ama bütün bunlar içinde damgayı vuran, bütün bu olayları bir yere sevk eden ana fikir sahibi olanların cumhuriyeti. Kafaya koymuşlar yani. Daha doğrusu Mustafa Kemal "Ben bu imparatorluğu, bu devleti devireceğim, yeni bir devlet kuracağım" diyor. Belli ki çok önceden kafaya koymuştu. Koşulları da çok da iyi kullanıyor. Düşünce kendisini gerçekleştiriyor neredeyse, hatta Mustafa Kemal demeyebiliriz de belki, orada Hegelvari bir "fikir" var, o tarihi alıp götürüyor. Fikir de gökten inmiş değil, gene tarihten, çok diyalektik bir biçimde çıkıyor.

**Tunçay:** Kendi teleolojisini içinde taşıyan bir tarih.

**Bumin:** Tarihin kurnazlığı.

**Soysal:** Ama aynı zamanda tarihi de "yapıyor."

**Bumin:** Cumhuriyetçiler söylediğinizi beğenmezler.

**Soysal:** Beğenmesinler. Fikri sezen ve bir şey yapmak isteyen ona damgasını vuruyor.

**Aslan:** İçimizde en cumhuriyetçi olan benim galiba. Cumhuriyeti kuranların kurmuş oldukları sistemi anlatma ve meşrulaştırma biçimleri ne? Ona bakmak lazım. Olayın başında orada olanlar da o cumhuriyete giden süreç içerisinde rol almış olabilirler. Bağımsızlık savaşını birlikte yapmış olabilirler, katkıları olmuş olabilir, Cumhuriyet kurulduğu zaman onların yerine bir grup onların adına veya daha geniş bir şey adına, halk adına...

**Akaş:** Kendi yaratacakları bir halk adına.

**Aslan:** Ben de onu söylemeye getiriyorum ama ortaya çıkan kim? Bunlar kendilerini nasıl meşrulaştırıyorlar? Kendilerini cumhuriyetin ideolojisi ile meşrulaştırıyorlar, yani önemli olan kendilerinin başta bulunmaları, diğerlerine söz hakkı vermemeleri değil, halk adına konuşuyorlar, millet adına konuşuyorlar. O millet aslında Fransız Cumhuriyetinde halktır. Köprüdür. Şimdi halk adına konuşmak, meşrulaştırmak siyasal etik, siyasal program olarak başka bir şey. Onlar örneğin dini gruplar adına konuşmuyorlar. Yurttaş adına konuşuyorlar. Yani bütün Türk halkı bölünmez, parçalanmaz, rasyonel, eğitilmiş, aydınlatılacak insanlardan, kendi kaderine kendi hükmedecek ve siyasal yapıyı da bu şekilde organize edecek olan insanlardan meydana gelir. Bu adamlar Müslüman olarak ve cemaatin adına orada bulunmuyorlar. Bu insanlar Türk ve Kürt olarak orada bulunmuyorlar, her ne kadar Cumhuriyetin kendisi Türklerden ve var olan ve olması düşünülen Türklerden meydana gelecekse de. Birinci olarak söylemeye çalıştığım şey bu.

***Aslan: Yani bütün Türk halkı bölünmez, parçalanmaz, rasyonel, eğitilmiş, aydınlatılacak insanlardan, kendi kaderine kendi hükmedecek ve siyasal yapıyı da bu şekilde organize edecek olan insanlardan meydana gelir. Bu adamlar Müslüman olarak ve cemaatin adına orada bulunmuyorlar. Bu insanlar Türk ve Kürt olarak orada bulunmuyorlar, her ne kadar Cumhuriyetin kendisi Türklerden ve var olan ve olması düşünülen Türklerden meydana gelecekse de.***

**Soysal:** Yani vatandaş kavramı.

**Aslan:** Evet vatandaş. İkincisi ben cumhuriyetin tarihini biraz farklı düşünüyorum herkesten açıkçası. Cumhuriyetin tarihinin 19. yüzyıl içerisinde aranıp bulunabileceği kanaatindeyim. Tanzimat Fermanıyla, Islahat Fermanıyla, arkasından birinci meclisle, meşrutiyetle, anayasayla, ikinci meşrutiyetle ve bu arada gerçekleştirilen birtakım şeylerle, hukuk birliğiyle, eğitimin bütün topluma yayılmasıyla, rüştiyelerle, iptidailerle ve idadilerle yapılmak istenen şey nedir? Gidilmek istenen yer nedir? Biz biliyoruz ki 19. yüzyıl içerisinde bunlar kendi birikimleriyle buraya git-

mediler. Ama 19. yüzyılın başından itibaren birtakım gelişmeler var.

**Akaş:** Evrimsel bir gelişmeden söz ediyorsunuz.

**Aslan:** Tabii, tabii ben bunu kabul ediyorum. Ben bunun cumhuriyetin içerisinde var olduğunu düşünüyorum. Islahat veya Gülhane Hatt-ı Humayunu'nu açtığınız zaman, ne diyor hükümdar? "Benim bütün tebaam birtakım temel haklara sahip olacak" – ben onu küçümsemiyorum. Bir İngiliz Haklar Bildirgesinde olduğu kadarıyla, yani can emniyeti, ırz masuniyeti, mülk emniyeti – çok ufak ifade edilmiş ama onların hepsi var. Birincisi bu. Islahat Fermanında bu genişletiliyor. Neden genişletiliyor? Islahat Fermanında, milletler, unsurlar, yani anasır, kendi cemaatleriyle kalmak üzere hepsinin üzerindeki bir meclise doğru gidiyor, bunların her birisi mecliste temsil edilerek ileride kurulacak cumhuriyetin temelini temsil ediyorlar. Önceki sistem neydi? Ortodoksların ayrı hukuku var, Ermenilerin ayrı hukuku var. Askere gitmezler, cizye öderler, statüleri farklıdır, vs. Sonra Batı sıkıştırmaya başlayınca, "yahu sizin bu devletiniz bir tuhaf devlet" deyince, "hayır bizim devletimiz tuhaf bir devlet değil, bizim devletimiz de sizinkine benzeyen bir devlettir, bakın, biz artık yurttaşlarımız arasında ayrım yapmıyoruz, onların dinlerine göre ayrım yapmıyoruz, onlar dinleri ne olursa olsun eşittirler" diyoruz. Şimdi bu nereye götürecektir bizi? Yurttaşlar, dinsel mensubiyetleri, aidiyetleri ayrı olmakla birlikte nerede eşit olacaklar? Hukukta eşit olacaklar. Hukukta eşit olarak siyasette eşit olacaklar. Hukukta eşit olunca, siyasette eşit olunca ve buna paralel olarak birtakım gelişmelerle birlikte nereye doğru gidiyoruz biz?

**Bumin:** Cumhuriyete değil herhalde.

**Aslan:** Nereye doğru peki?

**Bumin:** Bütün saydığın süreç modernizmin politik projesinin veya politik usulünün, idare biçiminin yaşanmaya başladığını gösteriyor. Ama bu cumhuriyetle son bulacak diye bir şey yok.

**Aslan:** Güzel, öyle de ifade edebiliriz. Şimdi laiklik de bu arada devreye girdi mi? Laiklik sadece cumhuriyette var. Laiklik artık girdi devreye. Yani bu devlet artık bir din devleti falan değil. 1856'dan itibaren....

**Bumin:** Yani sekülerleşme süreci...

**Aslan:** ...laiklik de devreye girdi. Bu cemaatleri bir arada tutacak, cemaatlerin, müminlerin üstünde, yurttaşın meydana getirdiği bağımsız bir siyasal yapıya doğru gitmeye başladık. Ha, buradan illa cumhuriyete mi giderdik? Demokrasiye de gidebilirdik demeye çalışıyorsun sen.

**Bumin:** Tabii...

**Kara:** Meşruti bir demokrasi...

**Aslan:** Meşruti bir demokrasi. Fakat bizim tarihimiz diğerlerinden farklı. İngilizlerde bu nasıl cereyan etti? Protestanlarla Anglikanlar arasındaki kavgayla cereyan etti. Bizde nasıl cereyan etti? Farklı milliyetler arasındaki kavgalarla cereyan etti. Farklı milliyetleri bir arada tutmak için önce Osmanlıcılık gündeme geldi, yürümedi. Daha sonra Türkçülük ortaya çıktı. İstiklal Savaşını yaptıktan sonra artık Ermeniler şu veya bu nedenle sahneden çıkmış. Yunanlılar sahneden çıkmış...

**Bumin:** Şu veya bu nedenle değil, *bu* nedenle!

**Aslan:** O nedenle sahneden ayrılmış. Araplar şu veya bu nedenle sahneden çıkmış. Anadolu üzerinde bir halk var ve bu büyük bir ölçüde de Müslüman ve Türkiye menşeli bir halk. Kürtler de var tabii, onu da biliyoruz. Bu insanlara teklif edilecek ve bu insanları bir arada tutabilecek bir proje lazım. Bu proje ne olabilir? Halife de gitti. Zaten halife yavaş yavaş anlamsız bir hale gelmek durumundaydı. Çünkü eğer 1856 Islahat Fermanını koyduysanız, eğer laikliği de koyduysanız, yurttaşı da koyduysanız, halifenin artık olsa olsa sembolik bir anlamı olacaktı. Cumhurbaşkanının kendisine verilen rolün çok olması veya az olması bence Cumhuriyeti belirleyecek bir şey değil, her ne kadar siyaset bilimcisi değilsem de. O sırada ortaya çıkan bu tabloda, bu insanları bir arada modern bir toplum haline getirecek bir proje olarak inanılması gereken şey ne olabilir diye düşünüldüğü zaman, evet, yukarıdan aşağıya, iradeci, konstrüktivist, hatta rasyonalist bir cumhuriyettir bu; ulus yaratılacak ve buna uygun olan bir siyasal form olarak da cumhuriyetin ideolojisi ön plana konulacak. Benim anlayışım budur.

**Bumin:** İsmail Kara'nın çalışmalarının da gösterdiği gibi, Cumhuriyet öncesinde, bu söylediğin konular çerçevesinde, cumhuriyet tartışmalarından daha yoğun birtakım tartışmalar var. Şimdi varılan yer neresi? Varılan yer bunun ilerisi değil. Oysa Cumhuriyet, mademki akıl adına hareket ediyor, bunu daha ileriye götürmeli. O zaman akıl ne demek? Öyle mistifiye edilmiş bir kavramdan söz etmiyoruz. Akıl tartışma demek, sorgulama demek, ki gerçek cumhuriyetçilerin Fransa'da yapmaya çalıştıkları bu. Cumhuriyetin dar bir kadro tarafından "ilan edilivermesiyle" bu bitmiş oldu. Peki ne kaldı geriye? 19. yüzyılda Fransa'da cumhuriyetçiler genel oy hakkını, bununla beraber eğitimi – demin de dediğimiz gibi okulsuz cumhuriyet olmaz – savunuyorlardı. Fakat niçin savunuyorlardı? Çünkü okulla beraber seçmenin bilincinin yükseleceğini düşünüyorlardı, alet olmayacağını düşünüyorlardı. Hatta 48'de bütün bunların sonunda III. Napolyon kendini cumhurbaşkanı seçtirince, onlar için bir hezimet oldu tabii. Fakat kabul ettiler, yani şok oldular, ama bu oyunun kuralı buydu. Sonraki mücadele, bütün bu okul, eğitim dolayısıyla III. Napolyon'u seçmeyen bir yurttaş yaratmaya çalışmak doğrultusunda oldu.

**Kara:** Doğru.

**Bumin:** Bizimki ne oldu? Bizimki Fransızların Üçüncü Cumhuriyetini andırıyor. Gerçi onun da hakkını yemek istemem! Jules Ferry'nin projesi hoşuma giden bir projedir; gerçi tarihte "hoşuma giden ve gitmeyen" olmaz ama biraz serbest konuşalım! Fakat onun bir karikatürüdür Türkiye'de olan. Çünkü Jules Ferry'nin cumhuriyeti de pozitivist. Yani bizim cumhuriyetin olduğu gibi. Okula, bilime bir inanç var. Fakat yine de farklı, çünkü arkasında bütün 19. yüzyılın birikimi var. Bizde millete veya halka yüklenen anlam bambaşka, Fransa'da Rousseau'dan esinlendiği söylenen devrim de sırasında Rousseau'ya değil Montesquieu'ye gidiyor; ya da Rousseau'yla başlıyor, Montesquieu'ye ulaşıyor. Bizdeki aslında Fransız devriminin terör devrinin siyaseti.

**Tunçay:** Yani jakobenlerin.

**Bumin:** Jakobenlerin de terör dönemiyle....

**Tunçay:** Sınırlı değil ama ...

**Bumin:** Jakobenliğin türlü türlü çeşidi var. Fakat Robespierre moral diyen, antik Yunan ve Roma'yı....

**Aslan:** Cumhuriyetçi erdemlere bakıyor.

**Bumin:** Erdem, evet. Robespierre'e göre moral, cumhuriyet moral demek. O da sonra vazgeçti bundan, değiştirdi. Şimdi bize gelen bu oldu. Yani politik de değil bizdeki. 19. yüzyıl, politiği öne çıkarıyor dedik. Bizde politik yok. Çünkü bizim Cumhuriyet de başlangıç itibariyle politikayı tanımayan bir cumhuriyet. Morali tanıyor. Moral nedir? Moral de değil de daha çok moralize etmek insanları. Moralize eden, yani şöyle olacaksın, böyle olacaksın diyen bir ahlakçılık... Şimdi bu tabii ki çok faklı bir şey. Ben onun için bu cumhuriyet sıfatını çok fazla bonkörce kullandığımız düşüncesindeyim. Oysa dünyada üzerine çalışılmış bir cumhuriyetçi moral var, bir cumhuriyetçi felsefe var. Yani Kant'ı cumhuriyetçilerin nasıl sevdiğini biliyoruz. Kant'a sarılmışlardır. Çünkü Kant onlara, hem liberallere karşı, hem sosyalistlere karşı tutunacakları bir dal vermiştir. Hem fikri savunan, hem de pozitivist olan bir daldır bu. Çünkü bizde ortada olan çok açık bir şey var: Cumhuriyetçilik doğal hukuku tanımıyor. Mesele budur. Çok pozitivist bir hukuk anlayışı var. Hukuksal pozitivizmin olabilecek en kötü şekli. Doğal hukuku tanımayınca ona cumhuriyet denemez, çünkü insan hakları beyannameleri cumhuriyetin gerçek dayanağıdır, doğal hukuku tanıyorsanız bunu söyleyebilirsiniz. Ama pozitivist bir hukuk anlayışı açısından, legalist bir biçimde cumhuriyetçi olmak bence mümkün değildir.

***Bumin: 19. yüzyıl, politiği öne çıkarıyor dedik. Bizde politik yok. Çünkü bizim Cumhuriyet de başlangıç itibariyle politikayı tanımayan bir cumhuriyet. Morali tanıyor. Moral nedir? Moral de değil de daha çok moralize etmek insanları. Moralize eden, yani şöyle olacaksın, böyle olacaksın diyen bir ahlakçılık...***

**Akaş:** Peki, tartışmanın seyri açısından bir şey söylemek istiyorum: Yaklaşık bir saattir konuşuyoruz, fakat sürekli cumhuriyetin kuruluşu üzerine konuşuyoruz. Bu da bana şunu gösteriyor ki aslında kuruluşta oldukça problemli olan bir şey var ki onu bir çözelim de devam edelim havası içerisindeyiz.

**Bumin:** Mümtaz Bey için başka bir problem var.

**Soysal:** Problematik var. Çok zor koşullarda yapılmaya çalışılan bir şey. Eğitim düzeyi vesaire.

**Akaş:** Biraz ilerleyebiliriz belki: 75 yıl geçti, bu 75 yıl geçerken biz o başta olan problemlerin ya da problematiğin ne kadarını halledebildik? Ne kadarını hâlâ bagajımızda taşıyoruz?

**Bumin:** Bugün Cumhuriyetin 75. yılı için reklamlar çıkıyor. Ben Cumhuriyet reklamı diyorum ona. Cumhuriyet reklamla olur mu? Debray'ın sözünü ettiğimiz yazısını hatırlayın. Reklamcılar demokrasinin rehberlerindendir diyordu. Reklamcı demokraside birinci adamdır. Öbür tarafta profesörler vardır.

***Soysal: Şu anlamda, yani Cumhuriyetin başlangıç fikrine karşı olan bir şey yaşanıyor. Nedir? "Ben burada yaşayan insanları değiştireceğim. Ben bu toplumu değiştireceğim. Bunun için eğitimi şöyle yapacağım, böyle yapacağım" derken, tam bunları söylerken, bu adamlara biraz da oy hakkı vereyim falan deyince, devrimci cumhuriyet hapı yutuyor.***

Şimdi bakın neler yazılıyor bu reklamlarda: Bir yaşında cumhuriyet, bin yaşında cumhuriyet. İşte 75 yıldır özgür, mutlu, hür, aklınıza ne kadar olumlu sıfat gelirse, böyle yaşıyorsunuz. İyi, inandık biz de. Bugün bir reklam çıktı, çok enteresan. Yine birtakım insanlar; bu insanlar bizim cumhuriyetin insanları değil bir kere, Alman! Hiç başörtülü yok, hiç kara bıyıklı yok. Beyaz Türkler denen kategoriden. Ve de şöyle bir not düşmüşler üzerine: 2023 Kars'ta dünyanın bütün bölgelerinden gelen öğrenciler Kars Üniversitesinde okuyorlar. Olur mu diye soruyorlar, ben tabii olmaz dedim. Olur diyor reklam. Niye olur? Çünkü, bak diyor nerelerden nerelere geldik. Bundan sonra da oraya gideceğiz. Şimdi yani Karslılar çok gülmüştür buna. Bu neyi gösteriyor? Cumhuriyeti kutlamak aslında Cumhuriyeti anlamanın iyi bir yoludur. Bakın 89'da Fransa da devrimi kutladı. Bazıları beğenmedi. İşte Debray, hatırlıyorum, eleştirmişti, bu Amerikan biçimi kutlamadır diye. "Havai fişekle, baloyla cumhuriyet mi kutlanır?" demişti. Fakat bu çok önemli, yine de kaliteli bir şeydi. Çok çalışmalar oldu. Yüzlerce kitap çıktı o yıl. Mete Tunçay'ın Tarih Vakfı bu konuda yardım edecek, onu bekliyoruz. Şimdi alkış zamanı; Hüseyin Cahit'in söylediği gibi alkışla kutlanıyor. Bir yaşında bin yaşında, işte Kars'ta bilmem ne olacak, Tokat'ta da bilmem ne olacak. Cumhuriyete böyle bakan cumhuriyetçiler, yurttaşlıktan ya da cumhuriyet toplumundan hiçbir şey anlamamıştır. Cumhuriyet her şeyden önce akıl dedik ya, sorgulamadır. Cumhuriyeti sorgulama. Bugün 75. yılı kutluyoruz. Cumhuriyet üzerine sorgulamada, sadece alkışla kutluyoruz. Bu çok iyi bir gösterge. Demek ki biz demokrat olmuşuz!

**Soysal:** Ben ne dedim başında? Devrim kendisini gerçekleştiremeden başka bir şey dönüştü. Cumhuriyetin kuruluşu tabii ki biraz alaturka. Fransa'nınki eğer birinci sınıf cumhuriyetse, bizimki diyelim üçüncü sınıf. Ama neyimiz birinci sınıf? Önemli olan bu koşullar içinde dahi böyle bir projenin getirilmiş olması. Nedir? İyi bir ev yapmak Türkiye'de. Mimarın belli, malzemen belli. Buraya iyi bir ev yapayım iradesi var. İradecilik var. Bu böyle. Başlangıç çizgisini gereğince sürdürememiş. Üç çeyrek yüzyılsa eğer, başlangıçtaki bir çeyreği biraz kendi niyetine uygun, ama ondan sonra bana sorarsanız karşı devrim yaşanıyor.

**Tunçay:** Yani demokratik karşı devrim mi demek istiyorsunuz?

**Soysal:** Evet, demokratik karşı devrim.

**Sirman:** Size hiç katılmayabilir miyim?

**Soysal:** Tabii tabii. Şu anlamda, yani Cumhuriyetin başlangıç fikrine karşı

olan bir şey yaşanıyor. Nedir? "Ben burada yaşayan insanları değiştireceğim. Ben bu toplumu değiştireceğim. Bunun için eğitimi şöyle yapacağım, böyle yapacağım" derken, tam bunları söylerken, bu adamlara biraz da oy hakkı vereyim falan deyince, devrimci cumhuriyet hapı yutuyor.

**Akaş:** Yani diyorsunuz ki bir elli yıl daha sürseydi...

**Bumin:** Mete'nin cevabı güzeldi. Bence, "cumhuriyet bozulursa kışlada biter" diye bir laf vardır. Bence bizim serüven şöyle. Kışladan çıkıp şöyle ortalarda dolaşıp tekrar...

Aslan: Demokrasi bozulursa kerhanede biter.

**Sirman:** Şöyle bir şey var aklımda hep. Fazla siyasetle uğraşan insanların yanında bulunmanın getirdiği bir nefessizlik hissine kapıldım, nefes alamıyorum. Çünkü toplum yok. Halbuki Cumhuriyet bir toplum projesi ve belirli bir toplumun hayali bu. Siz de söylüyordunuz, kimin cumhuriyeti diye sordunuz. Halk deyip geçiştiriyoruz biz. Ama bu halk kim?.. Bu halk ne? Çok telegrafik bir laf edecek olursam, Rakım Efendilerin halkı, Felatun Beyler değil burada olanlar. Rakım Efendiler. Cumhuriyet bir orta sınıf yaratacaktı. Bu orta sınıf rasyonel olacaktı, laik olacaktı. Laik olacaktı derken de devletle ilgili bir şey söylemiyorum burada. Hayattaki önemli sorularının, yani ben neden yaşıyorum, nasıl yaşıyorum, başıma niye bu kötülükler geldi gibi sorunların cevabını dinde değil, bilimde verecekti. O pozitivizmde verecekti. Dolayısıyla da şeyhülislamlığın kaldırılması çok önemliydi. Şeyhülislamlık kaldırılıp yerine ne kondu? Tevhid-i tedrisat kondu, Tarih Kurumu kondu. Onun yerine getirilen kurumlara bakmak lazım, yani neyle ikame edildi? Neyle değiştirildi?

Bu Rakım Efendilerin de çok önemli bir tarafı daha vardı. Bunların hepsi ailelerde yaşayacaklardı. İlk başlarda hatırlarsanız, lafımıza başlarken, Cumhuriyeti yaşatmak lazım dediniz ve orada bir teşbih kullandınız. Cumhuriyetten çok teşbih beni ilgilendirdi. Çünkü dediniz ki aileyi, çocukları nasıl yaşatıyoruz biz, cumhuriyeti de öyle yaşatmalıyız. Şimdi, "aileyi çocukları nasıl yaşatıyoruz biz?" gibi bir normaliteyi bir teşbih kuracak kadar nasıl öğrendik? Bu soru beni mahvediyor; o kadar büyük bir soru olarak geliyor ki bana. Çünkü Osmanlı son dönemlerine dahi bakıyorum, aile diye bir şey yok. Ama ne var onun yerine? İçtimaiyatımız yok, içtimai hayatımız yok diye ne dediğini uzun yıllar anlamadığım bir şikâyet var. Bu neyin şikâyetiydi diye ben çok sordum kendime. Roman okumaktan tabii bütün bunlar. Biraz da antropologluktan. Kimdi bu Rakım Efendiler? Orta sınıf insanları. Sizin sıradanlaşmış dediğiniz şey bir anlamda cumhuriyetin başarısı. Bakın 75 yıl sonra herkes canını dişine takmış, çocuğunu okullara sokmaya çalışıyor. Üniversite sıralarına sokmaya çalışıyor. İyi iş bulsun istiyor. Kapıcının kızı diyor ki kızlarını okutacaksın, erkekleri değil. Onlar nasıl olsa iş bulur ama kıza altın bilezik lazım diyor. Yani normal, sıradan, rasyonel bir insan yarattınız. Ha, bu birinci sınıf bir rasyonel olmadı, belki sizin istediğiniz soruları sormadı, Cumhuriyet neydi, ne değildi, özgürlükler var mı, yok mu diye sormadı. Onu bir tarafa koyabilirim. Ama sonuç olarak son derece rasyonel. Onun için 75 yılı, toplum açısından baktığım zaman ben bir başarı olarak görüyorum. Herkes normal oldu artık.



"Türkiye Cumhuriyetinde binicilik sporları."

**Bumin:** Niçin başarı? Ben alamadım tam....

**Sirman:** Homojen, birbirine benzeyen....

**Aslan:** Nasıl birbirlerine benziyorlar?

**Sirman:** İnsanlarla konuştuğunuz zaman diyorlar ki sizlerle benim hiçbir farkım yok. Ben normalim. Benim ne anormalliğim var ki? Benim ona da hakkım var, ona da hakkım var. Bir ayrıcalık talep eden insanlar Türkiye'de yok. Yani ben lezbiyenim, *gay*'im, şuyum, buyum, bana ev verin, ben asilim – böyle bir yerden talep eden yok. Ben herkes gibiyim. Benim de hakkım var. Vatandaş o anlama geldi bugün.

***Sirman: Halk deyip geçiştiriyoruz biz...Felatun Beyler değil burada olanlar. Rakım Efendiler. Cumhuriyet bir orta sınıf yaratacaktı. Bu orta sınıf rasyonel olacaktı, laik olacaktı. Laik olacaktı derken de devletle ilgili bir şey söylemiyorum burada. Hayattaki önemli sorularının, yani ben neden yaşıyorum, nasıl yaşıyorum, başıma niye bu kötülükler geldi gibi sorunların cevabını dinde değil, bilimde verecekti. O pozitivizmde verecekti.***

**Aslan:** Vatandaş karakola gitse dayak yer.

**Sirman:** Onu da söylüyor, ama herkes dayak yiyor. Neye kızıyor halk? İmtiyazları olanlara kızıyor. Sınıfsız imtiyazsız toplum dendi, o olmadı. Ona kızıyor. Bazıları ciplerini bilmem nereye park ediyor ve ceza almıyor. Ona kızıyor. Benim devamlı duyduğum hep bu. Köyde araştırma yaptım, bunu duydum. Yıllarca Ankara'da yaşadım, bunu duydum. İstanbul'da yaşıyorum, bunu duyuyorum. Ailelerle sözlü tarih araştırmaları yapıyorum, bunu duyuyorum. Hiç kimse ben çok harika bir aileden geliyorum demiyor. Nasıl diyebilir ki? Yıllar yılı bir edebiyatımız vardı ve bu edebiyatımız en üst düzeyden en popüler romanlara kadar beyzadelerle alay etti. Kolejli kızlarla alay edildi. Yani devamlı olarak bir normalizasyon, herkes aynı olacak. Eşitlik ilkesi....

**Tunçay:** Standartlaşma..

**Sirman:** Eşitlik ilkesi çerçevesinde, eşitliği değişik anlamlandırma biçimleri oldu. O anlamda size katılıyorum, sıradanlaştı.

**Aslan:** Ama o Cumhuriyetin başarısı değil, bakın o İslamın başarısı. Hükümdarla en sıradan insanın aynı yasalara tabi olduğu, Tanrının önünde herkesin kul olduğu, bu bakımından da eşit olduğu, hiçbir hiyerarşinin tanınmadığı o kavram Cumhuriyetten gelmiyor, İslamdan geliyor. Bu birincisi. İkinci olarak şimdi herkes, kapıcı da dahil olmak üzere çocuğunu okula sokmak istiyor filan, hepsi doğru. Fakat dikkat edin, Cumhuriyetin okulunda okutmak istemiyor, özel okul, daha iyi okullar, farklı okullarda okutmak istiyor. Oysa ki Cumhuriyetin temel projesi herkesi temel 11 yıllık 15 yıllık 5 yıllık neyse bir aynı eğitimden, yurttaş eğitiminden, rasyonel eğitimden geçirmekti. Cumhuriyetin getirmiş olduğu tevhid-i tedrisat, sadece din ve dinsel olmayan öğretimin birleştiril-

***Bumin: Napolyon zamanında paralarda, "Fransız Cumhuriyeti İmparator Napolyon" diye yazıyor. Yani bizim Cumhuriyetin sevdiğiniz yıllarında da biraz böyle; "Türkiye Cumhuriyeti İmparator Halk Partisi" hali var.***

mesi, laik öğretimin dinsel öğretimin yerine konulması anlamında olmayacaktı. O aynı zamanda tüm yurttaşların temel Cumhuriyet eğitiminden geçmesi anlamında olacaktı. Ama sonuçta varılan yer, Cumhuriyet okullarının başarısızlığı, Cumhuriyet okullarına karşı alternatif olarak gösterilen öbür okullara daha fazla ilgi gösterilmesi oldu. O da Cumhuriyetin başarısı değil. Üçüncü nokta da şu: Amerika'da sokaktaki adam ne diyor, ben vergi mükellefiyim. Bu çok ilginç bir şey tabii. Yani vergi mükellefi, demokrasiyi kuran o, işleten o. Dolayısıyla kendisini tanımlarken vergi mükellefi olarak tanımlıyor. Cumhuriyette ise insan kendisini ne olarak tanımlayacaktır? Vatandaş olarak tanımlayacaktır. Ama şimdi mahkemede, karakolda, okulda en önemlisi kamusal alanda siz vatandaş olarak bir değer bulur musunuz, yoksa herkes gene eski alışılagelen birtakım şeylere, diyelim ki milletvekillerine, nüfuzlu kimselere, eşrafa hatta bürokratlara sığınmak suretiyle işini yaptırmaya mı yönelir? Vatandaş olarak giderseniz dayak yersiniz karakolda, ama işte ben Mümtaz Bey'in eşiyim derseniz...

**Akaş:** Mümtaz Bey söz konusu olduğunda öyle şey pek olmuyordur herhalde.

**Soysal:** Oluyor, olmaz olur mu? Bunlar Cumhuriyetle ilgili değil. Türkiye'de Cumhuriyet kendisini tam gerçekleştirmemiştir benim kanaatime göre.

**Bumin:** Öyle bir yere geldik ki çok tartışılır. Okulsuz bir Cumhuriyet düşünmek Cumhuriyetçiler için bir kâbus. Ahmet'in söylediği gibi Cumhuriyetçi okul iflas etmiştir. İflas etmiş dediğim önce zenginleşip sonra iflas etmemiştir. Başından beri gerçek anlamda Cumhuriyetçi okulun bir iddiası var: Entegrasyon. Neye entegre edecek? Kim varsa toplumda kenarda olan, bugün örneğin işçi çocuklarıdır, banliyölerdeki. Okuyacak ve dolayısıyla entegre olacak topluma. Bizde Cumhuriyet okulunun hiçbir zaman böyle bir iddiası olmadı.

**Sirman:** Doğru haklısınız ben....

**Aslan:** Hiçbir zaman siyaset olmamış bizde. 19. yüzyıla bakacak olursak....

**Bumin:** Marx'ın jakobenler için söylediği söz, politik yanılsama. O gerçek politik değil.

**Aslan:** Şimdi Mustafa Reşit Paşa, siyasetçi mi idareci mi? Ali Paşa, Fuat Paşa, Mithat Paşa, oradan bu tarafa doğru geliyorum, İnönü. Bunlar idareci mi siyasetçi mi? İdareciyle siyasetçi arasındaki ayrımı anlıyorsunuz, siyasetçi, idareciyle ilgili proje üretecek olan bir adamdır. Bugün Cumhuriyetin kendisini başarısız olarak nitelerken ben biraz daha insaflı olmaya çalışıyorum. Yani geriye gidip diyorum ki, Osmanlı'da da siyasetçi yoktu, Tanzimat'ta, 19. yüzyılda da siyasetçi yok, Cumhuriyette de siyasetçi yok. Çünkü siyaset yok, siyaset alanının bağımsızlığı yok. Çünkü siyaset alanının idareden ayrılması yok.

**Akaş:** Ama işte bunu Cumhuriyetin başarısı olarak değerlendiremeyiz çünkü....

**Aslan:** Başarısız olarak da değerlendiremeyiz. Başarısız dediğiniz şeyin açıklamasını yapmaya çalışıyorum.

**Akaş:** Başarısızlık dediğiniz şeyin temeli esasında bu. Çünkü niçin ortaya çıkıyor bu? Siyaset siyasetçilerin yapacağı bir şey değildir aslında. Siyaset toplumun yapacağı bir şeydir. Çünkü ne adına siyaset yapılageldi bu coğrafyada? Bu toplum içinde yaşayan halk *adına*. Oysa halk kendi siyasetini kendi yapmak zorunda. Böyle olmadığı zaman ne olur? İşte o zaman jakoben bir proje ortaya çıkar. O projeyi insanlara benimsetemediğiniz zaman da çöker. Bir dar kadro projesini insanlara benimsetmek her zaman çok zordur. Eğer insanların kendilerinin o projeye katkıda bulunmalarına, projeyi biçimlendirmelerine imkân sağlayacak düzeneği sağlamazsanız, o zaman o proje hep sizin projeniz olacaktır.

**Bumin:** Bakın ben jakoben terimini bile fazla buldum biraz önce, çünkü jakoben harekette bir halk hareketi vardır. Oysa bizim cumhuriyet halksızdır.

**Soysal:** Ama halkı kazanabilirdi.

**Bumin:** Başlangıç itibariyle.

**Soysal:** Eğitimi genişlettiğiniz zaman, parasız, kolay hale getirdiğiniz, yani defterini verdiğiniz zaman, buna ağırlık verdiğiniz zaman insanlar pekâlâ şekillendirilebilir.

**Bumin:** Ama siz sonucu söylüyorsunuz, ben başlangıçtan söz ediyorum. Napolyon zamanında paralarda, "Fransız Cumhuriyeti İmparator Napolyon" diye yazıyor. Yani bizim Cumhuriyetin sevdiğiniz yıllarında da biraz böyle; "Türkiye Cumhuriyeti İmparator Halk Partisi" hali var.

**Tunçay:** Şimdi biz bir 75 yıldan söz ederken mesela eğitim gibi bir kurumu değerlendiriyoruz, genellemeler yapıyoruz ve bu genellemeler çelişebiliyor. Aslında 75 yıl aşağı yukarı üçe bölünebilir. Bir 23'ten 45-50'ye kadar gelen dönem, ki oradan 70'lerin ortalarına kadar gelen bir dönem vardır, bir de 80'den bu yana. Birçok bakımlardan üç dönemde çok farklı şeyler var. Mesela eğitim kurumuna baktığımız zaman ilk dönemde lehte söylenebilecek şeyler, aleyhte söylenebilecek şeyler, üçüncü dönemde tamamen altüst oluyor. Mesela Mümtaz'ın parasız, kaliteli, rasyonaliteyi teşvik eden, yurttaş oluşturmaya yönelik eğitim yolunda birinci dönemde çalışan kurumlar üçüncü döneme gelindiğinde bu ideallerden tamamen kopmuş görünüyorlar. Yani biz tartışmalarımızda, eğer bu 75 yıllık serencamın evreleri için ayrı ayrı şeyler söylersek, çelişki gibi görünen hükümler yerlerine daha oturur zannediyorum.

**Soysal:** Benim o bakımdan çok sevdiğim bir karşılaştırma var. Baştaki 15 yılla sondaki 15 yılı alan bir karşılaştırma: 1923-1938, İnönü devrini de saymamak gerek, çünkü bir kısmı savaş, bir kısmı çok "İnönü" Bir de şimdi bu son 15 yıl: 1983-1998. 98 bitmezse daha iyi oturacak 1983'te yürürlüğe giren 82 Anayasasının, askeri rejimin sonrası. Son 15 yıl da bu.

**Tunçay:** Askeri rejimin sonrasına girdik mi yoksa askeri rejimin içinde devam ediyor muyuz?

***Kara: Bence Cumhuriyete muhalif gibi olanlar da kendilerinden emin değil. Dolayısıyla Türkiye'de Cumhuriyetin 75. yılında esas tartışılması gereken toplumsal hastalık halindeki bu emniyetsizliktir. Bunu anlayabilmemiz için geriye gitmemiz lazım. Bu geriye gidiş çerçevesinde birkaç şey söylemek istiyorum. Bunlardan biri, cumhuriyet düşüncesi gerçekten Osmanlı modernleşmesi içerisinde mündemiçtir.***

**Soysal:** Cumhuriyetin temel niteliği o. Biraz askeri rejim. Sahip çıkmak isteyen, yani ben kurdum, onun için kimseye yedirtmem diyen, kendi sistemi içinde Cumhuriyetçi insan yetiştirme fikrine en fazla sahip çıkan ordu. Alıyor şöyle, on sene okutup "Atatürkçü subay çıktı" diyor. Yani makinemsi bir şekilde bunu forme ediyordu. Bunu hâlâ yapıyor. Ben bunu değişmez bir faktör olarak görüyorum. Bizim cumhuriyetimiz böyle bir askeri boyutu olan, bu nedenle ne dereceye kadar klasik cumhuriyet tanımına girdiği tartışılabilecek bir şey.

**Bumin:** Bu bir tespit. Değer yargısı yok. İstesek?

**Soysal:** Hayır, hayır, yok. Kimin, ne değer yargısı? Evvelsi gün, Meclise Roma'daki NATO Savunma Kolejinden, yani bütün NATO devletlerinin kurmay yarbay, albay hatta bazen generallerinin altı aylık bir eğitiminden geçtiği kurumdan bir heyet geldi. Orada birkaç milletvekili karşılarına çıktık, soru cevap. Bir şeyler soruyorlar ve bunların aşağı yukarı yüzde sekseni de asker. Aralarında diplomat falan da var. Hep sordukları, "Bu sizinki ne biçim demokrasi? Hep asker etkisi var" Dedim ki "Ya siz ne biçim askersiniz? Bilmeniz gerekir ki, bu parlamento bile bir ordu tarafından kurulmuş. Yapı, yani bina olarak değil, ama kurum olarak: 1920 Meclisinin başında olan kişi general, üyeleri arasında da kumandanlar, generaller falan var ve orduları "Meclisin orduları", yani savaş meclisi. Cumhuriyetin kuruluşu askeri bir şey tabii. Bunun kurucuları da buna sahip çıktılar, iyi kötü.

**Bumin:** Benim söylediğime gelmediniz.

**Soysal:** Hayır, geliyorum. Dünyadaki ölçülere göre bir demokraside askeri otorite sivil otoriteye tabidir. Bu en basit şey. Ama böyle bir kural olsun dediğimizde, yahut bu kuralı mutlak biçimde sonuna kadar uyguladığımız zaman, ne kadar demokrat oluyoruz?

**Bumin:** Bilinemez tabii.

**Soysal:** Ben askeri hapishanede de bulundum, mecliste de bulunuyorum. Mecliste gördüğüm adamlar milletvekili, yani seçimle gelmiş, halkın oyunu almış güya. Oysa bir kısmı lidere yaranarak aday olmuş falan. Öte yandan, öbürü general bilmem kim, canı çıkmış, 15 yaşında gitmiş askeri okula, okumuş uğraşmış yükselebilmek için. Zaten, çok kötü olduğu zaman atılıyor. Neyse hep çalışıp çabalayarak, bir yere gelmiş. Şimdi onunki bir seçiliş, demokrasi değil, öbürü demokrasi. Bir de şu var: Ordumuzun seçiliş tarzı, sıradan bir şey değil, kalifiye. Bu kural, yani askerin sivile tabi olması, benim kafamda çok net



Eskişehir Köy Enstitüsü'nde uygulamalı dersler.

***Kara: Mesela Türk halkına devletin dininin olmadığı hükmünü anlatamazsınız. Bunu bence anlaması mümkün değildir. Çünkü onun kafasında devlet, dinden, din devletten bağımsız bir şey değil. Belki Türkiye'yi bu algılama biçimi taşıyor.***

bir kural değil. Ülkenin gerçekleri açısından tahlil ettiğim zaman, aynı sonuca varamıyorum. Niye o adam öbürüne tabi olduğu zaman bir sistem daha demokratik oluyor?

**Tunçay:** Burada haksızlık yapıyorsun biraz, yani senin aşağıladığın taşra milletvekili tipi tek değil ki. Onların arasında bir çokluk var. Ötekinde bir hiyerarşi var. Orada tek bir adama tabi oluyorsun, ama buradaki adamların bir uzlaşması var.

**Soysal:** Askerin biraz içini bilmek lazım. Orada mekanizmaların nasıl işlediğine bakıldığı zaman, karar alma mekanizmaları da meclistekinden daha demokratça olabiliyor. Kurmay tartışması yaptıkları zaman, karar alınması gerektiği zaman, şu tartışmadan hiç geri kalmayan demokratik bir tartışma olabiliyor. Rütbeler unutulabiliyor. Sonra demokratik merkeziyetçilik oluyor. Yani karar alındıktan sonra, artık uygulanacak. "Askeri demokrasi" durumunun değişmesi gerekir tabii. Böyle şey olur mu? Ama bir tarafı çalışmadığı için sistemin, vatandaşın kendi temsilcisini, kaliteli temsilcisini seçme mekanizmalarını henüz tam kuramadığımız için, ortaya çıkan demokratik sonuçla, orduda oluşan askeri sonuç, demokratik kalite bakımından birbirinden o kadar farklı değil. Orduda seçilen de iyi olabiliyor.

**Bumin:** Demokrasi kalite meselesi değil.

**Soysal:** Değil tabii, ama cumhuriyet "kalite" diye girmiş. Yani "Ben kaliteli demokrasi olsun istiyorum" demiş.

**Akaş:** Sonuçta Avrupa'da öyle bir demokrasi var mı diye bakacak olursak, 19. yüzyılda geniş kitlelere demokratik hakların verileceği aşamada, en korkulan noktalardan birinin halkın buna yetecek düzeyde eğitime, kaliteye sahip olmaması geldiğini görüyoruz. Arkasından çok daha büyük bir kitle devrimi gelecek mi korkusu vardı. Gelmedi. İnsanlar katıldıkları anda öyle bir devrimi geçersiz kılacak bazı koşullar ortaya çıktı, ama daha önemlisi, aslında demokratik eğitim denen şeyin, demokrasi içinde yaşamasını uygun görecekleri insanların eğitiminin çok önemli bir parçasının, demokrasinin bizzat içinde yaşanmasından geldiğiydi. Demokrasi olmadan demokratlığı öğrenemiyorsunuz. Ders kitabından okuyarak olmuyor.

**Bumin:** Ben cumhuriyetçileri severim. Çünkü örneğin Jaures; hem büyük devrimin getirmiş olduğu doğal haklar manzumesinin büyük bir savunucusudur, hem de sonradan 19. yüzyılın getirmiş olduğu bütün o katılım, sosyal haklar gibi konuların bir savunucusudur. Yani ikisinin birleşmesidir. Bunu mesela alıp bizim Cumhuriyete uyguladığım zaman hiçbir cevap yok. Yani ne sağ var ne sol var. İkincisi, özgürlük yok. Özgürlüksüz cumhuriyet olmaz. İsmail Kara'ya söz geldi herhalde. Cumhuriyetin öncesindeki, yani Kara'nın çalışmaları-

nın gösterdiği o, birbirlerini yiyor Cumhuriyetçi insanlar ve kendisi de söyleyecektir, ısmarlamış gibi oluyorum ama, yani o bayağı canlı bir tartışma ortamından sonra bunun bile insanların elinden alınmış olduğu bir cumhuriyet, cumhuriyet olabilir mi? Sonuç olarak *res publica* yani "kamusal olan" değil mi etimolojik olarak? Bu özgürlüksüz bir yere gelir mi? Gelemez, onun için bizim cumhuriyet biraz önce hatırlattığım, Napolyon'un zamanındaki paraların üstündeki dövizi hatırlatıyor.

**Kara:** Şimdi aslında belki şuradan başlamak lazım. 75 yıl sonra Cumhuriyet kendisinden emin değil. Bence Cumhuriyetçiler de kendinden emin değil, muhalifler de kendinden emin değil.

**Aslan:** Cumhuriyetin kendisinden mi, yoksa Cumhuriyetin projelerinden mi emin değiller?

**Kara:** Bence Cumhuriyete muhalif gibi olanlar da kendilerinden emin değil. Dolayısıyla Türkiye'de Cumhuriyetin 75. yılında esas tartışılması gereken toplumsal hastalık halindeki bu emniyetsizliktir. Bunu anlayabilmemiz için geriye gitmemiz lazım. Bu geriye gidiş çerçevesinde birkaç şey söylemek istiyorum. Bunlardan biri, cumhuriyet düşüncesi gerçekten Osmanlı modernleşmesi içerisinde mündemiçtir. Hatta burada şunu da söyleyebiliriz. Cumhur kelimesinin İslami bir siyasi ve fıkhi kavram olması da işi kolaylaştırmıştır. Cumhuriyetin telaffuzu 19. yüzyıldan da geriye gidiyor. 1870'lerden itibaren çok rahat olarak kullanılabiliyor.

**Soysal:** Bu noktada bir şey sorabilir miyim? Libya'da "cemahiriye" diyor. Nedir farkı?

**Kara:** Libya'da kullanılan "cemahiriye" sosyalist bir jargon. Dini bir jargon değil. Oradaki anlamı "halklar" Cemahiriye, bizim siyasi kültürümüzde köklü bir yeri olan cumhuriyetle ancak çok uzaktan irtibatlandırılabilecek bir şey.

Meşrutiyetin de cumhuriyetin de Türk toplumu tarafından büyük ölçüde problemsiz kabul edilişinin sebebi bunların dini bir çerçeveye sokulmuş olmasıdır. İkinci olarak söylememiz gereken şey, Mete Bey'in açıklamalarını mahfuz tutmakla beraber, Cumhuriyetin ilanının bir oldu bitti olduğu kanaatindeyim. Cumhuriyet tartışması var, fakat ilanı, Cumhuriyeti kuranların dahi haberi olmadan oluyor. Burada cumhuriyet fikrine karşı oluş söz konusu değil. Bugün bizim emniyetsizliğimizi doğuran esas etken, Cumhuriyetin kendisini felsefi manada ortaya koyamamış olmasıdır. Cumhuriyet rejimi bir siyasi düşünür yetiştirememiştir. Bir hukuk felsefecisi yetiştirememiştir. Bunu aslında diğer sosyal alanlara da yayabiliriz. Cumhuriyetin bir oldu bitti olarak ilan edilmesi ve Cumhuriyeti ilan edenlerin, "Biz uluslararası dayatmaları bir şekilde kabul edelim, daha sonra telafi ederiz" şeklindeki kuvvetli düşüncesinin ardı sıra, bu telafi mekanizmaları işletilmemişlerdir.

Bir cumhuriyet siyaseti oluşturabilmek için, zaruri olarak olması gereken temel dayanaklardan biri, İslam siyasi düşüncesinin çok ciddi olarak gözden geçirilmesi idi. Çünkü netice itibariyle bu toplumda hâlâ bunun çok ciddi etkileri var. İkinci olarak, Osmanlı devletini de dahil ederek, Türk siyasi gelenekleriyle ilgili ciddi bir gayretin gösterilmesi gerekiyordu. Üçüncüsü de, Osmanlı

Batılılaşması dahil olmak üzere Avrupa'da ve bütün dünyada ortaya çıkan kazanımların, gelişmelerin buraya eklemlenmesi gerekiyordu. Türkiye'de yerli bir cumhuriyetin ve tabii bunun vazgeçilmez şartı olarak da bir cumhuriyet düşüncesinin teşekkülü için bu üç kanalın bir havuzda yeniden üretilmesi gerekiyordu. Şimdi şimdi hâlâ etkileri süren "nazik alan" anlayışı dolayısıyla – İslam düşüncesine dönülemedi. Bu bir yasak alan kabul edildi. Bütün Türkçü politikalara rağmen, yani 1944'e kadar bir şekilde süren milliyetçi ve Türkçü politikalara rağmen, aslında Türk siyasi kültürü de kayda değer bir şekilde ele alınmadı. Kutadgu Bilig, Aybetül Hakayık üzerine söylenen şeyleri dışta tutarsanız, burada bir cumhuriyet için temel teşkil edebilecek, yani Cumhuriyetin üzerinde ilerleyebileceği bir "Türk siyasi geleneklerini yeniden okuma" teşebbüsü olmadı. Aslında Osmanlı modernleşmesinin siyasi kültürü de bence yeterince işlenmedi. Hala 1. Meşrutiyet karanlıktadır, 2. Meşrutiyet dönemi karanlıktadır, Cumhuriyet dönemi de epeyce karanlıktadır. Geriye kalıyor bizim Türkiye'deki siyaset bilimcilerimizin ve hukukçularımızın dayandığı alan: Avrupa siyasi düşüncesi ve Avrupa hukuk düşüncesi. Yani Cumhuriyet döneminin yetiştirdiği insanların en iyi bildiği alan burası, üçüyle mukayese edersek, ben bunu hayati bir problem olarak görüyorum, Cumhuriyetin kendinden emniyetsizliğini böyle zayıf bir ilmi ve felsefi zeminde ortadan kaldıramayız.

Bununla bağlantılı olarak bir hususa daha dikkat çekmek lazım. İslam siyasi kültüründe de, Türk siyasi geleneklerinde de, iktidarın kaynağından, yani nasıl geldiğinden çok, iktidarın icraatı, yani ne yaptığı ortaya çıkıyor. Meşruiyet sağlayan birinci unsur icraat. Bu bakış açısının ve kabulün İslam dünyasında ve Türkiye'de büyük kalabalıklar üzerinde –aydınların farklı düşünmesine rağmen– etkili olduğunu düşünüyorum. Böyle bir kabulün varlığını sürdürüyor olması, bizi ister istemez, iktidar-millet, siyasi merkez-halk ilişkileri üzerine düşünmeye mecbur ediyor. Onun için bu "kuldan vatandaş yarattık" edebiyatına ilmi bir önem atfetmiyorum. Bu bir edebiyattır. Hoş bir slogan dışında siyasi bir anlam taşıdığı kanaatinde değilim. Hatta burada şu soruyu da sormayı düşünüyorum doğrusu: "İnsanlar Cumhuriyet döneminde mi daha kul oldular, Osmanlı döneminde mi?" Bu sorunun da cevaplandırılması gerekiyor bence. Birinci derecede önemli olan iktidarın nasıl geldiği değil, iktidarın icraatıdır ve Türkiye'deki, demokrasi tartışmalarının kayda değer bir yere bir türlü götürülememesinin temelinde de bu problemin ciddiye alınmaması yatıyor.

***Bumin: Fransız Cumhuriyeti mağlup olmuştur sivil toplumun karşısında. Bizdeki durum müthiş bir kopuştur. Bizde yapılmak istenen, bir sivil toplumu tarihsiz bırakmaktır. Yani tarihsiz olan bir toplum tabii ki talihsiz olur. Cumhuriyet de bu sonuç olarak. Böyle bir şey mümkün değil. Bu bir oyun, bu ütopyacıların bile aklına gelmeyen bir durum.***

**Bumin:** Bunu söyleyebilir misiniz? Böyle bir şey mümkün değil.

**Kara:** Şunu söyleyeyim. Türkiye'de bugün İslamcılar da demok-

rasi meselesini tartıştıkları zaman, yine Batılı bir çerçeve içerisinde konuşuyorlar. Ben, bugün de iktidarın kaynağı değil icraatı önemli olsun manasında söylemiyorum bunu. Fakat bunların hiç ciddiye alınmadığını, bunlar ciddiye alınmadığı müddetçe de Cumhuriyeti taşıyacak bir siyasi düşünce oluşturulamayacağını söylüyorum. Halk tarafına geçtiğimiz zaman, aslında halkın Cumhuriyeti de daha önceki Meşrutiyeti de kendisine göre okuduğunu düşünüyorum. Orada Ankara'da olup biten şeylerden çok farklı bir akıl yürütme tarzının işlediğini düşünüyorum. Bence halk iktidarın kaynağına değil, icraatına bakıyor, yani o geleneksel şekilde algılamayı sürdürüyor.

**Soysal:** İçimizde buna fazla bir itirazı olan yoktur herhalde.

**Akaş:** Valla, ben çok katılmıyorum açıkçası. Bir iktidarın kaynağının önemsiz olduğuna hiç katılmıyorum.

**Tunçay:** Bu Türkiye'ye özgü bir şey de değil. İsmail konuşurken Augustinus'un bir lafını hatırladım. Meşru hükümdardan zulüm göreceğime bir hayduttan adalet bulayım. Tam bunu yansıtıyor. Gazali'de de böyle bir cümle var.

**Akaş:** İktidarın nasıl kullanıldığı ya da kullanılabileceği, iktidarın kaynağından bağımsız olamaz ki. Deminden beri bunu tartışmıyor muyuz, Cumhuriyetin demokratik temelinin sakat olması, jakoben olması, militer olması, projenin halk tarafından yaratılmamış ve benimsenmemiş olması hep iktidarın kaynağıyla, iktidarın kimde olduğuyla ilgili değil mi? İktidarın kaynağına bakmak gerekmez derseniz, bugün örneğin Kürtlerin, Alevilerin, İslamcıların karşılaştığı sorunlarla karşılaşırsınız.

**Tunçay:** Sadece kaynak olması değil, bu iktidarın kontrol etmesi ve sorgulaması da gerekiyor.

**Kara:** Bu noktada da bir hususu hatırlatmak istiyorum. Türkiye'de benim bildiğim Lütfi Fikri bu problemi tartışıyor. 1920-1923 yılları arasında. Lütfi Fikri tam bir Batılılaşmacı hukukçu ve sanıyorum kayda değer bir hukukçu. Avrupa'da tahsil görmüş biri. Lütfi Fikri şunu gündeme getirmeye çalışıyor: Biz yeni bir devlet kurmaya doğru gidiyoruz, fakat bu devleti kurarken nerelere bakıyoruz? Lütfi Fikri'nin gündeme getirdiği bu yeni rejimin temeli hakkındaki sorusu unutulmuş bir sorudur. Lütfi Fikri de unutulmuştur.

**Sirman:** Size bir soru sorabilir miyim? Bir anlamda söylediklerinizi bana Şerif Bey'in söylediklerini hatırlatıyor. Şerif Mardin de İslami kültürün kodlarını bilmeden yeni bir toplum kurmanın bize büyük tuzaklar hazırladığını söyler. Şerif Bey'in söylediği bir şey daha var. Bu kodların hiç değişmeden Halk denilen bir yerde devam ettiğini söyleyebilir miyiz? Bu kodların üzerine gelen başka anlam kodları da var. Bunların birinci paketi Cumhuriyetin kendisini anlamlandırma, meşrulaştırma kodu olarak ortaya kondu. Seksenlerden sonraki globalleşme denilen süreçte, bir anlamda bizim eski moderne benzeyen ama eski modernden de farklı olan başka bir kod silsilesi geldi. Bazı yerlerde ve toplumun bazı konumlarında, illa ki bizim olması gerekmeyen, evrensel denilen bazı kodların, buna insan hakları deyin akıl deyin, bunların yerleşmesinin getirdiği yeni bir rahatlık, sizin hani o ilk başta söylediğiniz kendinden emin olmama halinin bir şekilde başka bir şeye dönüşmesi, aşılması demeyeceğim, bunun

başka bir yere gelmesi söz konusu mu acaba?

**Kara:** Halkın kendisini tanımlama ve tavır alma biçiminin hâlâ bir tür "dinî" olduğunu düşünüyorum.

**Sirman:** Orada size katılıyorum ama başka şeyler de her zaman oluyor.

**Kara:** Mesela Türk halkına devletin dininin olmadığı hükmünü anlatamazsınız. Bunu bence anlaması mümkün değildir. Çünkü onun kafasında devlet, dinden, din devletten bağımsız bir şey değil. Belki Türkiye'yi bu algılama biçimi taşıyor.

**Tunçay:** İlginçtir, 29 Ekimde Teşkilatı Esasiye Kanununun bazı maddelerini tevzihen tadil başlığını taşıyan kanun, yani Cumhuriyeti ilan eden kanun, gereksiz yere "Devletin resmi dini İslamdır" hükmünü getirdi. Gereksiz yere diyorum, çünkü o tarihte 1876 Kanuni Esasisi henüz yürürlükte idi, yani Cumhuriyeti ilan ederken yeni kurulan devletin de resmi dininin İslam olduğu altı çizilerek vurgulanmıştır. Bunu bir not olarak söyledim.

**Kara:** Türkiye'nin, hukuki yapısı itibariyle, hatta kurumlarının yapısı itibariyle tırnak içerisinde dini bir devlet olduğu kanaatindeyim. Türkiye'de devlet hiçbir zaman dini tanımlamayı terk etmemiştir. Bu yeni bir şey değil; yalnızca devletin dinin alanını çizmesiyle alakalı değil bu, aynı zamanda kendisinin meşruiyetini nasıl bir dinî çerçevede açıklayacağı ile de alakalı bir şey. Dolayısıyla, Türkiye'de Anayasadan "Devletin dini İslamdır" ibaresini kaldırdığınız zaman devletin "dinî" oluşunu ortadan kaldırmış olmuyorsunuz. Onun için de laiklik meselesini soğukkanlı ve sağlıklı tartışamıyoruz.

İkinci nokta da önemli. Benim kanaatime göre, Türkiye'de İslami söyleme sahip olan kesim, okumuş yazmışları kastediyorum, sekülerleşmiş bir kesimdir. Bunların İslamcı olması seküler olmadıklarını göstermez. Bugün Fazilet Partisi de, İslamcı aydınlar da insan hakları, demokrasi gibi sözleri en çok kullanan kesim, çok hukukluluğu şimdi biraz terkettiler. Cumhuriyet aydınlarının halktan kopukluğunu şimdi İslamcılar da yaşamaya başladılar. Yalnız belki burada hissi bir mekanizma işliyor. Halk İslamcıların söylediklerini farklı bir şekilde anlıyor. Yani kendi istediği gibi anlıyor. Aslında bugün İslamcı söylem bir şekilde Cumhuriyet ideolojisini savunuyor. Bu anlamda ciddi bir sekülerleşme gerçekleşmiştir diyebiliriz. Ama halk dediğimiz o tanımsız kalabalığın kafasının işleyiş tarzının çok büyük ölçüde dinin normlarıyla belirlenmiş olduğunu düşünüyorum.

***Soysal: Devrim, Fransız doktrininden esinleniyor ama, unutuluyor ki, o doktrin aynı zamanda İnsan Hakları Bildirgesinden etkileniyor. Biz doktrinin siyasi kurumlara, rejime, kurallara uygun yanını az çok izledik, fakat orada doğal hukuktan gelen bir insan hakları düşüncesi de var. Onu toplumca yeteri kadar geliştiremedik.***

**Aslan:** İsmail Bey'e olan bütün saygıma rağmen bu genel modelin işe yaramadığı kanaatindeyim. Genel model şu: Cumhuriyet gibi bir rejim, netice itibariyle kültürel ve

ahlaki temelleri olmadığı için başarılı olamaz. Çünkü Osmanlılar icma fikrine, müşavere fikrine, meclis fikrine 19. yüzyılın ikinci yarısında Namık Kemal'le vesaire alışıklardı. Çünkü bu kavramları İslami bir zemin içerisinde kullandılar.

**Kara:** Mustafa Kemal de Cumhuriyeti bu çerçevede savundu.

**Aslan:** Doğru doğru. Nitekim İran İslam Cumhuriyetinde de, İslam ile Cumhuriyetin bir arada bulunmasında da, Libya'da Cemahiriye olarak bulunmasında da bu manada halkın hafızasında var olan ve kültüründe var olan birtakım şeyler var. Fakat öte yandan dediniz ki, "Batı terminolojisini kullanıyorlar" Hatta şu andaki Müslümanlar da Batı terminolojisini kullanıyorlar. Oysa ki o terminoloji yerine, kendi geleneklerine kültürlerine dayanan bir terminolojiyle ortaya çıkmalılar.

**Kara:** Hayır, onunla birlikte çıkmalılar.

**Aslan:** Onunla birlikte. Bu bana çok banal geliyor. Şimdi gelelim Batı'ya. Fransız Cumhuriyetine gelelim. Fransız Cumhuriyeti Fransızların hangi kendi kültürel geleneklerine dayanarak ortaya çıktı, Hıristiyanlık mı? Kavramları sayalım: İnsan hakları, meclis, doğal hukuk, birey, laiklik, demokrasi bugün kullandığımız kavramlar. İster Protestan anlamda ister Katolik anlamda kullanalım, acaba cumhuriyet, Avrupalıların bu kanatlarının sahip oldukları tarihsel ve dinsel geleneklerinin sonucu mu olarak ortaya çıktı? Yoksa senin terminolojinde eğer liberal gelenekse, burjuvazi vardı diye, 200-300 yıldan beri savaş veriyordu diye mi ortaya çıktı? İkinci unsur neydi? Sosyalist veya sosyalci gelenek. O da 19. yüzyılda yapılan işçi savaşlarının ve işçi hareketlerinin sonucunda ortaya çıktı. Şunu demeye çalışıyorum. Bu kavramlar Hıristiyan kavramları değil, bu kavramlar St. Agustinus'un kavramları değil. Bu kavramlar St. Thomas'ın kavramları da değil. Protestanlıkla demokrasi arasında birtakım ilişkiler kurulabilir tabii. Aynı ilişkiler bizde de müşavere kavramıyla ve icma kavramıyla da kurulabilir. Bu kavramlar modern kavramlar, bu kavramlar başka bir deneyimin kavramları. 16.-17. yüzyılda başlayan birtakım olaylarla bu kavramlar artık onların tarihi haline geldi. Bizim tarihimizde bu kavramların değeri yok tabii. Çünkü bizim tarihimiz yok şu anda. Bu kavramlarla ilgili tarihimiz yok. Muhtemelen, eğer yaşarsak, 200 sene sonra Tanzimattan itibaren başlayan Batılılaşma, yapmış olduğumuz birtakım hareketlerde kendi kavramlarımız olarak ortaya çıkacaktır. Yani şunu anlatmaya çalışıyorum. Bu kavramlar evrensel kavramlardır. Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmeyecektir. Bugün de biz bu kavramlardan hareketle kendi dünyamıza ait kavramları oluşturuyoruz ve bu kavramların altına da bu kavramları hakikaten taşıyacak olan birtakım şeyler koymaya çalışıyoruz. Biz İslama dayanmazsak, İslam kültürüne dayanmazsak ve bunların paralellerini veya karşılıklarını aramazsak, biz bu işi beceremeyiz, başaramayız şeklindeki düşünce açıkçası bana yanlış geliyor.

**Bumin:** Öyle deme şimdi; Fransa'ya baktığımız zaman bütün bir 19. yüzyıl, Katolik toplumun devrimcilere direnmesinin tarihidir ve sonuç olarak çıkan Cumhuriyet terörün, terör döneminin Cumhuriyeti değildir. 1904'te devletle Kiliseyi ayırdığı zaman o artık 18. yüzyılın zihniyeti değil. O dönemde ço-

***Kara: Demokrasi, insan hakları, anayasa –bunlara ilke düzeyinde katılabiliriz fakat Türkiye'deki temel problem bunların Türkçeye, Türkiye'ye nasıl tercüme edileceğidir. Yani nasıl yerlileştirileceğidir.***

cuklarını vermemiştir Katolikler okula. Fransız Cumhuriyeti mağlup olmuştur sivil toplumun karşısında. Bizdeki durum müthiş bir kopuştur. Bizde yapılmak istenen, bir sivil toplumu tarihsiz bırakmaktır. Yani tarihsiz olan bir toplum tabii ki talihsiz olur. Cumhuriyet de bu sonuç olarak. Böyle bir şey mümkün değil. Bu bir oyun, bu ütopyacıların bile aklına gelmeyen bir durum.

**Aslan:** Cumhuriyetin tarihi Batılılaşma tarihidir. 19. yüzyılın tarihi Cumhuriyetin tarihidir ve şu andaki tarihtir. Cumhuriyetin tarihi Cumhuriyeti yaratmamaktadır. Tam tersine şu andaki Cumhuriyet, Cumhuriyetin kendi tarihini yaratmaktadır. Onu anlatmaya çalışıyorum. Batıdaki süreci çok daha kısa bir süre içinde geçmiş olduğumuz için bu problemleri yaşıyoruz. Geleceğe ilişkin olarak sürekli İslama referans yapılıyor. İslamla şu veya bu şekilde barıştıramayacağımız bir cumhuriyetin yeterli olamayacağını...

**Bumin:** Ama şu gün bak. Cumhuriyetin 75. yılında bir tespit yaparsak Türkiye toplumuyla ilgili olarak, yani sağı, solu, İslamcısı ve diğerleri olarak, fevkalade kötü bir manzara vardır. Yani kültür yoktur. Sen İslam felsefesini Batı kaynaklarında izliyorsun, hangisinde Türkiye'den bir imza görüyorsun? Böyle bir şey olabilir mi? Amerikalısı var, Almanı var. Bu projenin nasıl yanlış başladığını gösterir. Peki ne yapılabilirdi? Bakın biraz önce egemenlik düşüncesinden, iktidar dediniz de ben egemenlik diye çeviriyorum kaynağı itibariyle, orada da ben biraz kuşkuluyum. Çünkü bizde kaynağı işaret edilmiştir Cumhuriyette, egemenlik kayıtsız şartsız milletindir. Bu sadece kaynak – ben diyorum ki icrası düşünülmemiştir. Bu kaynağı işaret etmek hiçbir şey demek değildir, hele 21. yüzyılda. Rousseau kaynağa işaret ederken siyasi düşüncede büyük bir devrim yapıyordu, fakat 20. yüzyılda kaynağını işaret edip bırakmak, o halk iradesini, millet iradesini fevkalade mitleştirip işlevsel olmaktan çıkarmak demektir. Çünkü egemenliğin kayıtsız şartsız milletin olması bugün ne demektir?... Doğrudan demokrasidir. Emredici vekâlettir. Böyle bir saçmalık olabilir mi? Fakat bugün bile, Anayasa Mahkemesinden sonra bile, egemenlik kayıtsız şartsız milletindir diyor. Bu olacak şey değil. Bu sadece bir slogandır artık. Burada kaldığınız zaman temsil mekanizmasını dışlıyorsunuz. Temsilcileri aradan çıkartırsanız çok partiyi aradan çıkartırsınız. Çoğulcu toplumu aradan çıkarmaktır, onu aradan çıkartırsanız da geride kalacak olan bizim Cumhuriyetin tek partisidir. Sonuç bu. Oysa Birinci Meclisteki tartışmaları hatırlayalım. Birinci Meclisten de Ali Şükrü Bey'in yazılarına bakın, gerçekten de Mill'in yazıları gibidir. *Özgürlük Üzerine* kitabından sanki sayfalar aktarılmıştır. Keşke, diyorum ben, mesela o dönem bu Cumhuriyet kurulacaksa, ilan edilecekse, bir tartışma üzerine olsaydı. Sonunda bu kayıtsız şartsız değil de kayıtlı şartlı olarak, kuvvetler ayrılığı hatırlanarak, temsil mekanizması işleti-

lerek yani çoğulculuğa geçilerek olsaydı ve dolayısıyla tüm bu gelenek, Birinci ve İkinci Meşrutiyetten gelen gelenek tartışmalarda susturulmadan sürseydi. Eminim ki bugün çok zengin olurduk. Bakın Ali Fuat Başgil'in kitabına: 51'de kalemi eline almıştır ve nihayet bu konudaki düşüncelerini kâğıda dökmüştür. Kendisi Avrupa'da yetişmiş Arapçayı da çok iyi bilen, İslamı da bilen, Batı'yı da bilen bir anayasa hukukçusudur ve bu işin sakat tarafını yazmaya başlamıştır. Fakat önsözünde vardır – "yazdım, yazdım" diyor, "sonunda, yine, şurayı da kes, burayı da kes" dediler, "bu benim talihsiz eserim" diyor. Bu ne kadar acıklı bir şey. Oysa Cumhuriyetin başından beri Ali Fuat'lar yazabilselerdi, o birikimi değerlendirebilselerdi bugün elimizde ne kadar çok kavramımız olmuştu.

**Soysal:** Bir devrim yaşanmıştır. Kendi kavramını getirmiştir. Benim kavramım budur diyor.

**Bumin:** Kavramsız devrim benim hoşuma gitmiyor. Getirmekle kavram olmuyor ki.

**Soysal:** Yaşanmıştır bu. Yani bir savaş yaşanmıştır. Arkadan saltanat yıkılmıştır. Adamlar Anadolu'da bir devlet kurmuşlardır.

**Bumin:** Mümtaz Bey bunu bir asker söylese anlarım, siz bir hukukçusunuz.

**Soysal:** Ben bunu bir hukukçu olarak söylüyorum. Bir temele oturtmuş. Demiş ki, bundan sonra bunun temeli budur. Yani eski egemenlik kavramını bıraktık. İcraat önemlidir falan ama devrim, kendisini meşrulaştırmak için o kavramı bıraktı bu kavramı aldı: Bunu yapmış. Savaş sonrasında, saltanatı yıktıktan sonra, Anadolu'ya egemen olduktan sonra, bu da böyle olacak demiş. O sırada artık "Ali Fuat'ı çağırsak da İslam falan koysa içine" demeye vakti ve imkânı yoktu. Şimdi yapıyorsunuz da ne oluyor? Olmuyor gene. Şöyle diyelim, yapıldı da ne oldu? Sırf bizimki değil ki – Arap dünyasında da BAAS'çılar var. "İslam koyalım, biraz sosyalizm de koyalım, milliyetçilik de koyalım, bunlardan güzel bir sentez çıkar" dendiği zaman da ortaya pek bir şey çıkmamıştır.

**Bumin:** Bizde yasaktı. Peki öbür İslam ülkelerinde de yasak mıydı?

**Aslan:** Öbür İslam ülkeleri cumhuriyeti İslamdan hareketle gerçekleştirebildiler mi?

**Bumin:** Aman Ahmet şimdi soru mu bu yani? Bizim tartışmaya yönelik bir soru değil.

**Aslan:** Bu konuda yapılan çalışmalar o ülkeler için de geçerli. Yeterli olmamasından mı ileri geliyor veya o yolun kendi başına çok fazla bir değeri olmamasından mı ileri geliyor? Onun çıkmaz bir yol olmasından mı ileri geliyor? Bu soruyu niye sormayayım ben?

***Bumin: Varlıklılar ve yoksullar yok muydu o zaman? İsminin konması gerekmez. Yok muydu çatışan gruplar? Öyle bir toplum yok. Öyle bir toplum cumhuriyetin, kötü anlamda cumhuriyetin, cumhuriyetçiliğin düşünde olan bir şey. Yekpare bir toplum, blok bir toplum. Sosyal çatışma yaşamayan, menfaat farklılığı olmayan bir toplum.***

**Soysal:** Mustafa Kemal, "o yol

çıkmaz" diyor, "biz bir yüzyıldır uğraştık, o yol çıkmazdır" diyor. Şimdi ben kendimi onun yerine koyarak konuşmaya çalışıyorum, aynı şeyleri söylemeyebilirim. "Hayır" diyor, "bunu bırakıyoruz, şimdi yeni bir tecrübeye girişiyoruz" diyor. Fakat, yaşanması gereken bir devrim tam yaşanmamıştır, bütün talihsizliği o. Mustafa Kemal işi sonuna kadar götüremedi. İsmet Paşa çıktı, bir yerinde bir şeyler yaptı. Yani işini tamamlayamadı. Bizim başarısızlığımız, demokrasi içinde Cumhuriyetin temel felsefesini kaybetmiş olmamız. Yani ipin ucunu kaçırdık. Biz nereye gitmek istiyorduk? Belirli bir toplum yaratmak istiyorduk ve o sırada öbür şeylerin bir manası yoktu artık. Şimdi yine onlara döndük. Yani, Şerif Mardin'ler falan filan, şimdi Cumhuriyeti tekrar o noktaya geriletiyor.

**Bumin:** O devletin amacı liberal demokrasiye erişmek miydi?

**Soysal:** Hayır, değildi. Cumhuriyet projesi başka bir şey; demokrasi bunun bir parçası ama demokrasidir diye asıl....

**Bumin:** Hayır, ben demokrasidir demiyorum, çoğunluğun dediğinin olmasıdır. Ama siyasi manasıyla liberal demokrasi çoğunluğu içeren bir şey. Çoğunluğun çoğulculuğu beraber götürmesidir.

**Soysal:** Ama onunla beraber götürülmesi gereken başka bir şey de vardır. Toplumun rasyonel düşünen insanlar topluluğu haline gelmesi. Bu da eğitimin yaygınlaştırılması, daha doğru karar alabilen bir toplumun yaratılmasıyla olur. Bunlar bir yerde rayından çıktı. Yani şunu söyleyemiyoruz ki biz – 1945'te ya da 50'de eğitim programımız da aynı kuvvetle devam etti diyemiyoruz. Bugün ediyor mu? Bugün Türkiye'de bir eğitim politikası var mı? İpin ucu kaçmış vaziyette.

**Bumin:** Çok haklısınız. Benim söylemek istediğim şey şu: Rousseau diyor ki her meşru idareye cumhuriyet denir. Burada bir meşruluk var. Bir cumhuriyet böyle tanımlanıyorsa meşruiyeti tartışması lazım. Meşruiyeti nerede tartışacak? Öncesine giderek tartışacak. Batı nasıl tartışmış meşruiyeti, Yunan'a gitmiş, Thomas'a gitmiş. Bugün yeni Thomistler var, Thomas'ın felsefesinden kalkarak bugünkü hukuk rejimini sorguluyorlar. Şimdi bunun bir benzeri bu toplumda da olmalıydı. İslamın hukuk felsefesi üzerine gelişen bir düşüncenin bu ülkeye bir yararı olmaz mıydı? Ali Fuat'ın biraz önce söylediğim eserinde birtakım yerler vardır, gelir sıkışır, atlar. Sığ tartışmalara takılıp kaldık, bütün cenahlar için söylüyorum bunu. Öyle bir pozitivist hukuk anlayışı yerleşti ki memlekete – legaliteden başka bir şey tanımayan bir cumhuriyet olabilir mi? Legalite doğal hukuku dışlayan bir hukuk anlayışı. Meşrutiyeti dışlayan, tanımayan...

***Akaş: Türkiye'de toplumun kendi sorunlarını çözememesindeki en önemli sebeplerden birisi, askerin aslında üzerine vazife olmaması gereken bir şekilde toplumun sorunlarını tanımlayıp çözmek istemesi ve bunu da yüzüne gözüne bulaştırması.***

**Soysal:** Bizim devrimimizin, birkaç kere de yazdım, en büyük hatası....

**Bumin:** Bu yasa diyor. Sonuçta istesen de istemesen de yasa.

**Soysal:** Devrim, Fransız doktrininden esinleniyor ama, unutuluyor ki, o doktrin aynı zamanda İnsan Hakları Bildirgesinden etkileniyor. Biz doktrinin siyasi kurumlara, rejime, kurallara uygun yanını az çok izledik, fakat orada doğal hukuktan gelen bir insan hakları düşüncesi de var. Onu toplumca yeteri kadar geliştiremedik. Şimdi bunun içine İslami düşünce ne kadar katılabilirdi, o ayrı mesele. Türkiye'de insan hakları kavramı ancak son 10-15 yıldır gündemde.

**Bumin:** Gecikme var.

**Soysal:** Ben onu kabul ediyorum – Cumhuriyetin hatasıdır. O da eğitim programı kaydığı için. Tek parti döneminde Türkiye'de doğru dürüst felsefe yapmak yasaklanmış mıydı? Hayır. Adamımız yoktu. Ama o dönemde felsefi düşünceyi zenginleştirici zeminler oluşturulmaya çalışıldı. Felsefe, Dil Tarih Coğrafya, bilimsel düşünce meydanı açılmaya çalışıldı.

**Bumin:** Ama pratik felsefe hiç yoktu. Dil Tarih Coğrafya'da da felsefeyi okudum. Fakat hiç pratik felsefe yok – siyaset felsefesi yok. Ahmet, sen asistandın o zamanlar. Biz bu "tehlikeli alanlar"ı hiç görmedik.

**Kara:** Seyit Bey'in değil de Mahmut Esat Bozkurt'un öne çıkması bence çok önemli bir şey.

**Soysal:** Karşı devrimcilerin tasfiye edilmesi...

**Kara:** Seyit Bey karşı devrimci değil ki. Seyit Bey hilafet tartışmaları sırasında Adliye Vekili sıfatıyla hilafetin kaldırılmasını savunan bir müderris hukukçu, hatta konuşmasının sonunda diyor ki, "Bu büyük devrimi yaptıktan sonra, şimdi sıra Türk geleneklerini öne çıkararak bir hukuk mevzuatı, bir medeni kanun yapmaya gelmiştir". Ardından Seyit Bey görevden alınıyor. Vazifesini bitirmiş oluyor. Peşi sıra Mahmut Esat Bozkurt geliyor. Şimdi Seyit Bey'le Mahmut Esat Bozkurt arasında çok ciddi bir seviye farkı var. Yani burada da bir tercih söz konusu. O yıllarda öyle bir tercih yapılmasını ben anlaşılmaz bulmuyorum. O dönemin siyaseti bunu gerektiriyor, fakat 75 yıl geçmiş, biz bunun üzerine hiçbir şey koymadık, bizim problemimiz bu. Sayın Aslan'ın demokrasi ve insan hakları ile ilgili dedikleri konusunda bir şey söylemek istiyorum. Demokrasi, insan hakları, anayasa –bunlara ilke düzeyinde katılabiliriz fakat Türkiye'deki temel problem bunların Türkçeye, Türkiye'ye nasıl tercüme edileceğidir. Yani nasıl yerlileştirileceğidir. Şöyle bir örnek vereyim. İkinci Meşrutiyet ilan edildiği zaman partilerin nasıl kurulacağını tartışıyorlar. Benim rastlayabildiğim kadarıyla Sait Halim Paşa ile Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi şunu söylüyorlar: Batı'da anayasa ve meclis aslında sınıfların çatışmasının zaruri kıldığı bir şeydir. Dolayısıyla biz Avrupa'daki meclis fikrini, anayasa fikrini, sınıfsal bir karakteri olmayan Osmanlı toplumuna aynen taşıyamayız. Taşırsak, bu, problemler doğurur ve diyorlar ki eğer bizde meşruti rejimin bir gereği olarak partiler kurulacaksa bu ancak Müslümanlar fırkası, gayri Müslimler fırkası ve gerekliyse Yahudiler fırkası şeklinde olabilir. Şimdi aslında, bu sonradan yine unutulmuş bir şeydir. İttihat ve Terakki de, Cumhuriyet Halk Partisi de, aslında toplumun bütün kesimlerini hocalar ve şeyhler dahil olmak

***Sirman: ...ama hiçbir şekilde orada insanlar ne diyor, ne demiyor, ne hayal ediyorlar, neyi nasıl konuşuyorlar, bakmadan konuşuyoruz. İslamcılar yine aynı şeyi yapıyor. Hiçbir hibridite nosyonu olmadan devam edip gidiyoruz. Demin siz söylüyordunuz, bir siyaset felsefecimiz olsun, diye, niye yok böyle düşünürlerimiz diye. Peki olduğu zaman bunlar neye yarayacak? Sadece sizin konuşmalarınızdan gelen hissiyatımla, burada şöyle bir cevap çıkıyor buna: Bu olursa o zaman halka daha iyi anlatacağız. Yani yine bir cumhuriyetçi tavır yok mu bunda?***

üzere, içinde barındıran bir tek partidir. Batı'daki sosyal zeminle buradaki sosyal zemin aynı olmadığı zaman geliyorsunuz, 1998'de meclisin kayda değer bir ağırlığı ve şahsiyeti yok diyorsunuz. Niçin? Ben diyorum ki meclis meselesini tartışabilmemiz için geriye doğru gitmeye mecburuz. Avrupa'da başka tecrübeler ve başka sosyal şartlar dolayısıyla oluşan meclis ve anayasa fikrini ve dolayısıyla bir siyaset felsefesini Türkçeye tercüme etmek, yerlileştirmek zorundasınız.

**Bumin:** Ben buna katılmıyorum. Bu adımda siz tam da Cumhuriyetçilere yaklaştınız İsmail Bey. Biraz önce sizin naklettiğiniz hikâyenin bir örneği, Demokrat Parti'nin son döneminde mecliste çalışma yasasıyla ilgili olarak Sadi Irmak'ın ağzından verilmiştir. Demokrat Parti o zaman bir sendika istiyordu. Hem de grev hakkıyla. Sadi Irmak oradaki konuşmasında der ki, "Bizim toplumumuz başka bir toplumdur, Batı'da sınıflar vardır, sendika onun için işe yarar. Bizdeyse devlet, zaten bütün sınıfların menfaatini gözetir!"

**Kara:** Hayır, ben tek partiyi savunmuyorum, yerlilikten bahsediyorum.

**Bumin:** Yerlileştirme meselesi mümkün mü Türkiye'de? Fransa'da da, cumhuriyet tartışmaları sırasında işçi sınıfının büyük bir kesimi zanaatkâr. Değil mi Mümtaz Bey? Fransız Devrimini yapanlar arasında zaten işçi sınıfı yok. 19. yüzyıl başında zaten az proleter var İngiltere dışında.

**Kara:** Peki meclis ve anayasa fikri, çatışan grupları bir arada tutma mantığına dayanmıyor mu?

**Bumin:** Her toplumda çatışan gruplar vardır.

**Kara:** Oradaki çatışma unsurlarıyla burada ki çatışma unsurları arasında derece değil, mahiyet farkı var.

**Aslan:** Oradaki farklı çatışma unsurlarıyla burada olmayan çatışma unsurlarından çıkan şey birbirlerinden farklı mı olacaktı o zaman? Nasıl bir meclis yaratılacaktı? O nasıl bir Cumhuriyet olacaktı?

**Soysal:** Ama artık sınıflar var. Aristokrasi....

**Bumin:** Varlıklılar ve yoksullar yok muydu o zaman? İsminin konması gerekmez. Yok muydu çatışan gruplar? Öyle bir toplum yok. Öyle bir toplum

cumhuriyetin, kötü anlamda cumhuriyetin, cumhuriyetçiliğin düşünde olan bir şey. Yekpare bir toplum, blok bir toplum. Sosyal çatışma yaşamayan, menfaat farklılığı olmayan bir toplum. Bu İslamda da olmaz.

**Soysal:** Meclis kurulurken Mustafa Kemal, "Bu savaşı meclisle götüreceğiz" diyor. Bunda diyor, İslamla çatışan bir şey yok. Zaten İslam icma-i ümmettir, cumhuriyettir vs. diyor. Yapılmış aslında bu sentez. Eğer böyle bir arayış gereklidir deniliyorsa, kurulurken zaten temeli o şekilde kurulmuş, ille Batı'da var da böyle alıyoruz dememiş. Bu doğal bir şey. Zaten böyle olması gerekirdi.

**Bumin:** Ama bakın mesela, gerek Terakkiperver Fırka, gerek Serbest Fırka, gerek Birinci Meclisteki o ayrım bence serbest bırakılsaydı partileşecekti. Meşrutiyetten ne farkı vardır sosyal bakımdan? Fakat ekonomik olarak orada iki parti olurdu o zaman. Ama ikinci grubun partisi hürriyetçi bir parti olurdu. Yani dünyada sosyal sınıfların yanı sıra bir de hürriyetçi olanlar var, despot olanlar var. Bunlar da ayrı partilerde yer alıyor. Bizde Terakkiperver Fırka yürüseydi, biri özgürlükçü olacaktı, öbürü olmayacaktı, partisel olarak tabanlarını bulacaklardı.

**Soysal:** Özgürlükçü olan aynı zamanda saltanatçı oluyor.

**Bumin:** O önemli değil.

**Soysal:** Onu söylemiyorum. Saltanatı yıkmış, ondan sonra ona müsaade eder mi?

**Kara:** Terakkiperver Fırka saltanatçı değildi.

**Bumin:** Değil mi?

**Soysal:** Direkt oraya getirmek istiyor.

**Aslan:** Bir soru: Tek parti, Cumhuriyetin, Türkiye Cumhuriyetinin mantıki sonucu mudur? Yoksa Türkiye Cumhuriyeti, biraz evvel senin söylediğin tarzda tek bir parti üzerine değil, onun karşısındaki ikinci bir grup ile birlikte yürüyebilir miydi? Soru çok açık, burada varmak istediğim şey şu: Türkiye Cumhuriyetinin bir sonucudur dersek, oradan çıkacak sonuç belli – Cumhuriyetin kendisinde bir yanlışlık vardı. Ama eğer tek parti oradaki özel konjonktürün, devrimci bir meclisin, devrimci bir modernleşme projesinin sonucuydu dersek, Cumhuriyetin kendisinin değil, Atatürk tarafından Türkiye'ye empoze edilmek istenen, aydınlanmacı, otoriter....

**Kara:** Pozitivist....

**Aslan:** ...pozitivist bir projenin sonucudur demiş oluruz. Bu sorunun cevabı bence bütün bunları açıklamaya yetecektir. Hangisinin sonucu? Benim kanaatim şu: Kabul ediyorum ki Türkiye Cumhuriyetinin içinde bence de kendi ilkeleri bakımından İşçi Partisi'nin olmasında bir mahsur yoktur. Ama Türkiye'nin özel şartları var, Atatürk'ün de bir rolü var. "Aman hiç kimseyi işin içine katmayayım, ben İslama karşı bir proje yürütüyorum, dinle devleti kesin olarak birbirinden ayırmak istiyorum" şeklinde, Cumhuriyetin kendisinden gelmeyen, ama o şartlarda ortaya çıkan bir proje vardı. İki tane deneme de oldu, o denemeler samimi miydi, değil miydi, onu da bilmiyorum, ama netice itibariyle senin sorunu ben kendi adıma cevapladım. Cumhuriyetten liberal bir demokrasiye geçilebilir miydi? Bence geçilebilirdi. Biraz zor olurdu, tarihin getirmiş olduğu çapaklar-

dan dolayı, Cumhuriyete eklenen ama cumhuriyetçi olmayan unsurlardan, Türk tarihinin kendisinden, Atatürk'ün kendisinden, idarecilerin kendisinden gelen şeylerin sonucu olarak zor olurdu. Ama olurdu. Sonuç şu: Cumhuriyetten demokrasiye ve liberal demokrasiye geçilmedi mi? Zorluklar oldu ama geçildi.

**Bumin:** Fakat toplumları kesersen, sonra toparla kendini dersen, o geçen yılları tabii ki tekrar kazanması epeyce zor olur....

**Aslan:** Buna itirazım yok.

**Akaş:** Cumhuriyetin temel problemlerinden birisi sizce, kendi problemlerini çözmede gösterdiği yetersizlik değil mi? Biraz önce İsmail Bey kendi açısından bir neden gösterdi, kendi geleneğine yeterince vakıf olmadığından ve kendi geleneğinin getireceği çözüm önerilerini bilmediğinden boşluğa düşüyor türü bir şey söyledi, ama tek neden bence o değil. Bence asıl sorun, bu projenin ortaya getirilmesinden sonra, "yarıda kaldı" dediğiniz devrimin kendi problemlerini çözememesinden kaynaklanıyor. Yani devrimi sürekli kılacak bir kadronuz yoksa eğer, o zaman o devrimci kadronun ilk başta çözdüğü ya da çözdüğünü sandığı problemlere benzer problemler yeniden çıktığında, ki çıkar, çözecek yetenekte başka insanlarınız yok demektir. Ama demokraside zaten böyle bir kadroya sahip olmanız gerekmez, çünkü toplum dediğiniz şey kendi problemlerini kendi çözmesini bilen, bunu öğrenmiş olan, bu yeteneğe sahip olan insanlar topluluğudur. Siz bir devrim yaptığınızda ve o devrimi sürekli kılmak istediğinizde, toplumun bu yeteneği kazanmasını engelliyorsunuz esasında, çünkü devrimin ne adına yapılacağını, nasıl yapılacağını ve nasıl yürütüleceğini siz kendiniz saptamış oluyorsunuz. Burada başka birisine sorma, akıl yürütme ve bu akıl yürütmeden kendi sorunlarına kendi çözüm arama fırsatından yoksun bırakarak toplumun kendi siyasal eğitimini de engellemiş oluyorsunuz. Yani aslında elli yıl daha devam etseydi de bir şey olmazdı diyorum ben, çünkü ya onu hep öyle devam ettireceksiniz ya da bırakacaksınız, ki insanlar kendi kendilerine bir şeyler öğrensin.

**Aslan:** Diyelim kesildi ve insanların kendi kendilerine bir şeyler sağlamak üzere başka şeylere geçildi...

**Akaş:** Bu yapılmadı, şu andaki problem de bence hâlâ o.

**Aslan:** Projenin hâlâ devam ettiği kanaatindesiniz yani siz. Yani şu anda program....

**Akaş:** Şöyle ya da böyle program devam ediyor, devam ettiği için çözemiyorsunuz. Cumhuriyetin askerle olan problemi örneğin devam ediyor. Türkiye'de toplumun kendi sorunlarını çözememesindeki en önemli sebeplerden birisi, askerin aslında üzerine vazife olmaması gereken bir şekilde toplumun sorunlarını tanımlayıp çözmek istemesi ve bunu da yüzüne gözüne bulaştırması.

**Tunçay:** Vesayet altında.

**Bumin:** Ben bu zihinsel boyutlara çok önem veriyorum Mete. 81'de yayımladın değil mi kitabı? *Tek Parti*?

**Tunçay:** Evet.

**Bumin:** *Tek Parti* 81'de yayımlandı, daha dün sayılır ve o kitap çok kavga çıkardı. Bugün de o dönemle ilgili olarak araştırma yapanların birinci olarak



"Türkiye Cumhuriyetinde beden eğitiminin durumu."

***Bumin: Ben okulun bitmesine de karşı değilim – niye artık okul diye böyle çocukları kapayan, toplumdan alan, onlara bir şeyler enjekte eden ve sonra hadi çocuğum, bitirdin, al diplomayı git, diyen bir kurumla uğraşalım?.. Okul tarihi kapanırken onu yakalar mıyız diye düşünüyorum biraz. Okul iflas etmek durumunda, dünyada öyle. Bir kuşak, hiç değilse iki kuşak bir hamle yapsak...***

kaynakçada gösterdikleri bir kitap. Bu nasıl bir şeydir? Zihinsel tembelliğe, yaratıcılıktan, çalışmadan, gayretten, bilimsel çalışmadan bu uzaklık ne demektir? Dün daha?

**Akaş:** Türkiye Cumhuriyeti olarak biz sorunlarımızı nasıl çözüyoruz? Biraz ona da bakmamız gerekiyor bence. Yani sorunu kim tanımlıyor? Sorunu kim çözmeye çalışıyor?

**Enis Batur:** Ben misafirliğimi kesmeden önce bir soru sormak istiyorum sadece. Şimdiye kadar epey bir tarihsel değerlendirme yapıldı gibi geliyor bana. Biraz olsun gelecek projeksiyonu yapmanızı istiyorum. Son yirmi yıl boyutlarında, karamsar ya da iyimser, bu iş nereye gidiyor diye düşünüyorsunuz? Bir de bu iş bana göre şuraya gitmeliydi, şuraya giderse iyi olur diye görüşleriniz nedir?

**Soysal:** Efendim, Kürşat Bumin'in sorusundan başlayayım mı? Mesele tek parti çok parti meselesi de değil. Mesele Türkiye'deki eğitim sürecinin tam da bu çok partililikten yahut tek partililikten çok partililiğe geçiş yıllarında, yani 1940'ların ikinci yarısında kesilmiş olması. Yani, Dil Tarih Fakültesi'nde, şurada burada yapılan serbest düşünce tomurcuklanmasının hemen bastırılması. Yani, geçiş döneminde ve çok ilginçtir, karşı partilerin, yeni oluşmakta olan muhalefetin korkusuyla veyahut baskısıyla, "biz bunları engellemezsek, toplum tepki gösterir" fikri ortaya çıkıyor. Onun için bu Dil Tarih'teki felsefecileri, sosyologları uzaklaştıralım. Köy enstitülerinde birtakım laflar dolaşıyor, kitaplar okunuyor, tehlikeli düşünceler tomurcuklanmaya başlıyor diye. Eğer o kurumlar belli bir düzeye getirilebilmiş olsaydı sizin dediğiniz gibi, felsefe serbest bırakılsaydı sonuç farklı olabilirdi. İslami düşünce merkezlerinde de tehlikeli şeyler oluyor diye hepsi bu geçiş döneminin verdiği telaş içinde bastırılıyor. Ondan sonra demokrasi Türkiye'de serbest düşünceyi, ama tam anlamıyla serbest düşünceyi değil de sınırlı düşünceyi mümkün kılan bir şey haline geldi. Yani anayasalar bunun çerçevesini çizdi. Üniversite hayatını da öyle sınırladı, ordu zaman zaman müdahale etti. Düşünce serbestliği çok tuhaf bir şey. Çok partili düzene ya da demokratik döneme geçişle birlikte genişleyeceğine daraldı. Aynı ölçüde genişlemedi.

**Bumin:** Daraldı. Benim bir örneğim var, çok şaşarım. CHP'ye sempati duyan, aynı zamanda da Nâzım'ı seven çok insan vardır. Bu Cumhuriyet ve onun tek partisi, Nâzım Hikmet'i 13 yıl hapiste yatırdı. Demokrat Parti'nin affı ile çıktı Nâzım. Bizim cumhuriyetimiz gerçekten böyle bir şey. Yani CHP'yi övüp

aynı zamanda Nâzım'ı seviyor, böyle arkadaşlarım var benim. Cumhuriyet insanların aklını bu kadar karıştırdı mı? Karıştırdı herhalde. 13 yıl bir şairi içeride tutan Cumhuriyet nasıl bir cumhuriyet? Ne zalim bir cumhuriyet? Şiir en sonunda yani, İslam da değil.

**Soysal:** Müsaade eder misin? Bizim şu tartışmada da gözden ırak tuttuğumuz şey, başka toplumlarda belki bu kadar belirgin olmayan nokta şu: Çok acayip bir coğrafyada, çok acayip bir tarih rastlantısında bir şeyler oluyor Türkiye'de. Bizim çok partili düzene geçişimiz sırasında Soğuk Savaş var, o konjonktürde olması gerekenler tam olarak yapılamıyor. Düşünce sistemimizde hafif bir genişleme oluyor ama bu genişleme ne sosyal bakımdan sol düşüncenin yeterince genişlemesini sağlayacak, ne de, hani demin üzerinde durduğunuz, İslami unsurları da bunun içine katacak kadar olmuyor. Batı bloğuyla, batı demokrasileriyle kendimizi özdeşleştirmek istiyoruz. Cumhuriyetin başlangıç yıllarının ardından, biraz daha derinliğine bir şeyler yapmak gerekirken, mümkün olduğu kadar çok Batılı olmamız gerektiği düşüncesi, bakıyorsunuz, daha yüzeyselleşerek, hâkim düşünce haline geliyor. Türk düşünce hayatına, siyasetteki genişlemeyle mütenasip, o ölçüde bir derinlik gelmedi, orada bir kısırlık başlıyor ve o kısırlık ancak yavaş yavaş kısırlık olmaktan çıkabiliyor. Şimdi yaşadığımız olay bu, Cumhuriyetçilerin gözünde, ordunun gözünde, buradan acaba Cumhuriyete bir tehlike mi geliyor, bütün bunlar batacak mı, diye bir kuşku uyanıyor. Şu son elli yıllık dönem, düşünce alanında elli yıla uygun bir parlaklık getirmiyor. Bugüne geldiğimiz zaman, benim endişem şu: Üniversite hayatımız, eğitim hayatımız öyle bir mecraya girdi ki, gene ticaret girdi işin içine. İkincisi, küreselleşme adı verilen süreçten, ama çok büyük ölçüde dünyaya değil de dünyanın bir bölümüne açılma sürecinden endişe duyuyorum. Bana sorarsanız Anglosakson düşünce tarzı çok fazla bir ağırlık kazandı. Avrupa'nın öbür düşünce tarzları ikinci planda kaldı. Avrupa'ya girmeye çalışıyoruz, ama aslında Avrupa düşünce dünyasının biraz marjındayız, onların, o tartışmaların içinde yokuz. Bizim tartışmalarımız çok yüzeysel; demokrasi mi değil mi? Düşünce hayatını derinleştirmek lazım. Bu da, bana sorarsanız, eğitimdeki bu ticaretin mümkün olduğu kadar sınırlanmasıyla, eğitimin daha geniş yığınlara daha kolay açılmasıyla olur, şimdi o kolaylık yok.

**Sirman:** Bir-iki şey daha yok mu orada? Eğitimin açılması, ama neye göre açılması? Hep böyle açılma-kapanma gibi, gündelik hayatta karşılığını hissedemediğim, göremediğim terimler. Biraz bu terimlerin içini doldurmak gerek. Fikir yürütmek için söylüyorum şimdi, mesela eğitim dediğimiz zaman, evet eğitim ticarileşti, fakat ticarileşmesinin ötesinde, çok daha büyük bir dert girdi eğitime, o da eğitimin, özellikle de YÖK'ten sonra "başarı"yla ölçülmesi, başarının da kaç kişinin 80 ve üstü not aldığıyla ölçülmesi. Bunu ilkokul nezdine getirin. En iyi okula öğrenci vermek, en iyi eğitimi sağlamak gibi, tekil bir ölçüt sistemine göre düşünüyor insanlar, bu İslami kesim için de böyle, İslami olmayan kesim için de böyle. İslami kesim laikleşti, sekülerleşti dediğimiz zaman, içini bu şekilde doldurmayı tercih ediyorum. Hiç kimse iyinin iki ayrı olgunun birbirleriyle olan ilişkisinden kaynaklanacağını ve belli bir şekilde mutlak bir iyi

olamayacağı nosyonunu düşünmüyor. Dolayısıyla herkes çocuğunu koleje sokmaya çalışıyor. Demin Ahmet Bey başarısız oldu dedi, benim başarı tanımıma karşı geldi. O başarısızlığın nedenleri nedir? Ben bardak yarı dolu mu yarı boş mu gibi tekrar başarı tezimi devam ettirebilirim ama onu yapmaktansa şuna bakmayı yeğliyorum, herkes çocuğunu iyi okutmak istiyor ama herkesin o kadar sığ bir iyi kavramı var ki...

**Kara:** Ortalama çok düşüyor...

**Sirman:** Neden, çünkü o sığlık pozitivist mantıktan kaynaklanıyor. İyilik, Marx'ın söylediği, bir yanda gereksinim öbür yanda beceri, bu ikisinin karşılaştırılmasıyla ortaya çıkar. Burada sadece beceriye bakılıyor. Ama oradaki gereksinime hiç bakılmıyor. En iyi tıbbi teoriyi biliyoruz, en iyi ilaçları biliyoruz, ama o hastaya o ilaçlar olur mu? O hiç umurumuzda değil, çünkü hastaya hiç doğru dürüst bakmıyoruz. Teşhisi koyuyoruz, kanser diyoruz, ama o kansere bu ilaç olur mu, kanserin çeşitleri kaç, düşünmüyoruz. Yani belli bir gereksinime belli bir beceriyi uygulamasını bilmiyoruz. Sosyal bilimlere gelince, bunun dik âlâsını yaşıyoruz. Öyle bir sosyal bilim evresinden geçtik ki, modernleşme var mı yok mu sorusunu tartışıyoruz, ama hiçbir şekilde orada insanlar ne diyor, ne demiyor, ne hayal ediyorlar, neyi nasıl konuşuyorlar, bakmadan konuşuyoruz. İslamcılar yine aynı şeyi yapıyor. Hiçbir hibridite nosyonu olmadan devam edip gidiyoruz. Demin siz söylüyordunuz, bir siyaset felsefecimiz olsun, diye, niye yok böyle düşünürlerimiz diye. Peki olduğu zaman bunlar neye yarayacak? Sadece sizin konuşmalarınızdan gelen hissiyatımla, burada şöyle bir cevap çıkıyor buna: Bu olursa o zaman halka daha iyi anlatacağız. Yani yine bir cumhuriyetçi tavır yok mu bunda?

**Soysal:** Bu arayışa mümkün olduğu kadar çok insanı katabilirdik. Devrimci eğitimi, bütün halkı gerçekten yüceltecek olan düşünceler manzumesi olarak, toplumun ortak aklından çıkarabilir, bütün toplumu eğitimin içine alabilirdik. En kalitelisini mümkün olduğu kadar geniş bir kitleye verebilmek – yapamadığımız bu. Bugün çok insan okuyor gözükmekte, elli küsur ya da altmış küsur üniversitemizde. Ama bu bana daha iyi planlanabilir, daha iyi yapılabilirdi gibi geliyor.

***Tunçay: ...daha özgürlükçü bir ortam içinde siyasetin yeniden yapılanmasını sağlamalı. Siyasal partilerin doğru dürüst programlar, reformlar ortaya koymalarını, bunları kamuoyuna tanıtmalarını, onlardan aldıkları destekle idareye direktifler vermelerini sağlamalı. Yoksa bu siyaset fiilen çökmüş durumda.***

**Tunçay:** Mümtaz, son 15 yıla yönelttiğin eleştirilere yüzde yüz katılıyorum ama, ilk 15 yıla gereksiz yere, fazladan kredi açtığını düşünüyorum. İlk 15 yılda eğitim başka birçok şey gibi rejim propagandası olarak anlaşılmıştır, yoksa eleştirel düşünceyi, özgür düşünceyi teşvik eden bir şey olarak değil – bilgi hamallığı ve körü körüne rejim propagandası. Üniversitede yapılan ıslahatın bile gerekçesi budur. Köy enstitülerinin hikâyesini başka türlü okumak da mümkün: Tek

partiyi sürekli kılmak, köylüyü yerinde tutmak için bir. Biliyorsun, böyle tezler de var. Bana öyle geliyor ki ilk 15 yılın hikâyesinde, bir, nasıl Abdülhamid meşrutiyetin içini eğitimle dolduralım diye düşündüyse, biz de Cumhuriyetin içini eğitimle dolduralım teşhisine vardık, iki, bu eğitimi de yayamadık. On milyonluk Türkiye nüfusundan sekiz milyonu köylerde yaşıyordu ve Cumhuriyetin ilk 15 yılda bu köylerle hiçbir şekilde ilişkisi olmadı. Yahut çok asgari oldu. Halk odalarının açılması, bu 15 yılın sonuna doğru. İki milyonluk şehirli nüfus, onun içinde de öğretmenler, memurlar vardı, devlet burjuvazisi diye bir tabir üretildi – ortada olmayan bir burjuvazi var ve o burjuvazinin ideolojisini yaratmaya çalışıyoruz biz. O zaman burjuvalık kamu görevi olarak birtakım insanların üstüne atfedildi, yıkıldı, dolayısıyla ilk 15 yılın tecrübesi bir 15 yıl daha sürseydi, işin içine İnönü dönemi yahut çok partiye geçiş gibi şeyler girmeseydi daha başarılı bir yere giderdik diye bir ekstrapolasyon yapmak bana imkânlı görünmüyor.

***Soysal: Ama çocuk, mesela yetişmekte olan çocuk, 4-5 yaşında olan çocuk sittin sene akşam saat sekiz buçukta yatağa gittikten sonra düzensiz bir akşam hayatı yaşayan bir aile ortamına itilince, sen bunu hiç düşündün mü? Kendisi de mutsuz olmaya başlar. Dolayısıyla toplumlar aslında belli bir disiplin ister.***

**Soysal:** Şimdi benim orada yapmak istediğim şöyle bir mukayese: Birinde yön duygusu çok belirgin, yani ne yapmak istediğini bilen bir Cumhuriyet yönetimi var. Halk, toplum falan demiyorum. Cumhuriyeti kurmuş olanlar, biz şunu yapacağız, diyorlar. Ama bunda yüzde yüz başarılı olduklarını söylemedim. Son 15 yıl ise birlikte yaşadığımız bir şaşkınlık dönemi: Biz bir şey yapmak istiyorduk, ama neydi o, nereye gitmek istiyoruz? Tam bir belirsizlik içindeyiz.

**Tunçay:** Bana göre son 15 yılın felsefesi kısaca şu: Siz eğer siyasi liberalizm istiyorsanız, ekonomik liberalizme, bir başka deyişle kapitalizme teslim olun. Toplumun bütün alanları, sen eğitim için söylüyorsun ama toplumun bütün alanları için geçerli bir kural bu. Ekonomik liberalizmin taleplerine teslim olursanız siyasal liberalizme kavuşma ümidiniz var. Bana bu da geçerli bir şey gibi gelmiyor.

**Soysal:** Projesizlik. Birinci 15 yılın iyi kötü bir projesi vardı. Şimdi projesiz. Düşüncede de, ekonomide de serbest piyasa.

**Tunçay:** Serbest piyasada projen olamaz.

**Soysal:** Tamam işte, ona benim isyanım. Ben hâlâ Türkiye'de proje olmalıdır diye düşünüyorum.

**Tunçay:** Ama o projeyi yürütecek olan devlet, piyasadaki en kötü yönetilen holdingden daha çürümüş görünüyor. Şimdi neye güvenerek...

**Soysal:** Bana sorarsan, devlet reformu şart. Şimdi Cumhuriyetin bugünkü problemi çürümüşlük. Evet, neresinden tutsak elimizde kalıyor. Ya bundan

vazgeçeceğiz, yani proje falan da düşünmeyeceğiz, bırakacağız. Bu toplum dünya nereye gidiyorsa sürüklenecek, bir yerlere gider elbet, batmaz da. Bugün yaygın olan kanı bu. Ben de diyorum ki "Hayır, niye böyle sıradan, herhangi bir ülke gibi yaşayalım?" Yani şu toprak üzerinde böyle yaşanmayacak olan bir yerdir. Bizim daha bilinçli, bir arayış içinde olan bir toplum olmamız gerekir.

**Bumin:** Tamamen katılıyorum, fakat....

**Soysal:** Şimdi bunun metodolojisi, bir partinin çıkıp ya da bir liderin çıkıp bu budur, böyle olacaktır demesi değil. Ama her şeyden önce böyle bir arayışın gereğini kabullenmek lazım. Bir kere o kabullenilmiyor.

**Bumin:** Bunu kabul ediyorum, fakat benim size katılmadığım yer, demin Mete'nin söylediği gibi ilk 15 yıla fazla kredi açmanız. Konuşmanın başında da Regis Debray'ın eski yazısından bahsetmiştim, orada bir test vardı: Milliyetçi misiniz, demokrat mı? Bunu okuyunca ben böyle kaldım, çünkü oğlumun da o zamanlar, o yıllar dinlediği bir Fransız şarkıcı vardı Renaud diye, Renaud gençlerin çok sevdiği ve sosyal içerikli sözleri olan biri; banliyöleri anlatıyor, mülkiyet konusunda şarkıları var, kötü kasapların bir şey çaldı diye çocukları öldürdüğünü anlatıyor, efendim, banliyödeki işçileri, çocukları anlatıyor. Çok hoş, çok heyecanlı, ben hâlâ da heyecanlanırım! Baktım, testte cumhuriyetçi çıkmış. Dedim ki ben de cumhuriyetçiyim o anlamda. Şimdi de sokaktaki çocukları gördüğüm zaman, bankamatiklerin içindeki çocukların fotoğraflarına baktığım zaman, bu bir cumhuriyete yakışmaz diye düşünüyorum. Renaud da aynı şeyi söylüyor. Ben onun söylediğinin yanındayım, fakat ben aynı zamanda demokratım. Okul meselesi benim için halen Cumhuriyetçi bir mesele ve ben Cumhuriyetçi okula inanıyorum. Fakat bu zamana kadarki devlet okulunun, ben Mete'ye orada katılıyorum, Cumhuriyetçi olmadığını düşünüyorum. Bu okulun olabildiği kadar kültürü yüceltmesi gerektiğini savunuyorum. Onun için bugünkü durum bir kepazelik. Optik okuyucuya teslim edilmiş, yani aklı olmayan bir göze teslim edilmiş bir eğitim sistemi. Akıl olmayınca cumhuriyet olmaz.

**Soysal:** Ben tek parti döneminde Galatasaray'da okudum; eğitim son derece cumhuriyetçiydi.

**Bumin:** Galatasaray başka bir şey. Ben Tokat'ta okudum, Tokat Gaziosmanpaşa Lisesi mezunuyum. Başka bir şeydi oralar tabii. Geçen gün Server Tanilli bir yazı yazdı, her haziran ayında yazdığı bir yazıdır, kendisi de belirtir, Fransa'daki bakalorya sınavlarındaki felsefe sorularını yazar. Bunu âdet haline getirdi, pek de hoş oluyor.

**Soysal:** Ben onu kaçırdım, ne zaman çıktı?

**Bumin:** Birkaç gün önce. Ondan sonra, benim de onun üzerine bir yazım çıktı *Yeni Şafak*'ta, ama siz *Yeni Şafak* okumadığınız için! Şimdi o soruları vermiş yine, hatta bazıları için diyor ki Server Tanilli, bunlar da pek harcıâlem yaptılar soruları diyor, o sorulardan da çok iyi konular var gerçi, fakat o beğenmiyor. Moral ve politik konular üzerine bir problem veriyor çocuğa ve 500.000 çocuğun kâğıdını, her biri kaçar sayfa yazar, bunların hepsini hocalar okuyor. Fransa optik okuyucuyu bilmiyor mu? O yazımda dedim, Fransa henüz muasır medeniyet seviyesine ulaşamadığı için onlarda optik okuyucu yok! Soruların bir

Kant'tan, biri Aristoteles'ten, biri Spinoza'dan... Eğitimden ben hâlâ bunu bekliyorum. Tabii Avrupa'da da bu sadece Fransa'ya has bir şey. Mesela Amerika'da da öyle olmadığı söyleniyor, ben orada yaşamadım. Yani bu ne demek? Bil ki senin görevin, bir özgürlük sorununu tartış dendiği zaman on sayfa yazabilmek, Aristoteles veya bizde Farabi ile Platon'u karşılaştır...

**Kara:** Bizde lise öğretmenleri bu bakaloryalardan geçemez. Belki bir kısım üniversite hocaları da...

**Bumin:** Bizde üniversite hocaları desen bile, belki! Onların da biraz günahını alıyorum, ama. Farabi ile Platon'un ideal devletini karşılaştır. Bence eğitim bu. Tamamen katılıyorum size. Bu Türkiye'de hiç olmadı, fakat bundan sonra olur mu? Bir demokrat olarak düşünürsem, okulun tarihi bitmek üzere. 15-20 sene sonra dünyada okul kalmayacak. Fransa'da da kalmayacak. Biz o kadar talihsiz bir toplumuz ki... Ben okulun bitmesine de karşı değilim – niye artık okul diye böyle çocukları kapayan, toplumdan alan, onlara bir şeyler enjekte eden ve sonra hadi çocuğum, bitirdin, al diplomayı git, diyen bir kurumla uğraşalım?.. Okul tarihi kapanırken onu yakalar mıyız diye düşünüyorum biraz. Okul iflas etmek durumunda, dünyada öyle. Bir kuşak, hiç değilse iki kuşak bir hamle yapsak...

**Soysal:** Yatılı okula beş gün kapatırsın, ondan sonra....

**Bumin:** Kültür düşmanı, Cumhuriyetin okulu kültür düşmanıdır. Tabii özel sektörün okulu kültür âşığı değil. Okuldan bahsediyorum burada, üniversitelerden değil. O bakımdan cumhuriyetçiyiz tabii.

**Tunçay:** 1998 yılında, Cumhuriyetin 75. yılında bugün toplumumuzda, yahu biz bugün bu cumhuriyeti artık kaldıralım, başka bir şeye, hatta Osmanlı tipi bir monarşiye dönelim, diye bir görüş yok. Hiçbir yerde yok, yani en Müslümanından, en İslamcısından en solcusuna kadar hiçbir yerde böyle bir şey tok. Dolayısıyla bizim bu 75 yılın serencamına artık daha güvenle bakıp, orada eleştirel birtakım gözlemler yapmak durumundayız. Belki bu 1930 yılında yapılamazdı, 1930 yılında Osmanlı'yı övmek yanlış bir şey olurdu. Belki ona hak vermek gerekir. Adamlar Selçuklu'ya, hatta daha eskiye, Orta Asya Türklüğüne dikkatleri odaklaştırmak istediler. 1998 yılında biz rahatlıkla, Osmanlı geçmişine olduğu gibi bu Cumhuriyetin performansına da aman bunu eleştirirsek yıkılır korkusu olmaksızın bakabilmeliyiz. Tabii burada farklı farklı ölçüler olabilir. Ben Mümtaz'ın karamsarlığını fazla paylaşmıyorum. Liberalizmin ekonomik anlamına teslim olmak beni de sıkıyor. Ama geleceğe de bir endişeyle bakmıyorum. Mesela bizde bu eğitime ve diplomaya talep yeni bir şeye yol açacak. Yani bu diplomalar anlamsız hale gelecek. Yine insanlar ne öğrendiklerini...

Akaş: Liseler anlamsız olacak.

**Tunçay:** O hale geldi, üniversite diploması da anlamsız hale gelecek. Bunların arasında daha kaliteli yetişmiş olanlar giriş sınavlarında çeşitli mesleklerde öne çıkacaklar ve giderek bu sayı artacak. Yani ben sık sık söylerim mesela, 1930'ların lise öğrencileri bugünün üniversite öğrencilerinden, toplum içindeki yerleri bakımından çok daha ileri görünüyor bana baktığım zaman. Onların okudukları kitaplarla. Çok az öğrenci var. Bütün Türkiye'de bir düzine lise varken bizim alabildiğimiz sonucu şimdi yüzlerce lise olunca beklememiz bir hata olabilir.



Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesinde öğrenciler.

**Soysal:** Buna itirazım var benim. Yani giderek diyorsun ya, zamanın akışına mı bırakmak lazım? Yoksa bir nebze, ama ceberrutluk tarzında değil, bunu doğru dürüst bir şeye oturtmak, onun için çaba harcamak mı lazım? Bu yapılmıyor.

**Bumin:** Ama bu 5 ve 8 yıl?

**Soysal:** Değil, değil. 5 yıl, 8 yıl falan değil. Türkiye'nin insan gücü, özellikle düşünce gücü seferberliğini doğru dürüst planlamak lazım. Yani bu başıboşluk var ya, piyasa ekonomisine teslim oluş gibi bu konuda da teslim olmaya benim gönlüm razı olmuyor. Belki yanlış yapıyor olabileceğiz, niye böyle planladık da öyle planlamadık denecek. Ama onun tartışmasını yapmamız lazım.

**Sirman:** Aslında piyasa ekonomisine teslim olmak da benim kafamda bir soru işareti uyandırıyor. Çünkü piyasa ekonomisinin en önde gelenleri bile böyle bir şeyi istemiyorlar. Onlar da belirli regülasyonlar istiyorlar. TÜSİAD da istiyor, o da istiyor, öbürü de istiyor. Yani sürekli olarak belirli bazı kurallar içinde iş yapılmasını istiyorlar, herkes ileriyi planlamak istiyor - elli yıl sonrasını olmasa bile üç ay sonrasını, on yıl sonrasını...

**Soysal:** Adam yatırım yapacağı zaman, on sene sonraki Türkiye ne olacak, bunu az çok bilmek istiyor. Son 15 yılın, Özalcılığın büyük etkisi var. Herhangi bir şeyi uzun vadeli düşünmek neredeyse ayıp ya da zararlı sayılır hale geldi. Halbuki, dediğiniz gibi, eski, yani 60'larm, 70'lerin planlaması tarzında olmasa bile, yani şu kadar çimento üretilecek anlamında değil. Ama insan 15 sene sonraki Türkiye'yi görmek istiyor; birtakım sanayileri olacak, ya da yol sistemi böyle olacak, bunlar demiryollarına dayanacak falan. Ana doğrultuların belirtilmesi lazım ki en liberal görüşlü işadamı bile "Ben nereye yatırım yapayım?" diye düşündüğünde bunları bilebilsin. Bunlar yok da değil aslında, var, birtakım planlar var, fakat piyasaya çıkarılmıyor, toplumun önüne sürülmüyor, bunun heyecanı yaratılmıyor.

**Tunçay:** O zaman atılacak adımlar şunlar değil mi? Belki dernekler kanunundan, siyasi partiler kanunundan başlayarak daha özgür bir ortamın koşullarını yaratmak. Halbuki tam tersine, mesela yeni bir ceza kanunu tasarısıyla karşılaşıyoruz ki birtakım tehditler içeriyor. Böyle şeyler olmamalı, daha özgürlükçü bir ortam içinde siyasetin yeniden yapılanmasını sağlamalı. Siyasal partilerin doğru dürüst programlar, reformlar ortaya koymalarını, bunları kamuoyuna tanıtmalarını, onlardan aldıkları destekle idareye direktifler vermelerini sağlamalı. Yoksa bu siyaset fiilen çökmüş durumda. Siyaset ancak günübirliğine sorunları işliyor. Hepimizi tedirgin eden, askerlerin daha fazla müdahale etme ihtimalleri var, bir de birçok hastalıklara bürünmüş olan bir idare var. Biz bu idarenin sağlıklı bir yapıya kavuşmasını istemeliyiz. Bunun için de siyasetin yeniden yapılanmasını beklemeliyiz.

**Akaş:** Yaşanan tüm bunların kendi içerisinde oynanan bir oyun olduğunu anlar çıkması gerekiyor, çünkü toplumun [illegible] kaybettiği anda kendi kendisine özgür [illegible] belirliyor ve o gündem sahte bir gündem.

**Soysal:** Aslında demin söyleniyordu. İcraatta doğru dürüst sonuçlar yok.

**Akaş:** Çünkü bilmiyor. Gerçek sorunlara gerçek çözümler üretmeden idare edebiliyor. Halkın siyasetçiden talep ettiklerini kâle almadan...

**Soysal:** Ediyor, ediyor. Etmez olur mu?

**Akaş:** Ettiğinde işte siyasetçi bunu yapabiliyor mu?

**Soysal:** Siyasetçi bunu yapamıyor. Toplumun önüne proje koymuyor. Belki bu eğitim planı biçiminde olabilir. Yahut sanayileşme planları... Plan derken, vizyon biçiminde, bunlar konabilir, ama şimdiye kadar Türkiye'de ortaya konan vizyon, Özal'm vizyonsuzluğu, yani plansızlığı, başıboşluğu. Başıboşluğu toplum sevmiyor aslında. Çocuk da sevmez, çocuklar da disiplinsizlikten hoşlanmaz.

**Bumin:** Burada profesyonel bir deformasyon görüyorum Mümtaz Bey'de, öğretmenlikten gelince...

**Soysal:** Ama çocuk, mesela yetişmekte olan çocuk, 4-5 yaşında olan çocuk sittin sene akşam saat sekiz buçukta yatağa gittikten sonra düzensiz bir akşam hayatı yaşayan bir aile ortamına itilince, sen bunu hiç düşündün mü? Kendisi de mutsuz olmaya başlar. Dolayısıyla toplumlar ashnda belli bir disiplin ister.

**Kara:** Eğitimin kalitesi tek başına yeterli değil bence. Bu kalitenin bir yere dönük olması, bir siyaset taşıması lazım. 1975'lere kadar kaliteli eğitim veren liseler ve fakülteler vardı. Ankara'da Siyasal, Hukuk, Dil-Tarih, İstanbul'da İktisat, Felsefe, Tarih, Teknik gibi. Fakat buralardaki eğitimin seviyesi ile buralarda yetişen insanların, Türkiye'nin problemlerini çözme seviyesi arasında önemli bir boşluk var. Bu boşluk, bize, kalitenin de tek başına yeterli olmadığını gösteriyor bence.

**Sirman:** Eğitime bakarken bir şey daha var gibi geliyor bana, dikkat edilmesi gereken. Cumhuriyetin başından itibaren *developmentalist* bir bakış açısıyla eğitim müfredatı yapıldı ve orada pre-modern bir halk vardı. Bunun dönüştürülmesi gerekiyordu. Bu halk hâlâ devam ediyor. Bu bakış hâlâ, ilkokuldan tutun bütün eğitim kurumlarının temelinde yatıyor. Halbuki 1980'den sonra bu ülkenin problemleri modernliğin problemleri haline geldi, yani biz artık çözüm arayacaksak modernliğin de problemlerine çözüm aramak zorundayız. Artık sobalarda tezek yakılıyor diyen ilkokul kitaplarının devri kapandı, bu çok basit bir örnek oldu ama üniversitede de bu böyle. Her yerde bir az gelişmişlik edebiyatından da öte, çünkü az gelişmişlik çok dar bir şey, bütün kurumlarıyla, muhayyilesiyle...

**Soysal:** Ama toplum bütünüyle modern değil ki.

**Sirman:** Hayır, bütünüyle modern değil, ama artık modernite de toplumda çok ciddi bir şekilde kök saldı, modern ve pre-modern birbiriyle çok ciddi konuşuyor bir müddetten beri. Ama biz hâlâ pre-modern bir toplumu modernize etme derdiyle uğraşıyoruz.

**Soysal:** Modernliğimiz çok modern değil ki.

**Sirman:** Olsun, o hiçbir zaman tamamlanmayacak. Yani moderniteyi tamamlayalım, ondan sonra modern toplumun problemleriyle uğraşalım mantığıyla bakıldığı zaman, eğitimin kalitesiyle o eğitimden geçmiş yöneticilerin kalitesi arasındaki boşluk hep devam edecekmiş gibi geliyor bana.

**Bumin:** Eğitimde paradigma değişikliği lazım mı diyorsunuz?

**Sirman:** Bundan ilerisi için evet. Bundan daha modern olmayacağız.

**Soysal:** Bundan daha bütünsel olmamız lazım, problemimiz odur. Bizim toplumumuz bütünsel değil, çok parçalanmış düşünce tarzı, siyaseti açısından. Bana sorarsanız şimdi sağ sol bütünlükleri de parçalanmış durumda. Demin sözünü ettiğim o yön gösterici temel düşünce dağınıklığı var. O yol gösterici temel düşünceyi kaçırmışız.

**Sirman:** Ona katılıyorum.

**Soysal:** Söylediklerim, "Acaba yeniden tek parti kafasıyla mı topluma eğileceğiz?" gibi bir endişe yaratabilir. Öyle değil. Ama nedir o temel düşünce? Bunu birlikte oluşturmamız lazım. Birlikte oluşturup ondan sonra da çocukları, gençleri başıboş bırakmamak lazım.

**Tunçay:** Öğretmen takımında böyle bir otoriterlik varmış.

kayıtta

# FREDRIC JAMESON İLE SÖYLEŞİ

**Söyleşiyi yapanlar:**
*Tül Akbal, Güven Güzeldere, Ferda Keskin*

**Güven Güzeldere:** Boğaziçi Üniversitesi'nde yaptığınız konuşmada Anglo-Amerikan felsefesiyle Kıta Avrupası felsefesi arasında bir ikilik bulunduğundan söz ettiniz. Bu iki felsefe arasındaki ayrım çizgisini nasıl belirlediğinizi öğrenmek istiyorum. Elbette, İngiltere ya da Amerika'da yazan herkesin Anglo-Amerikan geleneğinin bir parçası olduğunu, Kıta Avrupası'nda yazanların da Avrupa geleneğine ait olduğunu söyleyemeyiz. Belirleyici etken bu olamaz. Aslında ben, bu iki felsefe arasındaki ayrımı çok sorunlu buluyorum. İkiliği belirtmek üzere bu iki kesimin karikatürlerini oluşturmak kolay bir tutum, ama sanıyorum durum bundan ötelere gidiyor. Bu konuda siz ne düşünüyorsunuz?

**Fredric Jameson:** Elbette ben de bunların birer karikatür olduğunu düşünüyorum. Bu görüş açısından yola çıkınca, soyutlamayı reddeden, felsefi yutlamayı düşman olarak gören ve İngilizler'in kaçınmak için gerçekten büyük çabalar göstermesi gereken bir İngiliz ampirizm [illegible]ği bulunduğunu görüyoruz. Örneğin, İngiltere'de benim için özellikle [illegible] yıllarda büyük önem taşıyan felsefeci R. [illegible] Cohen'dir; Cohen, gerçekten, ağır basan ampirik geleneğe karşı ve kısa Avrupasına özgü [illegible] da diyalektik kaynaklar üzerine çalışmış olan bir felsefecidir. Ayrıca, açıkça ortadadır ki Birleşik Amerika'da, John Dewey'in yalnızca bir pragmatist değil, aynı zamanda bir Hegelci olduğunu

söylemek zorundasınız; bu durum ve Dewey'in siyasal açıdan bağlanmışlığı, oynadığı rol nedeniyle onu kesinlikle çok büyük ve etkileyici bir kişilik olarak çıkarıyor karşımıza. Kanımca, böyle bir konuma yerleştirebileceğimiz felsefecilerin sayısı o kadar çok değil. Bence, Charles Taylor bu ampirik ortak dilden, analitik ana akımdan açıkça farklı bir konumda bulunuyor.

Analitik felsefenin kendisi bile, Viyana'da, Marksizm'le, köktenci politikayla, belli bir diyalektikle bağıntılandırılabilir. Öyleyse, bunların birbiriyle bağdaştırılamayacak şeyler olmadığı açıktır. Ama aradaki bu uçurumu kapatmak gerçekten çok güç görünüyor. Birkaç yıl önce, Oxford'da, bir takım toplantılar düzenlemeye, Fransız felsefecileriyle İngiliz felsefecileri arasında bir tür diyalog yaratmaya çalışan biri vardı. Benim kuşkum odur ki, diyaloğa girme konusundaki isteksizlik, bu durumda İngiliz tarafından kaynaklanıyor, çünkü bir kez daha belirteyim ki Kıta Avrupası felsefesinde soyutlama biçimleri, soyutlamadan alınan entelektüel zevk biçimleri, İngilizlere çok yabancı geliyor.

Wittgenstein'ın, yaşamı boyunca çalışmaları, bu gibi soyutlamaları dağıtmak, "sahte sorunlar" denen şeylerden ve ulamsal yanlışlardan ve dilin her türden fizikötesi yanılsama üretme eğilimlerinden kurtulmak üzere, tasarlanmıştır. Oysa ben, Kıta Avrupası'na özgü çeşitli geleneklerin bu yanılsamaları ve soyutlama üretimini kendilerine destek alarak, bu yanılsamaları ameliyat yoluyla ortadan kaldırmaktan çok, her nasılsa onları aşmaya yöneldiği kanısındayım. Bu nedenle, ister istemez Wittgenstein'ın etkisinin büyük ölçüde olumsuz ve hayıflanılması gereken bir etki olduğunu düşünmek zorundayım. Ayrıca, bu etki dinsel anıştırmalar da taşıyor. Elbette, bence Wittgenstein'ın nelerden söz edilebileceğini ve suskuyu vurgulaması, çok büyük ölçüde Tolstoy geleneğinden kaynaklanıyor; Wittgenstein'ın izleyicileri tarafından hemen hemen hiç incelenmemiş olan dinsel ve gizemci kökenler taşıyor. Ölmeden önce televizyonda yaptığı ve ölümünden sonra yayınlanan çok uzun söyleşide Deleuze'ün, felsefenin öldüğünden söz etmenin çok gülünç olduğu, çünkü düşüncenin her zaman yeniden canlanıp hızlanacağı vb. yolundaki gözlemlerini çok ilginç buluyorum. Ama bu söyleşide, (alfabetik sırayı izleyen) girdilerin sonuncusunda Deleuze, "W"ya geldiğinde, Wittgenstein'a saldırıyor ve "bu iğrenç" diyor. "Eh, evet," diye ekliyor, "belki Wittgensteincılık'ın zaferi, bir bakıma felsefenin ölümü olabilir." Kanımca, bu gibi fikirler bizim açımızdan çok sağlıklı olabilir. Analitik felsefeye ve baştan sona bu geleneğe karşı edinilen tutumlar, benimsenen çizgiler ve oldukça cahilce saldırılar ne ölçüde aşırı ya da abartılmış olursa olsun, bunların Anglo-Sakson dünyasında duyulması, kendileri açısından hiç de kötü bir şey değil.

Ayrıca, ben bununla ilgili olarak, iktidara ilişkin bazı nedenler de bulunduğu kanısındayım. Birleşik Amerika'daki felsefe bölümleri, başka her şeyi dışarıda bırakacak biçimde kesinlikle bu gibi tutumların egemenliği altında. Bu bölümlerin aşağılayıcı bir tutumla "Felsefe Tarihi" dedikleri şeyi düşünecek olursanız, az sayıda insanın uyguladığı marjinal bir şey bu. Ama elbette, Amerikan dizgesinde, ayrıca yukarıda da söz ettiğim gibi İngiliz ve Kanada dizgele-

rinde bunun dışında kalan büyük istisnalar var. Öyleyse biz, aslında burada tek bir felsefe okulunun iktidarı ve egemenliğinden, bu okulun çeşitli önyargılarından ve bütün öbür okulları dışarıda bırakmasından söz ediyoruz. Bu arada, bu gelenekte çok büyük değer taşıyan ve çok büyük karmaşıklık içeren çok sayıda düşünür bulunduğu da apaçık bir gerçek. Ama burada ben, bu şeyler arasındaki toplam iktidar dengesinden söz ediyorum.

Sanırım, öbür karikatür de bir Kıta Avrupası felsefesinin bulunduğu düşüncesi. Ben gerçekten şuna inanıyorum: Son zamanlarda, Fransızlar'ın tutumları her ne biçime girerse girsin, en geniş anlamda bir diyalektik gelenek her zaman var oldu; bununla, her nasılsa Hegel'den bir ölçüde temelden etkilenmişliğin izlerini taşıyan bir felsefeyi kastediyorum; başka deyişle, felsefecilerin edindiği tutum ne olursa olsun, bu felsefe Hegel olmadan düşünülemez. Bu, 1930'lu yıllarda Kojève ile başladı. Heidegger diyalektik bir geleneğin içinde midir? Elbette Heidegger, çok farklı bir açılımdan felsefe tarihine çok ilginç katkılarda bulunmuştur; ama tek Alman felsefecisi o değildir. Croce de, bir ölçüde kendine özgü Hegelci ve Marksist dönemlerden geçmiştir; ayrıca, diyalektiğin öbür dalında, Marksizm'in konumundan da etkilenmiştir. Kanımca, bu durum bir bakıma gerçekten Batı Avrupa felsefesinin belirleyeci niteliğini oluşturuyor; Doğu'da, Polonya'nın bir analitik geleneği vardır. Ruslar ise henüz irdelenip çözümlenmeyi bekleyen bir gizemcilik sergiler. Yugoslavya'da bir diyalektik gelenek vardır. Söylediğim gibi, Türkiye'deki durumu bilmiyorum. Ama Çin ve Hindistan gibi yerlerde her şeyin çok farklı bir biçimde sergilendiği açıktır.

**Güz**eldere: Öyleyse, bu iki kampı birbiriyle uzlaştırmak işine girişmek istersek, nasıl bir yol izlememiz gerekir? Bu iki tarafın birbiriyle buluşabileceği ortak zemin nedir? . . Sizce bu, ortak bir konu mu, bir yöntembilim miydi tarihsel kökenlere dayalı bir açılım gibi bir şey mi olsa, sonuç daha verimli olur mu?

**Jameson:** Söylediğim gibi, bence bunun tek tek felsefeciler yoluyla olması gerekiyor. Bu, iki geleneğin buluşması yoluyla olamaz, çünkü hiçbir yerde gelenek diye bir şey yoktur. Ama, örneğin şöyle olacaktır: Diyalektik düşünürler özgül bir felsefeciyi, diyelim ki bir İngiliz felsefecisini ele alacaklar, onun yapıtlarını çözümleyecekler ve bu metinlere diyalektik bir görüş açısından yaklaşacaklardır. Elbette bu, bir bakıma görüş açısını benimsemek olacaktır; bu, felsefe sorununu bir uçtan bir uca katedecek, gerçek anını yakalayacak, aynı zamanda kendi çelişkilerini bulacak ve kendi polemikleriyle içkin bir biçimde uğraşacak çok kapsayıcı bir görüş açısı olacaktır. Sonra, elbette analitik felsefecilerin de, tek tek özgül diyalektik düşünürlerin ya da Kıta Avrupası düşünürlerinin yapıtlarına bakmaları çok istenir bir şey olacaktır. Ama benim korkum odur ki onların tarafından bakıldığında, bu işlem çok daha basit görünecektir, çünkü bu yalnızca her türlü yanlışı, sorun-olmayan şeyi, ya da her neyse onu, dışta bırakıvermekten oluşacaktır. Ama bunu söylemek de belki haksızlık olur. Gene de ben, ikisi arasında diyalogların başlaması gerektiğini söylemek isterim; karşılıklı hoşgörü yoluyla değil de, karşılıklı çözümlemeler ve özgül metinlerin birbiriyle karşılaştırılması yoluyla.



**Güzeldere:** Siz, bu türden çalışmaların iyi örneklerini görüyor musunuz?

**Jameson:** Ben görmüyorum, ama bu, böyle hiçbir örnek bulunmadığı anlamına gelmez. Demek istediğim şu: Ne de olsa ben, meslekten felsefeci değilim ve yapılan bütün yeni çalışmaları izlemiyorum. Ama Habermas buna benzer bir şeye çok verimli bir örnek oluşturabilir belki. Habermas tam olarak bir İngiliz ampiristi olmasa da. Ama, hayır, gerçekten buna bir örnek gösterebilecek durumda değilim.

**Ferda Keskin:** Soyutlama derken ne kastettiğinizi biraz daha açmanızı rica ediyorum, çünkü analitik felsefecilerin Kıta Avrupası felsefecilerine karşı edindikleri tutumu nitelendirirken, onların soyutlamalar yapma eğiliminde olduklarını ya da soyutlamalarla düşündüklerini söylüyor gibisiniz. Şu anda aklıma gelen ve bu tutumun dışında kalan bir ad, Foucault. Foucault son çalışmalarında soyutlamaya karşı olduğunu, çalışmalarının bir iktidar kuramı değil, tersine, bir analiz gücü olduğunu çok açık bir biçimde belirtiyor. Ta başından beri de Foucault kendini minimalist olarak tanımladı. Öznellikle ilgili çalışmalarında, öznellik sorununu nominalist açıdan indirgiyor ve soyutlamaya karşı olduğunu söylüyor. Buna bir de, siyasal çalışmanın felsefenin ve neredeyse ampirik bir yolla, iktidar ilişkilerinde verili olanlar yoluyla yürütülmesi gerektiğini ekliyor. Bu nedenle, iktidar kuramlarını incelemektense, bizler belli düzeylerde iktidar ilişkilerini çözümlemeliyiz. Ama o zaman bile, Foucault gibi biri, Anglo-Amerikan analitik geleneği tarafından kabul edilmiyor. Sonra, Foucault üzerine yapılan çalışmaların çoğu, felsefecilerden değil, karşılaştırmalı yazın, siyasal bilimler ya da toplumbilim bölümlerinde ders verenlerden geliyor.

**Jameson:** Evet, ben de bunu söyleyecektim. Sanırım, Foucault ampirist olma konusunda ne derse desin, bu şekilde bağlanması ya da programı nedeniyle, bütün kucakların kendisine ille de açılacağı anlamına gelmiyor bu. Ayrıca, şunu da belirtmek isterim: Yapısalcı dönemden başlayarak kuram ve kuramsal söylem dediğimiz şey aslında, gene Anglo-Sakson ülkelerinde olmak üzere bü-

tün önermelerin, görünüşte ampirik ve olgusal olan önermelerin bile, kavramsal ve ideolojik önvarsayımlar ve soyut önermeler içerdiğini gösterme çabasıydı. Bu nedenle, şu ana kadar gevşek bir tanımlama kullanarak soyutlama dediğim şey üzerinde ısrar etmek, felsefenin, benim kuramsal söylem dediğim şeye dönüştürülmesinin bir parçasıdır. O zaman da bu, ister istemez, olgulara, söz konusu görüngülere sıkı sıkı tutunma, olguları ya da durum her neyse onu bir bakıma gölgeleyen sahte sorunları ortadan kaldırma olanağını vurgulayan bir tür pozitivist geleneğe karşı oluyor. Wittgenstein'dan söz edecek olursak, bizi bu gibi bütün şeylerden kurtarıp sağaltacak olası bir dil tedavisi kavramıdır bu. Bu nedenle, bence kuram, elde bulunan durumun altında, olgulardan oluşan pozitivist söylemin altında, ampirik nitelikte olmayan derin ideolojik önvarsayımların her zaman bulunduğunu hep vurgulamalıdır.

Bununla birlikte, sizin söz ettiğiniz şey, belki de sizin o zaman bu konuda oldukça farklı bir eksen olarak gördüğünüz şeyle ilgili olabilir. Ben bunun, evrenselleri tekilliklerle karşıtlayan eksen olduğunu söylemek isterim. Foucault soyutlama sözcüğünü nasıl kullanmış olursa olsun, bizler işe onun bunu nerede söylediğini ve ne söylediğini anlamak üzere, metinlere bakarak başlamalıyız. Ama, Foucault'nun düşmanının evrenseller olduğu benim gözümde oldukça açık. Sanırım, bundan sonra da ampirist gelenekle diyalektik gelenek arasındaki karşıtlıklardan oldukça farklı bir durumda buluyoruz kendimizi. Bu da, tekillik üzerinde, pozitivist bir olgu olarak değil ama evrenselleştirilemez bir durum olarak, oldukça farklı bir tutumla ısrar etmek demektir.

Şimdi, örneğin şunu anımsayalım: Modern diyalektik geleneğin en çok ortada dolaşan sözcüklerinden biri hep "somut" sözcüğü olmuştur. Gerçek, "somut"tur. Ayrıca somut, çözümlemeyi evrensellerden uzaklaştırıp özgül tarihsel duruma çekmek ister. Marx'ta harika bir yer vardır. Burada Marx, burjuva felsefesinin, felsefenin – Yunan felsefesi dahil – ta kuruluşundan başlamak üzere görevinin, her zaman evrenselleri özgüllüklerden koparmak olduğunu söyler. Başka deyişle, Platon zamanında soyutlamanın ilk ortaya çıkışından koparma, bir *pensée sauvage*'dan döve döve çıkarma, bir bakıma her şeyi, ilk evrenselleri baştan sona düşünerek oluşturma. İşte böylece, burjuva felsefesi her zaman kendine özgü olandan evrensele doğru ilerlemiştir. Şimdi, diyalektik felsefenin evrenselden çıkarak somuta yükselmesi gerekir. Kanımca bu, bütün bu şeyler hakkında konuşurken çok daha uygun bir yol oluşturuyor.

Ayrıca, Hegel'in Yunanlılar'ın görevinin bizimkinden çok farklı olduğu yolundaki gözlemi de çok önemli bir gözlemdir. Onların görevi, tam da evrenselleri yaratılmasıydı. Şimdiyse diyor Hegel, bugün içinde yaşadığımız toplumda bizler evrensellerin içinde boğuluyoruz. Gereğinden kat kat fazla evrensel var elimizde. Şimdi, bütün bu evrensellerin içinden bir bakıma başka bir şeyi çıkarıp almak zorundayız. Bu nedenle, kanımca vurguyu başka bir yere kaydırabiliriz; çağdaş Fransız felsefecilerinin özgürlükler üzerinde yoğunlaşan vurgulamalarını o gelenekle bağlantılandırabiliriz. Başka deyişle, bence Hegel bundan başka bir yolla okunabilir. Onu bu yolla okumanın çok kolay olduğu

açık olsa da. Marx'ta, açıkça görülüyor ki, ideolojinin vurgulanması, evrenselle-rin her zaman yasalarla oynama ve iktidarı kullanma rolünü üstlenebileceğin-den kuşkulanmak anlamına gelir. Ama bence, özgüllüğün bu yolla vurgulan-ması, her şeyiyle postmodernlikte daha sık görülen bir şeydir. Örneğin ben, bu vurgulamanın Deleuzecü çeşitlemesini seviyorum; bence bu çeşitleme, Foucault'nunkinden daha ilginç ve daha çelişkili. Çünkü Deleuze, özgüllüğe mutlak bir vurgulamayla yaklaşıyor. Deleuze, bilimin yasalarla hiçbir ilişkisi olmadığını bile söylüyor. Ona göre bilimin, kendisinin işlevler dediği şeyle ilişkisi var. Sanatın da soyutlamalarla hiçbir ilişkisi yok. Sanatın yeni ilkelerin yaratılmasıyla ilişkisi var. İşte bu nedenle ressamlar, yeni türlerde güçler ve birleşimler keşfediyorlar. Son olarak da, felsefecilerin yeni kavramlar yaratmaları gerekiyor; Deleuze, felsefenin bu türden şeyler üretmesi gerektiğinde ısrar ediyor. Ama bunlar evrenseller değil. Bunlar özgüllükler. Kendilerine özgü biricik adları var, insanlar gibi.

Kanımca bu, bazı çağdaş felsefe biçimlerinde daha üretken bir gerilim sayılabilir; dilin ve soyutlamanın ister istemez evrensel olan biçimiyle bizim özgüllük üstünde direnmemiz arasındaki gerilim. Öte yandan, açıkça görülüyor ki Habermas gibi biri hâlâ evrenseller açısından düşünüyor; bence insanları Habermas karşısında sabırsızlığa iten şey de bu. Kant'ın özelliklerinden birine dönüş. Bundan başka daha pek çok Kant var. Heidegger'e gelince, onun düşünmeyi imgeleminde canlandırış biçimi, bütün bunları tümüyle gerçekten es geçiyor. İşte belki bu nedenle Heidegger, kendileri de evrensellere karşı olan insanlara çekici geliyor. Ama ben evrensellere karşı olan bütün insanların, bütün düşünürlerin ille de ampirist oldukları kanısında değilim. Foucault hangi dili kullanırsa kullansın. Ayrıca, Foucault'nun pek fazla İngiliz ya da Amerikan felsefesi okuyup okumadığını bilmiyorum. Okudu mu?

**Keskin:** Büyük olasılıkla okumadı. Sanırım Searle'ı ve Austin'i bir ölçüde okumuştur.

**Jameson:** Bence Austin farklı, çünkü Austin sonunda çelişkilerin kıyısından dolaşıyor. Austin'de sistem diye bir şey yoktur. Ama açıkça görüleceği gibi, bu insanların çoğunun gözünde Searle, analitik olanın bir bakıma en son ölçülerde indirgenmesini temsil ediyordu. Gene, şunu söylemeden edemeyeceğim: Derrida ile Searle arasındaki alışveriş Derrida açısından iyi oldu, çünkü Derrida bundan normların ve normatifliğin çok daha güçlü bir eleştirisini türetebildi. Ama bu alışverişin, Searle açısından hiç mi hiç yararı olmadı. Kanımca Searle, bu konuda üretken olan hiçbir şey yapamadı gerçekten. Bu nedenle, istediğimiz diyaloğun bu tür bir diyalog olduğundan da emin değilim. Bu, başka felsefecilerin varlığını kabul etmek anlamına gelse de.

**Tül Akbal:** "Postmodernizm Altında Modernlik" konulu konuşmanızla ilgili bir soru sormak istiyorum. Modernizmin neredeyse her şeyi anlatılaştırdığını ileri sürdünüz. Bu durumda, postmodernizmin de modernizmin anlatılarından biri olması olasılığı yok mu?

**Jameson:** Elbette bu, insanların edinebileceği bir tutum olabilir; ayrıca ben-

ce, postmodernizmle modernizm arasında gerçekten kökten bir ayrım görmeyen insanlar da var. Postmodernizmde bulunan her şeyin, aslında çekirdek halinde modernizmde zaten bulunduğunu ya da modernizmin kendisi tarafından icat edildiğini falan söyleyenler vardır. Bu nedenle, bizim bu denli farklı göstermek istediğimiz bu şey, baştan sona postmodernizm ve postmodernlik, aslında modernizmin ileri aşamalarından biridir yalnızca. Kanımca, bunun inanılabilir olacağı bir yaklaşım yolu vardır. Ama, bana kalsa derim ki, sanatı düşünürseniz, benim savım sanırım buna karşı pek çok şeyi ele veren bir tutum olacaktır. Çünkü bana göre, modernci biçimlerle postmodernci biçimler arasındaki fark, birbirlerine ne kadar benzerlerse benzesinler (üstelik benziyorlar), modernci biçimlerin, ağır basan burjuva kültürüne karşı olmasında yatar. Üstelik bu biçimler çirkin, uyumsuz, saldırgan, cinsel açıdan saldırgan vb. vb. olarak algılanıyordu. Oysa, bana öyle geliyor ki, birbirlerine ne kadar benzerlerse benzesinler, postmodernci biçimlerin hepsi çok popüler. Kültürün en kuytu köşelerine kadar sızıyorlar. Reklamlara, nesnelerin üretilmesine, metalaşmaya, tüketime vb. itici güç oluşturuyorlar. Bundan dolayı da ben kendimi *a priori*, bu biçimlerin çok farklı anlamlar taşıyan modernci biçimlerden köktenci bir biçimde farklı olduklarını vurgulamak zorunda hissediyorum. Bu nedenle, sorunun bir kesimine böyle bakmak gerekiyor.

Bununla birlikte, bence ilginç bir sorun olan anlatı sorununa gelince, bu konuda ben farklı biçimler olduğu düşüncesindeyim. Kapitalizmin her dönemi, diyelim ki daha geniş anlamda bu modern tarihsel dönemlerin her biri, farklı bir anlatı kavramı geliştirdi. Kapitalizmin ilk döneminde, belli türlerde gerçekçi temsil edilişlerin ortaya çıktığından söz edebilirsiniz. Modern dönemdeyse, gerçeği oluşturan an, temsil edilişin kendisinden kuşkulanmaktan oluşur. Bu nedenle anlatı, temsil edilişin olanaksızlığının çevresinden dolaşarak her türlü karmaşık yolu denemek zorundadır. Bu yollardan biri, bana kalsa demek isterim ki, anlatının anlatı yoluyla inkar edilmesidir. Eskiden, modern dönemde, şiirsel roman denen şeyin egemen olduğunu söylerdik. Hiçbir şey olmuyordu. Joyce'ta tek bir gün, Virginia Woolf falan. Oysa ben, Joyce'un da bir anlatı olduğunu düşünmek zorundayım, ama bu anlatısal-olmayan bir anlatıdır. Anlatısal-olmayan olayların anlatısıdır ya da öyle bir şeydir. Şimdi, postmodern dönemde, insanlar öykü anlatımına geri döndüğümüzden söz ediyorlar. Eski şiirsel romanlardan bıktık, bunlar ve bu yüksek kültür buramıza kadar geldi; bu modernci yapıtları çevreleyen huşu, saygı ve ciddiyet çok fazla. Zaman zaman, sözlü geleneğe daha yakın, zaman zaman daha çok yerel renk taşıyan, zaman zaman da daha mitsel olan öykü anlatma geleneklerine geri dönmek istiyoruz: García Màrquez, Salman Rushdie ya da kimi isterseniz. Bir bakıma anlatıların çoğalması ve çeşitlenmesi.

Kanımca bu, geriye dönmek değildir. Bence bu, anlatının ne olduğu konusunda yeni bir kavramı benimseyerek ileriye doğru gitmektir. Ayrıca, tarih açısından bakıldığında, bence insan bunu daha da açık seçik görebilir. İlk dönemde anıtsal tarih ağır basar; büyük ulusal tarihler ağır basar; bu tarihler, gerçek-

ten de, siz her nasılsa orada bulunabilseniz, bu büyük tarihsel olayları kendi gözlerinizle görebilecekmişsiniz gibi bir varsayım içindedir. Modern dönemi belirleyen nitelikse, bence, Althusser'den alınan bir sözcüğü kullanacak olursak, bir aşırı belirleyicilik duygusudur; tarihin bu anlamda hiçbir zaman var olmadığı duygusudur. Bu merkezi gerçekliğe herhangi bir biçimde yaklaşabilmek için, tarihsel temsil edilişin çok katlı boyutlarına ulaşabilmemiz gerekir; ama bu da, modası geçmiş, teatral bir tarzda yapılamaz. Benim kuşkum odur ki, o zaman postmodernizm her nasılsa farklı bir tutum edinerek tarihin, her türden almaşık anlatısı olabileceğine inanıyor. Hatta bazen fantastik anlatıları olabileceğine. Bu, sanallık kavramı da olabilir; görünüşte tarihsel olan her olayın çok sayıda sanallığının bulunabileceği görüşü. İnsan bunları, García Màrquez'e özgü biçimde de tek tek görebilir. İşte bu nedenle ben şu düşüncedeyim: Tarihi, çok katlı anlatılardan oluşan böyle çok farklı bir şey olarak yakalama çabası, öyle bir durum yaratıyor ki, tarih duygusu, modern dönemde olduğundan bile çok daha zayıflamış oluyor. Bence, Gerçekçi dönemde, tarihin büyük olaylar ve büyük adamlardan, devlet adamlarından vb. oluşan kesintisiz kitlesel bir akış olduğu duygusu vardı. Modern dönemde, tarihin çok karmaşık yollarda görüp yorumlamanız gereken, kaçınılmaz birleşimlerden oluştuğu duygusu vardır. Bunlar, her nasılsa kopuk kopuktur. Postmodern dönemdeyse, bence tarih duygumuz giderek daha yetersiz duruma geliyor; bu nedenle, postmodern tarihsel anlatı, bu durumu sarsmaya çalışıyor, zamanın ve eylemin yok olmuş gibi göründüğü bir durumda zaman ve eylem duygusunu bir ölçüde yeniden harekete geçirmeye çalışıyor.

**Akbal:** Bana öyle geliyor ki bir şeye postmodern dediğimizde, bu farklı farklı şeylerin hepsini aynı kaba koymuş oluyoruz. Örneğin, metropollerde yaşayan ikinci ve üçüncü kuşak göçmenleri ele alalım. Bu insanlar Batı'da ya da kendi ülkelerinde iyi bir eğitim almışlarsa, Batı felsefesini, sanatını, her şeyi biliyorlar. Ama aynı zamanda kendi yerel kültürlerini ve törelerini de birlikte götürüyorlar. Metropollerdeki kültürel ya da sanatsal üretime şu ya da bu biçimde katkıda bulunuyorlar. Bu, işin bir yanı. Öbür yanı da, emeğin yeniden dağıtılmasıyla, dünyanın yeniden biçimlendirilmesi ve yeni coğrafyaların oluşturulmasıyla, ulusal devletlerin aldığı yeni biçimlerle ilgili. Bir bakıma bunların hepsi birbiriyle bağıntılı; bunlar yeni bir algılama türü yaratıyor. Buna modern diyemiyoruz, çünkü tarihe olan inancımız sarsılmış durumda; çünkü tarihin başka yorumlanışları var; kültürel ve sanatsal üretimin farklı tarzları var. Kanımca, bunların hepsine postmodern demek bir sorun yaratıyor, çünkü böyle dediğinizde, onların ne olduğunu, neyi gösterdiğini, birbiriyle bağıntılı olduklarını göremiyoruz. Sizce, bunların daha geniş kapsamlı bir çözümlemesini yapabilir miyiz?

**Jameson:** Aslında, ben postmodernliğin küreselleşmeyle çok yakından bağıntılı olduğunu düşünüyorum. Belki de sorun, bizim postmodern terimini, temelde birinci dünyaya özgü sanatsal biçemler için kullanagelmemizden kaynaklanıyor. Modernci gelenek içinde eğitilmiş olan insanların çoğu, bu biçemle-

ri hafif, eğlendirici, büyük modernci geleneğin bir bakıma indirgenmesi falan olarak görüyorlar. Bu nedenle de, Batıda postmodernizm sözcüğü bir tür olumsuz sözcüğe dönüştü. Ama belki de, postmodernlik küreselse, o zaman postmodernizmin hiç de böyle olmayan, birinci dünyaya özgü bu şeylere göre biraz daha temel bir öz taşıyan başka olumlu biçimleri vardır.

**Akbal:** Örneğin, Bakhtin'in *detour* kavramı; gidip bütünüyle başka kültürlerin içine gömülmek ve ötekini bir biçimde anlamak. Belki, aynı zamanda böyle bir şey de oluyor.

**Jameson:** Belki. Ben şöyle düşünmek istiyorum: Dikkat edilmesi gereken şey, söz konusu iki kültürün ikisinin de ortadan silinmekte oluşu, ikisinin de bunalım içinde oluşu. İşçiler, bir ana ülkeye geliyorlarsa, o ana ülkenin gelenekleri aşınıyor. O ülkenin daha eski zamanlara özgü ulusalcılık anlayışları bunalıma giriyor. Ama bu zorlanmış yer değiştirme nedeniyle, işçilerin geldikleri kültürler de bir bakıma aşınıyor. Bu nedenle, belki de bu durumu, zaten var olan bir kültürün dışavurumu açısından değil de, yeni türde bir kültürün yaratılmasına duyulan gereksinme açısından görmemiz gerekiyor. Kuzey Amerika'da İspanyollarla Amerikalılar arasındaki temasta kullanılmakta olan dil, "melezleştirme" Bence bu, ele alınıp işlenmesi gereken ilginç bir kavram. Ama sanırım, benim son zamanlarda en çok sevdiğim formül, Deleuze'ün sinema üzerine yazdığı kitapta kullandığı formüldü; Deleuze orada, siyasal sinemanın, ister istemez, bir grubun bilinçliliğe ermesi üzerine oturabileceğinden söz ediyordu. Ama daha sonra da Deleuze şunu söylememiz gerektiğini belirtiyor: Bu bilince erme durumu, grubun orada bulunmamasından doğuyor. Grup orada değil. Grubun artık uydurularak, öykü anlatarak, yeni türde biçimler vb. bularak yeniden yaratılması gerekiyor. Sanırım ben de, çeşitli deneyimleri bulunan ve bu deneyimleri her nasılsa dışavuran belli bir grubun varlığını sürdürmesinden çok grubun oluşmasını vurgulamak isterim. Bu nedenle, bu yeni kültürel temasların ya da sınır temaslarının görevi, eski geleneklerin ikisine de ait olmayan, yepyeni bir şey olan, yeni türde grup oluşumları üretmesidir. İşte bu da, belki olumlu türde bir postmodernizmdir.

**Akbal:** Ben, sizin betimlediğiniz türde bir umudu sinemada görüyorum; özellikle de her şeyin, Ballard'ın formülleştirmesinde olduğu gibi, kurmacalaştırıldığı ve yazarın rolünün gerçeklik yaratmak olduğu bir dünyada. Sinema, belli türde bir uzam yaratıyor; bu yer, diyalog kurmak için, karşılaşmalar için, belki karşılıklı anlayış için, hiç değilse ötekini paylaşılan bir uzamda, perdede öğrenmek için çeşitli olanaklar getiriyor. Bu uzama ne ad verirsek verelim, örneğin isterseniz Homi Bhaba'nın sözcüklerini kullanarak "üçüncü uzam" diyelim, öteki deneyiminin başkalarıyla buluşabileceği ve bir tür yeni dil yaratabileceği üretken bir uzam oluşturuyor bu yer.

**Jameson:** Evet. Ben Ballard'ın formülleştirmesini beğeniyorum. Başka deyişle, bana öyle geliyor ki yeni gerçekliklerin üretilmesindeki yaratıcılık üzerinde ısrar etmek çok önemli. Çünkü kanımca, hâlâ "temas" ya da "anlayış" gibi ulamlar açısından düşünüyorsanız, o zaman bir öznenin burada, başka bir öz-

nenin orada bulunduğu ve bunların, her nasılsa, bir biçimde bağıntı içinde olduğu ya da hiç de yeni bir şey olmayan bir öznelerarasılık içinde olduğu bir konumdasınız demektir. Ama bu, zaten var olan iki gerçekliğin paylaşılmasıdır. Bana öyle geliyor ki bu durum, bundan öte bir şey olmalıdır ve bu uzamlar, tarihten önce var olmayan bir şeyin yeri olmalıdır kesinlikle.

Şimdi, sinema söz konusu olduğunda, sanırım sorun sinemada gerçekten kahramanca olan deneylerin 1960'lı ve 1970'li yıllardaki deneyler olmasından kaynaklanıyor. Bunlar artık sona ermiş gibi görünen her türlü siyasal ve ekonomik nedenden dolayı böyle oldu. Film üretimi açısından bakıldığında, bizler yeni bir küreselleşme durumu içindeyiz; pek çok ülke parasal açıdan yıkım içinde ve kendi sinemalarını bile destekleyemiyor. Kendi filmlerini büyük çapta kendisi üreten ve ürettikleri kendi yerel seyircileri tarafından tüketilen Brezilya bile bir yıllık bir süre içinde yılda ancak üç film yapabilecek duruma geriledi. Bu nedenle, işlerin bir bu yanı var. Başka bir yanı da, bence Hollywood'un egemenliği. Bundan dolayı, ulusal film üretiminin karşımıza yeni sorunlar çıkardığı düşüncesindeyim. Bu sorunlar, bugün üretilmekte olan türden dünya yazınının sorunlarına çok benzer olabilir. Bu nedenle, bu şeylerin ileride ne gibi biçimlere girebileceğini henüz bildiğimizi sanmıyorum. Gene, sanırım, burada o yeni felsefeden, olgulara karşı gelişen o yeni iştahtan da söz etmek gerekiyor; öyle ki, sizin de çok yerinde olarak belirttiğiniz gibi, her şeyin kurmacasal olduğu bir durumda, belgeseller yepyeni bir konum edinmiş oluyor. Yeni tür belgeseller. Eski türden belgeseller değil. Bu nedenle, sizin olacağını söylediğiniz şey, sinemada bambaşka bir konu. Bu türden temasların tarihsel açıdan özgün, biricik vb. olması, tarihsel açıdan özgün bir şeyin gelmekte olduğunu düşündürüyor.

**Güzeldere:** Ben, dün yaptığınız konuşmada izlediğiniz ana çizgiye dönmek istiyorum. Şimdi, söylediklerinizi doğru anladıysam, bugünlerde, modernlikte herhangi bir platformda çeşitli ilgi alanlarının ortaya çıkmasının, aslında modernliğin, postmodernliğin yerine geçmek üzere yeniden canlanmasının bir göstergesi olduğunu söylemek istiyorsunuz. Bu nedenle, doğal olarak, post-postmodernizmin ortaya çıkış anında yeniden modernizm var. Sizin, bu yeniden-ortaya çıkmakta olan kavramlara modernci "pastişler" demek istemenizin nedeni de bu. Ama bence böyle bir düşünme çizgisi izlemenin bir sakıncası var. Günümüzde, pek çok modernci kavrama yeniden ilgi duyulmasının şimdiye özgü nedenleri var; üstelik bu nedenler, bu kavramları geçmişte destekleyen nedenlere de benzemiyor. Örneğin, son zamanlarda Amerikan felsefesinde "etik", salt pek çok tıp ve iş idaresi okulunun bugün "etikçiler"i çalıştırmak istemesi nedeniyle çok önemli bir duruma geldi. Bu, yeni bir gelişme. Benzer biçimde, bugün kimlik ve öznellik çevresinde yürütülen tartışmalar da, modernliğin dorukta olduğu zamanlara göre çok daha farklı, çünkü bu gibi kavramların günümüzde geçerli olan kullanımları politik, etnik köken, toplumsal akımlar vb. gibi anlamlarla iç içe örülmüş. Bunun sonucu olarak, ben şöyle bir endişeye kapılıyorum: Salt kökenlerinin modernliğin içinde olması nedeniyle,

bütün bu kavramlara "pastişler" demek, şimdiye özgü olan, değerli olduğu ölçüde yararlı da olan bir şeyi göz ardı etmek anlamına gelmiyor mu?

**Jameson:** Biri, ölüler yaşayanların beyinleri üzerinde bir karabasan gibi durmaktadır, demişti. Bu nedenle ben, bunların eski kavramlar olduğu, kendilerine özgü gelenekleri bulunduğu düşüncesindeyim; ayrıca insan, bu yeni şeyleri eskiler aracılığıyla düşünemez. Geçmişe, tarihsel çözümleme yolu dışında bir yolla başvurmaya çalışmak, çok farklı olan bir şimdiyle uğraşırken geçmişteki şeylere başvurmak yanlıştır. Bu noktada şöyle bir şey söylemek isterim: Pastişle ilgili olarak geliştirilen bütün bu sözcükler, akıl karıştırıcı geliyorsa, onlara ideolojiler diyelim. Bence, örneğin sanatta modernin yeniden canlanmasında karşı çıkmak istediğimiz şey, büyük modern sanatçıların kendileri değildir; onların hepsi zenginliklerle yüklüdür ve binbir çeşit yeni yolla yeniden bizim kılınabilir. Bizim karşı çıkmak istediğimiz şey, modern sanatın ürettiği modernizm ideolojisidir. Bu ideolojinin ısrarla sürmesidir ve insanın gene de bu ideolojinin içinde onu geliştirerek vb. vb. yaşamaya devam edebileceği görüşüdür.

Modernlik görüşünde karşı çıkılan şey, eski dönemlerde yaşandığı biçimiyle modernizm olgusu ve modernizm ikilemi değildir. Modernleşme diye bir şey vardı, modernciler vardı, modernleştirici devrimler vardı. Nitekim, Türkiye bunlara en büyük örneklerden birini oluşturuyor. Öyle bir zaman oldu ki, ulusal olan ortaya çıktı, yapılandırıldı, çok önemli bir tarihsel olgu durumuna geldi. Ama, öte yandan modernlik ideolojisi de var, ulusalcılık ideolojisi de var; bütün bu şeylerin ideolojileri var. Bunlara gelince, ben bunların sürdürülmemesinin ve yeniden canlandırılmamasının daha iyi olacağı kanısındayım.



Tıp ve iş yönetimi etiğiyle ilgili soru, bence buna çok iyi bir örnek. Örneğin, bilişim etiği, kanımca, canlıların kopyalanması etiği ve daha başka çeşitli biyolojik şeyler. Bunlar son derece ilginç, yepyeni, postmodern olarak nitelendirme cesaretini göstereceğim ve insanların yüzleşmek zorunda oldukları gerçekler. Ama, birinin bunlara bir çö-

züm bulup bulmadığı sorusunu bir yana bırakarak, bu gibi sorunları irdelemeye başladığınızda şunu açıkça görüyorsunuz: Bu sorunların kökeninde yatan temel gerçeklerden biri, kişisel mülk sahipliği; bu çok eski toplumlarda hâlâ dayatılarak uygulanmakta olan, özel mülkle ilgili yasal ulamlar. Şimdi, bu "etik" terimini ele alıp sonunda her nasılsa özel mülk meselesine gelip dayandığımızı söylemek, eski dönemlerden kalma bir şey, çünkü içinde yaşadığımız toplum bundan çok daha derinlere işlemiş biçimde postmodern; başka deyişle, geçmişte ya da modern dönemde bulabileceğimiz her şeyden çok daha derinlere gidecek biçimde kollektifleşmiş durumda. Bu, bana soruna yaklaşmanın uygun bir yolu gibi görünmüyor. İş konusu ne olacak mı diyorsunuz? Elbette, eğer bu durumda insanın kendi alanını yaratabileceği, sonunda bu alanı nasıl kullanmak istiyorsa öyle kullanabileceği işler varsa. "Etik" sözcüğünün kullanılması bile, bu ikilemleri ve spekülasyonları, geçmişin bütün geleneğiyle bağlantılandırma isteğini anıştırıyor. Üstelik biz, etiğin yeniden canlandırılmasından söz ediyoruz. Biraz önce ettik. Bunun bir yeniden canlandırma olduğu, adı konmuş bir canlandırma olduğu çok açık. Bu, kendini etik tarihi içinde izlenen yollarla, örneğin Platon'dan başlayarak daha sonra gelenlerle ilişkilendirmek zorunda. Bir yolunu bulup her nasılsa o geleneği, işlerliği olan bir geleneğin içine katıp onun bir parçası kılmaya çalışmak zorunda.

Bununla birlikte, Deleuze'ün bu kavramı üretişi, köktenci bir biçimde farklıdır. Deleuze'de bu kavram, yeniden-adlandırma demektir, o geleneklerden kopup ayrılmak demektir, onlardan hoşlandığınız şeyleri alıp kendinizin kılmak demektir, onları her türlü yeni yolla yeniden okumak ama neredeyse yeniden-adlandırmak demektir. Ben, bu alanların hepsinde bu yaklaşımın uygulanmasının temel önemde olduğunu düşünmeden edemiyorum. Öznelliğe gelince, kişisel kimlik, benlik vb.'yle ilgili, eski döneme ait kavramların artık geçerli olmadığı kanısındayım gerçekten. Ayrıca, bunlarla çok fazla oynayıp onları bizim içinde bulunduğumuz koşullara uyacak duruma getirmek için birazcık daha karmaşıklaştırmaya çalışmamalıyız. İsterseniz bunların hepsine başka bir ad verelim. Bunları, yepyeni yollardan inceleyelim. Böyle bakınca da bence, öznelliğin ölümü kavramı, çoklu özne konumları vb. kavramları, eskisinden çok daha güçlü bir duruma geldi bence. Bunlar karşımıza ne gibi sorunlar çıkarırsa çıkarsın. Ama kanımca, eski döneme ait bir dilin korunması ve daha eski olan geleneksel dilin korunması, Spivak'ın deyişini kullanacak olursak, geçmişle "kesintisiz" bir bağıntı kurma çabamızı ölümcül bir biçimde yönünden saptırıyor. Oysa, bizim istediğimiz daha da öte bir kopuntululuk. Sonra, bu kesintililiği elde ettiğimizde, dönüp geçmişe bakabiliriz ve kullanılabilir olanları görebiliriz. Ama, kendimizin bu geçmişin bir parçası olduğunu düşündüğümüz sürece, o bizi kullanıyor, biz onu kullanmıyoruz.

**Güzeldere:** Bütün bunlara karşın, ben gene de şunu merak ediyorum: Acaba günümüzdeki pek çok tartışmayı geçmişe bağlamak ya da en azından öznelliğin günümüzdeki kullanılışını – ki bu temelde toplumsal bir kullanılış – daha eski kullanımlarıyla, örneğin Kartezyen görüşle karşıtlamak için, diyelim ki öz-

nellik kavramını kullanmak, gerekli olmasa bile yararlı olmayacak mıdır?

**Jameson:** Aaa, elbette. Kitaplarının hepsini bir yana atan, kitap okumaktan vazgeçen ve her şeyi bir bakıma Wittgenstein'ın yaptığı gibi düşünüp kafasında yeniden bulan Descartes'ın yaptığının tam tersi. Ben hiç de bunu kastetmiyorum. Benim kastettiğim, açıkça görüleceği gibi şu: Bir kere öznellikten yeni bir biçimde söz edecek duruma gelirsek, o zaman bütün öbür deneyler gibi, belki bize özgü postmodern deneyler gibi, başarısızlıkla sona eren Descartes'ın deneyi de, çok ilginç bir duruma gelir; o deneye bakabilir ve ondan birşeyler öğrenebiliriz. Ama Kartezyen sorgulamayı izlediğimizi sandığımız sürece, bence bu aşamaya ulaşma olasılığımız pek yoktur. Sonra ben, felsefe tarihinin çok çok önemli olduğu kanısındayım. Rorty gibi kişilere hiç mi hiç katılmıyorum. Dil deneyleri, temsil etme deneyleri saydığım o karmaşık metinlere geri dönmek kadar aydınlatıcı hiçbir şey olamaz bence; Kafka'dan daha zengin bir şey olamaz örneğin. Ama, insan bunları öncüller olarak görmemelidir. Ama bu noktada da Rorty bence şu anlamda haklı: İnsan, bir felsefe tarihi ya da bu anlamda bir felsefe geleneği olduğu görüşünden kendini kurtarmalıdır. Her zaman orada bulunan ve hepimizin her zaman bakıp durduğu sürekli ebedi sorunlar olduğu görüşünden. Bana öyle geliyor ki bu, kesinlikle öldürücü bir şey olur.

**Keskin:** Daha önce söylediğiniz iki şeyi birbirine bağlayacak olursak: Grup oluşumundan söz ettiniz, Deleuzecü kavramdan. Sonra da kimlikten ve kimlik siyasasından...

**Jameson:** Kanımca bu, konuya girmenin mükemmel bir yolu. Sonra, insan kişisel kimlikten söz ederken bile, sanırım bu süreç, bu sürecin yapılandırılışı, son üründen çok daha önemli. Ama elbette şu da var: Grup kimlikleri, hâlâ kişisel kimliklere benzer şeylermiş gibi ele alınıp tartışılıyor. Başka deyişle, orada hâlâ o sözcüğü kullanıyoruz. Kolektif bilinci hâlâ bir bilinç ya da ona benzer bir şey olarak düşünüyoruz. Bu nedenle de bu kavram, felsefecilerin gözünde adı kötüye çıkmış, zorluklarla yüklü bir kavram. Size göre bu ne zaman başlamıştır mı diyorsunuz? Eh, ulusalcılıkla başlamıştır ve XIX. yy.'ın sonlarına kadar gitmiş, oradan da Sartre'a uzanmıştır. Bu grup oluşumu meselesi üzerinde konuşmak her zaman çok güç olmuştur, çünkü bizler hâlâ bunu bireysel öznelliğin bir altkümesi olarak görüyoruz. Oysa, bunun tam tersini yapmamız ve bireysel öznelliği grup oluşumunun bir altkümesi olarak görmemiz gerekir. Benim görüşüme göre, oluşumun ya da yapılandırmanın uygulanması temel önemdedir. Çünkü bir grup bir kez oluştu mu, kemikleşmeye başlar, iktidar ilişkileri yaratır vb. vb. Artık sahiciliğini yitirir.

**Keskin:** Sizce, bu oluşum kavramı, gene belli bir gruba ait olmakla ilgili bir dizi koşulu da içerecek midir; örneğin belli bir gruba ait olan koşulların belirlenmesi gibi? Yoksa bundan daha fazla bir şeyi mi içerecektir? Çünkü uzun süredir çevremizde tartışılmakta olan kimlik politikasıyla ilgili olarak sizin ne düşündüğünüzü bilmek istiyorum. İnsanlar artık kimlik politikasının ve kimlik kavramının kendisini sorgulamaya başladılar.

**Jameson:** Bu konuda söylemek istediğim ilk şey, bunun çok çelişkili bir ko-

nu olduğu. Kimlik politikası, aynı zamanda farklılıkların politikasıdır. Şunu demek istiyorum: Bana öyle geliyor ki bir şeyin aynı anda hem bir farklılıklar politikası, hem de bir kimlik politikası olması çok tuhaf. Öyle anlaşılıyor ki burada gerçekten düşünülüp ayrıştırılmamış, akıl karıştırıcı ya da diyalektik bir şey var. Evet, bence grup oluşumu, bir gruba bağlılığı ya da bir gruba yakınlığı, bir gruba ait olmayı anıştırıyor. Ama bu günlerde bunu bir sorun durumuna getiren, bizim pek çok gruba ait olmamız. Kanımca, hiç değilse aydınlar tarafından uygulandığı biçimiyle kimlik politikasına duyulan ve daha derinlerde yatan özlem, ardıllığa, ayrılmaya, dışta bırakmaya duyulan bir özlem. Yalnız başına bırakılmak, insanın biricikliğidir. Bunun çok sağlıklı bir eğilim olduğuna inandığımı söyleyemem. Bu nedenle, şunu anlamamız gerekiyor: Yeni toplumsal akımların girdiği bu çeşitli biçimler, belli bir başarıya ulaşınca, kendi sınırlarına dayanmış oluyorlar. Bu noktada da, insan melezlik, bağlaşma politikaları, bu gruplar arasındaki ilişkiler gibi başka ulamlar açısından düşünmeye başlıyor. Bireysel benin içinde de, hepimizin aynı anda içinde bulunduğumuz bütün bu farklı özne konumları arasındaki ilişkiler açısından.

İşte, ta sonunda her nasılsa gerçekleştirilebilir olan bir grup oluşumu kavramının, yalnızca, herkesi içine alan bir kolektif proje olacağına bu nedenle inanmıyorum. Başka deyişle, bütün bu farklı gruplar, her nasılsa ortak bir yolla bir arada savaşım verdikleri zaman. Sanırım, işte bu noktada bağlantılar kurulmaya ve kopuk kopuk kimliklerden başka bir şey ortaya çıkmaya başlıyor.

**Keskin:** Kimlik politikasında beni rahatsız eden bir şey var. Bu konuda vurgu, yakın zamanlarda tanınmaya, insanın kendisi olarak kabul edilmesine kaydı. Ama, varsayalım ki belli bir gruba ait olan insanlar öyle tanınıp kabul ediliyorlar; bu o kadar da iyi bir şey mi? Ne de olsa, uzun zamandır iktidardan söz edip duruyoruz. Grup kimliği, iktidardakiler için bu gruplarla istedikleri gibi oynamayı daha kolay kılmıyor mu? Bu grupların bir kimliği olduğu için? İktidardakilerin onların eylemlerine, kim olduklarına, bu kimlikleri kabul etme yoluyla kendilerini tanımlamada kullandıkları özne konumlarına getirdikleri sınırlamalar nedeniyle?

**Jameson:** Bütünüyle katılıyorum. Burada, Birleşik Amerika'da buna getirilen eleştirinin şöyle bir kuşku içerdiği kanısındayım: Belki de, bir grup olarak tanınıp kabul edilmek, yalnızca bir tüketici grubu olarak tanınmak anlamına geliyor. Bu gruplar için özel ürünler üretiyorsunuz ve daha önce tüketimde bulunmayan bu yeni gruplar aracılığıyla pazarınızı genişletiyorsunuz. Onlar için özel ürünler yapıyorsunuz; bu grupların her biri için reklamları birazcık daha farklı hazırlıyorsunuz. Kimlik politikasının daha derinlerinde yatan gerçeklerinden biri bu olabilir. Öbürü de yasa ve toplum anlamında tanınmaktır. Bu görüş, aydınlanmaya özgü eski bir şeydir ve kanımca, bu gibi konularda insanın nasıl düşünmesi gerektiği açısından vazgeçilmezdir. Açıkça ortadadır ki grupların kendilerine özgü toplumsal hakları bulunmalıdır. Gruplar, yasal hakların vb. dışında bırakılmamalıdır. Kanımca, her türlü kimlik politikasının daha olumlu içeriği bu olacaktır. Bu nedenle, belki de bütün bu şeyleri birbirinden

ayrıştırmak gerekir. Ben şunu önermek istiyorum: Hiçbir zaman kaybetmek istemeyeceğimiz bir çekirdek aydınlanma politikası vardır. Ama bunun da, önce modern bir çerçeveyle, sonra da postmodern bir çerçeveyle güçlendirilmesi gereklidir.

Benim korkum odur ki postmodern çerçeve, belki de imgelerden ve reklamlardan oluşan bir çerçeve olacaktır. İmge kavramı da çok önemli kavramlardan biridir. Sanırım, bir kimliğe, bir kişisel kimliğe sahip olmak, kenidinizle ilgili olarak sizi doyurabilecek, doyuramayacak, ya da her neyse, kendi gözünüzde kenidinizle ilgili bir resminizin olması demektir. Bu nedenle, bence grup kimliği, bir kabul etme ve tanınma, bir grubun imgesinin ortaya çıkması anlamına geliyor. Grupların imgeleri de her zaman basmakalıp şeylerdir. Basmakalıp olmak zorundadırlar. Öyleyse, bu işin başka bir yönü daha vardır: Bir grup ya da bir topluluk, kendisinin, ötekinin gözünde algıladığı, ötekinin kabul etmesini istediği bu imgesinin egemenliği altına girebilir. Bu da bana pek o kadar sağlıklı bir ilişki gibi görünmüyor. Sonunda bunların hepsi, gene Aydınlanmaya ait, ama modern bir biçimi olan, aslında liberal, insancıl bir hoşgörü sayılacak bir şeye gelip dayanıyor. Bundan dolayı, bırakalım her grup nasıl yaşamak istediğine kendisi karar versin; biz onların hepsine saygı duyalım vb. vb. Kanımca, bu hoşgörüye getirilmiş pek çok eleştiri vardır. Marcuse'nin getirdiği eleştirinin, çok temel nitelikteki eleştirilerden biri olduğunu büyük olasılıkla biliyorsunuz. Sartre'ın getirdiği bir eleştiri de vardır. Liberal hoşgörü kavramı, gerçekten tutarlı bir kavram mıdır? Yoksa ideolojik bir kavram mıdır? Ayrıca buna şunu da eklemek isterim: Bana öyle görünüyor ki grup ilişkilerinin hepsinin altında, temel nitelikte bir düşmanlık özü yatar. Gruplar kendilerini başka gruplara karşıt olarak ya da o gruplarla karşılaştırarak tanımlamak zorundadırlar. İşin içine bunu da kattığımız zaman, liberal hoşgörü kavramı, daha da büyük sorunsallık taşıyan bir kavram olur.

**Akbal:** Acaba, Kluge ile Negt'e başvurarak[1] kamusal alan sorununu, kimlik sorununa getirilecek bir seçeneğe dönüştürebilir miyiz? Kimlik politikasıyla ilgili kavramları ayrıştırmak yerine, kamusal alanın, üretim ve deneyim bağlamları içinde anlaşılmaya çalışılması. . .

**Jameson:** Onlar, proleteryaya özgü bir kamusal alandan söz ediyorlardı. Bence o kitap, 1960'h yıllardaki büyük mutluluk döneminde ortaya çıktı; o dönemde kitle iletişim araçlarından her türlü yeni şey için yararlanılabileceğine inanılıyordu. O mutluluk havası artık geçmişte kaldı; kitle iletişim araçlarının getirdiği bu olanakların, hiç değilse bu toplumda gerçekten kullanılabileceğine artık kimse inanmıyor gibi. Kitle iletişim araçları konusunda önemli bir uzman, bir keresinde bana şöyle demişti: "Herkes sanıyor ki kamuya açık bütün bu yeni kanallar kullanıma girdiğinde, bunlar siyasal bilginin, özgürlüğün yeni bir kaynağını oluşturacak; gruplar kendi konumlarını dile getirebilecekler vb. vb." Bu uzman şöyle devam etti: "Oysa gerçekte karşımıza çıkacak şey, bir yemek

1 Bakınız Oscar Negt, Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience: Toward an Organizational Analysis of Proletariat and Middle Class Public Opinion;* Minneapolis, University of Minnesota, 1992. (E.N.)

pişirme kanalı, bir pornografi kanalı, balıkçılıkla ilgili bir kanal vb. olacak." Sonunda şu oldu: Kitle iletişim araçları, bugün artık dünyada bir, iki ya da üç kişi tarafından yönetilen ve yukarıda anlatılanların tam tersi olan, son derece büyük boyutlu tekellere dönüştü. Bu nedenle, bütün bu alanlarda kitle iletişim araçlarının getireceği olanaklarla ilgili bu düşünce, bence zamanımızda gücünü gerçekten iyice yitirdi.

Bu nedenle, biz de ister istemez Habermas'a, onun kamusal alanın ne olması gerektiğiyle ilgili, Aydınlanmaya özgü bu kavramların en güçlü biçimde yeniden dile getirilişi olan, kamusal alan kavramına dönmüş oluyoruz. Ama işte burada da gene bu kavram, özel mülk, ulaşılabilirlik, iktidar vb. ile sıkı sıkıya bağlantılı. İkinci olarak da, bu kavram parlemento sistemi ve parlemento yoluyla temsil ediliş kavramıyla birbirine girmiş durumda. Sanki gruplar, kendi içlerinde temsil ediliş idealine hâlâ bir özlem taşıyorlar. Ama bu gruplar artık kendilerini temsil etmek istiyorlar ve politik grupları olsun istemiyorlar. Belki de temsil edilme, bundan daha karmaşık bir şeydir. Belki de grupların kendilerini temsil edebilmeleri olanaklı bir şey değildir. Burada anlatmak istediğim, kitle iletişim araçlarında varlığını sergilemenin ille de iyi bir şey olmadığı değil. Başka deyişle, bence, Amerika'daki popüler televizyon programlarına vb.'ye baktığımızda, siyahların varlığının çok ağır bastığı görülüyor. Komedyenler, durum komedileri yüzde açısından bakıldığında Birleşik Amerika'daki siyah nüfusla tam bir oransızlık içinde bile olabilir. Öyle görünüyor ki bu, belli bir bakış açısından çok iyi bir şey, çünkü siyah insanlara karşı olan önyargıyı ortadan kaldırmada, beyazların siyahların da tıpkı kendileri gibi olduklarını düşünmelerinde, bu nedenle de daha duyarlı olmalarında başka her şeye göre daha etkili oldu. Bundan dolayı, bu gibi diyalektik karmaşıklıkları hiçbir zaman gözden kaçırmak istemeyiz; sonra, bu türden bir varlık sergilemenin çeşitli olumlu etkileri de olabilir. Ama, öte yandan, Amerikan televizyonunda bütün bu siyah eğlence dünyası kişiliklerinin varlığının, her nasılsa siyah kimliğin dışavurulması olduğunu söylemek de gelmiyor insanın içinden. Bunu söylemek olanaksızdır. Bununla birlikte, rap müziği gibi belli sanat biçimlerinin Amerika'daki kamusal alanda siyah kimliğin varlığını daha baskın olarak sergilediği doğrudur.

Gene de, sanırım gerçek sorun şurada: Habermas'ın "tamamlanmamış proje" diye adlandırdığı şey olarak kamusal alan konusunda nasıl bir ideal benimsenirse benimsensin, bu projenin tamamlanması için en iyi yer televizyonmuş gibi görünmüyor. Televizyon, kamusal alanın öbür, daha eski biçimlerini yok ediyor; bugün artık yalnızca konuşmalardan oluşan radyo programları ya da bizim ülkemizde hepsi baştan sona çürümüş, değersiz haber kaynakları oluşturan gazeteler gibi. Bu nedenle, kamusal alanın, başlangıçta düşünülmüş olan yazgısı bu da olamaz. Bu yakınlarda, siyasette ve felsefede bugün dünyada kesinlikle en önde gelen kişilerden biri olan Pierre Bordieu'nün çok ciddi bir saldırı oldu. Fransa'da televizyonun yozlaşması üzerine çok büyük bir tartışma yürütülüyor. Orada, önceleri kültür açısından daha ağırlıklı bir televizyon var-

mış. Kanımca bu, bazı olası kamusal alanlarla televizyon arasındaki sorunlu ilişkiyi daha belirgin olarak ortaya çıkarıyor. Sanırım bu nedenle, kamusal alanın iyi bir kavram olup olmadığını bile sormak zorunda hissediyorum kendimi. Artık orada da, başka bir şeye gereksinme duyup duymadığımızı.

*İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman*

majüskül

# Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı? Küreselcilik, Sömürgecilik-Sonrası ve Tarihin İnkârı*

Arif Dirlik

Bizimki, bir başka paradokslar çağı gibidir. Yerelleşme küreselleşmeye eşlik etmekte, kültürel türdeşleşme kültürel heterojenleşme ısrarı karşısında gerilemekte, ulusallaşmanın çözülmesi ise etnikleşme tarafından fazlasıyla dengelenmektedir. Kapitalizm, tam da sosyalizm karşısında kazandığı zafer anında, kendini, farklı kapitalizm kültürlerinin uyuşmazlığı konusunda endişelenir bulmuştur. Tarih bugünü anlamak konusunda geçerliliğini gittikçe yitirirken tarihle meşguliyet sürmektedir. Postmodernizm tarafından biçimlendirilmiş diğer şeyler gibi, geçmişin kendisi de, tutanın elinde kalır hale gelmiş, biz ondan ne söylemesini istersek onu dile getirir olmuştur.

* Bu makale,"Colonialism and Its Discontents: An Interdisciplinary Forum" (Institute of Ethnology, Academia Sinica, 8-9 Temmuz 1997) adlı konferansta sunulmuştur.

Aşağıda ele aldığım ise bu paradokslardan bir başkası: Avrupamerkezciliğin paradoksu. Düşünsel ve kültürel yaşamda Avrupamerkezciliğin reddi öyle bariz bir gereklilik olarak görünmektedir ki bundan bir paradoks olarak bahsetmek tuhaf kaçabilir. Yine de, Avrupamerkezciliğin de, tam da küresel boyutta bir zafere ulaştığı anda tetkik ve eleştiriye maruz kaldığını söylemek yanlış olmaz. Günümüzde, Avrupamerkezciliğin nihai zaferine mi yoksa eli kulağında çöküşüne mi şahit olduğumuz, onu nasıl anladığımıza ve nerede konumlandırdığımıza bağlıdır. Avrupamerkezciliğin söz ve yazı dışı edilebileceğine ilişkin yaygın varsayım, aşağıda belirteceğim üzere, Avrupamerkezciliğe dair indirgemeci ve kültürel olan üzerine temellenmiş (kültürelci) bir anlayışa dayanmaktadır. Avrupamerkezciliği, diğer konumları sorgulamadan bırakıp, salt kültürel bir görüngüden ibaret saymak geçmişin boyunduruğundan özgürleşmeye çalışan bir şimdinin belirlenmesinde Avrupamerkezciliğin oynayabileceği hayati role olan ilgiyi dağıtmaktadır. Burada söz konusu olan, tüm karmaşık bileşenleriyle birlikte 'modernlik'tir ve Avrupamerkezcilik onun şekillendirici anını oluşturmuştur. Nasıl Avrupamerkezcilik modernlik ile ilişkilendirilmeden anlaşılamazsa, bir kavram olarak Avrupamerkezcilik de ancak modernlik bağlamında bir özgüllüğe kavuşur. Bu nedenle, aşağıda, Avrupamerkezciliği daha en başta tanımlamak yerine, onu bir bağlama yerleştirerek kendisine –ve ona karşı duran birçok sava– biraz tarihsellik aşılamayı amaçlamaktayım.

Eğer Avrupamerkezcilik modernliğin düşünülmesi açısından hayati bir öneme sahipse, ikinci olarak ortaya koymamız gereken soru onun reddinin aynı zamanda tarihin inkârına yol açmadan yapılıp yapılamayacağıdır. Bu soru, diğer "merkeziyetçiliklerin" oluşturduğu çerçeve bağlamında, tarihsel bir görüngü olarak Avrupamerkezcilikle yüzleşmeyi gerektirmektedir; diğer bir deyişle, modernliğin Avrupa-Amerikalı tarzda üretiminin, yayılımının ve egemenliğinin değerleri ve süreçleri açısından önceki egemenlik biçimlerinden, örneğin "Çinmerkeziyetçilik"ten farklı olduğu yönler ile hesaplaşmayı zorunlu kılmaktadır. Avrupamerkezciliğin tarihsel bir sorun olarak değerlendirilmesinde, ona yöneltilen önceki eleştirilerin de dikkate alınması gereklidir. Bu sonuncusu, Avrupamerkezciliğe dair çağdaş eleştirilerin tarihselliğini incelemek açısından özellikle çok önemlidir; söz konusu eleştirilerin, hem geçmiş ile hem de gücün çağdaş düzenlenişi ile ilişkileri anlamında.

Sonuç olarak benim önerim, Avrupamerkezciliğin köktenci bir eleştirisinin bütün modernlik tasarısının, aynı anda hem kültürel hem de özdeksel yönleriyle kavranan bir yaşam-dünyası olarak, köktenci bir eleştiriye dayanması gerektiğidir. Günümüzde modernlik yalnızca Avrupa-Amerikalı değil, eşit ve tek tip bir biçimde olmasa da, çeşitli türdeki ulus aşırı yapılar, gelişme ideolojileri ve gündelik hayat deneyimleri aracılığıyla küresel olarak yayılmıştır. Ne coğrafi anlamıyla Avrupa-Amerika çıkışlıdır, ne de aracılarının Avrupa-Amerika kökenli olması şarttır. Diğer bir deyişle, Avrupamerkezciliğin köktenci bir eleştirisi, küreselciliğe ve sömürgecilik-sonrasına ilişkin çağ-

daş sorularla hesaplaşmalı ve çözümlemeyi yaşam-dünyası üzerinde verilen çağdaş mücadelelere yönlendirmelidir. Burada belirtmeliyim ki, Avrupamerkezciliğin eleştirisi günümüzdeki her türden güce ilişkin eleştirinin içkin bir unsurudur; feminist eleştirilerden ırksal olanlara dek. Zaman zaman, sanki bir şekilde Avrupamerkezcilikten kurtulsak dünyanın sorunları çözülecekmiş gibi görünmektedir. Bu, tabii ki, saçmadır. Avrupamerkezciliğe dair birçok şeyi gözden kaçırmakla kalmaz, dünyanın geri kalanı hakkında daha da fazlasını göz ardı eder. Göz ardı edilenlerin hiç de önemsiz olmayanlarından biri de Avrupa-Amerika'da konumlanmış kimi aracıların Avrupamerkezciliğe önayak olmalarına rağmen, bu konuda tek ya da en önemli durumda olmadıklarıdır. Avrupamerkezcilik küresel bir alınyazısı değildir ama küresel alınyazılarıyla ilgili ciddi tüm düşünüş girişimlerinin yüzleşmesi gereken bir sorundur. Bu sorunlar, Avrupamerkezciliği, kendi seçkinler-arası güç mücadelelerinde bir kimlik sorunu olarak görenlerin eline bırakılamayacak denli ciddidir.

## Avrupamerkezcilik: Ne ve Nerede?

Bir anlamda, Avrupamerkezciliğin ne olduğu ve nerede konumlandığı yeterince açıktır. Avrupamerkezcilik, en azından 19. yüzyıl sonlarından başlayarak, yalnızca Avrupa-Amerika'da değil, küresel çapta, modernliğin uzamsallıklarının ve zamansallıklarının anlaşılmasında vazgeçilmez bir öneme sahip olmuştur. Uluslardan kıtalara, okyanuslardan Üçüncü Dünyaya kadar tarihi düzenlerken kullandığımız uzamsal kavramsallaştırmalar, esas anlamıyla, Avrupamerkezci bir modernliğin içerimlerindendir. Belki de daha etkili olan, Avrupa-Amerikalı toplumlara ait belirli bir tarihsel sürecin dünya çapında bir teleolojide son bulacağından yola çıkılarak yapılan zaman imlemelerinde görüldüğü şekliyle, zamansallıklara dair dünyanın, Avrupamerkezci bir kavramsallaştırması olmuştur. Sosyal bilimlerde, bu olgu, modernleştirme söyleminin burjuva formülasyonları aracılığıyla olduğu kadar Marksist olanları tarafından da "kuramsal" olarak pekiştirilmiştir. Tarihin kendisi de, Nicholas Dirks'ün özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, "modernin bir göstergesidir".[1] Son yüzyıl içinde, özellikle de İkinci Dünya Savaşı'ndan beri, tarihin yapılandırılması açısından Avrupamerkezcilik bilgilendirici bir ilke olagelmiştir; yalnızca Avrupa-Amerikalı tarihyazımı bakımından değil, dünya genelindeki egemen tarihyazımlarına ilişkin uzamsal ve zamansal varsayımlar üzerinde de. Avrupa-Amerikalılar dünyayı fethettiler, mekânlara yeni adlar verdiler, ekonomileri, toplumları ve politikaları yeniden düzenlediler ve diğer birçok şey gibi, zaman ve uzama dair modern-öncesi düşünüş biçimlerini de ya silip geçtiler ya da bir kenara ittiler. Bu süreç içerisinde, daha önce eşi görülmedik bir biçimde, tarihi kendi öz-imgeleri doğrultusunda evrenselleştirdiler. Bu öz-imge açısından hayati önemde olan ise, us ve bilim ile donatılmış bir şekilde, evrensel us

1 Nicholas Dirks, "History as a Sign of the Modern," *Public Culture* 2.2 (1990): 25-32.

adına zamanı ve uzamı fethedecek, yeniden düzenleyerek toplumları ussallık alanına dahil edecek ve insanlığın gelişmesinin taleplerini yerine getiren ve daima ileriye doğru giden evrensel bir tarihi üretmek uğruna, alternatif tarihsel yönelimleri zapt edecek ussalcı hümanist özneye dair bir paradigmanın bir tarih öznesi olarak, Avrupa Aydınlanmacılığı tarafından inşa edilmesi idi. Bu paradigma, Avrupa-Amerikalı tarih deneyimini insanlığın kaderi kılmış ve böylece de dönüştürücü emelleri sonucu dünyaya çektirdiği acıların ussallaştırılmasına hizmet etmiştir.

Şimdilik Avrupamerkezciliğin böylesi bir biçimde ele alınışına karşı hemen akla gelebilecek bir itirazı göz ardı edelim; yani bunun yeniden yapılandırmadan en yoksun Avrupamerkezciye yaraşır, ideolojik bir Avrupamerkezciliğin tekrarından ibaret olduğu şeklindeki itirazı. Söz konusu sunumda tarihsel bir görüngü olarak Avrupamerkezciliğin bütünlüksüzlüğüne işaret eden hiçbir şey yoktur çünkü bu ele alış tarzı, Avrupamerkezciliğin tarihini harekete geçiren ve iddialarını sınırlayan çelişkilerden olduğu kadar, onun tarihselliğinden de habersizdir. Bu sorulara bir sonraki bölümde döneceğim. Şimdi ele alınması gereken acil konu ise Avrupamerkezciliğin nerede konumlandırılacağıdır.

Öncelikle, sömürgecilik-sonrası ve küreselcilik tarafından olmak üzere, Avrupamerkezciliğe ilişkin verilen çağdaş yanıtlarda, kültür ve söylem, en yaygın konumlandırma biçimleri olarak göze çarpmaktadır.[2] Günümüz dünyasındaki durumu geçmiş ile ilişkilendirme konusunda sergiledikleri tavırda aslen çok farklı, hatta taban tabana zıt olmalarına rağmen, sömürgecilik-sonrası ve küreselcilik, Avrupamerkezciliğin ya da Avrupamerkezci modernliğin konumlandırılması açısından aynı şeymiş gibi görünebilmekte ve bu nedenle de kimi kültürel eleştirmenler tarafından birbirine karıştırılabilmektedir.

Aslında aralarındaki farklar gayet derin yöntembilimsel ve tarihsel farklardır. Yöntembilimsel olarak söylemek gerekirse, sömürgecilik-sonrası bakışı, en yaygın biçimlerinde (en azından, Birleşik Devletler'de) dünyanın yapılandırılması konusundaki "kuruşsal kategoriler"e dair sorulardan kaçınmaya çalışırken, kimliklerin belirlenmesinde yerel etkileşimlere vurgu yapmaktadır; böylece birçok açıdan köktenci bir yöntembilimsel bireyselciliğin izinden giderken, tarihsel açıklamalarında da durumcu bir çizgi sürmektedir. Diğer taraftan küreselcilik bakışı, en soyut düzlemde işleyen güçler aracılığıyla, dünyanın yapılandırılmasına dikkat çekmekte ve kimi durumlarda da böylesi bir soyutlamada toplumsal kuramın bilimselci vaatlerini olumlayan yönler bulmaktadır. Belki de bir bu kadar ilginç olan bir başka fark ise, her ikisinin şimdi ile geçmiş arasında kurdukları ilişkiler arasındadır. Şimdinin öngörüleriyle

2 Bu, kültür ve söylemin, yalnızca sömürgecilik-sonrası ve küreselcilik için yaygın birer tercih olduğu anlamına gelmez. Burada yeni bir kültürelcilik olarak betimlediğim şey aslında genel olarak çağdaş eleştirel düşüncenin bir parçasıdır ve yapısalcılık-sonrası, postmodernizm, kültürel araştırmalar, feminizm vs., gibi çeşitli alanlardaki 70'lerden başlayarak kültür ve söyleme geçişten kaynağını alır.

donanmış bir şekilde, sömürgecilik-sonrası söylemle ilgilenenler yine aynı içgörüler aracılığıyla geçmişi yeniden yorumlayarak yol almaktadırlar. Bu bakış açısından Avrupamerkezcilik, tarihi biçimlendirmek yerine yerel etkileşimlerin karmaşıklığını gizlemek için geçmişin üzerine çekilmiş ideolojik bir perde olarak algılanmaktadır; sömürgecilik-sonrası anlayış ise "melezlik" kavramıyla fazlasıyla ifade ettiği şekliyle geçmişi gerçek karmaşıklığıyla yeniden keşfetmenin bir yolunu sunmaktadır. Geçmişin bu şimdici sömürgeleştirilmesine karşın, küreselcilik, "küreselliğin mevcut durumu ile birçok muhtemel geçmişi" arasında bir "kopuşun" olduğunu bildirmektedir.[3] Küreselciliğinki, erken dönemlerin benzer bilinçliliklerinden ayrı tutulması gereken bütünselin bilincidir; fakat, gerçekte yaptığı, Avrupamerkezciliğin böyle bir bütünselliği ("onun birçok geçmişini") yaratmadaki rolünü inkâr ederek Avrupa-Amerika'nın ötekisinin bu yaratımda yer almış olabileceği olasılığınının önünü açmaktır.

Bir tutarlılık iddiası taşımayan entelektüel yönelimleri, eklemlenmelerinden birine ya da diğerine indirgemek niyetinde olmamakla birlikte, yukarıda işaret ettiğim farklılıkları sırasıyla, sömürgecilik-sonrası bakışının ve küreselciliğin sözcüsü olarak ünlenmiş kişilere ait iki alıntı aracılığıyla örneklemeye çalışacağım.[4] Sömürgecilik-sonrası eleştiri hakkında çıkmış birkaç önemli kitabın editörleri şöyle yazmıştır:

> "Avrupa emperyalizmi farklı zaman ve yerlerde çeşitli biçimler almış ve gerek bilinçli bir planlama yoluyla, gerekse koşullar uyarınca ilerlemesini sürdürmüştür. Bu karmaşık gelişmenin sonucu olarak, emperyal yayılım *planının* öngörmediği bir şeyler oldu: Muazzam derecede saygın ve güçlü olan emperyal kültür kendini, bu olağanüstü güçteki emperyal kültürel bilgiyi hiçe sayan, aşındıran ve hatta onun yerini almaya çalışan birçok yerli ve yerel öz-belirlenim *sürecinden* beslenerek büyüyen sömürge-karşıtı direniş projeleri tarafından ele geçirilmiş buldu. Sömürgecilik-sonrası yazınlar, emperyal kültür ile karmaşık yerli kültürel pratikler arasındaki işte bu etkileşimden doğmuştur. Sonuç olarak, sömürge-son-

3 Michael Geyer ve Charles Bright, "World History in a Global Age," *American Historical Review* (Ekim 1995): 1034-1060, s. 1042.

4 Başka bir yerde de belirttiğim üzere, sömürge-sonrası eleştiri oldukça geniş politik (ve dolayısıyla da entelektüel) bir yelpazeyi kaplar: Gayatri Spivak'ın Marksist feminizminden Homi Bhabha'nın özgürleşimci benzeri yaklaşımına ve en son Stuart Hall'a dek uzanarak. Birleşik Devletler ve Birleşik Krallık'taki Reagan-sonrası ve Thatcher-sonrası akademisyenlerin imgelemlerinin sömürge-sonrası eleştirinin daha özgürleşimci çeşitlemeleri tarafından ele geçirilmiş olması pek de şaşırtıcı değildir, çünkü bu yalnızca düşüncelerin algılanışı açısından bağlamın önemine işaret eder. Aynı şey, kendisi de oldukça çeşitli entelektüel ve politik yönelimleri kapsayan küreselcilik için de söylenebilir: Kozmopolit bir dünyaya bel bağlayan solculardan tutun da kozmopolitçiliğin dünyayı bilimsel yollarla anlama istemine ayak uydurmasını güvence altına alacak olan ussal tercih siyaset bilimcilerine kadar herkeste Avrupa-Amerika'nın hegomonyası okunmaktadır. Sorun pek de yeni sayılmaz. Sermaye uzun zamandır küreselleşme peşinde koşmaktadır. Aynı şekilde olmasa da solcular da. Günümüzde farklı olan ise solcuların sermaye tarafından sunulan küreselleşme öngörülerinin cazibesine kapılmış olmalarıdır.

rası kuram kendisini tanımlayan adın ortaya çıkmasından çok daha önce vardı."[5] (Vurgular aslındaki gibidir.)

Demek ki sömürgecilik-sonrası bakış, önceleri bilincine varamadığımız ama uzun süredir ortalarda olan bilgi biçimlerinin günümüzdeki ifadesinden ibarettir. Bilginin söylemsel olarak yeniden yapılandırıldığına inananların bu cümlenin pozitivist içerimlerinden habersiz oluşu ise hiç de küçümsenecek bir durum değildir.

Buna karşın küreselcilik yandaşları, şimdi ile geçmiş arasında sağlamaya çalıştıkları kopuş hakkında –buna şimdiki durum ile bu duruma neden olmuş olabilecek etmenler arasındaki kopuş da dahildir– kendilerinden çok emin görünmektedirler. Toplumsal kuramın küreselleşmesinin ateşli yandaşlarından biri olan Roland Robertson şöyle yazmaktadır:

> Kanımca, dünya düzeninin makro-yapılanmasına ilişkin sistematik bir anlayış, her türdeki çağdaş kuramın geçerliliği açısından vazgeçilmez niteliktedir ve böyle bir anlayış, *bütünleşmiş bir dünyaya doğru yönelimi kolaylaştıran etkenlerin – örneğin, kapitalizmin yayılmasının, Batı emperyalizminini ve küresel bir medya sisteminin gelişmesininin, genel ve küresel bir aracı-yapı (ve/veya kültür) izleğinden analitik olarak ayrıştırılmasını* içermelidir. Bu iki küme arasındaki ampirik ilişki çok önemli (ve tabii ki karmaşık) olmakla birlikte, ikisinin birbirine karıştırılması birçok zorluğa yol açmakta ve çağdaş dünya düzeninin *temel* ve *değişen* unsurlarının anlaşılmasının önünde engel oluşmaktadır.[6]

Sömürgecilik-sonrası ve küreselcilik tasarımları görünüm itibariyle taban tabana zıttır: Biri yerel olanlar dışındaki tüm yapılanmaları reddederken, diğeri küresel yapıları gözler önüne sermeye çalışmakta; biri durumlara özgü bir tarihselcilikle incelerken, diğeri çetrefil ampirik ilişkilerin büyük/bütünsel kuramlara ayak bağı olduğunu düşünmekte; biri geçmişi yeniden gözden geçirirken, diğeri onunla bir kopuş iddiası taşımaktadır.

Ve yine de birbirlerine yerel ile küresel arasındaki ilişki ile bağlı oldukla-

5 Bill Aschroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin (der.), *the postcolonial studies reader* (London and New York: Routledge, 1995), s. 1. Sömürgecilik-sonrası kuramın sorunlarına ilişkin daha uzun boylu eleştirileri başka bir yerde dile getirmiştim. Buradaki tartışmanın büyük bir kısmı söz konusu eleştirilerden yola çıkmaktadır. Bu eleştiriler için bkz. Arik Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder, CO: Westview Press, 1997). Özellikle tarihe dair soruların bakış açısıyla ilgili olarak bkz. Introduction ("Postcoloniality and the Perspective of History"), "Three Worlds or One, or Many: The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism" ve "Postcolonial or Postrevolutionary: The problem of History in Postcolonial Criticism."

6 Mike Featherstone (der.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (London: Sage Publications, 1994) içinde Roland Robertson, "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept", s. 15-29, s. 23. Daha uzunca olan bölümdeki vurgular bana aittir. Daha enine boyuna bir eleştiri için bkz. Arif Dirlik, "Globalization, Areas, Places," Center for Asian Studies- Amsterdam (CASA) Working Papers (1997).

rından aralarına girebilecek sınırları (ya da yapıları) yıkmak gibi ortak bir emeli paylaşmaktadırlar. Sömürgecilik-sonrası ile küreselciliği uzlaştırmaya çalışan bir yazarın deyişiyle,

> ...asli ve temel bir gerçeğe işaret etmek gerekir. Aktarmakta olduğum bu gibi merkez-dışı postmodern etkiler ve iddialar, 'üç ayrı dünya' kuramının dayandığı iki ana varsayımın, küreselleşmenin günümüzde vardığı aşamada çözülmesinden kaynaklanmaktadır...Bu kuram tarafından belirlenen/dayatılan kültürel sınırlar sayesindedir ki hem gizemlerinden sıyrılmış geçmişte hem de avant-garde şimdide kültürel iç içe geçişme ve sınır tanımamazlık normal bir durum olarak karşılanabilmektedir.[7]

Bu ifadeyi okurken, bu "üç dünya kuramının", dünyanın Avrupamerkezci anlayış tarafından haritalanmasında içkin olarak mevcut olduğunu aklımızda bulundurmalıyız. Buell, burada kimi acil kaygılardan dolayı, yukarıda üzerinde durmaya çalıştığım ayrımlara rağmen sömürgecilik-sonrası kuram ile küreselciliği ortak noktalarını eklemlemleyerek bir araya getirmektedir: Her iki durumda da Avrupamerkezcilikle kültür alanında hesaplaşılması gerektiği varsayımı vardır ve geçmiş ile şimdi arasında kurdukları ilişki bakımından ne denli farklı olsalar da, her ikisinde de tarihin inkârı söz konusudur. Kimlik oluşumları ve müzakerelerine yaptığı vurgudan da anlaşılabileceği gibi sömürgecilik-sonrası kuramının, kültüre atfettiği önemden yana bir gocunması olmamakla birlikte Roland Robertson gibi biri bile, "aracı-yapı (ve/veya kültür) izleği" ile küreselleşmenin en başta ortaya çıkmasına neden olan güçlerin birbirinden ayrıştırılması konusunda gayet endişeli görünmektedir.[8] Sömürgecilik-sonrası kuramcıları için olduğu kadar, küreselciler için de "çağdaş dünya düzeninin temel ve değişen unsurlarının anlaşılmasının" önünde "engel" oluşturan iktisadi, toplumsal ve politik güç sınırlarını müzakere etmektense kültürel sınırları müzakere etmek daha kolaydır.

Kültürün yalnız özerkliğini değil aynı zamanda önceliğini de savunan kültürelci açıklamaların ışığında ele alındığında, sömürgecilik-sonrası ve küreselci bakışların tarihin inkârına ilişkin bir ortaklığı paylaşmaları da pek şaşırtıcı değildir. Anthony Smith'in de gözlemlediği gibi, burada "geçmiş ile ilişiği kesilmiş...uzamda alabildiğine yayılmış" bir "küresel kültür kavramının zamansızlığı" söz konusudur.[9] Buell'in birçok geçmişi bir tür postmodern *pastiş* halinde yeniden bir araya getiren ifadesinde, bu zamansızlık gayet açıkça gözler önüne serilmektedir. Geçmişin şimdiden pek de farklı olmadığını fakat şimdi, kendisi-

7 Frederick Buell, *National Culture and the New Global System* (Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 1994), s. 336-337.

8 Kültürün önceliğine ilişkin daha da uzlaşmaz bir sav için bkz. Featherstone, op. cit., içinde Rob Boyne, "Culture and the World-system," s. 57-62. Burada Boyne, Immanuel Wallerstein'e kültürü iktisadi ve politik çözümleme ile bir arada ele aldığı için çatmaktadır.

9 Featherstone op. cit., içinde Anthony D. Smith "Towards a Global Structure?", s. 171-191, s.177.

ne potansiyel bilinçliliğini kazandırana dek geçmişin bundan habersiz olduğunu dile getiren Ashcroft, Griffiths ve Tiffin için bu daha da geçerlidir.

Burada ele alınan soru artık yeterince açıklık kazanmış olmalı. Avrupamerkezciliği, gönderme yaptığı güç yapılarına başvurmadan tüm anlamıyla kavramak mümkün müdür? Diğer taraftan, ister sömürgeleştirme, ister geçmişten kopuş iddiaları aracılığıyla olsun, ortadan kaldırmaya çalıştığı geçmişe ait bakış açılarını dikkate almadan, şimdiyi ve onun geçmiş üzerinde veya karşısında sahip olduğu iddiaları tüm tarihselliği içinde anlamak mümkün müdür? Her iki soru da Avrupamerkezciliğin, hem tarihsel bir görüngü olarak oluşumları ile birlikte, hem de yalnız Avrupa-Amerika'da değil, tüm küresel modernlik için kendisinin belirleyici an olmasını sağlayan aracıları da içerecek şekilde ele alınmasını gerektirmektedir.[10]

## Tarihin Bakış Açısından Avrupamerkezcilik:

Aşağıda ileriye sürdüğüm sav kısaca şöyle ifade edilebilir: Tarihsel bir görüngü olarak Avrupamerkezcilik, ne son beş yüzyılda Avrupa-Amerika'nın ürettiği güç yapılarından, ne de bu yapıların yarattığı Avrupamerkezciliğin evrenselleştirmiş olduğu tarihsel iddialardan ve küresel alana yaydığı etkilerden bağımsız olarak anlaşılabilir. Söz konusu güç yapıları, iktisadi (kapitalizm, kapitalist mülk ilişkileri, piyasalar ve üretim biçimi, emperyalizm, vs.), politik (ulus devletler sistemi ile ulus biçimi ve en önemlisi dünyanın yeniden düzenlenmesi sonucu ortaya çıkan sorunlarla baş edecek yeni örgütlenmeler, yeni yasal biçimler, vs.), toplumsal (birey temelli toplumsal biçimlerin teşvik edilmesinin yanında sınıfların, cinsiyetlerin, ırkların, etnik kimliklerin ve dini biçimlerin üretilmesi) ve kültüreldir (zamana ve uzama dair yeni kavramlar, iyi bir yaşama ilişkin yeni fikirler ve yaşam-dünyası hakkında kalkınmacı yeni bir kavram). Bu liste feci şekilde yetersiz olduğu kadar sınıflandırmaların kendileri de, kabul etmek gerekir ki, oldukça sorunludur; fakat yine de Avrupamerkezcilik sorununun başına buyrukluğunu gözler önüne serdiği ölçüde benim buradaki amacıma yeterince hizmet etmektedir. Kültürün özerkliği konusunda gayet üretken bir saptamadan yola çıkıp daha sonra kültür ve söylemleri politik iktisada dair sorulardan yalıtarak ilerleyen ve hatta kültürü yaşamın diğer yönlerine göre öncelikli bir konuma sahip, ayrıcalıklı bir alana dönüştüren kültürelci bir değerlendirme ancak Avrupamerkezciliğin tarihsellik ve toplumsallıktan yoksun bir kavrayışında son bulabilir. Bu da, kendi ortaya koyduğu sorunun idrakine bile varamadığı anlamına gelir. Her şeye rağmen kapitalizm, "farklı kapitalizm kültürleri" olasılığı dikkate alınmaksızın, yalnızca yeni iktisadi biçimlerle kalmayıp Avrupa-Amerika'dan yayılan kimi temel değerlerin de aracılığı görevini mi üstlenmektedir? Partha Chatterjee'nin öne sürdüğü gibi, milli-

10 John Tomlinson'un *Cultural Imperialism* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991)'de dile getirdiği, Avrupamerkezcilikten çok modernliğe dikkat etmemiz yollu gerektiği görüşe katılıyorum. Ne var ki, sırf bu yüzden böylesi bir dikkat kayması sonucu Avrupa-Amerikalı aracının tamamıyla tablodan çıkarılabileceğine katılmıyorum.

yetçilik "izleksel" olarak içinde Avrupa-Amerikalı Oryantalizmin temel varsayımlarını mı barındırmaktadır?[11] Belli medya biçimlerinin, içeriklerinden dahi bağımsız olarak salt varlıkları, gündelik yaşama küresel çapta yeni değerler mi sokmaktadır? Avrupamerkezciliğin aracılığını üstlenen "özdeksel" aracılar için söylenebilecek olanlar Avrupamerkezciliğin kültürel yapılanmalarının özdeksel güçleri ele geçirmesi durumunda tersten gözlemlenebilir. Herhangi bir zamanda dünyanın mevcut haritalanmasının Avrupa-Amerikalı bir yapılanma olması –bu şema diğerleri tarafından içselleştirilmiş ve de yaşam-etkinliğinin sınırları ve amaçlarını şekillendirmekte iken– bir şeyi değiştirir mi? Bu bakımdan özellikle önemli olan ve benim de aşağıda daha fazla değinmeye çalışacağım konu ise kalkınmacılık ideolojisidir.

Bu yapılar sorununu yeniden gündeme getirmenin, toplumsal görüngüyü birkaç unsurundan birine indirgeyen bir "işlevselciliğe" yol açacağına ilişkin bir tür endişe çağdaş düşüncede yer etmiş gibidir.[12] Şimdilik kültürelci işlevselciliğin de diğerleri gibi bir işlevselcilik olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakalım. Tarihsel olarak çakışan ve kimi yapısal ya da yapılanmacı ilişkilerde kendini gösteren çeşitli görüngülerin anlaşılması, ne bu görüngülerin bir ya da daha fazla sayıya indirgenmesini, ne de aslen yapıları işlevselleştirmeye yönelik çabaları alttan alta çürütmeye yarayan çelişkiler yumağını göz ardı etmeyi gerektirir. Aslında, işlevsellikleri ve çelişkisellikleri ile olduğu kadar bütünsellikleri ve özgüllükleriyle, işte bu ilişkiler yumağı sayesinde, tarihteki farklılıkları tutarlı bir şekilde kavramak mümkündür; hem sömürge-sonrası alternatifte ya da kesin uzamsal ve zamansal göndermelerin olmadığı coğrafyasızlaştırılmış bütünlüklerde, hem de küreselci alternatiflerde görüldüğü üzere "tarihin, birbiriyle bağlantısı olmayan anlamsız öyküler çorbası haline geldiği uç bir özgülcülükte son bulabilecek"[13] kendine gönderme yapan yerelleştirilmiş farklılıklar sayesinde değil.

Eğer Avrupamerkezciliğin şimdiki haliyle pek de Avrupa-Amerikalı bir görüngü olmadığını dikkate alırsak, konunun karmaşıklığı daha da göz korkutucu bir hal alır. Avrupamerkezcilik ile ilişkilendirdiğimiz birçok şey artık dünya çapındaki toplumların birer parçası haline gelmiştir. Bu nedenle "Avrupa ve

11 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

12 Oldukça düşüncesiz bir şekilde kaleme alınmış bir makalesinde Stuart Hall, (Robert Young'ın yanı sıra) bu yazarı ("kadim" olduğu kadar "ilkel" bir) "işlevselcilik"le suçlamıştır. Bkz. Ian Chambers ve Lidia Curti, *The Postcolonial Question: Common Skies Divided Horizons* (New York: Routledge, 1996) içinde Hall, "When was 'the Postcolonial'? Thinking at the Limit" Bu suçlama, pek bir yorum gerektirmemekle birlikte şunu belirtmeliyim ki formülasyonlarına minnet borçlu olduğum böylesine ayrıcalıklı bir kültürel eleştirmenin potansiyelinin oldukça altında kalmaktadır. Hall'un eleştirisi, kültürelciliğin ve işlevselciliğin yöntembilimsel sorunlarından çok Britanya Marksizmindeki Thatcher'cı-sonrası değişimle ilgilidir. Bu değişim için bkz. Chantal Mouffe, "The End of Politics and the Rise of the Radical Right", *Dissent*: 498-502.

13 Ken Armitage, "The 'Asiatic'/Tributary Mode of Production: State and Class in Chinese History," Ph. D. Dissertation, Asian and International Studies, Griffith University (Australia), 1997, s. 3.

Ötekileri" diye bir şeyden bahsetmek yanıltıcı bir safdillikten başka bir şey değildir. Küresel yapılardan gündelik iktisadi uygulamalara, devlet oluşumlarından evde yürütülen işlere, kalkınma ideolojilerinden tüketici kültürlerine, feminizmden politikada ırk ve etnik kimliğin merkezileşmesine kadar her yerde Avrupa-Amerika'nın miraslarına rastlamak mümkündür; ilk zamanlarındaki Franz Fanon gibi, Ashis Nandy de bu mirasları "Avrupa'nın Ötekileri"ne ait tinler arasında konumlamaktadır.[14] Bunlar aynı zamanda, toplumu kuramsallaştırmaktan tarihi anlamaya kadar, tüm dünyayı düşünüş biçimlerimizde de mevcuttur. Modern-öncesi ve bu anlamda "tarihsel" öncesi bilme biçimlerine dair iddiaların öne sürüldüğü günümüzde bile bu gibi iddialar inandırıcılıklarını yitirmektedirler çünkü modernci bir tarihselciliği reddetme çabası bile kendi tarihselliğine ilişkin bir öz-bilinçlilik tarafından koşullandırılmıştır. Ve zaten Avrupamerkezci haritalamalar miras kalmasaydı dünyayı nasıl yazıya geçirebilecektik ki? Avrupamerkezcilik karşıtlığı da dahil olmak üzere, bu mirasa başvurmadan dünyayı yazıya geçirmek kavranılamaz bir hal alabilir. Nasıl bugün sınıflara, cinsiyetlere, vs. gönderme yapmaksızın dünyayı düşünmek imkânsızlaşmışsa, modern-öncesilere (ve hatta belki de postmodern-öncesilere) de piyasada metaların müzakere edilebildiği gibi kimliklerin de müzakere edilebileceği fikri şaşırtıcı gelmiş olabilir.

Avrupamerkezciliğin yayılımcı özelliğinin farklı boyutlarıyla tanınması birçok açıdan "Avrupa ve Ötekileri" ile meşguliyetin sınırlamalarını ortaya koyar. Avrupalılar ile Ötekilerin arasında ve her ikisinin de inşasında önemli bir rol oynayan bir ayrımın varsayılabildiği bir geçmişe gönderme yapılırken, böylesi bir ikilikten bahsetmek hâlâ anlamlı olabilir. Ötekilerin, eski sömürge merkezlerinde yeniden konumlanarak çok daha görünür hale geldiği günümüzde ise bir anlamda söz konusu Ötekiler eve geri dönmüşlerdir. Avrupa-Amerikalı modernlik uzun zamandır dünyanın geri kalanı tarafından içselleştirilmiş olduğundan, dünyanın geri kalanı da hem fiziksel hem de entelektüel olarak Avrupa-Amerika'nın içine işlemeye başlamıştır ve Avrupamerkezcilik ile ilgili düşünceler açısından asli bir konuma gelmiş olması da şaşırtıcı değildir. "Avrupa ve Ötekileri"ne odaklanmak bu koşullarda sadece Avrupamerkezciliğin zaferiyle yüzleşmekten kaçınmak olarak görünmektedir; ki bu zafer özellikle de Avrupa-Amerika ve ürünlerinin küresel çapta birer arzu nesnesine dönüşmesi biçiminde açığa çıkmaktadır. Ötekinin Avrupamerkezci inşasına dair çağdaş düşünce, ilginç bir şekilde (ve biraz da ironik olarak), Avrupa-Amerika hakkında bitmez tükenmez bir konuşma fırsatı doğurarak, görünüşte reddettiği Avrupamerkezciliğin kalıcılığını pekiştirmektedir Belki de bu, söz konusu arzunun entelektüellerde aldığı biçimdir. Kaba bir psikoloji yapma riskini göze alarak belirtmeliyim ki, Avrupamerkezcilik karşıtlığı beni her şeyin ötesinde, özellikle de bu arzunun aynadaki bir yansıması olması anlamında hayrete düşürmektedir; fakat bir tür ödünlenme isteminden çok, zaten Avrupamerkezci bir modernlik içinde yer alan kendi tarihsel mirası tarafından şekillendirilmiş bir dün-

14 Ashis Nandy, *The Intimate Enemy* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

yaya yine kendi Avrupa-Amerikalı olmayan kültürel unsurlarını dahil etme yönünde bir talep olarak. Zaten, Avrupamerkezciliğin dünya üzerindeki egemenliğinin bir ürünü olan ve onun değerleriyle dolup taşan güç yapılarına karşı koymadan salt kültürel kalıt ve mirasların tanınmasını hedefleyen bir çokkültürlülüğün ne anlamı vardır? İşte yine bu koşullar sayesinde küreselcilik ve sömürgecilik-sonrası kuramlarının tüm çelişkilerine rağmen, nasıl olup da böyle bir çağdaş durumla baş etmek için birer çözüm yolu olarak birçok insanın zihninde yer ettiği konusuna ışık tutulabilir. Her ikisinin de farklı yollardan aslında en temel ve de acil soruyu es geçmeye çalışmasına rağmen soru, modernliğin güçleri tarafından biçimlendirilmiş bir dünyada Avrupamerkezciliğin dışı diye bir şeyin olup olamayacağı sorusudur.

Avrupa-Amerika'nın, salt söylemsel olmaktan çok, güç yapılarının içine işlemiş olan dünya üzerindeki egemenliğinin eleştirisi bakımından, Avrupamerkezciliğin kültürel bir görüngü olarak anlaşılması yetersiz kalıyorsa, Avrupamerkezciliğin gücü de bu yapılara başvurulmadan kavranılamaz demektir. Bu, kültür ve söylemlerin önemsiz olduğu anlamına gelmez; sadece bunların dünyayı açıkłamak için yeterli olmadıklarını hatırlatmak amaçlı söylenmiştir; zaten kültür ve söylemin özdeksel olandan ayrı bir alan şeklinde ayrıştırılmasının kendisi gayet modern bir tavırdır. İşte bu nedenle, kültür ve söylem ile gündelik yaşamın özdekselliği arasında yeniden bir bağlantının kurulmasını savunmak, politik iktisada tanınan eski ayrıcalığa bir geri dönüş değil, çağdaş koşullarda bu bağlantıyı düşünmenin yeni yollarını açmak içindir. Bu da modernliğin egemenliği altındayken dışlanan bağlantıların yeniden gözden geçirilmesi anlamına gelir. Bu yüzden Avrupamerkezci modernlik, yaşam biçimleri ile kültür arasında bağlantı sağlamanın yollarından yalnızca biridir, yoksa bu ikisi arasında "bilimselci" ve böylece de ilelebet geçerli nedensellik ilişkileri kurmak için değildir. Sorun ise, tarihsel olarak, bu ilişkinin Avrupamerkezci temsilinin neden bu denli güçlü bir konuma geldiğini sorgulamaktır. Avrupamerkezcilere göre cevap, Avrupa-Amerikalı kültürlerin gücünde yatıyor olabilir. Benim burada tartışmak istediğim ise en başta kültürle pek alakası olmayan bir gücün sonradan onun iddialarını harekete geçirdiğidir. Burada söz konusu olan etik bir yargı ya da tercih değildir. Konu daha çok etik egemenlik sorunudur. Kültürel egemenliğin ise kendi kendini haklı çıkarabildiği pek söylenemez. Ne Avrupamerkezcilik, ne de ona yöneltilen çağdaş eleştiriler, kültürel olan dışındaki unsurlara gönderme yapılmadan anlaşılamaz – ki bu da, gerçi söylemek bile gereksiz ama, bizim kültürelden neyi kastettiğimiz sorusunu akla getirir.

Avrupamerkezciliğin tarihsel bir görüngü olarak tanınması için, onu egemenliğin diğer kerteleri bağlamında ele almak gerekir ve Avrupamerkezcilik bu kertelerin ne ilki olmuştur ne de sonuncusu olacağa benzer. Böyle bir tarihsel bakış açısı, şu anda mevcut olanların aksine güç ve egemenliğin baştan sona tam anlamıyla bir eleştirisine de zemin sağlayabilir.

Avrupamerkezcilik, "Avrupa" ile "modernlik"in anlamları uğrunda verilen mücadeleleri perdeleyen zorlu bir terimdir ve belki de en önemlisi Avrupa-

merkezciliğin tarihsel bir sürecin kendisi değil, bir ürünü olduğunu ve bu tarihsel sürecin de Avrupa'nın "Ötekileri"nin icadından ayrıştırılamayacağını gözden uzaklaştırır. Güç düzeyinde ele alındığında, 19. yüzyılın sonuyla birlikte Avrupa-Amerikalıların tüm dünyayı fethetmiş oldukları ve bu fetihler için ideolojik bir haklılık sağlayarak yollarına devam ettikleri pek şüphe götürmese de, kültürel bir yönelim olarak Avrupamerkezciliğin ta kendisi Avrupa/Ötekisi ikiliğinin geçikmiş bir icadıdır, mucidi değil.[15] Avrupamerkezcilik eleştirilerinde bu aralar çok revaçta olan, Aydınlanma ussalcılığı ve doğrusal tarihlere ilişkin basmakalıp saptamalar, tarihsel süreçlerin bu gibi ideolojik ürünlerin algılanışını Avrupa bağlamında nasıl yönlendirdiğini göz ardı eder.

Daha önce de belirtiğim üzere, eğer kapitalizmin gücü ile ona politik, toplumsal ve kültürel örgütlenmelerde eşlik eden yapısal yenilikler olmasaydı, Avrupamerkezcilik yalnızca başka bir etnikmerkezcilikten ibaret kalabilirdi. Bizimkisi kimi etnikmerkeziyetçiliklerin dallanıp budaklandığı bir dönemde etnikmerkeziyetçiliğin, Avrupamerkeziyetçiliğin (ki onun da, buna kayda değer bir biçimde katkısı olmuş olabileceğine rağmen) bir mirası olarak değil de modernliğin ortaya çıktığı sıralarda dünyanın koşullarından biri olarak ele alınmaması oldukça ilginçtir; "dünya-sistemleri"ni egemenlikleri altına almış olanlara ait kültürel varsayımların, çeşitli dünya-sistemleri açısından merkezi önemine ilişkin ifadelerde hiç de azımsanmayacak şekilde bu tutum mevcuttur. Bu belki gereksiz bir yineleme olabilir, fakat yine de belirtilmelidir çünkü politik doğruluğa dair kaygılar, Avrupa-Amerikalı merkeziyetçilik (ya da Bosna, Ruanda ya da Türkiye örneğinde olduğu gibi gayet cani bir şekilde ayyuka çıktığı durumlar) dışında kalan etnikmerkeziyetçiliklere yöneltilen eleştirilerde bir utangaçlığa neden olmaktadır. İktisadi ve politik egemenlikle aşağı yukarı örtüşmüş kültürel hegemoni alanları, bir "Çin" dünyasının, bir "İslam" dünyasının, "Arap" ve "Hindu" dünyalarının tanımlanmasında hep mevcut olagelmiştir. Uçsuz bucaksız toprakları içine aldığı hayal edilen gerçek ya da imgesel hegemonilere rağmen, yine de, bu dünyalardan hiçbiri ne kapsamı ne de dönüştürücü gücü bakımından Avrupamerkezcilikle boy ölçüşememiştir. Tarihin sonunun gözden ırak olduğu böylesi bir zamanda, bu tür bir ifade kulağa çılgınca gelebilir; fakat şu, güvenle söylenebilir ki, bu diğer kültürel hegemoniler de Avrupamerkezcilik gibi küresellik ve evrensellik kazanırlarsa bu yine de Avrupamerkezci-

15 Bu, Samir Amin'in *Avrupamerkezcilik* (New York: Monthly Review Press, 1989) adlı denemesinde çok özlü bir biçimde çözümlenmiştir. Avrupa tarihçileri, Avrupa'nın ve Avrupa içerisindeki "uluslar"ın, dünyanın "Avrupalı" sömürgeleştirilmesine koşut olan içsel bir sömürgeleştirmenin ürünleri olduklarını göstermişlerdir. Avrupa için bkz. F. Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th to 18th Century*, 3. Cilt, (New York: Harper and Row 1984), özellikle 3. Cilt, *The Perspective of the World*. Ulusların yaratılmasında içsel sömürgeleştirmeye ilişkin muhteşem bir çalışma için bkz. Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford: Stanford University Press, 1976). Birleşik Devletler, Kanada, Avustralya, vs., gibi toplumların bizzat kendileri birer sömürgeleştirme yaratısı olarak ilginç bir şekilde, modern ulus-devletlerin ortaya çıkmasında söz konusu sömürgeleştirmenin en açık örneklerini teşkil ederler.

lik tarafından küreselleştirilmiş ve evrenselleştirilmiş bir dünya temel alınarak ve bu dünya ile eklemlenme şeklinde olacaktır. Bu aralar Doğu ve Güneydoğu Asya'da erken "modernlik"i keşfetmeye yönelik çabalar vardır; fakat modernlik, tarihin bir ilkesi halini alana dek bu bölgelerde yaşayanların aklına modernliği sorgulamak gelmemiştir. Benzer bir şekilde, Doğu Asya toplumları, yakın zamanda kapitalizmde edindikleri başarıyı "Konfüçyan" miraslarına bağlayarak açıklayabilirler. Fakat bu, kapitalizmin gerekliliklerine göre yeniden yorumlanmış bir Konfüçyan mirastır.

Avrupamerkezcilik, tüm yerküreyi tarihsel olarak içine almış ve rakiplerinin pek dikkate almadıkları yaşam düzeylerine dek işlemiş tek merkeziyetçiliktir; yerküre üzerindeki tüm yaşamları devrimci bir değişimden geçirmiş, toplumları yeni uzamlarda yeniden konumlandırmış ve tarihsel gidişatlarını dönüştürmüştür – Avrupamerkezciliğe başvurmadan tarihten bahsetmenin anlamsız kaçacağı bir biçimde. Daha önceleri de "kültürel melezlikler"den yana pek bir kıtlık yoktu belki de; Avrupamerkezcilik konusunda ilginç ve çekici olan ise, kendi küreselleşme şevki (tam olarak ulaşılması mümkün olmayan) coğrafi sınırlarına yaklaştığı sıralarda Avrupamerkezciliğin zaten birçok insanın melezliklerinin bir bileşeni halini almış olmasıydı – ki bölgesel olarak sınırlı ve tarihsel olarak istikrarsız olan diğer merkeziyetçiliklerin hiçbiri için aynı şey söylenemez.

Öyleyse soru şudur: Bu gücün kaynağı nedir? Avrupamerkezci cevap yeterince kesindir: Avrupa-Amerikalı değerlerin üstünlüğü. Bu yalnızca Avrupamerkezcilerin kendilerine inandırıcı gelen bir cevaptır. Aynı zamanda bu, Avrupamerkeziyetçilik eleştirilerinin gidip gidip çıkmaza saplandıkları kültürel düzlemdir. Avrupamerkezciliğin kültürelci eleştirilerinin tek sorunu diğer merkeziyetçiliklerin aksine Avrupamerkezciliğin hegemonyası hakkında bir açıklama sunamayışları değil, yine bu nedenden dolayı değere ilişkin normatif sorulara karşılık veremeyişleridir. Egemenlik altına alınanların değerleri yalnızca kültürel farklılık iddialarına başvurularak haklı kılınamayacağı gibi, egemen olana ait değerlerin de (insan hakları gibi) sırf egemenlik gerçeği yüzünden daha ilk bakıştan kötü oldukları doğru değildir. Eğer kapitalizm Avrupamerkezciliğin olduğu kadar insan haklarının da bir aracısıysa, bir yandan diğer toplumların kapitalizme geçişini övgülerle karşılayıp, diğer yandan da onların insan haklarının ihlal edilmesine kültürel farklılık bahanesiyle katkıda bulunmanın pek bir anlamı yoktur. Tarih ve değer arasındaki uzlaşmazlık, hiçbir yerde, her şeye rağmen bu gibi farklı toplumlarda sivil toplumlar, vs., keşfeden, ama bunların aslında Avrupamerkezci teleolojilerin ürünü olduklarından, söz konusu terimlerin ta içine sinmiş olduklarından ve farklılık kavramıyla çeliştiğinden habersiz bir şekilde yol alan farklılığın tarihselci (kültürelci) olumlanışında olduğu kadar açıkça gözler önüne serilmemiştir.

Bu noktada benim savım, böylesi çelişkilerin, politik iktisadın kültürel sorulardan yalıtılmasının ürünü olduğu yolundadır. Avrupamerkezcilik, Avrupa-Amerikalı değerlerin içkin erdemi nedeniyle küreselleşmiş değildir; bu de-

ğerler, var olan uygulamalara (ticaret gibi) sızmış olan çeşitli etkinliklere damgasını vurup Avrupa-Amerikalı olmayan toplumlar içindeki belirli gruplar tarafından kabul edilmiş olduklarından, ya da kendilerine karşı konulduğunda silah zoruyla tüm dünyaya dayatıldıklarından dolayı küreselleşmiştir. Diğer bir deyişle, Avrupamerkezciliğin küreselleşmesini ve evrenselleşmesini, kapitalizm, emperyalizm ve kültürel egemenlik aracılığıyla kazandığı dinamizmi göz önüne almadan anlamak mümkün değildir. Günümüzün en kayda değer inanışlarından biri de baskıdan bahsetmenin baskıya maruz kalanların öznelliklerini sildiğidir; bu tutum da şunu gözden kaçırmaktadır: Baskıdan söz etmeyip de hâlâ modernci kategorilere ait teleojiler içinde iş görmek, baskının sorumluluğunu mağdurlara yüklemek anlamına gelmektedir.[16] Bu, aynı zamanda, direniş göstermeyi her tür "normallik"ten sapışla özdeşleştirerek baskıya karşı koymaya ilişkin tüm kavramlarla alay etmek demektir. Her iki durumda da, sonuç olarak, tüm bu türden cepheleşmeler kültürel politikanın birer kertesi haline dönüştürülerek, politikaya ait elle tutulur, tarihsel olarak belirlenmiş herhangi bir kavrama yer bırakılmamıştır.[17] Kayda değer bir başka nokta ise çağdaş kültürelciliğin vardığı politik sonuçlar ile erken dönem modernleştirmeciliğin kül-

16 Burada gönderme yaptığım yazılar, kendilerine ayak uydurmayı beceremedikleri için insanları yargılayarak yol alan kategorik teleolojileri varsayan belirli yazılardır. Sınıf meselesi üzerine böyle bir teleolojiye örnek olarak bkz. Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working Class History* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989). Bir bu kadar gözde olan diğer yazılar ise feminizm üzerinedir. Yalnızca Çinli kadınların ne isteyip istemediğini dikkate almamakla kalmayıp aynı zamanda, kadınlar için daha önce eşine rastlanmadık kazanımlar sağlamış sosyalist programa saldırılmasını da cesaretlendiren ve neredeyse ağız birliği etmişcesine Çin'deki kadınların durumunu eleştiren yazılar olmuştur. Feministlerin, sosyalist programa, başaramadıkları için çatarken onun kazanımlarına kayıtsız kalmaları ilginçtir çünkü onlar için bu program, onların başarılması gerektiğini düşündüklerini başarama mıştır. Bu, kadınların sorunlarının sosyalizm altında yaşayan kadınların sorunlarına indirgenmesi gerek demek değildir ama sosyalizmde ya da kapitalizm-öncesinde yaşayan kadınların, kendi "kadınlıklarını" kapitalizm altında yaşarken keşfetmiş ve ne derlerse desinler kendi bağlamlarını oluşturan üretim biçimi tarafından koşullandırılmış feministlere öğretebilecekleri çok şey olduğu anlamına gelir.

17 Yeni kültürelcilikte içkin olan tehlikelere ilişkin kaba bir örnek için bkz. Samuel Huntington'ın, şimdiden kötü bir üne kavuşmuş olan, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72.3 (1993): 22-49 ve onu takiben çıkmış olan "The West: Unique, Not Universal," *Foreign Affairs* 75.6 (1996): 28-46. Huntington'ın "medeniyetler" konusundaki görüşleri, kültür sorununa yaklaşımı ve bunlardan yola çıkarak vardığı sonuçlar, sömürgecilik-sonrası ve küreselci kuramlarınkilerle taban tabana zıttır. Huntington medeniyetleri kültürel olarak türdeş ve uzamsal olarak haritalanabilir birer varlık halinde şeyleştirmekte, bunlar arasına geçilmez sınırlar çekmek konusunda ısrar göstermekte ve hem modernleştirilemez hem de asimile edilemez olan Ötekilerin istilasına karşı Batılı medeniyeti savunmak için Avrupa-Amerika'nın bir cephe oluşturmasını önermektedir. Görüşlerinde, özellikle de ikinci makalesinde, kayda değer olan ise "Batı'nın" diğer medeniyet bölgeleri ile ilişkisini inkâr etmesidir. Onunki, her bir hegemonik gücün kendi bölgesindeki düzeni sağlamakla sorumlu olduğu birkaç "medeniyet" bölgesine ayrılmış bir dünya görüşüdür. Huntington, dünyaya dair bu ilginç görüşünü ayakta tutabilmek için politik iktisada herhangi bir göndermede bulunmaktan kaçınmakta (Avrupa-Amerika'nın ulus aşırı şirketlerini cephe gerisine çekmesinden bile bahsetmez); kültürün tanımından özdeksel kültüre ait her türlü unsuru çıkarmakta; etnikliği, kültürü, ırkı ve medeniyeti birbirine karıştırmakta; ulusun önemini sorgulamakta; sömürgeciliği tamamen yok sayıp diğer toplumlarda olmuş olan her şeyin onların yerel

türelciliği arasındaki benzeşimdir: Söz konusu olan politika ya da politik iktisat değil, kültürdür.

Avrupamerkezciliğin, kendine aracılık eden bütünleyici yapılar anlamında diğer merkezciliklerden farklı bir tarihsel görüngü olarak tanınması, bizi yukarıda ortaya koyduğum soruya geri götürür. Eğer Avrupamerkezcilik belirli bir etnik-merkeziyetçiliği küreselleştirip onu evrensel bir paradigma haline getirdiyse, Avrupamerkezcilik dışı diye bir şey var mıdır? Avrupamerkezcilik dışı, gün geçtikçe azalan hiç dokunulmamış ve ücrada bırakılmış yerlerde ya da onun gün ve gün çoğalan kendi çelişkilerinde bulunabilir. Avrupamerkezciliğin evrenselleşmesini anlamak için Avrupa-Amerikalı değerlerin dünya çapındaki toplumların yapılarına içkinleşip türdeşleştirme ya da asimilasyon yoluna gitmeden, onların politik, toplumsal ve iktisadi ilişkileri nasıl dönüştürdüğüne bakmak gerekir. Türdeşleşmeye karşın heterojenleşme, aynılığa karşın farklılık, asimilasyona karşın farklılaşma türünden sorular aslında birçok açıdan yanıltıcı sorulardır, çünkü tarihsel süreçler ile kimliğin tarihsel olmayan durağan kategoriler arasında pay edilmesini birbirine karıştırırlar. Burada anladığım şekliyle, dünyanın Avrupa-Amerikalı fethi aracılığıyla Avrupamerkezci uygulama ve değerlerin evrenselleştirilmesi yalnızca, toplumların Avrupa öncesi gidişatlarından çıkarılıp yeni gidişatlara sokulmaları anlamına gelir ve bunda tektipliğe dair herhangi bir ima yoktur, çünkü Avrupamerkezciliğin evrenselleşmesi, tarih boyunca, günümüzde de sürmekte olan, yeni mücadeleleri doğurmuştur. Fakat diğer bir yandan da, en azından benim anlayışıma göre, bu şu anlama gelmektedir: Söz konusu mücadeleler, birbirinden farklı olmakla birlikte, şimdilerde gittikçe daha çok, öyle ya da böyle bir Avrupa-Amerikalı gücü kendi dinamik bileşeni haline getirmiş alanlarda verilmektedir. Bence işte bu, Avrupa-Amerika tarafından tanımlanmış modernliği, teknolojik, örgütsel ve ideolojik egemenlik sınırlarıyla bölgesel olarak kısıtlandırılmış önceki egemenlik biçimlerinden ayıran özelliktir. Doğu ve Güneydoğu

değer ve kültürlerinden kaynaklandığı konusunda ayak diremekte; ve en genel düzlemde de, tarihi inkâr etmektedir. Huntington'ın dünyayı bölgelere ayırması, küreselciliğin ve sömürge-sonrasının sınırların terk edilmesine getirdiği eleştirilere, kültürel şeyleştirmeyi reddine ve kültürel kimliklerin müzakere edilmesi üzerindeki ısrarına çok uzak düşüyor olabilir. Diğer taraftan, uluslar yerine "medeniyetler" anlamında yerel "kültür"lerin gücünü yeniden ortaya koyması, sömürgeciliği silip atıp kalıcı yerli öznesellikleri vurgulaması, politik iktisada karşı kayıtsızlığı ve modernliğin tarihini inkâr etmesi, küreselci ve sömürgecilik-sonrası kuramın savlarıyla oldukça benzeşmektedir. Bu, bir "özdeşlik" demek olmadığı gibi hepsinin aynı paradigmaya göre işlediği iddiasını da taşımaz ama bunların çağdaş oldukları anlamına gelir. Huntington'ın yazıları, çağdaş güç yapılarını açıklamak bir yana, gizemli kılmaktadır; aynı zamada bu yazılar, modernliğin doğuşunda olduğu şekliyle dünyayı kavramaya çalışan çağdaş bir modernci karşıtı etnikçiliğin de alametleridir. Aslında Huntington, küreselcilik ve sömürge-sonrası eleştiriler tarafından dile getirilen çağdaş liberalizmlere karşı duran çağdaş muhafazakârlığın bir temsilcisi olabilir (sırasıyla Avrupa-Amerika ve Üçüncü Dünyada olmak üzere); biri sınırlandırılmış etnik-merkeziyetçiliklere önayak olmaya çalışırken diğerleri de küreselciliğin ve sömürgecilik-sonrası kuramın yersiz yurtsuz çokkültürelci çoğulculuğunu hedeflemektedir, ama her iki taraf da kendi bağlamları olan ulus aşırı eşitsiz güç yapılarını gizlemek için etnikçilikten faydalanmaktadır.

Asya ne kadar etkili olursa olsun, Çinmerkezcilik yine de o bölgelerle sınırlıydı.

Daha önceki "merkezcilik"lerle karşılaştırıldığında, Avrupamerkezcilik üç anlamda evrenseldir. Birincisi, Avrupa-Amerikalı modernliğe ait kurum ve kültürlerin küresel olarak her yerde hazır ve nazır oluşudur. Bu modernliğin etkileri, "küresel"le kastedildiği gibi tüm yeryüzünde aynı ve eşit biçimde izlenemese de, yine de her yerde oldukça farklı insan topluluklarını koşutlu tarihsel gidişatlara (ki bu, vurgulamak gerekirse, özdeşlik demek değildir) girmeye zorlamaktadır. İkinci olarak, Avrupamerkezciliğin Avrupa-Amerikalı olmayan aracılar tarafından yayılması anlamında evrenseldir, ki bu da Avrupamerkezciliğin yapısal onaylanışına dikkati çeker. Ve, sonuncu olarak ise, dışında diye bir şeye olanak tanımayışı anlamında, Avrupamerkezcilik evrensel kabul edilmeyebilirse de, yine de kendi dışındakilerin imgelenmesini gittikçe imkânsızlaştırdığı doğrudur, eğer dışarıdan kasıt Avrupa-Amerikalı uygulamaların ulaşamayacağı bir yer ise. Bu, dışarılar olmadığı anlamına gelmez, ama küreselleşen bir Avrupa-Amerika ile onun küreselleşmesine karşı mücadele veren yerler arasındaki diyalektik tarafından meydana getirilen çelişkilerin ürünü olmaları dolayısıyla, bu dışarılar bile ister istemez Avrupamerkezci-sonrası olarak anlaşılmalıdır. Bu ise Avrupamerkezciliğin dışarılarını ya da alternatiflerini düşlemek için bile olsa zorunlu kalkış noktasını sağlayan ortak bir tarih demektir. Diğer bir deyişle, Avrupa-Amerika'dan kaynaklanan değerlerin sorgulanması yoluyla Avrupamerkezcilikle hesaplaşılamaz. Bunun için halihazırda küresel mirasın parçası haline gelmiş değerler ve yapılara kafa tutmak gerekmektedir.

İşlevselciliğin değil, çelişkilerin ilkelerine göre işleyen bir dünyada, Avrupamerkezciliğin küreselleşmesi de, kaçınılmaz olarak Avrupamerkezci dünyanın kendi içine çok yönlü çelişkiler sokmuş ve Avrupamerkezcilik kavramının kendisinden başlayarak bu dünyanın bütünlüğünü içten içe çökertmeye başlamıştır. Başka bir yerde de belirttiğim gibi, Avrupamerkezciliğin çağdaş eleştirileri Avrupamerkezciliğin mağdurlaştırılmasından çok onun güçlendirilmesi yoluyla hareket etmektedir. Avrupamerkezcilik eleştirmenlerinin önde gelenleri, Avrupamerkezcilik tarafından kıyıda köşede bırakılmış ya da onun güç yapılarından dışlanmış olanlar değil de hem Avrupamerkezciliğe hem de onun Ötekilerine, muhtemelen de ikincisinden çok birincisine, uzanmayı mümkün kılan "melezlikleri" savunanlardır. Eğer Oryantalizm, Avrupa-Amerika dışındaki Avrupa-Amerikalı olmayan toplumların kenarlarında bulunan "temas bölgeleri"nde konumlanmış olan Avrupa-Amerikalıların bir ürünü idiyse, Avrupamerkezcilik karşıtlığı da, Avrupa-Amerika'nın ta içlerinde ya da ulus aşırı yapılar ve güç devrelerinin bünyesinde konumlanmış temas bölgelerinin bir ürünüdür. Nasıl temas bölgeleri, önceleri Avrupa-Amerikalıları, medenileştirme misyonu ile "barbarlık" içinde yitip gitme arasında bir tercih durumunda bıraktıysa, bu yeni temas bölgeleri de Üçüncü Dünya kökenli entelektüelleri, bir yandan, kültürler arasında köprü kurma tercihi ile –ki toplumlar arasındaki kalıcı eşitsizlikler göz önüne alındığında bu, Avrupa-Amerikanın, halen deneti-

mi altında bulunan güç yapıları aracılığıyla belki de dünyanın geri kalanını fethetmeyi sürdürmesi anlamına gelebilir– diğer yandan da, insanlığın geleceğine ilişkin Avrupamerkezci öngörülere alternatifler düşünülebilir olsun diye bu köprüleri yakmak tercihi ile baş başa bırakmıştır.

Köprüleri kurmak ile yakmak arasındaki karşıtlık, çağdaş ve geçmiş köktenciliklerin Avrupamerkezciliğe karşı tutumlarında gösterdikleri farklılıkları saptayabilmek için uygun bir yol sunar. Daha altmışlar ve yetmişler gibi yakın bir dönemde, Avrupamerkezciliğe dair köktenci değerlendirmeler, kültürel egemenlik ve politik iktisat arasında, çoğunlukla da emperyalizm terimiyle kucaklanmış şekliyle, sıkı bağlar olduğu üzerinde ısrarla duruyorlardı. Üçüncü Dünya ulusal özgürlük mücadeleleri, ulusal bağımsızlık ve toplumsallaştırılmış ekonomi hedeflerini kendi özgül yöntemleriyle bireşimleştirerek ulusal ekonomileri kapitalizmin küresel piyasalarından "koparmaya"ve bu ekonomileri yerel gereklilikler çerçevesinde yeniden örgütlemeye çalışırken, bir taraftan da kapitalizmin Avrupa-Amerikalı kültürler karşısında, ulusal ihtiyaçlara duyarlı vatandaşlar yaratmak amacıyla "kültürel devrimler" yapmak çabasındaydılar. Birinci Dünya toplum bilimleri açısından politik iktisata ilişkin düşünler üzerindeki bu ısrar, "geri kalmışlığı" Üçüncü Dünya toplumlarının yerli gelenek ve kültürlerine yıkmaya çalışan modernleştirmeci söylemlerin kültürelciliğine meydan okumanın bir aracı halini aldı.

Çağdaş bir bakış açısından incelendiğinde, hem bu önceki köktenci hareketler hem de onların yeni toplum bilim kuramlaştırmaları ("dünya-sistemi" analizi gibi) ile eklemlenmeleri, iddiaların aksine, Avrupamerkezciliğin büyük anlatılarının ve "kuruşsal" varsayımlarının egemenliği altında kalmış görünmektedir. Kapitalizme karşı başkaldırılarına rağmen ulusal özgürlük hareketleri büyük ölçüde Avrupa-Amerikalı modernliğin kalkınmacılığına bağlı kaldılar. Modernliğin uzamsal düzenlemelerini veri aldıkları ölçüde de Avrupamerkezciliğin uzamsal ağlarına düşmüş oldular; en başta da Üçüncü Dünya fikrinin kendisi olmak üzere. Ulusal-biçimin olduğu gibi kabulu ulusun kültür için bir konum haline gelmesiyle sonuçlandı ve böylece de ulusal kültür fikrinin ancak farklı yerel kültürlerin sömürgeleştirilmesiyle ortaya çıkabileceği göz ardı edildi.

Eski günlerin köktenci varsayımlarına ilişkin çağdaş eleştirilerin diğer yönleri çok daha fazla sorunsal oluşturmaktadır ve geçmiş ile olduğundan daha çok şimdiyle ilişkilidir. Sömürgecilik-sonrası kuramın cephaneliğinde "özcülük" suçlaması oldukça gözde bir silahtır. Bu ise Üçüncü Dünya, Üçüncü Dünya milliyetçiliği, vs., gibi fikirlere yaslanmakla birlikte bu fikirlerin tarihsel açılımındansa sömürgecilik-sonrası kuramının karşılarında geçerlilik kazanabileceği uyduruk hedefler yaratma çabası ile ilgilidir. Gerçi Üçüncü Dünya, modernleştirme söylemi içerisinde özcü yananlamlar taşıyagelmiş olabilir, ama bu yine de, Üçüncü Dünyanın, bu şekilde tanımlanan toplumların özdeşliğinden başka bir şey ifade etmediğini düşünen "Üçüncü Dünyacıların" bu terimden anladığı şey değildir; Üçüncü Dünyalılık daha çok, kapitalist olan ve olmayan toplumlar arasındaki ilişkilere bağlı olan ulusal durumlara dair bir hal idi. Devrimci ulusalcı-

lıklar açısından ulusal kültür, şu ya da bu geleneğin veri olarak alınması değil, özgürlük için verilen ulusal mücadeleler tarafından meydana getirilecek bir kültür olarak anlaşılmaktaydı. Kuruşsal kategoriler ise kuruşsal olmaktan başka her şeye benziyordu; başka bir yerde de tarif ettiğim üzere, örneğin Çin'deki gerilla devrimi bağlamında, toplumsal kategorilerin, özellikle de sınıfın, üst-belirlenmiş ve yerel olarak olumsal doğasına kayda değer bir ilgi gösterilmekteydi.[18] Bu devrimlerin Avrupa-Amerikalı bir uzamsallıktan hareket etmeleri yalnızca, mevcut gerçekliklerin, kendilerine alternatifler tasarlanabilmesi için gerekli kalkış noktasını sağladıkları anlamına gelir. Bu günlerde gayet yaygın olmakla birlikte, en tuhaf olanı da baskı ve emperyalizmden, söz konusu devrimlerin birer belirleyeni olarak bahsetmenin, baskıya uğrayanların özneselliklerinin ihmali ya da bastırılması demek olduğu şeklindeki fikirdir;[19] tam da bu hareketlerin bizzat kendilerinin yerel özneselliklerini yeniden ortaya koyup yeni devrimci öznesellikler yaratma çabasını temsil etmekten geri kalmadıkları bir zamanda. Bu aptalca suçlamanın es geçtiği sorular ise kimlerin özneselliğinin söz konusu olduğu ve ne türden özneselliklerden bahsettiğimizdir.

Bu türden sorular ise, şimdiyi geçmişin bakış açısından incelemenin birçok şeylere gebe olduğuna işaret eder. Dünya gerçekten de değişmiştir ve Üçüncü Dünyadaki mevcut sömürgecilik-sonrası mücadelelerin temsil ettiği köktencilik günümüzde, uzak geçmişe ait ve de çağdaş politikayla ilgisiz görünmektedir. Sorulması gereken ise dünyanın nasıl değiştiğidir: Yani günümüzde şahit olduğumuz şey geçmişten bir kopuş mudur yoksa kendisine yönelik eski direniş biçimlerini ortadan kaldırarak önceki güç biçimlerinin küreselleşmesine önayak olan güç ilişkilerinin yeni bir düzenlemesi midir? Yeni iktisadi, politik, toplumsal ve kültürel alanlar şimdilerde üretim süreci aşamasındadır. Peki bu yeni alanlar, yerkürenin önceki uzamsallaştırmalarının artık geçersiz olduğu anlamına mı gelmektedir yoksa daha karmaşık tahakküm düzenlemeleri oluşturmak üzere önceki uzamların üzerine mi bindirilmektedirler? Şimdilerde zamansallıklar ortaya çıkmaktadır (geleneklerin yeniden ortaya çıkışı da dahil olmak üzere). Bu, Avrupamerkezciliğe ait zamansallıklar yok mu oldu demektir? Tüketimcilik, kültür endüstrileri ve göstergelerin üretimi ekonominin ön saflarına geçmiştir ve politik olanın yerine söylemsel ekonomileri koymaktadır – en azından postmodernist birinci dünyalarda bulunanlar için. Bu, üretim ve politik iktisat artık anlamını yitirdi mi demektir? Piyasaların ve piyasa zihniyetinin yayılması kültürlerin ve kimliklerin üretimini bir müzakere konusu haline getirmiştir. Peki bu, artık piyasada eşitsizlik kalmadığı anlamına mı gelir? Bu liste daha da uzatılabilir ama bu kadarı yetecektir.

18 Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover, NH: University Press of New England, 1994), bölüm 2, ve B. Carr ve I. Mahalingam (der.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (London: Routledge, 1997), s. 593-619 içinde Arif Dirlik, "Mao Zedong ve 'Chinese Marxism.'"

19 Bueller, bu eğilime dair muhteşem bir örnek sunar. Söz konusu cilt, Herbert Schiller'in kültürel emperyalizm konusundaki görüşlerinin sıkı bir eleştirisiyle başlamaktadır.

Küreselciliğe ve sömürgecilik-sonrasına ilişkin çağdaş tartışmalarda bu soruların yer almayışı çok da şaşırtıcı değildir çünkü tüm köktencilik iddialarına ve aralarındaki önemli farklılıklara rağmen, hem küreselcilik hem de sömürgecilik-sonrası bakışları, iştirak etmekte oldukları çağdaş güç konfigürasyonlarıyla uyumluluk göstermektedir. Küreselcilik örneğinde bu gayet aşikârdır ve küreselcilik, kendisini kültürden başka her şey olarak gören sermaye ve onun kurumları tarafından teşvik görmektedir. Bu bakımdan, aslında küreselcilik, sermayenin artık yalnızca Avrupa-Amerikalı olmadığının, onun içinde bulunup başka konumlardan seslenen kimi başarılı katılımcıların olduğunun takdir edilmesinden ve de ulus aşırılığın bizzat kendisi farklılığın içselleştirilmesi anlamına geldiğine göre Avrupa-Amerikalıların kültürlerinden başka kültürlerin de sermayenin yapı ve işleyişine dahil edilmesi gerektiğinin tanınmasından pek de farklı bir şey değildir – tabii en başta bu kültürlerin söz konusu yapıların önceliğini benimsemesi kaydıyla. Toplumbilim kuramında ya da aynı nedenle tarihte, söz konusu Ötekiler, emperyalizm ve baskı söylemlerinde inkâr edilen "gelenekler"inin ve yerli özneselliklerinin bütünlüğü içinde ele alınmalıdır. Farklılıkların bünyesine içkinleştirilmiş olan toplumbilim kuramının bizzat kendisinin Avrupamerkezci iktidar yapılarına dayanan bir dünyayı düşünüş biçimini temsil ettiğine kafa yormasak da olur zaten. Nasıl olsa böylece, değişik toplumsal konfigürasyonlar üzerine temellenmiş farklı "sivil toplumlar"dan, sanki sivil toplum terimi politik içerimleri açısından masummuşçasına söz etmek de mümkün hale gelmektedir. Ve, tabii ki, "ussal tercih kuramı" da "bilimselciliği" sayesinde kültürel farklılıkların aşıldığını göstermiştir, sanki bir dünyayı algılayış biçimi olarak bilim kültürden tamamen kopuk bir şeymiş gibi. Bir kuruluş temsilcisi, küreselciliği destekleyen bir demecinde "Batılı kuramlara" "dünyanın geri kalanının ayak uydurmak" zorunda olmadığını belirtmiştir.[20] Ama bu beyanda, "Batılı" kelimesinin kendisinin bile gereksiz kaçabileceğine çünkü bunun zaten "kuram" teriminde içkin olabileceğine değinilmemiştir.

Kapitalizmin kalkınmacı varsayımları üzerine kurulmuş küreselleşmenin aksine, sömürgecilik-sonrası kuram, bence, mevcut iktidar yapısının bir mazereti olmaktan çok onunla bir uyumlanma çabasıdır. Daha önceki bir çalışmamda, mevcut durumun sömürgeci-sonrasındansa devrimci-sonrası olarak betimlenmesinin daha uygun olduğunu belirtmiştim çünkü tarihsel bir görüngü olarak sömürgeci-sonrasılığa gösterilen ilk tepki devrim idiyken, sömürgecilik-sonrası bakış, kapitalist dünya sistemi ile uyumlanma adına devrimci seçeneklerden kaçınmaktadır. Kültüre yönelik bu sömürgeci-sonrası hücum salt politik iktisat yapılarından değil, güncel geçerliliklerinin yanı sıra eski önemleri de yadsınan geçmiş devrimci köktenciliklerden de bir kaçıştır.

Sömürgecilik-sonrasının çağdaş güç konfigürasyonlarıyla içinde bulunduğu işbirliği yapıların ve "kuruşsal" kategorilerin açık reddinde yatar ki bu da

20 Aktaran Jacob Heilbrunn, "The News from Everywhere: Does Global Thinking Threaten Local Knowledge? The Social Research Council Debates the Future of Area Studies," *Lingua Franca* (Mayıs/Haziran 1996): 49-56, s. 54-55.

değişim ile ilgili düşüncelere ilişkin olduğu kadar kendi kültürelciliğini de ilgilendiren yapılaşmış iktidara dair sorunun ele alınmasının önüne geçmektedir. Yerelleşmiş cepheleşmeler ve kimlik politikası, sömürgecilik-sonrası kuramında, yapılaşmış eşitsizlikler ve onlara karşı verilen mücadelelerin bir tasfiyesi değil ikamesi görevini görmektedir. Belki de daha önemlisi böyle bir "yöntembilim" ile geçmişin yeniden okunmasıdır ki bu, bir yandan kültür ve kimlik adına verilmiş daha kökten mücadelelerin anılarını silmeye hizmet ederken, bir yandan da, yerelciliği, sömürgecilik-sonrası kuramın sözde reddettiği bir büyük/üst anlatıya dönüştürür. Sömürgecilik-sonrası kuramında yöntembilimsel ve kavramsal açıdan kayda değer olan şey, "özcülüğe" karşı tüm itirazlarına rağmen "melezlik", "üçüncü alan" gibi kavramlarda içkin olduğu üzere aslında kendisinin özcüleştirilmiş kimliklere ilişkin önkabullere dayanıyor oluşudur. Kuruşsal kategorilerin reddi sayesinde de artık öyle ya da böyle bir müzakere konusu halini almış sınıfların, cinsiyetlerin, ırkların, vs. çatlaklarındaki "farklılıklar" ile karşı karşıya gelme zorunluluğundan kurtulur. Avrupamerkezci uzamsallaştırmaları yadsıyarak sömürgecilik-sonrası kuram da ironik bir şekilde, sömürgeci imparatorluklar tarafından kurulmuş uzamların kültür ve kimliklerin kuramlaştırılması için uzamlar sunduklarının ihtiyatsızlıkla düşünüldüğü İkinci Dünya Savaşı öncesi uzamlara dönüş yapar.[21] Ne var ki, belki de en önemlisi, söylemler ve kültür adına politik iktisadı reddiyle birlikte sömürgecilik-sonrasının, bizleri politik iktisada ilişkin eski ilginin de gerisine, ta modernleştirmeci söylemin kültürelciğine geri götürmesidir. Gerçi kültüre dair sömürgecilik-sonrası söylemin, modernleştirmeci söylemin önkabulu olan uzamsız ve zamansız kültürlerden çok farklı olduğunu söylemeye bile gerek yok ama toplumsal ve kültürel kuram içinde kültürü başat konuma yükseltmesi anlamında her ikisi de birdir.

Bu koşutluğun ilginç içerimleri vardır. Modernleşmeci söylemdeki kültürelcilik, ekonomi ve politika alanlarındaki eşitsizlikleri örtbas etmeye ve kalkınmada karşılaşılan sorunların suçunu egemen olandan alıp egemenlik altındakilere yüklemeye hizmet etmiştir – her zaman belirli bir kalkınma teleolojisi varsayımı altında olmak üzere. Sömürgecilik-sonrası ise teleolojiden sakınır ve sabit, özcüleştirilmiş kültür kavramlarından kaçınır. Peki, kültüre ait soruların politik iktisada ilişkin olanlardan ayrı tutulmasını ne yapacağız? Bu, geçmişin olduğu kadar günümüzün de özelliklerinden olan eşitsizlikleri ve baskıları gizlemeye yarıyor olabilir mi? Sömürgecilik-sonrası kuram bu sorulara ışık tutmaz çünkü daha en baştan onları muhatap almayı reddeder. Açıkça, şimdi, geçmişten bir kopuşu değil onun yeni bir konfigürasyonunu temsil eder. Nasıl sermayenin ulus aşırılaşması ve ulus aşırı egemenliği çağdaş dünya durumunun baskın bir niteliği ise, kapitalist egemenlik ile ilişkili sınıf yapılarının ulus aşırılaşması da bir diğer yönüdür. Aijaz Ahmad'ın da gözlemlediği gibi sömürgecilik-sonrası bir "sınıf" me-

21 Aschroft, Griffiths ve Tiffin., op. cit., s. 104-110 içinde Stephen Slemon, "Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World" Burada Slemon sömürgecilik-sonrası kuramın en çok Britanya İmparatorluğu'ndaki toplumlar açısından geçerli olduğunu öne sürmektedir.

selesi olabilir.[22] Fakat salt sınıf meselesi de değildir. Aynı zamanda, yukarıda yeni temas bölgeleri diye bahsettiğim ve müzakere alanları olarak görev gören sermaye merkezlerinde –Gayatri Spivak'ın "hayvanın karnında" şeklinde tabir ettiği gibi– yeniden konumlanmış bir sınıf meselesidir. Spivak bunun, öykünün tamamı olmadığını gayet iyi bilmektedir ama onun köktenciliğini paylaşmayan sömürgecilik-sonrası kuramcılarının birçoğuna bu, öykünün tamamı olarak görünmektedir. Avrupa-Amerika'nın tam göbeğinde yer alan "temas bölgeleri", bir yandan merkezin güçlerine katkıda bulunulurken bir yandan da kültürel farklılıkların ortaya konabileceği konumlar sağlar ki bunların içinde bulunan kültür de, sınıflararası eşitsizlik ve baskı sorularının atlatılmasına fakat sınıf-içi iktidar müzakerelerinde bir özdeşlik kurulmasına yarar. "Öteki" toplumların sınırlarında konumlamış temas bölgeleri önceleri Oryantalizmler doğurmuştu; merkez içindeki temas bölgeler ise "öz-Oryantalizmler" üretmektedir.[23] Toplumları birbirinden uzaklaştıran ilkinin tersine, bu ikincisi küresel gücün çokkültürelci yeni tanımlamalarına neden olmaktadır –uzam, sınıf, cinsiyet, vs.,'den bağımsız olan "etnik uzamlar" fikrinde ya da 'diasporik'* kimliklerin şart koşulmasında örneklendiği gibi. İlginçtir ki, geride kalanlar işitilmemeye ya da dar kafalılığa mahkûm iken içinden seslendikleri toplumlar adına konuşanlar, Avrupamerkezci iktidar yapıları içine sağlamca kurulmuş yeni nesil Üçüncü Dünyacılardır.

## Avrupamerkezcilik Sonrası Tarih:

Yukarıda ele aldıklarımın önemli bir kısmı bir disiplin olarak tarihle ilgisizmiş gibi görünebilir çünkü tarihçiler, bir epistomoloji olarak tarih üzerine yapılan tartışmalardan dikkati çekecek derecede uzak kalmışlardır. Tarihsel bilince dair yaşanan buhranın 20. yüzyıl sonundaki yaşamın bir emaresi olduğunu söylemek, muhtemelen çok da abartılı kaçmayacaktır. Bu buhran hem şimdi ile geçmiş arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığımıza, hem de böylelikle geçmiş hakkında söyleyebileceğimiz herhangi bir şeyin yerindeliğine ve geçerliliğine ilişkindir. Yalnızca yakın geçmiş ile değil, tüm modernlik tarihi ile kopuşa dair bir anlayış, tarihin şimdiyi anlamamız konusunda bize sunabileceği her şeyin üzerine bir soru işareti düşürür. Şimdinin eleştirel bir değerlendirmesi için geçmiş bakış açılarının önemini tekrardan ortaya koyma konusunda tarihçiler büyük bir rol oynabilir; ama onlar da göz kamaştırıcı bir hızla geçmişin günümüzdeki yeni baş-

22 Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality," *Race and Class* 36.3 (1995): 1-20, s. 16.

23 Burada kastettiğim, muhteşem bir örneği "kültürel Çin" fikri olan, kültürlerin diasporalar düzeyinde şeyleştirilmesidir. Daha geniş bir tartışma için bkz. A. Dirlik, "Confucius on the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism," *boundary 2* 22.3 (Sonbahar 1995): 229-273. Diasporalara yöneltilen dikkat, seçkinler arasındaki mücadelelerde kültürün oynayabileceği rolün ikinci kısmına işaret etmektedir. Avrupamerkezcilikle meşguliyet yüzünden kültürel kimliğin tanımı üzerinde "yerli" elitlerin verdiği mücadeleler göz ardı edilebilmektedir. Diasporik toplumların kültürel "hakikilikleri" ayrıldıkları yerlerdeki toplumlar tarafından yadsınabildiği gibi, bu yadsıma karşısında "hakikiliği" topyekûn reddetmek ve "melezlikleri" yeniden olumlamak da başvurulabilecek en bariz stratejilerdir.

Diasporik: Doğduğu ülkeyi terk etmiş, dağılmış, başka yerlerde yaşamakta olan kimseler. Diaspora, bu kimselerin yaşadıkları yerler. (ç.n.)

tan yazılışına ayak uydurmuş görünüyor. Her kabahati arşivlerin kısıtlılığında bulmak tarihçilerin, özellikle de pozitivist tarihçilerin imgelemlerini sınırlayan mesleki bir hastalıktır. Gerçeğe ulaşmanın önündeki tek engelin arşivlerin kısıtlılığı olduğuna dair inanç, sırtlarını buna dayayan tarihçiler için tarihi buhranlarla yüzleşmemenin bir yoludur. Eğer olaylar bir önceki neslin tarihçilerinin belirttiği gibi gitmezse, ya da bir önceki neslin sorunları artık geçerliliğini yitirmişse, tarihçi daima bunların arşivlerde bulunmadığı iddiasına sarılabilir.[24]

Benim kendi ilgi alanım olan modern Çin tarihinde, Çin'deki değişiklikler derhal tarihsel paradigmaların gözden geçirilmesini ve rekabet halindeki paradigmaların değerlendirilmesi zorunlu kılmaktadır. Çin'deki (hem Çin hem yurtdışındaki) iki neslin tarihçileri de devrimi, modern Çin tarihinin yazımında eksen oluşturacak paradigma olarak kabul etmiştir.[25] Söz konusu paradigma şimdi bir enkaz durumunda ama paradigmanın kendisi yanlış olduğundan değil, hiç de devrimci ve sosyalist olmayan kapitalizme dahil olma sürecinde önderleri devrime şifaen atıfta bulunan Çin'de devrimin artık geçmişte kalmış bir şey olması yüzündendir. Bu süreci eleştirel bir şekilde gözlemlemektense tarihçiler hemencecik devrim diye bir şeyin gerçekleşmediğini, devrim sanılagelen şeyin aslında geri kalmışlığın devamından başka bir şey olmadığını ve devrimin geleceğini öngörebilmek konusundaki başarısızlıklarından arşivlerin sorumlu tutulması gerektiğini iddia etmeye başladılar. Devrimin inkârını, pek de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, dikkatlerin şimdinin öz-imgesi ile uyumlu geçmişlere kayması takip etti. Buradaki soru yalnızca tarih içindeki ideoloji ile ilgili bir soru değildir; devrimci bir geçmişin, göstermelik hedeflerine ulaşamamış olsa da yine de şimdinin şekillenmesinde nasıl bir rol oynadığını idrak etmeyi reddeden kötü bir tarihe dair bir sorudur aynı zamanda.

Yine geçmişin (hem fiili geçmişin hem de tarihyazımdaki geçmişin) inkârı anlamına gelen ve şimdiye yönelik bu çarçabuk uyumlanmaya makul bir seçenek ise, buhranı idrak edip geçmişi yeniden değerlendirmektir: Devrim paradigmasını bir kenara bırakarak değil, devrimin anlamını sorgulayarak. Köktenci tarihyazımı her yeni tarihi durum karşısında geçmişi bir kenara bırakmak ya da yeniden yazmak demek değildir – böyle olsaydı şimdiye sürekli olarak uyumlanmanın üstesinden gelinemeyeceği gibi, bu zaten pek de köktenci bir iddia olmazdı çünkü neyin köktenci neyin ise iktidarın taleplerinin kuklası olduğunu ayırt etmek imkânsız hale gelirdi. Bunun yerine, söz konusu tarihyazımı gerçekliğe ilişkin daima değişip duran iddiaları, gerçekliği yadsıyarak değil, ama onun geçmişe ve şimdiye dair iddialarını yeniden gözden geçirerek sorgulayan özerk politik konumları savunma ilkesinden hareket eder. Eğer geçmişin şimdiyi anlamakla bir ilgisi yoksa ve geçmiş yalnızca şimdinin elinde bir oyun-

24 Bu soruların uzunca ele alındığı bir çalışma için bkz. Arif Dirlik, "Reversals, Ironies, Hegemonies: Notes on the Contemporary Historiography of Modern China," *Modern China* 22.3 (Temmuz 1996): 243-284.

25 Çağdaş mücadelelere ayak uydurmayı desteklerken şimdinin yapılandırılması ile geçmiş arasındaki yakın ilginin de üzerinde duran cinsiyet-temelli bir sav için bkz. Vinay Bahl, "Cultural Imperialism and Women's Movements: Thinking Globally," *Gender and History*, 9.1 (Nisan 1997): 1-14.

caksa bir epistomoloji olarak tarihin bir geçerliliği olduğunu savunmanın da pek bir anlamı yok demektir; ya da aynı nedenle, geçmişin arşivlerinde yatan herhangi bir gerçek için de bu böyledir.

Ancak çok saf olanların gözünde, "tarih modernin bir göstergesidir" önermesi "postmodern" olur olmaz, tarihi bir kenara bırakabileceğimiz anlamına gelir. Biraz olsun gerçeklik anlayışıyla okuyanlar için çağımızın "sonraları"("post"ları), sonradan gelenin kendisinden önce gelenin damgasını taşıdığını ve geçmişe tasnif ettiğimiz miraslardan sandığımız kadar da özgür olmadığımızı gösterirler. Aynı şey devrimci-sonrası ve buradaki tartışmanın ana öğesi olan Avrupamerkezci-sonrası için de geçerlidir. Dünyaya ilişkin kavramlarımız kendi tarihselliklerini unutur unutmaz birer ideolojiye dönüşürler. Ve tarihsellik konusunda uyanık olmak için hem dönüşümlere hem de bu dönüşümler içindeki geçmişin varlığına dikkat etmek gerekir.[26]

Avrupamerkezciliğin çağdaş dünyayı biçimlendirmede oynadığı tarihsel rolü kabul etmek onu normatif bir güçle donatmak değil, kendi kültürel inkârına dair inatçı eylemlerle ortadan kalkmayacak olduğuna göre onun dünyanın

26 Bu nokta, en azından daha kuramsal yazılarında bu yazıda öne sürülen tezleri paylaşan Dipesh Chakrabarty üzerine bir not düşmenin yeridir. Bu konuyla ilintili bazı yazılarını hatırlatalım: "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations* 37 (1992): 1-26; "History as Critique and Critique(s) of History," *Economic and Political Weekly* (September 14, 1991): 2162-2166; "Radical Histories and the Questions of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of *Subaltern Studies*," *Economic and Political Weekly* (Nisan 8, 1995): 751-759. Bu ve diğer başka yazılarında, Chakrabarty, burada benim dillendirdiğime oldukça yakın bir konumu savunmaktadır: Avrupamerkezcilik her yere içkindir, tarihyazımı fiilinin kendisine bile. Bazı atacıl yönelimli Avrupamerkezciliklerin aksine, Chakrabarty, tarihyazımı bağlamında, ne aydınlanmanın ne de ulusallığın mirasını reddetmeye yanaşır (gerçekten de, ona göre ulus, tüketim kapitalizmi tarafından tehdit altında olan tarihsel bilincin yeşerme zeminini oluşturur). Son olarak Chakrabarty, tarih üzerine konuşurken, kavramı kapitalizmin kültürel yapıları ile ilişkilendirmeye hazırdır. Tarihin (Avrupamerkezcilik olarak okuyun) bu görünüşte yenilmez hegemonyasına karşı, Chakrabarty, burada alınan tavra oldukça yakın bir biçimde, "bölük-pörçük ve dönemsel...bilgi-yapıları" içinde daha demokratik bir bilginin açılımlarını bulur (*Economic and Political Weekly*, 8 Nisan 1995, s. 757). Ancak, Chakrabarty'nin tezlerinde Avrupamerkezci "bilgi-yapılarına" meydan okumaktan ya da, başka bir bağlamda değindiği gibi, "Avrupa'yı bölgeselleştirmekten" öte bir katkı bulmak mümkün değildir. Sözünü ettiği "bölük-pörçük ve dönemsel...bilgi-yapıları", bu bilgi-yapılarını üreten yaşamlara ya da yaşam tarzlarına öncelik sağlamak amacı ile değil, temel olarak Avrupamerkezci evrensellik iddialarını çürütmek amacı ile önerilmiş gibidir. Buna benzer bir biçimde, Chakrabarty'nin gelişme ve kapitalizm soruları bağlamında da –kavramların sömürgecilik bilgisi ile olan ilişkisi dışında– fazla söyleyecek bir sözü yoktur. Öyleyse, Chakrabarty'nin editörlüğü altında *Subaltern Studies* dergisinin "ezilmişleri" dillendirmeye olan ilgisini terk edip, Hindistan ve Üçüncü Dünya tasvirlerinin "yapı-çözümüne" yönelmiş olması hiç de şaşırtıcı değildir (Bu yorumlar yukarıda bahsi geçen Vinay Bahl'ın yazısına dayanmaktadır). Kısacası, dikkatleri "kültür"den yapılara çevirmek kaygısı ile Avrupamerkezciliğe yöneltilen bu aşırı ilgiyi sorgulama gereğini duymaktayım: Avrupamerkezcilik günlük yaşamın yapılarına içkindir ve eğer Avrupamerkezciliğe meydan okunacak ise dönüştürülmesi gereken işte bu yapılardır. "Bilgi-yapıları" önemlidir, ancak kendi başlarına bir amaç teşkil etmezler; başka yaşam biçimlerine işaret ettikleri bağlamda önem kazanırlar. Burada sunulmaya çalışılan projenin, Chakrabarty'nin çokkültürcü ve sömürgecilik-sonrası temelli kültürcü eleştirisinden farklı olduğunu düşünmek istiyorum.

şekillenmesinde önemli bir pay sahibi olmayı nasıl sürdürdüğünü anlamak demektir. Avrupamerkezciliğin hem önceki devrimci ideolojilere, hem de günümüzün uyumlanmacı alternatiflerine sızmış olan bir yönü –kalkınmacılık– bana özellikle önemli gelmektedir; belki de diğerlerinden daha çok biz tarihçilere çünkü uzamsallık bizim imgelememizde yer edinmiştir. Kalkınmanın insanlık için su ve hava kadar doğal olduğu fikri bilincimizin derinliklerine yerleşmiştir ama bununla birlikte, bir fikir anlamında kalkınma insanlık tarihinde oldukça yenidir. Artura Escobar'ın yazılarında gayet etkileyici bir şekilde dile getirdiği gibi, bir söylem olarak kalkınma salt ideoloji alanının değil, sermayenin küreselleşmesi için hayati olan kurumsal yapıların da içine işlemiştir.[27]

Nasıl küreselcilik, iddialarını bilimsel doğrulara dönüştürüp bu yapıları teşvik etmenin bir yoluysa, sömürgecilik-sonrası kuram da bunların varlığını kavramayarak aklanmalarına hizmet etmektedir. Bu sırada tarihçiler sanki kalkınma hedeflerine ulaşmak geçmişi değerlendirmenin bir ölçütüymüş gibi tarih yazmaya devam etmektedir. Bu, kanımca, önceki geçmişin inkârı ardına saklanarak, süregiden sermayenin hegomonyasının günümüzü içerimlediğinin de en güzel kanıtıdır. Aynı zamanda, günümüze uygun köktenci bir gündemin görevlerinin nerelerde bulunduğunu da belirtir: Geçmiş ve şimdinin çağdaş tarihsizleştirilmelerinin sorgulanmasında ve araştırmanın yönünün kalkınmacılığa alternatifler aranmasına çevrilmesinde. Bu alternatifleri nasıl algılarsak algılayalım, modernliğin egemenlik biçimlerine karşı duran her köktenci alternatifin, modernliğin kültürleriyle olduğu kadar yapılarıyla da yüzleşmesi gerektiği benimsendiğinde, bu alternatifler Avrupamerkezci-sonrası olacağa benzerler. Her halü kârda, tarihsel bilincin bu buhran anında, bence tarihin ve tarihselliğin yeniden olumlanmasına gereksinimimiz var; *özellikle de* tarih, geçerliliğini yitirir göründüğü için – ya böylesi bir kopuşun kapitalizmin kutlaması mı yoksa feshi mi anlamına geldiğine karar veremeyen bir postmodernizmin geçmiş ile koptuğunu duyurduğu güç odaklarında kendisinden vazgeçildiği için, ya da çelişik bir biçimde, modernliğin nesnesi olmuş ve kendi özneselliklerini kurtarabilmek için modernliğin zaten hiçbir şeyi değiştirmediğini iddia edenler arasında modernlik öncesinin– onaylanması yüzünden. Tarihsel bir epistomoloji, ne çelişkiyi çözecek, ne de geleceğe rehberlik edecektir, ama en azından şimdinin geçmişi nasıl kullandığına veya suistimal ettiğine açıklık kazandırmaya yarayabilir ve bizi kendi tarihselliğimiz konusunda– niçin söylediklerimiz ve yaptıklarımız daha önce söylenenelerden ve yapılanlardan farklı– uyanık tutma görevini görebilir. Bizimkisi eleştirel bilinçliliğe dair savların yeniden çoğalmaya başladığı bir çağdır. Bu savlar çoğunlukla uzamın genişlemiş bilinçliliğine dayanmaktadır. Bir uzamın yapılandırılmışlığından her bahsedişimizde, uzamları üreten zamanları düşünmeden uzamları düşünmenin, tam da bu nedenle, imkânsız olduğunu kendimize hatırlatmalıyız.

*İngilizceden çeviren: Kenan Erçel*

27 Özellikle bkz. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994). Bunun ne türden köktenci tarihsel bir gündem çağrısı olduğuna ilişkin olarak bkz. Dirlik "Reversals, Ironies, Hegemonies," ve "Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place" (henüz basılmamış, çıkmak üzere olan bir çalışma).

gün-dem

# Bergama ve 10 Yıllık Direniş Hareketi

Petra Holzer

*Kavgalar, saçmalıklar, Sibel Can'lar her gün televizyonda,*
*biz burada sekiz senedir bağırıyoruz sesimizi duyan yok. Neyiz biz?*
*Değersiz bir şey mi? Kedi köpek miyiz?*[1]

## Konu

1989 senesinde çokuluslu bir şirket[2] Bergama yakınlarındaki Ovacık köyünde altın rezervi tespit ederek, maden cevherini işletmek için lisans alma işlemlerine başladı. Üçüncü Dünya ülkelerinde veya Amerika ya da Avustralya'daki toplum dışına itilmiş yerlilerin yaşama alanlarında sıkça görüldüğü gibi burada da bu alanın doğal düzeni, kültürel ve tarımsal değerleri hesaba ka-

1 Yazıdaki alıntılar Bergamalılara aittir. Bergama direnişini konu alan *Hayır* (1997, Ethem Özgüven, Petra Holzer) adlı belgeselden alınmıştır

2 Eurogold Madencilik A.Ş.: 33% INMET, Kanada (Alman Metallgesellschaft'e aittir); 33% SAS, Fransa; 33% Normandy Poseidon Ltd., Avustralya (AAC-Anglo American Corporation'a bağlı).

tılmadı. Onun yerine arazi sahiplerine tazminat taahhütleri, oradaki insanlara zengin olacakları ve alanın kullanımdan sonra yeniden kazandırılacağı sözleri verildi. Ancak bu sefer, Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki en uzun ve belki de en önemli halk direniş hareketlerinden biri başladı. Bergamalılar önerilen madenciliğin insan ve çevre sağlığı üzerindeki etkileri konusunda bilgilenerek, maden işletmesine karşı yasal bir süreç başlattılar ve seneler süren direniş hareketi boyunca kendi yaşam alanlarının koşullarını kendileri belirleyebilme hakkına sahip çıktılar.

Bu hareketin arkasında siyasi çıkar, ona ivme kazandıracak ekonomik iktidar veya perde arkasında duran askeri kuvvet yoktu. Çoğunluğu sadece ilkokul eğitimi almış olan insanlar şiddet içermeyen eylemler gerçekleştirmeyi, uzmanlara danışarak ve kendi aralarında iletişim ağı kurarak hareket etmeyi öğrendiler.

Bergama'da, sivil toplum kendi geleceği adına bir sorumluluk üstlendi. Hükümetten kendi vatandaşlarının iradesine saygı göstermesini ve hukuk sistemi çerçevesinde insan haklarını korumak üzere geliştirilmiş olan kanunları uygulamasını talep etti. Hükümet ise sadece bir defa, 1992 senesinde, Çevre Bakanlığından bir temsilci gönderdi. O ziyaretten sonra hiçbir hükümet yetkilisi bölgeye adımını atmadı.

Bu hareket ile birlikte dünyada ilk defa madencilik sektörü, maden sahalarında örnek teşkil edebilecek, insanca yaşama hakkını temel alan ciddi bir muhalefet ile karşılaştı. Bergama davasına kadar dünyada hiçbir grup Danıştay makamı derecesinde yüksek bir merciden, davalarını destekleyen ve bölge insanlarının iradesine saygı gösteren bir karar ile karşılaşmamıştı. Bu karar, eğer dünyada benzeri hareketler yürütenlere ulaştırılır veya toplu iletişim organlarınca duyurulabilirse, şu anda tahmin edilemeyecek kadar geniş yankı uyandırabilir.

Bergamalılar madencilik sürecinde kullanılan yöntemi öğrendiklerinde dehşete kapıldılar. Büyük maden şirketleri altını cevherinden ayrıştırmada, hem düşük maliyetli hem de kolay olduğu için siyanürlü liç yöntemini tercih ediyorlar. Ancak bu yöntem, cıva metoduyla birlikte anılabilecek en sorunlu yöntem. Kimyasal ayrıştırma süreci sonucunda elde edilen tehlikeli atıklar sadece yakın zamanda değil, 50 sene boyunca doğacak olan nesilleri tehdit ediyor.

Liçleme sırasında altın madeni cevherinden ayrıştırılıyor. Bu sırada cevherde her zaman bulunan ağır metaller de liçleme yoluyla dışarı atılıyor. Altın çıkarıldıktan sonra geri kalan cıva, arsenik, kadmiyum, kurşun gibi metaller aktif bir durumda bırakılıyor. Bunlar yüksek derecede kanserojen. Bu metallerin tekrar stabilize edilmesi çok pahalı; zaten bunun Bergama'da yapılması düşünülmüyordu. Tehlikeli atıkları barındıracağı düşünülen kimyasal atık deposunun yakınlarından içme suyu elde eden ve yaşamlarını sürdüren bir topluluk için teşkil ettiği risk çok açık. Bergama ayrıca birinci derece deprem bölgesinde yer alıyor.

Fakat atık sorununu düşünmeye başlamadan önce, madeni işletmeye hazırlarken söz konusu olacak gürültü ve toz problemi ile karşılaşıyoruz.[3] Alanın etrafındaki otuz kilometre çaplı alanda yerleşik 17 köyün halkı, madenin sekiz senelik ömrü boyunca bunlarla yaşamak isteyip istemediklerini belirleme hakkına sahip.

Bergamalılar direniş hareketini örgütlerken, basın ve yayın mensuplarını, hükümeti, Meclis üyelerini, bilim insanlarını, sivil toplum örgütlerini ve tüm ülkeyi sadece kendi davaları adına değil, Türkiye'de izin bekleyen veya izin alması bu davanın sonuçlandırılmasına bakacak olan 500 kadar maden sahası adına davet ettiler. Ancak bir süre sonra çok ağır bir hayal kırıklığına uğradılar. Özellikle basın ve yayın mensuplarını bölgeye her gelişlerinde sıcakkanlılıkla karşılıyor, bu hareket konusunda her şekilde bilgilendiriyor, ancak daha sonra gazete veya televizyonlarda çıkanları gördüklerinde kendilerini tamamen kandırılmış hissediyorlardı. Kameraların kaydettiği malzemenin çok büyük bir çoğunluğu zaten yayına gidene kadar kayboluyordu.

*Gelsinler büyüklerimiz, bize bu işi doğru düzgün izah etsinler.*
*Çünkü biz, yaşamımız için mücadele ediyoruz, bu amaçla ölüme kadar gideriz.*

Demokratik bir toplumda, eğer kamusal alan(lar), insanlara, kendi dil ve sesleriyle, içinde var oldukları durum hakkında konuşacakları ve dolayısıyla onlara, toplumsal tartışmalara katılımda bulunacakları bir alan açacak ise, bu toplumsal iletişim araçları yoluyla sağlanabilmelidir. Bu araçlar, aynı sebeple yansız bilgi akışını da sağlayabilmelidir. Ancak kâr amaçlı medya şirketleri bu şekilde insanları temsil edebilme ve kendi sesleriyle katılımcı olabilme olanağını sunamaz.[4] Sansürleme ve filtre sistemleri bizzat bir şahıs veya kurumun emri olmadan birçok yolla tıkırında işlemektedir. Bu yazıda yeni bir filtre sistemi veya sansürleme modeli geliştirmeyeceğim: Bu konuda, Ed Herman ve Noam Chomsky'nin bilinen ortak çalışmasını[5], Pierre Bourdieu'nün denemelerini ve kamusal alan üzerinde tartışan Nancy Fraser gibi teorisyenleri temel alacağım.

1988 senesinde Noam Chomsky ile yaptığı çalışmada Ed Herman, her haberin matbaaya gitme noktasından önce geçmesi gereken beş etkin filtre mekanizmasından söz eder. Bu filtreler: a) yapısal olarak, medya araçlarının kar amaçlı şirketler tarafından sahip olunması; b) medyanın temel gelir kaynağı olan reklam; c) bilginin kaynakları – hükümetler, şirketler, ve bazı "uzmanlar"; d) *"flak"*- yani medya açıklamalarının ardından gelebilecek telefon, mektup,

3 Altının siyanür liçi yöntemiyle işlenebilmesi için 400 milyon ton taş gerekmektedir. Her ton taş için de 1.5 kilogram siyanürlü su.

4 Buna karşılık olarak, burada yalnızca varlığına işaret edebileceğim "girişi herkese ait televizyon veya internet" (*public access television or internet*) kavramları not edilebilir.

5 E. Herman. & N. Chomsky.: *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York, 1988. Türkçede henüz yayımlanmadı.

faks, dava, mecliste yapılabilecek konuşmalar ve tehditler gibi olumsuz tepkiler; e) ulusal bir din ve kontrol mekanizması olarak anti-komünizm. İlk üç filtre her demokratik toplum için varsayılabilir. Son ikisine gelince, "*flak*" kavramının Amerika-kökenli bir kamuoyu yaratma ve baskı kurma aracı olduğunu, son faktörün ise Sovyetler Birliği'nin yıkılışından sonra pek öneminin kalmadığını söylemek gerekir.

İlk filtre, bilgi akışını yönlendirecek imkânların kontrol edilişini ele alıyor. Günümüzde özel sektöre ait medya şirketlerinin temel amacı, alıcılara bilgi ve eğlence satmak ve hissedarları için kâr etmektir. Bu yüzdendir ki büyük medya şirketlerinin yönetim kurulları diğer şirketlerin yönetim kurullarının üyelerinden oluşur.[6] Ayrıca tekelleşme eğiliminin de 1980 ve 1990'lı yıllarda büyüdüğünün altına çizmek gerekir[7]. Bu bağlamda hatırlanması gereken, Bergama'da gözüken tek şirketin arkasında da dev bir şirketler imparatorluğu olduğudur.[8]

İkinci filtre olan reklam, son derece basit bir mekanizma ile işler: "Değişik medya çeşitleri nasıl bir müşteriye hitap eder?" ve " 'A' isimli basın-yayın organının içeriği, reklam şirketinin imaj ve çizgisi ile çelişir mi?" Üçüncü filtre ise çok açık: Her toplu iletişim aracı, zamana karşı yarışarak bütün dünyadan haberleri derleyip sunabilmek zorundadır. Bunu yapabilmek için ya dış haberleri sağlayan bir servise bağımlı olacak, ya da çok geniş bir muhabir kadrosu tutacaktır. Böyle olunca, haber kaynakları kâr temeline dayanan veya hükümet sübvansiyonlu, aynı zamanda da tekelleşmiş ajanslar olacaktır. Bu noktada dünyada adı geçen belli başlı haber servislerinin 19. yüzyılda, Batı hükümetlerinin ekonomik çıkarlarını gözetebilmek amacıyla, kendi ülkeleri dışında, sermayenin sırtında doğmuş olduğunu anımsamak gerekir.

Pierre Bourdieu televizyon üzerinde yaptığı sosyolojik incelemelerde[9] hem sosyal hem de yapısal sansür mekanizmalarının işleyişi üzerinde yoğunlaşır. Bunu yapmak için muhabirlerin gündelik çalışma hayatının şemasını çıkartır. Bu şema sadece makro denilebilecek ekonomik göstergeleri vurgulamaz, aynı zamanda her muhabirin eğitim ve gelir düzeyini de dikkate alır. Bourdieu'nün temel savlarından biri, bir araç olarak televizyonun mantığının her muhabiri olaylara belli bir gözden bakmaya adeta zorladığıdır; haber yapmak, gerçeklik(ler) yaratmaktır. Bourdieu bunu Fransız şehirlerindeki "banliyö" olgusu ile örnekler. Yani haberciler, banliyöler için, "tehlike" ve "bilinmeyen" olarak bir varoş imajı yaratmakta, bunu yaparak ırkçılığı ve yabancı düşmanlığını yeniden beslemektedirler.

6 "Medya devlerinin dış yöneticileri medya-dışı şirketlerinkine çok benzer... On medya devinin dış yöneticilerinin yarısından çoğunu... aktif üst düzey yöneticiler ve bankacılar oluşturmaktadır.... buna avukatlar ve emekli bankacılar da eklendiğinde, şirketler bileşimi, medya devlerinin yöneticilerinin toplamının üçte ikisine çıkıyor. Bu 95 dış yönetici, ayrıca 36 banka ve 255 başka şirkette faal idiler. (1986 senesinde on büyük medya şirketinin durumu)" E. Herman & N. Chomsky: *Manufacturing Consent: The Political Economy of theMass Media*, New York 1986, s. 10-11.

7 Bakınız E. Herman and R. McChesney.: *The Global Media: The New Missionaries of Global Capitalism*, Londra, 1997, Bölüm 1.

8 Bakınız Ek. Kaynak: R. Moody, *The Gulliver File*, Londra, 1992.

9 Pierre Bourdieu, *Televizyon Üzerine*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, 1997.

Türkiye için benzer bir örnek olarak Kardak olayı gösterilebilir. Bourdieu ayrıca haber dünyasının içindeki dairesel dolaşımın altını çizer. Muhabirler, editörler ve yapımcılar, çıkan diğer basın ve yayınları takip ettikleri için ortak –ve bir anlamda yapay– bir gündem yaratılmaktadır, çıkan haberlerin ana kısmı aynıdır; diğerlerinden sadece detaylarda farklılaşma göstermektedirler.

## Bergama ve Yazılı Basın

Bergama belediyesinin arşivi, direniş hareketinin başından günümüze kadar yerel ve ulusal basında yer alan bütün yazıları barındırıyor. Bu yazılara baktığımızda Kasım 1996'dan Şubat 1998'e kadar olan süreçte çıkan yazıların, 1990 ile Mart 1996 arasında çıkan yazılardan iki kat fazla olduğunu görüyoruz.

Söz konusu ilk altı sene boyunca Bergama ile ilgili çıkan gazete yazılarına baktığımızda hem çok sıkı benimsenmiş bir yayın politikası, hem de bazı atlamalar ve değişimler görüyoruz. Bunlar bir çelişki olarak görülmemeli; daha ziyade, eksiklikleriyle de beslenen siyasi denilebilecek bir çerçeve oluşturmaktadırlar. *Sabah* gazetesi, Bergama belediye başkanı Sefa Taşkın'ı kendi iktidarını genişletmek ve bir sonraki seçimleri kazanmak için medyanın ilgisini kendi şahsında toplamak isteyen gürültücü bir kişilik olarak yansıtmak istedi.[10] Şahsa hakaret oluşturan bu yazıların benzerleri bir ay boyunca çıktıktan sonra gazete Eylül 1994'e kadar suskun kaldı. Olayların haber niteliklerinin yükseldiği noktada, muhalif yerel hareketin varlığı, genellikle içeriğinden bağımsız olarak, yer almaya başladı. *Hürriyet* ve *Milliyet* gazeteleri en başından itibaren Bergamalıların madene karşı olan protestolarına yer vermelerine rağmen, bu haberlerde de konu, hep siyanür kullanımı kapsamında işlendi, ki esas can alıcı konu bu değildi.[11] Bütün süreç boyunca Bergama'yı en çok haber yapan ve takip eden gazete *Cumhuriyet* oldu. *Cumhuriyet*'in izlediği çizgi, yerel muhaliflerin ve yerel yetkililerin konumlarını vermek oldu. Direniş hareketini, ayrıntılara fazla girmeden ve en önemlisi, bu hareketin halktan kaynaklanan eylemci demokrasi için oluşturabileceği role işaret etmeden ele aldı.

Kasım 1996, şirketin üretim sürecine yönelik ilk somut adımını attığı tarihtir. Bu tarihte şirket, bölge halkının kendisine karşı açmış olduğu dava henüz sonuçlanmamış olmasına rağmen, Ovacık yakınlarındaki alanda zeytin ve çam ağaçlarını kesmeye başladı. Şirket bu madeni kurmak konusundaki kararlılığını gösterdikçe Bergamalılar yaratıcı yollarla tepkilerini dışavurdular: Örneğin, alanı çevreleyen, jandarmalarla korunan çitlerin dibinde piknik yaptılar, E-87 Avrupa Karayolu'nu (İzmir-Çanakkale) sekiz saat trafiğe kapattılar ve Boğaz Köprüsü'nde çıplak yürüyüş yaptılar. Basında çıkan yazıların bu dönemde ikiye katlanmış olması sadece ampirik bir gözlemdir; bu yazıların içeriğine yönelik bir yorum değildir. Bu, aynı zamanda, basının "medyatik" olana nasıl eğildiğinin de bir göstergesidir. Haberlerin ve yaratılan söylemin asıl üzerinde du-

10 Ör. "Yaygaracı başkan altını çıkartmıyor", *Sabah*, 14.8.1992.

11 Ör. "Siyanürlü ölüm kaderimiz olmasın", *Hürriyet*, 23.4.1991. "Siyanürlü altına halktan protesto", *Hürriyet*, 7.11.1991.

rulması gereken yanı, yazılmayanlar ve anlatımdaki eksikliklerdir.

Yazılı basını Bergama'ya sırt çevirmekle suçlamak yanlış olur, ancak konu her zaman 'medyatik' bir olay kapsamında verildi. Esas vurgulanan oradaki dinamiklerin siyasi, ekonomik ve toplumsal boyutundan çok çevre boyutu oldu.

Bunun incelenebileceği en ilginç olaylardan biri "çıplak eylem" olmuştur. 24 Aralık 1996'da Bergamalı erkekler belki de o ana kadar en cesur eylemlerini gerçekleştirdiler. Üzerlerinde sadece donlarıyla Bergama sokaklarında yürüdüler. Türk kültüründe çıplaklığın mahremiyeti göz önüne alınırsa bu eylemi yapan Bergamalı erkeklerin ne denli çileden çıktıkları anlaşılacaktır[12]. Tüm bunlara karşın, neredeyse bütün gazetelerin eylemi sunma şekli aynı oldu: Bir grup yarı çıplak adam Bergama sokaklarında bağrışıyor. Manşetler, "Köylülerden çıplak eylem" (*Hürriyet*), "Siyanüre karşı çıplak eylem" (*Cumhuriyet*), "Çıplak protesto" (*Sabah*), "Altın köylüyü çıldırttı" (*Milliyet*) "Soyunduk, gari" (*Gazete Ege*) ve "Çıplak eylem" (*Yeni Asır*). Yazıların içerik kısmında ise bu eylemin yalnızca o güne dair gelişimi, yüksek sayıdaki polisin varlığı ve halkın yüksek katılımı yer aldı. Bu eylem sonuçta, medyanın genel kuramına güzel oturdu; birçok televizyon kanalının ana haber bülteninde de çıktı. *Sabah* gazetesi bile Bergamalıların hareketi ile ilgili bir senedir süren sessizliğini bozdu. Fakat muhabirler eylemin özünü yansıtamadıkları için bütün olay anlamsız bir görünüme büründü. Bu insanların neden böylesine dramatik bir eylem biçimine başvurdukları yeterli şekilde anlatılmadı.

*Karım bile belki otuz senedir beni çıplak görmemiştir.*
*("Çıplak eylem" öncesinde)*

Bu örnek, sansürleme mekanizmalarının nasıl doğrudan, bir şahsın müdahalesi olmaksızın işlediğini ortaya koyması açısından önemli. Bu eylemi haberleştirenlerin konunun takipçisi olmaları ve belki de davada Bergamalıları desteklemelerine rağmen yaratılamayan içerik, çok ciddi bir eylemi oldukça anlamsız bir gösteriye dönüştürdü. Basın ve yayın organlarını yapısal olarak kısıtlayan zaman ve yer faktörleri, habercilikte sürekliliği imkânsızlaştırır. Bu faktörler basının herhangi bir konuyu tüm kapsamıyla verememelerine de sebep olur. Özellikle Bergama hareketi gibi uzun bir zamana yayılmış, çok katmanlı bir hareket söz konusu olduğunda, haberin tarihe dayandırılabilmesi gerekir. Ortalama gazete okuru günde bir gazeteden –belki o bile değil– daha fazla okumadığından, bir muhabir, okuyucusunun her şeyi bildiğini veya hatırladığını varsaymamalıdır. En son gelişmeyi yansıtmak ile bir olayın geniş çaplı geçmişini sunmak arasında varılan uzlaşmada genelde her ikisi de tam yapılamaz. So-

12 "Çıplak eylem"in erkek egemen niteliği yanıltıcı olmamalı, Bergama hareketinin en önemli özelliklerinden biri kadın ve erkeklerin her noktada beraber adımlar atmış olması, hatta kadınların çok yerde öne çıkmış olmasıdır.



Bergamalı bir kadın. Kaynak: *Hayır* adlı belgesel.

nuçta ortaya konulan ürün yüzeysel bir metindir.

Yazılı basının Bergama hareketini nasıl işlediğine bakıldığında, temel sorunun oradaki konunun geçmişine ve küresel boyutlarına hiç değinilmemesi olduğu görülür. Basın, madencilik ile ilgili bilinen tehlikeleri de ortaya koymayarak halkın sağlıklı karara varması konusunda da üzerine düşeni yapmadı[13]. Yazanların ortak tavrı, konuyu tüm kapsamıyla araştırmamalarıydı. Direniş hareketinin çok gecikmiş bir noktasında (1996) yerel bir gazete ve *Hürriyet*'in *Ege* eki birer yazı dizisi başlattılar, ama orada da konunun sansasyonel yönlerinin üzerinde duruldu. Yazılar daha ziyade şirketin Çevre Bakanlığına vermiş olduğu ÇED (Çevre Etki Değerlendirme) raporu ile ilgili idi. Bu raporda örneğin, çevreye ve insan yerleşimlerine daha az zararlı olan hidrojenperoksid yöntemiyle altın arındırma çalışmalarından bahsedilir, ancak ekonomik sebeplerden dolayı Bergama'da kullanılamayacağı yer alır. Ancak, bu alternatiften bahsedilerek siyanür yönteminin tehlikelerinin adeta kabul ediliyor olması, ÇED raporundan söz eden gazetelerde bile yer almaması dolayısıyla, toplumsal bilince ve kamu tartışma alanına hiç girmemiştir.[14]

Muhabirler üzerinde bir diğer kısıtlama, basının Bergama'ya yaklaşımını şekillendiren bir diğer faktör ise, gazetelerin doğrudan gelirleri olmuştur. Gazetelerin reklam bölümleri maden şirketinin 1992, 1995 ve 1997/98 senelerinde yürüttüğü büyük reklam kampanyalarından son derece hoşnuttular. Özellikle "son atak" olarak adlandırılabilecek olan reklam serisi yarım sayfanın üstünde, renkli ve *Cumhuriyet* dahil tüm gazetelerin en iyi köşelerine yerleştirildi. Teorik olarak haber merkezi ile reklam bölümleri birbirinden bağımsız işler. Oysa ki, haberciliğin gündelik hayatında reklam bölümünün ekonomik kas kuvvetinin belirlediği içselleştirilmiş siyasi tavırlar vardır. Bunlar hiçbir zaman tartışılmaz, ancak son aşamada çıkan yazılı malzemeyi belirler. Burada özellikle serbest çalışan muhabirlerin de ekmek paralarını, yazdıkları ile kazandıklarını hatırlamamız gerekir. Bergama örneğinde birçok serbest ve yerel muhabir sürece dahil olmuş, ancak yazılarının çıkabilmesi için çarpıcı ve orada olanlara belki de tam olarak sadık kalmayan yazılar yazmak zorunda kalmışlardır.

*Maden sahibi Avustralyalı ve Kanadalılar karşımıza bizim askerimizi dikiyorlar! Gitsinler kendi askerlerini getirsinler, bizim askerlerimizi karşımıza dikmesinler.*

13 Bu noktada, şirketin yanı sıra, hükümetin de risk iletme/iletmeme politikası incelenmelidir.

14 Ekonomik bağlamda ise, şirket, doğal olarak, artıdeğerin ne kadarının Türkiye'de kalacağı konusunda rakam vermeyecektir. Kesin olarak alabileceğimiz tek rakam resmi kayıtlarda gözükecek olan "gelirin yüzde 10'u"dur. Yaratılacak olan iş sayısında çok çelişen açıklamalar oldu – ilk başta 150 diye duyurulan sayı daha sonra artmaya başladı.

## Sivil Toplum Örgütleri, Kamusal Alan ve Bergama

Habermas'ın kamusal alan kuramı temelde iki noktaya dayanır: "Ulaşabilirlik" ve "kamusal aktiflik" Bu kuram 19. yüzyılın kurumlaştırılmış erkek burjuva toplumuna dayanır ve buna dayandığı ölçüde burjuva olmayan kesimi kamusal alan tanımından tamamen dışlar. Nancy Fraser, kamusal ile özel arasında yapılan ayrıştırmanın ve bu ayrımdan çıkan kamu anlayışının tekliğini eleştirirken, aslında ortada birden fazla ve birbiriyle iç içe geçmiş kamusal alanlar olduğunu ileri sürer.[15] Örneğin bir insan birbirinden farklı birçok kamusal alanda etkin olabilir. Fraser kâr amaçlı medyanın sözcülüğünü ettiği bir tek kamusal alan olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Fraser, devlet ile sivil toplum arasında yapılan kesin ayrıştırmaya da karşı çıkarak, Habermas'ın sivil toplum örgütlerinin devletten tamamen bağımsız kamuoyu yarattığı iddiasını eleştirir. Bu örgütlerin söylemleri, sonuçta, hem devletin hem de büyük şirketlerin verdiği kararları meşru kılmaktadır.

Bugün Türkiye'de sivil toplum kuruluşu olarak adlandırılan daha marjinal veya radikal gruplar da vardır, ancak bu hukuksal ve sosyal çerçeve onları da aynı gündem içinden, sistemi meşrulaştırıcı bir şekilde hareket etmeye zorlamaktadır. Böyle olunca, sivil toplum kuruluşlarının Bergama'daki harekete sadece bazı "medyatik" olaylar etrafında sözlü destek vermiş olmaları şaşırtıcı değil. Bu kuruluşların ortaya gündem olarak yerleştirdikleri, Bergamalılarınkinden çok daha tek boyutlu ve farklı olmuştur. Onlar daha ziyade, beklenen çevresel etkiler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu, örneğin doğal bilimlerde, örneğin, hangi maddenin ne miktarının tehlikeli olduğu, optimum teknik araçların hangileri olduğu, çevre etki değerlendirmesine hangi faktörlerin dahil edilmesi hangi metodolojinin kullanılması gerektiği gibi konularda uzun ve çetrefil tartışmalar gerektirmektedir. Bilimsel tarafsızlık kılıfı altında, ancak özünde son derece yanlı olan bu tartışmalar, karşı tarafı haksız gösterecek, kendi tarafının ise doğruluğunu ispat edecek yeni bir "uzman görüşü" almak her zaman mümkün olduğu için, hiçbir zaman sonuçlandırılamazlar.

Tüm süreç boyunca, olaylara ve gelişmelere çevre boyutu açısından bakmak Bergama'daki insanların gündemini kısıtlamıştır, ki onların ihtiyacı bunun tam aksiydi. Onların ortaya koyduğu sorunsal, kamusal yaşamın tüm boyutlarını ilgilendiriyordu; konunun madenler, tehlikeli atıklar, nükleer santraller veya eğitim ya da sağlık alanıyla ilgili olması bu açıdan fark etmez. Temeldeki sorun, toplumsal iletişim eksikliği ve karar verme mekanizmalarının şeffaf olmayışıdır.

Bergamalı insanlar seslerini duyurmak için ısrar ettiler. Vatandaş olarak tanınmayı ve yabancılaşmış hissettikleri ülkenin geri kalanıyla iletişim kurmayı istediler. Bergamalıların sesi eğer çarpık bir şekilde yansıdıysa, hatta neredeyse duyulmadıysa, bunun için sadece basın ve yayın organlarını suçlamamak gerekir. Toplumun "aydınları" da bu konuda üzerlerine düşeni yapmakta çok ihmalkâr davrandılar. Chomsky'nin söylediği gibi, aydın insanların görevi sadece dev-

15 N. Fraser, "Rethinking the Public Sphere", *Phantom Public Sphere*, B. Robbins (der.) Minneapolis, 1993.

letlerin değil, şirketlerin de yalanlarını teşhir etmektir. Karar verme sürecinin şeffaflaşması için uğraşmak, değişik kamusal alanlarda var olmak ve "zayıf" toplulukların seslerini duyurmalarına yardımcı olmak yine bu insanların görevidir.[16]

Türkiye'de değişik kesimlerin kamusal alana giriş imkânını tartışırken nüfusun büyük çoğunluğunun dışlanmış olduğundan söz edebiliriz – nüfusun ezici çoğunluğunu oluşturan işçiler ve kırsal kesim, basın ve yayın organlarında en az yer alan kesimlerdir. Habermas'ın burjuva kamusal alan kavramı, İstanbul, İzmir ve Ankara'da merkez kurmuş, genelde toplumun burjuva kesimlerinden oluşan çeşitli sivil toplum kuruluşlarına bağlı olmayan Bergamalıları görmezden gelir. Kamusal alanı teke indirgemek hem devletin, hem de toplumun çok küçük bir azınlığını temsil eden sivil toplum kuruluşlarının lehine işler, eylemin bu şekilde sahiplenilmesi diğer insanların seslerini duyurmalarına çok etkin bir biçimde engel olur. Fakat Bergama'da kurumsallaşmamış sivil toplumun direnişi, yalnız başına tipik denebilecek sivil toplum kuruluşu protestosunu kırabilmiştir. Üstelik, altını çizmek gerekir ki, başarılı olmasının sebebi tam da bu söylemden bağımsızlığı olmuştur.

*Devlet bizi vatandaş yerine koymuyorsa, devlet bizi saymıyorsa biz de kendimizi saydırmıyoruz ve nüfus sayımına katılmıyoruz.*
*(1997 nüfus sayımına katılmama eylemi sırasında)*

## Son Sözler

Danıştay 13.05.1997 tarihinde İzmir İkinci İdari Mahkemesi'nin vermiş olduğu siyanürlü altın arıtma yönteminin halk sağlığına zararlı olmadığı yönündeki kararını bozdu. Bundan birkaç ay sonra, 15.10.1997 tarihinde İzmir İkinci İdare Mahkemesi de Danıştay'ın bu kararına uyan bir karar aldı. Bu durumda bu şirketin artık Bergama'da bulunması için hiçbir gerekçe ve hak kalmamasına rağmen Enerji Bakanı açıkça bu şirketin 2002 yılına kadar geçerli olan ruhsatını iptal etmeyeceğini söylüyor.

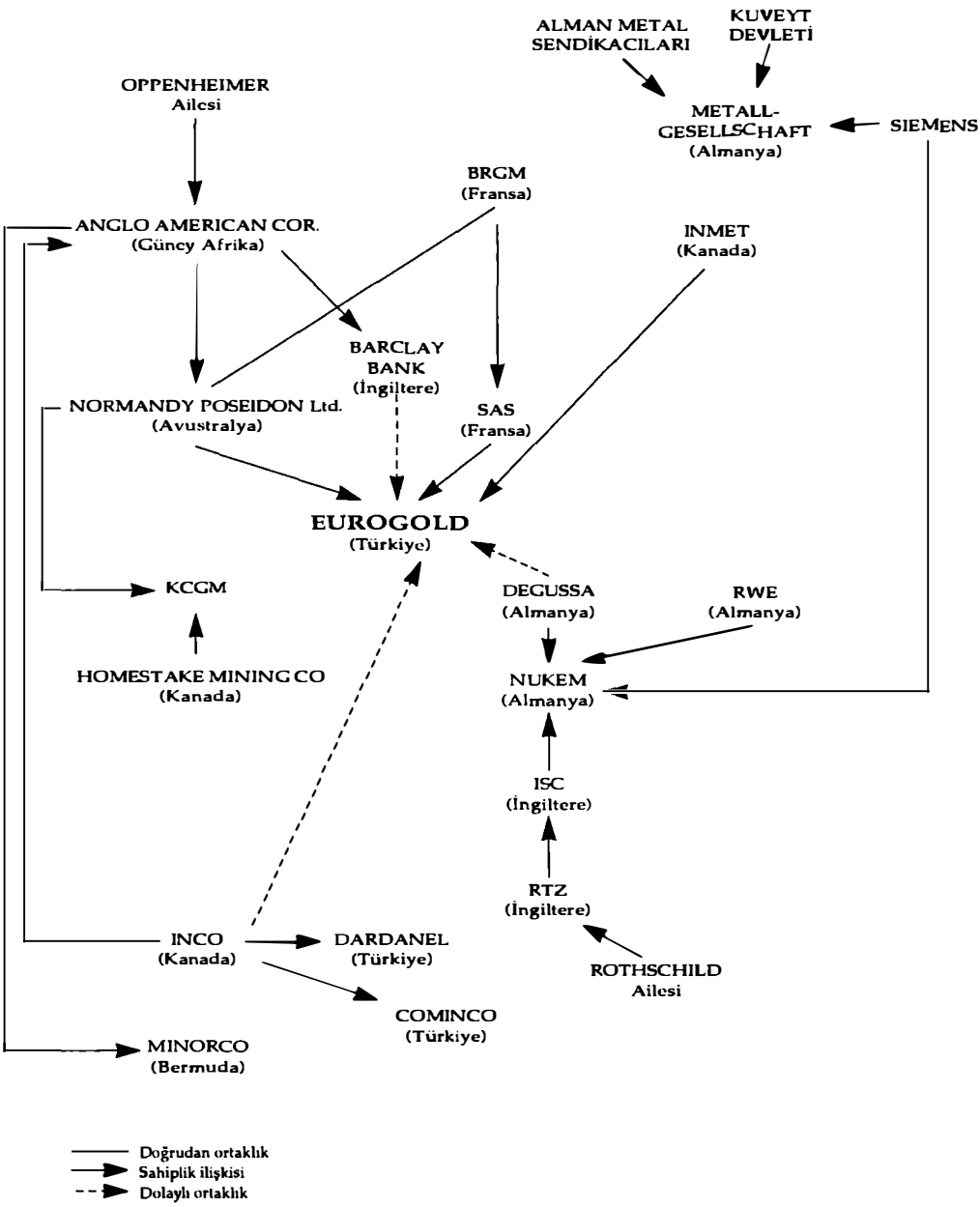
Aynı şirketin ortaklarından ve Avustralya'nın en büyük madencilik şirketi olan Normandy Mining Ltd. Avustralya'da 03.08.1998 tarihinde yaptığı açıklamada "Ovacık madeni çalışmalarımız, şu anda Çevre Bakanlığından siyanür kullanımı izni alınması sebebiyle biraz gecikmektedir," diyor.

Türkiye Cumhuriyeti kanunlarına göre bu şirketin burada faaliyet göstermesi imkânsız, artık tekrar çevre izni alması da söz konusu olamaz. O halde neden hâlâ buradalar? Neyi beklemekteler?

*İngilizceden çeviren: Pelin Turgut*

16 Eklemek gerekir ki, bu görevi ciddiye alan bir grup "aydın" insanın desteği olmadan bu hareket belki de bu derece başarılı olamayabilirdi. Bu davada Av. Senih Özay, Prof. Dr. Şevki Filiz, Prof. Dr. Emür Henden, Prof. Dr. Ümit Erdem, Prof. Dr. Şinasi Eskikaya, Prof. Dr. İsmail Duman, Prof. Dr. İlhan Talımlı, Prof. Dr. Zuhal Amato, Aynur Tuncer ve daha birçok insanın emeği geçmiştir.

# EK


ALMAN METAL SENDİKACILARI
KUVEYT DEVLETİ
OPPENHEIMER Ailesi
METALL-GESELLSCHAFT (Almanya)
SIEMENS
BRGM (Fransa)
ANGLO AMERICAN COR. (Güney Afrika)
INMET (Kanada)
BARCLAY BANK (İngiltere)
NORMANDY POSEIDON Ltd. (Avustralya)
SAS (Fransa)
EUROGOLD (Türkiye)
KCGM
DEGUSSA (Almanya)
RWE (Almanya)
HOMESTAKE MINING CO (Kanada)
NUKEM (Almanya)
ISC (İngiltere)
RTZ (İngiltere)
INCO (Kanada)
DARDANEL (Türkiye)
ROTHSCHILD Ailesi
COMINCO (Türkiye)
MINORCO (Bermuda)
Doğrudan ortaklık
Sahiplik ilişkisi
Dolaylı ortaklık

**NORMANDY POSEIDON (FRANSA)**
- SAS ile beraber EUROGOLD'un ortağı.
- POSGOLD'un küçük ortağı.

**INCO (KANADA)**
- AAC ile birçok işte ortak.
- BERGAMA'daki arıtma tesislerini yapacak olan firma.
- DARDANEL ve COMINCO'nun sahibi.
- Silah endüstrisinde uzun bir geçmişi var, I. ve II. Dünya Savaşında Nazilere ve Japonlara silah sattı.
- GUATAMALA diktatörlüğünün destekçisi.

**SIEMENS**
- Akkuyu Nükleer Santrali için en düşük teklifi veren FRAMATOME ile birlikte konsorsyum lideri.

**MINORCO (BERMUDA)**
- AAC'nin küçük firmalarından biri.
- INMET ve POSGOLD'un hissedarı.
- Rodezya'da IAN SMITH'in ırkçı diktatörlüğünü destekledi.

**DEGUSSA (ALMANYA)**
- EUROGOLD için siyanür üreten ve satan firma.
- NUKEM hissedarı.

**NUKEM (ALMANYA)**
- 1987-1989 Kuzey Denizi'ne ve nehirlere kanunsuz olarak nükleer atık dökmekten suçlu bulunmuş bir firma.

**HOMESTAKE MINING (ABD)**
- NORMANDY POSEIDON'la birçok işte ortak.
- 1980 ABD yüksek mahkemesinin HOMESTAKE MINING ile ilgili açıklaması: Bu denli karanlık ve onursuz iş ilişkileri belki de ABD tarihinde daha önce görülmemiştir.

**KCGM**
- NORMANDY POSEIDON ve HOMESTAKE'e ait firma.
- BRGM - SAS ile birlikte kurulan firma.

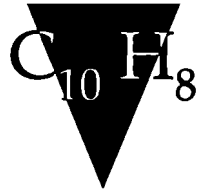
**AAC: ANGLO AMERICAN CORPORATION (GÜNEY AFRİKA)**
- Dünyanın en büyük maden şirketlerinden biri.
- Rodezya'daki ırkçı lan Smith rejimini MINORCO adlı küçük şirketiyle destekledi.
- Balıkesir ve Kaymaz'da PREUSSAG, SG RESOURCES ile ortak altın arayan GENCOR şirketinin asıl sahibi.
- Temelde OPPENHEIMER ailesinin malı.

**RTZ (İNGİLTERE)**
- AAC'den sonra maden sektörünün bir başka devi, merkezi Londra AAC ile birçok işte ortak.
- NUKEM hisselerine de sahip olan ISC'nin sahibi.

**SAS (LA SOURCE COMPANIE MINIÈRE) (FRANSA)**
- INMET ve BRGM ile birlikte kuruldu.

**INMET (KANADA)**
- SAS ve BRGM ile birlikte kuruldu.
- METALLGESELSCHAFT'ın küçük ortağı.

**METALLGESELLSCHAFT (ALMANYA)**
- SIEMENS; ALMAN METAL SENDİKACILARI ve Kuveyt Devleti'ne ait geçen yüzyılda kurulan bir dev.
- NUKEM; DEUTSCHE BANK; COMINCO LTD; ÇAYELİ BAKIR İŞLETMELERİ AŞ; COMALCO ve HIGHLAND COPPERMINE'nın hissedarı.
- Çin ile nükleer atık projeleri yapıyor.
- Nükleer enerji reaktörleri yapan KWU'nun hissedarı.



# Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri Meselesi*

M. Şekip Tunç

Yeni Türk kadını ve ruhî münasebetleri meselesi nedir? Fransızların *nouveau* ve *moderne* kelimeleri arasındaki mana farkını dilimizde sarahatle gösteren iki ayrı kelime bulunmadığı için bunları ekseriya "yeni" kelimesile ifade ediyoruz. İstanbulu fethettiğimiz zamandan beri açılan ve Fransız ihtilâline kadar devam eden devrin tarihine *Histoire moderne* dendiğine göre *Moderne* tabiri eski zaman (*Antiquité*)'ı ve eski (*Antique*)'yi aşmış bir devre verilen bir vasıf olmuş, ve bu vasıf ayni zamanda yeni zaman kültürile yetişmiş insanlara da teşmil edilmiştir. Buradaki "yeni" tabiri yeni zaman kültüründe yetişmiş olmak manasında kullanılmıştır. Yeni başlıyan bir zaman gibi yeni Türk kadını da henüz görülmeğe başlamış olduğundan *yeniliği dolayısile* hudutları henüz belli olmıyan bir mevzudur. O halde ben neden bahsedeceğim ve neye cevap vereceğim? Asıl cevapları yarından beklenebilecek olan bu meselelere bu kadar vakitsiz niye heves ettim? Fazla olarak o kadar umumî ve yaygın bir mevzu ki, buna verilecek cevaplar çok umumî ve pek mücerret olmıyacak mı? Evet, en büyük bir ihtiyat ve mahviyetle düşünmek istiyenleri bile tereddütlere sevkedecek kadar

* *İnsan*, Cilt I, Sayı 2, 15 Mayıs 1938.

ham ve karışık bir mevzu. Yalnız ben burada hiçbir şeyi tahlil edecek değilim, sadece meseleyi vazetmekle iktifa edeceğim.

Her şeyden önce ne "feminist", ne de "antifeminist" olmadığımı söyliyeyim. Esasen muayyen bir pratiği ve muayyen bir aksiyonu gözetliyen mezhepler daha çok objektif ve hasbî kalmak istiyenler için elverişli de değildir. Kadını *tabiî* ve *psikolojik* bir "vakıa" olarak almaktan ziyade bir "kıymet" olarak alan bu mezheplerin düşünceleri ayni zamanda daha çok *kıymet hükümleri* halinde inkişaf etmektedir. Halbuki aranan şey, kadının yüksek veya aşağı olması, şu veya bu kıymetleri taşıması değil, *vasatî erkekler*'e nisbetle *vasatî kadınlar*'ın bir *vakıa haysiyetile* ne olduklarıdır? Mevzuum doğrudan doğruya bir kadın psikolojisi de olmadığından kadının tabiat ve mahiyeti hakkındaki nazariyeler üzerinde de duracak değilim. Yalnız istatistik metodlar ve biyografik tetkiklerin verdiği neticeler vasatî kadının vasatî erkekten ruh ve beden itibarile farkettiğini gösteriyor. Bu farkın nereden geldiği ve ne dereceye kadar izale edilebileceği hakkındaki iddialı faraziyeleri de bir tarafa bırakacağım. Sonra da sadece bugünkü vasatiye bakarak meseleyi bir vakıa haysiyetile mütalea etmeğe çalışacağım. Zaten tabiat bir "bütün" olarak alındığı zaman erkeklik ve kadınlığa atfettiğimiz beşerî kıymetlerin kayboldukları ve bunların yerine *bütünü tamamlıyan unsur*'ların kaim olduğu görülür. O halde bu iki cins, vakıa haysiyetile, birer kıymet olmaktan ziyade tabiatin iş bölümünden doğmuş *tamamlayıcı unsur*'lardır.

Bugünkü yeni Türk kadınını bir tabloya benzetirsek bu tablonun çerçevesi eski Türk kadınıdır. Bunlar ayni zamanda ve yanyana yaşamakla beraber hakikatte ne kadar farklı âlemlere bağlıdırlar! Dünyaların tam ortasında, öküz boynuzlarının üzerinde veya bir balığın sırtında arasıra sallanan, fakat haddi zatinde yerinde duran ve ayni zamanda kendisini aydınlatmak için etrafında dikkatle dolaşan bir güneşi, yıldızlarla süslenmiş yedi katlı kubbesi olan bir dünya tasavvur ediniz. Tanrının kulları için yaratıp bezendirdiği ve onları imtihan için hazırladığı bu dünyanın kendisi gibi nimetleri de fanî olup asıl büyük gaye ve ebedî nimet göklerin ötesindeki "ukba" âlemindedir. Kulların hepsi sırasile oraya göçecek ve dünyadaki ef'alinin hesabına göre ya ateşlerde yanacak veya istediklerini bulacakları serin bahçelerde sonsuz bir hayata kavuşacaklardır.

Bunların kâffesinden bir *tanrı elçisi* vasıtasile haberdar edilen eski kadın, içinde yaşadığı dünyayı bu saf çizgilerile açıkça bildiği gibi ilerisi için ne yapacağını da gene o elçi vasıtasile öğrendiğinden hayatının program ve ana gayelerine sahip ve vazifelerini yaptığı takdirde, *sakin* ve *müsterih*'tir. En yüce gaye inançlarını muhafaza etmek ve hayata ona göre düzen vermek olduğundan maddî bütün endişeler ikinci planda kalmıştır. "Vatan" ve "milliyet" gibi yeni zaman mefhumlarına da sahip olmayıp yalnız iman ve küfür diyarı olmak üzere iki diyar tanır. İnsanları dil, ırk, renk ve milliyet ile de tefrik etmiyerek sadece iman ile ayırır. Dünyanın her türlü nimet ve külfetlerini izam etmeği büyük bir günah sayar; oluruna göre yaşamayı ve hayatın tatlı ve acı her cilvesine katlanmayı bir insanlık vazifesi bilir.

Her şeyden ziyade ahlâk ve maneviliği gözeten bu kadın, uzun asırların devamlı bir terbiyesi mahsulü olmak itibarile ayni zamanda karakteri teşekkül etmiş bir insandır. Gitgide silinmeğe mahkûm olmakla beraber bugünkü ekonomik hayatımızın büyük temeli hâlâ odur.

Yeni Türk kadınından bahsederken eski Türk kadınını hatırlatmak bunlar arasında bir kontrast veya herhangi bir mukayese yapmak için değildir. Henüz yetişmeğe başlıyan bir kadınla asırlar görmüş, kültür ve dünyaları ayrı olan bir kadın mukayese edilemedikten başka bunu yapmanın bir faydası da yoktur. Yalnız dünü görmeden bugünü anlamak kabil olmadığı gibi dünsüz bir gün ve bugünsüz bir yarın tasavvur etmek de mümkün değildir.

Her yerde olduğu gibi memleketimizde de evvelâ büyük şehirlerde başlıyan yeni Türk kadını Avrupadaki hemcinsleri kadar cezrî bir ruh tahavvülüne uğramamakla beraber çok değişmiştir. Yeni kadın hareketinin evvelâ büyük şehirlerde başlaması bir devirdeki kültür ve medeniyetin en bariz cereyanlarının buralarda toplanmasındandır. Esasen büyük ve sık insan kalabalıklarına muhtaç olan medeniyetlerin bütün yenilik ve ilerlemeleri daima bu kalabalıkların bulunduğu yerlerde başlar. Bugün bilhassa Ankara, İstanbul, İzmir gibi büyük merkezlerde tesadüf edilen yeni kadının bu merkezlerden uzaklaştıkça seyrekleşmesi tabiîdir. Yeni zaman kültürü bunları fethedinciye kadar eski kadın ve onun dünyası, hiç olmazsa, ana kucağında yaşamakta devam edecektir.

Yalnız aldığı yeni zaman kültürile orta zaman dünyasından ayrılan bugünkü kadın artık o dünyadan kopmuş ve bir daha dönemiyecek kadar uzaklaşmıştır. O halde ki içine girdiği yeni dünyada metafizik ve mistik ideallerden ziyade millî ve insanî ideallere, maddî emniyet ve genel refah gayelerine bağlanmıştır. Zaman ve mekân ölçülerile yaşanan, en uzak ve meçhul iklimlerine kadar keşfolunan, siyasî hudutlarına rağmen en sür'atli vasıtalarla daimî münasebetler içinde bulunan yeni dünya üç asırdan beri geçirdiği dinî, iktisadî ve siyasî tekâmüllerden sonra şimdi de içtimaî buhranlar geçirmektedir. Tahakkuk ettirilen maddî ilerlemelerin henüz zaptedilemiyen müthiş kuvvetlerinin doğurduğu âfetler cemiyetleri sarsmağa başlamıştır. Soğukkanla hazırlanan zehirli gaz salgınları, sınıf ve kan kavgaları başlamıştır. Ayni zamanda bütün hâdiseleri körkörüne idare ettiği kabul edilen müphem bir kanun fikri, bu âfetlere içtimaî ve siyasî tedbirlerle uzun bir müddet karşı koymak imkânlarına inanmayı da felce uğratmaktadır. Daima yapılıp yıkılmak ile tevazün eder gibi görünen kof bir dünyanın bu dış manzarasından irgilerek ruhlarına katlanmak isteyenler burada da kimsenin görmek istemediği, fakat psikanalizin bütün çıplaklığile ifşa ettiği *kompleksler*'le karşılaşmaktadırlar.

İstiklâl savaşının büyük zaferinden doğan mes'ut hava içinde imrenilecek bir inkişaf ile ilerliyen Türk kadını gözlerini işte böyle bir dünya içinde açıyor. Bütün şuurlu ruhları düşündüren ve son derecede geren bu dünyada ayni zamanda erkek kadar sert ve kavgacı olmağa davet edilmiş bulunuyor. O halde ki, bütün bu realiteleri olduğu gibi görmeğe ve bunlar içinde yuğrulmağa mec-

bur oları bugünkü kadın yaşadığı zamanın şuurunda ilerledikçe geçmiş zamanların hatıralarına ancak tarihî bir alâka ile bakarsa buna hayret edilmemek lâzımgelir. Hattâ eski kadının henüz pek büyük olan ekseriyeti içinde hacminin pek küçük olmasından dolayı kuvvetinden şüphe ederek sarsıntılar geçirmesi ve bir kısmının büyük Türk kadınlığına hazırlanmak üzere bir müddet köşeye çekilmesi de muhtemeldir. Vaziyeti bu tarzda kavrıyan yeni Türk kadını kendisinin bir süs veya bir gurur mevzuu olmayıp mes'uliyetli içtimaî bir fonksiyonun bir uzvu olduğunu elbette anlamıştır. Hattâ tam manasile yeni olan ve büyük kadınlığa hazırlananlar ilk zamanlar tekinsiz gibi görülerek fena bir şöhret alsalar dahi bir Promethée kahramanlığile bunlara katlanmayı da bileceklerdir. Çünkü uzun bir yolculuk ve zahmetli vazifelerin neticesinde kazanılan yeni kadınlığın başlıca miyarı *faziletli bir ehliyet*'tir. Maziden ayrılmak, hali yapmak ve istikbali kazanmak için olmazsa, bir yenilik değil delilik olur. Yeni erkek gibi yeni kadın da maziden ayrılışını ehliyetle telâfi etmedikçe ona karşı sadece sadakatsizlik yapmış olur.

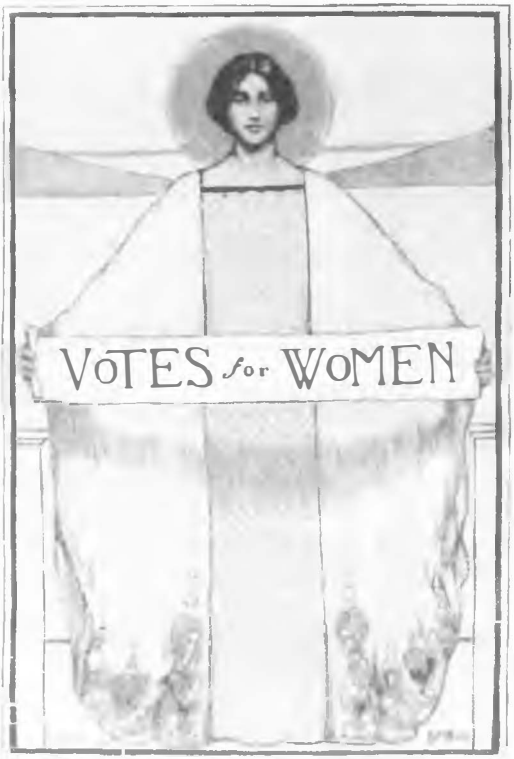
Cemiyet içinde görünür bir âza olmağa başlıyan yeni kadının inkılâp neticesinde hâsıl olan ekonomik ve ideal tesirlerle içtimaî hayatą ve ruhî muhtariyete doğru olan ilerleyişini ve hemen, her mesleğe girmek hususunda gösterdiği sürekli cehd ve muvaffakıyetlerini takdir etmemek kabil değildir. Yalnız kadının kendine mahsus bir karakteristiği varsa, daha verimli ve mes'ut olması için ona göre doğrulması lâzım gelmez mi? Vasatî kadın vasatî erkekten beden ve ruh yapıları itibarile farkediyorsa tutulacak işlerde de bunlara göre hareket etmek iktiza etmez mi? Vakıâ kadın ruhunda ve kadın yapısında yaratılmış erkeklerle erkek yapısında ve erkek ruhunda yaratılmış kadınları göstermek kabildir. Hattâ "seksoloji" namile yeni teşekkül eden bir ilmin kitaplarında bunların çok şayanı dikkat fotoğrafları alınmış ve ruhî profilleri yapılmıştır. Fakat hiçbir istisna kaideyi ihlâl etmez. Hâkim olan daima ortalar ve normallerdir. Bunlara bakıldığı zaman kadınlarla erkeklerin işin cins ve mahiyeti hakkındaki alâkalarında, nazarı dikkate alınması icap eden, bariz farklar görülür. Meselâ kadın, objektif şeyleri pek sevmiyor, objektif bir surette çalışmaktan da pek hoşlanmıyor. Daha çok *sübjektif bir surette*, ve bilhassa *bir insan için* çalışmasını seviyor. Kadının pek arızî gibi görünmiyen bu hususiliği, muvaffakıyeti bakımından, ihmal edilecek bir âmil olmasa gerektir. Bilhassa mühim işler başarılmak istendiği bir zamanda bu noktaya dikkat etmek elbette daha hayırlı olur. Tecrübeler de göstermiştir ki kadının fizyolojik ve psikolojik yapısına aykırı olan işler onu ekseriya çok ve çabuk yıpratıyor. İş hayatını israflardan kurtarmak için "psikoteknik" namile bir ilmin doğduğu bir zamanda "iş hürriyeti" de ilmî bir inzibat ve ıstıfaya tâbi tutulmak icap eder.

Yeni Türk kadını meselesini bir şema halinde gördükten sonra onun ruhî münasebetleri meselesine geçelim. Burada da evvelâ eski Türk kadınından başlıyacağız. Eski Türk kadını ruhî ve içtimaî münasebetlerde çok dar ve kapalı bir

çerçeve içinde yaşar. Daha çocukken yüklendiği çarşafla âdeta tecrit edilmiş bir hayata girer. En yakın akrabalarından başka hiçbir erkekle temasa gelmesine müsaade edilmez. Hattâ sesini bile işittirmekten korkar, adı işitilir korkusile "yahu", "bacı" gibi kelimelerle çağırılır. İsimle müsemmayı ayni mahiyette gören iptidaî bir zihniyetin doğurduğu bu korku garip değil mi ki orta zamanın çok daha ileri zihniyetinde de yaşamıştı. Halbuki yeni Türk kadını bütün bu bağlardan kurtularak erkekler arasında ve erkeklerle beraber çalışıyor; ve istediği erkekle temas etmekte tamamile serbest bulunuyor. Yalnız her serbest meslek gibi bu da mes'uliyetlidir ve bu mes'uliyet tamamile şahsî olduğundan bugünkü kadın çok uyanık ve dikkatli olmağa mecburdur. Hemen bütün varlığını erkeklerin mes'uliyetine terkeden eski kadın, çok daha rahat ve emindi. Fakat ayni zamanda çok acemi ve pek saf kalmıştı. Erkeklerin iradelerine gem vurmamak, onlara kuvvet ve cesaret vermek için hükmetmek iradesini erkeğin iradesine uydurur, icabında, bütün iradesini kırarak hakikî tabiatini saklamayı ve itaat etmeyi kadınlığın şiarı bilir, bunu saflığından ziyade iradesile yapardı. Yalnız bu suretle kocalarını esir etmeğe çalışırlarken kendileri esir olurlardı. İçlendikleri veya "naşad" oldukları zamanlar bile isyan etmek veya şeytana uymaktan ziyade evlâtlarının saadetine veya uhrevî bir ideale kapanarak hicranlarını yükseltirler, gerisini tanrıya havale ederlerdi. Yaşadıkları devre ve inandıkları dünya görüşüne nisbetle ideal bir hale gelmiş olan bu fedakâr kadınlar ruhlarının yüksekliğini Çanakkale ve Sakarya kahramanlıklarında gösterdiler.

Erkeklerle birlikte çalışan yeni Türk kadını onlarla arkadaş da olmuştur. Dedelerimizin çok korktuğu ve samanla ateşin bir arada bulunmasına benzettikleri bu arkadaşlık bugün hürriyet mes'uliyeti ve şahsiyet şuurunun temin ettiği mukavemetlerle mücehhez olduğundan korkulacak bir mesele olmaktan çıkmıştır. Yalnız her iki tarafın biribirlerine karşı cinsiyet farkı dolayısile kapalı kalan hususiyetleri bu arkadaşlığı çok devamlı ve sıkı bir dostluk haline getirecek yolları da kapamıştır. Fazla olarak iki cins arasındaki an'anevî itimatsızlık aradaki emniyet hislerini rahat bırakmayacak kadar kökleşmiştir.

Hakikaten de an'aneler aile yuvasının başlıca yıkıcısı olarak erkeği gösteriyor. Yalnız bu yıkıcılık erkeğin bütün heveslerine kapılması için boş zamanlar bulduğu, âdet ve kanunların da kendisine yardım ettiği zamanlara tesadüf eder. Halbuki bugünkü şehir erkeğinin ne öyle boş zamanları vardır, ne de o kanunlar kalmıştır. Bir zamanın Don Juanları şimdi tiyatro sahnelerinde seyrediliyor; ve her şeyden çok sinirleri yıpratan bugünkü sert hayat maceradan ziyade rahatı arıyor. Erkeği kadının elinde bir kukla gibi tasvir etmeğe başlıyan karikatürler onun artık bir "Don Kişot" bile olmadığını göstermek istemiyor mu? Köle, cariye ve odalık sefahatleri de imparatorlukla beraber tarihe karışmış bulunuyor. Zaten köle kullanmak ve kölelerle yaşamak hiçbir zaman cezasız kalmıyor. Eski Romalıyı köle ruhu boğduğu gibi Osmanlı hanedanını köleler elinde büyümüş bir Vahdeddinin elile boğan da ayni ruhtur. Hattâ bugün müstemlekelerde yaşıyan Avrupalılarla ana yurtta yaşıyanlar arasında hissedi-




"Kadınlara Oy Hakkı" B.M. Boye'un posteri, ABD, 1913. ▶

"Kadınlara Oy Hakkı için Savaş Yolunda. Atlayın Üstüne, O Sadece Yalnız Bir Adam.", İngiltere, 1910. Kaynak: *Graphic Agitation,* Liz McQuiston, Phaidon, 1993. ▼



lecek bir ruh farkı hâsıl olmağa başlamıştır. İngilizler müstemlekelerde doğan "halisüddem" İngilizleri bile kendilerinden bir parça aşağı görmektedirler. Osmanlı musikisinin gitgide anlamamağa başladığımız garip melânkolisinde imparatorluğun yaşattığı kölelik ruhunun mağmum havası esmiyor mu? Tevfik Fikret'in "Sis"i bu ruhun İstanbul'a sinişini tasvir eden bir tablo değil midir?

Fakat ruhî bozgunluk son haddine vardığı zaman bunu karşılıyacak bir kalkınma hareketi olur. İstiklâl Savaşımız, Tanzimattan beri başlıyan bu hareketin olgunlaşmış bir tezahürüdür. Türk kadını da *bu hareketle birlikte kalkınarak* inkişafı için lâzım olan şartlara kavuşmuştur. İnkılâpçı ve devletçi hamlelerle ilerliyen cumhuriyetimiz bütün hareketlere olduğu gibi kadın hareketlerine de bu hususdaki ideolojileri şaşırtan bir sür'at vermiştir. Acaba Türk süfrajetleri ve onların siyasî heyecanları nasıl olacaktı? Feminizm ihtirasları Türk kadınının meşhur olan gözlerine nasıl bir gölge düşürecekti? Bunları görmedik ve belki de hiç göremiyeceğiz.

İki cins arasındaki ruhî münasebetin en sağlam bir kredisi gibi görünen aşkı iki kadın acaba nasıl düşünüyor? Eski Türk kadını aşka her türlü hayal sukutlarına rağmen ve her türlü tecrübeden evvel bilinen *kablî* bir hakikat olarak inanır ve onu ruhî münasebetin *ideal bir timsali* gibi görürdü. Mevlâna, Fuzuli ve Galip Dede gibi en büyük Türk şairleri de bu ideali terennüm etmekten sonsuz bir zevk alırlardı. Çünkü insan ruhu, daima daha iyiyi özlemedikçe, kalbinin bir ideal aşkile çarptığını duymadıkça alçalmağa başlıyor. Bunun için bugünün daha çok realist olan kadını ne kadar septik ve hesaplı olsa kalbinin ideal bir sevgiye karşı kapanmasına tahammül edemez.

İki cins arasında bir de hukukî müeyyidelerle temellendirilmiş evlilik münasebeti vardır. Asıl kadın ruhu ile karşılaşmak ve münasebette bulunmak da buradan başlar. Eski Yunanlılar kadın ruhunda büyük aşk tanrısı olan Eros prensipini erkek ruhunda da Logos prensibini görürlerdi. Bunu bugünkü dille söylersek: Aşk tanrısı olan Eros, "sübjektif münasebet"i yani "gönül"ü, Logos, "objektif münasebet"i yani "mantık"ı temsil eder.

Hukikî ve sosyal olan objektif münasebetlerle sevme ve geçinme gibi sübjektif münasebetlerden terekküp eden evlilik hayatı objektif münasebetlerinden tecrit edilerek sadece ruhî bir münasebet olarak alındığı zaman dahi çok karışıktır. Ruhî münasebet denince behemehal bir "şuur" farzolunuyor değildir. Çünkü şuur olmadıkça ruhî bir münasebetten bahsolunamaz. O halde şuur nasıl teşekkül eder? Biliyoruz ki insiyak hayatının içinden çıkan çocuk şuuru evvelâ adacıklar gibi irtibatsız, vahdetsiz ve dağınık bir halde belirir. Bu adacıkların toplanarak bir kıt'a haline gelmesi "benlik şuuru"nun duyulmasına yani bu şuurun kendini diğer bütün şeylerden ayırmasına bağlıdır. Kendilerini totemlerinden ayırmıyan, tamamile içtimaî normlara bağlı olan iptidailerde benlik şuuru teşekkül etmemiştir. Hattâ gençlikte bile tam değildir. Türkçede "toyluk" kelimesile ifade ettiğimiz bu eksiklik gençleri hem kendilerine, hem de başkalarına karşı gafil bulundurduğu gibi çok kere şahsî benliğin dışında bulunan ve-

ya gayri meş'ur olan saiklerin tesirleri altında da bırakır. Gençlerdeki arkadaşlık, dostluk ve sevgi gibi ruhî münasebetlerin ekseriya kaçınılmaz bir fatalite halini alması bu sebeptendir. Bu çağdaki eş seçme hürriyeti de ayni tesirlere bağlıdır. Bunun içindir ki Fransızlar: "Gençlik anlasa, ihtiyarlık yapabilseydi" derler.

Gayri meş'ur olan bu saikler acaba nelerdir? Bu hususta bizi en iyi aydınlatabilecek olan psikanalizciler bunların dışında anaya ve babaya olan bağlılıkları gösterirler. Bunlara göre eş seçmenin hürriyet ve şekli bu bağlılıkların şekil ve derecelerine göre olur. Eğer anaya veya babaya olan bağlılık bir "kompleks" haline gelmiş yani gayri şuura itilmiş ise eş seçmek ve evlenmek pek güç bir şey olur. Yaşlı bekârlar (kadın ve erkek)'in birçoğu bu kompleksin tesiri altındadırlar. Yalnız bundan hiç haberdar olmadıkları gibi kabul ve tasdik etmek de istemezler. Vaziyetlerine sebep olarak gösterdikleri şeyler komplekslerinin tesiri altında söylenmiş fikirler olduğu için hakikî sebepler olmaktan çok uzaktırlar. Ekseriya nevrozluğa götüren veya nevroz olmak istidadında olanlarda görülen bu halin normal bir ruhî münasebete ulaşması kolay değildir. Eğer ayni bağlılık bir kompleks haline gelmiyerek sadece şuurda kalmış ise bu takdirde anaya veya babaya benziyenlerin daha mülâyim bir tesir yapmaları çok muhtemeldir.

Psikanalizciler, zevahiri kurtarmak için "cebri nefs" eden ve şuursuz gibi yaşamağa çalışan "naşad" anaların evlâtlarına karşı gösterdikleri aşırı düşkünlüğün psikolojik tesirlerine de çok ehemmiyet verirler. Mes'ut olmamış anaların bu inhisarcı şefkatle büyüttükleri çocuklar ekseriya kendi tabiatlerine uymıyan bir eş almağa veya bekâr kalarak "omoseksüalite"ye sürüklenirler. Evlendikleri takdirde ya aldıkları eş dahi analarından aşağı olmak durumundadır ya da onları analarının elinden zorla çekip alacak kadar zalim ve iddialı bir kadına düşmek tehlikesine maruzdurlar. Bütün bu tesirler daha evvelden başlamasa bile sonraları gene başlar. Yeni evlilerdeki geçimsizliklerin mühim bir kısmını bu gayri meş'ur bağlılıkların iradeler üzerinde yaptığı tesirlerde aramak pek yanlış değildir. Türkçedeki "evlenme" tabiri ayrı bir ev açmağa işaret ise çok manalıdır. Çünkü ev ayrılığı bu kör tesirlerin hiç olmazsa sık sık tazelenmelerine meydan bırakmaz.

Evlilikteki ruhî münasebet, eşin insiyak veya şuurla seçilmesine göre de değişir. İnsiyak ile seçilen bir eşin, biyolojik bakımdan, daha iyi olduğu şüphesizdir. Fakat psikolojik bakımdan da ayni şey söylenemez. Çünkü insiyakî bir *fert* ile farklılaşmış bir *şahıs* arasındaki fark pek büyüktür. Vakıâ, eşin insiyak ile seçilmesi ırkın ıstıfasına yardım ederse de buna mukabil ferdî saadetin mahvolması ihtimali vardır. Evlenme, eğer münhasıran nev'in korunmasına bir âlet olarak alınıyorsa mesele yoktur. Çünkü bu mahiyetteki evlenmelerin insiyakî temelleri üzerine kurulacak münasebetler ruhî olmıyacaktır. Burada ruhî münasebetten bahsetmek caiz olsa bile bu münasebet ancak an'analer değişen hükümler üzerine kurulmuş gayri şahsî bir münasebettir. Her iki tarafın seksüaliteleri normal olduğu takdirde geçirilen müşterek hayat bir istikamette gider ve

bu istikamet bir kaynaşma ve bir birlik olduktan sonra eşler biribirlerini ayni ruhî yapıda görmeğe başlarlar. Nihayet öyle bir an gelir ki kendilerini *tam bir ahenk* içinde duyar, hayatlarını büyük bir saadet gibi terennüm ederler. Ve bunda tamamile haklıdırlar. Çünkü iki vücut biribirlerile kaynaşarak yekvücut olmuştur. Totemle iptidainin kaynaşması da bunun gibidir. Yalnız bu kaynaşmada benlik şuuru olmadığı gibi onun alıngan ve titiz iradesi de yoktur. Her iki taraf sadece nev'in korunması gibi biyolojik bir gayenin peşinde yürüyen hayatın bir âleti haline gelmiş ve ayni mahiyette bir cevhere bağlanmışlardır. Fakat aradaki münasebet ruhî bir münasebet olmaktan çok uzaktır.

Her şuurlu münasebet gibi iki cins arasındaki ruhî münasebet de sarsıntısız ve buhransız olmaz. İnsiyakın uğradığı mukavemetlerden doğan şuurun ilerleme, derinleşme ve genişlemesi mutlaka çatışmalarla olur. "Beşerî tecrübe" dediğimiz bu çatışmalar insan nev'inin hususî karakteristiklerinden biridir. Saf ve şuursuz bir insiyak hayatı hayvanlara bile kâfi gelmezken insanların tecrübeye olan ihtiyaçları elbette hudutsuz olacaktır. Tecrübeden daha sağlam ve verimli bir şuur vasıtamız da olmadığından onu bütün cilvelerile kabul etmek lâzım gelir. Fazla olarak kendi başımıza kaldığımız zamanlar bile insiyak ve temayüllerimizin çokluğu karşısında kendi kendimizle çatışmaktan kurtulmuş değiliz.

Evlilikteki ruhî münasebetin tam manasile şuurlaşması olgunluk çağında görülür: Gençliğin sürprizler ve yeni keşiflerle dolu olan yolu bu çağdan itibaren itiyatlarla sarılmağa, ihtiras fırtınalarından sonra mükellefiyet hisleri gelmeğe başlar. Kaynamaların durduğu ve durulmaların başladığı bu çağda ufuklar daraldıkça muhafazakârlık temayüllerile birlikte geçmişleri muhasebe etmek ihtiyaçları uyanır; eski ihtiraslı saiklerin tenkit ve muhasebeleri kalpleri yırtar ve nihayet her iki tarafın kusur ve meziyetleri kendileri için de daha iyi görülebilecek bir hale gelir. Evvelce ihtiras ve tabiate mağlûp olan ruh, artık hissettiği erginlikle kültür ve medeniyete hizmet etmek arzusundadır. Yalnız gençlik hissinin daha bir müddet devam eden ataleti ilerliyen yaşın iradesile çarpışmakta devam etmek ister. Hırçınlıklarla gelen bu son gençlik hamlesini ısrar ile devam ettirmeğe savaşmaktan kendilerini alamıyanlar da olur. Fakat her hale rağmen biribirleri üzerine yığılan senelerin iradesi daima üstün gelir. Evin içinde nazik bir hava yaratmakla beraber çok sürmeden maziye karışan bu hengâmede iki cins arasındaki ruhî münasebet bir buhran daha geçirir.

Evlilikteki ruhî münasebetin en üzüntülüsüne, biribirlerile uzlaştırılması pek güç psikolojik verasetlerle yüklü psikopatlarda tesadüf olunur. Renkten renge giren bu sıkıntılı ruhlar kendilerine benziyenlerle geçinemedikleri gibi basit ruhlarla da geçinemezler. Hakikî tabiatlerini saklıyarak çok uysal görünmesini de bilen bu hodgâm tiplerin hâkim arzuları tahakkümdür. Yalnız kuzu gibi görünen zahirî hallerile ilk zamanlar çok halimdirler. Halbuki evlilikteki en karışık ruhî dramların başlıca aktörleri de bunlardır.

Ruhî tekâmül hayatın sonuna kadar devam ettiği halde şimdiye kadar yal-

nız çocukluk ve mürahiklik çağları üzerinde çalışılmıştır. Diğer çağların psikolojileri ihmal edilmiş olduğundan olgunluk, durgunluk ve ihtiyarlık çağlarının ilmî bir psikolojisine sahip değiliz. Elde böyle bir esas olmadıktan sonra da bu çağlardaki ruhî münasebet üzerinde bir kaide söylemek veya umumî bir fikre erişmek kabil değildir. Vakıâ ilk çağlar son çağların temeli ve en mühim terbiye devreleri olmakla beraber, hayatın üçte ikisini tutan ve asıl verim devreleri olan bu son çağlardır. Bu çağlardaki ruhî tekâmül ve buhranların hakikî ve müşterek mahiyetleri ile bu tekâmülün dereceleri nelerdir? Bütün insanlar bu dereceleri tamamile kat'ediyor mu? Kat'edemiyenler, hangi sebeplerle edemiyor? Terbiye, aile, yaratılış, ırk ve ihtiras gibi âmiller bu tekâmülün derece muhtevalarına ne gibi tesirler yapıyor? İşte birçok sualler ki cevaplarını verecek bir psikolojimiz olmadığından günün birinde ansızın ve gafletle yakalandığımız bu çağlarda kendi tecrübelerimizle kavruluyor, elimizden tutacak bir yardımcıdan mahrum bulunuyoruz. Bu ihmal, belki de son çağların artık terbiye kabul etmiyeceği gibi yanlış bir zandan ileri gelmektedir. Halbuki insan ruhu ölünciye kadar tekâmül etmekte ve psikolojik bakımdan hususî karakterleri haiz merhaleler geçirmektedir. Şahsî tecrübelerle duyulan bu merhaleler tahlil ve mukayese haddelerinden geçirilinciye kadar anpirik bir mahiyette kalmakta devam edecektir. Şair ve romancıların bu hususiaki tasvirleri de daha çok edebî olduğundan pek sağlam değildirler. Elhasıl ruhumuzun kemale geldiğini zanettiğimiz bu çağlarda ruhî tekâmülün devam etmesinden mütevellit asla tecrübe etmediğimiz değişikliklerle karşılaşıyor, nasıl hareket edeceğimizi bilemiyor, umulmadık çocukluklar yapıyoruz. Son çağların psikolojisi hakkında bir dereceye kadar tenevvür eden psikanalize göre iki kutuplu olan ruhun bir kutpu erkek ise bir kutpu kadındır. Binaenaleyh her erkekte bir kadın ve her kadında bir erkek vardır. İlk bakışta çok garip ve hattâ tuhaf bir iddia, fakat ne yapalım ki erkekler yaşlandıkça yumuşuyor, kadınlar da sertleşiyor. Bilhassa cenup iklimlerinde kocamağa başlıyan kadınların sesleri erkek sesi gibi kalınlaşıyor, bıyıkları çıkıyor, yüz çizgileri sert ve haşin oluyor. Buna mukabil yaşlanan erkeklere bir kadın halâveti geliyor, sesleri ve yüz çizgileri yumuşuyor. İptidaî kavimlerin pek enteresan bir hikâyesinde de muharip şeflerden biri hayatının ortalarına doğru rüyasına giren kutlu bir ruhtan artık şefliği bırakarak kadınlar ve çocuklarla oturması, kadın elbiseleri giyerek kadın ve yemekleri yemesi emrini aldıktan sonra buna derhal itaat ettiği ve bu yüzden şöhretinden de bir şey kaybetmediği naklediliyor. Bu fıkrada son çağların ruhta yaptığı büyük değişikliği ve ruhtaki ikinci kutpun meydana çıkışını görüyoruz. İptidaileri bir tarafa bırakalım. Fakat erkeklerin kuvvetle duydukları içtimaî mes'uliyetlerle içtimaî şuurun kadınlarda kırkından sonra uyandığını ve ancak bu yaştan sonra hislerini ruhlarının arka plânına atarak objektif bir surette düşünmeğe başladıklarını görüyoruz. Evliliğin son günlerindeki felâketlerden biri de her iki tarafta hasıl olan bu büyük ruhî değişiklikten geliyor: Hakikaten de hislerine kavuşmuş bir erkek ile aklını bulmuş bir kadının mazilerine bakarak biribirlerini ne kadar aykırı ve yabancı göreceklerini tasavvur etmek güç bir şey değildir.

Elhasıl hayatın sabahı ile akşamı bir olmuyor. Olgunluk çağile mahrekinin en yüksek noktasına gelen hayat batiye doğru kaymağa başlayınca başka bir mana ve gaye alarak prensip ve programını değiştiriyor. Gayri meş'urun karanlıklarından doğan şuur, gitgide gene o karanlıklara yaklaşıyor. Ruhun en eski tabakalarını teşkil eden bu karanlıklarda acaba neler vardır? Burada da ruhun derinliklerine inen psikanalizcileri dinlemek lâzımdır. Bunlardan Jung'a göre bu karanlıklarda insanlığın her türlü tecrübeden evvel mukavemet edilemez bir ihtiyaç ile yarattığı *a priori* ve *gayri aklî* bir takım *ilk hayaller* vardır. İnsanlığın ilk fikirlerinden olan bu hayallerin başında ruhun ölmezliği hayali gelir. Bu hayal, bir iman veya bir bilgi mahsulü olmayıp insan muhayyilesinin ruhî bir uzuv gibi yarattığı ve her şeyden evvel bu mahiyette yaşattığı bir hayaldir. Tiroid guddeler 19. asra gelinciye kadar ehemmiyetsiz uzuvlar sanılmıştı. İnsan muhayyilesinin daha ilk zamanlarda yarattığı bu ruhî uzuv da bugünkü ilmî ve objektif şuurumuzun altında görünmez bir hale geldiğinden ehemmiyetsiz sayılabilir. Arzın en eski tabakaları da yeni tabakalarla örtülmüş, fakat mahvolmamışlardır. Esasen insanın fiziyolojik ve teşrihî yapısından doğan ilk hayaller bu yapıların henüz berdevam olmaları itibarile bugün de bilkuvve mevcut ve mahfuzdurlar. Çünkü ruhun yeni tabakalarla örtülmesi eski tabakaların, bilfiil olmasa da, bilkuvve yaşamalarına mâni değildir. O halde batiye doğru giden hayat, ruhun köklerine yaklaştıkça insanlığın ilk hayallerile karşılaşacak, kalbinin bütün insanlıkla birlikte çarptığını duyacaktır. Gene Jung'un dediği gibi: "Bunları söylemek, ruhun ölmezliği gibi bir 'bilinemez'i bilmek ve 'isbat olunamaz'ı isbat etmek iddiası değildir. Sadece insanlık muhayyilesinin ruhî bir uzuv gibi yarattığı bir hayalin örtülü kalmış, fakat günün birinde işlemesi ihtimali olan bir fonksiyonuna işaret etmekten ibarettir"

Gene tekrar edeceğim. Henüz psikolojileri yapılmamış olan bu son çağlardaki ruhî değişmeler ve bunların neticesinde iki cins arasında husule gelen ruhî münasebetler daha çok anpirik bilgeler ve şahsî tecrübelerle mütalea edildiğinden istenilen aydınlık ve açıklıktan tabiatile çok uzak kalmıştır. Bunun içindir ki bütün mevzuu sadece bir mesele olarak vazettim ve yalnız anlaşılabilir gördüğüm noktalara temas etmekle iktifa ettim.

Sözümü kesmezden önce, her türlü iddiadan uzak olarak koymağa çalıştığımı zannettiğim bu meselelerde kendi irademden ziyade mevzuumun iradesine tâbi olmakla mükellef olduğum için galip temayüllerimi olsun kısaca tasrih etmeğe mecburum.

Öyle zannediyorum ki kadın, her ne sebeple olursa olsun, daha çok sübjektif yaşamayı seviyor. Erkek de, her ne sebeple olursa olsun, daha çok objektif yaşamaktan hoşlanıyor. Tabiatin bir iş bölümünden doğan bu iki varlık, tabiî mahiyetleri itibarile, biribirlerine ne kadar yakın bulunuyorsa psikolojik durumları itibarile de o kadar uzaklaşmış bir haldedirler. Aradaki mukavemet edilemez tabiî sempatiye rağmen eksik olmıyan devamlı münaferet ve itimatsızlık evvelâ bu psikolojik anlaşamamazlıktan başlıyor. *Kısa akıllı kadın* ve *hissiz*

*erkek* gibi hükümler de buradan geliyor; hem de bu hükümler subjektif ve objektif düşünmek manasında verilmiyerek *kıymet hükümleri* halinde verildiği için her iki taraf daha peşinden yaralanmış bulunuyorlar. Fazla olarak bu yara cinsiyet gururile gayri şuura itildiği için bir kompleks haline gelerek iradeyi aşan sinsi bir kuvvet olmuş ve nihayet komplekslerine karşı çok hassas olan nevrozlar gibi bunlar da biribirlerile kaynaşsalar bile asla erimiyeceklerine tâ içten inanmışlardır. Asırlarca ezginliği yüzünden bu inancı daha kuvvetle yaşayan kadının halini anlamağa dikkat edecek yerde kibirlerine kapılmak erkeklere daha kolay geliyor. Halbuki insanı hayvandan ayıran başlıca farika zekâ değil *inanmak*'tır. İnsanın inandığı şey vaki olmasa bile vaki gibi görünür. Nitekim bütün mucizelerin vaki gibi görünmeleri hep inanmak sayesinde olmuştur. İsterseniz bu hakikati kendi nefsinizde de tecrübe edebilirsiniz. Yeter ki tamamile inanmış olasınız. Binaenaleyh insanlar yalnız vakıalar âleminde değil, ayni zamanda inançlar âleminde yaşıyorlar ve bir inanç ancak yerine geçen diğer bir inanç ile sökülebiliyor. Eğer iki cins arasındaki "kıymet inancı" yerine "vakıa inancı" kaim olabilirse mukavemet edilemez bir ıztırap halini almış bulunan bugünkü gayri şuurî münaferet, hiç olmazsa şuura çıkarak kontrol ve muhakeme edilmesi kabil bir kuvyet haline gelecektir. Bu takdirde mantığa daha çok his yolile gitmeği seven kadının bu hususiyetine dikkat etmek pek güç bir şey olmıyacaktır.

Psikolojinin normal ve patolojik bütün mutaları kadının erkekten çok daha psikolojik bir varlık olduğunu ve bu yüzden şuurunun doğrudan doğruya olan mutalarının emsalsiz zenginliği içinde yaşamaktan büyük bir zevk aldığını gösteriyor. Fazla olarak şuurun doğrudan doğruya olan mutaları, mücerret mantığa aykırı, müphem ve marazî gibi gelen spontane tahassüsleri temelsiz duygular olmayıp çok kere his mantığının isabetli ve doğru sezişleridir. Binaenaleyh erkeğin geç ve ağır işliyen mantığı yanında kadının kendiliğinden doğan his sezişleri ihmal edilecek bir kuvvet olmaktan çok uzaktır. Kadın, objektif ve reeli bizzat aramak ve yaşamaktan hoşlanmamakla beraber bunları sevgi yolile sunacak bir erkekten öğrenmeği çok ister. Esasen bütün melekeleri sevilmekle uyanan, sevilmekle açılan ve sevilmekle gelişen kadın, kendini bulmak ve tamamladığını duymak için bir erkek sevgisine muhtaç olduğunu da bilir. Mantık ve zekâsını hayat kavgasında aşındıran erkek de, mahrem hayatında, hislerine kapanmak ve sevmek ihtiyacındadır. Yalnız kadın, tamamlandığına inanmak için erkeğin sadece zekâsından değil, kalbinden de emin olmak ister. Ve bu emniyeti *mutlak olarak* duymak istediğinden kıskançlığı da mutlak olarak yaşar. Hayat kavgasının amansız kıskançlıklarında ezilen erkek yüreğinin susadığı ve tamamlanması için muhtaç olduğu şey de sıcak ve emin bir kadın kalbidir. Fakat ne çare ki ayni tempoda çarpan bu iki kalp gayri şuurî saikler ve bunlara inzimam eden benlik iradesinin telkinlerile mütemadiyen zehirlenmektedir. İki cins arasındaki ruhî münasebetin kördüğümü de galiba buradadır.

vizörden

# DÜNYALAR ARASINDA*

Edward Said

Conrad'ı, yaklaşık otuz sene önce basılan ilk kitabım (*Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*) *Joseph Conrad ve Otobiyografinin Kurmacası*'nda ve daha sonra, 1984'te çıkan "Sürgün Üzerine Düşünceler" ("Reflections on Exile") adlı makalemde, hayatı ve işiyle, sonradan edinilmiş bir dilde başarılı bir yazar olmuş, ancak Conrad'ın oldukça özel durumunda olduğu gibi, hayran olduğu, yeni –yani edinilmiş– evinde yabancılık duygusunu üzerinden bir türlü atamamış gezginin örneği olarak kullandım. Ağır Polonyalı aksanını hiç kaybetmemesine ve İngilizliğe hiç yakışmayan kendine özgü karamsarlığına karşın, bütün arkadaşları Conrad'ın İngiliz olma düşüncesinden çok memnun olduğunu söylerlerdi. Yine de yazınının içine girer girmez, bir yersizlik, değişkenlik ve yabancılık havasının hissedilmesi kaçınılmazdır. Hiç kimse kaybolmuşluğun ve yersizliğin kaderini ondan daha iyi ifade edemez ve hiç kimse bu durumu yeni uyarlamalarla ve düzenlemelerle değiştirme çabasına karşı ondan daha alaycı olamaz – ki bu çabalar insanı kuşkusuz Lord Jim'in küçük adasında hayatına yeniden başladığında karşılaştığı tuzakların benzerlerine düşürür. Marlow karanlığın yüreğine, Kurtz'un sadece ondan önce orada olduğunu değil,

* Bu metin, Edward Said'in New York Halk Kütüphanesinde yaptığı konuşmadan alınmış, *Cogito*'dan önce, *London Review of Books*, 7 Mayıs 1998 sayısında yayımlanmıştır.

aynı zamanda ona tüm gerçeği söylemekten âciz olduğunu öğrenmek üzere girer; öyle ki, kendi deneyimlerini anlatırken Marlow istediği kadar net olamaz ve sonunda kendisinin de, okuyucularının da farkında gözüktüğü yarı-doğrular ve hatta yalanlar yaratır.

Conrad eleştirmenleri, onun, ufak bir bölümü romanlarına doğrudan girmiş olan Polonya altyapısını, ancak ölümünden hayli sonra yeniden kurgulamaya uğraştılar. Ama yazınının yakalanması zor anlamını ortaya çıkarmak kolay değil, çünkü Polonya'da yaşadıkları, arkadaşları ve akrabaları hakkında ne kadar çok bilgi edinsek de, bu bilgi, eserlerinin durmaksızın çevrelediği huzursuzluk ve rahatsızlığın özünü gözler önüne sermeye yeterli olmayacaktır. En sonunda, eserlerinin aslında hiçbir zaman onarılamayacak sürgün veya yabancılaşma deneyimlerinden oluştuğunu anlıyoruz. Bir şeyi ne kadar mükemmel ifade etmiş olsa da, sonuç, ona her zaman asıl söylemek istediğinin bir uyarlaması ve anlamlı olduğu noktanın ötesinde, çok geç söylenmiş gibi gelir. En yalnızlık kokan öyküsü "Amy Foster", Amerika'ya giderken İngiltere açıklarında gemi kazası geçiren ve sonunda sevgi dolu ama kendini ifade edemeyen Amy Foster'ın eşi olan, Doğu Avrupalı bir genç adamı konu alır. Adam hep bir yabancı olarak kalır, dili öğrenmez ve bir çocukları olduktan sonra bile Amy ile birlikte kurdukları ailenin bir parçası olamaz. O, ölümü yaklaştığında yabancı bir dilde delice sayıklarken, Amy çocuklarını kaptığı gibi onu son kederine terk eder. Öykü, Conrad'ın diğer romanlarının çoğunda olduğu gibi okuyucuya yakınlaşabilen bir kişi, çifti tanıyan bir doktor tarafından anlatılır. Conrad, okuyucuyla oynayarak doktorun genç adamı yalnızlığından kurtaracağı duygusunu verse de, doktor bunu başaramaz. "Amy Foster"ı, Conrad'ın da böyle avuntusuz, yalnız, kimsenin anlamadığı bir dilde konuşurken yaklaşan bir ölümden korktuğunu düşünmeden okumak çok zor.

Kabul edilmesi gereken ilk şey, yeni bir mekânda evin ve dilin yitimi. Conrad bu yitimi, yeri doldurulamaz, amansızca acı veren, işlenmemiş ve işlenemez, ve hep keskin olarak betimleme sertliğine sahiptir – bu yüzden, ben de kendimi yıllardır yaşadıklarımın sabit eşlikçisi haline gelen Conrad üzerine, bir *cantus firmus** gibi okur yazarken buluyorum. Yıllar boyu sanki ben de kendi çalışmalarımda aynı şeyler üzerinde durdum, ama hep başkalarının yazıları üzerinden. Ancak 1991 sonbaharının başlarında, çirkin bir tıbbi tanı bana aniden daha önceden biliyor olmam gereken ölümlülüğümü gösterdikten sonra, kendimi, sonu korkutucu bir biçimde yaklaşıyormuş gibi gözüken yaşamımı anlamlandırmaya çalışırken buldum. Birkaç ay sonra, daha yeni durumumu özümsemeye çalışırken, kendimi, neredeyse iki yıldır hayatta olmayan anneme uzun, açıklayıcı bir mektup yazarken buldum. Bu mektup, az çok kendi haline bıraktığım, düzensiz, dağınık ve merkezsiz yaşamım üzerine bir anlatı oluşturmak için, gecikmiş bir çabanın ilk adımıydı. Üniversitede yeterince iyi bir kariyerim vardı, oldukça çok yazmıştım ve Filistin, Ortadoğu veya İslam ve emperyalizm-karşıtı konularda yazdığım, konuştuğum ve etkin olduğum için ('terör

* Ana melodi. (ç.n.)

profesörü' olarak) kıskanılmayacak bir şöhret edinmiştim, ama bütün bu karmaşayı toparlamak için çok az duraksamıştım. Durmaksızın çalışır, tatilleri sevmezdim, zaten neredeyse hiç tatile gitmedim. Ne yaptıysam yazının tıkanması, depresyon, ya da tükenme korkuları gibi konulara (hiç değilse bile) pek kulak asmadan yaptım.

Bu yüzden, birden, tuhaflıklarını doğal verilermişçesine kabullenmiş olduğum yaşamımı gözden geçirmek için bir miktar, ama çok da olmayan, bir zaman buldum. Bir kere daha farkına vardım ki, Conrad aynı yerde benden daha önce bulunmuştu – sadece Conrad, doğduğu Polonya'dan ayrılıp İngiliz olan bir Avrupalıydı, bu yüzden onun yaşadığı geçiş az çok aynı dünyanın içindeydi. Ben Kudüs'te doğdum ve gelişimimde etkili olan yılların çoğunu orada ve 1948'den sonra, bütün ailem mülteci olduğunda, Mısır'da geçirdim. Bununla birlikte, ilköğrenimimin tamamı İngilizlerin, İngiltere'ye doğal bağları olan bir Arap nesli yetiştirmek için kurdukları İngiliz devlet okulları olan elit sömürge okullarında geçti. Birleşik Devletler'e gitmek için Ortadoğu'dan ayrılmadan önce gittiğim son okul, Kahire'de, İngilizler bölgeyi terk ettikten sonra başa geçecek olan Arap ve Levanten yönetici sınıfını yetiştirmek amacıyla kurulan, Kahire'deki Victoria Kolejiydi. Benim dönemimde orada olanlar ve sınıf arkadaşlarım arasında Ürdün Kralı Hüseyin, sonradan bakan, başbakan ve başarılı iş adamları olan birçok Ürdünlü, Mısırlı, Suriyeli ve Suudi Arabistanlı genç erkekler, ve bunların yanında ben daha küçük sınıflardayken okulun baş gözetmeni ve işkence şefi olan, daha sonra herkesin beyazperdede Ömer Şerif olarak tanıdığı, Michel Shalhoub gibi parlak simalar da vardı.

Victoria Kolejine giren her öğrenciye, ilk olarak, okul hayatının her alanını kapsayan kurallarla dolu bir el kitabı verilirdi – ne tip üniforma giyeceğimiz, spor için gerekli eşyalar, okul tatillerinin tarihleri, otobüs tarifeleri, vs. Ama el kitabının ilk sayfasını süsleyen birinci kural şöyleydi: 'Okulun dili İngilizcedir, başka bir dil konuşurken yakalanan öğrenciler cezalandırılacaklardır.' Ancak öğrenciler arasında anadili İngilizce olan hiç kimse yoktu. Okul müdürlerinin hepsi İngiliz olmasına karşın, biz farklı kökenleri olan Araplardan, Ermenilerden, Yunanlılardan, İtalyanlardan, Yahudilerden ve Türklerden oluşan karışık bir gruptuk ve her birimizin okulun açıkça yasaklamış olduğu bir anadili vardı. Yine de hepimiz, ya da neredeyse hepimiz, Arapça biliyorduk –birçoğumuz Arapça da Fransızca da biliyordu– ve bu yüzden haksız, sömürgeci bir kısıtlama olarak gördüğümüz bu kurala karşı ortak bir dile sığınabiliyorduk. İkinci Dünya Savaşı sonrasında İngiliz emperyalist gücün sonu geliyordu ve biz bunun farkında olsak da, dönemimde hiçbir öğrencinin böyle kesin bir yargıyı kelimelere dökebildiğini hatırlamıyorum.

Benim için başka bir zorluk daha vardı, çünkü annem ve babam Filistinli olsalar da –annem Nâsıra'dan, babamsa Kudüs'tendi– babam Birinci Dünya Savaşı sırasında Fransa'da AEF'de Pershing'in emrinde çalışırken ABD vatandaşlığı edinmişti. Babam 1911'de, 16 yaşındayken, o zamanlar bir Osmanlı eyaleti olan Filistin'den, Bulgaristan'daki savaş yüzünden askere alınmamak için ayrıl-

mıştı. ABD'ye gitmiş, birkaç sene orada okumuş ve çalışmış, sonra kuzeniyle iş kurmak üzere 1919'da Filistin'e dönmüştü. Bunun yanı sıra, çocukluk yıllarım boyunca yaygın bir Arap soyadı olan Said'in başındaki beklenmedik İngiliz ön ismimle (annem doğum yılım 1935'te Galler Prensi'ne çok hayrandı) rahatsızlık verici derecede kuraldışı bir çocuktum: Mısır'da okula giden, İngiliz ön adlı, Amerikan pasaportlu ve kesin bir kimliği olamayan bir Filistinli. Daha da beteri, anadilim Arapça ile okul dilim İngilizcenin ayrılmaz karışmışlığıydı: Her iki dilde rüya görsem de, hangisinin ilk dilim olduğunu hiçbir zaman bilemedim, hiçbirine kendimi ait hissetmedim. Ne zaman İngilizce bir cümle söylesem, kendimi onu Arapça yankılarken buluyorum, ya da tam tersi.

Bütün bunlar, koyulan tanının bitişi düşünme zorunluluğunu açığa çıkarmasıyla ondan sonraki aylarda aklımdan geçti. Ama bunu, bana göre, kendime özgü bir biçimde yaptım. (*Beginnings*) *Başlangıçlar* adlı bir kitabın yazarı olarak kendimi, Kudüs, Kahire ve nefret ettiğim, ama babamın yıllarca bizi yazları geçirmemiz için götürdüğü Lübnan dağ kasabası Dhour el Shweir'de geçirdiğim çocukluk yıllarıma dönmüş buldum. Çocukluğumun öyküleşmiş karmaşalarını, içimdeki kuşku ve yersizlik duygusunu, hep yanlış bir köşede, tanımlamaya veya betimlemeye çalıştığımda ayağımın altından kayıp gidecekmiş gibi bir yerde durduğumu hissedişimi yeniden yaşadım. Neden, diye kendi kendime sorduğumu hatırlıyorum, basit bir altyapım olmadı, tamamen Mısırlı veya başka bir şey olamadım ve sabit bir kökenden yoksun kelimelere geri dönen gündelik soruların katılığıyla karşı karşıya kalmaktan kurtulamadım? Benim durumumun en zor tarafı İngilizce ile Arapçanın düşmanca ilişkisiydi ki geçen zaman bunu sadece kötüleştirdi. Conrad bununla uğraşmak zorunda kalmamıştı çünkü onun Lehçeden İngilizceye Fransızca üzerinden geçişi tamamen Avrupa içinde olmuştu. Benim bütün eğitimim İngiliz merkezliydi; o kadar ki, İngiliz, hatta Hint tarihini ve coğrafyasını (bunlar zorunlu derslerdi) Arap tarihi ve coğrafyasından çok daha iyi biliyordum. Ama bir İngiliz okul çocuğu gibi düşünmeye ve inanmaya eğitildiysem de, aynı zamanda üstlerim tarafından bir yabancı, Avrupalı olmayan Öteki olduğum, yerimi bilmem ve İngiliz olmaya özenmemem gerektiği öğretildi. Biz'i Onlar'dan ayıran çizgi dilsel, kültürel, ırksal ve etnikti. Kilise tarafından vaftiz edilmiş ve onaylanmış olmam benim için işleri kolaylaştırmadı; 'Hıristiyan Askerleri İleri' ve 'Grönland'ın Buzlu Tepelerinden' gibi kahramanlık ilahileri söylenirken, ben aslında hem saldıran hem de saldırılan rolündeydim. Aynı anda bir İngiliz ve onların düşmanı olmak sürekli bir iç savaşta olmaktı.

1951 ilkbaharında Victoria Kolejinden devamlı sorun çıkardığım gerekçesiyle atıldım. Bu demekti ki, okuldaki öğrencilerle, Mr. Griffith, Mr. Hill, Mr. Lowe, Mr. Brown, Mr. Maundell, Mr. Gatley ve diğer İngiliz öğretmenler arasındaki çekişmelerde diğer çocuklardan daha çok göze batıyor ve daha kolay yakalanıyordum. Bilinçaltımızda hepimiz eski Arap düzeninin parçalanmakta olduğunun farkındaydık: Filistin çökmüştü, Mısır, Kral Faruk ve yönetimindekilerin bütünüyle rüşvetçi olması nedeniyle sendeliyordu (Gamal Abdül Nasır

ve onun Özgür Memurlarını başa geçirecek devrim 1952'de olacaktı), Suriye'de baş döndürücü sıklıkta askeri darbeler olmaktaydı, Şahı o dönemde Faruk'un kız kardeşiyle evli olan İran ilk krizini 1951'de yaşıyordu ve daha birçok şey. Bizim gibi köklerinden kopmuş insanlar için gelecek o kadar belirsizdi ki, babam beni olabildiğince uzağa göndermenin en iyi olacağına karar verdi. Sonuç olarak Massachusetts'in kuzeybatı köşesinde, katı, sofu bir okula gönderildim.

Annem ve babamın beni okulun kapısına bırakır bırakmaz Ortadoğu'ya geri dönmek için ayrıldıkları 1951'in o erken sonbahar günü sanırım hayatımın en mutsuz günüydü. Okulun havasının katı ve ahlakçı olmasının yanı sıra, ben orada Amerikan doğumlu olmayan, gerekli aksanla konuşmayan ve beyzbol, basketbol ve Amerikan futboluyla büyümemiş tek çocuk gibi gözüküyordum. O zamana kadar dilleri benim olmayan ve benim aşağı ya da bir şekilde onaylanmayan bir ırktan oluşumu çekinmeden yüzüme vuran Anglosaksonların düşmanca ilgisine karşı bir seçenek olarak gördüğüm ve güvendiğim dil alanımdan ilk kez yoksun bırakılmıştım. Sömürgeci düzenin günlük hayatın içine işlemiş engellerinin arasında yaşayan herkes neden söz ettiğimi anlayacaktır. Yaptığım ilk işlerden biri Kahire'den bir aile dostumuzun adını verdiği Mısır kökenli bir öğretmeni araştırmaktı. "Ned'le konuş" demişti dostumuz, "ve o hemen evindeymiş gibi hissetmeni sağlar." Güneşli bir Cumartesi öğleden sonrası zorlukla Ned'in evine gittim, tenis koçluğu yapan bu sırım boylu, esmer adama kendimi tanıttım ve ona Kahire'den Freddie Maalouf'un onu aramamı söylediğini anlattım. "Ah evet" dedi tenis koçu oldukça soğukça, "Freddie." Anında Arapça konuşmaya başladım, ama Ned beni durdurmak için elini kaldırdı. "Hayır kardeşim, burada Arapça yok. Amerika'ya geldiğimde bütün bunları arkamda bıraktım." Ve bu tanışmanın sonu oldu.

Victoria Kolejinde iyi bir öğrenim gördüğüm için Massachusetts'teki yatılı okulda yeterince başarılıydım, aşağı yukarı yüz altmış kişilik bir devrede birinci ya da ikinci olmayı başardım. Ama aynı zamanda, sanki bende bir şeyler anlaşılmaz biçimde doğru değilmiş gibi, ahlaki açıdan yetersiz bulundum. Örneğin, mezun olurken, törende açılış ya da mezuniyet konuşması yapma onuru buna layık olmadığım gerekçesiyle benden esirgenmişti – bu o zamandan beri ne anlayabildiğim ne de affedebildiğim bir ahlaki yargıdır. Her ne kadar tatillerde Ortadoğu'ya döndüysem de (ailem 1963'te Mısır'dan Lübnan'a taşındı ve Ortadoğu'da yaşamaya devam etti), tamamıyla Batılı bir insan olmaya başladığımı fark ediyordum; lisans ve lisansüstünde edebiyat, müzik ve felsefe okudum, ama hiçbirinin geleneğimle ilgisi yoktu. Ellilerde ve altmışların başlarında Arap öğrencileri her zaman, bilim adamı, doktor, mühendis veya Ortadoğu konularında uzman oluyor, diplomalarını Princeton ve Harvard gibi yerlerden alıyor ve sonra büyük bir bölümü, oradaki üniversitelerde öğretmenlik yapmak için ülkelerine dönüyordu. Benim, şu ya da bu nedenle, onlarla pek ilgim olmadı ve bu doğal olarak beni dilimden ve altyapımdan daha da uzaklaştırdı. 1963'ün sonbaharında ders vermek üzere Columbia'ya geldiğimde egzotik ama önemsiz bir Arap altyapısı olan biri olarak görülüyordum – aslında arkadaşla-



Edward Said ve kızkardeşi, 1940'lı yıllarda.

rımın ve meslektaşlarımın birçoğunun 'Arap' ve özellikle 'Filistinli' gibi kelimeler yerine, kimseyi rahatsız etmeyen, daha kolay ve daha belirsiz 'Ortadoğulu' kelimesini kullanmayı yeğlediklerini hatırlıyorum. Sonraları, o zamanlar Columbia'da çalışan bir arkadaşım, bana, işe alınırken bölüme İskenderiyeli bir Yahudi olarak tanıtıldığımı söyledi! Columbia'da benden kıdemli meslektaşlarım tarafından kabullenildiğimi, hatta pohpohlandığımı hissettiğimi hatırlıyorum, bir ya da iki istisna dışında hepsi beni "bizim kültürümüzün" umut veren, hatta çok umut veren genç akademisyeni olarak görüyorlardı. O zamanlar Arap dünyası merkezli politik hareketler olmadığından, araştırmalarımdaki ve öğretmenliğimdeki, biraz gelenek dışı ama yine de standart söylemin içinde yer alan kaygılarımın beni belirli sınırlar içinde tuttuğunu fark ettim.

Büyük değişiklik, vatandaşlık hakları ve Vietnam Savaşı için kampüste yaşanan yoğun siyasal etkinlik dönemiyle çakışan 1967 Arap-İsrail savaşı ile oldu. Ben kendimi doğal olarak iki tarafın da içinde buldum, ama benim için ayrıca Filistin'in amacına ilgi çekme çabasının getirdiği güçlük vardı. Arap yenilgisinden sonra, özellikle Ürdün ve yeni ele geçirilmiş bölgelerde somutlaşan Filistin milliyetçiliğinin etkin bir biçimde yeniden yükselişi vardı. Bazı arkadaşlarım ve aile üyelerim harekete katılmışlardı ve 1968, 69 ve 70'te Ürdün'e gittiğimde, kendimi benim gibi düşünen çağdaşlarımın arasında buldum. Ama siyasi görüşlerim ABD'de –kayda değer birkaç istisna dışında– hem savaş karşıtı eylemci gruplar hem de Martin Luther King'in yandaşları tarafından reddediliyordu. İlk kez, altyapımın ve dilimin yakın zamanda etkinleşen baskısı ile Filistin'in hakkının aranması üzerine söylediklerimi küçümseyen, hatta aşağılayan –ki Yahudi karşıtı ve Nazice olduğu düşünülüyordu– ABD'deki durumun karışık yaptırımları arasında bölündüğümü hissettim.

1972'de ücretli iznim vardı ve ben bu bir yılı Beyrut'ta geçirmeye karar verdim. Burada zamanımın çoğunluğu, daha önce yapmadığım, en azından o düzeyde yapmadığım bir şey olan Arap filolojisi ve edebiyatı çalışmakla geçti. Bunu, sonradan edinilmiş kimliğimle, içine doğduğum, ve uzaklaştırıldığım kültürün uyuşmazlığının çok artmasına izin verdiğimi hissettiğim için yaptım. Bir kişiliği diğeriyle uyumlu bir hale getirmek için hem varoluşsal, hem de hissettiğim bir politik gereksinim vardı, çünkü bir zamanlar "Ortadoğu" diye adlandırılan yer üzerine olan tartışma İsrailliler ile Filistinliler arasında bir tartışmaya dönüşürken, ben de ironik bir biçimde, Amerikalı bir akademisyen ve entelektüel olarak konuşma yetkinliğim kadar, doğumumun rastlantısı dolayısıyla da bu tartışmanın içine çekildim. 1970'lerin ortalarına doğru birbirine taban tabana zıt iki bölge –biri Batı, öteki Arap– adına konuşmanın getirdiği zengin ama özenilmeyecek bir konumdaydım.

Kendimi bildim bileli, kendime, çağdaşlarımı koruyan ve uzlaştıran şemsiyenin dışında durma hakkını tanıdım. Bu gerçekten farklı, nesnel olarak hiçbir gruba ait olmayan biri olduğumdan mı, yoksa yalnızlığı yeğleyen bir yapım olduğundan mıydı bilemiyorum, ama gerçek şu ki, her ne kadar her türlü kurumsal düzeni, zorunlu olduğumu hissettiğimden dolayı kabullendiysem de,

içimde gizli bir şey onlara karşı direndi. Kendimi tutmama neden olan neydi bilmiyorum ama en mutsuz yalnızlıklarımda, ya da çevremle en uyumsuz olduğum zamanlarda bile, bu gizli mesafeye bütün gücümle tutundum. Belirli bir dili olan, hayatı boyunca tek bir yerde yaşamış, kabul edilir biçimde başarılı ya da gerçekten ait olmuş arkadaşlarımı kıskanmış olabilirim, ama bunlardan herhangi birinin benim için olası olduğunu düşündüğümü hiç hatırlamıyorum. Bu özel olduğumu düşündüğümden değil, daha çok kendimi içinde bulduğum durumlara uyum sağlayamayışımdan ve bu durumu kabullenmekten pek de rahatsız olmayışımdandı. Üstelik inatçı ve kendi kendinin öğretmeni olan insanlara ve bunun gibi entelektüel uyumsuzluklara her zaman beğeni duymuşumdur. Tarzları ya da düşünme biçimleri oldukça kişisel ve taklit edilmesi imkânsız, anlatım araçları müzik ya da kelimeler olsun, garip bir biçimde yüklü, üzerinde çok çalışılmış ve olabildiğince bilinçli olan Conrad, Vico, Adorno, Swift, Adonis, Hopkins, Auerbach, Glenn Gould gibi sanatçılara beni çeken, onların kendilerine özgü, alışılmadık bakış açılarının sakmmasızlığıydı. Onlarda beni etkileyen yalnızca kişisel yaratıcılıkları değil, ama asıl kalkıştıkları işin titizlikle ve kasıtlı olarak, köklere inerek ortaya çıkardıkları bir genel tarihin içinde konumlandırılmasıydı.

Zor ve uyumsuz geçmişimi bastırmak için bir Amerikan akademisyeninin profesyonel söylemini kendime yakıştırmaya göz yumduğumda, bir Arap ve bir Amerikalı olarak, deneyimlerimin farklı yarılarını birbirleriyle hem uyumlu hem de karşıt biçimlerde kullanmaya, çoksesli düşünmeye ve yazmaya başladım. Bu eğilim 1967'den sonra şekillenmeye başladı ve zor olmasına karşın heyecan da vericiydi. Kişilik anlayışımdaki ve kullandığım dildeki ilk değişikliği harekete geçiren, ABD'nin potasında yaşamanın yaptırımlarına alışarak, Adorno'nun *Minima Moralia*'da etkileyici bir anlayışla söz ettiği hükümsüzlük ilkesini ister istemez kabullenmiş olduğumu fark etmemdi:

> Biliyoruz ki, göçmenlerin geçmişleri hükümsüzdür. Devredilemez ve yerlileştirilemez ilan edilen, önceleri tutuklama emriydi, bugünse entelektüel deneyim. Somutlaştırılamayan bir şey sayılamaz ve ölçülemez, varlığı son bulur. Ama bununla da tatmin olmayan somutlaştırma süreci, kendinin karşıtı, doğrudan doğruya gerçekleştirilemez olan yaşama yayılır; salt düşünüş ve anımsama olarak yaşayan her şeye. Bunun için özel bir başlık icat edildi. Buna 'altyapı' deniyor ve anketlerde cinsiyet, yaş, ve meslekten sonra gelen ek bölümde beliriyor. İhlalinin tamamlanması için, yaşam, birleşik istatistikçilerin zafer arabasında sürükleniyor ve anımsanışı onu ikinci defa unutuluşa teslim eden geçmiş zaman bile artık şimdiki zamanın etkisinden korunaklı değil.

1948 felaketi, ben ve ailem (o sırada 12 yaşındaydım) tarafından apolitik yaşandı. Evlerinden ve memleketlerinden atılmalarını ve varlıklarına el konulmasını izleyen yirmi sene süresince birçok Filistinli, mülteci olarak yitik ve hü-

kümsüz geçmişlerini değil de, şimdiyi benimsemeye çalışarak yaşamak zorunda kaldı. Benim bir Birleşik Devletler vatandaşı olarak yaşıyor olmamı sağlayan dili konuşmayı ve kullanmayı öğrendiğim öğrencilik yıllarımda, Arap dünyasına dağılmış olan, haksız yasaların yerlileşmelerini, çalışmalarını, seyahat etmelerini olanaksızlaştırdığı, her ay polise kayıt yenilemek zorunda bırakılan, birçoğu 34 sene önce soykırımlara sahne olan Beyrut'taki Sabra ve Shatila gibi korkunç kamplarda yaşamak zorunda bırakılan birinci nesil Filistin mültecilerinin çektikleri acıya benzer bir şey yaşadığımı ima etmek istemiyorum. Ama çevremde herkes, İsrail'in zaferini ve Barbara Tuchman'm harika deyişiyle korkunç hızlı kılıcını kutlarken, benim gördüğüm, bir tarihin, kendilerini bir zamanlar var olmuş olduklarını tekrar tekrar kanıtlamak zorunda kalmış bulan Filistin'in yerli halkı pahasına, bastırılışıydı. Golda Meir 1969'da 'Filistin halkı diye bir şey yoktur' dedi. Bu, beni ve diğer birçok kişiyi, biraz akıl almaz da olsa, dediğini çürütmek ve İsrail'in kuruluşunun, varoluşunun ve başarılarının tarihinden, kayıp ve sürülmelerle dolu bir tarihi, saniyesi saniyesine, kelimesi kelimesine, santimi santimine ayırıp, açığa çıkarmaya başlamak gibi çetin bir göreve yöneltti. Tıkanıklıklar, yalanlar, ve reddedişlere karşın bir şekilde açığa çıkarmak zorunda olduğum varolmayış ve tarihsizlik içinde, neredeyse tamamen olumsuz unsurlar üzerinden çalışıyordum.

Bu, kaçınılmaz bir şekilde, benim bu zamana kadar belirli bir metin veya konu ile –örneğin, roman tarihi ya da düzyazıda bir tema olarak anlatı– canlandığını düşündüğüm yazı ve dil kavramlarını yeniden gözden geçirmeme neden oldu. Artık ilgimi çeken konu bir öznenin nasıl oluştuğu, bir dilin nasıl biçimlendirildiğiydi – herhangi bir amaca araçsal hizmet eden gerçekliklerin kurgulanması olarak yazma eylemi. Bu, güç ve göstergelerin dünyasıydı; yazarların, politikacıların, felsefecilerin bir gerçekliği dolaylı yoldan veya açıkça öne sürmek ve aynı zamanda başka gerçeklikleri silmek üzere aldıkları bir dizi kararla yaratılan bir dünya. Bu türde giriştiğim ilk çalışma, 1968'de yazdığım, benim ve birçok Arabın yaşamış olduğu tarih ve deneyimin tartışılmasından kaçınmak için basında ve bazı akademik yazılarda yaratılmış olan Arap imgesini tanımladığım, "Arabın Portrelenişi"("The Arab Portrayed") adlı makalemdi. Ayrıca, 1948'den sonra Arap romanı üzerine, anlatı çizgisinin parçalanmış, sıkışmış tarzını anlattığım, uzunca bir inceleme yazısı yazdım.

Yetmişli yıllarda, Columbia'da ve başka yerlerde, Avrupa ve Amerikan edebiyatı üzerine ders verdim ve yavaş yavaş Ortadoğu ve uluslararası siyasetin politik ve söylemsel dünyasına girdim. Burada şunu belirtmeliyim ki öğretmenlik yaptığım kırk sene boyunca Batı edebiyatının başyapıtları dışında ve özellikle Ortadoğu hakkında, hiçbir şey öğretmedim. Uzun zamandır modern Arap edebiyatı üzerine bir ders vermeyi istiyordum, ama bunu daha gerçekleştiremedim ve en az otuz senedir Vico ve büyük 14. yüzyıl tarihçisi ve tarih felsefecisi İbn Haldun üzerine bir seminer vermeyi planlıyorum. Ama bir Batı edebiyatı öğretmeni olarak kimlik anlayışım, işimin bu yüzünü sınıf dışında tuttu. Konumda yazmaya ve ders vermeye devam ediyor oluşum, ironik bir şe-

kilde, sponsorlara ve konuşma vermek üzere çağırıldığım üniversite toplantılarının düzenleyicilerine, benden özellikle edebi bir konuda konuşmamı isteyerek, utanç verici politik tavrımı göz ardı etmeleri için bir bahane oldu. Ve bir de 'insanlarım' için gösterdiğim çabadan bahseden ama o insanların adını ağzına hiçbir zaman almayanlar vardı. "Filistin" hâlâ sakınılması gereken bir sözcüktü.

Arap dünyasında bile, Filistin konusu yüzünden çok hakarete uğradım. 1985'te Yahudi Savunma Konseyi beni bir Nazi ilan ettiğinde, üniversitedeki ofisim ateşe verildi ve aileme ve bana sayısız ölüm tehdidi geldi, ama Enver Sedat ve Yaser Arafat (benim düşüncemi hiç sormadan) beni barış görüşmelerine Filistin elçisi olarak atadıklarında ve çevremdeki gazeteci hücumundan dolayı evimden dışarı adım atmam imkânsızlaştığında, Filistin sorunu ve İsrailli Yahudilerle Filistinli Arapların birlikte yaşamaları konusunda fazla liberal olduğum düşünüldüğü için, aşırı uç sol kanat milliyetçilerin düşmanlığının hedefi haline geldim. İki taraf için de askeri bir çözümün olmadığına, sadece barışçıl bir uzlaşma sürecinin ve Filistinlilerin askeri işgal ve ülkeden sürülmeleri sırasında katlanmak zorunda kaldıkları şeyler için adaletin yerine getirilmesinin işe yarayacağına olan inancımda tutarlıydım. Ayrıca, 'silahlı direniş' gibi klişeleşmiş sloganların kullanılması konusunda, masum ölümlere neden olan ve Filistin'in davasına hiçbir politik yarar sağlamayan devrimci maceraperestlik konusunda oldukça eleştirildim. "Günümüzde özel hayatın durumunu, içinde bulunduğu alan gösteriyor" diye yazıyor Adorno. "İkamet etmek, gerçek anlamda artık mümkün değil. Bizim içinde büyüdüğümüz geleneksel evler artık dayanılmazlaştı: konfor getiren her özellik bilginin ihanetiyle, barınağın her kalıntısı aile çıkarlarının küflü sözleşmesiyle ödeniyor." Daha da ödün vermez bir şekilde devam ediyor:

> "Ev geçmişte kaldı... Bütün bunlara karşı, en iyi davranış tarzı hâlâ adanmamış, ertelenmiş olan gibi gözüküyor: Sosyal düzenin ve kendi ihtiyaçlarının katlanabildiği ölçüde kişisel bir yaşam sür, ama buna sosyal açıdan önemli ve kişisel olarak uygun bir şeymiş gibi bir anlam yükleme. Zaten Nietzsche, 'Bir ev sahibi bile olamayışım şanslı oluşumun bir parçası,' demiş *Gay Science*'ta. Bugün biz şunu eklemek zorundayız: Kendi evinde rahat olmamak ahlakın bir parçasıdır."

Bana gelince, ben adanmamış ya da ertelenmiş bir hayat yaşamayı beceremedim: Son derece kötü ünü olan bir davayla olan ilişkimi açıklarken hiç duraksamadım. Diğer yandan, eleştiri, dayanışmaya veya diğerlerinin milli bağlılık adına beklediklerine karşıt olduğunda bile eleştirel olma hakkıma tutundum. Özellikle bu iki alanın ve gerektirdikleri iki hayatın uyuşmazlıkları göz önüne alınınca böyle bir konum, kesin, neredeyse elle tutulabilir bir rahatsızlık taşıyor.

Yazılarım açısından bunların açık sonucu, daha da fazla şeffaflık için çabalamak, kendimi akademisyen jargondan özgürleştirmek, ve zor konuları ilgi-

lendiren yazılarda hafifletici deyişlerin ve dolambaçlı anlatımların arkasına saklanmamak oldu. Bu sese 'dünyevilik' adını taktım, ve bununla anlatmak istediğim, şehirde bir adamın isteksiz becerikliliği değil, daha çok yaşadığımız dünyayı keşfetmek için takınılan bilgece ve korkusuz bir tavır. Vico ve Auerbach'tan türetilmiş, 'dünyevi' konularda kullanılan ve aynı kökten gelen iki kelime 'laik' ve 'laiklik'tir; ve ben Lucretius'tan başlayarak Gramsci ve Lampedusa'ya kadar uzanan İtalyan materyalist gelenekten çıkmış bu iki kelimede, Hegel, Marx, Lukàcs ve Habermas'ta gördüğümüz, Alman İdealizmine özgü, antitezleri sentezleme geleneğine önemli bir düzeltme buluyorum. Çünkü 'dünyevi' kelimesi sadece Herder'in tanımlamasındaki gibi Allah'ın ya da 'milletin dehasının' değil de, erkek ve kadınların yarattığı bu tarihsel dünyayı çağrıştırmıyor, ayrıca, uzak diyarlar ve halklar üzerine kurgulanmış ve sonra zorla dayatılmış hayali coğrafyaları anlama çabasıyla ilerleyen önermelerime ve dilime bölgesel bir altyapı sağlıyor. *Oryantalizm (Orientalism)*'de ve *Kültür ve Emperyalizm (Culture and Imperialism)*'de ve o sıralarda yazdığım Filistin ve İslam dünyasıyla ilgili, açıkça siyasal içerikli beş ya da altı kitapta, Batılı okurlar için o zamana kadar saklı kalmış ya da hiç söz edilmemiş şeyleri açığa çıkaran bir özne kurgulamış olduğumu hissettim. Bu nedenle o zamana kadar doğanın basit bir gerçeği olduğuna inanılan Doğu üzerine yazarken, uzun geçmişli, çok türlü coğrafi takıntının altında yatan, Avrupa'nın kendisini tanımlamasına onun karşıtı olarak yardımcı olan, uzak, çoğu zaman ulaşılmaz dünyayı açığa çıkarmaya çalıştım. Benzer şekilde, yeni bir toplum yaratma sürecinde silinen Filistin'in, haksızlığa ve unutuluşa karşı bir siyasal direniş hareketiyle yeniden kurulabileceğine inanıyordum.

Zaman zaman, Filistinli olmanın, tek boynuzlu at gibi mitolojik bir yaratığa ya da insan türünün umutsuzca başkalaşmış bir türevine eşdeğer olduğunu varsayan birçok insan için, hatta bazı arkadaşlarım için bile, garip bir yaratık haline geldiğimi fark ediyordum. Anlaşmazlık çözümü üzerine uzmanlaşmış ve benim, Filistinlilerin ve İsrailllilerin katıldığı seminerlerde karşılaştığım, Boston'lu bir psikolog, bir gün Greenwich Village'den telefon ederek beni görmeye şehrin yukarı yakasındaki evime gelip gelemeyeceğini sordu. Geldiğinde içeri girdi, inanamayarak piyanoma baktı, sesinde kuşkulu bir tonlamayla, "Ah, gerçekten de piyano çalıyorsunuz" dedi ve arkasını dönerek kapıdan dışarı yürümeye başladı. Gitmeden önce bir bardak çay isteyip istemediğini sorduğumda (ne de olsa, dedim, böyle kısa bir ziyaret için oldukça uzun bir yol geldiniz) zamanı olmadığını söyledi. "Sadece nasıl yaşadığınızı görmeye geldim" dediğinde, sesinde ironiden eser yoktu. Bir başka sefer, başka bir şehirden bir yayımcı onunla yemeğe çıkana kadar sözleşmemi imzalamayı reddetti. Yardımcısına benimle yemek yemesinin neden bu kadar önemli olduğunu sorduğumda, bana, büyük beyin masa görgümün nasıl olduğunu görmek istediği söylendi. İyi ki bu deneyimlerin hiçbiri beni etkilemedi ya da uzun süre engellemedi: Bir sınıfa ya da bir teslim tarihine yetişebilmek için sürekli koşuşturuyor ve beni ölümcül bir depresyona düşürecek bir kişilik sorgulamasından kasıtlı olarak

kaçınıyordum. Ne olursa olsun, 1987 Aralığında patlayan Filistin Kurtuluş Hareketi, bir halk olduğumuzu en az benim söylediklerimdeki kadar çarpıcı ve inandırıcı bir yoldan doğruladı. Ama uzun zaman geçmeden, 'Filistinlilerin ne söylediklerine' delil olacak birkaç yüz kelimelik bir yazı veya on saniyelik bir ses kaydı için aranılan bir anahtar kimseye dönüştüğümü fark ettim, ama özellikle seksenlerin sonlarından beri FKÖ liderliğiyle olan anlaşmazlığım göz önüne alınınca, bu rolden kaçmaya kararlıydım.

Bunu durmadan kendini yeniden yaratma olarak mı, yoksa sabit bir huzursuzluk olarak mı adlandırmalıyım bilemiyorum. Hangisi olursa olsun, bunu uzun zaman önce bağrıma basmayı öğrendim. Kimlik kendi başına olabildiğince sıkıcı bir konu. Günümüzde hiçbir şey, birçok yerde kimlik politikaları, etnik çalışmalar veya kültürel gurur, çığırtkan milliyetçilik ve bunun gibi şeyler altında kabul bulan narsist bir kişilik analizinden daha az ilginç olamaz. Bastırılmış, ya da kaybolma tehdidiyle karşı karşıya olan halkları ve kimlikleri korumalıyız, çünkü onlar aşağı bir tür olarak görülüyorlar, ama bu, şimdinin nedenlerinden dolayı kurgulanmış bir geçmişi baş tacı etmekten çok farklı. Amerikan entelektüeli olanlarımızın, ülkemizin son süper güç olarak kariyerini lekeleyen kaba entelektüel-karşıtlığına, zorbalığa, adaletsizliğe karşı savaşma borcu var. Kendini farklı bir şeye dönüştürmeye çalışmak, ideolojik anlamda Amerikan olmanın erdemlerinde ısrar etmekten çok daha çetin bir iş. Bir ülkeyi yakın zamanda yeniden kazanma umudu olmaksızın kaybetmişken, yeni bir bahçe büyütmekte ya da katılmak için başka bir kurum aramakta pek huzur bulmuyorum. Adorno'dan baskı altında uzlaşmanın korkakça ve sahte bir şey olduğunu öğrendim: Kaybedilmiş amaç, zafer dolu olandan daha iyi, geçicilik ve rastlantısallık duygusu –mesela kiralık bir ev– sürekli mülkiyetin maddesel sağlamlığından daha tatmin edici. İşte bu yüzden, Oscar Wilde ve Baudelaire gibi gezgin züppeler bana Wordsworth ya da Carlyle gibi yerleşik erdemin alkışçılarından çok daha ilginç gelmişlerdir.

Son beş yıldır Arap basını için ayda iki köşe yazıyorum ve aşırı din-karşıtı siyasal görüşlerime karşın, İslam dünyasında, çoğunlukla övgüyle, İslamı savunan biri olarak tanıtılıyorum; bazı İslamcı partiler benim, taraftarlarının arasında olduğumu düşünüyorlar. Hiçbir şey doğruluktan bu kadar uzak olamaz, aynı benim terör savunucusu olduğum iddiası gibi. İnsan tek bir akıma tamamen bağlı ya da herhangi bir davanın partizanı olmadığında, yazısının prizmatik niteliğini idare etmek zor olur, ama bu konuda da, toplamda temsil ediyor gözüktüğüm türlü uyumsuz, ya da en azından bütünüyle uyum içinde olmayan görüşlerin uzlaştırılmazlığını kabullendim. Bu durumu Günter Grass'ın bir deyişi iyi anlatıyor: "Mandasız entelektüel" 1993'ün sonlarında, Filistin direnişinin onaylanmış sesi konumunda görüldükten sonra, Arafat ve yanlılarıyla anlaşmazlıklarım üzerine gittikçe daha sert yazılar yazdığımda, ortaya karışık bir durum çıktı. Hemen barış karşıtı olarak mimlendim, çünkü Oslo antlaşmasını baştan aşağı hatalarla dolu olarak betimleme kabalığında bulunmuştum. Şimdi her şey dinmiş olduğundan bana, düzenli olarak haklı çıkmanın nasıl bir duy-

gu olduğunu soruyorlar, ama ben herkesten çok şaşırmıştım: Geleceği okumak benim donanımımın bir parçası değil.

Son üç ya da dört senedir, gençlik –yani, siyaset-öncesi– yıllarımın biyografisini yazmaya çalışıyorum. Bunun en büyük nedeni, büyüdüğüm üç yerin de artık var olmadığını göz önüne alınca, bunun kurtarılmaya ve hatırlanmaya değer bir öykü olması. Filistin artık İsrail, Lübnan, yirmi senelik savaştan sonra, yazlarımızı Dhour el Shweir'de hapsolmuş geçirdiğimiz korkunç sıkıcı yere pek az benziyor ve sömürge krallık Mısır 1952'de yok oldu. O günlere ve yerlere ait anılarım fazlasıyla canlı kaldılar, sanki bir kitabın kapakları arasında sakladığım ufak ayrıntılarla dolulardı. Aynı zamanda onlarca yıl önce olmuş olaylardan ve durumlardan doğmuş, ama sanki açıkça ifade edilmek için şimdiyi beklemiş, söylenmemiş duygularla dolulardı. Conrad, *Nostromo*'da, her yürekte, yaşananların gerçek öyküsünü ilk ve son kereliğine yazma isteği gizlidir, der ve benim otobiyografimi yazmama neden olan da kesinlikle bu, aynı çok önemli bir şeyleri hayatımın temel varlığına bir kere daha anlatma isteğiyle kendimi ölmüş anneme mektup yazarken bulduğumdaki gibi. "Metninde" diyor Adorno,

> "yazar bir ev kurar... Artık memleketi olmayan bir adam için, yazmak, yaşamak için bir yer olur... (Gerçi) kişinin kendine acıma duygusuna karşı kendini katılaştırma istemi, entelektüel gerilimin gevşeyişini azami uyanıklıkla karşılamanın ve daha önceki bir evrede, dedikodu gibi, gelişmeye uygun sıcak ortamın oluşmasını sağlayan, ama artık donuk ve bayat, geride bırakılan şeyler gibi çalışmaya kabuk bağlatmaya ya da aylakça sürüklenmeye başlamış her şeyi ortadan kaldırmanın teknik gerekliliğine işaret eder. Sonunda yazarın artık kendi yazısında yaşamaya bile hakkı yoktur."

İnsan en fazla, çabucak kuşkunun tuzağına yakalanan geçici bir tatmin ve bu metni yaşanmaz yapan bir yeniden yazma ve yeniden başarma gereksinimi elde edebiliyor. Ama bu, tatminkârlık uykusundan ve ölümün kesinliğinden daha iyi.

*İngilizceden çeviren: Senem Saner*

kitap

# SERBEST KALAN MELODİ*

Marshall Berman

*Komünist Manifesto*'yla ilgili en iyi öyküyü, 1980 yılında ölen, uluslararası ilişkilerin büyük kuramcısı Hans Morgenthau'dan duymuştum. CUNY'de, 1970'lerin başıydı; Birinci Dünya Savaşı öncesi Bavaria'da geçirdiği çocukluğunu anımsıyordu. Morgenthau'nun, Coburg'un bir işçi mahallesinde doktor olan babası, evlerden çağrı geldiğinde, oğlunu da sık sık yanında götürüyordu. Hastalarının çoğu tüberkülozdan ölüyordu; bir doktor yaşamlarını kurtarmak için hiçbir şey yapamazdı ama onurlu ölmelerine yardım edebilirdi. Babası son isteklerini sorduğunda, birçok işçi *Manifesto*'nun beraberlerinde gömülmesini istediklerini söylüyorlardı. Doktora, papazın aradan sokulup üzerlerine İncil koymayacağından emin olması için yalvarıyorlardı.

*Manifesto*, bu bahar 150 yaşında. Bu bir buçuk yüzyılda, İncil dışında, dünyada en çok okunan kitap oldu. Eric Hobsbawm, yeni ve şık Verso baskısına[1] yazdığı mükemmel önsözde, kitabın karşılanışının kısa tarihini aktarıyor. Çabucak özetlenebilir: Dünyanın herhangi bir yerinde ne zaman sorun çıksa, kitap önemli oluyor; etraf durgunlaşınca, kitap gözden yitiyor; gene sorun olduğunda, unutanlar hatırlıyor. Faşist tipte rejimler başa geldiğinde, her zaman yakılacak kitaplar listesinde. İnsanlar direnişi düşlediklerinde –Komünist olmasa-

* Marshall Berman, "Unchained Melody", *The Nation*, 11 Mayıs 1998.

1 Karl Marx ve Frederik Engels, *The Communist Manifesto: A Modern Edition*, Verso, 1998.

lar bile, Komünistlere güvenmeseler bile– düşlerine müzik sağlıyor. Başlangıcının ve sonunun temposuna bakın. İlk satır: "Avrupa'yı bir hayalet sarıyor – Komünizm hayaleti." Son satırlar: "Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyleri yok. Kazanacakları bir dünya var. BÜTÜN ÜLKELERİN İŞÇİLERİ BİRLEŞİN!" Fransa'yı sevseniz de sevmeseniz de, Casablanca'da Rick'in barında bando "La Marseillaise"i çalmaya başladığında, ayağa kalkıp söylemek zorundasınız.

Ancak bugün, okuryazar, hatta solda yer alan insanlar, kitapta gerçekten neler yazdığından inanılmaz derecede habersizler. Yıllarca insanlara içinde neler bulunduğunu düşündüklerini sordum. En yaygın yanıtlar, 1) para veya malvarlığı olmayan bir toplumun nasıl yürütüleceği üzerine ütopyacı bir elkitabı, ya da, 2) Komünist bir devletin nasıl yaratılacağı ve iktidarda tutulacağı üzerine Machiavellici bir elkitabı oldu. Kitabı, komünist olan kişiler, komünist olmayanlardan daha iyi biliyor gibi gözükmüyorlardı. (Bu önce beni şaşırttı; sonra bunun bir rastlantı olmadığını fark ettim. Klasik komünist eğitimi Tevratvâriydi, kutsal ana metinlere duyulan kuşkuyla, yorumların öğrenilmesine dayanıyordu. İncil, Ortodoks Yahudiler için bir çeşit kırmızı noktalı filmdir – yeni başlayanlara, Ortodoks tepkiler vermelerini garantilemek için, ancak yıllar süren Tevrat eğitiminden sonra gösterilir. Benzer biçimde 1956'ya kadar, bir gönüllü, parti okulunda önce Stalin'le başlardı; sonra büyük doktrin hocası Lenin; sonra, biraz da çekimserlikle, Engels; Marx, en sonda ve sadece güvenlik kontrolünü aşanlar için gelirdi.)

Artık bu güvenlik yok. Yalnızca birkaç yıl içerisinde, Marx'ın birçok heykeli meydanlardan kayboldu; adı verilen birçok cadde ve park bugün başka isimlerle anılıyor. Bütün bunlar ne anlama geliyor? Bazı insanlar için, S.S.C.B.'nin çöküşü, sadece baştan beri inanageldiklerini doğruladı ve onları saygı gösterme zorunluluğundan kurtardı. C.C.N.Y.'deki patronlarımdan biri, kısaca, "Bin dokuz yüz seksen dokuz, Marksizm derslerinin önemini yitirdiğini kanıtlıyor" dedi. Ama tarihi okumanın başka yolları da var. Marx'ın 1917'den sonra başına gelenler bir felaketti: Bir düşünüre gereken kutsallık kafasında açılacak bir delik gibi olmalıdır. Bu yüzden kaideden inişini talihli bir düşüş olarak karşılamalıyız. Belki onu, üzerinde durmaya çalıştığımız yer seviyesinde karşılarsak, bize öğretmesi gerekenleri öğrenebiliriz.

O zaman bize önerdiği ne? İlk olarak, hazırlıklı değilseniz şaşırtıcı olan, hayranlık kıyısına teğet geçen aşırı kapitalizm övgüsü. Marx, *Manifesto*'nun daha çok başlarında, kapitalizmin özdeksel yapılanma süreçlerini ve beraberinde gelen duyguları, özellikle de insanın kendisini büyülü ve acayip bir şeylerin ortasında bulma duygusunu betimliyor:

> Burjuvazi önceki kuşakların toplamından çok daha büyük ve muazzam üretken güçler yaratmıştır. Doğa güçlerinin insan ve makine buyruğuna sokulması, kimyanın endüstri ve tarıma uygulanması, buharla işleyen gemiler, demiryolları kıtaların tamamının tarım için açılması, nehirlerin kanallara sevk edilmesi –

> daha önce hangi yüzyıl, toplumsal emeğin kucağında bu denli üretken güçlerin uyukladığını öngörebilmişti?

Ya da, bir sayfa önce, tinsel olduğu kadar, özdeksel de olan, kapitalizme içkin bir etkinliği anlatıyor:

> Burjuvazi, üretim araçlarını ve bunun sonucu olarak, üretim ilişkilerini ve beraberinde toplumsal ilişkilerin tümünü sürekli değiştirmeden var olamaz... Üretimin hiç durmadan değiştirilmesi, toplumsal koşulların kesintisiz kargaşalığı, sonsuz belirsizlik ve çalkantı, burjuva çağını öncekilerden ayırır. Bütün katı ve donuk ilişkiler, eski, saygın önyargı ve düşünce silsileleriyle beraber bir kenara atılıyor, yeni oluşanlar da katılaşamadan eskilleşiyor. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey bayağılaşıyor. İnsanoğlu, sonunda aklını başına toplayıp, yaşamının gerçek koşullarıyla ve kendi türüyle ilişkileriyle yüzleşmek zorunda.

Birinci bölüm, "Burjuvazi ve Proleterler", yukarıdaki gibi çarpıcı bir önsezi ile yazılmış birçok paragrafı barındırır. Nasıl oluyorsa, birçok okuyucu bunu fark etmiyor. Ama Marx'ın çağdaşları ve bazı radikal yoldaşları bunları gözden kaçırmamışlardı – Proudhon ve Bakunin, Marx'ın kapitalizmi takdirini, kurbanlarına bir ihanet olarak görmüşlerdi. Bu suçlama bugün de dile getirilir ve ciddi bir yanıt gerektirmektedir. Marx kapitalizmden nefret etmekle beraber, tinsel ve özdeksel büyük yararlar sağladığını düşünüyor ve bu yararların küçük bir egemen sınıfın tekeline alınması yerine, her tarafa yayılıp, herkesçe paylaşılmasını istiyordu. Bu, her şeyi havaya uçurmak isteyen radikalleri simgeleyen totaliter öfkeden çok farklı. Bu radikallerin, bazen –Proudhon'da olduğu gibi– nefret ettikleri sadece modern zamanlar; herkesin mutluluk içinde yerli yerinde (veya erkeklerinin hemen arkasında) olduğu altın çağ köylerini düşlüyorlar. Vahiy Kitabın yazarından, Unabomber'a diğer radikaller ise, sınırı aşarak, gerçeğe, hatta insan yaşamının kendisine nefret duyuyorlar. Dünyanın sonunu getirmek isteyen öfke, sansasyonel ve anlık, ucuz heyecanlar öneriyor. Marx'ın görüş açısı ise çok daha karışık; dengeli ve yeterince olgun değilseniz, sindirimi zor.

Marx, yaratıcılığı yüzünden kapitalizmi takdir eden ilk komünist değil. Bu tavır, Saint-Simon ve Robert Owen gibi bir kuşak önceki büyük ütopyacı sosyalistlerde de bulunabilir. Ama Marx, bu tehlikeli yaratıcılığa hayat veren yazı biçemini ilk icat edendir. *Manifesto*'daki biçemi bir çeşit dışavurumcu şiirselliktir. Her paragraf üstümüzde kırılarak etkisiyle bizi titreten ve düşünceyle sırılsıklam eden bir dalgadır sanki.

Bu yazın, kılavuz veya harita olmaksızın ileriye atılarak, bütün sınırları geçerek, duygu ve deneyimlerin asılsız yerleştirilme ve kümelenmelerini değiştirerek, soluk soluğa bir ivme uyandırır. Kataloglar, çağdaşları Dickens ve Whitman'da olduğu gibi, Marx'ın biçeminde de önemli bir rol oynar, ama *Manifesto*'nun büyüsü kısmen, listelerin hiçbir zaman tükenmeyeceği, kataloğun geç-

mişe ve geleceğe açık olduğu, ona sahip olduğumuz şeyleri, duyguları, deneyimleri, hatta istersek kendimizi bile ekleyebileceğimiz duygusundan geliyor. Ama bu kümedeki maddeler sık sık zıtlaşabiliyor ve bütünlük dağılacakmış gibi gözükebiliyor. Marx, paragraftan paragrafa, okuyuculara en hızlı ve muhteşem 19. yüzyıl treniyle, en tehlikeli ve zorlu arazide yolculuk yaptığımız ve ışığımız parlak olsa da, ileriye rayların bittiği bir yere doğru atıldığımız duygusunu verir.

Marx'ın modern kapitalizmin en beğendiği özelliklerinden birisi, küresel ufku ve kozmopolit dokusudur. Bugün birçok insan, küresel ekonomiden ortaya yeni çıkmış bir şey gibi bahsediyor. *Manifesto*, küresel ekonominin en başından beri ne dereceye kadar geçerli olduğunu görmemize yardım etmeli:

> Sürekli genişleyen pazar gereksinimi, burjuvaziyi tüm yeryüzü üzerinde koşturur. Her yere sokulmalı, her yere yerleşmeli, her yerde bağlantılar kurmalıdır.
> Burjuvazi, dünya pazarını sömürüsüyle, her ülkede üretime ve tüketime kozmopolit bir nitelik kazandırmıştır. Eskiden kurulmuş bütün ulusal endüstriler yok edilmiş veya her geçen gün yok edilmektedir. Kurulmaları her uygarlaşmış ulus için bir ölüm kalım meselesi olan ve yerel hammaddeler yerine en uzak bölgelerden getirilen hammaddeleri işleyen endüstrilerce yerleri doldurulmaktadır; ürünleri sadece yörelerinde değil, dünyanın dört köşesinde tüketilen endüstriler...
> Mallarının ucuz fiyatları, burjuvazinin, Çin duvarlarını hırpalamasına ve barbarları inatçı yabancı nefretlerinden vazgeçmeye zorlamasına yarayan ağır cephanelerdir. Bütün uluslar, yok olma tehdidiyle burjuvazinin üretim biçimlerini, adına uygarlık denen şeyi benimsemeye, burjuva olmaya dayatılıyor. Kısaca, kapitalizm, kendi imgesinden bir dünya yaratıyor.

Bu küresel yayılma, tarihin ironilerini gösterişli bir biçimde sergiler. Bu burjuvaların istekleri bayağı olsa da, aralıksız kâr arayışları, onlara, Don Giovanni, Childe Harold veya Goethe'nin Faust'u gibi Romantik kahramanların doyumsuz itki yapısını ve sonsuz ufkunu verir. Sadece tek bir şey düşünüyor olabilirler, ama dar bakış açıları en geniş birleşmelere yol açıyor; sığ görüşleri, en derin değişimleri getiriyor; barışçıl ekonomik etkinlikleri en ilkel kabileden, heybetli S.S.C.B.'ye kadar, bütün toplumları bir bomba gibi mahvediyor. Marx, kapitalizmin insan maliyetleri karşısında dehşete düşmüştü ama her zaman, yarattığı dünya ufkunun, sosyalizmin kendini üzerine yapılandırması gereken bir başarı olduğunu düşünüyordu. Hatırlayın, *Manifesto*'nun sonundaki büyük birleşme çağrısı "BÜTÜN ÜLKELERİN İŞÇİLERİ"ne yöneltilmişti.

Çok önemli küresel olaylardan birisi de ilk dünya kültürünün ortaya çıkışıydı. Kitle iletişimi daha yeni gelişmekteyken yazan Marx, onu "dünya yazını" olarak adlandırmıştı. Bu yüzyılın sonunda, bu düşüncenin "dünya kültürü" olarak güncelleştirilmesinin meşru olduğunu düşünüyorum. *Manifesto*, bu kültürün dünya pazarından nasıl kendi kendine evrimleşeceğini gösteriyor:

> Yerel üretimle karşılanan eski isteklerin yerinde, doyumları için uzak toprakların ve iklimlerin ürünlerini gerektiren yeni istekler buluyoruz. Eski yerel ve ulusal inzivanın ve kendi kendine yeterliliğin yerinde, her yönde alışveriş ve uluslar arasında evrensel bir karşılıklı bağımlılık var. Özdeksel olduğu kadar entelektüel (veya tinsel – *geistige* her iki şekilde çevirilebilir) üretimde de. Ülkelerin entelektüel (tinsel) yaratımları ortak mal haline geliyor... ve sayısız ulusal ve yerel yazından dünya yazını yükseliyor.

Bu dünya kültürü görüşü, birkaç karışık düşünceyi bir araya getiriyor. İlk olarak, insanların ihtiyaçlarının genişleyişi: Giderek kozmopolitleşen dünya pazarı herkesin gereksinimlerini hem şekillendiriyor, hem de genişletiyor. Marx bu detay üzerinde ayrıntılı olarak durmuyor ama bunun yemek, giyecek, din, müzik, aşk ve en mahrem fantezilerimizle sosyal dışavurumlarımız için ne anlama gelebileceğini düşlememizi istiyor. İkinci olarak, dünya pazarında kültür fikrinin "ortak mal" haline gelişi: Herhangi birisi tarafından herhangi bir yerde yaratılmış herhangi bir şey, her yerde herkesin kullanımına açık. İşadamları, para kazanmak için kitap basıyorlar, konserler, oyunlar sergiliyorlar ve yüzyılımızda filmler, radyo, TV ve bilgisayarlar için yazılım ve donanım üretiyorlar. Bununla beraber, başka şeylerde olduğu gibi bunda da, tarih sahiplerinin parmakları arasından kayıp gidiyor ve fakir insanlar, kültüre –bir düşünceye, şiirsel bir imge, müzikal bir sese, Plato'ya, Shakespeare'e, zencilere özgü bir ilahiye (Marx onları çok severdi)– sahip olamasalar bile hâkim olabiliyorlar. Kültür insanların kafasını düşüncelerle doldurur. Modern kültür, bir "ortak mal" çeşidi olarak, bir gün dünyanın dört bir yanındaki insanların dünyanın kaynaklarını nasıl paylaşabileceklerini düşlememize yardım eder.

Bu çok az tartışılan bir kültür görüşüdür, ancak Marx'ın yazdığı en ateşli ve umutlu şeylerden biridir. Yüzyılımızda filmlerin, televizyonun, video ve bilgisayarın gelişimi, dünya kültürü düşüncesini kanıtlayan küresel bir görsel dil yarattı ve dünyanın temposu en iyi müziklerimizde ve kitaplarımızda beliriyor. Bunlar iyi haberler. Kötü haber ise kültür üzerine sol yazının ne kadar olumsuz ve tatsız olduğu. Bazen, kültür, içinde değerli ve aydınlık bir şey taşımayan, başka bir Sömürü ve Baskı Fakültesi'ymiş gibi konuşuluyor. Bazen de, insanların kafaları, içinde sermayenin koyduklarından başka hiçbir şey olmayan boş bir tasmışçasına. "Egemen/anti-egemen söylem" üzerine birkaç yazı okuyun ya da okumaya çalışın. Bu adamların yazdıklarına bakılırsa, dünya yanlarından geçip gitmiş olmalı.

Ama eğer kapitalizm birçok bakımdan bir zaferse, yanlış olan nedir? Hayatı ona karşı cephe alarak yaşamaya değen ne? 20. yüzyılda dünya çevresindeki Marksist hareketler, önermelerini, inceden inceye *Kapital*'de ele alman, burjuva toplumlarda işçilerin fakirleştirildikleri savı üzerine yoğunlaştırdılar. Bu sava karşı çıkmanın saçma olacağı yer ve zamanlar oldu; ama başka yer ve zamanlarda (ben gençken, ellilerde ve altmışlarda Amerika'da ve Batı Avrupa'da) dayanaksız kalıyordu ve Marksist ekonomistler rakamları doğru çıkarabilmek

için garip diyalektik dolambaçlara giriyorlardı. Bu tartışmayla ilgili sorun, insan deneyimiyle ilgili soruları, rakamlarla ilgili sorulara dönüştürmesiydi: Marksizmi aynı kapitalizm gibi düşünmeye ve konuşmaya yöneltiyordu! *Manifesto* zaman zaman bu savın bir türevini öne sürer. Ama, bu sav, burjuvazi ve onu savunanlar gönül rahatlığı içinde boğulurken, iş döngüsünün en tepesinde bile geçerliğini koruyan çıkarımlar öneriyor.

Bu sav, Marx'ın modern burjuva toplumunun insanları ne olmaya zorladıkları üzerine görüşüdür: Soğukkanlı ve acımasız bir dünyaya uyum sağlayabilmek için birbirlerine karşı duygularını dondurmalılar. Burjuva toplumu, "karışık feodal bağlantıları acımasızca birbirinden ayırırken" insanlar arasında "çıplak çıkardan, nasır tutmuş 'nakit ödemeden' başka bağ bırakmadı." Duygusal değerin her biçimini "bencil hesapların buzlu sularında boğdu." "Kişisel değeri değişim değerine dönüştürdü." Özgürlüğün tüm tarihsel gelenek ve değerini "o tek, vicdansız özgürlüğe – serbest ticaret"e indirgedi. Kapitalizmin en kötü özelliği, insanları var olabilmek adına zorla vahşileştirmesidir.

150 yıldır, vahşetle arası en rahat olanların en başarılı olmaya aday olduğu bir sınıf olan burjuvazinin vahşileştirilmesini dramatize eden geniş bir yazın gördük. Ama, aynı toplumsal güçler, Marx'ın "modern işçi sınıfı" olarak adlandırdığı o çok büyük grubun üyelerine de baskı yapıyor. Bu sınıf, yanlış kimlik durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Birçok okuyucu her zaman "işçi sınıfı"nın sadece fabrika çalışanları, ya da mavi-yakalı işçiler ve fakir insanlar anlamına geldiğini düşünmüştür. Aynı okuyucular, işçi gücünün son yarım yüzyılda değişen –artan bir oranda beyaz-yaka, eğitimli, insan hizmetlerinde çalışan, orta sınıf veya orta sınıfa yakın– doğasını dikkate alarak Özne'nin Ölümü çıkarımını yapıyor ve çalışan sınıf için bütün umudun bittiği sonucuna varıyorlar. Marx çalışan sınıfın küçüldüğünü düşünmüyordu: Bütün endüstriyel ülkelerde ya "büyük çoğunluk"tu ya da olma sürecindeydi; artan oranları "demokrasi savaşı"nı kazanmasını sağlayacaktı. Bu politik hesabın temeli basit ve yüksek derecede kapsayıcı bir kavramdı:

> Modern işçi sınıfı içerisinde, emekleri sermayeyi artırdığı sürece iş bulabilen ve iş bulabildikleri sürece yaşamlarını sürdürebilen bir emekçi sınıfı gelişti. Kendilerini parça parça satmak zorunda olan bu emekçiler, her ticaret maddesi gibi metadırlar ve sonuç olarak, pazarın tüm dalgalanmalarının ve rekabetin getirdiği değişikliklerin buyruğundadırlar..

Buradaki ana faktör işçilerin bir fabrikada veya elleriyle çalışmaları ya da fakir olmaları değildir. Bütün bunlar teknolojiyle, politikayla ve arz ve talebin dalgalanmalarıyla değişebilir. Önemli gerçek, yaşayabilmek için emeğinizi sermayeye satma, kişiliğinizi şekillendirerek satılığa çıkarma zorunluluğunun –aynada kendinize bakıp, "satabilecek neyim var?" diye düşünmenin– ve bugün iyi durumda olsanız bile, yarın sahip olduklarınızı almak isteyecek birini bulamayacağınızın, değişen pazarın daha önce diğerlerini olduğu gibi sizi de değersiz

kılabileceğinin, kendinizi soyut anlamda olduğu kadar, fiziksel olarak da evsiz ve soğuğun ortasında bulacağınızın bitmez tükenmez endişe ve korkusu. Bir 20. yüzyıl başyapıtı olan Arthur Miller'ın *Satıcının Ölümü* adlı çalışması, modern zamanlarda işçi sınıfının birçok üyesinin durumu olan bu tüketici korkuya hayat verir. Varoluşçu gelenek, bu durumu büyük derinlik ve güzellikle dramatize etse de, görüşleri genellikle garip bir biçimde somutlaştırılıyor. Modernliğin acılarına bir adres veren *Manifesto*'dan öğrenebilecekleri çok şey var.

Birçok insan işçi sınıfında yer alıyor ama bunu bilmiyor. Bunların çoğu şehir merkezlerimizin soluğunu kesen devasa ofis binalarını dolduran insanlar. Şu anda emeklerine büyük talep olduğu için durumları iyi, zarif takım elbiseler giyip, akşamları güzel evlerine dönüyorlar. Kendilerini patronlarıyla mutlulukla özdeşleştirebilirler; avantajlarının ne kadar sınırlı ve geçici olduğunun farkında değildirler. Kim olduklarını, nereye ait olduklarını, işten çıkarıldıkları, kovuldukları güne kadar keşfedemeyebilirler – ya da yeteneklerinin pazar bulamadığı, kaynakların tükendiği, şirketlerin küçüldüğü güne dek. Ve diploması olmayan, odalarda değil de odacıklarda çalışan işçiler, onlara emir yağdıranlarla aynı sınıfta yer aldıklarını fark etmeyebilirler. Ama bu da örgütlenmenin ve örgütleyicilerin var olma nedenidir.

Marx için, işçi sınıfı kimliğinin çok önemli olduğu bir grup, kendisinin de ait olduğu bir gruptu: Entelektüeller.

> Burjuvazi şimdiye kadar saygı duyulan ve hayranlıkla bakılan her mesleğin halesini yok etmiştir. Doktoru, avukatı, papazı, şairi, bilim adamını ücretli emekçiye çevirmiştir.

Marx, bu etkinliklerin, burjuva toplumunda insani anlam veya değerlerini kaybettiklerini söylemiyor. Ama insanların buluşlar yapacak, hayat kurtaracak, veya şiirsel olarak dünyayı aydınlatacak özgürlüğü sağlamalarının tek yolu sermaye için –ilaç firmaları, film stüdyoları, eğitim kampanyaları, politikacılar için– çalışmak ve yaratıcı yeteneklerini sermayenin daha çok sermaye biriktirmesini sağlamak için kullanmak. Bu da, entelektüellerin yalnızca tüm modern işçilerin etkisi altında bulunduğu baskılara değil, kendilerine ait bir korku alanının buyruğu altına girdikleri anlamına geliyor. İşleriyle daha yakından ilgilendiklerinde, bir anlam taşımasını istediklerinde, kendilerini istatistiklerin sahipleriyle çatışma içinde buluyorlar; aynı yolda yürüdükçe, düşme olasılıkları da artıyor. Bu sürekli baskı, işçilerin birleşme gerekliliğini anlamaları için özel bir sezgi sağlayabilir. Ama birleşmiş işçiler, entelektüel ve sanatsal özgürlüğe, sermayenin gösterdiğinden daha fazla saygı gösterecekler mi? Bu henüz yanıtsız bir soru; 20. yüzyılda bir zaman, işçiler gücü elde edecekler ve biz bunu ancak o zaman göreceğiz.

Marx, modern işçi sınıfını, birleşmeyi bekleyen küresel bir topluluk olarak görür. Böyle büyük olasılıklar, örgütlemenin öyküsüne kalıcı bir yoğunluk ve önem kazandırır. Sendika kurma süreci sadece ilgili gruplara ait bir politika

maddesi değil, Lessing'in "insan ırkının eğitimi" adını verdiği şeyin hayati bir parçasıdır. Ve sadece eğitsel değil, varoluşsaldır da: İnsanların kişisel ve topluluk olarak kim olduklarını keşfetme sürecidir. Kim olduklarını öğrendikçe, kendileri olabilmek için birbirlerine gereksindiklerini göreceklerdir. Göreceklerdir, çünkü işçiler akıllıdırlar: Burjuva toplumu, daimi iniş çıkışları atlatabilmeleri için onları akıllı olmaya zorlamıştır. Marx bunu zamanla yapacaklarını biliyor. (*Manifesto*'nun yazarı, tahrik edici öfkesinin yanı sıra, uzun ve düşünceli bir sabrı da yansıtıyor.) Dayanışma, kendini feda etmek değil tamamlamaktır. Görünüşte ve konuşmada ondan çok farklı gözükse de, derinlerde ona benzeyen diğer işçilere kendini vermeyi öğrenmesi, erkeğe veya kadına bu dünyada bir yer sağlayarak, onu korkudan kurtaracaktır.

Bu, *Manifesto*'nun altında yatan ahlaki görüşün önemli bir parçası. Değişik bir perdede vurgulanan ama insani olarak en az bunun kadar acil bir başka ahlaki boyut da var. Marx, kitabın can alıcı anlarından birinde, Devrim'in sınıfları ve sınıf çatışmalarını sona erdireceğini ve bunun, "her kişinin serbest gelişiminin, herkesin serbest gelişiminin koşulu olduğu bir birlikteliği" yaşamamızı sağlayacağını söylüyor. Marx, burada komünizmi insanları mutlu edecek bir yol olarak düşlüyor. Bu mutluluğun ilk özelliği "geiişme" – yani, kendini sadece tekrar etmeyen, bir çeşit değişim ve büyümeden geçen bir deneyim. Bu, durmaksızın gelişen burjuva ekonomisinden etkilenen bir modern mutluluk modelidir. Ama burjuva toplumu, insanların gelişimini sağlamasına karşın, onlara pazar gereksinimleri doğrultusunda gelişimi dayatıyor: Ne satarsa, o geliştirilir; satılamayan bastırılır veya hiçbir zaman hayata geçirilmez. Marx, pazarın dayatılmış ve çarpıtılmış gelişme modeline karşı, "serbest gelişme" yani kişinin kontrol edebileceği gelişme için savaşıyor.

Kaba gaddarlığın kendini liberalizm (devlet yardımını, senden ve çocuklarından, sizin iyiliğiniz için kesiyoruz) olarak adlandırdığı bir zamanda, Marx'ın, liberallerin en iyisi olan John Stuart Mill ile ne kadar çok şey paylaştığını görmek önemli. Mill, Marx gibi, kişinin "serbest gelişiminin" temel insani değer olduğunu düşünüyordu; yine Marx gibi, modernleşmenin bunu herkes için olanaklı kıldığına inanıyordu. Ama yaşlandıkça, modernleşmenin kapitalist biçiminin –boğaz boğaza rekabet, sınıf hâkimiyeti, sosyal benzeşme ve gaddarlık– insanlığın en iyi gizilgüçlerinin önünü kestiğine ikna oldu. Yaşlılığında kendini sosyalist ilan etti.

Tuhaftır ki, sosyalizm ve liberalizmin paylaştığı zemin, ironik olarak, her ikisi için de büyük bir sorun olabilir. Ya aslında Bay Kurtz ölmediyse? Başka bir deyişle, gerçek "serbest gelişim" insan doğasının dehşetli derinliklerini dışarıya çıkartıyorsa? Dostoyevski, Nietzsche ve Freud bizi bu dehşetle yüzleşmeye zorladılar ve kalıcılığı konusunda uyardılar. Marx ve Mill, buna karşı, sosyal egemenlik ve aşağılamanın üstesinden gelene dek, dehşet insan doğasına içkin midir, yoksa ortadan kalkabilecekleri yararlı koşulları yaratabilecek miyiz sorusuna yanıt vermenin basit bir yolu olmadığını söyleyebilirler. Bu noktaya varma süreci bize düzenli iş sağlamaya yeterli olmalı.

Doksanlar Marx heykellerinin toplu yıkımıyla başladı. Bu "postmodern" çağdı: Büyük düşüncelere ihtiyacımız yoktu. Doksanlar biterken, kendimizi, yaşlı adamın dediği gibi, işgücünün azaltılması, yeteneklerin çözülmesi ve korkuyla her zamankinden daha da birleşik, dinamik bir küresel toplumda buluyoruz. Ansızın ikonik olan ironik olandan daha ikna edici gözüküyor; bu klasik sakallı varlık, kutsal peygamber rolündeki ateist, bin yılın sonunda, tam zamanında geri döndü. 20. yüzyılın şafağında *Komünist Manifesto* ile gömülmeye hazır işçiler vardı. 21.'nin şafağında, onunla yaşamaya hazır olanlar daha bile fazla olabilir.

*İngilizceden çeviren: Emre Eren*

# CUMHURİYETÇİLİK
## BİR ÖZGÜRLÜK VE YÖNETİM TEORİSİ*

Ferda Keskin

*Cumhuriyetçilik*, alt başlığının da vurguladığı gibi, bir yönetim biçimi olarak cumhuriyetçiliği belirli bir özgürlük teorisinden yola çıkarak tartışan ve diğer yönetim biçimlerinden yine özgürlük anlayışlarına göre ayırt edip savunan bir kitap. Bu yaklaşım Isaiah Berlin'in 1958'de yaptığı bir konuşmayla meşhur ettiği bir ayrımdan bu yana Anglo-amerikan siyaset felsefesinde önem kazanan bir tutumu yansıtıyor.[1] Söz konusu konuşmada Berlin, negatif özgürlük ve pozitif özgürlük arasındaki klasik ayrımı tartışmış ve bu özgürlük biçimlerini sosyal ve siyasi örgütlenme biçimleriyle ilişkilendirmişti. Berlin'e göre negatif özgürlük, insan eylemine müdahale olmaması halidir. Ancak burada söz konusu olan, yalnızca fiziksel müdahale değil, aynı zamanda "ciddi tehdidin getirdiği baskı... türünden aşağı yukarı maksatlı" her tür müdahaledir (37). Öte yandan yine Berlin'e göre pozitif özgürlük, bireyin kendi kendisi üzerine hâkimiyet kurması anlamını taşır. Ancak Berlin pozitif özgürlük idealinin kolaylıkla 'kötücül bir tarz-

* Philip Pettit, *Cumhuriyetçilik, Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, Ayrıntı Yayınları, (çev.) Abdullah Yılmaz, 1998.

1 Isaiah Berlin (1958) "Two Concepts of Liberty", *Four Essays in Liberty* (1969), Oxford: Oxford University Press içinde.

da' da yorumlanabileceğini ve siyaset teorisinde totaliterciliğe götürdüğünü iddia eder. Çünkü bu ideal, devletin dayattığı disiplin yardımıyla, kişinin kendi zayıf yanlarına hâkim olmaya çalışması biçimini alabilir; veya kendi içinde bölünmüş bireyin "milli ruhun bütünlüğü tarafından özümlenerek aşılması ideali ya da ortak çıkarı gözeten ve gerçekleştiren, kendi kaderini tayin etmiş bir siyasi yapının parçası haline gelerek ademi merkezi, bireysel iradeyi bastırma ideali" haline gelebilir (38). Yani, pozitif özgürlük bireysel bir ideal olarak belli bir değere sahip olsa da genelleştirilip siyasi bir anlam kazandığında tehlikeli bir hale gelir. Yine Berlin'e göre negatif özgürlük ideali, "Hobbes, Bentham ve Mill gibi 'klasik İngiliz politik felsefecileri', Montesquieu, Constant ve de Tocqueville gibi Fransız Aydınlanmasının parlak isimleri ve Jefferson ve Paine gibi Amerikan kahramanlarına, kısaca modern liberalizmin tanrılarına" özgü bir idealdir. Pozitif özgürlük ise "Herder, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel ve Marx gibi kıta Avrupası romantikleri; Budistler, Hıristiyanlar ve Stoacılar gibi dinsel ve yarı dinsel gruplaşmalar, Jakobenler ve komünistler gibi radikal, hatta totaliter" eğilimlerin idealidir. (38-39) Berlin negatif özgürlüğü Aydınlanmacı modern bir değer olarak, pozitif özgürlüğü de Aydınlanma karşıtı romantiklerin özlediği antikçağa özgü bir ideal olarak tarif eder. Çünkü negatif özgürlük modern bireyin eylem alanını daraltan engellerin kaldırılmasını talep ederken, pozitif özgürlük anlayışı bireyin kendi üzerinde hâkimiyet kurması ve kendini tam olarak gerçekleştirmesinin ancak bireyin kendini aşan bir bütünde, örneğin devletle bütünleşmesi halinde mümkün olabileceği iddiasındadır.

Bu iddianın sağlam bir temeli olmadığını söylemek gerekiyor, çünkü Berlin'in pozitif özgürlük tanımı aşırı ölçüde indirgemeci ve muğlak. Oysa bu indirgemecilik hem tanımla ilişkilendirilen düşünürlerin teorilerindeki çeşitliliği ve zenginliği ortadan kaldırıyor hem de haksız bir eleştiriyi besliyor. Berlin'in eleştirdiği ve pozitif özgürlükle ilişkilendirdiği gelenek içinde, özgürlüğe yüklenen farklı ve birbirine indirgenemeyecek anlamlar var: Örneğin bir şeyi yapabilmek için sahip olunması gereken 'güç', 'özerklik' (Kant), 'kendini gerçekleştirme' (Hegel, Marx), ya da 'arzuların otantik olması' (yine Hegel). Berlin, tartışmasında bu ayrımları net bir şekilde yapmadığı gibi yerine göre bir anlamdan ötekine kayarak eleştirisini kavramsal olarak muğlak bir temele oturtuyor. Bu yüzden Berlin'in negatif özgürlük ile pozitif özgürlük arasındaki ayrımı sunuş biçimi ve verdiği tanımlar daha sonra birçok ciddi eleştiriye hedef oldu. Ancak yine de sözünü ettiğimiz konuşmanın tarihsel olarak önemli bir rol oynadığını söylemek gerek, çünkü Berlin analitik felsefenin doruklarına ulaştığı ve siyaset ve ahlak felsefesini bir hayli dışladığı o günlerde özgürlük sorununu ve bu sorunun siyasi örgütlenme biçimleriyle ilişkisini tekrar önemli bir tartışma konusu yapıyordu.

Philip Pettit'nin kitabı da bu tartışma geleneği içinde yer alıyor. Ancak bu güne kadar yapılandan farklı bir şey yapıyor Pettit. Berlin'in verdiği tanımları tartışmak yerine negatif özgürlük ile pozitif özgürlük arasındaki tarihsel ayrımın 'yanlış ve yanıltıcı' olduğunu ve özellikle 'üçüncü ve kökten farklı bir öz-

gürlük kavrayışı' ile bu kavrayışa uygun bir yönetim teorisini gizlediğini iddia ediyor. Pettit'ye göre 'müdahalesizlik' olarak (negatif) özgürlük ile 'kendi üzerinde hâkimiyet' olarak (pozitif) özgürlüğün yanı sıra 'tahakkümsüzlük' olarak özgürlük biçiminde tanımlanabilecek üçüncü bir yol vardır ve bu üçüncü özgürlük anlayışı cumhuriyetçi geleneğe özgüdür. Pettit tahakkümün en iyi ifadesini efendi ile köle ya da efendi ile hizmetkâr ilişkisinde bulduğunu söylüyor: "Böyle bir ilişki, son tahlilde, tahakküm eden tarafın tahakküm altındakinin seçimlerine *keyfi bir biçimde* müdahale edebileceği anlamına gelir." (44, italikler benim - F. K.) Bu yeni özgürlük anlayışı bir yokluk, tahakkümün yokluğu üzerinden tanımlandığı için negatif özgürlükle ortak bir yan, müdahale yerine hâkimiyet üzerine odaklandığı için de pozitif özgürlükle ortak bir yan taşıyor. Ancak önemli olan bu iki klasik özgürlük anlayışı ile tahakkümsüzlük arasındaki fark. Tahakkümsüzlük, yani başkalarının hâkimiyeti altında olmamak, bireyin kendisi üzerinde hâkimiyet sahibi olması için yeterli olmadığından tahakkümsüzlük olarak özgürlük, pozitif özgürlükten farklı. Öte yandan Pettit'nin verdiği tanıma göre tahakküm 'keyfi' bir müdahaleyi gerektirdiği için tahakkümsüzlük negatif özgürlük anlamına da gelmiyor. Bu farkın altını çizmek için Pettit müdahale olmaksızın tahakküm olabileceği gibi, tahakküm olmadan da müdahale olabileceğini savunuyor: "Birisinin başkası üzerinde, hangi oranda olursa olsun, tahakküm gücüne sahip olması o gücü elinde bulunduran kişinin tahakküm altında tuttuğu kişiye, iyi ya da kötü niyetlerle, fiili olarak müdahale etmesini gerektirmez... Tahakkümü oluşturan şey bir bakıma güç sahibinin, hiçbir zaman böyle yapmayacak bile olsa, keyfi müdahale kapasitesi taşıyor olmasıdır. Bunun anlamı, güç kurbanının, açık ya da örtük olarak güç, sahibinin izin verdiği alan içinde hareket etmesidir; o kişinin insafına kalması, bir bağımlı, borçlu ya da benzeri bir konumda olmasıdır" (94-95). Öte yandan tahakküm olmadan fiili olarak müdahale de olabilir: "İnsanlara, onların çıkarları ve fikirlerini gözetmek gayretiyle müdahalede bulunan kamu görevlisi ya da yetkilisi, etkilediği kişi üzerinde boyun eğdirici bir güç uygulamaz...yeter ki –bu önemli bir şarttır– uygun düşecek sınırlayıcı ve anayasal bir düzenleme etkin olarak işlesin" (96).

İşte Pettit'ye göre tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün cumhuriyetçi geleneğe temel oluşturmasının nedeni tam da tahakküm olmadan müdahale etmenin uygun yasal koşullarda meşru hatta gerekli olması. Pettit, doğuş yeri klasik Roma olan ve Cicero'dan başlayıp Machiavelli, Harrington, Montesquieu, Tocqueville gibi düşünürler üzerinden günümüze ulaşan bu geleneğin belli metinler, idealler ve kurumlara verilen ortak bir önem çevresinde birliğini koruduğunu söylüyor: "Örneğin, genelde söylendiği gibi, halkın egemenliği değil hukukun egemenliği; farklı güçlerin birbirlerini denetlemesine ve dengelemesine hizmet eden karma bir anayasa; insanların kamusal görevleri yerine getirmeye ve dürüstçe yerine getirmeye istekli oldukları yurttaşlık erdemine dayalı bir rejim" (41).

Kitabının ikinci bölümünde Pettit cumhuriyetçilik çerçevesinde oluşturulması gereken siyasalar, anayasa ve demokrasinin alması gereken biçim ve dev-

let ile sivil toplum arasındaki ilişkiyi tartışıyor. Her şeyden önce cumhuriyetçiliği popülizmle özdeşleştiren anlayışa karşı çıkıyor Pettit. Demokratik katılımı "iyinin en üstün biçimlerinden biri olarak selamlayan" ve popüler katılımın önvarsayımı olan kapalı, homojen bir topluma övgüler, düzen popülist yaklaşımı reddediyor. Demokratik katılımın özgürlük anlamına gelmediğini, doğrudan demokrasinin en aşırı keyfilik biçimini, çoğunluğun tiranlığını getirebileceğini, dolayısıyla demokratik katılımın ancak tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü sağladığı ölçüde cumhuriyet için vazgeçilmez olduğunu iddia ediyor (28). Öte yandan yönetimin halk üzerinde kurabileceği tahakküm ihtimaline karşı sıradan insanların yönetime karşı çıkmaları için sistematik imkânları devreye sokan ve anayasal olarak (hukuk düzeni, yönetsel gücün dağıtılması, çoğunlukçuluk karşıtlığı, vb.) güvence altına alan ve rıza yerine *itiraz edebilirlik* üzerine kurulu yeni bir demokrasi anlayışı geliştiriyor. Böyle bir demokrasinin işleyebilmesinin koşulu ise, Pettit'ye göre, cumhuriyetin sivilleştirilmesi, yani yasaların sivil normlar tarafından belirlenip desteklenmesidir. Bir davranış kalıbının sivil norm olması ise "hemen hemen her ilgili tarafın uyduğu, hemen hemen tarafların hepsinin uygunluğunu onayladığı ve sapmayı onaylamadığı ve onay kadar onaylamamanın da bu davranışın öne çıkmasına ve güven altına alınmasına yardım ettiği anlamına gelir" (359). Öte yandan sivilliğin gerçekleşmesi bir kişisel güven biçiminin, bireylerin kendilerini yönetime güven içinde teslim etme biçiminin gerçekleşmesine bağlıdır. Böylece sivillik ve güven, cumhuriyetçi demokrasi için vazgeçilmez unsurlar olarak tanımlanıyor.

Özetlemeye çalıştığımız gibi *Cumhuriyetçilik* tüm ayrıntıları dikkate alan, baştan sona çok iyi düşünülmüş ve yazılmış bir kitap. Özellikle cumhuriyetçi geleneğin tarihsel gelişimiyle ilgili önemli bir bilgi birikimi aktarıyor. Kuşkusuz Philip Pettit'nin klasik liberalizm ve cemaatçilik/popülizm gibi teorilere karşı geliştirdiği bu alternatif tartışmaya açık birçok öğe barındırıyor. Örneğin Pettit'nin teorisine temel olan, tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışındaki tahakküm tanımı iktidar ve tahakküm üzerine yapılmış ve farklı yönetim teorilerine kaynaklık eden önemli bazı çalışmaları görmezden geliyor. Bunlar arasında ilk akla gelen elbette Michel Foucault'nun iktidar analizi; bu analiz sonucu ortaya çıkan tahakküm ve özgürlük anlayışları ile yönetim teorisi. Son on beş yıl içinde bu konuda yapılmış tartışmalarda oldukça etkili olan ve önemli bir literatür oluşturan bu yaklaşımın Pettit tarafından sistematik olarak görmezden gelinmesini anlamak zor. Öte yandan Pettit'nin cumhuriyet, anayasa ve demokrasi kavramları arasında kurduğu ilişkiler de pratikte yaşanmakta olan birtakım sorunlardan kopuk olduğu izlenimi veren ve zaman zaman bir iyi niyet gösterisinden ileri gitmeyen bir tartışma niteliği taşıyor. Ancak kitaptaki teorik analizler ve ayrıntılı tanımlar bu kavramlar çevresinde özellikle Türkiye'de süregiden tartışma için yeni bir platform sunuyor. Kendi alanındaki az sayıda örnekten biri olan bu çalışma klasik bir metin olmaya aday.

# Yazarlar Hakkında

Soyadı Sırasıyla

Cem Akaş

1968 yılında Almanya'da doğdu. Robert Kolej'i bitirdi, Boğaziçi Üniversitesi Kimya Mühendisliğinden mezun oldu. Columbia Üniversitesinde siyaset kuramı dalında master yaptı. Şu anda Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsünde "Bir Toplum Yaratmak: Cumhuriyette Rejim Sorunu" başlıklı doktora tezini yazıyor.

Ahmet Aslan

1944 Urfa doğumlu. 1966'da Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Felsefe Bölümünden mezun oldu. 1973'te doktor, 1978'te doçent, 1988'de profesör oldu. Halen Ege Üniversitesi öğretim üyesi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü müdürü. Uzmanlık alanı İslam Felsefesi Tarihi. Belli başlı kitapları arasında *Kemal Paşa-zâde'nin Tehafüt Haşiyesi* (1986), *İlkçağ Felsefe Tarihi I* (1995), *İslam, Demokrasi ve Türkiye* (1995), *Felsefeye Giriş* (1996), *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası* (1997) bulunuyor.

Marshall Berman

City University of New York'ta profesörlük yapıyor. Marksizm, modernlik ve kentleşme üzerine kapsamlı çalışmaları var. *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor* adlı eserin yazarı (İletişim, 1994). Şu anda Times Square üzerine araştırmalar yapıyor.

ŞEYLA BENHABİB

1950 İstanbul doğumlu. Harvard Üniversitesinde Siyaset Bölümünde profesörlük ve Sosyal Bilimler Bölümünde Komite Başkanlığı yapıyor. Çalışmaları İngilizce, Almanca, İspanyolca, Japonca ve İbranice yayımlandı. *Critique, Norm and Utopia. The Normative Foundations of Critical Theory* (1986), *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1992), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1986) ve *Demokratische Vielfalt und kulturelle Gleichheit* (1988) önemli eserleri. *Critique, Norm and Utopia* İletişim Yayınlarından yayımlanmak üzere, *Situating the Self* ise Ayrıntı Yayınlarından, *Modernleşme, Evrensellik ve Birey. Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar* ismiyle Türkçeye çevriliyor.

FARUK BİRTEK

İstanbul'da doğdu. Cambridge Üniversitesi İktisat Bölümünü bitirdikten sonra Berkeley Üniversitesinde sosyoloji doktorası yaptı. Yale Üniversitesinde sosyoloji profesörlüğü yaptı. Berkeley ve Michigan Üniversitelerinde konuk öğretim görevlisi olarak dersler verdi. Tarih sosyolojisi ve sosyoloji kuramı üzerine yazıları çeşitli dergilerde yayınlandı. Şu anda Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü başkanı.

KÜRŞAT BUMİN

1947 doğumlu. Felsefe lisansı yaptı. 1985-95 yılları arasında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim görevlisi oldu. *Yeni Şafak* gazetesi yazarlarından. Yayınları arasında *Sivil Toplum ve Devlet* (1981), *Batı'da Devlet ve Çocuk* (1983), *Demokrasi Arayışında Kent* (1990) *Okulumuz, Resmi İdeolojimiz, Politikaya Övgü* (1998) ve İletişim yayımlarından Eylül 1998'de çıkacak olan *MedyaKronik* sayılabilir.

YVES DÉLOYE

Strasbourg III Üniversitesi siyaset bilimi bölümünde profesörlük yapıyor. Önemli eserleri arasında *Ecole et Citoyenneté. L'Individualisme Républicaine de Jules Ferry à Vichy: Controverses(1994)* , *Sociology Historique du Politique*(1997) sayılabilir.

ARİF DİRLİK

Duke Üniversitesinde Tarih profesörü. Önemli çalışmaları arasında *Revolution and History: Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937* (1978), *The Origins of Chinese Communism* (1989), *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (1994), *The Postcolonial Aura:The Criticism in the Age of Global Capitalism*(1997) sayılabilir.

JÜRGEN HABERMAS

Frankfurt ekolünün, günümüzde önde gelen temsilcilerinden. Frankfurt Üniversitesinde Felsefe profesörlüğü yaptı. Hegel Ödülü, Sigmund Freud Ödü-

lü ve Adorno Ödülü de dahil olmak üzere birçok ödül aldı. Önemli eserleri arasında *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (1968), *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983), *Texte und Kontexte* (1991), *Vergangenheit als Zukunft* (1990), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates* (1992) ve *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (1996) sayılabilir.

DAVID HELD

Open University'de Siyaset Bilimi Bölümünde profesörlük yapıyor. Frankfurt okulu üzerine ve demokrasi kuramı hakkında kapsamlı araştırmalar yaptı. Eserleri arasında *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (1981), *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power and Democracy* (1990), *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (1996), ve *Models of Democracy* (1997) sayılabilir.

PETRA HOLZER

Viyana Üniversitesi İletişim bölümünde lisans üstü eğitimi diplomasını aldı. 1996'da Bergama direnişi hakkında araştırmalar yapmaya başladı ve Ethem Özgüven'le birlikte *Hayır* adlı belgeseli yaptı. Şu anda, iletişim, medya ve çok uluslu şirketler konularında doktora tezini yazıyor, ve belgesel çalışmalarına devam ediyor.

FREDRIC JAMESON

Duke Üniversitesinde Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü ve Duke Center for Critical Theory adlı kuruma bağlı Edebiyat Yüksek Lisans programının başkanı. Marksizm, yazın-kuramı,yapısalcılık sonrası ve postmodernizm üzerine bir çok çalışması var. Eserleri arasında *The Prison House of Language, The Political Unconscious, Late Marxism: Adorno on the Persistence of the Dialectic, Seeds of Time, The Geopolitical Aesthetic* sayılabilir.

İSMAİL KARA

1955 Rize doğumlu. İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü (1977) ve İstanbul Edebiyat Fakültesi Tarih (1986) mezunu. Siyaset Bilimi doktoru (1993). Halen Marmara İlahiyat Fakültesi öğretim görevlisi. Eserleri: *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi – Metinler/ Kişiler* (I, 1986; II, 1987; III, 1994), *İslamcıların Siyasi Görüşleri* (1994), *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye* (1998), *Amel Defteri* (1998), *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe* (1998)

FERDA KESKİN

1962 İstanbul doğumlu. Saint Joseph Lisesi ve Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun. 1988-92 yılları arasında Columbia Üniversitesinde Felsefe

ve Beşeri Bilimler dersleri verdi. Aynı kurumda halen tez çalışmalarına devam ediyor ve Boğaziçi Üniversitesinde dersler veriyor.

AHMET KUYAŞ

Fransa'da, tarih dalında lisans ve lisansüstü eğitimini tamamladı, Kanada'da tarih doktorasını bitirdi. A.B.D'de öğretim üyeliği yaptı. Şu anda Galatasaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde Öğretim üyesi olarak çalışıyor.

EDWARD SAID

Columbia Üniversitesinde İngiliz Edebiyatı profesörü ve yazın eleştirmeni. 1935'te Kudüs'te doğdu. Princeton ve Harvard Üniversitelerinde okudu. Filistin Ulusal Konseyinde rol aldı, Filistin'in bağımsızlığı için aktif olarak çalıştı. Eserleri arasında *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*(1978), *The World, the Text, and the Critic*(1983), *Culture and Imperialism*(1993), *Peace and Its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process*(1995), *The Politics of Depression:The Struggle for Palestinian Self-Determination*(1995) sayılabilir.

SENECA (LUCIUS ANNAEUS)

Latin filozofu (Cordoba M.Ö. 4-Roma M.S.65). Genç yaşta Roma'ya gitti, hitabet okudu, daha sonra avukat oldu ve senatoya girdi. Neron zamanında konsül olarak saraya girdi. 62'de saraydan ayrılarak ölümüne kadar çileci bir hayat sürdü. Yaşamı boyunca özellikle ahlakla ilgilendi. Seneca'nın özgünlüğü, ayrıntıda, çağdaşlarının acısını çektiği ahlaksızlıkları ve kötülükleri dile getirişinde, acıma duygusuna ve insanlık görevine verdiği önemdedir. Önemli eserleri arasında *Trajediler, Troades, Medea, De Beneficiis, De Clementia, De Brevitate Vitae, De İra, De Tranquillitate Animi, Quaestiones Naturales* sayılabilir.

NÜKHET SİRMAN

Londra Üniversitesinde antropoloji doktorasını tamamladı. Daha sonra Ege'nin köylerinde araştırmalar yaptı. 80'li yıllarda Ankara'da feminist hareket içinde yer aldı. Şu anda Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışıyor ve milliyetçiliğin oluşturduğu toplumsal cinsiyet konusunda araştırmalar yapıyor.

MÜMTAZ SOYSAL

Siyaset bilimci, anayasa hukuku uzmanı, gazeteci, yazar, milletvekili, eski Dışişleri Bakanı. 1929'da Zonguldak'ta doğdu. Galatasaray Lisesini (1949), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesini (1953), Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesini (1954) bitirdi. 1958'de doktor, 1963'te doçent, 1969'da profesör oldu. 1961 Anayasası'nı hazırlayanlar arasında yer aldı. 1979'da BM eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün Uluslararası İnsan Hakları Öğretimi Ödülü'nü aldı. *Forum, Akis, Yön, Ortam* dergilerinde, *Yeni İstanbul, Ulus, Cumhuriyet, Barış, Milliyet* ga-

zetelerinde yazdı. Halen, *Hürriyet* gazetesinde köşe yazarı. CHP'de başladığı, DSP'de devam ettiği siyaset yaşamını halen bağımsız milletvekili olarak sürdürüyor. Eserleri arasında *Avrupa Birliği ve Türkiye, Dış Politika ve Parlamento, Halkın Yönetime Etkisi, Dinamik Anayasa Anlayışı, Güzel Huzursuzluk, Demokrasiye Giderken, İdeoloji Öldü mü?, Aklını Kıbrıs'la Bozmak, İçgüveysinin Encamı, Balinanın Böcekleri, Anayasa'nın Püf Noktası* sayılabilir.

PATRICIA SPRINGBORG

Sidney Üniversitesi Siyaset ve Kamu Yönetimi bölümünde profesörlük yapıyor. Önemli eserleri arasında *The Problems of Human Needs and Critique of Civilization* (1982), *Royal Persons: Patriarchal Monarchy and the Feminine Principle* (1990), *Western Republicanism and the Oriental Prince* (1992) ve *A Serious Proposal to the Ladies* (1997) sayılabilir.

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ

(1886-1958)

1908'de Mekteb-i Mülkiyeyi (bugün Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi), 1914'te de Cenevre Üniversitesi J.J. Rousseau Enstitüsünü bitirdi. İstanbul Darülmüallimatında öğretmen olarak çalıştı, 1916'da Darülfünun-ı Osmani (Bugün İstanbul Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi Pedagoji Kürsüsü müderris muavini, 1919'da ise müderris oldu. *İnsan, Ağaç, Cumhuriyet* gibi dergilerde yazılar yazdı. Önemli yapıtları arasında, *Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri* (1939), *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler* (1943), *Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlak* (1944), *Ruh Aleminde* (1945) ve *Bir Din Felsefesine Doğru* (1959) sayılabilir.

HAKAN YILMAZ

Boğaziçi Üniversitesinin lisans programından 1987'de mezun oldu. 1996'da Columbia Üniversitesinden doktorasını aldı. Şu anda Boğaziçi Üniversitesi Siyaset bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümünde Türk politikası ve sosyal bilimler felsefesi üzerine ders veriyor.