cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 21 - Kış 1999

Yerli Malı, Yurdun Malı...

Mücahit Bilici: Aidiyetin Dönüşümü ve Ayakları Yerden Kesilen Yerlilik **Süleyman Seyfi Öğün:** Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme **Kurtuluş Kayalı:** 1940'lı ve 1960'lı Yılların Sınırlı Sayılabilecek Yerlilik Eksenli... **Ali Yaşar Sarıbay:** Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlicilik **Etyen Mahçupyan:** Demokratlık: Postmodern Dönemin Yerlileri **Roni Margulies:** Yabancılığa Davet **Oğuz Demiralp:** Modern Çağda Toplumsal Kimlik Üçgeni **vd.**



Klasik: Johann Wolfgang Goethe: Doğabilim Yazıları **Söyleşi:** Jacques Derrida ile Söyleşi **Yeni Perspektifler:** Alasdair MacIntyre: Vatanseverlik Erdem midir? Jacques Derrida: Bütün Ülkelerin Kozmopolitleri Biraz Daha Çaba! **Not Defteri:** Serol Teber: Sigmund Freud'un "Aile Romanı"nından Kimi Satırbaşları **vd.**

cogito 21 . Yerli Malı, Yurdun Malı...

YKY

cogito

Yerli Malı, Yurdun Malı...

Sayı: 21 Yıl: 1999

Yapı Kredi Yayınları - 1278

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 21 Yıl: 1999
ISSN 1300-2880

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

Editör: Vedat Çorlu

Bu Sayının Yayın Kurulu
Cem Akaş, Enis Batur, Ekrem Işın, Ferda Keskin, Ahmet Kuyaş, Samih Rifat, Ömer Naci Soykan, Aydın Uğur

Katkıda Bulunanlar
Ayşe Batur, Seçil Doğuç, Süreyya Erdoğan, Gülçin Erol, Nedret İşli,
Cengiz Kahraman, Alev Özgüner, Selahattin Özpalabıyıklar, Korkut Tankuter, Şengül Yüksel

Fotoğraflar
Uğur Ataç, Aydın Coşkun

Tasarım
Faruk Ulay, Tamer Kayaş

Baskı: Altan Matbaacılık Ltd. Şti.

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 1999

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
İstiklal Caddesi, No.285 Beyoğlu 80050 İstanbul
Tel.: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.ykykultur.com.tr
http://www.shop.superonline.com/yky
E-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr

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

Yurtiçi fiyatı: 2.500.000.- TL
Yurtiçi yıllık abone fiyatı: 10.000.000.-TL
Yurtdışı yıllık abone fiyatı (taahhütlü gönderi): 50 $ / 83 DM

Cogito'nun 21. sayısı 2.500 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:

Editörden

5 • Vedat Çorlu

Klasik

7 • Johann Wolfgang Goethe • Doğabilim Yazıları (Seçmeler)

Söyleşi / Özel

21 • Jacques Derrida ile Söyleşi

Yeni Perspektifler

30 • Alasdair MacIntyre • Vatanseverlik Erdem midir?

48 • Jacques Derrida • Bütün Ülkelerin Kozmlopolitleri Biraz Daha Çaba!

63 • Kemal İnal • Modern Çocukluk Paradigması

Dosya: Yerli Malı, Yurdun Malı...

89 • Ahmet Turan Alkan • Fikir Konformizmine Veda: Yerliyim, Yerlisin, Yerli!

99 • Mücahit Bilici • Aidiyetin Dönüşümü ve Ayakları Yerden Kesilen Yerlilik

103 • Süleyman Seyfi Öğün • Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme

144 • Kurtuluş Kayalı • 1940'lı ve 1960'lı Yılların Sınırlı Sayılabilecek Yerlilik Eksenli...

166 • Ali Yaşar Sarıbay • Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlicilik

173 • Nuray Mert • Sağdan Yükselen Muhalefet: "Yerlilik"

179 • Etyen Mahçupyan • Demokratlık: Postmodern Dönemin Yerlileri

187 • Açık Oturum • "Yerli Malı Yurdun Malı; Her Türk Bunu Kullanmalı"

211 • Samih Rifat • Mavi ve Kara – Sabahattin Eyuboğlu / Buralı Bir Aydın İçin Portre Denemesi

227 • Roni Margulies • Yabancılığa Davet
234 • Oğuz Demiralp • Modern Çağda Toplumsal Kimlik Üçgeni
244 • Frank Tachau • Türkler Arasında Ulusal Kimlik Arayışı

Not Defteri

255 • Serol Teber • Sigmund Freud'un "Aile Romanı"nından Kimi Satırbaşları
296 • Besim Dellaloğlu • O

Takıntılar

309 • Münir Göle • Fuzuli Takıntılar: Düşlemin Ağında Bir Sarışın Kadın
316 • Turhan Ilgaz • Kadın Günahla Yaşar

Tıpkıbasım

321 • Henry Bergson • Felsefî Hads

Geçen Sayıdakiler

328 • Sayı 20: Deprem Özel Sayısı

330 • Yazarlar Hakkında

Genel Dizin

335 • Adlar Dizini
355 • Sayı Dizini

editör'den

VEDAT ÇORLU

Cogito *beş yılı geride bıraktı; eldeki 21. sayı aslında Kasım ayının başında yayımlanacaktı. Ancak, 17 Ağustos'ta meydana gelen Kocaeli depremi nedeniyle,* Cogito*'nun olağan yayın takvimini değiştirerek, Ekim'de "Deprem Özel Sayısı"nı yayımladık ve daha önce ilan ettiğimiz "Yerlilik" sayısı Aralık ayına kaydı.*

Cogito*'nun "Yerli Malı, Yurdun Malı..." sloganıyla sunduğumuz bu sayısı, özellikle son yıllarda üzerinde çok tartışılan "Yerlilik" kavramına ve bu kavram bağlamındaki yeni görüşlere yer veriyor.*

Bu çerçevede, tek bir bölüm halinde sunduğumuz "Dosya"da, ağırlıklı olarak "yerlilik" kavramının anlamı, nasıl anlaşıldığı veya anlaşılması gerektiği; "yerlilik" olarak tanımlanan durumun ne olduğu ve zaman içinde içerik olarak nasıl bir dönüşüm geçirdiği üzerinde duruluyor. Dosya ile aynı başlığı taşıyan ve Seyfettin Gürsel, Ahmet Kuyaş ve Zafer Toprak'ın katıldıkları açıkoturumda "yerli malı" fikrinin doğuşu, ideolojisi, uygulaması ve ekonomik yansımaları tartışılıyor. Samih Rifat, "Buralı Bir Aydın için Portre Denemesi" başlıklı yazısında Sabahattin Eyuboğlu örneğiyle "yerli" olanı, Roni Margulies ise "Yabancılığa Davet" yazısıyla –kendisini örnekleyerek– "yerli olmayan"ı, bir başka deyişle "yabancı olan"ı sergiliyorlar. Bu bölümde ayrıksı gibi duran iki yazı: Oğuz Demiralp'in "Modern Çağda Toplumsal Kimlik Üçgeni" ve Frank Tachau'un "Türkler Arasında Ulusal Kimlik Arayışı", "yerlilik" kavramının da altında bulunduğu kimlik şemsiyesini açıyor.

1999 yılı, başta Almanya olmak üzere neredeyse dünyanın dört bir yanında, büyük yazar ve düşünür Johann Wolfgang Goethe'nin doğumunun 250. yılı nedeniyle –bir kez daha– sayısız etkinlikle anılıyor. Cogito, *"Klasik" rübriğinde, bu büyük usta'yı Doğabilim Üzerine Yazıları'ndan yaptığı "Seçmeler"le anıyor.*

Ağustos ayında, Kasım'da yayımlayacağımızı duyurduğumuz Jacques Derrida ile söyleşi, yine bu sayının dosya dışı rübriklerinden biri.

Psikanalizin babası Sigmund Freud'un ölümünün 60. yılı anısına, "Not Defteri" bölümünde, Serol Teber'in kaleme aldığı "Sigmund Freud'un 'Aile Romanı'ndan Kimi Satırbaşları" başlıklı incelemesi yer alıyor.

Ayrıca derginin sonunda, Cogito'*nun beş yıllık yayın hayatına genel bakışı kolaylaştıracak bir –bugüne kadar yayımlanan 20 sayının içeriğine ve yazar adlarına göre düzenlenmiş– Genel Dizin bulunuyor.*

Görüşmek dileğiyle...

klasik

Doğabilim Yazıları*
(Seçmeler)

JOHANN WOLFGANG GOETHE

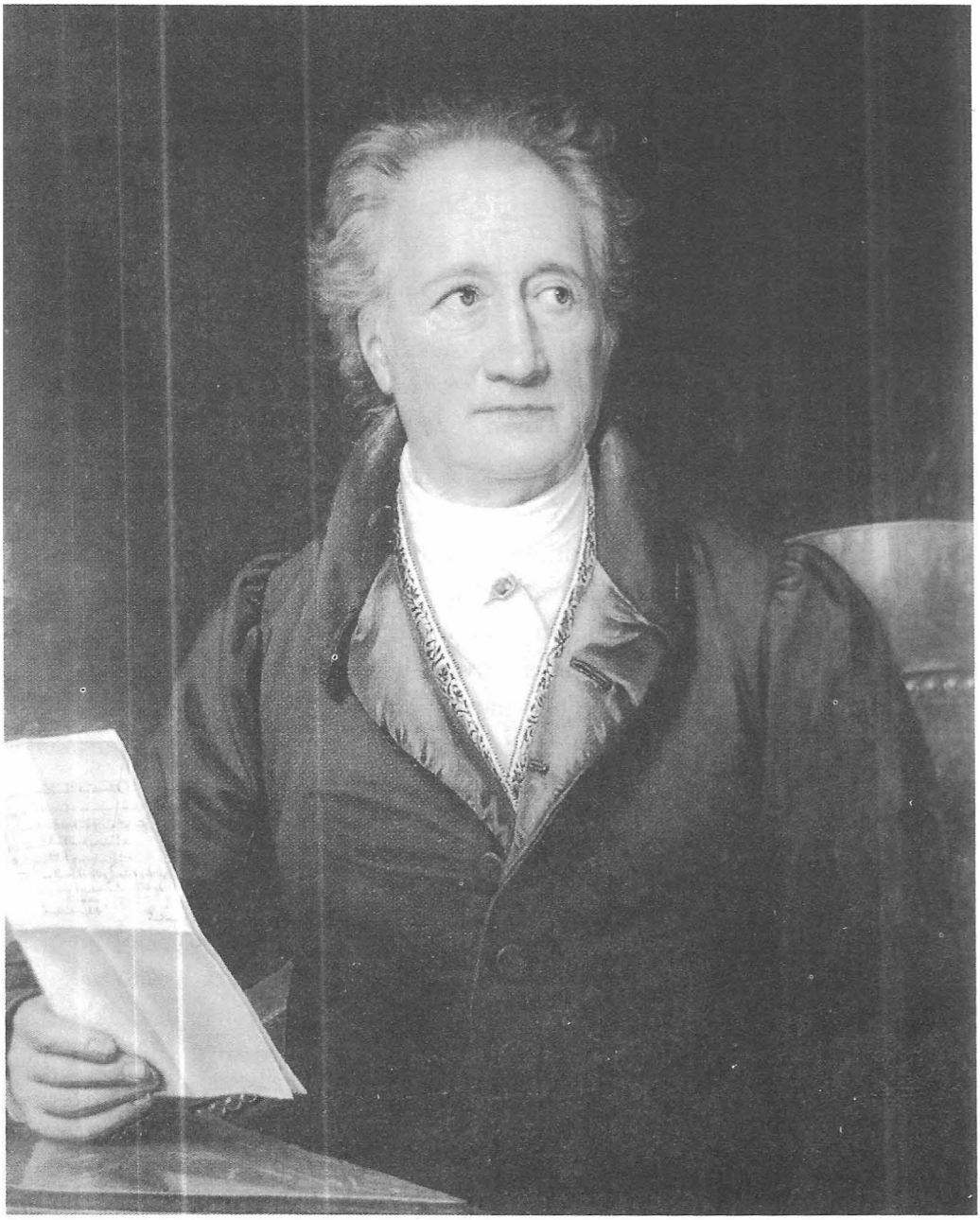
Granit Üzerine

Granit daha en eski zamanlarda dikkate değer bir taş türüydü ve bizim zamanımızda daha da çok dikkate değerdir. Eskiler onu bu adla bilmiyorlardı. Ona Syenit adını vermişlerdi; bu ad, Etiyopya sınırındaki bir yer olan Syene'den geliyordu. Bu taşın devasa kütleleri, Mısırlılara devasa yapıtlar yapma esini verdi. Mısır kralları güneşin onuruna granitten ucu sivri sütunlar (obeliskler) diktiler ve daha sonra, kırmızı benekli rengi nedeniyle "ateş renkli taş" adını aldı. Sfenksler, Memnon resimleri, devasa sütunlar hâlâ gezginleri hayran bırakıyor; ve bugün bile güçten düşmüş bir Roma imparatoru, her şeye gücü yeten atalarının dünyanın yabancı bir kıtasından oraya bir bütün olarak getirdikleri, eski bir obeliskin yıkıntılarını yerden kaldırıyor.

Sonraki kuşaklar, bu taş türüne tanecikli görünümü yüzünden şimdiki adını verdiler ve bu taş türü günümüzde şimdi tüm doğabilimcilerin nezdindeki itibarını kazanmadan önce, ilkin kimi aşağılayıcı bakışlara katlanmak zorunda kalmıştı. Söz konusu sivri sütunların devasa kütleleri ve taneciklerinin harika dönüşümü, bir İtalyan doğa araştırmacısının, Mısırlıların bu taşı akışkan bir kütleden yapay bir biçimde döktüklerine inanmasına neden oldu.

Ama bu görüş hızla terk edildi ve bu taşın onuru isabetli gözlemler ya-

* Goethe'nin 1812-1832 yılları arasında kaleme aldığı ve *Schriften zur Geologie und Mineralogie* adıyla 1949 yılında Hermann Böhlas Nachfolger (Weimar) yayınevi tarafından yayımlanan (Hazırlayan: Gunther Schmid) doğabilim yazılarından derlenmiştir. –e.n.



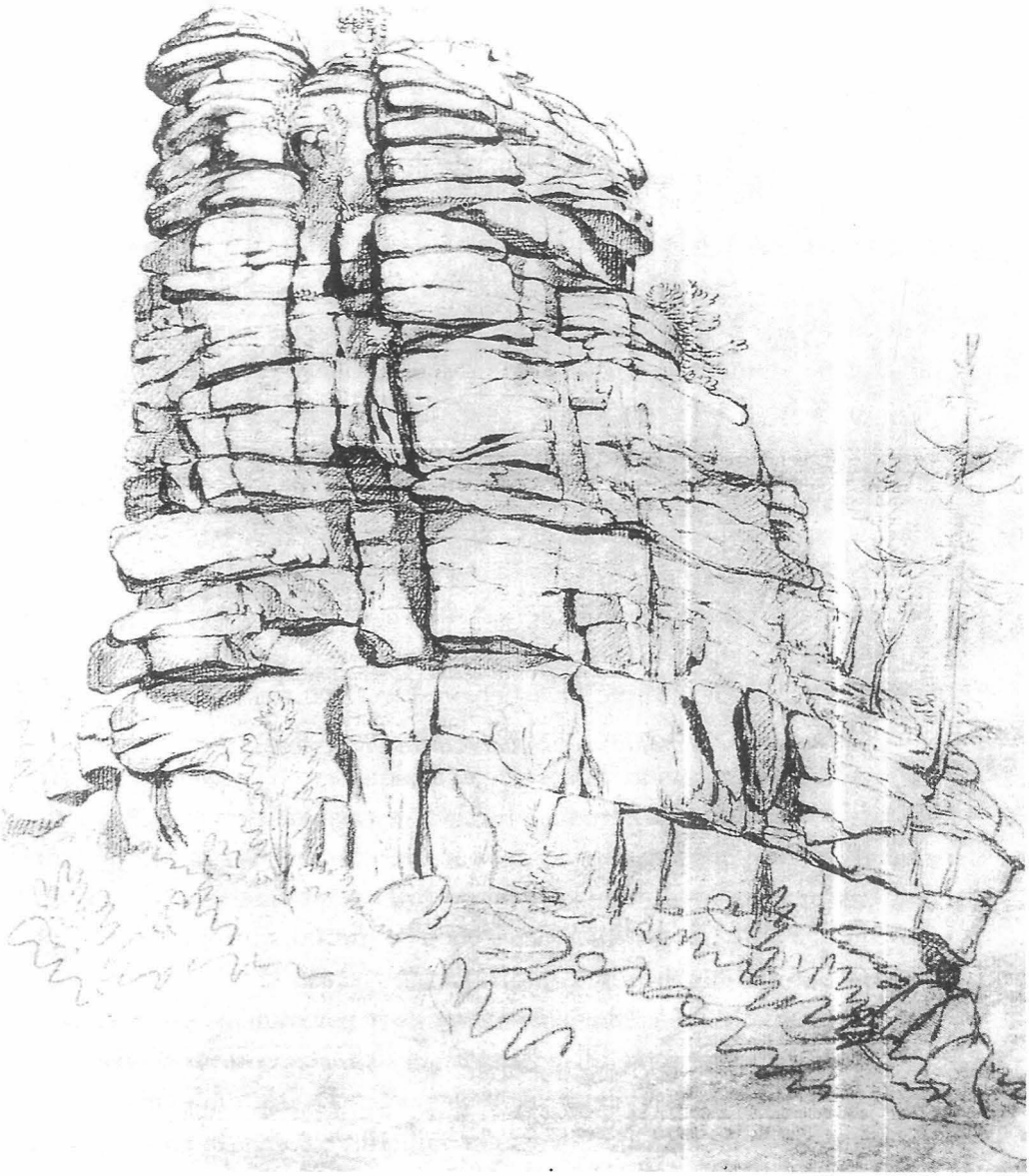
Goethe 1828, J. Dürck'ün J. C. Stieler'den esinlenerek yaptığı yağlıboya tablo (1829), Goethe koleksiyonundan.

pan birçok gezgin tarafından nihai olarak sağlama alındı. Meçhul kayalıklara giden her yol, en yüce ve en derin olanın granit olduğuna, şimdi daha yakından tanınan ve öteki türlerden ayırt edilebilen bu taş türünün dünyamızın, öteki çok değişik tüm kayaçların onun üzerinde yükseldikleri temel dayanağı olduğuna ilişkin eski deneyimi onayladı. Dünyanın en derinlerinde, sarsılmaz bir biçimde granit duruyor; her şeyi çevreleyen suyun asla doruklarına ulaşamadığı yüksek sırtlarda yükseliyorlar. Bu taş hakkında bu kadarını ve biraz daha fazlasını biliyoruz. Bilinen bileşenlerden gizem dolu bir biçimde biraraya gelmiş olan bu taş, kökenini ne ateşten ne de sudan türetmemize izin verir. En büyük basitlik içinde son derece çeşitlilik göstererek, sayısız değişiklikte karışımlar oluşturur. Parçalarının durumu ve orantıları, dayanıklılığı ve rengi kayadan kayaya değişir ve her bir kayanın kütlesi de çoğu kez adımdan adıma değişiklik gösterir ve bütünde yine de birbirinin aynısıdır. Ve doğanın tüm gizemlerinin insanlar üzerindeki çekiciliğini bilen herkes, başka zamanlarda dolaştığım gözlemler sahasından uzaklaşmama ve tam tutkulu bir eğilimle bu alana yönelmeme şaşırmayacaktır. Beni, yaradılışın en genç, en çeşitlilik gösteren, en devingen, en değişken, en sarsıntılı parçasını gözlemlemeyi ve betimlemeyi bırakıp da doğanın en eski, en sabit, en derin, en sarsılmaz oğlunu gözlemlemeye yöneltenin, çelişki dolu bir zihin olması gerektiği suçlamasına maruz kalmaktan korkmuyorum. Çünkü tüm doğal şeylerin tam bir bağıntı içinde bulundukları ve bu yüzden araştırmacı zihnin ulaşılabilir bir şeyden kendini uzak tutamayacağı teslim edilecektir. İnsanların düşünüşlerindeki değişiklikler yüzünden, kendimin ve başkalarının düşünüşlerindeki hızlı devinimler yüzünden acı çekmiş olan ve hâlâ da çeken bana, usulca konuşan büyük doğaya yakın olmanın verdiği yüce huzur, o yalnız sessiz yakınlık bağışlansın ve bu konuda bir sezgisi olan, beni izlesin.

Bu düşünüşlerle yaklaşıyorum size, dünyanın en eski ve en onurlu anıtları. Yüksek, çıplak bir sivride oturarak ve geniş bir bölgeye yukarıdan bakarak diyebilirim ki kendi kendime: burada, dünyanın en derin noktalarına dek uzanan bir zeminin üzerine basıyorsun, seninle ilk dünyanın sağlam zemini arasına yeni bir katman, üst üste yığılmış, biraraya sürüklenmiş enkazlar girmedi, o güzel verimli vadilerde olduğu gibi süregiden bir mezar üstünde yürümüyorsun, bu sivriler canlı hiçbir şey üretmediler ve canlı hiçbir şeyi de yutmadılar, onlar her şeyden önce ve her şeyin üzerinde yaşamdırlar. Bu anda, yeryüzünün çekici ve devindirici iç kuvvetleri üzerimde adeta

doğrudan doğruya etkili olduğundan, gökyüzünün etkileri bana daha yakınlaştığından, doğayı daha yukarıdan gözlemleme havasına giriyorum; ve insan zihni nasıl ki her şeyi canlandırıyorsa, içimde yüceliğine karşı koyamayacağım bir denge oluşuyor. Böyle yalnız, diyorum kendi kendime, bu bütünüyle çıplak sivriye yukarıya doğru baktığımda ve çok yakında, sivrinin eteklerinde seyrek bir yosun gördüğümde, böyle yalnız hissedecektir kendini, diyorum, ruhunu yalnızca en eski, en ilk, en derin hakikat duygularına açmak isteyen insan. Evet, bu insan kendi kendine diyebilir ki: burada, doğrudan doğruya yaradılışın derinlikleri üzerine kurulmuş bulunan bu en eski, en bengi sunağın üzerinde, tüm varlıkların varlığına bir kurban sunuyorum. Varoluşumuzun en ilk, en sağlam başlangıçlarını hissediyorum; dünyaya kuşbakışı bakıyorum, sarp ve yumuşak vadilerini ve uzaklardaki verimli otlaklarını görüyorum; ruhum kendi kendisi üzerinde ve her şeyin üzerinde yükseliyor ve daha yakındaki gökyüzünü özlüyor. Ama çok geçmeden yakıcı güneş onun insanca gereksinimlerini, susuzluğu ve açlığı uyandırıyor. Tinin üzerlerinde süzüldüğü vadilere bakınıyor, o kaynak dolu verimli topraklarda oturanları, evlerini yanılgıların ve görüşlerin molozları ve yıkıntıları üzerine kurmuş bulunanları, atalarının tozunu tırmıklayarak, günlerinin az gereksinimlerini dar bir çevre içinde sakince doyuranları kıskanıyor. Bu düşüncelerle hazırlanmış olarak, ruhu geçmiş yüzyıllara uzanıyor, özenli gözlemcilerin tüm deneyimlerini, ateşli zihinlerin tüm tahminlerini gözünün önüne getiriyor. Bu sivri kayalık, diyorum kendi kendime, bulutların arasında daha dik, daha dişli, daha yüksek duruyordu, çünkü bu zirve eski suların ortasında henüz denizin çevrelediği bir ada olarak yer alıyordu; coşkuya kapılmış tin onun çevresinde dolanıyordu ve onun geniş eteklerinde ilk sıradağların yıkıntılarından, daha yüksek dağlar ve onların yıkıntılarından ve asıl sakinlerinin artıklarından da daha yeni ve daha uzak dağlar oluştu. Hemen yosunlar kendiliğinden üremeye başlıyor; hemen denizin kabuklu sakinleri olağanüstü bir biçimde devinime geçiyorlar, deniz alçalıyor, yüksek dağlar yeşile bürünüyorlar, her şey yaşam kaynamaya başlıyor.

Ama çok geçmeden bu yaşamın karşısına yeni parçalanma sahneleri çıkıyor. Uzaklarda, azgın volkanlar yükseliyor; dünyayı kıyametle tehdit eder gibiler, ama üzerinde hâlâ güvenlik içinde durduğum temel dayanak sarsılmadan kalıyor; bu arada uzak kıyıların ve adaların sakinleri sadakatsiz toprağın altına gömülüyorlar. Her türlü dağınık gözlemi bırakıyorum ve varlığı ruhumu yücelten ve güvenli kılan kayalığa bakıyorum. Bu kayalığın kütlesi-



Goethe'nin Georg Melchior'a çizdirdiği bir çakmaktaşı kütlesi.

nin birbirine dolaşmış yarıklarla kesildiğini, burada düz orada yana yatmış bir biçimde yükseldiğini, kâh keskin bir biçimde üst üste yapılandığını, kâh birbirlerinin üstüne atılmış biçimsiz kütleler halinde durduğunu görüyorum ve daha ilk bakışta şöyle bağırmak istiyorum: burada onun eski ilk durumundan eser yok, burada her şey yıkıntı, düzensizlik ve yıkım. Bu kayalıklara heyecanla bakmayı bırakıp, çalışma odamıza geri döndüğümüzde ve atalarımızın yazdığı kitapları karıştırmaya başladığımızda işte bu görüşü buluruz karşımızda. Bu kitaplardan kiminde ilk kayalıkların sanki tek bir parçadan dökülmüş gibi tamamen bir bütün oldukları; kiminde katman çatlakları *(Flözkluft)* yüzünden çok sayıda damarla dört bir yöne doğru kesilen yataklara ve kümelere ayrıldıkları, kiminde de bu taşın katmanlardan değil, en küçük bir düzenli değişiklikle bile ayrılmayan bütün kütlelerden oluştuğu yazılıdır; buna karşılık, bir başka gözlemci ise kâh katmanlarla kâh yeniden dağınık parçalarla karşılaşmış olacaktır. Tüm bu çelişkileri nasıl birleştirebilir ve daha ayrıntılı gözlemler için bir ipucunu nasıl bulabiliriz?

Şu anda yapmayı hedeflediğim şey budur; ve dilediğim ve umduğum gibi şanslı olamasam bile, yine de çabalarım başkalarına daha ileriye gitme fırsatını verecektir; çünkü gözlemlerde yanılgılar bile, dikkati yoğunlaştırdıkları ve uzak görüşlülere kendini sınama fırsatı verdikleri için, yararlıdırlar. Ancak burada, Almanlardan çok, eğer bu yazı ellerine geçecek olursa, yabancılar için, bu taş türünü diğerlerinden ayırt etmeyi çok iyi öğrenmeleri yönünde yapacağım bir uyarı, gereksiz kaçmayacaktır. Hâlâ İtalyanlar bir lavı küçük tanecikli granitle karıştırıyorlar ve Fransızlar *gnays*'a, yapraklı granit ya da ikinci sınıf granit diyorlar; hatta, böyle konularda çok titiz olan biz Almanlar bile, kısa süre öncesine kadar, kuarz ve *(Harnştayn)* türlerinin, çoğu kez şist katmanları altında sıcaklıkla kaynaşmalarından oluşan donuk bir taş türünü; ayrıca kuarz'ın ve şist parçalarının yeni bir karışımı olan gri reçine vakını *(Wacke)* granitle karıştırıyorduk.

Tüm Jeolojik Oluşumun Temeli Olarak Granit

Kayaçların konumlarından söz ederken, onları üst üste ve yan yana bulduğumuz sıralamaya uymak istediğimiz için, söze granitle başlamamız doğaldır.

Çünkü, son zamanlarda çok sayıda yapılan gözlemlerin tümü, granitin yeryüzünün en derin kaya türü olduğu, öteki tüm türlerin onun üzerinde ve yanında yer aldıkları, buna karşılık onun, başka hiçbir türün üzerinde dur-

madığı ve bu yüzden dünyanın tüm çekirdeğini oluşturmuyorsa da, en azından bildiğimiz en derin kabuk olduğu noktasında birleşiyorlar. Bu dikkate değer taş türü diğerlerinden, gerçi basit olmayışıyla, tersine belirgin parçalardan oluşmasıyla ayrılıyor; ne var ki daha ilk bakışta, bu parçaları birleştiren üçüncü bir madde olmadığı, tersine bunların yalnızca üst üste ve yan yana durdukları ve birbirlerini sıkıca birarada tuttukları görülüyor. Birbirle-



Goethe'nin, 1820 yılında çizdiği Fichtel dağındaki Luisenburg granit kayaları eskizi. Goethe, aynı yerde 1785 yılında granitin katmanlaşması gözlemleri yapmıştı.

rinden çok iyi ayırdedilebilen bu parçalara kuarz, feldspat, mika diyoruz ki bunların bazıları kimi zaman maden sulu şarapla önümüze geliyor.

Bu parçaları daha yakından incelediğimizde, parçalar hakkında düşünülmesi gerektiği gibi, bütünden önce varoldukları izlenimine kapılmıyoruz, biraraya gelmiş ya da üst üste yığılmış görünmemektedirler; sanki oluşturdukları bütünle aynı anda ortaya çıkmış gibidirler. Ve mika, sıklıkla altı kenarlı, levha türünden kristaller biçiminde görüldüğü, kuarz ve feldspat mekân eksikliğinden ötürü kendilerine özgü biçimlerini alamadıkları halde; granitin canlı, ilk kökeninde içinde oldukça sıkışık bir kristalleşme yoluyla oluştuğu açıkça görülmektedir. – İzninizle, granitin oluşumu hakkında ve oluştuğu madde hakkında bazı sonuçlara varacağız.

İnsanların gözüne ancak kuvvetlerin büyük bir devinimi ve şiddeti yoluyla ortaya çıkan etkilerin çarpmasından ötürü, insan her zaman doğanın büyük şeyleri ortaya koymak için şiddetli araçlara gerek duyduğuna inanma eğilimindedir; oysa her gün aynı doğadan başka bir şey de öğrenebilirlerdi. Bu yüzden biz şairler, çatışma içinde, dört bir yandan azgın seslerin yükseldiği bir kaos canlandırdık gözümüzde.

Güneşin cisminden devasa kütlelerin koptuğu, sonsuzluğa fırladığı ve güneş sistemimizin böyle yaratıldığı düşünüldü.

Zihnimin, o ilk başlangıçlara uçacak kanatları yok. Ben granitin üstünde ayağımı sağlam basıyorum ve ona, kendisinin ortaya çıktığı kütlenin nasıl oluştuğunu düşünmemiz için bize bazı fırsatlar vermek ister mi acaba, diye soruyorum.

Jeolojideki Dinamizm

Jeolojiyi ilgilendiren her şey bir en eski ile bir en yeni arasında yer alır; bildiğimiz ilk jeolojik varolan olarak granit ile, en son yığılmış kayaçlar arasında.

*

Jeolojideki ana zorluk belirli bir görüşe, yani belirli anlarda gerçekten etkili olduğu görünen atomik ve mekanik olanı, elden geldiği sürece bastırmaya, buna karşılık dinamik olana, yasalarla koşullu bir oluşuma, bir gelişime ve biçim değiştirmeye gereken önemi vermeye dayanıyor.

*

Atomcu bakışla inceleme sayesinde, olup bitmiş bulunan bir şeyin ileri geri itildiği, yerinin değiştiği ve donup kaldığı görülür; buna karşılık dinamik bakışla inceleme, ortaya çıkış anında elementlerin ve onların çekimlerinin canlı oyununu ortaya koyar; atomik bakışta ancak çok sayıda birikmeyle ve dış şiddetlerle açıklanabilen birçok şey, dinamik incelemede, iç yasaların sakince gerçekleşmesinden türetilebilir.

*

Buna benzer biçimde, dinamik görüş bize tikel oluşumu hiçbir zorlukla karşılaşmadan açıklayabilir, oysa mekanik görüşle ve taşkın sistemleriyle bunu açıklamak düşünülemez bile; dinamik görüş tüm maddenin koşulların olanak verdiği ölçüde dönüşebilir olduğunu kabul eder; kozmik bir unsuru yadsımaz; sabit olana doğru çekme kuvvetleriyle, bir elementler oyununu tüm atmosfer boyunca yerleştirir, bu oyunu her gün, ancak değişikliğe uğra-

mış bir biçimde algılarız; mevcut olan ve oluşmakta olan arasında bir etkileşimin bulunduğunu, bu etkileşimde her iki tarafın da birbirine etki edebileceğini kabul eder; ve son olarak, halen oluşmuş bulunanda hâlâ içsel bir oluşumun, yani benzer olanın ve birbirine karşılık düşenin birikmesinin ve birbirini çekmesinin var olduğunu kabul eder.

*

Yeryüzünde bulduğumuz en alttaki, en temeldeki, granit taşlarıdır. Bunun niteleyici özelliği, parçalarında içerilen ve içeren *(Continens und Contentum)* bulunmaması, tersine, kusursuz bir iç içe oluşun, kusursuz bir üçlü birliğin* olmasıdır. Bu parçalar granitin içinde eşit olarak yer alırlar ve hiçbirinin bir diğeri üstünde kesin bir ağırlığı yoktur.

*

Granitsel olanın bu özniteliğinden uzaklaşması, parçalarından birinin bir diğeri üzerinde ağırlık kazanmasıyla, kendi biçiminde olmayı egemen kılması ve ötekilerini de bu biçime göre biçimlenmeye zorlamasından dolayı gerçekleşir. Bu yüzden, niteliğinden uzaklaşan granitin bir tek değil çok çeşitli dönüşüm türleri vardır.

*

Granitin özniteliğinden uzaklaşmasıyla, az ya da çok bir süreklilik içinde çok yönlülük ortaya çıkar. Granitin egemenliği sona ermiştir; şimdi her bir parçasının egemenlik kurmaya çalıştığı bir anarşi durumu vardır. Bu anda metal biçimlenişi görülür.

*

Granitin özniteliğinden bu uzaklaşması, bu metaformozu bir dışarıya çıkma, bir aşma olarak görülebilir. Bu uzaklaşmanın çok yönlülüğünü betimlemek için, merkez noktasından tüm uçlarına çaplar çizilmesine olanak veren bir küre resmi düşünülebilir.

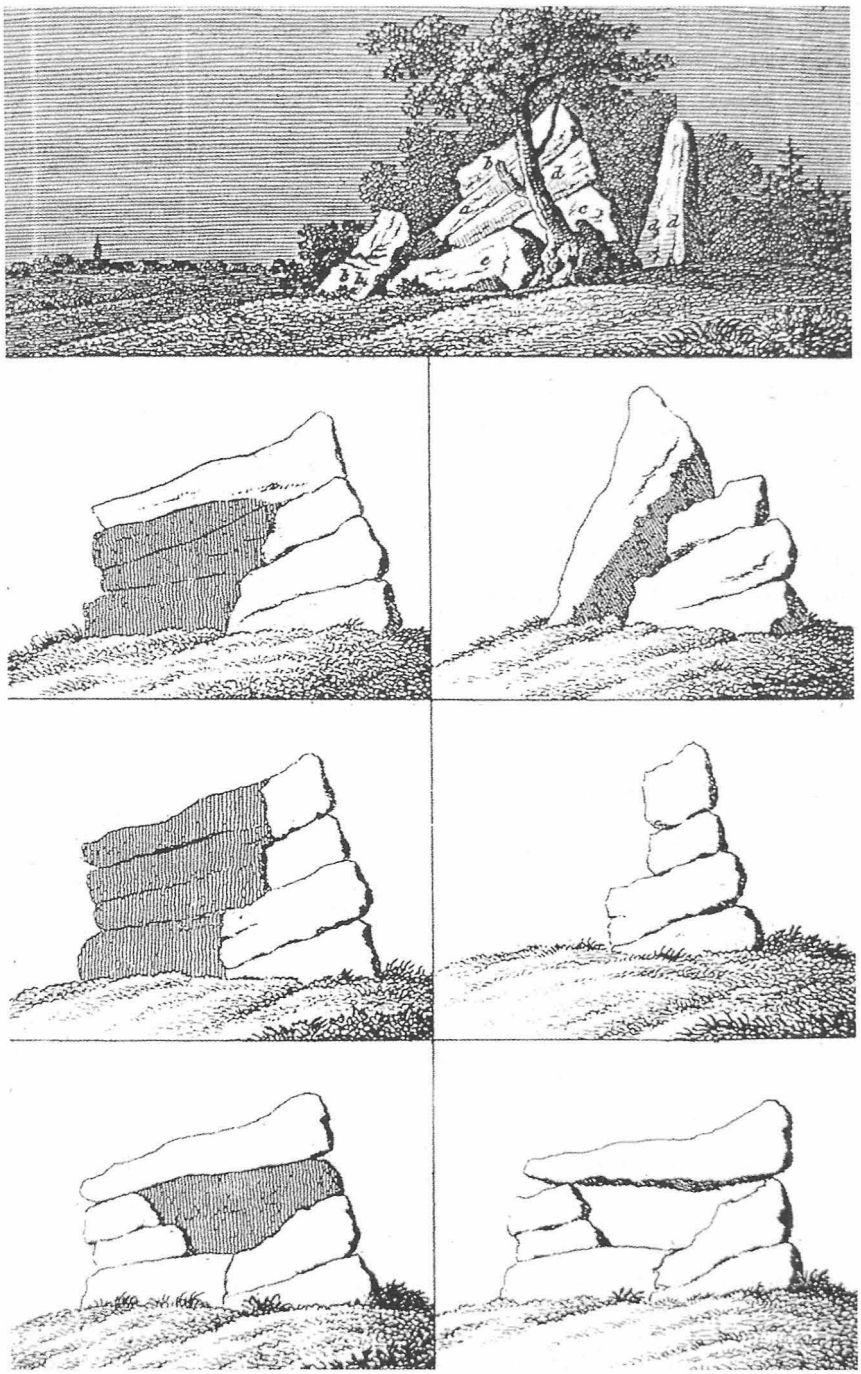
*

Granitte, onu üreten elementlerin, koşullara göre, kendisinden başka bir şey olarak belirlenebileceklerini görüyorsak, buna benzer bir biçimde, başka şeyin de granite geriye dönük bir belirlenimi, yeniden belirlenmesi bütünüyle düşünülemez değildir.

*

Granitin ilk aşılması, esas olarak metal oluşumunun ortaya çıktığı du-

* Burada Goethe Hıristiyan Üçlü Birlik / teslis *(Dreieinigkeit)* kavramını kullanıyor. (ç.n.)



Luisenburg'un granit blokları, tablo *Doğabilim Yazıları*'nın 1. cildinden alınmıştır. Goethe granitteki gerilim çatlaklarını kristal plakaları olarak yanlış yorumlamasına karşın granitin çözülme biçimleri konusunda doğru bir sonuca ulaşmıştı.

rumda gerçekleşir. Granitte her ne kadar kil ve çakıl ağırlıkta ise de, halihazırda kat kat asitlenmiş kireç de görülür.

*

Bu aşma olayından ikinci bir durum gerçekleşir. Bu olayda birincisinden daha kararsız bir oluşumun ortaya çıktığı görülür. İlk önce sabitlenmiş bulunan; yeni nedenlerle ortadan kaldırılır, yıpranır, yıkılır, yeniden oluşturulur. Çoğu zaman bu durum mekanik olarak açıklanmaya çalışılmaktadır, ama henüz dinamiğin alanındadır; dışarıdan bir parçalama ve ekleme değil, tersine içsel bir çözülme ve yeniden birleşme olayıdır bu.

*

Ne var ki, bu oluşumla birlikte ve bu oluşumun içinde, taşkınların sürüklemesi ve yıkamasının yadsınamayacağı, ancak bunların sanıldığından daha ender görüldüğü kimi olaylar ve daha ilk bakışta taşkınlardan kaynaklandığı görülen, daha yakından incelendiğinde, aşınmanın neden olduğu anlaşılan olaylar ortaya çıkar.

*

Granitin ilk aşılmalarında, yani çok yönlü oluşumun ilk ortaya çıkışında, kristalleşme, yani doğanın ilk başarılı bireyselleşmesi gerçekleşir. Bu sonuncu aşmada ise hem büyük *Farrenkräuter* hem de mercanlar gibi organik oluşumlar görülür.

*

Granitin hemen yanında, *Grauwacke/grovak* görülür ki birçok oluşuma bu ad verilir. Bu oluşumun içinde büyük metal kümeleri vardır.

*

Granitin hemen yanında porfir de yer alır. Bu oluşum granitin tüm bileşenlerini içerir, ama bu bileşenler eşit ağırlıkta değillerdir. Porfir'de içerilen *(Continens)*, içeren'den *(Contento)* belirgin bir biçimde ayırt edilir.

Jeolojik Sorunlar ve Bir Çözüm Denemesi

Fragmanlar. II.

Şubat 1831

Yeniden çizildi: Karşılaştırarak incele, böyle bir aydınlatmayı tüm yaşamım boyunca istediğimi teslim edemez miyim?

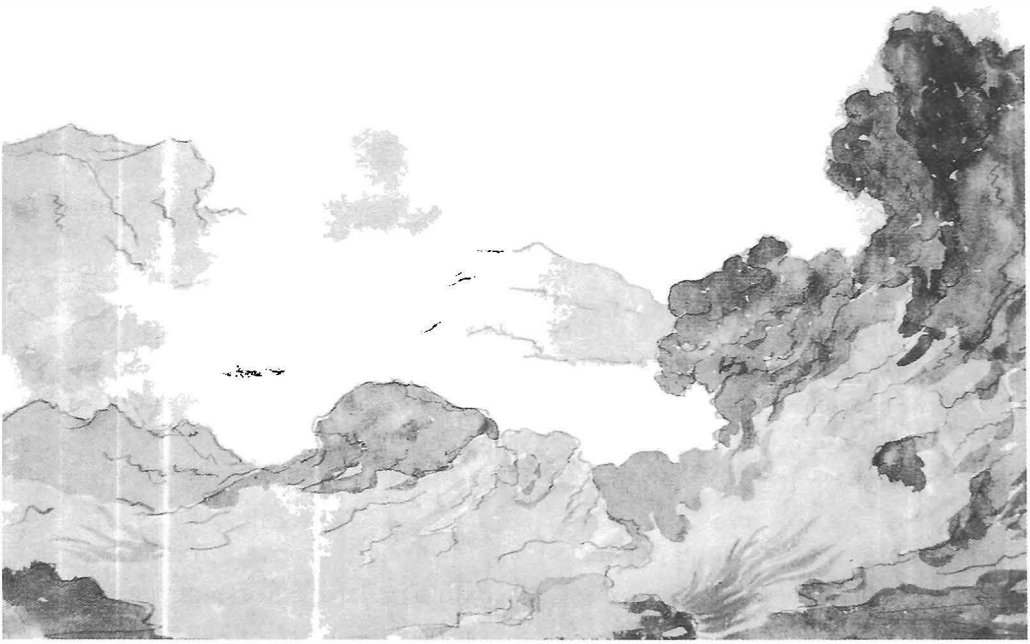
Gizliden gizliye beslediğim bazı başka istekleri bildirmek için, gerekli sakinliği ve yoğunlaşmayı buluyorum.

Konu ne olursa olsun, böyle yazılması gerek: yeni dünya yaradılışının bu

uğursuz ağız kalabalığına lanet ediyorum; ve tüm bu genel çılgın uzlaşıya karşı koyma cesaretine sahip, genç ve zeki bir adam elbette çıkacaktır.

Yeniden çizildi: Bazı şeyleri daha ayrıntılı olarak vermek istiyorum. 1) Dikeye yaklaşan durumları yüzünden derinlikten yukarı doğrulan yatay katmanlarda durum nasıldır ve 2) Dağınık duran granit bloklarını nasıl düşünmek gerekir.

Genel olarak hiçbir insan, çok sınırlı zayıf kişiler olarak bizlerin, gücümüzün yetip yetmeyeceğini kendimize hiç sormadan, olağanüstü büyük şeylerle uğraştığımızı düşünmez. Çünkü, zihne herhangi bir olanak, hayal gü-



Goethe'nin çizimiyle Etna'nın kener kraterlerinden Monti Rossi'den Taormina Koyu'nun görünümü.

cüne herhangi bir iş verilmedikten sonra, tüm bu kayaçların kaldırılması, altı üstü mekanik bir araçtan başka nedir ki? Bunlar sadece sözcüklerdir, ne bir kavram ne de bir imge veren kötü sözcükler. Bu kadarını söylemek yeter, fazla bile.

İnsanın duymak zorunda kaldığı en korkunç şey, şu yinelenen güvencedir: tüm doğa araştırmacıları burada aynı kanıdadırlar. Ama bu insanları tanıyan, bu işlerin nasıl yürüdüğünü bilir: iyi, yetenekli, cesur kafalar olasılık-

lardan kendilerine böyle bir görüş yaratırlar; kendilerine yandaşlar ve öğrenciler bulurlar, böyle bir kitle literatürde bir güç kazanır, bu görüşü kuvvetlendirir, abartır ve belirli bir tutkulu devinimle uygular. Başka dallarda çalışan yüzlerce ama yüzlerce iyi düşünen, akıllı adamın, kendi alanlarının da canlı, etkili, saygın ve dikkate alınan bir alan olmasını istedikleri için, yapacakları en iyi ve en akıllıca iş, kendilerini ilgilendirmeyen alanda meydanı ötekilere bırakmak ve onları onaylamaktır. Sonra da buna, bilim araştırmacılarının genel görüş birliği denilir.

Burada söylediklerimi, somut olarak çok saygıdeğer adamlarda gözlemledim; onların derdi: doğa öğretisi alanında kendi dallarını, kendi işlerini, kendi deneyimlerini ve bilgilerini içselleştirmek, yalıtmak, mükemmelleştirmek ve üzerinde çalışmaktı. Bu alanda seçkindiler, ayırt ederek ve sınıflayarak öğretiyorlardı, yargıları kesin ve yeterince yüksek değerdeydi. Ama başka dallarda bütünüyle sıradandılar. Günün gerektirdiğini, günün getirdiğini, olsa olsa el kitaplarında ve gazetelerde yazılanları biliyorlar, onaylıyorlardı; ama bunun ötesine en ufak bir ilgi bile duymuyorlardı.

*

Mayıs 1831 Ajandasından:

Neufchatel

Deniz seviyesinden 800 ayak yüksekteki

parçalı granit blokları

Eckermann'la Konuşmalar'dan:

Werner'in Neptüncülüğü

1. Şubat 1827

Botanikle ayrıntılı olarak daha fazla ilgilenmek, hiç de benim amacım değil, bunu, bu konuda benden çok daha üstün olan başkalarına bırakıyorum. Ben yalnızca genel olayları, genel bir temel yasaya dayandırmayı hedefliyorum.

Bu yüzden mineraloloji de benim ilgimi yalnızca iki açıdan çekti: öncelikle büyük pratik yararı yüzünden ve sonra burada dünyanın ilk durumunun bir kanıtını bulmak açısından, ki Werner'in öğretisi bu doğrultuda bir umut uyandırmıştı. Ama bu bilimdeki bu üstün adamın ölümünden bu yana, her şey altüst olduğu için, bu dalda açıkça daha fazla çalışmayacağım, tersine sessizce kendi kanaatimi sürdüreceğim.

Puzzuol Tapınağı

Görüşler alanında, olayları açıklamak için, sakin ve basiretli davranarak, bir sonraki doğal olayı aydınlatmak yerine en şiddet içeren yöntemlerin yardımına başvurulmasından daha tuhaf bir şey yoktur. Örneğin, nasıl ki elinin altında doğa üstü kaldıraçlar bulunan, nüfuz sahibi bir jeolog, (V. Hoff'un *"Geschichte der Erdoberfläche"*sinin 447. sayfasında) İsveç'i ve Norveç'i hiç duraksamadan yerden göğe kaldırıyor ve bu içinde bulunduğu belirli ümitsizlikten bu ümitsiz araç sayesinde kurtulmaya çalışıyorsa; böylece sayfa *[burada yine boşluk bırakıldı, 457 için]* en güçlü setin ötesini gören bir başka jeolog da, Akdeniz'in otuz ayak ve bir süre boyunca denizin altında kalmış olması gerektiğini savunuyor. Puzzuol tapınağı da bu durumun bir tanığını oluşturuyormuş.



Johann Wolfgang von Goethe'nin Josef Karl Stieler (1781,1858) tarafından suluboya ve renkli tebeşirle yapılmış bir resmi (1828). Bayer. Devlet Resim Koleksiyonları, Yeni Resim Müzesi, Münih.

Bu tapınak Dioclietan'ın zamanında inşa edilmiştir; Dioclietan bile sanattan anlayan bir doğa araştırmacısından, yıllar sonra denizin ne bu kadar yüksek, ne de uzun süre bu yükseklikte durabileceğini öğrenmiş olmalıydı; ama mekanik açıklama türü bütünüyle doğal bulmadığı şeyi çok saçma da bulmaz. Ama biz adım adım ilerleyelim.

Almancadan Çeviren: Mustafa Tüzel

Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine

JACQUES DERRIDA İLE SÖYLEŞİ

Söyleşiyi yapan: Ferda Keskin

Ferda Keskin: Son zamanlardaki yapıtlarınızda armağan, dostluk, konukseverlik, bağışlama ve benzeri sorunlara yöneldiniz. Bunlar geleneksel olarak etik sorunlar olarak görülüyor. Siz ise bu sorunlar üzerinde çalışıyor ve kullandıkları kavramların bir şekilde çelişkiler içerdiğini, daha doğrusu *aporetik* olduğunu gösteriyorsunuz. Son zamanlarda bu tür sorunlar üzerinde çalışmanızın özel bir nedeni var mı?



Jacques Derrida: Mesele, birçoğunun düşündüğü gibi, dönüp dolaşıp sonunda etik ya da politik sorunlara varmak değildi. Bazıları benim yapıtımdaki etik ya da politik bir dönüm noktasından bahseder oldular. Bu tümüyle yanlış. Daha önceki yapıtımın sağladığı öncüllerden yola çıkarak etik ya da politikaya geri dönmek istemiş değilim, çünkü ben her zaman bu konularla ilgili oldum. Ancak daha önceki yapıtımın öncüllerinden yola çıkarak, pek de kolaycı olmayan bir biçimde, etik ve politikayı neyin mümkün kıldığı sorusunu ve sizin de az önce söz ettiğiniz gibi onları aynı zamanda hem mümkün hem de imkânsız kılan *aporia*'nın ne olduğunu sormak istedim. Bu soruyu sormanın önkabulü, etik ya da politik sorumluluğun ya da kararın bir kural, bir norm, bir bilgiden değil, imkânsızın deneyiminden, karar verilemeyenin deneyiminden yola çıkması

gerektiğiydi. Ne yapacağınızı bildiğiniz için, önünüzdeki karar basit anlamda alınabilir bir karar olduğu için, şunu ya da bunu yapmak mümkün olduğu için bir karar verirseniz bu bir karar olmaz. Karar benim *aporia* olarak adlandırdığım ve aslında negatif olmayan bir şeye dayanabilmeli, bu deneyimden geçmelidir. Karar verirken imkânsızlığı deneyimlemeliyim. Dolayısıyla bu imkânsızlık benim için yalnızca negatif bir şey değil. Bir *aporia* ne kadar negatifse o kadar negatif. Bu bir paraliz değil. Ne de aşılması, üstesinden gelinmesi gereken bir an. Sorumluluk, karar ve benzeri biçimlerde adlandırdığımız trajik deneyimin bir parçası. Sözünü ettiğiniz örneklerin, yani armağan, bağışlama, konukseverlik, vb.nin benim için yol gösterici çizgiler olmasında rastlantısal bir yan yok; çünkü bunlar bizim geleneğimize, felsefi geleneğimize, İncil geleneğine, Abramik, Musevi, Hıristiyan, İslam geleneklerine ait olan etik ya da politik temalar. Bu bizim mirasımızın bir parçası ve bu miras içindeki çelişkilerin, gerilimlerin analizini yapmaya çalıştım. Bağışlama örneğini alalım. Bu geleneklerde bağışlama bir buyruktur. Değer vermemiz gereken iyi bir şeydir ve bağışlama koşulsuz olmalı, yani iyilik için yapılmalı, bedava ve karşılıksız olmalıdır. Bağışlama ödüllendirilmemeli ve bağışlama için ödeme yapılmamalıdır. Ancak aynı geleneklerde bağışlama kavramı hep nedamet, bağış dileme, itiraf ve barışma, selamet bulma umuduna bağımlı olmuştur. Her zaman koşullara bağımlıdır. Yani, itiraf etmeyen, günahlarını kabul etmeyen birini bağışlayamayacağımızı düşünürüz. Bir barış, selamet, kefaret umudu olmadan bağışlamamamız gerekir. Ancak bütün bu koşullar koşulsuz bağışlamayla uyumsuzdur. Eğer koşulsuz olarak bağışlamak istiyorsam, itiraf etmeyen, bağış dilemeyeni bile bağışlamam gerekir. Dolayısıyla, gelenek kendi yapısını bozuyormuşçasına, deyim yerindeyse kendiyle çelişiyormuşçasına geleneğin bağrında yer alan bir *aporia* örneğidir bu. Ama bu, geleneğin bu örnekte ya da *aporia*'da paralize olması gerektiği anlamına gelmez. Ancak, yalnızca bu korkunç deneyim üzerinden bir karara varabiliriz, tabii eğer karar diye bir şey varsa. Hep "eğer şöyle bir şey varsa" diyorum, çünkü karar, sorumluluk, olduğu haliyle bilinemez ya da teorik bir yargının nesnesi olamaz. Bilgi ile bilme ve yapma arasında bir sıçrama vardır. Dolayısıyla böyle bir kararın gerçekten alınıp alınamadığından hiçbir zaman emin olamayız. Ancak karar diye bir şey meydana gelmişse, bu *aporia*'nın, imkânsızın deneyimi yoluyla olmalıdır. Aynı şeyi armağan ve konukseverlik için de söyleyebilirim. Koşulsuz konukseverlik imkânsızdır. Yani, evinizi ya da sizi yok edecek ya da ülkenizi veya

kültürünüzü dönüştürecek birinin ziyaretini kabul etmek imkânsızdır. Yine de bu mümkün olan tek konukseverlik, tek saf konukseverliktir. Dolayısıyla, konukseverlik kavramı içinde de bu çelişkiler var.

F.K.: Teşekkür ederim. Eğer doğru anladıysam bu sorunları ele alışınız daha geniş bir bağlama, kuşkusuz Musevi-Hıristiyan geleneğine kadar giden Batı kültür geleneğine gönderme yapıyor.

J.D.: Aynı zamanda Yunan geleneğine de. Ben her zaman Yunan felsefesi ile Abramik gelenek arasındaki bu uzlaşımsal sınırı sorgulamak peşinde



oldum. Bazen insanlar Yunan kültüründe bağışlama kavramının, temasının olmadığını, ona yakın bir şey olduğunu, ancak bunun da saf bağışlama olmadığını söylüyorlar. Ancak ben haklı olduklarından emin değilim. Dediğim gibi Yunan kültürü, felsefesi ile Abramik gelenek arasındaki sözde sınırla boğuşuyorum.

F.K.: Evet, örneğin eski Yunanda, Batı Musevi-Hıristiyan kültüründe olduğu biçimiyle bir özgür irade kavramının olmadığı, eski Yunancada 'iradi' ile 'iradi olmayan' sözcüklerinin karşılığı olmadığı yolunda benzeri bir argüman var. Ancak benim söylemek istediğim başka bir şeydi. Sizin bu soruları ele alışınız bugünkü biçimi ve kavramlarıyla genelde Batı kültürünün bir eleştirisi. Şimdi iki gün önce Boğaziçi Üniversitesi'nde verdiğiniz konuşma-

ya [1] geri dönmek ve çok ilginç bulduğum bir önermenize dikkat çekmek istiyorum. Beşeri bilimler eğitimindeki 'canon'u korumamız gerektiğini, bu eğitim çerçevesinde okutulan bütün o önemli eserlerden vazgeçemeyeceğimizi söylediniz. Birçok kişi Batı kültürünün yapısını bozduğunuzu ve bunun da sadece yeni perspektifler sağlamadığını, aynı zamanda Batı kültürünün aslında ne kadar tutucu, geri kafalı ve politik olarak yanlış *(politically incorrect)* olduğunu gösterdiğini düşünüyor. Ancak anladığım kadarıyla sizin bu Batı kültüründen vazgeçmeye niyetiniz yok. Yapmak istediğiniz tümüyle farklı bir şey. Dolayısıyla gösterdiğiniz yönün yanlış anlaşılması söz konusu. Katılıyor musunuz?



J.D.: Kesinlikle. Canon örneğine bakarsak, her şeyden önce ben tek bir canon olmadığını düşünüyorum. Canon'a değer verenler bile bu canon'un homojenliği konusunda anlaşmaya varmış değiller. Canon olarak adlandırdıkları şeyin içinde zaten heterojenlikler var. Canon'u saf ve tekil bir şeymiş gibi düşünemezsiniz. Dolayısıyla İncil'e, Shakespeare'e ya da Milton'a, Descartes'a duyduğumuz ilgiden vazgeçmek için bir neden görmüyorum.

F.K.: Ya da Dante'ye.

J.D.: Evet. Aslında eskiden de bir öğrenci, bir felsefeci, bir profesör de canon içindeki birçok farklı uzmanlık alanlarından birini seçmek durumundaydı. Şimdi niye yeni şeyler uğruna koskoca canon'dan vazgeçelim, görmezden gelelim. Bunu yapmanın barbarlık olduğunu düşünüyorum ve geçmişi hafızamızda taşımaktan yanayım. Az önce dinler ve Yunan felsefesi hakkında söylediklerim yapıbozumun bu mirasın hafızası içinde mücadele verdiğini içerimliyor. Canon ya da gelenek içinde üzerinde düşünülecek ve çalışılacak yeterince çelişki var. Yapıbozum tam da bu yüzden sadece bir eleştiri ya da yıkma yok etme değil, kültürel miras üzerinde çalışmanın bir yolu.

F.K.: Ve bu miras içinden çalışmanın.

J.D.: Elbette, içinden. Diyelim ki gelecekle bir ilişki kurmanın yolu geçmişten mümkün olduğu kadar çok şeyi canlı tutmaktır.

F.K.: Dolayısıyla bunu Avrupa kültürüne genelleyebilir miyiz? Avrupa kültürü vazgeçilebilecek bir şey değil mi demek istiyorsunuz?

J.D.: Hayır vazgeçilebileceğine inanmıyorum. Batılı olanla olmayan arasındaki bu sınır bile bana çok sorunsal geliyor. Az önce söylediğim gibi, Yunan kültürü ve felsefesi ile İncil geleneği arasındaki sınır benim için bir sorun. Ve bugün de Avrupa kültürü ile Avrupalı olmayan kültürler arasındaki sınır bir sorun. Böyle bir sınırı güvenli bir biçimde belirleyebileceğimizden emin değilim. Dolayısıyla küreselleşme olarak adlandırdıkları şey karşısında en acil görevlerden biri tam da bu sınırların, bu sözde sınırların yapısını yeniden gözden geçirmek. Bu yüzden ben Avrupa karşıtı değilim. Avrupa-merkezci de değilim elbette. Ama Avrupa-merkezcilik karşıtı değilim. Bence bütün bu resmi baştan aşağı değiştirmek gerek.

F.K.: Güzel, madem Batılı olanla Batılı olmayandan söz ediyoruz... Bu sizin İstanbul'a ikinci gelişiniz ve buradaki günlük hayat hakkında gerçek bir deneyiminiz olduğu kadar politik gerilimler hakkında da biraz olsun deneyiminiz var. Köktendincilerin gösteri yaptığına tanık oldunuz. Üniversitelerde bulundunuz. Belli bir fikir alışverişiniz oldu. Deneyiminizi bir veri olarak alırsak, az önce söylediğiniz şey için, yani bu sınırların, kültürel sınırların o kadar da katı olmadıkları, hatta belki de varolmadıkları yolundaki önermeniz için İstanbul'un iyi bir örnek olduğunu söyler misiniz?

J.D.: Burada çok dikkatli olmak isterim. Ancak genel anlamda ve hiçbir çekince koymadan ya da kaygı duymadan, cevabım evet olacaktır. İstanbul bütün bu sözünü ettiğimiz şeylerin, yani Avrupa ile Avrupa-olmayan arasındaki, dinler, etnik gruplar arasındaki sınırların aşılmasının harika bir alegorisi. İstanbul bugün dünyada olup bitenlerin olağanüstü bir paradigması, bir yoğunlaşmış örneği. Buraya gelir gelmez, hatta gelmeden önce İstanbul'un bütün bu çelişkilerin, heterojenliklerin, çeşitliliklerin harika bir yoğunlaşması olduğunu biliyorsunuz. Buraya gelmekten, burada olmaktan hoşlanmamın nedenlerinden biri de bu. Yine de bunu söylemekle birlikte, buradaki felsefe dünyasının durumu ve politik durum hakkında konuşurken çok dikkatli olmak isterim, çünkü durum çok karmaşık ve buraya sadece iki kere geldim ve her keresinde sadece birkaç gün kaldım. Ancak Türkiye'nin başka şehirlerine gitmedim. İstanbul'da ise belli bir ortama, üstelik sadece entelektüel bir ortama değil, aynı zamanda akademik dünya içindeki spesifik bir ortama ait olan dostlar tarafından konuk edildim.

Yine de beni çarpan şey elbette bir yanda sekülarize olmuş Türkiye, yani

Avrupa'ya, modern ve sekülarize Avrupa'ya dönüş ile öbür yanda elbette dinci, Müslüman ve fundamentalist akımlar arasındaki gerilimler. Buradaki dinci akımlarda spesifik bir şey var. Elbette başka dinci ülkelerle paylaştıkları bir şey, ama yine de burada spesifik bir şey var. Dolayısıyla bu gerilim kendini hemen belli ediyor. Bilebildiğim kadarıyla entelektüel ortam içinde bile –yine çok çok temkinli olmam gerek– örneğin üniversite içinde, Amerikan modelleri, daha Avrupalı modeller ya da diyelim ki spesifik olarak Türk modelleri arasında birçok farklı model gördüm. Dolayısıyla yönümü bulmaya çalışıyorum. Bu da dilinizi bilmediğim ve her şeyi üçüncü bir dilde, İngilizce olarak konuştuğumuz için o kadar kolay değil. Bugün İngilizcenin, Anglo-amerikan dilinin, yalnızca ABD'nin gücü, potansiyel ekonomik, askeri hegemonyası gibi bir dizi nedenle değil, aynı zamanda telekomünikasyonun hızlanması nedeniyle de hegemonya kurmasını çok ilginç buluyorum. Küreselleşmenin olduğu yerde gitgide daha çok evrensel bir araca ihtiyaç duyuyoruz. İngilizcenin hegemonyası bu yüzden hızlanıyor: ABD'nin gücü ya da süper gücü dolayısıyla değil, gitgide daha çok kolayca ulaşabileceğimiz ortak bir dile ihtiyaç duyduğumuz için. Elbette Türkiye'nin durumunda daha spesifik bir şey var, çünkü Türkiye katı anlamda Avrupalı olmadan, yakın geçmişte, örneğin Birinci Dünya Savaşı'nda olanlar dolayısıyla politika ya da strateji açısından belli bir Avrupa konfigürasyonuna ait olan ülkelerden biri. Dolayısıyla Türkiye ile Avrupa ve ABD arasında ayrıcalıklı bir şey var ve dolayısıyla burada Avrupa ve ABD'yle ilgili olarak spesifik bir şey var. Bu da kuşkusuz bu ülkenin özgün kültürü üzerinde yine çok özgün izler bırakıyor. Bütün bunların da elbette her şey üzerinde, akademik kültür, genel anlamda kültür üzerinde doğurduğu sonuçlar var.

F.K.: Politika üzerinde...

J.D.: Elbette. Hatırlarsanız geçen gelişimde gösteriler vardı.[2] Bu sefer de PKK liderinin mahkemesi var. Yani Türkiye bence Kürt sorunu, Avrupa ve hatta Kosova'da olup bitenlerle ilgili olarak belli dönüm noktasında. Bunun da elbette...

F.K.: Jeoplitik sonuçları var.

J.D.: Bu yüzden burada etik ve politikayla ilgili olarak söyleyeceğimiz her şeyin sert yankıları olacak.

F.K.: Kesinlikle. Ben de tam bunu söyleyecektim. Yani sizin etik ve politika konusunda söylediklerinizin bizim kültürümüz için de derin, doğrudan sonuçları var. Çünkü insan hakları, haklar gibi bütün bu kavramlar...

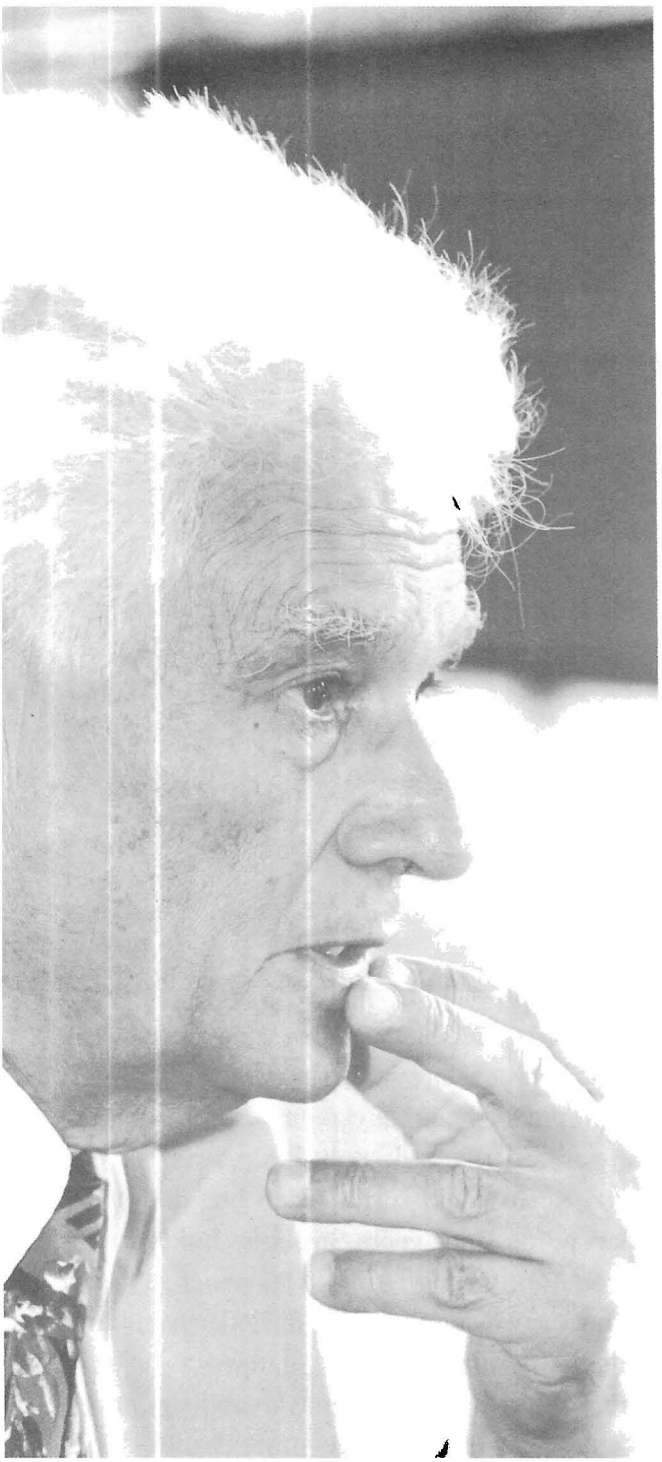
J.D.: Kadın hakları...

F.K.: Evet, kadın hakları... Bunlar bazıları için yalnızca Batı değerleri ve Batılı olmayan kültürlere uygulanamazlar. Dünyada, insan hakları Batı kültürünün bir parçası olduğu, bir batı değeri olduğu için batılı olmayan bağlamlarda kullanılmalarında bir anlam olmadığını söyleyenler oldu. Ama yine de bu kavramların söz konusu yerlerde uygulaması var ve bizim açımızdan bir acil durum söz konusu. Ve sizin söylediklerinizin bizim kendimizi etik ya da politik terimlerle düşünme biçimimiz için doğrudan bir önemi var.



J.D.: Örneğin insan haklarından söz edersek... Herkes için, sadece Türk entelektüelleri için değil tüm dünya vatandaşları ya da vatandaş olmayanları için zor olan şu: İnsan hakları için mücadele etmeliyiz, ama bunu yaparken insan hakları söyleminin zaman zaman etik ya da politik olmayan çıkarlar için kullanıldığını unutmamalıyız. Kosova'daki sorunlardan biri de buydu. Öte yandan, kendine insan hakları adına sınırı geçip Sırplar'ın hükümranlığını bertaraf etme yetkisi veren NATO ittifakı vardı. NATO genel sekreteri bir keresinde şunu dedi: "İnsan hakları söyleminin ulus-devletlerin hükümranlığına bile galip geleceği yönde ilerliyoruz."

Dolayısıyla bir yandan insan hakları hareketini onaylayabiliriz, ancak öte yandan bu söylemin bir ölçüye kadar ekonomik ve stratejik ulus-devlet



çıkarları için bir bahane olduğunu da gizleyemeyiz. İşte bu yüzden bence aynı anda birçok şey birden yapmalı, yani insan hakları söyleminin belli bir yorumu ve kullanımının yapısını bozmalıyız. "Ardında başka bir şey gizliyor" diyebiliriz. Yani ihtiyatlı olmalı, ama insan hakları ilkesini yok etmemeli ve bu kavramı ve uygulanmasını geliştirmeye çalışmalıyız. Bazen insan hakları söyleminin kullanılış, zorlanış ve sömürülüş biçimini samimi olarak eleştiren insanları anlıyorum. Ancak bunu yaparken insan haklarından vazgeçmek istemiyorum. Bu yüzden strateji çok daha karmaşık olmalı. Yine bu yüzden birden fazla cümleye ihtiyacımız var. Birden fazla dogmaya ihtiyacımız var. Demagojiden, doksolojiden ve taşımamamız gereken inançları taşımaktan kaçınmalıyız. Yapıbozum sadece inançlara, basit doksik, doksolojik inançlara karşı mücadeledir. Karmaşık söylemler kullanmak zorundayız.

F.K.: Karmaşık... Bu da insan haklarına olduğu kadar küreselleşmeye de uygulanmalı, çünkü ikisi birbiriyle çok yakından ilgili.

J.D.: Elbette. Küreselleşme adı altında bir şeylerin olduğunu hiç kimse inkâr edemez. Şimdi yine de bazı güçlerin, toplumsal, politik güçlerin küreselleşmenin toposu denen şeyi sömürmeye çalıştıklarını, serbest pazarı getirmeye çalıştıklarını biliyoruz. Herkes küreselleşmeye katılmaya çalışıyor, ama bu arada serbest pazardan faydalanmayan, buradan dışlanan, serbest pazarın kurbanı olan büyük bir çoğunluk olduğunu görmezden geliyor ve bizim de görmememizi sağlamaya çalışıyorlar. Dolayısıyla küreselleşme ideolojisine karşı eleştirel olmalı, ancak bunu yaparken bu iletişimde ve pazar dönüşümünde, sınırların aşılmasında ve telekomünikasyonda kuşkusuz bir şeyler olduğunu görmezlikten gelmemeliyiz. Safdil bir biçimde küreselleşme söylemlerinin etkisi altında kalmadan olup bitenlerin analizini yapmalıyız.

F.K.: Evet, dolayısıyla küreselleşme tarihin sonu anlamına, herkesin liberalist olacağı, bir serbest pazar ekonomisi benimseyeceği anlamına gelmiyor.

J.D.: Herkesin mutlu olacağı ve bundan kârlı çıkacağı...

F.K.: Liberalizmin büyük değerlerinin dünyada zafere ulaşacağı ve hâkim olacağı anlamına gelmiyor.

J.D.: Bence bugün zaten bir hayalkırıklığı var. İnsanlar küreselleşme ve tarihin sonu, vb. konusunda eskisi kadar heyecanlı değiller.

F.K.: Teşekkür ederim.

Notlar

1 "The Profession of Faith of a Professor", 8 Haziran 1999.

2 Derrida burada 1997'de Türkiye'ye gelişinde tanık olduğu 8 yıllık eğitimle ilgili protesto gösterilerinden söz ediyor.

yeni perspektifler

Vatanseverlik Bir Erdem midir?

ALASDAIRE MACINTYRE

Bir ahlak felsefecisinin başlıca ödevlerinden birisi, içinde yaşadığı toplumun inanışlarının rasyonel bir sınamadan geçirilebilmeleri için, bu inanışları dile getirmektir. Bir ve aynı toplumun içinde, ister belli başlı ahlaksal sorunlarda birbirlerinden ayrılan rakip gruplar tarafından olsun, isterse değişik ahlaksal yükümlülükler arasında bölünmüş bireyler tarafından olsun, birbirleriyle çelişen ve bağdaşmaz görüşler temsil ediliyorsa, bu ödev daha da acil olarak ortaya çıkar. Her iki durumda da ahlak felsefecisinin en önemli ödevi, değişik çatışmalarda neyin söz konusu olduğuna açıklık kazandırmaktır. Ve bu ödev, bu konferansta üstlendiğim türden bir ödevdir.

Açık ki, toplumumuzda vatanseverlik hakkında büyük görüş ayrılıkları var. Gerçi, vatanseverlik hakkında sadece iki net, basit ve karşıt görüşün bulunduğunu söylemek bir hata olurdu, ama yine de değişik inanışlar alanına iki kutuplu bir spektrum gözüyle bakma önerisi, en azından inandırıcıdır. Bir kutupta 19. yüzyılda hemen hemen herkesin paylaştığı ve Mc Guffey okurlarının yazınsal kültüründe beylik bir söz olarak yer alan "vatanseverliğin" bir erdem olduğu görüşü bulunuyor. Öteki kutupta ise altmışlı yıllarda bazen şok edici bir açıklıkla dile getirilmiş olan karşıt düşünce, "vatanseverliğin" bir erdemsizlik olduğu görüşü yer almaktadır. Bu görüşlerden birini savunmak ve diğerine karşı çıkmak için iyi gerekçeler ortaya koyabileceğimi öne sürseydim, çok yanıltıcı davranmış olurdum. Hedeflediğim tek şey, bu iki görüş arasındaki farklara açıklık kazandırmaktır.

Böyle bir açıklık yönündeki ilk zorunlu adım, adını hak eden vatanseverlik ile, çoğu kez bununla karıştırılan başka iki tutum arasından bir ayrım

yapmaktır. İlk saydığımız vatanseverlik, sadece ve sadece kendi uluslarının davasını savunanlar tarafından temsil ediliyor, çünkü bu insanları öne sürdüğü gibi, vatanseverlik, eşsiz bir biçimde büyük bir ahlaksal ideali oluşturuyor. Birinci Dünya Savaşı'nda Max Weber Alman İmparatorluğu'nun desteklenmesini istedi, çünkü ona göre imparatorluk "kültür" davasını temsil ediyordu; Durkheim ise aynı hararetle Fransa'nın desteklenmesini istiyordu, çünkü ona göre de Fransa "uygarlık" davasını temsil ediyordu. Ve şimdi ve burada, Amerika Birleşik Devletleri'nin özgürlüğün iyiliğini komünizmin kötülüğüne karşı savunduğu için, güvenimizi hak ettiğini öne süren politikacılar var. Bu politikacıların tavrı, vatanseverlikten iki noktada ayrılmaktadır. Birincisi, öncelikli ulusa değil ideale saygı duymaktadırlar; ve ikincisi, ideale saygı duymaları ülkelerini savunmak için iyi bir neden oluşturduğu sürece, milliyeti ya da uyruğu ne olursa olsun, herhangi bir kişinin de bu ülkenin davasını benimsemesi için iyi bir neden oluşturur.

Vatanseverlik ise bundan farklı olarak, yalnızca belirli bir ulusa gösterilebilecek türde bir bağlılık olarak tanımlanır; bu bağlılığı yalnızca o milliyetten olanlar gösterebilirler. Fransa'ya karşı yalnızca Fransızlar vatansever bir tutum içinde olabilirler, oysa "uygarlık" davasına herkes sahip çıkabilir. Ama bu saptama, en az birincisi kadar önemli olan ikinci bir farkı gözden kaçırmaya yol açmamalıdır. Vatanseverlik, kendi ulusuna karşı, bu belirli ulusun özniteliklerine genel olarak değer vermeyen, körü körüne bir bağlılıkla karıştırılmamalıdır. Vatanseverlik genel olarak ve karakteristik bir biçimde, basitçe kendi ulusuna değil, kendi ulusunun özel vasıflarına, üstünlüklerine ve başarılarına özel bir saygı duymayı içerir. Başarılara pratikte, üstünlükler ve başarılar olarak değer verilir ve üstünlük ve kazanım olarak öznitelikleri, vatansever tutum için bir neden oluşturur. Ne var ki, bu vatansever, aynı üstünlüklere ve başarılara, kendi ulusuna değil de bir başka ulusa ait oldukları zaman aynı ölçüde saygı duymaz. Çünkü o, –en azından bir vatansever rolünde– onlara salt üstünlükler ve başarılar olarak değil, bu belirli ulusun üstünlükleri ve başarıları olarak saygı duyar.

Bu durum vatanseverliğin (eğer bir erdemse) bağlılığı kanıtlayıcı erdemler sınıfına girdiği gerçeğini vurgular; evlilikteki sadakat, insanı kendi ailesini, akrabalarını ve arkadaşlarını sevmesi, okullar gibi kurumlara ya da futbol veya basketbol takımlarına duyulan bağlılıklar gibi erdemler de bu sınıfa girerler. Tüm bu tutumlar belirli kişiler, kurumlar ya da gruplar karşısında eylemi yönlendiren bir değer vermeyi kanıtlarlar – bu değer verme, bu değe-

ri veren kişi ile öteki kişiler, kurumlar ya da gruplar arasındaki belirli bir tarihsel bağa dayanır. Her zaman olmasa bile, çoğu kez, bu değer verme, bireyin öteki kişiler, kurumlar ya da gruplar yoluyla elde ettiği avantajlar için duyduğu bir şükran borcu ile bağlantılıdır. Ama vatanseverliğin ve bu türden başka bağlılık tutumlarının özel olarak ya da birincil olarak şükran borcu kanıtları olduklarını kabul etmek yanlıştır. Çünkü bu türden bir bağlılıkla hiç bir ilişkisi olmadan da kendilerine şükran duymamız için nedenler bulunan birçok kişi, kurum ve gurup vardır. Vatanseverlik ya da bu tür başka tutumlar yalın şükran borcunu değil, şükran borcunun özel bir türünü içerirler; ve vatanseverliği ve bu tür başka bağlılıkları birer erdem olarak görenler, uluslarına ya da bağlılık duydukları her neyse ona olan borçlarının, elde ettikleri avantajlar ya da değerlere verilen ve ne de olsa karşılıklı yarar ilişkisinden doğan bir karşılık olduğunu düşünmezler.

Gerçi bir vatansever olarak, insan vatanını böyle de sevebilir, ya da bir koca olarak karısına sadık kalabilir ve bu davranışının nedeni olarak kısmen ülkesinin ya da eşinin üstünlüklerini ve kendisine sağladığı yararlar karşısındaki şükran borcunu öne sürebilir, ama yine de bunlar ancak kısmi nedenler olabilirler; çünkü özellikle değer verilen, *benim* ülkemin ya da *benim* eşimin üstünlükleri ya da benim ülkemin veya *benim* eşimin bana sağladığı yararlardır. İlişkinin bu özelliği belirleyicidir ve göz ardı edilemez; ve bu özelliği gördüğümüzde, karşımıza hemen ikinci bir sorun çıkar. Bu türden –bu özel ulusa değer verilmesi anlamında– bir vatanseverlik ile vatanseverin kendi ulusunun üstünlüklerine ve başarılarına ve bu ulus sayesinde elde ettiği yararlara değer vermesi arasında tam olarak nasıl bir ilişki vardır? Bu sorunun yanıtını şimdilik ertelememiz gerekiyor, çünkü bu yanıtın belli ki çok daha temel bir sorunun yanıtına bağlı olduğunu göreceğiz; bu ikinci soru, en iyi bir biçimde –vatanseverlik, benim anladığım gibi anlaşılıyorsa– "vatanseverliğin" salt bir erdem olmakla kalmayıp aynı zamanda bir erdemsizlik de olduğu, çünkü böyle anlaşılan bir vatanseverliğin ahlakla bağdaştırılamayacağı savında dile geliyor.

II

Bu sav, bizim kültürümüzde büyük bir saygınlığı olan bir ahlak kavramını önvarsaymaktadır. Bu kavrama göre, bir ahlaksal bakış açısıyla yargılamak demek, tarafsız (impersonally) yargılamak demektir; yani her rasyonel kişinin kendi ilgilerinden, eğilimlerinden ve sosyal konumundan etkilen-

meden yargılayacağı biçimde yargılamak demektir. Ve buna göre ahlaksal eylemde bulunmak da, böyle tarafsız yargılara göre eylemde bulunmaktır.

Bu yüzden ahlaksal düşünme ve eyleme, ahlaksal eylemde bulunan kişinin kendisini her türlü sosyal tikellikten ve taraflılıktan bağımsız görmesini gerektirir. Bu anlamdaki bir ahlak ile vatanseverlik arasındaki potansiyel çatışma hemen anlaşılacaktır. Çünkü vatanseverlik benim kendi ulusuma karşı, senin de kendi ulusuna karşı özel bir bağlılık göstermemizi gerektirir. Vatanseverlik benden, erdemli bir eylemin ne olduğu sorusunun benim açımdan –en azından vatanseverlik erdemi söz konusu olduğu sürece– yanıtlanabilmesi için, nerede doğduğum ve bu dönemde orada hangi yönetimin hüküm sürdüğü, anne babamın kim olduğu, büyük büyük anne babalarımın kimler olduğu gibi olumsal sosyal olgulara özel bir duyarlılık göstermemi ister. Böylelikle ahlaksal bakış açısı ve vatansever bakış açısı, dizgesel bakımdan bağdaştırılamaz.

Ama durum böyle olsa bile, bu iki bakış açısının çatışmaya düşmemesi gerektiği öne sürülebilir. Çünkü vatanseverlik ve bu türden diğer tikel bağlılıklar, her zaman ahlakın çizdiği sınırlar içinde devinecek biçimde sınırlandırılabilirler. Böylece vatanseverlik sonunda bir ulusa karşı bütünüyle meşru, tarafsız ahlaksal bakış açısının çizdiği sınırların asla aşılamayacağı bir sempati/eğilim olarak görülebilir. Aslında bu, kendilerini sık sık vatansever olmadıkları suçlamasına karşı savunan, bazı liberal ahlakçıların temsil ettiği bir vatanseverliktir. Bu tutumu eleştirenlere göre, bu sınırlandırılmış vatanseverlik zayıftır, çünkü gerçek sosyal yaşamın en önemli birkaç durumunda, vatansever bakış açısı ya gerçek anlamda tarafsız ahlakın bakış açısıyla çatışmaya girmek zorunda kalır, ya da pratikte bir dizi boş sözden başka bir şey olamaz. Peki bu "önemli durumlar" nelerdir? Böyle en az iki tür durum sayabiliriz.

Birinci tür, yaşam açısından önem taşıyan kaynakların azlığından doğar; tarihte çoğu kez tarım ve otlak alanı olmaya uygun toprağın azlığı ve günümüzde daha çok fosil yakıtların sınırlı oluşu bu tür durumları ortaya çıkarmıştır. Senin topluluğunun özel topluluk olarak yaşamda kalması ve özel bir ulus olarak gelişmesi için gereksindiği maddi koşullar, benim topluluğumun da yaşamda kalmak ve belirli bir ulus olarak gelişmek için gereksindiği aynı ve biricik doğal kaynakların tek başına kullanılmasını kapsayabilir. Böyle bir çatışma durumunda tarafsız ahlaksal bakış açısı malların, her kişinin kendi başına ve diğerleri karşısında eşit bir değere sahip olacağı

bir biçimde dağıtılmasını gerektirirken, vatansever bakış açısı benden, kendi topluluğumun çıkarlarını kollamamı ve senin de aynı şeyi kendi topluluğun için yapmanı ister – ve elbette bir topluluğun yaşamda kalması söz konusu olduğunda ya da belki bir topluluğun önemli çıkarları söz konusu olduğunda bile, vatanseverlik, kendi topluluğu için savaşa girmeye hazır olmayı içerir.

Çatışma üreten ikinci tür durum, topluluklar arasında, doğru yaşam biçimi hakkında çıkan tartışmalarla bağıntılıdır. Yalnızca kıt doğal kaynakları elde etmek için yapılan rekabet değil, bu tür çatışmalı inanışlar temelindeki bağdaşmazlıklar da, liberal ahlaksal bakış açısının ve vatansever bakış açısının birbirinden ayrıldıkları böylesi durumlara yol açabilirler. "Pax Romana" yönetimi, zaman zaman, Roma İmparatorluğu'nun sınırlarını, en güvenli bir biçimde korunabildikleri noktada sabit tutmasını ve böylelikle lejyonların korunması görevinin roma hukukunun yürürlükte tutulmasıyla bağdaştırılabilmesini gerekli kılmıştı. Ve İngiliz "İmparatorluğu" da kendi zamanında başka türlü değildi. Ne var ki, bu durum komşu "barbar" halkların topraklarının ve bağımsızlıklarının ihlal edilmesini de beraberinde getirmişti. Bu gibi halklardan bazıları –İskoç Galliler, Irokezler, Bedeviler– büyük imparatorlukların sınırları içinde yaşayan geleneksel düşmanlarının bölgelerine saldırmayı, iyi yaşam kavrayışlarının önemli bir bileşeni olarak görmüşlerdir; öte yandan, bu yağmanın hedefini oluşturan yerleşik kentli ya da köylü topluluklar bu tür halklara boyun eğdirmeyi ve onları barışçıllaştırmak için yeniden eğitmeyi, üstlerine düşen en önemli görevlerden biri olarak kabul etmişlerdir. Ve bu sorunlarda tarafsız ahlaksal bakış açısı ve vatanseverlik yine uzlaştırılamaz.

Çünkü modern liberalizmin felsefi öncülerinin anladığı biçimiyle tarafsız ahlaksal bakış açısı, sadece rakip ve birbiriyle çatışan çıkarlar arasında değil, insan varlığı için en iyi yaşam biçimi hakkındaki rakip ve birbiriyle çelişen kavrayışlar arasında da tarafsız kalmayı gerektirir. Her bireye, kendisi için en iyi gördüğü biçimde yaşama özgürlüğü sağlanmalıdır; bu arada ahlaksallık, her rasyonel kişi tarafından –çıkarlarından ya da en iyi yaşama biçimi hakkındaki görüşlerinden bağımsız olarak– benimsenebildikleri sürece, tüm kişiler için eşit ölçüde bağlayıcı olan kurallardan oluşur. Böylece, uluslar ya da öteki topluluklar arasında, yaşam biçimleri hakkındaki çatışma durumlarında bile, ahlaksal bakış açısı, yargısını verirken her bir kişinin gereksinimlerine, arzularına, iyi hakkındaki görüşlerine eşit ağırlıkta hak

veren tarafsız bir yargıcın bakış açısı olacaktır; öte yandan bir vatansever yine, taraf tutmak zorunda kalacaktır.

Sözünü ettiğim tarafsız liberal ahlakın bakış açısının, doğruluğu hem toplumumuzdaki insanların çoğunluğunun politik eylemleriyle ve anlatımlarıyla varsayılan, hem de modern ahlak felsefecilerinin çoğu tarafından net bir biçimde formüle edilen ve savunulan bir görüşü ortaya koyduğunu da burada belirtelim. Bu durum ahlak felsefesi düzleminde bir dizi değişik versiyona yol açmıştır; bu versiyonlardan bazıları Kantçı, bazıları yararcı, bazıları da sözleşmeci özellikler taşırlar. Bu değişik görüşler arasındaki ayrımların önemsiz olduğunu ima etmek istemiyorum. Ancak bu bakış açısı altında toplayabileceğim önemli beş görünüm, tüm bu değişik felsefi biçimlerde yer alıyor.

Birincisi: ahlak, her rasyonel kişinin belirli ideal koşullar altında onaylayabileceği kurallar tarafından kurulur; *ikincisi*: bu kurallar rakip ve birbiriyle çelişen çıkarlara sınırlamalar getirirler ve yine de bu çıkarlara karşı tarafsız kalırlar – ahlakın kendisi herhangi bir özel çıkarın dile getirilişi değildir; *üçüncüsü*: bu kurallar insan varlığının en iyi yaşama biçimi hakkındaki rakip ve birbiriyle çelişen görüşler karşısında da tarafsızdırlar; *dördüncüsü*: ahlakın nesnesini olduğu kadar, eylemin öznesini de oluşturan birimler, bireysel insan varlıklarıdır, ve ahlaksal değerlendirmelerde her bir birey yalnızca kendisi için ve kendi başına geçerlidir; ve *beşincisi*: ahlaksal eylemde bulunan kişinin bu kurallara uyarak kurduğu bakış açısı, tüm ahlaksal eylemde bulunan kişiler için bir ve aynı bakış açısıdır ve her türlü sosyal tikelliğin ötesindedir. Ahlak, mevcut tüm toplumsal yapıların tüm bu yapılardan bağımsız olan bir bakış açısından yargılanabilecekleri standartları sunar. Böyle anlaşılan bir ahlaka uymak, vatanseverliğin bir erdem olduğu görüşüyle bağdaşmaz olmakla kalmayıp, vatanseverliğin –en azından o tözsel biçiminde– bir erdemsizlik olarak görülmesi sonucunu da getirir.

Peki bu olası biricik ahlak anlaması mıdır? Tarihsel açıdan bakıldığında yanıt, açık bir "hayır" olacaktır. Bu ahlak anlaması, tarihin belirli bir noktasında, batılı, rönesans sonrası kültüre, politik liberalizmin ve sosyal bireyciliğin ahlaksal karşılığı olarak girmiştir; ve bu anlamanın polemikçi tutumu, bu devinimlerin beraberlerinde getirdikleri çatışmalardan doğuş tarihini yansıtıyor ve bu polemikçi tutuma karşı geçmişte ve şimdi yönelmiş bulunan alternatiflere gönderme yapıyor. Bu yüzden bu alternatif ahlak kavramlarından, özellikle vatanseverliğe verdiği yer açısından ilginç olan bir tanesini irdelemek istiyorum.

III

Liberal ahlak kavramına göre, ahlakın içeriğinin ne olduğu ve benim ahlaka karşı yükümlülüğümün ne olduğu soruları açısından, ahlakın ilkelerini ve temel kurallarını *nerede* ve *kimden* öğrendiğim önemsizdir; tıpkı matematiğin içeriği ve benim matematik doğruluk karşısındaki yükümlülüğümün türü açısından, matematiğin ilkelerini ve temel kurallarını *nerede* ve *kimden* öğrendiğimin önemsiz olması gibi.

Bu görüşe göre, edindiğimiz ahlakın, belirli bir topluluğun yaşam biçimi tarafından, bu yaşam biçiminin içinde ve onun aracılığıyla öğreniliyor olması, bu ahlakın önemli bir vasfıdır. Elbette belirli bir tarihsel topluluk içinde geliştirilmiş ahlaksal kurallar, öteki tikel toplulukların uydukları kurallara benzer ve kimi zaman özdeş olacaklardır – özellikle de, ortak bir tarihi olan ya da aynı yazılı metinlerle ilişki içinde bulunan topluluklarda. Ama genel olarak kurallar incelendiğinde tipik olarak birkaç özel vasıf bulunabilir; ve bu özel vasıflar çoğu kez, bu tikel topluluğun üyelerinin, belirli zor koşulların bir ya da birden fazla kuralın sorgulanmasına ve yeniden formüllendirmelere ya da yeni anlamalara yol açtıkları bir ya da birden fazla duruma tepki gösteriş biçimlerinin ürünleri olacaktır. Bunun ötesinde, ahlak kurallarının öğretildiği ve anlaşıldığı biçim, özgül kurumsal düzenlemelerle sıkı sıkıya bağlı olacaktır. Değişik toplumların ahlakları, bir çocuğun anne babasına saygı duyması buyruğunda birleşebilirler; ama saygının ne demek olduğu ve dahası, bir babanın ya da bir annenin ne olduğu, değişik sosyal düzenlerde büyük değişiklikler gösterecektir. Böylece, eylemlerimin kılavuzluğunda ve onların yargılanmasını standart alarak öğrendiklerim, asla genel bir ahlak değil, tersine her zaman çok özgül toplumsal bir düzenin çok özgül bir ahlakıdır.

Modern liberal ahlakın öncüleri bu soruya elbette bunun, ahlak kurallarının bir ilk anlamasının benimseniş biçimi olduğu yanıtını verebilirlerdi. Ancak, böyle özel, tikel sosyal kurumların kavramlarıyla konulmuş kuralları, ahlaksal kurallar olarak geçerli kılan, bunların düpedüz evrensel ve genel ahlaksal kuralların cisimlenişleri oldukları gerçeğidir; ve bireyler evrensel ve genel ahlaksal kuralların tikel, toplumlara özgü cisimlenişlerinden onların evrensel ve genel anlamasına ilerledikleri için ve ilerledikleri ölçüde gerçek bir ahlak edinmiş olurlar. Ahlaksal eylemde bulunan birisinin kendi anlamasını öğrenmesi demek, kendini sosyal tikellikten kurtarması ve tüm özel toplumsal kurumların ötesinde bir görüş açısını alması demektir; ve bunu

öğrenen herkesin ya da hemen hemen herkesin, sosyal tikellikten ve taraflılıktan derinlemesine etkilenmiş bir görüş açısından başlaması gerektiği gerçeği, asla alternatif bir ahlak kavramını akla getirmez. Ancak bu yanıta üç ayrı biçimde karşı çıkılabilir.

Birincisi, ahlak kurallarını ilk önce toplumsal özgüllüğü olan, tikelci bir biçimde algıladığım pek o kadar da doğru değildir. Bununla bağlantılı olarak, tüm kuralların onlarla ilişkili ve onlar uğruna gerekçelendirilmeleri gereken değerlerin de topluma özgü ve tikel olmaları söz konusudur. Çünkü bu değerler için belirleyici olan, belirli toplumsal ilişkiler içinde yaşanan belirli bir tür toplumsal yaşama katılımdır; öyle ki bu katılımda, bu belirli, içinde yaşadığım toplumsal yaşamın değerine katılırım ve onu olduğu gibi yaşarım. Başka topluluklar içinde toplumsal yaşamın benzer biçimlerini de aynı ölçüde yaşayabilmem ve onlardan yararlanabilmem pekâlâ olanaklı olabilir; ama bu varsayımsal doğruluk, kendi değerlerimi şimdi *burada*, *bu* belirli halkın içinde, *bu* özel ilişkilerin içinde bulduğum kabulünün önemini hiçbir biçimde azaltmaz. Değerler asla bu tikel biçimden başka bir biçimde var olamazlar. Bu yüzden, belirli kuralların, belirli değerleri ortaya koydukları ve kurduklarına ilişkin soyut genel önesürüm, ancak bu ya da bu belirli topluluğun pratiklerinin içindeki şu ya da bu özel kurallar, belirli zamanlarda ve belirli yerlerde bazı belirli bireylerin yaşadığı şu ya da bu belirli değerleri ortaya koydukları ya da kurdukları zaman doğrudur.

Buradan, bu ahlaksal kurallara uymak için *kendi* gerekçelendirmemi, *kendi* belirli topluluğum içinde bulduğum sonucu çıkar; bu topluluğun yaşamı olmadan, ahlaksal olmak için bir nedenim olmazdı. Ama hepsi bu da değil. Ahlakın kurallarına uymak, karakteristik bir biçimde ve genel olarak, insan varlığına yöneltilmiş zor bir istektir. Aslında, böyle olmasaydı, ahlaka o denli gerek duymazdık. Dolaysız arzuların gözümüzü kamaştırması, sorumluluklarımızdan sapmamız ya da geri kalmamız tehlikesiyle sürekli karşı karşıya bulunduğumuz için, ve aramızdaki en iyiler bile kimi zaman olağanüstü baştan çıkarmalara maruz kaldıkları için, ahlak açısından benim yalnızca biz ahlaksal eylemde bulunan kişiler olduğumuz için ahlaksal eylemde bulunan bir kişi olmam, etrafımda ahlaksal güçlerimi sağlamlaştırmamda ve ahlaksal zayıflıklarımı aşmamda bana yardımcı olacak kişilere gereksinim duymam, önemlidir. Genel olarak bireyler yalnızca bir topluluk içinde ahlak yetisine sahip olurlar, ahlakları bu topluluk sayesinde desteklenir ve başka kişilerin onları ve onlara borçlu olunan ve onların borçlu oldukları şe-

yi kabul etmeleri yoluyla, ve kendi kendilerini kabul etmeleri yoluyla, ahlaksal eylemde bulunan kişiler haline gelirler. Benim topluluğumun üyeleri, benden ahlaksal açıdan çok şey istemekle, bana karşı, yarar beklentisiyle ilgisi olmayan bir tür saygı gösterildiğini dile getirirler; ve kendilerinden ahlaksal açıdan pek fazla bir şey ya da hiçbir şey istenmeyen kişilere ise, sık yinelendiğinde, böyle kişilerin ahlaksal yetisine zarar getirecek ölçüde bir saygısızlıkla davranılır. Elbette tek tabanca bir ahlaksal kahramanlık kimi zaman gereklidir ve kimi zaman da buna ulaşılır. Ama bu istisna türünü kural olarak göremeyiz. Ve tipik olarak ahlaksal eylemin ve sürekli ahlaksal yeteneklerin, önemli ölçüde belirli sosyal gruplar içinde, belirli kurumsallaşmış sosyal bağlar içinde üretildiğini ve korunduğunu bir kez kabul edersek, belirli bir toplumdan yana olmayı ve ahlaktan yana olmayı liberal ahlakçıların yaptığı gibi karşı karşıya koymak zorlaşacaktır.

Böylelikle vatanseverliği bir erdem olarak görmenin argümanı şimdi açıklık kazanmış oldu. *Birincisi*, ahlak kurallarını yalnızca, belirli bir topluluk içinde cisimlendikleri biçimde alabilmem olgusu söz konusuysa; ve *ikincisi* ahlakın belirli toplulukların yaşamı içinde yaşanan belirli değerlerin kavramlarıyla gerekçelendirilmesi söz konusuysa; ve *üçüncüsü* tipik olarak sadece benim topluluğumun bana sağladığı özel ahlaksal destek türleri sayesinde ahlaksal eylemde bulunan bir kişi oluyor ve böyle bir kişi olarak kalıyorsam, *o zaman* bu topluluk olmadan, ahlaksal eylemde bulunan bir kişi olarak gelişemeyeceğim çok açıktır. Bu yüzden, bu topluluğu ve onun benden istediğini –hatta, topluluğu korumak için canımın istediği noktaya dek– savunmam, ahlakın benden istediğiyle anlamlı bir biçimde karşılaştırılamaz ya da onun karşısına konulamaz. Topluluğumdan olduğumda, tüm gerçek yargılama ölçütlerini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalırım. Bu görüşe göre, bu topluluğa, özel akrabalık hiyerarşisine, özel bir yerel ve özel bir doğal topluluğa bağlılık, ahlakın bir koşuludur. Böylece vatanseverlik ve ona akraba bağlılıklar, sadece birer erdem değil, merkezi erdemlerdir. Elbette her şey yukarıda sayılan üç değer cümlesindeki öne sürümlerin doğruluğuna ya da yanlışlığına bağlıdır. Ve buraya kadarki argümantasyon, bu doğruluk ya da yanlışlık hakkında bir yargıda bulunmamıza henüz izin vermiyor. Ama belirli bir ilerleme sağladık ve bu ilerlemenin tek nedeni, tartışmanın kavramlarının daha bir açıklık kazanmış olması değildir. Çünkü, bu tartışmanın, iki rakip ahlak serimlemesi arasındaki bir çatışma olarak, –sanki sosyal dünyaya herhangi bir biçimde yerleşmiş ve rakip taraflar tarafından

az ya da çok isabetli bir biçimde betimlenmeyi bekleyen, herhangi bir bağımsız tanılanabilir bir görüngü varmış gibi– anlaşıldığında, uygun bir biçimde karakterize edilmiş olamayacağı da belirginleşti. Burada bizi ilgilendiren, her biri kendi yandaşlarınca kendinde ahlak olarak görülen ve her biri diğerini dışlayan bir iddiayla kendisine uymamızı isteyen birbiriyle çelişen ve birbiriyle bağdaşmaz iki ahlak görüşüdür. Bu gibi iddiaları nasıl değerlendireceğiz?

Bunun bir olanağını Aristoteles'ten öğreniyoruz. Bize iki görüş arasında tarafsız ve bağımsız bir yargıda bulunmanın ölçütünü veren açık ve belirgin ilk ilkelere ya da bu tür epistemolojik kaynaklara sahip olmadığımızdan, diyalektik düşünürsek iyi olur. Ve yararlı bir diyalektik strateji, dikkati bir görüşün yandaşlarının, diğer görüşün yandaşlarına yönelttikleri suçlamalara yöneltmektir, bu suçlamaların çürütülmesi, suçlanan görüşün yandaşları açısından merkezi bir önem taşır. Çünkü bu strateji en azından iki tarafın da görüş birliği içinde önemli buldukları, ve iki tarafın da burada kendi farklarını gösterecek, paylaşılan birkaç ortak kanı bulunması gerektiğini de düşündürecektir. Bu tür sorunlar hangi alanlarda ortaya çıkarlar?

IV

Böyle bir alan, vatanseverliğin öncülerinin en azından *prima facie* akıllı bir biçimde ahlaka karşı ortaya koyabildikleri bir suçlama ile tanımlanır. Vatanseverliğin bir erdem olarak görüldüğü ahlak, yapıları açık ve rasyonel bir biçimde savunulabilir olan ahlaksal kurallar ve buyruklar için rasyonel bir gerekçelendirme/savunma biçimi sunar. Ahlak kuralları ancak ve ancak, değerleri bu türden bir sosyal yaşamı olan belirli topluluklarda varlığını sürdüren kişiler tarafından yaşanabilecek bir sosyal yaşam biçimini ortaya koyabildikleri ve bunu kısmen kurabildikleri zaman gerekçelendirilebilirler. Böylece şu ya da bu topluluğun üyesi olarak ben, ahlakın benden istediğinin gerekçelendirilmesini, kendi topluluğumda üstlendiğim toplumsal roller içerisinde tanıyabilirim. Denebilir ki, bunun tam tersi olarak, liberal ahlak benden, soyut ve yapay –hatta belki de olanaksız– bir görüş açısını almamı ister; bu görüş açısı, ahlakın istemlerini baba (ya da anne) ya da çiftçi ya da santrofor olarak değil, tüm sosyal tikellikten kopmuş bir biçimde, –salt Adam Smith'in tarafsız gözlemcisi gibi değil, tersine tarafsız bir aktör olmuş bulunan– ve tarafsızlığı içinde köksüzlüğe ve dahası, hiçbir yerin bir yurttaşı olmaya yargılanmış, rasyonel eylemde bulunan bir kişi olarak yanıtlayan,

rasyonel bir varlığın görüş açısıdır. Bu soyutlamayı ve bu kopmayı, kendime karşı nasıl gerekçelendirebilirim?

Liberal yanıt açıktır: böyle bir soyutlama ve koparma ahlaksal özgürlüğün, toplumsal, politik ve ekonomik statükonun zincirlerinden özgürleşmenin zorunlu bir koşuludur. Çünkü bu statükodan –şu sırada üstlendiğim roller de dahil olmak üzere– tam olarak uzaklaşamazsam, onu eleştirel bir ışık altında göremem ve ona karşı rasyonel ve doğru bir biçimde hangi tutumu almam gerektiğine karar veremem. Bu durum, böyle eleştirel bir yargılamanın sonucunda, sosyal düzenin bazı unsurlarının ya da tümünün desteklenmesi olasılığını dışlamaz, ama böyle bir destekleme de ancak bu yönde bir kararı, yukarıdaki biçimde karar vermiş olduğum zaman özgür ve rasyonel bir destekleme olacaktır. Ekonomik statükonun böyle bir desteklenişi, Milton Friedman gibi günümüz muhafazakâr liberallerinin ayırt edici bir özelliğidir; statükoyu çok eleştiren liberal liberaller –örneğin J. K. Galbraith ya da Edward Kennedy– ya da radikal liberaller gibi, Friedman da bir liberaldir. Böylece liberal ahlak bir en yüce değere başvurur: özel türdeki bağımsızlaşmış özgürlük değerine. Ve liberal ahlak bu değer adına yalnızca ahlak kurallarının nasıl gerekçelendirileceği sorusuna yanıt vermekle kalmaz, vatanseverliğin ahlakına, mümkünse onu sorgulayan, inandırıcı bir itiraz da yöneltir.

Statükonun eleştirisinde sınırların olmadığı ya da olamayacağı, liberal ahlakın doğası gereğidir. Hiçbir kurum, hiçbir praksis, hiçbir bağlılık sorgulanmaya ve belki de reddedilmeye karşı muaf değildir. Buna karşılık, belirli bir toplumsal, politik ve ekonomik yapısı bulunan belirli bir sosyal topluluğa üyeliğin kavramlarıyla yapılanmış olan vatanseverlik ahlakı, en azından bu topluluğun temel bazı yapılarını eleştiriden muaf tutmak zorundadır. Vatanseverlik, bazı açılardan koşulsuz bağlılık olduğu için, bu açılarda rasyonel eleştiri dışlanmıştır. Ama durum böyle ise, vatanseverlik ahlakının yandaşları, temelde irrasyonel bir tutuma yargılıdırlar ve kendilerini bu irrasyonelliğe hapsetmişlerdir – çünkü, bazı temel inanışları ve tutumları sınamaktan kaçınmak demek, onları rasyonel bir biçimde gerekçelendirilebilir olsunlar ya da olmasınlar savunmak demektir; ve bu tutum irrasyoneldir. Vatanseverlik ahlakının yandaşları bu suçlamaya nasıl karşı koyabilirler? Yanıt üç bölümlü olmalıdır.

Liberal ahlakçı, vatanseverin belirli bir ölçüde kendisinin ya da ulusunun niyetlerini ve pratiklerini eleştirmeden ele alması gerektiğini öne sürdü-

günde, bununla niyetlerin ve pratiklerin başlıcalarının kimi zaman eleştirel olmayan bir biçimde ele alındıkları değil, tersine en azından bazılarının sürekli olarak eleştiri dışı tutuldukları kastedilir. Vatansever bunu yadsıyamaz; ne ki onun için belirleyici olan, sorgulanmayacak olan şeyin ne olduğunu açık ve tam bir biçimde belirlemektir. Ve bu noktada, vatanseverlikten –ve liberal ahlaktan– yana argümanı ortaya koyduğumuzda, korkuluklardan söz etmiyor oluşumuz son derece önemlidir. Liberalizm ve vatanseverlik benim ya da başka bir yorumcunun uydurduğu görüşler değildir; onların kendilerine özgü savunucuları ve bu savunucuların kendilerine özgü sesleri vardır.

Ve, yalnızca bu seslerin ne söyleyecek olduklarını dile getirmeyi denediğime şimdiye dek açıklık getirmiş olduğumu umsam da, bu noktada vatansever ahlak savı açısından, bu savın gerçek tarihsel öncülerinin anılması özel bir önem taşıyor. Bu yüzden şimdi, Charles Péguy'un ve Charles de Gaulle'ün, Bismarck'ın ve Adam von Trott'un bu konudaki ortak inanışlarını belirlemeye çalışacağım. Saydığım bu çiftleri oluşturanlardan her defasında birinin en azından bir süre için kendi ulusunun politik *Establishment*'ine dahil olan, ve diğerinin de sürekli radikal bir biçimde bu *Establishment*'in dışında davrandığı ve ona karşı düşmanca bir tutum içinde olduğu, ama belirli bir zamanda iktidarın statükosuyla özdeşleştirilebilenlerin bile, başka zamanlarda ona yabancılaştıkları göze çarpıyor. Ve bu durum, vatanseverlerin eleştirisinden neyin her zaman muaf olduğuna açıklık kazandırıyor: iktidarın ve yönetimin statükosu ve iktidardakilerin ve yönetenlerin izledikleri politika asla eleştiriden muaf tutulmuyor. Peki ama muaf olan nedir? Bunun yanıtı, bir proje olarak, bir biçimde geçmişte oluşmuş olan ve değişik örgütlü ve kurumsallaşmış görünüş biçimleri içinde politik bağımsızlık iddiasında bulunan belirli bir ahlaksal topluluğun ortaya çıkacağı biçimde gelişmiş bulunan bir proje olarak anlaşılan ulustur. Böylece, Garibaldi gibi, politik bağımsızlığını henüz kazanmamış bir ulus için vatansever olunabilir; ya da –ondokuzuncu yüzyılın altmışlı yıllarındaki Polonyalı vatanseverler gibi– bir zamanlar bağımsız olan ve belki yeniden bağımsız olacak bir ulus için vatansever olunabilir. Vatansever, kendisine belirli bir ahlaksal ve politik kimlik vermiş bulunan bir geçmişle arasındaki özel bağ sayesinde, kendi ulusu olan ve gelişmesinden kendisinin sorumlu olduğu projenin geleceğine karşı kendini yükümlü görür. Mutlak olan sadece bu sadakattir; belirli yönetimlere ya da yönetim biçimlerine duyulan sadakat ise bu projeye zarar vermek-

ten ya da onu yok etmekten çok onu kolaylaştırıyor olup olmamalarına bağlıdır. Böylece, bir vatanseverin Péguy'un yaptığı gibi ülkesinin o anki hükümdarlarını şiddetle reddetmesi, ya da Adam von Trott'un yaptığı gibi bir darbe planlaması bir çelişki oluşturmaz.

Elbette bu durum, liberal ahlakçının, vatanseverin belirli alanlarda eleştirel olmaması ve bu yüzden irrasyonel olması gerektiği suçlamasını yalnızca kısmen yanıtlıyor. Çünkü, vatanseverlik ahlakından yana söylediğim her şey, vatanseverliğin benden ulusumun, bir proje olarak ulus için ya da ulusun varlığını sürdürmesi için belirleyici olan, ancak tarafsız ve nötr bir bakış açısından yargılandığında, insanlığın yüksek çıkarlarına karşılık düşmeyen bir girişimini desteklememi ve kolaylaştırmamı istediği koşullar bulunması olasılığını dışlamıyor. Adam von Trott örneği bu bakımdan özellikle öğreticidir.

Adam von Trot, Hitler'e yönelik başarısız bir suikastten sonra 1944 yılında idam edilen bir Alman vatanseveriydi. Trott, Nazilere karşı Almanya içinde küçük ama yüksek mevkilerde yer alan muhafazakâr muhalefetle birlikte çalışmaya bilinçli bir biçimde karar verdi; amacı Hitler'in yerine içerden başka birisini geçirmekti ama Nazi Almanyası'nı bütünüyle yıkmak değildi, yoksa böyle bir girişim 1871 yılında doğmuş bulunan Almanya'nın yıkımına yol açardı. Bu amaçla, görünüşte kendini Nazi Almanyası'nın davasıyla özdeşleştirmesi ve böylece sadece ülkesinin davasını değil –ki asıl niyeti buydu–, bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak Nazilerin davasını da desteklemesi gerekiyordu. Bu örnek özellikle öğreticidir, çünkü, şu ya da bu eylemin "insanlığın yüksek çıkarları" için olduğu iddiası, sıradan bir durumda en azından tartışmalıdır, en kötü durumda ise yalnızca muğlak bir belagattir. Ama birçok şeyin tehlikede olduğu –bu durumun, sonraları o anki bağlamda olduğundan daha belirginleşmesi, bir şeyi değiştirmez– ve bu iddianın doğru olduğu koşullar vardır: Nazi Almanyası'nın çökmesi böyle bir koşuldu.

Vatansever buna nasıl yanıt verecek? Belki de iki biçimde. Birinci yanıt, vatanseverin tikelci ahlakının köklerinin tikel bir toplulukta, bu topluluğun toplumsal yaşamıyla kopmaz bir bağ içinde bulunuyor olması gerçeğinden, bu ahlakın, bu ülkenin şimdiki zamanda örgütlenmiş sosyal yaşamının bileşenlerini reddetmek için rasyonel nedenler sunamayacağı sonucu çıkmaz. Tikel bir topluluğun üyesi kavramıyla paralel giden adalet kavrayışı, belirli politik kurumların onlara göre eleştirilebilecek ölçütlerini verebilir: Nazi Yahudi antisemitizmi, Demir Haç nişanını taşıyan Alman-Yahudi eski askerler

fenomeniyle karşı karşıya kaldığında, tikelci bir Alman nişan anlamasını çiğnemek zorunda kalmıştı (çünkü demir haç nişanı, Almanya'ya sadakatin kabul edilmesini simgeliyordu). Bunun ötesinde, kendi ulusunun özel bir misyonuna inanmak, bu misyonun başlangıçta vatanın tikel kurumlarından kaynaklanmış bulunan adaletin genişletilmesini içermeyeceği anlamına gelmez. Ve açık ki belirli yönetimler ya da yönetimin bölümleri, bu misyondan öyle radikal bir biçimde sapabilirler ki –ve sapmış olarak görülebilirler ki–, vatansever kendisinin, ulusunu oluşturan projenin yaşamı bu proje tarafından belirlenecek olan topluluğun bir üyesi olarak öğrendiği istemleriyle ahlakın istemleri arasında bir karar vermesi gereken noktaya geldiğini görür. Evet, vatanseverliğin liberal eleştiricisi, böyle bir şeyin pratikte olabileceği, ama olmaması gerektiğini ve sık sık da olmayacağı yanıtını verebilir. Ve sanırım bu iddia, başarılı bir biçimde geri çevrilemez.

Vatanseverden yana olası ikinci ama çok değişik türden bir yanıt da şöyledir. Yukarıda kendi ülkesine duyulan, liberal bir nötrlük ve tarafsızlıkla uyumlu saygı türünün, geleneksel anlamda vatanseverlik olarak kabul edilmek için tözsüz ve sınırlı olduğunu savlamıştım. Ama bu savdan, vatanseverin tikelci ahlakına sınırlar çeken, bu ahlakı düzelten ve yaptırımları belirleyen, evrensel bir ahlak yasasına uyan bir başka ahlak görüşüyle bağdaştırılabilecek hiçbir geleneksel vatanseverlik biçimi olmadığı sonucu çıkmaz. Durumun böyle olup olmadığı ise, bu konferans çerçevesinde ele alamayacağım kadar kapsamlı bir sorudur. Ama, durum böyle olsa bile –ve tüm vatansever ve Hıristiyan olanlar ya da kendini vatansever olarak gören ve Thomacı doğal hukuku savunanlar ya da vatansever olan ve insan haklarına inananlar bunu kabul etmelidirler–, bunun vatanseverliğin ahlaksal açıdan tehlikeli bir görüngü olduğu yolundaki liberal eleştirinin gücünü hiçbir biçimde zayıflatmadığına işaret etmek gerekir.

Eğer benim argümantasyonum doğru ise, vatanseverliğin rasyonel savunucusunun, bunu kabul etmek zorunda kalması, elbette bu tartışmada son sözün söylendiği anlamına gelmez. Çünkü, liberal nötrlük ve tarafsızlık ahlakının da, ilginç ve bununla bağıntılı bir biçimde ahlaksal açıdan tehlikeli bir görüngü olduğunun da söylenmesi gerekiyor. Diyelim ki vatanseverlik bağları parçalandı; liberal moral bunun yerine upuygun tözsel bir şey koyabilecek midir? Vatanseverliğin ahlakının en iyi durumda verdiği, ahlaksal yaşamın büyük bir bölümünü oluşturan özel bağların ve bağlılıkların açık bir kavramı ve bir gerekçelendirilmesidir. Bunu, ortak tarihi olan bir gru-

bun değişik üyelerinin ahlaksal öneminin altını çizerek yapar. İçimizden her biri, kendi yaşamına yaşanmış bir tarih olarak bakar ve başkalarıyla olan ilişkilerimiz yüzünden kendimizi başka kişilerin yaşamlarındaki yaşanmış tarihlerin oyuncuları olarak görmemiz gerekir. Bunun ötesinde, her yaşam öyküsü karakterisitik bir biçimde bir ya da birden fazla büyük birimin tarihinin bir parçasıdır. Kendi yaşamımın tarihini ailemin ya da bu çiftliğin ya da bu üniversitenin ya da bu yörenin tarihinin bir parçası olarak görürüm; ve çevremdeki başka bireylerin yaşam öykülerinin de aynı büyük tarihlerin içinde yer aldıklarını görürüm; böylelikle benim için ve onlar için tarihin nasıl aktığı ve hangi türden, trajik, kahramanca, ya da komik bir tarih mi olduğu ya da olması gerektiği açısından ortak bir şey söz konusudur.

Vatanseverlik ahlakının önemli bir kabulü, kendi bireysel yaşamımın yaşanmış anlatısını kendi ülkemin tarihinin bir parçası olarak anlamazsam, ahlaksal yaşamın önemli bir boyutunu atlamış ve yitirmiş olacağımın kabulüdür. Çünkü bu anlatıyı böyle anlamazsam, başkalarına ne borçlu olduğumu ya da başkalarının bana ne borçlu olduğunu, elde ettiğim hangi yararlardan ötürü ulusuma şükran borcu duymam gerektiğini anlayamam. Bu görüşe göre, bana ne borçlu olunduğunun ve benim ne borçlu olduğumun anlaşılması, ve ait olduğum toplulukların tarihinin anlaşılması, bir ve aynı şeydir.

Bu konferansta anladığım biçimiyle vatanseverliğin, yalnızca belirli koşullardaki belirli tipte ulusal topluluklar içinde olanaklı olduğu sonucunu vurgulamak önemlidir. Örneğin kendi doğru tarihini dizgesel bir biçimde yadsıyan ya da bu tarihin yerine kurgusal bir tarihi geçiren ulusal bir toplulukta, ya da tarihsel bağların gerçek topluluk bağları olmadığı (örneğin onların yerine karşılıklı çıkar bağlarının geçirildiği) bir ulusal toplulukta vatanseverlik –hangi açıdan bakılırsa bakılsın– irrasyonel bir tutum olarak görünecektir. Tıpkı, üyelerinin bu aileye ait olmayı bir karşılıklı çıkar sorunu olarak gördükleri bir ailenin, artık bildik anlamda bir aile olmamasıyla aynı nedenden ötürü, üyelerinin benzer bir tutum aldıkları bir ulus da, artık bir ulus olmaz; ve bu ulusu kuran projenin, son kertede başarısız bir proje olduğu kabulüne yeterli bir gerekçe oluşturur. Tüm modern bürokratik devletler, ulusal toplulukları bu duruma indirgeme eğilimi içinde olduklarından, tüm bu devletler, içinde gerçek bir vatanseverlik ahlakına yer olmayan ve hâlâ vatanseverlik olarak ortada dolaşanın ise temelsiz bir simulakradan başka bir şey olmadığı bir duruma yol açarlar.

Bu durum nereye kadar önemlidir? Üyeliğin yalnızca ya da öncelikli olarak karşılıklı özçıkar kavramlarıyla anlaşıldığı modern toplumlarda, yıkıcı çıkar çatışmalarının bu karşılıklılığı bozduğu zaman başvurulabilecek yalnızca iki kaynak vardır. Birincisi şiddet yoluyla bir çözümün keyfi bir biçimde dayatılması; ikincisi de liberal ahlakın nötr, tarafsız ve "kişisel olmayan" ölçütlerine başvurulmasıdır. Bu kaynağın önemi küçümsenemez, ancak ne denli güçlü olduğu sorulabilir. Sorun, nötrlük ve tarafsızlık ölçütlerini kabul etmek için, hem rasyonel olarak gerekçelendirilmiş hem de çıkarların kılavuzluğundaki düşünüşleri gölgede bırakabilecek bir güdülenimin mevcut olması gerektiğidir. Ama böyle bir kabul etmenin zorunluluğu, çıkarların karşılılığına başvurma olanağının azalması ölçüsünde arttığı için, böyle bir karşılıklılık güdülenimin esas türünü gösteremez. Ve onun yerini alacak başka bir şey oluşturmak da zordur. Nötr rasyonellik karşısındaki yükümlülüklerini kendi çıkarlarının üzerine koyan rasyonel varlıklar olarak ahlaksal öznelere başvurmak, tam da rasyonelliğe başvurmak olduğu için, bunu yapmak için yeterli bir neden olarak görülmelidir. Ve bu, liberal ahlak kavrayışlarının çok bilinen bir zayıf noktasıdır. Bu zayıflık, toplumsal bir düzendeki merkezi bir noktada çok açık bir pratik soruna dönüşür.

Çok olağanüstü koşulları bir kenara bıraksak bile, her politik topluluk, kendi asgari güvenliği için silahlı güçlere gerek duyar. Bu silahlı güçlerin üyelerinden, hem yaşamlarını topluluğun güvenliği için tehlikeye atmaya hazır olmalarını, hem de bu hazır oluşlarının, ülkelerinin davasının kimi durumlarda –kendi topluluklarının çıkarları ve başka toplulukların çıkarları karşısında nötr ve tarafsız bir ölçüte göre– doğru ya da yanlış olduğu yolundaki kendi bireysel yargılarından bağımsız olmasını ister. Ve bu da iyi askerlerin asla liberaller olamayacaklarını ve eylemlerinde en azından belirli bir ölçüde vatanseverlik ahlakının bulunması gerektiği anlamına gelir. Bu yüzden, liberal ahlakın içinde geniş bir kabul görmesinin güvencelenebileceği bir devletin politik olarak varlığını sürdürebilmesi, liberal ahlakı reddeden, yeterli sayıda genç erkek ve kadının bulunmasına bağlıdır. Ve bu anlamda liberal ahlak, toplumsal bağların çözülmesine yol açar.

Böylece, vatanseverlik ahlakının liberal ahlaka başarıyla yöneltebileceği suçlama, liberal ahlakı vatansever ahlak karşısında güçlendiren suçlamanın bir ayna görüntüsüdür. Çünkü liberal bir ahlakçı, vatanseverliğin, ulusa bağlılığı rasyonel eleştirinin ötesinde tutuşu yüzünden sürekli bir ahlaksal tehlike kaynağı oluşturduğu sonucuna varabilecekken; vatanseverliği savu-

nan bir ahlakçı da liberal ahlakın, toplumsal ve ahlaksal bağlarımızı, rasyonel eleştiri yoluyla çözülmeye maruz bırakması yüzünden, sürekli bir ahlaksal tehlike kaynağı olduğu souncunu çıkarabilir. Ve her iki taraf da aslında diğeri karşısında haklıdır.

V

Bu sonuca zorunlu olarak varan her ahlak felsefecisinin, karşı karşıya olduğunu gördüğü temel ödev ortadadır. Bu ödev, bu iki rakip modern ahlak görüşünün merkezi önesürümlerinin ikisi de doğru olsalar bile, ikisinin de yaklaşımlarının yanlış olduğu sonucunu çıkarıp çıkaramayacağımızı araştırmaktır. Ve bu araştırmada şimdiden tözsel bir ilerleme kaydedilmiştir. Ama bir yandan da tarih, ahlak felsefecilerinin vatandaşlarını ikna etmeleri bir yana, ödevlerini bitirmelerini bile bekleyemeyecek denli sabırsızlık içindedir. Eski Yunan politikasının merkezi kurumu olarak Polis, Aristoteles'in onun temellendirmesini yeniden kaleme almasını beklemeden tarihe karıştı; ve modern politik yaşamı onsekizinci yüzyıldan bu yana belirlemiş bulunan anahtar kavramları tartışan her günümüz felsefecisi, Aristoteles'in yazgısını, ve üstelik biraz daha etkileyici bir biçimde yaşama tehlikesiyle karşı karşıyadır. Minerva'nın baykuşu aslında uçuşuna ancak karanlığın çökmesiyle birlikte başlıyor görünmektedir.

Bu durum, benim argümantasyonumun hiçbir doğrudan pratik önemi olmadığı anlamına mı gelir? Bu ancak, bir liberal nötrlük ahlakının ve bir vatanseverlik ahlakının birbirleriyle kesinlikle bağdaşmaz olmaları gerektiği çıkarımının, gündelik politika alanımızda pratik bir önemi olmaması durumunda söz konusu olabilir. Ama belki bu bağdaşmazlığın dizgesel olarak kavranışı, belki de modern Batılı devletler için –ya da en azından kendilerini meşrulaştırmak için Amerikan ya da Fransız devrimine başvuran tüm modern Batılı devletler için– karakteristik olan politik yaşamdaki merkezi bir hataya tanı koymamıza yardımcı olabilir. Çünkü böyle kurulmuş devletler, şimdiye kadarki tüm devletler, yaşamlarında yerel törelerin, kurumların ve geleneklerin taraflılığını ve tek yanlılığını cisimlendirirlerken, kendilerinin kendi anayasal ve kurumsal biçimlerinde ilk defa ahlakın tüm rasyonel varlıklar için geçerli olan nötr ve tarafsız kurallarını dile getirdikleri iddiasıyla, eski rejimden uzaklaşmaya eğilim göstermişlerdir. Böylece Robespierre Fransız Devrimi'nin sonucu olarak Fransa'nın davasının ve insan hakları davasının bir ve aynı şey olduğunu ilan etmiştir. Ve ondokuzuncu yüzyılda

Birleşik Devletler bu iddianın kendilerine özgü versiyonunu ortaya koymuştur; bu iddia retorik düzlemde 4 Temmuz'da yapılan konuşmaların birçoğunun içeriğini belirlemiş ve eğitim düzleminde ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında özellikle Avrupa'dan gelen göçmenlerin Amerikanlaştırılmasının ölçütlerini koymuştur.

Hegel, "törellik" ve "ahlaksallık" kavramlarıyla gösterdiği yararlı bir ayrım kullanıyor. "Törellik" belirli bir toplulukta geçerli olan ve bunun ötesinde bir şey olma iddiası taşımayan ahlaktır. "Ahlaksallık" ise rasyonel evrenselci, nötr ahlakın, benim tanımladığım liberal ahlakın alanındadır. Bu göçmenlere gerçekte öğretilen, törelliğin ve ahlaksallığın birbirinden ayrıldığı ülkeleri ve kültürleri geride bıraktıkları ve törelliğin ahlaksallıktan başka bir şey olmayan bir ülkeye ve bir kültüre geldikleridir. Ve böylece birçok Amerikalının gözünde, vatansever saygının nesnesi olarak Amerika'nın davası ve liberal bir ahlakçının anladığı anlamda ahlak davası, birbirine özdeştir. Eğer bu konferansta kurduğum argümantasyon doğru ise, bu özdeşleştirmenin tarihi, bir karışıklık ve tutarsızlık tarihinden başka bir şey olamaz. Çünkü bir tikel bağlar ve dayanışmalar ahlakı, bir evrensel, nötr ve tarafsız ilkeler ahlakıyla öyle birbirine karıştırılmıştır ki, bu durumun tutarsızlığa götürmesi kaçınılmazdır.

Bu yüzden, benim argümantasyonumun ampirik uygulanabilirliği ve pratik önemi olup olmadığını sınamak için, modern Amerika'nın politik ve sosyal tarihinin başlıca bölümlerini merkezi bir kavramsal karışıklık olarak yazmanın gerçekten aydınlatıcı olup olmayacağını araştırmak gerekir –belki de böyle büyük boyutlarda bir modern devlet, birçok kurumlarında liberal olduğunu kanıtlamak zorunda olduğu, ama bir yandan da, etkili bir biçimde işlevini sürdürmeye devam edebilmek için yeterli sayıda yurttaşının vatansever saygısını güvencelemek zorunda olduğu sürece, bu devletin varlığını sürdürmesi için bu karışıklık zorunludur. Bunun doğru olup olmadığını belirlemek için, ahlaksal düzeni birbiriyle bağdaşmaz ilkelerin kamusal olarak kabul edilmesi biçimindeki bir dizgesel tutarsızlığa dayandığını ortaya çıkarma riskini almak gerekti. Ancak bu –ne mutlu ki– bu konferansın amacını aşan bir ödevdir.

Almancadan çeviren: Mustafa Tüzel

Bütün Ülkelerin Kozmopolitleri Biraz Daha Çaba!

JACQUES DERRIDA

Bu yazı, önce, Uluslararası Yazarlar Parlamentosu*'nun girişimiyle Avrupa Konseyi'nin 21-22 Mart1996 tarihlerinde Strasbourg'da toplanan Birinci Sığınak-Şehirler Kongresi'ne yönelik olarak kaleme alınmıştı. Söz konusu kongreye katılmam engellendiğinden dostlarıma bu mesajı yollamayı çok istemiştim. Yazım, oturumda okunduktan sonra Julian Mateo Ballorca'nın İspanyolca çevirisiyle, İspanya'nın ilk sığınak-şehri olan Valladolid'de, üniversitenin Cuatro Yayınları'nda basıldı ve yayıldı.

6 Kasım 1995'te, Strasbourg'da, ikinci toplantının kapanış oturumunda, Uluslararası Yazarlar Parlamentosu, başkanı ve başkan yardımcılarının (Salman Rüşdî, Adonis, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Edouard Glissant) oyuyla, belediye başkanı Catherine Trautmann'ın temsil ettiği Strasbourg şehri ve genel sekreteri Daniel Tarschys'in temsil ettiği Avrupa Konseyi, sığınak-şehirler ağının kurulması yönünde Avrupa şehirlerine gerçekten de bir çağrı yapmıştı. Daha önce, 31 Mart 1995'te, dört yüzden fazla şehri bir araya getiren Avrupa Yerel ve Bölgesel Yönetimler Kongresi'nin (CPLRE) tüm üyelerinin hazır bulunduğu toplantısı sırasında, Almeira belediye başkanı ve karar projesi raportörü Fernando Martinez Lopez'in kaleme aldığı Sığınak-Şehirler Bildirgesi oybirliğiyle kabul edilmişti. Bu bildirge, baskı gören yazarın kabul koşullarını öngörmektedir. En sonunda, Avrupa Parlamentosu da 21 Eylül 1995 tarihli kararında Uluslararası Yazarlar Parlamentosu'na desteğini ifade etmiş ve Avrupa şehirlerini sığınak-şehirler ağına katılmaya çağırmıştır. Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Avrupa'da (Almanya, Avusturya, Belçika, İspanya, Finlandiya, Fransa, İtalya, Norveç, Hollanda, İsveç, İsviçre) yirmi dört sığınak-şehir vardır.

Her türlü bilgi için: P.I.E., B.P. 13, 67068 Strasbourg.

Kozmopolitizm simgesi bize nereden geliyor? Bu simgeye neler oluyor? Dünya yurttaşı simgesi gibi, kozmopolitizmin de herhangi bir geleceği olup olmadığı bilinmiyor. Günümüzde bu iki Site ("polis") biçimi –Şehir ve Devlet– arasında herhangi bir kesin ayrım yapabilmenin meşru zemini hâlâ var mı bilmiyoruz. *Uluslararası* bir yazarlar parlamentosu, adından da anlaşıldığı gibi, yirmi yüzyıldan fazla bir süreden beri kozmopolitizm olarak adlandırılan şeyden hâlâ esinlenmeli mi acaba diye düşünüyoruz. Çünkü, kozmopolitizmin, dünyanın tüm Şehirlerinin ya da tüm Devletlerinin durumu olduğu söylenebilir mi? "Şehrin sonu" bir yargı gibi kulaklarımızda çınlarken, bu denli ortak bir tanı ve tahmin anında, uluslararası hukukta istediğimiz *yeniden-yenilenmeyle*, Şehir için ve ardından "sığınak-şehir" için özgün bir statüyü hâlâ nasıl düşleyebiliriz? Bu şekilde ortaya atılmış bir soruya kolay bir yanıt beklemeyelim. Dolayısıyla, başka türlü davranmak gerekir, özellikle, benim yapmaya çalıştığım gibi, programımızda ortaya çıkan Sığınak-Şehirler Yasası'nın ya da Uluslararası Sığınak-Şehirler Kurumu'nun başka şeye doğru açılması gerektiği ve uluslararası hukuk literatüründe sıradan bir sözleşme maddesi olmanın ötesine geçerek, daha ziyade sığınma hakkının ya da konukseverlik görevinin tarihinde gerçek bir yeniliğe gözüpek bir çağrı olması gerektiği düşünülüyorsa başka türlü davranılmalı.

"Sığınak-şehirler" adı, bildiğimiz gibi, Uluslararası Yazarlar Parlamentosu'nun kuruluş şartnamesine altın harflerle kazınmış olmalıdır. Daha ilk toplantımızda, bu tür sığınak-şehirleri dünya çapında açma çağrısı yaptık. Ve bu gerçekten de yeni bir kozmopolitiğe benziyor. Dünya çapında, çok sayıda ve özellikle özerk "sığınak-şehirler"in ilan edilmesini ve kurulmasını teşvik etmeye giriştik; hem birbirlerinden hem de devletlerden olabildiğince bağımsız, ama yine de keşfedilecek dayanışma biçimlerine uygun olarak kendi aralarında bağlaşık olacak sığınak-şehirler. Söz konusu dayanışma biçimlerinin bulunması bizim görevimizdir; kuramsal ya da eleştirel düşünme, burada, başladığımız ve ivedilikle uygulamaya koymayı başardığımız pratik girişimlerin ayrılmaz parçasıdır. Genel olarak yabancı, göçmen, sürgün, sığınmacı, siyasal sürgün, vatansız, yerinden edilmiş kişi (yani titizlikle birbirinden ayırt edilmesi gereken birçok kategori) söz konusu olsa da, bu yeni sığınak-şehirleri, devletler politikasının yönünü değiştirmeye, sitenin devlete aidiyet kipliklerini dönüştürmeye ve yeniden biçimlendirmeye davet ediyoruz: Örneğin oluşum halindeki bir Avrupa'da ya da devlet egemenliği kuralının (dokunulmaz olan ya da olduğu varsayılan, ama gitgide daha geçi-

ci ve sorunlu bir niteliğe bürünen o devlet egemenliği kuralının) hâlâ boyunduruğunda olan uluslararası hukuksal yapılarda. Sığınak-şehirlerin varmak istediği son nokta bu kural olamaz artık ve olmamalıdır da. Bu mümkün müdür?

Böyle bir görev üstlenerek, metropollere ve orta büyüklükteki şehirlere bu yola girmeleri çağrısında bulunarak, onlar için bu "sığınak-şehir" adını seçerek, tıpkı "parlamento" adını koyarken olduğu gibi, kuşkusuz birden fazla şey istemiş olduk. Bir deyişin geleneksel anlamını dirilterek ve bu deyişin onuruna unutulmaz bir mirası harekete geçirerek, o eski sözcük çerçevesinde hem konukseverliğe, hem konukseverlik görevine hem de konuk olma hakkına ilişkin duyulmamış bir kavram önermeye giriştik. Bu nasıl bir kavramdır? Peşimizi bırakmayan ya da bizi çağıran korkunç ivedi durumlarla bu kavramı nasıl bağdaştırabiliriz? Daha önce görülmemiş durumlara ya da zorunluluklara, felaketlere ve buyrultulara bu kavramın yanıt bulmasını nasıl sağlayabiliriz?

Bu görkemli toplantının başlangıcında hazır bulunamadığım için üzgünüm, ama, buraya katılanları selamlarken, en azından bu yeni konukseverlik yasasının genel çizgilerini anımsatmama ve temel niteliklerini çok şematik olarak belirtmeme izin verin. Gerçekte, bu yeni etiği ya da bu yeni sığınak-şehirler kozmopolitiğini hangi bağlam içinde önerdik? Dünya çapındaki dizginsiz, sınırsız şiddeti anımsatmamız gerekiyor mu? Bu cinayetlerin kimi zaman devlet örgütlerince kimi zaman devlet dışı örgütlerce işlendiğini vurgulamaya hâlâ gerek var mı? Artan tehditleri, sansür ya da terörizm eylemlerini, kıyımları ve her türden köleliği bir bir saymak olası mı? Bu olguların kurbanları sayısızdır ve kim oldukları hemen hemen hiçbir zaman bilinmez; ama gitgide daha sıklıkla, entelektüel, bilgin, gazeteci, yazar dediğimiz insanlar arasındandır kurbanlar; tüm ülkelerin polislerinin, devlete ait olan ya da olmayan, dinsel, siyasal, ekonomik ya da toplumsal nitelikli sansür ve baskı güçlerinin gözünde, yeni telekomünikasyon güçlerinin gitgide daha ürkütücü kıldığı bir sözü kamusal alanda dile getirebilme yetisini taşıyan erkekler ve kadınlardır. Örnek vermeyelim, çok fazla örnek var, içlerinden en ünlülerin adını saymak ötekileri, adsızları, içinden çıkmakta zorlandıkları karanlığa geri gönderebilir; aslında, ilk kötülük ve bütün öbür kötülüklerin koşulu o karanlıktır. Devletten çok şehre göndermede bulunuyorsak, devletten neredeyse artık hiç beklemediğimiz şeyi yeni bir şehir simgesinden umut ettiğimiz içindir. Ve bu günün birinde Tüzüklerimizde yer alacak ve

belirtilecektir. Sığınmacıları ya da sürgünleri (iç ya da dış sürgünler) kaçırtan şiddet eylemlerinin asıl yaratıcısı ya da destekçisidevlet olmadığı durumda, kendi yurttaşlarını terörist tehditten –bu tehdit milliyetçi ya da dinsel bir aldatmaca olsa da olmasa da– korumakta ve özgürlüklerini sağlamakta genellikle yetersizdir. Uzun bir tarihsel kesit içinde çözümlenmesi gereken bir olgudur bu, ama henüz çözümleme için gereken zaman ve araçlardan yoksunuz. Söz konusu tarihsel kesit, en azından Birinci Dünya Savaşı'ndan beri, Hannah Arendt'in, yakından sorgulamamız ve üstünde düşünmemiz gereken bir metinde, "Ulus Devletin Çöküşü ve İnsan Haklarının Sonu, 'Azınlık' Uluslar ve Devletsiz Halklar"[1] diye adlandırdığı gerçekliği yaratmış olan tarihsel kesitten bile önce gelmektedir. Arendt yazısında, özellikle azınlıkların, "devletsizler"in, "*Heimatlos*"ların, vatansızların, sığınmacıların, sürgünlerin, "yerinden edilmiş kişiler"in modern tarihinin çözümlemesini önerir. Özellikle iki savaş arasında *iki büyük şok* tanımlar:

1. Öncelikle, yüz binlerce vatansızın gelmesiyle, "uluslararası ilişkiler alanında İnsan Hakları'nın simgesi olarak bugüne dek ortaya konulmuş tek hak" olan sığınma hakkının adım adım ortadan kaldırılması. Arendt bu hakkın "kutsal bir tarihi" olduğunu hatırlatır ve "*quid est in territorio est de territorio* biçiminde dile getirilen Ortaçağ ilkesinin tek modern kalıntısı" olduğunu belirtir. (Burada söz konusu, "sığınak-şehirler" modelimize esin kaynağı olan bir "Ortaçağ ilkesi"dir.) "... Ancak, diye devam eder Arendt, ulus-devletler biçiminde örgütlenmiş bir dünyada sığınma hakkı var olmaya devam etse de ve bireysel olaylarda iki dünya savaşında varlığını sürdürmüş olsa da, bir anakronizm olarak ve devletin uluslararası haklarıyla uyuşmayan bir ilke olarak görülür."[2] Arendt bunları yazdığı dönemde, 1950'lerde uluslararası hukukun "yazılı yasası"nda (örneğin, Uluslar Topluluğu Sözleşmesi'nde) bu sığınma hakkının yokluğunu belirtebilirdi. O zamandan bu yana olaylar az çok evrilmiştir kuşkusuz, bunu ilerde belirteceğiz, ama başka dönüşümler de kaçınılmazdır.

2. İkinci şok, Avrupa'da, klasik çarelerden (geri gönderme ya da yurttaşlığa alma) vazgeçilmesini zorunlu kılan bir olaydan, göçmenlerin kitlesel biçimde gelişinden sonra yaşandı. Ancak, vazgeçilen bu çarelerin yerini tutacak doyurucu bir yöntem henüz bulunmadı. Sözü edilen travmaların etkilerini uzun uzadıya tanımlayan Arendt, belki de, görevlerimizden birini ve en azından Sözleşme'mizin ve Tüzükler'imizin perspektifini yerli yerine oturtmaktadır. Arendt şehirden söz etmez, ama onun iki savaş arasına yerleştir-

diği ve tanımladığı ikili şok dalgasından yola çıkarak bizler, günümüzde, şehirlerin yazgısına ve bu görülmemiş durumda şehirlere düşebilecek role ilişkin yeni sorular sormalıyız. Geri gönderme ya da yurttaşlığa alma olmaksızın sığınma hakkını yeniden nasıl tanımlayabilir ve geliştirebiliriz? Şehir, şehir hukuku, yeni bir şehir egemenliği, burada, ulus-devletler-arası hukukun açmayı başaramadığı özgün bir alan açabilecek midir? Tasarımıza anlamını veren, sonunda gerçekleştirmek istediğimiz özlemimizi açıklamakta duraksamamalıyız: Özlemimizi kendi isteğimize uygun olarak "Sığınak-şehir" diye adlandırırken ona yüklediğimiz anlam, klasik ve değişmez bir şehir kavramına eklenmiş yeni sıfat ya da iktidarlar düzeneği değildir yalnızca. "Şehir" denen eski özneyi zenginleştirecek yeni yüklemler de değildir söz konusu olan. Hayır, biz bir başka kavram, bir başka hukuk, bir başka şehir politikası hayal ediyoruz. Bu ütopik gelebilir, farkındayım, hem de binlerce nedenle, ama aynı zamanda, ne kadar önemsiz görünse de, çoktan yapmaya başladığımız iş, bu tür bir şeyin adımlarının zaten atılmış olduğunu kanıtlamaktadır – ve bu kaotik ilerleyiş, bir sürecin uzunluğunda, uluslararası hukukumuzun aksiyomlarını etkilemiş olan taşkınlığın ayrılmaz parçasıdır.

Günümüzde uluslararası hukukun egemen devletler arasındaki sözleşmeler ve antlaşmalarla sınırlı kaldığını, Arendt ve benim gibi herkes kabul ederse, şehirlerin konukseverliği için bir şans olabilir mi öyleyse? Bir "dünya hükümeti" işleri yoluna koymaz mı? Arendt'in o dönemde yazdıkları bana bugün bile doğru gelmektedir:

> yeni İnsan Hakları Bildirgeleri talep eden uluslararası mercilerin saygıdeğer insancıl girişimlerinin tersine, bu görüşün, *egemen devletler arasında hâlâ sözleşme ve karşılıklı anlaşma terimleriyle işleyen uluslararası hukukun güncel alanını* aşacağını düşünmek gerekir; uluslar üstü bir dünya şimdilik yoktur. Dahası, bu ikilemi, bir "dünya hükümeti" hiçbir koşulda ortadan kaldıramaz"[3]

Arendt'in, iki savaş arasında *tüm statülerini* yitirmiş olan topluluk ve bireyler hakkında söylediklerini keskinleştirmek ve şiddetlendirmek gerekir: Yalnızca yurttaşlık statülerini değil, "vatansız" sıfatlarını bile yitirmişlerdir. Günümüz Avrupası'nda ve başka yerlerde bir yandan devletlerin, birliklerin, federasyonların ya da devlet konfederasyonlarının öte yandan da şehirlerin rollerini bu açıdan yeniden değerlendirmek gerekir. Şehir gibi bir şeyin ad ve kimliğinin hâlâ anlamı varsa ve belirgin bir referansın konusu olarak ka-

lıyorsa, bu durumda, bir şehir ulus-devletlerin üstüne yükselebilir mi, ya da en azından, konukseverlik ve sığınma söz konusu olduğunda, sözcüğün yeni bir anlamına göre, *açık şehir* olmak için belirlenecek sınırlar içinde ulus-devletten kurtulabilir mi? Genel olarak açıklık, her türlü adaletsiz takipten kurtulmak için başvurulabilecek (diplomatik ya da dinsel) bazı yerlere –özellikle sığınma hakkı gibi– kimi zaman bağlı olan bağışıklık ya da dokunulmazlık statüsünü belirlemiştir.

Amacımızın (kuramsal bir amaç) ve ondan ayrılmayacak olan siyasal bir uygulamanın uzamı böyle olabilir. Doğrudan ivedilik taşıyan durumlarda ufuk günden güne karardıkça bu amaç daha da zorlayıcı, buyurucu bir niteliğe bürünmektedir. Rakamlar, siyasal sığınma hakkına Fransa'da ve Avrupa'da gitgide daha az saygı gösterildiğini kanıtlamaktadır. Kısa süre önce, "Fransa'da sığınma hakkının kara yılı"ndan söz edilebildi.[4] Anlaşılır bir yılgınlık nedeniyle siyasal sığınma isteğinde bulunanların sayısı düzenli olarak azalmaktadır. OFPRA *(Sığınmacıların ve Vatansızların Korunmasıyla İlgili Fransız Bürosu)* ölçütlerini sertleştirdi ve sığınmacılara verilen statüleri şaşırtıcı oranlarda azalttı. Sığınma hakkı taleplerinde red sayısı 80'li yıllar boyunca ve 90'lı yılların başından bu yana durmadan arttı.

Kuşkusuz, Fransız Devrimi'nden bu yana Fransa öteki Avrupa ülkeleriyle karşılaştırıldığında siyasal sığınmacılara daha açık görünme eğilimindeydi, ama bu açıklığın nedenleri asla tam anlamıyla –ahlak yasası ya da oturum yasası *(ethos)* ya da konukseverlik yasası anlamında– "etik" olmadı. 18. yüzyılın ortasından başlayarak, Fransızların doğum oranının karşılaştırmalı olarak düşüşü Fransa'yı, apaçık ekonomik nedenlerle, göç konusunda genel anlamda daha serbest kıldı: Emekçilere gereksinim duyulmaktadır ve ekonomi işlediğinde ekonomik gerekçeyle siyasal gerekçe arasında özenli bir ayrım yapılmaz. Bu, özellikle, ekonomik bir patlamanın doğal olarak, gitgide artan bir göçmen işçi gereksinimiyle kendini gösterdiği 60'lı yıllarda doğruydu. Şunu da bilmek gerekir ki, Fransız anayasasının uzun süredir esinlendiği sığınma hakkı, tanımsal kesinliği içinde ya da pozitif hukuk kavramı içinde, yeni ve oldukça sınırlayıcı bir olgudan başka bir şey değildir. 1946 Anayasası sığınma hakkını ancak "özgürlükten yana eylem"leri nedeniyle baskı görmüş kişiler için tanımlamış ve onlara vermiştir. Daha sonra, 1954 yılında, Fransa 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi'ne imza attığında, siyasal sığınmacının bu tanımı genişletilmek zorunda kalındı. Artık söz konusu olan şey, "ırkları, dinleri ya da siyasal görüşleri nedeniyle yaşamları ya da özgür-

lükleri tehdit altında" bulunduğundan göç etmek zorunda kalmış olan tüm kişilerdir. Kuşkusuz önemli ve çok yakın dönemli bir genişleme. Dahası, bu Cenevre Sözleşmesi öngörülen uygulama alanında çok sınırlayıcıdır ve bizler, sınırlarını ve kısıtlamalarını birazdan anımsatacağım Kant'ın evrensel konukseverlik üzerine yazdığı ünlü metninde tanımlanan kozmopolitizmden hâlâ çok uzağız. Fransa'yı sığınma hakkını genişletmek zorunda bırakan 1951 Cenevre Sözleşmesi sadece "1951 öncesi Avrupa olayları"nı kapsıyordu. Çok sonra, 60'lı yılların sonunda, tam da günümüzde ciddi biçimde kötüye giden süreç başladığında, bu Cenevre Sözleşmesi'nin tanımladığı alan, yer ve tarihler (yani, 1951 öncesi Avrupa olayları), bu sözleşmeye New York'ta 1967'de eklenen bir protokolle genişletildi ve en sonunda, Avrupa dışında ya da 1951 tarihinden sonra meydana gelen olayları da kapsadı. (Bunlar, Hannah Arendt'in 1950 dolayında metnini yazdığında bilemeyeceği ve dile getiremeyeceği gelişmelerdir).

Aydınlanma'dan ya da Fransız Devrimi'nden miras kalan sığınma hakkına ilişkin büyük ilkelerin bolluğu ile tarihsel gerçeklik ya da bu ilkelerin uygulanması arasında önemli bir mesafe hep vardır. Sığınma hakkı, acımasız hukuksal kısıtlamalarla dizginlenir, daraltılır, sınırlandırılır; *Fransa'da Sığınma Hakkı Bunalımı* adlı kitabın önsözünde, kısaca, oldukça "çapsız" bir hukuk geleneği olarak adlandırılan şey tarafından denetlenir.[5] Aslında, hukuk geleneğinin "çapsız" ve kısıtlayıcı kalması, demografik-ekonomik çıkarın, tek kelimeyle, kucak açan ve sığınma izni veren ulus-devletin çıkarının yönetimi altında olmasındandır. Sığınmacı statüsü genel olarak göçmen statüsü olmadığı gibi, siyasal göçmen statüsü de değildir. Sığınmacı statüsünün tanınması Fransa'ya girişten –bu gelişin nedeni başlangıçta ekonomik ya da siyasal olabilir– uzun süre sonra gerçekleşebilir. Statüler arasındaki kimi zaman son derece ince olan bu ayrımlara sürekli dikkat etmemiz gerekir; ekonomik olanla siyasal olan arasındaki sınır hiç olmadığı kadar belirsiz gözüktüğünden çok daha fazla dikkat etmemiz gerekir. Hem sağdaki hem de soldaki Fransız politikacıları sürekli olarak "göçe egemen olmak"tan söz ediyorlar. Bu, seçim programlarının zorunlu retoriğinin parçasıdır. Oysa, Luc Legoux'nun belirttiği gibi, söz konusu "göçe egemen olma" genellikle iki sürgün biçimi –kaçış ve göç– arasında ayrım yapmayı ve göçlerinden en ufak ekonomik çıkar bekleyemeyecek olanlara sığınma hakkı vermeyi gerektirir. Bu koşul, saçma bir sınıra varır ya da ne olursa olsun saçma bir sınıra yönelir: Sözcüğün tam anlamıyla siyasal bir sığınmacı, yeni yaşam çev-

resinde hiçbir ekonomik yarar sağlamıyorsa, herhangi bir yerde kabul gördüğünü ve sığınabildiğini nasıl ileri sürebilir? Elbette sığınmacının çalışması gerekir, kabul eden ülke onun sorumluluğunu, düpedüz ve bütünüyle, her zaman üstlenmek zorunda olmamalıdır. Sözleşmelerimizin kesinlikle ele alması gereken somut sorunlardan biri budur: Sığınak-şehirlerin konuklarına, bu yeni yerlerde ve kimi zaman bu yeni dilde, çalışma ya da yaratıcı etkinlikleri de kapsayan canlı ve kalıcı bir dokuyu oluşturmaları için nasıl yardım edebiliriz? Demek ki, ekonomik olan ile siyasal olan arasındaki bu ayrım yalnızca soyut ya da dayanıksız değil, ikiyüzlü ve sapkındır da. Bu ayrımın, sonuçta, asla siyasal sığınma hakkı vermemeyi ve hatta yasayı asla uygulamamayı sağladığı söylenebilir; çünkü yasa, uygulamada, kimi zaman seçim çıkarlarına, politikacıların çıkarlarına, fırsatçı yaklaşımlara tam anlamıyla bağlı kalır; bu fırsatçı yaklaşımlar da, eninde sonunda, polis düzeninden, güvenliğe ilişkin düş ya da gerçekliklerden, nüfus dağılımı ya da pazardan kaynaklanır. Sığınma, sürgün ya da konukseverlik üzerine geliştirilen söylem bu durumda tam anlamıyla retorik aldatmaca haline gelir. Legoux'nun belirttiği gibi, "yoksul ülke halkları için Fransa'ya sığınma hakkını işlevsiz kılma eğiliminde olan bu söylem, sığınma kavramının gitgide daha da kısıtlayıcı anlamdaki uzun evriminin sonucudur." [6] Bu kapanma eğilimi büyük ölçüde ortaktır: Genel olarak Avrupa'da değil (genel olarak Avrupa'dan asla söz edilemeyeceği dikkate alınmalıdır), Avrupa Birliği ülkelerinde; bu, kimi zaman, Schengen anlaşmaları için ödenmesi gereken bedeldir –bu anlaşmalar, Jacques Chirac'ın açıkladığı gibi, şimdilik Fransa'da bile tümüyle uygulanmamaktadır. İç sınırların kalktığı ileri sürülen bir dönemde, söz konusu Avrupa Birliği'nin dış sınırlarına daha katı sürgüler çekilmektedir. Sığınma isteyenler Avrupa Birliği ülkelerinin her birinin kapısını art arda çalıyorlar ama sonunda bütün sınırlardan geri püskürtülüyorlar. Sürgün ya da siyasal baskıdan kaçış kisvesi altındaki bir ekonomik göçle savaşma gerekçesiyle, devletler, sığınma hakkı taleplerini hiç görülmedik ölçüde geri çeviriyorlar. Bunu gerekçelendirilmiş, açık bir hukuksal yanıt biçiminde yapmadıklarında bile, dizginleri genellikle polislerine bırakıyorlar; bir Fransız mahkemesinin resmen sığınma hakkı tanıdığı, ama buna karşın polisin sınırdışı edip Türkiye'ye gönderdiği bir Kürt'ün davası anlatılmaktadır; üstelik kimse bu durumu protesto etmemiştir. Birçok başka örnek verilebilir, özellikle "konukseverlik suçu" işlemiş olanlar; bunlar, giderek daha sık olarak siyasal zanlıları barındırmış olmakla suçlanmaktadırlar. Bu durum, polisi, polisin

statüsü, öncelikle sınır polislerinin statüsü sorununu, ama aynı zamanda da sınırsız, belirli sınırları olmayan ve bundan dolayı, (Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi*'nde dediği gibi) artık rahatsız edici ve elle tutulamaz bir niteliğe bürünen polislerin statüsü sorunu gibi önemli ve temel bir sorunu akla getirir. Uygar denen devletlerde, polis, yasayı uygulamak ve yasalara uyulmasını sağlamakla yetinmek yerine *yasa yaptığında*, her yerde hazır ve nazır bir hayalet gibi olur. Yeni teleteknoloji çağında bu gerçek hiç olmadığı kadar açıkça ortadadır. Polis şiddeti, diyordu daha o dönemde Benjamin, bu durumda "yüzsüz" ve "biçimsiz"dir (*gestaltlos*), dolayısıyla sorumsuz kalır; bu haliyle hiçbir yerde elle tutulamaz (*nirgend fassbare*); uygar devletlerde, hortlak gibi bitiveren hayaleti sınırsızca yayılır. Benjamin bu durumdan şöyle söz eder: "*allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten.*" Elbette, polisin işlevine karşı, özellikle yetkisi kapsamındaki suçlarla savaşımında (örneğin, terörizm, her türden mafya eylemi ya da uyuşturucu ticareti) üstlendiği işleve karşı haksız ve ütopik bir güvensizlik söylevine girişecek değiliz. Biz sadece polisin yetkisinin sınırları ve özellikle yabancılar söz konusu olduğunda bu yetkinin hangi koşullar içinde uygulandığı sorununu ortaya atıyoruz. (Devlete bağlı ya da devletlerarası) yeni polis yetkileri açısından, burada, sığınakşehirler sözleşmemiz gelecekte hazırlanırken, uzun vadede, sonsuz bir mücadele içinde oluşacak ve kayda geçecek en ciddi hukuk sorunlarından biriyle karşı karşıyayız: İnsan haklarına saygıyı ve genişletilmiş bir sığınma hakkına saygıyı kollayan mercilerin ve siyasal iktidarın denetimine sıkı sıkıya bağlı basit bir polisiye idare olarak kalması gereken şeyin gücünü ve en meşru yetkilerini sınırlandırmak gerekir. Biraz önce belirttiğim Benjamin'in saptamalarına bağlı olarak, Hannah Arendt de, bu yeni göçmenler olgusunda modern polisin gücünün görülmedik ve artan biçimde yayılmasının altını çiziyordu. En iyi bizlerin, özellikle Uluslararası Yazarlar Parlamentosu'nda, hesaba katmamız gereken tanınmamışlık ve tanınmışlık üzerine bir saptama yaptıktan sonra bu vurguyu yapıyordu:

> Her toplumsal katmandan göçmenin bitmez tükenmez yakınmalarına ("Benim kim olduğumu kimse bilmiyor") belki de yalnızca tanınmışlık yanıt verir; tanınmış göçmenin şansının çok daha büyük olduğu doğrudur, tıpkı adı olan bir köpeğin hayatta kalma şansının, yalnızca bir köpekten başka bir şey olmayan sokak köpeğinin hayatta kalma şansından daha fazla olması gibi.

> Ulusal bir hükümetin korumasından yoksun kalanlar için yasa çıkaramayan ulus-devlet, sorunu polisin ellerine devreder. İlk kez Batı Avrupa'da polis, kendi başına hareket etmek için, insanları doğrudan doğruya denetlemek için tam yetki alıyordu; kamusal yaşam alanında, polis, yasaya uyulmasını sağlamaya ve yasayı uygulamaya yönelik bir araç olmaktan çıkarak, hükümetten ve bakanlıklardan bağımsız, yöneten bir merci oluyordu. (s. 266)

Çok iyi bilindiği gibi, bu sorun günümüzde hiç olmadığı kadar ciddidir ve sayısız belirtileri vardır. Son dönemlerde "konukseverlik suçu" olarak adlandırılan olguya karşı Fransa'da bir protesto hareketi yaygınlaştı; örgütler hareketin sorumluluğunu üstlendiler ve basın geniş ölçüde söz etti. Genel yaklaşımın ve "Pasqua" yasaları denen yasaların ötesinde, bugün gündeme "Toubon-yasası" tasarısı gelmektedir. Parlamento kurullarında, ulusal mecliste ve senatoda henüz incelenmekte olan bu tasarı, öz olarak "yasaya aykırı durumda" olan ya da kısaca "kâğıtsız" olanlara yönelik her türlü konukseverliği "nifak topluluğuna katılma" ya da terörizm fiilleri olarak değerlendirmeyi önermektedir. Bu tasarı aslında 2 Kasım 1945 tarihli ünlü kararnamenin 21. maddesini daha şiddetli hale getirmektedir; bu madde, zaten, yasaya aykırı durumda olan yabancılara her türlü yardımı "suç fiili" olarak değerlendiriyordu. Şimdi, suç fiili "terörizm fiili" haline gelme olasılığını taşımaktadır. Dahası bu tasarı (Fransa'nın onayladığı) Schengen anlaşmalarıyla çelişki içinde gözükmektedir. Bu anlaşmalara göre, "kâğıtsız" ya da "yasaya aykırı" durumda olan bir "yabancı"ya yapılan yardım, ancak "kâr amaçlı"ysa suçtur.

"Sığınak-şehirler" terimini, kuşkusuz, bizim açımızdan ve *konukseverlik etiği geliştiren* herkes açısından tarihsel nitelikleri olduğu için seçtik. *Konukseverlik etiği geliştirmek;* bu dil, üstüne üstlük, totolojik de değil midir? Bu etiği belirleyebilecek tüm gerilimlere ya da çelişkilere karşın, bu etiği pusuda bekleyen tüm bozulmalara, sapmalara karşın bir konukseverlik etiği geliştirmek gerekmemektedir. Konukseverlik kültürün ta kendisidir, yoksa öteki etikler arasında bir etik değildir. *Etik*, *ethos*'u, yani konutu, kişinin kendi evini, ailenin oturduğu yeri ve oturma biçimini de ilgilendirdiği ölçüde, kişinin kendiyle ve başkalarıyla ilgilenme biçimini, yakınlarını olduğu kadar başkalarını ya da yabancıları da ilgilendirdiği ölçüde, *konukseverliktir;* hangi biçimde açılırsa açılsın ya da sınırlandırılırsa sınırlandırılsın, konukseverlik

deneyimine her yanda birlikte-yayılır. Ama tam da bu nedenle ve dahası, kendi evinde olan kendinde-varlık (hatta kendilik), farklı şiddet kipliklerine uygun olarak sahiplenilmeye, denetlenmeye, egemen olunmaya çalışılan öteki'nin içerilmesini ya da kabulünü gerektirdiğinden, konukseverliğin bir tarihi vardır, (koşulsuz gibi görünebilen) konukseverlik *Yasası*'nın ve onu sınırlandıran, bir hukuka dahil ederek koşullandıran *birtakım* yasalarda her zaman bir sapma, bozulma olabilir. Ben de, çok mütevazı bir giriş niteliğinde, burada bizi ilgilendiren konuya ilişkin bazı ölçütleri bu tarihten seçip çıkarmak istiyorum.

Sığınak-şehir diye adlandırdığımız şey, ilk bakışta, Batılı, Avrupalı ya da Avrupa-yanlısı gelenekler içinde birçok geleneğin ya da bir çok anın kesiştiği yerdedir gibi geliyor bana. Burada bir yandan, İbrani geleneğine uygun olarak, kör ve intikamcı bir adalet tarafından ya da işlemedikleri (ya da istemeden işledikleri) bir suçtan dolayı peşlerindeki "kanlılar" tarafından –metinlerde böyle söz edilmektedir– izlendiklerinde sığınmaya gelebilecek olanları kabul etmesi ve koruması gereken şehirler vardır. Şehre özgü bu dokunulmazlık ve konukseverlik hakkı kendi kazüvistiği içinde sağlam temellere dayalıdır; böyle bir hukuk biliminin kurucu metni hiç kuşkusuz, burada, *Sayılar*'dır:[7] Tanrı Musa'ya şehirler kurmasını buyurur, bu şehirler –*Kutsal Kitap*'taki deyişle– "sığınacak şehirler" ya da "sığınak" olacaktır ve öncelikle "altı sığınacak şehir", özellikle "aralarında olan garibe ve misafire sığınacak yer olacaklardır." Fransızca iki güzel metin İbranilere özgü bu sığınak-şehir geleneğine adanmıştır ve burada anımsatmak isterim ki, bu denemelerin yazarları, bir kuşaktan ötekine, bu Strasbourg şehrine bağlı iki düşünürdür; bu cömert sınır-şehre, son derece Avrupalı olan bu şehre, Avrupa'nın baş şehrine, sığınak-şehirlerimizin ilkine bağlıdırlar. Söz konusu olan, Emmanuel Lévinas'ın 1982 yılında[8] ve Daniel Payot'nun 1992 yılında[9] tam olarak "Sığınak-şehirler" ya da "*Sığınak-şehirler üzerine*" başlığını koydukları düşünceleridir. Öte yandan, Ortaçağ geleneğinde de şehrin belli bir üstünlüğü görülecektir: Şehir, konukseverlik yasalarına, çoğul ve kısıtlayıcı, belirli yasa maddelerine kendi karar verebiliyordu; bu maddeler aracılığıyla, Konukseverliğin Büyük Yasası'nı, herkese, her öteki'ne, her gelene, sorgusuz sualsiz, hatta nereden geldiğini ve kim olduğunu saptamadan kapıları açmayı buyuran, hem tekil hem de evrensel bu koşulsuz yasayı koşullamaya çalışıyordu. (Şehirleri andıran ve kiliselerin dağıttığı, göçmenlerin dokunulmazlığını ya da hayatta kalmasını sağlamaya yönelik "kurtarmalık" diye adlandırılan şeyi

incelemek gerekir; ayrıca kralların ya da senyörlerin konuklarını her türlü takipten korumalarını sağlayan *"auctoritas"*ı; İtalya şehirleri kendi aralarında savaştığında bir şehirden gelen sürgün, sığınmacı, göçmen için öbür şehrin sığınak olmasını da incelemeliyiz; öncelikle yazarları düşünen bizlerin belleğinde, Dante'nin öyküsü var: Floransa'dan sürülünce, anımsadığım kadarıyla, Ravenna şehri tarafından kabul edilmişti). Son olarak, yine bu kavşakta, ortak kozmopolitik geleneği, belli bir Yunan Stoacılığıyla ve Pavlusçu Hıristiyanlıkla özdeşleştirebiliriz; Aydınlanmacıların miras aldıkları ve Kant'ın ünlü *Kalıcı Barış İçin Kesin Madde başlıklı yazısında kuşkusuz en kesin felsefi tanımını verdiği kozmopolitik gelenek: "Kozmopolitik hukuk evrensel konukseverlik yasasının koşullarıyla sınırlandırılmalıdır."* Bu önemli *Madde*'yi ve adını anmadan taşıdığı ve beraberinde getirdiği engin tarihi çözümlemenin yeri burası değil. Stoacı kozmopolitizmi Cicero devralmıştır; Pavlusçu Hıristiyanlık ise, –konukseverliğin kısıtlayıcı koşullarını da, yani "kuvvetli şehir", "acımasız şehir", şehrin "selameti" ya da "güvenliği"ni belirtmiş olan (26, 2)– İşaya'nın "Kapıları açın!"ından itibaren, İbrahim dininin ilk buyruklarını yeniden ele aldı, radikalleştirdi ve sözcüğün tam anlamıyla "siyasallaştırdı." Aziz Pavlus bu çağrılara ya da buyruklara modern adlarını verdi. Bunlar aynı zamanda tanrıbilimsel-siyasal adlardır, çünkü yurttaşlığı ve dünyasal ortak-yurttaşlığı açıkça belirtmektedirler: " İmdi öyle ise, artık yabancılar ve misafirler değil, fakat mukaddeslerin vatandaşları ve Allahın ev halkısınız." (*Pavlus'un Efesoslulara Mektubu*, 2: 19, 20). Bu cümlede "yabancı" *(xenoi)* "konuklar" *(hospites)* olarak da çevrilir; ve "misafirler", hatta "göçmenler" demek olan *"paroikoi"* komşu anlamına geldiği gibi, bizi burada fazlasıyla ilgilendiren bir bakış açısıyla, siyasal hakkı olmadan bir şehirde ya da bir ülkede oturan yabancı anlamına da gelir; Chouraki'nin [Fransızca çevirisi] de dahil birçok çeviriyi değiştiriyor ve karıştırıyorum ama burada bu anlamsal sorunların tanrıbilimsel içerimlerini ve siyasal yönlerini yakından incelememiz gerekir; örneğin Grosjean-Léturmy'nin Bibliothèque de la Pléiade'daki çevirisi, "sığınak-şehir" olarak yorumladığımız –tabii eğer hep böyle adlandıracaksak– şeyin uzamını, sözcüğü sözcüğüne dile getirebilir, ama benim burada ele almak istediğim sorun bu Pavlusçu kozmopolitizmin dindışı yorumudur: "Bu nedenle siz, belirli bir süre için orada oturan yabancılar (*xenoi, hospites*) değilsiniz, siz azizlerin vatandaşlarısınız, Tanrının ev halkısınız (*sympolitai tôn agiôn kai oikeioi tou theou; cives sanctorum, et domestici Dei*).

Göndermede bulunduğumuz bu Aydınlanma ruhunda Kant kozmopolitik hukuku belirtirken bunu yalnızca "evrensel konukseverlik koşulları"yla sınırlandırmaz. Evrensel konukseverliğe iki sınır daha atfeder ki bu sınırlar bizim için bir düşünme yerini, belki de bir dönüşüm ya da ilerleme yerini belirtirler. Nedir bu sınırlar?

Kant, öncelikle, kozmopolitik bir yasayı evrensel konukseverliğe *ölçüsüzce* yayar gibidir. Bu, tüm insanlar arasında kalıcı barışın koşuludur.[10] Bunu özellikle bir *doğal hak* olarak belirler.[11] Dolayısıyla bu hak, özü itibarıyla başlangıçtan beri vardır, zaman aşımına uğramaz ve devredilemez niteliktedir. Doğal hak örneğinde hep olduğu gibi, dinden bağımsızlaşmış bir dinsel mirasın özellikleri burada görülebilir. Tüm insanlar, akılla donanmış tüm ölümlü varlıklar, "yer yüzeyinin ortak mülkiyeti"ne, kardeşçe paylaşarak sahip olurlar.[12] Dolayısıyla, söz konusu yüzeyi (var olan biçimiyle, *yüzey* olarak), bir başka insanın girmesini engelleyecek şekilde meşru olarak sahiplenmeye kimsenin hakkı yoktur. Eğer Kant, bu mülkün ya da bu ortak yerin "yerin yüzeyi" boyunca uzandığını belirtme titizliğini göstermişse, bu, hiç kuşkusuz, dünyanın ya da küresel ve sonlu, sonsuz bir dağılmanın olanaksız olduğu bir kürenin hiçbir noktasını dışarıda bırakmamak içindir (dünyasallaşma ve küreselleşme); ama özellikle, toprağın *üstünde yükselen, inşa edilen ya da dikilen şeyi* –doğal ortam, kültür, kurum, devlet vb.– dışlamak içindir. Toprağın kendisi de dahil olmak üzere, artık toprak olmayan her şey, hatta toprağın üzerinde kurulmuş bile olsa, her gelene koşulsuzca açık olmamalıdır. (Sınır, ulus, devlet, kamusal uzam ya da siyasal uzam olarak sınırın inşaasından başka bir şey olmayan) bu katı sınırlandırma koşulu sayesinde Kant, bu durumdan *iki* sonuç çıkarabilir ve yarın üstünde düşünmekte çıkarımız olan *iki* şifre anahtarı kaydedebilir.

1. Öncelikle, konukluğu *oturum hakkı (Gastrecht)* olarak reddeder; *ziyaret hakkı*'yla (*Besuchsrecht*) sınırlandırır. Oturum hakkı, devletler arası özel bir sözleşmenin konusu olmalıdır. Kant böylece ne yapacağımızı öğrenmek için yakından değerlendirmemiz gereken koşulları tanımlar:

> " burada söz konusu olan insanseverlik değil, *hukuktur;* zaten *konukseverlik* (Hospitalität (*Wirtbarkeit*)), yabancı için, bir başkasının toprağına geldiğinde düşman gibi davranılmama hakkı anlamına gelir. Eğer yıkımına yol açmıyorsa geri gönderilebilir, ama yerinde kaldığı süre boyunca ona düşmanmış gibi davranılamaz. Yabancı, *oturum hakkı isteğinde bulunamaz* (bu hak, yabancıyı belli bir süre için aile ocağının üyesi (*Ha-*

usgenossen) yapacak özel bir yardımseverlik sözleşmesi gerektirir) ama *ziyaret hakkı* isteğinde bulunabilir: Tüm insanlara ait olan bu hak, yer yüzeyinin ortak mülkiyeti sayesinde, topluma kendini sunma hakkıdır, bu yüzey küre biçiminde olduğundan, insanlar üzerinde sonsuz dağılım gösteremezler, sonuç olarak birbirlerine katlanmak zorundadırlar ve aslında kimsenin herhangi bir yeri bir başkasından daha fazla işgal etme hakkı yoktur."[13]

Oturum hakkının bu şekilde sınırlandırılması, bu hakkı devletler arası sözleşmelere bağlı kılar; işte belki de, öbür konuların yanısıra, bizim için tartışma konusu olacak olan budur.

2. Ayrıca, buradan yola çıkarak, konukseverliği tüm kesinliği içerisinde bir hak olarak tanımlayan (bu, birçok açıdan bir ilerlemedir) Kant, konukseverliğe, onu devlet egemenliğine bağlı kılacak koşullar yükledi, özellikle *oturum hakkı*'ndan yola çıktığında. Konukseverlik burada kamusal uzamın *kamusallığı* anlamına gelmektedir, Kantçı anlamda hukuksallığın durumu da her zaman böyledir; şehir konukseverliği ya da özel konukseverlik, yasanın ve devlet polisinin denetimi altında ve onlara bağımlıdır. Bunun, özellikle yukarıda sözünü ettiğimiz "konukseverlik suçları" için, ayrıca da tasarladığımız şehirlerin egemenliği için önemli sonuçları vardır. Bu kavram günümüzde, en azından, Kant döneminde olduğu kadar sorunsallıdır.

Tüm bu sorunlar belirsiz ve çözümü güç sorunlar olarak kalır, ne bu sorunlar yokmuş gibi davranmalıyız ne de şimdilik üstesinden gelinebileceğine inanmış gibi yapmalıyız. Önemli olan, insanın hukuku nasıl dönüştüreceğini ve geliştirebileceğini bilmektir. *Kim olursa olsun* her ötekine, her gelene *önsel olarak* sunulan, koşulsuz bir konukseverlik *yasası* ile koşullu konukseverlik hakkı *yasaları* –bu yasaların yokluğunda koşulsuz konukseverlik *yasası* bağnazca, sorumsuz, biçimsiz ve verimsiz kalma, hatta her an sapma riski taşır– *arasında* yer alan tarihsel bir uzamda bu gelişimin olanaklı olup olmadığını bilmek gerekir.

Deney ve deneyleme; demek ki. Bizim sığınak-şehirler *deneyimiz* bu durumda yalnızca ivedi bir yanıt, doğru bir yanıt, her durumda verili hukuktan daha doğru bir yanıt, suça, şiddete, işkenceye doğrudan bir yanıt olmakla kalmayacaktır. Bu sığınak-şehirler deneyini, aynı zamanda, yer, düşünmek için bir yer veren olarak da düşlüyorum, ama yine sığınak ya da konuk-

severlik, geleceğin hukukunun ve demokrasisinin *deneylenmesi*. Bu şehirlerin eşiğinde, "yeni şehir"den başka bir şey olan bu yeni şehirlerin eşiğinde, belli bir kozmopolitizm fikri, *öteki kozmopolitizm,* belki henüz gelmemiştir.

– Hayır, geldi...

– ... öyleyse, belki hâlâ tanımıyoruz.

Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden

Notlar

1 *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Fransızcaya çeviren Martine Leiris, "Points" dizisi, yay.: Fayard-Seuil, 1984, s. 239 ve devamı.
2 s. 258.
3 s. 285. [Altını çizen Derrida]
4 *Le Monde*, 27 Şubat 1996. Ayrıca bkz. Luc Legoux, *La crise de l'asile politique en France*, Centre français sur la population et le développement (CEPED).
5 s. XVI.
6 s. XVIII.
7 *Sayılar*, XXXV 9-32. Ayrıca bkz. *Tarihler I*, 6, 42 ve 52; "sığınak şehir" deyişi burada yeniden ortaya çıkmaktadır ve özellikle *Yeşu*, 20, 1-9'da: "ve onu şehre, kendilerinin yanına alacaklar, ve ona yer verecekler, ve onlarla oturacak."
8 "Les Villes-refuges", *L'Au-delà du verset*, Minuit, 1982, s. 51 ve devamı. Bu metnin daha titiz bir okumasını ve daha genel olarak, Emmanuel Lévinas'ta konukseverlik düşüncesinin bir yorumunu "Le mot d'accueil"de (*Adieu à Emmanuel Lévinas*, Ed. Galilée, 1997) yapmaya çalıştım
9 *Des villes-refuges, Témoignage et espacement*, Ed. de l'Aube, 1992, özellikle s. 65 ve devamı.
10 "Böylelikle, dünyanın uzak bölgeleri barış içinde karşılıklı ilişkiye girebilirler; bu ilişkiler sonuç olarak kamusal ve yasal olabilir ve böylece insan soyunu kozmopolitik bir yasaya hep biraz daha fazla yaklaştırabilir. [...] (Az ya da çok kaynaşmış) topluluk, yeryüzü halkları arasında genel anlamda yaygınlaştığından, öyle bir noktaya gelinmiştir ki, yeryüzünün tek *bir* yerinde hukuka saldırı *herkes* tarafından hissedilir. Zaten, kozmopolit bir hukuk fikri, hukukun uydurma ve zırva bir temsil kipi değildir, yazılı olmayan yasanın zorunlu tamamlayıcısıdır, medeni hukukun olduğu kadar, genel olarak insanların kamusal hukuku için insan haklarının da tamamlayıcısıdır, böylelikle, kalıcı barışın da tamamlayıcısıdır, bu barışın sürekli yaklaşıyor olmasıyla ancak bu koşulda övünebiliriz." (Kant, *Vers la paix perpétuelle, Fransızcaya* çev. J.-F. Poirier ve Fr. Proust, GF. Ed. Flammarion, 1991, s. 94-97.)
11 "Deniz kıyılarının [...] ya da çöllerin konuksevmezliği [...] sonuç olarak doğal hukuka (*der Naturrecht zuwider*) aykırıdır" (s. 94).
12 s. 94.
13 s. 94.

Modern Çocukluk Paradigması

KEMAL İNAL

16. yüzyıl sonrasında, feodal kültür içinde güvensizlikle bakılan ve çeşitli kötülüklerin kaynağı olarak değerlendirilen çocuklara yeni ve olumlu bir çerçevede (çocukları okula gönderme; onlara aile içinde sevgi, şefkat, saygı, ilgi gösterme ve masumiyet atfetme; onları yeni ev mimarisi içinde özel bir konuma yerleştirme ve iş yaşamında babanın yardımcısı yapma vb.) yöneltilen bakış, burjuvazinin *yeni aile*, *yeni eş* ve *yeni çocuk* projelerinin doğrudan ürünleri olmuştur. Burjuva ailesinin oluşumuyla birlikte, çocuğun özel ilgi, duygusal yaklaşım, rasyonel eğitim, disiplinli bir hayat temposu içinde yeniden tanımlanması, giderek çocukluğun ayrı ve özel bir yaşam devresi olarak görülmesine yol açmıştır. Sınıfsal dinamiklerle birlikte diğer etmenlerin (din, devlet, düşünsel akımlar, sanayileşme, eğitim-okul vd.), çocukların bir zamanlar ayak altında dolaşan ve varlıklarına kayıtsız kalındığı iddia edilen dönemleri kökten değiştirdiği tezi, çocukluk tarihçileri tarafından genellikle modern çocukluk düşüncesinin/kavramının gelişiminde çok önemli bir aşama olarak görülür. Jacques Gelis, bir zamanlar hiçbir şey ifade etmeyen çocukların 18. yüzyıldan itibaren her şey haline gelmesinden[1] söz ederken, bu gelişimin çok geniş kapsamlı boyutuna dikkat çekmiştir. Çocukların bir çocukluğu olduğu düşüncesi yeni bir olgu olmasına rağmen, çocuklar aslında tarihte her zaman geleceğin kuşakları olarak yerlerini almışlardır. N. Ray Hiner ve Joseph M. Hawes'in belirttiği gibi, toplumsal sınıfların yeniden üretimi ve kültürünün iletiminde merkezi bir konumda yer almışlar, politik istikrarın korunmasında önemli figürler olarak aile ve toplum için anlamlı bir emek kaynağı oluşturmuşlardır.[2] Çocuklar, sadece devlet, aile, din gibi

kurumların değil, modernitenin gelişimiyle birlikte bilim ve toplumsal akımların da dikkatini çekerek hümanist bir projenin/mücadelenin yapı taşları olarak dikkate alınmışlardır.

Modern çocukluk paradigmasının temelinde iki önemli öğenin yattığı ileri sürülebilir: *burjuvazi* ve *bilim*. Burjuvazi, bireyselleşmeye dayalı yeni hayat tarzı içinde bilimle desteklenen bir çocukluk düşüncesini, öncelikle kendi sınıfsal varoluş ve değerlerini yeniden üretmede kritik bir öğe olarak görmüştür. Bu açıdan, çocukların geçmişte hep varolmasına karşın, sonradan icat edildiği öne sürülen çocukluk, burjuvazinin değerlerine göre yeniden tanımlanan kurumlar (aile, okul, bilim vb.) içinde/açısından şekillendirilmiştir. Demografik etmenler (aile yapısının ve rolünün değişmesi, bebek-çocuk ölüm oranlarının düşmesi, doğurganlığın azalması vb.) ise, öncelikle maddi gelişmelerin (üretim yoğunluğunun kırdan kente kayması, ucuz çocuk emeğine ihtiyaç duyulması, emeğin verimliliğinin artırılması için zorunlu-kitlesel-parasız okul öğrenimine gidilmesi, tıbbi bilgilerin artması vb.) bir sonucudur.

Modern çocukluk paradigmasının üç önermeye dayandığı söylenebilir. *İlk olarak*, iyimser bir ilerleme görüşü içermektedir. Bu görüş, çocukluk konusundaki iyileşme noktalarını (çocuğa aile içinde ve dış çevrede koruyucu ilginin artması, yasalarla çocuk istismarı ve ihmalinin önlenerek azaltılması, çocuğun ailede emek gücü değil neşe kaynağı olarak görülmesi, çocukluğu tanımlayan kronolojik bağımlılık üst sınırının giderek yükseltilmesi vb.) mutlak bir zenginleşme olarak görmektedir.[3] *İkinci olarak*, modern çocukluk paradigmasının rasyonel bir bakış açısıyla kurulduğu ve sürdürüldüğüne ilişkin bir inanç beslenmektedir. 19. yüzyıldan itibaren, çocukların daha iyi nasıl yetiştirileceğine ilişkin olarak ortaya konulan bilimsel çaba, kuram ve uygulamalar, geleneksel bakışa karşıt bir açılımı ifade etmektedir. Bu bağlamda, çocuğa ilişkin bazı bilim dallarının (pediatri gibi) geliştirilmesi, modern çocukluk düşüncesinin bilimsel temelli olduğu iddiasına yol açmaktadır. *Üçüncü olarak*, modern çocukluk düşüncesinin demokratik ilke ve değerler üzerinde yükseldiği düşünülmektedir. Üst ve orta sınıflar içinde bireyselleşmiş bir burjuva hayatının eşitlikçi ve gelişimi sağlayıcı boyutlarından çocuk hakları hareketine kadar olan geniş yelpaze içindeki çocuğun yararına olduğu öne sürülen düşünce ve uygulamalar, çocukluğun aslında demokratik bir kültürün ürünü olduğu tezini içermektedir.

Orta sınıf çocukluk ideolojisinin bir ürünü olarak modern çocukluk düşüncesinin düşünsel kökenleri, bazı filozof (Locke, Rousseau vd.) ve akımla-

rı (Aydınlanma düşüncesi, Rasyonalizm, Romantizm, Pozitivizm vd.) içermektedir. Bu akım ve düşünsel etmenlerin irdelenmesi, üç önemli sorunun yanıtını verecektir: a) Çocuk ve çocukluk kavramları nasıl tanımlanmalıdır? b) Ayrı ve kendine özgü bir yaşam evresi olarak çocukluk düşüncesi, ne zaman ve nerede oluşmuştur? c) Çocukluğun evriminin ulaştığı nokta, iyimser ve kötümser yaklaşımlardan hangisini haklı çıkarmaktadır?

Çocuk ve Çocukluk

Bebeklikten ergenliğin başlangıcına kadar süren devre içinde bulunanlar, çoğu kültür ve toplumda genellikle çocuk olarak değerlendirilmiştir. Kişilik (yani yetişkin tutum ve düşünceleri) edinme sürecinde yetişkinliğe/olgunluğa erişme açısından dikkate alınan ve yaşam döngüsünde ilk evre olarak görülen *çocukluk*, bir dizi fiziksel ve zihinsel eksikliği ifade eden bir yetersizlikler çağı olarak tanımlanmıştır. Bebeklik,[4] ilk- ve ortaokul, ilk ergenlik aşamaları, çocukluğun parçalanmış bir deneyim olduğuna işaret etmektedir.[5] Her zaman yetişkinlerin düşünceleriyle kurgulanan[6] bu hayat evresi, çocuğun öncelikle birtakım etmenler (yaş, deneyim, iktidar, cinsellik-üreme vd.) açısından yetersizlikler zinciri olarak görülmesine neden olmuştur. Yaş, deneyim ve bilgi ile bağlantılı olarak, düşük statü atfedilen ve böylece tüm iktidar ilişkilerinden dışlanan çocuklar, öncelikle yetişkin özelliklerine sahip olup olmamaya göre belirlenmiştir. Düşük bir statüyü, toplumdaki en alt kümeyi ve yetişkinlere mutlak bir bağ(ım)lılığı ifade ettiği düşünülen çocukların hemen her şeyleri (beslenme, eğitim, giyim, yetişme, oyun-oyuncak, düşünce vb.) ile yetişkinlerin denetim ve gözetimi altında biçimlendirilmesi, çocukların her dönemde yetişkinler tarafından farklı adlarla tanımlanmalarına da neden olmuştur. Tarihte çok değişik adlarla ("pais", "infas", "puer" "liber", "puella", "infant", "enfant" vd.) anılan çocukların yetişkinlerden hangi ölçütler çerçevesinde farklılaştırılacağı konusu hep sorun olmuştur. Bu bağlamda, çocuklar ile yetişkinler arasındaki ayrım yalnızca keyfi değil, aynı zamanda tutarsız olmuştur. Örneğin, Britanya'da cinsel, cezai ve siyasal seçimlerle ilgili etkinlikler için farklı yaşlar yetkili görülmüş, bu ülkede çocuklar bazı etkinlikler için çok küçük olarak değerlendirildikleri halde, diğer bazı etkinlikler için büyük/yetişkin sayılmışlardır.[7]

Çocuk, ilk hayat devresi içinde biyolojik-doğal bir varlık olmanın ötesinde belli bazı özelliklerin ya da gerekliliklerin[8] ürünüdür her şeyden önce. Bu etmenler arasında olan okul eğitimi, çocukluk düşüncesinin geliştirilmesin-

de önemli bir rol oynamıştır. Çocukların yetişkinler dünyasına girebilmesi ve okuma kültürünü edinmesi için gereken süre, büyük ölçüde okulun varlığıyla gerçekleşmiştir. Ancak, Elkind'in doğru biçimde saptadığı gibi, her tarihsel dönemde eğitsel etkinlikleri belirleyen temel etken de, çocuğa ilişkin imge olmuştur.[9]

Çocuklar hep varolmalarına karşın çocukluk, bir düşünce ve kavram olarak sosyal bilimlerde oldukça yeni bir inceleme konusudur. Yeni bir buluş olarak ele alınan çocukluk, bir düşünce ve hayat evresi olarak tarihsel süreçte geç bir dönemde kabul edilmiştir.[10] Çocukluğun hayattaki özel bir evre olarak 17. yüzyılda ortaya çıktığı varsayılmış, çocuklara hitap etmeye yönelik olumlu sözcük dağarcığı, dili ve olumlu özelliklerinin ilk kez bu dönemde moda olduğu öne sürülmüştür.[11] Ancak, çocuklar ve çocuklara ilişkin düşünce ve uygulamalar Ortaçağ'da ve öncesinde de mevcuttu. Çocuk kültürüne ilişkin bu tarihsel birikimin kökleri Antik Çağ'a kadar uzanmaktadır. Modern çocukluk paradigmasının barbarlık döneminden hümanist bir çağa evrildiği iddiası, Antik Çağ'ı incelemeyi gerektirmektedir.

Antik Çağ: Çocuğa Yönelik İkili Tutumlar

Bu dönemin önemi, modern çocukluk düşüncesine ilişkin kavram, kuram ve uygulamaların ilk mirasını (ikincisi, Hıristiyanlıktır) oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Eski Mezopotamya'da kurumsallaşan çeşitli uygulamalar (sadece varlıklı ailelerin erkek çocuklarının okula gitmesi, çocuk hastalıklarına karşı tıbbın yanı sıra muska gibi dinsel-mistik nesnelerin kullanılması, çocuğa isminin babası tarafından konulması, evlatlık çocuk edinmeye izin verilmesi, sütanne tutulması vb.),[12] belli ölçülerde Antik Yunan ve Roma toplumlarında da sürdürülmüştür. Eski Yunan ve Roma toplumları da önceki dönemlerde olduğu gibi, katı bir yetişkinler dünyasıydı. Bu dünya içinde özel bir yaş kategorisi olarak çocukluğa oldukça az ilgi gösterilmiştir. Eski Yunanlılarda küçük çocukları öldürme uygulamasına karşı ahlaki ya da yasal sınırlamalar konulmamıştır. Yetişkinler dünyasının sonraki dönemlere bıraktığı klasik miras, ilk olarak bazı *uygulamalar* (çocuk öldürme/satma/terk etme ve sütanne tutma vb.), ikinci olarak çocuklara/çocukluğa ilişkin *dil*, üçüncü olarak bazı *yasal yapılar* (babanın hak çiğneyici gücü-patria potestas gibi), dördüncü olarak da çocukluğa ilişkin düşünme biçimleri ve çocuk yetiştirme ile eğitim üzerine verilen *öğütler* olmuştur.[13] Bu mirasın düşünsel oluşturucularının başında, dönemin tanınmış filozofları gelmekte-

dir. Çocuğu insan yaşamında hastalık ve kaza gibi bir felaket olarak gören Aristoteles, çocukların evden atılmalarını, sakat bırakılıp dilendirilmelerini onaylayan Seneca gibi filozoflar, aslında dönemin yetişkin tutumlarının[14] "normal" olumsuz örneklerini sergilemişlerdir. Ancak soylu çocukları için geçerli olsa bile, bu dönemde annenin yanı sıra çocuğun yetişmesiyle ilgilenenlerin (ebe, hemşire-sütanne, özel öğretmen ve yoldaş, hekim) çokluğu, çocukların iyi yurttaşlar olarak nasıl eğitilecekleri konusuna kafa yorulması ve felsefi gelenek içinde olsa bile, çocuklarla ilgili dönemlemeler yapılmış olması, modern çocukluk imgesinin oluşumu açısından önemli bir anlam ifade etmektedir.[15]

Yetişkin tutumlarının cinsiyete[16] göre daha bir ayrımcı olması, dönemin gözlenen bir diğer özelliğiydi.

Kilise ve "Günahkâr Çocuk"

Modern çocukluk paradigmasının büyük ölçüde mistik günahkâr çocuk anlayışının olumsuzlanması üzerine kurulduğu söylenebilir. Ortaçağ'da her ne kadar Hıristiyanlığın etkisiyle Antik Çağ'ın çocuklara yönelik çoğu düşünce ve uygulamalarından vazgeçilmiş olunsa da,[17] çocuklar maddi anlamda bir başka olumsuz bakış açısının kurbanları olmuşlardır. Bu çağda da bir önceki çağ gibi yaygın çocuk imgesinin olumsuz olması, çocuklara taşınabilir bir mülkiyet parçası olarak bakılmasına neden olmuş, çocuklar serflik ideolojisiyle uyumlu bir biçimde görülmüşlerdir.[18] Kilise'nin belirleyip yaygınlaştırdığı olumsuz çocuk imgesi, asıl olarak ilk günah temelinde meşrulaştırılmış ve günahkâr olarak nitelenen çocuk hor görülmüştür.[19] Bu günahkârlıktan kurtulmanın ilk yolu, çocuğun vaftiz edilmesiydi. Emekleme döneminde pis bir hayvanı simgelediği düşünülen çocuğun, tüm kötülüklerin anası olan şeytanı anımsattığı kabul edilmiştir. Püritenlerin kilise ideolojisi çerçevesinde erdemli davranış olarak tanımladıkları dindar yetişkin eylemleri açısından çocuğun bir an önce büyümesi, günahtan kurtuluşu sağlayacağı düşünülen bilinç edinimi nedeniyle onaylanmış; çocuğun Tanrı'dan gelen bilginin ışığında sınanmada başarısız olduğu için yetişkin dünyasında yer alamayacağı görüşü paylaşılmıştır.

Kilisenin dinsel düşünce alanındaki bu olumsuz bakış açısı toplumsal hayatta da bir biçimde varlığını değişik boyutlarda göstermiştir. Bu dönemde çocuklar, tıpkı yaşlılar gibi görülmüştür. Çocukların yaşlılar gibi önemsiz varlıklar olarak görülmesinin[20] temelinde bazı demografik nedenler de yatı-

yordu. Çocuklara gösterilen kayıtsızlıkta, o dönemde çok yüksek olan doğum ve ölüm oranları da etkiliydi. 18. yüzyılda bile ortalama yaşam süresi, 23 yıl idi. Kadınlar hemen hemen her yıl hamile kalıyorlar, ortalama onbeş-yirmi çocuk yapıyorlar ancak yedi çocuk doğurduklarında soyun devamını sağlayabiliyorlardı. Salgın hastalıklar sonucu ölen çocukların durumu doğal karşılanıyordu. Nüfusun büyük bölümü yirmi yaşın altında olduğu için, çocuklardan beklenen, bir an evvel yetişkinlerin yaşamına girip çalışmalarıydı.[21]

Feodal ilişkiler ve yaşam biçiminden dolayı çocuklar, yetişkinler dünyasıyla içiçeydi. Yedi yaşına gelen çocuğun yetişkin sayılmasının nedeni, o yaştaki çocuğun söyleneni anlaması ve kendini ifade etmesidir. Yedi yaşından itibaren çocuk, giysileri, davranışı ve rolleri açısından bir yetişkin sayılırdı. Çocukluğun yetişkinlik gibi ayrı bir yaşam devresi olduğu düşüncesini hazırlayan çeşitli etmenler (üretim biçiminin değişmesi, çeşitli düşünce akımlarının oluşması, burjuvazinin ortaya çıkması, matbaanın icadı vd.) beraberinde Batılı toplumlarda çocuğun statüsünün değişimini getirmiştir. Jacques Gelis, çocuğun statüsünün değişiminin nedenlerini kavramak için ana-baba ile çocukların duygusal ilişkilerinin ötesine geçip kültürel ve sosyal gerçekliklere bakmak gerektiğini öne sürer.[22] Bu bağlamda, Postman, Ortaçağ'a girilmesiyle birlikte dört gerçekliğin ortadan kalktığını yazar: *okuryazarlık*, *eğitim/okul*, *ayıp düşüncesi* ve bunların sonucu olarak *çocukluk*. Postman, okuryazarlığın olmadığı Ortaçağ dünyasında çocuk ile yetişkin arasında bir ayrım yapmanın gereği olmadığını, çünkü çocukların yetişkin dünyasının hemen her şeylerini bildiğini belirterek sözel ortamda ne yetişkinlikle ne de çocuklukla ilgili pek kavram olmadığını, bu yüzden Ortaçağ dünyasında çocukluğun yedi yaşında bittiğini vurgular. Yedi yaş, hemen her çevrede akıl yaşı olarak görülürdü. 7 ile 16 yaşları arasındaki dönemi ifade eden hiç sözcük yoktu. Çocuk sözcüğü ise belli bir yaş ya da çağ dönemini değil, bir akrabalığı ifade ederdi. Bu sözel ortam nedeniyle de okula gerek duyulmamıştır.[23]

Çocuğa yönelik yeni bir sevgi/duyarlılık tarzının oluşması, ancak Rönesans sonrası[24] önemli toplumsal olaylar/akımlar ile olanaklı olmuştur. Yeni sınıf, değer, kavram ve hayat tarzı anlayışlarıyla birlikte daha önceden sadece demografik terimler (doğurganlık, hayatta kalma, soyu sürdürme vb.) açısından ilgilenilen çocuklar, *bireyleşme*[25] sürecinin yeni ürünleri olarak tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır. Bireyin hayatının değerli olduğu düşüncesi, benlik bilinci, kendi çıkarını düşünme gibi kavramları yaratmıştır.

Geleneksel kısıtlayıcıların (cemaat, dil, soy ve akrabalar, aile, efendiler, gelenek gibi sosyal engeller; kundaklama ve sütanne gibi âdetler) zayıflaması, çocukların birer birey olarak dikkate alınmalarında çok etkili olmuştur.

Böylece "tanımsal olarak yeni yetişkinlik, çocukları dışlamıştır. Çocuklar, yetişkinler dünyasından kovulurlarken onlara yerleşebilecekleri yeni bir dünya bulma gereği doğmuştur. Onların yeni dünyası, çocukluk dünyası olacaktı".[26]

Aries'in Tezi: Toplumsal Kurgu Olarak Çocukluk

Ortaçağ'da çocukluk düşüncesinin ve pratiğinin olup olmadığı sorusuna yanıt arayanların başında Fransız tarihçi Philippe Aries gelmiştir. Aries, akademik bir girişim olarak çocukların tarihini meşrulaştıran kişi ve çocukluk tarihinin kurucusudur.[27] Aries'nin düşünceleri çocukluk tarihi alanında önemli bir tartışmanın başlamasına da neden olmuştur.

Aries, Ortaçağ sanatının 12. yüzyıla kadar çocukluğu tanımadığını çünkü çocukları resimlemediğine dayanarak Ortaçağ dünyasında çocukluğa yer olmadığını öne sürmüştür. Ortaçağ dünyasında çıplak çocuk resimlerinin kaslı yetişkinler gibi çizildiğini yazan Aries, sanat alanında çocuk morfolojisinin reddedildiğini, çocukluğun Ortaçağ'da çabucak atlatılması ve hemen unutulması gereken bir geçiş dönemi olarak görüldüğünü, çocukların günlük yaşam etkinliklerini (iş, dinlenme, spor vb.) yetişkinlerle karışık biçimde geçirdiklerini, 15. yüzyıldan itibaren ise ressamların çocukları bir grup ya da kalabalık içinde resimlediğini belirtmiştir. Aries'ye göre, Ortaçağ'da çocuklar vardı; olmayan ise çocukluk düşüncesi ve bilinciydi. Aries, Ortaçağ'da gerçek bir çocuk portresinin çizilmemiş olduğunu, çocukluk düşüncesinin 16. yüzyıldan itibaren geliştiğini belirtir. Ona göre, Ortaçağ'da aileler, birkaçının hayatta kalabilmesini sağlayabilmek için çok çocuk yapmışlardır. O dönemde hiç kimse, çocuğun bir insanın kişiliği gibi bir kişiliğe sahip olabileceğini düşünmezdi. Aries'ye göre, çocuklara yönelik bu kayıtsızlık, demografik nedenlerden kaynaklanıyordu. Aries, 16. yüzyılda ölü çocuk portresinin yapılmaya başlanmasını, duygular tarihinde çok önemli bir aşama olarak görür. Ona göre, gerçek çocuk portrelerinin çiziminin yaygınlaşması ancak 17. yüzyılda görülür. Bu dönemde çocukları da içeren aile resimleri çizilmeye başlanır. Aries, çocukluğun keşfinin, 13. yüzyılda başladığını, bu gelişimin 15. ve 16. yüzyıllar sanatında ilerleme kaydettiğinin izlendiğini savunur.[28]

Aries, 13. yüzyıla kadar çocuklara gösterilen kayıtsızlığın sadece resim alanında değil, dönemin giysilerinde de görüldüğünü iddia eder. Aries, kundaklıktan çıkar çıkmaz tüm çocukların, sınıflarının kadın ve erkekleri gibi giydirildiklerini[29] ancak, 16. yüzyıldan itibaren çocukların yetişkinler gibi giydirilmesine son verildiğini yazar. Çocukluk fikrinin kızlardan önce erkek çocukları kapsadığını, kız çocuklarının geleneksel yaşam tarzları içinde kalmaya daha uzun süre devam ettiklerini, çocukluğun öncelikle ve yalnızca orta sınıf ve aristokrat aileler arasında benimsendiğini ve yaygınlaştığını, alt sınıfların (köylü ve zanaatkârların) çocuklarının yetişkinler gibi giydirilmeye devam edildiğini ileri sürer. Aries, Ortaçağ'da çocukluk fikrinin olmamasının bir başka göstergesi olarak da, tüm yaş ve sınıfların aynı oyunları oynamalarını gösterir.[30] Aries, Ortaçağ'da çocukluk fikrinin olmamasının, çocukların ihmal edildiği anlamına gelmediğini, çocukluk fikrinin çocuklara sevgi/şefkat gösterilmesiyle karıştırılmaması gerektiğini, çocukluk fikrinin çocukluğun doğasına yönelik belli bir bilinci ifade ettiğini, çocuğu yetişkinden ayıran şeyin bu bilinç olduğunu ve Ortaçağ'da olmayan şeyin ise bu bilinç eksikliği olduğunu öne sürer.[31] Aries, bu dönemde çocukluğun olmadığına ilişkin bir diğer göstergenin de okul olduğunu belirtir. Ona göre, Ortaçağ'da tüm yaşlardan çocuklar, ergenler ve yetişkinler aynı sınıfta karışık biçimde öğrenim görmüşler ve çocuklar, okula gitmeye başlar başlamaz hemen yetişkinlerin dünyasına katılmışlardır.[32]

Aries, Ortaçağ uygarlığının antik dönemin *paideia*'sını unutmuş olduğunu ve modern eğitime benzer bir şeye sahip olmadığını saptar. Ona göre, Ortaçağ uygarlığı eğitim fikrine sahip değildi. Ortaçağ dünyasında çocuğun fiziksel, moral ve cinsel sorunları olabileceği düşüncesi yoktu. Neolitik dönemin yaş grupları ile Hellen uygarlığının *paideia*'sının benimsemiş olduğu çocukların dünyasıyla yetişkinlerin dünyası arasındaki farklılık ve çocukluktan yetişkinliğe geçişteki eğitimin rolünü Ortaçağ dünyası kavramada başarısız kalmıştır. Aries'ye göre, 17. yüzyılda okulun gelişimi, ailelerin çocuklarının eğitimine yönelik yeni ilgilerinin bir sonucudur. Böylece aile ve okul birlikte, çocuğu yetişkin dünyasından uzaklaştırmıştır.[33]

Aries'nin bu tezi aslında kendinden önce 1939'da Norbert Elias tarafından *The Civilizing Process* adlı kitapta dile getirilmişti. Elias, çocuklar ile yetişkinler arasındaki mesafenin davranışlar açısından uygarlık süreci ilerledikçe arttığını iddia etmiştir. Elias'a göre, çocukluğu yetişkinlik dünyasından ayıran sınır çizgileri, uygarlık sürecinden ayrı olarak düşünülemezdi.[34]

Aries'nin çocukluk tarihinde büyük tartışmalara yol açan bu tezi, çoğu zaman ciddi eleştiri ve itirazların dile getirilmesine neden olmuştur. Aries'yi en katı biçimde eleştiren Shahar olmuştur. Shahar, Aries'nin aksine, Batı Avrupa'da Ortaçağ'ın ortalarından itibaren çocukluk kavramının/düşüncesinin varolduğunu çünkü ailelerin çocukları için hem maddi hem duygusal yatırımlar yaparak onları gözettiklerini ileri sürmüştür.[35]

Shahar'a göre Aries ve savunucuları, değişmez ve evrensel gerçekleri görmezden gelerek çocukların geçmişte yetiştirildikleri geniş kültürel bağlamı ihmal etmişlerdir. Shahar, Ortaçağ'daki yüksek bebek ve çocuk ölüm oranlarının, duygusal bağlanmanın yokluğundan değil, tıbbi bilgi ve becerilerin sınırlılığından kaynaklandığını öne sürdü. Shahar, şöyle sorar: Ortaçağ'da çocukların yetişkin toplumuyla iç içe yaşadığı doğrudur fakat buradan kalkarak bu dönemde çocukluk düşüncesinin/kavramının olmadığını ve çocukluğun insan yaşamında ayrı bir devre olarak kabul edilmediğini mi çıkarsayacağız? Shahar'a göre Aries, Ortaçağ'da tüm farklı toplumsal kesimlerin (erkekler ve kadınlar, yanaşmalar ve efendiler vb.) yakın ve iç içe yaşadıklarını ve Batı kültürünü niteleyen mahremiyet dürtüsünün olmadığını öne sürer. Fakat bu sav, kadın ve erkeklerin hayat tarzlarının farklılaşmadığı, kadınların, erkeklerin tüm etkinliklerini paylaştığı anlamına mı gelir? Shahar, Aries ve izleyicilerinin, Ortaçağ'da bebek ve küçük çocuklara aile içinde ilgi gösterilmediği, onlara bir birey olarak davranılmadığı ve duygusal engeller oluşturularak çocukların hayatta kalmalarını sağlamak için bile çaba gösterilmediği, bebek/çocuk ölümlerinin ailelerce sessizlikle karşılandığı tezlerini de reddeder.[36] Shahar, Ortaçağ'da çocukların hayatlarının idealleştirilmesine yer olmadığını, çünkü toplum yapısının buna olanak tanımadığını öne sürer. Ancak, Shahar'a göre, Ortaçağ'da ailelerin çocuklarına yönelik görevlerine ilişkin yaygın normlar söz konusu olmuştur. Çocuk bakımı pratiklerine ilişkin bir gelenek de vardı. Çocukluk, hayat döngüsü içinde ayrı bir yaşam devresi olarak görülmüştür. Bu dönemde oluşturulan eğitim kuramları, modern psikolog ve eğitimcilerce benimsenen kuramlara yakındı. Shahar, birçok kilise kaydında, çocuklara uygun biçimde bakılıp bakılmadığının söz konusu edildiğini ve didaktik eserler üreten yazarların da, aileleri, yedi yaşın üzerindeki çocuklara yönelik sevgi gösterisinden sakınmaları konusunda uyardıklarını belirtir.[37]

Shahar, modern dönemde çocuklukla ilgili olarak kullanılan birçok kavramın (masumiyet, devre vb.) Ortaçağ'da türetildiğini öne sürer. Ona göre,

Ortaçağ didaktik literatür yazarları, çocukluğu, Piaget ya da Erickson'un çocukluğun gelişim evrelerini ifade eden sınıflandırmalarını anımsatan evrelere (infantia, pueritia, adolescentia) bölmüşler, bu dönemlemeler çerçevesinde, her evrede çocuğun farklı maddi ve ruhsal girdilere gerek duyduğunu ve çocuğun istemlerinin yaşına uyarlanması gerektiğine inanmışlardır.[38]

Aries'nin tezi, Shahar'ın yanı sıra başka bazı çocukluk tarihçileri[39] tarafından da eleştirilmiş ve Ortaçağ'daki yaygın çocuk yetiştirme düşünce ve pratiklerinden yola çıkılarak Ortaçağ'da gerek Avrupa gerekse de Ortadoğu ve Uzak Asya'daki çocukluk kavramından bahsedilmiştir.

Orta Sınıf Çocukluk İdeolojisinin Oluşumu

15. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da çocuklukla ilgili yeni bir ideoloji gelişmeye başladı. Burjuva ailelerde gelişen/yerleşen bu *orta sınıf çocukluk ideolojisi*'nin temelinde yatan görüş, çocukların aile ve okulda yetiştirilmesi inancına dayanıyordu. Bu anlayış, çocukluğun geçirileceği biçimin, çocuğun ileride olacağı yetişkin türünü belirlemede can alıcı önemde olduğunu içeriyordu. Çocukların kendilerine ait hak ve ayrıcalıklarının olduğuna ilişkin giderek yükselen bir bilincin oluştuğu görülür. Bu ideolojiyi ilk eğitimin önemine ve çocuğun ruhunun kurtuluşuna duyulan inanç, çocukların öğrenme biçimlerine yönelik artan ilgi ile onların Tanrı'nın habercileri olduğuna inanılması oluşturmuştur. Artık, orta sınıf ailelerde, çocukluğun hayatın en iyi dönemi olduğuna yönelik olumlu bir inanç beslenir, Rönesans döneminden itibaren çocuklar, devletin geleceğinde bir anahtar olarak düşünülmeye başlanır. Çocukların eğitilmesinin öneminin kavranması, Ortaçağ'daki baba-çocuk ilişkisinin yerini giderek anne-çocuk ilişkisinin alması ve ailede babanın otoritesinin Antik Çağ'da olduğu gibi, yeniden güçlendirilmesi gibi gelişmelerle yeni bir çocuk yetiştirme idealine yönelinir. Cunnigham'a göre, bu yeni çocuk yetiştirme modeli, Klasik kültürden devşirilmiştir. Bu dönemde Erasmus gibi düşünürler çocuk yetiştirme ve eğitimine ilişkin kitap ve broşürler yazmaya başlarlar. Vurgulanan noktalar arasında, babanın çocuğu üzerindeki tüm denetimi eline alması, annenin rolünün ise çocuğu beslemekle sınırlı kalması vb.'dir. Çocuğun baba tarafından kolayca biçimlendirilmesi gereken bir *balmumu* olduğu düşüncesi, çocuklara yönelik görgü kuralları kitaplarının yazımına eşlik eder. Bu süreçte din, etkisini korumaya çalışır. Çocuğun kilise ve devletin küçük bir evreni sayılan aile içinde dindar, disiplinli ve itaatkâr biçimde yetiştirilmesi talebi, Katolik-

lerde olduğu gibi Protestanlarda da yaygın kabul görür. Kilise, aileleri, çocuklarının dindar ve eğitimli kılınmasında çeşitli uyarılarla (babaya mutlak itaat, bebeği anne sütü ile besleme, disiplinli yaşam sürme vb.) uyarmaya devam eder.[40]

Ancak, kilisenin müdahalelerinin karşısında çocukluğa ilişkin seküler düşüncelerin[41] oluşturulmaya devam edildiği görülür. Locke ve Rousseau gibi filozoflar, Kalvenci günahkâr çocuk tezini reddederek, çocukların doğuştan ne iyi ne de kötü olduklarını savunurlar. Locke, çocukların belli bir niteliğe doğumla değil, deneyimle sahip olabileceklerini belirterek doğalcı bir bakış açısını savunur Çocuklara rasyonel varlıklar olarak davranılmasını isteyen, onların meraklarının teşvik edilmesini ve sorularının dikkatlice yanıtlanmasını talep eden Locke, oyun ve özgürlük gibi konularda çocukların lehine olan düşünceler formüle eder.[42] Rousseau ise, Rönesans'ın çocuk hakkındaki temel görüşüne (:babalar çocuk idaresini üzerlerine almalıdırlar) karşı çıkarak radikal bir tutum takınır. Temel savı, çocuğun ancak doğada yetiştirilerek mutluluğa ulaşılabileceği yolundadır. Rousseau, çocukluğu, aklın uyuması olarak görmüş, çocukların kendine ait görme, düşünme ve duyma biçimleri olduğunu öne sürmüştür. Çocuğun çocuk olma hakkı olduğunu düşünen Rousseau, önyargıların, otorite ve zorunluluğun, kötü örneklerin ve toplumsal kurumların çocuğun doğal tutumlarını bastırdığını belirtmiştir. Ona göre, çocuğun potansiyelini yıpratmamak için, doğanın kullandığı yöntemlere dayanmalıdır. Rousseau, çocuğun hayvana yakın olduğunu ve hayvansal doğasının talep ettiği gibi yaşamasına izin verilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre çocuk, doğasına ve doğal donanımına yabancı olan bir tarzda davranmaya zorlanmamalıdır. Ussal iyi ve kötü kavramları çocuk için yabancı, cezai uygulama ise anlamsızdır. Çocuk, çocukluğunda mutlu olmalıdır. Rousseau bu düşüncelerini *Emile* adlı ütopik eğitsel kitabında dile getirmiştir.[43]

Rousseau'nun çocuk üzerine olan eğitsel ve ahlaki düşüncelerini pratiğe aktarmaya çalışan aileler olmuştur. Hatta yalnızca İngiltere'de o dönemde Rousseau'dan esinlenilmiş ikiyüz eğitsel inceleme yayımlanmıştır. Locke ve Rousseau'nun çocuğu önemseyen ve anlamaya çalışan bu iyimser görüşleri, giderek sanat ve edebiyat alanında da yankı yapar. 18. yüzyılda çocuklara artık roman ve şiirlerde yer verilmeye başlanır. Çocuklar sanat ve edebiyat yapıtlarında masumiyet, duygu ve sadeliği simgeleyen ve doğal halde betimlenen figürler olmaya başlar. Masumiyetleri ve doğallıkları öne çıkarılan ye-

ni çocukluk düşüncesine karşı üç itiraz yöneltilir. İlki, Püritenlerin ilk günaha olan vurgularını devam ettirerek yetişkinlerin, çocukları hakkında endişelenmelerine yol açmasıydı. Kilise, çocukların masum olmadığı konusunda yetişkinleri uyarmaya devam eder. İkincisi, Rousseau'dan etkilenen ancak onun onaylamadığı eğitsel literatürün ahlakileştirmeye vurgu yapan yönüydü. Üçüncüsü, yetişkinlerin çocuklarına, kendi statülerini kanıtlayacak nesneler olarak davranma eğilimlerinin artmasıdır. Çocuklara hitap eden bir tüketimcilik, ana-babaların, çocuklarını, onlara çok para harcanması gereken lüks nesneler olarak görmelerinden kaynaklanıyordu.[44]

Bu düşüncelerle 18. yüzyılda çocukluğu yüceltici iyimser görüş, kötümser görüşün ağırlığına son verir. Kötülük ve kusurların çocukların kendilerinden ya da insan doğasından kaynaklandığı reddedilir, bunların çocukların içinde yaşadıkları koşullardan ileri geldiği düşünülür. Çocukların suç ya da erdeme yönelmelerinde, toplumsal koşulların da rolü vurgulanmaya başlanır.

Çocukların anne-babalarının gözlerinde bir yük ya da emek gücünden neşe kaynağı varlıklara dönüşüp özel ve ayrıcalıklı bir konum kazanmaları, öncelikle büyük kentlerde, üst ve orta sınıflarda ve özellikle erkek çocuklar için gerçekleşir.[45] Çocukların bir çocukluğu olduğu düşüncesi, bazı alanlarda da (bilim, tıp-sağlık, siyaset-ideoloji, eğitim-öğretim vd.) yansımasını bulur, hatta bu alanlarda ifade edilen yeni düşünce ve kavramlar da çocukluk düşüncesinin gelişimini hızlandırır. Ancak, bu süreç sancısız geçmez. Kilise, aileleri çocuklarına aşırı ilgi göstermemeleri konusunda sürekli uyarır. 16. yüzyıldan itibaren bir yandan çocukluğa yönelik duygu ve düşünceler beraberinde çeşitli yasal düzenlemeleri ve güçlü bir toplumsal düşünceyi yerleştirirken, öte yandan da Kilise, yeni gelişmelere karşı eleştirilerini sürdürmenin yanı sıra matbaayı da arkasına alarak kendine özgü ve kendi ideolojisinin yeniden üretimi için yeni çocuk imgeleri (mistik çocuk, küçük İsa) oluşturur.

Çocuğun Okullaştırılması

Ortaçağ'da eğitim,[46] nüfusun büyük çoğunluğu için okul anlamına gelmiyordu. Eğitim, formal bir çıraklık ya da ev içinde ve tarla işlerinde beceri isteyen görevleri yapmak gibi yetişkinlerin çalışma/iş dünyasına girmede aşamalı bir başlangıcı ifade ediyordu.[47] Aries, eğitimi/okulu, farklı bir çocukluk dünyasının ortaya çıkışında bir anahtar olarak görmüştür. Katedral

okullarında çocuk, 9 ve 12 yaşları arasında okula gitmeye başlar başlamaz hemen yetişkinler dünyasına girerdi.[48] Aries, 15. yüzyıldan itibaren okulun sosyalleşmeyi sağlayan çıraklığın yerini almaya başladığını,[49] okullarda yaşa göre sınıflandırmaya gidildiğini ve böylece yetişkinler ile çocukların birbirlerinden ayırtıldığını; öğretmenlerin disiplin uygulamaya başladığını belirtir. Aries, bu değişimlerin, okul ile çocukluk arasında modern bir bağlantıyı geliştirmeye ve ayrı bir çocukluk dünyası yaratmaya başladığını öne sürer.

Aries ve Postman'e göre, Avrupa uygarlığı okulların önemini kavrayarak çocukluğu bir bakıma zorunlu kılmıştır. Postman, her nerede okullar olmuşsa, orada çocukluk düşüncesinin hızla geliştiğini, 16. ve 17. yüzyıllarda çocukluğun okula gitmeyle tanımlanmaya başlandığını, bebekliğin konuşma ediminin becerildiği noktada sona ererken, çocukluğun ise okumanın öğrenilmesiyle başladığını iddia etmiştir. Okul öğrenimi, çocukluğun özel doğasıyla özdeşleştirilir. Postman, Ortaçağ'ın sonlarında matbaanın icadıyla kitap basımının artışının ve bilgi patlamasının gerçekleştiğini, böylece çocukluk üzerine ilk ayrıntılı-uzmanlık bilgileri içeren kitapların yayımlandığını ve çocukluk kavramının biçimlenmeye başladığını belirtir. Postman, kitap ve okulun çocukluğu yaratırken modern bir yetişkinlik anlayışını da oluşturduğunu öne sürer.[50]

Batı Avrupa'da Reformasyon'dan önce birçok okul, Ortaçağ metinlerinden uzaklaşarak müfredatını değiştirmişti. Bunun yanı sıra okul eğitimi alanında bir başka değişim görülmeye başlanmıştı. Erkek ve kız çocukların okula birlikte gönderilmesi giderek daha çok benimsenmişti. Öte yandan, okula başlama yaşı konusunda bir standart yoktu. Okul dışındaki eğitimde ise toplumsal sınıf farklarının gözetildiği görülürdü. Sosyal merdivene tırmandıkça, eğitimli ailelerin çocuklarının eğitimlerine/yetişmelerine kendilerini daha çok adadıkları gözleniyordu. Eğitimle ilgili bir başka değişim de çıraklık alanında görülüyordu. Ekonomik ve sosyal değişimler, erken modern dönemde çıraklığın değerini düşürürken okulun değeri giderek yükseliyordu. Okul eğitimi, çocukluktan yetişkinliğe geçişi bütünüyle yapılandırmaya başlıyordu. Öğrenim görmenin mesleki başarı ve kariyer elde etmede bir gereklilik haline gelmesi, aileleri, çocukları için her avantajdan yararlanmaya zorluyordu.[51] Kısa bir zamanda çocuklukla sınırlı bir faaliyete dönüşen okul, çocukları yetişkin dünyasından koparmaya başlamıştı. Okul, çocukları yetişkinlere bağımlı ve yetişkin disiplinine tabi kılıyordu. Ancak, okulun ilk zamanlarda sadece orta sınıf erkek çocukları için bir anlam ifade

etmesi, kız çocukların da evde kalarak okuldan yararlanamaması anlamına geliyordu. Cinsiyet farklılığının yanı sıra toplumsal sınıf farkları da işçi sınıfı kökenli çocukların eğitimi açısından gündeme geliyordu. Kitle eğitiminin yaygınlaşması öncesinde işçi sınıfı çocuklarının okuma-yazmaya ihtiyaçları olamayacağı düşünülmüştü. Bu düşünce ve uygulama, kitle eğitiminin yaygınlaşması öncesinde, sınıf ayrımcılığının çocukluk konusunda yoğun biçimde işletildiğini göstermektedir.[52] Ancak, bu sınıf ayrımcılığı, Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da kapitalizmin gelişimi ile belli ölçülerde de ortadan kalkmaya başlamıştı. Ekonomik gelişim, çocukluğun yaşantısında hem işten okula doğru olan değişimi hem de çocukluğun bir bağımlılık zamanı olması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarıyordu.[53]

Kapitalist üretimin ve özellikle fabrika sisteminin yaygınlaşması, toplumsallaşmanın ve üretimin temel birimi olan ailenin rolünü zayıflatır. Hızlı ekonomik gelişme, işgücünün mesleki dağılımında ve yeni mesleki beceri ihtiyacında çeşitli değişimlere yol açar. Köylü nüfusun toplumsal ve coğrafi yalıtımına son verilmesi, büyük ölçekli emekçi göçlerine yol açar. Kentlerde çeşitli ekonomik eşisizliklerle birlikte asimilasyon, bütünleşme ve denetim gibi çeşitli sorunlar ortaya çıkar, süreç içinde giderek işçi sınıfı düzen açısından bir tehdit oluşturmaya başlar. Krizlerin sonucunda tüm kapitalist ülkelerde ortaya çıkan sonuç, kitlesel eğitimin doğuşu olur.[54]

Üretimde giderek daha fazla görülen teknolojik gelişmelerle birlikte insan emeğinin üretkenliğinin artması, çocukların daha fazla sayılarda işgücünden çıkarılmasına ve okul kayıtlarının artmasına yol açmıştır. Bu tür değişimlerin bir başka sonucu da çocuğun ailesine olan bağımlılığının artması olmuştur. "Pek çok kişi okulun çekirdek aile için bir tehdit oluşturduğunu düşünse de aslında tersinin doğru olması da mümkün. Çocuklar ve gençler emek pazarından uzaklaştırılıp okula yerleştirildiğinde daha uzun bir dönem için aileye bağımlılaştırıldılar. Yüzyılın ortasında, Birleşik Devletler'deki pek çok ailede bu bağımlılık üniversite yıllarına kadar uzadı. Okul eğitiminin yapısı gereği, çocukların okula gönderildiği yerler olarak ailelerin korunması gerekiyordu. Okul bazı işlevlerini üstlenerek aile yapısını zayıflatacağı yerde, aile, çocuğun ve gencin artan bağımlılığıyla muhtemelen güç kazandı."[55] Böylece çocukların yetişkinler dünyasına girebilmeleri ve bir okuma kültürü edinmeleri için gereken süre, çocukluk olarak tanımlanmaya başlandı.[56]

Romantik Çocuk Duyarlılığı: Çocukluğun Mitleştirilmesi

19. yüzyılda burjuvazinin kendini sanat ve edebiyat alanında anlatımının bir ifadesi olarak gelişen Romantizm, çocukluğa yeni bir duyarlılıkla yaklaşılmasına yol açmıştır. İlk günah düşüncesinin giderek zayıflamasıyla birlikte, çocukların Tanrı'nın elçileri değil de, doğal birer varlık oldukları düşüncesi güçlenmeye başlar. Çocuklar artık 19. yüzyıl romanının merkezinde yer bulurlar kendilerine. Çocuğun çocuksu/masum niteliğine inanç duyulması, çocukluğun kişiselleştirilmesi ve ona saygı duyulması, bu döneme damgasını vurur.[57] Çocukların yetişkinler gibi kişiselleştirilip çocukluğun saygı duyulacak bir dönem olduğu düşüncesi, romantik edebi yapıtlarda ilginç imge ve mitlerin yaratılmasına yol açar. S. de Beauvoir, *altın çağ* mitiyle çocukluğun yetişkinlerde olmayan çeşili üstünlükleri (masumiyet, saflık vb.) içerdiği düşüncesinin işlendiğini belirtir.[58] *Kurtarıcı çocuk* miti ya da imgesi, ilkel topluluklardan modern dönemlere kadar varlığını sürdürür. Ancak, 20. yüzyılın artan karmaşıklığıyla birlikte arketipsel çocuk mitinin ya da simgesinin daha da sofistikleştiği ve canlandırılmış oyuncaklardan (Pinocchio gibi) gerçeküstü yaratıklara değin değişen romantik figürler biçimi aldığı görülür. Gerçekte, yazılı tarihin ilk dönemlerinden bu yana masalsı kurtarıcı çocuk miti oldukça yaygındır. Davud Peygamber'in Dev'e (Galiath) karşı ve Anglo-Saxon bir destan olan Beowulf'un canavar Grendel'e karşı mistik mücadelelerinde tekrarlanan bu tanıdık motif, giderek önemli bir dönüşüm geçirir. Ortaçağ'da devlere ilişkin çeşitli hikâyeler ("Jack the Giant Killer" vd.) çerçevesinde olağanüstü zaferlere imza atan çocuk-genç kahramanlar, yerlerini 19. yüzyıl romantik yazınında daha gerçekçi ama bir o kadar da idealize edilmiş anlayışa bırakır. *Huckleberry Finn*, *Oliver Twist, David Copperfield, Silas Marner, Heidi, Pollyanna* gibi çocuk kahramanlar sıkıcı, ikiyüzlü, gayri insani vb. bir hayatın içine evliya çocuk rolünde girerek yetişkinlerin olumlu yönde bir yenilenme geçirmelerini sağlarlar. Bu tür arketipsel (kurtarıcı çocuk) imgesi, edebiyat yapıtlarında melekimsi bir ziyaretçi rolü oynayarak hem kişisel hem de toplumsal düzeyde yenilenme (arınma) simgesi olurlar.[59] Gerçekte, toplumsal hayatta girişimci, yenilikçi ve sorun çözücü kişilikleri simgeleyen bu çocuk kahramanlar, dingin bir hayat süren geleneksel kişi ve ilişkileri bir biçimde rahatsız ederek "ilerici" bir rol oynarlar. Çocukta içsel/doğal bir iyilik ve mücadele gücü gören bu romantik duyarlılık, aslında burjuvazinin bir biçimde kendi değerlerinin yüceltilmesini içeriyordu, çünkü çocuklar, tarihin birçok döneminde anti-hü-

manist felsefelerin kurbanları olarak görülmüş, bu durumdan da ancak burjuvazinin çeşitli pojelerini (eşitlikçi ve demokratik hayat, dengeli kişilik vb.) uygulamasıyla kurtuldukları düşüncesi ortaya salınmıştır.

Çocukluğun Yüzyılı (mı?)

Çocukluk kavramının yetişkinliğe mutlak bağımlılık temelinde sosyal ve kültürel bir yaşam evresi düşüncesi olarak tanımlanmasının, burjuvazinin 20. yüzyılda daha etkili bir biçimlendirici rolüyle gerçekleştiği öne sürülebilir. Ayak altında dolaşan varlıklarına kayıtsız kalındığı dönemlerden, üretici gücü askıya alınarak devasa bir tüketici kitlesine dönüştüğü iddia edilen çocukların bu yeni/modern varoluş biçimlerinin gelişmesinde, içinde yaşadığımız yüzyılın birçok düşünce ve uygulamasının etkili olduğu söylenebilir. Yüzyılın başında İsveçli feminist Ellen Key, *The Century of the Child* adlı kitabında, 20. yüzyılın hem kadının hem de çocuğun yüzyılı olacağını öngörmüş, bu yüzyılın çocukların yetiştirilme biçimiyle belirleneceğini iddia etmişti. Key, çocukları, uygarlığın en büyük serveti olarak görmüş ve devletin tüm çocuklara uygun bir çocukluk hayatı sağlama sorumluluğu altında olduğunu belirtmişti.[60]

20. yüzyılda çocuğun ve çocukluğun "yararına" olduğu öne sürülen değişimlere[61] ihtiyatlı yaklaşmak gerekiyor. Gerek ulus-devletler içerisinde modernleş(tir)me projelerinin edilgin özneleri olarak gerekse de bilimsel alanda konu oldukları kuram ve uygulama-çalışma programlarıyla çocukluk, tümüyle yukardan belirlenen ve çok yönlü denetlenen bir kültür içine sokuldular. Psikolojide çeşitli kişi ve akımlarla (Freud, Davranışçılık, Gestalt ekolü vd.) ifade edilen "normal çocuk yetiştirme" programları, çeşitli mekanizmalara (ödül, cezalandırma, pekiştirme vb.) yönelik fetişist bir eğilimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İyi ve mutlu bir çocuk(luk) elde etmede bilimin ışığı altında ihtiyaç duyulan "modern eğitim", bireysel beceri, yetenek ve eğilimlerin kazanılmasında yetişkinliğin çocukluk üzerindeki ağırlığını daha çok artırdı. *Rasyonel* öğrenme süreçlerine yönelik bakış açısıyla, *iradeye* yapılan vurgunun birlikte işletilmeye çalışılması, aslında nasıl bir çocuk(luk) istenildiğini belirlemeye çalışan bir düşüncenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.[62]

Sonuç: Çocukluğun Sonu mu?

Modern çocukluk düşüncesinin oturtulduğu kurumsal/sosyal zeminlerin daha çok aile-okul-medya kaynaklı değerler silsilesini içerdiği görülmekte-

dir. Ailelerin artık çocuklarına *ekonomik* değil *psikolojik* nedenlerle bağlanmasının, modern çocukluk imgesinin oluşmasında bir kırılma noktası olarak kabul edilmesinin yanı sıra, modern dönemlerle birlikte çocukların fabrika-işlik ve sokak merkezli bir hayattan sıcak, samimi ve duygu/şefkat dolu çekirdek aile merkezli bir ev yaşantısına geçtikleri tezi, *iyimser* bir bakışı ifade etmektedir. Bu iyimser bakışta çocukluk hanesine konulan artıların daha çok Batılı ülkeler nezdinde düşünüldüğü açıktır. İyimser görüş çerçevesinde çocuk ve çocukluğun yararına atfedilen birçok gelişme, aslında çok sayıda yeni bağımlılık biçimlerini de beraberinde getirmiştir. Örneğin, çocukluğun özellikle aile içinde modern biçimde kutsallaştırılması, çocukların duygusal ve maddi anlamda yeni ve eskiye göre daha sıkı ve insafsızca bir kuşatılma sürecine yol açmıştır. Öte yandan, Aries ve Postman'in saptadığı gibi, 15. yüzyıldan sonra çocukların çocukluklarını kazanmasında olumlu bir rol oynayan okulun, çocukları yetişkinlerin sorun ve sorumluluklarından uzak tutacağına olan inanç da sorgulanmaya başlanmıştır. İvan Illich ile 1970'lerde başlayan okul eleştirisi, günümüzde Barry Sanders ile devam etmektedir.

Yüzyıl başında güçsüzlük ve yetişkinlere mutlak anlamda bağımlılığı ile tanımlanan çocukluğun, günümüzde değişim geçirdiği ve ebeveyn otoritesinin çökmesine yol açtığı savı, çocukların daha erken dönemlerde yetişkin yaşamlarına katılma taleplerini kanıt olarak görmeye dayanmaktadır.

20. yüzyılın sonlarına yaklaşıldıkça, çocukluğun ve çocukların yüzyılının sona erdiği savı, bir bakıma modern çocukluk paradigmasının da sorgulanmasına yol açmıştır. Matbaayla birlikte yaratılan çocukluğun, medyanın olumsuz rolüyle ortadan kalkma noktasına geldiğini savunan Postman, çeşitli değişimler (çocuklara özgü oyun, yiyecek, şarkı, tutum, giysi vb. öğelerin ortadan kalkması; çocukların büyüklerine eski dönemlere göre daha az saygı göstermeleri; suç istatistiklerinde daha fazla yer almaları; çocukluk kavramının/düşüncesinin temeli olan ayıp duygusundan daha çok uzaklaşmaları; yetişkin dilini benimseyerek kendi dillerinden vazgeçmeleri; yetişkinler gibi zührevi hastalıklara yakalanmaları ve uyuşturucu kullanmaları vb.) sonucunda çocukluğun yok olma noktasına geldiğini yazdı. Postman, yetişkin ve çocukların davranış, dil, tutum ve arzularının, hatta fiziksel görüntülerinin birbirlerine daha çok benzemeye başladığını belirterek artık iki toplumsal kesimin birbirinden ayırdedilemediğini öne sürmüştür.[63] Postman'e göre bütün sorumlu medya, özellikle TV'dir. TV, çocukları tüketimcilik (commercialism) ile baştan çıkartarak onları pazarla bütünleştiren bir

araç haline gelmiştir. TV çağında üç kesimin (bebeklik, yetişkin-çocuk ve ihtiyarlık) oluştuğunu belirten Postman, TV'de çocukların erotik nesneler olarak kullanıldıklarını, "artık oniki yaşındaki çocuklar(ın), doğum günü partilerinde takım elbise ya da tayyörler, altmış yaşındaki erkekler(in) ise aynı partilerde kot pantolonlar" giydiklerini saptamıştır.[64]

Postman, yiten bir diğer çocukluk ögesinin oyun olduğunu öne sürmüştür. Postman, yetişkinlerin çocukların özgürlüğünü, informalliğini ve kendiliğinden oyun oynama keyfini inkâr ederek çocukları profesyonel stilde yetiştirmeye, yoğunlaştırmaya, gerilime sokmaya ve medya esrarının insafsızlıklarına teslim etmeye yöneldikleri belirtir. Postman, artık çocuk oyunlarının kendiliğindenci biçimde oynanmak yerine şöhret, para, fiziksel koşullanma, sınıf atlama, ulusal gurur gibi bazı dışsal amaçlar için oynandığını saptar.[65]

Postman'in çocukluğu tanımlayan birçok öğenin (örneğin ayıp düşüncesi) ortadan kalkmasında sadece TV'yi sorumlu tutması, eksik bir yaklaşımı sergilemektedir. Oysa, çocuklarda ayıp düşüncesinin zayıflaması, hatta büyük ölçüde ortadan kalkması, duygu olarak aşk ve sevginin, doğal/biyolojik bir gereksinim olarak cinselliğin ve rol gereği olarak da cinsel kimliğin birer metaya dönüştürülmesi açısından incelenmesi gerekirdi. Çocukluğu tanımlayıcı öğelerin (dil, giyim, oyun, okul, tutum, eğlence vd.) zayıflayıp yok olma noktasına gelmesinde yapısal nedenlerin altı mutlaka çizilmelidir. UNICEF'e göre, günümüzde çocuklar çok büyük sorunlar (savaş ve şiddete maruz kalma, ırk ayrımcılığına uğrama, mülteci olma, sakat kalma, zulüm ve sömürü görme, yoksulluk ve ekonomik bunalım yaşama, aç ve evsiz kalma, yeterli ve dengeli beslenememe, uyuşturucu kullanma, suç işlemeye yönlendirilme, ensest ilişkisine zorlanma, cinsel meta olarak kullanılma vd.) yaşamaya devam etmektedirler.[66] Endüstriyel kent toplumlarında bile çocukların sorunları bitmemekte, yüksek örgütlülük düzeyi nedeniyle çocuklar, kendi dünyalarını araştırmak ve oluşturmak için bile çok az fırsat/olanak bulabilmektedirler.[67] Modern çocukluk paradigması, çok çeşitli etkenlerin (bilim-teknoloji, din, siyaset, ideoloji, yetişkin kültürü vb.) dili-söylemi, mantığı ve yöntemi çerçevesinde "kullanılma"ya uygun bir çocukluk anlayışı yaratmıştır. Aydınlanmanın entelektüel iklimi, özgürlükçü bir çocukluk fikrini besleyip yaygınlaştırırken, modern kapitalizm ise bu fikrin içini boşaltmış, yeni ama çarpık çağ/evre kategorilerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yeniden birleşmeyle ortaya çıkan "yetişkin(leştirilmiş) çocuk" kategorisi, gerçeği

yeniden kurgulamaktan (bilgi ve becerilerle birlikte düş güçlerini kullanarak yeni masallar uydurma, oyunlar icat etme vb.) ziyade, sanal bir dünyanın isterlerine kendilerine uydurmak için bir formasyon kazanmaya yönelmiş bulunmaktadır. Modern çocukluk paradigması, birçok boyutta (sınıfsal, cinsel, ırksal, etnik, ulusal, fiziksel, zihinsel vb.) özgürlükleri çalınmış bir hayat evresinin ilk basamağını imlemektedir. Ebeveynlerce özel alanlar (özel ders, özel kurs, özel arkadaş çevresi, özel site hayatı, özel oyun salonları vb.) içine sıkıştırılarak toplumsal yaşamdan yalıtılıp bencillik ifade eden ilkeler (çıkar, yarışma, rekabet, elde etme vb.) çerçevesinde yetiştirilen metropol çocukları ile kırsal kesimlerde "hayata atılma" nedeniyle erkenden emek güçleri aile içinde bir zenginlik kaynağı olarak değerlendirilen çocukların arasında anlamlı bir farklılık yoktur. Modern çocukluk düşüncesinin sindirildiği bir üst-orta sınıf hayat tarzıyla, geleneksel çocukluk imgesinin yaşandığı alt sınıfların kültürü birçok noktada çakışmaktadır.

Farklı toplumsal sınıf, ideoloji, kültür, toplum ve dinlerde çocuklara bakış açısındaki benzerliğin özne-nesne ilişkileri çerçevesinde bir kez daha değerlendirilmesi gereği, modern çocukluk düşüncesinin gücünü neden kaybettiğinin açıklaması olacaktır.[68]

Notlar

1 Jacques Gelis, "The Evolution of the Status of the Child in Western Europe: From the Collective Body to the Private Body", (Translated by Franklin Philip), *Social Research*, Vol. 53, No. 4 (Winter 1986), s.691.

2 N. Ray Hiner ve Joseph M. Hawes (1991), "Standing on Common Ground: Reflections on the History of Children and Childhood", *Children in Historical and Comparative Perspective-An International Handbook and Research Guide*, (yay.: N. R. Hiner ve J. M. Hawes), New York: Greenwood Press, s.2.

3 Başını Lloyd de Mause'un çektiği iyimserler, tarihte çocuklarla ilgili birçok olumlu nokta (ebeveynlerin çocuklarına yönelik koruyucu ilgilerinin sürekli artması vb.) saptayarak, bir iyileşmeden bahsetmişlerdir. Öte yandan, Aries ve izleyicileri, yani kötümserler ise, heyecan verici buldukları modern dönemler öncesindeki çocukların yetişkinlerle iç içe geçen doğal yaşam tarzlarının giderek parçalandığını, çocukların zengin yaşamlarının okul içine sıkıştırıldığını, bunun bir yoksullaşma olduğunu; sonuçta da çocukların toplumsal açıdan dışlanarak bir denetim ve baskıyla karşı karşıya kaldıklarını öne sürmüşlerdir (Ursula Boos-Nünning, "Eğitimin Anlamı ve Amacı – Bugünün Almanya'sında Çocuk Olmak", *2000'li Yılların Eşiğinde Türkiye ve Almanya'da Eğitim Politikası*, VI. Türk-Alman Gazeteciler Semineri, Konrad Adenauer Vakfı, Ankara, 18-19 Haziran, 1990, s.38-40).

4 Çocukla ilgili terimlerin etimolojisi açısından oldukça zengin bir tarihsel mirasla karşılaşmaktayız. Ne Eski Yunanlıların ne de Latinlerin "bebek" (baby) sözcüğüne eşdeğer bir terimleri vardı. Fakat her iki toplum da çocuğu ifade eden bir dizi sözcük kullanmıştır. Modern Avrupa dilleri, antik dönem kültüründen biri eski Yunanca, diğer ikisi de Latince olan

üç sözcüğü miras almıştır. Eski Yunanlıların "pais"-ki paediatrics ve pederasty sözcükleri bundan türetilmiştir-, Latincedeki "infas" (bu sözcük konuşamayan anlamında kullanılmıştır) sözcükleri İngilizcede "infant"a, Fransızcada da "enfant"a; saflığa (purity) işaret eden Latince "puer" sözcüğü de İngilizcede "puerile"ye dönüşmüştür. Antik dönemde bir köle ya da hizmetçi, yaşına bakılmaksızın "pais" ya da "puer" olarak çağırılırdı. Bu olgu, çocuklara düşük saygı gösterildiğini ya da köle ve hizmetçilerin güç-yasa açısından çocuklarla aynı konumda olduğuna işaret ederdi. Köle ve çocuğun dildeki bu adlandırılma benzerliği, çocuklukla ilgili sözcüklere iliştirilen belirsizlikler ve farklı anlam katmanlarının Ortaçağ ve modern dönemlere intikal ettiği anlamına gelmektedir (Hugh Cunnigham, 1995, *Children and Childhood in Western Society Since 1500*, Londra, Longman, s.23-24).

5 Harry Hendric, 1997, *Children, Childhood and English Society, 1880-1990*, Cambridge University Press, s.4. Hendric, çocukluğun tanımlarının zamanla değiştiğini, Rousseau'nun, Aydınlanmacıların, endüstri devrimi dönemi düşünür ve bilim adamlarının, Romantiklerin ve din çevrelerinin çocukluğu oldukça farklı biçimde tanımlamış olduklarını saptar (s.9).

6 Çocuklarla ilgili bildiğimiz hemen her şey yetişkinlerin kaleminden çıkmıştır. Çocukların toplumsal yaşamlarının tarihlerine ilişkin bilgi elde edilen temel kaynakların (biyografiler, otobiyografiler, mahkeme kayıtları, kutsal kitaplar, şecere kayıtları, anı kitapları, dergi ve gazeteler, günlükler, çıraklık sözleşmeleri, dinsel anektod ve öyküler, didaktik ve medikal çalışmalar, heykel-resim-oyma gibi ikonografik kaynaklar vb) yetişkinlerin ürünü olduğu açıktır. Bu noktada Postman, modern çocukluk paradigmasının, aynı zamanda modern yetişkinlik paradigması olduğunu, çocuğun ne olması gerektiğini söylediğimizde, kendimizin ne olduğunu belirttiğimizi ifade eder (Neil Postman, 1995, *Çocukluğun Yokoluşu*, Çev. Kemal İnal, Ankara, İmge Kitabevi, s.85).

7 Bob Franklin (der.),(1993), *Çocuk Hakları*, (Çev. Alev Türker), İstanbul, Ayrıntı Yay., s.22.

8 "SIKINTI!!! ATEŞ ETME!!! BOMBARDIMAN!!! İNSANLAR ÖLDÜRÜLÜYOR!!! ÜZÜNTÜ!!! AÇLIK!!! SEFALET!!! KORKU!!! İşte hayatım! Masum bir onbir yaşındaki kız öğrencinin hayatı!!! Okula gidemeyen, okulun zevk ve heyecanından yoksun bir kız öğrenci. Oyunsuz, arkadaşsız, güneşsiz, kuşsuz, doğasız, meyvesiz, çikolatasız, şekersiz ama sadece biraz süt tozuyla idare eden bir çocuk. Kısaca çocukluğu olmayan bir çocuk". 1992 Haziranı'nda Sarajevo kuşatması altındayken günlük tutan 11 yaşındaki Zlata, yetişkinlerin keyfi yaş, deneyim ve ikidar ilişkileri çerçevesinde tanımladıkları çocuğu ve çocukluğu böyle algılıyor. Zlata'nın sözlerinde çocukluğun öğeleri (özellikler ve gereklilikler) sıralanmıştır: masumiyet, okul, eğlence, oyun, arkadaşlar, doğa, şeker. Bunlardan yoksun olan Zlata ve arkadaşları 'çocuk' olamazlar. Zlata'ya göre çocuk, sadece demografik ya da kronolojik terimlerle (diyelim, doğum ile ondört yaş arası) ifade edilemez. Çocuk, ancak çocukluğuna sahipse gerçek bir çocuk olabilir (Cunnigham, *a.g.y.*, s.1).

9 David Elkind (1987), "The Child-Yesterday, Today, and Tomorrow", *Young Children*, May, Vol.42, No: 4, s.6. Tan, bu imgenin çeşitli etmenlere göre değişimini şöyle açıklamaktadır: "Araştırmalar, çocuk imgesinin ve kavramının değişen yapısal-kültürel etmenlerle birlikte değiştiğini ortaya çıkarmıştır. Ancak hiçbir toplumda hiçbir dönemde tüm kategori ve katmanlara geçerli, tek bir çocukluk kavramı bulunmadığı görülmektedir. Bu kavramın en azından kız ve erkek çocuklarla alt ve üst toplumsal ekonomik sınıflar açısından değişik içermeler taşıdığı yadsınamaz. Çocukluğu kendine özgü güçsüzlükleri ve bağımlılıkları ile özel bir dönem olarak belirleyen ve bu dönemi okul çağıyla giderek uzatan anlayışlar bu yüzyılın başında bile göçmen ve yoksul aile çocuklarının ailelerince mali bir kaynak, piyasa tarafından da ucuz işgücü olarak görülmelerini engellememiştir. Beş-altı yaşını geçer geçmez yetişkin dünyasında eriyip giden bir çocukluk anlayışı alt sınıflarda ve kesimlerde geçerliliğini koruyup durmuştur" (Mine Tan,"Çağlar Boyunca Çocukluk", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 1, 1990, s.88).

10 Chris Jenks, (1996), *Childhood*, London, Routledge, s.60. Postman de bir toplumsal kurgu olarak çocukluk fikrinin, Rönesans'ın büyük icatlarından biri olduğunu, bilim, ulus-devlet ve dinsel özgürlük ile birlikte hem toplumsal bir yapı hem de psikolojik bir koşul olarak, onaltıncı yüzyıldan itibaren inceltilip desteklenerek günümüze getirildiğini öne sürer (Postman, *a.g.y.*, s.7-8).

11 "Onyedinci yüzyılla birlikte gelen ve çağdaş tanımı şekillendirilen çocukluk kavramı, çocuğun masumiyetini ve zayıflığını vurguluyordu. Çocuklar, tatlılıkları, basitlikleri ve komikliklerivle yetişkin için bir eğlence ve rahatlama kaynağı haline geldiler. Çocukluk, zayıflık, akıldışılık, çaresizlik ve bağımlılık gibi negatif özelliklerle birleştirildi" (Franklin, *a.g .y.*, s.23-24.

12 Hayat Erkanal (1997), "Eski Mezopotamya'da Çocuk ve Eğitimi", *Çocuk Kültürü*, (1. Ulusal Çocuk Kültürü Kongresi Bildirileri; yay.: Bekir Onur), Ankara Üniversitesi Çocuk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi yay.: s.61-63; Emin Başaranbilek (1994), "Arkeolojik Eserlerde Çocuk", *Toplumsal Tarihte Çocuk*, (Sempozyum, 23-24 Nisan 1993, yay.: Bekir Onur), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., s.50; Elkind, agm, s.6.

13 Cunnigham,agy, s.19.

14 Antikite dönemindeki yetişkin tutumları, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki tip çocukluk görüşü ortaya çıkarmıştı. *Olumlu çocuk görüşü*nü savunanlara göre, çocuk eğitilebilir değerdedir. Toplumun kendini devam ettirebilmesi, çocukların uygun eğitimiyle gerçekleşebilir ancak. Bu dönemde çocuklar, ailelerin haz ve sevinç kaynağı olarak görülmüş ve betimlenmiştir. Roma döneminde çocuklar, doğanın planının örnekleri olarak değerlendirilmiş ve kutsal sayılmışlardır. *Olumsuz çocuk görüşü*nün en açık örneği olarak çocuk öldürme uygulaması (infanticide) gösterilmiştir. Bu dönemin düzenli ve yaygın bir uygulaması olan çocuk öldürmenin gerekçesini nüfusu düzenleme istemi oluşturmuştur. Başlangıçta yaşama şansı zayıf olan ya da kusurlu doğan çocukları ortadan kaldırmak, yaygın bir uygulama olmuştur. Çocukların köle olarak kullanılması, her iki cins çocukların da geneleve ve profesyonel dilencilere satılması, kötü uygulamalar (kırbaçlama gibi), olumsuz görüşe örnek olarak gösterilmiştir. Valerie French (1991), "Children in Antiquity", *Children in Historical and Comparative Perspective-An International Handbook and Research Guide*, (yay.: J. M. Hawes and N. R. Hiner), New York, Greenwood Press, s.20-22. Engels, Roma'da ana-babaların çocuklarını çoğunlukla sefalet yüzünden köle olarak sattıklarını belirtir (F. Engels, 1971, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Çev.: K. Somer, Ankara, Sol yay., s.210).

15 Platon ve Aristo, gerek fiziksel gerekse psikolojik büyümeyi temsil eden beş çocukluk devresi ayırt etmişlerdir: Bebeklik, okul öncesi dönem, temel eğitim dönemi, buluğ (puberty) dönemi ve ergenlik (adolescence) (French, *a.g.m.*, s.13-17). Plato ve Aristo'nun bu yaşa göre sınıflaması modern çocukluk paradigmasının temelini oluşturan ve çocuğu öncelikle okulla/eğitimle tanımlayıp onu psikolojik gelişim evreleri içinde tanımlayarak aşamalara bölen görüşün bir benzerini ifade etmektedir.

16 Hemen her dönemde olduğu gibi antikite döneminde de kız çocuklarının durumu, erkek çocuklarınkinden kötüydü (Mark Golden, 1990, *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, s.38.). Eski Atina'da erkek çocuğun kız çocuğuna tercih edilmesinin bir nedeni de ekonomiktir çünkü erkek çocuğun gelecekte babasının işini üstleneceği ve yaşlılığında babasına bakacağı düşünülürdü. Evlilik ise kız çocuğunun çocukluk döneminin bitişini simgelerdi (Ian Jenkins, 1988, *Yazılı Kaynaklar ve Arkeolojik Buluntular Işığında Antik Devirde Çocuk Eğitimi*, (Çev.: Hasan Malay), Arkeoloji ve Sanat yay., s.25).

17 Kilise, dinsel gerekçelerle Yunan ve Romalıların aksine çocuk öldürmeyi yasaklamış, çocuk öldürmenin cezasını da ölüm olarak belirlemiş ve çocuk terk etmeyi bile ceza kapsamına almıştır (Cunnigham, *a.g.y.*, s.28).

18 Elkind, *a.g.m.*, s.6.

19 Kilise yazınında çocuk, sıklıkla yetişkinliğin ya da olgunluğun önünde dindarlığı engellediği için bir engel ve ilk günahın ürünü olarak tanımlanmıştır. Çocuk sahibi olmak iyi bir şey olarak görülmüş ama çocukların erdemli davranış önünde bir engel oluşturduğu savunulmuştur (Shulamith Shahar, 1983, *The Fourth Estate-A History of Women in the Middle Ages*, London: Routledge, s.103-105). Örneğin, Augustine, çocukluğu akıl ve anlamanın hala uykuda olduğu bir dönem olarak görmüş, günahkar doğan çocukları yöneten dürtülerin (usandırıcı ısrar, kıskançlık, kızgınlık, saldırganlık) olumsuz olduğunu yazmıştır. İyi ve masum çocukluk imgesini tümüyle reddeden Augustine, çocuğun ruhunun değil, bedeninin zayıflığının masum olduğunu belirtmiştir (Shulamith Shahar, 1992, *Childhood in the Middle Ages*, (Trans. Chaya Galai), Londra, Routledge, s.14).

20 Bu dönemde hem yaşlılara hem çocuklara toplumun güçsüz üyeleri olarak bakılmıştır. Düşük değerler ifade eden terimler çerçevesinde yaşlılar ile çocuklar arasında kurulan anolojinin pragmatik bir nedeni vardı: Ortaçağ yetişkini için çocuk, ne herhangi bir ekonomik işlevi yerine getirebilirdi ne de üremeye katkıda bulunabilirdi (Shulamith Shahar, 1997, *Growing Old in the Middle Ages*, Londra, Routledge, s.4-5).

21 Kürşat Bumin (1983), *Batı'da Devlet ve Çocuk*, İstanbul, Alan yay. s.21.

22 Gelis, *a.g.m.*, s.692.

23 Postman, *a.g.y.*, s.22-27.

24 Rönesans ile birlikte aileler çocuklarına daha fazla ilgi göstermeye, onları daha fazla koruyup gözetmeye başlarlar. Çocuğu acılı ve trajik sondan kurtarmak için oluşan yeni duyarlılık, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kentlerde giderek yayılır (Gelis,agm, s.693). 15. yüzyıldan itibaren yeni tutumlar (başarılı doğumların aile kayıtlarında, gazetelerde, hatta soy kütüklerinde sevinçli bir olay olarak kaydedilmesi; bebek ölümlerinin bile derin üzüntüyle karşılanması ve ölen çocukların ardından yas tutulması, yetiştirme ve terbiyeye önem verilmesi, çocuklara yönelik umut ve korkuların sık sık ifade edilmesi vb.), erken modern Avrupa'da iyice yayılmaya başlamıştı (Sherrin Marshall, 1991, "Childhood in Early Modern Europe", *Children in Historical and Comparative Perspective-An International Handbook and Research Guide*, (yay.: J.M. Hawes and N.R. Hiner), New York, Greenwood, 1991, s.55-65.

25 Ortaçağ Avrupası'nda değer verilmeyen ve iyi gözle bakılmayan bireysellikten ve birey olarak yalnız yaşamaktan korkulur ve bunlar bir tür sapkınlık sayılırdı. Bireysellik ürünü olarak görülen otobiyografiler, Ortaçağ'ın kilise zihniyeti içinde bir tür günah çıkarma ve itirafname olarak görülürdü. Ortaçağ'ın cemaat yapısını oluşturan grupların etkisi, bireysel kişiliklerin gelişiminin önünde önemli engeller olmuştur (Aron Guryeviç, 1995, *Ortaçağ Avrupa'sında Birey*, Çev.: İlknur İgan-Zeynep Ülgen, İstanbul, Afa Yay., s.177-255). Bireyin yüce değeri düşüncesinin ilanı, Lukes'in de belirttiği gibi (Steven Lukes, 1995, *Bireycilik*, Çev.: İsmail Serin, İstanbul, Ark Yay., s.55) Rönesans ile mümkün olmuştur. Bireyin içinde yaşadığı cemaatten ve aileden bağımsızlaşması, bireyin artık evliliği ve çocukları için planlar yapıp aile içinde davranışlarını değiştirmesine, bireyin ilgileri ile soyun yani ailenin çıkarları arasında bir çatışmanın başlamasına yolaçmıştır. Bireyin artan özerkliği, bedenin de artan özerkliğini gündeme getirmiştir. Örneğin, kundaklama adetinin bebeğin fiziksel bütünlüğüne bir saldırıyı simgelediği ve sağlık ile gelişimi olumsuz etkilediği düşünülmüştür (Gelis,agm, s.696-698). Postman'e göre, tüm bu yeni gelişmelere yolaçan etmen, matbaanın icadıydı. Matbaa, yoğunlaştırılmış benlik duygusu ve kişisel kimlik fikrine yolaçarak, çocukluk düşüncesini biçimlemeye başlamıştır Postman'e göre. Matbaa, okuryazarlığı yaratmış, okuryazarlığın gelişimiyle de çocuklar geri plana titilmiştir. Matbaa ile birlikte yetişkinlik de kazanılmak zorunda olan (biyolojik değil simgesel) bir başarının konusu olmuş, çocuklardan yetişkin kültürüne girmeleri isteniyorsa okumaları talep edilmiştir. Böylece Avrupa uygarlığı okulları yeniden canlandırarak çocukluğu eğitsel açıdan zorunlu kılmıştır. (Postman, agy, s.42-52).

26 Postman, *a.g.y.*, s.33.

27 N. Ray Hiner ve Joseph M. Hawes, *a.g.y.*, s.3.

28 Philippe Aries, (1962), *Centuries of Childhood-A Social History of Family Life*, (Trans.: Robert Baldick), New York: Alfred A. Knopf, s.33-47. Aries, *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları* (Çev.: M. A. Kılıçbay, Ankara, Gece yay, 1991) adlı kitabında da çocukluk konusunda bir parça değinmektedir.

29 Aries, *a.g.y.*, s.50.

30 Aries, *a.g.y.*, s.61,99.

31 Aries, *a.g.y.*, s.128.

32 Aries, *a.g.y.*, s.153-154.

33 Aries, *a.g.y.*, s.411-413.

34 Cunningham, *a.g.y.*, s.5.

35 Shahar, (1992), *a.g.y.*, s.1.

36 Shahar, (1992), *a.g.y.*, s.2.

37 Shahar, (1992), *a.g.y.*, s.2-4.

38 Shahar, (1992),*a.g.y.*, s.6, 22.

39 Pollock, Aries'nin tarihsel belgeleri yanlış okuduğunu/yorumladığını öne sürerek çocukluğun keşfini ifade eden kültürel kırılmanın hiçbir zaman gerçekleşmediğini, çocuk sevigisinin kültürel bir norm olarak her zaman her yerde varolduğunu savunmuştur (L. Pollock, 1983, *Forgotten Children: Parent-Child Relations From 1500-1900*, Cambridge, Cambridge University Press'ten aktaran Mine Tan, 1997, "Çocukluğun Tarihi Araştırmalarında Sözlü Tarih Yaklaşımı ve Sözlü Tarihte Bir Çocuk", *Çocuk Kültürü*, 1. Ulusal Çocuk Kültürü Kongresi Bildirileri, yay.: Bekir Onur, Ankara, Çocuk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi yay., s.33). John Dardess de, Ortaçağ dönemi Çin toplumunda en azından yasal ve ritüel açılardan çocukların ne olduklarına ilişkin bir kuşkunun olmadığını öne sürmüştür (Hiner and Hawes, *a.g.y.*, s.4). Ortaçağ sonrası Çin'de, ritüel ve yasalarda çocukluğun nasıl göründüğüne ve tanımlandığına ilişkin olarak daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ann Waltner, "The Moral Status of the Child in Late Imperial China: Childhood in Ritual and in Law", *Social Research*, Vol. 53, No: 4 (Winter 1986). Aries'ye bir başka sert eleştiri de David Nicholas'dan gelmiştir. Nicholas, hiçbir Ortaçağ tarihçisinin Aries'nin tezini ciddiye almadığını yazmıştır. Nicholas, Aries'nin tezinin aksine, Ortaçağ'da çocukluk evresinin onbeş yaşına kadar benimsendiğini, 11. yüzyıldan itibaren çocuklara yeni sosyal yatırım duygusuyla bakıldığını, hemen hemen tüm ahlakçı ve otobiyograficilerin masum çocuklara (infants) sempati gösterdiklerini belirterek Ortaçağ'da ailelerin, tüm disiplin yöntem ve uygulamalarına rağmen, çocuklarına değer verdiklerini ve onları bağırlarına bastıklarına yönelik çok az kuşku olabileceğini belirtir. O'na göre, o dönemde çocuklara yönelik bir arzu ve duygusallık vardı: Ortaçağ'da bebek ve çocuklarla ilgili zengin bir pratikler demeti (kundaklama, anne sütü ile besleme, oyun ve oyuncak, süt anneye verirken titizlenme-çünkü çocuğun sütünden dolayı bakıcısının karakterini alacağına inanılırdı vb.) de sözkonusuydu (David Nicholas, 1991, "Childhood in Medieval Europe", *Children in Historical and Comparative Perspective-An International Handbook and Research Guide*, (yay.: J. M. Hawes and N. R. Hiner), s.31-36). Gil'adi ise, Ortaçağ dönemi müslüman toplumlarında çocukluğun Aries'in Ortaçağ Avrupa'sına atfettiği kadar kısa olmadığını, çocuğa tutumlar açısından her iki uygarlık arasında önemli farklılıklar bulunduğunu öne sürdü (Avner Gil'adi, 1992, *Children of Islam-Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, Londra, Macmillan, s.116-118).

40 Cunnigham, *a.g.y.*, s.41-61. Hanawalt, Ortaçağ sonlarında Londra'da, çocukların yetişkin dünyasına başarılı biçimde katılımın sağlamak için yetiştirme ve eğitimle daha fazla ilgilenilmeye başlandığını, bu amaçla daha sık olarak çocuklara yönelik görgü kitaplarının yazıldığını, yasaların çıkarıldığını ve çocukların çıkarlarının korunmaya çalıştığını yazar (Barbara A. Hanawalt, 1993, *Growing Up in Medieval London-The Experience of Childhood in History*, New York, Oxford University Press, s.6.).

41 Cunnigham, orta ve üst sınıf ailelerin, çocuğun bireyliğini elde etmesindeki rolünü vurgular. Ahlaki konulardaki söz hakkını yitiren cemaat ve geniş aile çözülürken, ailenin çekirdek merkezinde yoğunlaşması ve güçlü sevgi bağlarının oluşturulması izlenir. Özellikle anne ile çocuk arasındaki sevgi-ki bu sevgi Batı ikonografisinde uzun süre kutsallaştırıldı-yoğun biçimde sekürlerleşerek özel/mahrem mekan haline gelen evlerin tasarımında kolayca ifade edilmeye başlanır. (Cunnigham, *a.g.y.*, s.62).

42 Cunnigham, *a.g.y.*, s.62.

43 Cunnigham, *a.g.y.*, s.65-67.

44 George Boas (1990), *The Cult of Childhood*, Dallas, Texas: Spring Pub., Inc., s.30-33; Cunnigham, *a.g.y.*, s.68-72.

45 "Burjuva toplumunda, başlangıçta sadece, işçi ve zanaatkar aileleriyle karşıtlığı içinde görülen burjuva ailelerde, para kazanmak için yapılan işten ayrı bir yaşam alanı gelişti. Evde ve bahçede yerine getirmek zorunda olduğu birçok görevden kurtulan kadın, kendini çocuklarının eğitimine, ya ev işlerinin çekip çevrilmesine adadı ya da bu konuda denetim işini üstlendi. Evin dışında, para kazanmak için çalışan baba, bir eğitmen olarak giderek daha geri plana düştü. Burjuva kadını için-maddi koşulların imkan vermesi kaydıyla-çocuklarının bedensel ve ruhsal sağlığı en önemli, çoğu zaman da tek görev haline geldi. Bu aile tipi ve bu yaşam tarzı, burjuva toplumunun 19. yüzyıldaki yükselişiyle birlikte, öteki sosyal kademeler

için de bir örnek oluşturdu, ancak koşulların uygun olmamasından dolayı çiftçi, zanaatkar ve işçi aileleri için ulaşılmaz bir şey olarak kaldı. Çalışmayan, yani çalışmak zorunda olmayan ve tek endişesi, evin idaresi ve çocuklar olan kadınsa, tartışılmaz bir örnek oluşturuyordu. Burjuva ana-babaların benimsedikleri pedagojik örnek, çocuklarının sıkı bir disiplin ortamında eğitim ve öğrenim görmesiydi" (Ursula Boos-Nünning, *a.g.m.*, s.36-37).

46 "Education" sözcüğü, İngilizcede ilk kez 17. yüzyılın başlarında kullanıldığında çocukların fiziksel gereksinimlerini karşılayarak onları yetiştirmek anlamına geliyordu. Çocukluğun ilk yıllarında bu sözcük, çocuğu beslemekle sınırlıydı. "Yüzyılın ortalarına gelindiğinde bilimsel devrimin en yoğun dönemi yaşanırken, bu sözcüğün kapsamına alışkanlıklar, davranışlar ve düşünsel bazı kaygılar da girdi" (Barry Sanders, 1999, *Öküzün A'sı-Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*, Çev. Şehnaz Tahir, İstanbul, Ayrıntı yay.,s.182.

47 Cunnigham, *a.g.y.*, s.35.

48 Aries, *a.g.y..*, s.154.

49 Aries, *a.g.y..*, s.186-8,278-9.

50 Postman, *a.g.y..*, s.52-69.

51 Marshall, *a.g.y.*, s.60-65.

52 Franklin, *a.g.y.*, s.26. Çocukluk açısından sınıf ayrımcılığının ırk ayrımcılığıyla birlikte en şiddetli biçimde etkilediği çocuklar, herhalde zenci köle çocukları idi. Zenci köle çocuklarının çok küçük yaşlarda Amerika'da tarın arazilerinde maruz kaldıkları keyfi uygulamalar hakkında daha fazla bilgi için bknz. Wilma King, (1995), *Stolen Childhood-Slave Youth in Nineteenth-Century America*, Bloomington, Indiana University Press. .

53 Cunnigham, *a.g.y.*, s.3.

54 Samuel Bowles, "Eşitsiz Eğitim ve Toplumsal İşbölümünün Yeniden Üretimi", (Çev.: Kemal İnal), *Eğitim ve Yaşam*, Bahar 1999, Sayı: 13, s.14-15. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Samuel Bowles and Herbert Gintis, (1976), *Schooling in Capitalist America-Educational Reform and the Contradictions of Economic Life*, New York: Basic Books, Inc.,Publishers. Kitlesel eğitimin yaygınlaşması öncesinde, buhar gücünün devreye girmesiyle birlikte Batı Avrupa'da çocuk nüfusunun önemli bir bölümü sanayi işgücü olarak yerini almıştı bile Örneğin, Britanya'da 19. yüzyılın ortalarında, 5-9 yaş arası çocuk nüfusun 1/3'ü, 10-14 yaş arası çocukların da %55-60'ı endüstri içi işgücünü oluşturuyordu. Oysa, öte yandan, orta ve üst sınıfların çocukları, alt sınıfların çocukları gibi endüstriyel işlerde çalışmıyorlardı (Lionel Rose, 1991, *The Erosion of Childhood-Child Oppresion in Britain 1860-1918*, Londra, Routledge, s.3).

55 Joel Spring, (1991), *Özgür Eğitim*, (Çev.: Ayşen Ekmekçi), İstanbul, Ayrıntı yay., s.87.

56 Aslında çocukların ve çocukluğun yeniden tanımlanması sadece işgücü piyasası, okul ve aileye göre olmadı. Sanders'ın da belirttiği gibi, ondokuzuncu yüzyılın teknoloji devrimi gibi gelişmeler esnasında çocuklar, işgücü piyasasından çekilirken gözden kaybolmadılar. Çocuklar yakalanıp birer küçük tüketici olarak yeniden tanımlandılar (Sanders, agy, s.190).

57 Cunnigham, *a.g.y.*, s.74-78.

58 Franklin, *a.g.y.*, s.18.

59 Alice Byrnes (1995), *The Child-An Archetypal Symbol in Literature for Children and Adults*, New York, Peter Lang Pub., Inc., s.7-32.

60 Cunnigham, *a.g.y.*, s.163-164.

61 20. yüzyılda çocukların daha iyi bir çocukluk dönemi geçirmeleri için bilimin bir anahtar rolü oynaması gerektiği beklentisi oluşmuş,. bilimin çocukların yaşama şanslarını artıracağına, zihinlerinin nasıl çalıştığına ilişkin sırları aydınlatıcağına, zekalarını ölçebileceğine inanılmıştır. Bilim ile annelere nasıl çocuk yetiştirileceğinin anlatılabileceği, gelişim ile davranışları standart normlara uymayan çocuklara nasıl yol göstereceğinin bilim ile olanaklı olacağı beklenmişti. Bazı demografik (bebek ölüm oranlarının düşmeye başlaması, aile planlaması fikrinin oluşması, doğurganlığın azalışı, vb), düşünsel (çocukların sorunlarının psikoloji alanında geliştirilen yöntem ve tekniklerle çözümlenmesi gerektiği anlayışının yerleşmesi, çocuk suçluluğunun kökenlerinin araştırılması-Freud'un cinsellikle ilgili görüşlerinin, çocuğun masumiyeti ve cinsiyetsizliği ile ilişkilendirilmesi fikrine ağır darbe vurması-vb) ve sosyal-siyasal gelişmeler (devletlerin geliştirdiği siyasal-sosyal-kültürel politikalar ile

çocukları ulusun geleceği olarak değerlendirmeleri, çocukların yoksulluk istatistiklerinde büyük önem kazanmaları, emek pazarından çekilmeleri, çocukları çocukluklarını yaşayamayan işçi sınıfı ailelerin yoksulluklarının nasıl sona erdirileceği ile uğraşmaya başlayan kesimlerin-politikacılar, bürokratlar, sosyal çalışmacılar, halkla ilişkiler uzmanları vb.-artması, çocuk emeğinin yasaklanması,çocukluğun evresinin üst sınırının okul eğitimi mekanizmasıyla sürekli yükseltilmesi vb.) yüzyılın çocukluğun yararına olan artıları olarak dikkate alınmıştır (Cunnigham, *a.g.y.*, s.165-174).

62 Cunnigham, bu noktada davranışın oluşumu açısından öğrenme üzerindeki ısrar (Locke) ile itaatin önemine inanan Püriten inancın karışımını bulmaktadır (Cunnigham, agy, s.176).

63 Postman, *a.g.y.*, s.8-14.

64 Postman, *a.g.y.*, s.163.

65 Postman, *a.g.y.*, s.166-167.

66 UNICEF, (1996), *Önce Çocuklar-Çocuk Haklarına Dair Sözleşme-Çocuk Zirvesi Dünya Bildirgesi ve Faaliyet Planı*, Ankara, s.38.

67 Spring, *a.g.y.*, s.41.

68 Spring'in vurguladığı nokta doğrudur: Çocuklara toplumsal sürecin bir nesnesi değil, öznesi olarak yaklaşılmalıdır. Üzerlerinde çalışılacak nesneler olarak görüldükleri sürece, çocuklar, ideal ve ideolojilerin dayatılacağı odak noktaları olmaya devam ederler (Spring, *a.g.y.*, s.96).

YERLİ MALI, YURDUN MALI...



Fikir Konformizmine Veda: Yerliyim, Yerlisin, Yerli!

AHMET TURAN ALKAN

Dağınıklığın da kendine mahsus bir intizamı olduğunu söylerler; bu yazıda rastlayacağınız paragraf numaraları bir sistematik endişesini yansıtmaktan ziyade, yerlilik kavramı üzerindeki fikrî kargaşayı aksettiren bir intizam arayışı. Yerlilik meselesi ateşteki kestane. Mesele üzerinde kafa yoran herkesin kendine göre târif ettiği bir kavram. Ben bu karışıklığın fikrî hareketlilik mânâsına geldiğini düşünenlerdenim. Konuya yaklaşımım şahsî düşüncelerimden ibaret ve sadece yazarını bağlıyor: Tesbit değil teklif, keşif değil arayış, kulvar değil patikalarda gezinen bir gezginin ayak izleri...

I

Milliyetçilik artık hakiki bir mazmuna sahip bir kavram olmaktan çıktı; "Ne zaman olmuştu ki?" tartışmasına girmiyorum ama en azından son otuz yılda geçirdiğimiz değişimin, milliyetçiliğin politik, felsefî, sosyal ve tarihî muhtevâsının netleşmesine yardım ettiğini düşünüyorum. Alışıldık karşılığı ile bugünün Türkiyesinde pür "milliyetçi" yaklaşımın –çözmek bir yana– tahlil edebileceği, en azından meselenin bir parçası olmaktan kurtulmak derecesinde anlayabileceği bir problem yoktur.

II

Bu durumda milliyetçiliğin siyasî bir felsefe, argüman veya araç olarak, Türk siyasî hayatına katabileceği bir "sinerji"nin kalmadığı görüşündeyim. Kendilerini, hattâ isimlerini "milliyetçilik"le târif ederek ıskalada yer tutan partilerin, milliyetçiliğin târifi, mahiyeti, tabiatı ve kısaca ne idüğü hakkın-

da esaslı bir teemmüle girişmelerini beklemeliyiz. Bu beklentinin bir otokritik tarzında tecelli etmeyeceğini kestirmek için kâhin olmaya gerek yoktur: İki dünya harbi arasında kalmış retoriklerle bugünün Türkiyesi'nde sol siyaset yaptığını ileri sürebilen partilerin yer aldığı bir siyaset ıskalasında, bazı partilerin milliyetçilik kavramının isabetsizliğini tahlil ederek otokritiğe girişeceklerini beklemeyecek kadar Türkiye pratiğine sahibiz.

Türkiye'de milliyetçiliğin bir siyaset aracı olarak fonksiyon kazandığı dönem, doğruları ve yanlışları ile tarihe karıştı; bu tesbit, böyle bir dönemi bir daha asla yaşamayacağımız anlamına gelmez. Milliyetçilik, Marksizmi evrensel boyutta mutlak bir bilim olarak kabul ettiği halde süreci hızlandırmak için Türkiye'nin şehirlerinde ve dağlarında silahlı isyana kalkışan ve terörü kutsayan bir tehdide karşı gelişen organik tepkinin bayrağı oldu. Milliyetçilik adı altında savunulan değerler, tabiî bir gelişmenin sonucunda değil, saldırıya uğradığı için sahiplenildi ve işlerlik kazandı.

Siyaset sahnesinde temsil edilen milliyetçilik, bir siyasî program veya problem çözme aracından ziyade "biz" duygusunu güçlendiren bir etkiye sahipti; bir eylem planından çok bir "duruş yeri"ydi: O günlerde yaygın târifiyle kendisini milliyetçi hisseden herkesin rahatlıkla paylaşabileceği bir "sâyeban" (gölgelik), mevzii veya Osman Bölükbaşı'nın tâbiriyle bir "deprem çadırı" Türkiye'nin hızlı ve sert bir polariteye itildiği o günlerde insanların birbirinin sıcaklığını, dirsek temasını ve biraraya gelmekten hâsıl olan sinerjiyi hissedebilecekleri bir toplanma yerine ihtiyaç vardı.

Böyle bir âcil toplanma yerinin "sağ"a kayması, bir oranda kendi tabiatında aransa bile, bunda "sol"un hiç de mâkul olmayan "itme"sinin büyük payı vardır. Türkiye'nin yaklaşık yarım asır boyunca solcular-milliyetçiler polaritesine itilmesi ne o günlerin şartları muvacehesinde, ne de bugün aklî görünmüyor. Bu zıtlık solu marjinalleştirirken, sağı da kabul edilebilir evrensel sol değerlere karşı duyarsızlaştırdı. Ferdî ve toplumsal planda pek çok zengin nüans, sol ve milliyetçilik polaritesi tarafından vakumlanarak fikir hayatımızı bir abesler cangılına çevirdi.

III

"Milliyetçilik niçin gereklidir" sualinin cevabı verilmelidir; milliyetçilik tabiî bir duruş yeri olmaktan çok sinerjiye ihtiyaç duyulan anlarda gündeme gelen, "biz" şuurunu öne çıkaran, sıkıntıları ve felaketleri paylaşmayı kolaylaştıran bir psikolojiye yaslanır: İç pazarı takviye edip bütünleştirmek, dış

dünyaya karşı mukavim bir kabuk inşâ etmek, "iç ve dış düşman"lara karşı kenetlenmek vb. Buna siyasî ve kültürel mevziilerinden şüphe duyan rejimlerin, milliyetçi siyasetler yoluyla meşruiyet aramasını, tebâanın rejime sadakatini pekiştirmek, en azından sadakatin sorgulanmasını gündemden çıkarmak arzusunu eklemek de mümkün.

Bütün "milli devletler", tabiî olarak milliyetçi siyasetler geliştirirler; böyle ülkelerde milliyetçilik sivil alana terk edilmiş bir öğe olmaktan çok, devletin siyasî rüknünü teşkil eder. Monarşilerde aynı "biz" şuuru ve sadakat beklentisi, "millet"e ve milliyetçiliğe değil, hanedana yönelmiş şekliyle kendini tekrar etmiştir.

Her hâl ü kârda milliyetçilik, millet ile devlet arasındaki organik bağı kutsallaştırdığı için son tahlilde kamu gücünü genişletmek ve güçlendirmek istikametinde bir tavır içindedir.

IV

Fert planında milliyetçilik, kimlik ihtiyacının en basit ve seri (kolaylıkla çoğaltılabilir) karşılığını sunarak fonksiyon kazanır. Aile ve sülale üyelerinden başlayarak kabile, hemşehrilik gibi tabiî beraberlikleri algılamakta güçlük çekmeyen fert, bir "millet"e mensûp olduğu idrakini kabullenmekle başbaşa kalınca, cevaplaması gereken sorularla karşılaşır. Milliyetçilik fikrinin ideologları, ferdin cevaplaması gereken sorulara iknâ edici cevaplar vermek vazifesiyle mükelleftir. Mensûbiyet şuurunun yayılacağı kitle genişledikçe, soru ve cevapların sayısı da artar; farklılıkları izah gerekir. Bu izahattan tatmin olan fert için sülâle, kabile ve hemşehrilerinden çok daha geniş ve güçlü bir kitlenin (milletin) mensûbu olduğunu fark etmek rahatlatıcıdır. Milliyetçilik bu süreçte siyasî bir ağırlık kazanır; siyasî katılmayı ve örgütlenmeyi hızlandırdıkça fert, yolunun kaçınılmaz bir şekilde devlet olgusu ile kesiştiğini görür; bu yüzdendir ki bütün milliyetçilikler kaçınılmaz şekilde devletçidir.

"Biz" duygusunun tabiî hâli ile "milliyetçilik" arasında önemli bir fark vardır. Milliyetçilik fikriyatı siyasî vechesi ile Batı Avrupa'da görünmeden önce de elbette tabiî mensûbiyet duygusu vardı ve hep olacaktır. Milliyetçilik esas olarak tabiî mensûbiyet duygusu temeli üzerinde yerleşerek, onun üstüne daha geniş kapsamlı ve siyasî dinamiklerle donatılmış bir yapı kurar.

V

Milliyetçi siyasetler kolaydır; millî devletler insanın tabiatına en uygun

siyasî düzenlemeler gibi algılanır. Bir millete mensûp insanların aynı devlet çatısı altında bulunmaları sanki tabiata en uygun çözüm imiş gibi görünür. Ne var ki milli devletler, pratikte işletilmesi güç siyasî cihazlardır.

Bir bütünü oluşturan moleküllerin, bütünden koparak kendi aralarında coğrafya esasına dayanan bir birlik kurmaları her zaman en iyi seçim değildir; bu yolu tercih etmek meseleyi basite ircâ etmektir. Millî devlet formülü, yaratılışa en uygun çözüm gibi görünse de, yaratılışa, yâni tabiî temayül ve dürtülere itaat kendi başına mükemmel sonuçlar vermeyebilir. Hatta temel dürtülere itaat, çoğu kere toplum hayatında feci sonuçlar da doğurabilir. Toplu yaşayış, temel dürtülerin disipline edilmesini gerektirir; insanlar topluluk hâlinde yaşarlar, birbirleriyle temas ederler, aynı "arz"ı paylaşırlar. Kültürel münasebet, sadece kültür içi münasebetten ibaret değildir.

Tarihte kuruluş ve işleyiş itibariyle millî devlet modelinden daha çok siyasî enerji gerektiren ama insanî idealler nokta-i nazarından millî devlet modelinden daha ileri olduğunu kabul edebileceğimiz arayışlar da görülmüştür. İdeal model olarak imparatorluklar, millî devletlerden daha yüksek ve kompleks arayışların ürünüdür. Ne var ki bu modellere karşı takınılan siyasî tavır, mensûp bulunduğumuz siyasî tebâlık açısından farklılık gösterir. Millî devletin tebâsı için imparatorluk modelinden yana fikrî tavır almak, millî devletin temel esaslarını tahriş etmek iddiasıyla itham edilebilir. Aynı şekilde bir imparatorluk tebâsı için millî devleti tercih etmek aynı rahatlıkla seperatizm yâni bölücülük suçlamasıyla bastırılabilir. Bunlar, anlamını siyasî konjonktüre göre kazanan fikir egzersizleridir.

VI

Milliyetçilik, devletin gerekliliği ile (her ne bahasına olursa olsun devletten yana tavır takınmak anlamında) devletçilik arasındaki nüansları örtmek noktasında ferde değil, daha ziyade devlete manevra sahası veren bir düşünce tarzıdır; bu hâliyle şahsın temel hak ve hürriyetlerini devlete karşı korumayı amaçlayan liberal demokrasilerden ziyade, milliyetçiliğin doğuşuna zemin olan 19. yüzyılın Batı Avrupalı rejimleri için kullanışlı bir argüman teşkil eder.

VII

Milliyetçiliğin sosyolojik karşılıkları, burada tenkide konu edilen siyasî anlamlarından çok farklıdır. Millet ve vatan sevgisi, bayrağa, ülkenin birlik

ve beraberliğine saygı, millî kültür unsurlarını benimsemek, milletin geleceği hakkında endişelenerek milletten yana siyasetler geliştirmek tamamen ayrı bir vâkıa olduğu gibi bunlar esasen siyasî mânâda milliyetçilik fikrinin doğmasından çok önce (neredeyse ezel kadar) mevcut bulunan ve varlığı bilinen şeylerdi. Her iki milliyetçilik kavrayışının üstüste çakıştırılarak mütalaa edilmesi, özellikle Türkiye gibi bir ülkede milliyetçiliğin hâlâ alternatif bir siyaset biçimiymiş gibi yaşamasına hizmet etmekte ve tâbir caizse anakroni yanlışlığının sürmesine yardımcı olmaktadır.

VIII

Milliyetçilik Türkiye'de tarihî ve sosyal konjonktürün zorlaması ile farklı bir anlam katında algılanmış ve genellikle yanlış anlamlarıyla kabullenilmiştir. Türkiye'de milliyetçiliğin yaygın karşılığının içinde, ideologların târif ettiği millet ve milliyet kavramlarını benimsemenin de yanında, millî kültürü savunmak, hattâ mânevî ve dinî değerlerin muhafazasını üstlenmek gibi ekstra pozisyonlar da vardır. Hatırlatmaya gerek yoktur ki Türkiye'de milliyetçilik, ilk telaffuz edildiği günden beri "siyasî sağ"ın uhdesine, tekeline, sorumluluğuna ve hammaliyesine terk edilmiştir. Milliyetçilik ve muhafazakârlık, gündelik siyaset literatüründe birbirini ikame edebilen kavramlar olarak bilinirler. Buna mukabil sol, Türkiye'de tutunabilmesini, –garip bir mantık eseri olarak– geleneksel değerleri yıkmak, halkın dinini tahfif etmek, millî kültür unsurlarını görmezden gelmek üzerine kurduğu için aynı garip mantığın neticesinde solculukla milliyetçilik, birbiriyle çatışan duruş yerleri olarak genel kabul görmüştür. Halbuki, sol literatür içinde bir ifrat noktası sayılabilecek "komünist enternasyonalizm" haricinde sol duruşun, milliyetçilikle bağdaşamayacak bir ideolojik çıkıntısı yoktur. Türk solunun daha tek parti devrinin sonundan itibaren milliyetçiliğe ve bu kavramın zımnında dinî, millî ve manevî değerlere karşı tenkidî olmaktan ziyade hırpalayıcı ve incitici bir tavır takınması pek zararlı sonuçlar doğurmuş ve neticede siyasî kavram anarşisinin yükselmesine yol açmıştır. Bu süreç, sadece "sol", "sağ", "milliyetçilik" ve "millet" gibi kavramların yanlış algılanmasına yol açmakla kalmamış, yıllarca süren sosyal çatışmalara sebep teşkil ederek fikrî hayatımızda bir fetret devrine yol açmıştır.

IX

Hazreti Âdem'in evlâtları hem fert hem topluluk hâlinde birbirlerinden

farklıdır. Bu gerçek, insanların en az farklılık barındıran üniteler hâlinde birbirlerinin sıcaklığına sokulmalarını intâc etmez. Farklı yaratılışın hazmedilmesi bir insanlık görevidir; farklılık tabiîdir, farklılığın aşılması ise insanın olgunluk derecesini gösterir. Sosyal münasebetlerin tamamı, farklılıkları aşmak ve daha üst düzeyde farklı özellikleri bir araya getirmek idealine yönelmiştir.

İnsan teninin rengi, cinsiyet, kafatasının iç hacmi vb. gibi fiziki özellikler tabiî şekilde verilendirilmiştir: En geniş mânâsıyla "sulh" (pax), farklılıkların izâle edilmesini değil, kabullenilmesini öngörür; medenî performansın en anlamlı göstergesi budur.

X

Irkçılık, insana dair tabiî verileri en kaba, sert ve incitici tarzda gruplandırır; ırkçılık, insanlık düşüncesinde tabiî bir merhale sayılamaz, tam aksine ırkçılık insanın tarih gerisine düşürülmesidir. Kaldı ki sosyal münasebet, ırkçılık faraziyelerini bâtıl kılmıştır.

XI

Milliyetçilik ezelî bir vâkıa değildir; tarihîdir. Tabiî değil konjonktüreldir. Kesin bir tarih verilememekle birlikte "Batı Avrupa'nın 18. yüzyılı"nda zuhûr etmiş bir siyasî formülasyondur. Konjonktürle nisbeti gözardı edilerek milliyetçiliğin ezelî ve ebedî bir vâkıa olduğunu iddia etmek, ilmî değil siyasî, daha ziyade ideolojik endişelerin beslediği bir yaklaşımdır.

Milliyetçilik ezelî ve ebedî bir vâkıa olmadığı için bugünden geçmişe doğru gidildiğinde tarihî hâdiselerin analizinde güvenilmez bir araçtır; meselâ Bulgar Krallığı'nın doğuşunu izahta işe yaradığı halde Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu anlamakta son derece yetersizdir.

XII

Milliyetçilik 19. ve 20. asrın siyasî çehresini değerlendirmek için vazgeçilmez bir katalizördür. 21. yüzyılda aynı katalizör kabiliyetini koruyacağı ise şüphelidir.

"Millî Devletler Çağı"nın, feodalitenin modern zamanlarda zuhûru olarak değerlendirilmesi pekâlâ mümkün bir faraziyedir; zira "ulus devlet"in hangi etnik kategoride işbâ noktasına erişeceği hususunda bir standart yoktur. "İmperium"lar, millî devlet tarafından yıkılmıştı; bugünün millî devlet-

lerini, mikro milliyetçilikler tehdid ediyor. Sayısı daha şimdiden ikiyüzü aşan uluslararası aktör sayısı gerçekçi değildir. Tarihi reelpolitik nükteleri, eşit rol bölüşen uluslararası aktör sayısının bu derece artmasının ârızî olduğunu hatırlatıyor.

Nitekim "ulus-devlet" aktörlerinin yüksek gerilimli replikleri ile cereyan eden 20. yüzyıl, Osmanlı, Britanya ve Rusya "imperium"larının tarih sahnesinden çekildiğini göstermekle beraber, daha yüzyılın ortalarına varmadan iki "imperium"un yeniden sahne almasına şâhit oldu. ABD ve Sovyet imperiumları heyûlâ gibi bu yüzyılın siyasî haritasını tek başlarına belirlediler. Sovyetler, "imperium" modelini benimsemekle beraber lâzımelerine riayet edemedikleri için on yıl önce tarihe karıştı. Sovyet imparatorluğunun ani çöküşü ile serbest kalan eski Sovyet Beylikleri, şu anda "ulus devlet" olabilmek heyecanı içinde bulunuyorlar.

Diğer taraftan ABD, 18. yüzyılda kendi feodal beyliklerini mâkul bir siyasî sözleşme ile "imperium"una dahil ettikten sonra, tarihteki her imperium gibi güvenlik sınırlarını, kendi coğrafyasının en uzak noktalarında telakki ederek genişlemeye başladı. ABD, askerî, siyâsî ve iktisâdî bir kuvvet olarak tarihin en büyük imperiumudur ve başarısını "zaman" çarpanıyla isbat etmek noktasındadır. Daha şimdiden dünyanın bütün sularında donanma gezdirmekte, bütün siyasî gelişmeleri biçimlendirmekte, para hareketlerini kontrol etmekte ve hepsinden anlamlısı kendi hayat tarzını bütün dünyaya empoze etmektedir.

Buna mukabil Avrupa Birliği, "düşkün aristokrat" görüntüsü veren Batı Avrupa kıtasının bir "imperium" hâline gelebilmek için verdiği gayreti temsil ediyor: Birlik üyesi ülkeler arasında siyasî hudutların serbet dolaşıma izin verecek tarzda yumuşatılması, tek bayrak ve tek para birimi arayışı, ortak kültürel değerlerin hattâ Hıristiyan inancının sık sık vurgulanması, "ulus devlet" modelinin doğuşuna yataklık eden topraklarda nasıl fersûdeleştiğini gösteriyor. Bu kabilden imperial arayışları tâdâd etmek mümkün ve öyle görülüyor ki yakınlarda "ulus devlet", kenar ülkelerinin "imperium"lara karşı koymak için sığındığı, üçüncü dünyalı direnişlerin limanı hâline gelebilir.

XIII

Yerliliği, milliyetçilikten farklı bir yerde düşünüyorum; kişiye, herhangi bir siyasî mesaj verme külfetinde kalmaksızın ait olduğu kültürel çevreyle ilintilerini ve barışıklığını rahatça ifâdeye imkân veren bir yer. O "yer"i be-

ğenmeyenlerin dışlanmayacakları, kendisini orada târif edenlerin de itilip kakılmayacakları bir yer. İsteyenlerin ve gerek görenlerin kendini siyasî jargonla ifâde etmesini sağlık nişânesi olarak kabul eden, kısa menzilli kamplaşmaları değersiz bulan insanların buluşabildiği geniş bir platform.

XIV

Yerlilik önemli ölçüde "Osmanlılık" kavramını andırıyor, ama şüphesiz ondan daha farklı, daha geniş ve şimdiki zamanın icaplarına daha uygun bir buluşma yeri.

Osmanlılar, kavrama henüz isim verme ihtiyacını duymadıkları zamanlarda böyle bir buluşma yeri inşâ etmişlerdi: "Osmanlılık" kavramı dillendirilmeye başlandığında ise bu âhengi inşâ eden ve sürdüren temel dinamikler çoktan yenilgiye uğramış bulunuyordu. Ama Osmanlılık kavramının siyaseten tedâvüle sürülmesinden önce zamanın Osmanlılarını mânidar bir ilişkiler yumağında tutan bir kimyâ elbette mevcuttu. Osmanlılık, devlet merkezli bir beraberlik türüydü; devlet zaafa uğrayınca Osmanlılar kendi kabilelerini hatırladılar ve âhenk bozuldu.

Yerlilik, elbette istikrarlı bir siyasî çatı olarak devlet olmadan tasavvuru mümkün olmayan bir duruş yeri, ama devletçi değil: Sivil inisiyatifi ön plana alan, demokrat, örgüt hiyerarşisine karşı soğuk bir yaklaşımı ifâde ediyor.

"Yerli"nin herhangi bir dinî inancın veya siyaset tarzının mü'mini veya müdafii olması gerekmiyor, ama her inanca ve meşrebe saygıyı önşart kabul ediyor. Mü'min veya "taraf" olmayı tefrika değil, yerliler topluluğunun zenginliği olarak algılıyor. Kendine mahsus bir "mukaddes"i, mukaddes değerler hiyerarşisi yok; Yerlilik "anlama"yı öne alıyor, bu hâliyle ilmî usûle hürmetkâr olmasına rağmen kaba "scientisme"i küçümsüyor; hakikatle insan arasında bilimden gayrı "tarama motorları"nın da olabileceğini reddetmiyor.

XV

Yerlilik, nice yıldan beri iyi târif edilmemiş kavramların sağnağında bocalayan düşünce hayatımıza sunulmuş yeni bir icat değil: Yerlilik, insanın kendisiyle, aidiyetleriyle, inandıklarıyla ve inanmadıklarıyla barışık yaşama hâli. Yeni değil, ezelle ebed arasında bir tabiî duruş yeri. Tek insan veya topluluk hâlinde "biz" denilen şeyin "öteki"lerle farklılaştığı yerin orijinini tanımak, kabullenmek ve ondan râzı olmak.

Ait olduğumuz orijinin bir rekabet veya yarışma mevzuu olamayacağını peşinen kabul etmek; farklılığı fark ederek farkı aşmak, farklılığı hazmetmek ve "öteki"lere karşı kendinden emin, şüphe ve tedirginlikten uzak, barışık bir duruş yeri tayin etmek.

Ama ötekileri "anlamak" için gösterilmesi lâzımgelen hoşgörü ve samimiyeti kendinden esirgememek.

XVI

"Anlamak" yerliliğin temel dokusu veya temel elementi: Ötekini anlamak için gerekli zihnî zahmeti lüks bulanların kendine ait olanı anlamak hakkı olabilir mi? Burada "hak"tan bahsetmek bile abes: "Anlamak" bir insanlık kimyâsı olarak tek yönlü işleyemez zaten. Misâl: Evrensel olanı anlamak için önce yerli olmak gerek; yerliliğin ne idüğü ise evrensel olanla dudak dudağa.

XVII

Evet, yeni bir şey değil; belki yeniden söylemek gerekiyor: Yerlilik, ancak karakter ve şahsiyet metânetinin üzerinde muvazenesini bulabilen bir duruş güzelliği.

Dünyayı güzelleştirenler, insanlığa müsbet mânâda katkıda bulunanlar, lisanda, edebiyatta, sanatta, şiirde, siyasette, iktisatta ve fikirde ülkelerini ve evrensel birikimi omuzlayanlar hep yerliler. Yerlilik, büyük ruhların pantheonu. Kendinden emin, üretken, sevgi dolu yüreklerin buluştuğu bir platform.

XVIII

Yerlilik, siyasî ve sosyal prestiji yüksek bir duruş yeri olmayabilir; özellikle milliyetçilikle kıyaslandığında bu durum daha berrak görünebilir: Milliyetçiler, "yerlilik" kavramından rahatsızlık duyduklarını zaten ifade ediyorlar; bu rahatsızlığın ardında kavramı eksik veya yanlış anlamanın doğurduğu hırçın tepkilere ilâveten, milliyetçilik gibi siyasî edebiyatta tanınan ve bilinen, dahası tarihinde ilk defa parlak bir seçim başarısı kazanmış olmanın yarattığı zihnî ve sosyal konforu da unutmamalı. Milliyetçiler yerliliğe genellikle, "sol"un manipüle ettiği bir kavram gibi bakıyorlar. Sol ise tedirginliği âşikâr olmakla birlikte sola yönelmiş "yerli değerlerden uzak durma" ithamının baskısı altında kavrama biraz daha sıcak bakma eğiliminde görü-

nüyor. Bu durumda "yerlilik"in sahipsiz görüntüsünü tabiî karşılamalıyız: Yerliliğin içini doldurmak, Türkiye'ye ve dünyaya "yerli" bir duruş yerinden bakmak için eski konformist mevzileri terk etmek gerekiyor.

XIX

Yerlilik evrenselliğin nirengisi; hareket hâlindeki bir geminin zaman ve mekân boyutunda kendini târif ettiği nokta.

XX

Ve son nokta: Bu ülke kendi yerlilerini aramıyor; onlar zaten mevcut. Fikir, sanat, siyaset ve ilim dünyamızın yüzaklarını yerliler oluşturuyor; kendilerini "yerli" olarak târif etmemeleri, vâkıayı ortadan kaldırmıyor. İhtiyaç duyduğumuz şey, yerliliğin bir itidal, muvazene, ilim, anlayış ve insaf nirengisi olarak çok güçlü ve yaygın bir beraberlik şuuru hâlinde bir câzibe üssü hâline gelmesi. Bu noktada kavrama şüpheyle değil, bir fetih hazzıyla yaklaşmakta fayda var. Mikro milliyetçiliğin, etnik saplantıların ve hattâ sivil alana karşı kamu alanını güçlendiren milliyetçilik anlayışının tıknefes bıraktığı nevzuhur kimlik arayışları yerine, bilgiyle, üretkenlikle ve anlama arzusuyla güçlendirilmiş yeni bir toplanma yerine ihtiyaç duyuyoruz.

Ben yerliliğin müsbet ve toparlayıcı anlamını gerekli ve mânidar buluyorum. Gerekçelerimi yazdım; yazacağımı yazdım.

—/-

Aidiyetin Dönüşümü ve Ayakları Yerden Kesilen Yerlilik

MÜCAHİT BİLİCİ

Kimliklere yönelik bir sahihlik talebi olarak ortaya çıkan yerlilik kavramının ne denli gerekli olduğu ya da ne ölçüde milliyetçi bir suiistimale maruz kaldığı konusunda yeterli miktarda tartışmanın cereyan ettiği söylenebilir. Ben bu kısa denemede belki yerinde, belki de yersiz bir çabayla "yerlilik" kavramının bizzat kendisinin yaşadığı evrime ve edindiği yeni formlara bakmaya çalışacağım.

Yerlilik tek başına bir kimlik değildir, mevcut başka bir aidiyetin yani kimliğin bir cüzü, bir bileşeni olarak anlam taşımaktadır. O halde, bir kimliğin "yerli" olması ne demektir? Yerlilik talebinde ortaya çıkan "yer" vurgusu coğrafi bir mekâna mı yoksa kültürel bir mekâna mı atıfta bulunmaktadır?

En basit ifadesiyle yerlilik, bireysel veya kolektif kimliklerin merkezinde duran benliğin (self) içinde bulunduğu bağlamla (buna habitus da diyebiliriz) tesis ettiği ambiyans veya konfor olarak tanımlanabilir. Böylesi bir tanımdan yapılacak çıkarsamalar da son derece basittir: Kendisini iyi hisseden herkes bir anlamda "yerli"dir. Muhtemelen alışılagelmiş yerlilik tanımları için bir hayli naif ve bir o kadar da gevşek bir yerlilik tanımı bu. Ne var ki, bu tanım, yerlilik kavramının varsayımlarına ilişkin bir değişime işaret etmektedir. Yani, benliği (self) oluşturan unsurların değişimine bağlı olarak benliğe ilişkin yerli olma vasfının da belli bir istihaleden geçtiğini ileri sürmektedir.

Klasik bir sosyal bilim tartışması olarak bilinen özne-çevre yahut aktör-yapı tartışmasında ulaşılan ortayol çözümlerden biri Bourdieu'nün önerdiği "stratejik aktör" kavramıdır. Yani, bireyler içine doğdukları çevre veya yapı-

dan tamamen özgür olmasalar da o yapıya tamamen esir de değillerdir. Mevcut yapısal çerçevenin elverdiği ölçüde sınır tadilatı yapmaya imkan tanıyacak bir alan her zaman için vardır. Bu bakışaçısı bize birey ile bireyin içinde bulunduğu bağlama ilişkin imkânları anlatmaktadır. Yani "yerli"lerin bulundukları "yer" üzerindeki tasarruf imkânlarını ifade etmektedir.

Kimliğe ilişkin çalışmalar ise kimliğin siyaset ve temsil sahalarındaki görünürlüğünün arkaplanında bir "tanınma talebi"nin yattığını söylemektedir. Zira, kimliğin "diyalojik" karakteri, bir kimliğin varolma imkânlarının büyük ölçüde o kimliğin muhatap olduğu "yeterli miktarda öteki"nin rızasına yahut onayına bağımlı olduğunu varsaymaktadır. Buradan da hareketle bir kimlik taşıyıcısı olarak birey ile içinde yaşadığı bağlam anlamında "yer" arasında kırılgan bir ilişkinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Yerlilik talebi, belli bir kimliğin ait olduğu düşünülen yer ile mutabakat içinde olma durumuna yöneliktir. Sahici bir kimliğin mihenk taşı gibi görülen yerlilik bu açıdan "gelenekçilik"e yakınlaşsa bile onunla aynı hat üzerinden geçmez. Yine de burada öncelikli olarak "yerlilik" ile "toprak" arasındaki ilişkiye bakmakta yarar var.

Tarihsel olarak insanın toprakla olan rabıtası her geçen gün azalmaktadır. Tarım toplumu ile sanayi toplumu arasındaki fark sadece iktidarın daha dar alanlarda (örneğin, tarla yerine fabrikada) temerküz etmesi değildir. Sanayi toplumuna geçişle birlikte toplumların kimlik tanımlarında göndermede bulunulan toprak açısından da paralel bir daralma yaşadığı söylenebilir. Üçüncü bir toplum biçimi olarak ortaya çıktığı söylenen "enformasyon toplumu"nda ise iktidar araçlarının daha dar alanlarda (örneğin, bilgisayarlarda ve telefon hatlarında) temerküz ettiğini ve esasen toprakla temasının neredeyse ortadan kalktığını görüyoruz. Küresel finans ve bilgi akışından, ulusdevletler içindeki toplumlarda artan kozmopolitizm ve çeşitlenmeye kadar bir dizi faktör kimliğin yerlilik imkânlarındaki değişime işaret etmektedir.

Kimliği, kendini inşa anlamında benliğin bir "yatırım"ı olarak ele alırsak günümüz toplumlarında ortaya çıkacak yerlilik biçim(ler)inin toprakla ilgisinin pek az olacağını söyleyebiliriz. Zira kimliğin inşa araçları, artık mesafelerin belli ölçüde ortadan kalktığı bir dönemin araçlarıdır. Aidiyet mercilerinin sayısal olarak artmasının ve bu mercilerin teritoryal (ülkesel) anlamda uzağında bulundukları ama hizmet verme anlamında yakınında olabildikleri bireysel arayışlara cevap vermeye başlamasının getirdiği yeni bir durumla

karşı karşıyayız. Teknolojik belirlemecilik hatasına düşmeden bu koşulların yarattığı yeni bir çerçeveden söz edebiliriz. İnternet örneğinde ortaya çıkan yeni iletişim koşulları bireysel benlik harcına artık çok farklı unsurların dahil olduğunu göstermektedir. Bireylerin toprakla/ülkeyle temasları başkaca temas imkânlarının ortaya çıkması nedeniyle büyük ölçüde azalmıştır. (Bunun bir yansıması da pek çok yerel milliyetçiliğin köken olarak diasporaya dayanmasıdır.) Tersinden ifade etmek gerekirse bugün için, "ülkesel" (teritoryal) olmayan bir yerlilik formu söz konusudur. Bu anlamda "ayakları yerden kesilen" bir yerlilik, bireyler ve kimlikler için artan mobilite (seyyaliyet) olanaklarına ve aidiyet mercilerindeki artış ve de karmaşıklığa işaret etmektedir.

Yerlilik talebinin milliyetçilik tarafından suiistimalini önlemenin bir yolu da bu talebi demokrat bir kavramsallaştırmaya tabi tutmaktır. Bireylerin üzerinde bulundukları yer, ülke veya kültüre dair tasavvurlarında yaşanan çeşitlenme yerlilik talebinde genellikle sorgulanmayan "kolektiflik varsayımı"nın da gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Demokrat bakışaçısıyla bir yere ait olmanın kendisi başlıbaşına bir değer konusu değildir. Bir yerle rabıta her zaman için bireysel bir bütünlük ve huzura katkıda bulunmayabilir. Başka bir yer ve kimliğe asimile olmaya yani bireyin ait olduğu kimlikten istediği zaman ricat edebilme ve/ya istediği zaman başka bir yer ve kimliği benimseme talebine imkân tanıyacak bir yerlilik anlayışı ancak sahici bir talep olabilir. Aksi durumda Almanya'daki bir Türk için veya Türkiyeli bir Kürt için "yerli" olmanın ne anlama geldiğini göremeyiz.

Yerlilik talebi, bir başka yüzüyle, modernleştirme misyonuyla toplumlarını adam etmeye adanmış devletler bağlamında aynı zamanda özgürleştirici bir taleptir. Çünkü, bu tür durumlarda çoğunlukla yönetici elit, "yeni yer"e yönelik mutlak bir seyahat kotarmak amacıyla mevcut farklılıkları patoloji olarak ele almaya eğilimlidir. Bir kapısı milliyetçiliğe açılan ama demokratik bir toplum için hayati bir ihtiyaç olan toplumsal "özgüven duygusu"nun böylesi bir durumda ancak yerlilik talebinin yukarıda anlatmaya çalıştığım çerçeve içerisinde yankı bulmasıyla mümkün olabilmektedir.

Bu çerçevede, yerlilik ile modernlik ve yerlilik ile gelenek arasındaki ilişkiye de temas etmek kaçınılmazlaşmaktadır. Günümüzde modernleşme beklentilerinin bir toplumun iç dinamiklerinden ve sosyo-kültürel malzemesinden bağımsız olarak gerçekleştirilemeyeceği düşünülmektedir. Bu anlamda sahici bir modernlik, ancak ve ancak bireysel kimliklerin (ve kuşkusuz ko-

lektif kimliklerin) içinde yaşadıkları veya kendilerine sunulan bağlamda sahip olabildikleri konfor ölçüsünde mümkün olabilmektedir. Bu yüzden de modern toplumlarda geleneklerin ele alınışında, daha da doğrusu yeniden üretiminde içinde kalınan çerçeve şudur: Geleneklere ilişkin olarak bir birey belli bir geleneği sürdürme, terk etme veya yeniden yaratma olanaklarının üçüne de sahip olmalıdır. Bu türden bir gelenek anlayışı, gelenekçi bir kollektif denetimi demokratik bulmadığı için safdışı bıraktığı gibi aidiyet kanallarını da daha fazla açık tutmaktadır.

Yerliliğe nereden bakıldığı da yerliliğe ilişkin algılamayı büyük ölçüde belirlemektedir. Belli bir milli veya kültürel kategoriyi meşrulaştıracak bir talep olarak sunulan yerliliğin bizi götüreceği yer ile, bireylerin farklı "yer"lerde durabileceğini (bunlar sonradan tutulmuş, kayıtlarda görülmeyen yerler de olabilir) varsayan; genel olmakla birlikte farklı durumlarda özelleştirilmeye açık bir yapıya sahip bir sahicilik talebi olarak ortaya çıkan yerliliğin bizi götüreceği yerler son derece farklı olacaktır. Birincisinde, farklılaşmalar birer yozlaşma ve sapma olarak tanımlanırken, ikincisinde farklılaşmalar yerliliğin farklı tezahürlerine ya da farklı yerlere ilişkin bir duyarlılık ihtiyacı olarak tanımlanacaktır.

Bireysel kimlikleri, çok farklı bileşenlerden meydana gelen birer terkip olarak görmeyen ve bu kimliklerin günah işleme haklarını saklı tutmayan bir yerlilik anlayışı, etraf-ı erbaasıyla yerli yerinde olduğunu düşünen otoriter devlet anlayışlarından pek farklı bir zihin haritasına sahip değildir ve günümüz dünyasında böylesi algılamaların pek fazla şansı yoktur. Ayrıca, yerlilik arayışı "başka yere ait olan"a kulaklarını tıkama vesilesi olarak kullanılıyorsa, o tür bir yerlilik anlayışının kimlikler için aranan bir meziyet olmayacağı açıktır. Esasen, bugünün dünyasında yerlilik, teritoryal olmayan bir biçim kazandığı ve bireyselleşmiş kimlikleri kendisi için uygun bağlam olarak seçtiği ölçüde anlamlı ve yeniden üretilmeye değer olacaktır. Küresel dolaşıma yerli (kültürel) ürünler sokmanın yolu yerliliğin günümüzde aldığı yeni biçimleri ihmal etmemekten geçiyor.

Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme

SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN

Yerlicilik şu ya da bu şekilde ilişkiseldir ve veri tarihsel andaki mevcut egemenlik ilişkilerinin içinde "kenar"ın merkeze, ya da "kenar"ın "kenar"a karşı bir tepkisi olarak zuhur eder. Ne var ki yerliciliğin Müslüman coğrafyalarda kazanmış olduğu anlamları bir dereceye kadar kendi özgüllükleri içinde tartışmakta fayda vardır. Örneğin ABD'de yerlicilik daha çok bölgesel ve mevcut topluluklar arasında, yabancı düşmanlığına dayalı iktidar mücadelelerine ayarlanmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin ünlü *Know Nothing Partisi, Meksikalı Amerikan Gençliği, İslam Milleti Organizasyonu, Ku Klux Klan* vb. kuruluşların ideolojik yapısı, bütün çeşitliliği içinde bize, yerelciliğin saldırgan, ya da tedafüi ve karşı-saldırgan boyutlarıyla topluluklar arasındaki etkileşimlere dayalı yapısını akla getirir. Bütün bunlar mikro-meselelerdir ve sosyal hayatın içinde ortaya çıkan topluluklar arası kısa devrelerden ya da sürtüşmelerden kaynaklanır.

Muhtemeldir ki bu çerçeve, başka coğrafyalarda, mesela (en kaba karşılığı ve yaratacağı en doğrudan çağrışımlara dayalı olarak kullanıyorum) "Üçüncü Dünya"da veya Ortadoğu'da kabile savaşları başta olmak üzere, topluluklar arasındaki iç savaşlara kadar varabilen mücadeleleri akla getirecektir. Batı'da ortaya çıkan yerlicilik, yer yer gündeme almakla birlikte bizatihi olarak modernizmle ve "bir başka dünya" ile hesaplaşmak gibi bir ana sorunsala kopamayacak ölçüde bağımlı değildir. Oysa, bütün bir "Üçüncü Dünya"da, hele bizim de bir parçası olduğumuz İslam coğrafyasında modernizm ve onun kültürel coğrafyasını deyimleyen "Batı" ile hesaplaşmak yerliciliği biçimlendiren esaslı bir amildir.

Cogito, sayı: 21, 1999

Sömürge deneyimini yaşamış kıtalarda yerlicilik bir refleks olmaktan çıkıp bir düşünüş haline geldikçe, ya da entelektüelleştikçe daha makro ayırımlara doğru şekillenir. Burada bir başka ayırıma özellikle işaret etmek gerekir. Söz konusu ayırım Türkiye'de yerliciliğin nerede durduğunun anlaşılması açısından son derecede önemlidir. Sömürge olmayan, ama sömürgeciliğin içerdiği egemenlik ilişkilerinden etkilenen; emperyal geçmişlerine dayalı olarak antik zamanlarda "merkez" iken, "periferi" konumuna düşen politik coğrafyalarda, yerliciliğin entelektüelleştirilmesi çok daha ilginçtir. Hemen akla gelen örnekler Osmanlı İmparatorluğu, İran İmparatorluğu ve Rus İmparatorluğu'dur. Burada ilişkisellik, herhangi bir Afrika ya da Latin Amerika ülkesinde olduğundan daha farklı bir düzleme oturacak; ayrıca bu düzlem üzerinde gelişen entelektüelleştirme bağımsızlık elde etmek gibi basit ve mekanik bir politik çerçeveye takılı kalmayacaktır. Her şeyden önce, söz konusu periferileşmenin karakteri ve etkilenme düzeyi farklıdır. Bir zamanlar üstün iken, hal-i hazırda düşkün hale gelmenin yarattığı entelektüel ve psişik etkilenmeler hayli karmaşıktır. Hâkimiyet kavramlaştırmalarına mehaz teşkil eden bir üst-dil grubu olarak dinsel mücadelelerin iddiaları (örneğin semavi dinler arası tarihsel mücadeleler) buna eklemlendiğinde, tablo daha karmaşık hale gelecektir. Bu arada başka değişkenleri de ihmal etmemek gerekir. Örneğin "Batı" ile temasın coğrafi yakınlıktan doğan etkinliği de ayrıca üzerinde durulması gereken bir değişkendir.

Burada amaçlanan, söz konusu değişkenlerin listesini oluşturmak değildir. Ama, zikredilen bu az sayıdaki değişkeni dikkate almakla yetinsek bile yerliciliğin; Batı'yı, Balkanlar ve bir kısım Doğu Avrupa başta olmak üzere kendi coğrafyasına kattığı bazı coğrafyalardan; örneğin, bir dönem vergiye bağladığı inanç gruplarından, yüzyıllarca süren savaş meydanlarından ve hariciye ilişkilerinden tanıyan Türkiye'de aldığı manzara ile; aynı "Batı"yı sömürgeci yüzüyle tanıyan, örneğin nevzuhur bir Afrika ülkesinde aldığı manzara birbirinden çok farklı olacaktır. Bu bağlamda Türk yerliciliğini kendi içinde anlamaya çalışmak yetersiz kalacaktır. Onu anlamanın yolu, benzerleriyle kıyaslamalı olarak ilişkilendirmekten geçer. Burada İran ve Rusya'daki yerlici düşünüşün bazı kaynakları ele alınarak kıyaslamalı bir değerlendirmeye gidilecektir. Bu tercih keyfi değil, analitik bir tutarlılığı sağlamak adına yapılmıştır. Saydığım kültür çevrelerinin hepsi de sömürge olmayan, göreli olarak bağımsızlığını korumuş, üstelik tıpkı biz Türkler gibi emperyal bir geçmişe sahip olan çevrelerdir. Üstelik bu ülkeler, birbirine ya-

kın zamanlarda yoğun bir modernizasyon sürecine girmişlerdir.

Komşumuz İran ve Rusya çok şaşırtıcıdır ki, entelektüel birikimi itibarıyla bizde pek tanınmaz. Bunun karşılıklı olduğundan kuşkumuz yok. Nitekim, belki Rusya değil ama İran'da Türk fikriyatının bilinmediğini biliyoruz. Oysa tarihçi İlber Ortaylı'nın da işaret etmiş olduğu gibi İran ve Rusya mukayeselerinin Türk tarihinin aydınlatılmasında bereketli kaynaklar olduğunu düşünüyorum.

Yerliciliğin başlıca üç görünümü olduğu kanısındayım. Bunlardan ilki *yerlici hareketler*, ikincisi *yerlici sendromlar* ve üçüncüsü ise *yerlici kültüralizm*'dir. Burada yerlicilik olarak nitelendirilen hareketlerle onun entelektüelleştirilmesi arasındaki farkı vurgulayabilmek için *yerlici kültüralizm* kavramı uygun görülmektedir. Türk yerlici düşünüşü bir kültüralizm olarak bu çerçevede anlaşılabilir. Sözü edilen ayırım çerçevesinde, örneğin yerlici kültüralizmin dogmatik ya da tematik dünyasına bakarak, ne yerliciliğin tutum ve davranışlar düzeyindeki tezahürlerini (örneğin muhitçilik, hemşehrilik vb) ne de yerlici protest hareketleri (örneğin kısmici, ayrılıkçı milliyetçilikleri) anlayabiliriz. Hiç kuşkusuz önermenin tersi de geçerlidir. Bu farklılığın kaynağında, yerlici tutum ve davranış örüntülerini alt-kültürün dil(ler)ini ve bağlam(lar)ını; yerlici kültüralizmin ise ağırlıklı olarak üst-kültürün dil ve bağlamını nirengi noktası olarak alır. Dolayısıyla yerlici kültüralizm ile yerlici hareketler, çoğu kez bir uyum göstermekten uzaktır. Hatta bu ikisi arasında çoğu kez bir gerilimin varlığından bile söz edebiliriz. Mesela, meşhur Türkçü Ahmed Ağaoğlu daha yüzyılın başlarında *Türk Yurdu Dergisi*'ne yazdığı bir yazıda, Türk milliyetçiliğinin gelişimini engelleyen en mühim illet'in "mezhepçilik" ve "muhitçilik" illeti olduğuna işaret ediyordu. Benzer serzenişler ve şikâyetler muhtelif Asya ve Afrika ülkelerinde milliyetçilikleri ile tanınan yerli entelijensiyalar tarafından dile getirilmiştir. Mesela Mahatma Gandhi'nin Müslüman-Hindu iç savaşında duyduğu sıkıntı ve acı bunun tipik örneği olarak düşünülebilir.

Yerlici kültüralizm, veri bir iktidar sürecinin de kapsamını düşündürür. Dolayısıyla, yerlici kültüralizm, bir boyutuyla (milliyetçilikler bunu tam anlamıyla karşılayacaktır) "bir başka dünyaya" karşı muhalif bir kültürel direnci üretirken, diğer boyutuyla "içerideki dünyalara" karşı muktedir bir kültürel baskılamayı tatbik edecektir. Bu kültürel baskılama zecri olabileceği gibi barışçıl da olabilir. Örneğin Mahatma Gandhi'nin Pakistan ayrılıkçılığına karşı, hiçbir şey yapmayıp sadece açlık grevine gitmesi de özünde kül-

türel bir baskılamadır.

Yukarıda işaret edilen bağlamda yerlici kültüralizmin ilki *iktidar*, ikincisi ise *muhalefet* odaklı iki boyutu olduğunu düşünebiliriz. Bu boyutlardan ilki "kurucu" bir entelektüalizm olarak şekillenirken, diğeri, kurucu değerlerle şu ya da bu şekilde problemli olan; ama son tahlilde "bir başka açıdan" ilkini tamamlayabilecek donanıma sahip olan bir entelektüalizm olarak zuhur etmektedir. Farklılığın odağında ise "Nasıl bir modernizm?" sorunsalı yer almaktadır.

Yazının başta gelen iddiası; benzerleriyle kıyaslamalı olarak kurmaya çalıştığı dogmatik ve tematik sürekliliklere dayalı olarak yerlici kültüralizmin entelektüel sığlığına işaret etmektir. Öte yandan, yerlici kültüralizme özgü sığlıkların izini sürerken, bu kez son derecede çarpıcı bir başka hususla karşılaşmaktayız. Yerlici kültüralizmi, sınırlı sayıdaki ideolojilere taksim etmek ve onların uhdesinde anmak ikna edici gözükmemektedir. Mesela, "sadece milliyetçiler, muhafazakârlar, sağcılar ya da dindarlar yerlicidir" demek, şaşırtıcı sonuçlar üretmeye aday olan kültürel çözümlemeleri devre dışı bırakan dar bir yaklaşım olacaktır. Buradaki iddia yerliciliğin, bir ideoloji olmaktan çok, farklı, hatta çelişik ideolojik oluşumlarda bile ortak bir payda olarak işleyen kültürel bir sendrom olduğu yolundadır.

Burada ele alındığı bağlamıyla yerlici kültüralizm şu ya da bu düzeyde, gerek kurucu iktidar süreçleri bağlamında, gerek muhalif süreçlerde modernleşmeyle problemlidir. Modernleşme oryantalizm ilişkisi problemin odağını oluşturmaktadır. Oryantalizm kavramı, varlık sebebini ona karşı direnmek ve onu altetmekte bulan yerlici kültüralizmin şekilleniş süreçlerini ve içine düştüğü teorik açmazları görmek, anlamak açısından kilit bir kavramdır.

Oryantalizmin Açtığı Yara

Modernleşmenin epistemolojilk felsefi temellerini Descartes'a ve onun Kartezyanizmine borçluyuz. Descartes, ünlü önermesinde, yani Cogito'sunda, özneyi deyimliyordu. Bu özne "ben"dir. Braudel'in tarih tasavvurunda anlatılan *uzun zamanlar* itibarıyla ben kavramının böylesine koşulsuz ve bağımsız bir tanımı tarihte görülmüş değildir. Sennett'ın belirttiği gibi eski dünyanın aşkıncı, Tanrı-merkezli bir bilişsel yapılanmada kişiselleştirilmeye müsait hiçbir şey bırakılmamıştır (Sennett, 1996: 37). Oysa Descartes'ın Kartezyen "ben"i, Hıristiyanlığın "kendinden feragat etme" (self-renunciati-

on) fikrinden (Guryeviç, 1995:101) farklı olan bir kendiliği (self) deyimleyen, koşulsuz ve bağımsız bir ben'dir: Ben düşünüyorum... Buradaki ben, sadece bilgiyi değil, ve fakat ahlaki bir sorumluluğu da yüklenmektedir. Bu yeni ahlakın ekseni yavaş yavaş, stoacı mirasın geliştirilmesi bağlamında tıpkı Spinoza'da olduğu gibi panteistik yumuşatmalarla yeryüzüne (tabiata) ve insana (insan tabiatına) kaydırılmaktaydı. Ben, bir özne olarak kolektifleştikçe "insanlık" ya da "evrensel insanlık" ideali etrafında bir ahlaki sorumluluk değeri şekillenmektedir.

Evrenselcilik kavramının toptancılaştırıcı etkisiyle tarihsel bağlamlar aşılmakta ve bütün coğrafyaların insanlarının riayet etmesi gereken bir tematik-programatik çerçeve ortaya çıkmaktaydı. Bu müşfik görünüm, yüzyılımızda teorik bir sorgulamanın konusu yapılmış; başta Foucault olmak üzere, mistifikasyonlarından arındırılarak, tarihsel gerçekliği içinde anlaşılmaya başlanmıştır. Evrenselciliğin örtüsü kaldırıldıktan sonra gözüken bir kendilik olarak ben'in ifşasının ancak ötekileştirmeye dayanarak elde edildiği, üstelik bunun sanıldığı gibi eşitlikçi bir akıl yürütmeye değil, iktidar temelli, mütehakkim bir hiyerarşi ya da mertebelendirmeye dayandığı anlaşılmıştır. Foucault, insanlığın normallerinin aslında dışlayıcı aşağılayıcı bir teknolojiyle, ya da teknolojilerle elde edildiğini belirtiyordu. Deliler, eşcinseller, kadınlar, yani, ötekiler, bu normalleştirici modern anlatıların, ya da Foucault'nun deyimiyle söylemlerin içerdiği ahlaki önyargılarla yeni toplumun dışına itilmekteydiler.

Edward Said, Foucault'nun izinden giderek, bu perspektifi, sömürgeci süreçlere marjinalize edilen topluluklardan farklı olarak Avrupa-merkezli bakışın şekillenmesinde Şark Dünyası'nın dışlanmasına uyarlamıştır. Oryantalizm, bütün bir külliyatıyla Batı'nın kendi kendisini özneleştirmesinde ötekinin rolünü anlatmaya yarayan bir söylemi oluşturmaktadır. Ortaçağ'ın bazı dikotomileri, (uygarlık-barbarlık, Hıristiyanlık-Müslümanlık) gibi, bu söylem içinde stilize edilmekte ve kullanılmaktadır.

Görülmektedir ki, evrenselcilik fikriyatı, aslında özneleştirme, zatiyetçilik, ötekileştirme ve sahicilik gibi kavramlarla şenlenmektedir. Oryantalizm, Said'in yaklaşımından esinlenerek diyebiliriz ki, Şark'ın dev aynasında Garb'ın kendi kendisini seyretmesidir. Bu ötekileştirme, hayali bir coğrafya üzerinde gerçekleşmektedir. Biz Türkler de bu sınırın tam göbeğindeyiz. İnsan Kapıkule'den çıkar çıkmaz nasıl bir medeniyet değişiminin gerçekleştiğini ancak hayal görerek, ya da gördüklerini abartarak meşrulaştırabilir. Bu

bir kez böyledir. Şark-Garp ayırımının hiçbir tarihsel mesnedi yoktur (Bkz. Hentch, 1996). Ama daha önemli ve tehlikeli olarak ideolojik bir mesnedi vardır. Bu ideoloji, korkuya dayalı bir merak duygusundan, keşfetmeye, keşfettikçe aşağılamaya ya da Rousseau'nun "soylu vahşi"sinde olduğu gibi saygı duymaya, ya da Pierre Loti'nin Aziyade'sinde olduğu üzere fetişleştirmeye giden garip paradokslarla yüklüdür. Ama bir bakış olarak şarkperverlikle, şarktan nefret etmek arasında ciddi hiçbir farklılık yoktur. Lord Byron ruh haliyle Pierre Loti'den uzunboylu farklı değildir. İster bir kâbus olsun, ister egzotik-erotik bir fantezi olsun, sonuçta Şark muhayyel bir ötekileştirmedir.

Şark'ın ötekileştirmesi tarihselciliğin ıskalanmasıyla damıtılır. Bu kültürel damıtım tarihsicilikten beslenir. Tarihsicilik, aslında hermenötik bir meseledir. Yani bir yorum meselesidir. Burada romantizm meselesi gündeme gelmektedir. 19. yüzyılın romantizmi, bir önceki yüzyılın "tarihten bihaber" olan akılcılığı ve evrenselciliğinin karşısında tarihi ve tikelliği önplana çıkarırken, bir bakıma, geçen yüzyılın eksik bıraktığı ev ödevlerinin altından başarıyla kalkmaktaydı. Tarihi, bir anlam-bağlam diyalektiği olarak değil, bağlamlarından kopuk anlamların karşılığı olarak kutsayan romantizm, otantisite fikrini alabildiğine keskinleştirmiş; bununla da kalmayıp onu kolektif bir çerçeveye oturtmuştur. Yani romantizm sadece oryantalizmi hararetlendirmekle kalmadı, orient olana şarklı'ya da kendisini otantikleştirecek ipuçlarını verdi.

Geçen yüzyılda antropoloji etnoğrafya ve müzeciliğin gelişmesi bir rastlantı değildir (Anderson, 1993:182-207). Burada ortaya çıkan bir otantisite fikridir. Her ne kadar barbarlıklarından, ya da antropolojideki yumuşatılmış karşılığıyla "ilkelliklerinden" emin olunsa da otantiklik önemlidir. Otantiklik, öznenin belirlenmesi ya da kendiliğin ifadesidir. Barbar da olsa, dünya, otantisitelerden oluşan bir repertuardır ve bu ilkeller kendi otantisitelerini akledecek vasıflara sahip olmadıkları için, onlar adına birileri, otantiklik fikrini hatmetmiş olan daha yüksek değerli bir başka otantikliğin mümessilleri olan Batılı kâşif, gezgin ve akademisyenler bu işi yapacaklardır. Koleksiyonculuk, müzecilik, fuarcılık vb. faaliyetler bu bakışın şeyleşmesini ifade etmektedir.

Vico'nun ifadesiyle burada insanlar tarihlerini kendileri yapmaktadır. Ama önce dilde, daha sonra kültürde ve nihayet kurumlarda. Bu, aynı zamanda Ernst Cassirer'in efsanenin kurucu özelliğiyle kurumların tarihi şekillenmesi arasında kurduğu ilişkilendirmeyi de anımsatmaktadır (Bkz, Cas-

sirer, 1984). Yerliciliğin kurucu iktidar süreçlerindeki konumunu, sekülerleştirilmiş bilimlerin, antropoloji, etnografya, folklor ve tarih başta olmak üzere, sekülerleştirilmiş Batı bilimlerinin ürünlerinden esinlendiğini görüyoruz. Kurucu iktidar süreçlerinin içinde ortaya çıkan yerlici tutumun dayandığı verileri, oryantalist akademizmin verilerine dayandırarak başlamış, kendi çalışmalarıyla da bu akademik birikimin içinde takılı kalmıştır. Bizde yerliciliği temsil eden kültüralistlere baktığımızda, hemen hepsinin Batılı bir şakirdi ya da ilham aldığı bir referans çevresi mevcuttur. Ziya Gökalp, Durkheim'dan, Yusuf Akçura ve diğer Türkçüler, Vanbery, Cahun gibi o zamana kadar yapılan Türkoloji çalışmalarından etkilenmişti. David Apter'ın sözünü ettiği kurucu efsane (Apter, 1985) bu ülkede oryantalizmin romantik çeşitlemelerinden beslenerek şekillenmiştir.

İktidar ve Yerlicilik

Yukarıda da işaret edilmiş olduğu gibi, yerlici kültüralizm, çoğu kez düşünüldüğü gibi, mutlak anlamda muhalif bir hareket değildir. Özellikle de Batı dışında yerliciliğin, modernleşme taraftarı devlet elitlerine karşı sosyal bir muhalefetin odağı olduğu yolundaki bir değerlendirme aşırı bir basitlemeciliktir. Yerlici kültüralizm, Foucault'nun da işaret ettiği bilgi-iktidar diyalektiği açısından modernist "Üçüncü Dünya" otoriterizmlerinin, mesela bir BAAS ideolojisinin kurumsallaşmasında olduğu gibi öncelikle bir iktidar sorunsalıdır. Bazı mesafeleri dikkate almak koşuluyla, özellikle de II. Genel Savaş esnasında Türkiye'deki "Tek Parti İktidarı"nın durumu da bunu düşündürmektedir.

20. yüzyılda genç ulus ve devletlerin politik kültürel yapılanmasında derece derece bir pragmatizmin egemen olduğu görülür. Bu pragmatizm, aciliyet kazanmış sosyal sorunların aşılmasında ve istikrarlı kurumsal işleyişin başarılmasında Batı modelini ve buna dayalı olarak modernleşmeyi kaçınılmaz kılıyordu. Öte yandan söz konusu ülkeler periferal durumları itibarıyla konumlarını güçlendirmek durumundaydılar. Yeni kazandıkları bağımsızlıklarını pekiştirmek adına, ya devraldıkları geleneksel yapılarını yıkıp, yerine yeni yapılar ihdas etmek; ya da en azından bu yapıları yenileriyle harmanlayıp dönüştürmek durumundaydılar. Bütün bunlar için de sosyal bütünleşmelerini hem işlevsel maddi düzeyde; hem de moral düzeyde başarmaları gerekiyordu.

Yerlici kültüralizmin kurucu iktidar süreci olarak şekillenmesinde orta-

ya çıkan pragmatizmi, bir tür "tekinsizlik" duygusundan kaynaklanır. Bu, aynı anda hem kaçınma hem de kaçınılmazlığı onama arasında salınan gerilimli bir duygudur.

"Batı dışı modernizasyon" çabalarının en radikal olanının Türk modernleşmesi olduğu genel kabul gören bir yaklaşımdır. "Nasıl bir modernleşme?" sorunsalına genç Kemalist Cumhuriyet'in verdiği cevap, politik bir cevaptır. Bu cevabın radikal olmasıyla politik olması arasında bir süreklilik vardır.

Öte yandan Kemalist modernleşme projesinin dışında kalan diğer tecrübelerde, mesela Nasırist modernleşmede, aynı sorunsala verilen cevap "kültürel" cevaptır. Nasırist modernleşme projesi, tekinsizlik duygusunun en çarpıcı örneklerinden bir tanesidir. Batı'nın maddi başarılarını özümserken, buradan doğabilecek moral-kültürel sorunları bertaraf etmek için; Arap tarihinin değişmez moral sabiteleri olan İslam ile eklemlenmiş bir Araplık şuurunu canlı ve dinamik tutmaya ve buradan devşirmeyi umduğu bir moral üzerinden kalkınmaya dayalı bir kitle mobilizasyonu hasıl etmeye çalışılıyordu. Gandhi örneği ise tekinsizlik duygusunun mutlaklaşmış, en uç örneği olarak tezahür etmektedir. Bu uğurda maddi modernleşmenin bütün boyutlarının reddedilmesi Gandizmin en çarpıcı özellikleridir.

Alman romantizminden aktarılmış olan "kültür" kavramı, şu ya da bu oranda kurucu kültüralist söylemi kuşatan "tekinsizlik" duygusunun yatıştırılmasında son derecede önemli bir rol oynamaktadır.

Kültür kavramı yerliciliğin söyleminde kullanıldığı biçimiyle son derecede statik bir manzara sergiler. Zaten tüketim toplumuna doğru kültürün endüstrileştirilmesi de bu statik hesapları takip edecektir. Bu kavram daha çok, Batı uygarlığının dayattığı varsayılan geçicilik düşüncesine karşı bir sürekliliği ifade eder. Çoğu kez "gelenekler"le özdeşleştirilen kültür, geçicilik karşısında süreklilik kaygılarının yatıştırıldığı ruhsal bir rehabilitasyon odağıdır.

Kemalizm, kuruluş esasları konusunda beliren iki yoldan birisini, yani politik olanı, üstelik en keskin hatlarıyla tercih etmişti. Bu sosyal varlığı, bireylerin geleneksel her türlü otoriteden bağımsızlaştırılmasına dayalı olarak "önceden işgal edilmemiş boş bir zemin üzerine" (Gross, 1992:26) kurmaktı. Bu iddia aslında hayli kafa karıştırıcı gözükmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarından başlayarak yapılan kültürel statik hesaplar ve inşa edilen kültür kurumlaştırmaları düşünüldüğünde, bu iddianın havada kaldığına da hükmedilebilir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu iktidarı, Türk tarihi, etnografyası, folkloru vb. alanlarda ilginç arayışların odağıdır. Ne var ki bu çabalar, kül-

tür kavramının günlük hayattaki tutunum dünyası dikkate alınarak değil, tam tersine en tutunumsuz, ya da en geride kalan "kökler"in tespitine dönüktür. Bir kere Mustafa Kemal Atatürk'ün tasarladığı (politik) toplum için kültür bağımlı bir değişkendir. Yani, Kemalizmin "kültür kurgulamaları" onun politik kurgularının bağımlı değişkeni olarak tezahür eder. Bu proje, kültürü mümkün mertebe etnikleştirir ve dinsel bağlamından soyutlayarak sekülerleştirerek kurgular ve kurumsallaştırır. Ama onun nihai amacı, yeni bireyleri ya da toplumu, bu kültürel kodların ideal altyapısı üzerine inşa etmek değildir. Resmi doktrin itibarıyla, özgüllük değeri üzerinden soyutlanan "yerli" kültürel değerlerin evrensellik değerleriyle çakıştırılması ve bağlantılandırılması bunun en açık kanıtlarından birisidir. Mustafa Kemal'in projesini, Benedict Anderson'ın kavramlaştırmasından esinlenerek ifade etmek mümkündür. Mustafa Kemal, geleceğe dönük modern bir politik toplumu tasavvur etmek adına "hayali bir geçmiş" inşa etmek suretiyle eşsiz bir deneyime imza atmıştır. Dolayısıyla, benzerlerinin arasında, yerliciliği önceleyen değil; fakat "yedekleyen" ve "güdümleyen" bir istisna olarak temayüz etmiştir (Gross, 1992:63).

Kurucu iktidar olarak Kemalizmin güdümlü, manipülatif yerliciliğini, Osmanlı'dan miras kalan bir tarz Batılılaşmaya karşı kullandığını düşünüyorum. Bu, üzerinde pek durulan bir konu değildir. Kemalizmin, özellikle Osmanlı'nın Batıcı çevrelerinde, örneğin Celal Nuri ve Abdullah Cevdet gibilerde belli bir sosyal-politik programa sahip olmayan ve kültür meta-fizikası üzerinden üretilen a-kültürasyon politikalarına karşı kazandığı mesafe bunun en açık göstergesidir. Kemalist projede yer alan "köylücülük" ve "halkçılık" temalarının bürokratik yasalcı kodifikasyonunun işte böylesi bir "güdümlü" ve "manipülatif" yerliciliğin kapsamı içinde mütalaa edilmesinin yararlı olacağı düşünülebilir.*

Modernizasyonun Açtığı "Yaralar"

İster Kemalist süreç üzerinden, ister Nasırist süreç üzerinden gidelim,

* "Gelenekler"in bu bürokratik ve "yasalcı" kodifikasyonu olarak bu tarz bir yerliciliğin örneğine Japonya'da da rastlıyoruz. Meiji döneminde, tıpkı yüzyılın başlarında Türkiye'de olduğu gibi nüfusun yaklaşık yüzde sekseni köylerde yaşıyordu. Yönetici elit modernleşmenin ağır sonuçlarından bu nüfusu göreli olarak yatıştırmak adına "Tarım miti" (agrarian myth) olarak nitelendirilebilecek "köylücü" bir retorik geliştirmişti. Meiji dönemindeki, gelenekçi olmaktan uzak, hatta "yenileşmeci" sayılabilecek *jichi* politikalarıyla, bizdeki *Köy Enstitüleri* programını ilişkilendirmek ortaya ilginç benzerlikleri çıkarmaya adaydır (Ivy: 1995,71). Ayrıca köy romanı, bu bürokratik dönemlerin kendine özgü romantizasyonunu ve popülizmini

modernleşmenin doğrultuları, günlük hayata beklenen düzeyde yansımamıştır. Aslında bu durum, yani; beklentilerle gerçekleşenler arasındaki mesafe, "metin" ile "bağlam" arasındaki gerilimin doğal sonucudur. Şu ya da bu derecede bir sekülerleşmeyle alakalı olarak kültüralizm, "istenmeyen yan ürünleriyle" birlikte tarihselleşmektedir.

Öte yandan, modernist kurucu süreçler, zaman içinde kadroları açısından yozlaşmış ve kurucu entelektüalizm ideolojik değerini kaybedip, "rantiye devlet" görünümünü almıştı. Bu durum özellikle de İran'da Şah döneminin devlet yapılanması için böyleydi. Rüşvet, irtikap, haksızlık günlük hayatın bir parçası haline gelmişti. Muhalif kültüralizm, işte bu devletin "ötekileştirilmesi" üzerine inşa olmuştur (Boroujerdi, 1996:20-52).

1950, 60 ve 70'lerde İran yerliciliği İran entelektüalizmini derinden etkilemiştir. Türkiye'de yerlicilik, kronolojik olarak hayli eskilere gider. Bunun nedeni, modernleşme süreçlerine İran'dan daha önce girmiş olunması, üstelik bu süreçlerin zaman içinde radikalleşmesidir. Ama, bu üç onyıl, Cumhuriyet döneminde yerlici kültüralizmin en görkemli yılları olarak anılabilir. Peyami Safa, Nurettin Topçu, Necip Fazıl, Ali Fuad Başgil, Mehmed Kaplan, Ergun Göze, Ahmed Kabaklı gibi yazarlar bu dönemlerde etkili olmuşlardır. Bu dönem dünyada Ulusal Kurtuluş Savaşlarının hararetlendiği, üstelik İkinci Dünya Savaşı gibi müthiş bir felaketin yaşandığı, ardından Soğuk Savaş'ın başladığı, umut ve umutsuzluğun sıkı sıkıya kenetlendiği bir dünyadır. Yine bu üç onyıllar itibarıyla gerek Türkiye, Menderes iktidarındaki Marshall yardımları; gerekse İran, Rıza Şah dönemindeki petrol gelirleri itibarıyla, göreli anlamda refaha ermiş ve hızlı bir değişime uğramışlardır. Öte yandan çok sayıda İranlı öğrencinin bu dönemde Avrupa ve Amerika'ya okumaya gitmesi nedeniyle İran'daki entelektüel hayat Batı'yla yüzyüze gelmiştir.

Rusya'da kronolojik açıdan durum biraz daha farklıdır. Büyük Petro'nun başlattığı modernizasyon çabalarına karşı duyulan tepkiler bağlamında ortaya çıkan Rus yerliciliği, başta Slavofil hareketin birikimi olmak üzere, Sovyetler'de üzeri kapatılmış hatta unutulmuş durumdaydı. Ne var ki

anlamak için son derecede önemlidir. Mesela, bizdeki popülist köy romanı furyasında olduğu gibi, Japon modernleşmesi karşısında Japon Köyü'nün hatırlanmasını sağlayan, yazar Yanagita Kunio'nun Sasaki adlı bir anlatıcıdan derlediği *Tono Masalları*, Kunukida Doppo, Shimazaki Toson, Tayama Katai ve Izumu Kyoka gibilerin edebiyatları benzer işlevler görmüştür. Modern destanlar olarak bu edebiyatlar, yer yer çok gerçekçi çağrışımlar uyandırsa da, sonuçta yazarların romantizasyonlarının dönüştürdüğü bir köy gerçekliğini resmetmektedir.

1970'ler itibarıyla bu son derecede zengin teorik ve pratik birikim Soljenitsin'de sembolik olarak yeniden ortaya çıkmaya ve itibar kazanmaya başlıyordu.

Yerliciliğin Türkiye'de, İran'da ve Rusya'da şahlandığı dönemler birbirine yakın veya uzak olabilir. Ama bu farklılıkların ihmal edilebilir olduğunu düşünüyorum. Sonuçta 19. yüzyılda etkinlik kazanan Slavofiller, Petro döneminin, Türk kültüralistleri Tanzimat ve Cumhuriyet dönemlerinin, İranlı kültüralistler ise Şah döneminin modernleşmesini nirengi noktası olarak almışlardır. Önemli olan, her üç örüntüde de modernizasyon süreçlerine karşı ortaya çıkan yerlici tepkilerin dogmatik ve tematik dünyası arasındaki benzerliklerdir.

Taşra, Nostalji: Yerlici Kültüralistlerin Sosyalleşmesi

Muhalif yerlici kültüralizmlerin şekillenmesinde etkili olan sosyal-kültürel bağlamlar da hem son derecede ilginç, hem de onu anlamamız bakımından ihmal edilemeyecek kadar önemlidir. Taşra burada son derecede önemli bir rol oynamaktadır. Türkiye'de yerlici kültüralizmin şekillenmesine ışık tutacak kaynaklar az sayıdadır.* Ama Sivas, Elazığ, Maraş, Erzurum, Malatya gibi "taşra merkezler", göreli olarak koruduğu geleneksel-kültürel yapısıyla 1930-1970 arasında son derecede önemli bir işlev görmüştür. Taşrada, modernizmin tam olarak sirayet etmediği orta halli ailelerin çocukları; aile telkinlerinin ve yerel dinadamlarının, sufi büyüklerin ağırlıklı olarak şifahi, milli ve dini hislerle mücehhez lise öğretmenlerinin yazılı kültürlenmeleri arasında mekik dokuyan bir sosyalleşmeden geçmekteydi. Bu sosyalleşme, üniversite yıllarında bir dayanışmaya dönüşmekteydi. Örneğin gurbetteki üniversite yıllarında *"Sıvaslılar Yurdu"*, *"Erzurumlular Yurdu"* vb. talebe cemaatlerinde yerlici bağlar alabildiğine sıkı tutulmakta ve yeniden üretilmekteydi.

İran'daki durum da benzerdir. Özellikle Meşhed bu açıdan İran yerlici kültüralizminin odak noktası olmuştur (Boroujerdi, 1996:100-105). Söz konusu sosyalleşmenin psikolojik dünyası da kanımca çok önemlidir. Romantizm ve nostalji duyguları bu insanların kişilik oluşturma süreçlerini derinden etkilemekteydi. Richard Sennet'ın "mahremleştirme" dediği ve orta halliliğin içe kapanmasıyla ilgili bir sürecin ürünüydü bu (Sennett, 1996:193-

* Ahmet Turan Alkan'ın anıları bu açıdan son derecede ilgi çekicidir.

246). Orta hallilerin içe kapanmasıyla birlikte kendilerine eşlik eden temel duygulanım, tıpkı Viktorya dönemi İngilteresi'nde olduğu gibi nostaljiydi. Taşra, modernleşmeden daha az etkilenen görsel malzemesiyle, mesela geleneksel sivil mimarisi ya da camileriyle, bu arada pastoral görünümüyle bu genç taşralı çocukların romantik his ve fantezi dünyasını besleyen malzeme yönünden (Chase ve Shaw, 1989:4) zengin bir mekânı işaret etmektedir.

Nostaljik sosyalleşme, pastoral-folk yapıların "stilize edilmiş" ülküleştirmelerini ihtiva etmektedir (Bkz. Golan,1995). Öte yandan bu insanların zaman boyutunda, Bergson'un *durée* olarak tanımladığı, lineer ve dakik zaman tecrübesine muhalefet eden öznel bir zaman tecrübesi vardı. Özetleyecek olursak; taşra, kapalı yapısıyla, orta sınıf mahremiyetini, öznel bir zaman tecrübesi ve nostaljik bir geçmiş kavramıyla harmanlayan ve mistisizme açılan bir küçük evreni ifade ediyordu.

İşte bu bağlamda Türk muhalif yerlici kültüralizmi, "kendilik" meselesini geçmişçi ruhsal, mistik ve dinsel bir çerçevede ele alır. Aslında geçmiş, yerliciliğin gerek iktidar gerekse muhalefet konumunda ortak paydasıdır. İlki daha seküler temelli bir geçmişin peşine düşerken, diğeri daha ruhsal bir geçmişe yönelir. Burada ütopya, "hayali bir geçmişi yoklayarak hayali bir geleceğe" adanan karşıtına sanki nazire olarak "gelecek ile olan bağlarını dondurarak daha derin bir başka hayali geçmişe" dönmektedir (Chase ve Shaw, 1989:9). Burada, geçmişi manipülatif bir düzeyde kullanan, ağırlıklı olarak geleceğe dönük amaçlarla taçlanmış, politik ve hukuki eksende tezahür eden kurumsal bir modernleşme projesine karşı; geçmişi, gelenekleri ve mistikleştirilmiş olan kültürü önplana çıkaran eleştirel bir bakışla karşılaşmaktayız.

Nostalji duygusu, yer yer ütopik boyutlar da kazanabilmektedir. Bu, insanların nostaljik hislenmeleri onların, seçmeci bir biçimde oluşturulan geçmişin şu ya da bu şekilde bugüne eklemlenebilecek bir şey olduğuna inanmalarını sağlıyordu.

Geçmiş kavramı tarihsel anlamda hayli sorunludur. Nitekim bireyselleşme ve toptanlaşma; yani bürokratik akılcılık, taylorist üretim anlayışı şu ya da bu şekilde bu toplumlara girmiş durumdadır. Yani, yaşayışın içinde yerliciliğin idealize etmiş olduğu haliyle, mesela gelenekleri bulmak son derecede güçtür. Özellikle de muhalefet süreci olarak yerlici söylemde, geleneği, kırıldığı ya da kesintiye uğradığı varsayılan noktadan (bunun modernleşme olması beklenir) geriye atarak ve dondurarak ve ikonlaştırarak kurmak kaçı-

nılmaz olmaktadır (Laroui,1993). "Hayali geçmişler"in sahiciliği ise sadece Bertolucci'nin *Son İmparator* filmi kadar inandırıcıdır. Çünkü, hayali geçmişin bulduğunu düşündüğü ve gerçeğin esas tabakası olan "kökler" ya da merhum Mehmet Kaplan'ın Jaspers'den devşirdiği ve kullanmayı çok sevdiği karşılığıyla 'kütle', köklerde değil, fantazmanın yapısında gömülü olduğu yerdedir (Ivy, 1995:23).

Ama, ister dinsel, ister din-dışı kültürel öğelerle taçlandırılsın, yerliciliğin nirengi noktası olarak aldığı "geçmiş" ne standart ne de sahicidir. Sıkıntı da buradan kaynaklanır. Çatışan, yarışan "geçmişler"dir aslında (Chase ve Shaw, 1989:10). Muhalif yerlici kültüralizm, rakibi olarak gördüğü kurucu yerlici kültüralizmin "kendilik" ya da "kökler" meselesini etnografya, linguistik ve folklorik düzeylerde sınırlandırmasını ikna edici ve doyurucu görmez. Çünkü bu alanlar sekülerizmin hediyesidir. Oysa, kökler daha derindedir ve zaman içinde uzak bir yerde yatan tabiat üstü varlıklar ve "başlangıçlar" olarak (Gross, 1992:21) inançlarla ve geleneklerle ilgilidir.

Türk yerlici kültüralizminde "geçmişler çarpışmasını" Anadoluculuk akımının kapsamında oldukça çarpıcı bir şekilde izleyebilmek mümkündür. Anadolu'yu evrensel-hümanist kültürün beşiği olarak gören Cevat Şakir, Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol gibi kültüralistlere karşı diğer Anadolucular bu "hayali geçmişi" reddediyor ve Anadolu'nun Selçuki ve Osmani mirasını temel alarak, "bir başka hayali geçmiş"i yüceltiyorlardı. Tarihçi Fuad Köprülü, Mükrimin Halil, Remzi Oğuz Arık bu tepkileri ifade eden kültüralist-entelektüel çevrelerin seçkin isimleridir.

Daha Kurtuluş Savaşı'nın gerçekleştiği günlerde ortaya çıkan "derin kökler"in arayışında olan "Anadoluculuk" hareketi sadece Anadolu'nun din-dışı geçmişini bir tür etniklik olarak algılayan rakip Anadoluculuğa karşı değil, aynı zamanda kökleri ırk ya da etniklik düzeyine indirgeyen ve böylelikle de onu "İslam-öncesi" geçmişe açan Türkçülüğe karşı bir tepkiyi de ifade ediyordu.

Bizdeki Anadolucu mistik akımın tezleri, Rusya'da pan-slavizme, örneğin Danilevski'ye karşı özellikle de Leontiyev gibilerin başlattığı eleştirileri düşündürmektedir. Leontiyev, pan-slavistlerin ırkçı ve saldırgan politikalarını reddediyor ve tıpkı Anadolucuların, İslam-öncesi bağları reddetmesi, Anadolu–Türk İslamından temellenen bir öze dönüşü savunması gibi o da gerçek kaynağın Bizans ruhu olduğunu, Rusya'nın Slav ırkına indirgenemeyeceğini savunuyordu. Leontiyev'e göre kabileci bir ilkellik güden Rus ırkçı-

lığı açık bir tehlikeydi (Walicki, 1987:268,269). Nurettin Topçu da Nihal Atsız ve Reha Oğuz gibi ırkçılar için benzer şeyleri düşünüyordu.

İran'da da durum farklı değildir. Nitekim Ali Şeriati, İran'daki İslam-öncesi kültürlere vurgu yapan, İbrahim Purdavud, Sâdık Hidâyet, Zabih Behruz gibi isimlerin oluşturduğu çevreleri kınıyordu. Şeriati'ye göre "köklere dönmek" ancak bir şekilde formüle edilebilirdi: İran Şiiliğine dönmek. Daryus Şayegan'ın "etnik hatıraları canlandırmak"tan kastettiği, Şiilikten başkası değildir (Boroujerdi, 151,152).

Aslında "derin bir geçmişe" yapılan bu vurgu, politik-kurumsal modernleşmeye karşı *içsel bir vizyon* (Frohnen, 1993:33) geliştiren muhafazakârlığın genel karakteri ile uyumludur. Zaten unutulmaması gereken başka husus; bu yeni kültüralizmin muhafazakâr-restoratif bir proje olmasıdır. Buradaki muhafazakâr terimi "ilericilik-gelenekçilik" "devlet-din" "sol-sağ" gibi katı bölünmelere uğrayan politik hayatın "akl-ı selim"in (prudence) yönlendirdiği, kültürü bir maneviyat dayanağı olarak yücelten "üçüncü bir orta-yol" üzerinden aşılmak istenmesini ifade etmektedir. Onların amaçları, laikleşmiş aydınlar, devlet seçkinleri ve bunlara karşı gelişen ve din adamlarının yönlendirdiği tepkilere karşı kurumsal anlamda dinin, geleneklerin yerine yeni bir sosyo-kültürel projeyi hayata geçirmekti. Rusya'da, toplumu politik düzeyde algılayan Dekabristler karşısında onu kültürel kolektif bir varlık olarak tanımlayan *Erdemseverler*'in durumuyla; Türkiye'de Kuvay-ı Milliyecilik prensiplerini savunan *Halk Partililerle*, mesela *Milliyetçiler Derneği* arasındaki, yer yer birbiriyle örtüşen (mesela romantizm esaslı bir paydadır); ama o oranda da gerilimli ilişkilerin doğası, kıyaslanmaya değer iki tarihsel olgu olarak düşünülebilir.

Bir diğer önemli husus bu çevrelerin din ve gelenek ekseninde sergiledikleri kuvvetli tonlamalara rağmen pek çoğunun din dışı bir kariyere sahip olmalarıdır. Nitekim Türk yerliciliğinin başat isimleri arasında yer alan figürler, Ali Fuad Başgil, Hilmi Ziya Ülken, Erol Güngör, Mümtaz Turhan, Peyami Safa, Mehmet Kaplan, Remzi Oğuz Arık, Nurettin Topçu gibi figürler dinsel bir toplumsallaşma yaşamakla birlikte meslekten din adamları değildir. Onlar; hukukçu, arkeolog, felsefeci, edebiyatçı, gazeteci gibi Türk modernleşmesinin ürünü olan mesleklerin erbaplarıdır. Bu meslekten olmayan (layman) yerlici kültüralistler kuşağının bir benzeri de İran'da mevcuttur. Özellikle de Meşhed çevresi olarak bilinen bu grubun içinde Ali Şeriati, Seyid Hüseyin Nasr gibi isimler yer almaktadır. *Aydınlar Ocağı, Milliyetçiler*

Derneği, Milli Türk Talebe Birliği, Komünizmle Mücadele Derneği gibi dernek ve kuruluşlarda dile gelen örgütlenmenin benzerini gerek Rusya'da gerek İran'da görmek mümkündür. Yukarıda zikredilen *Erdemseverler Topluluğu* ile *Aydınlar Ocağı* ya da İran'da (Ali Şeriati'nin babası) Muhammed-Taki Şeriati tarafından kurulan *İslami Hakikatleri Yayma Merkezi (Kanun-i Neşr-i Hakayik-i Islami)* arasında bir bağlam birliği mevcuttur. Soğuk Savaş yıllarında, İstanbul ve Ankara başta olmak üzere üniversite gençliği ile bu kuruluşlarda sürekli seminerler veren yerlici kültüralistler arasında sosyalleştirici köprüler kurulmuştu. Bunun bir benzeri de aynı tarihlerde Meşhed Çevresi ile İran üniversite gençliği arasındaki etkileşimlerde gözlenebilir (Boroujerdi, 1996:101).

Meslekten olmayan yerlici kültüralistler ile meslekten din adamı olan çevrelerin yerliciliği arasında bazı farklılıklar olduğu söylenebilir. Bu farklılıkların başında meslekten olmayanların ancak muhafazakârlığın kültürel kodlarıyla açıklanabilecek olan "düzgünlüğü"; buna mukabil diğerlerinin "pecmurdeliği" gelmektedir. Birinci grup diğerlerini küçümseme eğilimindeyken; ikinciler de ilk grubu yabancılama, hatta akültüralistlerle birlikte anma eğilimi içinde olması tabiîdir.

Gerek Türkiye, gerek İran ve Rusya'da yerlici kültüralistlerle kurulu din adamları arasındaki gerilimin izleri görülebilir. İran'da mevcut ruhbana eleştirel bakışın örneklerini görmek mümkündür. Mesela İran yerliciliğinin kurucu babası olarak tanınan ve görüşleri 1960'larda son derecede etkili olan Şadman, ünlü eseri *Tezkire*'sinde, *Vahab Rufai* isimli bir yobaz din adamı portresi çizmekteydi. Şadman, İranlı akültüralisti resmettiği hayali bir tip olan *Huşang Hanavid*'in karşısına, (aslında yanına) bu olumsuz din adamı tipini koymaktaydı. Şeyh Rufai, *Tezkire*'de İran'daki medrese öğrencilerinin jargonunda "kalınkafalı" anlamına gelen *ya'fur*'a dönüşüyordu.

Şii ortodoksiden, kültüralistlerin duyduğu sıkıntıyı açıkça dile getiren Ali Şeriati olmuştur. İran'daki yerlici kültüralizmin "1970'lerdeki başat ismi olan Ali Şeriati, açık açık, İslami uyanışın öncüsü olarak, din adamlarını değil, kendisinin de proto-tipini oluşturduğu "aydın"ları görüyordu. Bu bakış 1960'larda Şadman ve Fardid ile birlikte daha fazla etkili olan Celal Ali Ahmet'in düşüncelerini tekzip etmekteydi. Ahmet'e göre yerlici entelijensiyanın İran şartlarındaki esaslı terkibi, yozlaşmalardan görece olarak uzak kalmış Şia ruhbanıyla temellendirilmesinden geçmektedir. Bu ruhbanlar, gelenekle yetişmekte, Batı etkilerine kapalı kalmakta, üstelik aşağıdan geldikleri için

diri bir devrimci potansiyele sahip olmaktadırlar. İran'da 1969'da, Muhammed Şeriati, Ali Şeriati ve Seyyid Ali Hamaney'in de katıldığı ünlü toplantıya verdiği tebliğde Ali Ahmed, aydınlık görüşlere sahip Çarşı esnafı ve aydın mollalarla meslekten din adamı olmayan kültüralistler arasında bir ittifak oluşturmayı teklif etmekteydi (Boroujerdi, 1996:102). (Benzer olarak Rusya'da 1812, Napoléon savaşları sonrasında Voltaireci esaslarla mücadele etmek için "dine dönüş" hareketi başlamış ve din adamıları sınıfının etkinliğini ve yerlici kültüralistlerle (slavofiller) işbirliğini arttırmayı hedefleyen "Ruhsal Aydınlanma Hareketi"ne dönüşmüştü).

Bu tarz eleştirel bir bakışın varlığına rağmen İran'daki organize Şiiliğin tarihsel gücü karşısında yerlici kültüralistler, şii ruhban dünyaya karşı daha popülistik bir bakış açısı geliştirmişlerdir. İran'daki yerlici aktivizmi bu bağlamda tartışmanın yararlı olabileceğini düşünüyorum.* (Nitekim Türkiye'de 1980'lerde başlayan ve üniversite gençliği ve şehirleşmiş pleb kesimler arasında yaygınlaşan İslamizm, yasalcı [legalist] yerlici kültüralizmin birikimini yeterli görmemiş ve İran kaynaklarına yönelmiştir). İran'da reformdan söz edenlerin sayısı ve etkinliği hayli azdır. Bunların başında da yine bir Luthercilik öngören Ali Şeriati gelmektedir.

Din adamlarıyla temellendirilmiş bir entelektüalizm Türk yerliciliğinin önde özelliklerinden birisi değildir. İran ile Türkiye arasındaki bu farklılık, ilkinin kalabalık bir Şii ruhban sınıfına sahip iken, diğerinin Sünni gelenek etrafında böyle bir ruhbanın varlığını reddeden bir geleneğe bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Türk yerlici kültüralizmi, bu nedenle, din adamlarının "öze dönüş" hareketindeki yerini tartışırken üst-kültür tutunumları bağlamında daha fazla eleştirel olabilmelerine yol açmıştır. Özetleyecek olursak, Türk yerliciliği, İran'dan biraz farklı olarak Sünni bir geleneğe yaslanmakla; yani, kurumsallaşmış bir ruhban zümresine sahip olmamakla, hem kurulu dinsel hayatın iç eleştirisinin yapılması hem de meslekten olmayan bir entelijensiyanın etkinliğinin artması mümkün olmaktadır.

Pek çok Türk yerlici kültüralisti, ulema ve bazı tasavvuf büyüklerine say-

* Bu, Türkiye'de yerliciliğin aktivist olmadığı anlamına gelmez. Ama bu aktivizm İran'a göre daha dönemsel ve bağlamsaldır. Türkiye'de kültüralist yerlicilik özellikle de Soğuk Savaş sırasında esen yoğun anti-komünizm propagandalarının kapsamı içinde "sağlaşmış", sol hareketlere karşı hayli kışkırtıcı bir aktivizm geliştirmiştir. Bu mücadelenin bir benzeri de İran'da yaşanmıştır. Meşhed çevresinin muhafazakâr görüşlerine karşı TUDEH başta olmak üzere sol gençlik büyük bir tepki duymaktaydı ve Türkiye'deki kadar olmasa da zaman zaman çatışmalara varabilen gerilimler yaşanmaktaydı.

gı göstermekle birlikte, günlük hayatın içinde sayıca hayli fazla olan ve yarıcahil olduğunu düşündükleri hal-i hazırdaki imamları, hocaları, vaizleri ve hepsinden önemlisi "sapkın sufileri" şiddetle eleştirmişlerdir. Peyami Safa'nın ve önde gelen diğer Türk kültüralistlerinin "yobazlık" karşısındaki duyarlılıkları özcü bir üst-kültürel bakışı yansıtır. Kültüralist yerliciler, çoğu kez "uygulamalardan" yana şikâyetçidirler. Dinin uygulanışında ortaya çıkan ve tahrifat düzeyine varan "mesnedsiz"lik, "sapma", "cehalet" onların canını sıkan bir sorundur.

Kurulu dinî düzene karşı en eleştirel olan Türk yerlici kültüralisti Nurettin Topçu olmuştur. Nurettin Topçu'da ise üst-kültür söylemi entelektüel sorgulamalara dayalı keskin bir elitizme dönüşmüştür. O, Ali Ahmed'den ve daha sonra etkili olacak Seyyid Hüseyin Nasr'dan farklı olarak, mevcut din adamlarını alabildiğine hırpalamış, bir bakıma Ali Şeriati'nin yıllar sonra başına gelecek olan "yalnızlaş(tırıl)ma akıbetine uğramıştır.

Unutulmaması gereken bir husus daha var; yerlici kültüralizmin kurulu dinî düzene karşı eleştirileri ister sert, ister yumuşak olsun mevcut olumsuzluğu son tahlilde genellikle, "düzenin bozukluğu" ile ilişkilendirmeye ya da bir tür "çocukluk hastalığı" olarak arızi görmeye dönük bir eğilim vardır. Mevcudun "yetersizliği" ve İran'da olduğu gibi vazgeçilmezliği olmaması, Türk kültüralistlerinin bu konuda, İran'da olduğundan daha fazla spekülasyon yapabilmesine yaramıştır. Onların kafasında teolojik bir aydınlanmayı başarmış "ideal bir din adamı" portresi gelişir. Eğer "hakiki din" öğretilirse, her şey yoluna girecektir.

Türkiye'de meslekten olmayan yerlici kültüralistlerin bu göreli ağırlığı, yine göreli olarak modernist yer yer devletçi ve pragmatik tavırların bu zümre içinde yaşamasına yol açmıştır. Bir başka deyişle Türk yerliciliği, örtük ya da açık olarak selefiye eğilimlerle de birleşebilen bir modernist eksende şekillenmektedir.

Rus yerliciğinde de Türk yerliciliğinin bazı özelliklerini görmek mümkündür. Kilise karşıtı Selefiye-püriten eğilim, örneğin daha 18. yüzyılda Aleksandr Labzin tarafından "içsel Hıristiyanlık" biçiminde dile getirilmekteydi. Mihail Speranski'nin radikal kilise düşmanlığı da benzer bir yaklaşımı düşündürmektedir (Walicki, 1987:66,67). Öte yandan bir başka slavofil Homiyakov, Katolik Kilisesi anlamında kurumlaşan bir Hıristiyanlık anlayışına şiddetle karşıydı. Püritenliği de çözümsüzlük olarak görüyordu. Onun idealinde, her ne kadar gerçek bunu yansıtmıyorsa da, hiç değilse bir gelenek

olarak Rus tarihinin derinliklerinde müminlerle kiliseyi egemenlik ilişkilerine dönüştürmeden biraraya getiren Ortodoks Kilisesi vardı. Yani, tıpkı Sünni geleneğin mensuplarının Şii geleneğinin din adamlarından oluşan bir ruhban sınıfına mensup olmasını "İslamda ruhban sınıfı yoktur" teziyle eleştirmeleri gibi Homiyakov da Katolikliği böyle eleştiriyor ve "gönüllerden başlayan" biraraya geliş anlamında müessesleşmiş bir Ortodoksluğun ideal dinî hayatı anlattığını iddia ediyordu (Walicki, 1987:93-95).

Yerlici kültüralistler yaşayan dindarlık ile, idealize ettikleri "dinî hayat" arasında derin bir farklılığın bulunduğunu iyi bilirler. Onların ideal din hayatını resmederken, kuruluşlar ile sivil hayatın bağını kuracağını umdukları kavram *müeesese* kavramıdır. Bu kavram Türk yerlici kültüralistleri tarafından çok sık kullanılan ve onların kelime dağarcığında en prestijli yere sahip olan kavramlardan birisidir.

Hayatın Muhtelif "Yüzeysel Halleri" Karşısında Yerlici Kültüralizm

Kültüralist yerlicilik öncelikle günlük hayatta dilden edalara, modalara, davranış biçimlerine, tüketime ve zihniyet dünyalarına varıncaya kadar çok geniş bir yelpazede ortaya çıkan muhtelif hallere karşı bir tepki olarak ortaya çıkar. Bu tepkilerin en açık olanı, "yabancılaşmayla" birlikte değerlendirdikleri bazı "yaşantıların reddi" meselesinde odaklaşır. Kimi yerlici yazarlar bu meseleler üzerinde tutkulu ve ısrarlı bir şekilde dururlar. Mesela, Nurettin Topçu, günlük hayatta makinelerin kullanımını, özellikle de otomobilleri nefretle karşılayan yazılar yazıyordu. Peyami Safa, günlük gazete yazılarında ısrarla Nişantaşı sosyetesiyle atışmayı alışkanlık haline getirmişti. Bu çevrelerle sık sık polemiklere giriyordu. Bu takıntılı eğilim hayli yaygındır. Örneğin Rus Leyontiyev de Avrupai giyim kuşam tarzından ve demiryollarından nefret ettiğini defalarca vurgulamaktadır (Walicki, 1987:266). Günümüzde İranlıların kravat konusundaki reddedici tuhaf saplantıları da buna örnek verilebilir.

Muhalif yerlici kültüralizm, "istenmeyen yan ürünleri" merceğin altına alan ve mutlaklaştıran meta-fizikçi ve idealist bir zihnî kurgu geliştirir. Başka bir deyişle, maddi dönüşümlerle birlikte ortaya çıktığı aşikâr olan kültürel durumları, kendi başına zatiyetler olarak görür. Bu durum, yerlici kültüralizmin "yaşantı", "tecrübe" örüntülerine karşı gelişen protest dünyasını oluşturur. Söz konusu protestoları, yerlici kültüralizmin, "saflık-yozlaşmışlık gerilimi"nden temellenen püriten dünyasıyla temellendirmek mümkün-

dür.* Ama yerlici kültüralistlerin bir kısmı, günlük hayattaki kavgaları bir taraftan yürütürken, bununla yetinmeyip görüntülerin ya da belirtilerin ardında yatan derin sebeplerin çözümlemesine girişirler.

Fokoli'ler ya da "Derin Meseleler"

Yerlici kültüralizm, günlük hayatta ortaya çıkan "yabancılaşmalar" ya da "yozlaşmalar"dan hemcinslerini, yani "başka referans çevreleri olan" aydınları sorumlu tutarlar. Onların zihniyet dünyalarını kritik etmeye başlarlar. Türkiye'de II. Meşrutiyet öncesi ve sonrasında Celal Nuri, Tevfik Fikret, Abdullah Cevdet gibi Garpçıların tezlerinin, Ahmed Midhat Efendi gibiler tarafından başlatılan eleştirisi, Cumhuriyet döneminde de devam etmiş ve Türk yerlici muhalif kültüralizmi teorik bir doygunluk düzeyine erişmişti. Nurettin Topçu bu "yabancılaşmış", "ruhen hasta" sözde-aydınlara acıyarak ve aşağılayarak bakıyordu.

Rusya'da slavofiller de "yabancılaşmış aydın" konusunda alabildiğine hırpalayıcı bir söylem geliştiriyorlardı. Sosyete *(obsçestvo)* aydınları (Ahmed Midhat Efendi'nin söylemini hatırlatırcasına) Homiyakov'a göre kendi ülkelerinde "koloniciler" Çaadayev'e göreyse de "evsiz yurtsuz serseriler" konumuna düşmüştü (Walicki, 1987:90).

İran'da ise yüzyılın başlarından itibaren yerlici kültüralist tezler Mirza Ali Ahundzade, Mirza Kermani, Ahmed Kasravi, Ali Daşti, Taki Arani ve Sâdık Hidayet gibi, kimisi agnostik, kimisi deist, kimisi de basbayağı ateist olan Batılılaşma yanlısı akültüralistlerin tezlerinin tartışılmaya başladığı bir entelektüel iklimde şekillenmeye başlamıştır.

Yerlici kültüralistler nihilistik ve solipsist çeşitlemeleriyle her tür bireyci aydın tutumlarının karşısında yer alır. Gramsci'nin kavramıyla "organik" ya

* Saflığın ya da yozlaşmışlığın özneleri değişkenlik gösterdiği kadar ilginç kesişmeler de gösterebilmektedir. Örneğin kurucu iktidar süreçlerinin kapsamında, yozlaşmışlık, son dönem kozmopolit Osmanlı rokokosu ile birlikte dini hayat, saflık ise şu ya da bu şekilde "Anadoluluk" iken, muhalif yerlici kültüralizmde, saflık "hakiki(özü çıkartılmış) bir Selçuki-Osmani hayat tarzı", "dindar bir taşralılık"; yozlaşmışlık ise modernist kesimlerin, Ahmed Midhat Efendi'de olduğu gibi "alafrangalaşmış" Osmanlı kozmopolitizmi, ya da Peyami Safa'da olduğu gibi "Harbiye"dir. Şimdi bu mekânsal-kültürel kodların içinin nasıl doldurulduğu bir tarafa, kodların tercihindeki süreklilik dikkat çekicidir. Her halukarda Tanzimat "kusurludur" Kurucu kültüralistlere göre (yönetsel dünyasıyla birlikte), muhalif kültüralistlere göre ise (saltanat ve hilafet haricinde) "Osmanlı üst-kültürü" yaşayış örüntüleri ekseninde, yani Beyoğlu ve Harbiye'siyle yozlaşmıştır. Ama her iki tarz kültüralizmde "Anadolu" saflığını korumaktadır. Bu, Fatih'iyle, taşrasıyla, duru orto-praks dinsel ahlakıyla, ya da "açık fikirli din hayatıyla" (Anadolu İslamı, Alevilik vb), Köy Enstitüleriyle böyledir.

da misyoner bir "aydın" tipini savunurlar. Rus narodnikliğinin teorik ve pratik boyutunda popülizmin her türüyle (elitist olan veya olmayan da dahil) karşılaşmak mümkündür. Nurettin Topçu, kurtuluşu cemaat ruhundan anlayan "millet mistiklerinin" önderliğinde gerçekleştirilecek bir sosyal-kültürel projede görmekteydi. Sorumlu aydından yana tavır koyan Sartre'a büyük hayranlık duyan Ali Ahmed veya Ali Şeriati'nin bu konuda yazdıklarının, Nurettin Topçu'nun yazdıklarıyla tam olarak çakıştığı söylenebilir.

Yabancılaşmış aydınlara karşı tepkilerin izlenebileceği odaklardan birisi de dildir. Özellikle dil odaklı bir kültür milliyetçiliği yapmak muhalif yerliciliğin en tipik karakteristiklerinden birisidir. Gaspralı İsmail, Necip Asım ve Veled Çelebi'den başlayan bir çizgi üzerinden Türk yerliciliği de dil konusundan hassasiyet geliştirmiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde dilde sadeleşme ve arılaşma tartışmaları yaşanmış, Lastikçi Said gibiler dilde radikal bir özleşmeyi savunurken, Türkçülerin büyük bir çoğunluğu alfabenin basitleştirilmesini, dilin ise sadeleştirilmesini savunmuşlardır. Dilde sadeleşme meselesi, ilk zamanlar yerliciliğin milliyetçi kanadının en önemli meselesi iken, Cumhuriyet döneminde bu çevreler, sadeleşmeyi değil, arılaşmayı savunan Cumhuriyet ilerlemeciliğine karşı muhafazakâr bir çizgiye düşmüşler ve yerleşik Osmanlıca kelimelerin muhafazasını savunmuşlardır. 1970'lerde bu mesele çok hararetlenmiş, Köy Enstitüsü Öğretmen ideolojisinin ve bunun edebiyat ve maarifteki militanlarına karşı bir başka militarizm doğmuştur. TRT ve Edebiyat müfredatları tartışmaların en yoğun yaşandığı kurumlardır. Aynı yıllarda *Tercüman Gazetesi*'nin açtığı *Yaşayan Türkçemiz Kampanyası*, dil konusunda muhafazakâr tepkileri dile getiren en somut kampanyalardan birisidir.

Şadman, ünlü *Tezkire*'sinde İran'ın Batı uygarlığının basit bir lokması olmaktan kurtulması için onu dikkatli bir şekilde özümsemesi gerektiğini ileri sürüyordu. Bu direnci İran'a verecek olan, İranlıların ortak kimliğini oluşturan, onları atalarına ya da tarihlerine bağlayan dilleri, yani Farsça olacaktır.

Burada dilin sembolik işlevi üzerinde durmak gerekir. Nitekim dil sadece anlatmaz, aynı zamanda da işaret eder. Yani dil bir göstergedir. Dil bu çerçevede hegemonik anlamda bir sembolizm olarak ve akıl ve tabiatın, işaret eden ve işaret edilenin, imgelerin ve fikirlerin organik birliğini karşılayan romantik bir kavramdır (Wang, 1996:41).

Türkiye'de ilerlemecilik ve muhafazakârlık arasında dil temel mücadele alanlarından birisi olmuştur. Ama işin tuhafı bu iki ideolojik kampta da,

yerliciliğin ortak bir kültürel payda olarak çalışmasıdır. Cumhuriyetçiler, dili ulusal varlığın en özlü sembolü olarak görmüşler, Avrupa'daki ulusal dillerin şekillenişini evrensel bir oluşum olarak değerlendirmişlerdir. Burada ilerlemeciliğinin yerlici saplantısı zuhur etmektedir. 1960'larda önce Kemalizm üzerinden toplumsallaşan, (çünkü çoğunun ebeveyni bürokrat idi), Türk solu, Osmanlıcayı bütün "kokuşmuşluğu" ile reddetmeyi ve kültürü Osmanlı ve İslami etkilerinden arındırmayı, politikada ve edebiyatta arı Türkçe kullanmayı, ki bunlar aslında son derecede yerlici tutumlardır, solculuğun vazgeçilmez göstergelerinden birisi olarak gördüler (Abdullah Öcalan'ın ve PKK bültenlerinin bozuk Türkçesi bile ne gariptir ki bu konuda çok arı bir Türkçe kullanmayı sürdürür). Bu tercihlerde, yerlicilik muhafazakârlık ve ilerlemecilik arasında garip adreslere ulaşan bir serencamın konusu olmuştur.

Buna mukabil sağ, Türkçenin tarihsel olarak, Osmanlı geleneğinden kopuk olamayacağını, Kurani inanç temelinde Arapça, edebi-estetik düzeyde ise Farsça'nın kelime dağarcığının muhafaza edilmesini savundu.

Köksüzlük-dil ilişkisi üzerine İranlı Şadman da, sözü edilen kitabında, hayali bir tip geliştirir. Bu *Huşhang Hanavid* isimli bir Batıcıdır. Şadman satirik-ironik bir üslupla, İran'da bol miktarda örneği olan bu tipe, pejoratif karşılığıyla *fokoli* demektedir. Fokoli, Fransızca kravatlı ya da fularlı anlamına gelen *faux-col*'den türetilmiştir. Bizde de buna *medeniyet yuları* ya da bunu kullananlara *mon cher* demek âdettendir. Ayrıca Yeşilçam kültüründe *robe de chambre* daima köksüzlüğün ve kötülüğün sembolik anlatımıdır. Bu insanlar Şadman'a göre Batılı hayatı, kısmen ya da tamamıyla taklit eden köksüz insanlardır. Türk yerliciliğinin edebî satirizm ve ironik evreninde de bol miktarda *Bihruz Bey*, *Felatun Bey* tiplemeleri bulunmaktadır. *Bihruz Bey* bizim için kim ise *fokoli* de İran için odur.

Şadman'a göre *fokoli*'ler, yakalandıkları zihni frengi hastalığı mucibince yeni bir Fars Edebiyatı inşa etmeye çalışmaktadırlar. Şadman, *fokoli*'lerin, Türkiye'yi ve Türk modernizmini ima ederek, Latin Alfabesine geçilmesini, ve Arapça kelimeleri tasfiye etmek suretiyle Farsça terimlere dönülmesini savunduklarını söyler. Şadman'a göre dinî ve millî hislerden yoksun bu köksüzler, İran'ın en büyük düşmanlarıdır ve İran'ın başına gelen en büyük felaketlerde bunların sorumsuzluğu ve egosantrizmi rol oynamaktadır. Bunlar "bilmezler ki, Portekiz, hem Katolik, hem Latin Alfabesi kullanan bir Avrupa ülkesi olmakla İsveç olamamıştır"

Yerelciliğin anti-entelektüalizminde, birey meselesinin Leibniz'in monadlarında olduğu gibi kapalı uçlu bir şekilde çözümlenmesine karşı çıkılmakta ve bireyciliğe karşı (bunun politik sonuçlarının da olacağı aşikârdır) yaradan ile yaradanın birliğine dayalı bir "ferdiyetçi" düşünce geliştirilmektedir. En hümanistik yorumunu Tolstoy'un verdiği bireylerin bütünlüğüne dayalı şahsiyetçilik (personalizm), bireyciliğin (individüalizm) panzehiri olarak görülmektedir. Bu noktadan itibaren her türüyle popülizmi ve cemaatçiliği kurgulamak ve rasyonel toplum soyutlamasına karşı çıkmak da mümkün olabilecektir.

Ziya Gökalp'in ve ondan daha radikal düzeyde Nurettin Topçu'nun kesif cemaatçi düşünceleri burada zikredilmeye değer. Yani vahdet, sosyal bir boyut kazanır. Semen Frank'ın Hegel'den devşirdiği, "toplumun ruhi organik beraberliği" (*sobornost)* kavramlaştırması, Soloviev'in birlik (*vseedinstvo)* kavramının dünyevi sosyal-politik karşılığı olarak tezahür etmektedir (Kornblatt ve Gustafson, 1996;19).

Yerlici kültüralizm, kendisine göre "derin meseleleri" açığa çıkarırken nedensellik bağlamında, sıkıntı duyduğu maddi sonuçları, Marksizmin yaptığının tam tersine olarak manevi unsurlarla ilişkilendiren bir yaklaşıma sahiptir. Ünlü Rus Slavofili, Piyotr Çaadayev, 1836'da yazdığı yazıda "düşüncemizi dayandıracağımız bir prensipten yoksunuz" derken bunu anlatıyordu. Yabancılaşma dahil bütün sorunlar burada başlamaktaydı. Çağrıştırabileceği şematizmi kabul ederek de olsa, bu durumu idealizmle ya da özcülükle ilişkilendirmeyi uygun buluyorum. Yerlici kültüralizm idealist bir dünya görüşünün ekseninde şekillenmiştir.

İdealist bir koşullanmanın içinde sorun, doğaldır ki, genellikle meta-fizik ve epistemolojik bir çerçevede ortaya konulacaktır. Radikal Batıcı entelektüalizmin en azından bazı kesimlerinin belirli konjonktürlerde, bilimsel düşünceyi dinî baskılardan kurtarmak adına giriştikleri pozitivist-bilimci *kulturkampf* yerlicileri son derecede tedirgin etmekte ve kışkırtmaktadır. Dinin sosyal gerilemenin esaslı nedenlerinden birisi olduğu yolundaki akültüralist tez Türk yerlici kültüralistleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Yerlici kültüralizm ulum ve fünun arasındaki bağı kabul etmekle ve sosyal gelişmede, ya da sosyal yoksunlukları telafi etmek bağlamında kaçınılmaz görmekle birlikte, bu dönüşümün kültürel bir dönüşümü gerektirmediğini, hele hele dinî düşüncenin reddini asla gerektirmediği çok sık vurgular. Türk matbuatında "*Din Terakkiye Mani Değildir*" başlığıyla çıkan çok sayıda yazı olduğu-

nu hemen herkes bilir. Benzer bir durum İran'da da gözlenebilir. Şadman'ın, en tanınmış eseri *Tezkire-i Temeddün-ü Farangi*'sinde dinin terakkiye mani olmadığını, tam tersine din ve bilimin birlikte yaşayabileceğini söylüyordu.

Yerlici kültüralizm, din ile bilimin ayrı, hatta birbirine zıt iki alan olarak tanımlanmasını, modernizmin "hayatın bütünlüğünü ortadan kaldıran" etkisiyle açıklar. Örneğin Rusya'da ünlü slavofil Kireyevski parçalanmışlık duygusunun kaynağında akılcı analitik düşünceyi ve Protestanlığı bulur. Bu akılcılık nedeniyle evrende bütünlüğü ve ilişkiselliği içinde var olan unsurlar dağıtılmış, çözülmüş; kendine mahsus şeyler imişçesine algılanmaya başlamıştır (Walicki, 1987:92). Vladimir Solovyev de benzer bir bakıştan hareketle Hegel ve Schelling gibilerden ilham alarak ve bunları yerli mistik kaynaklarla ilişkilendirmek suretiyle bir "bütünlük"*(vseedinstvo)* kavramını canlandırmak istiyordu. Ona göre Hıristiyanlığın Üçlemesi *(Trinity)* bütünlüğün kodlarını veriyordu. Bütünlük fikri bizde, *vahdet* kavramının sağladığı kolaylıklar nedeniyle karşılığını daha sağlam bir şekilde bulmuştur.

Yerlici kültüralizm, insanın metafizik ile bağını kopardığını düşündüğü empirist ve pozitivist gelenekleri şiddetle eleştirir. Doğu ve Batı'nın paradigmatik mukayeselerinde, bu eleştiriler şiddetlenir ve bazen pozitivizmin toptan reddine dönüşen sonuçlar üretilir. Slavofil düşüncelerin öncülüğünü yapan ve 19. yüzyılın başlarında kurulan *Erdemseverler Derneği*'nde Rozalin, Kireyevski, Odoyevski Venevitov gibi yazarlar Fransız estetizminin taklitçiliğine olduğu kadar empirist felsefeye karşı radikal eleştirileriyle tanınıyorlardı (Walicki, 1987:68,69).

Bu radikal reddediş İran'da daha yaygındır. Örneğin Seyid Hüseyin Nasr, bu toptan reddedişin başta gelen örneğidir. O, Rönesansın, Kantiyen "kendilik" düşüncesinin insan-merkezli ve evrenselci geleneklerin odağı ve "ışığın battığı" yer olarak Batı felsefe geleneklerine külliyen karşı çıkıyordu. Nasr'a göre İbn-i Sina ve Sühreverdi'nin mistisizmine ve ruhçuluğuna karşılık gelen ve "ışığın yükseldiği" Doğu ve onun da kalbinde yatan İran Şiiliği mutlak bir tercihin konusuydu.

Bir felsefi okul olarak sezgicilik ya da bütün çeşitlemeleriyle mistisizme dönük ilgiler burada önem kazanmaktadır. Bu bağlamda İslam modernizminden gelen püriten eğilimler taşıyan felsefi-ilahiyatçı geleneklerle, mistik gelenekler çatışabilmektedir. Türkiye'de yerlici kültüralizmde bu mistik damarın hayli zayıf olduğunu söyleyebiliriz. İstisnalar yok değildir. Örneğin

İsmail Fenni Ertuğrul, ya da yerliciliğin en mistik yorumunu yapan Nurettin Topçu'da tasavvufun kullanımı, İbn-i Arabi'nin vahdet-i vücutçuluğuna getirilen vurgu son derecede ilginçtir. Ama mistisizme dönük bu eğilim Türk yerlici kültüralizmini karakterize etmekten uzaktır.

Türk yerlici kültüralizmi Batılılaşma karşısında, Batı paradigmasının toptan reddini savunmaz. Kesin redlerdense, İslam modernizminin genel bir prensibi olarak daha eklektik bir yaklaşım kabul görür. Bu ülkenin yerlicileri arasında daha çok, empirist geleneği, akılcılık ve sezgicilikle yıkayan ve disipline eden bir yaklaşım daha makbul görülmüştür. Bu eklektizmin başlıca iki açılımı olduğunu düşünüyorum. İlki daha rafine düzeyde felsefi kavramlara sadık olarak rasyonalizmin yeniden tanımlanması ve sahiplenilmesi; ikinci olarak ise daha pejoratif bir bağlamda, empirizmin sonuçlarının mistikleştirilmesi bu yaklaşımın göstergeleridir. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar* başlıklı çalışmasında teolojik bir akılcılığı ayrıntılı olarak savunur. Türk yerlici kültüralizmin akılcılığa ve empirizme itirazları, bu geleneklerin mutlaklaştırıldıkları noktada başlamaktadır. Mesela Hypolite Taine'in bir zamanlar iki tarz akılcılığın varlığına işaret eden ve bunların bütünlenmesi gerektiğini savunan düşüncelerine benzer olarak akılcılık ve empirizmden beslenen modern bilimsel bilginin, ilahi hikmet olarak daha üst bir bilgi evreninden kopuk olmayan, ya da onunla çelişmesi gerekmeyen seküler bilgileri ihtiva eden bir çerçeveyi ifade ettiğine inanılmıştır. İlim kavramı, bizde, seküler bilgi ile metafizik bilginin kaynaştırılmak istendiği bir eklektizmi ifade etmektedir.

Dine dayalı bir yeni epistemoloji geliştirmek, Rus modernleşmesinde de gözlenebilir. Alman idealizminin kurucu babaları olan Friedrich Jakobi, Adam Müller ve Friedrich Schelegel gibi kaynaklardan etkilenen, felsefeden ilahiyata, şiirden romana kadar geniş bir yelpazede düşünebileceğimiz Rus ortodoks kültüralist birikimi buna işaret etmektedir. Vladimir Solovyev, Pavel Florenski, Sergey Bulgakov bu birikimin başat isimleri olarak dikkat çekmektedir. Yukarıda işaret edilen eklektizmin bu çevrelerde de yaygın olduğu gözükmektedir. Örneğin Semen Frank, ilahiyattan beslenen felsefeyi, "yanlış yorumlanmış olan" akılcılığın sınırlarını aşmaya çalışan "bir başka akılcılık" olarak nitelendirmekteydi (Kornblatt ve Gustafson, 1996;18). Sergei Bulgakov'un *sophia* kavramının içinde, ilahi ve dünyevi olanın bütünlüğünü kurması ilginç benzerlikler ortaya koymaktadır (Kornblatt ve Gustafson, 1996;16).

Burada sözü edilen felsefeci-ilahiyatçı tutum, mevcut toplumların tarihindeki felsefi kaynaklara dönme ve bunların dünya felsefe tarihi içindeki önemlerini yüceltme eğilimi duymuştur. Çünkü, onlara göre, biraz da idealizmlerinin gereği olarak selamet, yeniden felsefi gelenekleri ihya etmekten geçiyordu. Türk yerlicileri arasında örneğin Peyami Safa, Meşşailik Okulu'nun parlak dönemlerini yüceltme eğilimindedir. Benzer olarak Rus yerlicileri de teoloji ve sanatların büyük bir önem kazandığını düşündükleri, bir tür erken teolojik liberal çağ olarak "Gümüş Çağ"ın hayranlarıdır. Burada amaçlanan, parçalanmış geleneksel hayat çevrelerini yeniden bütünleştireceğine inanılan bir "bütünlük " fikrinin inşasıdır.

Din ile bilim arasındaki bütünlüğü kurmak adına, izlenen yollardan ikincisi ve belki de en basit olanı, bilimin bulgularının dinin dogmalarını reddetmek bir yana, tam tersine desteklediğini, hatta kanıtladığını iddia etmektir. İranlı Mehdi Bazargan nükleer fizik, biyokimya ve termodinamiğin, Kur'an'ın öğretisini kanıtladığını iddia eden tuhaf bir eklektizm yapıyordu. Türkiye'de Haluk Nurbaki'nin yazılarında ve de özellikle bir dönem *Sızıntı Dergisi*'nde çıkan çok sayıda makalede bu yaklaşımın örneklerine rastlamak mümkündür. Din ve bilimin birarada yaşayabileceğini iddia eden bu Paskalyen yorum, bizde İTÜ'nün temsil ettiği muhafazakâr mühendislik anlayışının bir yansımasıdır. Bir dönem çok yaygın olduğu üzere Darwin'in tezlerinin karşısına Mendel'in tezlerini çıkarmak "bilim destekli bir iman" kavrayışının popüler örneklerinden birisidir.

Söz konusu epistemolojik ve metafizik yaklaşımın iyilik, doğruluk ve güzellik gibi etik ve estetik açılımları da vardır. Estetik ayrıca değerlendirilmelidir. Türk yerlici kültüralist çevrelerde, özellikle Süheyl Ünver, Samiha Ayverdi, Hüsrev Hatemi, Beşir Ayvazoğlu ve de özellikle de Turgut Cansever'in isimleri zikredilebilir.

Türk yerlici kültüralizminin entelektüel-estetik kaynaklarını kurumsal olarak temsil eden alanların başında hikmet-edebiyat (özellikle de şiir) gelmektedir. "Hayali geçmişin kurgulanması" edebiyatta kaçınılmaz olmaktadır. Bu edebiyatlar mistisizm ve psikolojizm yüklü haliyle ayrıca çok değerli örnekleri içerir. Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yahya Kemal bu edebiyatların olağanüstü örneklerini vermişlerdir. Ama son tahlilde zengin bir teşbih ve belagatla yüklü olan edebiyatlar, yerliciliğin tarihsellikle son derecede sorunlu olan söyleminin içini dolduran bir afyondur. "Hayatın içinden gelmek" ya da "hayattan ilham almak" vb temalar, genellikle de pastoral eksen-

de yabancılaşmamış, olduğu gibi kalmış olduğu varsayılan yaşayış adalarını idealize etmek, aslında tersten "okunduğu" zaman yerliciliğin kendisini de kuşatan sıkıntılara tercüman olacak söylemsel vurgulamalardır.

Edebiyat fakülteleri yıllar itibarıyla yerlici bir sosyalizasyon işlevini yerine getirmektedir. Sosyoloji, Tarih ile birlikte, üniversite sınavlarında fazlaca başarılı olamayan taşra çocuklarının sığındığı fakülte departmanlarıdır. Burada klasik divan şiiri dışında sıkı bir şekilde Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, Arif Nihat Asya temrinleri yapılır. Rusya'da Vladimir Odoyevski'nin kurduğu şiir-içgüdü-dinî hayat bağını (Walicki, 1987:70,71) düşündüren ruhsallaştırılmış bir din ile edebiyat arasında sıkı bir ilişkilendirilmeye gidilir.

Kültür-Medeniyet Ayırımı ve Kısmi Modernleşme

Akültüralist entelektüalizmin bilim, ilerleme, modern zihniyet ve davranışları özümseme anlamında yaptığı Batı metafizikası; yerliciler tarafından iki şekilde, bu kez daha dikkatli olunarak yeniden yapılır. İlki kısmi modernleşmecilik olarak tanımlayabileceğimiz ve Türk yerliciliğinin en basmakalıp kabulünü yansıtan çok bildik bir metafizik'tir. Prens Said Halim Paşa ya da Ziya Gökalp'ten başlayarak medeniyet, yani Batı'nın maddi cephesi ile kültür ya da ahlak, yani Batı'nın manevi cephesi arasındaki ayırım. Bu eğilimin örneğini İran'da da bulmak mümkündür. Şadman 1939'da yazmış olduğu *Tezkire*'de, İranlı öğrencilerin Avrupa'ya gönderilmeleri gerektiğini, ama bu kuşakların Batı'nın bilimsel-mühendislik kitaplarını tercüme etmeleri gerektiğini, teknik-üretme geleneğini özümsemelerinin şart olduğunu, ama bunu, Batı'nın "yoz" ahlakını özümsemeksizin yapmak gerektiğini belirtir.

Bu çerçevede muhalif yerlici kültüralizmin öngördüğü *idealtypus* bir tür mümin-mühendis tiptir. Bu tip sadece asli alanlarında büyük işler yapmakla kalmayacak, aynı zamanda da politikaya yerliciliğin doğrultularını empoze edecektir. Başka bir ifadeyle, kurucu iktidarın yerlici kültüralizmi, politikayı kültür karşısında öncelerken, bu kez de kültür politika karşısında öncelenmektedir. 1940 ve 1950'lerde İstanbul'da İTÜ derslikleriyle Nakşi ya da Nurcu sohbetler arasında mekik dokuyan azimli köylü delikanlıların Türk politik hayatındaki etkilerine bakarak bu durumu değerlendirmek çok ilginç sonuçlar doğurabilecektir. Ama en az bunun kadar ilginç olabilecek olan İran'daki *Mücahidin-i Halk* hareketinin ardalanındaki sosyal-kültürel birikimin Türkiye'de İTÜ ve ODTÜ ekseninde şekillenen gerilimi nasıl çözdüğüne

bakmaktır. Gerçekten de İran'da 1979 öncesinde hayli etkili olan ama daha sonra rejimin dışına itilen bu hareketin sosyal bağlamında taşradan büyük kentlere gelen ve burada ağırlıklı olarak mühendislik tahsil eden gençlik vardır. Bu gençler Mesud Recavi'nin önderliğinde İslami eğitime dayanan kökleriyle seküler eğitimin onlara kazandırdıkları arasında ilginç bir sentez geliştirmişlerdi. Bu sentez, İslamın bilimsel, ilerici ve eşitlikçi yorumunu kapsamaktaydı. Hareket sözkonusu bağlamda Marksizmden de beslenmekteydi. Türkiye'de İTÜ ile taşradaki mühendislik fakültelerinde baskın olan sağ, yerlici oluşumlara karşı, ODTÜ sol bir birikimi anlatır ve bunlar kendi içinde çatışmaktadır. Mücahidin-i Halk Hareketi bir bakıma Türkiye'de ikiye ayrılan bu yönelişleri bünyesinde toplamaktadır (Boroujerdi, 1996:119,120).

Türk yerlici kültüralizminin pragmatik-kısmi modernist yapısı, geleneklere tam olarak dönüşü değil, fakat gelenekler üzerinden yeniden yapılanmayı öngörüyordu. Burada anlamı alabildiğine mistikleştirilmiş olan bir Rönesans ve Reform kavramının yoğun bir biçimde kullanıldığını görmekteyiz. Rönesans kavramı maziden atiye bir süreklilik ifade etmesi yönünden, kültüralistlerin zihinsel dünyasında tutunumlu, emniyetli bir çağrışım yapmaktadır. Rusya'da "gümüş çağ"ın birikimi, bizde de tasavvufun ya da teolojik felsefenin "parlak günlerinden" alınan ilham üzerine bir Türk Rönesansını başarmak ideali hayli rağbet görmüştür. Peyami Safa ya da Nurettin Topçu'da "inkılap" kavramının yanı sıra "Türk Rönesansı" vurgusu dikkat çekicidir. Vladimir Solovyev'in "Rus Rönesansı" kavramını ülküleştirirken murad ettiği bundan farklı değildi.

"Köktenci" Yerlicilik

Batı'yı medeniyet ve kültür arasında ikiye ayırmak ve kültürel fantazmalarla avunmak yerlicilikte çok yaygın olmakla beraber her zaman başvurulan bir metafizik değildir. Örneğin Şadman tıpkı bizim Prens Said Halim ya da Ziya Gökalp gibi, İran'ın Batı'nın karakteri, kültürü ya da psikolojisini alması gerekmediğini söylüyordu. Aslında bu metafizik, kültüre yüklediği öznel anlamlar yüzünden meseleyi bir tercih meselesi olarak görmektedir. Ziya Gökalp bu konuda ne kadar naif idiyse, Şadman da o kadar naiftir. Ancak bu yaklaşımın iyiniyetli bir temenni olmaktan öteye gitmediğini bir kısım yerliciler dahi görebilmişlerdir. Modernleşmeyle birlikte Türkiye, İran ve Rusya'ya sadece demiryolları, finans kapital, Prusya tarzı bir militarizm değil, Rönesans perspektivizmi, Descartes ve İbsen de girmişti. Türkiye'de 19. yüz-

yıl itibarıyla Avrupa adat ve tabiratı, edebiyatı, Pera'daki pencereden esen rüzgârlarıyla iliklerimize kadar işlemiş durumdaydı. Soğuk Savaş amerikanizminin kültürel etkileri 1950'lerden itibaren bu süreci Atlantik-ötesine açmıştı. Rusya "Batılılaşma hastalığına" Petro dönemi ve özellikle de 19. yüzyılda yaşadığı yoğun Fransız etkisiyle yakalanmıştı. Öte yandan bu yüzyıldaki İran'ın modernleşmesi, kolayca tüketime havale edilebilen petrol gelirleriyle binlerce öğrencinin yurtdışına gidip okumasının sonucunda yeni hayat örüntülerinin İran'da Tahran banliyölerine taşınması sonucunu veriyordu.

Bu süreçlerin doğurduğu asimilasyon ve direniş refleksleri son derecede tutarsızdır. Bu tutarsızlık, genellikle muhalif yerlici kültüralizmin, nedensellik ilişkilerini kurmada karşısına çıkan metafizikçi ve idealist tabiatından kaynaklanmaktadır. Tutarsızlık kavramı muhalif kültüralist yerliciliğin en fazla rağbet ettiği kriterlerden birisidir. Yabancılaşmayı, "kültür" ve "gelenek"le ilişkisi içinde tutarsızlık olarak değerlendirirler. Bu tutarsızlığı temellendirmek için koyu bir idealizasyona girişirler ve parçalar arasındaki bütünlük ilişkisini göremezler. Oysa tutarsız olan sadece Bihruz Bey değildir. Öyle gözükmemekle birlikte Rakım Efendi de tutarsızdır. Bihruz Bey'in, ya da *Fokoli*'nin, *garzadegi* ya da *garbşinasi*'nin köksüzlüğü, diyalektik olarak diğerinin de köksüzlüğüdür. Daha genel olarak söyleyecek olursak, bu ikisinin arasındaki kavganın kendisi de köksüzdür. Peyami Safa'nın tanık olduğu "Harbiye" değişmektedir, "yozlaşmaktadır", ama hayat bu kadar da ilişkisizlik üzerine kurulabilir mi? "Fatih" bu işten nasibini nerede ve ne şekilde alacaktır?

İşte, maddi dünya ile manevi dünya arasındaki etkileşimleri dikkate alan, ilkine göre daha realist gözükmekle birlikte, sonuçları açısından daha romantik sayılabilecek bir diğer yaklaşımın doğuşunu bu aşamada görüyoruz. Buna *köktenci yerlicilik* kavramını uygun görüyorum.

Bizde bu yaklaşımın parlak ve çok az sayıdaki örneğinin başında Nurettin Topçu gelmektedir. Tarihçi İlber Ortaylı'nın harikulade kavramlaştırmasıyla, Türk zihniyeti *industry-mania* sendromunu taşıyan pragmatik bir yapılanmaya sahiptir. Nurettin Topçu'yu müstesna kılan da bu hâkim zihniyet örüntüsüyle sonuna kadar girdiği kavgadır. Köktenci yerlicilik medeniyet-kültür ayırımlarını makul bulmaz. Nurettin Topçu, Ziya Gökalp'e karşı yazdığı reddiyede, onu bir *sosyoloji hatası yapmakla malul* sayıyordu. Nurettin Topçu, tekniği, onun ardında yatan zihniyet örüntüsünden soyutlayamayacağımızı iddia ediyordu.

Rus yerlici kültüralizminde de pragmatik bakış egemendir. Geç dönem slavofillerinin, örneğin İvan Aksakov'un kapitalist rantiyecilikle barışık bir tutum takınması (Walicki, 1987:100,101) ya da Narodniklerin büyük bir kısmının, mesela Danielson ve Vorontsov gibilerin legalist bir eksende popülizmi yeniden temellendirmeleri bunun tipik göstergeleridir. Bu itibarla Nurettin Topçu'nun yaklaşımı son derecede marjinal sayılabilir. Çünkü o, sanayileşme ve onun arkasında yatan pozitivist zihniyeti birlikte mahkûm ediyor, kapitalizmi baş müsebbib ilan ediyordu.

İran'da hiç değilse teorik düzeyde teknoloji ve kapitalizm karşıtlığı hayli baskındır. Özellikle de 1979'dan sonra bu söylem İran yerliciliğini karakterize eden bir unsur haline gelmiştir. Ama bunun köklerini İranlı yazar Celal Al-i Ahmed'de bulabiliriz. Al-i Ahmed, çok şaşırtıcıdır ki; benzer zamanlarda Nurettin Topçu ile hayli paralel tespitler ileri sürmüştür. Al-i Ahmed 1962 yılında İran Milli Eğitim Bakanlığı için yazılmış olan *Garbzadegi* başlıklı bir monografi yayımladı. Bu monografi, o denli radikal düşünceler içeriyordu ki, onu inceleten komisyonda yer alan bir başka yerlici yazar olan Ahmed Fardid bile bunun yayımlanmasında sakınca görmüştü. Fakat Al-i Ahmed, başka bir yoldan bu monografinin yayımını gerçekleştirmiştir. Çalışma İran entelektüel hayatını sarstı. Al-i Ahmed, İran Aydınlanmasının kritik bir tarihini yaparak konuya girmekteydi. Bu tarih toplumu değiştirmek iddiasının "çarpık sonuçlarıyla malul" bir tarihti. Evrenselcilik, en büyük "hastalıktı" Al-i Ahmed eski bir sosyalistti. Önce yoldaşlarına seslenmekte ve sosyalizmi, asla evrenselcilik olarak anlamamaları gerektiğini tavsiye ediyordu. Monografi, Üçüncü Dünyacı endişeleri derinleştirerek gelişiyor ve İran entelektüalizminin Batılı fikriyatlarla eleştirel olmayan pasif kabullere dayalı yabancılaşmasını mercek altına alıp yargılayarak bitiyordu.

Al-i Ahmed'in kurulu düzen karşıtı düşünceleriyle ilgili olarak en fazla dikkate değer olan değerlendirmeleri kültür yozlaşmalarını alt-yapı tahlilleriyle ilişkilendirmesidir. Marksist geçmişi ona bu konuda gerekli olan teorik desteği sağlamaktaydı. Mesele basit olarak bir kültür meselesi değildi. Yozlaşmalar, kapitalizm ve onun teknolojik baskılarının ürünü olarak görülmeliydi. Makineleşmek ve teknoloji İran'ın kan kaybının ve köleleşmesinin ana nedeniydi. İranlılar, emperyalist Batı'nın teknolojisinin ve tüketiminin kurbanıydılar. Batı üretmekte, İran tüketmekteydi.

Al-i Ahmed, karmaşık Batı teknolojisinin İran'da geleneksel ilişkilerin ve kültürün devamlılığını sağlayan yerli işkollarına büyük bir darbe indirdiğini,

özellikle devamlılığın ana mekânı olan kırsal hayatı çözdüğünü yazıyordu. Makineler girdikçe, küçük işletmeler rekabete dayanamıyor, halı ve tekstil tezgâhları bir bir kapanıyordu. Benzer teknoloji eleştirileri Nurettin Topçu'nun yazılarında şaşırtıcı bir benzerlik içinde karşımıza çıkar. Topçu'da derinden derine Marksist tahlillere benzer tahliller, Al-i Ahmed'de, sosyalist kültürlenmesi itibarıyla daha açık bir biçimde görülmektedir. Nurettin Topçu büyük hayranlık duyduğu romantik sosyalistlerden miras kalan realist bakışıyla aksiyonalistlerin ruhçu nazariyelerini sentezleyerek yazarken; Al-i Ahmed, Marx'ın ekonomik tahlilleriyle, (Fardid'in üzerindeki etkisiyle) Heideggerci egzistansiyalizmin bir terkibine dayalı olarak yerliciliğini temellendiriyordu (Boroujerdi, 1996:72).

Teknolojiyi sorgulama konusunda İran ve her şeye rağmen Rusya'daki yerliciliğinin daha radikal olduğunu düşünüyorum. Bizde Nurettin Topçu'nun prensipiyel eleştirel tutumunu sürdürebilen az sayıda yazar çıkmıştır. Bunların başında Şair İsmet Özel, Nuri Pakdil ve Sezai Karakoç gelmektedir. Oysa İran'da Al-i Ahmed'in açtığı çığırda hayli etkili bir anti-teknolojist entelektüel birikim olduğu söylenebilir. Rusya'da ise Odoyevski (Walicki, 1987:72), Kireyevski (Walicki, 1987:87) gibilerin başını çektiği, hayatı belirlemede teknolojiye teslim olmuş bir hayat tarzını eleştiren bir entelektüel birikim, Türkiye'deki zayıf anti-teknolojizm ve anti-kapitalist düşünce karşısında azametlidir.

Yerliciliğin Etkileşim Dünyası

Batı'nın reddiyesini yaparken, yerlici kültüralistler, Avrupa düşünce gelenekleriyle son derecede ilginç etkileşimlere girmektedir. Bu etkileşimler, yerlici kültüralistlerin oryantalizm karşısındaki durumunu sorgulamayı gerekli kılmaktadır.

İnsan-yapısı bir ideolojik-politik kurgu olarak Şark'ın inşası ve genellikle de mahkûmiyeti pek bilinen bir husustur. Said, Türkiye'de okunmuş mudur bilmiyorum, ama tanınır. Onun tezlerinden çok sayıda Türk yerlicisi ilham almıştır. Ama, galiba yerliciliğin gereği olsa gerekir, Said sadece bir cephesiyle ilgi uyandırmış, ama yerliciliğe getirdiği eleştirilerle tebarüz edememiştir. Oysa, Said'in gayesi, oryantalizmin Şarklı zihniyetlerde doğurmuş olduğu sonuçları gündeme getirmekti. Bu sonuçlardan en önemlisi yerliciliğin bizzat kendisiydi.

Said, yerliciliği, eleştirel açıdan son derecede kısır bulmakta, onu, or-

yantalizmin hazır yapılarını, stillerini ve doğaları, insan topluluklarını ve kültürleri birbirinden ayıran özcü-ontolojik temellerini tartışmadan özümsemekle malul saymaktaydı. Yani, reddeden reddettiğini yeniden üretmekte, onun ideolojik paradigmasıyla bütünleşmekteydi. Said'e göre oryantalizmin bütün yaptığı kurulu rolleri tersine çevirmek olmuştu. Örneğin coğrafyalara dayalı olarak asimetriler kurmak, yerliciliğin oryantalizme cevabıydı. Oysa bu kültürel olarak oryantalizmi tersten yeniden okumak, ya da onun büyük anlatılarını tersine çevirmek anlamına geliyordu. Bu öncelikle duygusal düzeyde böyledir. Yerliciliğin bazı kutsamaları Batı'nın Doğu karşısında kazanmış olduğu büyüklük izlenimine karşı son derecede tepkisel bir bakışı ifade etmektedir. Örneğin Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* imajı ile Japon edebiyatçı Yukio Mishima ya da Rus Aksakov'un *Büyük Japonya* ya da *Büyük Rusya* imajları arasında tam bir örtüşme vardır. Türkiye'den İran'a, ve diğer Arap ülkelerine ve dahi Asya'ya ve dahi Afrika'ya sirayet eden bir saplantı olarak kültüralizm (ya da kültür milliyetçiliği olarak da okunabilir), yerlici eğilimlerin işlendiği bir kozayı işaret etmektedir.

Yerlici kültüralizm özcü bir çerçevede, "biz" ve "bize ait olanlar", bizim kültürümüz, bizim tasavvurlarımız ve telakkilerimiz, ahlak ve kültürümüz başlıkları altında bazı sabiteler geliştirmeye çalışır. Burada oryantalist kurguda yatan düaliteler olduğu gibi kabul edilmekte Batı-Doğu ayırımı tartışılmaksızın veri alınmaktadır. Bu, kültür kavramının bir blok olarak kişiselleştirilmesinde çok açık olarak görülür. Ali Şeriati, Fransız-Alman felsefe geleneklerinden, başta Heidegger ve Husserl gibilerin fenomenolojisinden esinlenerek, Doğu'nun ya da İran'ın bir kültürel kendilik olduğunu ileri sürüyor ve buna ricat edilmesini (*bazgaşt behkistan*) istiyordu (Boroujerdi, 1996:106).

Doğu ve Batı'nın özcü düzeyde paradigmatik bütünlükler olarak değerlendirilmesi çok yaygın rastlanan bir yaklaşımdır. Peyami Safa ve Nurettin Topçu, ya da Sezai Karakoç, Nuri Pakdil bu tahlilleri sık sık yapmaktadır. Batı bilimi ile Doğu bilgeliği, Batı'nın gerçekçiliği ile Doğu'nun hakikatçiliği, Batı'nın duru akılcılığı ile Doğu'nun mistik gelenekleri, Batı materyalizmi ile Doğu maneviyatçılığı, Batı nesnelciliği ile Doğu öznelciliği, Batı'nın egoist tabiatı ile Doğu'nun diğer kamcı ahlakı, Batı'nın bireyciliği ile Doğu'nun cemaatçi dayanışmacılığı arasında yapılan kıyaslamalar kültüralist kalemler arasında çok rağbet görmektedir. İşin ilginç tarafı bu düalitelerin zaten, oryantalizm tarafından önceden kurgulanmış olmasıdır. Örneğin, Weber,

Durhheim, Kellner ve Peter Berger klasik ve neo-klasik sosyolojinin muhafazakâr doğası bunu apaçık ortaya koyar. Yapılan, buradaki değer yagılarını kaydırmaktır. Oryantalizmin ak dediği eğer duru akılcılıksa, yerliciler için mistik bilgelik olacaktır. Özcülüğü, Heideggerci bir eksende en fazla abartanlardan birisi de Abdülkerim Suruş ile girdiği tartışmalarla da tanınan Rıza Davari'dir. Ona göre Batı bir "özdür" (Boroujerdi, 159).

Bu bağlamda karşımıza çıkan bir başka tuhaflık, sosyolojik olarak, yerlici kültüralizmin akültüralist süreçlerden geçmiş olan, mesela Ahmed Midhat Efendi'nin yabancılaşmış olarak vasıflandırdığı aydınlara (deyimi tam da içerdiği misyoner iddianın anlamına dayalı olarak kullanıyorum) karşı geliştirdikleri suçlamaların bizzat ve bizatihi olarak içinde yer almalarıdır. Eğer kültür emperyalizmi mevcutsa, bunu yerliciler kadar temsilleyen bir çevre bulmak zordur. Kültür sıçraması yapmak suretiyle, kültürden vazgeçmekle, kültürü benimsemek arasında, oryantalizmin kodları itibarıyla anlamlı bir farklılığı yakalayabilmek güç gözükmektedir.

Öte yandan, metodolojik olarak egzotik olan ile özgün olanın ayrıştırılmasındaki paralelliğe rağmen oryantalizm ve tersten oryantalizm arasında bazı ciddi farklılıklar olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

Farklılıklardan ilki iktidar düzeyindedir. Foucault'nun iktidar-bilgi diyalektiği itibarıyla düşünüldüğünde oryantalizm muzaffer olanın söylemidir. Tersinden oryantalizm, ya da yerlicilik ise mağdurun, yenilmişin ya da haksızlığa uğrayanın söylemini oluşturmaktadır. Ama bu farklılığın çok fazla abartılmasından yana değilim. Çünkü, özellikle de Soğuk Savaş dönemi itibarıyla, yerlici ideolojiler, ABD tarafından çok ustaca manipüle edilmiş ve kullanılabilmiştir. Sözkonusu kültüralistleri, zaman zaman politik mücadeleler içinde de görebiliriz. Ama, onların, en azından söylem düzeyinde "sağ olmamak", "politikaya karşı mesafeli olmak", "kültür meselelerine öncelik vermek" gibi iddiaları olacaktır. Alain'in dediği gibi onlar "düşünmek için durmak ve oturmaktan yana" bir eda takınırlar. Politikadan müşteki olmak, Mihailovski, Lavrov başta olmak üzere Rus Narodniklerinin alamet-i farikası gibidir (Walicki, 1987: 204). Nurettin Topçu'nun da yakın çevresine "*politikadan en az elli yıl uzak durun*" tavsiyesinde bulunması benzer bir duyarlılığı anlatmaktadır. Türk sağı ya da muhafazakârlığı, kültürü politika karşısında önceleyen iddia ve edasına rağmen anti-komünist propagandaların tematikleri açısından sicili pek de parlak olmayan bir manzara sergilemektedir.

"Kendi Kavramlarımızla Düşünelim"

İkinci olarak yerlicilik olarak tersten oryantalizm, asla oryantalizmin akademik ve kurumsal prestijine sahip olamamıştır. Oryantalist külliyatın müthiş birikimi karşısında, ona muadil bir birikim çıkaramamıştır. Manzarası, çoğu kez yüzeysellik ve bölük pörçüklük arzetmektedir. Ne etnografya, ne antropoloji ne de mesela biyoloji dalında oryantalizmin karşısında söyleyebilecek sözü yoktur. Sosyal Bilimler alanında, Şerif Mardin'in "kendi kavramlarımızla düşünelim" tembihi, 1980 sonrası özellikle İslamcı bir ton kazanan yerliciliğin mümessili olan üniversiteli kuşağı heyecanlandıran, ama bir türlü başarılamayan, bırakın başarılmasını, başarmak doğrultusunda bazı ön-gerekliliklerin dahi ihmal edildiği bir tatlı anı olarak kaldı. Benzer durum İran'da da gözlenmektedir. Özellikle 1979 sonrasında İran'daki sosyoloji çalışmalarının kritiğine soyunan ve kendisi de bizzat sosyolog olan İhsan Naraki'nin doğrultularıyla, bizde, İstanbul Edebiyat'taki sosyoloji kürsüsünün yerlici geleneğinde temsillenen, ama esas olarak Mümtaz Turhan ve Erol Güngör ile başlayıp Şerif Mardin ile devam eden yerlici sosyolojiyi inşa etmek girişimlerini ilişkilendirmek gerekir. Naraki de, tıpkı Şerif Mardin gibi Batılı sosyal bilimlerin Doğu'ya tatbikinin sadece bir uygulama olduğunu, ama asla bir "uyarlama" olarak değerlendirilemeyeceğini iddia ediyordu (Boroujerdi, 1996:137). Naraki, kurduğu *Sosyoloji Enstitüsü*'nde İran sosyolojisinin inşasını başarmaya çalışmaktadır. Bu enstitünün hal-i hazırda çok başarılı ürünler ortaya koyduğu da söylenemez.

Yerlicilik, oryantalizme karşı teoloji, mitoloji, ahlak ve edebiyat alanında sınırlı kalmıştır. Ahlak, hemen her Türk yerlici kültüralistinin değişmez mottosudur. Örneğin tasavvuf, ahilik ya da esnaf ahlakının numuneleştirilmesi ve yüceltilmesi Türk yerlici kültüralistlerinin hemen hemen değişmez referanslarını oluşturmaktadır.

Bu kısırlığın nereden kaynaklandığı sorulabilir. Bu, yerliciliğin tutunum mevzilerinin açılımsız olmasıyla alakalıdır. Çünkü yerlicilik, adından da anlaşılacağı üzere, pejoratif anlamlarını iterek söylüyorum, tedafüi konumu itibarıyla dargörüşlülüğü (parochialism'i) ve içe kapanmayı yüceltir. Tabiatı gereği muhafazakârlıkla bitişecektir. Zenon'un ünlü istiaresiyle söyleyecek olursak, tersinden oryantalizm asla Achielleus olamayacaktır. Oryantalizm ise daima açılımcı olmuştur.

Evrenselcilik, oryantalizmin açılımcı boyutunun göstergesidir. Yani oryantalizm, aşırı büyüyen kâr hadlerinin dinamiğiyle, dünyanın fethi saikiyle

harekete geçen kapitalizmin bağlamına oturur. Türkiye'de, Arap Dünyasında ve İran'da olduğu gibi emperyal bir geçmişe duyulan özlem, mesela bizdeki Osmanlıcılık mefahiri, biraz da bu durumun nafile telafisidir.

Öte yandan bu ahlakçı önyargılara dayalı dargörüşlülük bazı yerlici kültüralistlerin de dikkatini çekmektedir. Ben Türkiye'de yerliciliğin içeriden sorgulandığına tanıklık yapmamı sağlayacak derinlikli bir analizle karşılaştığımı söyleyemem. Ama İran'da Batı'nın abartılı ve derinliksiz bir şekilde eleştirilmesine karşı çıkan yazarlar mevcuttur. Bunların başında da Hamid İnayet ve Abdülkerim Suruş gelmektedir. İnayet, orijinal Batı kaynaklarının yüzde doksanının henüz Farsçaya kazandırılmadığına işaret ederek, bu konuda yürütülen Batı-karşıtı kampanyaların eksik, yetersiz ve çoğunlukla ikinci elden çıkmakta olduğunu ve Spengler, Marx, Nietzsche ve Heidegger gibi filozofların düşüncelerinin tekrarından öteye gitmediğini belirtmektedir (Boroujerdi, 145). Öte yandan Abdülkerim Suruş, İran yerliciliğinin dargörüşlülüğü ve öteki uygarlıklar karşısında geliştirmiş olduğu düşmanlığa karşı aldığı tavırlarla tanınmaktadır.

Telafi edici süreçler açısından yerlicilikte başlıca üç kompleksli tutum mevcuttur. Bunlardan ilki "karşılıklılık" ölçütüne göre, "orada olanın burada da olduğunu" tespitlemek; ikincisi "orada olanın burada olanla ilişkilendirilmesi"; ve nihayet "burada olanın orada olandan temellendirilmesi"dir. İlk tutum daha çok, "düşmanı sahiplenerek etkisizleştirme" anlamına gelir. Örneğin, *"bizde felsefe geleneği yoktur"* diyen akültüralist yargıya karşılık, "İbn-i Rüşd, İbn-i Sina başta olmak üzere Meşşai Okulu'nun isimleri, özellikle de Latince karşılıklarıyla zikredilerek *"hayır bizde felsefenin hası vardı"* tezi savunulur.

"En Hakiki Öz Batı"nın Keşfi

İkinci tutumda bu tez daha da ileri götürülerek, İslam felsefe okullarının ve filozoflarının Batı'nın Batı olmasındaki "hayati" etkileri uzun uzun anlatılır. Sözkonusu iddia, örneğin yakın zamanlarda İsmet Özel tarafından savunulmuş ve Batı'nın aslında Doğu; Doğu'nun da aslında Batı olduğu iddia edilmiştir. Batı'nın kendi silahıyla vurulması olarak basitleştirebileceğimiz üçüncü tavırda ise, *"öz Batı'nın keşfi"* ve bu özün aslında Batı ve Doğu arasındaki bütün sorunları çözdüğünü ileri sürmektir. Yerlici kültüralizm Batı felsefesi geleneği içinde yer alan, ama Batı'yı içinden sorgulayan fikir çevrelerini keşfettiği nispette bunlara yoğun bir şekilde iltifat etmektedir. İranlı

Ahmed Fardid, pek çok yerlici kültüralistte görülebileceği üzere Batı'nın *garbzadegi* kültüralistler tarafından "yanlış anlaşıldığı"nı, *"hakiki Batı'nın derin kaynaklarına inilmesi gerektiğini"* ileri sürüyordu. "Başka Batı'nın" anlaşılması, Fardid'e göre Batı'yı "içeriden tanıma"yı, dolayısıyla da oksidantalizmi mümkün kılabilirdi (Boroujerdi, 1996:65). Benzer olarak Daryus Şayegan da Doğulu entelektüellerin başat ödevlerinden birisinin Batı Düşüncesinin gerçek kaynaklarını tanımaktan geçtiğini belirtmiştir (Boroujerdi, 1996:153). Bir slavofil Ivan Kireyevsky Alman idealist filozofu Schelling'in nazariyesi ile Ortodoks Rus düşüncesinin "Kutsal Babalar"ının fikirleri arasında bir senteze gitmenin kurtuluş olduğunu ilan etmekteydi.

Bu, "bir başka Batı" yaklaşımı ve İslami birikimini Batı'nın eleştirel felsefesiyle eklektik bir şekilde biraraya getirmek tekinsizlik duygusunun yatıştırılması ve Batı ile bir başka yoldan uzlaşmanın sağlanması doğrultusunda son derecede yardımcı olmuştur. Albert Camus, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Arnold Toynbee, Bernard Shaw, Oswald Spengler, Henri Bergson İranlı kültüralistlerin el kitapları olduğu kadar, Türk yerlici kültüralistlerinin de başvuru kaynakları olmuştur. Ele aldığımız örüntüler açısından Kiereevski'nin Schelegel'e yönelmesi, Mustafa Şekip'in Bergson'dan etkilenmesi, Mehmed Kaplan'ın Alain'den, Nurettin Topçu'nun Maurice Blondel'den ilham alması, İranlı yerliciliğin başat isimlerinden Al-i Ahmed'in dilinden Sartre'ı, Ahmed Fardid'in ise Heidegger'i düşürmemesi, Seyyid Fahreddin'in Albert Malet'den ve Jules Isaac'dan çeviriler yapması çarpıcı benzerlikler olarak dikkat çekmektedir.

"Işık Doğu'dan Yükselir"

Yerliciliğin kendi milliyetçi tutkularını bir yana bırakarak, Batı'ya açılmasını, bir başka boyutuyla *"Doğu'ya açılmak"* takip eder. Cemil Meriç ya da Asaf Halet bu toprakların hakikatini Hint kültürü üzerinden ya da Hint kültürüne dönük ilgileriyle keşfetmişler, zenginleştirmişlerdir. Nurettin Topçu, dünyadaki bütün mistisizmlerin ortak bir dili olduğuna, Buda ya da Konfüçyüs'ün de büyük birer ruhçu olduğuna samimiyetle inanıyordu.

İran'da Al-i Ahmed, bir kısım İranlı öğrencilerin Hindistan'a gönderilmesi gerektiğini yazıyordu. Nitekim, "Hindistan, İran'ın en yakın komşusuydu" "Tarih boyunca İran ile Hindistan kültürleri arasında yakın ilişkiler kurulmuştu" "Üstelik Hindistan, Mahatma Gandhi'nin önderliğinde yerliciliğin en tutarlı örneklerinden birisini başarmıştı" (Nurettin Topçu ve Al-i Ah-

med katıksız birer Gandhi hayranıydı). Daryus Şayegan ise kendi kurmuş olduğu *İran Uygarlık Çalışmaları Merkezi*'nde *(Merkez-i İrani-ye Mütalay-ı Farhanga)* İranlıları "kardeş Doğu Uygarlıklarıyla buluşturmayı" hedefliyordu (Boroujerdi, 1996:149). Seyyid Hüseyin Nasr da, Amerika'da MIT'de aldığı yoğun teknik eğitim sırasında okuduğu Hint ve bir kısım Uzakdoğu kaynaklarının onu kendisine getirdiğini yazmaktadır (Boroujerdi, 1996:121).

Benzer bir durum, Rus kaynaklarında da izlenebilir. Solovyev, İslami vahdet'e hayranlık duyduğunu ve İslamın bir uygarlık olarak Batı'dan daha üstün olduğunu yazıyordu (Walicki, 1987:339). Öte yandan Leontiyev'in, nihai ideali İstanbul'u Ortodoks fethine açmak olmasına rağmen, Osmanlı'da görev yaptığı sıralarda tanıdığı ve Güney Slavlarını Batı'ya karşı koruduğunu düşündüğü Türklere ve Türk kültürüne büyük bir hayranlık duyduğu bilinir (Walicki, 1987:268).

Muhalif yerlici kültüralizmin mensuplarının "Doğu" ve "Batı" arasında salınan arayışlarını sosyalleşmelerinin dinamiklerinde aramak gerekir. Boroujerdi'nin İran yerliciliği konusundaki değerlendirmelerini Türk yerliciliği için de tekrarlamak mümkündür. Bunlar, Batı'ya düşman hislerle hareket eden; ama yine de onun önde gelen fikir akımlarından etkilenen; din ve geleneklere karşı mesafe kazanmış, ama yine onların çekimine kapılmış; demokrasi, özgürlük ve sosyal adalet gibi modern kavram ve değerleri kabul eden, ama bunun tarihsel örneklerine ve çağdaş sorunlara karşı kuşkucu tutumlar geliştiren bir kuşaktır (Boroujerdi, 1996:74).

"Hıyanet", "Nedamet" ve "Hidayet"

Etkileşimler düzeyinde karşımıza çıkan bir başka tuhaflık, Batı'dan gelen etkilenmelerle başlayan öncü ideolojik tercihlerin, yerlici kaygıların ağır basması sonucu uğradığı dönüşümlerdir. Bu bağlamda özellikle de ele aldığımız bu üç örüntüde çarpıcı örnekler mevcuttur. Bu felsefi, ya da daha doğru ifade ile dünya görüşü arayışlarında karşımıza çıkan ilginç bir diğer hususise *"hidayete erme"* meselesidir. Rusya'da özellikle de yüzyılın başlarında ortaya çıkan felsefe cemiyetlerinde bu tipler son derecede belirgindir. Entelektüel kariyerinde pozitivist, Marksist, ateist etkilenmelerle başlayıp, *"ruhu doymamış"*, sonradan *"eren"* çok sayıda *"hidayet sahibi"* entelektüel dikkat çekmektedir. Rusya'nın yetiştirdiği, Batı'nın da tanıdığı ünlü filozof Nikolay Berdiaev, Sergey Bulgakov ve Pavel Florensky, önceleri, materyalist ve pozitivist konulara sıcaklık duyup, sonrasında *"nedamet getirip hidayete*

erenlere" örnek olarak verilebilir. Türkiye'de de bunun örnekleri vardır. Örneğin Cemil Meriç ve İsmet Özel bunların başında gelmektedir. Bazı mistik kaynaklar bu süreci hızlandırabilmektedir. Necip Fazıl'ın Arvasi'den, Nurettin Topçu'nun ise Abdülaziz Bekkine Efendi'den etkilenmesi buna örnek olarak verilebilir. Ama bu tarz dönüşümler yukarıda sözü edilen Rus düşünürlerinin "ecdadın inançlarına geri dönmek" olarak nitelendirdikleri durumdan farklı değildir.

"Bizim" Solcularımız

Sosyalizm ve milliyetçilik, kâğıt üzerinde pek de uyuşumlu olmayan iki ideoloji olarak değerlendirilebilir. Ama, Üçüncü Dünya Sosyalizmi hayli etkili bir boyutuyla milliyetçi sendromu gösterir. Al-i Ahmed'in Marksist geçmişi, Ortadoğu'da sol ile milliyetçilik arasındaki tuhaf evliliği düşündürmektedir. Dolayısıyla küçük bir ayraç açıp, bu bağı değerlendirmek ilginç olacaktır. Türkiye'de 1960 ve 1970'li yıllarda altın çağını yaşayan Türk solu, anti-emperyalizm bağlamında milliyetçi duygulanımların yoğunlaştığı bir kültürel nebulaya gömülü olarak tezahür eder. İdeolojik planda TİP ideolojisi, özellikle de Mehmet Ali Aybar çizgisi bunun apaçık örneğidir. Aybar, yazılarında ve konuşmalarında tıpkı Al-i Ahmed gibi Türkiye'ye özgü, tam bağımsızlıkçı bir sosyalizmi önermekteydi.

Öte yandan sosyalist Türk şairi Attilâ İlhan da, buna benzer bir şekilde ulusal kültür sentezi ile sosyalizm arasında yerlici kaygılarla bir sentez kurma denemesinde bulunmuştu. Nihayet 1980 sonrası Bülent Ecevit, demokratik sol programını oluştururken, milliyetçi duyarlılıkları öncelikli kılan ve Türkiye'ye özgü bir solculuk geliştirme iddiasını güdüyordu.

Gerek Aybar'da, gerekse ondan daha fazla Attilâ İlhan ve Bülent Ecevit'te kozmopolit köksüz aydın tipine karşı sert eleştiriler dikkat çeker. Attilâ İlhan, Osmanlı'nın son dönemlerinde bütün çürümüşlüğü ile tezahür eden Garpçı münevveranın bir devamı olarak gördüğü Bodrum entelektüalizmini ve İstanbul barlarında yaşanan bohem hayatları asalak ve sorumsuz bularak haşin bir biçimde eleştirip reddeder. Bu kozmopolit aydınların en mühim zaaflarından birisi de Osmanlı'nın kültürel birikimine yabancı kalıp, onu ulusal bir senteze dönüştürme sorumluluğunu ıskalamalarıdır.

Al-i Ahmed İran'daki kozmopolit entelektüalizmi Batı'nın zehirlediği zavallı kişilikler olarak reddeder. Bu tip, yani *garbzadegi*, rahatına düşkün, sorumsuz, özgüllüğü olmayan, Batı'dan elde ettiği kırıntı bilgilere sığınarak

imtiyaz elde etmeye çalışan, halkından kopuk, sun'i, egemen sınıflar tarafından kullanılan karaktersiz kişilikler olarak değerlendirir. Bu söylem ile Bülent Ecevit'in ya da Attilâ İlhan'ın kullandığı anti-entelektüalist söylemler arasında ortaya çıkan ilginç benzerlikler düşündürücüdür.

Türkiye'den Yerlici Sendrom Manzaraları

Zaman içinde, Cumhuriyetin kuruluş süreçlerinde inşa edilen kurumların gerek seküler düzeyde, gerek dinsel düzeylerde kültürel-yeniden üretiminde çok ilginç dönüşümler ortaya çıkmıştır. Örneğin Anadoluculuk, köylücülük, taşracılık, vb yerlici temalar, 1960'lar ve 1970'ler itibarıyla ideolojik oluşumların içinde sert politik dönüşümlere uğramış; diğer yandan özellikle de tüketim kapitalizmini idrak eden 1980'ler sonrasının Türkiyesi'nde nostaljik takıntılarla yumuşayarak, fantazma boyutunda endüstrileşme eğilimi içine girmiştir. Bu endüstriyel oluşumun "malzeme" dünyası sadece kurucu iktidar süreçleriyle anılabilecek unsurlarla değil, ve fakat ona muhalif olarak tezahür eden Osmanlılık, dindarlık vb karşıt unsurları da içine alan bir kapsamdadır.

Nostalji duygusu, politik gerilimleri yumuşatan ve imge-çağrışım diyalektiğinde malzemeyi "umumi kullanıma" ya da iktisadi karşılığıyla tüketime açan bir özelliğe sahiptir. Bu kullanım ya da tüketim simülasyon kavramıyla birlikte değerlendirilebilir. Biz, tüketim kapitalizminin şeyleştirici etkileri kapsamında anlık tatminlere ve telafilere dayalı ve çok-kültürlü olarak, yerliciliğin ikonlarını tüketiyoruz. Hiç kuşkusuz bu yazının odağında yerlici sendromlara tanıklık etme niyeti yoktu. Ama günlük hayat-yerlicilik ilişkisine dair birkaç örneklendirme yapmaktan ilginç bulunabilir.

Hoytur'lular

Bizler folklorü pek severiz. Aslında yitip bitmiş olan geçmişin, folklor araştırmaları, eğitim ve medya programlarıyla, hâlâ yerli yerinde durduğuna inanılmaya çalışılır. Türkiye'nin şehir ve kasabalarında rutinleşen "geleneksel festivaller" (üzüm, fındık, fıstık ve her nev'i nebatat festivalleri), bunun açık ritüelleridir.

Bir başka örnek Türkiye'de alabildiğine yaygın olan "halk dansları" etkinliklerinden verilebilir. Tarihsel bağlamı ve kurgusal yapısı itibarıyla sahicilik ile hiçbir ilişkisi kalmayan folklor derneklerinin psiko-sosyal dinamikleri çok ilginç sonuçlar üretmeye adaydır.

Hem "Medeni" Hem de "Türk" Olan Müzik

Resmî kültür politikalarında da, örneğin müzik politikalarında da benzer etkilenmeleri bulmak mümkündür. Türk müziğininin klasikleştirilmesi bunun en açık göstergesidir. Smokin giymiş ve her haliyle Batılı bir şef görünümünde olan Nevzat Atlığ, karşısında bir senfonik orkestra düzeninde duran topluluğuna "Klasik Türk Musıkisi zevki" tattırmaktadır. "Şef" Teoman Önaldı yönetimindeki İzmir Klasik Türk Musıkisi Topluluğu'nun görüntüsü bu açıdan çok daha abartılıdır. Burada kültür-medeniyet sentezi "en doyurucu" boyutlarına ulaşmaktadır. Kültür (nağmeler) "korunmakta" ama insanlara "medeni" bir mekânda, medeni musıki normlarına uygun olarak sunulmaktadır.

Müzik açısından yerlici kültüralizmin örneklerini "Türk Beşleri"nin sentez denemelerinde de görmek mümkündür. Bazı "halk türküleri"nin çok seslendirilmesi son derecede yerlici kaygılarla girişilen işlerdir. "İşte o nağmeler, orada durmaktadır" Yapılacak şey, bu "saf" ve "yerinde duran" malzemeden "medeni" kompozisyonlar üretebilecek donanımdaki "kompozitörlere" kalmıştır.

Bodrum, Bodrum

Türkiye'de yerliciliğin mekânsal histeriası olarak Bodrum fantazmasından daha renkli bir örnek bulmak zordur. Halikarnas Balıkçısı Bodrum'da "zamanın durduğu" bir sahiciliği ve saflığı keşfetmişti. Yaptığı edebiyatla bu mekânı fetişleştirdi. Balıkçı'ya göre evrensel kültürün "anavatanı" bugün ülkemiz sınırları içinde kalan Ege'ydi. Felsefe ve estetik buradan doğmuştu. Yunanlılar "uygarlığı önce biz ürettik" diye boşu boşuna şımarmalıydı. Uygarlığın jeo-kültürel kaynağı "bizdeydi". Anadolu'nun kültürüne bağımlı bir evrenselcilik anlayışı. Ama işin en ilginç tarafı, bir zamanlar Bodrum'da yapılmış olan, dünyanın Yedi Harikası'ndan sayılan Mozol'ün, British Museum'a kaçırılmış rölyeflerinden birisini istemek için müzenin yetkililerine yazdığı mektuptur. Balıkçı, bu parçanın "Egenin mavi gökleri altında olması gerektiğini" yazıyor ve Türkiye'ye iadesini istiyordu.*

"Bodrum" efsanesinin gelişimini izlemek, Halikarnas Balıkçısı'nın ya da Azra Erhat'ın ünlü "Mavi Yolculuk" romantizmi, (sonu medeniyetin bütün "pisliklerinin" sıvaşması anlamında hüsranla, ya da turistik bir felaketle so-

* British Museum'un yetkilileri verdikleri cevapta, bu rölyefin sergilendiği bölümün duvarlarının en yakın zamanda maviye boyanması sözü veriyorlardı.

na erecek olan) yerlici dünyaların hayattaki karşılığının izlerini sürmek olarak görülebilir.

1990'lar sonrasında yaygınlaşan medya dünyasında, özellikle STV ve Kanal 7 benzeri kanallarda çok sık yer alan *"Manevi Cephesiyle Türkiye'nin Keşfi"* amaçlı programlar da, "eğreti haliyle de olsa" yerinde duran "kültür sabitelerini" ekrana taşır. Buradaki yazıklı ve ağlamaklı edebiyat, Yahya Kemal edebiyatının beşinci sınıf örnekleriyle "süslüdür" Eski evler, geleneksel görünümlü insanlar, sokaklar ve özellikle de abidat, ruhsallaştırılarak, ikonlaştırılarak anlatılır.

Benzer bir durumu Japonya'da görmek mümkündür. Japonya'nın kültür endüstrileri Japonları, hâlâ bazı şeylerin yerli yerinde durduğuna ikna eden bir performans göstermektedir. Kimono, Suşi, Yemek çubukları Noh tiyatrosu, Çay törenleri, Kyoto kibarlığı gibi fetişistik yatırımlar Japon hayatında Japonluğun tutkulu takıntıları, "kayıpların" ve "keşiflerin" retorikleri olarak tezahür etmiştir. Bizde de böyle değil midir? Alafranga olarak dayanmış ve döşenmiş evlerimizde illa da bir "Şark Köşesi" yapmaya özenmemiz, cam bardaklarda çay içmekten bir türlü vazgeçmeyişimiz, TV dizilerinin işgaline uğrayan beyinlerimizi ferahlatmak için Orta Oyunu, Meddah, Karagöz gibi eski tiyatrolara "sahip çıkışımız", giderek kabalaşan ilişkilerimizi telafi etmek için Osmani kibarlıktan dem vurmamız, (hatta bazılarımızın bu oyunu canlı bir biçimde oynaması, mimik ve jestlerinden, tonlamalarına, edalarına kadar?) ...

Temsili değerler, yerliciliğin vazgeçilmez dayanaklarıdır. Ama garip olan bu değerlerin kendisini çağıran her türlü kullanıma açık olmasıdır. Bu onun bağlamından giderek daha fazla kopmasına yolaçmaktadır. Her türlü yerlici tören, metin, hikâye ve gösteri sonuçta, sahicilik uğruna, sahicilikten kopmayı doğurmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, kayıpların telafisi, kayıpların artışı ile sonuçlanmaktadır. Zaten hatırlamak, bir bakıma biraz daha unutmaktan başka nedir ki?

Kaynakça

B. Anderson (1993): *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (Çev.: İ. Savaşır), İstanbul.

D. Apter (1985): "The New Mytho/Logics and the Spectur of Superflous Man" *Social Research*, Vol:52, No:2.

M. Boroujerdi (1996): *Iranian Intellectuals and the West:The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse (New York).

E. Cassirer (1984): *Devlet Efsanesi* (Çev: N. Arat), İstanbul.

B. Frohnen (1993): *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, Kansas.
R. Golan (1995): *Modernity&Nostalgia: Art and Poltics in France between the Wars*, New Haven (London)
D. Gross (1992): *The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity*, Amherst.
A. Guryeviç (1995): *Ortaçağ Avrupasında Birey*, (Çev.: İ. İgan, Z. Ülgen) İstanbul.
T. Hentch (1996): *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, (Çev: A. Bora), İstanbul.
M. Ivy (1995): *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*, Chicago (London).
J. D. Kornblatt ve R. Gustafson (1996): *Russian Religious Thought*, Winsconsin (London)
A. Laroui (1993): *Tarihselcilik ve Gelenek* (Çev: H. Bacanlı), Ankara.
R. Sennett (1996): *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (Çev: S. Durak, A. Yılmaz) İstanbul
C. Shaw ve M. Chase (1989): *The Imagined Past: History and Nostalgia*, Manchester (New York).
A. Walicki (1987): *Rus Düşünce Tarihi 1760-1900 Aydınlanmadan Marksizme* (Çev.: A. Şenel), Ankara.
O. N. C. Wong (1996): *Fantastic Modernity: Dialectical Readings inRomanticism And Theory*, London (Baltimore).

1940'lı ve 1960'lı Yılların Sınırlı Sayılabilecek Yerlilik Eksenli Düşüncesinin 1990'lı Yıllarda Yitip Gitmesinin Nedenleri ya da Türk Düşünce Dünyasının Yerlilik Nokta-i Nazarından Sathi Bir Okunuşu

KURTULUŞ KAYALI

Yerlilik tabiri genellikle kullanılmamıştır. Yeni yeni bir ölçüde yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu tabirin kullanılmaması bir yanıyla yerli olmanın doğal olmasından kaynaklanmıştır. Her şeyin doğal mecrası içinde gelişmesi yerliliğin sorgulanmasını bir kenara bıraktırmıştır. Her şeyin yerli olduğunun örtük olarak ifadelendirildiği tarih kesitlerinde dönderip dolaştırıp yerlilikten bahsetmek abestir. Ne zaman ki artık yerlilikten iyice bahsedilir olmuştur, tespit etmek lâzımdır ki artık yerlilikten iyiden iyiye uzaklaşılmıştır. Geçen yıl bir bu yıl iki, bazı dergiler yerlilik üzerine sayılar yapmaya başlamıştır. Akademik nedenlerin dışında nedenleri de vardır bu durumun. Kaybetme sürecine girilirken yerliliğin öneminin anlaşılması gibi. Biz kendi memleketimizde ecnebi gibi mi yaşıyoruz tedirginliğini aşmaya çalışmak gibi. Türkiye'nin şartlarının oluşturduğu düşünceler her zaman az ya da çok ilgi odağı oluşturmuştur. Ancak olayı salt siyasal bağlantıları çerçevesinde düşünmek konuyu en sağlıksız yerinden kavramak anlamına gelebilir. Son dönem yerlilik kavramının içeriğini ifadelendirmek ve yerlilikten ne anlaşıldığını sergileyebilmek için geçmiş dönemlere bir ölçüde yönelmek gerekmektedir. Ancak meseleyi sadece rasyonel boyutlarıyla algılamamak lâzımdır. Bazı kavramları ben değişik kullansam da Türkiye'nin has mizah yazarlarından biri bir yazısında sadece kendisinin değil, geniş bir kesimin haleti-

Cogito, sayı: 21, 1999

ruhiyesini bazı kavramları bana göre yerli yerinde kullanmasa da iyi yansıtıyor: "Asyalı, hele hele Türkiyeli olmanın ne demek olduğunu anlamam yirmi beş yılımı aldı. İnsan kendini kendine bu kadar uzun sürede anlatabiliyorsa... Bir başkasına anlatması çok daha uzun sürebilir... Biliyorum, aklın gereği, içimizden geçenlerle çoğu zaman çakışmıyor. Lakin Türkiyeli olmanın tadı bu çelişkide yatıyor galiba. Nedenleri sağlıklı olmayabilir ama burayı, buralı olmayı seviyorum."[1]

1940'lı yıllardan 1950'li yıllara doğru yönelirken düşünce biçimleri bir ölçüde farklılaşmıştır. 1940'lı yıllar Türkiye'nin önemli ölçüde kendi içine kapandığı yıllardır. 1940'lı yılların belki de en enternasyonal entelektüeli Muzaffer Şerif Başoğlu, düşünce dünyasını da içerecek şekilde sürekli olarak "otarşi illetinden" söz etmiştir. Düşünsel anlamda bütünüyle dışa açılışın öncülüğünü yapmıştır. Behice Boran da aynı dönemde özellikle *Yurt ve Dünya* dergisine yansıyan makaleleriyle ve bariz bir şekilde evrenselliğin altını çizmiştir. Çin aile sistemi üzerine bir makaleyi tanıtırken ailenin Çin'de nasılsa Türkiye'de de öyle olduğunu açıklıkla ifade etmiştir. Dolayısıyla bir yönü itibariyle 1940'lı yıllarda Türk düşünce hayatında bariz bir evrensel renk vardır. Bu evrensel rengin daha çok tartışma yazıları dolayısıyla şekillendiği de söylenebilir. Bunun yanında Hasan-Âli Yücel'in Millî Eğitim Bakanlığı sırasında, 1940-1946 yılları arasında yapılan klasik çevirileriyle hümanist eğilimin geliştiği, dolayısıyla düşünce alanında evrensel rengin belirginlik kazandığına dair yaygın bir inanç da oluşmuştur. Zaten dönem özellikle siyaset düzleminde hümanizmle milliyetçilik arasında gerilimin yaşandığı bir tarih kesiti olarak düşünülmüştür. Ancak hümanizmin tümüyle yerlilikten uzak olarak düşünülmesi de doğru görünmemektedir. En azından toptan öyle gözükmemektedir. Bunun en ciddi kanıtlarından biri de o dönemde *Adımlar* dergisinin gerçekleştirdiği hümanizm sayısı ve yaptığı hümanizm soruşturmasıdır. Konunun ayrıntılı olarak bilinmemesi basit değerlendirmelerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Söz konusu dönemde aykırı eğilimler de gündemdedir. Örneğin, Hasan-Âli Yücel'in yaşantısındaki yerlilik de salt mevlevilikle bağlantılı görünmemektedir. Hasan Âli-Yücel'in hayat hikâyesinde de yerlilik vardır, yerli kültürel unsurlardan en uzak görünen aydınların da.

Sabahattin Eyuboğlu ile Nurettin Topçu'nun düşünce dünyalarının muhtemelen birleşen yönleri vardır. Nurettin Topçu'yu Mehmet Ali Aybar ve Hikmet Kıvılcımlı ile karşılaştırmak insanların aklına gelmiştir de Sabahattin

Eyuboğlu ile karşılaştırmak gelmemiştir. Bu, düşünce dünyasına belli bir tarzda bakmanın sonucudur. İki düşünce adamı arasındaki birleşik yan Batı düşüncesine aşina olmaları ile beraber Doğulu, yerli, millî olarak nitelenebilecek belirgin özellikleridir. Anadolu vurgusu bu iki düşünce adamı yanında çok sayıda entelektüel için de geçerlidir. Anadoluculuğun iki versiyonunun 1930'lu yılların sonlarından itibaren revaç bulması da tümüyle tesadüfi değildir. Anadoluculuğun Halikarnas Balıkçısı'nda somutlaşan biçimi nedeniyle Batı düşüncesinin kökeninde Anadolu gerçekliğinin bulunduğu şeklinde bir düşünce oluşmuştur. Zaten Sabahattin Eyuboğlu'nun "Frenkten Türke Dönüş" şeklinde ifade ettiği eğilimin somut örneği olarak Yahya Kemal'i görmesi, düşüncesinin bazı fikirlerle yakınlığının önemli bir göstergesidir. Bu düşünce yaygınlığı sonraki dönemlerdeki Yahya Kemal yorumlarıyla da somutlaştırılabilir. Aslında yapılan çözümlemenin tekabül ettiği somut durum yeni dönem aydınlarının zihniyetinin Yahya Kemal'den farklı olmadığının da kanıtı gibidir. 1990'lı yıllar Türk aydınlarının 1930'lardaki Yahya Kemal'in duygu dünyasını anlamaya çalıştığı söylenebilir.



Hasan-Âli Yücel

Anadolucu eğilimin ikinci versiyonunun en

belirgin temsilcilerinden biri olarak Remzi Oğuz Arık'ı düşünmek gerekmektedir. Onun *Coğrafyadan Vatana* kitabı da düşünsel eğilimin en gerçekçi yansıtıcısıdır. Onun çalışması da coğrafyanın önemini ortaya koymaktadır. 1940'lı yılların sonlarında şekillenen bu eğilim Hilmi Ziya Ülken ve Nurettin Topçu'nun da katkılarıyla ilkinden farklı bir anlayışı ifade etmektedir. Yerlilikle coğrafya bağlantısının kurulması Anadolu'nun önemini bariz olarak öne çıkarmaktadır. Türk tarihi bin yıllık bir tarihsel süreç olarak düşünülmektedir. Bu coğrafyada daha önceki tarihin önemsenmemesi gibi, başka coğrafyalardaki Türk tarihine de mesafeli yaklaşılmaktadır. İki akımın, iki tür Anadoluculuğun yakın tarihlerde ortaya çıkmasının benzeri nedenleri vardır. Sonraki dönemlerde gerçekleşen Anadolu vurgusunun bu dönemden de etkiler taşıyabileceği düşünülmelidir. Birinci tür Anadoluculuğun coğrafi açıdan ters yönden bağlantısı anlamında kültürün merkezi olarak Türkiye'yi göstermesi düşünsel yönelimin ilginç bir özelliğidir. Aslında 2000'li yıllara girerken aykırı noktalarda bulunan aydınların Anadolu Aydınlanmasından ve Anadolu insanından bahsetmelerinin birbiriyle bağdaşan bir mantığı olmalıdır.

İki tür Anadoluculuğun belirgin bir Batılı unsur taşımalarına karşın yerliliğin vurgusunun yapılması da önemsenmelidir. Bir ölçüde Kemalizmin de özelliği olan Doğu/Batı vurgusu Anadolucuk akımının iki biçiminde de değişik şekillerde kendisini göstermektedir. Anadoluculuk akımlarıyla Kemalizmin bu konudaki yaklaşımlarının farklı yönleri üzerinde özellikle durulmalıdır. Doğu/Batı vurgusu da belirgin bir şekilde dönemin temel düşünsel niteliğinden kaynaklanmaktadır. Zaten Ziya Gökalp'in hars/medeniyet ayırımı başından beri konunun problemli olduğunu göstermektedir. Kültürün ulusal yanı yanında medeniyetin evrensel boyutundan bahsedilmektedir. Bu özellik o dönemde ortaya çıkan hemen her düşünsel eğilimin temel niteliğidir. Bunun hiçbir şekilde gözden uzak tutulmaması gerekmektedir. Kültürün şekillendirilmesindeki sınırlılıklar insanların yerlilik konusunda ısrarlı olmalarıyla sonuçlanmıştır. Bu noktanın altının belirgin bir şekilde çizilmesi gerekmektedir. Dönemin hemen her yayınında bu özgün nitelik sürekli olarak vurgulanmaktadır. Böylesi bir zihniyetin dönemin önemli bir özelliği olarak belirdiği görülmektedir. Aksi halde Niyazi Berkes ve Mümtaz Turhan'ın o dönemde Ziya Gökalp'e ilişkin değişik fakat olumlu değerlendirmelerini anlamlandırmak mümkün olmaz.

Bir başka özellik olarak kültürün önceliği öne çıkmaktadır. 1943 yılında

Cumhuriyet Halk Partisi'nin roman yarışmasının birincisi *Sinekli Bakkal* da özgün bir Doğu/Batı sentezinin ürünü, aynı zamanda da o sentezi savunan bir ürün olarak anlaşılmalıdır. Doğu ve Türk kültürüne vurgu romanın ilk olarak İngilizce yazılmasına karşın vardır. Türkiye'de bir tür yerliliğin dayanakları olarak görülebilecek olan Said Halim Paşa ve Halide Edip Adıvar'ın eserlerini Fransızca ve İngilizce olarak yazmaları bu konuda birer ipucu olarak anlaşılmalıdır. Temel farklılıklara rağmen günümüzün kimi aydınlarıyla bunların karşılaştırılması yaşadığımız şeyin pek de yeni olmadığını ortaya koyacak mahiyettedir. Köksüz olarak nitelenebilecek yaklaşımların bile geçmişten tevarüs edilen bir zihniyetin üzerine oturduğu fark edilebilir. Bu anlamda bugüne kadar etkileri görülebilecek bir zihniyetin varlığı unutulmamalıdır. Aslında "Ben Batıya alafranga gidip alaturka döndüm" salt Yahya Kemal'e has bir duygu olarak belirmemektedir. Aksine neredeyse bizim her dönem entelektüelinin bir özelliği olarak tezahür etmektedir. Son dönemdeki aykırı eğilimin dışında düşüncede yerliliğin bir özelliği olarak bu durumu da görmek gerekmektedir. Bir yanıyla uç veren bir özellik olarak bunu fark etmek önemlidir. Halide



Said Halim Paşa

Edip bir romancı, kültür insanı ve entelektüel olarak bireyleri biraz da bu nedenlerle etkilemektedir. Halide Edip'in düşünsel içerikli kitaplarının bilinmemesinin Türkiye'de düşüncenin gelişimine karşı belirli bir tavır alışa tekabül ettiği düşünülmelidir. Halide Edip'in önceleri romancı olarak nitelenirken son dönemde düşünür yanının öne çıkarılmasının nedenleri üzerinde durulmalıdır. Bunun genel gelişim trendinin anlaşılması açısından hayati önemi vardır.

1940'lı yılların klasik çevirilerinin yeni bir kuşak yarattığına inanılmak istenmiştir. Klasik çevirilerinin etkisinden daha belirleyici olan yeni bir eğilim ortaya çıkmaktadır. 1950'li yıllar bu yeni eğilimi belirlerken, şekillenme daha bariz olarak 1960'lı yıllarda gerçekleşmiştir. Bir anlamda geçmiş kültürle alaka neredeyse bütünüyle kesilmiştir. İnsanların daha somut konularla ilgilenmesi, maddi konuların gündeme getirilmesi yeğlenmiştir. Örneğin, 1942 yılından 1967 yılına kadar çıkan *Sosyoloji* dergisinde 20. yüzyıl öncesi Türkiye üzerine çıkan metinler olağanüstü sınırlı olmuştur. Hele 1960'lı yıllardan itibaren bu eğilim daha belirgindir. Süreçte muhtemelen o dönemin entelektüellerinin geçmiş dönemde yaşamamış olmalarının da etkileri bulunmaktadır. Zaten iki dönemi birbirinden bütünüyle farklı telakki etmelerinde bu durumun da etkisi vardır. 1960'lı yıllar bir yanıyla



Halide Edip

bütünüyle farklılaşmanın başladığı bir dönem olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamda yerlilik iki unsuru itibariyle gündemden düşmüş gibi görünmektedir. Millî Mücadeleyi yaşamış insanlar yavaş yavaş azalmış, dolayısıyla Osmanlı döneminin örtük kültürel etkileri kaybolmuştur. Bir de somut siyasal gelişmeler gündeme gelmiş, işin kültür boyutu bir kenarda kalmıştır. Ekonomik ve maddi unsurlar her bir şeyin önüne geçmiştir. Bunun başka göstergeleri yanında en ilginç göstergesi üç-beş yıl önce *Huzur* ile *Bizim Köy* arasında yapılan karşılaştırmada az sayıda olmayan kişinin *Bizim Köy*'den yana tavır koymuş olmalarıdır. Edebiyat alanı da psikolojik derinliğin ötesinde neredeyse salt maddi sorunların anlatıldığı bir alan olarak belirmiştir. Bu durum bir anlamda edebiyatın konusunun Doğu/Batı sorunundan sınıf sorununa kaydığı şeklindeki yaklaşıma haklılık kazandırmıştır. Geçmiş dönem ilgisizliği genel olarak kültür sorununun gündemden çıkmasını beraberinde getirmiştir. Belki de bu nedenle 1950'li yıllarda aydınların ilgisi bir daha çok geç buluşmak üzere Halide Edip, Sabahattin Eyuboğlu ve Yahya Kemal'den uzaklaşmıştır.

Maddi sorunların gündeme girmesi, sorunlara matematiksel bakılması toplumlar arasındaki benzerliklerin vurgusunun yapılmasını gerektirmiştir. Sosyalizmin kapitalizme üstünlüğü de genellikle matematiksel mantıkla izah edilmeye çalışılmıştır. Sözü edilen matematiksel mantık da çimento ve demir-çelik üretiminde Sovyetler Birliği'nin Amerika Birleşik Devletleri'nden daha ileri olduğunun rakamsal olarak saptanması, dolayısıyla sosyalizmin kapitalizmden daha iyi bir sistem olduğunun kabullenilmesiyle somutlaşmıştır. Tek hedef olarak Türkiye'nin sanayileşmesi görülmüştür. Bu noktada değişik düşünsel yaklaşımlar arasında bir fark da görünmemektedir. Söz konusu dönem, edebiyat metinlerinin de bilimsel metinler gibi okunduğu dönemdir. Her bir konunun basit bir şekilde anlaşılageldiği bu dönem bir de rönesans dönemi olarak anlaşılmıştır. Bir yanıyla yeni düşüncelerin gündeme geldiği bir dönem, bir başka yanıyla da düşünsel anlamda en sığ dönem olmuştur. Mübeccel Kıray'ın metinlerinde ifadesini bulan teknolojinin belirlediği bir dünya anlayışı dönemin zihniyetinin en net göstergesidir. Dönemin belirgin özelliklerinden biri de ayrıntıda farklı olarak telakki edilebilecek yaklaşımlara yıkıcı eleştiriler yöneltilmesidir. 1969 yılında Mehmet Ali Aybar'ın partili gençlere Rosa Luxemburg, Althusser, Proudhon ve Duhring okumaları önerisi sert eleştirilerle karşılaşmıştır. Yerlilik olarak nitelenebilecek eğilimler tümüyle ortadan kalkmıştır. Belirtilen düşünce



Halikarnas Balıkçısı

adamlarının metinlerinin okunmaması insanların genelde daha dar ama bir başka anlamda bir ölçüde geniş düşünmelerinin vesilesi olmuştur. Dönemin zihniyetini anlamak açısından Aybar'ın Stalin'e yönelik eleştirisini ancak zaman içinde Lenin'e de yöneltebildiğine dikkat etmek gerekmektedir. Dönemin etkin bir entelektüeli de ancak dergisinin 1980 yılına yaklaşan bir sayısında Stalin konusunu eleştirel bir şekilde işleyebilmiştir. Türkiye'de o dönemde en aykırı gibi görünen eleştirelliğin bile bir noktada durduğu anlaşılmaktadır. Dönemin temel özelliğini bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir. Siyasetin başat olması da konunun önüne engel çıkarmaktadır. Siyasetin merkezde yer aldığı bu durumun geniş kapsamlı bir şekilde sorgulanması anlamlı olabilir. Teorik metinlerle doğrudan, Marx ve Engels bağlamında ilgi oluştuğu için aydınlar daha yerli bir tutum içine girebilmekte, daha üretici bir şekilde düşünülebilmektedirler.

Evrensellik-yerellik probleminin çözümü yaratıcı bir şekilde oluşturulamamıştır. O dönemde evrensel olanın yolunun ulusaldan geçtiğini ifade eden deyiş de anlamlı bir biçimde temelendirilememiştir. Çünkü dönem itibariyle ne ulusal olana dönük ilgi teşvik edilmektedir, ne de evrensel olana dönük ilgi. Aydınların ilgisi belirgin olarak güncel olana dönüktür. 1960'lı yıllara Türkiye siyasetin iyice başatlaştığı bir ortamda girmiştir. Bu nedenle 1960'lı yılların yerliliğini belirgin bir şekilde siyaset eksenli olarak düşünmek gerekmektedir. Yaşadıkları dönemde ya da daha sonraki yıllarda neredeyse toptan küçümsenen entelektüellerin arz-ı endam ettikleri dönemdir 1960'lı yıllar. Yapılabilecek bir tespit 1960'lı yıllara siyaset ve düşünce adamı olarak damgasını vuran hemen herkesin daha sonraki yıllarda önemsenmediğini gösterebilir. Birkaç isim anmak sorunun kavranmasını kolaylaştırabilir. Mehmet Ali Aybar, Nurettin Topçu, Hikmet Kıvılcımlı ve Sezai Karakoç yazdıkları metinler itibariyle toplumda belki de çok az yankı uyandırmışlardır. Örneğin Sezai Karakoç'un ATÜT'e ilişkin değerlendirmesi çok uzun yıllar sonra yankı bulmuştur. Bu somut entelektüellerin siyasal düşünce alanında fazla etkili olmadıkları görülebilir. Hepsinin yoğun siyasal duyarlılığı olmasına karşın bu böyle olmuştur. Bunlar dönemin çok fazla önemsenen entelektüelleri değildir. Yazdıkları sıralarda önemsenmemiş olsalar da gelecek dönemlere önemli miras bıraktıkları aşikâr görünmektedir. Bu dört ismin dikkatle üzerinde durulduğu zaman, bir istisna dışında, geçmiş dönem düşün adamlarından etkilenmedikleri ve bu savla ortaya çıkmadıkları anlaşılmaktadır. Bunlardan sadece biri, Sezai Karakoç, kendisinin

Büyük Doğu hareketinden geldiğini söylemiş fakat Necip Fazıl'la arasındaki düşünsel bağın işaretleri üzerinde fazla durmamıştır. Bu bağ görülebildiği kadarıyla yoğun bir bağ değildir. Bu sathi bağlantının ve bağımsızlığın önemsenmesi gerekmektedir. Hemen hepsi düşüncelerinin ana noktaları itibariyle geçmiş dönem entelektüellerinden bağımsız bir konumdadır. Zaten bir başka yönü itibariyle bakıldığı zaman da 1960 sonrasını 1960 öncesinden koparmak şeklinde en azından düşünsel planda bir anlayış söz konusudur. Konunun bu yönü itibariyle de değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak anılan bu düşünce adamlarının diğerlerinden belirgin bir farkı bulunmaktadır. Daha makro düzeyde tahlil yaparken Türkiye coğrafyasının düşüncelerin özgün biçimlenişi konusunda da bir nebze etkili olduğu değerlendirmesini gerçekleştirmişlerdir. Ancak dördü de düşünsel farklılaşma anlamında marjinal olarak telakki edilebilecek yerlerde durmuşlardır. Sorulabilecek en kritik sorulardan biri ise İkinci Yeni ve Sezai Karakoç ilişkisidir.

1950'li yılların getirdiği ortamı başka şekillerde değerlendirmek de mümkündür. Evrensellik yönelimi ile yerellik ya da yerlilik eğilimi iç içe geçmiştir. Teorik yönelimler evrensellik özellikleri göstermiş ve Batı edebiyatının belki de buna en uzak duran tarım alanının insanlarıyla buluşturulmasına çalışılmıştır. Daha sonraki dönemin örnekleri enstitü kökenli edebiyatçıların bu etkilerden önemli ölçüde azade olduklarını göstermektedir. Bir anlamda köy edebiyatının kültür üzerinde değil de ekonomik sorunlar üzerinde odaklaşması belirgin olarak bu duruma işaret etmektedir. Yaygın olarak yazılan köye ilişkin edebi metinlerde fazla ölçüde köy tasviri bulunmaktadır. Konunun netleşmesinin en bariz örneği kente yönelik metinlerin sınırlı şekilde yazılmış olması, tabir caizse İdris'in şehire geç inmesidir. 1940'lı yıllarda gerçekleşen Batı klasiklerinin Türkçeye çevrilmesi olgusunun Türkiye'de köy edebiyatı üzerine etkileri konusunda hiçbir araştırma yapılmamıştır. Bu durum ister istemez iki konuyu çağrıştırmaktadır. Bunlardan biri yıllarca önce Sabahattin Eyuboğlu'nun kaleme aldığı "Frenkten Türke Dönüş" makalesi, diğeri de Çetin Altan'ın köy kadınlarının piyano çalmasına, erkeklerinin de tenis oynamasına dönük fantezi olarak kabul edilen düşüncesidir. Bu metinlerin Cumhuriyet'in ilk yıllarının temel amacını ifadelendiren metinler olarak anlaşılması da mümkündür. İki durum da bir noktayı ortaya çıkarmakta ve etkileyicilikteki yapaylığı sergilemektedir. Entelektüeller bu konu üzerinde durup özellikle 1940'lı yılları 1960'lı yıllara bağlarken hangi düşünsel eğilimlere dikkat edilmesi gerektiği sorgulanmalı-

dır. Türkiye'de çoğu düşünsel yönelimin anlaşılması bakımından bu noktanın kritik önemi bulunmaktadır.

Bir tespit meselenin anlaşılması bakımından yardımcı olabilir. Türkiye'de 1940'lı yıllarla 1960'lı yıllar arasında bir kopukluk bulunmaktadır. Bu kopukluğun anlaşılmasının önünde belirgin engeller vardır. Bu engellerin en başında 1960'lı yılların bir tür rönesans olarak algılanması gelmektedir. Sözü edilen durum salt 1960 sonrası gelişmeleri ile açıklanmayıp Türk düşünce dünyasının bariz bir özelliği olarak öne çıkmaktadır. Böylelikle de ayrıntılı tahlil yapılmayınca fark edilmeyecek önemsiz gibi görünen birçok gelişimin görülmesi mümkün olmamıştır. Dolayısıyla 1950-1960 yılları arasında düşünsel gelişme yokmuş gibi bir imaj oluşmuştur. Bunun en somut örneklerinden biri Emre Kongar'ın *Türk Toplumbilimcileri I* başlıklı kitabında 1950-1960 dönemini baskı dönemi olması nedeniyle entelektüel üretimin yapılmadığı bir dönem olarak nitelemesidir. Kitabın önemli noktalarından biri de değişik bölümleri yazan hiçbir akademisyenin entelektüellerin temel kitaplarını yazdıkları tarihsel kesitten bahsetmemesidir. Türkiye'nin genel gelişim dinamiği bakımından bu durumun özel bir önemi vardır. Özellikle 1950'li yılların düşünce atmosferini ortaya çıkarabilecek tahlillere yönelinmelidir. Köy Enstitülerine yönelik ilgi de 1940'lı yılların gelişmelerine ya da 1960'lı yılların düşünce üretimine bağlı görünmektedir.

Türk entelektüellerinin önemlice bir kısmı 1950'li yıllarda neredeyse hiç yazmamışlardır. Az olmayan sayıda entelektüel sadece siyasal nedenlerle değil, başka nedenlerle de 1950'li yıllarda kitap yayımlamamıştır. Siyasal etki çerçevesinde yorum yapıldığı zaman Mehmet Ali Aybar, Niyazi Berkes, Behice Boran ve Pertev Naili Boratav örnek olarak gösterilebilir. Aykırı örnek olarak da Şevket Süreyya Aydemir'in üzerinde durulabilir. Şevket Süreyya 1950'li yıllarda fazlasıyla yazması nedeniyle genellikle sol cenahta eleştirilerle karşılaşmıştır. Sol tandanslı entelektüellerin özellikle bilinenlerinin 1950'li yıllarda belirgin tarzda yazmadıkları saptanmaktadır. Bunun yanında sosyoloji ve tarih alanında yazılan metinlerin de sınırlı sayıda olduğu görülmektedir. Sözü edilen dönemde özellikle bazı sosyal konuları tartışan mahiyette metinlerin yazılmadığı bilinmektedir. Bunun belirgin bir şekilde vurgulanması gerekmektedir.

Soruna aykırı bir noktadan bakmak da aydınlatıcı olabilir. Bugünlerde yazanlar da dönüp 1950-1960 yılları arasında yazılanlara gönderme yapmamaktadır. 1950'li yıllara dönük, o dönemde yazılan metinlere yönelik atıflar

gerçekleştirilmemektedir. Dönemin tarihsel ve sosyolojik mahiyetteki metinlerine yönelik değerlendirmeler yapılmazken edebiyat neredeyse tüm görkemiyle ortaya çıkmaktadır. 1950'li yıllar bir anlamda değişik bir dönemi ifade etmektedir. 1950'li yıllar daha sonra da olduğu gibi geçmiş dönemlerle pek bağlantılı olarak düşünülmemektedir. Belirli dönemlerde zaten hemen her aydının benzer bir şekilde düşündüğüne dair genellemeler yapılmıştır. Ancak bu genellemeler konusunda kuşkulu bir tutum takınmak gerekmektedir. Son dönemin çoğu entelektüeli de düşünce adamlarının 1960 yılına kadar ortak düşündükleri şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Ayrıca farklılaşmanın 1960 yılından itibaren gerçekleştiği tarzındaki bir saptamaya da çok fazla itibar etmemek gerekmektedir. Bunun nedenini de 1960'lı yılların muhafazakâr aydınlarının aydın olarak nitelendirilmesi konusundaki itiraz oluşturmaktadır. O dönemin en yaygın olarak ifade edilen düşüncesi "sağcı aydın olmaz" tarzındaki yaklaşımdır. Bu durum da Türkiye'de sosyal ve bilimsel gerçekliklerin kesin olduğu şeklindeki bir anlayıştan kaynaklanmaktadır. Herkesin birörnek olabileceği, genel kabul gören bir yaklaşım olmuştur. Bunun ötesinde 1960'lı yılların ortasında cereyan eden tartışmalarda da "akıl için yol birdir" mantığı üzerinde anlaşılmış, örneğin, bugün farklı düşünceler belirtseler de aydınların kahir ekseriyeti Osmanlı toplum yapısının feodal olduğu saptamasında birleşmişlerdir. 1980'li yıllardan sonraki değişmelerde, düşünce değiştirmelerinde de aynı durumun varlığını kabullenmek gerekmektedir. Bu tür düşünce değişikliği yaygın bir hal almıştır. Düşünce değişikliğindeki bu yaygın hal alış, Türkiye açısından her dönem geçerli olduğu düşünülebilecek bir saptamayı çağrıştırmaktadır. Saptamayı yapan entelektüel Şerif Mardin'dir: "Bence hadise, Türkiye'de dün olduğu gibi bugün de insanların kitle halinde bir düşünce tarzı benimsemeleriyle ilgili. 1930'larda Duguit moda idi ve Türkiye'de üniversitelerde bütün kabiliyetli gençler akranlarına nispetle nasıl Duguit'yi daha iyi bildiklerini ispatlamakla meşguldüler. Bugün Marksizm moda ve herkes mesai arkadaşlarına Lenin'i nasıl ondan daha iyi bildiğini ispatlamakla meşgul. Bu topluca inanç kabul etmenin galiba iki yönü var. Birincisi bir sosyal bilim yaklaşımının Türkiye'de bir meseleyi açacak bir anahtar olarak değil, fakat iktidara yol açan bir araç olarak kabul edilmesidir. 1950'lerde üniversitelerde kabul edilen genel görüş Türkiye'nin sınıfsız olduğu idi. 1960'larda aynı kimseler aynı müesseselerde aksini kabul ediyorlar. Her iki davranışı birleştiren unsur sosyal bilimin iktidara yanaşma veya aksine iktidarı fethetme aracı olarak

görülmesidir. Kitle halinde fikir değiştirmenin bir yönü sosyal bilimlerin bir anlama vasıtası değil, fakat bir iktidardan bugün veya yarın pay alma aracı sayılmasıyla ilgiliyse, diğer bir yönü de toplum tipinde genel eğilimin dışında kalan düşünceye cevaz verilmemesidir. Bu nitelik yalnız Anadolu'nun 'gerici' olarak tanınan muhitlerinde değil, bizzat üniversitelerimizin ortasında da caridir."[2] Sözü edilen süreç sürekli olarak yaşandığı için o zamanlara kadar marjinal kalmış olan entelektüeller merkeze gelip herkesin dikkatini çeker olmuştur. Bu arada 1980'li yıllar öncesinde hiçbir şekilde entelektüellerin ilgisini çekmeyen Şerif Mardin'in metinleri 1980'li yılların ortalarından itibaren hemen her eğilimdeki aydınların ilgisine mazhar olmuştur. Paralel bir şekilde devreye yoğun olarak İdris Küçükömer'in kitapları da girmiştir. Önceleri İdris Küçükömer'in düşünceleriyle hiçbir ünsiyeti olmayanlar onun düşüncelerinin savunucuları durumuna gelmiştir. Tabiî daha başkaları da.

Türkiye'de yazıp çizen insanların yaygın olana takılıp kalmaları, onu önemsemeleri sadece zaman içinde değişik düşünceleri benimsemelerine yol açmamakta, ondan öte değişik konulara yönelmelerini de beraberinde getirmektedir. Türkiye'de zaman zaman edebiyatın etkisinin artması da bu durumdan kaynaklanmaktadır. Yani sadece Türk entelektüelinin edebiyat kökenli olmasından dolayı yönelim değişmemektedir. Bir somut durum üzerine ayrıntılı olarak düşünülmesi gerekmektedir. Acaba Kemal Karpat, ağırlıklı olarak Türkiye'nin sosyal ve özellikle de siyasal sorunları üzerine yazan kişi, neden 1957 yılında sonradan *Türk Edebiyatında Sosyal Konular* başlıklı kitaba dönüşecek olan makalesini yayımlamıştır. Türk düşünce hayatının genel koşulları ve 1950'li yılların özel koşulları edebiyatın entelektüel faaliyet alanı olarak yeniden öne çıkmasını beraberinde getirmiştir. Genel hatlarıyla değerlendirildiği zaman 1950'li yılların siyasal boyutu belirgin olmasa da kültür açısından en önemli iki olayı *Varlık* dergisi ve İkinci Yeni olayı ya da *Pazar Postası*'dır. O dönemde Peyami Safa'nın çıkardığı *Türk Düşüncesi* dergisi de bilinçli bir şekilde görmezden gelinmiştir. Belirgin olarak öne çıkan bu iki derginin düşünsel doğrultusundaki metinler ise 1960 sonrasında ilgi çekmemiştir. *Türk Düşüncesi* dergisi de tıpkı 1960 öncesinin *Forum* dergisi gibi entelektüeller tarafından daha sonraki dönemlerde üzerlerinde inceleme yapılacak ölçüde önemsenen bir dergi olmamıştır. Belki bu önemsemeyişte dönemin entelektüellerinin belli tarz siyasetlere mesafeliliği önemli bir rol oynamıştır. Türk entelektüel hayatında edebiyatçıların başat rolünü

anlamak anlamında *Varlık* ve *Pazar Postası* dergilerinin kritik önemi vardır. Yaygın olan siyasal eğilimlere tutunup kalma, edebiyat metinleri gündeme girince bir ölçüde ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla dönemin düşünsel açıdan temel özelliklerine bu metinleri çözümleyerek ulaşmak daha kolay gözükmektedir. Edebiyat metinleri bir yana, hemen hiçbir entelektüel o döneme dönük değerlendirme yaparken sosyolojik mahiyetteki metinlere atıfta bulunmamıştır. Belki de bir tek Şerif Mardin istisnasıyla. Şerif Mardin ayrıca o dönem düşünce hayatını anlamlandırmak için edebi metinleri de kullanmıştır.

Son dönemde ortaya çıkan *Huzur* ve *Bizim Köy* tartışması bir gerçekliği anlaşılır kılmaktadır: "Herifçioğlu Sen Mişel'de koyuvermiş sakalı / Ne yapsın Bizim Köy'ü, nitsin Mahmut Makal'ı" dizesi *Bizim Köy*'ün Türk sosyal gerçekliğinin kilometretaşı olarak anlaşılmasının gerekçesini oluşturmaktadır. Son dönemde *Huzur*'u *Bizim Köy*'e tercih edebilecek çok sayıda aydın olmasına mukabil yirmi, hatta otuz sene önce *Bizim Köy*'ün üstünlüğünün bedahat olarak nitelenmesi nedeniyle böyle bir karşılaştırma yapmanın abes olduğu düşünülebilirdi. Çünkü kimsenin aklına böyle bir karşılaştırma yapmak gelmezdi. Kaldı ki, bugün yapılan karşılaştırmalarda da az sayıda olmayan aydın *Bizim Köy*'ün edebiyat açısından daha özgün olduğu şeklinde nitelendirmelerde bulunmuştur. Eski düşünce tarzının pek belirgin şekilde değişmediği görülebilir. *Bizim Köy*'ün *Huzur*'la karşılaştırıldığı zaman evrensel etkilere daha az açık olduğu da belirtilebilir. Dönemin genel gelişimi içinde daha bir gündelik amaçlarla bağlantılı olma, somut çözümlere gönderme yapma tercih edilir bir durum olarak ortadadır. Nitekim Köy Enstitüsü kökenli öğretmen ve edebiyatçıların daha güncel tercihlerden yana olan İsmail Hakkı Tonguç'a yönelik olumlu tavır takınırken, Mevlevilik bağlantılı yerliliği ve Goethe'de somutlaşan evrenselliği anlamında Hasan-Âli Yücel'den uzak durmaları anlaşılır bir tutum olarak belirmektedir. Bu yerlilik de sathi bir yerlilik olup köy kökenli eğitimcilerin kolaylıkla sosyalizme yönelmelerine kaynaklık etmiştir. Burada ifadesini bulan yerlilik matematiksel kesinlikle çoğu konunun anlaşılabileceğinin ifadelendirildiği bir yerlilik olmuştur. Türkiye'de yaygın olan durum da zaten budur.

Mahmut Makal'ın *Bizim Köy* kitabı bir dönemin zihniyetinin anlaşılması açısından önemle tahlil edilmesi gereken bir kitap olarak sosyologların ve kültür bilimcilerin dikkatini çekmek durumundadır. Kitabın otuz iki dile çevrilmesi, zamanında ölçüsüz övgünün konusu olmuş ve metnin evrensel

niteliğinin belirgin bir kanıtı olarak ileri sürülmüştür. Başka örneklerde de yaşandığı gibi *Bizim Köy*'ün birçok yabancı dile çevrilmesine mukabil, o dillerde kitap hakkında nelerin yazıldığı, bu konuda ne tür nitelemelerde bulunulduğu Türkiye'de pek bilinmemektedir. Belki hiçbir şey yazılmamış, belki de yazılan metinlerin Türkçede ifadesini bulması gerekli görülmemiştir. Muhtemelen insanların Batı'ya karşı tutumları da fazla önemsenmemiştir. Batıcılık ve milliyetçilik arasındaki gerilim bir şekilde dışlaştırılmamıştır. Konunun anlaşılması bakımından sonraki dönemdeki değerlendirmeler önemli ipuçları verebilecek durumdadır. Yıllar önce Tezer Özlü Kıral'ın *Bizim Köy*'ün yazarından bahisle hangi köyün yazarı diye sorması ile şimdilerde bile *Bizim Köy*'ü Türkiye'nin en özgün edebiyat ürünü olarak nitelemek eylemi arasında belirgin çelişkiler bulunmaktadır: "O aydınların birçoğu senin, benim anladığım anlamda aydın değil, onlar lokal aydın, lokal yazar. Sen uluslararası bir aydın ve yazarsın, onlardan ayrıldığımız nokta bu. Harald'ın Mahmut Makal'a Berlin'de sorduğu gibi: –Siz hangi köyün yazarısınız?"[3] Daha genel anlamda değerlendirildiği zaman bireylerin sorun üzerinde yeterince kafa yormadıkları aşikâr bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Mustafa Kutlu'nun bir zamanlar Sabahattin Ali hakkında muhafazakâr cenahta yayımlanan metinlerden farklı bir mantalite çerçevesinde bir kitap yazması zihniyetin belirgin bir biçimde farklılaşmadığının bir işareti olarak anlaşılmıştır. Enstitü kökenli edebiyatın Demokrat Parti ile bir başka siyasal ilişki içinde buluşması farklı bir mecrada gelişebileceğinin işareti olarak düşünülmelidir. Bu insanların Köy Enstitülerine özgün bir eğitim pratiği olarak bakarken sosyalizme çok çabuk yönelmeleri yerellik ve yerlilik konusunda hiç de önemseyen bir tavır içinde olmadıklarının bariz bir göstergesidir. Batı klasiklerini önemseyen insanların bu konuda düşünmemeleri olağanüstü ilginç görünmektedir. Bunların Batılı düşün kaynaklarından ve sosyalizmden ne ölçüde ve nasıl etkilendiklerini çözümlemek gerekmektedir.

Bu etkilenme sürecinin kökenini bir somut yazıda aramak gerçekçi görünebilir. Bir somut yazıya bakarak genel gelişim trendi açıklıkla anlaşılabilecek gibidir. Söz konusu yazı varoluşçuluğun önemli düşünürlerinden Jean-Paul Sartre'ın bir makalesidir. Varoluşçuluk akımının öndegelen düşünürlerinin düşüncelerinin etkilerini bugünlerde elli yaş civarında olanlarda bile görmek mümkündür: "On beş-on altımızda Satre'ı ve Kafka'yı; yirmilerimizde Marx'ı anlamaya çalıştık." [4] Bu alıntıdaki ifade Türk aydınının düşünsel evrimi konusunda bir fikir vermektedir. Türkiye'de Batı düşünürleri-

nin etkileri derinlemesine incelenmediği için doğru dürüst anlaşılamamaktadır. Sınırlı sayıda entelektüellerden biri olarak Hilmi Ziya Ülken *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* başlıklı kitabında Türkiye'de Marksizmin ve önemli ölçüde varoluşçuluğun etkisinin olduğunu belirtmiştir. Türkiye'de etki sorunu toptancı bir şekilde halledildiği için konu üzerinde pek durulmamıştır. Hemen herkesin sorguladığı konu Kemalizm ile sosyalizm ilişkisidir. Ve siyasal duyarlılığı olan, olmayan aydınlar da Kemalizm ile sosyalizm arasında duvarlar olmadığına dikkat çekmiştir. Bir başka deyişle düşünceler çok yoğun bir şekilde siyaset üzerinde odaklaşmıştır. Hilmi Ziya Ülken dışında hemen hiç kimsenin varoluşçuluğun etkisinden bahsetmemesi ilginç görünmektedir. Üstüne üstük Hilmi Ziya önceki yıllarda Marksizm üzerine, tarihî maddecilik üzerine reddiye yazmıştır. Düşünsel gelişim süreci üzerinde varoluşçuluğun belirgin bir etkisi vardır. Bu anlamda da sözü edilen dönemin siyasal mahiyetteki dergileri hakkında çalışmalar yapılırken kültür dergilerinin inceleme konusu yapılmaması manidardır. *Yön* dergisi üzerinde olduğu ölçüde *Pazar Postası*, *Yeni Dergi* ve *Papirüs* konusunda yorum yapılmaması anlaşılabilir bir durumdur. Kaldı ki, *Yeni Dergi* ve *Papirüs*'ün belirgin, ihmal edilemeyecek siyasal renkleri de vardır. Tam tarihini hatırlayamadığım *Yeni Dergi*'nin bir başka sayısında Sartre'la yapılan bir başka konuşmanın çevirisinde belki de Türkiye'nin konjonktürünün temel beklentilerine uygun olarak Sartre Marksist değil marksian olduğunu söylemiştir. Türkiye'de toplumcu-gerçekçi edebiyatın önemli isimlerinden biri olarak addedilen Orhan Kemal de bu akım hakkında küfürle bezenmiş düşünceler beyan etmiştir. Bir kesimi itibariyle Türk aydınları varoluşçu yönelimin dışında kalmışlardır. Teorik düşünme eğiliminde olanlar da Sartre ve varoluşçulukta karar kılmışlardır. Az olmayan sayıda Türk entelektüelinin Marksizme yönelişinde varoluşçuluk bir ara durak olmuştur. Bunların çoğu da varoluşçuluk ile Marksizm arasında bir fark görmemiştir. Nitekim dönemin önemli entelektüellerinden birinin, Selahattin Hilav'ın çevirdiği önemli kitaplardan birinin *Marksizm ve Varoluşçuluk* olması tümüyle tesadüfi değildir. Varoluşçu Türk aydınlarının Marksizmle buluşmaları da benzeri bir zihniyetin sonucudur. 1950'li yıllarda 1940'lı yıllarda olduğu gibi Burhan Toprak misali Yunus Emre'ye yönelme türünden eğilimler belirmemektedir. Dönem edebiyatının bu tür konular üzerinde durmasının emareleri görülmemektedir. Örneğin, Sina Akşin'in 1945 sonrası Türk siyasal düşüncesi üzerinde dururken varoluşçuluktan bahsetmemesi, karşılaştırmak yakışık almaz ama Hilmi Zi-

ya Ülken ile son dönem siyasetle meşbu aydınlar arasındaki temel farka işaret etmektedir. Bu durumun belirgin bir şekilde anlatılması gerekmektedir. Türkiye'de varoluşçuluktan Marksizme yönelen aydınlar diğerlerini, özellikle de köy kökenli aydınları belirgin bir şekilde etkilemiş görünmektedirler. En azından, entelektüel olarak başat sayılabilecek bir konumda bulunmaktadırlar. Klasiklerin etkisi de belli varoluşçuluk dolayımıyla olmuştur.

Sartre'ın çevrildiği belirtilen konuşması aydının bağlanması üzerinedir. Sartre makalede belirgin bir biçimde aydının sosyal bağlantısının olmaması gerektiğini savunmakta, bunun gelişmiş Batı ülkelerinde böyle olduğunu belirtmektedir. Fakat bu görüşünün azgelişmiş ülkeler için geçerli olmadığını söylemektedir. Sosyal problemlerin yoğun, ekonomik adaletsizliğin ileri düzeyde olduğunu belirttiği bu ülkelerde aydının sosyal işlevinin olması gereğine işaret etmektedir: "Ama, birden anladım ki, yabancılaşma, insanın insanı sömürmesi, gıdasızlık gibi kötülükler, bir lüks olan metafizik kötülüğü arkaya itti. Açlıktır kötülük bugün. Bir Sovyet vatandaşı, görevli bir yazar, bir gün bana şöyle dedi: 'Yeryüzünde herkes rahata ulaştığı zaman, insan'ın tragedyası başlayacak: sınırlılığı.' Şimdiden bunu düşünmek gereksiz... Ahlâk gibi, edebiyatın da evrensel olması gerekir. Onun için de yazar çoğunluğun yanında yer almalıdır, iki milyar açın yanında, eğer herkese seslenmek, herkesçe okunmak istiyorsa. Bunu yapmadıkça seçkinler sınıfının hizmetindedir ve onlar gibi sömürücüdür. Büyük okur yığınına ulaşmanın iki yolu var yazar için: birincisi kimi memleketlerde sosyalist yazarların yaptığı gibi, halkı eğitmek amacıyla bir süre edebiyattan vazgeçmek... İkinci yol, ancak, bizim devrimci olmayan toplumlarımıza uygulanabilir, herkesin okuyacağı günlere hazırlanmak, sorunları en atak, en kaçamaksız biçimiyle ortaya koymaktır. Alain Badiou'nun 'Almagestes'de yaptığı budur, bir temizleme bir arıtma amacıyla dili yargılıyor... Az gelişmiş bir memlekette Robbe-Grillet'yi okuyabilir miyim sanıyorsunuz? O kendinde hiçbir sakatlık görmüyor. Bence iyi bir yazar, ama rahata ermiş burjuvazi için yazıyor." [5] Konuşmanın yaygın bir şekilde dikkat çekmesinin göstergelerinden biri de *Yeni Ufuklar* ve *Yeni Dergi*'de Vedat Günyol ve Murat Belge'nin çevirileriyle sunulmasıdır. Satre'ın genel görüşleri yanında aydının işlevi konusunda söyledikleri de yankısını bulmuştur. Hatta bir nebze daha ileri gidip Gramsci'nin geleneksel aydın organik aydın, özellikle de organik aydın anlayışının Türkiye'de yankı bulması bu nedenle olmuştur. Nitekim bağlı aydın, misyon sahibi aydın noktasından organik aydın noktasına ulaşmak hiç de zor görünmemektedir.

Daha sonraki dönemin yerli düşüncede ısrarlı aydınlarının Gramsci'den kalkarak değerlendirme yapmaları ilginçtir. Aslında burada ifadesini bulan aydın tanımı Türkiye'deki geleneksel anlayışla uyuşmaktadır. Ancak Türkiye'de bu anlayışların revaç bulması daha çok Batılı referanslarla olmaktadır. Nitekim çoğu düşünceler de böyle bir dolayımla gündeme girmektedir. Yusuf Akçura'nın Türkiye'de önemsenmesi sürecini anlamaya çalışan bir makalede de belirtildiği gibi, anlamlandırma denemesi Batılı etkileşimler çerçevesinde oluşmaktadır. Bir başka deyişle Sartre'ın düşüncelerinden kalkarak Türk aydınına rol biçmek son dönem Türk düşünce geleneği içinde hiç de aykırı görünmemektedir. Türkiye'de Sartre'ın bir somut davranışı bile yıllar sonra taklit edilmiştir. Bu aşamada birkaç ana noktaya temas etmek ve Türkiye'de bu durumun gündeme gelmesinin şartlarını derinlemesine düşünmek gerekmektedir.

Belki de bu nedenlerle tarih ve kültür sorunlarının gündeme girmesi son dönemlere kadar gecikmiştir. Tarih ve kültür odaklı ilginin oluşmaması, sorunları somut konular üzerinde yoğunlaştırmıştır. Zaten tarih ve kültür konusunun önemsenmemesi "Türkiye'ye yeni bir Türkiye kattık" propagandasının yaygınlaşmasına yol açmıştır. Türkler gerçekçi oldukları için hep somut sorunlarla uğraşmışlardır, şeklindeki bir zihniyetin 1960'lı yıllar sosyalist anlayışıyla pek bir farkı yoktur. Mekanik, matematiksel kabullenimlerin gündemde olduğu bir dönemde farklılıkların öne çıkarılması gerçekleşmemektedir. Zaten sorunun matematiksel olarak anlaşılması da dönemin en önemli sosyoloğu olarak Mübeccel Kıray'ın görülmesine yol açmıştır. Nitekim o dönemlerde Türkiye'nin toplumsal yapısının özgünlüğünden bahsedenler "Biz bize benzeriz" eğiliminde oldukları düşüncesiyle eleştiriye tâbi tutulmuşlardır. Türk toplumunun farklılığına dair düşünce ileri sürenler yoğun eleştiriye muhatap olmuşlardır. Mübeccel Kıray da Osmanlı İmparatorluğu'nun, uzun süren tarihinin her aşaması itibariyle, Batı feodalitesine benzediği şeklinde kaba bir değerlendirme yapmıştır. Söz konusu dönem farklılıkların değil, benzerliklerin öne çıkarıldığı dönemdir. Aslında iktisat ve siyasetten bahsedilince benzerliklerin altının çizilmesi kadar normal bir durum yoktur. Tarih ve kültürün vurgulanıp düşünülmemesi genelgeçer değerlendirmelerin yapılmasını kolaylaştırmaktadır. Batı toplumlarıyla Türk toplumunun hemen her niteliğinin benzeştiği konusunda ısrarlı olunmuştur.

Tarih ve kültürün gündeme girdiği dönemlerde bariz olarak özgünlük ve yerlilik sorunları ifadelendirilmeye başlanmıştır. Bir dönemler hemen her

şeyin benzerliğinden bahsedilmesine mukabil artık yoğun bir şekilde farklılık ve özgünlükten dem vurulmaktadır. Ancak ortalıkta görünen durum bariz olarak dünya bütünselliği çerçevesinde bir özgünlük ifadesi olarak yer almaktadır. Bu anlamda yerel kültür ile yerli kültür arasında yapılan ayırıma dikkat etmek ve millî kültür kavramının özellikle kullanılmamasını doğru yorumlamak gerekmektedir. Farklı olan durum artık aşikâr olarak görünen farkılılığın telaffuz edilmesi şeklinde anlaşılmıştır. Ekonomik farklılaşmanın merkez-çevre arasında ayrışması bir ülkenin ekonomik yapısının farklılığını dünya ekonomisi çerçevesinde mütalaa etmekle sonuçlanmıştır. Bu tür ifadeler de geçmiş dönemden farklı olarak geçmiş dönemin konularına yaklaşımı, bir somut örnek vermek gerekirse Osmanlı toplum yapısının yeniden değerlendirilmesini beraberinde getirmektedir. Daha sonraki dönemde de ekonominin önceliği bir kenara itilmekte ve kültürel farklılık üzerinde durulmaktadır. Bunun geniş çerçevesindeki anlamını Ayşe Öncü yabancı ülkeler sosyologları için yazdığı makalelerde doğru sayılabilecek bir biçimde ifade etmektedir. Bir döneme kadar Türkiye'de sosyolojinin gelişimini Andre Gunder Frank'ın, son dönem açısından da Foucault'nun belirlediğini saptamaktadır. Bir ölçüde de bu etkilenme sürecine girmeyen entelektüelin Güney'in entelektüeli olarak nitelendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu durum ister istemez bir başka gerçekliği ortaya çıkarmaktadır. Son dönemde kültürel farklılaşma da bir başkalığın değil, bir direncin değil, bir kültürel melezliğin işareti olarak anlaşılmaktadır. Andre Gunder Frank'ın bağımsız ekonomisi nasıl sonradan karşılıklı bağlantılı bir ekonomik ilişkiye dönüşmüşse, eski dönemin kültürel bağımsızlıkçılığı da bariz bir biçimde kültürel melezliğe dönüşmüştür. Dolayısıyla Doğu savunulacak bir kültür odağı olmak yerine egzotik bir görüntü olarak anlaşılmaktadır. Eski dönemin emperyalizmin güdümündeki kültüre tepkisi bırakılmıştır. Yalnız yeni dönemin temel özelliği Immanuel Wallerstein'ın portresi çizilirken tahlillerde kültür boyutunun eksik olduğu şeklinde ifade edilmiştir: "Marksist bilim insanlarının hiçbir zaman kolayca ele alamadıkları konudur kültür. Wallerstein'a göre, farklı gelişim oranlarını açıklamak için çeşitli halklar arasındaki kültürel farklılıkları hesaba katmak gerekmez.. Kuşkusuz, bu Weber'e bilinçli bir tepkidir; fakat zaman zaman biçimsiz bir muhakemeye de yol açar. Dünya-sistemi teorisinin en göze batan kusurlarından biri, ekonomik gelişmenin kabaca benzer kültürel geleneklere sahip geniş alanları, dünya sistemindeki güç ya da konum bakımından köklü farklılıklarına rağmen çok

benzer biçimde etkilemesinin nedenini açıklayamamasıdır." [6] Türkiye'nin entelektüel hayatının değişim dinamiğinin yollarından birini de burada görmek gerçekçi olabilir. Türkiye'de Wallerstein eksenli açıklama denemesi kültürel boyutlu açıklama yönelimine takaddüm etmektedir. Bu durum aynı zamanda son sıralarda Türkiye'deki düşünsel gelişimde Çağlar Keyder'in yapıtlarının neden öneminden kaybettiğini açıklıkla gösterebilir.

Türk düşünce tarihinin geçmişine yönelme eğilimi de değişik bir özellik taşımaktadır. Öne çıkarılıp üstünde durulan entelektüeller Türkiye'de düşünce geleneğini anlamak bakımından önemlidir. Yakın dönem söz konusu edildiği zaman ağırlıklı olarak üzerinde durulup metinleri çözümlenmeye çalışılan iki entelektüel vardır. Bunlardan biri Prens Sabahaddin, diğeri de Ahmet Ağaoğlu'dur. Her ikisine yönelik ilgi de bir açıdan eşzamanlı görünmektedir. Sivil toplum yokluğuna ilişkin tespitin yorumu ile Prens Sabahaddin'in düşünce adamı olarak öne çıkarılması aynı döneme tekabül etmektedir. Prens Sabahaddin'in önemsenmesinin arkasında onun Türkiye'ye hedef olarak Büyük Britanya'yı göstermesi yatmaktadır. Prens Sabahaddin toplumsal yapının değişiminin sağlanması yoluyla Türkiye'nin tipik bir liberal ülke olabileceğini savunmuştur. Aslında bu yönelimin arkasında 1980'li yıllarda Türkiye'yi tipik bir Batılı ülkeye dönüştürme özlemi yatmaktadır. Bir anlamda zamandan ve mekândan soyutlanmış bir tahlille karşılaşılmaktadır. Ancak o dönemde onların Türkiye'yi zamandan ve mekândan soyutlamış bir eğilimleri bulunmamaktadır. Ahmet Ağaoğlu'nu anlamaya çalışma denemesinin tam da aynı tarihlere rastlaması hiç de tesadüfi görünmemektedir. Prens Sabahaddin'e yönelik ilginin bir benzeri Ahmet Ağaoğlu'nu hedef almıştır. Kendi düşünsel serüveni çerçevesinde değerlendirilmek yerine Ahmet Ağaoğlu'ndan pür bir liberal yaratılmaya çalışılmıştır. Dikkat edilirse görülecek olan husus onların siyasal mücadele içindeki yerleri değil, muhayyel toplum tasavvurlarıdır. Bu nedenle Prens Sabahaddin'in siyasal mücadelelerine pek dikkat edilmeyip, muhayyel toplum hakkında söyledikleri esas alınırken Ahmet Ağaoğlu'nun en dikkat çeken metni olarak da *Serbest İnsanlar Ülkesinde* görülmüştür. Onun dışında Ahmet Ağaoğlu'nun, örneğin, daha önceki dönemde Türkiye'de yankı yapmış olan *Serbest Fırka Hatıraları* başlıklı kitabı hiç dikkat çekmemiştir.

Ahmet Ağaoğlu'na dönük ilgi de sivil toplum tartışmalarıyla doğmuş görünmektedir. Zaten İdris Küçükömer ve Şerif Mardin'in düşüncelerine yönelik ilgi onların Osmanlı toplumunda sivil toplumun yokluğuna ilişkin tespitlerin-

den kaynaklanmıştır. Konunun belki de ilk defa gündeme getirilmesi bir dergide yayımlanan "Gecikmiş Bir Kitap Eleştirisi: Devlet ve Fert" başlıklı bir makaleyle başlamıştır. Eski dönemin temel özelliği olarak siyaset odaklı bu ve benzeri tarzdaki eleştirilerin Kemalizme yönelik eleştirel nitelikleri dolayısıyla dikkat çektikleri görülmektedir. Siyasal endeksli tahliller Türkiye üzerine bazı düşüncelerin ifadelendirilmesinin vesilesi olmaktadır. Bu nedenle düşünsel değişim ilk aşaması itibariyle siyaset endeksli olduğu için özgün bir biçimlenişten bahsetmek mümkün olabilir. Ama zaman içinde mesele Prens Sabahaddin konusuna yaklaşım biçimine dönüşmüştür. Ahmet Ağaoğlu ile ilgilenme, memlekette pür liberal arama eyleminin yeni bir kilometre taşıdır. Son dönemin trendi bu yöndedir. Ana noktaları itibariyle Ahmet Ağaoğlu yazdığı zamandan ve mekândan soyutlanmaya çalışılmaktadır. Son dönemde Ahmet Ağaoğlu üzerine yapılan çalışmaların fazlalığı bir aşamaya kadar *Kadro* üzerinde gerçekleştirilen çalışmaların alternatifi olarak anlaşılmış ama daha sonra mahiyet değişmiştir.

Yakın yıllarda çelişkili olarak görünen bu iki tutum gündemdedir. Bir yönüyle hemen her şeyin zaman ve mekândan soyutlanması, telaffuz edilen düşüncelerin neye tekabül ettiğinin önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. Bu tarz bir yaklaşımın zaman içindeki doğrultusu sürekli değişmektedir. Bir başka yönelim de dünya bütünselliği çerçevesinde Türk toplumunun ve Türk kültürünün özgün yanlarını ortaya çıkarmaya dönük bir düşünce denemesidir. Bu denemede de düşünsel yönelimleri değişik, fakat toplum ve kültürün özgünlüğünde ısrarlı düşünce ve kültür adamlarının düşüncelerini tahrif etmeye yönelik bir tarz egemen olmaya başlamıştır. Rakamsal izah denemesiyle soyut Batı düşüncesine tutunmak, tekabül ettikleri somut gerçekliği benzeri şekilde tahlil etmek anlamında birbiriyle buluşmaktadır. Bu anlamda da eski dönemden itibaren Prens Sabahaddin, Ahmet Hamdi Tanpınar, Cemil Meriç, Niyazi Berkes, Hilmi Ziya Ülken, Kemal Tahir ve Ahmet Ağaoğlu gibi düşün adamları düşünceleri itibariyle bu yeni yönelimin tasallutu altındadır. Onların düşünceleri yeni yönelimlerin aksesuarları olarak kullanılmaktadır. Onların düşüncelerinin başkalaştırılması da bir anlamda mekândan ve zamandan soyutlanmak suretiyle ilk yönelimle buluşmakta değil midir? Yeni yönelim böylesi bir sonuçta somutlaşmaktadır.

Aslında son dönem Türk kültür hayatının, tüm emareler Kemal Tahir'le yeniden buluşmasını gerektirirken buluşamamasının nedenleri üzerinde durulmalıdır. Cemil Meriç ve Oğuz Atay'ın düşünceleri yoğunlukla tahlil edil-

mesine karşın onların Kemal Tahir karşısındaki ısrarlı olumlayıcı tavrı hiç dikkat çekmemiştir. Konuya sathi olarak bakan bir aydın, Sina Akşin bile Kemal Tahir'in düşüncelerini yeni baştan incelemeyi gerektirecek tüm şartların oluştuğunun farkındadır. Son dönem düşünce hayatı bir başka yönü itibariyle de özelliklerini korumaktadır. Yeni gelişmelerle iştigal edenler, yani başat eğilimin yandaşları ya da başat eğilimi saptamaya çalışanlar kendi ilgi alanlarının dışındaki gelişmelerden bihaber görünmektedir. Başat eğilimin ilgi odağının merkezindeki bir dergide, *Toplum ve Bilim*'de, onun dördüncü sayısında Baykan Sezer'in bir tespiti şimdiki tahlillerle hepten mi bağlantısızdır? Osmanlı toplum yapısının niteleniş şekli bugünkü toplum yapısına dair hiçbir etki taşımıyorsa salt akademik anlamda bir ilginin mantığı var mıdır? Ve döneminde dikkat edilmediği için kimsenin ilgisini çekmemiş bir başka saptama: Türkiye'nin dünkü ve bugünkü durumunu Doğu/Batı ilişkisi dışında anlamlandırmak mümkün müdür? Baykan Sezer de bu soruya olumsuz cevap veriyordu. Ama hemen herkes dün bunun mümkün olduğunu söylüyordu, bugün ise mümkün olmadığını. Tabiî başka bir bağlam çerçevesinde.

Notlar

1 Necef Uğurlu, "İpe sapa gelir neden olmadan da insan ülkesini sevebilir." *Yeni Ufuk*, 23 Haziran 1997.
2 Şerif Mardin, "Siyasal Bilimlerde Araştırmalar Tebliğleri Eleştirisi", *Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi*, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1971, s.91.
3 Leylâ Erbil (Yayına hazırlayan), *Tezer Özlü'den Leylâ Erbil'e Mektuplar*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1995, s.49.
4 Gülay Göktürk, "Elliye Çeyrek Kala", *Yeni Yüzyıl*, 20 Şubat 1996.
5 "Jean-Paul Sartre'la Konuşma", çev. Murat Belge, *Yeni Dergi*, No: 1, (Ekim 1964), s.12,13,14.
6 Charles Ragin ve Daniel Chirot, "Immanuel Wallerstein'in Dünya Sistemi: Tarih Olarak Siyaset ve Sosyoloji", *Tarihsel Sosyoloji-Blocht Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler"* çev. Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1999, s. 305.

Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlicilik: Teorik Bir Çerçeve

ALİ YAŞAR SARIBAY

Giriş

Yirmibirinci yüzyıla doğru Global Kapitalizmin ve buna bağlı olarak oryantalizmin mahiyetine bakmadan, her ikisinin doğurduğu "yerli" tepkileri tam anlamıyla kavramak zordur. Her şeyden önce, global kapitalizmin dünya çapında doğurduğu benzer kültürel dönüşümler ve tepkiler, sadece global kapitalizmin etkilerinin yansıdığı bölgelerin otantik özelliklerinin yansıması değildir. Bu açıdan, söz konusu tepkileri, daha aşağıda değineceğim gibi, modernitenin Batı-dışı aldığı özgül bir hal olarak değil, global kapitalizmi *farklı* içselleştirmelerin sonucu olan "kendi kendini oryantalize etme"(self-orientalization) şeklinde düşünmek daha doğru olur. Bu durumu tasvir edebilmek için, önce son on yılda bazı modernleşme serüveni örneklerine kısaca bakmak uygun olur.

I. Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Batılılaşma Olarak Bir Modernleşme Öyküsü: Rusya

Batılılaşma olarak modernleşme, 1989'dan bu yana post-komünist toplumların özsel nitelikte yaşadığı toplumsal bir süreçtir. Batılılaşma bu toplumlarda bilinç, kültür, hayat tarzı alanlarında önemli dönüşümlerin sembolü olarak kendini hissettirmekte, nüfuz etmediği toplumsal kesim bırakmamaktadır. O kadar ki, bir film yönetmeni (Govorukhin), bu durumu "büyük suç devrimi"(a great criminal revolution) diye tanımlamaktadır.

Daha önce sosyalist sistemin merkez ülkesi olan Rusya'da Batılılaşma olarak modernleşme en belirgin sembolleriyle kapsamlı bir süreç olarak ya-

yılmaktadır. Örneğin, Rusya'da resmi görevler ve bürokratik kurumlar yabancı isimlerle anılmaya başlamıştır. "Mayor", "municipality" "department", "prefect" bunlardan bazılarıdır. Lüks mağazalar, gece kulüpleri, kumarhane ve lokantalar kozmopolit isimler taşımaktadır (Nina Ricci, Manhattan, Express, McDonalds... gibi). 1994'ün ilk yarısında göserilen filmlerin %74'ünü Amerikan filmleri oluşturmaktadır.

Rusya'da sembolik düzeyde kısmen tasvir edilen bu tür modernleşmenin "yerli" tepkileri hemen beraberinde getirdiği de görülmektedir. Bu meyanda, halkın büyük bir kısmı yabancılaşma hissi içinde bulunmaktadır. Yapılan görgül araştırmalarda "kendinizi ilk ve her şeyden önce nasıl tanımlarsınız?" sorusuna verilen cevaplara baktığımızda, söz konusu hissi daha iyi anlayabiliriz: Kendisini bir topluluğa (köy, şehir...) ait hissedenlerin oranı %17; benim için bir bölgenin mensubu (Tataristanlı, Volgalı...) olmak daha önemli diyenlerin oranı %17; kendisini sadece Rus olarak görenlerin oranı %49; Avrupalıyım tanımını yapanların oranı %2; kendisini dünya vatandaşı kabul edenlerin oranı %11; soruya "bilmiyorum" şeklinde cevap verenlerin oranı ise %4'tür. Batılılaşmanın yabancılaşma şeklinde doğurduğu sosyo-psikolojik tepki, fiiliyatta ulusal kültürün erozyonu, şiddetin artması ve sosyal anomi şeklinde de tezahür etmektedir. Politik olarak ise, Rusya'nın bağımsız bir dış politikaya sahip olmadığına dair imaj, nüfusun geniş kesimi arasında yaygındır (Rukavishnikov, 1996).

Rusya'daki durum, herhangi bir Afrika, Ortadoğu, Güneydoğu Asya ülkesinde de gözlemlenebilir. Örneğin, Arif Dirlik'in Çin üzerine yaptığı araştırmalar (Dirlik, 1997: Böl.5) veya Türkiye'nin son on yıldır içinde bulunduğu sosyo-kültürel modernleşme süreci (Bozdoğan-Kasaba, 1998) aynı şekilde "yerli" diyebileceğimiz toplumsal tepkilere yol açmış olabilir.

O halde, farklı yörelerde benzer tepkileri doğuran ortak bir sürecin varlığı aşikârdır ki biz de bu süreci Arif Dirlik'i izleyerek *Global Kapitalizm* olarak adlandıracağız. Global kapitalizm yeni bir uluslararası işbölümü çerçevesinde üretimin taşeronlar aracılığıyla aynı emtia için bile ulusaşırı (transnational) hale gelerek globalleşmesini ifade eder. Şüphesiz, kapitalizmin tarihsel gelişimine bakıldığında üretim sürecinin böyle bir hal alması yeni sayılmasa da, global kapitalizmin kullandığı yepyeni teknolojilerin, üretimi daha önce görülmedik hızda ve düzeyde geniş bir alana yaymış olması, onu daha önceki aşamalardan farklılaştıran yanıdır. Buna paralel olarak, global kapitalizm ulusal ekonomileri merkez-kaç hale getirerek herhangi bir bölgenin "merkez"

olarak işlev görmesini de önleyici bir özellik arzetmektedir (Dirlik, 1997: 70).

Bu çerçeve içinde, tepkileri benzer kılan etkenlerin ve bu etkenleri birbirine bağlayan düğümlerin varlığını net şekilde resmedebilmek için global kapitalizmin, bir başka deyişle globalleşme olarak modernleşmenin mahiyetine daha yakından bakmak gerekmektedir.

II. Globalleşme Olarak Modernleşmenin Mahiyeti

"Globalleşme", son yıllarda sosyal bilimler literatüründe en çok kullanılan kavramlardan biri olmasına rağmen, hâlâ herkesin üzerinde anlaşabileceği bir tanımdan yoksun sayılır. Bu sebeple, diğer kavramlar için olduğu gibi, globalleşme kavramına da süreçsel bir durumun tasviri olarak yaklaşmak, dolayısıyla belirtilerine bakarak onun ne olduğunu tanımlamak gerekir.

Sosyolog Peter Berger, globalleşmenin temel belirtileri olarak dört yüzünden söz etmektedir (Berger, 1997). Buna göre globalleşme, her şeyden önce, ekonomik temelli bir sürecin kültürel yüzüdür. Berger, globalleşmenin bu yüzünü "Davos Kültürü" olarak tanımlamakta ve bunun sadece "board room"larda değil, "bedroom"larda da kendini "yuppie" hayat tarzı olarak gösteren bir elit kültürü olduğunu vurgulamaktadır.

Vakıflar, akademik haberleşme ağları, sivil toplum kuruluşları, çokuluslu örgütler gibi oluşumların unsuru olan bir kültür şeklindeki globalleşmeye Berger "Faculty Club Culture" demekte ve feminizmi ve çevreciliği buna örnek göstermektedir. Globalleşmenin üçüncü yüzünü, Berger, Benjamin Barber'dan ödünç aldığı bir deyimle "McWorld Culture" olarak adlandırmaktadır: Amerikan üniversitelerinin sembol ve sloganlarını taşıyan jean, t-shirt giymek, Amerikan TV dizileri ve filmleri seyretmek, Amerikan fast-foodları tüketmekte tezahür eden "Amerikan" damgalı popüler kültür. Özellikle büyük kentlerde gözlenen Amerikanvari popüler kültür, aynı zamanda, global kapitalizmin sosyal süreçte kentlerin geriye dönüşünü sağlayan yeni gücünün de bir göstergesidir. Çünkü, kentler ve kentlerdeki insan kaynakları modernleşmenin her zaman maddi zeminini hazırlayan en önemli faktörler olmuşlardır. Nihayet, "Evanjelik Protestanlık" olarak adlandırılan dördüncü yüz, çoğulculuk, pazar ekonomisi ve demokrasi yanlısı bir söylemi, başta Latin Amerika ülkeleri olmak üzere, Japonya hariç Doğu Asya ülkeleri, Filipinler, Güney Pasifik, Afrika Alt-Kıtası ve Doğu Avrupa ülkelerine yaygın şekilde empoze etmektedir.

Global kapitalizmin dönüştürücü etkilerine karşı gösterilen tepkileri

besleyen anlayışın "herkesin/herşeyin bir doğası olduğu"nu vurgulayan, dolayısıyla "herkesin/herşeyin bu doğaya uygun bir hayat sürmesi"ni talep eden *özcü* bir mahiyete sahip olduğu söylenebilir. Söz konusu tepkiler, bu anlamda, bir yere *metonomik* (o yerin özelliklerine bağlı) şekilde geliştirilen bir sadakat türü şeklinde tezahür eden *yerlici** tepkilerdir. Yerliciliğin somut bir ifade şekli ise *kültürel milliyetçilik*tir.

III. Yerlicilik ve "Kendikendini Oryantalize Etme"

Yerliciliğin kültürel milliyetçi bir söyleme bürünmesi ise, onun ilksel (primordial) bağlar temelinde toplumu homojenleştirici bir işlev görmesine yol açabilir. Bu özelliği ile yerlicilik, son tahlilde oryantalizm ile örtüşen bir mahiyet kazanabilir: Geçmiş özelliklerden vücut bulan bir kültürel kimlik imajı, aslında "Batı-dışı" yerli (indigenous) toplumların, Arif Dirlik'in deyimiyle, kendi kendilerini oryantalize etmeleriyle sonuçlanabilir. Örneğin, Dirlik, bu bağlamda kültürel milliyetçiliğin bir boyutu olarak Çin'de Konfüçyanizmin yeniden canlandırılmasının kendikendini oryantalize etmeye iyi bir örnek oluşturduğuna dikkat çeker (Dirlik, 1997: 115). Konfüçyanizme dayanarak kendikendini oryantalize etmek; Max Weber'in kapitalizmin gelişmesinde Protestan ahlakına atfettiği belirleyiciliğin, aynı şekilde Çin'deki kapitalist gelişmede Konfüçyanizme atfedilmesidir. Dirlik buna "Weberleştirilmiş Konfüçyanizm" demektedir (Dirlik, 1997: 226).

Konfüçyanizm için söz konusu olan, birçok bakımdan İslamiyet için de söz konusu olmuştur: Kapitalizmin gelişmesine İslam dininin özelliklerinin engel olduğuna dair oryantalist iddia karşısında, aslında İslamiyet'in ticarete dayanan bir ekonomiyi meşrulaştırdığı ve dolayısıyla kapitalizme engel bir mahiyet arzetmediği şeklinde *yeniden oryantalize* edici olan karşı bir iddiaya başvurulmuş; ya da sosyalizmin ideolojik olarak yükseldiği bir dönemde "İslam Sosyalizmi" formülüyle aynı şekilde kendikendini oryantalize etmeye yönelinmiştir. Nihayet, "İslam reformcuları" olarak tanınan Afgani'den Abduh'a kadar birçok entelektüelin modernleşme karşısında başvurduğu "çare"nin de aynı mahiyette olduğunu vurgulamak gerekir.

"Yerlici", İngilizce antropoloji dilinde "nativist" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu kelime daha çok koloni bölgelerindeki yerli halkın (indigenous people) zihniyet ve hayat tarzlarıyla ilgili kabulleri ve anlayışı ifade eder. Bizim kastettiğimiz ise, antropolog A.Wallace'ın (1956) çok daha önceleri kullandığı İngilizce'de "revitalist" olarak karşılanan ve yukarıda değindiğimiz özcü ve metonomik mahiyetteki sosyal bağları yeniden canlandırıcı zihniyet ve hayat tarzıdır.

Kendikendini oryantalize etme olarak tanımlanan durumun esasen *geçmiş*in özcü bir biçimde politize edilmesinin bir sonucu olduğu açıkça görülebilir. Geçmişin bu şekilde politizasyonu onu, tahayyül ettiğimiz dünyanın yeniden kurucu meşru dili haline getirmekte, o dünyanın içinden konuşturmaktadır. Dirlik'in çok iyi belirttiği gibi:

> *"Postmodernizm tarafından biçimlendirilmiş diğer şeyler gibi geçmişin kendisi de tutanın elinde kalır hale gelmiş, biz ondan ne söylemesini istersek onu dile getirir olmuştur."*
>
> (Dirlik, 1998: 251).

Bu tam da *kültürün şeyleştirilmesi*ne giden yolun döşenmesine zemin sağlayıcı bir anlayıştır. Metonomik indirgemeci olarak tanımlayabileceğimiz bu anlayışa güncel en iyi örnek birçok ülke gibi Türkiye'de de gündeme gelen "inanç turizmi"dir (Diğer örnekler için bkz. Dirlik, 1997: 117). İnanç turizminin düzenleniş amaçlarına, kapsamına ve şekline baktığımızda, oryantalizmden mülhem kendikendini oryantalize edici anlayışı açık şekilde görebiliriz.

Öte yandan, "inanç turizmi"nin anlattığı "geleneğin yeniden keşfi" ise, zaten global kapitalizmin nüfuzu karşısında başvurulan evrensel çareden başka bir şey değildir (Bkz. Chan, 1998). Örneğin, 19. yüzyılda Bengal entelektüelleri, İngiliz oryantalistlerin yazdıkları ve çevirdikleri risaleler ve kitaplar aracılığıyla Hindu geleneğini "yeniden keşfetmiş"ler ve yerlici saydıkları tepkiyi gösterirlerken bile oryantalizmin ortaya çıkardığı söylemsel araçlara başvurmuşlardır.

Öte yandan, kendikendini oryantalize etme, global kapitalizm dolayımıyla Batı-dışı toplumların moderniteyi içselleştirmeleri ise; "Batı-dışı modernite" gibi bir kavramlaştırma yapmamızın çok doğru olmadığını gösterir.

Global kapitalizm, Richard Sennett'in çok iyi tanımladığı bir boyuta daha sahiptir: İnsanların, iktisadi sarsıntılar nedeniyle uluslar, kentler, yerellikler gibi coğrafi bölgelere artan bağlılıkları, gene de sosyal güveni, sadakati doğurmamakta (Sennett, 1997); dolayısıyla "yerlici" bir tepki sağlam bir zeminden yoksun kalmaktadır. Çünkü, global kapitalizm, "yerli" olana nüfuz etmekte veya ancak yerli olan dolayımıyla meşruluk bulmaktadır. Kendikendini oryantalize etmeye tekabül eden bu durum ise, "Batı-dışı modernite"nin oluşumu gibi algılanabilmektedir (Örnek olarak bkz. Göle, 1998).

Bu noktada, global kapitalizmin Batı-dışı toplumlara empoze ettiği sosyal sürecin, globalleşme-postmodernleşme-yerellik üçgeni içinde vuku bulduğu; bu meyanda yerel olana ait sahiciliğin yerli olanın algılanması şeklinde tezahür ettiği, oysa bunun daha önce değindiğimiz Amerikanvari popüler kültürün *yerel* temel üzerine inşa edilmesinden başka bir şey olmadığı söylenebilir. Çünkü, global kapitalizm ile doğan postmodernleşme, her şeyden önce, sahiciliği onayan bir yana sahiptir. Modernitenin eşit olmayan hiyerarşik kültür anlayışını parçaladığı veya bunu ortadan kaldırdığı için, postmodern durum, kendini *farklı* sunan her kültürel unsurun ya da kimlik inşasının meşruluğunu içerir. Şüphesiz, bu, cemaatçi bir yapılanmayı öngören, hatta teşvik eden bir oluşumla iç içe ilerler. Her cemaat kendi kültürel değerlerini global kapitalizmin etkileri doğrultusunda popülarize ederek, mevcut durum içinde kendini *varetme*, en azından globalleşme unsurları tarafından *kabul görme** mücadelesine yönelir.

Burada çelişkili bir durumun varlığı açıktır: Her cemaat kabul görmenin bir yolunu kendi değerleriyle Öteki'ne direnmek şeklinde bulurken, aynı zamanda, bu kabul görmeyi globalleşmenin yerel olana empoze ettiği kültürel duruma uyarlanmak olarak algılamaktadır. Bazı sosyal bilimcilerin *"glocalization"* diye adlandırdıkları bu durum (Bkz. Dirlik, 1997: Böl. 4), ne "Batı-dışı modernite" dir, ne de "yerlicilik" tir.

Hal böyle olunca, üzerinde anlaşılması mümkün görünen teşhis, global kapitalizmin Batı-dışı toplumlara empoze ettiği modernitenin, bu toplumlar tarafından yapı-bozuma uğratıldığı; modernitenin işaret ettiği unsurlar (Akıl, aklileştirme, dünyanın değiştirilebilirliği ve kontrol edilebilirliği) arasındaki uyuşumluluğun ortadan kaldırıldığıdır: Modernitenin işaret ettiği söz konusu unsurların *yerli olana* özgü kılınmaya girişilmesidir.

Fakat, neticede "doğasına uygun olmayan" bir şeyi deneyimleme, o şeyin aslının yeniden üretilmesine yol açmamakta; tersine, yerli olan global olana dahil olmaktadır (Dirlik, 1997: 92).

Bunun tipik örneği, yerliliğin sembolü olan ve moderniteyi yapı-bozuma uğratmada en güçlü konumda görünen İslami akımların kendisinde görülebilir. Sadece Ortadoğu ülkelerinin modernleşme serüvenlerine bakarak gö-

*"Kabul Görme"yi, Axel Honneth'i (1995) izleyerek Hegelci anlamda kullanıyoruz: Yaradılışından itibaren toplumsal olan insanın kimliği başka insanların kendisine biçtiği değerle sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla, bir insan ancak başka insanlar tarafından kabul gördüğünde kendisini benzersiz/özgül bir varlık olarak algılayabilir.

rebileceğimiz husus, İslami akımların çoğunun geçmişte modernite aracılığıyla kendilerini meşrulaştırmaya veya haklılaştırmaya giriştikleri, güncel olarak aynı şeyi postmodernite üzerinden yaptıklarıdır (Bkz. Sarıbay, 1995; ayrıca Al-Azmeh, 1993: Böl. 2).

Sonuç:

Eric Voegelin (McAllister, 1996: 22), modernitenin dünyanın kutsallıktan arınma süreci olduğunu; bu süreç içinde ortaya çıkan inanç belirsizliğinin yerini ideoloji kesinliğinin aldığını ifade etmişti. Global kapitalizmin Batı-dışı toplumlara empoze ettiği modernleşmenin bu toplumlarda yarattığı sarsıntıların başında yerli olanın içine düştüğü belirsizlik gelmektedir.

Bu belirsizliğin üstesinden gelmeye yönelik tepkiler, son tahlilde ideoloji kesinliğine dayanan bir söylemi ön plana çıkarmış; ne var ki, bu söylem de kabul görme ekseninde kendisi için konuşmayı sembolize eder görünürken, kendisine konuşturulmak istenene tabi olmuştur: Tepkisel bir anlatım, kendisini "Öteki" yapan bir üst-anlatımın dilini kullanır duruma gelmiştir.

Neticede, yerli olanın yaratmış göründüğü yapı-bozumu, her şeyi global kapitalizmin öngördüğü şekilde yerli yerine oturtmaktan ibaret bir yeniden-yapılanmanın katalizörü olmaktan kurtulamamıştır.

Kaynakça

A. Al-Azmeh (1993): *Islams and Modernities*, Londra.
P. Berger (1997): "Four Faces of Global Culture", National Interest, 49.
S. Bozdoğan - R. Kasaba(1998) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (Eds.) Çev.: N. Elhüseyni, İstanbul.
S. C. Chan (1998): "Politicizing Tradition: The Identity of Indigenous Inhabitants in Hong Kong", *Ethnology*, 37/1.
A. Dirlik (1997): *The Postcolonial Aura*, Boulder.
A. Dirlik (1998): "Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı ?" Çev.: K. Erçel, *Cogito*, 15.
N. Göle (1998): "Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen" *Doğu-Batı*, 2.
A. Honneth (1995): *The Struggle for Recognition*, Cambridge.
T. V. McAllister (1996): *Revolt Against Modernity*, Lawrence (Kansas).
V.O. Rukavishnikov (1996): "Sociological Aspects of the Modernization of Russia And Other Postcommunist Societies" *Russian Social Science Review*, 37/2.
A.Y. Sarıbay (1995): "Türkiye'de Postmodern Ulema" *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Ed.: S.Şen, İstanbul.
R. Sennett (1997): "The New Capitalism", *Social Research*, 64/2.
A. Wallace (1956): "Revitalization Movements" *American Antropologist*, 58.

Sağdan Yükselen Muhalefet: Yerlilik

NURAY MERT

"Bu kâbusu ilk defa 75 yılında beni Ankara'ya getiren otobüsün penceresinden gördüm. Mamak Lalahan'da, Porto Riko'nun teneke gecekonduların-dan beter, dağlar dağlar üstünde binlerce ev...

Seksenli yılların hemen başı. Çıkardığım dergiye elinde şiirle bir çocuk geldi. Nedim'e özenmiş, mısralardan 'Yürü servirevanım, yürü Sadabad'e" özentisi akıyor. Nerede oturuyorsun dedim. Lalahan dedi..." (Nihat Genç, Köpekleşmenin Tarihi, İletişim, 1999, s.43).

Yoksulların yoksulluklarını mevzu etmek yerine, üst sınıf kültürüne özenmeleri, toplumsal hiyerarşide iktidara en uzak olanların, aleyhlerine işleyen toplumsal iktidar örüntülerini herkesten önce koruma gayretinde olmaları, adaletin mülkün temeli olmasını en çok mülksüzlerin önemsemesi hep garipsenmiştir. Aslında, belki de yoksulluğu mevzu bahis etmek insanlara yoksulluklarını daha fazla hissettiriyordur; zenginliğin, mülkün, iktidarın savunucusu konumunda olmak ise güçlülük duygusu veriyordur. Başka türlü burjuva demokrasilerinin ayakta kalması imkânsız olurdu.

Yine de Türkiye'de olan farklı bir şey; gecekonduda oturan gençlerin Osmanlı saray şiirine özenmesi, kırsal kesimden yeni göçenlerin Osmanlı aristokrasisi hayranlığı, taşralı yazarların İstanbul'u kutsamaları gibi dışardan bakıldığında garip gibi gözüken tutumların arkasında başka bir şey daha var. Türkiye'de, Cumhuriyet'in kuruluşuyla yaşanan, daha doğrusu resmiyet kazanan kültürel dönüşüm ve buna paralel olarak Osmanlı mirasının reddi, bu ülkenin kültürel-ideolojik-politik tablosunu, ilk bakışta son derece karmaşık gözüken bir hale soktu. Örneğin, kültürel alanda Osmanlı mirasının

reddini sorun edenler, bu kültüre doğmuş Osmanlı üst tabakası veya onların çocukları olmadı. Aksine, bu kesim, Cumhuriyet'in kültür devrimine ayak uydurmakta fazla zorlanmadı, zira Cumhuriyet idaresinin resmileştirdiği Batılılaşma Osmanlı üst sınıfının 19. yüzyıl ortasından, hatta başından beri aşina olduğu bir şeydi. Daha doğrusu, Osmanlı üst tabakası Batılılaşmayı topluma taşıyan, model oluşturan çevreydi, bu çevreye nispetle Cumhuriyet idaresinin Batılılaşma siyasetini hayata geçirenler, ikinci kuşak Batıcı ve orta sınıf bürokratlardı. Dahası bu sonradan Batı kültürüne aşina olmaya çalışan, orta sınıf Cumhuriyet kadroları, Osmanlı üst tabakasına mensup olanlarca zaman zaman, Batılılaştıkları için değil, Batılı kültürü yeterince özümsememiş oldukları için eleştirilmiş veya alay mevzusu olmuşlardır. Örneğin, 150'liklerden Refik Halid, sürgündeyken Türkiye'de aleyhinde çıkan bir yazıya verdiği cevap vesilesiyle, yazı sahibi ile şampanya içme adabını bilmediği ve kültürü aşure ile sınırlı olduğu için alay ediyordu (Refik Halid Karay, *Bir Ömür Boyunca*, İletişim Yay., 1996, s. 250-1).

Cumhuriyet'in Batılılaşma politikasına itiraz çok farklı bir yerden; ötedenberi bu sürecin dışında kalanlardan geldi, zira Batılılaşma Osmanlı döneminde nasıl üst sınıflarla ve özellikle İstanbul ve bir-iki şehirle sınırlı kaldıysa Cumhuriyet döneminde de bürokrasi ve Cumhuriyet politikalarının daha kolaylıkla ulaşabildiği şehirli ahaliyle sınırlı kalmıştı. Batılılaşma sürecinin dışında kalan toplumsal kesimler, bu siyasetin temsilcileri veya tezahürü olarak gördükleri her şeyi öteden beri yabancılıyorlardı. Bu kesimlerin toplumsal hareketi ve çokpartili hayata geçişle tepkilerini ifade edebilecek bir ortamın doğması sonucu, bu yabancılama türlü ifadeler buldu. Yerlilik söylemi bu ifadelerden biridir. "Yerlilik" kavramı, özellikle seksenli yıllardan sonra, sağ düşüncenin önemli temalarından biri haline geldi ve zaman zaman milliyetçiliğin yumuşak bir ifadesi oldu, ancak bu söylemi belirleyen anatema ellili yıllardan beri gelişen sağ söylemin temel düşüncesidir.

Bu düşünce çerçevesine göre, siyasi-kültürel iktidar halkına yabancılaşmış bir azınlığın elindedir; siyasi iktidar "milleti", "asıl kütle"yi (Beşir Ayvazoğlu, "Türkiye'de Sağcı Olmak", *Türkiye Günlüğü*, Güz 1991) temsil etmemektedir, halk muzdariptir, "vatan"da "gurbet"tedir (Osman Turan, *Vatan'da Gurbet*) ve bir gün mutlaka "gerçek" (yerli) temsilcilerine kavuşakcaktır. Ellili yıllardan beri, sağ siyasal söylemlerin değişik terimlerle sürekli tekrarladığı bir şey olan, siyasi iktidarın milletin gerçek temsilcilerinin eline geçmesi gerektiği teması her zaman, yeni güçlenip siyasal iktidara talip olan

toplumsal kesimlerle siyasal iktidarın uzağında kalmaya mahkûm toplumsal kesimleri, mevcut iktidar odaklarına karşı muhalefette birleştirmiştir. Demokrat Parti'nin arkasındaki toplumsal destek de, seksenli yıllarda yükselen İslamcılığın ardındaki toplumsal destek de bu bakımdan benzerlik gösterir. Bu destek bir yandan siyasi, toplumsal ve kültürel iktidarı paylaşmaya aday yükselen burjuvazi ile öte yandan toplumsal düzenden her türlü maduriyet nedeniyle şikâyetkâr kalabalıkları içerir; ortak muhalefetin ortak teması ise her zaman aynıdır: iktidarın "millete" yabancılaşmış (Batılılaşmış, sekülerleşmiş) unsurların elinde olması, bu muhalefetin anatemasıdır. Bu tema tipik bir sağ muhalefet söylemidir; toplumsal çatışma konularını, kültürel çatışma alanı içine başarıyla hapseder. "Yerlilik" edebiyatı, bu sağ muhalefet çizgisinin seksenli yıllarda öne çıkardığı bir kavramdır.

Aslında, yerlilik de, benzer kavramlar gibi son derece muğlak bir kavram; bazen milliyete, bazen coğrafyaya, bazen tarihsel geçmişe veya hemen hepsine, bazen de zımnen belli toplumsal sınıflara tekabül ediyor. Diğer taraftan, Osmanlı saray kültürü de, kırsal yaşam tarzları ve folklör de, yan yana, yerliliğin unsurları olabiliyor. Zira, Cumhuriyet Batılılaşmasının dışladığı kesimler için Batılı şehirli kültüre karşı kırsal kütürel unsurların savunması yanında, Cumhuriyet'in dışladığı Osmanlı üstkültürüne sahip çıkmak bir meydan okuma aracına dönüşebiliyor. Bu topraklara, geçmişlerine, yani "kendilerine", "yabancılaşmış' olanlara karşı "yerli" olmak bir üstünlük olarak tasar lanmış gibi.

Yerlilik söyleminin önde gelen isimlerinden, Ahmet Turan Alkan'ın ifadesiyle, yerlilik, toplumun yabancılaşmaya karşı refleksidir ve "Her refleks gibi korunma ihtiyacından doğmuştur" (Ahmet Turan Alkan, "Türkiye'de Yerlilik: Yerlilik ve Sol İlişkisine Dair Dış Bakış", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998). Yine onun ifadesiyle "milliyetçilik, yerlilikle elbette büyük oranda örtüşüyor, ama her halükârda yerlilik milliyetçilikten daha geniş bir kapsama sahip olsa gerektir."

Yerliliğin "savunma", "korunma" ihtiyacına bir cevap olarak geliştiği, sık tekrarlanan bir görüştür. Batılılığın bir üstünlük, hatta sınıfsal bir üstünlük aracı olduğu bir toplumda bu iddia ilk bakışta haklı gibi görünüyor, ancak bu "yerlilik" kavramı etrafında gelişen düşünce çerçevesinin çok masum olduğu anlamına gelmiyor. Zira, yerlilik, öyle çok iddiasız bir kavram değil; aksine, "hakikilik" anlamında kullanılan bir kavram. Bu durumda yerli olmayan, hakiki olmayan; yapay, taklit veya sahte olarak tarif edilmiş oluyor.

Nitekim, Alkan'a göre "Cumhuriyet'in kurucuları... Cumhuriyet coğrafyası üzerinde yaşayan topluluğun 'yerli' hususiyetinden hoşnut görünmüyorlardı. Yönetici kadrodan bünyeye yönelen 'başkalaştırma' tehdidi ile tabiî bünye ilk defa kendini sürdüren unsurları tarif etmeye, anlamaya veya telafuz etmeye gayret gösterdi."

Bu durumda, yerliliğin karşıtı durum sadece gayritabiî değil, tabiî hale karşı onu bozmaya yönelmiş bir saldırı olarak algılanıyor, yani savunma refleksi de, sadece horlanmaya karşı bir tepki değil, tabiî hali korumaya yönelik aktif bir tepki. O halde, ilk bakışta milliyetçilikten daha ılımlı tanımlanmış bir kategori gibi gözüken "yerlilik" aslında, "tabiîlik", hakikilik gibi kavramlar etrafında, farklı olana ve evrensel olana kuşkuyla bakan bir bakış açısı. Bu itibarla, yerliliğin siyasi yelpazenin sağında yeşeren bir görüş olması tesadüf değil, yerli olanı tabiî, evrensel olanı tabiî olanı bozan bir müdahale olarak gören bir bakışın sağ dünya görüşlerinin dışında gelişmesi beklenemez. Ancak, yine Türkiye için durum bu noktada da biraz farklıdır; Türkiye'de Cumhuriyet'i takip eden kültür devrimi, Batılı olanı, büyük ölçüde, evrensel olarak benimsiyordu, buna karşı gelişen tepki evrensel olanı dahi yabancı olarak reddetmek oldu. Sağ ve sol siyasal görüşler öteden beri bu noktada birbirlerini Suçlayıp dururlar; sağcılar solcuları topluma yabancı olmakla suçlayagelmişlerdir; bu suçlama, sol siyasetin önemini yitirdiği günümüzde de, geçmişe yönelik olarak devam ediyor. Hatta sağcılar, zaman zaman gençlik günahlarını solcuların topluma yabancılığını illa söz konusu ederek çıkarıyorlar. Onlara göre solcular topluma bu kadar yabancı olmasa, onlar da sosyal adalet, toplumsal dayanışma gibi kavramlara karşı mücadele içine girmeyebilirlerdi. Türkiye'de sol siyaset Cumhuriyet'in kültür devriminin takipçisidir, bu anlamda bu iddiaları ciddiye almak durumundayız; ancak aslında sol siyaset, özellikle bir seçkin tavrı olarak kaldığı her toplumda kendi toplumuna biraz yabancıdır. Solun evrensel değerleri öne çıkarma durumunda olan bir siyasal bakış olması, onun, bulunduğu topluma yabancı kalmasını veya yabancı sayılmasını, sadece kısmen açıklar, daha önemli olan etken, solun birçok toplumda bir seçkin-aydın hareketi olarak gelişmesidir.

Oysa sağ siyaset, hemen her toplumda, belli bir coğrafya ve geçmişe vurgu yapan değerleri savunur. Zira, sağ siyaset hemen her toplumda sadece mevcut iktidar sahiplerinin çıkarlarının değil, aynı zamanda geniş kitlelerin sadakatlerinin ve daha da önemlisi ihtiraslarının ifadesidir. Bu anlamda, sağ siyasetlerin anatemalarından olan gelenek, geçmiş veya belli bir coğraf-

yaya yapılan vurgu, sadece farklılığa, evrenselliğe karşı olduğu için değil, aynı zamanda, Ulus Baker'in, yine yerliliğe ilişkin bir yazıda işaret ettiği gibi, başka açılardan da masumluktan uzaktır. (Ulus Baker, "Yerlilik: Bir Aşındırma Denemesi", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998). "Geçmişe özlem" duygusu altında, "gelecek üzerinde kurulacak hâkimiyet güdüsü" belli bir toprak parçasına bağlılık vurgusu ardında, onun üzerinde iktidar iddiası gizlidir. Bu anlamda yerliliği masum bir "korunma refleksi" olarak algılamak eksik olur. Aslında, "yerlilik" kavramı etrafında gelişen söylem, açıkça iktidara talip bir söylemdir; sürekli ima ettiği şey; gerek siyasi iktidarın gerekse diğer toplumsal iktidar odaklarının topluma yabancılaşmış bir kısım insanın elinde bulunduğu ve iktidarın el değiştirmesi gerektiğidir. Bu söylemin, Türkiye'de aydın kesimi sürekli tartışma konusu etmesi de tesadüfi değildir; Türkiye'de aydın olmanın kodlarının Batılılıkla belirlendiği bir gerçektir, ancak yerlilik söyleminin tek derdi bu husus değildir, asıl mesele aydınların sahip olduğu seçkinlik makamının el değiştirmesi talebidir. Zira, bu düşünce çerçevesinde üretilen "organik aydın" tanımı, geleneksel bilgi referanslarından beslenen alternatif bir aydın tanımı bile değildir, daha ziyade, "halkın içinden gelen" yani yaşama tarzları daha alaturka olan aydınların seçkin sayılma mücadelesini yansıtmaktadır. O halde, yine Ulus Baker'in dediği gibi, "yerlilik iddiasının ardında, çok daha güçlü, 'çıkarlarla', 'duygularla' karşılaşmaktan kaçınamayız. Ama hal böyle diye, yerlilik ve benzeri konulara, sol siyasi görüşü temsil edenlerin büyük ölçüde yaptığı gibi, fazlasıyla yargılayıcı bir pencereden bakarak onları kavrayamayız. Evet, sağcılık her zaman bir tür 'yanlış bilinçlilik' veya savunma mekanizmasıdır, ama insanların sürekli gerçeklerle yüzleşmesini ve üstelik savunma mekanizmaları geliştirmemelerini beklemek zalimlik olur, hem de gerçekçi olmayan bir zalimlik. Toplumsal hayatın iktidar alanlarının kıyısında kalan bazı insanların yaratıcı enerjisi ve toplumsal hırsı, bu durumu sessizce kabul etmeyecek veya kendi toplumsal çıkarlarının küçük savunucusu olmaya razı olmayacak kadar fazladır; bu insanların bir cihan imparatorluğunun torunları olmaya ihtiyaçları vardır. Diğer taraftan, bu toprakların rantından en az yararlananlar, topluma, bu toprakların tümünün sahibi olma inancı yoluyla tutunurlar. Bu anlamda, yerlilik edebiyatı da benzerleri gibi, masum değil, fakat insani."

İnsani olması, bu söylemin masum olmayan yanını görmezden gelmemizi gerektirmiyor, sadece onu anlamamız açısından önemli. Yoksa, muhafazakâr düşüncenin yerlilik etrafında gelişen türü de, genelde muhafazakârlığın temel

zaaflarından biri olan, ılımlı çıkışları mutlaklaştırma tehlikesi taşıyor. Ünlü İngiliz muhafazakâr düşünürü Chesterton, "Komşusunu sevmeyen insanlığı sevemez, insanlığı bahane ederek komşusunu sevememesine bahane bulmaya çalışır" der (G. K. Chesterton, Heretics; 1905, *The Bodley Head C. K. Chesterton*, Londra, 1985, s. 79-81), bu görüşte kuşkusuz doğruluk hatta hayata ilişkin bir bilgelik vardır, ancak muhafazakârlık bu ve buna benzer yerlerden hareketle kolaylıkla evrensel değerlerin tümüne ve insanlık adına yapılan her şeye kuşkuyla yaklaşmaya varabilmektedir. Yerlilik de ılımlı bir çıkış noktasından hareketle, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, toplumsal homojenliği, tarihsel-milli özgünlüğü vurgulayan bir istikamette ilerleyen bir görüş.

Yerlilik söylemine bu açılardan ihtiyatla yaklaşmak lazım, ancak işi yerlilikten bahsedenlere, "vahşi yerliler" olarak bakmaya vardırmamak gerekiyor. Diğer taraftan, yerlilik söyleminin gerisinde, bir iktidar talebi olduğu kesin, ama bu söylemi sadece sinsi iktidar hesaplarını örtmeye çalışan bir kurgu olarak da görmemek gerekiyor. Çünkü yerlilik söylemi, bir diğer yandan da toplumsal iktidar odaklarına yönelmiş şikâyetlerin bir ifadesi. Zira, yerliliğin doğrudan hedef gösterdiği "yabancılık" yani Batılılaşmışlık ve Batıcılık, Osmanlı modernleşmesinden beri belli toplumsal sınıfların bir simgesi. 1950'lerden itibaren Batılılaşmış kültürü temsil eden Cumhuriyet bürokrasisinin gücü giderek tamamen kırıldı, ama bu kültür farklılaşarak da olsa, üst sınıf simgesi olmayı sürdürdü. Bu açıdan yerlilik sınıfsal bir tepkinin de maskesidir, ama arkasını hemen gösteren şeffaf bir maske (Nuray Mert, "Yerlilik: Şeffaf Bir Maske", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998). Bu maskenin ardında sadece, iktidar hırsı değil, bazen daha fazla kırgınlık, küskünlük var. Burası, sosyal demokrat bir belediye başkanı adayının seçimi kaybettiğinde, İstanbul'un varoşlarında yaşayan halka veryansın ettiği bir ülke. Varoşlarda yaşayanların her yıl İstanbul'un fethi törenlerinde gösterdikleri coşku bu şehri ele geçirme hırsından çok, kabul görme ihtiyacının bir ifadesi, bu nedenle her yıl İstanbul'u temsilen fethetmeye çalışıyorlar.

Aslında, genelde, bireysel alanda da toplumsal alanda da, kırgınlıklar ve maduriyetlerle, iktidara yönelik hırslar çoğunlukla karmaşık bir içiçelik içindedirler. Yerlilik söyleminin iki yüzünü belirleyen de, bu içiçelik; belki türdeş bir toplum adına iktidara talip olma hırsını körükleyen "vatanda" kendini "gurbette" hissetmenin kırgınlığı, belki "vatan"da "gurbet"te hissetmenin ardında, toplumda bulunduğu yerin çok ötesinde bir iktidara talip olma hırsı yatıyor.

Demokratlık: Postmodern Dönemin Yerlileri

ETYEN MAHÇUPYAN

Yerli kelimesiyle ilk karşılaşmamız resimli roman sayfalarında olmuştu. Kovboylar veya askerler sakince fasülyelerini yeyip sigaralarını tüttürürken, aniden 'yerliler' saldırıverirdi. Gerçi daha sonraları beyaz ve medeni olanların da 'yerlilere' yaptıklarına dair çok şey okuduk; ama "yerli"nin niteliği temelde değişmedi: O iyi kalpli, namuslu ve zeki olabilse de, sonuçta yabani ve ilkel bir dünyanın parçasıydı. Bugünün popüler deyimiyle yerli bizim için "ötekiydi"; ama öte yandan da yerliler açısından "yerli", onların "ötekisinin" lafıydı. Diğer bir deyişle o yerlilerin bazılarını sevsek de, kendimizi onlara karşı hep bir yabancılaşma içinde bulduk. Çünkü çok açık bir şekilde biliyorduk ki, "yerli" bizim onlara taktığımız bir addı; yerliler birbirine hiçbir zaman "yerli" demiyordu.

Daha sonraları, özellikle büyük kentlerimizde yaşayanlarımızın kelime dağarcığına aynı kelime olumlu bir anlamla girdi. Üç kuşaktır İstanbul'da yaşayanlar bile bu şehrin "yerlisi" oldular. Şimdi "yerli" denince, yol yordam bilen, mekânın kültürünü hazmetmiş biri anlaşılmaktaydı. "Yerli" olmak gurur verici bir üstünlük belirtisi, neredeyse bir tür asalet unvanıydı. Ne var ki bu kavramın olumlu çağrışımlarla bezenmesi, esas işlevini değiştirmedi: Yerlilik gene bir ayrımın ve yabancılaşmanın taşıyıcılığını yapmaktaydı.

Bizim "yerli"yi bu şekilde kullanmamız, değişimi yönetme konusundaki zaaflarımızla bağlantılı gözüküyor. Osmanlı'nın en azından kuramsal ve normatif açıdan durağanlığı yüceltip, "doğru" olan toplumsal düzende sabitleşmeyi bir amaç haline getirmesi; hızlı değişim dönemlerine alışkın olmayan bir yönetim zihniyeti yaratmış durumda. Bu anlayış

Cumhuriyet'le değişmiş değil. Çünkü Cumhuriyet de kendisini ilelebet değişmeyecek niteliklerle tanımlıyor; ve ancak kendi kontrolünde ve istediği hızda giden değişim süreçleriyle başa çıkabiliyor. Dolayısıyla refleksif gücü olan, toplumsal dinamiğin getirdiği kargaşaya kendi hükümranlığını tehdit etmediği sürece razı gelen bir devlet anlayışı var. Bu durum bildiğimiz kaotik ama kendi rasyoneli olan göç ve kentleşme dalgalarını yaratıyor. Sonuçta da kentlerin "yerli"si kıymete biniyor. Çünkü söz konusu hareketliliğin kültürel yozlaşmaya neden olduğu ve "yerli"lerin kaybedilmekte olan yüksek kültürün son temsilcileri olduklarına inanılıyor.

İşin ilginç yanı, olumlu anlamlar atfettiğimiz zaman bile, yerliliğin nostaljik bir değer taşıması. Yerli olan hamurunda iyi de olsa kötü de olsa, onun geçici olduğunu biliyoruz. Yerlilik, değişimin önünde durma gücü olmayan, eninde sonunda tarihin tozlu sayfalarına terk edilecek bir kategori sanki. Evrensel değerlerin bu kaçınılmaz hâkimiyetine inanmamız için ne neden var? Kendi tarihimizin, yerliliğin erozyonunu bu kadar kısa bir zaman süresi içinde bize göstermiş olması mı sebep? Yoksa daha temelde, zihinsel dünyamızı kuşatan bir algılama biçimi mi söz konusu?

Görünen o ki, gerçekten de sadece bize özgü olmayan, tüm dünyayı kapsayan bir yaklaşımla karşı karşıyayız. Yerliliğin ortadan kalkacağı beklentisi, tüm yerlilerin istek ve iradelerini bir kenara koyacak kadar evrensel bir kabul. Salt bu kabul açısından bile, yerlilerin giderek birbirine benzediklerini söylemek mümkün.

Dolayısıyla, bu durumun nedeni irdelenecekse, tüm dünyayı avucunun içine alan bir evrenselleşme akımına, yani moderniteye referans vermek gerekiyor. Çünkü modernitenin en temel önermelerinden birisi tam da bu noktaya ilişkin: Modernleşme evrensel bir olgu olarak tüm toplumları ortak bir değişim çizgisine oturtmayı ve herkesi aynı modern dünyanın birbirine benzer bireyleri haline getirmeyi öngörür.

Modern bakış insanlar arasında fiziksel ve ruhsal farklılıklar olsa da, bunların özel hayat denen bir korunmuş alanın konusu olduğunu söyler. Buralarda herkes tek başına, iletişimin bittiği bir dünyada kendi kozasını örer. Kamu sahasına çıkıldığında ise artık herkes eşittir; ve aynı hak ve özgürlüklerin çerçevesi içine alınmışlardır. Diğer bir deyişle modernlik yerliliği kırar; insanın mekân ve cemaatle olan bağlantısını anlamsızlaştırarak, onu bir yandan yalnızlığa ama aynı anda da evrenselin parçası olmaya davet eder.

Böyle yerlilik yerellikten ayrımlaşır. 'Yerli' yerelliğin taşıyıcısı olduğu kadar, onu değiştirecek olan öznesidir de. Geçmişte yerellikle sarmalanmış olan "yerli", şimdi evrensel referansların ışığında "özgürleşmiş" olarak, yerelin dönüşüm sürecini gerçekleştirecek ve sonuçta geriye hiçbir yerellik ve yerlilik kalmayacaktır. Bu noktaya kadar taşınmasa da, tüm modernist düşünürlerin kafasının gerisinde böyle bir toplum ve dünya hayali bulunur.

Söz konusu "iyimser" beklentinin temelinde moderniteyi oluşturan iki zihniyetin, yani relativizm ve otoriterliğin kabulleri yatar. Relativizm, insanların talep ve tercihlerinin mukayese edilemeyeceğini öngörür. Çünkü bu bakış açısına göre, herkes gerçekliğin bir bölümünü algılamaktadır; ama kimse bir diğer insanın algılamasını tam olarak kapsayamaz. Dolayısıyla toplumsal düzenlemelerin önceden belirlenmiş doğruları yoktur; ve tek meşru yol çoğunluğun taleplerine öncelik vermekten geçer. Çoğunluk kıstasına ek olarak, "zamanın ruhu" da relativist bakış açısından yol göstericidir; çünkü çoğunluğun hangi tarafa kaydığına, hangi eğilimlerin güçlendiğine işaret eder.

Böyle bakıldığında, modernitenin tüm dünyayı kapsayacak şekilde genişlemesi; yerel değerlerin ise egzotik ve seyirlik bir işlev taşıması doğal bir beklentidir. Üstelik bu anlayış gelişmişlik/azgelişmişlik farklılaşmasına da oturmaktadır. Kapitalizmle doğrudan bağlantılı olan relativist zihniyet, yerelle evrensel arasındaki farklılaşmayı gelişmişlik değerlendirmesiyle çakıştırmıştır. Böylece yerel olanın kültürel açıdan azgelişmiş sayıldığı, ekonomik açıdan azgelişmiş olana ise yerellik atfedildiği bir anlam dünyası ortaya çıkmıştır. Hatta zaman içinde bu çakıştırma bir neden-sonuç ilişkisine de dönüşmüş; yerellik azgelişmişliğin nedeni haline gelmiş ve yerelin evrenselleştirilmesi bizzat yerlilerin hayrına bir dönüşüm olarak meşrulaşmıştır.

Modernitenin dayanağı olan ikinci zihniyet ise otoriterliktir. Bu anlayış doğrunun tek olduğuna ve eylem yoluyla bilinebileceğine dayanır. Eylem sonucu kimin doğruya sahip olduğu ortaya çıktığı andan itibaren ise, diğerlerine bu doğruya ve sahibine itaat etmek düşer; çünkü bu, bizzat onların yararına olan düzenlemelerin daha kolaylıkla yapılmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla var olan güç dağılımı, otoriter zihniyetin temel argümanını sağlar: Eğer doğru çözümü bulmuş olmasalardı, güçlülerin bu gücü elde etmeleri mümkün olmazdı. Buradan hareketle var olan güç

dengesini meşru kabul eden bir anlayışa ulaşılmakta; ve modern çağda gücün temeli ekonomiye dayandığı ölçüde, gelişmiş ülkelerin dünya tercihleri meşruiyet kazanmaktadır. Bu dünya gelişmiş ve evrensel olanın kendi değer ve normlarını azgelişmiş ve yerel olana empoze etmesini haklı çıkarmaktadır. Çünkü otoriter zihniyet açısından yerelilik, hor görülmesi doğal olan "aşağı" bir kategoridir.

Böylece çoğunluk ve güç ölçütlerini birleştiren, yerel ve yerli olanın ortadan kalkmasını veya asimilasyonunu öneren bir bakış açısı gelişmiştir. Yerlilerin açısından olumlu davranış, kendi geriliklerinin ve buna sebep olan yerelliklerinin farkına varak kabuklarını yırtmaları, gelişmiş ve evrensel dünya ailesine katılmalarıdır. Bunu kabullenmekte zorlandıkları veya bu sürece direndikleri takdirde ise, başlarına geleceklere razı olmak durumundadırlar. Ya ekonominin "kendiliğinden", ya da gelişmiş devletlerin "iradi" tercihleri onları er ya da geç yola getirecektir.

Modernitenin birbirine zıt olduğu söylenen her iki ideolojisi de bu konuda hemfikirdir. Diğer bir deyişle liberalizmle sosyalizmin karşıtlığı ancak modernizmin içinde geçerlidir. Modernizmin dışından bakıldığında ise, son derece benzer önkabullere dayanmaktadırlar. Modern dünyanın yerel ve yerli düşmanlığı sadece siyasi ideoloji boyutunda değil, aynı zamanda "bilimseldir" Gene aynı iki zihniyete, yani relativizm ve otoriterliğe dayanan pozitivizm; modernitenin gelişimi boyunca bilimi domine etmiş ve getirdiği "bilimsel" tarih yorumuyla, yerelin tırpanlanmasına destek sağlamıştır. Pozitivist tarih anlayışı tüm toplumları ortak bir "gelişme" çizgisine oturtur. Bunun anlamı toplumlar arası farklılıkların ya gelişme açısından anlamsız olduğu, ya da gelişme süreci içinde silinip gidecekleridir. Dolayısıyla yerelliğin sosyolojik olarak silinmesi hem beklenilir, hem de istenilir bir durumdur. Gelişmek isteyen toplumlar kendilerini yerelleştiren unsurları bir an önce bünyelerinden koparıp atmalı; tarihsel gelişim çizgisi üzerinde bir sıçrama yaparak modernliği yakalamalıdır.

Bu açıdan bakıldığında Türkiye Cumhuriyeti'nin kendini her bakımdan modernliğin gereğini yapmaya adamış olduğu söylenebilir. Tek fark, modernliğin relativist ayağının göstermelik düzeyde kalması ve böylece modernliğin iç tartışmalarının dışında kalınmasıdır. Türkiye devleti açısından modernlik, toplumsal taleplerden bağımsız olarak açıkça tanımlanabilen bir olguydu; ve önündeki en önemli yerellik olan dinin gerile-

tilmesi (mümkünse siyaseten elimine edilmesi) durumunda, ülkenin önünde hiçbir engel kalmıyordu.

Türkiye'yi de derinden etkilemiş olan bu modernlik tasavvuru, sonuçta yerelliği siyaset dışı durması gereken bir kültürel çeşniye indirgemiştir. Yerellik ve yerliler artık televizyonlardaki egzotik programların malzemesidir; ve her yerel özellik yerliler tarafından yaşanan değil, "öteki"lere gösteri sanatı olarak sunulan bir profesyonelliğin konusudur.

Ne var ki, özellikle 80 sonrasında yaşanan bir dizi olay, bu yeknesaklaşan dünyaya temel itirazların yükselmesine neden oldu. Moderitenin azınlıkları hep azınlık olarak bıraktığı ve onları çoğunluğun ilgisizliğine terk ettiği savunuldu. Modernitenin bir yabancılaşma modeli oluşturduğu ve ahlaki meseleler karşısında aciz kaldığı söylendi. Yeknesaklaşma karşısında yerellik yeniden talep edilir hale geldi ve birçok ülkede siyasetin içinde pozisyon alabilmenin önkoşullarından birini oluşturdu.

Bütün bu gelişmeler modernitenin bir bütün olarak eleştirilmesine, dayandığı iki zihinsel ayağın büyük ölçüde yıpranmasıyla sonuçlandı. Bu ortam iki farklı zihniyetin tarih sahnesine girmesi anlamını taşıyor: Bunlardan biri uzun süredir modernite tarafından "cezalı" olan ataerkillik ve onun temel taşıyıcısı olan dinler. İkincisi ise, insanlığın çok eski dönemleri bir tarafa bırakılırsa, henüz toplumsal ölçekte egemen olamamış olan demokratlık. Bu iki zihniyetin ayrıldığı yönler çok daha fazla olmasına karşın, her ikisi de yerel değerleri bizatihi değerli bulmakla modernist bakıştan ayrılıyor. Her ikisi için de, insanı kendi yerelliğinden kopuk olarak tanımlamak mümkün değil; ve insanlara o yerelliği dışlayan özgürlük tanımları sunmanın meşruiyeti yok.

Ne var ki ataerkillik ve demokratlık arasında benzerlik bu noktada bitiyor. Çünkü ataerkillik, yereli somut cemaatçi kalıplar içinde tanımlamaktan ve herkesi cemaat normları içinde yerlileştirmekten yana. Diğer bir deyişle, nasıl modernizm yerel insanı evrenselleştirmeyi amaçladıysa; şimdi de ataerkillik aynı insanları yeniden yerelleştirmenin peşinde. Bu bakış açısından insanın evrensel normlara ihtiyacı yok, çünkü yerelin normları "evrensel" bir hayat sürmek açısından yeterli. Ataerkilliğin hayalindeki dünya, yerellerin çeşitliliğini ve birlikteliğini içeren; ama onlar arasında bağ kurulmasını gerekli görmeyen bir dünya.

Günümüzün talepleri bu tepkisel yaklaşıma bir miktar alan açsa da, ataerkilliğin yeni bir dünya kurmak açısından son derece cılız kaldığı

gerçeğini gizlemiyor. Çünkü bugünün dünyasını iletişimi dışlayarak üretmek; ve iletişimi ihtiyari bir eylem olarak alarak kendini yeniden üretebilir düzenler kurmak mümkün değil. Mutlak doğruların yıprandığı bir dünyada, birlikte yaşamanın ancak kendi ortak doğrularını üreterek gerçekleşebileceği bilinci, geleceğin ibresinin demokratlıktan yana olacağını söylüyor.

Demokrat zihniyet, insanların kendi öznelliklerine mahkûm olduklarını; ve bu durumdan çıkışın ancak ortak öznellikler sayesinde olabileceğini vurguluyor. Dolayısıyla kendi ortak doğrularımızı yaratsak bile, bunlara nesnel bir doğruluk atfedemiyoruz. Bunun anlamı, kimsenin kendi yerelliğine evrensellik statüsü verme hakkının olmadığıdır. Üstelik bizim yerelliğimiz de şu an yaşayan bizlerin algılaması içinde tanımlanmıştır; ve gelecek nesillerin aynı yerelliği nasıl algılayacaklarını önceden bilmemiz mümkün değildir. Bu nedenle de kararlarımızın, kendi toplumumuzun geleceğini bile ipotek altına alması ihtimalinden kaçınmak gerekir. Aynı mantığın uzantısı olarak, bugün rağbet edilmeyen fikirlerin gelecekte bilinme ve tartışılma şansının korunması, demokrat zihniyetin temel önermelerinden biridir.

Dolayısıyla demokratlığın temeli çoğulculuğa ve her türlü azınlığın korunmasına dayanmaktadır. Öte yandan küreselleşen dünyada birlikte yaşamak, bu azınlıklar arasında sağlam iletişim kanallarının açılmasına ve birlikte yaşama iradesinin gelişmesine bağlıdır. Buradan hareketle demokratlar açıklığa dayanan bir bilgi alışverişini, eşitlikçi katılım mekanizmalarının oluşmasını ve özgürlüğü temel değer alan bir ahlak anlayışını savunmaktadırlar.

Bütün bunlar yerelin yeniden kendi sağlığına kavuşmasını, ama aynı zamanda diğer yerelliklerle birlikte değişebilir bir "evrensel"in yaratılmasını ifade eder. Bu bakış açısı içinde, yerelden bağımsız veya ondan koparak evrenselin yaratılmaya çalışılması abestir; çünkü her insan ve grup onu var eden, hayatı onun için anlamlı kılan bir yerel kültürün içinde doğar ve serpilir. Kişinin evrensel bir kültüre zorlanması, ya o kültürü zaman içinde yerelleştirir, ya da insan neslinin içsel zenginliğinin kurumasıyla sonuçlanır. Öte yandan, evrenseli birlikte oluşturma çabasının dışında kalan veya onu reddeden yerellikler de sağlıksız bir içe kapanmanın göstergesidir. Çünkü kendisine yetmeyen yerelliğin, kendisini yeterli sanmasına işaret eder. Demokratlık açısından hiçbir yerellik

kendisine yeterli değildir ve ancak hastalanma pahasına kendilerini ayrımlaştırabilirler.

Böylece demokrat zihniyet iki birbirine bağlı iletişim ekseninin varlığını, yerelliklerin ve dolayısıyla insan malzemesinin sağlıklılığının önkoşulu haline getirmektedir. Bunlardan biri farklı yerellikler arasındaki diğeri ise yerelle evrensel arasındaki kanallardır. İşte "yerli"liğin yeni tanımı da burada ortaya çıkmaktadır. "Yerli" bu iletişim eksenlerinin üzerinde hareket edebilen; kendi yerelliğini dışına taşırken, kendisini de farklı yerelliklere ve evrensel değerlere açık tutabilen biri haline gelmektedir. Diğer bir deyişle "yerlilik" giderek bir taşıyıcı işlevi yüklenmekte; ve bir "aydın" özelliği olarak algılanmaktadır.

Dünyanın zihniyet olarak demokratlığa açılması, "yerli"nin yerelle bağını koparmamakla birlikte, onu dışardan bir gözlemci haline getirmektedir. Diğer taraftan bu işlev yerel kültürler açısından hayatidir; çünkü yerelin yaşaması ve dünya düzeni içinde kurucu bir unsur haline gelmesi, yerlilerin varlığına bağlıdır. Kısaca söylemek gerekirse, "postmodern" dünyamızda "yerliler" demokratlığın taşıyıcısı olacaklardır. Yerlilik "ötekilerin" verdiği bir ad olmaktan çıkıp; öteki ile konuşulan bir dünya, bizzat kendi yerelliğinin temsiline dayanacaktır.

Bu gelişmeler nispeten yeni olsa da, insan hamurunun her zaman demokratlığa yatkın bir tarafının olduğu söylenebilir. Bunu belki de en iyi gösteren, modern dünyanın ruhsal ihtiyacını yansıtan çizgi roman kahramanlarıdır. Çünkü onlar sadece var olanları değil, ruhumuzun derinliklerindeki temel bilgilerden hareketle, olması gerekenleri de sergilerler. Gerçek kahramanlarımız güçlü ve akıllı olmanın yanında, bir tür "çok yönlülük" de taşırlar. Onlar sadece kendi yerelliklerinin adamı veya evrensel doğruların kalıplaşmış ruhsuz taşıyıcıları değildir. Ondan daha fazlasını, bu ikilemin üzerine çıkmışlığı simgelerler.

Bugünlerde Tex acaba niçin yayımlanıyor dersiniz? Bütün o çizgi romanlar arasında acaba niçin Tex bize hâlâ, ve belki de özellikle cazip geliyor? Belki de bunun sırrı Tex'in aynı zamanda Gece Kartalı olmasında... hem Novajo hem beyaz; hem yerel hem evrensel olmasında...


CADDESİ
FABRİKALARINA AİT
YERLİ MALLAR PAZARI
HEREKE
HALI FABRİKASI

AÇIKOTURUM

"Yerli Malı Yurdun Malı; Her Türk Bunu Kullanmalı"

Seyfettin Gürsel, Ahmet Kuyaş, Zafer Toprak



Ahmet Kuyaş: Dergimizin konusu "yerlilik"in iktisadi veçhelerini tartışmak üzere burada bulunuyoruz. Yani yerlilik kavramının iktisadi yaşama nasıl yansıdığını tartışacağız. Böyle bir soru sorduğumuz zaman da akla ilk gelen tabiî biliyorsunuz, 1930'ların o meşhur yerli malının öne çıkartılması, birtakım yerli sanayi mallarının toplumda yaygın bir şekilde geçerlilik ya da kabul kazanması için yapılan çalışmalar. Yalnız bu noktaya gelmeden önce bakmamız gereken, temelleri, ya da kökleri diyelim, ülkede olan bir iktisadi yapı kurma çabaları var. Bundan başlamak bence biraz daha anlamlı olur. O yüzden de söze ilk olarak Zafer seninle başlamak isterim. Bize II. Meşrutiyet'in Milli İktisat dalgasının bir tür keşfedeni olarak ve bu konuda sayısız yayın yapmış birisi olarak o yerli malının öne çıkartılmasının tarihi arka planı üzerine neler söylersin?



Zafer Toprak: Tabiî. Şim-

di yerlilik ya da yerellik öğesinin oluşması için belli bir dünya ekonomisinin oluşmuş olması gerekiyor. Yani ancak dünya ekonomisinin oluştuğu bir ortamda yerelliği arayabilirsin. Yoksa dünya ekonomisi öncesi, diğer bir deyişle kapitalist bir yapılanma evresinden önce ekonomilerin büyük çoğunluğunun yerellik ağırlıklı olarak değerlendirilmesi gerekiyor. Yani dünya ticaret hacminin genişlemesi ve uluslararası ticaretin belirli bir evreye varmasıyla birlikte bazı seçenekler, alternatifler gündeme geliyor. O nedenle 20. yüzyılda Türkiye'de senin Milli İktisat diye nitelendirdiğin süreci yakalayabilmemiz için 19. yüzyıla gönderme yapmamız gerekecek ki orada aslında Seyfettin'in söyleyeceği çok şey vardır muhakkak. Şimdi bu tür bir yerelliğin aslında bir tepki olarak değerlendirilmesi gerekiyor. Yani 20. yüzyılda ekonominin içe dönük bir yapı kazanması daha önceki dışa dönük yapıyla yakından bağlantılı. Bir tür 19. yüzyıl liberalizminin Osmanlı İmparatorluğu'na ulaşması, Osmanlı toplumunu etki alanına almasıyla bağlantılı. İşte Milli İktisat dediğimiz süreç bu tür bir gelişmeye tepki olarak ortaya çıkıyor ve bu, ekonomiyi bir ölçüde dışa kapamaya yönelik bir süreç. Daha önce benimsenmiş Adam Smith'in iktisat görüşlerini sorgulayan ve ona alternatif olarak sanayileşme süreçlerini yaşamış olan Almanya gibi ya da kısmen Amerika gibi ülkelerdeki ulusal diye nitelendirebileceğimiz iktisat politikalarının bir yansıması olarak görmek gerekiyor ve burada temel tezlerden biri bireyle, diyelim, genel arasında, yani uygarlık arasında "ulus" gerçeğini yakalamaya yönelik bir olgu. Yani ulusal bir ekonomi dendiği vakit, burada aslında ulusal ekonomi, ulusal çıkarlar diye bir kavramla birlikte gündeme geliyor. İşte bu açıdan bakıldığında uluslaşma süreciyle ve ulus-devletin oluşumuyla bir paralellik arz ediyor bu tür ekonomik modeller ve tüm uluslaşma süreçleri beraberlerinde bir ölçüde dışa açılmayı gerektiren bir ekonomik serpiliş yaşıyorlar, ama öbür taraftan da ülke içerisindeki ekonomiye çeki düzen verme ve sektör temelinde çok daha dengeli bir yapının oluşmasına yönelme çabası içerisinde. İşte II. Meşrutiyet yıllarında da bizim Milli İktisat dediğimiz ve giderek yerli malını ön plana çıkartacak olan olgu bu tür bir kaygıdan kaynaklanıyor ve II. Meşrutiyet'teki uluslaşma sürecinin, ulus-devlet oluşumunu gündeme getiren sürecin bir parçası olarak değerlendirilmesi gerekiyor. Nedir burada amaç, temel normlar? Her şeyden evvel gümrük duvarlarıyla ekonomiyi bir ölçüde güvence altına almak, korumak öbür taraftan sanayileşmeyi şu veya bu şekilde özendirmek, bebek(çocuk)-endüstri kavramını gündeme getirmek, yerel kredi kaynaklarını genişleterek ülkede sanayileşme

için gerekli fonları oluşturmak, finans olanakları sağlamak, bir ölçüde içsel dinamikleri harekete getirerek birikimi sağlamak; iç kaynakları ön plana çıkartarak birikimi sağlamak, dış ticarette de güdümlü bir yapıya doğru yönelmek. II. Meşrutiyet yıllarında bu yapılanmanın giderek temelleri atılıyor, hiç olmazsa fikir düzeyinde önemli bir yol kat ediliyor. Ülkede bir dizi mevzuat ortaya çıkıyor bu konuyla ilgili. Bunun yanı sıra bir dizi şirket kuruluyor; anonim şirket ve benzeri kuruluşlar gündeme geliyor. Kredi olanakları genişletiliyor. Bütün bunlar iç kaynakları ön plana çıkarmaya yönelik bir ge-



lişme olarak değerlendirilebilir. Daha sonra, iki dünya savaşı arasında, bu kapanma biraz da konjonktürel nedenlerle daha baskın bir şekilde ortaya çıkıyor. Yani zaten *économie dirigée* dediğimiz olay ön planda, kapitalizm büyük bir darbe yemiş durumda, liberal düşünce 1. Dünya Savaşı'yla birlikte gündem dışına itilmiş durumda. Siyasi alandaki güç yitiriş süreci ekonomik alanda da pazar ekonomisinin bir ölçüde geri plana çekilmesi ve devletin şu veya bu şekilde ekonomiye müdahalesi şeklinde tecelli ediyor. İşte bu evrede bir de üzerine dünya krizi, 1929 buhranı gelince, ekonomiler gerçekten büyük ölçüde içe kapanma gereği duyuyorlar ve dış ticaretin daha çok, bildiğimiz gibi, *clearing* anlaşmalarıyla düzenlenmesi söz konusu oluyor. İşte böyle bir ortamda yerli malı giderek daha belirgin bir şekilde ortaya çıkıyor. Ba-

kın II. Meşrutiyet yıllarında size bir ilandan söz edeyim: "*Nestlé* sütü içmek vatan hainliğidir." Böyle bir...



Seyfettin Gürsel: 1908'den sonra mı?

Z. T.: Evet. Böyle bir anlayışla yola çıkılıyor. Yani yabancı mala karşı bu tür bir tepki var ve buna alternatif olarak ülke kaynaklarını geliştirme çabası var. Bunu yaparken de ülke içerisinde üretilen malların fiyatları yabancı, ithal edilen malların fiyatlarından daha yüksek olsa bile devletin mevzuatında yerli malının tercih edilmesi doğrultusunda birtakım düzenlemeler var.

S. G.: Daha II. Meşrutiyet'te yani...

Z. T.: Tabiî II. Meşrutiyet yıllarında. Yani bu bilinçli bir içe kapanma süreci; bir ölçüde geçmişin liberal ekonomisinin ülkeyi bir çıkmaza sürüklediği varsayımından hareket ediyor. O günkü ulusçuluk hareketini bir ölçüde, bir müddet sonra işte üçüncü dünyacılığın ya da Marksist söylemin III. Enternasyonal çizgisinin pekiştirdiği bir düşünce yapısının sonucu olarak liberal iktisadın geri plana itilişi süreci gibi görebiliriz. Yani Türkiye'de yarım yüzyıl hâkim olacak Milli İktisat normunun gündeme gelişi olarak nitelendirmek gerekir. Bu aslında 1980'lere kadar da uzatılabilir. İşte ithal ikâmesi adı altında ya da karma ekonomi adı altında olsun, değişik şekillerde devletin şu veya bu şekilde ekonomiye girmesi, 1960'tan sonra da bildiğimiz gibi planlama aracılığıyla, bir şekilde ekonomiyi yönlendirmesi ve iç piyasanın bir ölçüde yerel üretim olanaklarıyla beslenmesi sürecinin başlangıcı olarak nitelendirilebilir.

A. K.: Peki, gene senin yayınlarından biliyoruz ki aynı dönemde bir halkçılık ideolojisi, *Halka Doğru* dergisi gibi yayınlarla beslenen bir halkçılık ideolojisi ortaya çıkıyor. Sen bunun iç sömürüyü örtmek için düşünülmüş ideolojik bir tür manevra olduğunu rahatlıkla söyleyebilir misin, yoksa daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi mi gerekir?

Z. T.: Şimdi bakın; halkçılık olgusu aslında gene bir ölçüde bu içe kapanmanın, yani ulus veya daha doğrusu belirli sınırlar dahilindeki toplumsal bir yapının içe kapanma sürecinin bir parçası. Halkçılık ya da "Halka

Doğru" hareketi aslında kırsal alanlara, köye doğru gitmeyi öneren bir akım; yani eski yapıya, diyelim liman kentlerinin kozmopolit yapısına alternatif değerler arayışının ürünü. Yani Türkiye'de etnik kimliğe yönelik bir arayışın da bir parçası olarak değerlendirilebilir bu. Yani halkçılığın aslında bir ölçüde kent kültürüne alternatif arayışı olarak değerlendirilmesi gerekiyor. Bu açıdan bakıldığı vakit aslında halkçılık gerçekten içe kapanmanın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca halkçılığın, daha sonraki uygulamalarıyla yani Cumhuriyet dönemindeki uygulamalarıyla yani köycülük, köye doğru, işte "Köylü efendimizdir' gibi söylemler bağlamındaki boyutuyla bakıldığında gene retorik bir boyutu olduğunu kabul etmek gerekir. Birikimi büyük ölçüde iç ticaret hadlerini bir ölçüde manipüle ederek sağlamaya yönelik bir sürecin bir parçası olarak da görülebilir. Ama genelinde halkçılığın bence uluslaşma sürecinin toplumsal boyutunu oluşturan, toplumsal tabanını oluşturmaya yönelik bir söylem olarak değerlendirilmesi gerekir. Ama kriz döneminde, bunalım döneminde yani iki dünya savaşı arasındaki bunalım döneminde halkçılık bir ölçüde birikim sürecini köylülük aleyhine diyebileceğim, kırsal kesimler aleyhine de geliştirmeyi hedefleyen bir söylemin bir parçası olarak da değerlendirilebilir.

A. K.: Peki o zaman biraz daha ayrıntıya girersek, mesela II. Meşrutiyet'te, "*Nestlé* sütü içmek vatan hainliği" dendiğinde, fiyat-kalite seçimi yapabilecek bilince ulaşmış kentli sınıf o zaman sadece ulusçulukla mı *Nestlé* sütü içmekten menediliyor?

Z. T.: Evet, yani ideolojik, daha doğrusu fikirsel. Bu tabiî ne ölçüde etkin oluyor o ayrı bir soru, ama insanlar...

A. K.: Umarım oraya da geliriz.

Z. T.: İnsanlar bir şekilde daha münzevi bir değer normuna doğru itiliyor. Yani böyle dışa dönük bir perspektiften veya böyle refah normlarından çok kendi yağıyla kavrulabilen ve kıt kanaat geçinebilecek bir norma doğru itildiklerini görüyoruz. Bu daha sonra devlet memurlarının örneğin yerli malı kumaştan elbise diktirmeleri ve benzeri normlarla çok daha bariz bir şekilde ortaya çıkıyor; yani daha kaliteli yabancı mala karşı ülkedeki diyelim daha kaba kumaşın kullanımı ancak belirli bir ideolojik hegemonyanın olduğu bir ortamda gerçekleşebiliyor. Yani o açıdan bakıldığında aslında ideolojinin önemli bir rol oynadığını görüyoruz yerli malı söyleminde.

A. K.: Seyfettin sana dönmek istiyorum. Bu politikanın 19. yüzyıldaki liberal, tabiî biraz da Batı Avrupa emperyalizminin dayatmasıyla seçilmiş

olan liberal iktisat politikalarına ciddi bir tepki II. Meşrutiyet öncesinde görüyor muyuz fikir dünyasında, siyasi dünyada? Yoksa o dönemde herhangi bir hareketlilik, bir tepki söz konusu değil mi?

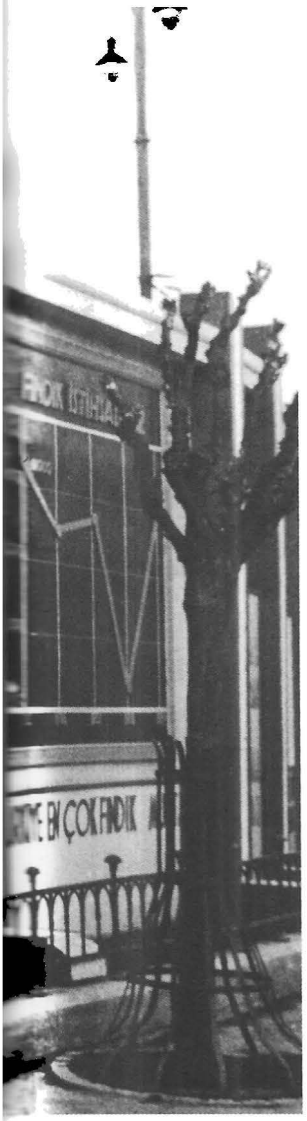
S. G.: Evet bence değil. Olmamasını da anlamak kolay. Sen aslında Batı emperyalizminin biraz da dayatmasıyla kurulan liberal düzen dedin, buna istersen dış ticaret düzeni diyelim, orada da zaten bence bir önyargı var. Yani peşinen bir yanıt var soruna ki, ben o yanıtla da hemfikir değilim. Buradaki dönüm noktası, bizim ideolojik tarihimizde, yazınımızda İngiltere'yle yapılan ünlü 1838 Baltalimanı Ticaret Antlaşması'dır. Biliyorsunuz, Reşit Paşa bu antlaşmayı oldukça gizli bir şekilde Baltalimanı'nda imzalamıştır. Ardından da sanayileşmekte olan diğer büyük ülkelerle de bu tür antlaşmalar yapılıp Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ticaretine entegre olduğu düşünülür, bu bir milat olarak alınır. Hatta bir örnek vereceğim: Doğan Avcıoğlu, "Türkiye'nin, Osmanlı Devleti'nin ve mirasçısı Türkiye Cumhuriyeti'nin idam fermanı" diye bahseder 1838 Ticaret Antlaşması'ndan. Oysa 1838 Ticaret Antlaşması'nı bir büyütecin altına yatırdığınız zaman manzara hiç de öyle değil. Yani, nasıl değil? Bir, bir kere –Şevket Pamuk *Bağımlılık ve Büyüme* kitabında bunu çok güzel gösteriyor, çünkü istatistikleri ve verileri de taradı– ithalatın, İngiliz ihracatının Osmanlı pazarında patlama yapması 1838 Antlaşması öncesinde meydana geliyor. Peki neye bağlı bu? Çünkü zaten daha ortaçağdan beri Osmanlı ithalatı serbest bir düzene sahip ve Osmanlılar bunu hiçbir zaman değiştirmeye kalkmıyor. İşte bildiğiniz ad valorem % 3 gümrüklerle kapitülasyonları yüzyıllar boyunca imzalıyor. İngilizler de ne yapıyorlar; 18. yüzyıl sonu 19. yüzyıl başında, özellikle Napoléon savaşları bittikten sonra Akdeniz'de hâkimiyetlerini kurdukları noktadan itibaren, zaten verimlilik sanayi devrimi sayesinde müthiş artmış özellikle tekstilde, böyle 1'e 10, 15 gibi, müthiş ucuza iplik, kumaş üretiyorlar, zaten açık olan bu piyasaya rahatlıkla giriyorlar ve patlama o noktada oluyor. 1838 Antlaşması'nda bu bir kere birinci saptama; yani Osmanlıların pazarı zaten açık. Neden bu patlama oluyor? Çünkü bir sanayi devrimi olgusu var ve rekabetçi kapitalizm söz konusu. İngiliz sanayi mamullerinin, daha sonra da diğerlerinin fiyatları olağanüstü düşüyor. Yani Türkiye'de Osmanlı vatandaşı çok daha ucuza birtakım malları, mamul malları, ithal etmeye başlıyor. 1838 Antlaşması hakkında yapılması gereken bence ikinci gözlem, 1838 Antlaşması nasıl oldu da –idam fermanı iddiası olduğuna göre– Osmanlı yönetimi tarafından imzalandı? İngiltere bazen top tüfek gücüyle bu tür antlaşmaları ka-

bul ettirmiş. Osmanlı Devleti konusunda ise böyle değil. Gizli müzakereleri çok yakından izleyen Fransız elçisinin, tam o dönemde, temmuz-ağustos aylarında, Fransa başbakanına yolladığı ilginç mektupları var. Bu mektuplardan anlıyoruz ki, Osmanlı Devleti'nde aslında kabaca iki tane taraf var. Bir tanesi Tanzimat paşaları, özellikle sadrazam Reşit Paşa, istiyor antlaşmayı; hararetle imzalanmasından yana. Öbür tarafta da Gümrük Emini Tahir Efendi var. Gümrük emini demek, Osmanlı hazine gelirlerine sahip çıkan, mali açıdan hazinenin çıkarlarını gözeten şahıs demek. Tahir Efendi de antlaşmaya şiddetle karşı. Neden karşı olduğuna baktığınız zaman, bizim sanayimiz çökecek, ucuz mallar girmeye başladı falan böyle bir kaygı yok, çünkü böyle bir problemi yok Osmanlı Devleti'nin. Zaten çökecek olan belki birtakım zanaatlar. Yani ortada bir sanayi, sanayileşme, dolayısıyla bunun oluşturduğu bir politik çıkarlar, hani bir sanayi burjuvazisi işte orada çalışan işçiler, bunların kuracağı bir çıkar merkezi olup da böyle bir toplumsal olgunun politik uzantısı olarak bir direnme söz konusu değil, böyle bir şey yok. Zaten sorun ithalatın serbestliğinde odaklanmıyor. Tabiî iç gümrükler sorunu var; İngilizler bu gümrükler kaldırılsın istiyor. Bu gümrükler yüzde 12 civarında; bu oranlarla da zaten bir korumacılık yapılamaz: Esas sorun ihracatta alıcı tekelleri ve belli bir kurala tabi olmayan yasaklar. Osmanlılar yüzyıllardır içeride bir kıtlık, bir arz yetersizliği olduğu takdirde benim tebam aç kalmasın diye bir kere gerektiğinde yasak koyuyor. İki, hazineye gelir elde etmek için yed-i vahit, tezkere sistemi, yani alıcı tekelleri oluşturup tekelci kârları devletle sarraf-tüccar-bürokrat üçlüsü paylaşıyor. İngilizler bunlardan rahatsız çünkü İngiliz sanayisi ucuz hammadde istiyor, halbuki bu yapı hammaddeyi pahalılaştırıyor. Onun için esas onların kalkmasını istiyor. Tahir Efendi'nin de derdi: "Bunları yaparsak bizim hazinenin gelirleri düşer. O zaman ne olur Osmanlı Devleti'nin hali?" Yani onun kafasında Osmanlı çıkarı demek Osmanlı hazinesinin çıkarları ve onun gelirleri demek. Reşit Paşa da istiyor; İngilizlere satılmış olduğu için değil; çünkü Osmanlıların başında Mehmet Ali Paşa diye bir bela var. İki kez yenilmiş, Mısır ordusu Kütahya'ya kadar gelmiş. Reşit Paşa İngilizlerle bir ittifak aramak zorunda. İngiliz de diyor ki, zaten Mehmet Ali Paşa da Mısır'da korumacılık politikasına girişiyor, yani Mısır'da bir çeşit Alman usulü korumacılık politikası uygulama peşinde. Mehmet Ali Paşa'da böyle bir bilinç var. Bu da İngilizleri çok rahatsız ediyor. Osmanlı tahtını da tehdit ettiği için, İngilizlerle Osmanlıların objektif çıkarları böylece bir yerde buluşmuş oluyor. Reşit Paşa da böyle or-

tada çökecek bir sanayi olmadığı için, bir an önce bu anlaşmayı yapalım ki Mehmet Ali Paşa tehdidini ortadan kaldırayım diye düşünüyor. Şimdi dolayısıyla böyle bir düzende Batı, emperyalizmi bize zorla kabul ettirdi, idam fermanı falan demek zor. Kaldı ki uzun bir süre, aslında 19. yüzyıl boyunca biz sanayi devriminin getirdiği verim artışlarını da ucuz mal itibarıyla tüketiciye yansıtıyoruz bir yerde. Yani ne oluyor, bakıyorsunuz dış ticaret hadlerine, öyle Osmanlı Devleti'nin çok aleyhine bir durum yok özellikle 19. yüzyılın ilk yarısında. İkinci yarısında da kuşkulu. Bazı dönemlerde ticaret had-



leri biraz aleyhimize dönebiliyor, özellikle 1873 bunalımından sonra, ama 1890'lardan sonra tekrar lehimize olabiliyor. Şunu söylemeye çalışıyorum: Osmanlı İmparatorluğu dünya piyasasına entegre olurken 19. yüzyılda elbette bir tarım ihracatçısı olarak entegre oluyor, ama o tarımın gelişmesi ve dış ticaret hadlerinin de öyle çok mutlak bir şekilde aleyhine olmaması nedeniyle aslında Sanayi Devrimi'nin getirdiği maddi refahtan da yararlanıyor. Yani 19. yüzyılda tabiî ki bu maddi refah kötü dağılıyor. Yani Zafer'in söz ettiği kozmopolit limanlar ve onların hinterlandı ancak açılabiliyor ihracata, çünkü iç bölgeler için demiryolu lazım. Demiryolları da zaten öncelikle oralara yapılıyor. Lafı uzatmayalım, eşitsiz bir şekilde dağılsa da ve bugünkü bizim bölgesel eşitsizliklerimizin, dengesizliklerimizin temeli bu dönemde atılmış olsa da, toplumun bir bölümü pekâlâ refahını 19. yüzyılda arttırıyor. Bunu sosyal yaşamda da görüyoruz; yapılan köşklere bakın, İzmir'e bakın, bu canlılığın girdiği birtakım şehirlere bakın. Güzel şehirlerde, güzel evlerde oturuyordu tüccarlar. Yerli esnaf, köylüler hatta, Ege köylüleri zenginleşmişti. O kadar ki ben kendi ailemden biliyorum. Ege'de orta bir köylü olan büyük dedem, oğullarından birini yani dedemi İstanbul'da üniversiteye (Darülfünuna) yollayabiliyor. Yani bütün bu refah artışını gözden kaçırmamamız lazım ve burada bir milli iktisat, iç piyasayı koruyarak sanayileşme sorunsalı da gündeme gelmiyor. Ama sonra zamanla ne oluyor? Bir kere zamanla bir dış ticaret açığı oluşmuş; özellikle 1890'lardan itibaren açık artmaya başlıyor. Osmanlılar borçlanmış. Öbür tarafta sanayi ülkelerinin geldiği düzeyle aradaki fark büyümüş. Aynı zamanda siyasi alanda tehdit altında Osmanlı Devleti. Sürekli savaş kaybediyor; Balkanlar'da, Kafkaslar'da geriliyor. Bu ortamda, Zafer daha iyi bilir bu konuyu, Osmanlı yönetici sınıfı, "Osmanlı Devleti'ni nasıl kurtarırız, imparatorluğu nasıl kurtarırız?" sorusunun çarelerini düşünürken, bu uğraşın unsurlarının birisinin de sanayileşmek olduğunu, bir yerel sanayi burjuvazisi yaratmak gerektiğini düşünmeye başlıyor. Oradan itibaren de korumacılık politikasına öykünmeye başlıyor. Öykünme diyorum çünkü bu sadece düşünce planında ve retorik planda kalıyor çün-



Fotoğraf: Selahattin Giz

kü ticaret antlaşmalarını reddedecek, zamanında imzaladığı o antlaşmaları inkâr edecek bir politik gücü yok. 1. Dünya Savaşı'nda bu fırsatı bulup gümrük duvarlarını yükseltiyor İngiltere ve Fransa'ya karşı, ama sonra da Lozan geliyor. Lozan'da da bilindiği gibi Ankara hükümeti heyeti açık piyasa ekonomisini kabulleniyor çünkü başka siyasi hedefleri elde edebilmek için bu alanda taviz vermek zorunda. Ama büyük bir ihtimalle Cumhuriyet kadrosu elinde imkan olsaydı ya da o gücü olsaydı daha Lozan'da ticaret antlaşmalarını reddedip gümrükleri yükseltirdi. Oysa bilindiği gibi, 1930'a kadar beklemek zorundaydı. 1929 bunalımından Zafer söz etti, doğru; oraya da geleceğim ama bir kez daha tekrarlamak isterim; elinde fırsat olsaydı bence daha önce yapardı çünkü Cumhuriyet döneminin yönetici sınıfı da o Milli İktisat ideolojisinin içinden gele bir sınıf.

A. K.: Ben de kesinlikle aynı fikirdeyim.

S. G.: 1929'a gelindiğinde yani Lozan'da kabul ettikleri dönem bittiği noktada artık ellerinin serbestleştiği ve dış ticaret düzenini istedikleri gibi yeniden kurabilecekleri noktada, zaten daha 1930 bunalımı çıkmadan, 1929'un ekiminde korumacı bir düzene geçiliyor. Ama ondan önce daha 1929'da, çok ilginçtir, ithalatçı tüccar spekülatif bir mal alışına geçer. Dış ticaret açığı çok büyür. Öyle ki, daha önce nispeten istikrarlı olan Türk Lirası % 5 devalüe olur. Bu da bize gösterir ki piyasanın bekleyişi korumacılık yönündedir. Kriz olmasaydı da Cumhuriyet yönetimi korumacı politikaya girişecekti. Tabiî 1930 kriziyle birlikte tarım mallarının da, sanayi mallarının fiyatları da düşüyor yani genel bir deflasyon ortamı var. Ancak, bakıyorsunuz tarım mallarının fiyatları daha çok düştüğü için dış ticaret açığı sorunu da büyüyerek devam edecek. Sanayileşme objektif bir hedef haline geliyor artık. İşte bu noktada Milli İktisat zihniyetinin retoriği de karşımıza çıkıyor. Bu retoriği, belki şimdi tartışabiliriz ya da daha sonra, bence orada önemli olan bu retorik değil. İthalatın bir kısmı yasaklanıyor, bir kısmına çok yüksek gümrük vergileri geliyor. Kabaca oran vermek gerekirse, % 13 gibi bir düzeyden ortalama % 40, % 50'lere çıkıyorlar. Yani iç piyasayı tamamen koruma altına alıyorlar. Bu ne demektir? Bu aslında tamamen içerideki üretimin teşvik edileceği, daha çok da, daha üretilmeyen birtakım malların üretileceği anlamına gelir. Bunu kısmen devlet yapacaktır. Aynı zamanda, Zafer'in söylediği gibi, planlı bir ekonomi anlayışıyla birlikte sanayileşme, devlet eliyle sanayileşme de var, ama kısmen var. Bu, özel kesimi dışlayıcı değil. Devlet tekelci zihniyetle de buna yaklaşmıyor, gerçi tartışmalar var tabiî, İş Bankası

çevresiyle İnönü ekibi arasında; ama sonuçta içerideki üretimi kârlı hale getiriyorlar. Bu üretimin ilerde etkinliği düşünülmüyor. Zaten liberalizme karşı Almanya kökenli korumacı sanayi politikaları da var ellerinin altında. Bu çok iyi bilinen "bebek-sanayiler" kuramı. Ama ilerde nasıl rekabete açılır, yerli mallar ithal mallarıyla aynı kalitede olacak mı, bu kaliteyi nasıl sağlarız, içeride bir rekabet düzeni kurmalı mıyız gibi konular gündemin dışında kalıyor. Yani hem bunların bilinci yok çünkü ortada aralarında rekabet edecek bir sanayi burjuvazisi yok; iç pazar dediğiniz zaten son derece kısıtlı, hem gelir düşük hem nüfus düşük. Ölçek ekonomileri açısından öyle her pazarda 10-15 tane büyük firma kaldıracak bir talep kapasitesi yok. Ekonomiyi 1929'un sonundan itibaren, 1930'lardan itibaren dışarıya kapatıyoruz ve bu, Zafer'in dediği gibi, 50 yıl sürecek bir yeni dönemin başlangıcı. Hakikaten bu bir kopuş, yani yüz yıllık tarihte önemli bir kopuş noktası 1930.

A. K.: Şimdi Zafer izin verirsen bir şey söylemek istiyorum. Tabiî Doğan Avcıoğlu ekolü öyle sanıyorum ki artık 1988'de, Baltalimanı'nın 150. yılında, Binghamton'da yapılan tartışmalardan sonra artık bir kenara atıldı. Yalnız ölüm fermanı gibi böyle çok ciddi bir iddiaya gitmeden de Osmanlıların, sonra da, peşlerinden gelecek olan Türkiye'nin sanayileşmesini çok zorlaştıran, hatta...

Z. T.: Tam tersi de söylenebilir.

A. K.: Kuramsal olarak evet. Ancak İngilizlerin, özellikle de Palmerston'un, Avrupa'daki deneyimlerinin bilinciyle Osmanlı İmparatorluğu'nun bir şekilde yerel sanayi kurmaktan alıkonulması gerektiğine ilişkin sözlerini de kaynaklarda görmüşlüğümüz var; ama mesele orada değil. Mesele, temel bir sanayi kurmadan iktisaden ileri diyebileceğimiz, gelişkin bir ülke olunup olunamayacağının yanıtını aramakta. Sanayinin bir şekilde kurulabilmesi için...

Z. T.: Senin modelin tamamen genel bir Batı modeli, yani Batı sanayileşme süreci olarak kurguluyorsun olayı. Yani, daha doğrusu, Osmanlı toplumunun prekapitalist yapıdan kapitalist yapıya geçişini engelleyen Batı'dakinden farklı birtakım faktörler var ise ve bu geçiş gerçekten iç dinamiklerle gerçekleştirilemiyorsa bu tür bir dış faktörün olumsuz değil olumlu etkilerinden de söz edilebilir.

S. G.: Buna tamamen katılıyorum, şöyle bir paradoks da vardır bakın bizde. Genellikle günümüzün tartışmalarını da etkileyen bu karşı çıkış, bu söylem, bu zihniyet...

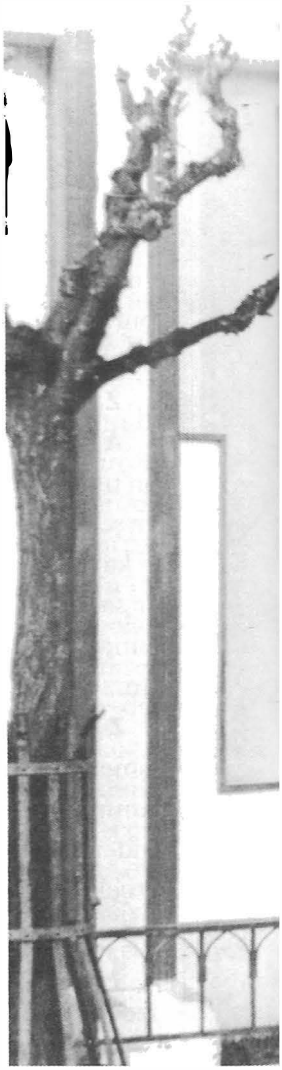
A. K.: Onları da tartışacağız umarım.

S. G.: Tartışacağız. Bu zihniyet Marksist kökenlidir tamamen demiyorum, ama kısmen bir tarafından Marksizme bulaşmıştır. Halbuki Zafer'in söylediği çok doğru. Mesela Marx aslında İngiltere'nin Hindistan'ı sanayileştireceği, kapitalistleştireceği kanaatindedir sömürgeciliğin. Mesela Marx'ın bu tarafına hiç dokunulmaz, çünkü o üçüncü dünyacılık, üçüncü dünya ideolojisi, 1900'lerden 1980'lere kadar hâkim ideoloji, gelişmekte olan, sanayileşmesini yapamamış olan ülkelerde. O da çok ilginç bir paradoks çünkü sanayileşme şart değildi. Yani Yeni Zelanda sanayileşerek mi bugün 25.000 $'a geldi? Tarımla geldi. Yani böyle bir mutlak zorunluluk yok: efendim sadece sanayileşmekle zenginleşilir. Sanayileşmekle yoksullaşılabilir de. Romanya örneği var.

A. K.: Evet.

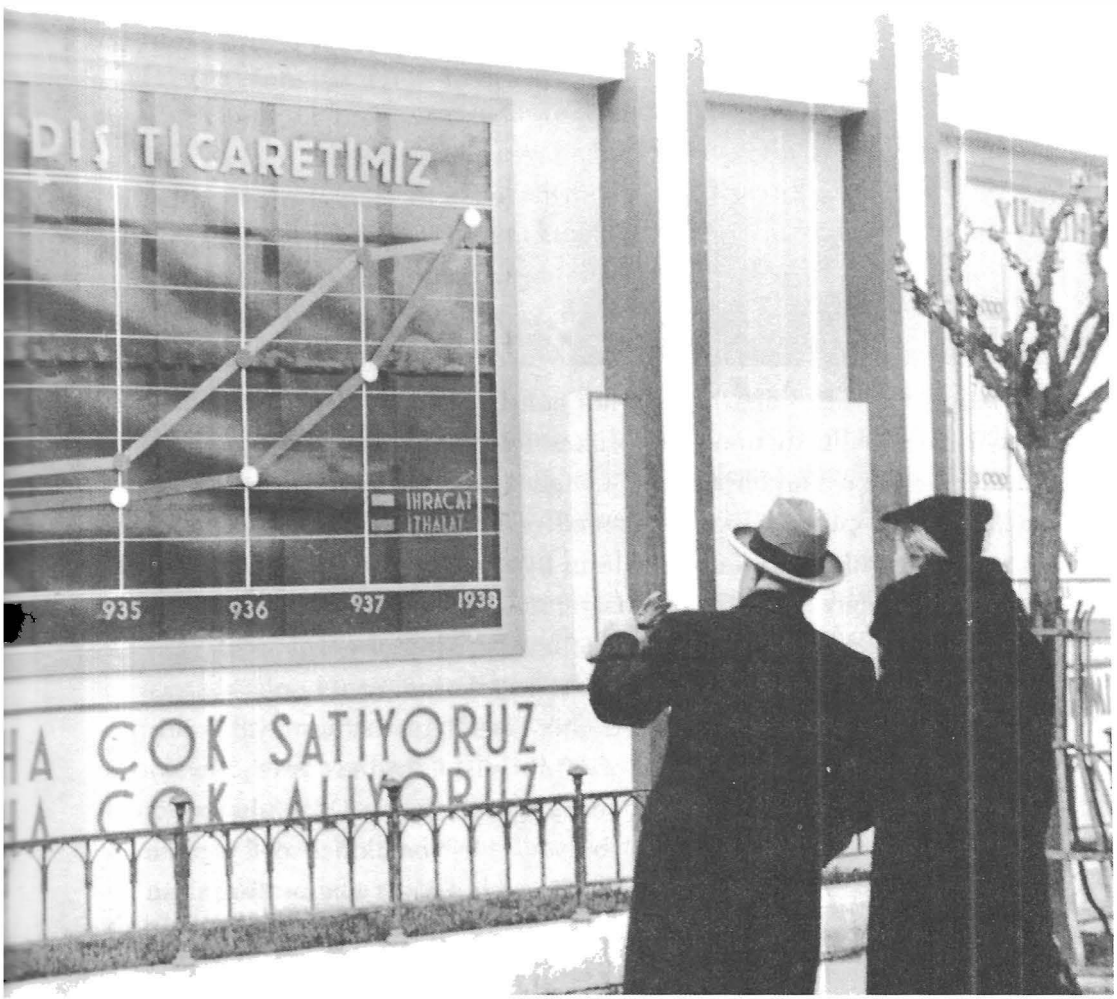
S. G.: Hadi Sovyetleri falan bıraktım. Tabiî bunu bütün Doğu Avrupa ve sosyalist ülkeler için söylemiyorum, ama çok uç bir örnek Romanya olduğu için söylüyorum. Çavuşesku'nun sanayileşme politikaları Romanya'yı yoksullaştırdı. Bugün bizim üniversitede restorasyon inşaatında Romen işçiler çalışıyor. Neden çalışıyorlar? Bizimkilerin çalışmayı reddettikleri ücretlerden daha düşük ücrete razı oldukları için çalışıyorlar.

Z. T.: Şimdi araya gireyim burada. İki historiyografik perspektif yani tarih yazıcılığından kaynaklanan iki çarpık perspektif var ki bizi bu tür tartışmaya getiriyor. Bunlardan biri ulusal tarihçilik, öbürü Marksist tarihçilik. Şimdi bu ikisi de bir tepki tarihçiliği olarak gündeme geliyor; yani Türkiye ulus-devletini kurduktan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nu değerlendirirken bir çöküş öyküsü algılıyor. Marksist tarihçilik de keza aynı şekilde sömürgeciliğin sonu, bilmem dekolonizasyon filan süreçleri bağlamında gene bir çöküş paradigması yaratma çabasında. Ben Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminin bir çöküş öyküsü olduğu kanısında değilim bir kere ve 19. yüzyılda Osmanlıların gerilemediğini, bilakis ilerlediğini savunan bir insanım. Yani parasallaşma ya da ticaretleşme açısından baktığın vakit Osmanlı ekonomisinin bilakis büyüdüğünü



Fotoğraf: Selahattin Giz

görüyoruz. Vedat Eldem son dönemlerde % 2'lik bir gayri safi milli hasıla büyümesi gösteriyor. 2 olmasa bile, ona yakın bir rakam bile olsa, hiç de kötü sayılmayacak bir eğilim. Şimdi bunu bizim bu şekilde değerlendirmemize neden olan şey, literatürde *désindustrialisation* dediğimiz, yani sanayisizleştirme diye çevirebileceğimiz bir tanım sunulması bize. Yani sanki Osmanlı İmparatorluğu'nda böyle kapitalizme geçişi sağlayacak hazır türde böyle bir dizi manifaktür vardı da bunlar sanki 1838 ve gelişmelerle ekonominin liberalleşmesiyle birlikte çöktü türü bir söylem bize sunuluyor. Bu ne ölçüde



gerçekçi? Ben bunun gerçekçi olduğuna inanmıyorum. Bilakis, Osmanlı ekonomisinde liberalleşmenin, yüzyıllardır devam eden ve bir kısırdöngüye dönüşmüş olan ekonomik bir yapıyı çözücü bir işlev gördüğü kanısındayım. Bu da, özellikle parasallaşmayla gerçekleşiyor, ticarileşmeyle gerçekleşiyor. Bu bir kez gerçekleştikten sonra da, kendi bünyesinde bir dizi manifaktürleri oluşturmaya başlıyor. Hakikaten 19. yüzyılın sonuna doğru, son çeyreğine baktığımız vakit bunları görmemiz mümkün. Yani, Kazlıçeşme'de birtakım deri fabrikalarının kurulması veya birtakım dokuma tezgâhlarının giderek fabrikalaşma süreci... Bunları gözlemlemek mümkün. Yani, Osmanlı Devleti'nin son dönemine baktığımız vakit, bir tarafta zenaatlar hâlâ devam ediyor, yani çökerttiğini iddia ettiğimiz 1. Dünya Savaşı ertesi bile, mesela Antep'te 4000-5000 arasında tezgâh var... Yani sanıldığı gibi yabancı malların ülkedeki "sanayi"yi çökerttiğini ileri sürmek gerçekten zor... Yani Cumhuriyet'in ilk evresinde...



S. G.: Buna ben de bir şeyler eklemek isterim; tamamlamak açısından. Tamamen katılıyorum Zafer'in yaklaşımına. Burada söyleyeceğim iki şey var. İlki, daha 19. yüzyılın ikinci yarısında yavaş yavaş ilginç bir sanayileşmenin oluştuğunu görüyoruz. Bu da tamamen standart uluslararası iktisat teorisine uygun bir gelişme şeklinde tezahür ediyor. Örneğin, ucuz ipliği kullanarak, çünkü iplikte rekabet edemeyecek durumda, ama İngiliz işçisinin ücreti arttıkça, artık dokumaların fiyatları da öyle düzeylere geliyor ki, artık İngiliz ipliğiyle içerde dokuma yapmak, İngiliz kumaşıyla rekabet edebilir duruma geliyor. Ve bu dokumacılığın geliştiğini görüyoruz. Yani Zafer'in söylediği bu olguların maddi bir temeli de var. Yani bunlar dışarısı yeterince rekabet edemediği için ya da biz koruduğumuz için ayakta durmuyorlar. Doğal olarak, üretim faktörlerinin nispî fiyatları yavaş yavaş öyle oluşmaya başlıyor ki, kendiliğinden bazı üretimlerde Osmanlı ekonomisi kârlı olabiliyor, rekabet edebilir olabiliyor, gelişiyor. İkinci söyleyeceğim de şu: Şimdi, 1923-1929'a bakalım, yani Osmanlı serbest ticaret düzeninin devam ettiği bir döneme. O dönemde çok yüksek bir büyüme var Türkiye ekonomisinde. Hadi, 1923'ü bırakın; savaşın kayıplarının telafisiydi. Onu temel

almayın. 1924'ü bile temel alsanız, 1924-1929 döneminde yılda % 10'a yakın bir büyüme var. Bu büyümenin, tarımdaki çok büyük üretim genişlemesinden kaynaklandığını biliyoruz. Daha fazla toprak ekerek genişleme, ama büyüme bundan ibaret değil. Sanayiye baktığınız zaman belki rakamlar çok sıhhatli değil, tahminlere dayanıyor, ama sanayinin % 8,5 büyüdüğü tahmini hayali olamaz. Yani dışa açık bir ekonomide yüksek bir sanayi büyümesi var. Bu nasıl oluyor? Bu doğal ikameyle oluyor. Yani, korumacılık yapmadan, doğal olarak nerelerde rekabet edilebiliyorsa, oralarda üretim gelişiyor. Ama bu büyük çaplı, büyük ölçekli bir sanayileşme değil, tabiî küçük ölçekli atölyelere dayalı bir sanayileşme. Bu tempoya yönetim razı değil. O bir an önce bir şok istiyor. Bu şoku da ekonomiyi dışarıya kapatmakta görüyor. Gücü yetmiyorsa özel sektörün, büyük devlet kombinaları kurmak... Orada tabiî bir örnek var, Sovyet örneği... 1930'la birlikte planlı ekonomi vs. İnönü'nün 1932'deki meşhur Moskova gezisi, ardından ilk beş yıllık sanayi planı vs... Öbür taraftan da özel sektöre açık bir şekilde, İş Bankası afferizmi zihniyeti içinde özel sektörü de teşvik etmek. Devlet, ihalelerde yerli malı olursa % 10 daha yüksek fiyatı kabul ediyor. Yerli malı retoriği oluşturuluyor, "Yerli malı, halkın malı; herkes onu kullanmalı" Ve bu bir bütün, bilinçli bir seçim. Ama bu seçim, doğru muydu? Tarihte tartışma...

Z. T.: Şimdi Seyfettin, bu seçim... Seçme olanağı da yok gibi geliyor bana; yani zorunluluk gibi geliyor bana. Çünkü, dünya fiyatları, demin senin de belirttiğin gibi, tarımsal ürünler aleyhine o denli gelişmiş ki... Bu alanda gerekli destekleme alımları olmayan bir ülkede, Türkiye gibi bir ülkede, karşılaştırdığımız vakit, fiyatların iç ticaret hadlerini gündeme getirdiğimizde Türkiye kadar olumsuz etkilenmiş başka bir ülke yok.

S. G.: Evet.

Z. T.: Hakikaten Türkiye'nin iç ticaret hadleri, dünyanın diğer bütün kriz yaşayan ülkelerinden daha fazla arayı açmış... Tarım ürünleriyle tarım dışı ürünler arasında. İşte böyle bir ortamda, bir kere, birikim olanaklarını tüketmiş durumdasın... Yani, özellikle tarımdan kaynaklanan birikim büyük ölçüde darbe yemiş durumda. Ve bu süreç içersinde dış ticaretini yürütmen olanaksız... Ne satacaksın ki?... Zaten dünya ticaret hacmi küçülmekte, çünkü çok büyük bir darbe yemiş... Öbür tarafta, senin sattığın ürünlerin fiyatları giderek daha düşük bir düzeye inmiş, bunları satarak senin temel ihtiyaçlarını gidermene olanak yok. Ve Türkiye'de 30'lu yılların sanayileşme politikasının özünde bu tür temel ürünlerin, *stable* dediğimiz temel ürünlerin,


BAKI
YERLİ
MALI
!

daha doğrusu sanayi ürünlerinin üretimi gündeme geliyor... Ve burada devletten başka da bunu yapabilecek bir kapasite yok; nedeni de, bildiğiniz gibi, şu kadar yıllık bir savaştan sonra ülkenin beşeri sermayesi tükenmiş, mal varlığı tükenmiş; bir şekilde, yani kendi hazır bir burjuvazisi var da, onun elinden alıyor değil; bilakis, 20'li yıllarda kurulmuş birtakım kapasiteler daha sonra, bildiğiniz gibi, Sümerbank ve benzeri kuruluşlara devredilmek zorunda kalıyor. Ve bu tür bir ortamda bir şekilde içe dönük bir kültürün de oluşturulması gerekiyor... Bence bu yerli malı olayı, kültürel bir norm o dönemde. Büyük ölçüde o yerli malı haftaları bunlar için... Hakikaten çok büyük bir çaba sarf ediliyor; bunun görselinden tutun, İhap Hulusi'nin posterinden tutun, okullardaki yerli malı haftalarına kadar çok geniş bir kampanya gündemde. Bu bir ölçüde kimlikle de bağlantılı bir olgu... Yani, her şeyden evvel, biz kendi yağımızla kavrulabiliriz imajını da vermeye yönelik bir şey. Yani, dışarıya bağımlı değiliz...

A. K.: Bir özgüven sağlanıyor...

Z. T.: Evet... Evet... Bir taraftan, "Türk öğün, çalış, güven" diyoruz; bir taraftan onlara, yani kendimize belli bir potansiyel telkin etme çabası içindeyiz. Bunu ekonomik yönden de kanıtlamak zorundayız. Bunun, işte bütün o 30'lu yılların kongreleri, tarih kongreleri dahil, sanayi kongresi, şu, bu filan, bütün bunların bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir diye düşünüyorum ben. Türkiye kendine nefes alacak bir alan açma çabası içersinde kaos halinde bir dünyada, İkinci Dünya Savaşı'na giden bir ortamda... O nedenle, büyük ölçüde, bütçenin önemli bir kısmı savunma giderlerine ayrılmış durumda. Milli demiryolu siyasetiyle ülkeyi güvence altına alacak bir ulaşım ağı oluşturma çabası içindesin ve insanlara kıt kanaat yaşamayı telkin etmek zorundasın. Bunun da yolu incir, üzüm, fındık yemeyi telkin etmekten geçiyor.

A. K.: Şimdi sizlere bir sorum var... Yıllar önce Orhan Kurmuş'un 1914 ve 1927 Teşvik-i Sanayi Kanunları'ndan sonra gelen gümrük vergilerinin artırılmasıyla (1916 ve 1929) ilgili makalesi, hatırladığım kadarıyla, "Bunlar Türkiye'de sanayinin hamle yapmasına ciddi bir katkıları olmaktan ziyade devlete biraz daha vergi girdisi sağlamışlardır", diye bitiyordu. Öte yandan da, yerli malı haftaları, "Yerli malı, yurdun malı; herkes bunu kullanmalı" propagandaları, sanki 1929-30 krizinden sonraki dönemde de Türkiye pek öyle içine kapanık, otarşik bir döneme girmemişti, yine rekabet edilecek ciddi miktarda yabancı malı Türkiye'ye girmişti gibi bir sonuca vardırıyor beni... Burada acaba yanılıyor muyum?

Z. T.: Rakamsal olarak şu var...

A. K.: Yabancı malının ciddi denemeyecek bir miktarda bulunduğu bir pazarda, "Vatandaş, yerli malı kullan" propagandasının bir anlamı olabilir mi?

Z. T.: Var, var...

A. K.: Varsa nedir?.

Z. T.: Rakamlar şunu gösteriyor... Başlangıçla sonu aldığımız zaman, ithalatın yüzde, biraz hatırladığım kadarıyla söylüyorum ama, nereden baksanız yüzde, aşağı yukarı, yetmişi falan tüketim malı olurken dönem sonunda bu çok büyük yani, İkinci Dünya Savaşı'nın arifesinde yüzde otuzlara falan iniyor. Burada gerçek bir ithal ikamesi gerçekleşiyor, tüketim sanayiinde. Ama bunu kısmen yerli üretebildiğin için, kısmen ikame ederek, kısmen pahalı hale getirerek talebi gerilettirerek yapıyorsun, ama sonuçta yapıyorsun. Ama ne oluyor? Burada ortaya çıkan sanayileşmeyi görmek lazım... Yani biz Sovyet tipi, temel bir demir çelikten, bilmem o zamanki yatırım mallarından başlayarak bir sanayileşme yapmıyoruz; tüketim mallarından başlayarak bir sanayileşme stratejisi istiyoruz. Tabiî bu da, ister istemez ara mallarının ve yatırım mallarının ithalatını arttırıyor. Tabiî, farklı... İthalata baktığımızda, ithalatta bir düşüş yok. Ama şunu da ifade etmek lazım, 1930'dan sonra Türkiye, dış ticaret fazlası vermeye başlıyor. O döneme kadar, bütün 19. yüzyılda ve 1929'a kadar dış ticaret açığı vermişiz, bir şekilde; o şimdi konumuz değil; finanse edebilmişiz şu veya bu şekilde. Ama belki 1930'dan itibaren tarım ürünleri fiyatlarının daha hızlı düşmesi sonucu bu açık büyüyecekti ve herhalde finanse etmekte zorlanacaktık; çünkü bu ancak sermaye hareketleriyle karşılanabilir. O da yok... Kriz ortamında aksine herkes sermayesini çekiyor, kapanıyor... Dolayısıyla böyle bir sorun da halledilmiş durumda. Potansiyel tehlikeyi de savuşturmuşsun; aksine fazla vermeye başlıyor. Bilirsiniz, meşhurdur, "İnönü yemedi; Demokrat Parti bir güzel yedi" hikayesi... Biriktirdik, biriktirdik dövizleri, İkinci Dünya Savaşı'nda özellikle daha da, tamamen dışarıya kapatıyorsun, ithal malı, tüketim malı falan girmiyor... Tabiî o zaman konjonktür de farklı, tarım ürünleri çok para ediyor savaş koşullarında, dış ticaret haddi de lehimize; muazzam döviz biriktiriyor Türkiye. Sonra bu döviz birikimi, tabiî 1946'dan sonra 1950'den itibaren görülen o büyük hamleyi, sanayileşme hamlesini finanse etmeyi sağlayacak... Bir süre için.

S. G.: İthal ikamesi olgusu... Müthiş bir yol kat ediliyor 1950'li yıllarda.

Yani, bu işte pamuklu dokuma, birtakım bez fabrikaları Nazilli'de filan, bunların açılması...

A. K.: Şeker...



Z. T.: Şeker keza... Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu yıllarca dışardan un getirerek yaptı ekmeğini... Ununu, buğdayını getirtiyor... Bir ölçüde bunlarda kendine yeterli duruma geliyor. Bir bakıma kendi yağıyla kavrulabilecek duruma geliyor. Tabiî ödemeler bilançosunu olumlu şekilde etkileyecek faktörler bunlar... Öbür taraftan, tabii, tüketim normlarında da önemli ölçüde bir kısıtlama var. Bunu da söylemek gerekir. Yani, 1914'ün yaşam standardına Türkiye 1940'lı yılların ikinci yarısında falan ulaşıyor. Yani büyük ölçüde savaşlar nedeniyle kişi başına gelir düzeyinde bir düşüş var. O tüketim koşullarında da insanların da tüketim normları sınırlanmış durumda. Ancak Türkiye 40'lardan sonra, 40'lı yılların ikinci yarısından sonra, Marshall Planı ve benzeri gelişmeler sonucu daha rahat bir tüketim ortamına doğru yönelmiş oluyor. O açıdan ithal ikamesi olgusu bir fikir olarak, İkinci Meşrutiyet yıllarında oluşmuşsa da ve bu alanda birtakım girişimlerde bulunulmuşsa da, yani Teşvik-i Sanayi Kanunu gibi birtakım mevzuat o dönemde başlatılıyor, birtakım şirketler kuruluyor falan, bunların gerçekleşmesi, büyük ölçüde 1930'lu yıllarda gündeme geliyor; yani bunların gerçekleştiğini görüyoruz. Ve bu ithal ikamesi olgusu, bana sorarsan, 1980'lere kadar devam eden bir politika. Ve o noktaya kadar da Türkiye, değişik politikalarla, görece, dışa karşı rekabet edebilecek yapıyı oluşturma süreci içersinde... Ne ölçüde onu gerçekleştirdi?...

A. K.: Şimdi biraz da onu irdeleyelim... Bu ithal ikameci yerli malı tüketimine yönelik çabaların, sonuç olarak ülkenin yerli bir iktisat kurma çabasında başarılı olduğu söylenebilir mi?.. Yani 30'lardan diyelim 80'lere kadar... Ne kazandırdı 80'lerin, belki de günün, bugünün Türkiyesi'ne?

Z. T.: Ben hemen araya gireyim... Ben şunu görüyorum, her şeyden evvel, Cumhuriyet'in belki en büyük varlığı, beşeri sermayesi... Bu süreç içerisinde önemli ölçüde beşeri sermaye oluşturdu... On üç milyondan bugün

altmış milyona çıkarken, bu beraberinde bir göç olayını, kentleşme olayını getiriyor ve köylülükten kentliliğe doğru bir süreç yaşanıyor. Ve Türkiye'de yeni bir yurttaş kimliği oluşuyor. Bu yurttaş kimliği, aslında bu "çağdaş toplum" dediğimiz bir yapılanmanın bir kimliği olarak gündeme geliyor. Bu süreç içerisinde, eğitim ve benzeri faktörleri de devreye soktuğumuzda önemli bir beşeri sermayenin oluşum sürecini yaşamış olduğumuz kanısındayım ben. Bunun yanı sıra, birikim süreci de, sermaye birikimi de belirli bir ivme kazanabiliyor. Bunların inişleri çıkışları var, ama 1961'den sonra, hatta 50'li yılları da ele aldığımız vakit, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hatırı sayılır bir büyüme hızı yakalandığı kanısındayım ben. İthal ikameciliği de tartışılıyor; neden Kore gibi bir politika gütmedik falan... Onlar da tartışılıyor, ama Türkiye'nin, o tür perspektiflerden daha sağlıklı bir politika güttüğü kanısındayım ben şahsen... Çünkü bunu, iyi-kötü bir demokrasi pratiğiyle birlikte yürütme çabası içerisinde idi, bu son on yıllarda. Her ne kadar, belirli askeri müdahaleler ve benzeri şeyler olduysa da... Gerçi bugün Türkiye'de, Türkiye ekonomisini eleştirebileceğimiz çok nokta var... Örneğin gelir bölüşümündeki çarpıklıklar, bölgesel dengesizlikler... Bütün bunları gözardı edemeyiz; ama bunun ötesinde Türkiye altmış beş milyonuyla belirli bir sanayileşme düzeyine varmış, belirli bir kent kültürünün oluşturulduğu belirli bir ortam olarak görülmesi gerektiği kanısındayım ve bunun muhasebesini yaptığım vakit, artılarıyla, eksileriyle olaya baktığımda, benim eğilimim müspet yönde gelişiyor, ama Türkiye bir sanayi toplumu olma süreci içerisinde önemli bir yol katetti. Bu nedenle de, o yerli malı anlayışının artık geri plana doğru çekildiğini görüyoruz. Çünkü daha kolay rekabet etme olanaklarının olduğu bir ortamda, aslında, belki de dünya ekonomisinin globalleşme süreci içersinde, çok daha entegre birtakım yapıların, yani, transnasyonal birtakım yapılanmaların oluştuğu bir ortamda da artık yerli-yabancı ayrımının devre dışı kaldığını çok kolaylıkla söyleyebiliriz. Ulus-devlet ötesi bir evreye doğru yöneliyor oluşumuz nedeniyle.

A. K.: Seyfettin, ben şimdi araya özgül bir şey sokmak istiyorum. Şu günlerde, yanılmıyorsam, bir hafta, on gün ya oldu, ya olmadı, Türkiye'nin bugün dünyanın en büyük yirmi ikinci ekonomisi olduğunu okuduk. Şimdi ben, ekonomik alanı pek iyi tanımayan birisi olarak, belki çok hazır bir cevap istiyor olacağım ama... Zafer'in görece olumlu değerlendirdiği, görece olumlu bulduğu şu ithal ikameci, yerli malı döneminin buraya varılmasında, bu sonuca varılmasında ciddi bir katkısı var mı, yoksa başka türlü de

Türkiye bu nüfusuyla, dünyada bulunduğu yerle, yaptığı birtakım siyasi seçimlerle üç aşağı-beş yukarı yine buraya gelir miydi?

S. G.: Hazır cevabım şu: Ben göreli olarak olumsuzum...

Olumsuz olduğunu düşünüyorum bu deneyimin, bu bilançonun son tahlilde. Tabiî Zafer'in söylediklerinin de geçerlilik payı büyük. İnsan sermayesi, belli bir kapasite falan... Ama şimdi, olumludur, olumsuzdur, nispeten başarılıdır, başarısızdır derken, tabiî karşılaştırmalarla bunu yapmak zorundayız. Çünkü kendi içinde aldığın zaman, bütün bunlar doğru. Eğer şu, uzak...

A. K.: Ama rakamlar veriyor. Bir rakam verdi sana...

S. G.: Evet, verdi... Hemen şunu söylemek isterim... Ama bu bir ölçü değil... Nüfus var, bilmem ne var... Benim ölçülerim farklı.

Z. T.: Ben de onu söyledim zaten...

S. G.: Ölçülerim farklı... Çünkü, biz şu soruya cevap aramak zorundayız, aynı zamanda. Nasıl oluyor da, 1952'de Kore'de gelir, adam başına iki yüz elli dolar, Türkiye'de beş yüz dolarken, yani bizim yarımız kadarken, şimdi bizim dört katımız?... Şimdi bizde üç bin dolar, onlar da on iki bin dolar... Buna satın alma gücü pariteleri itibarıyla baksanız da onlar bizden belki, iki çarpı dört, sekiz defa daha hızlı büyümediler ama, beş-altı defa daha hızlı büyüdüler. Çok açık. Bu tabiî tek örnek değil.

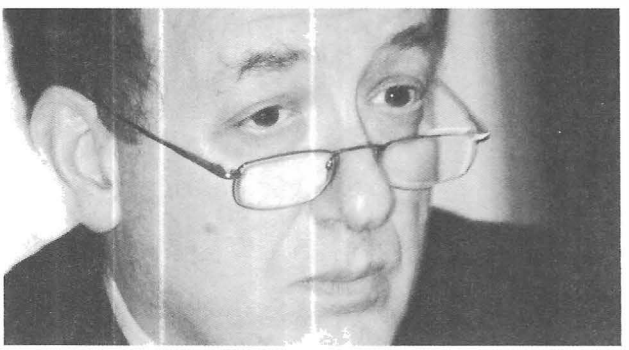
Z. T.: Kore Savaşı senin ülkende olsaydı, sen de öyle bir büyüme yakalardın.

S. G.: Bence, hayır. Sadece ondan değil. Farklı çünkü stratejiler... Farklı sanayi stratejileri oluştu. Hiçbir zaman Güney Kore'nin böyle liberal düzenle sanayileştiğini söyleyemeyiz. Onlar da güdümlü strateji izlediler, ama farklı bir strateji... İhracata yönelik bir strateji izlediler. Şimdi bence temel sorun burada, yani iktisatçıların da, kalkınma kuramcılarının da son yirmi, otuz yıldır tartıştıkları. Belki açık bir sonuca da ulaşıldığı söylenemez... Ama şunlar, karşı sav olarak belki gündeme getirilebilir: Biz bu sanayileşmeyi tamamen iç piyasaya yönelik bir temelde yaptığımız için ve güdümlü bir şekilde, işte gerek devlet firmalarını, gerek özel firmaları koruduğumuz için bunları etkin ve rekabet edebilir firmalar olmaktan çıkarttık zaman içinde ve hatta siyasal alan yozlaştıkça, KİT'ler de giderek daha az performans gösterir hale geldi. Bildiğiniz gibi 1970'lerin ikinci yarısında MC hükümetlerinin yapay istihdam politikalarıyla şişirildi, yatırım yapamaz hale geldiler falan; 1980'lere gelindiğinde artık Türkiye bunu götüremez bir hale gelmiştir. Bü-


MİLLİ
SANAYİ BİRLİĞİ
11 AĞUSTOS 931
III
YERLİ
MALLAR
SERGİSİ
III
YERLİ
MALLAR
SERGİSİ

yüme performanslarına baktığınız zaman 1957-59 krizi var, sonra 1978-79 krizi var tabiî, ama işte bayağı yüksek bir büyüme nispeten, % 5-6 civarında ortalama bir büyüme olduğunu görüyorsunuz ama daha uzun bir perspektifte baktığınız zaman bu % 4-4,5'a düşmüş durumda büyüme; ama öbür tarafta % 7-8... Biz onlara göre o zaman, o kadar da başarılı değiliz. Tamam, kötü değildik... Kişi başına geliri artırmışız, bir sanayi kurmuşuz vs... Tabiî ki, 80'lerden sonra dünya piyasasına açıldığı zaman ve ihracat teşvik edilmeye kalkıldığı zaman maliyeti çok yüksek oldu. Yani, biz bu ekonomiyi ihracata ondan sonra yöneltebilmek için, bu birikimi kullandık, doğru ama bu birikimin üstüne de o hayali ihracat rezaletlerinin maddi temelini oluşturan olağanüstü sübvansiyonlarla... 80'li yılların ilk yarısında bu da kaynak aktarımıdır dışarıya... İçerdeki kaynakları buraya yöneltiyorsunuz. Şunu söylemek zor tabiî: Türkiye acaba Doğu Asya ülkeleri gibi bir strateji izleyebilir miydi? İhracata yönelik bir strateji izleyebilir miydi? Bu da tartışılmalı... Çünkü bunun da kendine özgü koşulları var. Belki Zafer ona gönderme yaptı demokrasiyi gündeme getirerek... Bu strateji acaba siyasi rejim açısından farklı bir rejim mi gerektiriyordu? Evet, o ülkelere baktığımız zaman, otoriter rejimlerin çok uzun sürdüğünü, demokrasinin ancak 80'lerden sonra onların gündemine girdiğini görüyoruz. Ayrıca, daha ne kadar demokratikler, örneğin bir Malezya ne kadar demokratik bir yönetim? Endonezya ne kadar demokratik, tartışılabilir. Gerçi Güney Kore için bunu artık söyleyemeyiz. Demokratik standartları uygulayabildi, ama ikinci bir sorun da şu: peki biz bu demokratik rejimimizle aynı zamanda 1990'ların krizini de yarattık. Yani 1990'larda büyüme hızı düştü... Zaman zaman 1994 krizinde olduğu gibi eksi yüzde altı... 1999 bir ihtimalle eksi yüzde iki-iki buçukla neticelenecek. Ve biz bu işin içinden çıkamazsak ve sürdürülebilir istikrarlı bir yüzde beş, altı tutturamazsak, çünkü Türkiye kritik bir eşikte, birtakım dengelemeleri yapamayıp da, istikrarlı büyüme politikasına giremezsek, bizim demokratik geleceğimiz de kuşkuludur. Geçmişimize baktığımız zaman ben nispeten olumlu bakamıyorum. Bu söylediğim nedenlerden ötürü, ama öyle değil de böyle yapsaydık acaba ne olurdu demek zor. Bundan on yıl sonra geriye dönüp elli yıla baktığımız zaman, ne diyeceğimizi de şimdiden bilmiyoruz. Yani bekli de öyle bir şey oluşturduk ki, bu bizim özellikle yoz demokrasimizle birlikte, öyle bir çıkarlar, iktisadi çıkarlar manzumesi oluşturduk ki, şimdi bu çıkarlar manzumesini değiştiremiyoruz radikal bir şekilde – tam bu noktadayız. Ekonomiyi, önce ihracat patlamasına yüksek bir fatura ödeyerek

açtık. Tamam, Türkiye'yi Gümrük Birliği –beklendiği gibi– yıkmadı; belki otomotif sektöründe önemli bir sorun var, ama onun dışında Gümrük Birliği'ne girdik diye bir çöküş yaşamadı sanayimiz. Avrupa pazarıyla, piyasasıyla giderek entegre olmak, Türkiye sanayiine bana göre olumlu birtakım katkıları olacak. Ama öte yandan da, bu makro ekonomik dengesizlik, devletin kamu finansal krizi, onun ekonominin üstünde oluşturduğu baskıyı atlatıp atlatamayacağımızı şu anda bilmiyoruz; bunun kaynağında da, bana sorarsanız bu ithal ikameci dönemde oluşturduğumuz siyasal rejim ve ittifaklar, sınıf ittifakları var. Bir şeyi çok merak ediyorum; IMF ile anlaşma büyük ölçüde tarım reformuna bağlı. Birtakım reformları yaptınız, sıra tarım reformunda... Tarım reformundan ne kastediyoruz? Otuz yıllık, kırk yıllık taban fiyatıyla üretimi destekleme politikasını bırakacaksınız, burada yolun sonuna geldiniz... Ne yapacaksınız?.. Zaten bu zengin köylülere, büyük toprak sahiplerine yarıyor. Çünkü, kim fazla üretirse en çok o kazanıyor. Tabiî küçük üretici de bundan faydalanıyor. Ama şimdi bırakacaksınız bunu ve doğrudan gelir transferine döneceksiniz. Yani tarımda en yoksul kesimin cebine doğrudan para koyacaksınız... Göreceksiniz olacakları... Ziraat odaları buna nasıl direnecek hep beraber göreceğiz. Bu kesimlerden oy almış, örneğin Milliyetçi Hareket Partisi bence en hassas konumda, Orta Anadolu'da küçük üreticiden oyu toplamış MHP ne kadar bilincinde bilmiyorum bu tarım reformunun. Bakalım IMF'nin istediği gibi çıkartabilecek mi? Yani, bence hâlâ birtakım çıkmazlar var ve bu çıkmazlarımız da bize elli yıllık korumacı-ithal ikameci politikaların mirası.



A. K.: Seyfettin, hemen başka bir soruya geçeyim. Demin, Zafer'in güzel özetlediği o zihniyetin... 1930'larda, biraz da böyle kendine güven sağlayabilmek için geliştirilen ulusçu bir söylemle, orası burası bezenen o zihniyetin, bu göreli performans düşüklüğü ve bugünkü çıkmazlar üzerinde doğrudan bir etkisi olduğu kanısında mısın? Yani bugün Türkiye, senin sözünü ettiğin o ekonomik sorunlarla biraz fazla yerlilik, biraz fazla ulusçuluk ettiği için mi karşılaşıyor?

S. G.: Ben çok vakit kaybettiğimizi düşünüyorum. Yakın tarihimizdeki

özelleştirme hikâyemize bakın... Uluslararası tahkim konusundaki tartışmalara bakın... Gümrük Birliği konusundaki tartışmalara bakın; gerçi orada bir vakit kaybı yok ama bu iki noktada, bu zihniyetin Türkiye'ye kaybettirdiği bir zaman var. Bundan hiç kuşkum yok. Çünkü biz kendi kendimize hâlâ yeterli olabileceğimiz ve iç dinamiklerle bu sorunları aşabileceğimiz kanaatindeyiz çoğunlukla. Özelleştirmeye ihtiyaç olmadığı, pekala eski korumacı düzenle, karma ekonomik düzenle bu çıkmazları aşabileceğimiz zihniyeti son derece yaygın seçmende. Tabiî bu düşünce seçmende yaygın olunca ister istemez hükümet politikalarına da yansıyor. Çünkü demokratik bir hükümete sahibiz. Birtakım partiler de bu insanlardan, bu zihniyetten oy alıyorlar. Uluslararası tahkimi gördünüz... Türkiye bunları ancak duvara dayandığında yapabildi. Partilerin hiçbiri, bugün hükümette olan partilerin hiçbiri seçim kampanyasında açıkça biz bunları yapacağız diye oy istemediler. Seçim kampanyasını yine bir miktar popülizmle geçiştirdiler, ama hükümete geldiklerinde denizin bittiği ortadaydı; şimdi de bizim tarihimizden gelen, devlet adamı ve devlete sahip çıkma, yani Fransızların tabiriyle *politique politicienne* (politikacı politikası) ile, bizim tabirimizle ucuz politikayla, devletin sorumlu politikasını ayrıştırdılar, şimdi sorumlu devlet politikası yapıyorlar. Çünkü deniz bitti. Ama gene de bilemiyoruz, nereye kadar gidebilecekler?.. Ben gerçekten tarihi bir dönüm noktasında olduğumuz kanaatindeyim. IMF ile *stand by* anlaşması ve ardından Dünya Bankası'yla anlaşma çok önemli. Burada da bu zihniyet tartışmaları, Türkiye'nin bu karşı iki ideolojik tarafı tartışmada önemli rol oynuyor. Belki bunun etkisi bugün duvara dayandığımız için azaldı, ama hâlâ geçerli. Tabiî burada başka bir şeyi de teslim etmek lazım; okuyanlar belki "anlaşılan bu Seyfettin Gürsel de hayli Özalcı" falan diyecekler, orada da aslında kötü bir miras oldu. Çünkü bunun zıttı olan tez, liberal düzen, piyasa ekonomisi falan, Özal döneminde de öyle pespaye bir şekilde uygulandı ve yutturulmaya çalışıldı ki, gerçekten modern bir çağdaş piyasa ekonomisinin kurumlarına hiç dikkat etmeden, hiç bunlar önemsenmeden, böyle adeta bir yağmacılık biçiminde uygulandı ki, karşı tarafı da bu uygulama güçlendirdi. Piyasa ekonomisi adı altında aslında yağmacılık ekonomisine devam edildi. Bizim "liberaller" de, korumacı ve devletçiler de, bana sorarsanız, pek parlak sınav vermediler geçmişte.

Z. T.: Yani tarihsel eksende baktığımızda aslında, korumacılık iyidir ya da serbest ticaret, yani dışa açık bir ekonomik model iyidir, şeklinde bir sonuca varmak olanaksız. Bu bir sarkaca benzer, diye düşünüyorum ben. Yani

belirli bir korumacılık, ardından serbestiyet gerektiriyor. O sorunlarını da beraberinde getiriyor. Ve o sorunlara çözüm olarak yine belirli bir aşamada belirli bir korumacılığa doğru dönmek zorunda kalıyorsunuz. Bu düşünsel açıdan da, bir zamanlar Thatcherizm, Reaganizm falan son derece yüksek değerler olarak değerlendirilirken, şimdi tam tersi sosyal devlet anlayışı içersinde yeni birtakım eksenler gündeme geliyor. Özellikle Britin falan, bağlantılı şekilde. Şimdi bu eksenle bakıldığı vakit, yani biz nerede, yani Seyfettin'in çözümlemesinde "Biz nerede hatalı davrandık?" şeklinde bir soru sorduğumuz vakit şunları unutmak gerekir gibi geliyor bana. Şimdi bu Doğu Asya kaplanları... Bunlara bakıldığı vakit, bir sermaye birikimi sorununa bakmak gerekiyor. Nereden geldi bu para? Yani, bu insanlar, bu tür ekonomik bir modele, liberal bir ekonomik modele geçerken birikim süreci nasıl oluşturuldu?.. Buna bakmak gerekiyor. Bu süreç, Türkiye için olanaklı mıydı?.. Bunları değerlendirmek gerekiyor. Yani "Türkiye'ye bir yabancı sermaye geldi de biz mi reddettik?" şeklinde bir soru sormamız gerekiyor bu süreç içersinde. Türkiye'deki en büyük sorunun bir birikim sorunu olarak değerlendirilmesi gerekiyor. Bir de tabiî Türkiye'nin jeopolitiğiyle bu yörelerin jeopolitiği ne ölçüde karşılaştırılabilir? Türkiye ne tür krizler içersinden geçti? Bunun da ötesinde, Türkiye'nin, bence Türkiye çok, yani belirli bir tarihsel süreç içersinde giderek "Avrupalılaşan" bir ülke. Ve Avrupa'nın birtakım değerlerini kabul etme süreci içersinde bir ülke. Demokratikleşme süreci yaşayan bir ülke beraberinde birçok kriz getirse bile. Bu, Türkiye insanının bir kimlik olarak, rasyonel ve ileri dönük bir dizi hesap kitap yapabilen bir insan tipi olarak ve birey kimliği olarak hiç de göz ardı edilemeyecek bir yol kat ettiği kanısındayım. Ve ben bugün Türkiye'yi insan varlıkları açısından Japonya ile karşılaştırdığım vakit, Türkiye'yi daha ileri bir noktada görebiliyorum. Hakikaten, Japonya'daki kadınla Türkiye'deki kadını karşılaştır, çok farklı noktalara varacaksınız. Anlatabiliyor muyum? Buna ekonomizm bağlamında bakmamak, daha global bir şekilde olayı değerlendirmek gerektiği kanısındayım. Bir tarafta Thatcher, bir tarafta Reagan... Bütün bu değerlerin faturasını da ödüyoruz şu günlerde; bunu da gözardı etmemek gerekir. Seyfettin de bunlara değindi. Ve Türkiye senin söylediğin sıralamadaki yerine karşılık, bu Human Development indekslere baktığımız vakit, Türkiye'nin baş aşağı gittiğini görüyoruz. Yani neden gidiyor? Seksen altıncı ülke durumuna mı geldik?.. Bu, bölüşümdeki çarpıklıktan kaynaklanıyor. Bölüşümdeki bu çarpıklığın faturasını kim çıkartacağız? Yani bunu ne ölçü-

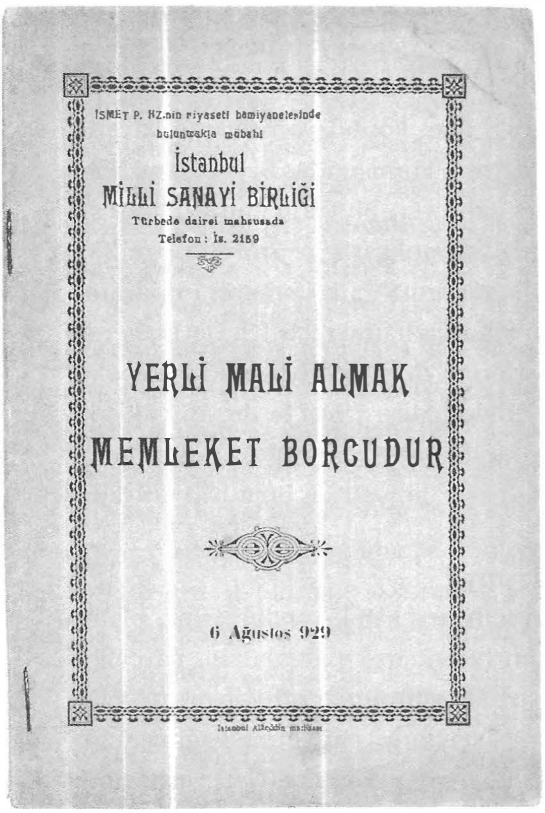
de biz ithal ikameci politikalara çıkartabiliriz? Ya da Seyfettin onları kamu kesimindeki, özellikle kamu sektöründeki ve daha doğrusu bütçedeki diyelim birtakım darboğazlarla veya enflasyonist politikalarla bağlantılı olarak değerlendiriyor. Acaba bunu Özal dönemindeki zihniyetin bir ürünü olarak da değerlendiremez miyiz? Yani Türkiye bugün eğer bir noktaya gelmişse, bilmem çetesiyle mafyasıyla, şusuyla busuyla, bunu ne kadar Türkiye'nin "devletçiliği"ne fatura edebilir, ne ölçüde özelleştirme sürecindeki, bilakis, devletin olmayışına fatura edebiliriz? Ben, Türkiye'de devleti küçültelim diyorum, Türkiye'de devleti bir ölçüde yapılandıralım demek isterim. Yani Türkiye'de bilakis devlet vergi alamıyor her şeyden evvel. Devletin yapılanması gerekir.

S. G.: Ben son noktadan yola çıkarak, aynı konuda bir-iki şey ilave etmek istiyorum – faturayı kime çıkaracağımız konusunda; bence sanık sandalyesine oturtmamız gereken bir unsur daha var, bu vergi konusundan yola çıkarak. Çünkü bizim demokrasimiz, demokratik rejimimiz özellikle 1946'dan sonra, bir piyasa ekonomisi olmadığımız için, Osmanlı İmparatorluğu'nda da kapitalist piyasa zihniyetini yaşamadığımız için, devletin, gerektiğinde ben gücümle ayrıcalıklar ihdas ederim, duruma göre müdahaleci kurumlar ihdas ederim zihniyeti devam ediyor Meşrutiyet'te de. Büyük toplumsal seçimler hep tepeden iniyor, tarihinde bir piyasa kültürü oluşmadığı için kurumlarıyla birlikte var olan piyasa ve zihniyeti de bir türlü oluşamıyor.

A. K.: Tüketici rasyonalizmi de olmuyor.

S. G.: Hep paylaşımcı olmuş. Onun için ben sanık sandalyesine, piyasa ekonomisi zihniyetinin eksikliğini, bizim bu giderek parçalanan, parçalanmış demokratik rejimimizi ve siyasal partiler rejimimizi oturtuyorum. Çünkü bu dengesizliklerin altında Özalizmin, birtakım yeni yetme yağmacı zihniyetlerin de payı var. Çünkü, ipin ucu ne zaman kaçtı? 80'lerin ortasında diye baktığınız zaman, 1987 seçimlerinden sonra ipin ucunun kaçtığını ve bir bakıma 1991'in de bir milat olduğunu görüyoruz. Çünkü, siyasi rekabet artmış, parçalanma artmış, birdenbire Türkiye daha önceki demokratik tarihinde, demokratik rejim tarihinde yaşamadığı kadar –belki MC dönemlerini de benzetebiliriz buna, çünkü o zaman da ipin ucu kaçmıştı– kritik bir döneme giriyor ve esas olarak paylaşım gündemde. Herkes devletin kendi özel çıkarlarını korumasını istiyor. Ben vergi vermeyeyim ama devlet bana sübvansiyon versin diyor. Tabiî vergi toplayamazsınız. Efendim, devlet bana iş

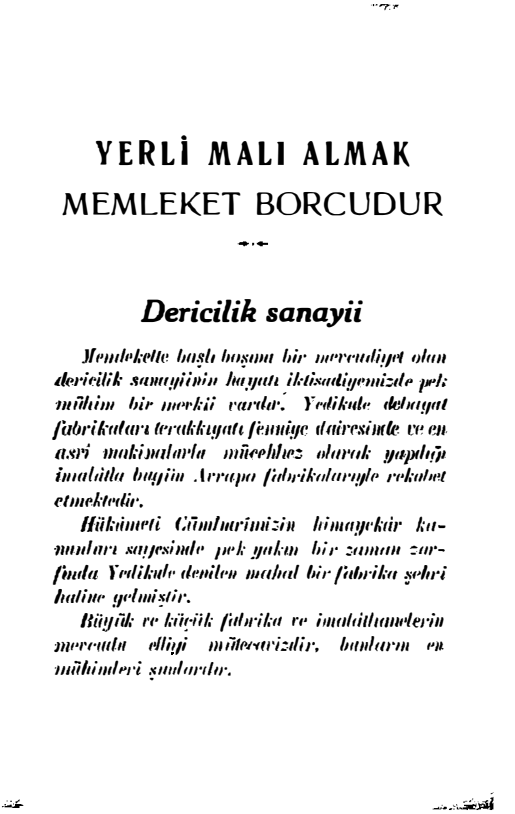
bulmak zorundadır, diyor. Herkes devletten bir şey bekliyor, çünkü, zaten buna bu şekilde alıştırıldı. Peki ama değirmenin suyu nereden geldi? Değirmenin suyu, ona hiç de değinmedik ama unutmayalım, ithal ikameci dönemde, 1930'lar dahil, unutmayalım bu kombinalar, sanayi, tekstil fabrikalarını kurmak için Sovyetler'den aldık krediyi; Karabük Demir Çelik'i kurmak için İngilizlerden kredi aldık. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Marshall'la birlikte başlayan ciddi miktarda dış kredi kullandık, dış kaynak kullandık. Zaman zaman, sistem döviz darboğazı ile tıkandığı zaman bir takım kısa dönemli tedbirlerle sorunları aşabildik. Türkiye'nin jeopolitiği de buna belki müsaitti. Köklü değişiklikler yapmaksızın yeniden dış kaynak desteği sağlayabildik. Bugün artık bu dönem kapandı; bu dünya bitti. Biz de zaten denizin bittiği noktaya geldik. Şimdi, işte görüyorsunuz... Dış kaynak artık özel finans piyasalarına bağlı. İçerde o dış kaynağı üretici bir şekilde kullanacağından emin olmadan ve geri ödeneceğinden emin olmadan kimse beş kuruş vermeye niyetli değil. Onun için ne yaptık? Bu sefer, zaman kazanmak için, içerde tasarruflara, yüksek faizlerle iç borcu başlattık ki, bu, Cumhuriyet'in ilk döneminde kesinlikle yoktur. 1980'lerin ortasına kadar Türkiye'de iç borç piyasası gelişmemiştir. Çoğunlukla dışardan resmi yarı resmi kaynaklarla, yetmediği zaman da para basıp enflasyon vergisi ile idare ettik. Ama Özal ile birlikte devlet iç borç kaynağına yöneldi ve bugün apaçık ortaya çıktığı gibi sorumlu bir iç borçlanma politikası uygulamayı da beceremedik ve devleti iflasın eşiğine getirdik.


İSMET P. HZ.nin riyaseti bemiyanelerinde bulunmakla mübahi
İstanbul
MİLLİ SANAYİ BİRLİĞİ
Türbede dairei mahsusada
Telefon : İs. 2159
YERLİ MALİ ALMAK
MEMLEKET BORCUDUR
6 Ağustos 929

Z. T.: Tasarruf kapasitelerinin artmasının da bunda payı var... Yani, Türkiye'de iç borç alabiliyorsan, birtakım insanlar devlete borç verebiliyorsa, demek ki tasarruf da edebiliyor. Bunun da bir göstergesi...

S. G.: Tasarruf edebiliyor ama bu kadar yüksek faizlerle tabiî. Bu borcu ancak bugüne kadar taşıyabildik. Faizler % 20, 30-40'lara çıkınca o da bitti. Şu anda bitti.

Z. T.: Ben burada, Seyfettin'in çözümlemesine farklı bir perspektiften bakma gereği duyacağım. O da, bizde bu devlet mitosu, aslında tarihsel bir deformasyon gibi geliyor bana. Yani, bu devlet, bizim ceberrut devletle ilgili olarak söylediklerimiz, yani kurgularımız büyük ölçüde yani, Osmanlıların "devletçi" oluşundan falan değil, Türkiye'nin devletçi bir evre yaşamasından, yani o dönemde oluşturulmuş bir söylem olarak değerlendiriyorum ben şahsen. Ve ama onu, o yapıyı o denli benimsemişiz ki, kendi ulus modelimiz kapsamında, yani devletçilik ya da devlet ekseni bizim kendi ulus modelimizin bir parçası olmuş durumda. O nedenle transnasyonal yapılara doğru geçtiğimiz oranda bu tür bir perspektiften kurtulacağız. Yani, kendimiz ulusçu olduğumuz oranda yine devletçiliğimiz devam edecektir. Yani onları at başı giden süreçler olarak değerlendirmemiz gerekiyor.



YERLİ MALI ALMAK
MEMLEKET BORCUDUR

Dericilik sanayii

Memlekette başlı başına bir mevkiidir olan dericilik sanayiinin hayatı iktisadiyemizde pek mühim bir merkii vardır. Yedikule debagat fabrikaları terakkiyatı fenniye dairesinde ve en asrî makinalarla müceh[illegible] olarak yapdığı imalâtla bayiin Avrupa fabrikalarıyle rekabet etmektedir.

Hükümeti Cümhuriimizin himayekâr kanunları sayesinde pek yakın bir zaman zarfında Yedikule denilen mahal bir fabrika şehri haline gelmiştir.

Büyük ve küçük fabrika ve imalâthanelerin mevcudu elliyi mütecavizdir, bunların en mühimleri şunlardır.

A. K.: Peki o zaman, az önce Seyfettin'in söylediklerini de dinlerken aklıma gelen bir başka soruya geçeyim. Belki de bitirmek için uygun olur. Bu devletten birçok şey bekleyen Türkler, neden devletin pahalı ve kötü mal satın almalarına, satın almak mecburiyetinde bırakılmalarına bir son vermesini istemiyor?

Z. T.: Şimdi sen olayın başka bir boyutundan bakıyorsun, tüketici açısından bakıyorsun...

A. K.: Evet niye tüketici kutsallığı...

Z. T.: Sen şimdi niye Zonguldak kömür madenlerini kapatamıyorsun? Bir de o şekilde sor...

A. K.: Yani?...

Z. T.: Orada Zonguldak gibi bir kent ve yöresi, bir coğrafyanın kömürünü üretilen bir mal gibi değerlendirmen gerekir ve bütün bu yörenin halkı, insanı büyük ölçüde bu malın üretimine bağımlı kılınmış durumda.

A. K.: Tabiî...

Z. T.: Keza tarımda da aynı sorunlarla karşı karşıyayız. Demokratik bir ülkedeysen her şeyden evvel, popolizm de, şu de, bu de... değişik adlarla adlandırabilirsin: Bir ölçüde, seçmen diye nitelendirdiğin kitlelere yönelik politikalar uygulamak zorundasın. Türkiye, dışardan tütünü daha ucuz alabil-



Fotoğraf: Selahattin Giz

se de, Türkiye'de tütünü üretmek zorunda. Kömürü dışardan daha ucuza alsa bile, Türkiye kömürü üretmek zorunda. Ne zamana kadar? Oraya alternatif üretim kapasiteleri oluşturana dek bu böyle gitmek zorunda. O yüzden Türkiye'de tüketici olarak kaygılar yaşayabiliriz. Devlet bunu üretmesin başka, dışardan alalım ya da bunu özel sektör üretsin şeklinde bir alternatif koyabiliriz, ama eğer sen o üretim süreci içerisinde üreticiysen, Beykoz Kundura Fabrikalarında olduğu gibi, olaya çok daha farklı bakmak zorundasın.

A. K.: Zafer, doğrusu bu kadar basit düşündüğümü söyleyemem. İşte, aynı şeyi bizim tekstil endüstrimizde görüyoruz... "Avrupa niye liberallik yapmıyor da bizim iyi, ucuz tekstilimizi almıyor?" sorusunun ne kadar yanlış olduğunu, işte senin tekstilini alırsa, birtakım fabrikalarını kapatmak mecburiyetinde kalacağını biliyoruz...

Z. T.: Tabiî Amerika bile kota koyuyor...

S. G.: Avrupa için artık geçerli değil. Gümrük Birliği'nden bu yana...

Ama Amerika için geçerli... Ama birkaç gün önce kotaları da dolduramadığımızı öğrendik geçen yıllarda.

Z. T.: Yalnız var olanı sürdürmekle, olduğu gibi kaldırmak arasında bir seçim yapmak mecburiyetinde de olmadığımı sanıyorum, doğrusunu isterseniz.

A. K.: Böyle bir seçenek de sunulmuyor zaten. Ancak, hem tüketici hem de seçmen olan insanlar bazı taleplerde de bulunabilirler...

S. G.: Bakın, Zafer demiri biraz böyle büküyor, ben de öbür tarafa özellikle bükeyim ki, doğru yolu bulmaya çalışalım diyorum. Şu da sorulabilir: Peki biz böyle neden, mesela enerji üretimi ve dağıtımı özelleştirilmesin, uluslararası tahkimi kabul etmeyelim, çünkü bu bizim kapitülasyonlardaki gibi sonumuz olacak diye karşı çıkıyoruz. Bunun yerine evet özelleştirilsin ama adam gibi özerk bir düzenleyici kurul oluşturalım. Yani özel doğal tekeller kurduktan sonra tüketicinin sömürülmesini engellemek için bunları denetleyecek etkin kurumlar oluşturmanın yollarını aramıyoruz?...

A. K.: Oluşturalım diye neden bastırmıyor kamuoyu?

Z. T.: O kültür alanına giriyor...

S. G.: Kamuoyu neden bastırmıyor? Neden uluslararası tahkimde ter ter tepineceğimize ya da birtakım köşe yazarlarımız, hocalarımız... Türkiye'nin bu adeta sonu olacak demeye getireceği yerde, yabancı şirketle adam gibi anlaşma yapalım, devlet, hükümet bu anlaşmayı çok dikkatli yapsın, şeffaf yapalım, açıkça bu müzakereleri televizyondan bize yayımlasınlar, ne yaptıklarını bilelim, bir kazık yemeyeceğimizden, rüşvet yemeyeceklerinden emin olalım, ondan sonra zaten bir anlaşmazlık çıkarsa, varsın uluslararası mahkeme karar versin. Bakın, böyle yaklaşmıyoruz hiçbir olaya...

Z. T.: Bak, sen kültüre girdin...

S. G.: İyi ama bu kültür nasıl oluştu?

Z. T.: Burjuva kültürü aslında o kadar önemli, uzun bir zaman süresinde oluşan bir olay...

S. G.: Şimdi ben neden dedim piyasa ekonomisi kültürü diye... Burjuva kültürü diyorsun... Bir madalyonun iki yüzü bu...

Z. T.: İşte, bence, hakikaten Avrupa'nın yüzyıllarca süren bir sürecini çok daha kısa bir evrede katetme çabası içersindeyiz. Bu beraberinde önemli sorunlar getiriyor. Bakın, yerelleşme dedik, desantralizasyon dedik, bilmem birtakım yerel yönetimlere yetkiler verdik. Ama Türkiye'de en büyük rüşvet, en büyük yolsuzluklar yerel yönetimlerde oluştu.

A. K.: Doğru; Fransa'da da...

Z. T.: Aslında olay kültürel bir sorun gibi geliyor bana. Ve bu da çok kısa sürede oturtulamaz.

S. G.: Ama o kültürel sorunda da galiba 1930'lu yıllara özgü bir yaklaşım, hâlâ okullarda okuduğumuz kitaplarda, şurada, burada, ciddi bir şekilde en doğru seçenekmiş gibi gösterildiği için belki o kültürel sıçramayı yapamıyoruz. Çünkü bu, sadece, o bizim mikroekonomi derslerinde okuduğumuz rasyonel tüketiciyle değil, başka birtakım şeylerle oluyor. Belki bu konuda da bir eğitim çabası gerekiyor. Bilmiyorum.

Z. T.: Tabiî, tabiî, eğitim çok önemli bir faktör, ama düşünün şimdi, biz çoğulculuk dedik, bilmem şu dedik, bu dedik, televizyon adedini şu kadar yukarı çektik... Türkiye'deki medyanın keşmekeş yapısını da görebiliyoruz bir taraftan...

S. G.: Evet...

Z. T.: Hakikaten insan çok önemli ikilemler içersinde kalıyor bu süreç içersinde. Türkiye'de belirli bir kültürel oluşum, belirli bir değişim, belirli bir mentalite değişimi, zihniyet değişimi yaşanmak durumunda. Bence burada, yine en sağlıklı süreç, Türkiye'nin giderek daha geniş alanlara entegrasyonundan geçiyor. Yani, bir ölçüde, ulusal diye nitelendirdiğimiz alan dar gelmeye başlamış durumda. Bunu aşabilmek gerekiyor. Bunu aşabildiğimiz oranda diğer, daha doğrusu kendimizi çok daha karşılaştırmalı ortamlara doğru götürebildiğimiz, kendimizi karşılaştırabildiğimiz oranda sorunlarımıza çözüm bulabileceğimiz kanısındayım. Yani bir transnasyonel yapılanma, aslında Türkiye'nin geleceğini belirleyecektir; ben çözümü o noktada görüyorum. Birçok açıdan sakıncalar gösterebilirsiniz... İşte Avrupa Birliği'ydi, globalleşmeydi, şuydu, buydu... Bunlar konusunda çok şey söyleyebilirsiniz, ama bütün bunlara rağmen, aslında Türkiye'nin dünyaya açılması sağlıklı bir gelişim olarak değerlendirilmesi gerekiyor ve bu açılma beraberinde "yerli malı kullanmalı" söylemini de bir ölçüde geri plana iten bir söylem oluyor.

A. K.: Ve artık öyle yerlilik, yerli malı kullanıcılık gibi saplantıları doğrulamayacak bir yapıya üç aşağı beş yukarı ulaşmış olduğumuzu da varsaymış oluyorsun.

Z. T.: Tabiî... Önemli olan ekonomik dengeler... O açıdan baktığımızda, zaten neyin yerli, neyin yabancı olduğunu artık ayırt etmek son derece güç.

A. K.: Evet, peki; ikinize de çok teşekkür ederim.

Mavi ve Kara – Sabahattin Eyuboğlu / Buralı Bir Aydın İçin Portre Denemesi

SAMİH RİFAT

Öleli yirmi altı yıl olmuş. Yüzünü anımsamaya çalıştığımda zorlanmıyorum pek –daha yakın zamanlarda yitirdiğim kimi tanıdıklarım için aynı şeyi söyleyemem oysa– ve bir gülümseme geliyor hemen gözümün önüne. Gözlerinin içi gülen, iyilikle gülen, sevgiyle gülen bir yüz. Bileşiminde hiçbir sahtelik ya da hesap barındırmayan bir gülümseme. Yaşamının ekseni somut, neredeyse gözle görülür bir sevgi olan, öfkesi, çalışma hırsı, kavgası, yaşama sevinci hep bu sevgiden doğan bir bilge kişinin, sanki bir yalvacın gülümsemesi. Zaman zaman, yaşamı boyunca başına gelenlerin asıl nedeni bu gülümseme olmuştur diye düşünürüm. En verimli çağında üniversiteden kovulmasının, Köy Enstitüleri serüveninde yaşadığı düş kırıklığının, çevirdiği kitaplar yüzünden mahkemelere düşürülmesinin, yaşamının son yıllarında, saçma sapan bir suçlamayla hapislerde süründürülmesinin nedeni. Epeydir bu toplumun dizginlerini elinde tutan içten pazarlıklı, iki yüzlü, asık suratlı tüccâr/yönetici sınıf, gülümseyen insanları sevmez – hiçbir zaman sevmemiştir. Onun gibi biri, her zaman bu denli safça, bu denli iyilikle gülümsemeseydi, daha mı kolay korurdu kendini, kim bilir!

Sabahattin Eyuboğlu'nu, İTÜ Mimarlık Fakültesi'nde öğrencisi olduğum altmışlı yılların başından ölümüne dek, yaklaşık on yıl boyunca, oldukça yakından tanıma olanağını buldum. Okulda derslerini dinledim; her yaz düzenlediği "mavi yolculuk"lara katıldım; kış aylarında her pazartesi, Maçka'daki evine gelen dostlarının, öğrencilerinin arasına karıştım. Bu on yıl boyunca gözledim, dinledim, izledim onu; ve –tüm düşüncelerine katılmasam da– sanırım çok etkilendim bu her yanından iyilik taşan, babacan, ina-

nılmaz bir bilgi ve deneyim hazinesini sınırsız bir alçakgönüllülükle taşıyan ve paylaşan adamdan. Üstelik yakın bir dost çevresinin dışında pek de sevilmediğini, giderek küçümsendiğini, romantik, "naif", hayalci gibi sıfatlarla anıldığını keşfettim zamanla. Dostları da –çok azı dışında– bu karmaşık adamın bir iki yönüne bağlanıyorlar, çok yönlü kişiliğini genellikle yeterince kavrayamıyorlardı. Bir tür anlaşılmama bulutu içinde yaşayıp gidiyordu bana sorarsanız; yüce gönlüyle boş veriyordu buna ve bildiği yönde bir karınca gibi çalışmayı sürdürüyordu; sanırım tanımadığı, çok uzaklardaki, belki de henüz doğmamış okurlarını, öğrencilerini, çok yakın dostlarına bile yeğliyordu. Bu izlenimim, ölümünden sonra, daha da güçlendi. Bir iki çok belirgin niteliğine, örneğin olağanüstü güzellikteki Türkçesine, kalem ustalığına pek bir şey denemiyordu ama kimselerinkine benzemeyen halkçılığı, Anadolu kültür tarihi üstüne düşünceleri, ılımlı ama dirençli solculuğu, özellikle de kendine yakıştırdığı "hümanist" tanımı, alayla, küçümsemeyle karşılanıyordu çoğu kez.

Öte yandan yapıtının ve eğiticilik çabalarının, o çok sevdiği "halk"ına ulaşmadığını da söyleyemeyiz: Büyük katkıda bulunduğu Köy Enstitüleri projesi, gerici güçlerce engellenene dek sayısız değerli insan yetiştirmiştir bu ülkeye; yine büyük katkıda bulunduğu Milli Eğitim Bakanlığı Klasikleri, üst üste birkaç kuşağa okuma yazma öğretmiştir; belgesel filmleri, sonradan gelen belgeselcilere öncü ve örnek olmuştur; Batı yazınından yaptığı sayısız çeviri, La Fontaine, Shakespeare, Montaigne, Flaubert, Prévert, Apollinaire, Rabelais, Melville vb. çevirileri, bugün de aşılması zor çeviri hünerleri olarak yeniden basılıyor. Denemeleri de okunuyor olsa gerek; en azından basılıyor. Ama onu tanımlayan düşüncelere önem veren kaldığını –en azından seçkin aydınlar çevresinde– sanmıyorum. Az önce söylediğim gibi "hümanist"lik, halkı sevmek, ona güvenmek, onda bir "hikmet" görmek, geçer akçe düşünceler değil artık. Aydınlarımız, halktan öğrenecek bir şeyleri kalmadığından emin gibiler; dahası çoğunlukla –gizli ya da açık– nefret ediliyor, iğreniliyor bu görgüsüz, kara cahil, kaba saba olduğu düşünülen kalabalıktan. Eyuboğlu'nun sanat tarihi üstüne düşüncelerine gelince, onlar da sanat tarihçilerince önemsenmiyor; yeterince bilimsel bulunmuyor. Saygın bilim adamlarımız, onu (ve onunla benzer düşünceler taşıyan Halikarnas Balıkçısı'nı) sanat tarihçisi saymazlar; haklıdırlar da. Eyuboğlu sanat tarihi eğitimi görmemiştir (Balıkçı da Oxford'da yakın çağlar tarihi okumuştur yalnızca). Gelgelelim benim tanıma olanağını bulduğum sanat tarihçileri arasında (Sezer Tansuğ

ya da daha gençlerden Aykut Köksal gibi bir iki aykırı ad dışında) onun kadar sanat ve kültür kavramlarına yakın, bu kavramları derinden özümsemiş birini daha görmedim diyebilirim (aynı şeyi Balıkçı için de söyleyebilirim). Sabahattin Eyuboğlu sanat tarihi eğitimi görmemişti gerçi, ama sanatın ne olduğunu içeriden bilen biriydi. Estetik sorunlar, yaratıcılık kavramının boyutları, derinlikleri üstüne kafa patlatmış, ömrünü ozanlar, öykücüler, ressamlar, yontucular arasında, onların sorunlarıyla "hallihamur" olarak geçirmişti – unutmayalım ki iki kardeşi de önemli sanat insanlarıydı; onların yetişmelerini, çabalarını yakından izlemişti. Dahası, su katılmamış bir yazar, usta bir çevirmen, bir yazın insanıydı. Ve bütün bunlar, kişiliğine derinlemesine sinmişti. Bu nedenle, örneğin benim üniversite yıllarımda, kafaları basmakalıp sanat tarihi bilgileriyle, içi boş akademik kuramlarla doldurulan mimarlık öğrencileri, onun dersine girdiklerinde birdenbire başka bir dünyayla, başka türlü bir adamla karşı karşıya olduklarını duyumsuyorlar ve ansızın ilgi duymaya başlıyorlardı bu sıkıcı derse. Eyuboğlu'nun derslerinde her zaman sınıf sayısının üstünde bir kalabalık bulunur, başka sınıflardan gelen öğrenciler, kimi zaman başka kürsülerin asistanları, bu çizgi dışı adamın gülümseyerek anlattığı "Sanatın Öyküsü"nü kulak kesilerek dinlerlerdi. Üstelik iyi bir konuşmacı ve anlatıcı da değildi bana sorarsanız. Tuhaf bir "sahne tiki" vardı: iki tümcede bir gelir, iki kolunu açarak kürsünün ortasına yaslanır, sınıfa bakar, sonra hemen sağa ya da sola yürürdü konuşarak, sonra yine kürsünün ortası ve yaslanma... Dinleyenleri rahatsız edecek düzeyde sık yinelenen bir hareket. Ama kimin umurunda! Hiçbir dersinden eksik etmediği, özenle, dikkatle seçtiği saydamlar eşliğinde, üç beş sözcükte biçimlendirip ustaca duyurduğu bir sanatsal serüven –o haftaki konusu neyse: Hitit, Yunan, Selçuklu, Sinan, Goya ya da Picasso–, alıp uzaklara götürürdü sizi. Ve dersin sona erdiğini bildiren zili kimse duymak istemezdi.

Sabahattin Eyuboğlu'nun beni asıl etkileyen ve şaşırtan yanı, çeviri becerisi olmuştur diyebilirim. Bir dil ve çeviri ustalığından öte bir ozan ustalığı öne çıkar çevirilerinde. Şiir, bir dilden öbürüne, mucizevi bir biçimde atlayıverir. Yalnız ozanlar için değil, çevirdiği büyük düzyazı ustaları için de doğrudur bu: Melville'i, Rabelais'yi, Flaubert'i büyük yazar yapan ışık ve karalık, Türkçeye şaşırtıcı bir kolaylıkla geçer onun kaleminden. Shakespeare, hiçbir çeviride –belki yalnızca Can Yücel'inkiler dışında– onun çevirilerinde olduğu kadar şair kalmamıştır. Cumhuriyet'in yetiştirdiği birkaç büyük çevirmenden biridir Eyuboğlu; bunda hiç kuşkum yok.

Bütün bunların ötesinde, Sabahattin Eyuboğlu'nun kimliğindeki en önemli ögeler, halk sevgisi ve Anadolu aşkıdır; en az anlaşıldığını düşündüğüm iki tutkusu, düşünce dünyasının en zayıf ve en güçlü yanlarıdır bunlar. Onlardan söz ederken gözleri parlar, gülümsemesi ışıklanır. Onun için halk ve Anadolu, içiçe iki kavramdır. Halk dediği zaman genellikle Anadolu köylüsünü kasteder; Anadolu dediği zaman da bir coğrafyadan çok bir tarihten söz ediyor gibidir: Anadolu halkıyla bu halkın tarihi, içiçe girmiş, birbirini doğurmuş şeylerdir onun için. Bu ikiliyi oldukça iyi tanıdığı da bellidir. Bir köy çocuğu olmamasına karşın, gerek o destansı Köy Enstitüleri serüveni boyunca, gerekse her zaman bir şeyler üretme amacıyla çıktığı sayısız Anadolu gezisinde (ya bir belgesel film çekecek, ya yeni bir yer keşfedecek ya da yabancı bir bilim adamına –örneğin Alain Gheerbrandt'a– eşlik edecektir) hem "Dörtnala gelip uzak Asya'dan / Akdeniz'e bir kısrak başı gibi uzanan bu memleket"e, hem de bu memleketin onbinlerce yıllık yerli halkı saydığı Anadolu köylülerine, yoksul rençberlerine, çobanlarına, halk ozanlarına, göçerlerine, yaşamı boyunca eksilmeyecek bir aşkla ve derin bir "onlardan biri olma" duygusuyla bağlanmıştır Eyuboğlu. Bir yandan da, asıl eğitimi ve bilimsel çalışma alanının Fransız dili ve yazını olmasına karşın Anadolu arkeolojisi ve kültür tarihine merak sarmış, bu alanda bulabildiği her şeyi okumuş, gün olmuş heyecanla kimi ince ayrıntılara dalmış, gün olmuş antik yazarları hatmetmiş – kimini de dilimize çevirmiştir. Sonra da hem bir üniversitede bu konularda ders verecek, hem de Anadolu kültür tarihiyle ilgili ilk, özgün belgesel filmleri üretecek kadar ileri götürmüştür bu ilgisini. Halikarnas Balıkçısı'yla birlikte, birçok insanı, Anadolu kültür tarihine yeni bir gözle bakmaya yöneltecek yazılar, denemeler yayımlamıştır.

Ölümünden altı yedi yıl önce bir araya getirdiği denemeleri, *Mavi ve Kara* (*Bütün Yazıları* ancak ölümünden sonra Azra Erhat tarafından yayıma hazırlanıp basılacaktır), 1956'da yazılmış *Bizim Anadolu* adlı yazının, bu ikili ilgiyi vurgulayan satırlarıyla başlar:

> *"Bu memleket niçin bizim? Dörtyüz atlıyla Orta Asya'dan gelip fethettiğimiz için mi? Böyle diyenler gerçekten benimsemiyor, ana yurt saymıyorlar bu memleketi. Gurbette biliyorlar kendilerini yaşadıkları yerde. Hititler, Frikyalılar, Yunanlılar, Farslar, Romalılar, Bizanslılar, Moğollar da fethetmişler Anadoluyu. Ne olmuş sonunda? Anadolu onların değil, onlar Anadolunun malı olmuş.*
>
> *Bu memleket bizim olduğu için bizim, fethettiğimiz için değil. Aramızda*



Ölümünden beş gün önce, Sabahattin Batur'un evinde bir Pazartesi toplantısında (Fotoğraf: Samih Rifat).

dışarıdan gelmeler çoğunlukta olsa bile –ki değil elbette– kaynaşmış, halleşmiş hepsi. Fetheden de biziz artık, fethedilen de. Eriten biziz, eriyen de. Biz bu toprakları yuğurmuşuz; bu topraklar da bizi. Onun için en eskiden en yeniye ne varsa yurdumuzda öz malımızdır bizim. Halkımızın tarihi Anadolunun tarihidir. Paganmışız bir zaman, sonra hıristiyan, sonra müslüman. Tapınakları kuran da bu halkmış, kiliseleri de, camileri de. Bembeyaz tiyatroları dolduran da bizmişiz, karanlık kervansarayları da. Kâh bozkıra çalmışız, kâh mavi denize. Sayısız devletler, medeniyetler bizim sırtımızda yükselmiş, bizim sırtımızda çökmüş. Yetmiş iki dil konuşmuşuz Türkçede karar kılmazdan önce. Hepsinin tadı kalmış damağımızda. (...)"

Mavi ve Kara'nın ikinci yazısıysa 1949'da yazılmış *Halk Kavramı* adlı kısa bir denemedir. Burada da halkçılıktan ne anladığını açar Eyuboğlu ve o dönemlerde oldukça yaygın olan bir "halkçı" aydın tipini eleştirir:

"Biz aydınlar, kendimize halkçı dediğimiz zaman bile, hatta belki de en çok o zaman, halkı kendimizden ayrı bir dünyada yaşıyan dumanlı bir kalabalık sayarız. Halk bizim inanmadığımıza inanabilir. Bizim bayağı dediğimize güzel, güzel dediğimize saçma diyebilir; biz ağzımızın tadını biliriz o bilmez. Oysa radyodan bile bazan halkın bugünedek duymadığı bayağılıkları yayan, gazete ve dergilerde düşünülmedik saçmalıklara düşen, kitap kapaklarına, köşe başlarına, ev içlerine umulmadık zevksizlikleri döşeyen bizleriz. Halk karagözü yapmış, biz o cıvık operetleri; halk Yemen türküsünü söylemiş, biz o yapışkan, o ağlamış şarkıları; halk alçakgönüllü ustalar yetiştirmiş, biz burnu kaf dağında üstatlar. (...) Gelin işlerimizi halkçı gibi değil, düpedüz halk gibi yapalım. Halkın sözde istediğini değil, kendi aklımızın erdiğini, gönlümüzün dilediğini söyleyelim. Zevksizliklerimizin sorumluluğunu halka değil kendimize yükleyelim. Halk öyle istiyor diye kimimiz kısık idare lambasına dönmüş, kimimiz çığırtkan renklere boyanmışız. Halka inmeği bırakıp kendimizi aşmağa bakalım. Yoksa halimiz çocuk şiiri yazmakta inadedenlerin haline döner. Hani birtakım hevesliler vardır, sözde çocuğun dünyasına inip çocukça şiirler yazarlar; yazdıklarını ne kendileri ciddiye alır, ne biz ne de çocuklar. (...)"

Mavi ve Kara, halk ve Anadolu kavramları çevresinde, dil, düşünce özgürlüğü, demokrasi, dostluk, bilim, politika, ilericilik gericilik, din, kuşku, eğitim, devlet, sanat, Köy Enstitüleri konularına uzanır; *Bizim Anadolu* yazı-

sıyla başlayan kitap, *İlyada ve Anadolu* yazısıyla biter: Anadolu'nun yazgısıyla Troya'nın yazgısı arasında koşutluklar bulduğu denemeyle. Ve bütün bu yazılar boyunca Eyuboğlu'nun hiçbir zaman halka, köylülere düşkün bir aydının kolayca kapılabileceği bir "popülizm"e kapılmadığını, diyelim halk yazını erdemlerine övgüler döktürüp çağdaş yazına dudak büktüğünü görmeyiz; olsa olsa isteyerek anlaşılmaz olmayı amaçlayanlara, daha doğrusu kapalılığı bir seçkinlik gereği gibi görenlere çatar ara sıra. Çoğunluğu yazınsal olan göndermeleri hep üst düzeylerde dolaşır. Çevirilerinden de bellidir: her zaman iyi yazına, büyük yapıtlara, klasiklere yönelmiş bir aydındır o. Homeros, Dante, Montaigne, Cervantes, Shakespeare, Flaubert, Melville, Prévert, Eluard, Lorca... Liste uzayıp gider. Bizde de iyiyi, doğruyu seçmiştir her zaman: Nâzım'ı, *Garip* ozanlarını, Sait Faik'i sever. *Yaprak* dergisinin çıkarılmasına, *Batıdan Şiirler*'in hazırlanmasına büyük katkıda bulunur. Ellili yıllarda takma bir adla Nâzım'ın şiirlerini, altmışlarda Melih Cevdet Anday'ın onca "avant-garde" yapıtı *Kolları Bağlı Odysseus*'u Fransızca'ya çevirir (ünlü bir Fransız ozanının elden geçirmesiyle yayımlanan bu kitap Fransızca'ya yapılmış en iyi Türkçe şiir çevirilerinden biridir). Bu son örnekte de görüldüğü gibi, halk sanatı beğenisine takılıp kalmış bir aydın değildir o. Düpedüz çağdaş, ileri, öncü işlere arka çıkan biridir.

Mavi ve Kara'nın şaşırtıcı yanlarından biri de Atatürk ve İnönü'yle ilgili değerlendirmeleridir. Özellikle bir halk kahramanı gibi gördüğü Atatürk'e büyük hayranlık duyar Eyuboğlu. Şu satırlar, o yıllarda Türkiye İşçi Partisi'ne oy verdiğini açıkça yazan bir aydının Atatürk'le Anadolu halkının ilişkisine ne denli incelikli bir noktadan baktığını gösterir:

> *"Atatürk'ün en güzel resimleri, onu halkın arasında gösterenleridir. Atatürk halka ne saygılı, halk ona candan, ne umutla bakar bu resimlerde. Bir tanesi (nedense hiç çoğaltılmayan bir tanesi) hiç aklımdan çıkmaz. Mustafa Kemal kalpağı ve alıcı kuş bakışlarıyla devecilerin ortasında bir çuvala oturmuş. Çevresinde iki deve başı ve develer kadar yorgun ve sabırlı insan başları. Ne Mustafa Kemal talkın verir gibidir, ne halk hoca dinler gibi. Hem sıcak, hem vakur bir karşılaşmadır bu. Ne baş ayakları küçümsemekte ne ayaklar başı yadırgamaktadır. Anadolunun tarihinde böyle bir sahnenin eşini zor bulursunuz. Yeni Türkiye'nin kaderi bu sahnenin unutulup unutulmamasına bağlıdır."*

Bütün bunlar, bir yurda –Anadolu'ya– tüm tarihsel serüveninin heyeca-

nını içinde duyarak, tutkuyla bağlanan ve bu yurt halkında, toprağın ve tarihin somut sahibi ve kalıtçısını, daha da önemlisi kendi ırasını, kendi "natura"sını bulan, "buralı" bir aydının portresini çizer önümüzde. Dünya kültür tarihine Anadolu'dan ve içinden olmayı seçtiği Anadolu köylüsünün gözüyle, ama en ileri çağdaş birikimlerin, deneyimlerin süzgecinden bakabilen, yerelle evrensel arasında var olduğu savlanan ilişkiyi somut, özverili, heyecan verici biçimde kurabilmiş bir bilge. Yineliyorum: çağdaş bir yalvaç belki de. Parayla sanatın ilişkisi üstünde duran ve kitaba adını veren olağanüstü güzellikteki *Mavi ve Kara* adlı denemesini "her insanın tanrı olduğu anlar vardır" sözleriyle bitirmiş. Ne yalan söyleyeyim, bana da hep bir tür tanrısallığı anımsatmıştır Sabahattin Eyuboğlu'nun yüzünden eksik olmayan o derin gülüş. Düşüncelerine tanık gösterdiği "topraklarımızdan birer birer başkaldıran Eti tanrılarının" yüzlerindekine benzer, onca buralı gülümseme.

Ayvalık, Ağustos 99

Yabancılığa Davet

RONİ MARGULİES

Eski yerel ve ulusal içekapanıklığın ve kendi kendine yeterliliğin yerini, çok yönlü ilişkiler ve ulusların evrensel karşılıklı bağımlılığı almaktadır; üstelik yalnızca maddi üretimde değil, düşünsel üretimde de. Tek tek ulusların yarattığı düşünsel ürünler herkesin ortak malı olmaktadır. Ulusal tekyanlılık ve darkafalılık her geçen gün biraz daha olanaksızlaşmakta ve çeşitli ulusal ve yerel edebiyatlardan bir dünya edebiyatı doğmaktadır.

Komünist Manifesto

Hayatımda hiç yerli olmadım; nasıl bir şeydir, bilmem. Kestirebildiğim kadarıyla, iyi bir şey olmadığını tahmin ediyorum. Yabancılığı ise iyi bilirim.

On sekizinci yılımdan dört ay almışken, 1972 Eylülü'nde okumak üzere İngiltere'ye doğru yola çıktım. Her anlamıyla yabancı olacaktım elbet İngiltere'de, öyle oldum. Aradan yirmi yedi yıl geçti, hâlâ da öyleyim. Ama İngiltere'ye gitmeden önce de yabancıydım. Daha ilginç olan yabancılığım da odur.

İlginçtir Türkiye'de Yahudi olmak. Her yerde, her azınlık, çoğunluk tarafından yekpare bir kitle olarak görülür, hepsi aynı özellikleri paylaşırmış gibi. Hiçbir insan kitlesi yekpare değildir oysa. İstanbul Yahudileri de öyle. Hiçbir genelleme yapmak istemem; kendini Türk hisseden Yahudiler, az da

olsa, vardır kuşkusuz. Büyük çoğunluğu ise kendilerini Yahudi hissettikleri için Türk hissetmez. Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana "Vatandaş Türkçe konuş" dendikçe, "Siz Kızılay'a niye yeterince yardımda bulunmuyorsunuz?" dendikçe, Türkçe konuşur, Kızılay'a daha çok yardımda bulunur ve kendilerini daha da az Türk hissederler. Resmi politikalarla Türkleştirilmeye çalışılan tüm azınlıklar gibi Yahudiler de bu politikalar karşısında kendi kimliklerine daha da sıkı sarılırlar. Aralarında Türkleşmek gereğine gerçekten inananlar, uzun çabalardan sonra bunun aslında mümkün olmadığını görür ve teslim olur: Paradoksal bir şekilde, devlet ve toplum onları hem Türkleştirmek istemekte, hem de "yabancı bir unsur" olarak görmeyi ve dışlamayı sürdürmektedir çünkü.

Yahudiler Türkiye'de yabancıdır. Bu yabancılık, İspanya'da engizisyonlardan kaçan Yahudilerin Osmanlı topraklarına gelişinin beş yüzüncü yılı kutlamalarında, hem Türkiye devletinin hem Yahudi toplumunun sözcülerinin farkına bile varmadan benimsediği "ev sahibi/misafir" söyleminde belki de en açık ifadesini buldu. "Misafir", ziyaretini beş yüz yıl gibi kibarlığa sığmayan ölçülerde uzatmış da olsa, eninde sonunda gidecektir, evin yabancısıdır. Türkiye toplumu en genel anlamıyla çok daha liberal, daha hoşgörülü, daha laik bir toplum olana kadar da yabancı kalacaktır Yahudiler. Irkçılık hemen her zaman kendi karşıtını yaratır. Irkçılığa maruz kalanlar bir savunma mekanizması olarak hemen her zaman kendi, ayrı kimliklerini daha sıkıca benimserler.

İnsan grupları yekpare olmadığı için, her Yahudi yabancılığını, bazı ortak paydalar dışında, farklı bir şekilde yaşar. Sınıf kökeni, mali durumu, eğitim düzeyi, yaşadığı yer her Yahudinin yabancılığını farklılaştırır. Ben kendimden söz edeyim.

Benim vatanım İstanbul, anadilim Türkçedir. Dolayısıyla, ben kendimi İstanbul'da yabancı hissetmem elbet. İnsanın hayatında bir açıdan en önemli günler olan, yaşlandıkça daha da önem kazanan günler, okul günleri, ilk aşk günleri, ilk dostluk, ilk içki, ilk hayal kırıklığı günleri, tüm önemli ilklerin günleri İstanbul'da geçti benim için. O da değişti, ben de değiştim, ama birlikte yaşadığımız günler değişemez. Ben İstanbul'da kendimi yabancı hissedemem.

Ama yabancı olarak *görüldüğümü* biliyorum. Bunu belgelemek kolay değil, anlatmak bile çok zor. Bugüne kıyasla çok daha kozmopolit olan 1960'lar İstanbulu'nun en kozmopolit mahallelerinde büyüdüğüm için, ırk-

lar, diller, etnik gruplar iç içeydi çocukluğumda. Evde annemle babam birbirleriyle Fransızca, benimle Türkçe konuşurlardı, anneannemle dedem İspanyolca, büyükbabamla babaannem Rusça, Yeşilköy'deki bazı arkadaşlarım kendi aralarında Ermenice, bazıları Rumca konuşurdu. Orta okula başlamamla birlikte İngilizce öğrenmeye başladım. (Ne kadar çok dilde ona kadar saymayı ve küfür etmeyi bildiğime bugün bile şaşarım bazen). Okul arkadaşlarımın isimleri Loris Bedrosyan'dan Oton İskarpatiyati'ye kadar uzanan, bu arada elbet Mustafa Öztürk'ü de kapsayan bir yelpaze oluştururdu.

Böylesine bir etnik karmaşa ortamında, kimin ne olduğu hiç önemli değilken, epey ileri bir yaşıma kadar ırkçılıkla hiç karşılaşmadım. Daha sonraları, hayatım Maçka'dan ve Yeşilköy'den daha geniş bir alana yayılmaya başladığında, genellikle ırkçılık olduğunun bilincinde bile olmayan bir ırkçılık çıkmaya başladı karşıma. "Tebrik ederim, ne kadar iyi Türkçe konuşuyorsunuz, ne zaman öğrendiniz?" sorusuna "Teşekkür ederim, 1955'te öğrenmeye başladım" cevabını verdim. "İyi biliyorsunuz buraları, ne kadar zamandır İstanbul'da yaşıyorsunuz?" diye sorulduğunda, Vali Konağı Caddesi'nde Pakize Tarzı Kliniği'nde doğmuş ve o güne kadar İstanbul dışında hiçbir şehir görmemiş olan ben, "Vallahi, epey oldu, ailem engizisyonlardan kaçıp gelmiş buralara" dedim.

Bazen yakın değil ama uzak arkadaşlarım çekingen gözlerle bana bakıp, benden anlayış ve hatta teyid bekleyip, benim elbet farklı olduğumu ima edip Yahudilerin para hırsından söz ettiklerinde, para kazanma özürlü olan ben "şimdi anasına küfür etsem gereksiz ölçüde fevri bir davranış olacak" diye düşünüp konuyu değiştirdim. Daha sonraki yıllarda, kendini solcu zanneden "arkadaş"larım gözlerinde yine "anlarsın ya, ben ırkçı değilim" ifadesiyle bana bakarak bir başkası hakkında "korkak Yahudi" ifadesini kullandıklarında, analarına küfrettiğimde yüzlerindeki şaşkınlık ifadesini şaşkınlıkla izledim.

Bütün bunlar önemli bir yer işgal etmedi hayatımda. Çünkü ırkçılığın ırkçılığa maruz kalan bireyin üzerindeki etkisi sınıf kökenine bağlı olarak farklı oluyor. Irkçılık benim hayatımı maddi olarak etkilemedi. İş aramaya çıkmadım hiç Türkiye'de (ilk tepkisi "Yahudiler zengindir, iş aramaya çıkmazlar ki" olanlarınızı yeniden düşünmeye davet edebilir miyim?). Varlık vergisi döneminde yaşamadım (ırk temelinde kesilen bir vergi karşısında Ferit Melen, Yaşar Nabi Nayır, Zekeriya Sertel ve daha nice "aydın" gibi "Yahudiler yüzyıllardır bu memleketin kanını emiyor, şimdi birazını geri öde-

melerinde ne yanlış var" diyenleriniz var mı?). Türkiye'de bir devlet dairesinde çalışmak, milletvekili veya general olmak gibi bir amacım hiç olmadı ("Yahudiler böyle işler yapmaz ki, hepsi patrondur" diye düşünüverenler parmak kaldırsın).

Kısacası, ekonomik olarak etkilemedi beni ırkçılık. Sadece, yabancı olduğumu hep bilmemi sağladı, "gerçek anlamda yerli" bir unsur olarak görülmediğimi unutmamamı sağladı. Yahudilerin büyük çoğunluğu açısından, bu yabancılık iki taraflı bir madalyon elbet. Toplum tarafından yerli olarak görülmeyenler toplumla kaynaşamaz, asimile olamaz, dolayısıyla gerçekten de bir anlamda "yabancı" olarak kalır.

Bizim eve girenlerin kapıda ayakkabılarını çıkarması gerekmezdi. Ben çocukluğumda radyoda tek bir türkü veya oyun havası dinlemiş değilim. Ramazan topunu beklemenin, şeker bayramında aile ziyaretlerinin heyecanını çocukluk arkadaşlarımla paylaşmadım; böyle bir heyecanın varlığını daha sonraları kitaplardan öğrendim. Yaşıtlarımla aramdaki böylesi ufak tefek farklılıkları alabildiğince çoğaltmak mümkün. Hepsi ufak tefek, ama toplandıkları zaman bir çocuğun kültürel oluşumunu belirleyen unsurlar. Bu kültürel yarı-farklılık, karşısında toplum düzeyinde küçümseyici, dışlayıcı veya ezici bir tavır, devlet düzeyinde ise kâh suçlayan kâh zorla asimile etmeye çalışan politikalar bulduğunda, yarı-farklılık içine kapanıp tam-farklılığa dönüşüyor.

Benim özel koşullarımda madalyonun arka yüzünde bir unsur daha vardı. Viyana Üniversitesi'ni yüksek mühendis olarak bitirdikten sonra bir süre Berlin'de yaşayan büyükbabam İstanbul'a 1925'te gelip yerleşmiş, 1948'de karısı ve iki çocuğuyla birlikte Türkiye vatandaşı olmuştu. Hem Polonyalı, hem Yahudi olarak Türkiye'de yabancı olması doğaldı kuşkusuz. Ama nasıl bir yabancı? Avrupa'nın hemen tüm dillerini konuşan, yüksek tahsil görmüş, keman çalan bir Orta Avrupa aydını. Ve böylesi bir Avrupalı o yıllarda (ve hatta bugün bile) Türkleri nasıl görürse, büyükbabam da öyle görürdü. Küçük görürdü kısacası. Geri, kültürsüz ve (coğrafi bir tanımlama değil, bir değer yargısı olarak) Doğulu bulurdu Türkleri. İstanbul'dan değil, Berlin'den bakar gibi görürdü Türkiye'yi. Bu bakışın en azından çocukluk ve ilkgençlik yıllarımda bana da sirayet etmemiş olması mümkün değil.

Büyükbabamın tavrı belli bir dönemde Türkiye'ye gelen belli bir insan için geçerli. Geçtiğimiz yüzyılda Rum ve Ermeni azınlıklara karşı verdikleri ticaret savaşında yenik düşen ve Osmanlı toplumunun genel fakirliğini, geri-

liğini paylaşan, çoğunluğu yirminci yüzyıl Avrupası'ndan değil yüzyıllar öncesinin Batı Akdeniz'inden gelen Türkiye Yahudilerinin hepsi için geçerli değil. Yine de, bilmem kaç nesildir Türkiyeli olan Sefarad Yahudileri arasında da benzer bir tavır gözlemleyebildiğimi sanıyorum. Anneannemle dedem kendi aralarında Ladino konuşurlar, bu dili konuşan bütün Yahudiler gibi Türklere "vedre" derlerdi. "Yeşil" demekmiş. Müslümanlığın renginden yola çıkan 'tarafsız' bir ifade diye düşünülebilir, ama sanmıyorum. Bir küçümseme de içeriyor.

Bu karşılıklı dışlama/Türkleştirme – küçümseme/Türkleşmeme sürecinde ben bugün tarafsız değilim. Yahudi bir ailenin oğlu olduğum için değil, komünist olduğum için tarafgirim. Azınlıklar baskı karşısında her zaman direnir, içine kapanır, çoğunluğa karşı kendini korumak için küçümseme gibi pasif yöntemlerden silahlı mücadele gibi daha aktif yöntemlere kadar çok çeşitli yollara başvurur. Soyut düzeyde hem dışlama hem küçümseme yanlış olabilir, ama ezenin yanlışıyla ezilenin yanlışı aynı kefeye konulamaz. Böylesi durumlarda ezilenden yana taraf olmak gerekir.

Ama gençliğimde taraf değildim. Türkler tarafından yabancı olarak görüldüğümü biliyordum, ama Yahudi toplumunun da bir parçası olmadım hiç. Yabancı görülmek karşısında, yukarıda sözünü ettiğim "kendi ayrı kimliğine daha sıkıca sarılmak" tepkisi geçerli değildi benim için. Belki ırkçılığın katmerli türüyle, insanı ekonomik olarak da ezen, hayatı yaşanmaz hale getiren, bazen de gerçekten yaşatmayan türüyle karşılaşmadığım için.

Erzincan'da 59. Topçu Er Eğitim Tugayı'nda askerlik yaparken Margulies adı hayretler uyandırırdı. İstanbul'da uyandırmazdı elbet, ama ismen tanıştırıldığım herkes bir Yahudi'yle tanıştığını bilirdi. Oysa, ben kendimi bir başkasına anlatacak olsam, sayacağım özellikler arasında Yahudilik olmazdı. Hâlâ da olmaz. Bir şeyleri yadsıdığımdan, yadsımak ihtiyacı duyduğumdan değil, önemli bulmadığımdan. Beni oluşturan özellikler arasında 64 kilo olmak ne kadar önemliyse, Yahudi olmak da aşağı yukarı o kadar önemli.

Türkiye Yahudi toplumunun bir dizi kurumu vardır: Okullar, dostluk yurdu, hayır kurumları, gazete, spor kulüpleri, hahambaşılık, ruhani ve cismani meclisler. Bunların çevresinde ve yanında, bunlarla ilişkili veya ilişkisiz gayri resmi 'yapı'lar vardır: Hiyerarşik ilişki ağları, arkadaş çevreleri, yardımlaşma ruhu, haberleşme/dedikodu mekanizmaları. Ben bunları şu son birkaç yılda siyasi nedenlerle ilgi duyup öğrendim. Gençliğimde bilmezdim. Hiçbiriyle hiçbir ilişkim olmadığı gibi, varlıklarından bile haberdar değildim.

Yahudi toplumunun bir parçası olmamak bilinçli bir karar değildi. Önce, babamla büyükbabamın dindar olmamaları önemli bir unsur olmuş olsa gerek. Çok genç yaşımda dinle ilgili her şeye olumsuz ve ilgisiz bir gözle bakmaya başladığım için, Yahudilik de ilgi alanım dışında kaldı sanıyorum. Büyükbabam, ailesinin önemli bir kısmını toplama kamplarında kaybeden bir kişiden bekleneceği üzere, Siyonistti. Ama bu konuyu anlamlı bir şekilde tartışabilecek yaşa geldiğimde, benim ırkçılığa karşı benimsediğim çözüm Siyonizm değil komünizm olmuş, büyükbabamın beni kendi görüşlerine kazanma şansı kalmamıştı. Kalsa da, hayatımda hiç görmediğim, coğrafi, dilsel, kültürel hiçbir ilişkim olmayan bir ülkeye sıcak bir ilgiyle bakmaya beni ikna edemeyecekti herhalde.

Evde yoğun bir Yahudilik havası esmediği için, Yahudi kültürüyle de tanışmadan büyüdüm. Büyükler Yahudiliğin "dinsel" değil, ama "geleneksel" gereklerini pek üzerinde durmadan, pek abartıya, merasime gerek duymadan yerine getirirlerdi. Örneğin, yılın belli bir günü ailecek babaannemlere gidildiğini, onun "gefültefiş" pişirdiğini, biz çocukların çok eğlendiğini hayal meyal hatırlıyorum. Bir Yahudi bayramıydı bu günler herhalde, ama ben ne o zaman bunun farkındaydım, ne de şimdi ne bayramı olduğunu biliyorum. Yahudi kültürünün diğer unsurları, kutsal günleri ve gelenekleriyle ilişkim de aşağı yukarı böyle. Her sonbahar annem telefon eder, yeni yılımı kutlar, ben "Bunadın mı yahu, Eylül ayındayız!" derim, karşılıklı gülüşürüz. Yahudi takviminde yılbaşının farklı olduğunu, beş binli yıllarda olduğumuzu biliyorum, fakat annem aramasa farkında bile olmayacağım.

Yahudi toplumunun kurumları ve kültürüyle ilişkim olmadığı gibi, ilk ve ortaokul yıllarındaki Yahudi arkadaşlarımın büyük çoğunluğuyla da liseye başladığım yıllarda yollarımız ayrıldı. Böylece, Türkiye Yahudiliğiyle aramdaki en somut bağ, en azından dedikodu düzeyinde toplumun içinden haber almamı sağlayabilecek bağ da kopmuş oldu.

Türkiye'nin de, Türkiye Yahudi toplumunun da yerlisi olmadığıma göre, ben neyim? Nerenin yerlisiyim? Bu soruyu yanıtlamak ihtiyacını hayatımda hiç duymadım. Dahası, böyle bir soru, birkaç yıl önce yaptığımız bir söyleşi sırasında bir gazeteci "Peki, bir Yahudi şair olarak..." diyene kadar aklıma bile gelmemişti. "Bir dakika", dedim, "ben 'Yahudi şair' değilim ki, şiirimde Yahudilik yoktur ki" "O zaman", dedi gazeteci, "Türk şairi mi diyelim?" Düşündüm, onu da kuşkulu buldum.

"Nereliyim?" sorusunu kendi hayatım hiç gündemime getirmedi. "Nere-

de yaşasam?" "Ne okusam?", "Hangi partiye katılsam?" gibi soruları hayat getirip koydu önüme. "Nereliyim?" sorusu ise hayatımı sürdürmek için yanıtlanması gerekli bir soru olmadı hiç. Başkaları dayattı hep bu soruyu: Türkiye'de ve İngiltere'de birileriyle tanıştırıldığımda, vize kuyruklarında, hava meydanlarında. En güzeli de, Anadolu'nun ücra bir köşesinde arama yapan jandarma erinin, elindeki Türkiye Cumhuriyeti nüfus kâğıdındaki ismimi okuduktan sonra bana bakıp "Siz nerelisiniz?" demesi oldu. Ben ise hep direndim bu soruya karşı. Çok ısrar edilirse, sopa zoruyla, belki "İstanbulluyum" derim. O kadar.

Hiçbir yerin yerlisi olmamanın avantajlı bir konum olduğunu düşünüyorum ayrıca. Yerlilik, feodal ortaçağ köyünün dünyadan kopukluğunu, en yakın köy ile bile ilişkisizliğini yansıtır. Maddi koşullardan kaynaklanan bu kopukluk, bu çaresiz yerlilik övünç vesilesi değildi o zaman. Daha sonra, burjuvazinin uluslar ve ulus devletler yaratmaya başlamasıyla, bu sürecin gerektirdiği "İngiliz öğün güven", "Fransızım, doğruyum, çalışkanım", "Ne mutlu Türküm diyene" ideolojisinin yaratılmasıyla, coğrafi, kültürel, etnik yerlilik meziyet oldu. Milliyetçilikle yerliliği karıştırıyor değilim, ama ikisi arasındaki çok yakın ilişkiyi, mantıksal akrabalığı vurgulamaya çalışıyorum.

Her yerlilik, habis olmaktan en uzak, en yumuşak, en insancıl türleri dahil, kendini ayırdetmeyi, dünyanın geri kalanını dışlamayı getirir beraberinde. Ve tüm aksine iddialara rağmen, dünyanın geri kalanından üstün olma iddiasını taşır içinde. En azından, bu iddiaya kapıyı açık bırakır. Her yerlilik tasnif eder, böler, ayırdeder, dışlar ve fakirleştirir.

Oysa, bir yandan coğrafi, etnik, ulusal yerlilikler tarihe karşı kanlı bir direniş sürdürürken, bir yandan tarih, dünya kapitalizminin tarihi, hepimizin tarihi, yerlilerin gözünün yaşına hiç bakmadan tek bir dünya ve tek bir dünya kültürü yaratıyor. Bazı yerlilikler silinip gidiyor, ama ortaya çıkan dünya kültürü tüm yerliliklerin karşılıklı etkileşiminden, bileşiminden oluşuyor. Çok da uzak olmayan bir gün, dünya yerliliğinden başka bir yerliliğin zaten kalmayacağından hiç kuşkum yok.

Ben, pek de elimde olmayan nedenlerle, hiç yerli olmadım. Hep kozmopolit oldum. Önceleri ister istemez, sonra seve seve. Halimden memnunum. Hepinizin bizim yurda göç edeceği günü sabırla bekliyorum.

Modern Çağda İnsanın Toplumsal Kimlik Üçgeni

OĞUZ DEMİRALP

Yerlilik, ulusallık, gelenek...

Bu üç kavramın en yoğun biçimde tartışıldığı ülkelerden biri herhalde Türkiye'dir. O kadar ki, birinci kavramın, yani yerliliğin anlam yükünü başka bir dile aktarmak, Türkçe "yerli" kavramına tam denk düşecek sözcükleri örneğin Fransızcada ya da İngilizcede bulmak güçtür. Türkçedeki "yerli" sözcüğü kendini yenileyen bir dilin, yenilenen bir ulusun özgün kimliğini kurma, kanıtlama, koruma kaygılarıyla yüklüdür. Ünlü "yerli malı" deyimi salt bir malın yapıldığı yeri göstermek için değil, bir ülkenin iktisadi alanda varolduğunu, başka ülkelere el açmadan, kendi gereksinimini kendisi üreterek yaşama kavgasını imlemek için kullanılmış bir kavramdır. "Yerli" sıfatı yalnızca iktisatta değil, kullanıldığı öbür alanlarda da aynı anlamları taşımıştır. Diyelim "yerli kültür" kavramı. Salt o yere ait olanı, başka herhangi bir yerde görülemeyecek, üretilemeyecek olanı imler yerli sıfatı. Yabancıya, özellikle Batı'ya karşı(t) olarak kullanılmıştır. Yeni bir ulusun yabancıya, özellikle daha güçlü olduğu varsayılan Batı'ya karşı "ben de varım, hatta senin kadar varım" savı yüklüdür bu sözcükte. Aslında Batı ulusları da bir bakıma geçmişlerdir bu evreden. Her ulus kendine ait olanı öbürlerine karşı korumaya, yüceltmeye çalışmıştır. Ancak bu çabalar "yerli"den çok ulusal sıfatı içinde anlatılmıştır. Yabancı sıfatı da Batı uluslarının birbirine karşı, bizim Batı'ya yaptığımız gibi kullanılmış değildir. Dolayısıyla yerli sıfatı, bir anlamda ulusallığın yabancıya karşı korunma gereksiniminin dışavurumudur.

Elbette, salt o yere ait olanı anlatmak için bir de "yerel" kavramı bulunmaktadır. Ancak bu kavram aynı ölçüde gelişmemiştir. Çünkü aynı ülkenin

içinde bir yeri imler. "Yerli" sözcüğünde ise başka ülkelerden ayrı olarak, bir bütün olarak ülke anlatılmaktadır. Salt o ülkeye ait olan kastedilmektedir. Yerel sözcüğü ancak ülkenin bütünselliği kesinleşip ülke içindeki ayrımlılıkların değerlendirilmeye başlandığı aşamadan sonra ön plana çıkan bir kavramdır. Dolayısıyla yerli sözcüğünün hem yerele göre önceliği hem de ülkesel, daha doğrusu ulusal kaplamı vardır. Bu yananlamıyla da yeni bir ulusun kimliğinin pekişmesine katkı amacı taşımaktadır. Fransızca ya da İngilizcede bugün oldukça nötr nitelikte görülebilecek bir sözcük bizim dilimizde özellikle Cumhuriyet'in ilk döneminde duygu ve tutkuya bürünmüştür.

Aslında yalnızca "yerli" değil, yazımızın başlığındaki öbür iki sözcük de başka kültürlerde değişik yananlamlar ya da vurgular taşımaktadır. Bizim için ulusal sözcüğü de yoğun duygularla yüklüdür. Burada söz konusu deyimlerin Batı'da kullanılışıyla Batı dışı ülkelerde kullanılışı arasındaki ayrımı anımsamak yerinde olacaktır. Batı deyince daha çok Batı Avrupa'yı kastediyorum. Batı kavramı Kuzey Amerika, Avustralya, Yeni Zelanda'yı da kapsamaktadır elbette. Ancak bu ülkeler geniş tarih görüngesi içinde Batı Avrupa'nın başka kıtalara taşması, uzantısıdırlar. "Yerli" halklarla kaynaşarak değil, yerli olanı yenerek, yerine Batı Avrupa'dan getirileni koyarak oluşmuşlardır. Bu ülkelerin kimliğine yerli halkların katkısı folklorik düzeydedir.

"Ulus" kavramı modern çağda belki de en önemli kavramdır. Çünkü ortaçağdan bu yana insanlığın evrimi insanların, toplumların uluslar halinde örgütlenmesi yönünde olmuştur. Ulus önce Batı Avrupa'da oluşmuş, zamanla öbür bölgelere halka halka yayılmıştır; bir toplumsal örgütlenme modelidir. Elbette büyük ölçüde devlet kavramıyla iç içe gelişmiştir. Böylece ulus-devlet modern çağda toplumların yaşama alanı olmuştur. Basit bir deyişle, her ulusun bir devleti olması, bu devletlerin birbirine eşit sayılması modern çağda dünya düzeninin temel kuralı varsayılagelmiştir.

Gelgelelim, ulus kavramının tanımı üzerinde evrensel bir uzlaşma olduğunu öne sürmek pek güçtür. Kimine göre ulus kan birliği gerektirir. Kimine göreyse aynı devletin topraklarında doğmuş ya da yaşıyor olmak yeterlidir. Kimi, dil birliğini olmazsa olmaz koşul sayar. Bazı ülkelerde de bu ikinci plana itilir. Kimi ülkede din birliği hiç önem taşımaz. Kimi ülkede de vatandaşlığa alınma işlemi din değiştirmeyle birlikte yapılır. Anlayışlar, uygulamalar çeşitlidir. Ancak, değişik tanımlamalarının yan yana getirildiğinde birbirini tamamladığını söylemek, çok genel ve kaba hatlı bir tanım ortaya çıkabileceğini öne sürmek yanlış olmayabilir. Örneğin, Ernest Renan'a göre

ulus, "bir ruh, bir tinsel ilke"dir. Söz konusu ilkenin bir geçmişe, öteki bugüne dönük iki yüzü vardır. Geçmişle ilgili olanı "zengin bir anımsamalar kalıtına ortaklaşa sahip olunması, çıkılması"dır. Bugünle ilgili yüzü ise "ortak yaşama isteği, toplumu bir arada tutan bu kalıtı değerlendirmeyi sürdürme istemi"dir. Max Weber'e göreyse, "ulus, kendini kendine ait bir devlet yoluyla dışa vuran bir duygu topluluğudur; dolayısıyla ulus kendi devletini üretmeye yönelen bir topluluktur." Dominique Schnapper, "modern toplumların özgül yönlerinden biri" olarak "sosyal ilişkinin önce ulusal ilişki olmasını" gösterir. Karl W. Deutsch'a gelince, ulusun kendi deyimiyle işlevsel bir tanımını geliştirmeye çalışmıştır. Yaşama alışkanlıkları, iletişim olanakları birbirini tamamlayan, bir yaşamsal iletişim ağının birbirine içten bağladığı insan gruplarının toplamına ulus demek eğilimindedir Deutsch. Bu tür birlikteliğin "milliyet" olarak anılan gruplarda da bulunduğunu düşünerek, "milliyetlerin emellerini destekleyecek güce iyelenmeleri halinde ulusa dönüştüklerini", bir devlet mekanizması ele geçirmeleri ya da oluşturmalarıyla da ulus-devletlerin ortaya çıktığını söyler.

Renan, ulusun ne öncesiz ne de sonrasız bir toplum biçimi olduğunu vurgular: "Başladılar. Sona ereceklerdir. Herhalde onların yerini bir Avrupa Konfederasyonu alacak" der. Avrupa açısından bir yaklaşımdır bu. Avrupa Birliği'nin tarihi Renan'ın öngörüsünün doğru olup olmadığını gösterecektir. Bu aşamada ulus, insan topluluklarının temel örgütlenme ve birliktelik biçimi olmayı sürdürmektedir. Ulusallık ise, kendine ulus diyebilen topluluğun salt kendine ait olanı nitelemek için kullandığı sıfattır. Bir anlamda ayırıcı kimlik kartıdır.

Batı'da bu kartın geliştirilerek kullanılması bence Luther ile başlamış, İkinci Dünya Savaş'ından sonra ortak Avrupa kurulmaya girişilinceye değin ulus(allık)lar arasında kıyasıya rekabet, çatışma yaşanmıştır. Aslında temel özellikleri bakımından birbirine benzeyen bu kimlikler rekabetlerini Avrupa dışına da taşımışlar, siyasal sömürgelere ya da Edward Said'in üzerinde durduğu kültürel "imperium"lar oluşturmuşlardır. Başka bir deyişle, güçlü Batı ulusları dünyanın öbür bölgelerine hem Batı'yı hem de bu Batı içinde kendi ulusalıklarını ya da kendi ulusallıkları açısından Batı'yı götürmüşlerdir.

Kabaca söylemeyi sürdürelim: Batı'nın baskınına uğrayan ülkeler ya da halklar kendilerini kurtarmak için uluslaşma ve ulus-devlet kurma yolunu seçmişlerdir. Başka bir deyişle, Batı'nın getirdiği ulus modelini benimsemiş, bu modeli hem onları Batı'yla eşit kılacak hem de Batı'ya karşı koruyacak

yapı olarak görmüşlerdir. (Ulus modelini kabul etmekle bir bakıma bütün dünya Batılılaşma sürecine girmiştir.) Dolayısıyla Batı dışı bölgelerde ulus halinde örgütlenme ya da yaşamaya geçiş, büyük ölçüde, iç dinamiklerin bir doğurgusu değil, Batı'ya tepkinin, Batı'ya karşı ayakta kalma refleksinin bir verimi olmuştur. Öte yandan, Batı dışında birçok ülkede uluslaşma süreci önder bir grubun bağımsızlık savaşımı verip devlet kurmasından sonra sonuçlanmış ya da gerçekleşmiştir. Birçok uzman bu olguyu, Batı'daki evrimin tam karşıtı olarak, "milletin devleti" değil, "devletin milleti" üretmesi olarak betimler. Böyle bir sürecin doğal olarak geldiği yer ise "eski" ile "yeni" olanlar, "yerli" ile "yabancı" olanlar arasındaki çekişmeler ve bunların doğurduğu kimlik bunalımıdır. İşte Batı dışındaki ulusallık kavramının temel ayrımı buradadır. Ulusallık, ulusallık anlayışının geldiği yere karşı direniş anlamı yüklenmektedir.

Elbette, bu kertede, Batı dışı ülkelerde ulusallık kavramına tek bir anlam yüklenmediğini, kimlik bunalımının bir yönünün de bu kavram üzerindeki anlayış farklılıklarından doğduğunu söylemek de gerekir. Burada belki iki ana yaklaşımdan söz edilebilir. Biri, Carter V. Findley'in *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da* kitabında (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999) belirttiği gibi, "modern ama Batılı olmayan bir ulusal kültür yaratmak" amacını taşıdığını öne süren anlayıştır. Bu anlayış, Batı uygarlığının yeryüzünün tümüne uymadığı, dolayısıyla Batı dışındaki ülkelere dayatılmaması, zorla uygulanmaması gerektiği, bu ülkelerin bazen Batı'nınkinden çok daha eskilere de dayanan uygarlıklara sahip olduğu, bu uygarlıkların korunup geliştirilmesi gerektiği, Batı'nın teknik ve teknolojisinin de ancak bu amaçla kullanılabileceği savından hareket ederler. Bunlara göre, insanlığın birden çok uygarlığı vardır. İlerleme denilen evrim de salt teknolojiktir. Bu çizgide olanların çoğu, Batı'nın maddiyatta ileri olduğunu, ancak kendi uygarlıklarının da maneviyat alanında ağır bastığını, dolayısıyla Batı'nın teknolojisiyle kendi öz benliklerini basit bir toplama işleminde bir araya getirerek sorunlara çare bulunabileceğini, natura bakımından hiç değişmeden Batı ile aşık atılabilecek hale gelinebileceğini öne sürerler. Bu tür düşünenler için ulusallık özellikle eskiye ait olan düşünce, davranış ve yönetim biçimlerinin katı bir savunması haline gelebilir. Bu çizgide olanlar, Batı uygarlığının, özne olarak insan ile nesne olarak dünya arasında bütünüyle değişik ve insan ruhunun, kafa yapısının bütün yönlerini etkileyen bir denklem olduğunu görmezlikten gelmeyi yeğlerler.

Elbette, bu çizgide biraz insaflı olup "Batı'dan yalnızca işimize geleni, ulusal benliğimize uygun olanı alalım" diyenler vardır. Buradaki sorun ise ulusal benliğin nasıl, neye, kime göre tanımlanacağı, Batı'dan geleni eleme, ayıklama işlemini kimin yapacağıdır. Bu çizginin ağır bastığı ülkelerde siyasal iktidar kendi ulusallık anlayışı adına kültür ve sosyal yaşam alanlarında sansürcü, giderek baskıcı bir düzen kurabilir.

İkinci anlayışta ise, bizim yerli deyimimizle söyleyelim, çağdaş bir ulusal kültür yaratmak amacı ağır basar. Batılı uluslara eşit, ancak onlar kadar egemen bir ulus geliştirilmek istenir. Bu anlayış için uygarlık aslında tektir. Nehru'nun dediği gibi, "zaman içinde trafik tek yönlüdür" Bütün ulusların bu uygarlık evrimine katılmaları yalnızca teknolojik alanda alıntı yapmakla olmaz. Başat değerleri de benimsemek gerekir. Bir örnek vermek gerekirse, çalışkanlık Batı'nın erdemler skalasına Calvin ile birlikte girmiştir. Birçok Batı dışı ülkede bu kavramın doğması için 20. yüzyıla dek beklenilmesi gerekmiştir. Ülkemizde de çalışkanlık deyiminin Osmanlı kültüründe karşılığı yoktur. Ancak, bugün hiç kimse bu değerin "ithal malı" olduğunu düşünmemekte, bu değer olmadan herhangi bir toplumun ilerleyebileceğini de öne sürmemektedir.

Bu çizgi için model Batı ulusçuluğudur. Bir Fransa, Almanya ya da İngiltere gibi olabilmek için aynı derecede kendine özgü, güçlü bir ulusal kimlik kurulması gerektiği düşünülür. Savaşım iki yönlüdür. Bu tür uluslar çoğunlukla Batılılara karşı bir kurtuluş kavgasının ürünü oldukları için kendi tanımladıkları bir ulusal kimliği Batı'nın yönlendirmesinden olabildiğince uzak tutmaya çalışırlar. Birçoğunda (yeniden) sömürge olma korkusu bilinçaltına yerleşmiştir. "Yerli" olanı var eder ve yabancıya karşı savunurlar. Bunlar çoğunlukla Batı'nın evriminin belirli bir aşamasına karşılık olan ulus anlayışını benimserler. Onu kalıcı hale getirmeye çalışırlar. Onlar bu çaba içinde iken Batı'da evrim sürmektedir. Ulusallık daha yumuşak, başka uluslarla karşılıklı bağımlılık yaratabilecek aşamaya gelmiştir. Batı'dan gelen her şeye düşman gibi bakılır, Batı toplumlarındaki değişimler anlaşılmaz, uluslar arasındaki bütünleşme hareketlerine uzak durulursa, Batı'da çoktan geçmişe mal olmuş görüşlere ulusallık adına takılınıp kalınır, ulus kavramı katılaşır ve ideolojik bir kilitlenme içine düşülebilir.

Ulusal kimlik oluşturmada savaşımın ikinci yönü ise ülke içinde eskiye karşı olunmasıdır. Ulusallığın en önemli sorunsalı da belki buradadır: Artık ulus adı altında örgütlenmiş olan halk topluluğu, yeni kimliğine eski kimli-

ğinden neyi, ne kadar alacaktır? "Tabula rasa" yöntemi seçildiği de olur. Eski yok sayılmasa da yadsınır. Her türlü eski geriye eşit sayılır. Yetkeci (otoriter) bir rejime dayanan toplumsal mühendislik yoluyla halka tepeden tırnağa yeni bir kimlik verilmeye çalışılır. Ancak ifrat ifrittir. Halkın yüzyıllardır süren yaşama alışkanlıkları, davranış, tepki biçimleri ortaklaşa (kolektif) bilinçaltına yerleşmiştir. Orada kapalı kalırlar. Ölmezler. Bilinci kemirerek, etkileyerek kötücül biçimde büyürler. Sonra bir bakarsınız, geriye itilen *(refoulé)* eski, bir bakıma yeninin can düşmanı bir canavar gibi geri gelmiştir. Yenileşme hareketlerinin karşısına akıldışı bir toplumsal muhalefet dikiliverir. Bu tür engellemelerle karşılaşmamanın yolu eskiyle eleştirel bir ilişki kurmak, eskiyi, geçmişi tarih içinde yerine oturtmaktır.

Bu bağlamda Şemseddin Sami'nin *Medeniyyet-i İslamiye* başlıklı çalışmasını (Remzi Demir'in hazırladığı yeni basım, Gündoğan Yayınları, 1996) anmak yerinde olacaktır. Şemseddin Sami uygarlığın yeryüzünde tek ve bütün insanlığa ait olduğu kanısındadır. Antikçağda Yunanlıların elinde olan uygarlık bayrağı daha sonra İslam medeniyetinin eline geçmiştir. Şimdi ise aynı bayrağı Batı taşımaktadır. Yazar, "İslamın çıkışından sonra, sekiz dokuz asır boyunca, medeniyet Müslümanlara mahsus ve münhasır idi" der. Daha sonra bu dönemin çeşitli nedenlerle kapandığı, uygarlığın Batı'ya geçtiğini anlatır. Dolayısıyla bir yanda Batı ya da Hıristiyan, öbür yanda İslam uygarlığı yoluyla olmuşken, bugün Batı yoluyla sürmektedir. Sami, uygarlık kavramına bu biçimde bakmakla nice Müslüman toplumundaki "biz-Batı" çatlağını, bunun yanı sıra ortalama Batılının zihninde yer etmiş "Müslümanlık uygarlığa karşıttır" biçimindeki önyargıyı aşmıştır.

Ne var ki, geçmişe, araya bu tür bir eleştirel uzaklık koyarak, ussal bir soğuklukla bakabilmek kolay değildir. Çünkü geçmişin bugüne yakın parçası Batı'nın saldırgan bir tavırla sağladığı üstünlükler, yengilerle, Batı dışı toplum açısından da acısı ortaklaşa bilinçaltını sürekli sızlatan yenilgilerle örülmüştür. Uygarlığın Batı uygarlığı olduğunu kabul etmek, bir bakıma yenilgiyi de kabul etmek olarak algılanmaktadır. Bunu içine sindirebilmiş Batı dışı "ulus" pek azdır. Gel gör ki, Batı'ya en çok yaklaşmış olanlar da bunlardır.

Geçmişteki yenilgiyi içine sindiremeyenlerde, bugün de Batı'ya göre geride kalma söz konusu ise, güçlü düş kırıklığı *(frustration)* duyguları gelişebilir. Bunu aşmak için çoğu zaman çocuksu boyutlar taşıyan bir geçmiş yüceltmeciliğine girişilir. Geçmişte Batı'ya karşı kazanılmış utkular, karşılaştırmalı

üstünlükler hamasi bir üslupla vurgulanır. Bugün de herhangi bir yarışmalı alanda Batı'ya karşı biraz başarı sağlansa, bu, aynı hamasi üslupla kutlanır. Öte yandan Batı'nın ırkçılığı sık sık ön plana çıkarılarak, Batı uygarlığının içi çürük olduğu telkin edilmeye çalışılır. Aslında hastalığa deva olmayan ama kolektif bilinçaltını geçici olarak rahatlatan, sancıyı geçici olarak dindiren bir kendi kendini kandırma işlemidir bu. Türkçesiyle, züğürt tesellisidir. Mary Matossian, yukarıda saydığımız anlayışların, daha doğrusu arayışların tümünü "Gecikmiş Gelişme İdeolojileri" olarak anar. Geride ya da arkada kalmışlık duygusu çok güçlüdür. Bilinçaltına saplı bir bıçak gibidir. Yerli geçmiş Batı'nınkinden daha anlı şanlı görülse de bugün Batı'da aynı şiddette deprem olursa can ve mal yitiminin daha az olacağını herkes iyi bilir.

Bu düşünceler karşısında, bir toplumun kendi geçmişiyle kurduğu ilişkinin ulusal kimliğinin sağlığı ve dengesi bakımından belirleyici önem taşıdığı öne sürülebilir. Gelenek kavramı da burada girer işin içine; TDK'nin 1969 Türkçe Sözlüğü'nde ilginç bir tanımı var bu kavramın: "Eski çağlardan beri yerleşmiş olup kuşaktan kuşağa geçerek gelen ve topluluğun üyeleri arasında ortak ve özel bir ruh ve dolayısıyla sağlam bir bağ meydana getiren her türlü alışkı." Bir örnekleme de eklenmiş bu tanıma: "Bir ulusu meydana getiren etkenlerden biri de gelenektir." Hiç kuşku yok ki, ulusal kimlik açısından kurucu bir öğedir gelenek. Ancak hangi geleneğin bu işlevi gördüğü ya da görmesi gerektiği sorunu var. Elbette ulusal kimliğin oturduğu ölçüde bu sorunu çözmek kolaylaşır. Ancak, ulusal kimliğin ne olduğu ya da nasıl olması gerektiği tartışmalıysa neyin gelenek olup olmadığı, hangi geleneğin ulusallığa katıldığı da tartışmalıdır. Dolayısıyla Batı dışı toplumlarda gelenek üzerine bitmez tükenmez bir tartışma sürmektedir.

Bu tartışma uluslaşma sürecine yeni girmiş toplumların geçmişleriyle ilişkileri ya da hesaplaşmaları bağlamında yer almaktadır. Özellikle değişimin yönetici kadrolarca başlatılarak halka öğretildiği ülkelerde geçen yoğun bir tartışmadır bu. Ülkeye getirilen yeni yönetim ve yaşama biçimlerine karşı çıkanların çoğu bunu gelenek ve görenek adına yaparlar. Ulus kavramını ve modelini kabul etseler de bunun uluslaşma evresinin çok öncesinde başlamış olan ve toplum arasında kök saldığı varsayılan gelenek ve göreneklere uygun olmasını isterler. Ulussallığın, ulusun öz benliğinin bu gelenek ve göreneklerde yaşadığını düşünürler. Ulus aşamasına geçişin gerektirdiği toplumsal mühendisliğe aslında karşı çıkmazlar. Toplumun geçmişe dönük biçimde yoğrulmasını isterler. Bunların karşısında, yenilik kavramını gelenekler pahası-

na öne çıkaranlar, halkın değişmesi için geleneklerin terk edilebileceğini savunurlar. Bizde Cumhuriyet'ten çok önce başlamış bir tartışmadır bu.

Aslında hiçbir gelenek, hiçbir görenek saltık, sonrasız, değişmez nitelikte değildir. Abdülaziz Bey *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri* başlıklı kitabında (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995 basımı) Osmanlı âdet ve törenlerinin zaman içinde değişikliğe uğradıklarını anlatır. Kabaca dört dönem belirler. Birinci dönem Osmanlı devletinin kuruluşundan İstanbul'un fethine değin uzanır. İkinci dönem fetih ve III. Ahmed'in saltanat yılları arasındadır. Üçüncü dönem ise III. Selim'in reform kıpırdanmalarına dek gelir. Dördüncü ve son dönem III. Selim ve özellikle II. Mahmud ile başlayan "alafrangalık" dönemidir. Abdülaziz Bey, gerçek Osmanlılık adına, alafrangalık döneminde oluşan değişikliklere karşı çıkar. Bunların Osmanlı kimliği üzerinde bozucu etki yaptığını ileri sürer. (20. yüzyılda da birçok kişi bu değişiklikler sonucunda ortaya çıkan 19. yüzyıl alışkanlıklarını, ne de olsa Osmanlı dönemine ait oldukları için gelenekçilik adına savunacaklardır.) Burada, Fredric Jameson'un Roland Barthes'tan kalkarak söylediği akla gelir: "Dizgenin (sistemin) içinde bulunan ve dizge tarafından programlanan değişim ritimleriyle bütün bir dizgenin yerine bir başkasını koyan değişimi birbirinden ayırmak gerekir." Abdülaziz Bey dizgenin değişiyor olmasına karşı çıkmıştır. Saptaması doğrudur Abdülaziz Bey'in. Değişim o denli köklüdür ki, gelenek ve görenekler kendiliklerinden değil, hızla, belki de zorla değişikliklere uğramaktan kaçamamaktadır. Gel gör ki, tarihin olağan akışı içinde gelenek ve görenekler toplumsal işlev gördükleri sürece yaşarlar ancak. Norbert Elias'ın kendi deyimiyle "moda sözcükler" için söylediği, gelenek/göreneklere de büyük ölçüde uygulanabilir: "Zamanın toplumsal yaşamına bağlı hiçbir işleve, hiçbir deneyime denk düşmediklerinde yavaş yavaş ölürler. Bazen yalnızca uykuya dalarlar ya da bazı yönleri uyur, yeni bir toplumsal durumun onlara yeni bir edimlilik (aktüalite) değeri sağlamasını beklerler." Bunun yanı sıra, yeni dizgelerin kendi geleneklerini yarattıklarını, giderek "icat ettiklerini" savlayanlar vardır. Eric Hobsbawm, *Geleneğin İcadı* kitabında, Fransa ve Almanya'da ulus-devletlerin kurulmasıyla birlikte devletin ve toplumsal yönetim aygıtlarının yeni gelenekleri nasıl "icat ettiklerini" incelemiştir. Ulusların kendilerini tarihin derinliklerinden gelen öncesiz-sonrasız varlıklar gibi sunmalarını da "icat edilmiş gelenek olarak ulus" deyimiyle eleştirmiştir. Bu icat edilmiş davranış biçimlerinin çoğu artık sorgulanması akla bile gelmeyen gelenekler olarak algılanmaktadır.

Aynı zamanda ulus-devlet çağı olan modern çağda insan tekinin yaşama ortamı yerlilik (yukarıda değindiğimiz üzere, bu kavram Batı dışı ülkelerde daha ağırlıklıdır), ulus ve gelenek kavramları arasındadır. Bir bakıma bu üç kavram insanın toplumsal kimlik üçgenidir. Elbette, Batı Avrupa'da "Avrupalılaşma" süreci bu kimliği değiştirmeye başlamıştır bile. Ayrıca, bir yandan bakıldıkta küreselleşme, öteki yandan da post-modern olarak görülen uluslararası bir sürecin de neler getireceği henüz belirsizdir. Jameson, "Toplumsal dizgemizin tümü, geçmişini elinde tutma yetisini yavaş yavaş yitirmeye başladı. Toplumsal dizgemizin tümü, sürekli bir şimdiki zamanda ve sürekli bir değişim içinde yaşamaya başladı" demekte ve bu gelişmelerin gelenekleri ortadan kaldırdığını söylemektedir. Batı kaynaklı bu gelişme süredursun, bizim taraflarda ulus-devlet, yerliliğiyle, gelenekleriyle hâlâ geçerli gerçektir.

Gelenek ve göreneklerin halkı birleştirerek, birbirine bağlayarak bir arada tuttuğu doğrudur. Ancak halk değiştikçe, halkın siyasal/ideolojik örgütlenmesi değiştikçe gelenekler de değişmektedir. Daha doğrusu, gelenek dediğimiz yerleşik davranış biçimleri, değişimin getirdiği ve gerektirdiği toplumsal mühendislik çalışmasıyla toplumsal hayatın doğal akışı arasındaki savaşıma konu olmaktadır. Hangi geleneğin ayakta kalacağı, hangisinin silinip gideceği yalnızca bilinçli seçimle değil koşullarca belirlenmektedir. Elbette her sürüp giden geleneğe ya da yeni geleneğe ölçüp biçmeden olumlu demek yanlıştır. Örneğin, Claude Farrère'in savına göre, bizim taraflarda Cengiz Han'dan bu yana süren bir gelenek vardır: Yasak kültürü. Davranışları, toplumu yasaklar yoluyla biçimlendirmek, yine Farrère'e göre, Cengiz Han'ın başlattığı bir yönetim geleneğiymiş. Farrère, "Yasak, bu bir uygarlıktır" *(Yassak, c'est une civilisation)* der. Elbette, bazı gelenekler, yaşama coğrafyası, yaşama biçimi bin kez değişse de, anlaşılan, bırakılamıyor. Bu örnekten ayrıca anlaşılıyor ki, geleneklerin sürmesi her zaman bilinç düzeyinde olmuyor (ya da bazı gelenekler, gelenek oldukları bilinmeden her dönemde yeni ve koşulların gereği bir bilinçli seçimmiş gibi piyasaya sürülüyor).

Ulusallığın tanımında geçmişle kurulan ilişkinin önemi büyük demiştik. Birçok kez yeni ulus yöneticilerinin, kendilerine göre, daha doğrusu o günkü ideolojik amaçlarına uygun biçimde, düşsel bir geçmiş yarattıkları görülmüştür. Muhalifler de tam tersi yönde bir düşsel geçmiş kurmuşlardır. Yenilikçiler geçmişi küçümserken, gelenekçiler abartmışlardır. Ölçüyü bulmak gerekir. Güçlü ve olgun uluslar, kendi geçmişleriyle eleştirel ilişki kurabilen-

lerdir. Böyle bir ilişki de hangi geleneklerin sürdüğünü ortaya çıkarmayı kolaylaştırır. Toplumun kendi kendisiyle hesaplaşmasına, kendini aşmasına zemin hazırlar. Ancak böyle bir ortamda yeni Türkçemizde gelenek ile gelecek sözcüklerinin aynı fiilden türetildiği düşünülebilir. T. S. Eliot gelenekle ilgili denemesinde "tarih duygusu" kavramı üzerinde durur. Belki de geleneğin en önemli işlevi buradadır: Bir toplumda, tarih içinde yer aldığı duygusunu uyandırabilmek; dünü, bugünü ve özellikle yarını olduğu inancını verebilmek. Gelecek için sağlam geleneklere gerek var. Gelenek kıtlığı olan yerde gelenek oluşturulmasına gerek var. "Kökü mazide olan ati" olmak da mazinin sürmesi demek değil, mazinin tanınması, nereden geldiğimizin bilinmesi demek. Yapılması gereken, geçmişi yüceltmek değil, geçmişi aşmaktır. O zaman insanımız, yerlilik, ulusallık ve geleneklerden oluşan toplumsal kimlik üçgeninde daha mutlu ve bugününden hoşnut olur.

***

Bu üç kavramı kültür, özellkle yazın bağlamında ele almak da ilginç bir deneme olabilir. Kısaca söylemeye çalışayım: Modern çağda yazın her şeyden önce ulusal dil olarak gelişmiştir. Modern yazının yaşama mekânı ulusal dil olmuştur. Fransız dili ve yazınını, Fransa'da ulus kavramının ve ulus-devletin gelişmesinden bağımsız olarak değerlendirmek herhalde yanlış olur. Aynı şey Alman, İngiliz yazınları için de geçerlidir. Modern Türkçeyi ve Türk yazınını da ulus-devletin tarih içinde hazırlanma (Osmanlı'daki reform hareketleri), kurulma ve gelişme sürecinden bağımsız ele alamayız. Ancak bu dilin yazın türlerinde kullanımının yerliliği ya da ulusallığı olabileceğini savlamanın güç olduğunu düşünüyorum. Başka bir deyişle, romanın ya da şiirin yerli ya da yabancı türü olmaz. İlber Ortaylı'nın *Gelenekten Geleceğe* kitabındaki sözüne katılıyorum: "Geleneksel kültürü aramak, Türk toplumunun özgünlüğünü saptamak ve Türk romanını kendi özgün koşullarımızda yaratmak gibi teorik safsataların hiçbir anlamı yoktur. Asıl olan, zengin içerikli roman yazmaktır." Ulusal yazının gücü, yapıtlarda ulusal konuların işlenip işlenmemesiyle değil, yapıtların niteliğiyle, kalitesiyle ölçülür.

Ağustos 1999

Türkler Arasında Ulusal Kimlik Arayışı*

FRANK TACHAU

Türkiye'de toplumsal, siyasal ve entelektüel değişim sürecinin önemli dönüm noktalarından biri, Birinci Dünya Savaşı günlerine rastladı. Çok uluslu Osmanlı İmparatorluğu'nun sonul ve geri dönülmez çöküşü ve toprakça sınırlı, ulusalcı Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşuyla simgeliniyordu bu dönüm noktası. Bu değişimin doğası ve yoğunluğu, 1918'deki çöküş öncesi ve onu izleyen yıllar içinde ortaya çıkmış olan karmaşık fikirler yumağının incelenmesiyle kavranabilir. Bu yıllardaki siyasal çöküş, dümen suyunda, ciddi boyutlarda bir entelektüel bunalımı da birlikte getirdi. Eski siyasal ve toplumsal düzenin yıkılışı onu besleyen, ona destek olan inanç sistemini de zayıflatıyordu. Yeni bir toplumsal ve siyasal sistemin kurulması, buna uygun olarak yeni bir ideolojinin benimsenmesini gerektiriyordu. [1] Bu yazıda dikkatimizi, 1918 çöküşünü izlemiş ve yeni bir rejimin kuruluşunu ve sağlamlaşmasını görmüş olan aşama üzerinde toplayacağız. Daha özel olarak, tartışmamız Türk ulusalcılığı ve ulusalcılık fikirleri üzerinde toplanacaktır. Bu fikirler, yeni siyasal topluluğun geçerli ideolojik temelinin aranmasında önemli bir rol oynamıştır.

Özgül bir Türk devletini oluşturan özgül bir Türk ulusalcılığı fikrinin, Mustafa Kemal'in askeri ve siyasal zaferiyle birlikte hemen evrensel bir kabul gördüğünü varsaymak bir hata olurdu. Olayların sonuçlarını daha sonradan görmüş olmamızın da yardımıyla, Türk devletinin toprakça küçülmesini ve ona destek olan ulusalcı hareketi kaçınılmaz ola-

* Bu yazı, 1962 Nisanında American Oriental Society'de, Harvard University'de sunulan bildirinin özetidir.

rak görmek eğiliminde olabiliriz. Bununla birlikte, o zamanlar yaşayanlar için bu kaçınılmazlık o kadar belirgin değildi. İslamcılık ve Osmanlıcılık gibi geniş kimlik ölçütleri elbette sonunda, en azından siyasal arenada, saygınlıklarını yitirmişti. 1920'nin Ulusal Anlaşma'sında *(Misak-ı Millî)* ve Mustafa Kemal'in kamuya verdiği demeçlerde, kaybedilmiş toprakların geri istenmeyeceği fikri açıkça dile geliyor olmasına karşın, Türkçülük idealinin ölümü biraz daha yavaş oldu. Bu düşünceler Profesör Bernard Lewis'in çağdaş Türk tarihini inceleyen son anıtsal yapıtında gösterilmektedir.[2] Lewis, tartışması içinde, Osmanlı-Müslüman çevresindeki geleneksel bağlılık kavramlarını, anayurt, yurtseverlik ve yurttaşlık gibi Batı'nın esinlediği fikirlerle karşılaştırmaktadır. Daha ilerde de bu Avrupai fikirlerin, Kemalist Cumhuriyetçi dönemle sonuçlanacak olan, Türk çevrelerine uyarlanışının izlerini sürmektedir. Bununla birlikte, Lewis'in konuyu ele alış tarzında eksik olan şey, yeni kabul ettirilmeye çalışılan siyasal, kültürel ve toplumsal biçimlere uygun ideolojik ve kavramsal içerikle ilgili devam eden ateşli tartışmaların, 1923'te Cumhuriyetin kurulmasıyla sonlanmadığının belirtilmemiş olmasıdır.

Kemalist rejimin ilk günlerinin göze çarpan özelliklerinden biri, Türk ulusunun herhangi bir açık tanımının olmayışıdır. Hatta Mustafa Kemal "Osmanlı" ve "Müslüman" terimlerini "Türk" ve "Türkçe" lehine giderek terk ettikten sonra bile Türk ulusu kavramından ne anladığını açıkça ortaya koymamıştır. Burada tartışılmakta olan konuda güçlük yaratabilecek iki nokta vardır: biri, Cumhuriyetin sınırları dışında yaşayan Türk halklarıyla ilişkiler, ötekiyse yeni devletin sınırları içinde kalan azınlıkların sorunları. Gereken şey, Orta Asya ve başka yerlerdeki Türklerle kültürel akrabalığı aşırı öne çıkarmamak ve yeni siyasal yapı içindeki Türk olmayan grupları dışta tutmamak, küstürmemekle birlikte, Türk çoğunluğun duygularına da seslenecek ulusal kimlikle ilgili bir ölçüt bulmaktı. 1920'ler süresince buna birtakım yanıtlar önerildi. Biz önce Anadoluculuk olarak tanımlanan kavram üzerinde duracağız.[3]

Profesör Lewis bu kavramı, 1930'larda aşırı şovenist ve zorlama Türk Tarih Tezi ile ilgili olarak ortaya çıktığı şekliyle ele almaktadır. Oysa bu düşüncenin daha erken ve daha geniş bir sunumu vardı. 1924 ve 1925 yıllarında yayımlanmış Anadolu gazetesinde, İstanbul Üniversitesi'nden genç bir öğrenci grubunca yorumlanmıştı.[4] Bu grup ve onların gazeteleri Batılı araştırmacılarca henüz incelenmiş değildir.

Bu gazetenin sayfalarında ortaya çıkan ulusçuluk kavramı 1918 öncesi Jön Türkler döneminde, özellikle Ziya Gökalp gibi yazarlarca açıklanmış olan ulusçuluktan oldukça farklıydı. Aslında, Ziya Gökalp, diğerlerinden ayrılarak bu çizgi üzerinde yanlış olduğu ileri sürülen görüşlerinden dolayı suçlanmaktaydı. Ziya Bey, ulusu, "aynı eğitimi almış bireylerden oluşan" ve dolayısıyla ortak bir dili, dini, ahlakı ve güzellik duygusu olan "bir grup" olarak tanımlamıştı.[5] Fakat Andolucular'ın görüşüne göre bu yetersizdi. Onlar anayurtla özdeşleştirmenin de eklenmesini istiyorlardı. Başka bir deyişle, bir halkın bir ulusallık ya da bir ulus oluşturabilmesi için ortak bir kültür ve ortak bir anayurt da gerekiyordu; bunlardan biri olmayınca, bir ulusun var olduğu söylenemezdi.[6] Sonuç olarak, bir "Türk" ulusu fikrinin kendisi, sözlerde bir çelişkiydi.

"Türk, bir ulusun adı değildir. İçinden birçok ulusun çıktığı bir ırkın adıdır: Anadolulular, Azerbeycanlılar, Kuzeyliler [Türkler], Türkistanlılar, vb. –bütün bunlar hiç kuşkusuz Türktür; fakat bir ulus değildirler. Bir ulus olabilmeleri için, kültürlerinin ve anayurtlarının bir olması gerekir. Fakat bunların anayurtları birbirinden farklıdır, hatta kültürleri bile [aynı değildir]."[7]

Ulusun anayurtla özdeşleştirilmesi, tarihsel yorumun kullanılmasıyla daha da güçlendirilmişti. İleri sürüldüğüne göre, uygun ulusal tarih kavramı, belli bir toprak parçası, yani bir anayurt içindeki bir halkın tarihini izleyecekti. Yeni Cumhuriyetin halkı için göze çarpan tarihsel olgu, Anadolu'nun Selçuk Türkleri tarafından birleştirilmesi ve merkezileştirilmesiydi. Bu anayurdun sınırlarını ilk tanımlayanlar onlardı; ve bu sınırlar ta o zamandan beri büyük ölçüde aynı kalmıştı. Selçukluların çöküşünden sonra, Anadolu bir kez daha birtakım küçük beylikler arasında paylaşılmış, on altıncı yüzyılın başında Osmanlı Sultanı Yavuz Selim tarafından birleştirilmişti. Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişimi, beraberinde, kendi gerçek ulusal karakterini de ortaya çıkardı: dönme köleler hükümeti ele geçirince, sultanlar Türk beylerinin kızlarıyla evlenmez oldular, İmparatorluğun gerçek anayurdu Anadolu ise sömürge statüsüne indirgendi. Yine de, İmparatorluk ordusunun büyük kısmı (Yeniçeri Topluluğunun aksine) hâlâ Anadolu köylülerinden oluşuyordu; savaşlarda dövüşen ve İmparatorluğun büyük zaferlerini kazananlar onlardı. Yani, Osmanlı İmparatorluğu, dış görünüşe göre ulusal niteliklerini yitirmiş bir birim olmasına karşın, temeli hâlâ Anadolu'nun köylüleri üzerine dayanıyordu.[8]

Aynı şekilde, Cumhuriyet de Anadolu'da kurulan devletlerin sonuncusundan başka bir şey değildi. Gerçekten de, yeni devletin uygun adı Türkiye değil, "Anadolu Cumhuriyeti" idi. "Bu cumhuriyeti Türkiye Cumhuriyeti diye adlandırmak onun karakterini değiştirmeye çalışmaktır" [9] Aynı nedenle, Anadolulların "Türk ulusu"ndan olduğunu söylemek, onları bir ırk adıyla anmak ve Türk ırkı içindeki öteki grupların ulusallığını yadsımak demektir. "Biz Anadoluluyuz, Anadolu bizim anayurdumuz, ulusumuz Anadolu ulusudur." Böylece, kültür ve anayurt farkına bakmadan bütün Türkleri bir araya toplamayı arzu eden Türkçüler, ulaşılması olanaksız idealler peşindeydi. "Turancılık Anadolu ulusu için bir hedef, bir ideal olamaz" [10] Aslında Anadolu'nun anayurtluğu üzerinde o kadar fazla duruldu ki, gazetenin yazarlarından biri, Lozan Antlaşması ile sağlanan nüfus değişimi koşulları altında Türkiye'ye göç etmekte olan *Rumelili* Müslümanlara dikkati çektiği için çağdaş basına saldırdı. Tersine, Anadolu köylülerinin çektiği acılar gözden kaçıyor, suçlamaları yapılıyordu. Tanıma göre, yazar, göçmenleri Anadolu ulusunun gerçek üyelerinden saymıyordu. [11] Çok isabetsiz bir şey değildi söyledikleri: gerçekten de, Lewis'e göre nüfus değişimi aslında "memlekete geri gönderilme değil, sürgüne gönderme idi – Hıristiyan Türkleri Yunanistan'a, Müslüman Yunanlıları Türkiye'ye" [12]

Türkçülüğe tepki göstermesi ve milli kimlik için sınırlı bir toprak temelinde ısrar edişi yönünden, Anadolu gazetesinin yaklaşımı Mustafa Kemal'in amaçlarına çok yararlı olabilecek gibi görünüyordu. Fakat, denebilir ki, hareketin Atatürk üzerinde herhangi bir etkisi olduğuna, ya da onun tarafından tanındığına değgin hiçbir kanıt yoktur. Bunun için çeşitli nedenler ileri sürülebilir.

Öncelikle, bu harekete katılanların ya da katkıda bulunanların hiçbiri önemli ya da etkin bir görevde değildi; ve bu grubun görüşlerinin halk üzerinde herhangi bir türden yanıt uyandırdığına değgin bir kanıt yoktur. Aslında bunun tersine kanıtlar var. İkincisi, 1924 ve 1925 yıllarının siyasal belirsizlik, hatta kararsızlık yılları olduğu anımsanmalıdır. Halifeliğin, *Şeyhü'l-İslâmlık* makamının, Şeriat Bakanlığının ve dinin eğitim üzerindeki denetiminin ortadan kaldırıldığı bir dönemdi – bunlar hayati toplumsal ve siyasal kurumları etkileyen ana reformlardır. Doğallıkla, bunlar kendi dümen sularında, ülkedeki ve Meclis'teki siyasal muhalefeti getirdi ve sonunda 1925 Kürt ayaklanmasına katkısı oldu. Gazetenin son

sayısının 1925 Şubatında, yani Kürt ayaklanmasının başladığı zamanda çıkması belki de bir rastlantı değildir. Grubun üyelerinden biri, gazetenin kapanmasının, hükümete genelde muhalefetle, özelde ise ayaklanma ile baş edebilmesi için fiilen diktatörce güçler sağlamış olan 4 Mart 1925 tarihli *Takrir–i Sükûn* yasasının meclisten geçişiyle ilgili olduğunu söylüyordu. [13] Açıkçası, Mustafa Kemal'in kafası başka şeyler üzerindeydi; Türk ulusunun uygun bir tanımı üzerinde boş yere endişelenmek için hazırlıklı değildi.

Üçüncüsü, Grubun üyelerinden birinin tanıklığına göre, Mustafa Kemal kendilerinin ya da başkalarının beklediğinden çok daha hızla hareket ediyordu. Reformları, öncelikle toplumsal ve siyasal biçimlerle ilgili olsa da, radikal yapıda reformlardı. Anadolucularsa tersine, daha tedrici bir evrimleşme çerçevesinde, varolan kültürel özelliklerle Avrupa uygarlığının yavaş bir karışım yoluyla çağcıl bir Anadolu ulusunun olaşacağını düşünüyorlardı. [14]

Daha sonra 1920'lerde, ana ulusal kimliğin iki aşırı görüş ortaya çıkardığı söylenebilir: yukarda tartışılan Anadolucuların görüşü ile Jön Türkler döneminde geçerli olan Türkçülük görüşü. Bu iki aşırı uç arasında, Türkçülüğün coşkusal çekiciliğini Anadolucuların daha ılımlı idealizmi ile birleştirebilecek alternatif bir Türk ulusu tanımı formüle etme konusunda birçok girişimi içine alan geniş bir orta alan vardı. 1920'li yıllar boyunca Jön Türklerden Kemalist yönetime geçişte ayakta kalmış olan az sayıdaki örgütlerden birinin saflarında bu konuda ateşli bir tartışma geçti.

Bu örgüt *Türk Ocağı* idi. 1912 Martında İstanbul'daki Askeri Tıp Fakültesi'nden bir grup öğrenci tarafından kurulmuştu. Türk ulusçuluğunu ayağa kaldırmak amacıyla bir kültür merkezi olarak hizmet görecek şekilde kurulmuştu. Osmanlı İmparatorluğu her yanda parçalanırken, İmparatorluktaki Türklerle dışardaki Türkler arasında açık bir çizgi çekilmemişti o zamana kadar. Giderek, Ocak, Türkçü eylemlerin odak noktası haline geldi. [15]

Bununla birlikte, Bağımsızlık Savaşı'nın *(Milli Mücadele)* başarıyla sona ermesi, Türkiye dışındaki Türklerle birleşmenin uzak erimde bile olanaksız olduğunun anlaşılmasını sağladı; bunun üzerine Türk Ocağı'nın önem verdiği konular arasında bir değişim gerekli hale geldi. Örgütün rolünün ve amacının yeniden tanımlanması 1920'ler boyunca ara-

lıksız süren ateşli tartışmaların konusu oldu. Bu tartışmalar, Türkçülük ideolojisinin toprakla sınırlı bir ulusal devletin yeni dünya görüşüne uyacak biçimde aşağıya çekilmesindeki güçlüklerden bazılarını gösterir.

Örgütün kurucularından biri ve tartışmasız lideri olan Hamdullah Suphi, "yeni" Ocak'ın 1924'te Ankara'daki ilk kurultayında tartışmanın dozunu ayarladı. Delegelere, Türk Ocağı'nın iki görevi olduğunu söylüyordu. Biri, ulusun "manevi anayurdunu" savunmak, yani, onun kültür ve sanat yadigârlarını yabancıların elinden kurtarıp dili özleştirmekti. Ocak'ın ikinci görevi, yeni reformları, özellikle de koşulsuz ulusal egemenliği korumak ve savunmaktı. Böylece Ocak'ın asal işlevi, insanların, kendi ulusallıklarının ve bunun anlamının aydınca bilicine varabilecekleri bir biçimde eğitilmesi oluyordu. Dolayısıyla, örgütün yeni tüzüğünün ikinci maddesi bu amacı şöyle belirliyordu: "Bütün Türkler arasında ulusal bilinci güçlendirirken Türk kültürünü geliştirmek için çalışmak, kültürel ilerlemeye ve ulusal ekonominin gelişimine doğru ...çaba göstermek" [16]

Ulusçuluğun etnik kökene bağlanmasını savununlar bu koşula karşı çıktılar. Oportünist amaçlı kimselerin örgüte sızmasını önlemek için üyelerin dikkatli bir biçimde gözden geçirilmesi gerektiğini ileri sürüyorlardı. Bu tür Türk olmayan oportünistler [17] her gün Türk olduklarını ilan ediyordu, bazılarıysa Ocak'ın yerel kollarında liderlik görevlerine seçilmeyi başarmışlardı.

Bu türlü korkulara yanıt olarak çeşitli konuşmacılar ulusçuluğu yeniden tanımlamaya çalışıyordu. Irk ve kan bağları bütün üyeler tarafından tamamen reddediliyordu. Bunun yerine, Gökalp gibiler ulusun kültürel ve ideolojik birliğe dayandırılması gerektiğinde ısrar ediyorlardı. Bir delege, "Türkiye'de oturan ve yaşayanların aynı düşünce ve duygulara sahip olmasını istiyorum" diye açıklıyordu. Ayrılıkçı grupların (Balkanlar'da birden ortaya çıkmış ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesinde önemli rol oynamış olanlar) yükselişini önlemek üzere, bu tür düşünce ve duygular aşılamanın Ocak'a bağlı bir iş olduğunu ekliyordu. Bu kanıt, Hamdullah Suphi'nin de içinde olduğu başka etkin delegelerce de desteklendi.

Bağımsızlık Savaşında ulusal dava yanında yer almış Türk olmayanların statüsü konusunda bir anlaşmazlık vardı. Türk'ün tanımlanmasının güçlüğü kabul ediliyordu. Bir delege Türkiye'de iki tip Müslüman ta-

rif ediyordu. Biri açıkça Türk olmayanlardı (örn. Araplar ve Kürtler), ötekiyse Türk tipiydi (örn. Lazlar ve Çerkezler). Birincileri tanımlamak kolay, diyordu; Ocakların sorunu ikinci grubun açık tanımını yapmaktı. Diğer bir deyişle, "Türk kimdir?" sorusuna bir yanıt isteniyordu. Kurultayın başkanı (Ahmet Ağaoğlu), tartışmayı özetlerken, güçlüğün nedeninin ülkedeki ulusal bilinç eksikliği olduğuna değgin inancını özellikle belirtti. Eğer gerçek bir ulusal bilinç olmuş olsaydı, Ocak'a gerek olmayacağını söyledi. [18]

Türkçülük görüşüyle yeni Kemalist yaklaşım arasındaki çelişki işte burada bütünüyle ortaya çıkıyor. Kimlik için katı bir etnik ölçüt, mantığa uygun olarak Orta Asyalı Türk halklarını içine alacak, fakat Çerkezler, Lazlar, Kürtler ve diğerleri gibi Anadolu gruplarını dışarda tutacaktı. Kemalistlerin hedefi sınırlı bir toprak temelinde güçlü bir devletin kurulması olduğuna göre, toprak kazanma hırslarını ve arzularını canlandırma ve sürdürme, Türk olmayan Anadolulular davadan soğutma tehlikesi yüzünden etnik ya da ırksal standartları reddetmeleri çok doğaldı.

Ocak'ın 1926'daki üçüncü yıllık kurultayı aynı soruna biraz farklı bir açıdan saldırdı. Kurultay üyeleri, Türk olmayanların ulusal birliğe özümlenmesi sorusu üzerine uzun bir tartışmaya girişti. [19] Tartışma, bir komisyon raporuyla başladı: ülkede, özellikle Türkçeden başka dilleri kullanmalarının da gösterdiği gibi, kendilerini Türk ulusuyla özdeşleştirmekte güçlük çeken birtakım gruplar vardı. Bu grupların en önemlisi doğu ve güneydoğu illerinde yerleşmişti, öncelikle Kürtlerden ve Kürt olduklarına inanmış Türklerden oluşuyordu. Bu insanlar ilerde tehlikeli olabilirdi. Çarlık Rusyası Ermenileri Türklere karşı nasıl kullandıysa, yabancı bir güç, özellikle Doğu'da güçlü bir Türkiye'den korkan İngiltere de Kürtleri aynı şekilde kullanabilirdi. [20] Konuşmacıya göre, bu durumun nedeni Türklerin doğu illerine yeterli ilgiyi göstermemesi ve "kardeş uluslar"la (örn. Azerbaycan ve İran...) işbirliği edilmemesiydi.

Bir başka konuşmacı bu tür grupların özümlenmesi sorununun önemi konusunda aynı düşüncedeydi. Ülkenin batı bölümünde bu türden grupların bulunduğu (örn. Boşnaklar ve Çerkezler) zikrediliyordu. Bu grupların Türk dilini kullanmıyor olmaları ve kendi giyim kuşam biçimleri ve görenekleriyle ayrı cemaatler olarak statülerini koruyor olmaları özellikle rahatsız edici bir görünüm yaratıyordu. Bunun, Osmanlıların bağımlı ulusları, geniş ayrıcalıklar vererek koruma politikasının sonucu

olduğuna işaret ediyordu konuşmacı. Cumhuriyet'in bu politikayı reddettiği belirtiliyordu; şimdi Türk kültürünü yayarak bu halkları eritmek ve özümlemek görevi Türk Ocağına düşmekteydi. Özellikle bütün vatandaşların Türkçe konuşmasını zorunlu hale getiren bir yasa çıkarılması için baskıda bulunularak acilane hükümetle işbirliği isteniyordu. Tartışmanın sonuna doğru Hamdullah Suphi, Türk ulusunun yabancı halkları özümlemede büyük yeteneği olduğunu göstermek için örnekler veriyordu. "Biz geleceğimizden güvenliyiz," diyordu, "çünkü bizler... zengin bir geçmişin mirasçılarıyız" [21]

Tartışma bir de Ocak'ın, özellikle Cumhuriyet hükümetiyle yüz yüze, özel işlevi sorusu çevresinde döndü. Bu hükümet, ortadan kalkmış Osmanlı rejiminin aksine, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, özellikle bir Türk ulusçuluğu üzerine kuruluydu. Sorun, resmi hükümetin özel sorumluluk alanı ile resmi olmayan Ocak etkinlikleri arasındaki farklılık sorunuydu. Genel olarak söylersek, Ocak özellikle Türk olmayan gruplara eğitim ve propaganda yoluyla güçlü ulusal duygular aşılayacak bir örgüt olarak düşünülüyordu. Hükümetle sıkı işbirliğinin devam ettirilmesi herkesin dileğiydi. Bu dilek hem Ocak'ta hem de hükümette önde gelen bir kişi olan Ahmet Ağaoğlu tarafından açıkça belirtiliyordu. Yarı resmi günlük gazete *Hakimiyet-i Milliye*'ye yazdığı bir dizi yazıda, Ocağı politikanın uzağında bir örgüt olarak devam ettirmenin akıllıca bir şey olup olmadığını sorguluyordu. Hükümetçe bir Türk ulusunun varlığının tanınmadığı ve Türkler arasında, politik yakınlığa bakmaksızın, bir ulusal bilincin uyandırılmasına gerek duyulduğu Osmanlı rejiminde, bu uzaklığın geçerliliğini kabul ediyordu. Ama şimdi bu sınırlayıcı etmenler ortadan kalkmıştı; hükümet, devlet ve bütün ülke ulusalcı hareketi bütün kalbiyle kabul ediyor, diyordu. Bununla birlikte, Ağaoğlu'nun Ocak'ın partizan politikaya atılmasını istemediği, daha çok hükümete daha yakından bağlanmasını istediği açıktı. Ocak hükümetle halk arasında bir aracı rolü oynamalıdır; onun işlevi ulusçu idealleri ve bunların uygulanmasını açıklamak ve savunmak olmalıdır. Bu yüzden Ağaoğlu örgüte daha büyük hükümet desteği ve denetimini gerekli buluyordu. Bu genel çizgi Atatürk'ün en yakın çalışma arkadaşlarından Falih Rıfkı'nın (Atay) yol gösterici bir yazısında ortaya konuyordu. Falih Rıfkı, Cumhuriyet'in, ulusalcı bir temel sağlamak üzere yasaları ve kurumları yeniden biçimlendirmeye çalıştığını söylüyordu. Fakat bu tür reformlar, şu ana kadar

gerçek bir değişiklik yaratmaksızın, Türk toplumsal yaşamını sarsmakla kalmıştı. Ocak üyelerinin işleviydi bu. [22]

Fakat aşırı Türkçü fikirler olmaksızın bir ulusal kimlik araştırması anlaşılması zor bir şey oluyordu. Gerçekten de, Kemalist ulusçuluk kavramı Ocak üyeleri arasında ara sıra daha önceki fikirlere yapılan nostaljik göndermelerle sakatlanıyordu. Örgütün erken yıllarının Türkçü eğilimleri göz önüne alındığında hiç de şaşırtıcı değildir bu. Örneğin, Hamdullah Suphi, Ocak'ın 1925'teki ikinci yıllık kurultayındaki kapanış söylevinde şöyle diyordu:

> *"Sevgili arkadaşlarım, yüzyıllar süren uzun ayrılık günlerinden sonra yeniden birleşme zamanına ulaşmış bulunuyoruz.... Bu anda, Türk dünyasının her köşesinde eller uzaktaki kardeşlerini aramak üzere ileriye uzanmış durumdadır.*
> *Siyasal sınırlar ulusları ayırır mı? Ormanın içinde bir duvar örseniz, [ve] ağaçların kökleri duvarın altında, dallarıysa üzerinde birbirini kucaklıyorsa, sınırlara ne gerek vardır? Tüm Türk dünyası birlik bilincini hissetmeye başlamıştır..."* [23]

Türkçülük duygusuna bu tür açık ve sözünü sakınmaz çağrılar Kemalist rejim tarafından iyi karşılanamazdı. Gerçekten de, 1927'de Ocak'ın tüzüğünde doğrudan bu tür nostaljik fikirleri hedef alan önemli bir değişiklik yapıldı. Değişiklik şu koşulu ileri sürüyordu:

> *Türk Ocağı'nın etkin eylemler alanı Türkiye Cumhuriyeti hudutları ile sınırlıdır.* [24]

Türkçülükten uzaklaşma eğilimi böylece resmileşmiş oluyordu. Bu, en sonunda Ocak'ın 1932'de tümüyle kapatılmasıyla sonuçlanmış olan adımların yalnızca ilkiydi. Bu arada, Ocak ile hükümet arasındaki uygun iş bölümü tartışması da durdu; örgüt Cumhuriyet Halk Partisi'ni engelleyebilecek bir tarih hatası (anakronizm) olarak yasaklandı. [25]

Özetlersek, 1920'ler boyunca Türkçülerin kaybedilen toprakları geri isteme politikalarının en azından resmen reddedildiği açıktır. Öte yandan, daha tutucu bir "Anadolucu" ulusçuluk da onaylanmıyordu. Kısacası, açıkça tanımlanmış Türk ulusçuluğu ya da ulusu kavramı yoktu ortada. Buna rağmen, ne Anadolucu ne de Türkçü görüş açısı bütünüyle batmış ya da kaybolmuştu. Her ikisi de, açık bir Türk ulusçuluğu kavra-

mı geliştirme çabalarının yeniden ve resmen gösterildiği 1930'larda tekrar ortaya çıktı. Örneğin, Türkçülük, Türklerin kökenini Orta Asya olarak gösteren ve onlara bütün dünyada uygarlığı yerleştirme rolünü veren Türk Tarih Tezi'nin vurgulanmasında yaşamını sürdürdü. Öte yandan, Tezdeki, Türkleri Küçük Asya toprakları ile özdeşleştiren eski ve kalıcı savı kanıtlama çabaları belki de daha önemlidir. Lewis'in ileri sürdüğüne göre, Tezin baş amacı "Türklere, Anadolu'nun –yani Türkiye'nin– gerçek vatanları, çok eski zamanlardan beri ulus merkezleri olduğunu öğretmek ve böylece bir zamanlar mistik ve uygulanabilir olan ve Batı'nın egmen ulus-devletlerinde vatanseverliğin temeli olan ulus ile ülke arasındaki eski, yakın ilişkiyi hızla geliştirmek" idi. [26] Ayrıntıdaki farklılıklara karşın, öyle görünüyor ki, Tarih Tezi'ni ilan edenlerin temel amacı, 1920'lerin genç Anadolucularınkinin aynıydı.

Geriye bakıldığında, görülecektir ki, Türkçü duygular henüz tamamen ölmemişken, ulusu ülkeyle özdeşleştirme çabası öteki birçok Kemalist reformdan daha kalıcı etkiye sahip olmuştur. Bu, başka yerlerde olduğu gibi Türkiye'de de çağdaş egemen ulus-devletin yadımcısı olmuş olan daha tanıdık ülke aşkına ya da yurtseverliğe olduğu kadar Anadolu halk kültürüne de olan yaygın ilgi ve kabulden açıkça bellidir. Aynı zamanda, gerçek bir Türk ulusal kimlik arayışlarının henüz bitmiş olmadığı söylenebilir. [27]

İngilizceden çeviren: Mehmet H. Doğan

Notlar

1 İdeolojiyle toplumsal ve siyasal geçiş arasındaki ilişkiyle ilgili olarak bkz. N. Safran, *Egypt in Search of Political Communşity,* (Cambridge: Harvard University Press, 1961). Giriş.

2 *The Emergence of Modern Turkey* (New York: Oxford University Press, 1961), W.I.'nin N.S.'inde yeniden gözden geçirilmiştir, VII, ss. 222-223.

3 Bu ad ilk kez, 1918'de Halide Edip tarafından kullanılmıştır: G. Jäschke, Der Turanismus der Jungtürken, W.I. 23, 1941, p.16 (Ed.)

4 Bu grubun tam olarak kimlerden oluştuğu bu noktada tamamen belirgin değildir. Yazılardan çoğu çeşitli takma adlar tarafından imzalanmıştı. Benim bilgilerimin bir kısmı, grubun halen yaşayan etkin üyelerinden, İstanbul Üniversitesi'nin tanınmış iki öğretim üyesiyle yapmış olduğum görüşmelerden kaynaklanıyor.
Gazetenin kopyaları İstabul'daki Türkiyat Enstitüsü'nden ve Stanford, California'daki Hoover Savaş Devrim ve Barış Enstitüsü'nden bulunabilir.

5 *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Varlık yayınları, 1952; ilk kez 1923'te basılmıştır), s. 15.

6 Mehmet Halil, "Ulusperverliğin Manası", *Anadolu Mecmuası,* ss. 9, 10, 11 (Aralık 1924, Ocak-Şubat, 1925), s. 313.

7 a.g.y. ss. 315-16.

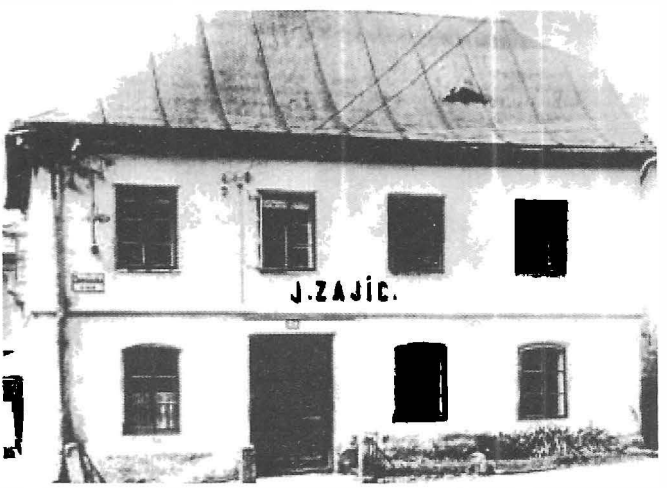
8 Mükrimin Halil, "Milli Tarihimizin Mevzuu", op. cit., No. 2 ve 3 (Mayıs Haziran 1924), ss. 53-59, 85-92.
9 Mehmet Halil, "Asıl Hakikat", op.cit., no. (Kasım 1924), ss. 281-84.
10 "Ulusperverliğin Manası", ss. 315-16.
11 Celâlettin Kemal, "Kim İçin, Ne İçin?" op. cit., ss. 309-10.
12 Op. cit. ss. 348-49.
13 a.g.e., s. 262; G.I. Lewis, *Turkey* (New York; F.A. Pracger, 1955), s. 86; E.Z. Karal, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi* (İstanbul; Cumhuriyet Matbaası, 1954), s.136.
14 Profesör Hilmi Ziya Ülken'le görüşme, 16 Mart 1956.
15 T. Z. Tunaya, Türkiye'de Siyasi Partiler (İstanbul, Doğan Kardeşler Yayınları, 1952), ss. 378, 382; Yusuf Akçuraoğlu, Türk Yılı, (İstanbul: Yeni Matbaa, 1928), s. 439, 440; T.Z. Tunaya, "Yeniden Doğuş", Vatan, 30 Mart 1949. Jäschke, örgütü, "Turancılığı bayrağına ilk kez yazan" bir örgüt olarak sınıflandırıyor: "Der Turanismus und die kemalistiche Türkei"i Beiträge zur Arabistik, Semitistik und İslamwissenchaftt, (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1944), s. 472. Profesör Faik Reşit Unat Ocağın 42 Türk gencini öğretim ve eğitim için İstanbul'a getirdiğini ve inançlı Türk ulusçuları olarak Orta Asya'daki anayurtlarına geri göndermeyi umduklarını ileri sürüyor; kişisel görüşme, 9 Mart 1956. Öte yandan, örgütün kurucularından biri ve 1955'te yeniden canlanışından sonraki milli başı olan Hamdullah Suphi Tanrıöver, Ocağın öteki ülkelerdeki Türk azınlıkları aralarında yaşadıkları insanlara karşı ayaklandırma girişimlerini yadsıyor: kişisel mektup, 1 Ağustos 1956.
16 1340 *Senesi Nisanında Toplanan Birinci Türk Ocakları Kongresi Zabıtları* (Ankara: Yeni Gün Matbaası, 1341 [1925], ss. 8-13, 33. Bununla birlikte, *"bütün* Türkler arasında ulusal bilinç" sözlerinin italik olarak eklendiğine dikkat edin.
17 Arnavutlar ve Araplar'a değiniliyordu öncelikle.
18 Tartışma, *a.g.e.* içinde, ss. 41-56.
19 Hiç kuşkusuz bir yıl öncesinin Kürt ayaklanması tartışmayı daha da kamçıladı.
20 Burada Doğu Anadolu'da bağımsız bir Ermeni devleti kurulması önerilerinin hatırlanması da bir rol oynamış olabilir. Ülkenin bu bölümündeki Hıristiyan (esas olarak Amerikan) misyoner kolejleri bu bakımdan Türklerin gözünde kuşku altındaydı. Buna ek olarak, Musul petrol bölgesinde İngiltere'yle sınır tartışmaları hiç kuşkusuz Türklerin zihninde canlanıyordu.
21 *Türk Ocakları Üçüncü Kurultayı Zabıtları,* Nisan 1926, (İstanbul, Kader Matbaası, 1927). Tartışma 177-226. sayfalardadır. Hamdullah Suphi'nin düşünceleri 207-11. sayfalarda. Beşinci kurultay (1928) bu sorunu yeniden ele aldı ve aşağı yukarı aynı sözlerle tartıştı. Bkz. *Türk Ocakları Beşinci Kurultayı* (Ankara, Türk Ocakları Matbaası, 1930).
22 *Hakimiyet-i Milliye,* 25, 26, 27, 28 Nisan, 1 Mayıs 1926.
23 Hamdullah Suphi, *Dağ Yolu,* konuşmalar toplamı, Cilt I, (Ankara, 1928), s. 133. 1925 Kurultayının tutanaklarının bir kopyasını bulamadım.
24 *Türk Ocakları Yasası,* (Ankara: Türk Ocakları Matbaası, 1927), Madde 2. Jäschke bu değişikliğin, Türkçülüğün yeniden dirilmesinden endişeli olan Sovyet Hükümetinin teşvikiyle yapıldığını ileri sürüyor.; *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenchaft,* p. 473.
25 *The New York Times,* 25 Mart, 12 Nisan 1931. Cumhuriyet Halk Partisi 1923'te Ocak yerine, daha sonraları *Halkevleri* olarak bilinecek olan bir kültür dalı kurdu. *Halkevleri,* Ocak'ın bütün şube örgütlerini devraldı ve eski örgütünkine çok benzeyen bir program uyguladı. İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar bütün ülkede yerleşik bir kurum haline geldi. 1950 seçimlerinden sonra iktidarın Demokrat Parti tarafından devralınması üzerine kapatıldı. Bkz. D.E. Webster, *The Turkey of Atatürk.*
26 Op. cit., s. 354.
27 Örneğin, resmi politikanın aksine, etnik ve dini azınlıkların hâlâ tam olarak Türk kabul edilmediklerine değgin kanıtlara sahibiz. Aynı zamanda, Türkleri Cumhuriyetin dışı ile özdeşleştirmeye devam edildiğinin örneklerini görüyoruz. Bu iki noktanın tam bir tartışması için benim "Türk Ulusçuluğunun Kıbrıs Tartışması'na Yansıyan Yüzü" adlı yazıma bakınız, *The Middle East Journal,* Cilt. XIII, No. 3 (Yaz 1959).

Ölümünün 60. Yılı Anısına...
Sigmund Freud'un "Aile Romanı"ndan Kimi Satır Başları

SEROL TEBER

Sigmund Freud (1856-1939) kadar üzerinde tartışılan, eleştirilen ya da savunulan ve yaşamöyküsü ile yapıtları arasında bağlantı kurulan başka bir düşünür göstermek kolay değildir.

Psikanaliz onun özgün ve orijinal kişiliğinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Freud'un yaşamöyküsüne duyulan ilgi psikanalizin özünden kaynaklanmaktadır. Yapıtların ortaya çıkışıyla, yaşamının kimi sorunlarının bu yapıtlarla ilişkili olduğu sezinlenmiştir. Ayrıca, Freud, öylesine kışkırtıcı konulara değinmiştir ki, bu yapıtların anlaşılması için onun yaşamındaki belli başlı önemli olayların öğrenilme istemi kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Freud'un yaşamöyküsüne duyulan ilgi basit dedikoducu merakların ötesinde onun kişisel sorunlarına yaklaşımındaki açıklık ve kendisini ortaya sergileyişinde –ya da gizleyişindeki– imrendirici içtenlikten kaynaklanmaktadır.



Schlossergasse 117, Freiberg; Sigismund Schlomo Freud'un 6 Mayıs 1856'da doğduğu ev.

Freud, öncelikle beyin anatomisi uzmanıdır. Yaşamı boyunca hep bu

alanda çalışmak istemiş ama olanak bulamamıştır... Psikoloji ile ilgisi –neredeyse– kendi sorunlarının artmasıyla birlikte başlamış ve gelişmiştir. Gençlik yıllarından beri bunalım, sıkıntı, iç huzursuzluk, güçsüzlük, mutsuzluk, güvensizlik duyguları içinde yaşamış; ergenlik döneminde bu şikâyetleri daha da artmış; 40 yaşlarında doruk noktasına ulaşmıştır. Çelişik duygu ve düşüncelerin fizyolojik açıklamasını yapamayınca, bu kez psikolojiye eğilmiş; daha sonra, kendi psişik sorunlarının gerçek nedenlerinin dünyanın genel sorunlarıyla birlikte belirlendiğini düşünmüş; ve özellikle de yaşamının ikinci yarısında, din ve kültür psikolojisini araştırmaya başlamıştır.


Sigismund Schlomo Freud, doğum belgesi, 6 Mayıs 1856, Freiburg.

Çelişik (ambivalenz) duygular onun tüm kişiliğine, düşüncesine ve kuramına egemendir. Freud'un kişiliğinin ve kuramının temel gizinin bu tür çelişik duygu karmaşası içinde yattığı söylenebilir... Özne/nesne, etkin/edilgin, ben/başkası, haz/acı, saldırganlık/ölüm, sevgi/öfke, gerçek ben/ideal ben, vb. hemen ilk akla gelenler olabilir; ve bunlar onun hem yaratıcı melankolik kişiliğinin hem de kuramının anahtarını verebilir. Freud, bu çelişik duygu karmaşasında hem kendisinin hem de hastalarının savunma düzenlerinin arasından sıyrılıp psişik yapının iç-çekirdeğine, bilinçdışına, asıl *olay-yerine* yaklaşmayı başarmıştır.

Babasının ölümünden duyduğu üzüntü onu arkadaşı Fliess'e yaklaştırmış. Tutku boyutundaki bu aşırı yaklaşım giderek Fliess'den kopma ve sonra da ona düşman olma karşıtını getirmiş, bu kopuşun oluşturduğu üzüntü ve boşluk duygusu bu kez onu Jung'a yakınlaştırmış, sonra yine düşman yapmıştır.

Freud'un yaşamöyküsünün ve yapıtlarının belki de en önemli özelliği bunların *açık yapıt* örneği sergilemeleri, tüm açıklama ve eleştirme girişimlerine karşın bir türlü *tüketilemeyişleridir*... Örneğin, Peter Gay'ın vurguladığı gibi, Freud'un aile yaşamı, karısı Martha Bernays ile olan duygusal ve cin-

sel ilişkilerinin gelişimi, ya da karsının kız kardeşi Minna Bernays ile olan serüvenleri üzerine bilinenler ve sezinlenenler her gün biraz daha karmaşıklaşmaktadır. Gençlik arkadaşı Fliess ile ilişkileri, olası biseksüel duyguları... Yaşamının son yıllarına doğru kızı Anna ile olan yoğun duygusal bağları; Freud'un babaların kızlarını analiz etmesine karşı olmasına rağmen, kızı Anna'yı bizzat kendisinin analiz etmekteki ısrarı ve sonra da onu gene aralarındaki ilişkinin gizi bir türlü çözülemeyen Lou Andrea-Salome'ye –bu bizim ikimizin kızıdır– diye emanet edişi; oğulları Martin ve Erich'in babalarına karşı tepkileri hep tartışmalıdır. Freud'un kokain bağımlılığı ve kendi kendisini hangi koşullarda analiz ettiği; 20. yüzyılın çağ açan en önemli yapıtlarından biri olarak kabul edilen *Düş Yorumu* gibi bir bilim ve bilmece kitabını hangi koşullarda yazdığı... Bu büyük *Sphinx düğümünü* ya da *bilmecesini* nasıl çözdüğü... Psikanalitik düşünme tarzının ortaya çıkmasında kokainin etkisinin, ya da *dinsiz bir Yahudi* olarak Freud'un, Roma Katolik Kilisesine olan kişisel tepkilerinin ne boyutlarda olduğu... gibi soruları çoğaltmak olasıdır. İlk bakışta anlamsızmış gibi görünen fakat özünde son kerte kapsamlı bu tür soruların yanıtlarını arama çabalarının, giderek insanların kültür dağarcığını bir hayli zenginleştirmeye itelediği görülmektedir.



Sekiz yaşlarındaki Freud, o sırada elli yaşlarında olan babası Jacob ile.

Freud, psikanaliz çalışmalarında her şeyden önce bireysel, ailesel ve toplumsal sorunların ne denli birbirine bağlı olduğunu kendi yaşam örneğinde anlatmıştır. Bu tür bir bağlam içinde, birkaç satırbaşı altında Freud'un yaşamöyküsünü, analitik söylemle *aile romanını*, anımsamak onun yapıtlarında yansıyan *çağın gizem ve titreşimlerindeki* insanlığın *"tarihsel romanını"* anlamaya kolaylık getirebilir ve düşünme ufkumuzu geliştirebilir.

Freud'un derinlikler psikolojisinin, din görüşlerinin arkasında, 1850'li yılların Orta Avrupasında, Roma Katolik Hıristiyan din kültürünün etkisinde yaşayan Yahudi çocuğu Freud vardır. Freud, kişisel melankolisini haklı olarak din ve toplumsal kültürün baskısı uzantısında ortaya çıkan bir trajedi olarak görmüş; her ruhbilimcinin *en iyi ve en yakından tanıdığı hasta* olarak *kendisini* analiz etmiş, kendi kendisinde saptadıklarını psişik yapının genel geçer bulguları olarak sistematize etmeye çalışmıştır. Toplumsal/kültürel ve özellikle de dinsel baskıları insanların ruhsal sorunlarının, nevrozların nedeni; insanın özgürleşmesini önleyen temel düşman olarak görmüş, psikanaliz yöntemi aracılığıyla birey-insandaki trajik yabancılaşmayı gözler önüne sermiştir.



On altı yaşındaki Freud, sevgili annesi Amalia ile.

İçine kapanık yaşayan, çok yakın arkadaşlarından ve hastalarından başka hemen hemen hiç kimseyle ilişki kurmayan/kuramayan, zorda kalmayınca evinden dışarı çıkmayı bile düşünmeyen bu *tanrısız Yahudi*, dinden ve *toplumsal sağduyudan* arınmış profesyonel bir kuşkucu düşünce tarzıyla psikanaliz yöntemi üzerinde çalışmıştır. Freud, kendi psikolojisinden hareket ederek *derinlikler psikolojisinin* en derinlerine inen ilk ruhbilimci olmuştur. Yaşamı boyu her fırsatta *ateist bir Yahudi* olduğunu, –ancak– bu konumuyla psikanaliz yöntemini bulabildiğini vurgulamıştır.

Arkadaşı Oskar Pfnister'e 9.10.1918 tarihinde yazdığı mektupta, "(...) *yan bir soru, neden bütün dindarlar psikanalizi ortaya çıkaramadı, neden tanrı tanımaz bir Yahudinin gelmesi beklendi?...*" diye sormuştur... Freud'un özellik-

le din konusunda bu denli ödünsüz olabilmesini sağlayan temel: onun gerektiğinde tek başına kalmayı ve yapayalnız çalışmayı göze alıp Sokratik anlamda, inanca dayalı tüm dayanak noktalarını yadsıyıp, *Aydınanma Çağını* başlatan filozofların, özellikle Diderot'nun öğüdünü tutup, *"akıldan başka danışılacak merci yoktur"* belgisini ruhbilimlerine uygulaması olmuştur.

Freud, 6 Mayıs 1856'da, zamanın Avusturya Macaristan İmparatorluğu sınırları içinde –ve Viyana'nın 240 km. kadar kuzeydoğusunda– bulunan Moravya'nın küçük Freiberg kentinde doğmuş. Freud ailesi, çoğunluğu Katoliklerin oluşturduğu bölgede Yahudi azınlık psikolojisi içinde yaşamıştır. Yörenin kilisesinden yükselen çan sesleri, Freud için mutluluk ve güven duygusundan çok korku ve hatta dehşet duygusu vermiştir. Freud'un annesi Amalia Nathansohn (1835-1930) canlı, neşeli bir kadındır. Gençliği Odessa'da geçmiştir. 1848 devrimlerini yaşamış; 1855 yılında, 20 yaşındayken, 40 yaşındaki Jakob Freud'la evlenmiş; 21 yaşında ilk çocuğu Freud'u doğurmuş ve sonraki on yıl içinde üst üste dokuz çocuk dünyaya getirmiştir.. Büyük acılar çekmiş, fakat yaşama gücünü, umudunu ve neşesini yitirmemiştir. Freud'un *Düş Yorumu*'nda annesiyle ilgili düşler babasına oranla çok daha azdır. Ve gene hiçbir düş yorumunda Amalia merkez konumda gösterilmemiştir. Ayrıca, düşlerde koruyucu anne tipinin ötesinde daha çok çekici cinsel kadın kişiliğiyle ortaya çıkmıştır Amalia.

Sigmund Freud'un yaşamöyküsünün asıl pre-historisinin babası Jakob Freud'un kişiliğinin belirlendiği ortamda gömülü olduğu varsayılır (Marianne Krüll). Jakob Freud (1815-1896), Doğu Avrupa'da Yahudilerin büyük baskılara uğradığı, coğrafi, ekonomik, politik, kültürel değişimlerin yaşandığı bir ortamda, Tysmenitz kentinde doğmuştur. Freud ailesi, 1859 tarihinde, Laipzig üzerinden Viyana'ya taşınmıştır. Sigmund Freud, doğduğu bölgeden kopmayı yaşam boyu unutamamış; ilk üç yılın etkisi, tüm yaşam fantezilerini, –ilk fantezi aşkını bile– etkilemiştir. Freud'un tren yolculuklarını bir türlü sevememesine hatta bundan korkmasına, bir olasılık, trenin, kendisini –ana memesinden ayrılmaya benzer biçimde– doğduğu yerlerden ve sevdiği insanlardan koparıp Viyana'ya götürmesinin yarattığı örselemenin neden olduğu sanılmaktadır. Freud, yaşamının son yıllarında bile bu göçü bir *büyük felaket* olarak tanımlamıştır.

Freud'un Viyana'daki ilk yılları çok bunalımlı geçmiştir. Kırsal yaşamın dinginliğinden ve sevdiği pek çok insandan, arkadaşlarından ayrılmayı, bir özgürük ve mutluluk yitimi olarak yaşamış; büyük kent gerçeğini hiçbir za-

man sevememiş, öfke/sevgi çelişkili, karmaşık duygular içinde, bu büyük kentte kendisini hiçbir zaman *evinde* duyumsayamamıştır. Özellikle 4-7 yaşları oldukça sıkıntılı olmuş; Viyana ormanları, büyük parklar, geniş caddeler bile onun bu ilk özlemlerini doyurmaya yetmemiştir. 12 yaşına geldiği zaman, babası artık onu elinden tutarak birlikte küçük gezmelere götürmeye başlamıştır. Bu alışkanlıklar onun sonraki öğrencilik yıllarında yaptığı uzun yürüyüşlere dönüşmüş; Freud, yaşamı boyunca, bu tür gezileri, *düşünme yürüyüşlerini* çok sevmiştir.



Jacob Freud ailesi, 1878, Viyana. (Arka sıra, soldan sağa Pauline, Anna, Sigmund, üvey kardeşi Emanuel, Rosa, Marie, Amalia'nın kuzeni Simon Nathanson. Ön sırada Adolfine, Amalia, Alexandre ve Jacob. Koltuktaki çocuk büyük ihtimalle Freud'un kardeşi.

Freud'un bu 12 yaş dönemlerinden kalma çok önemli –belki de yazgı belirleyici– bir anısı vardır: Babasıyla yaptığı bu güzel gezilerden birinde, Jakob Freud, oğluna bir anısını anlatmış. Buna göre, *yıllar önce, yeni aldığı kürk şapkasıyla, bir cumartesi günü kentin içinde gezerken, karşıdan gelen bir Hıristiyan, Jakob Freud'a 'Yahudi, ne hakla kaldırımda yürüyorsun, çabuk kenara çekil' diye bağırmış... ve bir tokat vurup, şapkasını pisliğin içine atmış...* Küçük Sigmund Freud, şaşkınlık içinde, *"Peki baba sen ne yaptın?"* diye sorunca, babası sakin sakin, *"Hiç, gittim yerden şapkamı aldım ve kaldırımdan inip, sokakta yürümeye başladım"* diye yanıt vermiş... Bu, Freud'un beklediği *kahramanlara özgü* bir yanıt olmamış. Büyük düş kırıklığına uğramış. Babasının bu anısı belki de kişiliğini belirleyen önemli *kırılma* aşamalarından birini oluşturmuştur.



Freud, sonraki yıllarda yaptığı analizlerinde de tespit ettiği gibi, kendisini ordularıyla Hıristiyan Dünyasını, Katolik Roma'yı dize getiren Anibal, ya da dünya egemenliği kurmayı deneyen İskender veya Napolyon ile özdeşleştirmiş, büyük güç sahibi insanlara özlem duymuş.. örneğin, *Düş Yorumu*'nda, babasını *"ölüm döşeğinde Garibaldi'ye çok benzer"* biçimde yatar gördüğünü yazmış. Bu tür özlemleri sonradan, *dünyayı kaba şiddetle değil, bilgi ve akılla anlamak ve ona egemen olmak biçiminde* bir tutkuya dönüşmüştür. Freud, kendisindeki inatçı öğrenme tutkusunu da böyle bir *yerdeğiştirmeyle* bir tür *güçlü olma* istemi olarak yorumlamıştır.

Doğduğunda babası 40 yaşlarında olduğu için onun gözünde hep yaşlı, yorgun bir adam imajında kalmış; babasına annesine olduğundan farklı, zaman zaman da olsa, pek de dostça olmayan düşünceler beslemiş; ancak, sonraki hesaplaşmalarını babası üzerinde kesin bir utku kurmaktan çok onunla onurlu bir anlaşma yapmak biçiminde sürdürmüştür.

Jakop Freud, kendi İbranice aile Tevrat'ını, 35 yaşına geldiği zaman oğlu Sigmund Freud'a *"Sevgili oğlum Scholomo, (...) Sen öğrenilecekleri öğrendin, yapılabileceklerin en iyisini yaptın. Her şeye kadir gücün kanatları seni yükseklere uçuracak. Bugün senin 35. doğum günün... Her zaman seni sonsuz sevgilerle çok seven baban Jakop'tan bu kitapların kitabını bir anı olarak armağan ediyorum... (Viyana, 5 Mayıs 1891)"* diye yazarak vermiştir.

Freud, babasının "Benlik ideali seçimini" sürdürmüş, çocukluk yaşında

okuduğu İncil'in kendisinin ilerideki ilgi alanını belirlediğini sandığını vurgulamıştır. Tevrat'ı okuyacak kadar olsun İbranice öğrenemediğine hep çok üzüldüğünü ifade etmiştir.

Din, bilindiği kadarıyla, Freud ailesinde önemli bir sorun olmamıştır. Büyük babasının bile liberal olduğu, ve *kendisini din sorunundan kurtardığı* bilinmektedir. Freud'un babası zaman zaman yanında Tevrat'la dolaşmış, oğlunun İbraniceden hiçbir şey anlamadığını bilmesine karşın kimi bölümleri okumuş, fakat hiç kimseye hiçbir konuda önyargıyla yaklaşmamış, liberal tavır içinde olmuştur.



Martha Bernays'ın nişan albümünden, 1880.

Freud, babasını *"bilgelik ve fanteziler içinde, iç dünyasında mutlu ilginç bir insan..."* olarak tanımlamış, ona olan duygularını, *"ortalamanın üzerinde zekâsı olan, dünyaya geniş açılı bakan, çok zaman iyimser, kimi zaman öfkeli ve kötümser bir insan... Humor, yaşamın karmaşıklığına karşı onun serin kanlı kuşkusunu sergiliyordu.. Yahudiler üzerine olan fıkraları gülerek anlatacak kadar önyargıdan uzaktı.."* diye anlatmıştır.



1886'da Martha ve Freud.

Jakop Freud başarısız bir iş adamı ve yeteri kadar otoriter bir kişilik ("baba") bile olmadığı için belki de oğul, babaya karşı kolayına düşman olamamış, tavır almakta zorlanmıştır. Bu durum onun çelişkilerle dolu melankolik dünyasının temelini oluşturmuştur. Freud'da, *gerçek ben* ile *ideal ben* çatışması yaşamı boyu sürmüş; hiçbir kültür içinde kendisini *evinde/yurdunda* duyumsayamamış; ayrıca hiçbir kültür ortamı da bu "ateist Yahudiyi" içine almamıştır.

Freud'un yapıtlarında "Yahudi tini" etkisini sezinletmiştir. Yaşamı boyu Yahudi mistiğinin etkisinde kalmış; belki de bundan hiç kurtulamamıştır. Buna karşın, psikanaliz, karşıtlarının söylediği gibi, Yahudi bilimi olmamıştır. Bir *Şato*, bir *Dava* ne kadar Yahudi romanı sayılırsa, psikanaliz de o kadar Yahudi bilimidir.

Burada "Yahudi tini" birkaç kez yabancılaşmış, kökten kopmuş fakat aynı zamanda *sağduyunun tutucu etkisinden* sıyrılmış, toplumun genel geçer norm sistemlerinin dışına çıkmış, kopuşlar ve özgürleşmeler sonucu *hakikate* biraz daha yaklaşmış, duyarlı, huzursuz melankolik insan tipinin tini olarak ortaya çıkmıştır. Freud, Yahudi olarak Hıristiyan toplumuna, ateist olarak hem Yahudi hem de Hıristiyan toplumuna yabancı kalmıştır. Bağımsız ve özgür, buna karşın Tevrat'tan, Talmud'dan ve Yahudi mistiğinden tümüy-

le kopamadan, çifte özgürlükler ve çifte yabancılaşmalar içinde yaşamıştır. Freud'un çağdaşı, başka bir Viyanalı Yahudi aydın sanatkâr Gustav Maler, Bohemyalı olarak Avusturya, Avusturyalı olarak Almanya ve Yahudi olarak tüm dünya kültürünün baskısı altında, üçlü bir yurtsuzluk ve yabancılaşma içinde yaşadığını söylemiştir. Buna karşın çoğunluk tarafından aforoz edilmiş olarak yaşanan özgürlük çok kez "negatif özgürlük" olarak ortaya çıkmıştır.

Bu durum benzer bir çağrışımla, Kafka'nın kişiliğinde ve romanlarında görülen yalnız insan tiplerini anımsatır. Kimse bu tür yalnız insanlarla konuşmaz ve birlikte olmak istemez... Bu insanlar hep ödemek zorunda oldukları birden çok suçluluk duygusu içindedirler. Başka insanlara hep bir şeyler borçludurlar ve hep teşekkür ederler. Hep susmak zorunda olduklarını bilirler. Kimsenin onlara hiçbir zaman gereksinimi yoktur... Örneğin, *Şato*'da K.'yı kimse içeri almak istemez, yaptığı işe bile kimsenin gereksinmesi yoktur. Sürekli olarak tüm kapılar ona karşı kapanır... Kafka, bu toplumsal sağırlığı, 23 Ekim 1917 tarihinde yazdığı "Sirenlerin Sessizliği" adlı öyküsünde ayrıca işlemiştir. Sirenlerin en tehlikeli silahının, kışkırtıcı şarkılar değil, –sağır toplumlardaki– *metafizik suskunluk* olduğunu anlatmaya çalışmıştır.



Tabor Sokağının görünüşü, 1899.

Heine, Freud, Kafka, Maler, Benjamin... örneklerinde olduğu gibi, bu insanlar sürekli kriz, kararsızlık, huzursuzluk, güvensizlik içinde yaşamışlar; kökünü, kolektif belleğini, geleneğini, ait-olma duygusunu yitirmiş, olağanüstü, ama hep mutsuz insan örnekleri olarak yetişmişlerdir.

Burada sözü edilen "azınlık psikolojisi" salt azınlıklar için geçerli bir tanımlama değildir. Bu tespit egemen kültür içinde kendisini azınlıkta du-

yumsayan herkes için geçerlidir. Bizim kültür ortamında, örneğin, Şinasi, Tevfik Fikret, Orhan Veli ve benzerleri hep azınlık psikolojisi içinde yaşamış insanlardır.

İlk öğrenimini dışardan bitiren, sınavlara babası tarafından, bir tarih kitabı gibi İncil, özellikle Eski Ahit, okutularak hazırlanan Freud'un çok parlak bir lise öğrencilik dönemi olmuştur.

Freud, temel dersleriyle birlikte, Latince, Grekçe, Fransızca ve İtalyancanın ötesinde, İspanyolca öğrenmiştir. Yanı sıra olağanüstü güzel bir İngilizcesi olduğu bilinir. Ernest Jones'a göre Freud, bir ara, on yıl boyunca sadece İngilizce literatür okumuştur.



Freud ve Wilhelm Fliess, "Tutkulu İkili"

Shakespeare'i ilk kez 8 yaşında tanımış; ezbere denecek ölçüde öğrenmiş; her konuşmada, bu büyük ozandan her an her konuya uygun bir bölüm/dize söyleyebilecek kerte onu özümlemiştir.

Freud'un kafasında, "tanrı" yerine "doğa" tasarımının gelişip yerleşmesinde en çok Shakespeare ve Goethe'nin etkileri olmuş. Ayrıca, Heinrich Heine'nin de katkısını vurgulamak gerekir. Goethe'de görece dengede giden kuşkunun yönünü değiştirip, kendi kendinden, duygularından da kuşkulanmaya başlayan ve melankolik bir ironiyle *"Ben düşmanca duygular duyuyorum"*, *"Kötü şeyler düşünüyorum"* diyen Heine, psikanalizin gelişmesini dolaysız etkilemiştir.. Freud'un analitik düşünme tutkusu arttıkça, mitlere ve mitleştirmelere karşı öfkesi de artmıştır..

Freud'un kişiliğinin oluşmasında Shakespeare, Goethe ve Heine'nin yanı sıra, Homeros, Sophokles, *Antik Grek Kültürü* tarihini yazan Burckhard,

Dickens, Anatol France, Emile Zola, Mark Twain, Thomas Mann gibi yazarların etkileri büyük olmuştur.. Sıkça vurgulandığı gibi, Freud'u Yahudi kökenli yazar ve düşünürlerden çok, Hıristiyan İngiliz yazarlar etkilemiştir.

Freud'un meslek seçiminde, hekim olmayı istemesinde hangi etkenlerin ağır bastığı yeterince bilinmemektedir. Toplumsal, kültürel sorunlar başından beri onun hep ilgisini çekmiş; bir ara, hukuk okumak istemişse de sonra tıp fakültesine kayıt olmuştur.

Freud, belki de Scharfenberg'in belirttiği gibi, felsefeye aç ruhunu doğa bilimlerinin düşünme kategorisiyle sınırlı tutmaya zorlamıştır... Ernest Jones'un kanısına göre dünya görüşünün hep materyalist kalmasına karşın, kendisindeki kurgusal soyutlama eğilimlerini gördüğü için, bu yanını biraz olsun frenlemek amacıyla, somut doğabilimlerinin verileriyle kendisini sınırlamak istemiştir. Gene aynı kaynak, Freud'un, 1910 yılında, bir özel konuşma sırasında, *olanak bulsam tüm tıp pratiğini –bir çiviye asıp–, tümüyle kültür tarihi sorunlarıyla ilgilenmek isterdim,* dediğini belirtir.

Freud, 1914 yılında *"Ben istemeyerek hekim oldum, ancak içimde nevrozlulara yardım etmek ya da en azından onların durumlarını anlamak isteği vardı"* demiş. Ayrıca, ne gençlik yıllarında ve ne de sonra, hekim olmak için özel bir istek hiç duymadığını, sadece doğa olaylarından çok insanların davranışlarını öğrenmek tutkusu olduğunu söylemiş; daha sonraki yıllarda, *"41 yıllık hekimlik pratiğim bana gösterdi ki ben gerçekten* –iyi– *bir hekim olamadım; benim hekim olmam eski bir tutkumdan kaynaklanır. Bu da, acı çeken insanlara yardım etme isteminin ötesinde... bu dünyanın gizini insan örneğinde anlamak tutkusudur... ve ben bunun için tıp fakültesinin iyi bir yol olduğunu düşündüm."* demiş... 1924 yılında yazdığı yaşamöyküsünde *"Goethe'nin* Doğa *adlı nefis denemesi tıp fakültesine yazılmamda kesin rolü oynadı"* diye vurgulamıştır.

Freud, 17 yaşından sonra, babasının koyduğu –çok fazla Yahudi vurgu getiren– Sigismund adını bırakmış, Sigmund adını kullanmaya başlamıştır.

Freud, 1872 yılında, 17 yaşında Viyana Üniversitesi Tıp Fükültesine kayıt olmuş ve 31 Mart 1881 tarihinde doktor diplomasını almıştır.

Tıp fakültesini bitirdikten sonra çok parlak mesleki konumuna karşın, büyük ekonomik yetersizlikler nedeniyle, sürdürmek istediği bilimsel laboratuvar çalışmalarından ayrılıp, hekimlik mesleğini pratik yanıyla öğrenmeye ve uygulamaya karar vermiş; Viyana Genel Hastanesi'nde, zamanın en ünlü hekimlerinden Hermann Nothagel'ın ve yüzyılın en büyük beyin anato-

misi uzmanlarından Theodor Meynert'in yanında çalışmıştır. Aynı dönem, yaşam boyu birlikte olacağı, Martha Bernays ile tanışmış ve bulduğu bir burs ile kısa bir süre için Paris'e gitmiştir.

Freud, bu yıllarda pek çok önemli bilimsel araştırmalara katılmış.. Önemsenen yayınlar yapmıştır. Bunlar arasında 1884-87 yılları arasında kokain üzerine yaptığı çalışmaların, bugüne değin bitmek bilmeyen tartışmalara konu olan ayrıca ilginç bir öyküsü vardır.

Freud, kokainin sinir sistemi üzerine olan etkileri üzerine çalışırken, onun daha çok ağrı giderici, duygulanım alanına canlılık veren etkisini araştırmaya yönelmiş, 1884 Haziran ayında kokain üzerine kapsamlı bir yazı hazırlamıştır. Bu sıralar bir hastanın kokain aldıktan sonra yüzünde, dilinin ucunda, dudaklarında ve ağız bölgesinde uyuşukluk oluştuğunu söylemesi, yakın arkadaşı, göz hekimi Leopold Königstein'in dikkatini çekmiş ve göz iltihabı olan hastaların ağrılarını dindirmek için kokainin lokal kullanım olasılığı gündeme gelmiştir... Diğer bir hekim arkadaşı, Carl Coller, patoloji laboratuvarından aldığı yoğunluğu yüksek kokainin, lokal uyuşturucu etkisini, ilk kez kurbağa, tavşan ve köpeklerde ve sonra da kendi gözünde denemiş ve kokaini göz ameliyatlarında lokal uyuşturucu olarak kullanmayı başarmıştır. Böylece, kokain araştırmalarının oldukça dışında duran, hatta o sıralar henüz göz hastalıkları uzmanı bile olmayan Carl Coller, devrimsel nitelikli bir buluşa adını vererek tıp tarihine geçmiştir. Bu tarihsel olayı kıl payı kaçıran Freud ciddi bir düş kırıklığına uğramış; bu önemli buluşu kaçırışının nedenini, aynı günler Wandsbek'te nişanlısıyla



Freud elli yaşında.

buluşmak için Viyana'yı terk etmesine bağlamaya çalışmıştır. Ancak, Ernest Jones'un da vurguladığı gibi, gerçekte, Freud, kokainin insan bedeninde –ve bizzat kendisinde– oluşturduğu genel etkiyle çok ilgilenmiş, lokal uyuşturucu yanını pek önemsememiş, kokaini geleceğin harika anti-melankoli ilacı olarak düşünmüştür.

Freud da uzun yıllar kokaini uyarıcı olarak kullanmış, özellikle korku nevrozundan, periyodik gelip giden depresyonlarından yakındığı ya da kitle önüne çıkmak zorunda kaldığı sıkıntılı durumlarda ve özellikle de nişanlısı/eşi ile buluşacağı sevişme anlarında, kokinin canlılık ve coşku veren etkisini kendi bedeninde ve ruhunda duyumsadığından söz etmiştir. Örneğin, 2 Haziran 1884 tarihinde, nişanlısı Martha Bernays'a gönderdiği bir mektupta, *"Prensesim, her yerini sevgiyle öperim... eğer içindeki yaramazlık hâlâ sürüyorsa, bu küçük adamın ne denli güçlü ve vahşi olduğunu göreceksin. Vücudumda kokain dolaşmaktadır... Son depresif durumumda da kokain aldım, beni hemen rahatlattı. Şimdi bu harika madde üzerine övgü şarkıları yazmakla uğraşmaktayım."* diye yazmıştır.



Oğulları tarafından çekilmiş olan bu fotografı Freud, Jung'a yollamıştı.

Freud'un ne zamana kadar kokain kullandığı kesinlikle bilinmemekte, fakat, *Düş Yorumu* çalışmasından ve 1900'lü yıllarda psişik durumunun görece dinginleşmesinden sonra artık kokainden pek söz edilmez olmuştur.

Freud, 1871 yılında, on yedi yaşındayken, doğduğu ve çok özlemini çekti-

ği doğum yeri Freiberg'e gitmiş; burada, eski dostları, Fluss ailesinin genç kızı Gisela Fluss'a âşık olmuştur. Bu olay Freud'un bilinen ilk aşkıdır. Freud ile Gisela Fluss arasında kısa orman gezileri ve masalsı fantastik söyleşiler dışında –şimdiye değin– bilinen tensel bir ilişki geçmemiştir. Buna karşın, 15 yaşındaki genç kızla ilk karşılaştıkları gün onun üzerindeki sarı renkli giysiyi Freud yaşamı boyu unutamamış; ne zaman bu "sarı" rengi görse Gisela'yı ve Freiberg'i anımsamıştır. Bu ilişki üzerine olan duygularının bu denli yoğunlaşmasının önemli bir nedeninin –doğum yeri kökenli– fantezi ürünü olduğu sanılmaktadır.



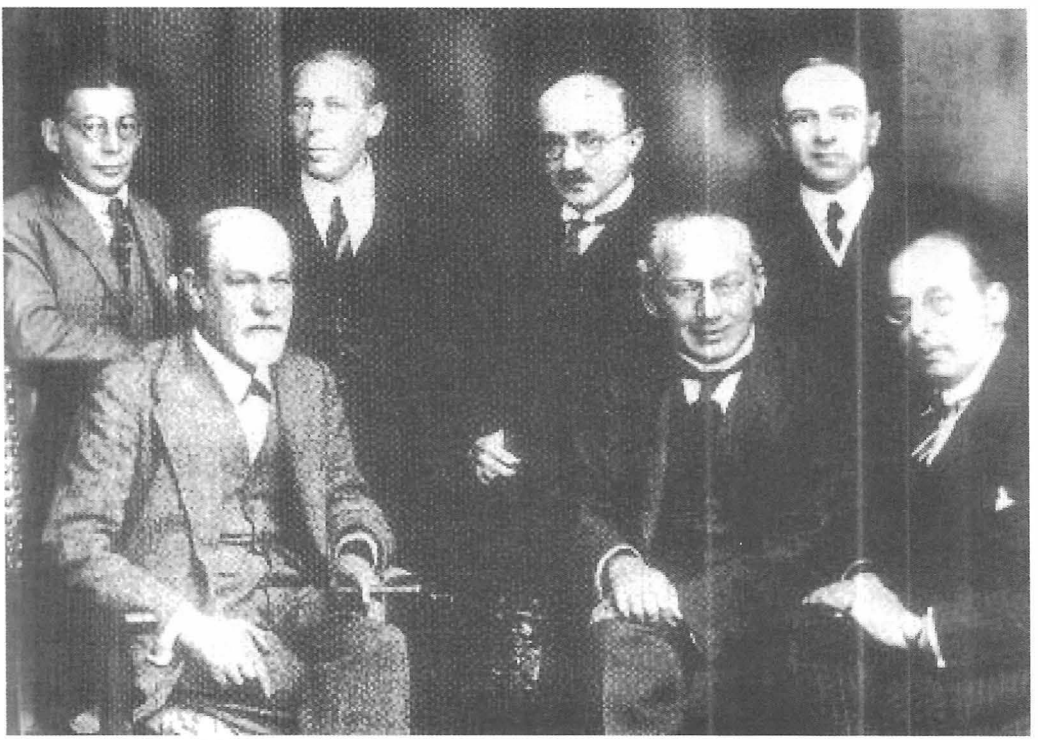
Freud elli altı yaşındayken (1912).

Freud, yaşamındaki tek resmi kadın olan, Martha Bernays ile 1882 yılının nisan ayında tanışmıştır. Martha ile kardeşi Minna, Freud ailesinin evini ziyarete geldiklerinde Freud, bu iki ziyaretçi genç hanımı görmüş ve masada oturup elma soyan Martha'ya ilk bakışta âşık olmuştur. Sonradan her iki taraf da bu ilk göz göze gelişin kendileri için gerçekten de yazgı belirleyici nitelikte olduğunu söylemiştir. Aynı yılın mayıs ayında kolkola gezmeye başlamışlar ve 17 Haziran 1882'de ailelerin haberi olmadan gizlice nişanlanmışlardır. Martha'nın, ince, zayıf, zarif yapısı, beyaz teni, koyu renk saçlarıyla gösterişli ve güzel bir kadın olduğu hep vurgulanmıştır.

Freud, Martha'ya karşı başından beri hep tutkulu ve kıskanç davranmış; uzun süren nişanlılıkları zaman zaman sürtüşmeli geçmiş; kimi kez ayrılma noktasına gelmiş; Martha, uzun bir düşünme döneminden sonra, yaşamını Freud'la birleştirmeye karar vererek evlenmek için "evet" diyebilmiştir. Fre-

ud'un parasızlığı ve sabit bir işinin bulunmaması Bernays ailesi için hep kaygı kaynağı olmuş, Freud'u hiçbir zaman "iyi bir parti" olarak görmemişler; pek fazla benimsememişlerdir.

Freud ile Martha Bernays'ın nişanlılık döneminden başlayan mektuplaşmaları yaşamlarının sonuna değin sürmüştür. Bunlardan en ateşli aşk mektuplarını, evlendikleri gece birlikte karar vererek yok etmişlerdir. Sonra, yaşamın değişik aşamalarında ve çeşitli nedenlerle, Freud'un Martha'ya yazdığı mektuplar birkaç kez daha sansürden geçmiş ve ortadan kaldırılmıştır.

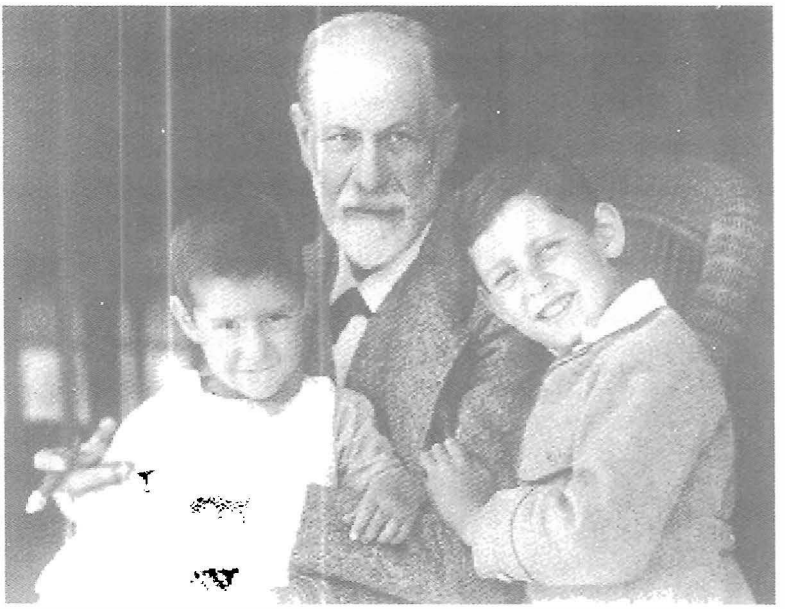


Freud'un "Gizli Komite"si, Otto Rank, Karl Abraham, Max Etington, Ernest Jones, Sandor Ferenczi ve Hanns Sachs'tan oluşuyordu (1912-1927).

Martha Bernays, kocasının ölümünden sonra, kalan mektupların çoğunu yeniden yok etmek istemiş, fakat bu kez pek çok yakın aile dostu ve bu arada özellikle kızı Anna Freud bu isteğe karşı çıkarak mektupları kurtarmıştır. Freud'un Martha Bernays'a yazdığı ve yakılmaktan kurtulan 900'den fazla mektup bulunmuştur. Bu mektupların da ancak bir kısmı Anna Freud üzerinden Ernest Jones'un eline geçmiş ve bu yoldan dış dünya bunların bir kısmından haberdar olmuştur. Bugüne değin yayımlananlardan anlayabildiğimize göre Fre-

ud, özellikle nişanlılık döneminde, hem sırılsıklam bir âşık hem de usta bir yazardır. Pek çok edebiyat eleştirmeni Freud'un mektuplarının Alman romantik yazınının en güzel örneklerinden olduğunu söylemiştir. Kendisine 1930 yılında Goethe Ödülü verilmesinde ve sonra da Nobel Edebiyat Ödülü'ne aday gösterildiği yolunda söylentiler çıkmasında, yapıtları kadar mektupları da etkili olmuştur.

Martha Bernays (25) ile Sigmund Freud (30), uzun ve sıkıntılı bir nişanlılık döneminden sonra, 13 Eylül 1886 tarihinde, Bernays ailesinin oturduğu Wandsbek yöresi Evlendirme Dairesinde, sade ve liberal bir törenle evlenmişlerdir. Tören, dinsel seremonilerden tümüyle arındırılmış, modern, laik koşullara göre düzenlenmiştir.



1920'lerde Freud, Sophie'den olan torunları Ernst ve Heinerle ile.

Martha Bernays, ortodoks bir Yahudi ailesi içinde yetişmiş ve eğitim görmüş olmasına karşın, Freud'la birlikte yaşadığı 53 yıl boyunca kendi evinde hiçbir dinsel tören yapamamıştır. Martha Bernays, aile dostları Peter Gay ile bu konuda konuşurken, *"Bir düşünün, evlenme törenimizden sonraki ilk Sabatt akşamı bile mum yakmam mümkün olmadı"* diye yakınmış; buna karşılık, Freud, *"Haklısın ama biliyorsun ki, bizim evde batıl inanca yer yoktur"* diye yanıt vermiştir.

Martha Bernays-Freud, ancak kocasının ölümünden sonra, yaşadığı 12 yıllık dulluk döneminde, evinde, cuma geceleri mum yakmak gibi Yahudi geleneklerine uygun, kimi küçük kutlamaları yapabilmiştir. 1951 yılında öldüğü zaman çocukları cenaze törenine bir haham çağırmışlar; annelerinin bu konuda bir kez olsun mutlu olmasını istemişlerdir...

Freud-Martha çiftinin 53 yıllık evliliklerinde hiçbir olumsuzluğun görül-

mediği, birbirlerine karşı hep saygılı davrandıkları ve harmoni içinde yaşadıklarının söylenmesine (Jones) karşın, bu birliktelik, sanıldığı gibi sorunsuz ve sürtüşmesiz olmamıştır. Freud, savunduğu özgür düşünceleri aile içinde çocuklarına uygulamakta bile pek başarılı olamamıştır. Martha da Freud'a bir anlamda küçük çocuk muamelesi yapmış, "bir tür pornografi" diye tanımladığı psikanalizi çocukların yatak odalarına sokmamak koşuluyla, kocasının, istediği konularla huzur içinde çalışmasına olanak tanımıştır. Freud, zamanla karısı için giderek daha az zaman ayırdığını görmüş, Martha da bu duruma sorun çıkarmadan uymuştur. Freud ile Martha'nın zaman içinde araları iyice açılmış; bu durum Freud'un hastalanmasından sonra daha da artmıştır. Freud, 1923 tarihinde çenesinden ameliyat olduğu zaman yanında hep kızı Anna kalmış ve bakımını tümüyle üstlenmiş, bu durum sonraki ameliyatlarda da benzer şekilde sürmüş ve olasılıkla Martha ile Anna arasında kimi küçük –ya da çok büyük– krizlere (bile) neden olmuştur. Daha da önemlisi, Freud, morfin alarak yaşamını noktalamaya karar verdiği 21 Eylül 1939 tarihinde, özel doktoru Max Schur'a, bu kararı, *"Lütfen, Anna'ya haber verin"* diye tembihlemiş; karısının adını anmamıştır.

Freud ailesi içinde, Martha Bernays'ın kız kardeşi Minna Bernays (1878-1941) ile Freud arasındaki –çok yönlü– ve özel bir ilişki, araştırmacıların –ayrıca– hep ilgisini çekmiştir. Minna Bernays'ın Martha'ya göre çok daha akıllı ve bilgili olduğu hep bilinir... Yakından tanıyanlar, Minna'nın hayran kalınan anlayış yeteneğinden ve edebiyat bilgisinden söz etmişlerdir... Minna, daha 31 yaşındayken, nişanlısı ölünce, 1886 yılında Freudların evine taşınmış ve yaşamının sonuna değin burada kalmıştır.

Freud, yaşamı boyu toplum ve salon insanı olamamış; bilindiğinden de öte yanlız –hatta çok yanlız– ve içine kapanık bir insan olarak yaşamıştır. Freud ile Martha arasındaki tutkulu sevgi, beklenenden daha kısa zaman içinde sona ermiş; özellikle ardarda gelen altı çocuk, aralarındaki cinsel ilişkinin de donuklaşmasına neden olmuş; duygusal heyecan tükenmiştir.

Freud'un, melankolik kişiliği ve korku nevrozları nedeniyle, başından beri pek de güçlü olmayan cinsel tensel yaşamı, olasılıkla, 1897 yılından, 41 yaşından sonra hemen hemen tümüyle sona ermiş; bitmez tükenmez korkuları, depresyonları, babasının ölümünden sonra ortaya çıkan yoğun suçluluk duyguları ve giderek artan entelektüel etkinlikleri cinsel enerjisini –olasılıkla– tümüyle tüketmiştir.

Freud, 1910 yılında *Leonardo da Vinci*'nin yaşamöyküsü üzerine yazdık-

larında bir anlamda kendisini anlatmış. Leonardo'da saptadığı yaşlı baba, genç anne ve cinsel gücün azlığı, hatta örtük biseksüel eğilimler ve yoğun bilimsel araştırmaların haz ilkesine ters düşüşü gibi gözlemler, kendi özyaşamöyküsünü de çok anımsatmıştır... Freud, bu durumunu –ustaca– genelleştirip, "kültür içinde yaşanan huzursuzlukların" (1930) insanların cinsel dürtülerini bastırışı ve onları mutsuzlaştırışı olarak yorumlamıştır.

Freud'un yaşam ve çalışma tarzı üzerine getirilebilecek belki de en çarpıcı vurgu, bu konu üzerine önemli –ve çarpıcı– bir şey söylenemeyeceğidir.

Daha somut: Freud'un yaşam ve çalışma tarzı bilinenlerin ve sanılanların ötesinde "sansasyonel monotonluk" içinde geçmiştir. Freud ailesi, 1892 yılından, Viyana'yı terk etmeye zorlandığı 1938 yılına değin, hep Berggasse 19 numaralı aynı evde yaşamıştır. Bu küçük dairenin bekleme salonunda, 1902 yılı sonbahar aylarından sonra, (karşıtlarının "beşli çete", ya da "Viyana çetesi" olarak da tanımladıkları) ve Freud'un dışında, Alferd Adler, Max Kahane, Rudolf Reiter, Wilhelm Stekel'in katıldıkları beş kişilik *Viyana Psikanaliz Derneğinin* ünlü *Çarşamba Toplantıları* düzenlenmeye başlanmıştır. Freud, yaşamı boyu, her sabah saat yedide kalkmış, soğuk duş yapmış; her sabah berberi gelip saçını, sakalını özenle düzeltmiş; düzenli olarak haftada altı gün saat tam sekizde ilk hastasını kabul ederek, her hasta için tam 55 dakika ayırmış, sonra kendine beş dakika dinlenme ve düşünme zamanı tanımış; tam saat 13'te aile üyeleriyle birlikte öğle yemeği yenmiş; Freud, öğle yemeğinden sonra kendisine iki saatlik bir öğle tatili zamanı armağan etmiştir. Bu zaman dilimi içinde, genellikle, evinin arka sokaklarında tek başına *hazım ve düşünme yürüyüşleri* ve küçük alışverişler yapmış; gene bu aralar, tütüncü dükkânlarına uğramış, ünlü purolarını almış veya yazılarını düzeltmiştir...

Saat tam üçten dokuza kadar yeniden ve aynı şaşmaz düzen içinde süren hasta kabulüne başlamış; saat dokuz ya da onda akşam yemeği yenmiş; günde ortalama 10-13 saat analiz yapmıştır. Yıllarca, öğle yemeğinden akşam dokuza ya da ona kadar hiçbir şey yemeden ve içmeden çalışmış; 65 yaşından sonra, saat beşte kendisine bir fincan kahve içme lüksünü tanımıştır. Akşam yemeklerinde ailenin yetişkinleri bir araya gelmiştir. Freud; çocuklar, torunlar, yeğenler, halalar, amcalar, yakın akrabalardan oluşan Yahudi büyük aile geleneğini tiranlığa eğilimli otoriter bir baba tavrıyla yönetmiştir.

Çarşamba günleri, *Psikanaliz Derneğinin* toplantıları yapılmış; cumartesi akşamları aile arasında kart oynanmış; pek sık olmamak kaydıyla, Shakespeare ya da Mozart'ın yapıtlarının sergilendiği tiyatrolara, konserlere gidil-

miştır. Freud, edebiyata olan tutkusuna karşın, anlaşılması zor biçimde müzik dünyasından uzak durmuştur. Anna Freud'un anılarına göre Freud, içinde sevgi/nefret, iyi/kötü ikilemi gibi günük yaşamın çelişkileri bulunduğu için, *Don Giovanni*, *Figaro'nun Düğünü* gibi operalara –arada bir– isteyerek gitmiş... pazar günleri, öğleden önce annesini ziyaret etmiş; pazar öğleden sonra, kardeşler ve ailenin diğer üyeleri bir araya gelerek bazı dost ziyaretleri yapılmış; gene pazar günleri, odasına çekilip çalışmalarını yazmış; çocuklarla birlikte Viyana sanat galerileri gezilmiştir...



Viyana'da Berggasse, numara 19'daki ev/ofisinin verandasında, 1912.



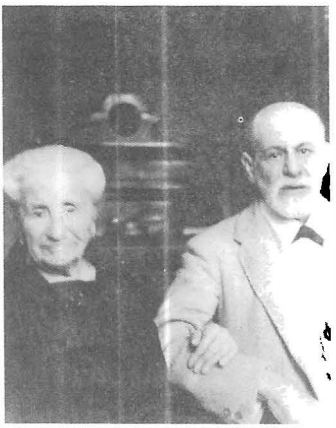
Den Haag'da bir psikanaliz kongresinde, 1920.

Freud, özünde hiç de asık suratlı bir insan olmadığını, buna karşın, yaşamın komik yanlarını ön plana çıkarmakta ustalaştığını ve bu nedenle kendisinin "neşeli kötümser", ya da "kuşkulu kötümser" olarak tanımlanabileceğini söylemiş; Yahudiler üzerine anlatılan fıkraları dinlemekten ve anlatmaktan hep keyif duymuştur.

Evlerinde 27 yıl süreyle çalışan, ev işleri yardımcıları Paula Fichtl, Freudların evlerine gittiği ilk günde evde ağır bir sessizliğin olduğunu, Martha'nın geri çekilmiş kişiliğini, Anna'nın ondan da beter içine kapanıklılığını, ailenin sakin, dingin ancak mutlu olması pek de gerekmeyen birlikteliğini hemen duyumsamış; evin içinde pek konuşulmadığını ve olağanüstü tekdüzelik içinde yaşandığını vurgulamıştır... Arada bazı küçük görüntüler bu tekdüze yaşam tarzına renk katmış; örneğin, çalışma masasını çok düzenli tutan Freud, ayakparmağının tırnaklarını kesmeyi pek sevmediği için çoraplarını hep aynı yerden delermiş... Çamaşırlarının ve yatak çarşaflarının bazı kez kanlı ve kakalı olduğunu görmesi üzerine, Martha, kimi zaman açıklama yapmak gereğini duyarak kocasının çalışma koşulları gereği bütün gün oturmaktan kabızlık çektiğini, bu nedenle de barsaklarının bozuk, kakasının kanlı olduğunu söylermiş. Paula Fichtl, bazı kereler, dünyanın en ünlü insanlarından biri olan Freud'un banyonun yanında çırılçıplak durup, çaresiz gözlerle Martha'nın kendisini ıslak havlularla pisliklerinden temizlemesini seyredişine tanık olmuş... Bu ara Paula Fichtl birkaç kez Freud'un sünnetli penisi-

ni görmüş ve çok şaşırmış. Freud yaşamı boyu teknik gelişmelerden hep uzakta durmaya çalışmış. Evde hiç müzik sesi işitilmemiş, örneğin eve ısrarla gramofon bile alınmamış. Paula Fichtl, Freud'un müziğe karşı sanki sağır olduğunu düşünmüş... Evde, Sigmund Freud-Martha-Minna arasında ayrıca üçlü bir ilişkinin bulunduğunu, Martha'nın sıklıkla migren ağrılarından yakındığını... fotoğraflardaki dış dünyaya yönelik resmi ciddi görünümün tersine Freud'un günlük yaşamda şakacı ve neşeli bir insan olduğunu anlatmıştır.

Freud, üst çene kemiğinde gelişen kansere karşın uzun yıllar tütün içmeyi sürdürmüş, fakat düşünme yeteneğini azaltacağı için içkiye hiçbir zaman ilgi duymamıştır. Yaşamının –belli başlı lüksü olarak–, yılda 4 hafta kadar, tatil yapmayı, dağ yollarında yürümeyi, mantar ve böğürtlen toplamayı her zaman çok sevmiştir. Sıklıkla, *çalışmasız yaşamı düşünemediğini, fantezilerin ve çalışmanın her zaman birlikte yürüdüğünü, en azından kendisinin bunları birlikte sürdürmekten keyif duyduğunu... Sınırlı bir yetenek olduğunu, örneğin, doğabilimlerine ve matematiğe karşı hiçbir eğiliminin bulunmadığını, belki tek olumlu yanının, bıkmadan usanmadan, yoğun bir süreklilik içinde çalışmak olduğunu; başkalarından önce kendisini tatmin için yazdığını, yazmakta, iç tatminin önemli olduğunu,* vurgulamıştır.



Annesi Amalia'nın Viyana'daki evinde, 5 Mayıs 1926.

Anna Freud, babasının yaşamının temel özelliğinin tek bir sözcükle açıklamak gerekirse *yalınlık* olduğunu söylemiştir. Freudların evinde, çok zaman ekonomik zorluklar yaşanmasına karşın, sağlık, eğitim ve gezi konusunda para harcanmaktan sakınılmamıştır. Freud, melankoliye eğilimli kişiliklerde sıklıkla görüldüğü gibi, çalışkan, temiz, dosyaları ve mektupları çok düzenli, ciddi, diğer insanlarla olan ilişkilerine ürkek bir dikkatlilik gösteren, kendi düşüncelerini onaylamak koşuluyla dostluğuna güvenilir, ayrıntıları ve çelişkileri çok önemseyen, sorumluluk duygusu yüksek, özveri çabası içinde, ateist olmasına karşın kimi küçük batıl inançları olan, büyük aile ilişkileri gibi bazı geleneklere ve kadın erkek ilişkilerinde ataerkil ilkelere bağlı bir yaşam sürdüren, çocuklarına karşı hoşgörülü, sorulara açık yanıtlar vermeye çalışan, eğitimlerine özen gösteren fakat arada belirli bir mesafe de bırakan, sevecen "modern baba gibi" davranmış; onları arada bir yanaklarından öpmüş, pek seyrek kucaklamış... Buna karşın, gene pek seyrek

olarak sertleşmiştir. Freud, Yahudi geleneklerine karşı çıkmak için üç oğlunu da sünnet ettirmemiştir.

Freud'un ölümünden sonra oğulları Martin ve Erich babalarının dedeleri Jakob Freud'dan ne daha az ve ne de daha fazla demokrat olduğunu; dedelerinin ve babalarının ikisinin de özlerinde birbirlerine çok benzediklerini söylemişlerdir.

Freud, meslek çalışmalarının ilerleyen bölümlerinde, Meynert'in nöroanatomi kliniğinden sonra, 13 Ekim 1885 ile 28 Şubat 1886 tarihleri arasında modern ruhbilimlerinin Kabesi sayılan, Paris Salpetrie Kliniği'nde çağın en ünlü nöro-psikiyatr ve renkli kişiliklerinden Charcot'nun yanında çalışmıştır.

Jean Martin Charcot, Freud'un kişiliğinin evrimini etkileyen başlıca insanlardan biri olmuştur.

Freud, Charcot'nun derslerinde, *Notre-Dame'da mutlak mutluluğu bulan insanların duyumsadıklarına benzer duygulara kapıldığını* yazmıştır. Charcot, Freud için hep, heyecan verici, öğretici ve ulaşılmayacak kadar büyük bir bilim adamı ve insan dostu olarak kalmıştır.

Freud'a göre, Charcot çok etkileyici bir kişiliktir. Sevimlidir. Espirilidir. Her türlü tartışmaya açıktır. Her bir konuşması, başından sonuna değin en küçük ayrıntılarına değin planlanmış küçük bir sanat yapıtıdır. Konuştuklarında plastik estetik bir şeyler görülür.

Freud, sonraki yaşamının kimi sıkıntılı dönemlerindeki düşlerinde, şu veya bu biçimde sıklıkla *bu dünyaya açık insanı* görmüş; hep onunla konuşmak, sıkıntılarını tartışmak istemiştir.

Freud, bu büyük kişilik karşısında, *"Tüm bağımsızlık duygularıma karşın, bağımlı olmak zorunda kaldığımdan değil, severek bağımlı olmak istediğimden,* dolayı *mutluyum"* diye yazmış.

Burada, Charcot'nun bir konuşması Freud için neredeyse yazgı belirleyici nitelikte olmuş. Bir tartışma sırasında, Charcot'nun yanında çalışan bir başka ünlü hekim, hipnozla sağıltım yönteminin tüm çağların en büyük fizyologlarından biri olan Hermann Helmholtz'un (1821-1895) kuramına aykırı olduğunu söyleyince; Charcot, *"Bu söylediklerinizz sözünü ettiğiniz kuram için çok daha fena, kuram iyi, güzel ama gördüğünüz gibi gerçekleri var olmaktan alıkoyamıyor"* demiş. Ve yaşam boyu "tartışılmaz kuramlarla" mücadele etme kararı veren Freud'un nörolojiden psikolojiye geçişi kesinleşmiş.

Freud, felsefeyi, üniversitenin felsefe seminerlerinde, dinbilimci, Aristo-

teles uzmanı ve Darwin hayranı filozof Franz Brentano'dan öğrenmiş. Freud, Franz Brentano'nun felsefe derslerini iki yıl boyunca izlemiş. Burada Ludwig Feuerbach'ın (1804-1872), *Hıristiyanlığın Özü* (1843) yapıtında doğabilimlerine ve ruhbilimlerine temel alabileceği felsefeyi bulmuş.

Freud'un kişiliğinin evriminde kendisinden on beş yaş kadar büyük olan Josef Breuer (1842-1925) ile oluşturdukları yakın arkadaşlık önemli bir yer tutar. Breuer ile birlikte 1895 tarihinde yazdıkları *Histeri Üzerine Araştırma* modern ruhbilimlerinin ilk önemli yapıtı olmuştur. *Histeri Üzerine Araştırma* kitabı 800 adet basılmış; izleyen 13 yıl içinde 626 adet satılmış; yazarlarının ellerine toplam 425 gulden, ya da kişi başına 85'er dolar geçmiştir. Kitabın tıp çevrelerinden beklenen olumlu yankıyı getirmemesi; bu görece başarısızlık Breuer ile Freud'un birbirlerinden uzaklaşmalarına ayrıca bir neden oluşturmuş.

Freud, 35 ile 45 yaşları arasında çok sıkıntılı bir zaman dilimi yaşamış; babasının ölümü ve Breuer'den ayrılmasından sonra ciddi biçimde yalnız kalmış, ya da kendisini böyle duyumsamış; bu ara pek çok şeyin eksikliğini çekmiş, ama en çok yakın bir arkadaş gereksinimi duymuştur. Kuşkusuz, büyük aile içinde çocukları, karısı, erkek kardeşi, Minna ile yoğun tartışmalar yapmış, güzel gezilere çıkmış, fakat içindeki yalnızlık korkusu ve arkadaş gereksinimi bir türlü tükenmemiştir. Bu sıralarda Berlinli Kulak-Burun-Boğaz hastalıkları uzmanı Wilhelm Fliess (1858-1928), Freud'un yaşamının odak noktası olmuştur. Bu dönem içinde Freud'un Fliess'e karşı duygularının *tutku* boyutlarında olduğu görülür. Ernest Jones'un kanısına göre Freud, Breuer'den ayrılmasından sonra, yaşadığı yoğun yalnızlık ortamının uzantısında, bu kez de Fliess'i "yedek baba" yerine koymuş; içtenlikle bağlanmıştır. Jones, Freud'un yaşamının 1887-1902 yılları arasındaki dönemine, "Fliess Periyodu" adını vermiştir. Freud'un yaşamının bu döneminin ve Fliess ile olan ilişkilerinin gizi bugüne değin yeterince çözülememiştir.

Fliess'in 1897 yılında yayımlanan *Kadın Cinsel Organları ve Burun Arasındaki İlişkiler ve Bunların Biyolojik Alamları* adlı kitabı genel olarak pek ciddiye alınmamıştır. Fliess, ayrıca eski Yahudi mistiğinden kaynaklanan ve *periyodik öğreti* denen ilginç sayı hesapları önermiştir. Buna göre, kadınlardaki 28 günlük devinimler gibi erkeklerde de –benzer– hormonal periyodları kapsayan 23 günlük dönemler son kerte önemlidir. Bu nedenle, 28 ve 23 sayıları erkeklerin ve kadınların yaşamında, hastalıkları, ölümleri, başarıları ve başarısızlıkları belirlemede dirimsel öneme sahiptir.

Freud, ilginç biçimde bu görüşün ve sayı hesaplarının etkisinde kalarak bu sayılarla kendi ölümü arasında –batıl inanç boyutunda– ilişki varsaymıştır. Örneğin, 1894 tarihinde, doğum gününden kısa bir süre önce öleceğini beklemiş; bu tür beklentileri kerelerce tekrarlanmış; pek çok doğum gününü ölüm bekleyişi içinde geçirmiştir.

17.5.1896 tarihinde yazdığı mektupta, gene bu önemli "zamanı" beklediğini vurgulamıştır. 23 ve 28 sayılarının toplamı olduğu için, 51 yaşında ölümü/bu büyük *zamanı* beklemesinin ayrı anlamı olmuş; 52. yaş gününü gene benzer bir beklenti içinde geçirmiştir. 60 ve 61 yaşlarında ölümü bekleyişi süren Freud sonunda gene de 1939 yılının eylül ayının 23'ünde ölmüştür. Ölümünü ayın 23'üne getirmeyi belki de isteyerek planlamıştır.



Freud ve hayatının sorunsalı iki kadın, annesi Amalia ve eşi Martha.

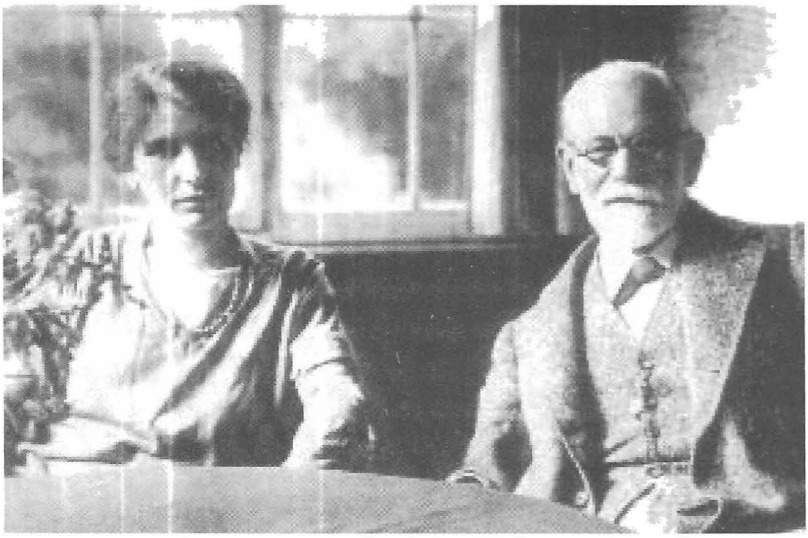
Max Schur'un kanısına göre, sayı mistiği, sayıcılık batıl inancı onun ateizmi ve rasyonel düşüncesiyle bağdaşmayacak boyutlara varmıştır. Freud'un batıl inancı Yahudi mistiğinin sayıcılık geleneğinden kaynaklanmıştır. Buna göre, örneğin, 52, özellikle erkekler için kritik ve kötü bir sayıdır; 17 ise iyidir. 18 gene iyi bir sayıdır.

36, 2x18 olduğu için kutsal bir sayıdır. Ayrıca, haftanın bazı günleri uğurlu ya da uğursuz, iyi veya kötüdürler. Örneğin, Yahudi geleneğine göre pazartesi iyi bir gün değildir, yeni bir işe başlanmaz ya da geziye çıkılmaz; buna karşın, Tanrı'nın insanı yarattığı cuma günü uğurludur. Freud'un ilginç bir biçimde bu tür Yahudi geleneklerinin etkisinde kaldığı görülür.

Fliess, bu dönem içinde Freud'un en güvendiği insan olmanın ötesinde, kurgusal düşünce gücüyle onun kuramının gelişmesine yardım eden en yakın dertleşme ve tartışma arkadaşı; ve kendi kendine yaptığı analizleri içten-

likle destekleyen tek tanığı ve sırdaşı olmuştur. Freud'un sonradan Prenses Marie Bonaparte'a da söylediği gibi bu ilk büyük yalnızlık günlerinde kendisini sadece, evin içinde Minna, evin dışında Fliess desteklemişlerdir.

Freud ile Fliess birbirleriyle görece az buluşup konuşmalarına karşın sürekli mektuplaşmışlar. Freud'un yaşamının en gizli bölümlerinden biri bu ilişkilerdir. Birbirlerine verdikleri söz gereği Fliess'in yazdığı mektupları Freud hemen ortadan kaldırmış... Fliess de aynı şekilde söz vermesine karşın Freud'un mektuplarını yok etmemiş. 1928 yılında ani ölümünden sonra, ilişkilerini başından beri kıskanan karısı, biraz da Freud'u kızdırmak için, mektupları satılığa çıkardığını duyurmuş. Freud bu habere çok üzülmüş. Araya Prenses Marie Bonaparte girerek mektupları kendi hesabına satın almış. Sonra Anna Freud'la birlikte uygun görülen 284 mektuptan kimi parçalar yayımlanmış. Böylece, Freud'un yaşamının belki de en içten, duyarlı ve öğretici bölümlerini yansıtan belgeler tahrip olmaktan kurtulmuştur. Freud'un içtenlik ve tutku dolu bu mektuplarının kimi bölümlerini Van Gogh'un Teo'ya yazdığı mektuplara benzetmek (bile) olasıdır.



Anna ve babası Freud, 1927 yılında Freud'un çene kanseri tedavisi gördüğü Ernst Simmel sanatoryumunda.

Freud, Fliess'e yazdığı mektuplarının hemen hemen tümünde yaşadığı melankolik dünyayı, yalnızlığı, korkularını, uykusuzluklarını, bitmeyen gecelerin getirdiği sıkıntıları, Viyana'daki tek düze yaşamın kendisini boğan havasını anlatmaya çalışmış. 6 Şubat 1896 yılında, mesleğini ve oturma yerini değiştirmeye gerek gördüğünü, örneğin arkadaşının yanına Berlin'e taşınmak istediğini yazmış.

Freud'un kendi düşlerini düzenli olarak analiz etmeye başlamasında

"kendi bilinçdışı"nı bulmasında, psikanalizin geliştirilmesinde, "onu sürekli eleştiren ve destekleyen" Fliess'in son kerte olumlu etkileri görülmüş. Fliess, *Düş Yorumu* çalışmalarının ilk okuru ve eleştirmeni olmuştur.

12 yıl süren bu yoğun dostluk, kendi karşıtı hoşnutsuzluğu da birlikte üretmiş. İki arkadaş arasındaki ilişkiler 1900 yılında kırılma noktasına gelmiş, 1902'de tümüyle kopmuş... Fakat, olayın Freud üzerindeki duygusal etkisi olasılıkla 1906 yılına değin sürmüştür.

Freud'un 12 yıl yoğun arkadaşlık ettiği Fliess'den ayrılışına bu kez Jung'a bağlanışı denk düşmüştür. Belki de Jung'la tanışması Fliess'den tümüyle kopuşunu kolaylaştırmıştır...

Freud'un bunalımlarının başlaması olasılıkla onun ilk kez Paris'e gidişine, Charcot'nun yanında çalışmaya başlama tarihine (1885/86) değin uzanır. Gerçekte, Freud'un kafasındaki dalgalanma ve bunalım onun Breuer'den 1882 yılının sonlarında *"Anna O"*nun yaşam öyküsünü ve uyguladığı tedavinin sonunda oluşan "arınmayı" duyduktan sonra başlamıştır.

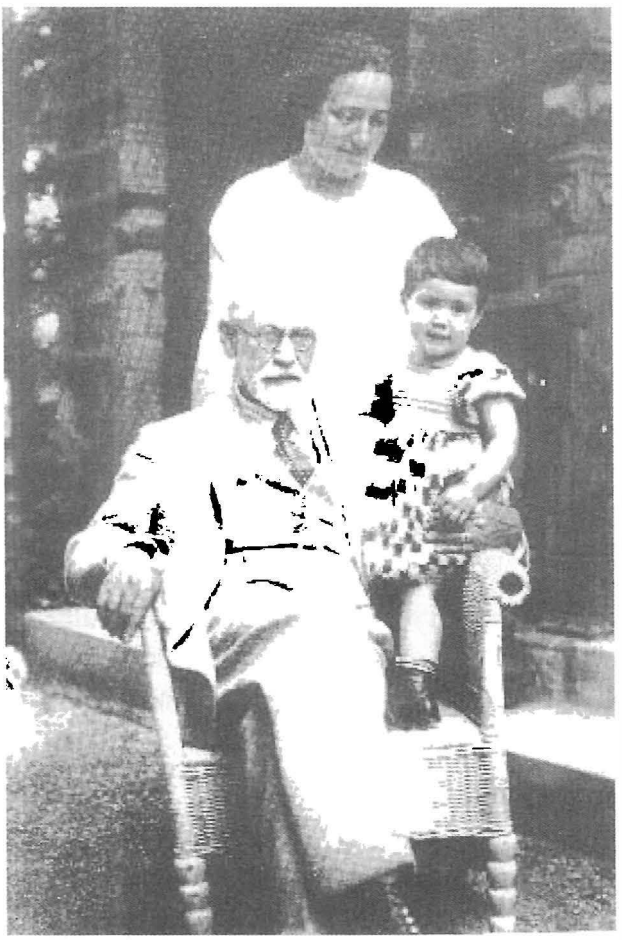
Paris'te izlediği dersler Freud'un entelektüel boyutunu hem geliştirir hem de onun duygusal dünyasını çok zorlar. Histerik rahatsızlıkların nedenlerinin cinsel nitelikte olduğu, ayrıca erkeklerde de histerinin görülebileceği savları düşünce dünyasını altüst eder. Paris'teki histeri vakalarında, kimi kişilik yarılmalarını görerek "Anna O" olayını yeniden anımsar... Psişik rahatsızlıkların sandığından çok daha karmaşık nedenlerle ortaya çıktığını sezinlemeye başlar. Babasının cinsel olaylarla çok uğraşmamasını öğütlemesine karşın, yedek baba konumundaki Charcot, araştırmalarının temelini cinsel yaşama dayandırmasını önerir. Freud, iki *babanın* birden etkisi altında kalır. Öte yandan cinsel yaşamın tensel-bedensel boyutunun önemi gündeme gelir ve 1885 yılı aralık ayının başında ciddi bir bunalımı ortaya çıkar. Psişik yetmezliğe girer gibi olan Freud, nişanlısına yazdığı mektuplarda Paris'te beklediğini bulamadığını ve geri dönmek istediğini yazar. Bu durum nöroanatomiden psikolojiye geçişin arasındaki uçurumu daha da açarak dönüşümün çok daha radikal olacağının haberini verir. Evlenene değin belki de hiç cinsel ilişki deneyimi olmayan Freud'un tüm bu değişimleri ve altüst oluşları hazmetmesi on yıla yakın bir zamanını almıştır. Bu durum Breuer için de benzer bir ivme çizer. Breuer de, "Anna O"nun tedavisi bittikten sonra on yıldan fazla bir zaman, bu konu üzerine –olasılıkla Freud dışında kimseyle– konuşmamış; çalışmalarını ancak, 1895 yılında yayımlamaya karar verebilmiştir.

Freud'un 1890-1900 yılları arasında yaşadığı sıkıntılı dönem zaman zaman ortaya çıkan krizlerle daha da ağırlaşarak sürmüştür. Özellikle, birlikte çalışmak istediği, Brücke ve Meynert gibi dev bilim insanları arasından ayrılma zorunluluğu, insanın ayaklarını basabileceği sağlam bir zemin oluşturan beyin anatomisi ve nöroloji gibi bir alandan, her türlü kurguya açık, başı sonu bilinemeyen ruhbilim dünyasına, bunun da bilinçdışı gibi daha da çok bilinmezlerle dolu bir alanında *serbest çağrışım* gibi yeni bir yöntemle, –kendisinin en yetersiz, hatta bilgisiz olduğu– cinsel yaşam üzerinde çalışmaya başlaması, Freud'da olağanüstü bir güvensizlik yaratmış; korku, yalnızlık ve terk edilmişlik duygusu vermiştir. Bu süre içinde kendini kanıtlayamamanın korkuları, mutsuzluğu ve melankolisi; yanı sıra parasızlık, işsizlik, uzun sürmüş bir nişanlılık ve karısının ailesi tarafından istenmemenin sıkıntıları sürmüştür. Freud, yıllar sonra, 6 Mayıs 1894 tarihinde bile, yeniden *"anatomiye dönmek istiyorum"* diye adeta haykırmış; 17 Ağustos 1884 tarihindeki mektubunda, son 14 aylık yaşamında sadece üç ya da dört *"mutlu gün"* geçirdiğini yazmıştır.

Freud, yaşadığı bu bunalımlı koşullarda, her bir şeyden önce kendi ruhunun derinliklerine bakmak, kendisini tanımak, anlamak arındırmak, sorunlarını çözümlemek istemiş; 1890'lı yıllarda kendi tanımıyla *muhteşem melankolik yalıtlanma (Splendid isolastion)* içinde insanlardan, özellikle de meslektaşlarından uzak durmuştur. Görece bağımsız koşullarda yaratıcı bir inatla ve umutla çalışarak düşlerini analize, kuramını oluşturmaya başlamıştır. Bu sıralarda Freud'un pek çok bedensel ve ruhsal şikâyeti ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında kronik kabızlık, idrar yolları bozuklukları, kalp şikâyetleri, mide barsak rahatsızlıkları, migren ağrıları, suçluluk duyguları, cinsel yetmezlik sorunları, erken boşalma (coitus interraptus), korku nevrozu en sık sözü edilenlerdir. Yaşadığı yoğun ölüm korkusunun, belki biraz ölümden korkmak, ama daha çok ölümü arzulamak biçiminde ortaya çıktığı düşünülmektedir... Ölüm korkusu Freud'u hep meşgul etmiş; bazı belli tarihlerde kesinlikle öleceği düşüncesi *"korkusu ve istemi"* sıklıkla kafasına takılmıştır.

Freud, yaşamının son onyıllarını sürekli tekrarlayan damak kanserinin tehtidi altında geçirir. Otuz üç kez ameliyat olur. Freud bu süreçte ağrılara, ağzından yayılan kokulara, konuşma zorluğuna hep yüreklilikle karşı koymuş; çalışma gücünü azaltıyor diye kanserin sorumlusu puro içmeyi bırakmaya yanaşmamış; buna karşın, psişik sorunları, 1890'lı yıllarda yoğunlaşan melankolik durumu onu kanserden çok daha fazla üzmüş ve yormuştur.

Freud, 1893 yılında asıl büyük bunalımın önaşaması olarak da değerlendirilen yeni bir kriz öncesi "kriz dönemi" yaşamaya başlar... Bunun başlangıç aşamasında, 12 Nisan 1893 tarihinde Freudların beşinci kızları *Sophie* doğmuş; ardından, yaz ve güz aylarında Freud'un kalp şikâyetleri artmıştır. Arkadaşı Fliess, günde ortalama 20 puro içen Freud'a nikotin zehirlenmesi teşhisi koyarak sigarayı bırakmasını önermiş... Öte yandan Breuer, Freud'da nikotinin etkisiyle gelişen kronik miyokarditis (kalp kası iltihabı) tespit etmiştir. Ayrıca, kalp sorunları dışında, baş dönmeleri, bayılma duyguları, kabızlık gibi barsak şikâyetleri, cinsel yetmezlik gibi psişik bozuklukları ortaya çıkmıştır.



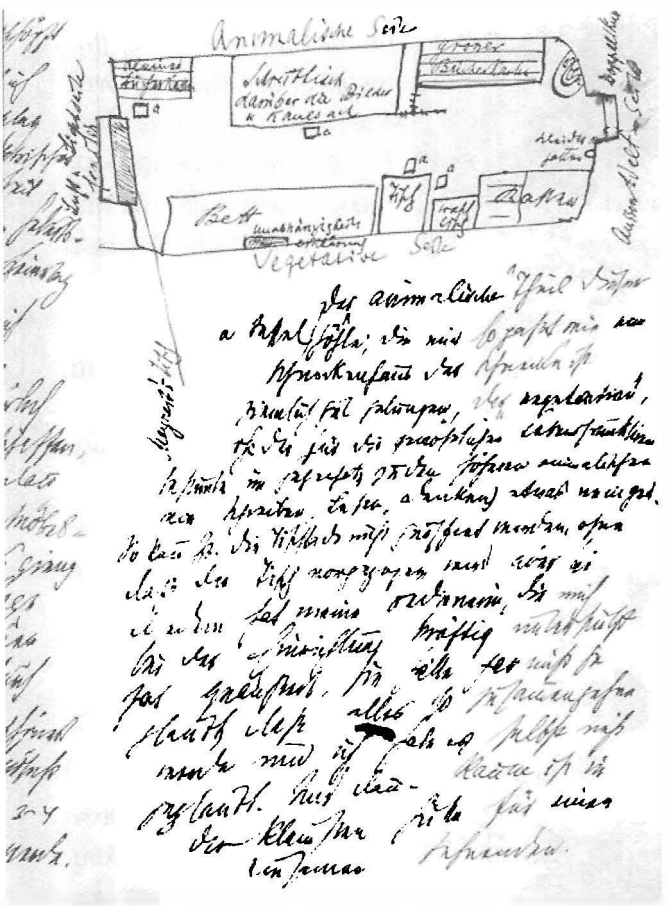
Freud, 1927 Temmuzunda kucağında torunu Eva, arkasında Henny ile.

Freud, yaşadığı karmaşık nevrotik sorunların (özellikle korku nevrozunun) çocukluk döneminden ve evlilik yaşamından kaynaklandığını, özellikle cinsel yaşamında, gebeliğin önlenmesi amacıyla cinsel birleşmede meninin sürekli dışarı akıtılması (coitus interruptus) sonucu engellenmiş doyumlardan, bir tür cinsel perhizden kaynaklandığını varsaymıştır.

Kendisinin ve hastalarının sorunlarını anlayabilmek için öncelikle kendisini analiz etmesi gerektiğini düşünen Freud, bu çabanın uzantısında, 1894 yılından sonra nevrozlar üzerine kendi kuramını geliştirmeye, *bilinçdışını* araştırmaya çalışmıştır. Öncelikle kendisini analiz eden ve kendinde tespit ettikleri ile hasta-

larında bulduklarını karşılaştıran Freud, bunların arasında ancak birbirlerini destekleyen bulguların *doğruluk* derecelerine güvenmiştir. Bu dönemde, kendisini toplumdan ve diğer insanlardan yalıtlaması, kuşkusuz onun için çok sıkıntılı olmuş; fakat bu yalıtlamanın, kendi kendisiyle yalnız kalmasının getirdiği üretken ortam, tadına doyulmaz haz kaynağı da oluşturmuştur.

Freud'un yaşamında –"baştan çıkarma kuramı"– Oidipus kuramını önceler. Viyana'da, 1896 yılının nisan ayında "Histerinin Nedenleri" üzerine yaptığı bir konuşmada Freud, izlediği 18 hastanın tümünde çocukluklarında cinsel tacize maruz kaldıklarını saptadığını açıklamıştır. Bu tespitlerden yüz yıl sonra yetişkin her dört kadından ve her yedi erkekten birinin çocukluklarında (dokuz yaş dolaylarında) cinsel tacize maruz kaldığının; çeşitli psişik rahatsızlıklardan ve özellikle de ilaç-alkol bağımlılığından klinik tedavi gören kadınların yüzde doksanından fazlasının aynı örseleyici yaşantıyı taşıdıklarının artık iyice bilindiği günümüzde Freud'un savlarının ne denli doğru olduğu bir kez daha anlaşılmaktadır.



Freud'un Viyana Hastahanesi'ndeki odasının taslağı.

Freud, baştan çıkarma kuramıyla nevroz sorununu çözümlediğini düşünmüş; bunu en az üç dört yıl savunmuş; Eylül 1897'de yazdığı mektuplarda bile, korunmasız çocuğun, yetişkinlerin –çok kez de babanın– cinsel tacizine maruz kaldığını ve bu ağır örselenmenin sonradan yetişkinlik döneminde ortaya çıkan histerinin nedeni olduğunu varsaymıştır.

Savları pek de olumlu karşılanmamış, pek çok eleştiri olmuş, örneğin Viyanalı ünlü psikiyatr Kraft Ebing bunun *"bilimsel bir masala benzediğini"* söylemiştir. Aynı günlerde ve aylarda Freud'un muayenehanesine gelen hasta sayısı hızla düşmüş, yeniden çok ciddi ekonomik sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu durum Freud'un çocukluğundan beri süregelen "yoksulluk" korkularını bir kez daha arttırmıştır. Özel hekimi Max Schur'a göre, kalp şikâyetlerini anlatan ilk mektubu, 17 Mayıs 1893 tarihini taşır. Freud, burada, Fliess'in kendisine sigarayı kesme önerisini "acılı" bulmuş ve *"senin nikotin yasağına uymayacağım"* diye yazmış. 17 Kasım 1893 tarihinde, yeniden, *"senin sigara yasağına uymuyorum, mutluluk içinde bir yıl yaşamak, sefalet içinde uzun yaşamaktan daha büyük mutluluk değil midir?"* diye vurgulamıştır.

19 Nisan 1894 tarihli mektubunda, kalp şikâyetlerinin artmasından, aritmiden, kalp bölgesinde baskı, ağrı ve yanma duygusundan ve bunların sol kola doğru yayılma eğiliminden, solunum sıkıntısından yakınmakta; bunların organik kökenli olmasından kaygılanmaktadır. Fakat, hemen ardından coşkulu bir çalışma dönemi gelmiş; sonra yeniden sigara özlemi başlamış.. ve sıkıntılar yeniden artmıştır.

Freud bu ara sürekli olarak huzursuzdur, güvensizdir, mutsuzdur. Entelektüel üretkenliğinin düşük olmasından ve kendisini baskı altında duyumsadığından yakınmaktadır.

Max Schur, Freud'un kalbindeki aritminin belki 1889 yılında geçirdiği grip hastalığından sonra başladığını düşünmektedir. Bu ara gene depresyon, umutsuzluk, ölüm istemi, korku ve bedensel şikâyetler dalgalanmalar halinde ortaya çıkar. Freud kalbinde olası bir büyümeden kaygılanır. Gene bu ara yazdığı mektuplarda, *"libidosunun (cinsel gücünün) çoktan yitip gittiğini"* söylemektedir.

Max Schur'un kanısına göre cinsel güvensizlik, korku ve kalp nevrozu gibi şikâyetler çocukluk döneminin tacizleri ve tehditleri altında ortaya çıkmış ayrılma ya da varoluşsal korkulardan kaynaklanmış olabilir. Roazan'ın verdiği bilgiye göre, Freud'un 41 yaşında cinsel yetmezliğinin ortaya çıkmasında "karısını gebe bırakmak korkusu" önemli bir neden olmamıştır. Martha, zaten 35 yaşında menapoza girerek gebe kalma korkusu ortadan kalkmış, korunmaya gereksinimi kalmamıştır. Bu nedenle de Freud'un karısını gebe bırakmadan korunma yakınmasının (coitus interraptus) anlamı yoktur. Cinsel yetmezlik olasılıkla onun psişik kökenli eski bir sorunudur. Ayrıca, evlilikten memnun değildir ve evliliğin cinsel pratiğinden aradığını bulamamıştır.

Freud, 11.3.1890 tarihinde Fliess'e *"Çocuk yetiştirmekten tükendiğini"* ve *"ölümden başka seçeneğinin olmadığını"* söylemiş; 1895 Ağustos ayında, *cinsel yaşamdan kaynaklanan acılı bir mutsuzluktan* söz etmiş; 1911 yılında C.G. Jung'un eşi, Emma Jung'a *"evliliğin kendisini çoktan amortize ettiğini"* yazmıştır.

1895 yılının ağustos ayında yeniden cinsel yaşamdan kaynaklanan acılı bir mutsuzluktan söz edilir. Bu duruma çocukluk dönemi cinsel deneyleri de katılabilir. Cinsel gücün yitiminden duyulan hüzün; geçici ya da sürekli potenz bozukluğu, melankolinin ölüm fantezileriyle birlikte ortaya çıktığı izlenir.

Bu sırada, çocukluğundaki ana-baba ilişkileri birden ve beklenmedik biçimlerde ortaya çıkmış ve 40 yaşlarında çoluk çocuk sahibi olgun bir adam, ortaya çıkacak trajediden habersiz kendi çocukluğunu analiz etmeye başlamıştır. 24 Temmuz 1895 tarihinde ilk kez Irma düşünü gören Freud, bunu tümüyle analiz eder. Bu düş tümüyle analiz edilen ilk düş olarak tarihe geçer. Freud artık yavaş yavaş yaptıklarının önemini kavrar. 1900 yılında Fliess, Freud'un bu düşü gördüğü eve yaptığı ziyareti anlatan mektubunda "günün birinde bu eve mermer bir plaket yerleştirilecek ve üzerine şunlar yazılacak: *24 Temmuz 1895'te Dr. Sigm. Freud bu evde düşlerin gizemini çözmüştür."* diye yazar. Freud bu evde kendi kararıyla bilimsel bağlarını koparmadan, kendisini tanımasını engelleyen sınırlamalar arasından geçip kendi kendisini keşfetme serüveninin sonuçlarını gün gün yazmış; kendisi için aynı anda hem hasta hem de hekim durumunda kalmıştır.

Bu dönem kendisiyle çok sert mücadele eden Freud, en az beş yıl kadar yoğun bir umutsuzluk, güvensizlik, korku, duygulanım dalgalanmaları içinde tüm enerjisini tüketmiş; kimi zaman günlerce hiçbir şey yapamadan, okuyamadan, yazamadan bir tür donakalmıştır.

Dış dünyadan hiçbir yardım olanağı yoktur. Yaşamın her alanına yayılan sürekli suçluluk duyguları içindedir: İyileştirme garantisi veremeden hastalarından para aldığı, Breuer'e olan borçlarını ödeyemediği, nöro-anatomiden ayrıldığı, yeterince bilimsel araştırma yapamadığı, babasına karşı öfkelendiği, karısına ve çocuklarına yeterli zamanı ayıramadığı için sürekli suçluluk duyguları içinde kıvranmaktadır... Bu sıra kendi bilinçdışında bir çocuk görür. Bu çocuk babasına karşı öfkeli, hatta onu öldürmek ve annesiyle birlikte olmak düşleri içindedir. Oidipus kompleksi, kültür tarihinin bir skandalı olarak ortaya çıkar... Freud tüm bunların ne anlama geldiğini araş-

tırmaya çalışırken tam da bu sırada babası ölür... Artık tarifi olanaksız yoğun bunalımlar altındadır.

Freud'un rahatsızlıklarının asıl kriz dönemi, kendi pre-historisini ve babası Jakob Freud'un yaşamöyküsünü yeniden değerlendirmeye başladığı 1896 yılı yazında başlamış, 1897 yılı güzüne değin sürmüştür.

Bu ara baba Jakob Freud 1896 yılının haziran ayında hastalanmış.. Freud, 15.7.1896 tarihli mektubunda, " (...) *ihtiyar yemek yiyemiyor, kalın barsaklarda felç var, yüzü çok beyaz, buna karşın ruhsal yönden çok canlı, sanı-*



Freud, analiz kanepesinin yanındaki koltukta, 1932.

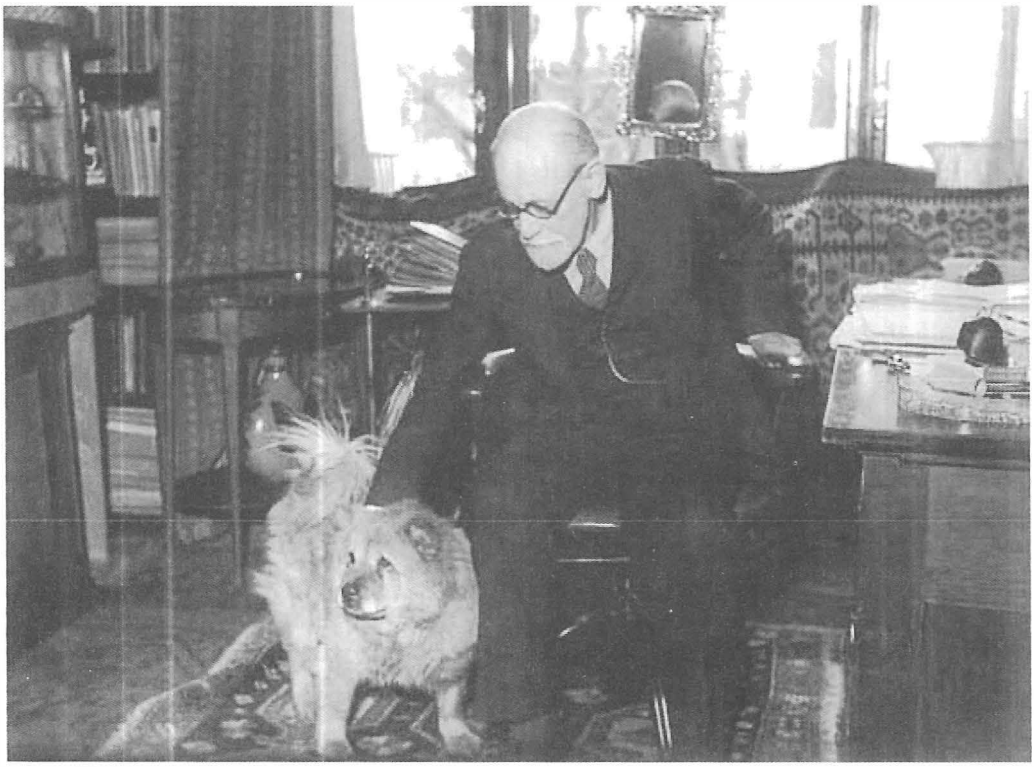
yorum gerçekten de son vade-zamanı (termin zamanı) geldi." diye yazmasına karşın, babasını ölüm döşeğinde bırakıp kardeşi Alexander ile birlikte iki ay kadar süren İtalya gezisine çıkmıştır. Bu tavır oldukça çelişkili bir durum sergiler.

15 Temmuz 1896 tarihli mektubunda, yeniden, *"İhtiyarın durumu beni çok üzüyor. Onun artık dinlenmeyi hak ettiğini düşünüyorum. Kendisi de bunu istiyor. Çok ilginç bir insan. Kendi içinde tutarlı ve mutlu. Pek acı çekmezdi. Hastalığının uzun sürmesini istemiyorum, ayrıca ona bakan kız kardeşimin de acı çekmesini istemiyorum,"* diye yazmış; sonraki mektubunda, *"babamın son günlerde zaman zaman bilinci bulanıyor akciğer iltihabı yayılıyor ve büyük vade günü yaklaşıyor"* demiştir.

26 Ekim 1896 tarihli mektubunda, *"23 Ekim 1896'da babamı dün göm-*

dük. Kesinlikle sıradan bir insan değildi. Sonunda beyin kanaması ortaya çıktı. Nedeni bilinmeyen bir ateş, duyu bozuklukları, kasılmalar, akciğer ödemi, konvülziyonlar ve sonunda acısız bir ölüm..."

2 Kasım 1896 tarihli mektubunda, *"İhtiyarın ölümünden sonra, resmi bilincimin arkasındaki karanlık bir bölge beni çok etkiliyor. Babamın ölümü beni çok etkiledi. Onu çok iyi tanıdığımı, anladığımı sanıyorum.. Yaşamıma çok etkisi oldu. Bilgelik ve fantezi içinde uzun yaşadı. İçimde bir şeylerin koptuğunu, köksüz kaldığını duyumsuyorum..."* diye vurgulamıştır.



Viyana, 1937.

Babası için yalın bir cenaze töreni düzenleyen Freud'da sonradan törenin görece mütevazı oluşu suçluluk duygularının artmasına ve üzülmesine neden olmuştur. Freud, daha 13 Haziran 1882 yılında nişanlısına yazdığı mektupta, *insanın kendi ruhsal dünyasını anlamadan, başkalarını anlamaya çalışmasının olanaksızlığını,* belirtmektedir..

Nevrotiklerin yaşamında ilk yılların cinsiyetinin önemini gören Freud, bunu kendi yaşamında da araştırmaya başlamıştır. Bu araştırmada ilk üç

yaşının, *Freiberg döneminin* önemi yeniden gündeme gelmiş; bu dönemi *tercüme* etmenin sanıldığından da zor olduğu görülmüştür.

6 Aralık 1896 tarihli mektubunda, baştan çıkarma (taciz) olayında ilk kuşakta sapkın kişiliklerin sonraki kuşaklarda histerinin ortaya çıkmasını koşulladıklarını, histerinin birkaç kuşaklık birikim sonucu ortaya çıktığını, nevrozların sonraki kuşaklarda psikoza dönüşebileceğini düşündüğünü yazmıştır.

Mektuplarında yeniden *"büyük hakikatı bulma uğruna büyük bir yalnızlık (izolasyon) içinde yaşadığını"* vurgulamıştır.

11 Şubat 1897 tarihli mektupta yeniden kendi babasını suçlamıştır. 2 Mayıs 1897 tarihinde, genellikle 8-12 yaşlarında ortaya çıkan ensest istemi ve fantezilerinin geriye projekte edilebileceğini, daha erken çocukluk dönemlerinde de böyle düşünülmüş olabileceğini varsaymıştır. Kris'in kanısınca, 31 Mayıs 1897 tarihli notlarında ilk kez Oidipus Kompleksi gündeme gelmeye başlamıştır. Burada, çocukların ana babalarına duydukları düşmanca duyguları kendisinin de duyumsadığını, bunu rüyasında gördüğünü, bunlardan babasına karşı duyduğu hüznü açıklama olanağı bulduğunu, bunun nedeninin daha çocuk yaşlarından itibaren babası Jakob'a karşı duyduğu düşmanlık duygularında yattığını düşündüğünü varsaymıştır.

Ayrıca kendisinin –o zamanlar– 9 yaşında olan büyük kızı Mathilda'ya karşı çok yoğun duygular içinde olduğunu söylemiştir.

Bastırmanın temelinde çocukların ana-babalarına karşı duydukları düşmanlık duygusunun varlığını; bunun uzantısında ortaya çıkan suçluluk duygusunun melankolik bir hüzün ortaya çıkardığını; ileri yaşlarda hep bunun unutulmaya çalışıldığını; tedavinin gerçekte, insanın cinsel ve sapkın düşünceleriyle barışması ve özgürleşmesi anlamını taşıdığını varsaymıştır.

Freud, 1897 yaz aylarında *Delfi Tapınağı Orakl*'ının 2500 yıl önce önerdiği "Kendini Tanı" uyarısını benimseyip, tarihte ilk kez sistematik ve bilimsel olarak kendini analiz etmeye başlar.

Goethe'nin, *dahinin ilk ve son istemi hakikat aşkıdır* özdeyişini ve *Çıplak hakikat, getirmesi olası felaketlere rağmen ihtişamın doruğu olarak yaşanır* dizelerini kerteriz alan Freud; kendi analizine başlamasından iki ay kadar sonra, *"madalyonun arka yüzünü"* de görmeye başlar; (Jones) ve erişkinlerin çocuklarına karşı duyumsadıkları ensest duygular kadar, çocukların da ana-babalarına karşı benzer duygular içinde olduklarını öngörür.

Freud, 1897 yılının haziran ayında ailesiyle birlikte yazlığa gitmiş; ancak, burada hiç de beklemediği biçimde ve kendi tanımıyla *"entelektüel bir*

felç" geçirmiştir. 7.7.1897 tarihli mektubunda *"(...) ne yapacağımı henüz bilemiyorum bu derinlerin en derini durumundan kurtulmak istiyorum... yazı yazma felci belki de seninle mektuplaşmamı önlemek için ortaya çıkmış olabilir"* diye kaygılanmaktadır. Üç hafta kadar yazı yazacak, hatta ayrıntılı düşünebilecek düzeyde olsun bilincinin açık olmadığından, hemen hemen hiçbir şey yapamadığından yakınmaktadır.

1 Temmuz 1897 tarihli mektubunda psişik durumunun bozuk olduğunu, *"Ben, benim gerçek hastam olan kendimle meşgulüm"* diye vurgulamış; kendi sorunlarının bir kısmını çözmesine karşın, önemli bir bölümünün gene de karanlıkta kaldığını, söylemiştir. Temmuz ortalarında babasının mezar taşını yaptırmış ve olasılıkla aynı tarihlerde kendi analizine başlamış, kendi bulgularını genelleştirmiş; ve nevrozların prehistorisinde çocuğun babasının ya da ona en yakın erişkin kişinin pervers olduğunu öngörmüştür. Freud, sonra insanı hasta eden asıl etkenin toplumun dinsel kültürünün seksüel moral anlayışı olduğunu düşünmüştür. Dinin insanları sapkınlık için duyarlı kıldığını vurgulayıp Yahudi dininin ayrıca artı bir baskı ve kastrasyon korkusu oluşturduğunu söyleyen Freud, 15 Ekim 1897 tarihli mektubunda, kendi analizine ilişkin önemli tespitlerde bulunmuştur. Kasım ayında bir kısa depresyon dönemi daha görülmüş, sonra kendini toparlamaya başlamıştır.



Çalışırken, Londra, 1938.

Jones'un kanısına göre, 97 yılı temmuz ayının başında babasının mezar taşını koymasından sonra ilk analize başlamıştır.

Freud, 26-29 Eylül 1897 tarihlerinde Fliess ile buluşur; ancak bu buluşma yazılı olarak belgelenmediği için iki arkadaşın aralarında neler konuştukları bilinmemektedir. Belki bu konuşmalarının uzantısında, giderek, babasına karşı duyduğu öfkenin, onun kendisine sapkın davranmasından ya da taciz etmesinden değil, tersine kendisinin annesine karşı tutku ve kıskançlık duygularından kaynaklandığını kavramış olabilir.

3.10.1897 tarihli mektubunda, Freud, kendi analizinde tespit ettiklerini düş yorumu gibi anlatmıştır. Burada, *2,5 yaşında* trende Frieberg'den Leibzig'e doğru giderlerken kompartımanda annesini yarı çıplak gördüğünü ve içinde cinsel duygular oluştuğunu yazmış; libidosunun annesine dönük ol-

duğunu anlatmıştır. Baştan çıkarma kuramından, bir tür uzlaşma kuramı niteliğindeki Oidipus Kuramına (mitosuna) geçmiştir. Böylece artık tüm babaların baştan çıkaran sapkın (pervers) insanlar olarak görülmesine ve tanımlanmasına gerek kalmamış; babalarla gerekli bir uzlaşma yapılmıştır. Freud, bundan böyle Sophokles trajedisini modern aile içi ilişkilerin odak noktası olarak görerek kuramını geliştirmeye başlar.

Oidipus Kompleksi dönemi her insanın yaşamında anasına dönük düşler gördüğü ve babasına düşmanlık beslediği bir gelişme aşaması olarak kavranmış; burada ananın ve babanın ve hatta akrabaların konumları kurtarılmıştır. Çocukların da gelişmelerinin zorunlu ve doğal bir dönemi olarak bu tür düşüncelerinden dolayı suçluluk duymalarına neden kalmamıştır.

Freud'un kafasında oluşan sapkın baba kişiliği mitolojide Oidipus'un babası Laios tipidir. Bu sapkın baba, ruhsal rahatsızlıkların, nevrozların ve psikozların başlatıcısı; korkutan, tehdit eden, fakat aynı zamanda koruyucu, güçlü, ata baba, tanrı baba –tipi– dir...

Burada oğullar suçluluğa yazgılı, yani günahkâr babanın günahkârları olurlar; ve kendileri de benzer biçiminde bir baba olma yazgılarını sürdürürler... Freud, babasını yitirmesinden sonra başladığı kendi analizlerinden elde ettiği bilgilerin sonuçlarını ortaya koymadan önce kendisine edebiyattan destek aramış; Shakespeare bu arayışa yeterli gücü vermiş ve psikanaliz ile edebiyatın ve sanatın yakın işbirliği daha da yoğunlaşmıştır. 15 Ekim 1897 tarihinde Fliess'e yazdığı ve çok alıntı yaplan mektupta düşüncelerini ünlü *Hamlet ikilemi* betimlemesiyle kendi kendisiyle dürüst olmaya çalışarak: *"Anneye âşık olmayı ve babayı kıskanmayı kendimde de buldum, bunu erken çocukluk için genel bir olay olarak kabul ediyorum... Kral Oidipus'un etkileyici gücü anlaşılıyor... Aynı şeyin Hamlet'in hikâyesinin temelinde de olup olmayacağı aklımdan geçti... Hamlet, 'vicdan hepimizi korkak yapıyor' sözünü nasıl gerçekleştiriyor. Sarayındaki insanları hiç düşünmeden ölüme gönderen ve Laertes'i hiç çekinmeden oracıkta öldüren Hamlet amcasının babasını öldürmesinin intikamını almaktaki duraksamasını nasıl açıklıyor? Annesine olan tutkusu yüzünden... 'Ve hepimize hakkıyla davranılacak olsa, taşlanmaktan kim kurtulurdu?' Hamlet'in bilinci, onun bilinçdışındaki suçluluk bilincidir."* şeklinde açıklamıştır.

23 Mart 1900 tarihinde, Freud, Fliess'e yazdığı mektubunda, kendi analizine başladığı zaman yaşadığı felaket durumunu, depresyonu aşabilmek için gösterdiği çabayı yeniden sergiler. Bulgularının acılı bir ortamda ve yürekli-

lik isteyen bir çaba sonucu ortaya çıktığını, fakat nedense bu durumda bile kendisine olan güvenini hiç yitirmediğini; psişik sorunlarının doruk noktasına ulaştığı, huzursuzluk, heyecan, keyifsizlik, bilinç bulanıklığı, tinsel/bedensel felç durumlarının ortaya çıktığı 1897-1900 yıllarının yaşamının en üretken ve yaratıcı dönemi olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

Freud'un kanısına göre, *psyche*'nin varoluş nedeni ya da görevi bir anlamda *negatif*, yani insanın mutsuzluğunun ortaya çıkardığı gerilimi çözmeye yöneliktir. Bu bağlamda trajedilerin bilinçli olarak yaşanmadığı yerlerde ve kişiliklerde psişinin gelişemeyeceğini; ya da ancak psişinin geliştiği yerlerde bilinçli trajedilerin yaşandığını ve psişinin gelişebildiğini düşünmek olasıdır.

Freud, yaşadığı dönemin *Mefisto* rolünü üstlenmiş, *psyche*'yi irdelemiş; sıklıkla insanın ruhunun derinliklerine yaptığı arkeolojik kazılara benzeyen *araştırma gezilerinden* söz etmiş; bilinçli olmayan bu bölgeye bilinçdışı tanımını kullanmıştır.

Bilinçdışı araştırmalarından hareketle anıların, unutkanlıkların, yanlış anımsamaların gizemini anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır.

Psyche'nin gerçek dünya ile sembolik dil ve düşler aracılığıyla nasıl uzlaşmak istediğini... Psikanalizin geçmişi araştırmak demek olduğunu ve bu bağlamda, kendisinin de, *normallerdeki patolojiyi* araştırarak ruhun temelini göstermeye, bugünü geçmişle açıklamaya çalıştığını söylemiştir.

Görece ruhsal dinginliğe kavuştuktan sonra, *Düş Yorumu* kitabını yazabilecek konuma gelmiş ve 15 Mart 1898 tarihinde, Fliess'e ilk öncalışmaları postalamaya başlamıştır. Hınzır bir sezgiyle yaptığı işin önemini, kişiliğinin tarihsel konumunu kavramış, o güne değin kendisiyle ilgili olarak yazdığı tüm belgeleri, notları ortadan kaldırmış; ve *"yaşamöyküsünü yazacaklara belge bırakmadığını ve onları yanlış yollarda düşünmeye yönlendirmekten keyif duyduğunu"* vurgulamış, sonra yeniden kısa bir depresyon dönemi yaşamıştır.

2 Şubat 1899'da, *çok fazla çalışmaktan, sıkıntılardan bedeninin bir tür kanser, (neopalzma) dokusuna dönüştüğünü yazmış*.. bu duyumsaması yazık ki bir süre sonra gerçekleşmiş, çene kemiğinde çıkan ve yaşamının seyrini etkileyen bu tür bir urlaşma nedeniyle, 33 kez ameliyat olmak zorunda kalmıştır.

2 Mart 1899 tarihinde, –yeniden "Anna O"yu anımsatan bir biçemle– kendisini iki ayrı insan gibi duyumsadığını, bunlardan birinin normal diğe-

rinin ise hasta olduğunu, ancak her şeye karşın, analizlerinin 4-5 yıl öncesine göre çok daha iyi gittiğini söylemiş... 24 Aralık 1899'da, *ruhundaki gel-gitlerin kendisini bazen çok yükseklere çıkardığını, bazen de kuru toprağın üzerine oturttuklarını, fakat denizin sürekli olarak karadan toprak kazandığını* vurgulamış ve analizlerine devam ederek *Düş Yorumu* kitabını bitirmiştir. 16 Eylül 1899 tarihli mektubunda, *"Benim yazı stilim yazık ki çok kötü... Çünkü kendimi çok iyi duyumsuyorum. İyi yazabilmem için sefalet durumunda bulunmam gerekiyor..."* diye üretkenliği ile psişik durumu arasındaki çelişkiyi ironiyle sergiler.

Freud'un, 12 yıl kadar süren, kendi kendini analizinin, kültür tarihinin bir dönüm noktası olduğu sıklıkla vurgulanır. Düşlerin analizinde, insanın içinde, çok kez, insanın kendisinin bile tanımadığı, *"küçük yeni bir ülke"* keşfettiğini ancak bu yeni ülkeyi bulmak için onu *aramak* ve *araştırmak* gerektiğini vurgulayalan Freud; *Düşlerin istemleri doyurmaya yönelik olduğunu, kendilerine özgü gizemli dünyalarının bulunduğunu, bunu çözmek gerektiğini* söylemiş ve *"Düş Yorumu"nu insanı ve özellikle de nevrozları anlamak için önemli bir anahtar olarak* gördüğünü vurgulamıştır. Burada, *"(...)düşlerimin hiç de anlamsız değil, tersine arzularımın doyurulmasına yönelik olduğunu kimsenin farkında olmamasından çok mutluyum"* diyen "Keltli Büyücü Kız" söylencesini anımsatmıştır.

Freud'un *Düş Yorumu* kitabında pek çok kendi deneyimi vardır. Sürekli olarak arkeolojiye gönderme yaparak tarihi daha iyi anlayabilmek için, insanın, insanı iyi anlayabilmesi için de tarihin ve arkeolojinin yeniden bilinmesinin; Mısır bilimleri gibi, *unutulmuş geçmişin anımsanmasının* gereğini vurgulamış; bu bağlamda kendisini psişik dünyanın *Cristoph Kolomb*'u ya da *Heinrich Schliemann*'ı gibi değerlendirmiştir.

Düş Yorumu çalışmasında, ne kadar hastalarının analizi bulunduğunu kestirmek zordur. Robert Martha'nın *"bir realistin fantezileri"* olarak tanımladığı bu kitabını Freud, geçmişe yaplan *fantastik gezi* olarak nitelendirmiş, buradaki psikolojik savlara ileride fizyolojik bir destek bulunacağını düşünmüştür.

Freud, bulgularının uzantısında, nevrotik korkularının cinsel kaynaklı olduğunu, insanın cinsel yaşamının ergenlikte değil, çocukluk çağında başladığını; çocukların ilk cinsel seçimlerinde, kızlar için babaların, erkekler için annelerin önemli olduğunu söyleyerek, baba-oğul ilişkisinin / çatışmasının çözümüne yönelmiştir. Cinselliğin ilk örneğinin çocuk anne memesi iliş-

kisinde başladığını, çocuğun, yaşam boyu hep bu ilk çocukluk günlerinin, ana baba tarafından sağlanan güvenceyi, beslenme ve korunma özlemini çektiğini, sürekli bu tür bir ortamı aradığını, ergenlik yıllarında ise bu günlerin güvencesini ve mutluluğunu sağlayacağı yanılsamasıyla bir üstün güce, dine ve tanrılara ("Babalara") inanma eğiliminin ortaya çıktığını söylemiştir..

Çocukların ana-babalarına karşı hem cinsel istek hem de öfkeli ve düşmanca tavırlar içinde yaşadıklarını gösteren Freud, çocukluk duygularının yetişkin insanlarda, –özellikle de dindarlarda– yaşamayı sürdürdüğünü sergilemiştir.

Burada bir anlamda babasıyla yeniden barışmış ve onu yitirmenin acısını kısmen aşmıştır. Fakat onu unutamamıştır. *Düş Yorumu*'nun 1908 yılında yapılan ikinci baskısına yazdığı önsözde: *"(...) bu kitap benim için, ancak onu tamamladıktan sonra kavradığım daha ileri öznel bir önem taşımaktadır. Onun benim öz-çözümlememin bir kesimi, babamın ölümüne –yani bir adamın yaşamındaki en önemli olaya, en acı yitime– tepkim olduğunu gördüm. Bunun böyle olduğunu keşfetmekle yaşantının izlerini silemeyeceğini duyumsadım"* diye vurgulamıştır.

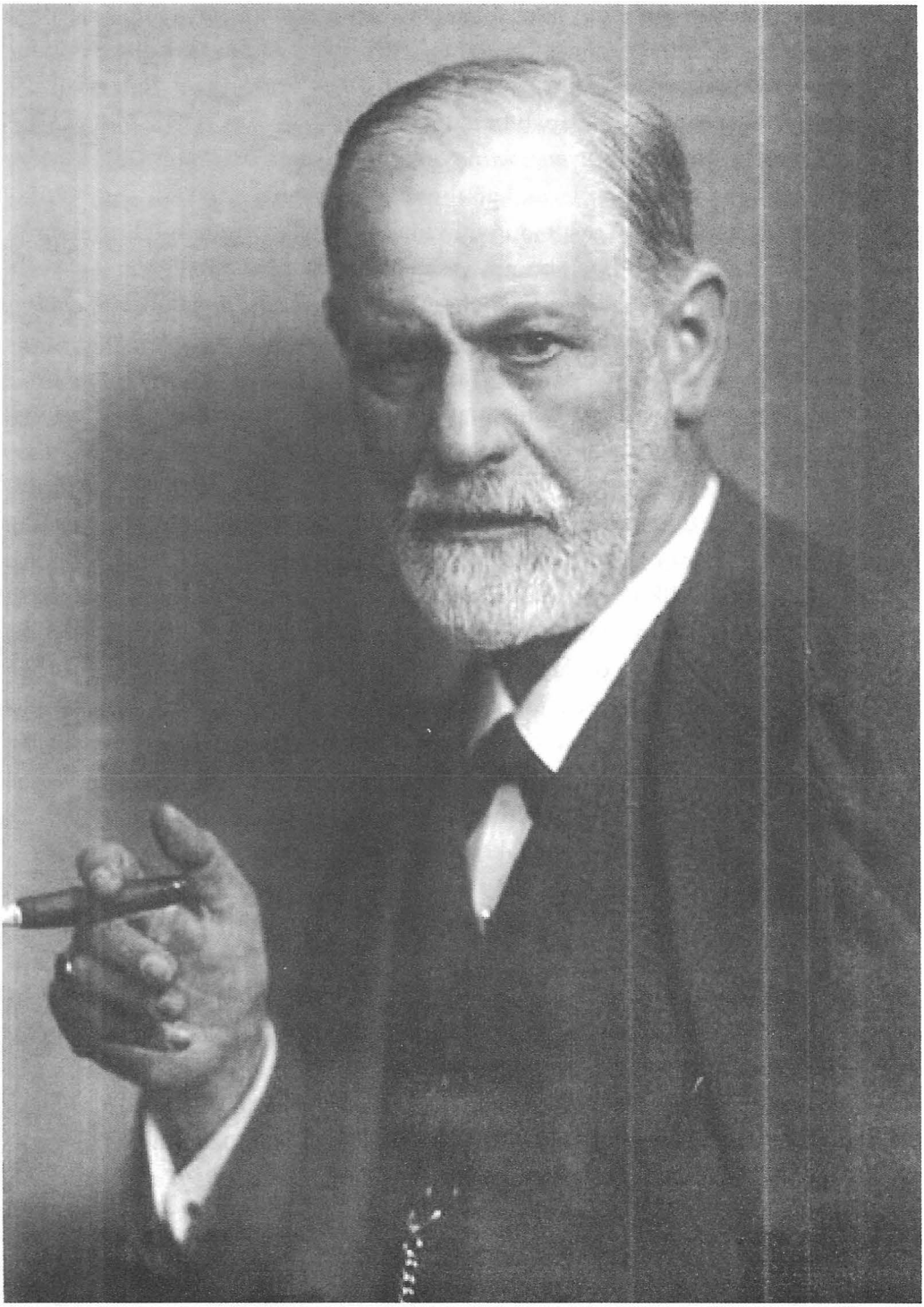
Bilinçdışı ülkesinin gizemini gözler önüne seren; çok zengin bir edebiyat, mitoloji, masal, efsane, sanat birikiminin ürünü olan yapıt, başlangıçta tıp çevrelerinden çok aydınların, sanatkârların ilgisini çekmiştir.

Freud'un, 1914 yılında vurguladıklarına göre, yapıt daha 1896 başlarında bitmiş; fakat, yeniden basılmasına bir türlü karar verememiş... 28 Mayıs 1899 tarihinde, birden notlarını yayımlamak isteğine kapılarak; son düzenlemeleri yapmıştır. Yazılarını eylül ayının ortalarında yayınevine gönderen Freud, bir kopyasını da, 27 Ekim 1899 tarihinde Fliess'e postalamıştır.

Düş Yorumu, kitabı 4 Kasım 1899 tarihinde yayımlanmış; yazarın isteği doğrultusunda yayınevi kitabın üzerine 1900 tarihini koymuştur. Freud'un 43 yaşındayken yazdığı *Düş Yorumu* kitabı ilk baskısında 600 adet basılmış; ve ilk altı yılda 351 adet satılmıştır.

Düş Yorumu, (1895-1899) Freud'un en anlamlı yapıtlarından biri, birincisi olarak kabul edilir. Genel kanıya göre yapıt, tümüyle yeni, şaşırtıcı ve orijinaldir. Freud da, 15 Mart 1931 tarihinde bu kitabın İngilizce üçüncü basımına yazdığı önsözde, *böylesi bir öngörü, ölümlü insana tüm yaşamında bir kez nasip olur*, demiştir.

Freud, nevrozların tedavisine ilk kez hipnozla başlamış; 1887'den sonra



serbest çağrışım yöntemini geliştirmiştir. Hipnoz ve katersisten, serbest çağrışıma geçiş 1892-96 yılları arasında görece yavaş olmuş; kendi tanımlamasına göre, otuz yıl kadar sonra –ancak– psikanalizi geliştirebilmiş, *psyche*'nin topografisini yapabilmiştir.

Freud, *psikanalizle insan soyuna bir suikast yaptığını* (Peter Gay) söyleyerek tedaviyi bir eğitim olarak kabul etmiştir. İnsanları uyku/hipnoz altında konuşturmanın moral dışı olduğunu; hipnozla iyileştirmenin bilimsel bir tavır olmadığını düşünmüş; bunun yerine Sokratik tartışma yöntemini yeğlemiştir. İnsanın *bilinçdışının bildiği fakat kendi resmi bilincinin bilmediği ve ayrıca bilmediğini de bilmediği bilgileri ona anımsatan* bir diyalog yolunu seçmiştir.

Freud, bu arada insanların çoğunun özellikle de nevrotiklerin cinsel yaşamlarının olağanüstü bozuk olduğunu, bir anlamda *kendi evlerinin-ruhsal dünyalarının efendileri* olamadıklarını görerek; insanın özgürlüğe kavuşabilmesi için en azından kendi evinin içini iyi tanıması gerektiğini, bu yapıldığı zaman da *"nevrotik"* ile *"normal"* psişinin düzenlerinin ve düzensizliklerinin kimi küçük nicelik farklarına karşın temelde benzer niteliklerde olduklarını öngörmüştür. İnsanların öncelikle kendi istemlerinin öz-içeriklerini iyi bilmeleri gerektiğini... çok kez bunların geçmişle ilintili olduğunu... serbest çağrışım ile bu geçmiş yaşantıların, anıların birbirine karışmış –kaotik– düzensizlik içine girmiş yaşamöyküsünün gün ışığına çıkabileceğini düşünmüştür.

Freud, nevrotiklerde bilinçdışına bastırılan eski yaşantıların ve anıların çok kez örseleyici nitelikte oldukları için bu insanların neredeyse tüm anımsama güçlerini yitirdiklerini, geçmişi unutmaya çalıştıklarını, bu nedenlerden dolayı da sürekli geçmişi düşünme zorlantısı içinde yaşadıklarını, ileriye bakamaz konuma geldiklerini söylemiştir. Nevrotiklerin sembolik bir dil kullandıkları, bu karmaşık sembolik dilin (arkaik-çocuksu ifade sisteminin) psişik yapıya egemen olduğunu saptayan Freud; hastanın kullandığı eski ruhsal anı parçacıklarını içeren bu sembolik dili anlamak gerektiğini vurgulamış ve bu bağlamda tedavinin bu sembolik sözcüklerin, karmaşık arkaik çocuksu ifade sisteminin içeriklerini anlamlandırmak, bir anlamda bilinçdışını tercüme etmek, mitlerinden arındırmakta düğümlendiğini, *varlığın evi* olarak sözcüklerin gizini, mitlerle düşünme sisteminin özünü çözümlemenin ise tam bir Orakl işi olduğunu görmüştür. Psikanaliz yöntemiyle bu karmaşık yaşamöyküsünü ve anıları düzen içinde yerli yerine oturtmayı amaçlamıştır.

Freud'un kişiliğinin evrim süreci içinde onun psişik dünyasını anlamada, Roma gezileri son kerte öğretici bilgiler sergiler. Freud, ilk ve belki de en önemli yapıtı sayılan *Düş Yorumu*'nu yazmadan önce de Viyana'dan kaçarak pek çok kez geziler yapmış, İtalya'ya gitmiş, bir keresinde, tıpkı Anibal gibi, Roma'nın 80 kilometre yakınına kadar gelmiş, Trasimeno yakınlarında konaklamış, ama Roma'ya gitmemiş (ya da gidememiştir)...

Düş Yorumu kitabını yazarken, sürekli olarak, pisikoloji kitaplarından çok Roma tarihi okuyan Freud, arkeoloji kitaplarından Roma'nın topografisini ayrıntılarıyla incelemiş; bugün kentin merkezi konumundaki Kolosoum altında bulunan, en ilk yerleşim yeri olan "Roma Dörtgeni"ne değin her bir katmanı araştırmış; Roma'nın topografyasını insan *psişisinin* topografyasıyla karşılaştırıp, psişinin gizini en ilk dürtü/duygu/heyecan katmanlarına değin izleyerek psişi üzerinden Roma'yı, Katolik dünyasının merkezini kuşatmayı planlamıştır. Psikanaliz diliyle, Roma, Freud'da çocukluğundan beri hem saldırganlık hem de erotik duygular uyandırmış. Freud'un, düşmanın ve sanatın başkenti olan Roma'ya tutkunluğu sevgi/nefret çelişkili duygusuyla daha da yoğunlaşmıştır...

Düş Yorumu basıldıktan, kendi analizi ilerleyip melankolik durumu görece dinginliğe kavuştuktan sonra, 1901 yılının eylül ayında Roma'ya gitmiş; Katolik Roma'yı yok sayıp, özellikle Antik ve Rönesans Romasını gezmiş; tek sözcükle, hayran kalmış; bu büyük kentte yaşadığı "kültür şoku" etkisiyle zaman zaman gelip geçici küçük depresyonlar yaşamıştır. Fliess'e 19 Eylül 1901 tarihli mektubunda *"yaşamımın doruk noktasındayım"* diye yazmış. Panteon tapınağının karşısındaki kahveden Martha'ya, *pek çok şeye ama özellikle de içhuzura ve özgürlüğe kavuştuğunu kendine olan özgüvenin arttığını,* yazmıştır. Fakat bu kez de Roma, St. Pietro in Vincoli Kilisesi'nde Michelangelo'nun Musa heykeli karşısında donakalarak yaşamının ileriki yıllarında "Oidipus'tan Musa'ya" değin insanların kültür ve din serüvenlerini irdeleyeceği *"tarihsel romanı"* düşünmeye başlamıştır.

REGISTRO CIVIL DE _____ DISTRITO DE _____

Número 25.-

NOMBRE Y APELLIDOS

Walter Dr.
Benjamin



En Port-Bou, provincia de (1)
Gerona, , a las actorce y quince
minutos del veintiseis de Septiembre de mil
novecientos cuarenta, ante D. Fernando Pastor
Prieto, Juez municipal, y D. José
Riera Graniz, Secretario
se procede a inscribir la defunción de D. Benjamin
Walter Dr., de edad cuarenta y cinco
años, natural de (2) Berlin (Alemania)
, hijo de D. _____
y de Doña _____
, domiciliado en _____ de _____
núm. , piso , de profesión Dr.
y de estado (3) casado con Dora Kellner

falleció en Fonda de Francia, de este (4) el día veintiseis
del actual, a las veintidos y treinta minutos, a
consecuencia de (5) hemorragia cerebral
según resulta de Certificación facultativa
y reconocimiento practicado, y su cadáver habrá de recibir sepultura en el
Cementerio de esta localidad

Esta inscripción se practica en virtud de Diligencias para
ventilar el de abintestato

consignándose además (6) si había otorgado testamento,
se ignora
habiéndola presenciado como testigos, D. Santiago Sanz
Sanz y D. Julio Oliver Compta,
mayores de edad y vecinos de esta localidad

Leída esta acta, se sella con el del Juzgado y la firman el señor Juez, los
testigos (6)
de que certifico. (10)

Santiago Sanz

0

BESİM F. DELLALOĞLU

Körfez depreminde hayatını kaybedenlere

Felsefe ilk filozof Thales'in kimliğinde kendi trajedisini bulur. Ona atfedilen bir öykü vardır. Thales, yıldızları incelerken önünde bulunan kuyuyu görmeyerek içine düşen, dalgın, dış dünyadan tamamen uzak biri olarak takdim edilir. Felsefe diye boş işlerle uğraştığı için kendisiyle alay edilen Thales, rivayete göre, bir zeytin yılını önceden keşfederek bütün parasını zeytinyağı makinelerine yatırmış ve o yıl ürün bol olunca bu makineleri fahiş fiyattan kiralayarak büyük bir servet edinmiştir. Böylece filozofun isterse "yararlı" işler de yapabileceğini, çok para kazanabileceğini, kendisiyle alay edenlere kanıtlamıştır. Öyküde Thales'in kimliğinde dile gelen, filozofun bu dünyayı umursamazlığı, aylaklığı ile isterse dünyayı umursayabileceği biçimindeki bu iki karşıt özelliği o kendisinde bulundurur. Aslında Thales'e atfedilen birbirlerine tam anlamıyla zıt bu iki nitelik, felsefenin kendisine aittir. Felsefe ilk filozofun günahından kurtulamamıştır.

Felsefenin trajedisi ufka bakarken önündeki çukuru görüp görmemekle, çukuru doldururken ufku yitirip yitirmemek arasında kalmasıdır. Felsefe her zaman ufka dairdir. Ufuk hep önde, fakat ulaşılmazdır. Filozof ne kadar yaklaşmaya çalışırsa çalışsın, o hep uzakta kalır. Çünkü adı üzerinde, o ufuktur: Yeryüzüyle gökyüzünün birleştiği nokta. Ancak herkes bilir ki, aslında ufuk yoktur, çünkü yeryüzüyle gökyüzü gerçekte hiçbir zaman birleşmez. O halde felsefe nafile bir uğraştır. Varolmadığı bilinen bir şeyin peşinden koşmaktır. Felsefe aynı zamanda şimdiye dairdir. Zamanı tarih kılan insan ise, felsefe onun en büyük silahıdır. İnsan felsefeyle yarını bugün yapar. İnsan felsefeyle yıkar ve kurar; kurar ve yıkar. Felsefenin bu iki kimliği bir-

birinden kopuk değildir; tıpkı Thales'te birleştikleri gibi. Çukurları dolduracak en bereketli toprak ufuktan devşirilir. Gerçekte varolmayan ufuk böylece çok büyük iş görür. Felsefenin trajedisi ona yakışır; hatta onu ölümsüz kılar. Varolmayanın ardındaki felsefe, kendini gerçekleştirmek ister, ama bunu hiçbir zaman başaramaz. Bu da onun en zayıf ve güçlü noktasıdır. Gerçekleşmek felsefenin ölüm fermanıdır; ölümsüzlüğü de hiç gerçekleşmeyerek kazanır.

O, felsefenin trajedisini yaşamının merkezi yaptı. İmkânsızın peşinden koştu. Kimilerince iflah olmaz bir mistik, kimilerince kaba bir materyalist olarak değerlendirildi. Pek çok yorumcu onun yapıtındaki mesiyanizm ile devrim arasındaki ilişkiyi bir "sekülerleşme" ilişkisi olarak anlarken, diğerleri "Marksizmin teolojileştirilmesi"nden söz ederler. Almanya'da 60'larda onun hakkında yapılan hararetli tartışmalar sırasında bazıları onun dinsel metafiziği, bazıları da komünist maddeciliği üzerinde durmuşlardır. Kimileri de bizzat onun kendi düşüncesinden "Janus-yüzlü" olarak söz eder. Ancak onu yorumlayanların ve taraftarlarının bu yüzlerden sadece birine bakmayı tercih ettikleri, diğerini ise görmezden geldikleri ya da ihmal ettikleri görülür. Bu polemik türünü aşmak için, Roma tanrısının iki yüzü, ama tek bir başı olduğunu hatırlamak yararlı olabilir: Onun yüzleri tek ve aynı düşüncenin dışavurumlarıdır. Bu düşünce eşzamanlı olarak mesiyanik ve seküler bir ifadeye sahipti.[1]

* * *

O, her zaman amansız bir yolcu oldu. Hiçbir zaman yerli olmadı. Hep misafirdi. Hep yolcuydu. Yaya giden bir yolcu. Yolculuğa dönüş bileti olmadan çıkılır. Öteki türlüsü *tour-ism* olur. *Tour-ist* kendini ve dünyasını evinde bırakarak yola çıkar. Yolcu ise kendini ve tüm dünyasını valizine sığdırır. Yolcu dönmek için yola çıkmayandır. Yolculuk, hep dönüp durmaktır. Dönüş bileti *tour-ist*'in kendilik bilincidir. Yolcunun kendilik bilinci ise yolun ta kendisidir. *Tour-ist* yolda "öteki"ni arar, yolcu ise kendini. *Tour-ist* hep "tipik" olanla ilgilenir. Çünkü "tipik" olan hep "öteki"dir. Kendisi ise "farklı"dır. Yolcu ise hem kendisi hem ötekidir. Yolcu "kendi"nin "öteki"lerden oluştuğunu bilendir. Yolcu kendinde ötekini, ötekinde kendini arayandır. Yolcu arar. *Tour-ist* bulur. Yolcu filozof; *tour-ist* mühendistir. Aramak ile bulmak arasında bir ilgi yoktur. Bulanlar genelde aramayanlardır. Arayanlar ise bul(a)mayanlar. Onun kaderi aramak idi.

Kendisiyle hiç gurur duymadı. Kendisinden hep utandı. Utanılacak bir

şeyler yaptığı için değil. Kendilik bilincinden kurtulmak için. Mektupları dışında hiçbir zaman "ben" sözcüğünü kullanmadı. Kendi benliğini, ilgilendiği tek şey olan okuma ve yazma edimi içine şırınga ederek iptal etti, erteledi. Ya da kendi deyimiyle, sözcüklerin arkasına saklanmayı alışkanlık haline getirdi. Hiçbir zaman kalıcı bir kimliğe sahip olmadı. Kimliksizliği kimlik edindi. Tüm yaşamı boyunca bunun tek bir istisnası vardı: Fotoğrafları. Onun, yaşadığı çağa göre oldukça fazla çekilmiş fotoğrafı olduğu söylenebilir. Kimbilir belki de bu tüm düşünsel göçebeliğine karşın bir sabit duruş arayışıydı. Ya da fotoğraflarını da yazdığı metinler gibi görüyordu. Aylaklıktan her zaman övgü ile söz etti. Hastalık derecesinde koleksiyoncu, ama özellikle kitapperest (bibliofil) idi. Ve ömrünü tamamen alıntılardan oluşan bir yapıt peşinde tüketti; fakat başaramadı.

* * *

Onun için aylaklık, ekonomik yaşama katılmadan, belki aileden gelen parayla yaşamaktır. Paris'te gezinmek; gezinirken seyretmek; seyrederken düşünmektir. Kalabalıkların, hayatın hayhuyu içinde göremediklerini görmeye çalışmaktır. Daha başka bir ifadeyle, yürümenin ve düşünmenin gizli biçimidir. Bu da, ona göre, tıpkı Baudelaire'in yaptığı gibi, içinde yeralınılan, fakat olumlanmayan, değiştirilmeye de güç yetmeyen bir hayatın içinde bir tür toplumsal protestodur. Ondokuzuncu yüzyıl ile birlikte ortaya çıkan sanatlardan biridir.[2]

Aylak gerek büyük kentin, gerekse burjuva sınıfının eşiğindedir. Henüz bunlardan herhangi birine yenik düşmüş değildir. Hiçbirine yerleşmiş değildir. Aylak, sığınağını kitlede arar. Kitle bir peçedir; bu peçenin ardından alışılmış kent, bir fantastik niteliğiyle aylağı çağırmaktadır. Bu niteliğiyle kent, kimi zaman bir peyzaj, kimi zaman da bir iç-mekân görüntüsündedir. Daha sonra aylaklığı mal cirosu için yararlı kılan büyük mağaza olgusu, bu ikisini kendi yapısı içerisinde geliştirir. Büyük mağaza, aylağın son numarasıdır.

Aylağın kişiliğinde aydın, pazara çıkmıştır. Niyetinin pazarı görmek olduğunu söylerse de, aslında niyeti kendisine bir alıcı bulmaktır. Henüz koruyuculara sahip olduğu, ama pazarla da tanışmaya koyulduğu bu geniş döneminde aydın, bohem olarak belirginleşir. Ekonomik konumunun belirsizliğine koşut olarak politik işlevi de belirsizdir.[3]

Eğer pasajlar yapılmasaydı, aylak gibi dolaşmanın önem kazanması herhalde çok güç olurdu. 1852 tarihli ve resimli bir Paris rehberinde şu satırlar yer almaktadır: "Endüstriyel lüksün yeni sayılabilecek bir buluşu olan pasaj-

lar, bina kitlelerinin arasından geçen, üstü camla örtülü, mermer kaplı geçitlerdir; bina sahipleri bu türlü spekülasyonlar konusunda aralarında uzlaşmaya varmışlardır. Işığı yukardan alan bu geçitlerin iki yanında en şık dükkânlar yer almaktadır; böylece bu türden bir pasaj, kendi başına bir kent, küçük bir dünya demektir." Aylağın evi, işte bu dünyadadır; aylak, gezmeye çıkanların, tütün tiryakilerinin, her meslekten olanların "en sevdikleri yerin" vakanüvisine ve filozofuna kavuşmasını sağlar. Kendisi için ise aynı yer, belli bir sıkıntıya karşı, başka bir deyişle halinden memnun, gerici bir yönetimin sahtekâr bakışları altında kolayca filizlenebilen bir sıkıntıya karşı ilaç gibidir. Pasajlar, cadde ile iç-mekân arası bir şeydir. [4]

Aslında "pasaj" sözcüğü onun kimliğinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Sabit olmayan, sürekli hareket halinde bir kimliği ifade etmek için herhalde bundan daha uygun sözcük bulunamaz. O hep geçmektedir, geçiş halindedir. Hiçbir zaman tam anlamıyla yerleşmez. Öyle gözüktüğü zamanlarda bile, o bunun geçici olduğunu bilir. "Pasaj", aynı zamanda, onun üslubunun niteliği açısından da önemlidir. O hiçbir zaman sistematik bir yazar olmadı. Yapıtları her zaman bütünlükleriyle değil, çok parçalılıklarıyla öne çıktı. O hep, majör yapıtlar değil, minör pasajlar yazmayı yeğledi.

Pasaj, aylak için iç-mekânın cadde görünümü içerisinde somutlaşan klasik biçimiydi; büyük mağaza ise iç-mekânın çöküş dönemindeki dışlaşma biçimidir. Büyük mağaza, aylağın son piyasa yeridir. Aylak için başlangıçta cadde iç-mekâna dönüşmüşken, şimdi bu iç-mekân caddeye dönüşmüştür ve aylak daha önce nasıl kentin labirentinde gezdiyse, şimdi de mallardan oluşma labirentin içinde dolanıp durmaktadır. [5]

Aylak, şair gibi, gönlünce kendisi ve bir başkası olabilme gibi eşsiz bir ayrıcalıktan yararlanan insandır. Tıpkı bir beden aramak için dolanıp duran ruhlar gibi şair de istediği zaman bir başkasının kişiliğine girer. Herkesin kişiliği ona açıktır; eğer belli yerler kapalıymış gibi gözüküyorsa, bunun nedeni o yerlerin şairin gözünde görülmeye değer olmayışıdır. [6]

O, "bir kentte kaybolmak –ormanda kaybolur gibi– başlı başına bir konudur öğrenilmesi gereken" der. "Paris bunu ona öğretmiştir." [7] Yersiz yurtsuzluk yazgısıdır onun. Aylaklık sanatını uygulamak için yaratılmıştır sanki. Gittiği her kentte ucuz bir otel odasında bavulunu ve birkaç kitabını bıraktıktan sonra dışarı çıkmak, sokaktan sokağa gönlü çektiğince yürümek, ne ilerlemek ne de gerilemek, kentin içini yoklamak, rastlantılar ve beklenmedik keşifler için kente dağılmak, kısacası aylaklık sanatı. [8]

Adorno'ya bakılırsa, O, "bize, bireyselliğinden çok bir çeşit sahne sunmakta ve bu sahnede nesneler anlaşılır içeriklerine kavuşmuş olarak özgürlük içinde dolaşmakta ve dile gelmektedirler." Onun kendisi üzerine ya da kendisinde billurlaşan çağ üzerine yazmamamış olması demek değildir bu. Gene Adorno, "kendi kendine yabancı hale gelmiş bir öznenin bir yaratım yeteneği gösterebilmesi tek bir yoldan açıklanabilir: tarihsel bir nesnellik öğesinin güç bir öznel tepki biçiminin bağrında billurlaşması ve ona nesnelliği özümleyebilecek bir nitelik kazandırması" der. [9]

O, aylak adam pasajlarda "kendini evinde hisseder" demektedir. Böylece aylaklık ile pasaj kavramları arasında tarihsel ortaklığı vurgulamaktadır. Bu sözü izleyen tümcelerde ise pasaj onun kutlu âlemi haline gelir. Yukarıdan sızan ışıklı, yarı aydınlık ve kapalıdır pasaj, onun çocukluğundaki odası gibi. "Pasajlar, sokak ile içerisi arasında bir yerdir. Sokak içerisi olmuştur." Sokak aylak adamın konutudur. Aslında o, pasajı içselleştirmektedir. "Bir kentli dört duvar arasında kendini nasıl evinde hissediyorsa aylak adam da binaların ön duvarları arasında aynı şeyi hisseder. [10]

Aylak adam kalabalık içinde evinde gibidir. Aylaklık kavramının bileşenlerinden biridir kalabalık. Aylak adam sokaktaki herhangi bir adam değildir. Sokaktaki herhangi bir adam için sokak ile evi arasında karşıtlık ilişkisi vardır. Aylak adam için ise, pasajlar sayesinde, sokak evi gibi olmuş, dışarısı içselleşmiştir. Başka bir deyişle, sokak ve kalabalık aylak adamın yaşamının öğeleridir. [11]

"Badaud"(avare), Fransızcada, sağı solu seyrederek zaman öldüren kişidir. Aylak (flaneur) ve avare temelde işsiz güçsüzlük niteliğinde birleşmekte, ancak işsiz güçsüzlüğün yarattığı boş zamanı kullanışları bakımından ayrılmaktadırlar. Avare için boş zaman, oturarak geçmesini beklemektense arşınlayarak bir an önce katedilmesi gereken can sıkıntısı sürecidir. Aylak için ise yaşadığı mekân, yaşam alanıdır. Aylak, gözlemler ve düşünür: hiç değilse bunu yapabilir. Bireyselliğine her zaman tam olarak sahiptir. Avarenin bireyselliği ise, tersine, onu kendine çeken, sarhoşluk ve coşku derecesinde etkileyen dış dünya tarafından yutularak silinir. Avare, seyrettiğinin etkisi altında kalan kişilik dışı bir varlık olur, artık bir insan teki değildir. Kamudur, kalabalıktır. [12]

Aylak adam dediğimiz bir aydındır aslında, daha belirli bir tanım yaparsak, sanatçıdır. Yazmaktan başka iş yapmayı, çalışmayı değillemiştir. Böylelikle kapitalist üretim biçimini, iş bölümünü, daha doğrusu dünyayı üretim

dizgesinin dar bir köşesinden görüp algılamak zorunda kalmayı istememiştir. Çalışmamak ona kente daha geniş bir açıdan bakma, açılma olanağı sağlamaktadır. Kendine ve ürününe yabancılaşacağı bir çalışma yaşantısı yerine kenti içinden seyretmeye, seyrini dil düzleminde etkinlik haline getirmeye yönelmiştir. Aylak adam entelektüel yetileri sayesinde, avarenin tersine, sokak ile kendisi arasındaki ilişkide özne durumuna geçebilmekte, bunun sonucunda sokağı içselleştirebilmektedir. [13]

Ona göre aylak adam "özgür mekânları seven ve mahrem yaşamdan vazgeçmeyen kişidir." Aylak adam kalabalığın içine fırlatılıp atılmıştır. Bu nedenle metanın konumunu paylaşır. Aylaklık, ne denli düzenli olursa olsun, bir özgürlük yanılsamasadır, sonuçsuz bir özgürleşme denemesidir. Kalabalık içinde "aylak adamın kendini kaptırdığı sarhoşluk", ona göre, "alıcı dalgalarına çarpan metanın sarhoşluğudur" Piyasaya çıkmak, kendini satmak, yolunu bulmak, köşeyi dönmek... Bütün bu eylemler metanın dolaşımından başka bir şey değildir. [14]

***

Geçmiş, ona göre, bir gelenek olarak aktarıldıkça otorite kazanmaktadır. Bu otorite ise, kendisini tarih içinde sundukça, toplumun üyeleri için git gide daha güçlü bir gelenek durumuna yükselmektedir. Gelenekten kopma ya da bir geleneğin kırılması bu otoritenin yitirilmesine neden olmaktadır. Bu ise, tamiri olanaksız bir şeydir. Ona göre, yaşanan günün özelliği de, tam da bu "gelenekten kopma" dönemi oluşudur. Geçmişle yeni biçimlerde ilişki kurmaya çalışması bu yüzdendir. Geçmişin kendini yaşanan güne aktarabilmesi duralamaktadır. Bu nedenle o, geçmişle ilişki kurma çabasında, geçmişi bir gelenek olarak sürdürmek yerine, onun alıntılar yapılabilecek oluşuna güvenir. Geçmişin yaşanan güne aktarımı kesintiye uğradığı için, geçmişin otoritesi kalmamaktadır. Fakat onun yerine, yaşanan güne akılsızlığın kabul ettirdiği bir yaltaklanma varolan hayatın gene eskisi gibi sürmesini sağlamaktadır. Bu akılsızlığın mümkün kıldığı yaltaklanma, yaşanan günün nasıl bir geçmişten devralındığını anlamamızı önlemekte; böylece, hiçbir otoritesi kalmadığı halde geleneğin varlığını sürdürebilmesine yol açmaktadır. İşte, onun geçmişten yapmayı düşündüğü alıntılar, yaşanan günü bu akılsızlaşma süreci içinde köleleştirici gelenekle bağıntısız bir zaman gibi yaşayanları irkiltip uyandırmak; onların zamanı algılamalarında bir uyanma sağlamak için işe yarayacaktır. Alıntılar, ona göre, "yol kenarında pusu kurmuş haydutlar gibi aniden önümüze çıkarak bizleri bu yanlış inançlarımızı fark et-

mek durumunda bırakacak, bizi, bu kabullenim ve inanışlarımızın sultasından kurtaracaktır.

Alıntılama yöntemini Karl Kraus bulmuştur. Ona göre, Kraus'un bu yöntemi bulmasının kökeninde umut kırıklığı bulunmaktadır. Fakat, bu umut kırıklığı karanlıkta yol arayan insanlığa ışık tutmayan bir geçmişe değil, yaşanan günü anlama ve değiştirmeye yönelik isteklerin engellerle karşılaşmasından oluşmaktadır. Alıntıların gücü de, bu nedenle, geleneği muhafazaya yönelik olmayıp, geleneğin içeriğini temizlemeye; onun örtüsünü yırtıp içini görünür kılmaya yarayacaktır. [15]

Onun alıntıları toplaması, düzenlemesi metni yazarken kendi görüşlerini desteklemek ya da doğrulamak için değil, kendisinin metin olarak yazdığı şeyi oluşturmak içindir. Alışılmış anlamda kendisinin diyebileceğimiz yerler ise sanki ikincil durumdadır. Yazdığı yapıtın metnini, neredeyse, yaptığı alıntıları belirli bir amaca göre düzenleyerek oluşturmuş gibidir. Bu işteki belirli amacı ise alıntıların belirli bir biçimde düzenlenmesi sayesinde bir alıntının başka bir alıntı üzerindeki perdeyi kaldırıp onu açıklığa kavuşturmasını sağlamak olmaktadır. Bunu yapabilmek için, alıntıları, içinde konumlandırılmış bulundukları gelenekten özgürleştirmekte; hepsini yeniden düzenleyerek sürrealist bir montaj gibi birbirlerini açıklayacak yönde birbirleriyle ilişkilendirmektedir. Böylece, bütün alıntıların bu serbestçe yeniden düzenlenmesine anlamlı bir varlık nedeni kazandırmış olmaktadır. O, bunu öylesine yetkin bir şekilde yapmaktadır ki, alıntıların dışında kendisinin yazması gereken metinleri en alt düzeyde tutabilmektedir. Alıntıların dışındaki kendi yazdığı bu metinleri yazarken amacı "dilin ve düşüncenin derinliklerini kazarak, dağıtarak, karmaşıklaştırarak" çalışmak değil; tersine, "dilin ve düşüncenin derinliklerini, nedensellik ilişkileri ya da sistematik bağıntılar kurarak darmadağın bir hale getirmeksizin, sondaj yöntemi ile erişilir kılmak"tır. Bu sondaj yöntemi, "denizin altını gözgözü görmez bir duruma getirecek şekilde karıştırmadan, dipteki inciyi bulmayı" erek edinmiştir. Dipteki inci bulunup su üstüne çıkarıldığında da, kendisini derinlerden çıkarana hemen "sırrını aşikâr kılacak" değildir ona göre. Alıntılar bu nedenle onun kullandığı yöntemde derinlerden çıkarılan inciler üzerine konuşmalar yapmak yerine, birbirini açıklayabilecek olan incilerin isimlendirilmesine yöneliktir. Çünkü hakikati ortaya çıkaracak olan şey konuşmak değil, adlandırmaktır; bütün bütün tümceler değil, sözcüklerdir. Hakikat, onun *Alman Yasoyununun Doğuşu*'nda söylediği gibi, "akustik bir fenomendir" Hakikat

elbetteki anlaşılan, anlaşılabilen bir şeydir; ama bu anlama işi poetik bir fenomendir ve yalnızca poetik düşünme yeteneği ile idrak edilebilecek bir şeydir. [16]

Onun en büyük hayali tamamen alıntılardan oluşan bir yapıttı; kendini ötekilere mutlak olarak teslim etmekti. Bu yolda yıllarca alıntılar biriktirdi. Ancak bu yapıt hiçbir zaman bitirilmedi. Belki de böylesine bir yapıt hiç bitirilmemeliydi. Çünkü onun için ötekilere mutlak teslim oluş aynı zamanda kendini gerçekleştirmek anlamına geliyordu. Oysa o buna karşıydı.

* * *

Koleksiyonculuk da geçmişe ilişkin bir tutumdur. Nedenleri karmaşıktır. Kolay açıklanabilecek bir ilgi değildir koleksiyonculuk. Toplamak, biriktirmek bir çocuk tutkusudur. Çocuk, nesneleri bir meta olarak görmez. Şu ya da bu yararlarına göre sınıflandırmaz onları. Koleksiyonculuk, bir de, ileri yaşlardaki insanda zengin tutkusu olarak ortaya çıkmaktadır. Zenginin sahip olduğu şeyler çok olduğu için, zengin kişinin yararlı, kullanımı olan şeylere tutkusu kalmamıştır. Bu nedenle, zengin kişi nesneleri toplayarak onların şeklini değiştirir/yüceleştirir. Bu bir hobidir zengin kişi için. Bunu yapmakla, nesnelerdeki güzelliği keşfe çıkmış gibidir. Kant'ın deyişiyle, bir yarara yönelik olmayan hazzı ya da oyalanma zevkini arar zengin kişi. Topladığı nesnelerin kullanım değeri yoktur. Yalnızca amatör değere sahiptir bu topladığı nesneler.

Koleksiyoncu kişi, nesneleri, kullanım nesnelerinin dünyasından çıkarır; onları, bir şeye yarayan şeyler olamaktan çıkarır. Böylece, nesnelere kullanımlarından ötürü değil, yaratılışlarından, yaratılışlarının özelliğinden dolayı bir değer kazandırmış olur. Bu nedenle, ona göre, koleksiyoncunun tutkusu, devrimcinin tutkusu ile birbirine benzeyen tutkulardır. Çünkü nesnelere bu değişikliği yaşatmaya çalışan koleksiyoncu kişi, insanlar için de yeni bir dünya aramaktadır. Bunu o bilmese bile, yaptıklarının getireceği sonuçlardan biri de, zorunlu olarak, bu olmaktadır. Bu yeni dünyada, herkesin gündelik gereksinmeleri için gerekli olan nesnelerden ayrı olarak, başka başka şeyler de olacaktır insanlar için. Üstelik nesnelerin kullanımlılık köleliğinden azad edilmeleri de gerçekleşmiş olacaktır.

Bu nedenledir ki, koleksiyoncu kişi yalnızca uzak bir dünyayı düşleyen kişi değil, daha iyi bir dünyayı da düşleyen kişidir. Ayrıca, bu amaçla işgören bir koleksiyoncu nesnelere değer verirken onların pazardaki değerini ya da eşya olarak kullanıldıkları sıradaki kült değerini değil de nesnenin, eşya-

nın hakikilik (biriciklik) niteliğini değerlendirme ölçütü kabul ettiği için, eşyaları pazardaki ya da kullanım mekânındaki kült ya da fetiş değerinden azad eder. Öte yandan bu nitelikteki bir koleksiyoncu topladığı eşyalar ve nesnelerle geçmişte gezinirken bütün bu elde ettiği nesneler ona bir ayrıcalık da kazandırır. Şeylerin gerçek anlamda sahibi olarak, bu andan itibaren, kendini geçmişte yeniden inşa eder. Kendisini, yaşamakta olduğu gün ile bozmadan çarpıtmaktan eski dünyayı kendisi için yeniden inşa etmiş olur.

O, koleksiyoncunun yalnızca kendisi için elde ettiği bu yenileşmenin kamusal planda bir işlerliğinin ve anlamının olamayacağını önemle vurgulamaktan da geri kalmamıştır. Koleksiyoncunun bu tuhaf ayrıcalığını, yazılmış ve yayımlanmış kitapları sevmediğinden, kendisi için, kendisi kitaplar yazan birinin durumuna benzetiyor. Bu bakımdan koleksiyoncunun bu işinin "havailik" sayılabileceğini bile kabul ediyor. Fakat bu havailiğin çok önemli ve çok ilginç bir yanı olduğunu da vurguluyor: "kamunun karanlığı döneminde koleksiyoncunun bu tutkusu, yalnızca nesneleri koleksiyoncunun kendisinin iç mekânına, dört duvar arasına kapatma tutkusu değildir; bir zamanlar kamunun olan zenginliklerin ortadan kalkmasını, yitip gitmesini önlemektir asıl amacı..." [17]

Başka bir deyişle, koleksiyoncu, ona göre, toplamaya çalıştığı nesnelerle ilişkisinde hiç de nesnel bir tutum içinde değildir. Nitekim, kendisi de tam bu nitelikte bir koleksiyoncu olan onun geçmiş ile ilgilenme biçimi de bunu gerektirmektedir. Taraflı bir ilgilenmedir onun geçmişle ilgilenmesi. Çünkü yaşanan günün olumlanamayışından kaynaklanan bir ilgilenmedir. Bu nedenle, ilgilendiği geçmiş, onun için, bir rehber ya da bir ideal değildir. Geleneksel değerler karşısındaki tutumu da buna koşut bir özelliktedir: geleneksel değerlerin içyüzünü göstererek, onların aşılmasına katkıda bulunmak. Gelenek geçmişi düzenliliğe kavuşturur.

Koleksiyoncu ise ona göre sistematik değildir. Nesnelere duyduğu ilgi, gelenek gibi, sınıflandırıcı kriterlere dayanmamaktadır. Tersine, koleksiyoncunun ilgilenimi kaotik olanın sınırında gezinen bir ilgilenme biçimidir. Biriciklik, özgünlük, hakikilik açısından bir ilgilenimdir bu. Bu özellikleri olan her şey değerlidir ona göre. Sistematik ilgilenmeyi, peşin peşin, dışlayan bir ilgilenimdir. Bu nedenle, gelenek, geçmişi sürdürmeye yarayan şeyler ile yaramayanları birbirinden ayrı tutarken, koleksiyoncu bu gibi kriterlerle belirlenebilecek bütün farklılıkları reddeder. Olumlu ile olumsuzu; geleneği kabul eden ile reddedenleri bir araya getirir. Kısacası koleksiyoncu, geleneğe

karşı nesnelerin hakikiliklerini; gelenek tarafından otorite kazandırılmış olma durumuna karşı nesnelerin oluşum ya da kökenindeki özelliği temel alır ilgileniminde. Böylece, çok önemli bir yeni iş başarmış olur: nesnelerin, eşyaların, değerlerin, inanışların gelenek içindeki konumlarından kazandıkları bağlamlarının yerine, onlara gösterdiği ilgisinde, onların hakikiliğini esas almış olur.

Böylece, yola çıkışında geçmişin mirasçısı ve koruyucusu olan koleksiyoncunun işi içerik değiştirerek geleneğin yıkıcısı olma özelliğini kazanmaya başlar. Koleksiyoncunun çoğu zaman yanlış anlamlandırılan tutkusu, gerçekte, her zaman için yıkıcıdır. Çünkü bu özellik koleksiyoncunun tutkusunun kendi diyalektiğidir: bir nesneye, bireysel bir şeye duyduğu yoğun sadakat, tipik ve sınıflandırılabilir olana karşı inatçı bir yıkıcılığa dönüşmektedir. [18]

İç-mekân, sanatın sığınağıdır. Koleksiyoncu ise iç-mekânın gerçek sakinidir. Nesneleri yüceltmeyi görev edinmiştir. Nesneler üzerindeki mülkiyeti aracılığıyla, onları mal olma niteliklerinden arındırma gibi umutsuz bir işlevi de üstlenmiştir. Sonuçta yaptığı, yalnızca mala kullanım değeri yerine koleksiyoncu değeri kazandırmak olur. Koleksiyoncu yalnızca uzak ya da artık geçmişe karışmış bir dünyayı değil, daha iyi bir dünyayı da düşleyen insandır; insanlar, günlük yaşamlarının dünyasında olduğu gibi, düşlenen dünyada da gereksindikleriyle donatılmış olmaktan uzaktırlar, ama nesneler açısından da yararlılık niteliği taşımak diye bir yükümlülük söz konusu değildir.

O, nesneleri soyutlamanın sağladığı imkânlarla değil, onları tek tek tanıyarak, biriktirerek anlamaya çalıştı. Bilgiden çok, bilgeliğe düşkündü. Yazıyı ya da okumayı bir amaca ulaşmanın aracı olarak değil, kendi başına bir deneyim olarak gördü. Her yazısında kendisini konusuna, öteki yargılarını neredeyse tümüyle unutacak kadar teslim etti. Tutarlı bir sisteme ve kuramsal açıklığa ulaşmayı hedeflemektense, düşüncesinin gergin, belirsiz uçlar arasında salınmasından bir şey umdu. Hakikati zihinsel bir bütünden çok, yıkıntılarda, eski sistemlerden arta kalanda, kırık dökük parçalarda aradı. [19]

O, tam bir kitap tutkunuydu. Bu tutkusu, yukarıda ifade edilen türden bir koleksiyonculuktu. Kitaplarla olan ilişkisi, onların içeriklerinden bağımsızdı. Ömrü boyunca neredeyse bütün varlığını kitaplara yatırdı. Ayrıca yaşamının önemli bir bölümü kütüphanelerde geçti. Paris'teki *Bibliotheque Nationale*'in müdavimiydi. Dünyasını kitaplardan ördü. Yazdığı kitaplar bile

bu tutkuyla açıklanabilir belki: Ne kadar çok kitap yazarsanız, o kadar çok kitabınız olur.

* * *

!892'de Berlin'de doğdu. 1940'ta Port-Bou'da öldü. İntihar etti. 1920'lerden itibaren intihar üzerine çok düşündü. Ama yaşamaya devam etti. Hayatın yaşanmaya değer olduğu duygusuyla değil, ama intihar etme zahmetine değmez diye. Ancak 26 Eylül 1940'ta Port-Bou'da intiharı bir *force-major* olarak duyumsadı. Belki de bütün ömrünü anılan tarih ve yerde ölecekmiş gibi yaşadı. Kendini hiçbir zaman elli yaşında biri olarak düşünmedi. Port-Bou'ya gömüldü. Fakat mezarının yeri kesin olarak bilinemedi. 1994'te Port-Bou'da onun için bir anıt inşa edildi. Ve üzerine şunlar yazıldı: "İsimsiz olanın hatırasına saygı göstermek ünlü olanınkinden daha zordur. Tarih isimsizin hatırasına sadıktır." [20]

Notlar

1 Löwy, Michael; *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, çev: Y.Alogan, Ayrıntı, İstanbul, 1999, s. 216
2 Oskay, Ünsal; *Estetize Edilmiş Yaşam*, Dost, Ankara, 1982, s. 23
3 Benjamin, Walter; *Pasajlar*, çev: A.Cemal, YKY, İstanbul, 1995, s. 88
4 Benjamin, Walter; *Pasajlar*, s. 114-115
5 Benjamin, Walter; *Pasajlar*, s. 130
6 Benjamin, Walter; *Pasajlar*, s. 131
7 Benjamin'den aktaran Demiralp, Oğuz; *Tanrı Bakışlı Çocuk*, YKY, İstanbul, 1999, s. 91
8 Demiralp, Oğuz; *Tanrı Bakışlı Çocuk*, s. 93
9 Adorno'dan aktaran Demiralp, Oğuz; *Tanrı Bakışlı Çocuk*, s. 102
10 Demiralp, Oğuz; *Tanrı Bakışlı Çocuk*, s. 108
11 Demiralp, Oğuz; *Tanrı Bakışlı Çocuk*, s. 109
12 Demiralp, Oğuz; *Tanrı Bakışlı Çocuk*, s. 110
13 Demiralp, Oğuz; *Tanrı Bakışlı Çocuk*, s. 110
14 Demiralp, Oğuz; *Tanrı Bakışlı Çocuk*, s. 114
15 Oskay, Ünsal; *Estetize Edilmiş Yaşam*, s. 33
16 Oskay, Ünsal; *Estetize Edilmiş Yaşam*, s. 47-48
17 Oskay; Ünsal; *Estetize Edilmiş Yaşam*, s. 40-41
18 Oskay, Ünsal; *Estetize Edilmiş Yaşam*, s. 42-43
19 Gürbilek, Nurdan (derleyen); *Walter Benjamin: Son Bakışta Aşk*, Metis, İstanbul, 1993, s. 24-25
20 Brodersen, Momme; *Walter Benjamin: A Biography*, Verso, London, 1997, s. 260

Kaynakça

-Benjamin, Walter; *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*,Verso, London, 1985.
-Benjamin, Walter; *Estetize Edilmiş Yaşam*, haz: Ü.Oskay, Dost, Ankara, 1982.
-Benjamin, Walter; *Parıltılar*, çev: Y.Öner, Belge, İstanbul, 1990.

-Benjamin, Walter; *Pasajlar*, çev: A.Cemal, YKY, İstanbul, 1995.
-Benjamin, Walter; *Tek Yön*, çev: T.Turan. YKY, İstanbul, 1999.
-Brodersen, Momme; *Walter Benjamin: A Biography*, Verso, London, 1997.
-Demiralp, Oğuz; *Tanrı Bakışlı Çocuk*, YKY, İstanbul, 1999.
-Eagleton, Terry; *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*, Verso, London, 1992.
-Gürbilek, Nurdan (derleyen), *Walter Benjamin: Son Bakışta Aşk*, Metis, İstanbul, 1993.
-Jameson, Fredric; *Estetik ve Politika*, çev: Ü.Oskay, Eleştiri, İstanbul, 1985.
-Jameson, Fredric; *Marksizm ve Biçim*, çev: M.Doğan, YKY, İstanbul, 1997.
-Kökden, Uğur; *Port-Bou'da Zaman, Seslerin Sesi*, YKY, İstanbul, 1995.
-Löwy, Michael; *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, çev: Y.Alogan, Ayrıntı, İstanbul, 1999.

Fuzuli Takıntılar:
Düşlemin Ağında Bir Sarışın Kadın

MÜNİR GÖLE

Kenti bir uçtan ötekine katetmek için bindiğim belediye otobüsünde gelip karşıma oturan çekici sarışın kadının duyularımı harekete geçirdiği, beni sisli olasılıkların diyarına doğru bir yolculuğa sürüklediği gerçeğinden yola çıkmak zorundayım. Karşımda oturan ve bana en ufak bir ilgi göstermeksizin pencereden dışarıya bakan bu kadının imgesinin benliğime böyle kolayca yerleşmesi ve on dakika kadar sonra kentin merkezindeki bir durakta benim için sonsuza dek yiterken ardında bırakacağı, yaşamının kısacık bir anını içeren tek imgenin benim hayallerimde çoğalıp duracağı gerçeğini de hesaba katmalıyım. Bu da düşler ülkesine yapacağım yolculuk üzerine durup düşünmeye itiyor beni. Kısaca arzunun benliğimde yarattığı karmaşayı çözebilmek için, zihnin yaratacağı bir başka karmaşadan medet umuyorum.

1.

Sarışın kadınla aramızdaki tek kıvılcım, gözlerimin anlığıma ilettiği kıvılcımdı, yani tek bir imgeydi. Platon, aşkın bir cins göz hastalığı olduğunu savlar; Agrippa bunun nedenini, aşk büyüsünün gözden kalbe iletildiği şeklinde açıklar. Benim sözünü ettiğim konumda da, algı görme duyusunun doğrudan bir sonucu olarak çıktı ortaya. Buna karşın, algının nesnesi olan etten kemikten güzel kadın, benim kafamda farklı bir gerçeğe dönüşmeye başlıyor: İmgelem devreye giriyor. İmgelem öncelikle bir gerçekten yola çıkıyor. Karşımda oturan kadının varlığı imgelemin tetiğini çektiğinde, gerçekleşmesi olası bir ilişkinin hayali beliriyor gözümde. Eğer kadınla konuşmaya kalkarsam, önümde uzanan belirsizliği bir anlamda şekillendirmiş

olurum. Önden bir elçi gönderip durumu tartmaya benziyor bu. İmgelemin gerçekle yakın bir ilişkide olduğunu kavrıyorum. İmgelemimi sıkı sıkıya gerçeğe dayandırırsam ve belleğimin yardımıyla geçmiş yaşantı parçalarını gözden geçirirsem, ilk adımı atıp atmamak konusunda sağlıklı bir karar verebilirim herhalde. Bir anlamda imgelem gerçekle bağı koparmamamı sağlıyor. Kant, en keskin algının etrafında bile imgelemin dönüp durduğunu söylerken böylesi bir duruma işaret etmiş olmalı.

Görme duyusunun dış dünyaya açtığı pencere, imge sayesinde iç dünyama ulaşır ve bir içduyu gerçekle olan ilişkimi şekillendirir. Aristoteles kimse imge olmadan anlayamaz, der. Marsilio Ficino görmenin en üstün duyu olduğunu belirttikten sonra, imgelemin görmeyi sağlayan ışık olduğunu ekler. Işık olmazsa görme de olmaz.

Buna karşın, imgelemin doğrudan gelen algıları ölçmekten çok daha karmaşık bir işlevi var. Şimdi'nin kesin verilerini göz ardı edip karşımda oturan kadının somut varlığını dışımda bir yere kapatabilir, onunla güzel bir birlikteliği hayalime aktarabilirim. Kadınla gerçek bir noktada buluşma şansını temelli ortadan kaldırmakla beraber, kurgu âleminde ilginç bir oyun başlatabilir, imkânsız bir büyüye kapılabilirim. Bu aşamada, az önce söylediğimin aksine, imgelem gerçekle olan bağımı koparmama neden olur. Gerçeği eğip bükerek, ona yeni biçimler vererek yaşadığım andan uzaklaşmak elimdedir artık. Kadının beni geri çevirmesi olasılığından kurtulmuş ve kendi başıma kurduğum bir dünyanın keyfini sürmeye başlamışımdır. Beklentim kendine bir tatmin imkânı bulmuş, düşler aracılığıyla oynadığım oyunu gerçek kılmıştır.

İmgelem, hem gerçeğin düşünü hem de düşün gerçeğini çıkarabilir ortaya, hem çıkmaz sokaktır, hem de mecburi istikamet.

Sarışın kadına ulaşmak için somut verileri tartan aydınlık imgelem, ona asla ulaşamayacağım karanlıklarda yitirmiştir beni. Bu ikisi arasındaki uçurumsa asla aşılamayacak derinliktedir. Gerçek, imgelem aracılığıyla düşlem'e (fantazma'ya) dönüşmüştür. Freud için düşlem, imgesel bir senaryodan yola çıkarak, kişinin savunmalarıyla deforme olmuş bilinçaltı bir arzuyu sahneye koyar. Yani hem bastırılmış bir arzunun dışavurumu, hem de kişinin bilinçli, bilinçsiz tüm arzularının prototipidir.

2.

Düşlemlerimin yalazladığı imgeleri, otobüsten indikten sonra da yanımda götürebilirim. Kadının soyut varlığı, uçucu görüntüsü, anlığımda yer etmeye başlar, düşlemlerimin hazırladığı yazgıya katlanmak zorunda kalır. Gerçeğin riskli seçimi yerine düşlemlerde karar kılmam kafamın içine hapsettiğim kadın üzerinde mutlak bir hâkimiyet de sağlar bana. "Bir erkek erotik ilgiye layık bir kadın görünce, onu bütün kalbiyle arzulamaya başlar. Düşündükçe aşka batar, sonra kadını hayalinde kurar yeniden. Sonra yüzünü düşünmeye başlar, uzuvlarını görür, onları devinim halinde düşler ve vücudunun mahrem yerlerini keşfeder." (Andreas Capellanus)

Kadının somut varlığı artık erişilmezdir, bu yüzden düşlemlerde ayrıksı bir değer kazanmıştır. Erişilmezliğiyle yüceltilmeye, asla varolma hakkını elde edemeden kullanılmaya mahkûmdur. Amaç kadınla bir ilişki yaşamak değil, onu hayaller aracılığıyla daha da erişilmez kılmaktır. Erkek, düşlemlerine sığınarak kadını elde edecek, buna karşın imgesinin sağladığı erişilmezlikle kadın da âşığa sahip olacaktır, yokluğuyla onu ele geçirecektir: Hapsetmek isteyen hapsolacaktır. İmgelem, gerçek kadar tutkuları ayaklandırma gücüne sahiptir, buna karşın düşlenenler gerçek olmadığından, yarattığı heyecanlar da boşa harcanacaktır. İmgelemin karanlık, hastalıklı yanı budur kuşkusuz. Her âşığın içinde bir uçurum yaşar. Kaynağını hatırlayamadığım bir öykü geliyor aklıma: Âşık, bir kere görüp tutulduğu, aylar, yıllar boyu düşlemlerinde yaşattığı kadınla sahiden karşı karşıya gelir günün birinde... onu tanıyamaz.

Düşlem iş başındayken, sevilen kişinin imgesi kendi varlığını sürmeye başlar ve anlıktaki diğer imgeleri ve düşünceleri hâkimiyeti altına alır. Sarışın kadına dönersek, imgesi varlığından bağımsız olarak benim benliğime yerleşmiştir, yani burada kadının gerçek varlığı ikinci derece önemlidir, esas olan düşlemin etkisi ve yarattığı imgedir.

3.

Bu noktada, Marsilio Ficino'nun bir meseline yöneleceğim. Kendimize yabancı başka birini sevmeyiz, der Ficino. Âşık sevdiğinin imgesini ruhuna kazır, böylelikle âşığın ruhu sevilenin imgesini yansıtan bir aynaya dönüşür. Ruh, sevdiğinin imgesini yansıtan bir aynaya dönüştüğüne göre, âşığın ruhu yok olmuş, yerine sevilenin imgesine bırakmıştır. Yani âşık sevgiliye dönüşmüştür. Düşlem, ruhu bütünüyle ele geçirmiştir. Ruh olmadığı zaman insan

da olmayacağına göre, tek çözüm sevilenin sevgisini kazanmaktır, âşığın kendi sevgisine karşılık bulmasıdır. Böylece ruhu tekrar yokluktan varlığa dönebilir. Ama bu kez ruhu değişmiş, âşığın ruhu sevilene, sevilenin ruhu âşığa geçmiştir. Bu ilginç denklemle dolaylı bir bütünlük sağlanmıştır. Bir anlamda, sarışın kadını düşlemlerime sürüklerken, elimde olmaksızın kendi ruhumu da onun ellerine teslim etmiş oluyorum. Bu yüzden de kurtuluşu olmayan bir bağımlılığın pençesine düşüyorum, kendi imgemi yitirdiğim için.

Narkissos'a vardık sanırım. Can Yücel'in Ovidius çevirisinden bir parça alıntılıyorum:

kımıldamaksızın, bakıyordu kendine kendi şaşkın şaşkın...

Bilmeden kendini arzuluyor, severken onu kendini seviyor, isterken kendini istiyordu, içini yakan ateşi tutuşturan da kendiydi.

Narkissos, kendine olan sevgisiyle yanıp tutuştuğunu anlayıp imgesine asla kavuşamayacağını kavradığında, kaçınılmaz sonu ölümdür, ya da benliğinin yok oluşudur. Lacan'a göre, her kişi eşine yalnızca kendi düşlemi aracılığıyla rastlar. Gerçek aşkı bulmak bütünüyle bir yanılsamadır, aşk temelde narsisliktir.

Carl Gustav Jung da aşkın aslında bir çeşit narsislik olduğu görüşündedir. Her bireyde iki suret birlikte yaşar aslında, biri gün, yani aydınlık bilinç, ötekiyse gece ışığı, yani bilinçaltıdır. Gece ışığı görünmez ve sadece yansıtma *(projection)* yoluyla dışa vurur. Erkeğin bilinçaltında bir dişi saklanır. Erkek bunu fark etmez, ama kendisini etkileyen, çeken kadına yansıtır. Jung, bilinçaltının dişi yanını anima diye adlandırıyor (kadında da bir erkek yan vardır, buna da animus diyor). Erkekle kadın arasında bilinçaltı bir bağ kurulduğu an, kadının imgesi, erkeğin anima'sına dönüşür (ya da erkeğin imgesi kadının animus'una). Bilinçli kişilikler ve çiftin ilişkisi önemsiz değilse de, burada asıl olan, her ikisinin öznel deneyimleridir. Kısaca erkeğin ya da kadının partneriyle olan ilişkisi her zaman ikinci plandadır. Ön planda olan erkeğin anima'sıyla, kadının da animus'uyla içsel rastlaşmasıdır. Jung'a göre ilişki simgesel bir değer taşır, bireyselleşmeye, bireyin içsel bütünleşmesine giden yolda atılmış bir ilk adımdır. Bu açıklamaya kulak verirsek, yıldırım aşk kavramı üzerinde bir içgörüye varırız kolayca.

Sarışın kadında, farkına bile varmadan kendi yansımı arıyor, sonra da bunu düşlemlerde boğuyorum. Narkissos gibi kendi imgeme ulaşayım derken boğulabilirim, bunu önlemek için sarışın kadınla bir bağ kurmam gerekir. Gerçeğe açılan kapı söz'den geçer. Bu düşlem akınından kurtuluşun yo-

lu, sarışın kadına seslenmekten geçer. Verdiğim işaret sayesinde, artık ben de görünmeye, sarışın kadının gözü tarafından algılanmaya başlamışımdır.

4.

Büyü eşittir aşk (ya da tersi) denklemini Ficino atmıştı ortaya. Aşkı kötü bir cinle, ifritle bir tutmak da o dönemden geliyor sanırım. Giordano Bruno da, cinsel güdülerin imgelemle öteki güdülerden daha yakın bir bağı olduğunu belirtiyordu. Burada aşk, büyü ve bağ kelimeleri öne çıkıyor. Âşığın sevileni elde edebilmesi için tüm yeteneklerini kullanması, onu etkilemesi gerekir, yani büyülü bir ağ atarak onu kendisine bağlaması şarttır. İster istemez bir güç sorunu çıkıyor ortaya: Bağlamanın hep tek taraflı olacağı, ağı birinin attığı, ağa birinin takıldığı. Güç, kendi düşlemlerini denetim altında tutup ötekinin düşlemlerini ayaklandırana gidiyor. Bruno'nun önerisi de tam anlamıyla bu: Başkasının imgeleri bulaşmasın diye, insanın kendi imgelemini temiz tutması gereklidir. Duyulardan gelen hiçbir şey imgelemden geçmeden anlığa ulaşamaz. İşte tam bu noktada imgelerin düşleme dönüşmesi, kişinin karanlıklara dalıp benliği ele geçirmesi önlenmelidir, doğrudan aydınlığa, bilincin göz kamaştırıcı ışığına çıkarılmalıdır. Heyecanlar bastırılarak duruma hâkim olunur, düşlemlerin sızması önlenir. Galiba Bruno beni en tehlikeli bölgenin sınırına getirdi: Düşlemleri bastırmak, alt etmek, sevilenin imgelemini denetim altına almayı gerektiriyor, dolayısıyla onun düşlemlerine yerleşmeyi.

İmgelemi kontrol edebilmek için biraz üstün bir çabayla, duyuların naklettiği her imgenin tasnif edilmesi, heyecanların eline geçmeden bir kavanoza konup belleğin bir kenarına kaldırılması gerekiyor. Ağa düşmemek için kişi her türlü duygudan arınmak zorunda, başkasının denetimine girmemek için şart bu. Bruno, bilgi düzeyi düşük kişilerin daha kolay etki altında kalacağını söylüyor. Onlarda ruhun pencereleri öylesine açılır ki, içeriye süzülmek çok kolay olur, duyumları sünger gibi emerler, demek oluyor herhalde. Elbette farklı bir bilgi bu, duyuların imgeleme aktardığı imgelerin bilgisi, bilincin aydınlığına varan bilgi. Böylece başkasının duyguları, heyecanları benim denetimimde kullanıma açılmış oluyor.

Bir çelişkinin daha yaklaştığını seziyorum. İnsan kendi heyecanlarını gemleyip düşlemlerine geçit vermezse, bunun öteki tarafından da algılanacağı şüphe götürmez. Eğer kişi denetimde ısrarlıysa, karşılık olarak bir şeyler vermesi gerekecektir. Bağlamak istiyorsa ötekiyle aynı duyguları, aynı

heyecanları, aynı tutkuları geliştirmelidir. Arzulanmak istiyorsa, şiddetle arzulayabilmelidir. Birbirine zıt iki şey harekete geçmektedir: İnsan aşkı ve düşlemleri uzağında tutmak için baştan çıkarılmayı önlemeli, buna karşın tutkuları yaşamayı reddetmemelidir, hatta kısır olmak ve kendinden uzak tutmak şartıyla imgelemini tutkularla donatmalıdır. Kadında yaratmak istediği tutkuların ilk sahnesi kendi anlığı olmalıdır. Hem yakıcı hem de buz gibi olmayı öğrenmeli, aşkla yanıp aşktan arınmış olmalıdır. Ama verecekleri imgelemini kirletmemeli, hep bir kol mesafesinde kalmalıdır. Kendi için etkin bir imgelem yaratırken, sevilenin imgeleminin edilgen olmasına çalışmalıdır, yoksa hiçbir yere varamaz.

Bruno, ağın bilgi sayesinde atıldığını, sevgi sayesinde sarıldığını ve zevk sayesinde harekete geçirildiğini söylüyor. Sevendir ağa yakalanan, ağa yakalanmamak için sevmemek gerekir, sevmeyebilmek için aşkın içini dışını bilmek gerekir. Aşkın büyüsüdür dünyaya hâkim olan, en güçlü zincir aşkın zinciridir, diyor Giordano Bruno. Aşk tüm duyguların temelidir. Hiçbir şeyi sevmeyen insanın korkacak, ümit edecek, övünecek, meydan okuyacak, hor görecek, suçlayacak, özür dileyecek, rezil olacak, kavga edecek, öfkelenecek şeyi kalmaz, kısaca asla etkilenmez.

Giordano Bruno'nun, düşlemlerini başkalarını kontrol edebilmek, kullanabilmek için denetim altına aldığı gün gibi ortada. Bana göre bir yol değil bu. Bir kez daha yanlış kapı çaldığımı kabullenmek zorundayım.

Bir imgeden çıktım yola, imgelem onu gerçek'ten saptırıverdi kolayca. İmgeyi anlığıma tıktım, sonra da kendi ben'imin içine kilitledim. Orada, düşlemlerimle bir puta dönüştü, erişilmezliğiyle beni tutsak aldı. Bir adım atınca, imgenin aslında kendi çehremi yansıttığını gördüm hayretle. İmgeyi kollayabilmek için, düşlemleri denetim altına almaya kalkınca da, insanlığımı yitirmeye başladım. Bir tek imge beni kendi içyollarıma düşürdü, bitimsiz bir süreç başladı gürültüyle. Derinliğini kestiremediğim bir boşluğun imge kargaşasının ortasında buldum kendimi. Sarışın kadın her adımda biraz daha batağa çekiyor beni. Keşke kenti bir uçtan ötekine katetmek için o belediye otobüsüne binmeseydim hiç.

Hayır, haksızlık ediyorum. Gözlerimin önündeki şu alımlı kadına bakmıyorum ben, düşlemleri azdırmaya birebir gelen sahiplenme senaryoları kuruyorum. Kadının uzaklara dalmış mavi gözlerine, kucağındaki çantanın üzerinde duran ince uzun ellerine, hafifçe sıyrılmış eteğinin altından uzanan güzel bacaklarına bakmıyorum. Sahte imgelerle, sayrılı kurgularla, iç-

yollarımdan çekip çıkardığım düşlemlerle cebelleşiyorum boş yere. Az sonra inecek otobüsten, belki bir daha görmeyeceğim onu. Hayalimde görüntüsü kalacak, hoş bir tül örtecek zihnimi. Şimdi karşımda oturuyor, bildiğim tek gerçek bu. Uzaktan bile olsa, şimdi'nin bu tek gerçeğini derinlemesine yaşamalıyım: Sarışın kadını düşlemlerimin ağına hapsetmemek için, aynı ağın binbir dolambacında kendi yolumu yitirmemek için.

Kadın Günahla Yaşar

TURHAN ILGAZ

Simone de Beauvoir'ın *Le Deuxième Sexe*'ine (İkinci Cins) en *erkekçe* tepki François Mauriac'tan gelir. *Les Temps Modernes* dergisinin idarehanesine gönderdiği telgraf kısa, açık ve seçiktir: "Patroniçenizin vajinası hakkında hemen hemen her şeyi öğrendim!" Bu *fallokratik* bildiriyi, binlerce yıllık erkek egemen kültürlerimizin içgüdüsel dışlaşması olarak mı değerlendireceğiz? Yoksa doğanın kör determinizminin içine bir aykırılık olarak saplanıp kalmış olan aklın oyunu olarak mı?

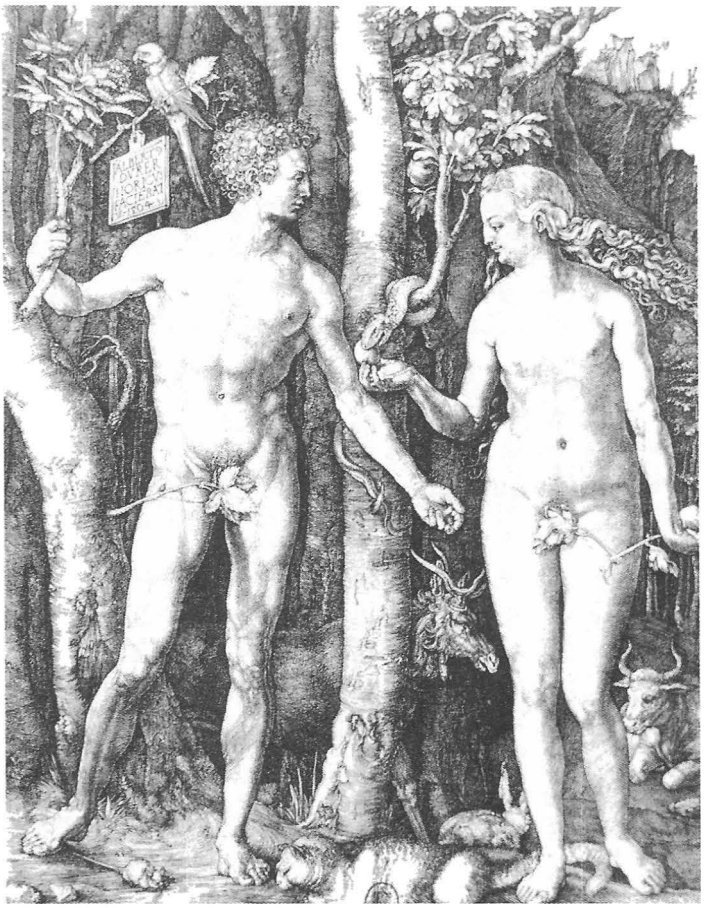
Başımda kavak yellerinin estiği yaşlarda, lise son sınıftayken, üniversiteyi Moskova'da okumaya kalkıştıydım. Skandal! Felaket! Dehşet! Ortalık birbirine girdi. Kulağımı çekmekle görevlendirilen bir aile büyüğü, bir akşam bu sapkın düşünceyi kafamdan uzaklaştırmak için öğütler verirken, "Boş ver böyle şeyleri", demişti, "bu dünya a. üstünde durur!" Mauriac'ın *mahremiyetçi* sakınımı ile aile büyüğünün *aleniyetçi* özendirmesi aynı noktada buluşuyor!...

İnsandan başka hiçbir canlının üreme organlarıyla ilgili bir takıntısı yoktur. Bizimse en büyük saplantımız onlar! Cennetten kovulduğumuzda (buraya yine döneceğiz), ilk kaygımız edep yerlerimizi gizlemek oldu; nerede nasıl barınacağız, karnımızı nasıl doyuracağız, nasıl yaşayıp nasıl öleceğiz diye düşünecek yerde, hemen birer incir yaprağı aradık. Eğer memnu meyveyi tatma fikri, merak/entrika ikileminin sonucu idiyse, başlangıcımızdaki o ilk içgüdüsel davranış, o örtünme ihtiyacı da mükemmel bir simgesellikle suçumuzla örtüşmektedir: günah, doğallığın iğfalidir! Artık bundan böyle, doğallıktan uzaklaştığımız/uzaklaştırıldığımız ölçüde günaha batma-

mızdan, suçla haşır neşir olmamızdan doğal bir şey olamazdı. O halde gizlenme, kaçınılmazdı. Bütün akılcı kurgularımızın kaynağında bir kaçış ve gizlenme yatar.

Sorun ve yanlış anlamalar, *türler* arasındaki farklılıktan kaynaklanıyor: erkek türü ile kadın türü!

Erasmus'a kulak verecek olursak, erkek türünün oyalanması için bir kadın yaratma fikrini Jupiter'e (Hıristiyan Tanrısı'na dil uzatmış görünmemek için şaşırtmaca veriyor!) telkin eden Delilik olmuştur. Jüpiter'in, –böyle bir öneriyi akılcı bulduğuna bakılırsa– oyuncu, özellikle de şans oyunlarına düşkün bir tanrı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ve bu noktadan itibaren, Rotterdamlı hümanisti kendi sapık kurgularıyla başbaşa bırakabiliriz: çünkü, *aynı* türden bir ikinci canlı yaratmak yerine, *bambaşka* özellikler taşıyan ikinci bir tür yaratmayı yeğlemesi, tanrının da tekdüzelikten sıkılmış olduğunu gösteriyor. Buradan çıkan sonuç açıktır: felsefece düşünmenin yüzyıllar boyu beyhude yere içinden çıkmaya çalıştığı *ilk günah* bilmecesi, tanrının önceden tasarladığı muzipçe bir oyundan başka bir şey değildir! Bunu o kadar da ciddiye almamak gerekirdi...



Albrecht Dürer, *Adem ile Havva*, 1504, Eski Marolles Koleksiyonu.

Ciddiye alınması gereken, belki, bu oyunu neden kadının değil de erke-

ğin ciddiye almış olduğudur. Milyonlarca öğretici örnekten birini Sartre'dan ödünç alalım: *Saygılı Orospu*'nun ikinci sahnesinde, zengin ve ırkçı senatörün oğlu Fred, trende tanıştığı Lizzie'yi otel odasında becerdikten sonra, erkeklerin neredeyse tamamının çiftleşme edimi ardından verdikleri tepkiyle bir an önce çekip gitmek (kafaca ve bedence) istemektedir. Aralarındaki söyleşim şöyle gelişir:

Fred, *yatağı göstererek*: Hazır buradayken şunun üstünü ört.

Lizzie: Neyi?

Fred: Yatağı. Şunu ört diyorum. Günah kokuyor.

Lizzie: Günah mı? Nereden buldun şimdi bu lâfı? Sen rahip misin?

(...)

Fred: Yatağı ört.

Lizzie: İyi. İyi, tamam! Örtüyorum. (*Yatağı örterken kendi kendine güler*) "Günah kokuyormuş!" Bu benim aklıma gelmezdi doğrusu. Bana baksana sen, o *senin* günahın sevgilim. Evet, tabii: aynı zamanda da benim. Ama benim vicdanımda bundan öyle çok var ki... (*Yatağa oturur ve Fred'i de yanına oturmaya zorlar*) Gel. Gel de günah*ımızın* üstüne otur. Güzel bir günahtı ama değil mi? Tatlı bir günahtı.

(...)

Sahne, ırkçılığı (bu, kadın ve erkek türleri arasında da vardı/var) mükemmelen içselleştirmiş olan Amerikan püritanizminin ikiyüzlülüğünü sergilemekle kalmıyor yalnızca. Erkeğin ve kadının *farklı ontolojik konumlanışlarına* gönderme yapıyor. Ve eğer anlatıdan gerçeğe dönecek olursak; Amerikan başkanının, mastürbasyon yaparken yakalanmış oğlan çocuğu edasıyla oral seks düşkünlüğünü halkına itiraf ederek özür dilemesi ile partnerinin arsız teşhirciliği (bu arsızlık, *kadınlığı* ile değil, kişiliyle ilgili) arasındaki koşutluk da, o farklılığın aşılmışlığını vurgulamaktan çok, aşılabilmezliğini tarif ediyor. Bizdeki örnekler de aynı ölçüde eğiticidir. Türban saplantısını, erkek egemenliğine biat etmiş zavallı ve *akılsız* (bu, telâffuz edilmeksizin imâ ediliyor) kadın ve kızlarımızın, bir siyasi hesaplaşmanın piyonluğunu farkında bile olmadan (çünkü "akılsız"lar) üstlenmeleri diye tanımlayan popülist/Jakoben söyleme kulak asmayın. Örtünme de, tıpkı açılıp saçılma gibi, günahla haşır neşir olabilmenin hesapsız cesaretinin dışlaşmasıdır. Kadının, kökendeki o muzip oyunu fark etmiş olmasındandır. Oyunu, erkek gibi ciddiye almış ol*mama*sındandır... Bu yüzden kadın, hiçbir zaman düzmece doğrulamalar geliştirmez yazgısıyla ilgili olarak. Ahmaklığın diyetini ödete-

cek "suçlu" yaratmak üzere aklını seferber etmez. Eski Ahid'in Adem ve Havvası'na, Yunan mitolojisinin Epimetheus-Pandora çifti karşılıktır. Onlar da ötekiler gibi tanrının, önceden tasarlanmış oyununa kurban giderler. Üstelik Epimetheus, Zeus ve şürekasının habis düzenine karşı, kardeşi Prometheus tarafından uyarılmıştır da... Sonrasını biliyoruz. Pandora ya da Havva: *ilk kadın* suçun, kirliliğin, kötülüğün kaynağında sırt üstü uzanacaktır. Doğallığın ırzına geçen günaha batmış *akıl* için vazgeçilmez malzeme olacaktır.



Anonim, (Yayımlayan Philipp Galle), *Yedi Ölümcül Günah.*

Gelgelelim bu "akıl"ın kadınla uzaktan yakından bir ilişkisi yoktur. Kadın türünün varlık yapısında böyle bir ur gelişmez. Gelişemez. Çünkü onun anatomisinde, çiftleşme yeri beyniyle değil, yüreğiyle rabıtalandırılmıştır. Doğru'nun bir *mantık* kategorisi değil, ama bir *ahlâk* kategorisi olduğunu öne süren filozofları yabana atmamak gerek. Kilise'nin, iki bin yıldan beri İsa'nın "iyi haber"ini anlayamamasının ve anlamamakta diretmesinin temelinde yatan şey, ondaki Doğru'yu, doğruluk istencine dönüştürerek bir doğrulama ahlâkı için mantıksal spekülasyonlara feda etmesidir. Bu bencil hilekârlıkta kadının yeri yoktur; kadına yer yoktur. Bu bencil hilekârlık, kadının tanımadığı bir "yeti"nin, öteki cinse, öteki türe özgü aklın oyunudur. Kadın türün-

den çıkma bir tane büyük *filozof* gösterebilir misiniz? Olmaz! Çünkü doğrulayıcı akıl ve doğrulama ahlâkı kadının idrakine yabancıdır; kadın doğrulamaya ve doğrulanmaya ihtiyaç duymaz. Kadın türü *entrospektif* akıl yürütmelere yüz vermez... Beyinsel yeğinliği iki Nobel'le taçlandırılmış olan Marie Curie, kocasının ölümünden sonra fizikçi Paul Langevin'le kurduğu ilişki yüzünden *mizojini*nin cadı kazanında kaynatılmaya çalışılmıştı. Mizojini, kadın düşmanlığı denen şey, doğrulayıcı aklın, doğrulama ahlâkının en kaba dışlaşmasından başka nedir ki? Öte yandan, erkek türünün bireyleri arasında, kadın türüne en yakın olanlardan biri olan Abelardus'un, günahı –tıpkı kadınlar gibi– ciddiye almamanın bedelini nasıl ödediğini biliyoruz: eğitmenliğini üstlendiği güzel Héloise'le baştan çıkınca, sevgilisinin amcası, Paris kilisesi *şanuanı* Fulbert'in adamları tarafından iğdiş edilir.

Cennetten düşüşten beri, her şey, iki *ayrı* türün mümkünsüz birlikteliği çevresinde dönüp durmaktadır. Kadının iğvasına uyarak işlenen suç Tanrı'nın buyruğuna uymamaktan ibarettir. Buyruk da atla deve değildir aslında: "bilgi" ağacından uzak dur! Böylesi bir *kaprisi* merak sonucu hafife almak, ufak bir kınamayla geçiştirilen bir kabahat olarak kalabilir, Tanrı ile İnsan'ın (erkeğin) arasını o denli açmayabilirdi. Ne de olsa, Tanrı bağışlayıcıdır! Gelgelelim işin içine Şeytan da karışmıştır ve Kadın –tanrısallığın resmî söylemine göre– onun işbirlikçiliğine soyunmuştur. Kabahat, işte bu noktada suça, günaha dönüşmektedir. Aynı şekilde, kurmacadaki bencil hilekârlık da tam burada billurlaşır. Çünkü doğallıktan sapma, Tanrı'nın *belirlediği* varlık yapısına uygun davranan kadının ediminde ortaya çıkmaz; bu uygunluğu –her çiftleşme sonrasındaki tepkisinin kanıtladığı üzere– pişmanlık olarak yaşayan erkeğin doğrulamacı aklıyla evrenin düzenine buyur edilir. Ve o andan itibaren de günah-pişmanlık sarmalı kadını suçlu ilan ederek erkeği (insanı) doğrulamaya koyulur.

Kadının bu umarsız çabayı omuz silkerek, hafifseyerek, hattâ alaycı bakışlarla izlemesine neden şaşmalı? Kaynaktaki iğvayı karşı durulmaz kılan onun bedeni değil midir asıl? Bunu ondan iyi kim bilebilir? Kadın, günahı pişmanlıklarla doğrulamaya çalışmaksızın, insanın (erkeğin) korkak ve çaresiz günahkârlığını izler, bekler, besler. Çünkü doğallıkta kalmıştır, Tanrı'nın bahçesinde geçen günlerden beri doğallığını yadsımamıştır. Günah bir *adlandırma*dır ve kadın günahla yaşar. Erkekse aklın sapkınlığında pişmanlıklarıyla boğuşmaktadır.

tıpkıbasım

Felsefî Hads[1]

HENRI BERGSON

Aşağıdaki çeviri parça ilk kez Tercüme *dergisinin 19 Mart 1941 tarihli 6. sayısında yayımlanmıştır. Henri Bergson'un "L'intuition philosophique" başlıklı bu yazısını, dönemin Çeviri Kurulu'nun başkanlığını yürütmüş bulunan Servet Berkin (doğ.1896) çevirmiştir. Aynı derginin 19 Eylül 1941 tarihli 9. sayısında, Berkin'in, Auguste Comte'ın* Cours de Philosophie Positive*'ni çevirmiş olduğu ve yakın bir gelecekte yayımlanacağı da belirtilmiştir. Ne var ki, aradan 58 yıl geçmiş olmasına rağmen, Comte'ın bu yapıtı –Servet Berki'nin çevirisiyle– henüz yayımlanmamıştır. Berkin 'in bu çevirisinin gün ışığına çıkması hepimizi sevindirecektir. –e.n.*

Felsefî bir anlayışa göre, filozofun bütün gayreti, cüz'î ilimlerin neticelerini büyük bir sentez içinde toplamağa matuf olmalıdır. Şüphesiz, filozof, uzun zaman kullî ilme sahip insan olmuştur. Cüz'î ilimlerin çoğalışı, metotların karışıklığı ve nevice artışı, toplanmış vakıaların muazzam bir kütle oluşu, bütün insanî bilgilerin tek bir zihin içinde yığılmasını imkânsız kıldığı bugün bile filozof, küllî ilim adamı olarak kalmıştır. Ancak şu manada ki filozof artık her şeyi bilmese bile, öğrenmek için lâzımgelen hazırlığını yapmamış olduğu hiçbir şey yoktur. Fakat bundan, filozofun emeğini, hazır ilme konmak, onu yükselen umumîlik derecelerine götürmek ve teksif ede ede bilginin birleştirilmesi denen şeye doğru yola koyulmaktan ibaret olduğu neticesi mi çıkar? Felsefeyi, hem de ilim adına ve ilme saygı için bu tarzda anlamamızın teklif edilmesini garip bulmama müsaade ediniz: ilme karşı bundan daha saygısız ve âlime karşı da daha muhakkir bir anlayış tanımıyorum. Nasıl olur! Bir adam ki muayyen bir ilmî usulü uzun uzun tatbik etmiş ve çalışa çalışa birtakım sonuçlar yakalamış; bize: "tecrübe, muhakemenin yardımiyle, bu noktaya kadar geliyor; ilmî bilgi orada başlıyor ve burada bitiyor; işte aldığım neticeler bunlardır" diyor. Filozofun buna şöyle cevap

vermeğe hakkı olacak: "Çok âlâ! bunu bana bırakınız, bakınız ben bunlardan neler çıkaracağım. Bana getirdiğiniz bilgi eksiktir; onu tamamlıyacağım. Biribirine bitişmemiş halde gösterdiğiniz şeyleri birleştireceğim ve aynı malzeme ile –mademki müşahede ettiğiniz vakıalara kani olmaklığımda mutabıkız– ve aynı cins çalışma ile –mademki ben de sizin gibi dedüksiyon ve indüksiyon ve yapmakla iktifa edeceğim– sizin yaptığınızdan daha fazla ve daha iyi yapacağım". Hakikaten garip bir iddia! Filozofluk mesleki, salikine, ilmin takip ettiği aynı istikamette ilimden daha ileri gitmek kudretini nasıl tevcih edebilir? Bazı âlimlerin, daima ileri atılmağa, elde ettikleri sonuçları tamim etmeğe, hattâ bazılarının geriye dönerek metotlarını tenkit etmeğe ötekilerden daha çok meyyal olduklarını, ve kalimenin bu cüz'î manasında onlara fizolozof denildiğini ve zaten her ilmin bu tarzda anlaşılan bir felsefesi olabileceğini ve olması icabettiğini, ilk kabul edecek benim. Fakat böyle bir felsefe, yine bir ilimdir ve onu yapan da yine bir âlimdir. Ancak bu takdirde, demin dediğimiz gibi, artık felsefeyi müsbet ilimlerin bir sentezi halinde inşa etmek ve sadece felsefî zihniyetin hassasından faydalanmak yoluyle, ilmin verdiği aynı vakıaları tamimde ilimden daha yukarıya yükselmek iddiasına girişmek, bahis mevzuu değildir.

Filozofun rolünü böyle telâkki etmek, ilme hakaret olur. Hele felsefe için ne kadar daha büyük bir hakarettir! Eğer âlim, tamim ve terkip yolunda bir noktada duruyorsa, orada objektif tecrübenin ve emin muhakemenin ileri sürmemize müsaade edeceği şeyler de artık bitmiş değil midir? Böyle olunca aynı istikamette daha uzaklara gitmek iddiasına girişmekle kendi kendimizi keyfilik veya hiç olmazsa farazilik sahasına sistematik surette sürüklemiş olmaz mıyız? Felsefeyi ilmin vardığı tamimleri aşan umumiyetler yekûnu yapmak, filozofun makbul ile kanmasını ve onun için ihtimalin kâfi gelmesini istemektir. İyi biliyorum ki münakaşamızı uzaktan takip eden bir çokları için; biz filozofların üzerinde uğraşdığımız saha, hakikatte, basit mümkünler veya en fazla muhtemeller sahasıdır; bu gibiler, memnuniyetle diyeceklerdir ki felsefe yakinin bittiği yerde başlar. Ancak hangimiz felsefe için böyle bir durumu istiyebiliriz? Hiç şüphesiz, bir felsefenin bize getirdiği şeylerin hepsi, eşit olarak tahakkuk etmiş veya tahkik edilebilir değildir ve birçok anlarda, birçok noktalar üzerinde zihnin rizikolar kabul etmesini istemek, felsefî metodun özünde vardır. Ancak filozof bu rizikolara şunun için katlanır: onlara karşı kendisini sigorta ettirmiştir ve elinde sarsılmaz surette emin olduğu bazı şeyler vardır. Bunlar hakkında bizi de emin kılabilmesi, fi-

lizofun kuvvetini aldığı hadsi bize nakledebildiği nisbette mümkündür.

Hakikat şudur ki felsefe, cüz'î ilimlerin bir sentezi değildir ve eğer çok defa ilmin ülkesine giriyor ve bazan ilmin uğraştığı mevzuları daha basit bir görüş içinde topluyorsa, bunu, ilmi teksif etmek suretiyle; ilmin bulduğu neticeleri daha yüksek bir umumiyet derecesine götürmek yoluyla yapmıyor. Eğer tecrübe bize kendisini biribirinden ayrı iki çehre altında; yani bir yönden, az çok tekerrür eden, az çok ölçülen ve nihayet mekânilik ve farklı çokluk halinde yayılan yan yana konmuş vakıalar şeklinde; öteki yönden de kanun ve ölçüye gelmiyen ve sırf süre olan bir girişme şeklinde göstermemiş olsaydı, felsefe ve ilim gibi iki bilmek tarzına yer olamazdı. Her iki halde de tecrübe şuur demektir; yalnız birincide şuur dışarıya doğru açılır ve birbirinin de dışında olan eşyayı idrak ettiği nisbete tam uygun olarak kendi dışına çıkar; ikincide şuur, kendi içine girer, kendi kendisini kavrar ve derinleşir. Acaba şuur, kendi derinliğini yoklıyarak maddenin, hayatın ve umumiyetle realitenin içinde daha ilerilere sokulabilir mi? Eğer şuur maddeye arıza olarak katılmış olsaydı, buna itiraz olunabilirdi; ancak şunu göstermiş olduğumuzu sanıyoruz ki böyle bir ipotez alındığı yöne göre, ya abestir, yahut yanlıştır; ya kendi kendisiyle tenakuz içindedir, yahut vakıaların tekzibine uğramıştır. İtiraz yine edilebilirdi: eğer insan şuuru, daha geniş ve daha yüksek bir şuurla yakınlık kazanmış olmasına rağmen bir kenara atılmış ve insan, tabiatin bir köşesinde cezada bir çocuk gibi durmağa mahkûm olmuş bulunsa idi. Fakat hiç de böyle değil! Dünyayı dolduran madde ve hayat, aynı zamanda bizdedir; eşyanın hepsinde çalışan kuvvetleri, kendimizde duyuyoruz; olan ve olmakta olan şeyin özü ne olursa olsun, biz de ondanız. O halde kendi içimize inelim: değeceğimiz nokta daha derin, bizi tekrar satha gönderecek itme daha kuvvetli olacaktır. Felsefî hads, bu temastır; felsefe de bu hamledir. Dipten gelen bir itiliş ile dışarıya çıkınca, düşüncemiz, serpilerek açıldığı nisbette ilme varacağız. O halde felsefenin ilmin üzerinde kalıplanması lâzımdır: kaynağı sözde hadsî olan bir fikir ki dışarıda müşahede edilen vakıalarla bunları biribirine bağlamak için ilmin bulduğu kanunları kaplamağa, kendi kendisini bölmek ve her bölümünü tekrar parçalamak yoluyla varamıyacak ve hattâ bazı tamimleri düzeltmeğe ve bazı müşahedeleri tamamlamağa muvaffak olamıyacaktır; böyle bir fikir, sırf bir fanteziden ibaret kalacak ve onun hads ile hiçbir ilişiği olamıyacaktır. Fakat öteki taraftan kendisinin bu serpilişini, vakıalara sıhhatle tatbik etmeğe muvaffak olan fikir, dış tecrübenin birleştirilmesinden de elde edilmiş değildir; zira filozof

üniteye varmış değil, ondan hareket etmiştir. Şüphesiz bahsettiğim hem hudutlandırılmış, hem de rölâtif bir ünitedir, tıpkı bütün eşya içinden canlı bir varlığı kesip ayıran ünite gibi. Bir felsefenin müspet ilmin sonuçlarını temsil eder gibi gözükürken yaptığı iş, kendinden önceki felsefelerden çıkmış parçaları kendi içinde toplar hali alırken yaptığı ameliye gibi, bir terkip değil, bir tahlildir.

İlim, aksiyonun yardımcısıdır. Aksiyon ise, bir sonucu kendine hedef yapmıştır. O halde ilmî zekâ, istenen bir sonuca varabilmek için ne yapılması icap ettiğini, yahut daha umumî olarak, herhangi bir hadisenin olabilmesi için hangi şartların verilmiş olması lâzımgeldiğini kendi kendisine sorar; eşya arasında bir tertipten yeni bir tertibe, bir hemzamanlıktan başka bir hemzamanlığa gider. Zarurî olarak aralıkta geçen şeyleri ihmal eder; yahut onlarla da meşgul olursa, bunu, burada da başka tertipler ve hemzamanlıklar mutalea etmek için yapar. Tam olup bitmişi kavramağa mahsus metotlarla, umumiyetle, olmakta olanın içine girmeğe, hareket edeni tâkip etmeğe, eşyanın hayatı olan oluşu benimsemeğe muvaffak olamaz. İşte bu, felsefenin işidir. Hareket üzerinde hareketsiz manzaralar yakalamakla, tekerrür etmeyen bir şey boyunca tekerrürler toplamağa mahkûm olan, realiteyi, insanın aksiyonuna râm edebilmek için, üzerine yayılmış olduğu arka arkaya plânlara göre elverişli tarzda bölümlere ayırmağa, karşısında itimatsızlık ve mücadele tavrı takınmağa mecburdur. Halbuki filozof tabiate arkadaşça muamele eder. İlmin kaidesi, Bacon'un ortaya koyduğudur: kumanda etmek için itaat etmek. Filozof, ne kumanda eder, ne de itaat eder; *anlaşmağa* çalışır.

Yine bu görüş noktasından felsefenin özü, basiti kavrama melekesidir. Felsefî zihniyeti, kendi içinde veya eserleri ile gözden geçirince, felsefeyi ilim ile, yahut bir felsefeyi diğer felsefelerle karşılaştırınca daima görürüz ki karışıklık yüzdedir; inşa talidir; tertip görünüştedir: felsefe yapmak, bir basit *amel*dir.

Bu hakikatin içine girebildiğimiz nisbette felsefeyi okuldan çıkarıp hayata yaklaştırmağa meyledeceğiz. Şüphesiz hasselerin, zekânın ve dilin bünyesinden çıktığı halile müşterek düşüncenin tavrı, felsefeninkinden daha çok ilmin tavrına yakındır. Bunu demekle yalnız şunları kast etmiyorum: Düşüncemizin umumî kategorileri, ilmin de kategorileridir; reelin sürekliliği arasından hasselerimizle çizilmiş bulunan büyük yollar, ilmin seçeceği yollardır; idrak, doğan bir ilim ve ilim, yetişken bir idraktir; her günkü bilgi ile

ilmî bilgi –ki her ikisi de eşya üzerindeki aksiyonumuzu hazırlamağa mahsustur–, presiziyon ve şumulleri eşit olmasa bile zarurî olarak ayni cinsten iki görüştür. Asıl kastetmek istediğim şey, her günkü bilginin, eşyayı, tıpkı ilmî bilgi gibi ve ayni sebeplerden dolayı, süresiz bir lâhzanın daha fazla sürmeyen başka bir lâhzayı takip ettiği toz haline konmuş bir zaman içinde almağa mahkûm olduğudur. Bu bilgi için, hareket, bir *konum*'lar serisi; değişme, kaliteler serisi; umumiyetle oluş ise, bir haller serisidir. Bu bilgi hareketsizlikten kalkar; (sanki hareketsizlik, biribirine göre ayar edilmiş iki hareketteki cismin biribirine karşı husule getirdikleri hareketsizliğe benzer bir görünüşten başka bir şey olabilirmiş gibi) ve hareketsizliklerin mahirane bir tertibi ile bir hareket taklidi kurar ve bunu hareketin yerine koyar: bu ameliye pratik için elverişli, ancak teori bakımından abestir; Metafiziğin ve Tenkidin karşısına çıkan bütün tenakuzların ve bütün sahte problemlerin kaynağı budur.

Ancak, müşterek hissin felsefeye arkasını çevirdiği nokta burası olduğu için, müşterek hissi felsefî düşünce istikametine tekrar kazanmış olmak üzere, onun burada bir geri hareketi yapmasını elde etmemiz kifayet edecektir. Şüphesiz hads, birçok kesafet derecelerine mütehammil olduğu gibi felsefe de muhtelif derinlik derecelerine mütehammildir; fakat reel süreye irca edilecek olan zihin, hadsî hayatı yaşayacak ve eşya hakkındaki bilgisi felsefe olacaktır. Sonsuz bir bölüme uğramış zaman içinde yer alacak olan lâhzaların kesikliği yerine, bölünemez tarzda akan reel zamanın kesiksiz akıcılığını sezecektir. Zihin, kendi halindeki eşya üzerine vakit vakit yayılıp eşya ile "hâdise ve cevher" gibi esrarlı bir münasebete girişen sathî haller yerine, tek ve ayni bir değişmeyi kavrayacaktır ki bu değişme, –içinde her şeyin bir oluştan ibaret bulunduğu ve oluşun da, cevher halinde bulunmasından dolayı, desteğe muhtaç olmadığı bir melodide olduğu gibi– daima uzayıp gidecektir. Artık burada âtıl hiçbir hal, ölü hiçbir şey yoktur; yalnız hayatın sükûnluluğunu yapan hareketlilik vardır. Realitenin kesiksiz ve bölünemez olarak gözüktüğü bu cins bir görüş, felsefî hadse götüren yol üzerindedir.

Zira hadse gidebilmek için, şuur ve hasseler sahası dışına çıkmağa zaruret yoktur. Kant'ın yanlışı, böyle zannetmekte olmuştur. Kant, hiçbir diyalektik cehtin, bizi maveranın içine götüremiyeceği ve neticeli bir metafiziğin, zarurî olarak, ancak hadsî bir metafizik olabileceğini kat'î delillerle ispat ettikten sonra, bu hadsin bizde bulunmadığını ve böyle bir metafiziğin de imkânsız olduğunu ilâve eder. Vakıa, metafizik imkânsız olurdu, eğer

Kant'ın söylediğinden ve bizim de zaten muhtaç olduğumuzdan başka bir zaman ve başka bir değişme olmamış olsaydı; zira bizim mutat idraklerimiz, ne zamanın dışına çıkabilir, ne de değişmeden başka bir şey kavrıyabilir. Fakat tabiî olarak içinde bulunduğumuz zaman ve alelâde yaşadığımız değişme, hasselerimizin ve şuurumuzun, –eşya üzerine tesirlerimizi kolaylaştırmak için– büsbütün bozduğu bir zaman ve bir değişmedir. Bozulanı düzeltelim ve idrakimizi kaynaklarına döndürelim; o vakit yeni melekelere muhtaç olmaksızın yeni cinsten bir bilgi elde etmiş olacağız.

Eğer bu bilgi umumîleşirse, bundan istifade edecek olan yalnız spekülâsyon değildir. Hergünkü hayatımız da bundan ışık ve sıcaklık alabilecektir. Zira hasselerimizin ve şuurumuzun bizi içine soktuğu âlem, onun gölgesinden başka bir şey değildir ve bir ölüm kadar soğuktur. Burada her şey, bizim için en elverişli şekilde tertip edilmiştir; ancak her şey, ardı arası kesilmeksizin yeniden başlıyor gözüken bir "halihazır" içindedir. Biz de, daha az sun'î olmıyan bir kâinat hayaline göre sun'î surette biçilmiş olduğumuzdan, kendi kendimizi lâhza içinde duyarız; geçmişten yok edilmiş bir şeyden gibi konuşuyoruz; hatırada, garip, yahut hiç olmazsa yabancı bir vakıa, zihne madde tarafından yapılmış bir yardım görürüz. Halbuki aksine, biz kendimizi, olduğumuz gibi, kesif ve fazla olarak esnek bir "halihazır" içinde kavrıyalım: bu "halihazır"ı, bizi bize karşı maskeliyen ekranı gittikçe daha uzağa iterek, arkaya doğru sonsuz yayabiliriz. Dış âlemi, yalnız yüzde değil, yalnız şu lâhzada değil, belki derinliğine ve tazyik ederek üzerine hamlesini basan yakın mazi ile birlikte, olduğu gibi kavrıyalım; bir kelime ile her şeyi süre halinde görmiye alışalım: derhal galvanize idrakimiz içinde sertleşmiş gevşeyecek, uyuşmuş uyanacak, ölü dirilecektir. San'atin, ancak tabiatin ve taliin imtiyazlılarına – o da yalnız uzaktan uzağa – bahşettiği doygunlukları, böyle anlaşılmış bir felsefe, etrafımızı saran fantomlara hayat üfliyerek ve bizi de tekrar canlandırarak, bize, hepimize ve her lâhza arzedecektir. Böylece felsefe, spekülâsyonda olduğu gibi pratikte de ilmin bir tamamlayıcısı olacaktır. İlim, yalnız hayatın rahatlığını gözeten tatbikatı ile, bize, refah ve en çok haz vaat eder. Fakat felsefe bize sevinç verebilir.

Tercüme eden: Servet Berkin

Notlar

1 1911 yılında Bologne'da toplanan felsefe kongresinde, Bergson, "felsefî hads" hakkında yaptığı tebliğde, felsefeden ne anladığını izah eder. Tebliğin birinci kısmında bu felsefenin, kendi-

sinden önceki felsefelerle olan münasebetlerini; ikinci kısmında da felsefenin ilimlerle olan ilgisini tahlil eder. Verilen tercüme, tebliğin, yalnız bu ikinci kısmı ihtiva eden son parçasıdır.

Birinci kısımda, her filozofun nasıl kendinden önce ortaya konmuş fikirlerden istifade ettiği, ancak bu fikirlerin hiç bir zaman öz teşkil etmediği ve eğer doktirni yalnız bu fikirlerle anlamağa kalkılırsa o felsefenin orijinal ve spontane olan ruhunun kavranamıyacağı uzun uzadıya anlatılır ve misal olarak Berkeley'in felsefesi bu bakımdan tahlile tâbi tutulur. Bu tahlilde Bergson, Berkeley'in fikir halinde ifade edilmiş teorilerinin hemen hepsinin daha önceden başka filozoflar tarafından söylenmiş olduğunu öne sürerek bu filozofun orijinal tarafını ancak onun ilk hadsinde aramak lâzım geldiğini iddia eder ve bu hadsin ne olabileceğini tahmin etmeğe çalışır.

Bir felsefenin kendinden önceki felsefelerle olan münasebetini gözden geçirdikten sonra felsefeyi ilimlerin bir nevi terkibi sayan pozitivist ve ilimci cereyana karşı vaziyet alır.

Bergson felsefesini iyice anlamak isteyenlere ilk önce bu tebliği okumalarını tavsiye etmek yerinde olur; çünkü burada fizolof, adeta kendi doktrininin inşasında kullandığı gizli plânı samimi olarak ifşa etmekte ve kendisinin de nasıl anlaşılmasını istediğini adeta itiraf etmektedir.

Kaynak: Tercüme Cilt.1 Sayı: 1-6, Maarif Vekaleti, Mayıs 1940-Mart 1941 (Sayı: 6, s. 531-541).

geçen sayıdakiler

Deprem Özel Sayısı

Cogito / Sayı: 20

Önsöz / A. M. Celâl Şengör **Küçük Deprem Tarihi /** Lucius Annaeus Seneca: *Doğa Sorunları – VI. Kitap: Deprem* • Ahmet Cevdet Paşa: *Tezâkir* • Gazi Ahmed Muhtarpaşa: *Anılarım* • Mehmet Ö. Alkan: *Hatıralarda Deprem*Mehmet Ö. Alkan • Mehmet Ö. Alkan: *Sansür, Jurnal ve Söylentiler Arasında "1894 İstanbul Depremi"* • Açıkoturum: *"Muharrem Ayında Bir Salı Günü"* • Deprem Albümü: *1939 ve 1999* **Deprem ve Bilim /** Tuncay Taymaz: *Deprem* • Mustafa Aktar ile Söyleşi: *"Deprem Konusu Türkiye'deki Akademik Ortamlarda Her Zaman İlgi Çekmiştir"* • Açıkoturum: *"Türkiye, Deprem Araştırmaları için İdeal Bir Ülkedir"* • Kâzım Ergin ile Söyleşi: *"Bir Gün Öğrendik ki, Richter'in Sıkıntıları Varmış..."* • Açıkoturum: *"Hayatı Depremin Yasalarına Göre Kurmak Gerekir"* • Fazlı Yılmaz Oktay ile Söyleşi: *"İstanbul ve Deprem"* • Ahmet Çakmak ile Söyleşi: *"Ayasofya'yı Yapanlar Hem Mühendisliği Biliyorlardı Hem de Malzemeyi"* • İstanbul'da Zemin Durumu **Toplumsal Deprem /** Doğan Kuban: *Depremsel Barbarlıklar* • Açıkoturum: *Depremin Sosyal ve Siyasal Etkileri* • Nuray Mert: *Depreme Dayanıklı Ülke* • Açıkoturum: *"Deprem Fonunda Bir Milyon Lira Vardı"* • Atilla Soykan-Çiğdem Soykan: *Psikolojik Deprem* • Açıkoturum: *"Deprem Travmasına Devrimci Bir Ruhla, Seferberlik Mantığıyla Yaklaşmak Lazım"* • Açıkoturum: *Toplum, Sivil Toplum Örgütlerini, Hoşuna Giden Bir Filmi Seyreder Gibi Seyretti!"* • Nasuh Mahruki: *Bir Çocuğun Hayatını Kurtarırken...* • Artun Ünsal: *Herkesin Depremi Kendine mi?* **Deprem ve Medya /** Açıkoturum: *"Biz Nerede Hata Yaptık?"* **Türkiye ve Dünya Basınından Köşe Yazıları /** İsmet Berkan *Deprem ve Medya* • İsmet Berkan *Deprem ve Medya: İki Türkiye'nin Tescili* • Can Dündar *Derinleştikçe Batıyor* • İsmail Hekimoğlu *Felaket* • Engin Ardıç *Kenetlendik* • Bekir Coşkun *Serin Devlet...* • Türker Alkan *Fay Hattının Şortlusu* • Aydın Engin *Korkuya Tutsak Kentler* • Mümtaz Soysal *Kullanılmayan Enerji* • İzzettin Önder *"Daha Fazla Işık"* • Murat Belge *Toplum ve Devlet* • Hasan Cemal *Dayanışma ve Yardımlaşma Ruhu...* • Doğan Kuban *Türkiye'nin Tek Şansı: Yağma Ortaklığından Kurtulmak* • İhsan Bilgin *Bedelsiz Modernleşme* • Scott Peterson *Deprem Türkleri Dine Çağırıyor* • Eric Biegala *Türkler Yöneticilerin İşi Oluruna Bırakan Tutumuna Karşı Öfkesini Haykırıyor* • Christopher Lockwood *Beceriksizlikler İslamcı Muhalefetin İşine Yaradı* • Grégoire Baillod *"İzmit Afeti Tasarlanmıştı"* • Stephen Kinzer *Türkiye'deki Depremin Gizli İşbirlikçisi: Yolsuzluk* • Lee Hockstader *Kültürel Bir Fay Hattının Üstünde Yaşam* •

VAT İZ DİS?



Dis iz e benk!

444 0 444

ŞUBEYE GİTMEK, KUYRUKTA BEKLEMEK... BUNLAR GEÇMİŞTE KALDI! ŞİMDİ 444 0 444 VAR. TÜRKİYE'NİN NERESİNDE OLURSANIZ OLUN, HER TÜRLÜ BANKACILIK İŞLEMİNİ 444 0 444'LE YAPABİLİRSİNİZ. ŞUBEYE GİTMEDEN, TEK BİR TELEFONLA, ÜSTELİK 365 GÜN 24 SAAT KESİNTİSİZ. 444 0 444, YAPI KREDİ İLE ARANIZDAKİ ÖZEL TELEFON HATTI. YANİ HA BANKA HA TELEFON, HEPSİ AYNI!

(444 0 444'ü Türkiye'nin her yerinden "şehir içi fiyatına" arayabilirsiniz. Cep telefonunuzdan ulaşmak isterseniz, 444 0 444'ten önce, herhangi bir şehrin alan kodunu tuşlamalısınız.)

DİS İZ YAPI KREDİ. FARK BURADA.

YAPI KREDİ

"hizmette sınır yoktur"

Yazarlar Hakkında

SOYADI SIRASIYLA

Ahmet Turan Alkan: 1954 Sivas'ta doğdu. Ankara SBF'yi 1978'de bitirdi. Sosyoloji yüksek lisansı ve tarih doktorası yaptı. Halen Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi bölümünde yadımcı doçent olarak görev yapıyor. Yayımlanmış sekiz kitabı var; bazıları: *II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyâset*, *Doğu ve Batı Karşısında Cemil Meriç*, *Ateşlerde Yürümek*, *Yatağına Kırgın Irmaklar*.

Bergson, Henri (-Louis): (d. 18 Ekim 1859, Paris-ö. 4 Ocak 1941, Paris, Fransa), Durağan değerleri yadsıyarak devinim, değişme ve evrim gibi değerleri benimseyen ve daha sonra süreç felsefesi adını alan kuramı ilk kez geliştiren filozof. Gerek akademik çevrelerde, gerek halk arasında üslup ustalığıyla da etkili olmuş, 1927 Nobel Edebiyat Ödülü'nü almıştır.

Mücahit Bilici: 1973 yılında Diyarbakır, Silvan'da doğdu. Silvan Lisesi'ni bitirdi. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji bölümünde okudu. Halen aynı bölümde Fethullah Gülen Hareketi üzerine master tezi hazırlamakta ve İstanbul Bilgi Üniversitesi, İletişiml Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Bir kitap çevirisi ve başta Birikim dergisi olmak üzere çeşitli dergi ve gazetelerde yayınlanmış deneme ve makeleleri var.

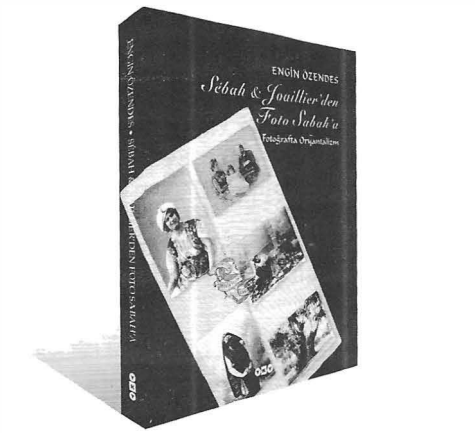
Besim Delaloğlu: 1965'te İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nden mezun oldu. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans ve doktorasını yaptı. Halen aynı bölümde öğretim üyesidir. Yapıtları; *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, *Toplumsal'ın Yeniden Yapılanması*.

Oğuz Demiralp: 1952 doğumlu Demiralp ilk yazı ve çevirilerini 1973'ten başlayarak Yeni Dergi, kurucularından olduğu Yazı, Soyut ve Oluşum'da yayımladı. 1980'li yıllarda ürünlerini, Tan, Yazko Edebiyat ve Gergedan'da gün ışığına çıkardı. Edebiyat üzerine denemelerinde "özel" bir metafizik kurmaya yöneldiği, eleştirel denemelerinde Abdülhak Şinasi Hisar. Oğuz Atay, Yusuf Atılgan, İsmet Özel, Ece Ayhan gibi Türk edebiyatının güçlü kalemleri üzerinde çözümleyici bir yaklaşımla durduğu göze çaptı. *Kutup Noktası* (YKY, 1993), *Okuma Defteri* (YKY, 1995), *Yazı ve Yalnızlık* (YKY, 1998) adlı deneme kitapları bulunan Demiralp'in son kitabı YKY'den çıkan ve Walter Benjamin üzerine 49 parçalık bir deneme olan *Tanrı Bakışlı Çocuk*.



İstanbul'da Gündelik Hayat, Ekrem Işın,
Tarih, 361 Sayfa, Kuşe kağıt, 22x28.5 cm., Fiyatı: 18.000.0000-TL.

1453 fethinden Cumhuriyet'in 30'lu yıllarına kadar İstanbul'u yerleşim, mahalleler, ulaşım, alışveriş, alışkanlıklar, töreler, vb. temel noktalardan hareket ederek manevi yapısıyla anlatan **Ekrem Işın**, İstanbul'u çok yönlü anlama zemini yaratıyor.



Sébah & Joaillier'den Foto Sabah'a, Engin Özendes,
Sanat, 274 Sayfa, Kuşe kağıt, 22x28.5 cm. Fiyatı: 18.000.000-TL.

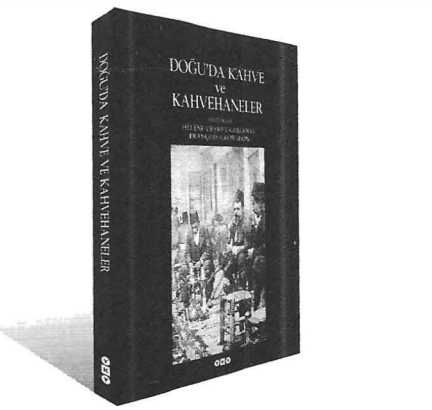
1857'den başlayarak hem Osmanlı hem de dünya fotoğraf tarihine damgasını vuran **Sébah & Joaillier**'le fotoğrafta oryantalizmi anlatan **Engin Özendes**, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıl Osmanlısının yaşama dokusunu sergileyen ayrıntılı bir albüm sunuyor.

EVVEL ZAMANLAR İÇİNDE...



Divriği Mucizesi, Doğan Kuban,
Sanat, 225 Sayfa, [illegible]

Divriği Ulucamisi ve Şifahanesi, benzersiz zenginlikteki bezemeleriyle dünya sanat tarihinde gözden kaçmış bir başyapıt... 1228'den beri ayakta kalan bu kültür ve sanat mirası, şimdi ise kaderine terk edilmiş durumda. **Doğan Kuban**, eşsiz bir yapıyı ayrıntılarıyla anlatırken, bizi de duyarlılığa davet ediyor.



Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler, Editörler: Hélène Desmet-Grégoire, François Georgeon, Tarih, 255 Sayfa, [illegible]

On altıncı yüzyıldan günümüze Doğu'nun toplumsal ruhuna ayna tutan kahvehanelerin anlatıldığı kitap, kahvehanelerin gündelik ve siyasal yaşamdaki işlevini ve önemini anlamak için de zengin verilerle donatılmış.

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ: • İSTANBUL: 212-293 08 24 / 502 • İZMİR: 232-463 82 90 • ANKARA: 312-435 85 94
E-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr - Web Sitesi: www.ykykultur.com.tr - İnternet satış: www.shop.superonline.com/yky
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK SAN. A.Ş. 212 293 08 24, 252 47 00

Jacques Derrida: 1930'da Cezayir'de doğdu. Ecole Normale Supérieure ve Harvard Üniversite'sinde öğrenim gördü. Post-yapısalcılık, fenomenoloji, dil felsefesi ve estetik konusunda Avrupa felsefesinin en önemli isimlerindendir.

Johann Wolfgang Goethe: (d. 28 Ağustos 1749-ö.22 Mart 1832, Weinar), Alman şair, oyun yazarı, romancı. Evrensel boyutlara ulaşmış ünüyle dünya edebiyatının en büyük yazarlarından biridir. Sanat, estetik ve edebiyat denemeleri yazmış, doğa ilimleriyle uğraşmış, insan anatomisi ve botanik konularında araştırmalar yapmıştır. Alman edebiyatındaki Coşkunluk Akımının (Sturm and Drang) ve Klasik Dönemin Schiller'le birlikte başlıca temsilcisidir. Yapıtları; *Werther, Yeni Şarkılar, Schiller'in Çan'ına Son Deyiş, Stella, Kardeşler.*

Münir Göle: 1961'de İstanbul'da doğan Münir Göle, Boğaziçi Üniversitesi'ni bitirmiş, önce Floransa, ardından Lozan, Yens ve Cenevre'de yaşamıştır. Halen Como yakınlarında fotoğraf ve yazı çalışmalarını sürdüren Göle, uzun yolculuklarının ürünü olan birok kişisel sergi açmış, Fowles, Tabucchi, Borges vb. yazarları çevirmiştir. Yansılar Kitabı ve Uzak Bir Göle başlıklı iki kitabı vardır.

Seyfettin Gürsel: (bkz. Cogito 18)

Turhan Ilgaz: 1945'te Trabzon'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Halen kitap yayıncılığı ve Fransızcadan çeviriler yapıyor. Başlıca yapıtları: André Gorz'dan *Cennetin Yolları*, André Clot'dan *Muhteşem Süleyman*, Michel Foucalt'dan *Söylemin Düzeni*, Roland Topor'dan *Alis Harfler Ülkesinde, Felsefe Nedir*, Michel Serres'den *Doğayla Sözleşme*, Raymond Aron'dan *Özgürlükler Üzerine Deneme*, Pierre Bourdieu'den *Televizyon Üzerine.*

Kemal İnal: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Eğitim ve sosyoloji alanlarına ilişkin yayımlanmış çeşitli çalışmaları (telif ve çeviri kitap ve makaleler) bulunmktadır. İlgilendiği konular: Toplumsal tabakalaşma açısından eğitim, eğitimde (okul bazında) yatan ulaşmanın görünümleri, eğitimde modern paradigma ve eleştirisi, çocukluğun sosyal ve siyisal tarihi, modernleşme bağlamında oyun ve eğitim ilişkisi.

Kurtuluş Kayalı: 1972 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nü bitirdi. *Ordu ve Siyaset* başlıklı teziyle 1978 yılında siyaset bilimi alanında doktora derecesini aldı. 1978 Mart'ından beri Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı'nda çalışmaktadır. 1989 Ekim'inde siyasal teoriler alanında doçent oldu. Türk düşünce tarihi, Türk sineması, Türk edebiyatı ve Türk mizahı temel ilgi alanlarıdır. Başlıca yapıtları: *Ordu ve Siyaset Türk Düşünce Dünyası I, Keşke Herkes Papağan Olsa-Mizah Üzerine Yazılar I, Yönetmenler Çerçevesinde Türk Sineması* ve *Sinema Bir Kültürdür*. Metin Erksan sinemasını inceleyen bir kitabı da yakında yayımlanacaktır.

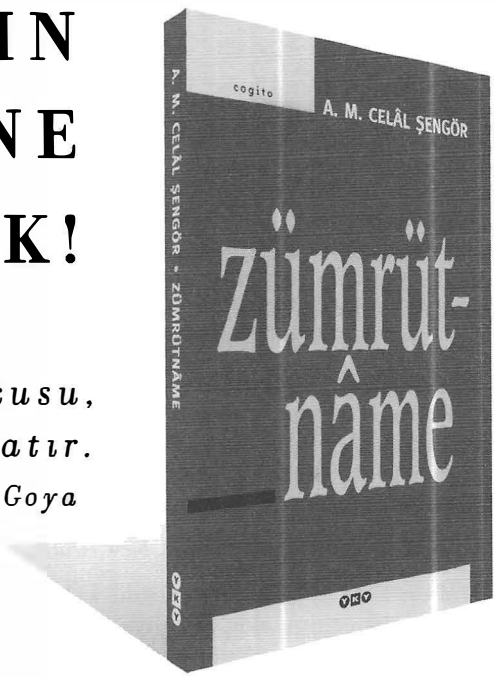
Ahmet Kuyaş: (bkz. Cogito 19)

Etyen Mahçupyan: 1950'de İstanbul'da doğdu. Ankara Üniversiesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat Bölümü'nde master yaptı. Halen işadamı ve Radikal gazetesinde köşe yazarıdır. Yapıtları; *İdeojiler ve Modernite, Osmanlıdan Postmoderniteye Türkiye'de Merkeziyetçilik, Devlet ve Din*, Radikal gazetesindeki yazılarını topladığı Radikal Yazılar I ve II. Radikal III hazırlamaktadır.

Roni Margulies: 1955 yılında İstanbul'da doğdu. Yirmi dört yıldır doğduğu kentten uzak yaşıyor. Şiir kitapları: *Her Rind Bilir* (1991), *Gün Ortasında* (1992), *Mağrur Olma Padişa-*

BİR BİLİM ADAMI...
BİR BİLİM DÜŞÜNÜRÜ...
CELÂL ŞENGÖR REHBERLİĞİNDE
HAYATIN MERKEZİNE YOLCULUK!

Aklın uykusu,
canavarlar yaratır.
Goya



Zümrütnâme, Celâl Şengör, Cogito,
208 Sayfa, 2. Hamur, 13.5x21 cm.

Celâl Şengör, lisans öğrencisinin heyecanıyla yaşayan ve yazan bir yerbilim profesörü... **Zümrütnâme**, Celâl Şengör'ün *Cumhuriyet Bilim Teknik*'te yayımlanan haftalık yazılarından bir derleme...

Yapıt, bilimin toplumla ne kadar iç içe olduğunu, çok uzağımızda görmeye alıştığımız bilimsel problemlerin aslında günlük hayatımızı ne kadar da yakından ilgilendirdiğini bir kez daha gözler önüne seriyor... Bilime olduğu kadar hayata karşı da aklımızın pasını alan bir kitap.

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ: • İSTANBUL: 212-293 08 24 / 502 • İZMİR: 232-463 82 90 • ANKARA: 312-435 85 94
E-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr - Web Sitesi: www.ykykultur.com.tr - İnternet satış: www.shop.superonline.com/yky
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK SAN. A.Ş. 212 293 08 24, 252 47 00

hım (1994), *Bilirim Niye Yanık Öter Ney* (1996). Şiir çevirileri: Ted Hughes - *Seçilmiş Şiirler* (1987, Şavkar Altınel ile), Philip Larkin - *Seçilmiş Şiirler* (1990, Şavkar Altınel ile), Yehuda Amihay - *Seçilmiş Şiirler* (1996).

Alasdaire McIntyre: Indiana Notre Dame Üniversitesi'nde felsefe profesörü.

Nuray Mert: 1960'ta Trabzon'da doğdu. 1983'te Boğaziçi Üniversitesi İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi Lisansı ve Boğaziçi Üniversitesi Temel Bilimler Fakültesi Tarih Lisansı, 1985'te Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Master'ı, 1992'de Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi'nde doktora yaptı. Yapıtları; *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Y. 1994; *İslam ve Demokrasi, Bir Kurt Masalı*, İz Y.1998.

Süleyman Seyfi Öğün: Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünde Öğretim Üyesidir. Politik Kültürel Tarih ve Politik Düşünceler Tarihi ana ilgi konularıdır.

Samih Rifat: 1945'de İstanbul'da doğdu, saint-Benoît Lisesi'ni ve İTÜ Mimarlık Fakültesi'ni bitirdi. Üniversite yılarından başlayarak çeviriye yöneldi; ilk çevirilerini 80'li yıllarda Yazko Çeviri dergisinde yayınladı. René Char, Jacques Prévert, André Verdet, Jean Follain, Paul Valery, Kavafis, Le Corbusier gibi ozan/yazar'lardan çeviriler yaptı. Yine üniversite yıllarında fotoğrafçılıkla ilgilendi. çeşitli dergilerde, yazdığı –çoğunluğu mimarlık konulu– yazılara eşlik eden fotoğraflar yayımladı; belgesel filmler çekti.

Ali Yaşar Sarıbay: Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde Öğretim üyesidir. Politik Sosyoloji ve Felsefe alanlarında sivil toplum etiği modernite/posmodernite konularında kitapları ve makaleleri bulunmaktadır. "Türk Modernleşmesinin Moral Temelleri" ve "Eleştirisel Politik Felsefe" başlıklı 2 kitap projesi üzerinde çalışmaya devam etmektedir.

Frank Tachau: Rutgers Üniversitesi, New Brunswick, N.J.

Serol Teber: 1938'de İstanbul'da doğdu. İ.Ü Tıp Fakültesi mezunu. Aynı üniversitede psikiyatri uzmanlık eğitimi aldı. Almanya'da psikiyatr olarak çalışmaktadır. *Davranışlarımızın Kökeni, Doğanın İnsanlaşması, Göçmenlik Yaşamı ve Kişilik Değişiklikleri, Politik Psikoloji Notları, Toplama Kampı Sendromu, Melankoli*, vb. gibi kitaplaşmış çalışmaları yayımlandı.

Zafer Toprak: Lisans öğrenimini Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde gördü. Yüksek lisansını Londra Üniversitesi SOAS-LSE, doktorasını İ.Ü. İktisat Fakültesi'nden aldı. Londra Üniversitesi'nde öğretim görevliliği ertesi 1977'de Boğaziçi Üniversitesi Beşeri Bilimler Bölümü'ne girdi. Bir süre Atatürk Enstitüsü müdürlüğü yaptı. Halen aynı üniversitenin Tarih Bölümü ve Atatürk Enstitüsü'nde öğretim üyesidir. 19. ve 20. yüzyıl tarihiüzerine uzmanlaştı. Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet tarihi üzerine 6 kitap ve 150'yi aşkın makale yazdı.

genel dizin

Adlar Dizini

KORKUT TANKUTER

Cogito, *okurlarıyla ilk kez 1994 Yaz ayında 'Laiklik' sayısıyla buluştu. Elinizdeki 'Yerlilik' sayısıyla birlikte bugünlere ulaşmış bulunuyor. Bu beş yıllık çabanın bir araya getirildiği dizin çalışması sizlere araştırmalarınızda ışık tutacağı inancıyla gerçekleştirildi.*
Dizin, Adlar Dizini *ve* Sayı Dizini *olmak üzere iki aşamayı kapsıyor. Adlar Dizini soyadına göre alfabetik sıra takip etmektedir.*
Her iki dizinde de büyük "S" derginin Sayısını, küçük "s" ise ilgili yazının sayfa numaralarını kodlamaktadır. Derginin sayısı ve ait olduğu dönem [S.1 (Yaz '94)] şeklinde gösterilmiştir. Bu uygulama aradaki birkaç sayı için [S.12, 1997] olarak da kodlanmış ancak sonraki sayılarda tekrar eski uygulamaya dönülmüştür.
Dizinde çift adlı yazarlar önce soyadı alınarak (Jean-Pierre, Adam); iki soyadı taşıyan yazarlar ise (Lewis-Rodis, Geneviève) şeklinde belirtilmiştir.

A

Ada, Serhan — "Yalan, Yanlış, Yanılgı, Yanılsama ve Yan Ürünleri", S. 16 (Güz '98), s. 216-218.
Adam, Jean-Pierre — "Tarihi Saptıran Şarlatanlar", (Le Nouvel Observateur dergisinin söyleşisi, Çeviren: Hülya Tufan), S. 1 (Yaz '94), s. 193-196.
Adıvar, Adnan A. — "Tarih ve Biyografya", S. 13, 1998, s. 305-310, [C10H8].
Ahmed Cevdet Paşa — "Tezâkir", S. 20 (Güz '99), s. 21-23.
Akal, Cemal Bâli — "Amerika'nın Keşfi ya da Yeniçağ'dan Ortaçağ'a Dönüş", S. 3 (Kış '95), s. 132-136.
Akalın, Cüneyt — "Sarı Kırmızı, Siyah Beyaz", S. 4 (Bahar '95), s. 320-325.
Akarsu, Bedia — "İnsan ve Çevre", S. 2 (Güz '94), s. 27-34.
Akaş, Cem — "Aşk = ƒ (Karanlık)", S. 4 (Bahar '95), s. 65-70.
Akaş, Cem — "Bireysel Hak, Toplumsal Görev ve Kaçınılmaz Durum Olarak Yalan", S. 16 (Güz '98), s. 230-235.
Akaş, Cem — "Dünyanın Büyüsü", S. 10 (Kış '97), s. 335-337.
Akaş, Cem — "Marjinal Suç, Sanal Ceza", S. 2 (Güz '94), s. 150-156.
Akaş, Cem — "Migroskop: Türk Süpermarketçiliğinde 41 Yıl", (Bülent Özaydınlı ile söyleşi), S. 5 (Yaz '95), s. 137-143.
Akaş, Cem — "Turşu Kurmanın Elli Yolu", S. 3 (Kış '95), s. 114-116.
Akaş, Cem — "Yetmiş Yıl Sonra 'Müzik Devrimi' ", S. 15 (Yaz '98), s. 119-131.
Akaş, Cem — "Zaman Sularında Argos", S. 18 (Bahar '99), s. 135-136.
Akay, Ali — "Şiddetin Bağlamından Çıkmak Üzere...", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 429-439.

Akbal, Tül	"Fredric Jameson ile Söyleşi", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 15 (Yaz '98), s. 233-249.
Akman, Ayhan	"Boş Durmanın Stresi ya da Türk Geyik-Zen'i", S. 12, 1997, s. 217-222.
Akman, Varol	"Bir Metni Farklı Dikişlerinden Sökmek", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 177-181.
Aktunç, Hulki	"Aşkın Aşkınlığı Ya da Ortadoğulu Bir Erotoman Üzerine Notlar", S. 4 (Bahar '95), s. 75-79.
Alkan, A. Turan	"Herkesin 'Osmanlı'sı Kendine", S. 19 (Yaz '99), s. 225-231, [osmanlı devleti'ne bakış].
Alkan, Mehmet Ö. (haz.)	"Hatıralarda Deprem / Ahmet Reşit Rey, Celal Esat Arseven, Mehmet Tevfik Bey, Ahmet Rasim", S. 20 (Güz '99), s. 27-32.
Alkan, Mehmet Ö.	"Sansür, Jurnal ve Söylentiler Arasında '1894 İstanbul Depremi' ", S. 20 (Güz '99), s. 33-40.
Altan, Çetin	"Yaşasın Liberalizm", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 246-247.
Altınöz, Fatih	"Apar Topar", S. 16 (Güz '98), s. 207-210.
Applebaum, Herbert	"İş ve Boş Zaman", (Çeviren: Nermin Saatçioğlu), S. 12, 1997, s. 47-51.
Archer, Dane	"Barış Dönemi Kayıpları: Savaşa Katılmayanların Şiddet İçeren Davranışlarında Savaşın Etkisi", (İngilizceden çeviren: Aysun Babacan), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 237-251.
Ardalı, Cahit	"Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları", (3-17 Haziran tarihlerinde İstanbul'da İçgörü Psikolojik Danışmanlık Merkezi'nde yapılan konuşma), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 143-163.
Arel, Ayda	" 'Türk Evi' Dedikleri...", S. 18 (Bahar '99), s. 188-212, [evin evrimi].
Arendt, Hannah	"Şiddet Üzerine", (İngilizceden çeviren: Bülent Peker), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 7-21.
Argın, Şükrü	"Felsefe 'Çocuk Oyuncağı' Olmalı", S. 4 (Bahar '95), s. 294-297.
Ariew, Roger	"Descartes ve Skolastisizm: Descartes'ın Düşüncesinin Anlıksal Arka Planı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 10 (Kış '97), s. 41-62.
Arın, Canan	"Kadına Yönelik Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 305-312.
Arkoun, Mohammed	"İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı", (Çeviren: Emre Öktem), S. 1 (Yaz '94), s. 51-65.
Armağan, Mustafa	"Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları", S. 10 (Kış '97), s. 105-118.
Aruoba, Oruç	"Kraldağı'nın Devi ya da 'Königsbergli Çinli' ", S. 16 (Güz '98), s. 285-290, [vizörden].
Aruoba, Oruç	"Sahicilik Sahtelik Üzerine Geri-Bakışlı Notlar", S. 16 (Güz '98), s. 79-85.
Arzık, Nimet	"Vehbi Koç", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 238-239.
Asimov, Isaac	"Yeryüzü Ölüyor", (Çeviren: Ahmet Cemal), S. 2 (Güz '94), s. 35-39.
Atak, Mehmet	"Erksan Sinemasında Aşkın Tutku Olarak Tezahürü", S. 4 (Bahar '95), s. 271-277.
Atalay, Akın	"Türkiye Sırat Köprüsünde...", S. 16 (Güz '98), s. 265-271, [gün-dem].
Atıcı, Medar	"Batılı Kim, Batılı Nerede", S. 3 (Kış '95), s. 103-110.
Atıcı, Medar	"Çağlar Boyunca Önemini Yitirmemiş Bir Çağrı: Kendini Bil!", S. 10 (Kış '97), s. 325-334.
Atıcı, Medar	"Leibniz ve Levinas'ta Sonsuzluk Kavramı", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 476-485.
Auerbach, Erich	"Kötünün Zaferi", (Tercüme eden: Fikret Elpe), S. 18 (Bahar '99), S. 279-299. [tıpkıbasım].
Augustinus	"Yalan Üzerine", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 39-43, [dosya].
Avcıoğlu, Doğan	"Enflasyona Gidiyoruz!", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 245.
Avcıoğlu, Doğan	"Sosyalizmden Önce Atatürkçülük", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 210-214.
Ay, Taner	"Punk Görsel Üslubundaki Gamalı Haç", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 253-255.

Aydemir, Ş. Süreyya "Artık Devletçilik Yetmez", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 229-230.
Aygen, Zeynep "Kentlerin Tarihi Dokusu Korunmalı mıdır?", S. 8 (Yaz '96), s. 43-62.
Aylan, Gürkal "Aşk Gelicek Cümle Eksikler Bitermiş. Biz Niye Eksiğiz Abi?", S. 4 (Bahar '95), s. 37-40.
Aytaç, Ercüment *"Orkus'un Önündeki Parıltılı Dünya: Alışveriş Caddeleri"*, S. 5 (Yaz '95), s. 75-79.
Aytaç, Ercüment "Yapayazar", S. 13, 1998, s. 131-136.
Aziz Augustinus "Adil Savaş", (Çeviren: Şen Süer Kaya), S. 14 (Bahar '98), s. 11-16, [batı klasiği].

B

Bachelard, Gaston "Anın Sezgisi'nden Seçmeler", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 59-63.
Bacon, Francis "Hakikat Üzerine", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 44-46.
Baker, Ulus S. "Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya Doğru", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 123-132.
Balint, Mihaly "Pratisyen Hekime Psikoterapi Üstüne Öneriler", (Çeviren: İsmail Yerguz), S. 9 (Güz '96), s. 137-146.
Bammer, Angelika "Geleceği Yeniden Yazmak: 1970'li Yılların Feminizminde Ütopyacı İtki", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 14 (Bahar '98), s. 131-146.
Bartolomeo I, (Dimitrios Arkondonis) "Fener Patriği ile Söyleşi", (Le Monde gazetesinin İstanbul Ortodoks Patriği I. Bartolomeo ile Fener'deki Patrikhanede gerçekleştirdiği söyleşi, Çeviren: Turhan Ilgaz), S. 1 (Yaz '94), s. 119-123.
Basileios, Aziz "Yunan Edebiyatının Nasıl Okunacağı Konusunda Gençlere Söylev", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 13-35, [bir bizans klasiği].
Baş, Işıl "Sanat, Psikanaliz ve Şiddet: Beyaz Otel", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 341-346.
Bataille, Georges "Günah Üzerine Tartışma", (Bataille'ın Marcel Moré'de 15 Mart 1944 tarihindeki konferansta yaptığı bu tartışmanın Dieu vivant'ın 1945'teki 4. sayısında yayımlanmış hali, Çeviren: Selahattin Hilav), S. 1 (Yaz '94), s. 125-152.
Batur, Enis "Aşk Üzerine Marazî Bir Deneme Daha", S. 4 (Bahar '95), s. 5-8.
Batur, Enis "Barış Kafesinden", S. 3 (Kış '95), s. 5-6.
Batur, Enis "Dünya Bir Büyük Mağaza", S. 5 (Yaz '95), s. 5-6.
Batur, Enis "Kendi Kendinin Kurdu İnsan", S. 2 (Güz '94), s. 7-10.
Baudrillard, Jean "Bir Tüketim Kuramı Üzerine", (Çeviren: Osman Olcay Kunal), S. 5 (Yaz '95), s. 89-102.
Baudrillard, Jean "Fetişizm ve İdeoloji: Göstergebilimsel Çözümleme", (Çeviren: Necmettin Sevil), S. 5 (Yaz '95), s. 115-124.
Baudrillard, Jean "Kredi", (Çeviren: Esra Özdoğan), S. 5 (Yaz '95), s. 157-161.
Bayazoğlu, Ümit "Ergüder Yoldaş'ı 'Kurtarmaktan' Vazgeçtiler", S. 4 (Bahar '95), s. 329-331.
Bazin, Louis "Türkoloji: Geçici Bilanço", (Fransızcadan çeviren: İsmail Yerguz), S. 5 (Yaz '95), s. 299-321.
Begel, Egon Ernest "Kentlerin Doğuşu", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 8 (Yaz '96), s. 17-22.
Bektaş, Cengiz "Kendi Yuvasını Yapmak...", S. 18 (Bahar '99), s. 183-187.
Bektaş, Cengiz "Kenti Savunmak / Kentli Olmak", S. 8 (Yaz '96), s. 91-95.
Belge, Murat "Lale Devri", S. 12, 1997, s. 107-111.
Belge, Murat "Althusser", S. 13, 1998, s. 311-316, [vizörden].
Belge, Murat "Bir Uzak Kıtada Değişenler / Değişmeyenler", S. 1 (Yaz '94), s. 165-182.
Belge, Murat "Londra'da Alışveriş", S. 5 (Yaz '95), s. 71-74.
Belge, Murat "Obadan Kubbeye: Tarih Yazımında Bir Ekol", S. 17 (Kış '99), s. 395-401.

Belge, Murat	"Soğuk Savaş Sonrası Çatışmalar", S. 3 (Kış '95), s. 43-54.
Bengi, Derya	"Gelecekte İnsanlara Çok Güzel Görüneceğiz", S. 14 (Bahar '98), s. 226-233.
Benhabib, Seyla	"Kamu Alanı Modelleri", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 8 (Yaz '96), s. 238-258.
Bergson, Henri	"Zaman ve Özgür İstenç", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 7-15.
Berktay, Fatmagül	"Felsefe ve Kadın: Zor Bir İlişki", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 448-456.
Berktay, Halil	"Vizörden Bizans: Haritalarla Düşünmek", S. 17 (Kış '99), s. 68-110.
Berman, Marshall	"Serbest Kalan Melodi", (İngilizceden çeviren: Emre Eren), S. 15 (Yaz '98), s. 313-321, [kitap].
Beyazyürek, Itır	"Bir Uğraş Olarak Yalan: Felsefe Açısından Yalana Bakış", S. 16 (Güz '98), s. 185-196.
Beyssade, Jean-Marie	"Descartes: Felsefi Bir Devrim mi?", (Çeviren: Tülin Bumin), S. 10 (Kış '97), s. 63-81.
Biddick, Kathleen	"İmparatorluk Makineleri / Kutlama Makineleri: Fen Bilimleri ve Beşeri Bilimlerde Bellek İmparatorluğu", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 183-187.
Bilgin, İhsan	"Serbest Plan, Serbest Cephe, Serbest Ev...", S. 18 (Bahar '99), s. 144- 157.
Bion, Wilfried R.	"Bağlara Karşı Girişilen Saldırı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 125-135.
Birand, Hikmet	"Asıl Âfet", S. 2 (Güz '94), s. 11-13.
Birand, Hikmet	"Kurak", S. 2 (Güz '94), s. 15-25.
Biraud, François	"Tanıklıklar Kanıt Değildir..." (Fransa'da yayımlanan haftalık Le Nouvel Observateur dergisinin yaptığı söyleşi, Çeviren: Hülya Tufan), S. 1 (Yaz '94), s. 184-185.
Birtek, Faruk	"1968'e Gelirken; Bir Tanıklık", S. 14 (Bahar '98), s. 170-178.
Birtek, Faruk	"Bir Çağdaşlaşma / Çağdaşlaşamama Projesi: Bir Deneme", S. 15 (Yaz '98), s. 170-184.
Bloch, Ernst	"Yeni Giysi, Aydınlatılmış Vitrin", (Çeviren: Osman Olcay Kunal), S. 5 (Yaz '95), s. 103-105.
Blumenfeld, Hans	"Kentsel Ulaşım Sorununun Gerçekleri ve Yalanları", (Çeviren: Haluk Menemencioğlu), S. 8 (Yaz '96), s. 163-168.
Bonhoeffer, Dietrich	" 'Doğruyu Söylemek'ten Kasıt Nedir?", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 73-76.
Borrow, George	"Aylaklık haylazlığın anasıdır denir, doğrudur bu; ama haylazlık, sadece aylaklığın korkunç boşluğundan bir kaçış girişimidir." (Lavengro), S. 12, 1997, s. 71.
Bourdieu, Pierre	"Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 18 (Bahar '99), s. 16-32, [yeni perspektifler].
Bozkurt, Nejat	"Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü müdür?", S. 10 (Kış '97), s. 119-130.
Brenan, Gerald	"Kelebeklerden çok karıncalara yakınınız. Fazla boş vakte çok az insan dayanabiliyor." (Thoughts in a Dry Season), S. 12, 1997, s. 131.
Broch, Henri	"Zetetik Profesörü", (Le Nouvel Observateur dergisinin söyleşisi, Çeviren: Hülya Tufan), S. 1 (Yaz '94), s. 189-192.
Browning, Robert	"Bizans Toplumunda Okuryazarlık Üzerine Bir Kez Daha Düşünmek", (İngilizceden çeviren: Aysun Babacan), S. 17 (Kış '99), s. 211-225.
Bruehl-Young, Elisabeth	"Anna Freud'un Analizi", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 9 (Güz '96), s. 93-108.
Bulaç, Ali	"İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", S. 1 (Yaz '94), s. 67-87.
Burak, Sevim	"Kafa Tutan Çocuklar", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 254-259.
Bursalı, Orhan	"Yeni Dünya Düzeni, Bilim ve Savaş", S. 3 (Kış '95), s. 71-77.
Butler, Judith	"Salt Kültürel Bir Şey", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 14 (Bahar '98), s. 267-280, [majüskül].

C

Caillois, Roger "Celladın Ölümü", (Çevirenler: Kaan Yazıcıoğlu, Olcay Kunal), S. 9 (Güz '96), s. 265-275.

Caillois, Roger "Karizmatik İktidar", (Fransızcadan çeviren: Esra Özdoğan), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 79-90.

Canetti, Elias "Notlar'dan", (Çeviren: Ahmet Cemal), S. 2 (Güz '94), s. 136-145.

Cansever, Edip "Şiirde Fazlalıklar", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 260.

Cansever, Turgut "Şehir", S. 8 (Yaz '96), s. 125-129.

Carleheden, Mikael-Gabriels, René "Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine Bir Söyleşi / Jürgen Habermas ile", (İngilizceden çeviren: Rita Urgan), S. 15 (Yaz '98), s. 141-157.

Castoriadis, Cornelius "Entelektüeller ve Tarih", (Çeviren: Hüyla Tufan), S. 3 (Kış '95), s. 150-155.

Cemal, Ahmet "Düşünmeye Alışmak", S. 1 (Yaz '94), s. 7-11.

Cemal, Ahmet "Kapıkulluğundan Bireye...", S. 2 (Güz '94), s. 3-5.

Cerasi, Maurice M. "18. Yüzyıl Osmanlı Kenti", (İtalyancadan çeviren: Kemal Atakay), S. 19 (Yaz '99), s. 201-215.

Clément, Catherine "Psikanalize Karşı, Baştan Aşağı Karşı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 233-238.

Coady, C.A.J. "Terörün Ahlakı", (İngilizceden çeviren: Aysun Babacan), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 261-278.

Cohen, Harold "Ressam Aaron'un Yeni Başarıları", (Çevirenler: Ulaş Bayraktar, Bediz Yılmaz), S. 13, 1998, s. 95-112.

Cohn-Bendit, Daniel "Neden Sosyologlar?", (İngilizceden çeviren: Elif Özsayar), S. 14 (Bahar '98), s. 36-40.

Conran, Shirley "Bir kanepenin altını süpürmektense o kanepenin üstünde yatmayı tercih ettiğimi itiraf etmeliyim. Ama, tembel olacaksanız verimli olmanız gerekir." (Superwoman, "The Reason Why"), S. 12, 1997, s. 241.

Cooke, Maeve "Habermas, Özerklik ve Kişinin Kimliği", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 12, 1997, s. 255-275.

Coşkun, Zeki "İşçiler ve Tembellik... Asla!", (Rıdvan Budak'la söyleşi), S. 12, 1997, s. 83-87.

Cottingham, John "Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 10 (Kış '97), s. 273-286.

Couture, Jean La "Afrikalı Jacques", (Fransızcadan çeviren: Emel Ergun), S. 5 (Yaz '95), s. 269-274.

Critoboulos "Son İstiladan Önceki Kehanetler Üzerine", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 111.

Ç

Çağlar, Bakır "Türkiye'de Laikliğin 'Büyük Problem'i Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", S. 1 (Yaz '94), s. 111-117.

Çakır, Mustafa "Dil Kirlenmesi: Türkçede Yabancı Sözcüklerin Kullanımı", S. 2 (Güz '94), s. 93-98.

Çamuroğlu, Reha "Miskin", S. 12, 1997, s. 113-117.

Çetin, Orhan Cem "Yalanlar, Kuyruklu Yalanlar ve Fotoğraflar", S. 16 (Güz '98), s. 126-131.

Çorlu, Vedat "Deprem Konusu Türkiye'deki Akademik Ortamlarda Her Zaman İlgi Çekmiştir", (Mustafa Aktar ile söyleşi), S. 20 (Güz '99), s. 88-92.

Çorlu, Vedat "Bir Gün Öğrendik ki, Richter'in Sıkıntıları Varmış...", (Kâzım Ergin ile söyleşi), S. 20 (Güz '99), s. 115-122.

Çubukçu, İ. Âgah "Tasavvuf ve Sevgi", S. 4 (Bahar '95), s. 103-112.

Çulcu, Murat "Mafia ve Şiddet: Mafios Oluşumunda Şiddet Unsuru", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 207-213.

D

Dadoun, Roger	"Almaşık Bir Psikanaliz", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 227-231.
Damasio, Antonio R.	"Uslamlama Tutkusu", (Çeviren: İlknur Özdemir), S. 10 (Kış '97), s. 239-243.
Dauer, D.W.	"Nietzsche ve Zaman Kavramı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 83-100.
Davies, William Henry	"Neye yarar hayat, kaygı doluysa, vaktimiz yoksa durup bakınmaya?" (Leisure), S. 12, 1997, s. 111.
Deane, Herbert A.	"Öğrenci Radikalizmi Üzerine Düşünceler", (İngilizceden çeviren: Liz Amado), S. 14 (Bahar '98), s. 81-85.
Delilbaşı, Melek	"Türk Tarihinin Bizans Kaynakları", S. 17 (Kış '99), s. 339-351.
Déloye, Yves	"Cumhuriyet Fikri ve Vatandaşlık: Fransız Deneyimi", (Fransızcadan çeviren: Esra Atuk), S. 15 (Yaz '98), s. 95-113.
Demirkan, Tarık	"Doğu Avrupa/Devlet Merkezcilikten İnsan Merkezli Piyasa Ekonomisine...", S. 5 (Yaz '95), s. 65-69.
Denkel, Arda	"Bilim, Bilgi ve Kuşku", S. 11, 1997, s. 249-260.
Denkel, Arda	"Bir Uğraş Olarak Yalan: Felsefe Açısından Yalana Bakış", S. 16 (Güz '98), s. 185-196.
Derrida, Jacques	"Bir Önsöz İçin 52 Aforizma", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 18 (Bahar '99), s. 88-97, [dilinkiracısı: düşünce].
Descartes, René	"Tanrı'nın Varolduğunu ve İnsanın Zihni ile Bedeni Arasındaki Farkı Kanıtlayan, Geometrik Biçimde Düzenlenmiş Nedenler", (Çeviren: Medar Atıcı), S. 10 (Kış '97), s. 11-16.
Dikmen, Aylin	"Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri: B. Uygulamalar: Bereketli Topraklar Üzerinde", S. 3 (Kış '95), s. 182-186.
Dirlik, Arif	"Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı? Küreselcilik, Sömürgecilik-Sonrası ve Tarihin İnkârı", (İngilizceden çeviren: Kenan Erçel), S. 15 (Yaz '98), s. 251-274, [majüskül].
Divitçioğlu, Sencer	" 'Oyun teorisi' Bağlamında Celâlî İsyanları (1596-1611)", S. 19 (Yaz '99), s. 137-145.
Dölen, Şehnaz	"Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri: B. Uygulamalar: Araba Sevdası", S. 3 (Kış '95), s. 177-181.
Dönmezer, Sulhi	"Çağdaş Toplumda Şiddet ve Mafia Suçları", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 215-220.
Dreyfus, Hubert L.	"Simon'ın Basit Çözümleri", (Çeviren: Elif Özsayar), S. 13, 1998, s. 189-193.
Duran, Ragıp	"Geçen Yılın Savaşları 17 Savaş ve Milyonlarca Ölü", S. 3 (Kış '95), s. 35-42.
Duran, Ragıp	"La Domination Masculine Üzerine", S. 16 (Güz 1998), s. 291-297, [kitap].
Duru, Orhan	"Bizans Şaşırtıyor", S. 17 (Kış '99), s. 367-373, [bizans: nasıl okundu neden okunmadı?].
Duru, Orhan	"Hiç Yok", S. 5 (Yaz '95), s. 200-202.
Duru, Orhan	"Makine ve İnsan", S. 3 (Kış '95), s. 111-113.
Duru, Orhan	"Zaman Çöplüğü", S. 11, 1997, s. 225-227.
Duteuil, Jean-Pierre	"Neden Sosyologlar?", (İngilizceden çeviren: Elif Özsayar), S. 14 (Bahar '98), s. 36-40.
Dutschke, Rudi	"Anti-Otoritercilik Üzerine", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 14 (Bahar '98), s. 27-35, [dosya].
Dündar, Can	"Televizyon ve Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 385-389.
Dürer, Albrecht	"İtalya'da Bir Ev", (Fransızcadan çeviren: Samih Rifat), S. 18 (Bahar '99), s. 158- 159.
Dürüşken, Çiğdem	"Antik Dünyanın Yedi Harikası", S. 18 (Bahar '99), s. 301-304, [kitap].
Düzgören Ö., Bahar	"Evrende Geleceğe İlişkin Belirsizliğin İnsanoğlu İçin Yarattığı Olasılıklar ya da Kader ile Kadere Karşı Çıkan İrade", S. 11, 1997, s. 109-125.
Düzgören Ö., Bahar	"Oblomov-Ştoltz Aralığında Oynanan Oyun", S. 12, 1997, s. 133-151.

E

Eco, Umberto "Zeki Bir Tatil Nasıl Yapılır?", (Çeviren: Kemal Atakay), S. 12, 1997, s. 191-193.
Ege, Ragıp "Bilge Karasu ile Ölüm", S. 5 (Yaz '95), s. 203-210.
Ege, Ragıp "Gilles Deleuze", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 457-460.
Eken, Ahmet "Bir Olgu Olarak Türkiye'de Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 407-410.
Eldem, Edhem "18. Yüzyıl ve Değişim", S. 19 (Yaz '99), s. 189-199.
Elias, Jamal J. "Zikr-i Dervişâne'den Divân Musikisine Kadar Osmanlılar Devrinde Semâ'ya Bir Bakış", (İngilizceden çeviren: İdil Eser), S. 19 (Yaz '99), s. 216-224.
Eluard, Paul "Gala'ya Mektuplar", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 255-267.
Engels, Friedrich "Tarihte Şiddetin Rolü", (Fransızcadan çeviren: Olcay Kunal), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 169-184.
Engin, Aydın "Herkes Kendi Mayıs '68'ini Yaşadı", S. 14 (Bahar '98), s. 147-153.
Engin, Aydın "İnsanlık Tarihi –Belki de– Resmi Yalanların Tarihidir", S. 16 (Güz '98), s. 151-160.
Engin, Aydın "Tembellik Üstüne Bir Yazı Hazırlığı (Notlar)", S. 12, 1997, s. 237-241.
Erasmus, Desiderius "Dört Bir Yandan ve Tüm Uluslar Tarafından Kovulan Barışın Yakınması", (Fransızcadan çeviren: Hülya Tufan), S. 3 (Kış '95), s. 7-11.
Erasmus, Desiderius "Türklerle Savaşmalı mı?", (Fransızcadan çeviren: Hülya Tufan), S. 3 (Kış '95), s. 13-20.
Erdem, Ayşe "Ayasofya'yı Yapanlar Hem Mühendisliği Biliyorlardı Hem de Malzemeyi", (Ahmet Çakmak ile söyleşi), S. 20 (Güz '99), s. 156-159.
Erdost, Muzaffer "Genç Fotoğrafsızlar Ne Düşünüyorlar?", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 261-263.
Ergüden, Işık "Örnek Bir Şiddet Mekânı: Hapishane", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 109-116.
Ergüven, Mehmet "Gerçeğin Maskeleri", S. 16 (Güz '98), s. 86-92.
Ergüven, Mehmet "Sembol ve Psikanaliz: Ölüler Adası", S. 9 (Güz '96), s. 193-199.
Ergüven, Mehmet "Tristan ve Isolde ya da Ölümcül Eros", S. 4 (Bahar '95), s. 279-285.
Ergüven, Mehmet "Zaman Üzerine Çeşitlemeler", S. 11, 1997, s. 229-244.
Erim, Nihad "Eğitim Davamız 15 Yıl Sonra da Çözülmüş Olmayacak", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 221-222.
Erinç, Sıtkı M. "Benlikte Savaş ve Barış", S. 3 (Kış '95), s. 65-69.
Erinç, Sıtkı M. "Kültür de Kültür, Kültürde Kültür", S. 2 (Güz '94), s. 105-110.
Erkmen, Nevzat "Keza Zekâ", S. 13, 1998, s. 87-94.
Erol, Merve "Ergüder Yoldaş: Bir Portre Denemesi", S. 4 (Bahar '95), s. 327-328.
Ersel, Hasan "Devlet ve Piyasa", S. 14 (Bahar '98), s. 306-311, [kitap].
Ersel, Hasan "Kürselleşen Bir Dünyada Uluslararası Para Fonu'nun Değişmekte Olan Rolü", S. 13, 1998, s. 295-304, [gün-dem].
Erten, Yavuz "Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları", (3-17 Haziran tarihlerinde İstanbul'da İçgörü Psikolojik Danışmanlık Merkezi'nde yapılan konuşma), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 143-163.
Esen, Nüket "Türk Romanında Aile İçi Şiddet Teması", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 323-326.
Eusebios (Caesarea'lı) "İmparatorun Nitelikleri", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 49-50.
Eyüboğlu, Ercan "Devrim Dışında Devrim", S. 14 (Bahar '98), s. 179-191.
Eyüboğlu, Selim "Yalan mı, Hile mi?", S. 16 (Güz '98), s. 132-136.

F

Febvre, Lucien "Navarra Kraliçesi", (Çeviren: Bahadır Gülmez), S. 4 (Bahar '95), s. 189-213.
Febvre, Lucien "Sivilizasyon Bir Sözcüğün ve Bir Fikir Öbeğinin Gelişimi", (Fransızcadan çeviren: İsmail Yerguz), S. 5 (Yaz '95), s. 223-251.
Ferenczi, Sandor "Yetişkinler ve Çocuk Arasında Dil Karışıklığı: Tutkunun ve Sevecenliğin Dili", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 109-117.

Ferry, Luc	"Karşı-Doğanın İnsanı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 10 (Kış '97), s. 175-185.
Ferry, Luc	"Nazi Ekolojisi: Kasım 1933, Temmuz 1934 ve Haziran 1935 Yasaları", (Çeviren: Hülya Tufan), S. 2 (Güz '94), s. 73-83.
Flax, Jane	"Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori", (Çeviren: Fatmagül Berktay), S. 10 (Kış '97), s. 308-324.
Foden, Giles	"Coşkunluk Timsahları...", (Çeviren: Haluk Menemencioğlu), S. 5 (Yaz '95), s. 107-113.
Forty, Adrian	"Ev İşinden Kazanım", (Çeviren: Yurdanur Salman), S. 5 (Yaz '95), s. 125-135.
Foucault, Michel	"Mayıs '68 Boyunca 'Sözcükler' ile 'Şeyler' Arasında", (Söyleşiyi yapan: Duccio Trombadori, İngilizceden çeviren: Mert Keçik), S. 14 (Bahar '98), s. 126-130.
Foucault, Michel	"Toplumu Korumak Gerekir", (Fransızcadan çeviren: Turhan Ilgaz), S. 18 (Bahar '99), s. 53-75.
Fourier, Charles	"Falanster Mimarisi", (Fransızcadan çeviren: Tahsin Yücel), S. 18 (Bahar '99), s. 137-143, [üç oda bir salon].
Franchi, Stefano	"Erken Dönem Yapay Zekâ 'Şahsiyetleriyle' Renkli Diyaloglar", (Çeviren: Elif Özsayar), S. 13, 1998, s. 117-128.
Fraser, Nancy	"Ayrıcinsiyetçilik, Yanlış Tanınma ve Kapitalizm", (İngilizceden çeviren: Elif Özsayar), s. 302-313.
Freud, Sigmund	"Aktarımın Dinamiği Üzerine", (Çeviren: Mustafa Tüzel), S. 9 (Güz '96), s. 21-25.
Freud, Sigmund	"Nevroz, Psikoz ve Sapkınlık", (Çeviren: Aylin Beşiryan), S. 9 (Güz '96), s. 13-20.
Freud, Sigmund	"Psikanalitik Tedavide Hekime Öneriler", (Çeviren: Mustafa Tüzel), S. 9 (Güz '96), s. 27-32.
Freud, Sigmund	"Psikanalizin Yararı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 33-47.
Freud, Sigmund	"Üniversitede Psikanaliz Öğretmeli miyiz?", (Çeviren: Tevfika İkiz), S. 9 (Güz '96), s. 49-51.
G	
Gabrieli, Francesco	"Friedrich II ve Müslüman Kültürü", (Fransızcadan çeviren: İsmail Yerguz), S. 4 (Bahar '95), s. 310-319.
Gala	"Paul Eluard'a Mektuplar", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 268-270.
Gartner, Rosemary	"Barış Dönemi Kayıpları: Savaşa Katılmayanların Şiddet İçeren Davranışlarında Savaşın Etkisi", (İngilizceden çeviren: Aysun Babacan), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 237-251.
Gazi Ahmed Muhtar Paşa	"Anılarım / Sergüzeşt-i Hayatımın Cild-i Evveli", S. 20 (Güz '99), s. 25-26.
Gedik, Ali Fuad	"Çocuk Mahkemeleri", S. 16 (Güz '98), s. 273-278, [C10H8].
Genette, Gérard	"Yazınbilim ve Estetik", (Söyleşiyi yapan: Yvan Leclerc, Magazine Littéraire'den çeviren: İsmail Yerguz), S. 4 (Bahar '95), s. 303-309.
Gérard, Bertrand	"Neden Sosyologlar?", (İngilizceden çeviren: Elif Özsayar), S. 14 (Bahar '98), s. 36-40.
Gerger, Haluk	"Barış Üstüne Hapishane Notları", S. 3 (Kış '95), s. 59-63.
Gilsenan, Michael	"Yalan, Şeref ve Çelişki", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 16 (Güz '98), s. 93-125.
Glenny, Misha	"Yugoslavya: Büyük Çöküş", (İngilizceden çeviren: Hamit Çalışkan), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 461-475.
Goodfield, June	"Anılar ve Söylenler", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 153-163.
Goodfield, June	"Tarihsiz Bilim", S. 11, 1997, s. 127-148.
Gökdağ, Dursun	"Ortaöğretim Programlarında Çevre", S. 2 (Güz '94), s. 45-48.
Gökhan, Halil	"Sanatçının Bir Âşık Olarak İntiharı?", S. 4 (Bahar '95), s. 59-60.
Göksel, Ali Esad	"Bu Ne Sevgi Ah, Bu Ne Izdırap", S. 2 (Güz '94), s. 85-88.
Göyünç, Nejat	"16. Yüzyılda Avrupa'da Türkler İle İlgili Yayınlar", S. 19 (Yaz '99), s. 313-319, [kitap].

Göyünç, Nejat "Osmanlı Devleti Hakkında", S. 19 (Yaz '99), s. 86-92.
Gözaydın, İştar B. "Fictio Legis Neminem Laedit - Doğru mu? Yalan mı?", S. 16 (Güz '98), s. 211-215.
Granautier, Bernard "Neden Sosyologlar?", (İngilizceden çeviren: Elif Özsayar), S. 14 (Bahar '98), s. 36-40.
Green, André "Acılı Bir Hayatın Analizi", (Catherine Clément'le görüşme, Çeviren: Nazlı Ökten), S. 9 (Güz '96), s. 219-225.
Green, André "Şey Tasarımlaması, Dürtü ve Dil Arasında", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 155-165.
Grumbach, Didier "Hazır Giyimde Patlama", (Çeviren: Necmettin Sevil), S. 5 (Yaz '95), s. 163-173.
Guattari, Felix "Antipsikiyatri, Antipsikanaliz", (Söyleşi: Magazine Littéraire, Jean-Jacques Brochier, Fransızcadan çeviren: Aykut Derman), S. 14 (Bahar '98), s. 86-92.
Gün "Yapay Zekâ ve Yaratıcılık", S. 13, 1998, s. 113-116.
Gün, Aydın "Opera'da Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 347-352.
Güngören, İlhan "Uzak-Doğu Kültürünün Bir Klasiği: Kama Sutra", S. 4 (Bahar '95), s. 125-129.
Gürsel, Nedim "Saraybosna'ya Dönüş", S. 2 (Güz '94), s. 117-135.
Gürsel, Seyfettin "Biz Erken Seçimi Neden Yaptık!", S. 18 (Bahar '99), s. 271-278, [gündem /tartışma].
Güvenç, Bozkurt "Barış Kültürü mü? Yoksa Barış İçin Kültür mü?", (İngilizceden çeviren: Selahattin Özpalabıyıklar), S. 3 (Kış '95), s. 25-28.
Güzeldere, Güven "Fredric Jameson ile Söyleşi", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 15 (Yaz '98), s. 233-249.
Güzeldere, Güven "Giriş", S. 13, 1998, s. 7-9.
Güzeldere, Güven "Yapay Zekâ'dan Edebiyat Eleştirisine", S. 13, 1998, s. 139-142.
Güzeldere, Güven "Yapay Zekâ'nın Dünü, Bugünü, Yarını", S. 13, 1998, s. 27-41, [dosya].
Güzeldere, Güven "Erken Dönem Yapay Zekâ 'Şahsiyetleriyle' Renkli Diyaloglar", (Çeviren: Elif Özsayar), S. 13, 1998, s. 117-128.
Güzer, Abdi C. "68'den 98'e Konutun ve Mimarın Kısa Öyküsü", S. 18 (Bahar '99), s. 242-249.

H

H. D. "Gidişat", (Freud'un hastası Amerikalı şair Hilda Doolittle'ın güncesinden çeviren: Aysun Babacan), S. 9 (Güz '96), s. 71-82.
Habermas, Jürgen "Bir Kez Daha: Kuram ve Praksis Arasındaki İlişki", (Almancadan çeviren: İlknur Aka), S. 16 (Güz '98), s. 255-264, [majüskül].
Habermas, Jürgen "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı", (İngilizceden çeviren: Zeynep Çağlayan), S. 5 (Yaz '95), s. 257-268.
Habip, Bella "Çocuk Psikanalizi Tarihi Üzerine", S. 9 (Güz '96), s. 181-191.
Habip, Bella "Türkiye'de Psikanalizin Konumu Üzerine", (Söyleşiyi yapan: Tevfika İkiz), S. 9 (Güz '96), s. 211-218.
Hall, Edward T. "Kaç Çeşit Zaman Var?", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 11, 1997, s. 149-151.
Hariri "Makamât", (Çeviren: Sabri Sevsevil, Milli Eğitim Klasikleri, 1952), S. 16 (Güz '98), s. 23-35, [doğu klasiği].
Harrison, Robert Pogue "Bilişsel Laf-ü Güzaf", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 195-198.
Harrod, Roy Forbes "Gözden Geçirilen Faydacılık", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 67-72.
Hâşim, Ahmet "Müslüman Saati", S. 11, 1997, s. 223-224.
Hatemi, Hüsrev "Love That Never Told Can Be", S. 4 (Bahar '95), s. 47-51.
Hathaway, Jane "Unutulan İkon: Hz. Ali'nin Kılıcı Zülfikar'ın Osmanlı Türevi", (İngilizceden çeviren: İdil Eser), S. 19 (Yaz '99), s. 146-160.
Havel, Václav "Cumhuriyetin Durumu", (İngilizceden çeviren: Şen Süer Kaya), S. 14 (Bahar '98), s. 281-291, [gündem].

Havel, Václav "Siyaset ve Bilinç", (Havel'in 14 Mayıs 1984'te Toulouse-Le Mirail Üniversitesi'nde okunmak üzere hazırladığı söylevi, Fransızcadan çeviren: Hülya Tufan), S. 2 (Güz '94), s. 173-185.
Hayles, N. Katherine "Anlamın Bedenselleşmesi", (Çeviren:?), S. 13, 1998, s. 201-203.
Hegel "Descartes", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 10 (Kış '97), s. 135-149.
Heidegger, Martin "Kentin Felsefesi / İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek", (Vortrage und Aufsatze, Pfullinger, 1954; kitaptan bir deneme – Çeviren: Olcay Kunal), S. 8 (Yaz '96), s. 67-70.
Heidegger, Martin "Zaman Kavramı", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 11, 1997, s. 29-41.
Held, David "Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-Yönetim ve Aktif Yurttaş", (İngilizceden çevirenler: Hande Paker, Hayrullah Doğan), S. 15 (Yaz '98), s. 37-67.
Helle, Hans Jürgen "Kentlileşmiş İnsan", (Çeviren: Zeynep Aygen), S. 8 (Yaz '96), s. 71-79.
Hendrickson, Robert "Çerçilerden Görkemli Emporyumlara", (Çeviren: Nevzat Erkmen), S. 5 (Yaz '95), s. 7-20.
Hendrickson, Robert "Macy's Gimbels'a Söylüyor mu?..." (Çeviren: Yurdanur Salman), S. 5 (Yaz '95), s. 48-64.
Herbert A. "Ampirik Araştırma Olarak Bilgisayar Bilimi: Semboller ve Arama", (Çeviren: Serra Ciliv), S. 13, 1998, s. 43-55.
Hirschman, Albert O. "Anlayışın Önündeki Bir Engel Olarak Paradigma Arayışı", (1969'da Latin Amerika'da Toplumsal Araştırmalar ve Politik Değişim Konferansı'nda sunulmuştur), S. 8 (Yaz '96), s. 229-237.
Hobart, Mark "Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasasına Doğru", (İskoçya, St. Andrews'da Ocak 1985'te yapılan "Sosyal Bir Kurum Olarak Şiddet" başlıklı konferanstan..., İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 51-63.
Holland, Norman N. "Okur Yanıtı Zaten Bilişsel Eleştiridir", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 205-207.
Holzer, Petra "Bergama ve 10 Yıllık Direniş Hareketi", (İngilizceden çeviren: Pelin Turgut), S. 15 (Yaz '98), s. 275-286, [gün-dem].
Hugo, Victor "Kentin Felsefesi / Kent Bir Kitaptır", (Hugo'nun Notre-dame de Paris, 1832 basımından alınmıştır, Çeviren: Olcay Kunal), S. 8 (Yaz '96), s. 63-66.
Hundertwasser, F. "Sakinlere Çağrı", (Almancadan çeviren: Mustafa Tüzel), S. 18 (Bahar '99), s. 267.
Husserl, Edmund "Başlangıç", (Çeviren: Ali Nalbant), S. 10 (Kış '97), s. 131-134.
Husserl, Edmund "İçsel Zaman Bilinci", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 11, 1997, s. 17-28.
Huxley, Thomas Henry "Hayvanların Otomat Olduğu Varsayımı Üzerine", (Çeviren: Yurdanur Salman), S. 13, 1998, s. 11-15, [batı klasiği].

I

Ilgaz, Turhan "Lunapark Aynaları ya da Basınımızdaki Kirlenmeye Dair", S. 2 (Güz '94), s. 61-66.
Ilgaz, Turhan "Neden Cogito?", S. 1 (Yaz '94), s. 5-6.
Irzık, Gürol "Bilimde Yalana Yer Var mı?", S. 16 (Güz '98), s. 198-206.

İ

İbn Haldun "Savaşlar, Savaşların Tertibinde Milletlerarası Kaideler", (Çeviren: Zakir Kadirî Ugan), S. 14 (Bahar '98), s. 17-26, [doğu klasiği].
İbn Hazın "Aşk'ın Halleri: Güvercin Gerdanlığı'ndan", (İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı/Sevgiye ve Sevenlere Dair adlı kitabının İnsan Yayınlarından çıkan 2. baskısından seçmeler. Kitabı Mehmet Kanık çevirmiş), S. 4 (Bahar '95), s. 119-123.
İbrahim Hakkı Efendi (Erzurumlu) "Çoğulcu Bir Aşk Belgesi", (Türk Dili dergisinin "Mektup Özel Sayısı"ndan [s. 274, Temmuz 1974] alınmıştır, Aktaran: Gündüz Akıncı), S. 4 (Bahar '95), s. 114-117.
İbrahim, Hilmi "Atipik Boş Zaman Davranışları", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 12, 1997, s. 181-189.

İkiz, Tevfika "Mizah ve Psikanaliz", S. 9 (Güz '96), s. 201-204.
İleri, Selim "Üç Kadın, Üç Aşk", S. 4 (Bahar '95), s. 33-36.
İleri, Selim "XIX. yy. Sonu - XX.yy. Başı Türk Romanında Çevre Yitimi", S. 2 (Güz '94), s. 99-104.
İnalcık, Halil "Osmanlı Fetih Yöntemleri", (İngilizceden çeviren: Hamdi Can Tuncer), S. 19 (Yaz '99), s. 115-135.

J

Jameson, Fredric "Sartre 'Out'!", (Çeviren: Belma Baş), S. 3 (Kış '95), s. 141-149.
Jerome Klapka, Jerome "İnsanın yapacak çok işi olmadıkça, aylaklığın tadını tam çıkarmak imkânsızdır." (The Idle Thoughts of and Idle Fellow), S. 12, 1997, s. 151.
Johnson, Samuel "Becerebilseydik hepimiz aylak olurduk." (Life of Johnson [John Boswell], C. III.), S. 12, 1997, s. 22.
Johnston, Paul "Yeni Eleştirinin Eski Dogmalarını Gömmek", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 209-211.
Jolley, Nicholas "Descartes Felsefesinin Kabul Edilmesi", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 10 (Kış '97), s. 253-272.

K

Kaçel, Ela " 'İdeal Ev' Aranıyor!", S. 18 (Bahar '99), s. 160-175.
Kafadar, Cemal "İki Cihân Âresinde", (İngilizceden çeviren: Ruşen Sezer), S. 19 (Yaz '99), s. 41-61.
Kant, Immanuel "İnsanseverlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümona Hak Üzerine", (Almancadan çeviren: Oruç Aruoba), S. 16 (Güz '98), s. 47-51.
Kara, İsmail "Felsefe ve Tefelsüf / Türkiye'de Felsefenin Dili Niçin Yok?", S. 19 (Yaz '99), s. 284-311.
Karaca, Hayrettin "TEMA Vakfının Kuruluş Gayesi ve Türkiye'nin Toprak Erozyonu ile Maruz Kaldığı Tehlike", S. 5 (Yaz '95), s. 189-199.
Karaosmanoğlu, Attilâ "Türk İşçisinin Durumu ve İşçi Hareketleri", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 242-243.
Karaosmanoğlu, Leman "Her Adım Atışı Bir Tarih" (Söyleşiyi yapanlar: Ece Aydoğdu, Ali Cengizkan), S. 2 (Güz '94), s. 186-191.
Kaynardağ, Arslan "Türkiye'de Descartes İlgisinin Başlaması ve Gelişmesi", S. 10 (Kış '97), s. 287-295.
Kayra, Erol "Voltaire'de Ahlâk Anlayışı", S. 8 (Yaz '96), s. 275-281.
Kazgan, Gülten "Türkiye'de Laiklik Üzerine...", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz'94), s. 251-253.
Keleş, Ruşen "Kent ve Siyasal Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 91-103.
Kemal, Yaşar "Demokrasi Korkusu", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 236-237.
Kemaloğlu, Murat "Çözümlemeci Süreçte Kültüre Yabancı Söylenceler", S. 9 (Güz '96), s. 205-210.
Kemaloğlu, Murat "Gökyüzünde İki Gökkuşağı Gördüm", S. 12, 1997, s. 201-211.
Kepes, Gyorgy "Kent Ölçeğinde Dışavurum ve İletişim Üzerine Notlar", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 8 (Yaz '96), s. 177-190.
Keskin, Ferda "Cumhuriyetçilik / Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi", S. 15 (Yaz '98), s. 322-325.
Keskin, Ferda "Foucault", S. 14 (Bahar '98), s. 299-305, [vizörden].
Keskin, Ferda "Foucault'da Şiddet ve İktidar", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 117-122.
Keskin, Ferda "Fredric Jameson ile Söyleşi", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 15 (Yaz '98), s. 233-249, [kayıtta].
Keskin, Ferda "Şeyla Benhabib ile Söyleşi", S. 15 (Yaz '98), s. 132-140.
Kierkegaard, Sören "Regine'ye Mektuplar", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 214-216.
Kılıç, Engin "Golding ve Dostoyevski'de Şiddetin İçeriksel ve Yöntemsel İşlevi", (İngilizceden çeviren: Füsun Elioğlu), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 327-340.

Kılıç, Levend "Televizyon ya da 'Görüntü Çöplüğü' ", S. 2 (Güz '94), s. 49-60.
Kılıçbay, Mehmet Ali "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", S. 1 (Yaz '94), s. 15-21.
Kılıçbay, Mehmet Ali "Von Clausewitz'in Bilimsel Savaşı", S. 3 (Kış '95), s. 85-87.
Kıvanç, Ümit "Türkiye'de Şiddet Kaynağı Olarak Devlet-Toplum İlişkisi", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 411-419.
King, Anthony D. "Çeperlerin Merkeze Dahil Edilmesi (2) / Sömürgelerde Kent Planlaması", (Çeviren: Yurdanur Salman), S. 8 (Yaz '96), s. 193-209.
Klein, Melanie "Ruhsal Sağlık Üstüne (1960)", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 119-124.
Komili, Halis "Çalışmak 'Hastalık' mıdır?", S. 12, 1997, s. 79-81.
Kovanlıkaya, Çağlayan "Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri: B. Uygulamalar: Bir Gün Tek Başına", S. 3 (Kış '95), s. 187-190.
Koyré, Alexandre "Yalancı Epimenides / Bütün ve Kategori", (Fransızcadan çeviren: Turhan Ilgaz), S. 16 (Güz '98), s. 219-229.
Kozanoğlu, Can "Demokrasinin Beşiği Süpermarket mi?", S. 5 (Yaz '95), s. 21-23.
Kökden, Uğur "Auschwitz Bir Kurum mu?", S. 4 (Bahar '95), s. 287-293.
Kökden, Uğur "Barış: Bir Uygarlık Sorunu", S. 3 (Kış '95), s. 29-33.
Kökden, Uğur "Genç Gilbert Mağazası'nın Gizemi", S. 5 (Yaz '95), s. 81-87.
Kökden, Uğur "Kentler Üreten Tarih, Tarih Üreten Kentler", S. 8 (Yaz '96), s. 37-42.
Kökden, Uğur "Otağ'dan Oda'ya", S. 18 (Bahar '99), s. 213-223.
Kökden, Uğur "Renatius Cartesius", S. 10 (Kış '97), s. 245-251.
Köksal, Duygu "Zaman, Osmanlılık ve Cemil Meriç", S. 11, 1997, s. 191-199.
Köroğlu, Erol "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Zaman Anlayışı", S. 11, 1997, s. 201-222.
Kraus, Karl "Zamanı olmayan kişiler hor görülmeli. İşi olmayan insanlara acımalı. Ama işe zamanı olmayanlara gelince, işte onlara gıpta edilmeli!", (Almancadan çeviren: Hilmi Tezgör), S. 12, 1997, s. 77.
Kreiser, Klaus "Türklerde Akıl Var mı?", S. 19 (Yaz '99), s. 93-113.
Kropotkin, Pyotr "Keyifli İş", (İngilizceden çeviren: Nermin Saatçioğlu), S. 12, 1997, s. 53-59.
Ksemendra "Yosmanın El Kitabı", (Çeviren: Esin Talu Çelikkan), S. 4 (Bahar '95), s. 139-146.
Ksenophon "Kadına Düşen İşler ve Evde Düzen", (Eski Yunancadan çeviren: Güler Çelgin), S. 18 (Bahar '99), s. 77-87, [klasik].
Kuban, Doğan "Depremsel Barbarlıklar", S. 20 (Güz '99), s. 161-171, [toplumsal deprem].
Kutlar, Onat "Karmaşıklığın Kavranmasına Doğru", (Yeni Dergi, S. 10, Temmuz 1965), S. 3 (Kış '95), s. 200-206.
Kutlu, Kutlukhan "Quentin Harikalar Diyarında: Tarantino Sinemasında Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 353-356.
Kuyaş, Ahmet "Neden Cumhuriyet?", S. 15 (Yaz '98), s. 114-118.
Kuyaş, Ahmet "Ortaçağ Anadolusu ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine", (Cemal Kafadar ile söyleşi), S. 19 (Yaz '99), s. 63-75.
Kuyaş, Ahmet "Osmanlı-Türk Modernleşmesi ve Ordunun Siyasetteki Yeri Üzerine", S. 19 (Yaz '99), s. 259-267.
küçük İskender "Beş Dakika Delikanlı Olmanın Dayanılmaz Sıkıcılığı", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 297-298.
küçük İskender "İnsan Teni Mezbahadır", S. 12, 1997, s. 213-215.
küçük İskender "Todikankakolitop", S. 8 (Yaz '96), s. 211-213.
Küçükömer, İdris "Bizim Liberallerimiz", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 248-250.
Küken, Gülnihal "Doğu Ortaçağında Zaman Kavramı", S. 11, 1997, s. 181-190.
Küken, Gülnihal "Eğlenceli Felsefe", S. 12, 1997, s. 93-106.
Küken, Gülnihal "Gazzali, Descartes ve Cogito", S. 10 (Kış '97), s. 151-154.
Kürkçü, Ertuğrul "Hâlâ Bir '68 Kuşağı' Var mı?", S. 14 (Bahar '98), s. 160-169.

L

Lacan, Jacques "Vincennes'de Doğaçlama", (İngilizceden çeviren: Şen Süer Kaya), S. 14 (Bahar '98), s. 93-101.

Laçiner, Ömer "Bir Modern Çağ Pratiği Olarak Terör", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 257-260.

Lafargue, Paul "Tembellik Hakkı'ndan Seçmeler", (Paul Lafargue, Tembellik Hakkı, Çeviren: Vedat Günyol, Tebs Yayınları, s. 17-35 ve 61- 64), S. 12, 1997, s. 11-22.

Laiou, Angelika E. "Arzu, Aşk ve Delilik: Bizanslıların Gözüyle Cinsel İlişkiler", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 17 (Kış '99), s. 179-208.

Lana, Italo "Antik Dünyada Özgürlük", (Lana'nın Pisa Üniversitesi Edebiyat ve Felsefe Fakültesi'ndeki seminerleri sırasında 12 Mart 1954'te yaptığı konuşma, Çeviren: Filiz Öktem), S. 3 (Kış '95), s. 117-131.

Leiris, Michel "İmkânsız Bataille'dan İmkânsız 'Documents'a", (Fransızcadan çeviren: İsmail Yerguz), S. 5 (Yaz '95), s. 293-298.

Levinas, Emmanuel "Etik ve Sonsuz: Yüz", (Çeviren: Ahmet Soysal), S. 4 (Bahar '95), s. 300-302.

Lewis-Rodis, Geneviève "Descartes'ın Yaşamı ve Felsefesinin Gelişmesi", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 10 (Kış '97), s. 17-40.

Loeb, Louis E. "Kartezyen Kısırdöngü", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 10 (Kış '97), s. 83-103.

Lord Byron "Şimdi en uzun keyfi hiç kuşkusuz kin verir; insan acele sever, dinlenirken iğrenir." (Don Juan, XIII), S. 12, 1997, s. 8.

Lord Chesterfield "Aylaklık zayıf zihinlerin tek sığınağıdır.", (Oğluna bir mektubundan, 20 Temmuz 1749), S. 12, 1997, s. 46.

Lorde, Audre "Altmışlardan Öğreneceklerimiz", (İngilizceden çeviren: Pelin Turgut), S. 14 (Bahar '98), s. 118-125.

Lorenz, Konrad "Ecce Homo (İşte İnsan)", (Almancadan çeviren: Mustafa Tüzel), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 65-77.

Lorenz, Konrad "Saldırganlığın Spontanlığı", (Almancadan çeviren: Müjgan Şahinoğlu), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 165-168.

Luhmann, Niklaus "Aşk ve Evlilik: Çoğalmanın Düşünyapısı", (Çeviren: Ayşe Kıran), S. 4 (Bahar '95), s. 217-224.

Lynch, Kevin "Çevrenin İmgesi", (Çeviren: İlknur Özdemir), S. 8 (Yaz '96), s. 153-161.

Lynch, Kevin "Metropol Modelleri", (Çeviren: Emre Azizlerli), S. 8 (Yaz '96), s. 97-111.

M

Macdonald, Bradley J. "Gösteriden Birleştirici Kentleşmeye...", (İngilizceden çeviren: Rita Urgan), S. 14 (Bahar '98), s. 201-225.

Macpherson, C.B. "Post-Liberal-Demokrasi mi?", (Çeviren: İlknur Özdemir), S. 5 (Yaz '95), s. 175-187.

Madra, Ömer "Evli Evine, Köylü Köyüne...", S. 18 (Bahar '99), s. 268-270.

Madra, Ömer "Ömer Madra'nın Hayatında Bir Gün ya da Muhteşem Bir Tutarsızlık Öyküsü", S. 12, 1997, s. 227-229.

Mağden, Perihan " 'Ev' Kadınlarının Tembellik Hakkı", S. 12, 1997, s. 223-225.

Mağden, Perihan "Edalı İşveli 68 Güzeli", S. 14 (Bahar '98), s. 199-200.

Mahçupyan, Etyen "Resmi İdeoloji, Siyasal İslam, Fethullahçılar ve Demokratlar", S. 5 (Yaz '95), s. 211-216.

Mahmutoğlu, Bahadır "Projeyle de Olmaz", S. 16 (Güz 1998), s. 299-301, [dipnot].

Mahruki, Nasuh "Bir Çocuğun Hayatını Kurtarırken, Başka Hayatları Kaybettiğini Düşünmenin Dayanılmaz Baskısı ile Yaşamayı Öğrenmek", S. 20 (Güz '99), s. 278-283.

Major, René "Psikanalizle İlişki", (Çeviren: Nazlı Ökten), S. 9 (Güz '96), s. 239-243.

Malcolm X "Muzları Kastetmiyorum", (İngilizceden çeviren: Liz Amado), S. 14 (Bahar '98), s. 41-50.

Marcel, Gabriel "Savaş Etkeni Olarak Soyutlama Anlayışı", (Fransızcadan çeviren: Medar Atıcı), S. 5 (Yaz '95), s. 252-256.

Marcuse, Herbert "Yeni Baskı Döneminde Hareket: Bir Değerlendirme", (İngilizceden çeviren: Mert Keçik), S. 14 (Bahar '98), s. 69-80.
Mardin, Şerif "Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar", (İngilizceden çevirenler: Yurdanur Salman, Deniz Hakyemez), S. 13, 1998, s. 267-278, [majüskül].
Markie, Peter "Cogito ve Önemi", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 10 (Kış '97), s. 213-237.
Marx, Karl "Boş Zaman Üzerine Seçmeler", (İngilizceden çeviren: Alp Tümertekin), S. 12, 1997, s. 23-28.
Mays, W. "Hegel ve Marx'ta Zaman ve Zamansallık", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 65-81.
Meiners, R. K. "Diyalektik Ölü Noktada: Orwell, Benjamin ve Şiirin Güçlükleri", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 5 (Yaz '95), s. 275-292.
Merleau-Ponty, Maurice "Beden", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 18 (Bahar '99) s. 128-134.
Mert, Nuray "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", S. 1 (Yaz '94), s. 89-101.
Mert, Nuray "Depreme Dayanıklı Ülke", S. 20 (Güz '99), s. 193-195.
Meyerson, Martin "Ütopya Gelenekleri ve Kentlerin Planlanması", (Çeviren: Yurdanur Salman), S. 8 (Yaz '96), s. 113-124.
Mishima, Yukio "Hagakure Nasıl Okunmalı?", (Çeviren: Hülya Tufan), S. 2 (Güz '94), s. 146-149.
Mitscherlich, Alexander "Zulüm Üstüne Savlar", (Fransızcadan çeviren: Necmettin Sevil), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 221-236.
Moles, Abraham A. "Katalogtan", (Çeviren: Osman Olcay Kunal), S. 5 (Yaz '95), s. 145-146.
Moles, Abraham A. "Nesneler Bütünü: Display", (Çeviren: Esra Özdoğan), S. 5 (Yaz '95), s. 147-156.
Morin, Edgar "Bir Uygarlık Bunalımı", (Söyleşi: Magazine Littéraire, Jean-Jacques Brochier, Fransızcadan çeviren: Aykut Derman), S. 14 (Bahar '98), s. 102-117.
Moses, Rafael "Şiddet Nerede Başlıyor?", (Almancadan çeviren: Ayşe Kul), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 23-27.
Muhibbî (Kanuni Sultan Süleyman) "Emperyal Bir Aşk Şiiri: Hürrem Sultan'a Gazel", S. 4 (Bahar '95), s. 113.
Mumford, Lewis "Görünmeyen Kent", (Çeviren: M.H. Doğan), S. 8 (Yaz '96), s. 169-173.
Murray, Janet H. "Ortaya Doğru Birkaç Adım", (Çeviren: Elif Özsayar), S. 13, 1998, s. 215-218.
Mutlu, Erol "Avrupa'yı Salladık İngiltere'yi Sarsacağız: Futbol, Milliyetçilik ve Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 367-377.

N

Narlı, Nilüfer "Türkiye'de Laikliğin Konumu", S. 1 (Yaz '94), s. 23-31.
Necipoğlu, Nevra "15. Yüzyılın İlk Yarısında Konstantinopolis'te Osmanlı Tacirleri", (İngilizceden çevirenler: Yurdanur Salman, Deniz Hakyemez), S. 17 (Kış '99), s. 235-246.
Neumann, Christoph K. "Devletin Adı Yok-Bir Amblemin Okunması", S. 19 (Yaz '99), s. 269-283.
Newell, Allen-Simon "Ampirik Araştırma Olarak Bilgisayar Bilimi: Semboller ve Arama", (Çeviren: Serra Ciliv), S. 13, 1998, s. 43-55.
Nietzsche, Friedrich "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", (Almancadan çeviren: Oruç Aruoba), S. 16 (Güz '98), s. 55-66.

O

Okçugil, Hidayet T. "Zorunlu Bir Tenkid", S. 2 (Güz '94), s. 192-196.
Okyay, Sevin "(Sadece) Dinlenmek (İnsanı) Yorar", S. 12, 1997, s. 231-235.
Okyay, Sevin "Aşk Kölesi", S. 4 (Bahar '95), s. 29-32.
Okyay, Sevin "Sağlık Ülkesinde İkinci Sınıf Vatandaş", S. 2 (Güz '94), s. 89-92.
Ortaylı, İlber " 'Osmanlı' Kimliği", S. 19 (Yaz '99), s. 77-85.

Ortaylı, İlber "İpekyolu Medeniyetinin İki Sütunu: İran ve Türkiye", S. 13, 1998, s. 279-282, [majüskül].

Ortaylı, İlber "Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış, Tek Yanlı Yorumlanmış Tarihtir", (Halil İnalcık ile söyleşi), S. 19 (Yaz '99), s. 25-40, [kuruluşa dair].

Oskay, Ünsal " 'Efendi/Köle' İlişkisi Açısından Şiddet ve Görünümleri Üzerine", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 185-195.

Oskay, Ünsal "Yalanı Doğru Yapan Ne?", S. 16 (Güz '98), s. 137-143.

Ostrogorsky, Georg "Bizans İmparatoru ve Hiyerarşik Dünya Düzeni", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 51-67.

Ö

Öktem, Niyazi "Dinler ve Laiklik", S. 1 (Yaz '94), s. 33-49.

Öndemir, Ali Rıza "Genelevler ve Fuhuş Meselesi", S. 16 (Güz '98), s. 279-284.

Önder, İzzettin "Tembellik Hakkı", S. 12, 1997, s. 73-77.

Öymen, Edip Emil "Savaşmayı Reddeden Askerler", S. 3 (Kış '95), s. 55-58.

Özaktaş, Haldun M. "Yapay Zekâ: Bilgi Çağında Akıl-Beden Sorunu", S. 13, 1998, s. 77-85.

Özbek, Sinan "Althusser'i Okumak", S. 5 (Yaz '95), s. 217-222.

Özbek, Sinan "Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlak Sistemi ve Kilise Kavramı", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 491-510.

Özgencil, Mete "Sinema ve Kent", S. 8 (Yaz '96), s. 191-192.

Özgencil, Mete "Zaman Subjektiftir", S. 11, 1997, s. 245-246.

Özgüden, Doğan "Her On Yıl Bir 68!", S. 14 (Bahar '98), s. 192-198.

Özpalabıyıklar, S. "Bir Yap(ı/m-) Boz(um) Denemesi", S. 18 (Bahar '99), s. 176-177.

P

Pala, İskender "Âh Mine'l-Aşk (Aşkın Öz Yurdu ve Has Bahçesinde Bir Temaşa)", S. 4 (Bahar '95), s. 81-102.

Palma, Adriano "Aşkla Ne İlgisi Var Bunun?", (Çeviren: Elif Özsayar), S. 13, 1998, s. 219-222.

Pamuk, Şevket "Osmanlılarda Para ve Enflasyon", S. 19 (Yaz '99), s. 179-188.

Parla, Ayşe "Yenilenen Kadınlar", (Lila Abu-Lughod ile söyleşi, İngilizceden çeviren: Bahadır Mahmutoğlu), S. 16 (Güz '98), s. 237-253, [kayıtta].

Parman, Talat "Psikanalist Kimdir?", S. 9 (Güz '96), s. 177-180.

Patlagean, Evelyne "Yoksullar", (İngilizceden çeviren: Elif Özsayar), S. 17 (Kış '99), s. 127-160.

Paxton, Robert O. "Faşizmi Kullanmak...", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 12, 1997, s. 243-254.

Penot, Bernard "Freudcu Öznenin İcadı ve Ergenlik", (Çeviren: Özgür Uçkan), S. 9 (Güz '96), s. 147-153.

Perec, Georges "Bir Yap(ı/m-) Boz(um) Denemesi", S. 18 (Bahar '99), s. 176-177.

Phaedrus "Yayı hep gergin tutarsan çok geçmeden kırarsın." S. 12, 1997, s. 87.

Plutarkhos "İnsan Düşmanlarından Nasıl Yarar Sağlar", (Fransızcadan çeviren: Elif Gökteke), S. 16 (Güz '98), s. 9-21, [batı klasiği].

Proudhon, P. Joseph "Savaş ve Barış", (Çeviren: Cüneyt Akalın), S. 3 (Kış '95), s. 89-96.

R

Rabelais, Francois "Theleme'lilerin Yaşayışlarını Nasıl Düzenledikleri", (Francois Rabelais, Gargantua, Cem Yay., 1973, Çeviren: S. Eyuboğlu-A. Erhat-V. Günyol, s. 221-222), S. 12, 1997, s. 119-120.

Ree, Jonathan "Felsefe Aşkına Felsefe", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 10 (Kış '97), s. 301-307.

Reeves, Hubert "Astrologların Dar Gökyüzü", (Le Nouvel Observateur dergisinin söyleşisi, Çeviren: Hülya Tufan), S. 1 (Yaz '94), s. 186-188.

Rifat, Samih "Fotoğrafın Gerçeği", S. 16 (Güz '98), s. 179-181.

Rifat, Samih "Sekiz Yüzyıllık Bir Tanıklık: Alekslad", S. 17 (Kış '99), s. 247-250.

Rony, Jérôme-Antoine "Tutku-Aşk", (Çeviren: Esin Talu Çelikkan), S. 4 (Bahar '95), s. 225-230.

Rorty, O. Amélie "Bedenle Düşünme Konusunda Descartes", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 10 (Kış '97), s. 199-212.
Rorty, Richard "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 10 (Kış '97), s.187-197.
Rosen, Michael "Düşüncelerimi İletmenizi Rica Ediyorum", (İngilizceden çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 486-490.
Roudinesco, Elisabeth "Freud'un Amerikası (1906-1960)", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 245-250.
Rougemont, Denis de "Aşk ve Savaş", (Çeviren: Tahsin Yücel), S. 4 (Bahar '95), s. 147-162.
Rubinstein, Helena "Çirkin kadın yoktur, tembel kadın vardır", S. 12, 1997, s. 215.
Rudd, Mark "Columbia: Bahar İsyanı Üzerine Notlar", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 14 (Bahar '98), s. 51-68.
Russell, Bertrand "Aylaklığa Övgü", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 12, 1997, s. 61-71.
Russell, Bertrand "Yorgunluk", (Bertrand Russell, The Conquest of Happiness, 1930, s. 68-81, Çeviren: Alp Tümertekin), S. 12, 1997, s. 153-159.

S

S. J. Thomas Michel "Laisizme Katolik Bir Bakış", (Çeviren: Deniz Şengeç), S. 1 (Yaz '94), s. 103-109.
Safouan, Mustafa "Psikanaliz Öğretisinde Kadın Cinselliği", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 9 (Güz '96), s. 167-175.
Said, Edward "Dünyalar Arasında", (İngilizceden çeviren: Senem Saner), S. 15 (Yaz '98), s. 299-311, [vizörden].
Saikaku, Ihara "Beş Aşk Kadını'ndan", (Fransızcadan çeviren: Esin Talu Çelikkan), S. 4 (Bahar '95), s. 130-138.
Say, Cem "Akla Doğru", S. 13, 1998, s. 67-75.
Sayın, Nevzat "Siedlung Pilotengasse", S. 18 (Bahar '99), s. 178-182.
Sayın, Zeynep B. "Yeniçağ: Descartes ve Montaigne", S. 10 (Kış '97), s. 155-160.
Sayın, Zeynep "Sahicilik İlkesi ve Çokkültürcülük", S. 8 (Yaz '96), s. 282-288.
Scognamillo, Giovanni "Şiddet, Toplum, Birey ve Kan", (Çeviren: ?????), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 357-361.
Searle, John "Bilgisayarlar Düşünebilir mi?", (Çeviren: Liz Amado), S. 13, 1998, s. 57-65.
Selânikî Mustafa Efendi "Tarih-i Selâniki", S. 19 (Yaz '99), s. 19-24.
Seneca "Yaşamın Kısalığı Üzerine", (Fransızcadan çeviren: Elif Gökteke), S. 15 (Yaz '98), s. 9-29, [batı klasiği].
Seneca, L. Annaeus "Doğa Sorunları (Naturales Quaestiones) VI. Kitap: Deprem (Seçmeler)", (Latinceden çeviren: Çiğdem Dürüşken), S. 20 (Güz '99), s. 11-19, [küçük deprem tarihi].
Sertel, Sabiha "Harp ve Sulh Üzerine Yazılar", S. 3 (Kış '95), s. 79-83.
Sěvcěnko, Ihor "Entelektüellerinin Gözüyle Binazs'ın Çöküşü", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 266-290.
Shaukland, Graeme "Tarihi Değeri Olan Kentlere Neden El Atmalıyız", (Çeviren: Kâmran Tuncay), S. 8 (Yaz '96), s. 23-35.
Shaw, George Bernard "Sefil olmanın sırrı, mutlu mu yoksa mutsuz mu olduğunuza kafayı takacak kadar boş vaktinizin olmasıdır.", (Misalliance, Önsöz), S. 12, 1997, s. 117.
Sherover, C. M. "Zaman ve Etik: Ahlak Nasıl Mümkündür?", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 11, 1997, s. 165-180.
Sidgwick, Henry "Ödevlerin Sınıflandırılması: Doğruluk", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 52-54.
Simmel, Georg "Aşk Üzerine Parçalar", (Çeviren: Bahadır Gülmez), S. 4 (Bahar '95), s. 163-187.
Simmel, Georg, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 8 (Yaz '96), s. 81-89.
Simon, Herbert A. "Edebiyat Eleştirisi: Bilişsel Bir Yaklaşım", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 13, 1998, s. 145-175.

Simon, Herbert A. "Yorumlara Yanıt", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 13, 1998, s. 239-256.
Smith, Brian Cantwell "Sap ve Saman Meselesi", (Çeviren: Elif Özsayar), S. 13, 1998, s. 223-229.
Solok, Özlem "Bizans, Tarih ve Kültür Üzerine Cyril Mango ile Söyleşi", (İngilizceden çeviren: Özlem Solok), S. 17 (Kış '99), s. 402-416.
Somersan, Semra "Şiddetin İki Yüzü", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 41-50.
Somersan, Semra "Türkiye Çevresi Allaha Emanet", S. 2 (Güz '94), s. 41-44.
Sottsass, Ettore "Boş Evler Kime Ait?", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 18 (Bahar '99), s. 113-115.
Soykan, Atilla – Soykan, Çiğdem "Psikolojik Deprem", S. 20 (Güz '99), s. 215-223.
Soykan, Ömer Naci "Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri: A. Yöntem Üstüne", S. 3 (Kış '95), s. 175-176.
Soykan, Ömer Naci "Ev Üstüne Felsefece Bir Deneme", S. 18 (Bahar '99), s. 100-112.
Soykan, Ömer Naci "Hangi Akla Veda?", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 441-447.
Soysal, Ahmet "Emmanuel Levinas Üzerine", S. 4 (Bahar '95), s. 298-299.
Soysal, İlhami "Çıkmazlar İçinde Bir Işık: Ordu", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 231-232.
Soysal, İlhami "Gazetelerin Basma ve Satma Yarışı", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 240-241.
Soysal, Mümtaz "Ağaç, Hukuk ve İnsan", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 215-216.
Soysal, Mümtaz "Karşı İhtilal", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 233-235.
Sözer, Bülent "Laiklik ve Sekülarizm Hakkında Bazı Görüşler ve Düşünceler", S. 2 (Güz '94), s. 161-172.
Sözer, Önay " 'Yuvaya-Dönüş'te 'Kapı' Sorunu - Georg Simmel ve Martin Heidegger", S. 18 (Bahar '99), s. 116-127.
Sözer, Önay "Geleceğin Sanatta Genç Kalması", S. 12, 1997, s. 276-280.
Sözer, Önay "Jacques Derrida ya da Konuğun Hakkı", S. 11, 1997, s. 261- 267.
Sözer, Önay "Yalnız Yaşama Reddiye ya da Theophanes", S. 17 (Kış '99), s. 113-124, [bizans'ta yaşamak].
Springborg, Patricia "Batı Cumhuriyetçiliği ve Şark Hükümdarı", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 15 (Yaz '98), s. 69-93.
Steiner, George "Walter Benjamin'i Yardımcılarından Kurtarmak", (Çeviren: Rina Eskenazi), S. 2 (Güz '94), s. 111-116.
Stendhal "Aşk Üstüne", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 251-253.
Suits, Bernard "Çekirge Bir Ütopya Tablosu Çizerek Tüm Muammaları Çözer", (Bernard Suits, Çekirge-Oyun, Yaşam ve Ütopya, İngilizceden çeviren: Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, 1995), S. 12, 1997, s. 121-131.
Suttie, Ian D. "Aşk ve Nefretin Kökenleri", (Çeviren: Zeynep Gürata), S. 4 (Bahar '95), s. 57-58.
Suzuki, D. T. "Zen'de Zihnin Yoksanması Öğretisi", (Çeviren: İlhan Güngören), S. 13, 1998, s. 17-25, [doğu klasiği].
Süalp Akbal, Z. Tül "Rüzgâr Dönüyordu Bütün Coğrafyalarda", S. 14 (Bahar '98), s. 234-252.

Ş

Şen, Cem "Goncanın Üzerindeki Çiy Damlası: Taocu Yaklaşımla Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 379-384.
Şenel, Alâeddin "Çalışma, Baban Gibi Köle Olma", S. 12, 1997, s. 89-92.

T

Tabori, Paul "Şüpheciliğin Aptallığı", (Çeviren: Haluk Menemencioğlu), S. 9 (Güz '96), s. 276-293.
Talbot, Alice-Mary "Bizans Manastır Sistemine Giriş", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 161-176.

Talu, Umur	"Ne Yalan Söyleyeyim ki...", S. 16 (Güz '98), s. 172-178.
Tamer, Ülkü	"Yalan, 'İhanet Yılları'nın En Yaygın Aracıydı", S. 16 (Güz '98), s. 144-150.
Taylor, Charles	"Ulus-Devlet, Devlet-Ulus ve Çokkültürcülük", (Bu görüşme 1996 yılında ülkemizi ziyaret eden Charles Taylor'la Yapı Kredi Bankası tarafından düzenlenen konferansta yapılmıştır), (Çeviren: Nilgün Uygun), S. 13, 1998, s. 259-266, [kayıtta].
Taymaz, Tuncay (haz.)	"Deprem", S. 20 (Güz '99), s. 72-87, [deprem ve bilim].
Teber, Serol	"Homo Sapiens'in Kendine Mekân Arayışı Serüveni...", S. 18 (Bahar '99), s. 250-258, [kapıdan bacaya].
Tepe, Harun	"Günümüz Sorunları Karşısında Etik", S. 3 (Kış '95), s. 156-160.
Tezcan, Mahmut	"Bir Şiddet Ortamı Olarak Okul", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 105-108.
Toner, J. P.	"Seks ve Boş Zamanın Sorunsallaşması", (J. P. Toner, Leisure and Ancient Rome, Polity Press, 1995, s. 102-116, Çeviren: Özden Arıkan), S. 12, 1997, s. 161-178.
Toprak, Zafer	"1968'i Yargılamak ya da 68 Kuşağına Mersiye", S. 14 (Bahar '98), s. 154-159.
Toprak, Zafer	"Türetim Örüntüleri ve Osmanlı Mağazaları", S. 5 (Yaz '95), s. 25-28.
Toulmin, Stephen	"Anılar ve Söylenler", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 153-163.
Toulmin, Stephen	"Tarihsiz Bilim", (Çeviren: ???), S. 11, 1997, s. 127-148.
Touraine, Alain	"Özneler ve Aktörler", (Söyleşi: Cogito, Fransızcadan çeviren: Nazlı Ökten), S. 14 (Bahar '98), s. 253-266, [kayıtta].
Tönel, Adnan	"Sanatçı Refleksi 'Happening' ve Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 363-366.
Tufan, Hülya	"Kamuoyu Araştırmalarının Dayanılmaz Hafifliği", S. 1 (Yaz '94), s. 153-164.
Tufan, Hülya	"Kolektif Bellek ve İnsan/Doğa İlişkisi", S. 2 (Güz '94), s. 67-71.
Tufan, Hülya	"Tek Frekanstan İki Yayın: Aşk ve Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 299-303.
Tufan, Hülya	"Yararlı Bir Yanıt", S. 2 (Güz '94), s. 197-203.
Tunç, Ayfer	"Aşk İyidir Bak / Duyumunu Artırır İnsanın", (Çetin Altan'la Söyleşi), S. 4 (Bahar '95), s. 20-23.
Tunç, Ayfer	"Ev'cimen Şairin 'Ev'cil Şiiri", S. 18 (Bahar '99), s. 265-266.
Tunç, Ayfer	"Titre Güneş! Yeryüzü Ağla! Çünkü Şehir Fethedildi!", S. 17 (Kış '99), s. 253-263.
Tunç, Ayfer	"İstanbul ve Deprem", (Fazlı Yılmaz Oktay ile söyleşi), S. 20 (Güz '99), s. 145-155.
Tunç, M. Şekip	"Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri Meselesi", S. 15 (Yaz '98), s. 287-298, [C10H8].
Turam, Emir	"TV'deki Şiddetin Çocuklara Etkileri Üzerine Farklı Bir Bakış", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 391-406.
Turan, Güven	"Nerelisiniz?", S. 8 (Yaz '96), s. 5-6.
Turan, Güven	"Postmodernizm Müziğe El Atıyor... mu?", S. 13, 1998, s. 317-318, [kitap].
Turan, Güven	"Roman Kentler", S. 8 (Yaz '96), s. 215-217.
Turan, Güven	"Yüz Yıldır Psikanalizle Bir Divanda", S. 9 (Güz '96), s. 5-7.
Turanlı, Tufan	"Kaptan Georgios ve Gemisi", S. 17 (Kış '99), s. 226-234.
Türker, Yıldırım	"Eşcinsel Aşkın Çevresinde", S. 4 (Bahar '95), s. 61-63.
Türker, Yıldırım	"Şiddetle Seviyorum!", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 319-322.

U

Ulay, Faruk	"İlk Ölümünden Beri Yazdıkları İkinci Ölümünden Sonra Ortaya Çıkan Adamın Esrarı", S. 2 (Güz '94), s. 157-160.
Ursinus, Michael	"Der Schlechteste Staat: Ahmed Mithad Efendi'nin (1844-1913) Bizans Kurumları Hakkında Görüşleri", (İngilizceden çeviren ve çevriyazı: Orhan Bilgin), S. 17 (Kış '99), s. 361-366.
Ursinus, Michael	"Geç Dönem Osmanlı Tarih Yazımında Bizans Tarihi", (İngilizceden çeviren: Orhan Bilgin), S. 17 (Kış '99), s. 352-360.
Uyar, Tomris	"Aşk ve Sevda Üzerine Çeşitlemeler", S. 4 (Bahar '95), s. 71-73.

Uygur, Nermi "Evli", S. 18 (Bahar '99), s. 98-99.
Uygur, Nermi "Felsefenin Yöntemi, Önyargılar ve Giderilme Doğrultuları", S. 3 (Kış '95), s. 97-102.
Uygur, Nermi "Kentler, Köyler", S. 8 (Yaz '96), s. 131-152.
Uygur, Nermi "Kırktan Önce, Kırktan Sonra", S. 18 (Bahar' 99), s. 33-52.
Uygur, Nermi "Sevgi, Sevgi, Sevgi", S. 4 (Bahar '95), s. 9-19.
Uygur, Nermi "Spinoza'yla Amor Intellectualis", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 133-142.

Ü

Ülken, Hilmi Ziya "Bugünün İnsanı", S. 14 (Bahar '98), s. 292-298, [C10H8].
Ünsal, Artun "Aşka Dair", S. 4 (Bahar '95), s. 24-28.
Ünsal, Artun "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 29-36.
Ünsal, Artun "Kent ve Siyasal Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 91-103.
Ünsal, Artun "Herkesin Depremi Kendine mi?", S. 20 (Güz '99), s. 284-288.

V

Vassaf, Gündüz "Modern Turizmin Kısa Tarihi", S. 12, 1997, s. 195-199.
Vassaf, Gündüz "Kendi Kentime Ağıt", S. 8 (Yaz '96), s. 175-176.
Vassaf, Gündüz "Yalanın Kısa Tarihi", S. 16 (Güz '98), s. 182-184.
Vatin, Nicolas "Bir Osmanlı Türkü Yaptığı Seyehati Niçin Anlatırdı?", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 19 (Yaz '99), s. 161-178.
Vauvenargues, Marquis de "Tembel insanlar hep bir şey yapmak istiyor.", (Réflexions et maximes), S. 12, 1997, s. 59.
Veblen, Thorstein Bunde "Değerli malların göze çarpacak ölçüde tüketimi aylak centilmen için bir tanınma aracıdır." (The Theory of the Leisure Class), S. 12, 1997, s. 81.
Veblen, Thorstein "Açıkça Görülen Serbest Zaman", (Çevirenler: Yurdanur Salman, Filiz Aydoğan), S. 12, 1997, s. 29-46.
Velotti, Stefano "Kendi Kendini Kandıran İmparator: Edebiyat, Bilişsel Bilim ve Simon'ın Mutlak Bilgisi", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 231-234.
Vermorel, Madeleine-Henri "Jung'la Yazışmalarının Işığında, Freud'un Döneminin Psikiyatrisiyle Olan İlişkilerinin Bir Dönemi", (Çeviren: İsmail Yerguz, Fransız Psikanaliz Dergisi, "Psikanalizin Aktarımı"), S. 9 (Güz '96), s. 83-91.
Viereck, George Sylvester "Sigmund Freud'la Görüşme", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 9 (Güz '96), s. 61-69.
Villa, Dana R. "Postmodernlik ve Kamusal Alan", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 8 (Yaz '96), s. 259-274.
Voss, Stephen "Descartesçı Aşk", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 10 (Kış '97), s. 161-174.
Vryonis, Speros "Bir Dünya Uygarlığı: Bizans", (İngilizceden çeviren: Zarife Biliz), S. 17 (Kış '99), s. 37-48, [haritada bizans'ı aramak].

W

Walter, E.V. "Montesquieu'den Teröristlere Şiddet Politikaları", (İngilizceden çeviren: İpek Babacan), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 279-296.
Warnock, Geoffrey J. "Ahlakın Nesnesi", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 77-78.
Watts, Isaac "Şeytan'ın bir yaramazlık yaptığı hâlâ boş elinin olmaklığından.", (Divine Songs for Children, "Against Idleness and Mischief"), S. 12, 1997, s. 120.
Westphal, Kenneth "Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Temel Bağlam ve Yapısı", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 9 (Güz '96), s. 294-315.
Whitebrook, Maureen "Anlatı Tarzını Benimsemek: Roman Kuramsal Politikaya Ne Katabilir?", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 9 (Güz '96), s. 317-329.
Whorf, Benjamin Lee "Amerika Yerlilerinin Bir Evren Modeli", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 101-107.
Wild, Helga "Kur(maca) ve Kur(gulamaca)", (Çeviren: Ulaş Bayraktar, Bediz Yılmaz), S. 13, 1998, s. 235-238.
Wilde, Oscar "Kesinlikle hiçbir şey yapmamak dünyanın en zor şeyidir, en zor ve en

entelektüel.", (Intentions, "The Critic as Artist"), S. 12, 1997, s. 229.
Wittgenstein, Ludwig "Felsefe Notları'ndan 'Zaman Üstüne' ", (Derleyip çeviren: Doğan Şahiner), S. 11, 1997, s. 43-57.
Wolin, Richard "Jürgen Habermas'la Jean-Paul Sartre'ın Mirası Üzerine Söyleşi", (Çeviren: Cem Akaş), S. 3 (Kış '95), s. 137-140.
Wright, Lloyd Frank "Biz, 48 Birleşik Devlet Çılgınca Kentleşmekteyiz", (İngilizceden çeviren: Mehmet H. Doğan), S. 18 (Bahar '99), s. 259-264.

Y

Yakupoğlu, M. M. "Erotizmde Şiddet ve Ahlak İlişkisi", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 313-318.
Yakupoğlu, M. M. "Nietzsche ve Bataille'da Varoluş, Aşk ve Ölüm", S. 4 (Bahar '95), s. 41-45.
Yalçın, Emre "Dülger ve Çerçi", S. 18 (Bahar '99), s. 224-241.
Yaltkaya, Korkut "Aşka Dirimbilimsel Yaklaşım", S. 4 (Bahar '95), s. 52-56.
Yerasimos, Stefanos "Ağaçtan Elmaya: Apokaliptik Bir Temanın Soyağacı", (Fransızcadan çeviren: Emel Ergun, Redaksiyon: Elif Gökteke), S. 17 (Kış '99), s. 291-332, [bizans'ın gözüyle türkler/osmanlı'nın gözüyle bizans].
Yılmaz, Hakan "Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek", S. 15 (Yaz '98), s. 159-169.
Yılmaz, Levent "Eleştiriyle Yüzleşen Kronoloji: 17. Yüzyıl Avrupası'nda Saf İman'dan Bilgi/İnanç İkiliğine Geçiş", S. 3 (Kış '95), s. 191-194.
Yörükân, Ayda "Saldırganlık ve Yıkıcılık", S. 3 (Kış '95), s. 161-174.
Yücel, Can "Aydınla Yol Amelesi" (şiir), (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 244.

Z

Zinovyev, Aleksandr "Üçüncü Dünya Savaşı'ndan Sonra Dünya", (Fransızcadan çeviren: Hülya Tufan), S. 3 (Kış '95), s. 21-23.
Zola, Émile "Suçluyorum", (Çeviren: Turhan Ilgaz), S. 13, 1998, s. 285-294, [gün-dem]

Sayı Dizini

Sayı 1 (Yaz'94) / LAİKLİK

Ilgaz, Turhan "Neden Cogito?", S. 1 (Yaz '94), s. 5-6.

Cemal, Ahmet "Düşünmeye Alışmak", S. 1 (Yaz '94), s. 7-11.

Kılıçbay, Mehmet Ali "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", S. 1 (Yaz '94), s. 15-21.

Narlı, Nilüfer "Türkiye'de Laikliğin Konumu", S. 1 (Yaz '94), s. 23-31.

Öktem, Niyazi "Dinler ve Laiklik", S. 1 (Yaz '94), s. 33-49.

Arkoun, Mohammed "İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı", (Çeviren: Emre Öktem), S. 1 (Yaz '94), s. 51-65.

Bulaç, Ali "İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", S. 1 (Yaz '94), s. 67-87.

Mert, Nuray "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", S. 1 (Yaz '94), s. 89-101.

S. J. Thomas Michel "Laisizme Katolik Bir Bakış", (Çeviren: Deniz Şengeç), S. 1 (Yaz '94), s. 103-109.

Çağlar, Bakır "Türkiye'de Laikliğin 'Büyük Problem'i Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", S. 1 (Yaz '94), s. 111-117.

Bartolomeo I, (Dimitrios Arkondonis) "Fener Patriği ile Söyleşi", (Le Monde gazetesinin İstanbul Ortodoks Patriği I. Bartolomeo ile Fener'deki Patrikhanede gerçekleştirdiği söyleşi, Çeviren: Turhan Ilgaz), S. 1 (Yaz '94), s. 119-123.

Bataille, Georges "Günah Üzerine Tartışma", (Bataille'ın Marcel Moré'de 15 Mart 1944 tarihindeki konferansta yaptığı bu tartışmanın Dieu Vivant'ın 1945'teki 4. sayısında yayımlanmış hali, Çeviren: Selahattin Hilav), S. 1 (Yaz '94), s. 125-152.

Tufan, Hülya "Kamuoyu Araştırmalarının Dayanılmaz Hafifliği", S. 1 (Yaz '94), s. 153-164.

Belge, Murat "Bir Uzak Kıtada Değişenler / Değişmeyenler", S. 1 (Yaz '94), s. 165-182.

Biraud, François "Tanıklıklar Kanıt Değildir..." (Fransa'da yayımlanan haftalık Le Nouvel Observateur dergisinin yaptığı söyleşi, Çeviren: Hülya Tufan), S. 1 (Yaz '94), s. 184-185.

Reeves, Hubert "Astrologların Dar Gökyüzü", (Le Nouvel Observateur dergisinin söyleşisi, Çeviren: Hülya Tufan), S. 1 (Yaz '94), s. 186-188.

Broch, Henri "Zetetik Profesörü", (Le Nouvel Observateur dergisinin söyleşisi, Çeviren: Hülya Tufan), S. 1 (Yaz '94), s. 189-192.

Adam, Jean-Pierre "Tarihi Saptıran Şarlatanlar", (Le Nouvel Observateur dergisinin söyleşisi, Çeviren: Hülya Tufan), S. 1 (Yaz '94), s. 193-196.

Sayı 2 (Güz '94) / KİRLENEN ÇAĞ

Cemal, Ahmet "Kapıkulluğundan Bireye...", S. 2 (Güz '94), s. 3-5.
Batur, Enis "Kendi Kendinin Kurdu İnsan", S. 2 (Güz '94), s. 7-10.
Birand, Hikmet "Asıl Âfet", S. 2 (Güz '94), s. 11-13.
Birand, Hikmet "Kurak", S. 2 (Güz '94), s. 15-25.
Akarsu, Bedia "İnsan ve Çevre", S. 2 (Güz '94), s. 27-34.
Asimov, Isaac "Yeryüzü Ölüyor", (Çeviren: Ahmet Cemal), S. 2 (Güz '94), s. 35-39.
Somersan, Semra "Türkiye Çevresi Allaha Emanet", S. 2 (Güz '94), s. 41-44.
Gökdağ, Dursun "Ortaöğretim Programlarında Çevre", S. 2 (Güz '94), s. 45-48.
Kılıç, Levend "Televizyon ya da 'Görüntü Çöplüğü'", S. 2 (Güz '94), s. 49-60.
Ilgaz, Turhan "Lunapark Aynaları ya da Basınımızdaki Kirlenmeye Dair", S. 2 (Güz '94), s. 61-66.
Tufan, Hülya "Kolektif Bellek ve İnsan/Doğa İlişkisi", S. 2 (Güz '94), s. 67-71.
Ferry, Luc "Nazi Ekolojisi: Kasım 1933, Temmuz 1934 ve Haziran 1935 Yasaları", (Çeviren: Hülya Tufan), S. 2 (Güz '94), s. 73-83.
Göksel, Ali Esad "Bu Ne Sevgi Ah, Bu Ne Izdırap", S. 2 (Güz '94), s. 85-88.
Okyay, Sevin "Sağlık Ülkesinde İkinci Sınıf Vatandaş", S. 2 (Güz '94), s. 89-92.
Çakır, Mustafa "Dil Kirlenmesi: Türkçede Yabancı Sözcüklerin Kullanımı", S. 2 (Güz '94), s. 93-98.
İleri, Selim "XIX. yy. Sonu - XX.yy. Başı Türk Romanında Çevre Yitimi", S. 2 (Güz '94), s. 99-104.
Erinç, Sıtkı M. "Kültür de Kültür, Kültürde Kültür", S. 2 (Güz '94), s. 105-110.
Steiner, George "Walter Benjamin'i Yardımcılarından Kurtarmak", (Çeviren: Rina Eskenazi), S. 2 (Güz '94), s. 111-116.
Gürsel, Nedim "Saraybosna'ya Dönüş", S. 2 (Güz '94), s. 117-135.
Canetti, Elias "Notlar'dan", (Çeviren: Ahmet Cemal), S. 2 (Güz '94), s. 136-145.
Mishima, Yukio "Hagakure Nasıl Okunmalı?", (Çeviren: Hülya Tufan), S. 2 (Güz '94), s. 146-149.
Akaş, Cem "Marjinal Suç, Sanal Ceza", S. 2 (Güz '94), s. 150-156.
Ulay, Faruk "İlk Ölümünden Beri Yazdıkları İkinci Ölümünden Sonra Ortaya Çıkan Adamın Esrarı", S. 2 (Güz '94), s. 157-160.
Sözer, Bülent "Laiklik ve Sekülarizm Hakkında Bazı Görüşler ve Düşünceler", S. 2 (Güz '94), s. 161-172.
Havel, Václav "Siyaset ve Bilinç", (Havel'in 14 Mayıs 1984'te Toulouse-Le Mirail Üniversitesi'nde okunmak üzere hazırladığı söylevi, Fransızcadan çeviren: Hülya Tufan), S. 2 (Güz '94), s. 173-185.
Karaosmanoğlu, Leman "Her Adım Atışı Bir Tarih" (Söyleşiyi yapanlar: Ece Aydoğdu, Ali Cengizkan), S. 2 (Güz '94), s. 186-191.
Okçugil, Hidayet T. "Zorunlu Bir Tenkid", S. 2 (Güz '94), s. 192-196.
Tufan, Hülya "Yararlı Bir Yanıt", S. 2 (Güz '94), s. 197-203.
Yön Dergisinden Seçmeler: Bildiri, (Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 206-209.
Avcıoğlu, Doğan "Sosyalizmden Önce Atatürkçülük", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 210-214.
Soysal, Mümtaz "Ağaç, Hukuk ve İnsan", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 215-216.
"Sosyalist Kültür Derneği-Tüzük", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 217-220.
Erim, Nihad "Eğitim Davamız 15 Yıl Sonra da Çözülmüş Olmayacak", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 221-222.
"Atatürk'ün Özlediği Türkiye'yi Kurabidik mi?", (Yön Dergisinden seçmeler: Açıkoturum, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 223-228.
Aydemir, Şevket Süreyya "Artık Devletçilik Yetmez", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 229-230.
Soysal, İlhami "Çıkmazlar İçinde Bir Işık: Ordu", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 231-232.
Soysal, Mümtaz "Karşı İhtilal", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 233-235.

Kemal, Yaşar "Demokrasi Korkusu", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 236-237.
Arzık, Nimet "Vehbi Koç", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 238-239.
Soysal, İlhami "Gazetelerin Basma ve Satma Yarışı", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 240-241.
Karaosmanoğlu, Attilâ "Türk İşçisinin Durumu ve İşçi Hareketleri", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 242-243.
Yücel, Can "Aydınla Yol Amelesi" (şiir), (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 244.
Avcıoğlu, Doğan "Enflasyona Gidiyoruz!", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 245.
Altan, Çetin "Yaşasın Liberalizm", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 246-247.
Küçükömer, İdris "Bizim Liberallerimiz", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 248-250.
Kazgan, Gülten "Türkiye'de Laiklik Üzerine...", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz'94), s. 251-253.
Burak, Sevim "Kafa Tutan Çocuklar", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 254-259.
Cansever, Edip "Şiirde Fazlalıklar", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 260.
Erdost, Muzaffer "Genç Fotoğrafsızlar Ne Düşünüyorlar?", (Yön Dergisinden seçmeler, Hazırlayan: Enis Batur), S. 2 (Güz '94), s. 261-263.

Sayı 3 (Kış '95) / BARIŞ VE SAVAŞ

Batur, Enis "Barış Kafesinden", S. 3 (Kış '95), s. 5-6.
Erasmus, Desiderius "Dört Bir Yandan ve Tüm Uluslar Tarafından Kovulan Barışın Yakınması", (Fransızcadan çeviren: Hülya Tufan), S. 3 (Kış '95), s. 7-11.
Erasmus, Desiderius "Türklerle Savaşmalı mı?", (Fransızcadan çeviren: Hülya Tufan), S. 3 (Kış '95), s. 13-20.
Zinovyev, Aleksandr "Üçüncü Dünya Savaşı'ndan Sonra Dünya", (Fransızcadan çeviren: Hülya Tufan), S. 3 (Kış '95), s. 21-23.
Güvenç, Bozkurt "Barış Kültürü mü? Yoksa Barış İçin Kültür mü?", (İngilizceden çeviren: Selahattin Özpalabıyıklar), S. 3 (Kış '95), s. 25-28.
Kökden, Uğur "Barış: Bir Uygarlık Sorunu", S. 3 (Kış '95), s. 29-33.
Duran, Ragıp "Geçen Yılın Savaşları 17 Savaş ve Milyonlarca Ölü", S. 3 (Kış '95), s. 35-42.
Belge, Murat "Soğuk Savaş Sonrası Çatışmalar", S. 3 (Kış '95), s. 43-54.
Öymen, Edip Emil "Savaşmayı Reddeden Askerler", S. 3 (Kış '95), s. 55-58.
Gerger, Haluk "Barış Üstüne Hapishane Notları", S. 3 (Kış '95), s. 59-63.
Erinç, Sıtkı M. "Benlikte Savaş ve Barış", S. 3 (Kış '95), s. 65-69.
Bursalı, Orhan "Yeni Dünya Düzeni, Bilim ve Savaş", S. 3 (Kış '95), s. 71-77.
Sertel, Sabiha "Harp ve Sulh Üzerine Yazılar", S. 3 (Kış '95), s. 79-83.
Kılıçbay, Mehmet Ali "Von Clausewitz'in Bilimsel Savaşı", S. 3 (Kış '95), s. 85-87.
Proudhon, Pierre-Joseph "Savaş ve Barış", (Çeviren: Cüneyt Akalın), S. 3 (Kış '95), s. 89-96.
Uygur, Nermi "Felsefenin Yöntemi, Önyargılar ve Giderilme Doğrultuları", S. 3 (Kış '95), s. 97-102.
Atıcı, Medar "Batılı Kim, Batılı Nerede", S. 3 (Kış '95), s. 103-110.
Duru, Orhan "Makine ve İnsan", S. 3 (Kış '95), s. 111-113.
Akaş, Cem "Turşu Kurmanın Elli Yolu", S. 3 (Kış '95), s. 114-116.
Lana, Italo "Antik Dünyada Özgürlük", (Lana'nın Pisa Üniversitesi Edebiyat ve Felsefe Fakültesi'ndeki seminerleri sırasında 12 Mart 1954'te yaptığı konuşma, Çeviren: Filiz Öktem), S. 3 (Kış '95), s. 117-131.
Akal, Cemal Bâli "Amerika'nın Keşfi ya da Yeniçağ'dan Ortaçağ'a Dönüş", S. 3 (Kış '95), s. 132-136.
Wolin, Richard "Jürgen Habermas'la Jean-Paul Sartre'ın Mirası Üzerine Söyleşi", (Çeviren: Cem Akaş), S. 3 (Kış '95), s. 137-140.

Jameson, Fredric "Sartre 'Out'!", (Çeviren: Belma Baş), S. 3 (Kış '95), s. 141-149.
Castoriadis, Cornelius "Entelektüeller ve Tarih", (Çeviren: Hüyla Tufan), S. 3 (Kış '95), s.150-155.
Tepe, Harun "Günümüz Sorunları Karşısında Etik", S. 3 (Kış '95), s. 156-160.
Yörükân, Ayda "Saldırganlık ve Yıkıcılık", S. 3 (Kış '95), s. 161-174.
Soykan, Ömer Naci "Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri: A. Yöntem Üstüne", S. 3 (Kış '95), s. 175-176.
Dölen, Şehnaz "Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri: B. Uygulamalar: Araba Sevdası", S. 3 (Kış '95), s. 177-181.
Dikmen, Aylin "Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri: B. Uygulamalar: Bereketli Topraklar Üzerinde", S. 3 (Kış '95), s. 182-186.
Kovanlıkaya, Çağlayan "Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri: B. Uygulamalar: Bir Gün Tek Başına", S. 3 (Kış '95), s. 187-190.
Yılmaz, Levent "Eleştiriyle Yüzleşen Kronoloji: 17. Yüzyıl Avrupası'nda Saf İman'dan Bilgi/İnanç İkiliğine Geçiş", S. 3 (Kış '95), s. 191-194.
"Sivil Toplum Örgütleri ve Çevre Kirliliği Deklarasyonu-2", S. 3 (Kış '95), s. 195-199.
Kutlar, Onat "Karmaşıklığın Kavranmasına Doğru" (Yeni Dergi, S. 10, Temmuz 1965), S. 3 (Kış '95), s. 200-206.

Sayı 4 (Bahar '95) / AŞK

Batur, Enis "Aşk Üzerine Marazî Bir Deneme Daha", S. 4 (Bahar '95), s. 5-8.
Uygur, Nermi "Sevgi, Sevgi, Sevgi", S. 4 (Bahar '95), s. 9-19.
Tunç, Ayfer "Aşk İyidir Bak / Duyumunu Artırır İnsanın", (Çetin Altan'la Söyleşi), S. 4 (Bahar '95), s. 20-23.
Ünsal, Artun "Aşka Dair", S. 4 (Bahar '95), s. 24-28.
Okyay, Sevin "Aşk Kölesi", S. 4 (Bahar '95), s. 29-32.
İleri, Selim "Üç Kadın, Üç Aşk", S. 4 (Bahar '95), s. 33-36.
Aylan, Gürkal "Aşk Gelicek Cümle Eksikler Bitermiş. Biz Niye Eksiğiz Abi?", S. 4 (Bahar '95), s. 37-40.
Yakupoğlu, Mukadder M. "Nietzsche ve Bataille'da Varoluş, Aşk ve Ölüm", S. 4 (Bahar '95), s. 41-45.
Hatemi, Hüsrev "Love That Never Told Can Be", S. 4 (Bahar '95), s. 47-51.
Yaltkaya, Korkut "Aşka Dirimbilimsel Yaklaşım", S. 4 (Bahar '95), s. 52-56.
Suttie, Ian D. "Aşk ve Nefretin Kökenleri", (Çeviren: Zeynep Gürata), S. 4 (Bahar '95), s. 57-58.
Gökhan, Halil "Sanatçının Bir Âşık Olarak İntiharı?", S. 4 (Bahar '95), s. 59-60.
Türker, Yıldırım "Eşcinsel Aşkın Çevresinde", S. 4 (Bahar '95), s. 61-63.
Akaş, Cem "Aşk = f (Karanlık)", S. 4 (Bahar '95), s. 65-70.
Uyar, Tomris "Aşk ve Sevda Üzerine Çeşitlemeler", S. 4 (Bahar '95), s. 71-73.
Aktunç, Hulki "Aşkın Aşkınlığı Ya da Ortadoğulu Bir Erotoman Üzerine Notlar", S. 4 (Bahar '95), s. 75-79.
Pala, İskender "Âh Mine'l-Aşk (Aşkın Öz Yurdu ve Has Bahçesinde Bir Temaşa)", S. 4 (Bahar '95), s. 81-102.
Çubukçu, İbrahim Âgah "Tasavvuf ve Sevgi", S. 4 (Bahar '95), s. 103-112.
Muhibbî (Kanuni Sultan Süleyman) "Emperyal Bir Aşk Şiiri: Hürrem Sultan'a Gazel", S. 4 (Bahar '95), s. 113.
İbrahim Hakkı Efendi (Erzurumlu) "Çoğulcu Bir Aşk Belgesi", (Türk Dili dergisinin "Mektup Özel Sayısı"ndan [s. 274, Temmuz 1974] alınmıştır, Aktaran: Gündüz Akıncı), S. 4 (Bahar '95), s. 114-117.
İbn Hazm "Aşk'ın Halleri: Güvercin Gerdanlığı'ndan", (İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı/Sevgiye ve Sevenlere Dair adlı kitabının İnsan Yayınlarından çıkan 2. baskısından seçmeler. Kitabı Mehmet Kanık çevirmiş), S. 4 (Bahar '95), s. 119-123.
Güngören, İlhan "Uzak-Doğu Kültürünün Bir Klasiği: Kama Sutra", S. 4 (Bahar '95), s. 125-129.
Saikaku, Ihara "Beş Aşk Kadını'ndan", (Fransızcadan çeviren: Esin Talu Çelikkan), S. 4 (Bahar '95), s. 130-138.
Ksemendra "Yosmanın El Kitabı", (Çeviren: Esin Talu Çelikkan), S. 4 (Bahar '95), s. 139-146.

Rougemont, Denis de "Aşk ve Savaş", (Çeviren: Tahsin Yücel), S. 4 (Bahar '95), s. 147-162.
Simmel, Georg "Aşk Üzerine Parçalar", (Çeviren: Bahadır Gülmez), S. 4 (Bahar '95), s. 163-187.
Febvre, Lucien "Navarra Kraliçesi", (Çeviren: Bahadır Gülmez), S. 4 (Bahar '95), s. 189-213.
Kierkegaard, Sören "Regine'ye Mektuplar", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 214-216.
Luhmann, Niklaus "Aşk ve Evlilik: Çoğalmanın Düşünyapısı", (Çeviren: Ayşe Kıran), S. 4 (Bahar '95), s. 217-224.
Rony, Jérôme-Antoine, "Tutku-Aşk", (Çeviren: Esin Talu Çelikkan), S. 4 (Bahar '95), s. 225-230.
"Honoré de Balzac'tan Madam de Berny'ye", mektup, (Çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar'95), s. 231-232.
"Voltaire'den Mektuplar", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 233-234.
"Diderot'dan Mektuplar", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 235-237.
"Napoléon Bonaparte'tan Josephine'e", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 238-242.
"George Sand ve Musset", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 243-245.
"Liszt'ten Marie D'Agoult'ya", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 246-247.
"Mirabeau'dan Sophie'ye", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 248-250.
Stendhal "Aşk Üstüne", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 251-253.
Eluard, Paul "Gala'ya Mektuplar", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 255-267.
Gala "Paul Eluard'a Mektuplar", (Fransızcadan çeviren: Sema Rifat), S. 4 (Bahar '95), s. 268-270.
Atak, Mehmet "Erksan Sinemasında Aşkın Tutku Olarak Tezahürü", S. 4 (Bahar '95), s. 271-277.
Ergüven, Mehmet "Tristan ve Isolde ya da Ölümcül Eros", S. 4 (Bahar '95), s. 279-285.
Kökden, Uğur "Auschwitz Bir Kurum mu?", S. 4 (Bahar '95), s. 287-293.
Argın, Şükrü "Felsefe 'Çocuk Oyuncağı' Olmalı", S. 4 (Bahar '95), s. 294-297.
Soysal, Ahmet "Emmanuel Levinas Üzerine", S. 4 (Bahar '95), s. 298-299.
Levinas, Emmanuel "Etik ve Sonsuz: Yüz", (Çeviren: Ahmet Soysal), S. 4 (Bahar '95), s. 300-302.
Genette, Gérard "Yazınbilim ve Estetik", (Söyleşiyi yapan: Yvan Leclerc, Magazine Littéraire'den çeviren: İsmail Yerguz), S. 4 (Bahar '95), s. 303-309.
Gabrieli, Francesco "Friedrich II ve Müslüman Kültürü", (Fransızcadan çeviren: İsmail Yerguz), S. 4 (Bahar '95), s. 310-319.
Akalın, Cüneyt "Sarı Kırmızı, Siyah Beyaz", S. 4 (Bahar '95), s. 320-325.
Erol, Merve "Ergüder Yoldaş: Bir Portre Denemesi", S. 4 (Bahar '95), s. 327-328.
Bayazoğlu, Ümit "Ergüder Yoldaş'ı 'Kurtarmaktan' Vazgeçtiler", S. 4 (Bahar '95), s. 329-331.

Sayı 5 (Yaz '95) / DÜNYA BÜYÜK BİR MAĞAZA

Batur, Enis "Dünya Bir Büyük Mağaza", S. 5 (Yaz '95), s. 5-6.
Hendrickson, Robert "Çerçilerden Görkemli Emporyumlara", (Çeviren: Nevzat Erkmen), S. 5 (Yaz '95), s. 7-20.
Kozanoğlu, Can "Demokrasinin Beşiği Süpermarket mi?", S. 5 (Yaz '95), s. 21-23.
Toprak, Zafer "Türetim Örüntüleri ve Osmanlı Mağazaları", S. 5 (Yaz '95), s. 25-28.
"Ahmet Mithat Efendi'den Salah Birsel'e Beyoğlu", S. 5 (Yaz '95), s. 29-47.
Hendrickson, Robert "Macy's Gimbels'a Söylüyor mu?..." (Çeviren: Yurdanur Salman), S. 5 (Yaz '95), s. 48-64.
Demirkan, Tarık "Doğu Avrupa/Devlet Merkezcilikten İnsan Merkezli Piyasa Ekonomisine...", S. 5 (Yaz '95), s. 65-69.
Belge, Murat "Londra'da Alışveriş", S. 5 (Yaz '95), s. 71-74.
Aytaç, Ercüment "Orkus'un Önündeki Parıltılı Dünya: Alışveriş Caddeleri", S. 5 (Yaz '95), s. 75-79.
Kökden, Uğur "Genç Gilbert Mağazası'nın Gizemi", S. 5 (Yaz '95), s. 81-87.
Baudrillard, Jean "Bir Tüketim Kuramı Üzerine", (Çeviren: Osman Olcay Kunal), S. 5 (Yaz '95), s. 89-102.

Bloch, Ernst	"Yeni Giysi, Aydınlatılmış Vitrin", (Çeviren: Osman Olcay Kunal), S. 5 (Yaz '95), s. 103-105.
Foden, Giles	"Coşkunluk Timsahları...", (Çeviren: Haluk Menemencioğlu), S. 5 (Yaz '95), s. 107-113.
Baudrillard, Jean	"Fetişizm ve İdeoloji: Göstergebilimsel Çözümleme", (Çeviren: Necmettin Sevil), S. 5 (Yaz '95), s. 115-124.
Forty, Adrian	"Ev İşinden Kazanım", (Çeviren: Yurdanur Salman), S. 5 (Yaz '95), s. 125-135.
Akaş, Cem	"Migroskop: Türk Süpermarketçiliğinde 41 Yıl", (Bülent Özaydınlı ile söyleşi), S. 5 (Yaz '95), s. 137-143.
Moles, Abraham A.	"Katalogtan", (Çeviren: Osman Olcay Kunal), S. 5 (Yaz '95), s. 145-146.
Moles, Abraham A.	"Nesneler Bütünü: Display", (Çeviren: Esra Özdoğan), S. 5 (Yaz '95), s. 147-156.
Baudrillard, Jean	"Kredi", (Çeviren: Esra Özdoğan), S. 5 (Yaz '95), s. 157-161.
Grumbach, Didier	"Hazır Giyimde Patlama", (Çeviren: Necmettin Sevil), S. 5 (Yaz '95), s. 163-173.
Macpherson, C.B.	"Post-Liberal-Demokrasi mi?", (Çeviren: İlknur Özdemir), S. 5 (Yaz '95), s. 175-187.
Karaca, Hayrettin	"TEMA Vakfının Kuruluş Gayesi ve Türkiye'nin Toprak Erozyonu ile Maruz Kaldığı Tehlike", S. 5 (Yaz '95), s. 189-199.
Duru, Orhan	"Hiç Yok", S. 5 (Yaz '95), s. 200-202.
Ege, Ragıp	"Bilge Karasu ile Ölüm", S. 5 (Yaz '95), s. 203-210.
Mahçupyan, Etyen	"Resmi İdeoloji, Siyasal İslam, Fethullahçılar ve Demokratlar", S. 5 (Yaz '95), s. 211-216.
Özbek, Sinan	"Althusser'i Okumak", S. 5 (Yaz '95), s. 217-222.
Febvre, Lucien	"Sivilizasyon Bir Sözcüğün ve Bir Fikir Öbeğinin Gelişimi", (Fransızcadan çeviren: İsmail Yerguz), S. 5 (Yaz '95), s. 223-251.
Marcel, Gabriel	"Savaş Etkeni Olarak Soyutlama Anlayışı", (Fransızcadan çeviren: Medar Atıcı), S. 5 (Yaz '95), s. 252-256.
Habermas, Jürgen	"Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı", (İngilizceden çeviren: Zeynep Çağlayan), S. 5 (Yaz '95), s. 257-268.
Couture, Jean La	"Afrikalı Jacques", (Fransızcadan çeviren: Ernel Ergun), S. 5 (Yaz '95), s. 269-274.
Meiners, R. K.	"Diyalektik Ölü Noktada: Orwell, Benjamin ve Şiirin Güçlükleri", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 5 (Yaz '95), s. 275-292.
Leiris, Michel	"İmkânsız Bataille'dan İmkânsız 'Documents'a", (Fransızcadan çeviren: İsmail Yerguz), S. 5 (Yaz '95), s. 293-298.
Bazin, Louis	"Türkoloji: Geçici Bilanço", (Fransızcadan çeviren: İsmail Yerguz), S. 5 (Yaz '95), s. 299-321.

Sayı 6-7 (Kış-Bahar '96) / ŞİDDET

Arendt, Hannah	"Şiddet Üzerine", (İngilizceden çeviren: Bülent Peker), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 7-21.
Moses, Rafael	"Şiddet Nerede Başlıyor?", (Almancadan çeviren: Ayşe Kul), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 23-27.
Ünsal, Artun	"Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 29-36.
"Şiddet Üzerine Bildiri",	(İngilizceden çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 37-39.
Somersan, Semra	"Şiddetin İki Yüzü", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 41-50.
Hobart, Mark	"Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasasına Doğru", (İskoçya, St. Andrews'da Ocak 1985'te yapılan "Sosyal Bir Kurum Olarak Şiddet" başlıklı konferanstan..., İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 51-63.
Lorenz, Konrad	"Ecce Homo (İşte İnsan)", (Almancadan çeviren: Mustafa Tüzel), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 65-77.
Caillois, Roger	"Karizmatik İktidar", (Fransızcadan çeviren: Esra Özdoğan), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 79-90.

Keleş, Ruşen-
Ünsal, Artun "Kent ve Siyasal Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 91-103.
Tezcan, Mahmut "Bir Şiddet Ortamı Olarak Okul", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 105-108.
Ergüden, Işık "Örnek Bir Şiddet Mekânı: Hapishane", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 109-116.
Keskin, Ferda "Foucault'da Şiddet ve İktidar", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 117-122.
Baker, Ulus S. "Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya Doğru", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 123-132.
Uygur, Nermi "Spinoza'yla Amor Intellectualis", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 133-142.
Erten, Yavuz-
Ardalı, Cahit "Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları", (3-17 Haziran tarihlerinde İstanbul'da İçgörü Psikolojik Danışmanlık Merkezi'nde yapılan konuşma), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 143-163.
Lorenz, Konrad "Saldırganlığın Spontanlığı", (Almancadan çeviren: Müjgan Şahinoğlu), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 165-168.
Engels, Friedrich "Tarihte Şiddetin Rolü", (Fransızcadan çeviren: Olcay Kunal), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 169-184.
Oskay, Ünsal " 'Efendi/Köle' İlişkisi Açısından Şiddet ve Görünümleri Üzerine", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 185-195.
"Tarihçi Gözüyle 'Şiddetin Tarihi' Üzerine Bir Söyleşi", (Yöneten: Ahmet Kuyaş, Katılanlar: Halil Berktay ve Zafer Toprak), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 197-206.
Çulcu, Murat "Mafia ve Şiddet: Mafios Oluşumunda Şiddet Unsuru", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 207-213.
Dönmezer, Sulhi "Çağdaş Toplumda Şiddet ve Mafia Suçları", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 215-220.
Mitscherlich, Alexander "Zulüm Üstüne Savlar", (Fransızcadan çeviren: Necmettin Sevil), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 221-236.
Archer, Dane-
Gartner, Rosemary "Barış Dönemi Kayıpları: Savaşa Katılmayanların Şiddet İçeren Davranışlarında Savaşın Etkisi", (İngilizceden çeviren: Aysun Babacan), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 237-251.
Ay, Taner "Punk Görsel Üslubundaki Gamalı Haç", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 253-255.
Laçiner, Ömer "Bir Modern Çağ Pratiği Olarak Terör", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 257-260.
Coady, C.A.J. "Terörün Ahlakı", (İngilizceden çeviren: Aysun Babacan), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 261-278.
Walter, E.V. "Montesquieu'den Teröristlere Şiddet Politikaları", (İngilizceden çeviren: İpek Babacan), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 279-296.
küçük İskender "Beş Dakika Delikanlı Olmanın Dayanılmaz Sıkıcılığı", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 297-298.
Tufan, Hülya "Tek Frekanstan İki Yayın: Aşk ve Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 299-303.
Arın, Canan "Kadına Yönelik Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 305-312.
Yakupoğlu, Mukadder M. "Erotizmde Şiddet ve Ahlak İlişkisi", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 313-318.
Türker, Yıldırım "Şiddetle Seviyorum!", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 319-322.
Esen, Nüket "Türk Romanında Aile İçi Şiddet Teması", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 323-326.
Kılıç, Engin "Golding ve Dostoyevski'de Şiddetin İçeriksel ve Yöntemsel İşlevi", (İngilizceden çeviren: Füsun Elioğlu), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 327-340.
Baş, Işıl "Sanat, Psikanaliz ve Şiddet: Beyaz Otel", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 341-346.
Gün, Aydın "Opera'da Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 347-352.
Kutlu, Kutlukhan "Quentin Harikalar Diyarında: Tarantino Sinemasında Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 353-356.
Scognamillo, Giovanni "Şiddet, Toplum, Birey ve Kan", (Çeviren: ?????), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 357-361.
Tönel, Adnan "Sanatçı Refleksi 'Happening' ve Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 363-366.

Mutlu, Erol "Avrupa'yı Salladık İngiltere'yi Sarsacağız: Futbol, Milliyetçilik ve Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 367-377.
Şen, Cem "Goncanın Üzerindeki Çiy Damlası: Taocu Yaklaşımla Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 379-384.
Dündar, Can "Televizyon ve Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 385-389.
Turam, Emir "TV'deki Şiddetin Çocuklara Etkileri Üzerine Farklı Bir Bakış", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 391-406.
Eken, Ahmet "Bir Olgu Olarak Türkiye'de Şiddet", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 407-410.
Kıvanç, Ümit "Türkiye'de Şiddet Kaynağı Olarak Devlet-Toplum İlişkisi", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 411-419.
"Padişah Huzurunda İşkence", (Rıza Nur'un Cemiyet-i Hafiye: Gizli Örgüt; İbretnümâ: Mabeynci Fahri Bey'in Hatıraları, Derleyen: Bekir Sıtkı Baykal, Türk Dil Kurumu yay.; Cemiyet-i Hafiyye İşkenceleri yahud Bir Sergüzeşt-i Hûnîn, Derleyen: Muhammed Safi adlı üç kitaptan yapılan derlemeler), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 421-427.
Akay, Ali "Şiddetin Bağlamından Çıkmak Üzere...", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 429-439.
Soykan, Ömer Naci "Hangi Akla Veda?", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 441-447.
Berktay, Fatmagül "Felsefe ve Kadın: Zor Bir İlişki", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 448-456.
Ege, Ragıp "Gilles Deleuze", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 457-460.
Glenny, Misha "Yugoslavya: Büyük Çöküş", (İngilizceden çeviren: Hamit Çalışkan), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 461-475.
Atıcı, Medar "Leibniz ve Levinas'ta Sonsuzluk Kavramı", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 476-485.
Rosen, Michael "Düşüncelerimi İletmenizi Rica Ediyorum", (İngilizceden çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 486-490.
Özbek, Sinan "Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlak Sistemi ve Kilise Kavramı", S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 491-510.
"Mektup Kutusu", (Claude Simon'un ve Kenzaburo Oe'nin 21 ve 28 Eylül 1995 tarihli Le Monde gazetesinde yayımlanan mektuplaşmaları, Fransızcadan çeviren: Olcay Kunal), S. 6-7 (Kış-Bahar '96), s. 511-516.

Sayı 8 (Yaz '96) / KENT VE KÜLTÜRÜ

Turan, Güven "Nerelisiniz?", S. 8 (Yaz '96), s. 5-6.
Begel, Egon Ernest "Kentlerin Doğuşu", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 8 (Yaz '96), s. 17-22.
Shaukland, Graeme "Tarihi Değeri Olan Kentlere Neden El Atmalıyız", (Çeviren: Kâmran Tuncay), S. 8 (Yaz '96), s. 23-35.
Kökden, Uğur "Kentler Üreten Tarih, Tarih Üreten Kentler", S. 8 (Yaz '96), s. 37-42.
Aygen, Zeynep "Kentlerin Tarihi Dokusu Korunmalı mıdır?", S. 8 (Yaz '96), s. 43-62.
Hugo, Victor "Kentin Felsefesi / Kent Bir Kitaptır", (Hugo'nun Notre-dame de Paris, 1832 basımından alınmıştır, Çeviren: Olcay Kunal), S. 8 (Yaz '96), s. 63-66.
Heidegger, Martin "Kentin Felsefesi / İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek", (Vortrage und Aufsatze, Pfullinger, 1954; kitaptan bir deneme – Çeviren: Olcay Kunal), S. 8 (Yaz '96), s. 67-70.
Helle, Hans Jürgen "Kentlileşmiş İnsan", (Çeviren: Zeynep Aygen), S. 8 (Yaz '96), s. 71-79.
Simmel, Georg "Metropol ve Zihinsel Yaşam", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 8 (Yaz '96), s. 81-89.
Bektaş, Cengiz "Kenti Savunmak / Kentli Olmak", S. 8 (Yaz '96), s. 91-95.
Lynch, Kevin "Metropol Modelleri", (Çeviren: Emre Azizlerli), S. 8 (Yaz '96), s. 97-111.
Meyerson, Martin "Ütopya Gelenekleri ve Kentlerin Planlanması", (Çeviren: Yurdanur Salman), S. 8 (Yaz '96), s. 113-124.
Cansever, Turgut "Şehir", S. 8 (Yaz '96), s. 125-129.
Uygur, Nermi "Kentler, Köyler", S. 8 (Yaz '96), s. 131-152.
Lynch, Kevin "Çevrenin İmgesi", (Çeviren: İlknur Özdemir), S. 8 (Yaz '96), s. 153-161.
Blumenfeld, Hans "Kentsel Ulaşım Sorununun Gerçekleri ve Yalanları", (Çeviren: Haluk Menemencioğlu), S. 8 (Yaz '96), s. 163-168.
Mumford, Lewis "Görünmeyen Kent", (Çeviren: M.H. Doğan), S. 8 (Yaz '96), s. 169-173.

Vassaf, Gündüz "Kendi Kentime Ağıt", S. 8 (Yaz '96), s. 175-176.
Kepes, Gyorgy "Kent Ölçeğinde Dışavurum ve İletişim Üzerine Notlar", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 8 (Yaz '96), s. 177-190.
Özgencil, Mete "Sinema ve Kent", S. 8 (Yaz '96), s. 191-192.
King, Anthony D. "Çeperlerin Merkeze Dahil Edilmesi (2) / Sömürgelerde Kent Planlaması", (Çeviren: Yurdanur Salman), S. 8 (Yaz '96), s. 193-209.
küçük İskender "Todikankakolitop", S. 8 (Yaz '96), s. 211-213.
Turan, Güven "Roman Kentler", S. 8 (Yaz '96), s. 215-217.
"Entelektüeller ve Güç", (Michel Foucault ve Gilles Deleuze arasında bir konuşma, Çeviren: Alper Oysal), S. 8 (Yaz '96), s. 219-226.
Hirschman, Albert O. "Anlayışın Önündeki Bir Engel Olarak Paradigma Arayışı", (1969'da Latin Amerika'da Toplumsal Araştırmalar ve Politik Değişim Konferansı'nda sunulmuştur), S. 8 (Yaz '96), s. 229-237.
Benhabib, Seyla "Kamu Alanı Modelleri", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 8 (Yaz '96), s. 238-258.
Villa, Dana R. "Postmodernlik ve Kamusal Alan", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 8 (Yaz '96), s. 259-274.
Kayra, Erol "Voltaire'de Ahlâk Anlayışı", S. 8 (Yaz '96), s. 275-281.
Sayın, Zeynep "Sahicilik İlkesi ve Çokkültürcülük", S. 8 (Yaz '96), s. 282-288.

Sayı 9 (Güz '96) / YÜZ YILIN PSİKANALİZİ

Turan, Güven, "Yüz Yıldır Psikanalizle Bir Divanda", S. 9 (Güz '96), s. 5-7.
"Freud'un Kronolojisi", S. 9 (Güz '96), s. 11-12.
Freud, Sigmund "Nevroz, Psikoz ve Sapkınlık", (Çeviren: Aylin Beşiryan), S. 9 (Güz '96), s. 13-20.
Freud, Sigmund "Aktarımın Dinamiği Üzerine", (Çev.: Mustafa Tüzel), S. 9 (Güz '96), s. 21-25.
Freud, Sigmund "Psikanalitik Tedavide Hekime Öneriler", (Çeviren: Mustafa Tüzel), S. 9 (Güz '96), s. 27-32.
Freud, Sigmund "Psikanalizin Yararı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 33-47.
Freud, Sigmund "Üniversitede Psikanaliz Öğretmeli miyiz?", (Çeviren: Tevfika İkiz), S. 9 (Güz '96), s. 49-51.
"Freud'dan Fliess'e Mektuplar", (Çeviren: Mustafa Tüzel), S. 9 (Güz '96), s. 53-59.
Viereck, George Sylvester "Sigmund Freud'la Görüşme", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 9 (Güz '96), s. 61-69.
H. D. "Gidişat", (Freud'un hastası Amerikalı şair Hilda Doolittle'ın güncesinden çeviren: Aysun Babacan), S. 9 (Güz '96), s. 71-82.
Vermorel, Madeleine-Henri "Jung'la Yazışmalarının Işığında, Freud'un Döneminin Psikiyatrisiyle Olan İlişkilerinin Bir Dönemi", (Çeviren: İsmail Yerguz, Fransız Psikanaliz Dergisi, "Psikanalizin Aktarımı"), S. 9 (Güz '96), s. 83-91.
Bruehl-Young, Elisabeth "Anna Freud'un Analizi", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 9 (Güz '96), s. 93-108.
Ferenczi, Sandor "Yetişkinler ve Çocuk Arasında Dil Karışıklığı: Tutkunun ve Sevecenliğin Dili", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 109-117.
Klein, Melanie "Ruhsal Sağlık Üstüne (1960)" (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 119-124.
Bion, Wilfried R. "Bağlara Karşı Girişilen Saldırı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 125-135.
Balint, Mihaly "Pratisyen Hekime Psikoterapi Üstüne Öneriler", (Çeviren: İsmail Yerguz), S. 9 (Güz '96), s. 137-146.
Penot, Bernard "Freudcu Öznenin İcadı ve Ergenlik", (Çeviren: Özgür Uçkan), S. 9 (Güz '96), s. 147-153.
Green, André "Şey Tasarımlaması, Dürtü ve Dil Arasında", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 155-165.
Safouan, Mustafa "Psikanaliz Öğretisinde Kadın Cinselliği", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 9 (Güz '96), s. 167-175.
Parman, Talat "Psikanalist Kimdir?", S. 9 (Güz '96), s. 177-180.

Habip, Bella "Çocuk Psikanalizi Tarihi Üzerine", S. 9 (Güz '96), s. 181-191.
Ergüven, Mehmet "Sembol ve Psikanaliz: Ölüler Adası", S. 9 (Güz '96), s. 193-199.
İkiz, Tevfika "Mizah ve Psikanaliz", S. 9 (Güz '96), s. 201-204.
Kemaloğlu, Murat "Çözümlemeci Süreçte Kültüre Yabancı Söylenceler", S. 9 (Güz '96), s. 205-210.
Habip, Bella "Türkiye'de Psikanalizin Konumu Üzerine", (Söyleşiyi yapan: Tevfika İkiz), S. 9 (Güz '96), s. 211-218.
Green, André "Acılı Bir Hayatın Analizi", (Catherine Clément'le görüşme, Çeviren: Nazlı Ökten), S. 9 (Güz '96), s. 219-225.
Dadoun, Roger "Almaşık Bir Psikanaliz", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 227-231.
Clément, Catherine "Psikanalize Karşı, Baştan Aşağı Karşı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 233-238.
Major, René "Psikanalizle İlişki", (Çeviren: Nazlı Ökten), S. 9 (Güz '96), s. 239-243.
Roudinesco, Elisabeth "Freud'un Amerikası (1906-1960)", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 9 (Güz '96), s. 245-250.
"Bilinç Mühendisleri: Bilimsel Skeç", (Derleyen: Ercüment Aytaç), S. 9 (Güz '96), s. 251-254.
"Türkiye'de Psikanalizle İlgili Basılı Yayınlar (Kitaplar)", (Hazırlayan: Tevfika İkiz), S. 9 (Güz '96), s. 255-263.
Caillois, Roger "Celladın Ölümü", (Çevirenler: Kaan Yazıcıoğlu, Olcay Kunal), S. 9 (Güz '96), s. 265-275.
Tabori, Paul "Şüpheciliğin Aptallığı", (Çeviren: Haluk Menemencioğlu), S. 9 (Güz '96), s. 276-293.
Westphal, Kenneth "Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Temel Bağlam ve Yapısı", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 9 (Güz '96), s. 294-315.
Whitebrook, Maureen "Anlatı Tarzını Benimsemek: Roman Kuramsal Politikaya Ne Katabilir?", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 9 (Güz '96), s. 317-329.

Sayı 10 (Kış '97) / ÖYLEYSE DESCARTES

"Descartes'ın Kronolojisi", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 10 (Kış '97), s. 9-10.
Descartes, René "Tanrı'nın Varolduğunu ve İnsanın Zihni ile Bedeni Arasındaki Farkı Kanıtlayan, Geometrik Biçimde Düzenlenmiş Nedenler", (Çeviren: Medar Atıcı), S. 10 (Kış '97), s. 11-16.
Lewis-Rodis, Geneviève "Descartes'ın Yaşamı ve Felsefesinin Gelişmesi", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 10 (Kış '97), s. 17-40.
Ariew, Roger "Descartes ve Skolastisizm: Descartes'ın Düşüncesinin Anlıksal Arka Planı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 10 (Kış '97), s. 41-62.
Beyssade, Jean-Marie "Descartes: Felsefi Bir Devrim mi?", (Çeviren: Tülin Bumin), S. 10 (Kış '97), s. 63-81.
Loeb, Louis E. "Kartezyen Kısırdöngü", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 10 (Kış '97), s. 83-103.
Armağan, Mustafa "Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları", S. 10 (Kış '97), s. 105-118.
Bozkurt, Nejat "Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü müdür?", S. 10 (Kış '97), s. 119-130.
Husserl, Edmund "Başlangıç", (Çeviren: Ali Nalbant), S. 10 (Kış '97), s. 131-134.
Hegel "Descartes", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 10 (Kış '97), s. 135-149.
Küken, Gülnihal "Gazzali, Descartes ve Cogito", S. 10 (Kış '97), s. 151-154.
Sayın, Zeynep B. "Yeniçağ: Descartes ve Montaigne", S. 10 (Kış '97), s. 155-160.
Voss, Stephen "Descartesçı Aşk", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 10 (Kış '97), s. 161-174.
Ferry, Luc "Karşı-Doğanın İnsanı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 10 (Kış '97), s. 175-185.
Rorty, Richard "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 10 (Kış '97), s.187-197.
Rorty, Oksenberg Amélie "Bedenle Düşünme Konusunda Descartes", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 10 (Kış '97), s. 199-212.
Markie, Peter "Cogito ve Önemi", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 10 (Kış '97), s. 213-237.

Damasio, Antonio R.	"Uslamlama Tutkusu", (Çeviren: İlknur Özdemir), S. 10 (Kış '97), s. 239-243.
Kökden, Uğur	"Renatius Cartesius", S. 10 (Kış '97), s. 245-251.
Jolley, Nicholas	"Descartes Felsefesinin Kabul Edilmesi", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 10 (Kış '97), s. 253-272.
Cottingham, John	"Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 10 (Kış '97), s. 273-286.
Kaynardağ, Arslan	"Türkiye'de Descartes İlgisinin Başlaması ve Gelişmesi", S. 10 (Kış '97), s. 287-295.
Ree, Jonathan	"Felsefe Aşkına Felsefe", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 10 (Kış '97), s. 301-307.
Flax, Jane	"Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori", (Çeviren: Fatmagül Berktay), S. 10 (Kış '97), s. 308-324.
Atıcı, Medar	"Çağlar Boyunca Önemini Yitirmemiş Bir Çağrı: Kendini Bil!", S. 10 (Kış '97), s. 325-334.
Akaş, Cem	"Dünyanın Büyüsü", S. 10 (Kış '97), s. 335-337.

Sayı 11, 1997 / ZAMAN: 12'YE 1 VAR

Bergson, Henri	"Zaman ve Özgür İstenç", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 7-15.
Husserl, Edmund	"İçsel Zaman Bilinci", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 11, 1997, s. 17-28.
Heidegger, Martin	"Zaman Kavramı", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 11, 1997, s. 29-41.
Wittgenstein, Ludwig	"Felsefe Notları'ndan 'Zaman Üstüne' ", (Derleyip çeviren: Doğan Şahiner), S. 11, 1997, s. 43-57.
Bachelard, Gaston	"Anın Sezgisi'nden Seçmeler", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 59-63.
Mays, W.	"Hegel ve Marx'ta Zaman ve Zamansallık", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 65-81.
Dauer, D.W.	"Nietzsche ve Zaman Kavramı", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 83-100.
Whorf, Benjamin Lee	"Amerika Yerlilerinin Bir Evren Modeli", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 101-107.
Düzgören Öcal, Bahar	"Evrende Geleceğe İlişkin Belirsizliğin İnsanoğlu İçin Yarattığı Olasılıklar ya da Kader ile Kadere Karşı Çıkan İrade", S. 11, 1997, s. 109-125.
Goodfield, June-Toulmin, Stephen	"Tarihsiz Bilim", S. 11, 1997, s. 127-148.
Hall, Edward T.	"Kaç Çeşit Zaman Var?", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 11, 1997, s. 149-151.
Toulmin, Stephen-Goodfield, June	"Anılar ve Söylenler", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 11, 1997, s. 153-163.
Sherover, C. M.	"Zaman ve Etik: Ahlak Nasıl Mümkündür?", (Çeviren: Doğan Şahiner), S. 11, 1997, s. 165-180.
Küken, Gülnihal	"Doğu Ortaçağında Zaman Kavramı", S. 11, 1997, s. 181-190.
Köksal, Duygu	"Zaman, Osmanlılık ve Cemil Meriç", S. 11, 1997, s. 191-199.
Köroğlu, Erol	"Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Zaman Anlayışı", S. 11, 1997, s. 201-222.
Hâşim, Ahmet	"Müslüman Saati", S. 11, 1997, s. 223-224.
Duru, Orhan	"Zaman Çöplüğü", S. 11, 1997, s. 225-227.
Ergüven, Mehmet	"Zaman Üzerine Çeşitlemeler", S. 11, 1997, s. 229-244.
Özgencil, Mete	"Zaman Subjektiftir", S. 11, 1997, s. 245-246.
Denkel, Arda	"Bilim, Bilgi ve Kuşku", S. 11, 1997, s. 249-260.
Sözer, Önay	"Jacques Derrida ya da Konuğun Hakkı", S. 11, 1997, s. 261- 267.

"Pera Peras Poros: Yabancının Uzamlaştırılması ve Zamansallaştırılması", (9 Mayıs 1997 tarihinde İstanbul'da yapılan toplantının bildirisi), S. 11, 1997,s.268-269.

Sayı 12, 1997 / ÇALIŞMAK: YORAR

Lord Byron	"Şimdi en uzun keyfi hiç kuşkusuz kin verir; insan acele sever, dinlenirken iğrenir." (Don Juan, XIII), S. 12, 1997, s. 8.

"Bir Berduşun Ütopyası: Yüce Akide Şekeri Dağları", (Anonim, Çeviren: Bülent Somay), S. 12, 1997, s. 9-10.
Lafargue, Paul "Tembellik Hakkı'ndan Seçmeler", (Paul Lafargue, Tembellik Hakkı, Çeviren: Vedat Günyol, Tebs Yayınları, s. 17-35 ve 61- 64), S. 12, 1997, s. 11-22.
Johnson, Samuel "Becerebilseydik hepimiz aylak olurduk." (Life of Johnson [John Boswell], C. III.), S. 12, 1997, s. 22.
Marx, Karl "Boş Zaman Üzerine Seçmeler", (İngilizceden çeviren: Alp Tümertekin), S. 12, 1997, s. 23-28.
Veblen, Thorstein "Açıkça Görülen Serbest Zaman", (Çevirenler: Yurdanur Salman, Filiz Aydoğan), S. 12, 1997, s. 29-46.
Lord Chesterfield "Aylaklık zayıf zihinlerin tek sığınağıdır.", (Oğluna bir mektubundan, 20 Temmuz 1749), S. 12, 1997, s. 46.
Applebaum, Herbert "İş ve Boş Zaman", (Çeviren: Nermin Saatçioğlu), S. 12, 1997, s. 47-51.
Kropotkin, Pyotr "Keyifli İş", (İngilizceden çeviren: Nermin Saatçioğlu), S. 12, 1997, s. 53-59.
Vauvenargues, Marquis de, "Tembel insanlar hep bir şey yapmak istiyor", (Réflexions et maximes), S. 12, 1997, s. 59.
Russell, Bertrand "Aylaklığa Övgü", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 12, 1997, s. 61-71.
Borrow, George "Aylaklık haylazlığın anasıdır denir, doğrudur bu; ama haylazlık, sadece aylaklığın korkunç boşluğundan bir kaçış girişimidir." (Lavengro), S. 12, 1997, s. 71.
Önder, İzzettin "Tembellik Hakkı", S. 12, 1997, s. 73-77.
Kraus, Karl "Zamanı olmayan kişiler hor görülmeli. İşi olmayan insanlara acımalı. Ama işe zamanı olmayanlara gelince, işte onlara gıpta edilmeli!", (Almancadan çeviren: Hilmi Tezgör), S. 12, 1997, s. 77.
Komili, Halis "Çalışmak 'Hastalık' mıdır?", S. 12, 1997, s. 79-81.
Veblen, Thorstein Bunde "Değerli malların göze çarpacak ölçüde tüketimi aylak centilmen için bir tanınma aracıdır." (The Theory of the Leisure Class), S. 12, 1997, s. 81.
Coşkun, Zeki "İşçiler ve Tembellik... Asla!", (Rıdvan Budak'la söyleşi), S. 12, 1997, s. 83-87.
Phaedrus "Yayı hep gergin tutarsan çok geçmeden kırarsın." S. 12, 1997, s. 87.
Şenel, Alâeddin "Çalışma, Baban Gibi Köle Olma", S. 12, 1997, s. 89-92.
Küken, Gülnihal "Eğlenceli Felsefe", S. 12, 1997, s. 93-106.
"Okumuş adamın bilgeliği boş zaman fırsatıyla gelir: Ve işi az olandır ki bilge olacaktır. Pulluk süren ve üvendireyle mutlu olan ve öküzleri yeden ve onların işleriyle uğraşan ve konuştuğu onların tosunları üzerine olan nasıl bilgelik sahibi olabilir ki?", (Kitabı Mukaddes, "Sirak Kitabı" 38:24), S. 12, 1997, s. 106.
Belge, Murat "Lale Devri", S. 12, 1997, s. 107-111.
Davies , William Henry "Neye yarar hayat, kaygı doluysa, vaktimiz yoksa durup bakınmaya?" (Leisure), S. 12, 1997, s. 111.
Çamuroğlu, Reha "Miskin", S. 12, 1997, s. 113-117.
Shaw, George Bernard "Sefil olmanın sırrı, mutlu mu yoksa mutsuz mu olduğunuza kafayı takacak kadar boş vaktinizin olmasıdır.", (Misalliance, Önsöz), S. 12, 1997, s. 117.
Rabelais, Francois "Theleme'lilerin Yaşayışlarını Nasıl Düzenledikleri", (Francois Rabelais, Gargantua, Cem Yay., 1973, Çeviren: S. Eyuboğlu-A. Erhat-V. Günyol, s. 221-222), S. 12, 1997, s. 119-120.
Watts, Isaac "Şeytan'ın bir yaramazlık yaptığı hâlâ boş elinin olmaklığından.", (Divine Songs for Children, "Against Idleness and Mischief"), S. 12, 1997, s. 120.
Suits, Bernard "Çekirge Bir Ütopya Tablosu Çizerek Tüm Muammaları Çözer", (Çekirge-Oyun, Yaşam ve Ütopya, Bernard Suits, İngilizceden çeviren: Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, 1995), S. 12, 1997, s. 121-131.
Brenan, Gerald "Kelebeklerden çok karıncalara yakınırız. Fazla boş vakte çok az insan dayanabiliyor." (Thoughts in a Dry Season), S. 12, 1997, s. 131.
Düzgören Öcal, Bahar "Oblomov-Ştoltz Aralığında Oynanan Oyun", S. 12, 1997, s. 133-151.

Jerome Klapka, Jerome — "İnsanın yapacak çok işi olmadıkça, aylaklığın tadını tam çıkarmak imkânsızdır." (The Idle Thoughts of and Idle Fellow), S. 12, 1997, s. 151.

Russell, Bertrand — "Yorgunluk", (Bertrand Russell, The Conquest of Happiness, 1930, s. 68-81, Çeviren: Alp Tümertekin), S. 12, 1997, s. 153-159.

Toner, J. P. — "Seks ve Boş Zamanın Sorunsallaşması", (J. P. Toner, Leisure and Ancient Rome, Polity Press, 1995, s. 102-116, Çeviren: Özden Arıkan), S. 12, 1997, s. 161-178.

İbrahim, Hilmi — "Atipik Boş Zaman Davranışları", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 12, 1997, s. 181-189.

Eco, Umberto — "Zeki Bir Tatil Nasıl Yapılır?", (Çeviren: Kemal Atakay), S. 12, 1997, s. 191-193.

Vassaf, Gündüz — "Modern Turizmin Kısa Tarihi", S. 12, 1997, s. 195-199.

Kemaloğlu, Murat — "Gökyüzünde İki Gökkuşağı Gördüm", S. 12, 1997, s. 201-211.

küçük İskender — "İnsan Teni Mezbahadır", S. 12, 1997, s. 213-215.

Rubinstein, Helena — "Çirkin kadın yoktur, tembel kadın vardır", S. 12, 1997, s. 215.

Akman, Ayhan — "Boş Durmanın Stresi ya da Türk Geyik-Zen'i", S. 12, 1997, s. 217-222.

Mağden, Perihan — " 'Ev' Kadınlarının Tembellik Hakkı", S. 12, 1997, s. 223-225.

Madra, Ömer — "Ömer Madra'nın Hayatında Bir Gün ya da Muhteşem Bir Tutarsızlık Öyküsü", S. 12, 1997, s. 227-229.

Wilde, Oscar — "Kesinlikle hiçbir şey yapmamak dünyanın en zor şeyidir, en zor ve en entelektüel.", (Intentions, "The Critic as Artist"), S. 12, 1997, s. 229.

Okyay, Sevin — "(Sadece) Dinlenmek (İnsanı) Yorar", S. 12, 1997, s. 231-235.

Engin, Aydın — "Tembellik Üstüne Bir Yazı Hazırlığı (Notlar)", S. 12, 1997, s. 237-241.

Conran, Shirley — "Bir kanepenin altını süpürmektense o kanepenin üstünde yatmayı tercih ettiğimi itiraf etmeliyim. Ama, tembel olacaksanız verimli olmanız gerekir." (Superwoman, "The Reason Why"), S. 12, 1997, s. 241.

Paxton, Robert O. — "Faşizmi Kullanmak...", (Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), S. 12, 1997, s. 243-254.

Cooke, Maeve — "Habermas, Özerklik ve Kişinin Kimliği", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 12, 1997, s. 255-275.

Sözer, Önay — "Geleceğin Sanatta Genç Kalması", S. 12, 1997, s. 276-280.

Sayı 13, 1998 / YAPAY ZEKÂ

Güzeldere, Güven — "Giriş", S. 13, 1998, s. 7-9.

Huxley, Thomas Henry — "Hayvanların Otomat Olduğu Varsayımı Üzerine", (Çeviren: Yurdanur Salman), S. 13, 1998, s. 11-15, [batı klasiği].

Suzuki, D. T. — "Zen'de Zihnin Yoksanması Öğretisi", (Çeviren: İlhan Güngören), S. 13, 1998, s. 17-25, [doğu klasiği].

Güzeldere, Güven / Newell, Allen- / Simon, Herbert A. — "Yapay Zekâ'nın Dünü, Bugünü, Yarını", S. 13, 1998, s. 27-41, [dosya].

Searle, John — "Ampirik Araştırma Olarak Bilgisayar Bilimi: Semboller ve Arama", (Çeviren: Serra Ciliv), S. 13, 1998, s. 43-55.

Say, Cem — "Bilgisayarlar Düşünebilir mi?", (Çeviren: Liz Amado), S. 13, 1998, s. 57-65.

Özaktaş, Haldun M. — "Akla Doğru", S. 13, 1998, s. 67-75.

Erkmen, Nevzat — "Yapay Zekâ: Bilgi Çağında Akıl-Beden Sorunu", S. 13, 1998, s. 77-85.

Cohen, Harold — "Keza Zekâ", S. 13, 1998, s. 87-94.

Gün, "Yapay Zekâ ve Yaratıcılık", S. 13, 1998, s. 95-112.

Güzeldere, Güven- / Franchi, Stefano — "Ressam Aaron'un Yeni Başarıları", (Çevirenler: Ulaş Bayraktar, Bediz Yılmaz), S. 13, 1998, s. 113-116.

Aytaç, Ercüment — "Erken Dönem Yapay Zekâ 'Şahsiyetleriyle' Renkli Diyaloglar", (Çeviren: Elif Özsayar), S. 13, 1998, s. 117-128.

Güzeldere, Güven — "Yapayazar", S. 13, 1998, s. 131-136.

Simon, Herbert A. — "Yapay Zekâ'dan Edebiyat Eleştirisine", S. 13, 1998, s. 139-142.

"Edebiyat Eleştirisi: Bilişsel Bir Yaklaşım", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 13, 1998, s. 145-175.

Akman, Varol	"Bir Metni Farklı Dikişlerinden Sökmek", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 177-181.
Biddick, Kathleen	"İmparatorluk Makineleri / Kutlama Makineleri: Fen Bilimleri ve Beşeri Bilimlerde Bellek İmparatorluğu", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 183-187.
Dreyfus, Hubert L.	"Simon'ın Basit Çözümleri", (Çeviren: Elif Özsayar), S. 13, 1998, s. 189-193.
Harrison, Robert Pogue	"Bilişsel Laf-ü Güzaf", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 195-198.
Hayles, N. Katherine	"Anlamın Bedenselleşmesi", (Çeviren:?), S. 13, 1998, s. 201-203.
Holland, Norman N.	"Okur Yanıtı Zaten Bilişsel Eleştiridir", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 205-207.
Johnston, Paul	"Yeni Eleştirinin Eski Dogmalarını Gömmek", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 209-211.
Murray, Janet H.	"Ortaya Doğru Birkaç Adım", (Çeviren: Elif Özsayar), S. 13, 1998, s. 215-218.
Palma, Adriano	"Aşkla Ne İlgisi Var Bunun?", (Çeviren: Elif Özsayar), S. 13, 1998, s. 219-222.
Smith, Brian Cantwell	"Sap ve Saman Meselesi", (Çeviren: Elif Özsayar), S. 13, 1998, s. 223-229.
Velotti, Stefano	"Kendi Kendini Kandıran İmparator: Edebiyat, Bilişsel Bilim ve Simon'ın Mutlak Bilgisi", (Çeviren: Özden Arıkan), S. 13, 1998, s. 231-234.
Wild, Helga	"Kur(maca) ve Kur(gulamaca)", (Çevirenler: Ulaş Bayraktar, Bediz Yılmaz), S. 13, 1998, s. 235-238.
Simon, Herbert A.	"Yorumlara Yanıt", (Çeviren: Alp Tümertekin), S. 13, 1998, s. 239-256.
Taylor, Charles	"Ulus-Devlet, Devlet-Ulus ve Çokkültürcülük", (Bu görüşme 1996 yılında ülkemizi ziyaret eden Charles Taylor'la Yapı Kredi Bankası tarafından düzenlenen konferansta yapılmıştır), (Çeviren: Nilgün Uygun), S. 13, 1998, s. 259-266, [kayıtta].
Mardin, Şerif	"Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar", (İngilizceden çevirenler: Yurdanur Salman, Deniz Hakyemez), S. 13, 1998, s. 267-278, [majüskül].
Ortaylı, İlber	"İpekyolu Medeniyetinin İki Sütunu: İran ve Türkiye", S. 13, 1998, s. 279-282, [majüskül].
Zola, Émile	"Suçluyorum", (Çeviren: Turhan Ilgaz), S. 13, 1998, s. 285-294, [gündem].
Ersel, Hasan	"Kürselleşen Bir Dünyada Uluslararası Para Fonu'nun Değişmekte Olan Rolü", S. 13, 1998, s. 295-304, [gün-dem].
Adıvar Adnan, A.	"Tarih ve Biyografya", S. 13, 1998, s. 305-310, [C10H8].
Belge, Murat	"Althusser", S. 13, 1998, s. 311-316, [vizörden].
Turan, Güven	"Postmodernizm Müziğe El Atıyor... mu?", S. 13, 1998, s. 317-318, [kitap].

Sayı 14 (Bahar '98) / MAYIS '68

Aziz Augustinus	"Adil Savaş", (Çeviren: Şen Süer Kaya), S. 14 (Bahar '98), s. 11-16, [batı klasiği].
İbn Haldun	"Savaşlar, Savaşların Tertibinde Milletlerarası Kaideler", (Çeviren: Zakir Kadirî Ugan), S. 14 (Bahar '98), s. 17-26, [doğu klasiği].
Dutschke, Rudi	"Anti-Otoritercilik Üzerine", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 14 (Bahar '98), s. 27-35, [dosya].
Cohn-Bendit, Daniel–Duteuil, Jean-Pierre–Gérard, Bertrand–Granautier, Bernard	"Neden Sosyologlar?", (İngilizceden çeviren: Elif Özsayar), S. 14 (Bahar '98), s. 36-40.
Malcolm X	"Muzları Kastetmiyorum", (İngilizceden çeviren: Liz Amado), S. 14 (Bahar '98), s. 41-50.
Rudd, Mark	"Columbia: Bahar İsyanı Üzerine Notlar", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 14 (Bahar '98), s. 51-68.

Marcuse, Herbert "Yeni Baskı Döneminde Hareket: Bir Değerlendirme", (İngilizceden çeviren: Mert Keçik), S. 14 (Bahar '98), s. 69-80.

Deane, Herbert A. "Öğrenci Radikalizmi Üzerine Düşünceler", (İngilizceden çeviren: Liz Amado), S. 14 (Bahar '98), s. 81-85.

Guattari, Felix "Antipsikiyatri, Antipsikanaliz", (Söyleşi: Magazine Littéraire, Jean-Jacques Brochier, Fransızcadan çeviren: Aykut Derman), S. 14 (Bahar '98), s. 86-92.

Lacan, Jacques "Vincennes'de Doğaçlama", (İngilizceden çeviren: Şen Süer Kaya), S. 14 (Bahar '98), s. 93-101.

Morin, Edgar "Bir Uygarlık Bunalımı", (Söyleşi: Magazine Littéraire, Jean-Jacques Brochier, Fransızcadan çeviren: Aykut Derman), S. 14 (Bahar '98), s. 102-117.

Lorde, Audre "Altmışlardan Öğreneceklerimiz", (İngilizceden çeviren: Pelin Turgut), S. 14 (Bahar '98), s. 118-125.

Foucault, Michel "Mayıs '68 Boyunca 'Sözcükler' ile 'Şeyler' Arasında", (Söyleşiyi yapan: Duccio Trombadori, İngilizceden çeviren: Mert Keçik), S. 14 (Bahar '98), s. 126-130.

Bammer, Angelika "Geleceği Yeniden Yazmak: 1970'li Yılların Feminizminde Ütopyacı İtki", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 14 (Bahar '98), s. 131-146.

Engin, Aydın "Herkes Kendi Mayıs '68'ini Yaşadı", S. 14 (Bahar '98), s. 147-153.

Toprak, Zafer "1968'i Yargılamak ya da 68 Kuşağına Mersiye", S. 14 (Bahar '98), s. 154-159.

Kürkçü, Ertuğrul "Hâlâ Bir '68 Kuşağı' Var mı?", S. 14 (Bahar '98), s. 160-169.

Birtek, Faruk "1968'e Gelirken; Bir Tanıklık", S. 14 (Bahar '98), s. 170-178.

Eyüboğlu, Ercan "Devrim Dışında Devrim", S. 14 (Bahar '98), s. 179-191.

Özgüden, Doğan "Her On Yıl Bir 68!", S. 14 (Bahar '98), s. 192-198.

Mağden, Perihan "Edalı İşveli 68 Güzeli", S. 14 (Bahar '98), s. 199-200.

Macdonald, Bradley J. "Gösteriden Birleştirici Kentleşmeye...", (İngilizceden çeviren: Rita Urgan), S. 14 (Bahar '98), s. 201-225.

Bengi, Derya "Gelecekte İnsanlara Çok Güzel Görüneceğiz", S. 14 (Bahar '98), s. 226-233.

Süalp Akbal, Z. Tül "Rüzgâr Dönüyordu Bütün Coğrafyalarda", S. 14 (Bahar '98), s. 234-252.

Touraine, Alain "Özneler ve Aktörler", (Söyleşi: Cogito, Fransızcadan çeviren: Nazlı Ökten), S. 14 (Bahar '98), s. 253-266, [kayıtta].

Butler, Judith "Salt Kültürel Bir Şey", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 14 (Bahar '98), s. 267-280, [majüskül].

Havel, Václav "Cumhuriyetin Durumu", (İngilizceden çeviren: Şen Süer Kaya), S. 14 (Bahar '98), s. 281-291, [gündem].

Ülken, Hilmi Ziya "Bugünün İnsanı", S. 14 (Bahar '98), s. 292-298, [C10H8].

Keskin, Ferda "Foucault", S. 14 (Bahar '98), s. 299-305, [vizörden].

Ersel, Hasan "Devlet ve Piyasa", S. 14 (Bahar '98), s. 306-311, [kitap].

Sayı 15 (Yaz '98) / CUMHURİYET: ALKIŞLA OLMAZ

Seneca "Yaşamın Kısalığı Üzerine", (Fransızcadan çeviren: Elif Gökteke), S. 15 (Yaz '98), s. 9-29, [batı klasiği].

"Buda'nın Veda Konuşması", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 15 (Yaz '98), s. 33-35, [doğu klasiği].

Held, David "Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-Yönetim ve Aktif Yurttaş", (İngilizceden çevirenler: Hande Paker, Hayrullah Doğan), S. 15 (Yaz '98), s. 37-67.

Springborg, Patricia "Batı Cumhuriyetçiliği ve Şark Hükümdarı", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 15 (Yaz '98), s. 69-93.

Déloye, Yves "Cumhuriyet Fikri ve Vatandaşlık: Fransız Deneyimi", (Fransızcadan çeviren: Esra Atuk), S. 15 (Yaz '98), s. 95-113.

Kuyaş, Ahmet "Neden Cumhuriyet?", S. 15 (Yaz '98), s. 114-118.

Akaş, Cem "Yetmiş Yıl Sonra 'Müzik Devrimi'", S. 15 (Yaz '98), s. 119-131.

Keskin, Ferda "Şeyla Benhabib ile Söyleşi", S. 15 (Yaz '98), s. 132-140.

Carleheden, Mikael-
Gabriels, René "Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine Bir Söyleşi / Jürgen Habermas ile", (İngilizceden çeviren: Rita Urgan), S. 15 (Yaz '98), s. 141-157.
Yılmaz, Hakan "Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek", S. 15 (Yaz '98), s. 159-169.
Birtek, Faruk "Bir Çağdaşlaşma / Çağdaşlaşamama Projesi: Bir Deneme", S. 15 (Yaz '98), s. 170-184.
Açıkoturum, "Alkışla Cumhuriyet Olmaz!", (Katılanlar: Cem Akaş, Ahmet Aslan, Kürşat Bumin, İsmail Kara, Nükhet Sirman, Mümtaz Soysal, Mete Tunçay), S. 15 (Yaz '98), s. 185-231.
Akbal, Tül "Fredric Jameson ile Söyleşi", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 15 (Yaz '98), s. 233-249.
Güzeldere, Güven "Fredric Jameson ile Söyleşi", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 15 (Yaz '98), s. 233-249.
Keskin, Ferda "Fredric Jameson ile Söyleşi", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 15 (Yaz '98), s. 233-249, [kayıtta].
Dirlik, Arif "Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı? Küreselcilik, Sömürgecilik-Sonrası ve Tarihin İnkârı", (İngilizceden çeviren: Kenan Erçel), S. 15 (Yaz '98), s. 251-274, [majüskül].
Holzer, Petra "Bergama ve 10 Yıllık Direniş Hareketi", (İngilizceden çeviren: Pelin Turgut), S. 15 (Yaz '98), s. 275-286, [gün-dem].
Tunç, M. Şekip "Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri Meselesi", S. 15 (Yaz '98), s. 287-298, [C10H8].
Said, Edward "Dünyalar Arasında", (İngilizceden çeviren: Senem Saner), S. 15 (Yaz '98), s. 299-311, [vizörden].
Berman, Marshall "Serbest Kalan Melodi", (İngilizceden çeviren: Emre Eren), S. 15 (Yaz '98), s. 313-321, [kitap].
Keskin, Ferda "Cumhuriyetçilik / Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi", S. 15 (Yaz '98), s. 322-325.

Sayı 16 (Güz '98) / YALAN

Plutarkhos "İnsan Düşmanlarından Nasıl Yarar Sağlar", (Fransızcadan çeviren: Elif Gökteke), S. 16 (Güz '98), s. 9-21, [batı klasiği].
Hariri "Makamât", (Çeviren: Sabri Sevsevil, Milli Eğitim Klasikleri, 1952), S. 16 (Güz '98), s. 23-35, [doğu klasiği].
Augustinus "Yalan Üzerine", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 39-43, [dosya].
"Yalan söyleyerek hayatta ilerleyebilirsiniz, ama geri dönemezsiniz.", [Rus Atasözü], S. 16 (Güz '98), s. 43, [dosya].
Bacon, Francis "Hakikat Üzerine", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 44-46.
"Eğer size yalan söylenmesini istemiyorsanız soru sormayın. Sorular olmasa yalanlar da olmazdı.", [B. Traven], S. 16 (Güz '98), s. 46.
Kant, Immanuel "İnsanseverlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümona Hak Üzerine", (Almancadan çeviren: Oruç Aruoba), S. 16 (Güz '98), s. 47-51.
"Gerçeği çarpıtmak yalnızca yalancı için bir intihar değildir; insan toplumunun sağlığına saplanan bir hançerdir.", [Ralph Waldo Emerson], S. 16 (Güz '98), s. 51.
Sidgwick, Henry "Ödevlerin Sınıflandırılması: Doğruluk", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 52-54.
Nietzsche, Friedrich "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", (Almancadan çeviren: Oruç Aruoba), S. 16 (Güz '98), s. 55-66.
"Bunda yalan yok, yanıltıcı bir izlenim var. Doğrunun ekonomik kullanımı söz konusu.", [Robert Armstrong], S. 16 (Güz '98), s. 66.
Harrod, Roy Forbes "Gözden Geçirilen Faydacılık", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 67-72.
Bonhoeffer, Dietrich " 'Doğruyu Söylemek'ten Kasıt Nedir?", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 73-76.

Warnock, Geoffrey J. "Ahlakın Nesnesi", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 16 (Güz '98), s. 77-78.
"Eğer gerçeği öğrenemeyeceğimden kesinlikle emin değilseniz bana yalan söylemeyin lütfen.", [Ashleigh Brillant], S. 16 (Güz '98), s. 78.
Aruoba, Oruç "Sahicilik Sahtelik Üzerine Geri-Bakışlı Notlar", S. 16 (Güz '98), s. 79-85.
Ergüven, Mehmet "Gerçeğin Maskeleri", S. 16 (Güz '98), s. 86-92.
"Bazı insanları her zaman aldatabilirsiniz, bütün insanları bazen aldatabilirsiniz, ama bütün insanları her zaman aldatamazsınız.", [Abraham Lincoln], S. 16 (Güz '98), s. 92.
Gilsenan, Michael "Yalan, Şeref ve Çelişki", (İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman), S. 16 (Güz '98), s. 93-125.
"İnsan ilişkilerinde, yumuşak kalplilik ve yalan, bin doğruya bedeldir.", [Graham Greene], S. 16 (Güz '98), s. 125.
Çetin, Orhan Cem "Yalanlar, Kuyruklu Yalanlar ve Fotoğraflar", S. 16 (Güz '98), s. 126-131.
Eyüboğlu, Selim "Yalan mı, Hile mi?", S. 16 (Güz '98), s. 132-136.
Oskay, Ünsal "Yalanı Doğru Yapan Ne?", S. 16 (Güz '98), s. 137-143.
"Gerçek botlarını giyene kadar yalan dünyayı dolaşır.", [James Watt], S. 16 (Güz '98), s. 143.
Tamer, Ülkü "Yalan, 'İhanet Yılları'nın En Yaygın Aracıydı", S. 16 (Güz '98), s. 144-150.
"Yalancıların iyi belleklerinin olması gerekir.", [Algernon Sidney], S. 16 (Güz '98), s. 150.
Engin, Aydın "İnsanlık Tarihi –Belki de– Resmi Yalanların Tarihidir", S. 16 (Güz '98), s. 151-160.
"Mutlaka elde edilmesi gereken bir şey olduğunda kimse doğruyu söylemez.", [Elizabeth Bowen], S. 16 (Güz '98), s. 160.
"Yaşamın Ucu'ndan" (Almancadan çeviren: Aydın Engin), S. 16 (Güz '98), s. 161-171, [cogito].
Talu, Umur "Ne Yalan Söyleyeyim ki...", S. 16 (Güz '98), s. 172-178.
"Söz alır, söz satarız. Kattığımız yalan bizim." [Ömer Naci Soykan], S. 16 (Güz '98), s. 178.
Rifat, Samih "Fotoğrafın Gerçeği", S. 16 (Güz '98), s. 179-181.
"Gereğinden fazla sayıda insanı gereğinden fazla defa kandırabilirsiniz.", [James Thurber], S. 16 (Güz '98), s. 181.
Vassaf, Gündüz "Yalanın Kısa Tarihi", S. 16 (Güz '98), s. 182-184.
"Yalanlar insanlık için elzemdir. Belki tatmin arayışı kadar önemlidirler ve zaten bu arayışın sonucunda ortaya çıkarlar.", [Marcel Proust], S. 16 (Güz '98), s. 184.
Denkel, Arda-
Beyazyürek, Itır "Bir Uğraş Olarak Yalan: Felsefe Açısından Yalana Bakış", S. 16 (Güz '98), s. 185-196.
Irzık, Gürol "Bilimde Yalana Yer Var mı?", S. 16 (Güz '98), s. 198-206.
Altınöz, Fatih "Apar Topar", S. 16 (Güz '98), s. 207-210.
"Bir yalanla bir kedi arasındaki çarpıcı farklardan biri, kedinin yalnızca dokuz canının olmasıdır." [Mark Twain], S. 16 (Güz '98), s. 210.
Gözaydın, İştar B. "Fictio Legis Neminem Laedit - Doğru mu? Yalan mı?", S. 16 (Güz '98), s. 211-215.
Ada, Serhan "Yalan, Yanlış, Yanılgı, Yanılsama ve Yan Ürünleri", S. 16 (Güz '98), s. 216-218.
Koyré, Alexandre "Yalancı Epimenides / Bütün ve Kategori", (Fransızcadan çeviren: Turhan Ilgaz), S. 16 (Güz '98), s. 219-229.
Akaş, Cem "Bireysel Hak, Toplumsal Görev ve Kaçınılmaz Durum Olarak Yalan", S. 16 (Güz '98), s. 230-235.
"Herkes doğruyu söyleyebilir, ama doğru dürüst yalan söyleyebilmeyi bilmek için kafalı bir adam olmak gerekir." [Samuel Butler], S. 16 (Güz '98), s. 235.
Parla, Ayşe "Yenilenen Kadınlar", (Lila Abu-Lughod ile söyleşi, İngilizceden çeviren: Bahadır Mahmutoğlu), S. 16 (Güz '98), s. 237-253, [kayıtta].
Habermas, Jürgen "Bir Kez Daha: Kuram ve Praksis Arasındaki İlişki", (Almancadan çeviren: İlknur Aka), S. 16 (Güz '98), s. 255-264, [majüskül].
Atalay, Akın "Türkiye Sırat Köprüsünde...", S. 16 (Güz '98), s. 265-271, [gün-dem].
Gedik, Ali Fuad "Çocuk Mahkemeleri", S. 16 (Güz '98), s. 273-278, [C10H8].

Öndemir, Ali Rıza "Genelevler ve Fuhuş Meselesi", S. 16 (Güz '98), s. 279-284.
Aruoba, Oruç "Kraldağı'nın Devi ya da 'Königsbergli Çinli' ", S. 16 (Güz '98), s. 285-290, [vizörden].
Duran, Ragıp "La Domination Masculine Üzerine", S. 16 (Güz 1998), s. 291-297, [kitap].
Mahmutoğlu, Bahadır "Projeyle de Olmaz", S. 16 (Güz 1998), s. 299-301, [dipnot].
Fraser, Nancy "Ayrıcinsiyetçilik, Yanlış Tanınma ve Kapitalizm", (İngilizceden çeviren: Elif Özsayar), s. 302-313.

Sayı 17 (Kış '99) / BİZANS

"1998'den 1999'a", S. 17 (Kış '99), s. 5-7, [YKY].
Basileios, Aziz "Yunan Edebiyatının Nasıl Okunacağı Konusunda Gençlere Söylev", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 13-35, [bir bizans klasiği].
Vryonis, Speros "Bir Dünya Uygarlığı: Bizans", (İngilizceden çeviren: Zarife Biliz), S. 17 (Kış '99), s. 37-48, [haritada bizans'ı aramak].
Eusebios (Caesarea'lı) "İmparatorun Nitelikleri", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 49-50.
Ostrogorsky, Georg "Bizans İmparatoru ve Hiyerarşik Dünya Düzeni", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 51-67.
Berktay, Halil "Vizörden Bizans: Haritalarla Düşünmek", S. 17 (Kış '99), s. 68-110.
Critoboulos "Son İstiladan Önceki Kehanetler Üzerine", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 111.
Sözer, Önay "Yalnız Yaşama Reddiye ya da Theophanes", S. 17 (Kış '99), s. 113-124, [bizans'ta yaşamak].
" 'Sadaka Dağıtan' İoannes'in Hayırhahlığı", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 125-126.
Patlagean, Evelyne "Yoksullar", (İngilizceden çeviren: Elif Özsayar), S. 17 (Kış '99), s. 127-160.
Talbot, Alice-Mary "Bizans Manastır Sistemine Giriş", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 161-176.
"Ekloga'dan", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 178.
Laiou, Angelika E. "Arzu, Aşk ve Delilik: Bizanslıların Gözüyle Cinsel İlişkiler", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 17 (Kış '99), s. 179-208.
"Slavların Havarisi Kyrillos'tan", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 210.
Browning, Robert "Bizans Toplumunda Okuryazarlık Üzerine Bir Kez Daha Düşünmek", (İngilizceden çeviren: Aysun Babacan), S. 17 (Kış '99), s. 211-225.
Turanlı, Tufan "Kaptan Georgios ve Gemisi", S. 17 (Kış '99), s. 226-234.
Necipoğlu, Nevra "15. Yüzyılın İlk Yarısında Konstantinopolis'te Osmanlı Tacirleri", (İngilizceden çevirenler: Yurdanur Salman, Deniz Hakyemez), S. 17 (Kış '99), s. 235-246.
Rifat, Samih "Sekiz Yüzyıllık Bir Tanıklık: Alekslad", S. 17 (Kış '99), s. 247-250.
"X. Basileios'un Sultan Ahmet Meydanı'nda diri diri yakılması ve inancından dönmemesi", (Anna Komnena, Aleksiad, çev. Bilge Umar, İnkılap Kitabevi, 1996), S. 17 (Kış '99), s. 251-252.
Tunç, Ayfer "Titre Güneş! Yeryüzü Ağla! Çünkü Şehir Fethedildi!", S. 17 (Kış '99), s. 253-263.
"Aquino'lu Tommaso'nun Öğretilerine Olan İlgisinden Ötürü Kydones'in Kaleme Aldığı Apoloji", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 264-265.
Sěvčenko, Ihor "Entelektüellerinin Gözüyle Binazs'ın Çöküşü", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 266-290.
Yerasimos, Stefanos "Ağaçtan Elmaya: Apokaliptik Bir Temanın Soyağacı", (Fransızcadan çeviren: Emel Ergun, Redaksiyon: Elif Gökteke), S. 17 (Kış '99), s. 291-332, [bizans'ın gözüyle türkler/osmanlı'nın gözüyle bizans].
"Kydones'e", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 333-337.
"Kydones'in Cevabından...", (İngilizceden çeviren: Özden Arıkan), S. 17 (Kış '99), s. 338.
Delilbaşı, Melek "Türk Tarihinin Bizans Kaynakları", S. 17 (Kış '99), s. 339-351.

Ursinus, Michael "Geç Dönem Osmanlı Tarih Yazımında Bizans Tarihi", (İngilizceden çeviren: Orhan Bilgin), S. 17 (Kış '99), s. 352-360.
Ursinus, Michael "Der Schlechteste Staat: Ahmed Mithad Efendi'nin (1844-1913) Bizans Kurumları Hakkında Görüşleri", (İngilizceden çeviren ve çevriyazı: Orhan Bilgin), S. 17 (Kış '99), s. 361-366.
Duru, Orhan "Bizans Şaşırtıyor", S. 17 (Kış '99), s. 367-373, [bizans: nasıl okundu neden okunmadı?].
"Bizans'ın Mirası Üzerine Tartışma", (Katılanlar: Doğan Kuban, Aykut Köksal, Ayla Ödekan, Uğur Tanyeli, Stefanos Yerasimos), S. 17 (Kış '99), s. 374-394.
Belge, Murat "Obadan Kubbeye: Tarih Yazımında Bir Ekol", S. 17 (Kış '99), s. 395-401.
Solok, Özlem "Bizans, Tarih ve Kültür Üzerine Cyril Mango ile Söyleşi", (İngilizceden çeviren: Özlem Solok), S. 17 (Kış '99), s. 402-416.

Sayı 18 (Bahar '99) / BİR ANATOMİ DERSİ: EV

Belge, Murat "Biz İyi Orta Sınıf Liberal İnsanlar Olarak Karılarımızı Dövmüyoruz", (Terry Eagleton ile söyleşi, İngilizceden çeviren: Selim Göksu), S. 18 (Bahar '99), s. 7-15
Bourdieu, Pierre "Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 18 (Bahar '99), s. 16-32, [yeni perspektifler].
Uygur, Nermi "Kırktan Önce, Kırktan Sonra", S. 18 (Bahar' 99), s. 33-52.
Foucault, Michel "Toplumu Korumak Gerekir", (Fransızcadan çeviren: Turhan Ilgaz), S. 18 (Bahar '99), s. 53-75.
Ksenophon "Kadına Düşen İşler ve Evde Düzen", (Eski Yunancadan çeviren: Güler Çelgin), S. 18 (Bahar '99), s. 77-87, [klasik].
Derrida, Jacques "Bir Önsöz İçin 52 Aforizma", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 18 (Bahar '99), s. 88-97, [dilinkiracısı: düşünce].
Uygur, Nermi "Evli", S. 18 (Bahar '99), s. 98-99.
Soykan, Ömer Naci "Ev Üstüne Felsefece Bir Deneme", S. 18 (Bahar '99), s. 100-112.
Sottsass, Ettore "Boş Evler Kime Ait?", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 18 (Bahar '99), s. 113-115.
Sözer, Önay " 'Yuvaya-Dönüş'te 'Kapı' Sorunu - Georg Simmel ve Martin Heidegger", S. 18 (Bahar '99), s. 116-127.
Merleau-Ponty, Maurice "Beden", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 18 (Bahar '99) s. 128-134.
Akaş, Cem "Zaman Sularında Argos", S. 18 (Bahar '99), s. 135-136.
Fourier, Charles "Falanster Mimarisi", (Fransızcadan çeviren: Tahsin Yücel), S. 18 (Bahar '99), s. 137-143, [üç oda bir salon].
Bilgin, İhsan "Serbest Plan, Serbest Cephe, Serbest Ev...", S. 18 (Bahar '99), s. 144-157.
Dürer, Albrecht "İtalya'da Bir Ev", (Fransızcadan çeviren: Samih Rifat), S. 18 (Bahar '99), s. 158- 159.
Kaçel, Ela " 'İdeal Ev' Aranıyor!", S. 18 (Bahar '99), s. 160-175.
Perec, Georges –
Özpalabıyıklar, Selahattin "Bir Yap(ı/m-) Boz(um) Denemesi", S. 18 (Bahar '99), s. 176-177.
Sayın, Nevzat "Siedlung Pilotengasse", S. 18 (Bahar '99), s. 178-182.
Bektaş, Cengiz "Kendi Yuvasını Yapmak...", S. 18 (Bahar '99), s. 183-187.
Arel, Ayda " 'Türk Evi' Dedikleri...", S. 18 (Bahar '99), s. 188-212, [evin evrimi].
Kökden, Uğur "Otağ'dan Oda'ya", S. 18 (Bahar '99), s. 213-223.
Yalçın, Emre "Dülger ve Çerçi", S. 18 (Bahar '99), s. 224-241.
Güzer, Abdi C. "68'den 98'e Konutun ve Mimarın Kısa Öyküsü", S. 18 (Bahar '99), s. 242-249.
Teber, Serol "Homo Sapiens'in Kendine Mekân Arayışı Serüveni...", S. 18 (Bahar '99), s. 250-258, [kapıdan bacaya].
Wright, Lloyd Frank "Biz, 48 Birleşik Devlet Çılgınca Kentleşmekteyiz", (İngilizceden çeviren: Mehmet H. Doğan), S. 18 (Bahar '99), s. 259-264.
Tunç, Ayfer "Ev'cimen Şairin 'Ev'cil Şiiri", S. 18 (Bahar '99), s. 265-266.

Hundertwasser, F. "Sakinlere Çağrı", (Almancadan çeviren: Mustafa Tüzel), S. 18 (Bahar '99), s. 267.
Madra, Ömer "Evli Evine, Köylü Köyüne...", S. 18 (Bahar '99), s. 268-270.
Gürsel, Seyfettin "Biz Erken Seçimi Neden Yaptık!", S. 18 (Bahar '99), s. 271-278, [gündem /tartışma].
Auerbach, Erich "Kötünün Zaferi", (Tercüme eden: Fikret Elpe), S. 18 (Bahar '99), S. 279-299. [tıpkıbasım].
Dürüşken, Çiğdem "Antik Dünyanın Yedi Harikası", S. 18 (Bahar '99), s. 301-304, [kitap].

Sayı 19 (Yaz '99) / OSMANLILAR ÖZEL SAYISI

Mustafa Âli (Gelibolulu) "Künh ül-ahbar", S. 19 (Yaz '99), s. 9-18.
Selânikî Mustafa Efendi "Tarih-i Selânikî", S. 19 (Yaz '99), s. 19-24.
Ortaylı, İlber "Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış, Tek Yanlı Yorumlanmış Tarihtir", (Halil İnalcık ile söyleşi), S. 19 (Yaz '99), s. 25-40, [kuruluşa dair].
Kafadar, Cemal "İki Cihân Âresinde", (İngilizceden çeviren: Ruşen Sezer), S. 19 (Yaz '99), s. 41-61.
Kuyaş, Ahmet "Ortaçağ Anadolusu ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine", (Cemal Kafadar ile söyleşi), S. 19 (Yaz '99), s. 63-75.
Ortaylı, İlber " 'Osmanlı' Kimliği", S. 19 (Yaz '99), s. 77-85.
Göyünç, Nejat "Osmanlı Devleti Hakkında", S. 19 (Yaz '99), s. 86-92.
Kreiser, Klaus "Türklerde Akıl Var mı?", S. 19 (Yaz '99), s. 93-113.
İnalcık, Halil "Osmanlı Fetih Yöntemleri", (İngilizceden çeviren: Hamdi Can Tuncer), S. 19 (Yaz '99), s. 115-135.
Divitçioğlu, Sencer " 'Oyun teorisi' Bağlamında Celâlî İsyanları (1596-1611)", S. 19 (Yaz '99), s. 137-145.
Hathaway, Jane "Unutulan İkon: Hz. Ali'nin Kılıcı Zülfikar'ın Osmanlı Türevi", (İngilizceden çeviren: İdil Eser), S. 19 (Yaz '99), s. 146-160.
Vatin, Nicolas "Bir Osmanlı Türkü Yaptığı Seyehati Niçin Anlatırdı?", (Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden), S. 19 (Yaz '99), s. 161-178.
Pamuk, Şevket "Osmanlılarda Para ve Enflasyon", S. 19 (Yaz '99), s. 179-188.
Eldem, Edhem "18. Yüzyıl ve Değişim", S. 19 (Yaz '99), s. 189-199.
Cerasi, Maurice M. "18. Yüzyıl Osmanlı Kenti", (İtalyancadan çeviren: Kemal Atakay), S. 19 (Yaz '99), s. 201-215.
Elias, Jamal J. "Zikr-i Dervişâne'den Divân Musikisine Kadar Osmanlılar Devrinde Semâ'ya Bir Bakış", (İngilizceden çeviren: İdil Eser), S. 19 (Yaz '99), s. 216-224.
Alkan, Ahmet Turan "Herkesin 'Osmanlı'sı Kendine", S. 19 (Yaz '99), s. 225-231, [osmanlı devleti'ne bakış].
Açıkoturum, "İdeal 'Osmanlı' Yok" (Yöneten: İlber Ortaylı, Katılanlar: Mehmet Genç, Ekrem Işın, Cornell Fleischer, Mete Tunçay, Hilmi Yavuz, Nuray Mert), S. 19 (Yaz '99), s. 232-258.
Kuyaş, Ahmet "Osmanlı-Türk Modernleşmesi ve Ordunun Siyasetteki Yeri Üzerine", S. 19 (Yaz '99), s. 259-267.
Neumann, Christoph K. "Devletin Adı Yok-Bir Amblemin Okunması", S. 19 (Yaz '99), s. 269-283.
Kara, İsmail "Felsefe ve Tefelsüf / Türkiye'de Felsefenin Dili Niçin Yok?", S. 19 (Yaz '99), s. 284-311.
Göyünç, Nejat "16. Yüzyılda Avrupa'da Türkler İle İlgili Yayınlar", S. 19 (Yaz '99), s. 313-319, [kitap].

Sayı 20 (Güz '99) / DEPREM ÖZEL SAYISI

Seneca, L. Annaeus "Doğa Sorunları (Naturales Quaestiones) VI. Kitap: Deprem (Seçmeler)", (Latinceden çeviren: Çiğdem Dürüşken), S. 20 (Güz '99), s. 11-19, [küçük deprem tarihi].
Ahmed Cevdet Paşa "Tezâkir", S. 20 (Güz '99), s. 21-23.
Gazi Ahmed Muhtar Paşa "Anılarım / Sergüzeşt-i Hayatımın Cild-i Evveli", S. 20 (Güz '99), s. 25-26.

Alkan, Mehmet Ö. (haz.) "Hatıralarda Deprem / Ahmet Reşit Rey, Celal Esat Arseven, Mehmet Tevfik Bey, Ahmet Rasim", S. 20 (Güz '99), s. 27-32.
Alkan, Mehmet Ö. "Sansür, Jurnal ve Söylentiler Arasında '1894 İstanbul Depremi' ", S. 20 (Güz '99), s. 33-40.
Deprem Albümü (1939 ve 1999), S. 20 (Güz '99), s. 59-71.
Taymaz, Tuncay (haz.) "Deprem", S. 20 (Güz '99), s. 72-87, [deprem ve bilim].
Çorlu, Vedat, "Deprem Konusu Türkiye'deki Akademik Ortamlarda Her Zaman İlgi Çekmiştir", (Mustafa Aktar ile söyleşi), S. 20 (Güz '99), s. 88-92.
Taymaz, Tuncay–Çorlu, Vedat "Bir Gün Öğrendik ki, Richter'in Sıkıntıları Varmış...", (Kâzım Ergin ile söyleşi), S. 20 (Güz '99), s. 115-122.
Tunç, Ayfer "İstanbul ve Deprem", (Fazlı Yılmaz Oktay ile söyleşi), S. 20 (Güz '99), s. 145-155.
Erdem, Ayşe "Ayasofya'yı Yapanlar Hem Mühendisliği Biliyorlardı Hem de Malzemeyi", (Ahmet Çakmak ile söyleşi), S. 20 (Güz '99), s. 156-159.
"İstanbul'da Zemin Durumu", S. 20 (Güz '99), s. 160.
Kuban, Doğan "Depremsel Barbarlıklar", S. 20 (Güz '99), s. 161-171, [toplumsal deprem].
Mert, Nuray "Depreme Dayanıklı Ülke", S. 20 (Güz '99), s. 193-195.
Soykan, Atilla – Soykan, Çiğdem "Psikolojik Deprem", S. 20 (Güz '99), s. 215-223.
Mahruki, Nasuh "Bir Çocuğun Hayatını Kurtarırken, Başka Hayatları Kaybettiğini Düşünmenin Dayanılmaz Baskısı ile Yaşamayı Öğrenmek", S. 20 (Güz '99), s. 278-283.
Ünsal, Artun "Herkesin Depremi Kendine mi?", S. 20 (Güz '99), s. 284-288.

AÇIKOTURUM

"Biz Nerede Hata Yaptık?", (Yöneten: Ceyda Akaş, Katılanlar: Gürhan Ertür, Mesut Önen, Ömer Madra, Behiç Ak, Aydın Engin, Cem Aydın, Orhan Bursalı, Murat Belge), S. 20 (Güz '99), s. 291-336.
"Deprem Fonunda Bir Milyon Lira Vardı", (Yöneten: Ayfer Tunç, Katılanlar: İzzettin Önder, Veysi Seviğ, Hasan Ersel), S. 20 (Güz '99), s. 196-214.
"Depremin Sosyal ve Siyasal Etkileri", (Yöneten: Ayfer Tunç, Katılanlar: Doğan Kuban, Aykut Köksal, Bakır Çağlar, İhsan Bilgin, Engin Cinmen, Nasuh Mahruki), S. 20 (Güz '99), s. 172-192.
"Deprem Travmasına Devrimci Bir Ruhla, Seferberlik Mantığıyla Yaklaşmak Lazım", (Yöneten: Cem Akaş, Katılanlar: Reha Bayar, Güliz Elal, Bella Habip, Erçin Kimmet, Gökhan Oral, Yankı Yazgan), S. 20 (Güz '99), s. 225-249.
"Hayatı Depremin Yasalarına Göre Kurmak Gerekir", (Yöneten: Vedat Çorlu, Katılanlar: Esen Arpat, Mustafa Aktar, Tuncay Taymaz), S. 20 (Güz '99), s. 124-143.
"Muharrem Ayında Bir Salı Günü", (Yöneten: Ayşe Erdem, Katılanlar: Orhan Koloğlu, Osman Köker, Afife Batur, Martha Ordaz Schroeder), S. 20 (Güz '99), s. 42-57.
"Toplum, Sivil Toplum Örgütlerini Hoşuna Giden Bir Filmi Seyreder Gibi Seyretti", (Yöneten: Ceyda Akaş, Katılanlar: Yılmaz Karakoyunlu, Nasuh Mahruki, Hülya Koç, Davut Tezişler), S. 20 (Güz '99), s. 251-277.
"Türkiye Deprem Araştırmaları İçin İdeal Bir Ülkedir", (Yöneten: Vedat Çorlu, Katılanlar: Sırrı Erinç, Celâl Şengör, Yücel Yılmaz), S. 20 (Güz '99), s. 93-113.

cogito

Klasik • Johann Wolfgang Goethe • Doğabilim Yazıları (Seçmeler)

Söyleşi / Özel

• Jacques Derrida ile Söyleşi

Yeni Perspektifler

Alasdair MacIntyre • Vatanseverlik Erdem midir?

Jacques Derrida • Bütün Ülkelerin Kozmopolitleri Biraz Daha Çaba!

Kemal İnal • Modern Çocukluk Paradigması

Dosya

Yerli Malı, Yurdun Malı...

Ahmet Turan Alkan • Fikir Konformizmine Veda: Yerliyim, Yerlisin, Yerli!

Mücahit Bilici • Aidiyetin Dönüşümü ve Ayakları Yerden Kesilen Yerlilik

Süleyman Seyfi Öğün • Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme

Kurtuluş Kayalı • 1940'lı ve 1960'lı Yılların Sınırlı Sayılabilecek Yerlilik Eksenli...

Ali Yaşar Sarıbay • Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlicilik

Nuray Mert • Sağdan Yükselen Muhalefet: "Yerlilik"

Etyen Mahçupyan • Demokratlık: Postmodern Dönemin Yerlileri

Açık Oturum • "Yerli Malı Yurdun Malı; Her Türk Bunu Kullanmalı"

Samih Rifat • Mavi ve Kara - Sabahattin Eyuboğlu / Buralı Bir Aydın İçin Portre Denemesi

Roni Margulies • Yabancılığa Davet

Oğuz Demiralp • Modern Çağda Toplumsal Kimlik Üçgeni

Frank Tachau • Türkler Arasında Ulusal Kimlik Arayışı

Not Defteri

Serol Teber • Sigmund Freud'un "Aile Romanı"nından Kimi Satırbaşları

Besim Dellaloğlu • 0

Takıntılar

Münir Göle • Fuzuli Takıntılar: Düşlemin Ağında Bir Sarışın Kadın

Turhan Ilgaz • Kadın Günahla Yaşar

Tıpkıbasım

Henry Bergson • Felsefî Hads

Geçen Sayıdakiler

• Sayı 20: Deprem Özel Sayısı

• Yazarlar Hakkında

Genel Dizin

• Adlar Dizini

• Sayı Dizini

Fiyatı: 2.500.000 TL