DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:9 | SAYI:35 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2006 | ISSN: 1303-7242



ENTELEKTÜELLER I

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

ENTELEKTÜELLER
I

35

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 35
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Savaş Köse

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı: Cantekin Matbaacılık,
Dağıtım: Yaysat

1. Baskı: 6000 adet (Şubat 2006)

Önceki Sayılar ve Abonelik İçin:
Tel: (0 312) 425 68 65

Kapak Resmi: J. C. Schiller

İÇİNDEKİLER

ENTELEKTÜEL

ETYEN MAHÇUPYAN 11
Hangi Entelektüel?

METIN GÖNEN 27
Felsefe, Politika ve
Aydın Ikilemi

OSMANLI

BERRAK BURÇAK 49
19. Yüzyıl Osmanlı
Entelektüeli ve Bilimcilik

KEMAL H. KARPAT 61
Aydınlar ve Kimlik:
Tarihsel Bir Bakış

EDEBİYAT

ZEYNEP UYSAL 87
Bir Toplum Projesinin Peşinde
Halide Edip Adıvar

AHMET OKTAY 109
Attilâ İlhan:
İmkânsızı Zorlamak

BATI

ZEYNEP DİREK 119
Bir Entelektüel Olarak
Jean Paul Sartre

EMRE ZEYBEKOĞLU 139
Distinguo Ergo Sum –
Carl Schmitt

ARKA PLAN

OKTAY TAFTALI 165
Batı Medeniyetinin Mutsuz
Çocuğu Entelektüel

HİLAL ONUR İNCE 175
Batılı Muhafazakâr
Düşüncede Entelektüellerin
Yeri ve İşlevleri

DERYA GÜRSES TARBUCK 199
On Sekizinci Yüzyıl
Britanyası Entelektüelleri:
Tanımlar, Platformlar

AYDINLANMADAN POSTMODERNİTEYE

NAZIM İREM 209
Radikalleştirilmiş Aydınlanma
Projesi Kıyısında
Entelektüeller ve
Jurgen Habermas

ALI ESGİN 233
Batı Sosyolojisinin
Gündemindeki Entelektüel
İlgiler ve Anthony Giddens



Dreyfus Vakası: "Entelektüel" kavramının kamuoyunda ilk defa gündeme gelişi. Yüzbaşı Dreyfus, mahkeme önünde...

TANIDIK YABANCILAR: ENTELEKTÜELLER

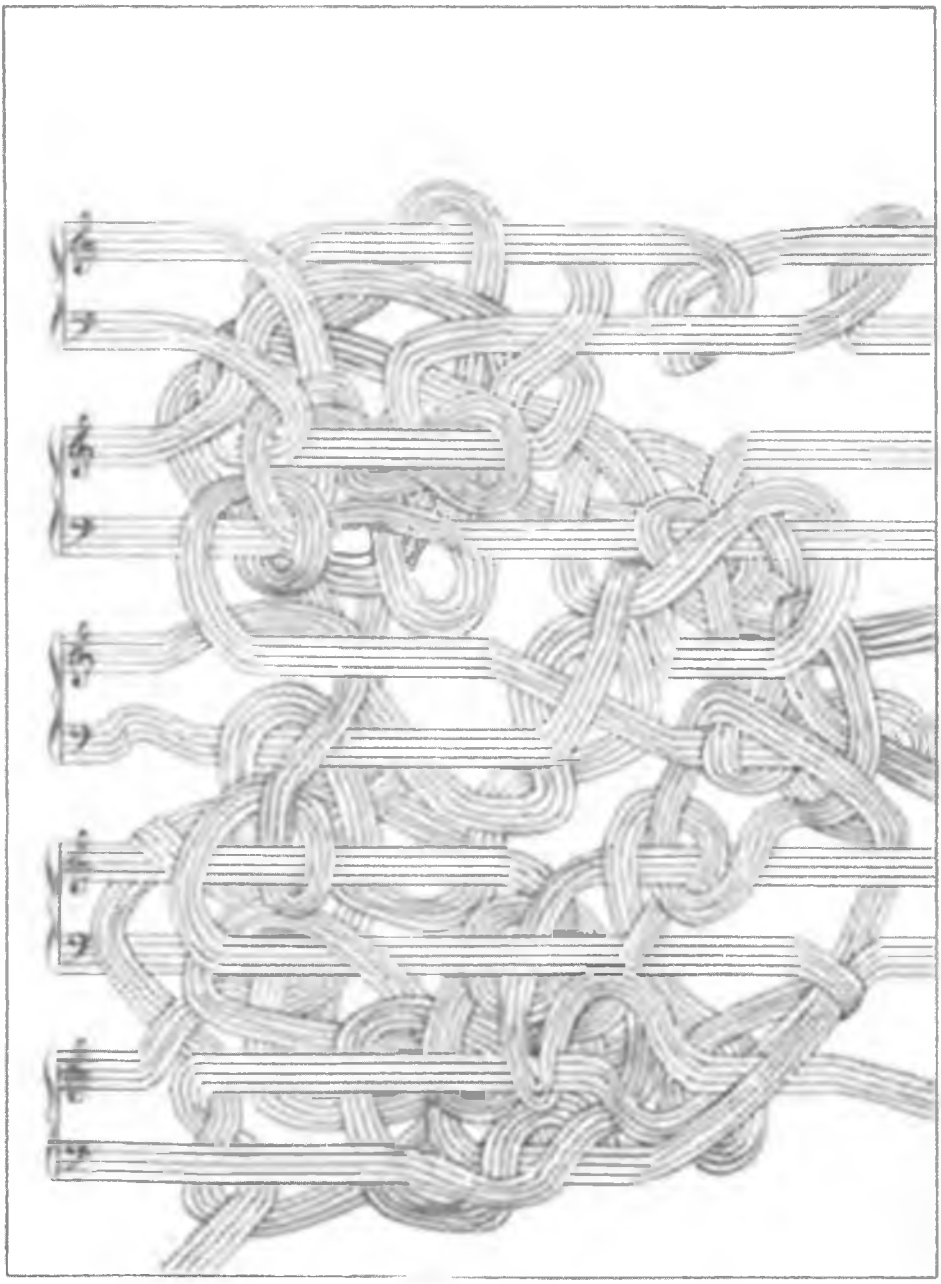
Bir hayat tarzı ve üslup oluşturma, ayrıksı durabilme ve konformizmin iktidara göz kırptığı çoğu yerde muhalif kalabilme, entelektüellerin zihin dünyamıza tat kattığı kimi özelliklerindendir. Entelektüellerin muhtelif tanımları verilmiştir. En başta onun bilgisi salt bilgi birikiminin kıyısında kümelenmemiştir. Konunun uzmanı olmak ya da kamuoyu önünde niceliğe ilişkin bir performans sergilemek 'münevver' bir aklın ölçüsü sayılmamıştır. O başka kaygıları gündeme taşımak için vardı ve bilginin ötesinde bir 'vicdan' meselesi devreye giriyordu. 19. yüzyıl Rusya'sında "Halka Doğru" yürüyen *inteligentsia* tabaka, sefalet içerisinde yüzen milyonların kalbi olmuştu. Entelektüel kimi kaygılarla kamuoyu önünde nev-zuhur ederken toplumla kendi arasında kaçınılmaz bir 'kopuş' sürecini de başlatıyordu. Statüko ile marjinaliteyi iki ayrı uca yerleştiren bir gerilimdi bu...Bu süreç, ister tek başına bilinçli ve iradî bir hâl alsın, isterse koşulların ve statükonun dışlaması sonucu halkın ve cemaatlerin önünde 'yabancı' ve 'kışkırtıcı' aydın karakterleri yaratsın, bütün mesele bu 'kopuş'u hangi zihniyet düzeyinde yorumlamamız gerektiğidir? Eğer entelektüellerde basit anlamıyla bir tutarlılık, bağlılık aramak gerekecekse böyle bir çaba boşunadır. Geçmişteki hatırı sayılır entelektüellerin biyografileri, onların başlangıç yerleri ile geldikleri son nokta arasında büyük farklılıklar olduğuna işaret ediyor. Ve en ilginç sorular da, bir cemaatin üyeleri tarafından değil etraflarından yalıtılmış, bir topluluğun refleksine göre davranmayan bu kişiler tarafınca ortaya atılmıştır. Gramsci' nin, Sartre'ın, Said'in, Ülgener veya Mardin'in yaşamlarından hareketle onların bir entelektüel olarak hafızalarda yer edinmiş olması, geniş birikimlerinin yanında kitleleri uyandıracak özgün, panzehir fikirler üretmelerindendir.

Doğu Batı'nın üç ciltlik Entelektüeller sayısını yayına hazırlarken, Türkiye'de ideal anlamıyla entelektüel bir kaygının varlığından söz edilemeyeceğini gördük. Neredeyse tüm tartışmalar belirli bir kurgunun içerisinde yer alma mücadelesine dönüşmüştür. Türkiye'de entelektüeller giderek birbirine benzeyen, aynı dili kullanan, aynı gündemle meşgul olan karakterler hâline gelmiştir. Artık kamuoyunu bağımsız entelektüeller değil, cemaatler belirlemektedir. Homojenliğe doğru giden bir yolda, entelektüel bireyin en büyük harcı, yani sorgulama kabiliyeti, tepkisi ve heyecanı elinden alınmıştır. Prestijli mevkilerden ortalama bir bakış açısı, ortalama bir sistem eleştirisi getirmek yeterli görünmektedir. Ne muhalif ve müdahil tepkileri dile getirecek güçlü bir ses yükselmekte, ne de bu sesin alt perdesini oluşturacak belirli bir akla ve sistematiğe hizmet eden yapıtlar üretilmektedir.

Bu durum bizlere, Tanzimat'tan beri süregelen tanıdık bir sendromu çağrıştırmaktadır. Klasik Türk romanlarında müzminleşmiş aydın profillerine sıklıkla rastlamak mümkündür. Recaizade Mahmud veya Hüseyin Rahmi'nin romanlarında, aydınımızın içinde bulunduğu kriz genellikle 'yabancılaşma' sorunu başlığı altında ele alınmıştır. Esasen bir kavram olarak 'yabancılaşma', bütünsel bir tavır alıştır. Her türlü bilgi ile kurulan sorunlu bir ilişkidir. Bizim örneğimizde, yüceltilen ile küçümsenen, kabul edilen ile reddedilen, bütünsel bir bilginin, bütünsel bir yabancılaşmanın çerçevesine sığmamakta, farklı yönlere bakan bir güç ve otorite ilişkisi kurulmaktadır. Bu durum bazen Batılı bir düşünürün, hiç bilmeyenler için takdim ediliş şeklinde de tezahür edebilir. Böylelikle, Türk aydını, bir yandan küçümseyici bir bakışla toplumla kendi arasındaki elitist mesafesini korurken, diğer yandan bilinçaltında kendinden üstün olarak kodladığı Batılı bilgi formları karşısında aynı tavrı gösterememektedir. Bu eşitsiz durum da, bütünsel bir fotoğraf yakalamamızı engellemekte, aydınımızı farkında olmadan içinde yer aldığı tehlikeli bir iktidar avcısı masalına sürüklemektedir.

Taşkın Takış

ENTELEKTÜEL



Çizim: Bob Gill, 1981.

HANGİ ENTELEKTÜEL?

Etyen Mahçupyan

Kendisine 'entelektüel' dediğimiz insanların modern zamanlarda ortaya çıktığı çok duyulan bir klişedir. Modernlik, yaygın eğitim olanakları ve toplumun geniş kesimine seslenen medyanın varlığına koşut olarak, entelektüeli de yaratmış görünmekte. Çünkü şimdi karşımızda birbirini fiziksel olarak tanımaya dayalı dar grupları aşan, 'ulusal' bir kamusal alan mevcut. Entelektüel işte bu alanın aktörüdür... Aynen futbol veya pop yıldızları gibi... Söyledikleri ve yaptıkları bir referans olarak alınır, kamusal vicdanın sesi oldukları düşünülür. Dolayısıyla ulusal bir kamu alanının oluşmadığı dönemlerde entelektüelin de var olamayacağı mantıklı bir önerme olarak sıkça öne sürülür.

Ancak bu tanımlama bizâtihi modern bir dünya algılamasının uzantısıdır. Çünkü entelektüeli modern kamusal alanın 'içinden' tanımlar ve böylece diğer tüm zaman ve kültürleri 'entelektüelsiz' kılar. Oysa her toplumsal sistemin kendi zihniyeti doğrultusunda ürettiği bir kamusal alan mevcuttur ve her kamusal alan söz konusu zihniyetin imâ ettiği üzere, toplumsal kabul gören 'taşıyıcılara' muhtaçtır. Modernliğin 'entelektüel' kelimesini icat etmiş olması, söz konusu işlevin niteliksel bir farklılık geçirdiğini imâ etse de, bu işlevin ilk kez ortaya çıktığını kanıtlamaz. Nitekim insanlığın tüm dönemlerinde, egemen zihniyetin uzantısı olarak farklı insan tipolojilerinin bu boşluğu doldurmuş olduğu gözüküyor...

İlk bakışta söz konusu insanların toplumsal yapı, sistem, mekanizmalar ve işleyiş hakkında fikirleri olan ve bunu topluma söyleyen kişiler olduğu saptaması yapılabilir. Öte yandan fiziksel kamusal alan üzerine söz söylemenin bir tür 'zihinsel' kamusal alan ürettiğini de fark etmek gerekir. Çünkü söz, kaçınılmaz olarak bağlı olduğu, içinde anlam kazandığı bir ideolojiye ve onun da ardında bir zihniyete gönderme yapacak; bu ideoloji ve zihniyetin toplumsal kabulüne bağlı olarak etkili olacaktır. Dolayısıyla bir insanı 'entelektüel' yapan, kendi hakkındaki kanaati değil, toplumun kriterlerini koyduğu bir algılamaya uygun olarak bu işleve sahip addedilmesidir.

Buradan hareketle 'entelektüel'in toplumsal anlamı olan bir 'zihinsel' kamu alanında, toplumsal olarak anlamlı 'söz'ler üreten bir kişi olduğunu söyleyebiliriz. Sözün anlamlı olup olmaması ise, doğal olarak paylaşılan 'zihinsel' kamu alanının niteliğine bağlı olacaktır. Diğer bir deyişle herhangi bir kültürde anlamlı bulunacak bir söz, farklı bir kültürde tamamen bağlam dışı kalabilir. Kısaca söylemek gerekirse, 'entelektüel' topluma anlamlı gelen bir söze mâhkum olduğu ölçüde, toplumsal zihniyetin sınırlarına da tâbidir. Çünkü bir toplumdaki 'zihinsel' kamusal alan, bizâtihi anlamlı bilginin ne olduğuyla doğrudan bağlantılıdır; ve bizâtihi anlamlı bilginin kökü de ancak zihniyette bulunabilir.

Diğer bir deyişle, olaya tersinden yaklaşırsak, toplumların genellikle farkında olmadan içinde yaşadıkları zihniyet kalıpları, anlamlı bilginin ne olduğunu belirlemekte; bu anlamlı bilgi etrafında geliştirilen fikirler, anlayışlar ve kültürel ürünler bir 'zihinsel' kamusal alan üretmekte; 'entelektüel' denen insanlar da söz konusu kamusal alana konuşup 'anlamlı' bulunmaktalar...

Ancak buraya kadarki argüman, olayın gereklilik kıstasını tatmin ediyor: Yani entelektüellerin toplum tarafından anlamlı bulunması gereğine karşılık, her anlamlı söz edenin entelektüel sayılamayacağı açık. Genel kabule göre entelektüeli diğer söz sahiplerinden ayıran şey ise, içselleşmiş bir bilgiye dayandığı varsayılan derinliği. Bu nitelik entelektüeli referans alınabilen birine dönüştürürken, onu sıradan insanlardan da ayırıyor. Öte yandan bir toplumun kalite standardının ve derinlik anlayışının da epeyce göreceli olacağını ve zihnî kabulleriyle bağlantılı bulunacağını söyleyebiliriz. Dolayısıyla entelektüeli sıradan insanlardan ayıran kıstasların da, toplumsal zihniyetin uzantısı olduğu görülebilir.

Sonuçta, entelektüeli sıradan insanlardan ayıran nitelikler ancak belirli bir zihniyetin içinden baktığımız, yani verili bir toplumsal yapı içinde değerlendirdiğimiz zaman anlamlı. Bu nedenle de günümüzde entelektüellik söz konusu olduğunda daima bilgiye ve derinliğe atıfta bulunmakta-

yız. Oysa entelektüelliği modernliği aşan ve her kültürde bulunan bir toplumsal 'müessese' olarak algıladığımızda, işin özü söz konusu 'müesseselerin' birbirinden nasıl faklılaştığı sorusuna dönüşüyor. Bu ise, farklı zihniyetlerin hangi anlamlı bilgiyi imâ ettiği ve nasıl bir zihinsel kamusal alan ürettiğiyle bağlantılı...

Sosyal psikoloji, insanların davranış kalıplarının aynı zamanda belirli zihniyetlere gönderme yaptığını ortaya koymakta. Her tekil durum karşısında sergilediğimiz davranışlar, belirli bir zihnî kabul ve algılama içinde normalleşip meşrulaşmakta. Bu kabul ve algılama biçiminin tüm topluma yaygınlaşması ise, kültür dediğimiz nispeten yeknesak sosyal ve ideolojik paylaşılmışlığı üretiyor. Diğer taraftan psikolojiden pedagojiye, tıptan antropoloji ve tarihe uzanan çalışmalar, söz konusu olası zihniyetlerden dördünün 'sistem kurucu' nitelikte olduğunu bir olgusal bulgu olarak ortaya koymakta. Bunun anlamı geçmişte ve belki de gelecekte en azından dört adet prototip entelektüelin var olduğudur. Öte yandan toplumsal kültürlerin çoğu zaman farklı zihniyetlerin bileşimleri üzerine oturduğu ve her birinin 'biricik' olduğu düşünülürse; her toplum ve kültürün kendine has bir entelektüelinin olacağı da açıktır. Ama bu hakiki aktörleşmenin doğru algılanması gene de söz konusu prototiplerin anlaşılmasına bağlıdır.

BİR REHBER OLARAK ENTELEKTÜEL

İnsanlığın en kadim zihniyet çerçevesinin ataerkillik olduğu fazla kuşku duyulacak bir önerme gibi durmaz. Çünkü bütün geçmiş medeniyetlerin temel algılama mantığı, dünyayı ölüm ötesi ile bütünleştiren bir 'yapıya' dayanır. Bu yapı Tanrıların dünyevî işlere müdahale ettiği ve kendi aralarında da neredeyse insanî ilişkiler kurduğu bir sisteme gönderme yapar. Söz konusu algılamanın simetriği veya yansıması olarak bazı insanların da Tanrılaştığı ve diğer sıradan insanlardan böylece ayrımlaştığı bir yaşam gerçekliği ile karşı karşıya geliriz. Böylece ruhanî dünya ile fiziksel insanî sistemlerin birbiri ile ilişkilendiği, birinden diğerine süreklilik içinde geçişin mümkün olduğu bir bakış üremiştir. Tek Tanrılı dinlerin çıkması ile birlikte ruhanî anlamda tepede tekçi bir bütünleşme olmuşsa da, bu durum temeldeki algılamanın mantığını ve anlamını etkilememiştir.

Bu anlayışın sosyal alana izdüşümü heterojen ve hiyerarşik bir anlam dünyasının kabulüdür. Buna göre esas gerçeklik manevî alanda olup fizikî dünya bu manevî alanın uzantısıdır. Dışımızdaki gerçekliğin tepesinde Tanrı ya da tanrısal güç kullanmasa da bir tür manevî bilgelik yer alır. Daha altta sahip olunan inanç çerçevesinde melekler ve benzeri ruhanî varlıklar bulunur; ve ardından da insan, hayvan, bitki, cansız sırala-

ması yapılır. Burada kritik olan faktör, söz konusu varlıkların birbirinden öz olarak farklı olmaları, birbirine indirgenememeleri ama aynı zamanda ruhanî bilgelikten nasiplenme niteliklerine göre bir hiyerarşi oluşturmalarıdır. Diğer taraftan bu nasiplenme yeteneği o varlığın 'öz'ünü belirleyen temel özelliğidir.

Bu yaklaşım bağlamında 'bilgi' esas olarak Tanrısal ya da manevî niteliktedir ve hayâlî bir bilişsel piramidin tepesinde yer alır. Diğer bir deyişle tüm diğer bilgiler bu esas bilginin yansımaları olup, kendi içlerinde bir hiyerarşi yaratırlar. Dolayısıyla hiçbir bilgi bir başka bilgiye tam olarak eşit olamaz; her biri hiyerarşide mukayesesiz ve biricik bir konuma sahiptir ve söz konusu konumun rasyoneli de bizzat tepedeki esas manevî bilginin içindedir. Bu anlayışa paralel olarak gerçeklik dünyasının aktörleri de birbirinden özsel olarak farklıdır ve bilgi edinme kapasiteleri açısından bir hiyerarşiye otururlar. Örneğin buna göre insanların bilgi düzeyi hayvanlardan daha yukarıdadır, çünkü insanlar varlık hiyerarşisinde hayvanlardan daha yukarıda yer alıp, manevî öze daha yakın konumlanmışlardır.

Gerçeklik/bilgi bağlantısına ilişkin bu hiyerarşik ve heterojen algılama ataerkil zihniyetin ayırıcı özelliği olup, kendisini sosyal yapıların üretilmesinde de ortaya koyar. Çünkü 'doğru' bir toplum, dışımızdaki gerçekliğin temel mantığına uygun olmak zorundadır. Diğer bir deyişle 'doğru' bir toplum da aynen bilişsel gerçeklik gibi hiyerarşik ve heterojendir. Osmanlı'nın, toplumu kendi içinde kapalı ve mukayesesiz cemaatler olarak tasavvur ederek bir sosyal hiyerarşiye oturtan millet sistemi bu anlayışın bilinen örneklerinden biridir. Öte yandan herhangi bir cemaat içindeki insanların da bilgiye ulaşma açısından kendi içlerinde farklılaşacakları açıktır. Daha önemlisi bu farklılaşmayı üreten manevî bilginin, basit bir öğrenim yoluyla edinilme imkânının söz konusu olmamasıdır. Kısacası ataerkil bir zihniyet dünyasında formel eğitim yoluyla kişilere 'gerçek' bilgi vermek mümkün olmaz.

Dolayısıyla ataerkil dünyanın zihinsel kamusal alanı, hiçbir zaman tam olarak bilinemeyecek olan ve insanlığı aşan bir manevîyata gönderme yapar. Dinlerin çok etkili olmadığı dönemlerde ise çoğu zaman 'tarih' bu manevî referansı üstlenmiştir. Öyle ki insanlar ve toplumlar amacı ve rasyoneli kendinden menkul bir 'tarih'in araçları olarak algılanmışlar; ve bilgi söz konusu dinamiğin olabildiğince keşfedilmesi olarak tanımlanmıştır. Ne var ki bu tür bilgilere erişme açısından tüm insanların eşit olduğunu söylemek de doğal olarak mümkün değildir. Yaşanan deneyimler ve bazı insanların sosyal olarak ürettikleri karizma, bilgiye ulaşma açısından da toplumların heterojen ve hiyerarşik bir yapıda olduğunu imâ

eder. Sıradan insanın, dışındaki 'belirtileri' doğru algılaması ve esas gerçeklikle doğru bir biçimde bağlantılandırması çoğu zaman mümkün olmadığı gibi; var olan kanaatlerimizden emin de olamayız...

Bu nedenle ataerkil zihniyetin egemen olduğu bir bilişsel kamusal alan, sıradan insanlara gördükleri ve yaşadıkları 'gerçekliği' anlamlandıracak bir aktörleşmeye muhtaçtır. Söz konusu aktörün de aynen sıradan insan gibi eksik bilgili, ancak sıradan insandan öz olarak daha bilgili olduğu varsayılır. Bu nedenle herkes kendinden daha bilgili olanın rehberliğinde bir anlama çabası içine girer. Öyle ki, rehberlerin de kendi içinde bir hiyerarşi oluşturmaları mümkün olurken, farklı anlama çabalarının ekolleşmesi sonucunda heterojen bir rehberlik ağı ortaya çıkar.

Gerçekliğin fiziksel dünyanın 'üstünde' bir manevî öze sahip olduğu varsayımının, bu özü, temel anlamlı bilgi kıldığı ölçüde, ona ulaşmayı hedef alan bir zihinsel kamusal alan yaratması; bu kamusal alanda anlamlı söz eden rehberleri de birer toplumsal referans hâline getirir. Bunlar bizlere modern anlamda birer 'entelektüel' gibi görünmeseler de; entelektüelin toplumsal işlevini söz konusu anlam dünyası içinde aynen yerine getirirler. Yaşanan gerçekliği sıradan insanlar için daha anlamlı kılarken, normatif bir değerler sistematiği ve buna bağlı ahlâk anlayışı da ortaya koymuş olurlar. Ataerkil dünyanın rehberleri, insanların bire bir benzeyecekleri prototipler olmasa da, sıradan insanlara aynı manevî bilgelikten ortak pay almanın getirdiği bir 'paylaşma' duygusu verirler. Bu paylaşma hâli kolaylıkla gerçek bilgiye yaklaşmanın verdiği bir özgüvene dönüşür ve kişi kendi davranış kalıplarına daha rahatlıkla 'doğruluk' atfeder.

Söz konusu rehberlik işlevi, manevî referansların belirleyici olmakta zorlandığı seküler toplumsal yapılarda da sıkça geçerli olur. Örneğin bugün Türkiye'de Fethullah Gülen İslâmî duyarlılığa sahip kesimde bir rehberdir... İnsanlar dünyevî gerçekliğin öz bilgisine, yani bu dünyaya nasıl bakılması, bu dünyada nasıl yaşanması gerektiği sorularına onun ortaya koyduğu 'performans' içinden yaklaşmakta; bu 'performansın' bir tür bilgelik içerdiğini düşünmektedirler. Ataerkil zihniyetin dışında duranlar için Gülen muhtemelen 'entelektüel' addedilmez; ama bunun nedeni Gülen'in zihinsel kapasitesi değil, bizlerin o kapasiteyi çok farklı bir zihniyet çerçevesi içinde değerlendirmemizdir...

Bir Öncü Olarak Entelektüel

Kadim medeniyet ve kültürlerin hiçbiri saf bir ataerkil zihniyet üzerinde kurulup yaşanmamış; tümü bu zihniyeti otoriter anlayışla kendine has bir biçimde bütünleştirmiştir. Dolayısıyla örneğin modernite öncesinin Doğu

ve Batısını birbirinden ayıran nitelik temel bir zihniyet farklılığı olmaktan ziyade, ataerkillik ile otoriterliğin farklı ancak kendini yeniden üreterek kalıcılık kazanan bileşimleridir. Otoriter zihniyetin kabullerine göre gerçekliğin özü maddidir ve dışımızda algıladığımız bütün olgular bu maddî özün çeşitli tezahürlerinden ibarettir. Buradaki kritik unsur 'maddenin nasıl yaratıldığı' türünden teolojik bir soruya gönderme yapmaz. Aynen ataerkillikte Tanrı'nın kendi kendisini açıklayan niteliğine benzer bir biçimde, otoriter zihniyette de madde bizâtihi var olma özelliğine sahiptir. Ancak burada ortaya temel bir fark çıkar: Madde bir Tanrı gibi iradesi olan, insanların günlük hayatlarına karışan, hattâ bazen kapris yapan bir güç değildir. Olsa olsa maddenin tüm insanlığı ilgilendiren, kapsayan ve onları aşan içkin bir iradesinden söz edilebilir. Diğer bir deyişle maddenin 'istekleri' değil ama yasaları vardır...

Otoriter zihniyetin arka planındaki epistemolojik varsayıma göre, gerçeklik alanı biz istesek de istemesek de, farkında olup olmasak da, bu yasalar çerçevesinde 'hareket' eder. Söz konusu hareketin ise tesadüfî olma ihtimali yoktur, çünkü maddenin içsel ivmesi onu amaçlı bir 'tarih üstü' aktör hâline getirmektedir. Diğer bir deyişle maddenin yasalarının olması onu düzenli ve anlamlı bir biçimde geleceğe taşıyan dinamiği oluşturur. Bu açıdan maddenin bir 'amacı' olduğunu ileri sürebiliriz. Bizler bu amacın ne olduğunu hiçbir zaman tam olarak bilemeyecek olsak bile, insanlık tarihi kendisini açığa çıkardıkça amacın yönünü anlayabilir ve yasaların bizi bu yöne nasıl taşıdığı hakkında fikir edinebiliriz.

Bu nedenle otoriter zihniyeti imâ eden 'bilimsel' kabuller gerçeklik alanının hedefi olan bir hareketlilik içinde olduğunu varsayar. Maddenin yasaları her zaman değişmez biçimde var olduğuna ve etkinliğini sürdürdüğüne göre, gerçeklik alanının durağan olma ihtimali yoktur. Değişimin kural olduğu bu dünyada, esas ayırıcı nitelik ise söz konusu değişimin birikimli ve anlamlı bir biçimde insanlığı bir sonraki tarihsel adımlara taşıması, böylece maddenin içsel dinamiğini dışa vurmasıdır. Dolayısıyla otoriter zihniyetin hâkim olduğu bir bilişsel atmosferde, bilgi esas olarak maddenin 'mantığını' yakalamaktan; bu ise maddenin yasalarını anlamaktan geçer. Söz konusu bilginin ifade edilme biçimi ise, değişimin yönünün doğru tahmin edilmesiyle, insanlığın ve tarihin bir sonraki adımının deşifre edilmesiyle bağlantılı olacaktır.

Otoriter zihniyette sosyal gerçekliğin niteliği de, doğal olarak bu bilişsel algıya paralel olacaktır: Buna göre sosyal gerçeklik alanı maddenin yasalarını takip eder ve kendi iç işleyişinde yansıtır. Toplumlar sürekli ve yönlü bir değişim içinde olup, bilmedikleri ama önceden belirlenmiş olan kaderlerine doğru akıp giderler. Böyle bakıldığında kendimize atfettiği-

miz bireysel iradelerin bir aldatmaca olduğunu idrak etmek gerekir; çünkü bu bireysel iradeler ancak maddenin içsel yasaları ile uyumlu olduğu takdirde bizi başarılı kılabilir. Bu nedenle toplumların gerçek değişim ve gelişme çizgileri gerçekte maddenin kendini tarih yoluyla gerçekleştirme sürecinin doğrudan yansımasıdır. Diğer bir deyişle dışımızdaki özsel gerçeklik ile insanî toplumsal gerçeklik arasında hiyerarşik bir belirlenme ilişkisi mevcuttur ve bu durum insanlığı bütünleştirip homojenleştiren bir algı yaratır.

Madde ile toplumsal gerçeklik arasındaki bağın söz konusu özellikleri, bizzat toplumsal yapı ve sistemlerin kurulmasında ve çalışma biçimlerinde de etkin bir model olacaktır. Nitekim otoriter zihniyetteki toplumlarda yöneten/yönetilen ilişkisinin fazlasıyla hiyerarşik olduğu ve yönetilenleri homojenize eden bir bakış içinde hayata geçtiği bilinen bir olgudur. Toplumların nihaî iradesinin sonuçta kendisine ait olmadığı kabulünün otoriter bir yönetimi meşrulaştırdığı; maddenin yasaları karşısındaki kaçınılmaz cehalet ve aczimizin ise toplumları homojenleştirmekle kalmayıp, söz konusu otoriteye teslim ettiği söylenebilir.

Böyle bir toplum algılaması içinde bireysel düşünce farklılıklarının bizâtihi bir önemi kalmayacak; kritik nokta insanlığın bir sonraki adımına ilişkin bilginin kimde olduğu konusunda düğümlenecektir. Dolayısıyla otoriter bir toplumda zihinsel kamusal alanın taşıyıcı dinamiği istekler veya normatif talepler değil, tarihsel ve maddi yasalardan çıkarsanan öngörüler olacaktır. Toplumsal tartışmanın odağı tarihin bizi nasıl bir geleceğe götürdüğü, bizlerin bunu ne derece anladığı ve ona ne denli uyum sağlandığıdır. Ne var ki bu noktalardaki görüş ayrılıklarını tartışma ile çözümlemek mümkün olmayıp, kimin haklı olduğu ancak söz konusu gelecek yaşandığında ortaya çıkabilir.

Diğer taraftan her toplumda câri bir yönetim söz konusudur ve onların da geleceğe ilişkin öngörüleri mevcuttur. Bu durum yönetiminden farklı öngörülere sahip olanların bu öngörüleri sınamasını engeller. Bu nedenle otoriter zihniyetteki toplumlarda siyaset, yönetimi değiştirmeye yönelik sürekli bir çatışmayı imâ eder. Yönetimden farklı öngörüleri olanların bunu eylemleriyle desteklemeleri beklenir. Kimin haklı olacağı ancak pratikte, geleceğin yaşanmasıyla anlaşılacağı için, eylem tek meşru sınama alanıdır ve eylemlerinde başarılı olanların tarihin ve maddenin yasalarına uygun bir bakışa sahip oldukları düşünülür.

Dolayısıyla otoriter zihniyetin geçerli olduğu toplumlarda sıradan insanların dışında duran bir 'entelektüel'in ayırıcı niteliği, gelecekle ilgili farklı öngörüsünü eylemle desteklemesi, böylece tarihin yasalarının kendisi tarafından algılandığını kanıtlamasıdır. Diğer bir deyişle otoriter bir

anlam dünyasında eylemden bağımsız bir felsefî konumun toplumsal gücü ve anlamı da son derece zayıf olacaktır. Bu durum toplum nezdinde entelektüeli fikirlerle eylemi kendi kişiliğinde bütünleştiren bir 'öncü'ye dönüştürür. Sıradan insanlar alıştıkları homojenlik içinde bu öncüyü takip edebilir, onun hiyerarşik üstünlüğünü kabule hazır olurlar. Böylece otoriter zihnî yapı 'zedelenmeden', toplum kendisine yeni liderler üretirken, öncüyü referans alan bir yeni kimlikleşme ortaya çıkar.

Bu nedenle otoriter zihniyet altındaki toplumlarda her yeni liderlik yeni bir kimliği ve yeni bir ahlâkı ifade eder. İnsanlık tarihinin her 'sonraki' aşaması, ona uygun bir referans çerçevesinin oluşması demektir ve bunun toplum tarafından istekle benimsenmesi beklenir. Toplumun öncü kadar 'ileri' zihinsel konumda olmadığı durumlarda ise yukarıdan verilen eğitimlerin söz konusu zihinsel açılımı yapacağı umulur. Otoriter toplumlar için bu öncüler ve onların prototiplerinde yetişen takipçiler, hayatı anlamlı kılan entelektüellerdir. Sıradan insan öncüye benzeyerek, onun izinden giderek bu entelektüel cevherden pay almayı umar. Benzeşme ne denli artarsa, sıradan insanın entelektüelliği de o denli tescil olur. Sonuç ise, hiyerarşinin tepesinde öncüyü referans alan bir entellekt homojenleşmesi ve bu otoritenin zihinsel takipçisi olan bir yığınlaşmadır...

Ataerkillik ile otoriterliğin bütünleştiği Osmanlı düzeninden, otoriter zihniyet üzerinden 'modernleşerek' cumhuriyete geçiş yapan Türkiye de söz konusu öncülere fazlasıyla sahip olmuştur. Bu yeni elitin zihnî önderi Mustafa Kemal hâlen sıradan kesimler açısından bir entelektüel olarak algılanmakta, sözlerindeki 'hikmetler' günümüzün dünyası için anlamlı bulunmaktadır. Eğer başarılı olmasaydı bugün Mustafa Kemal'in nasıl algılanacağı meşru bir soru olsa da; otoriter zihniyet açısından anlamsızdır. Çünkü Mustafa Kemal'i hâlen makbul bir öncü kılan nitelik zaten onun başarılı olabilmesidir. Başarı, tarihin ve nihâyette gerçekliğin doğru algılanmış olduğunun kanıtı olduğu ölçüde, denenen eyleme entelektüel bir üstünlük kazandırır ve eylemciyi bilge seviyesine çıkarır. Otoriter zihniyet açısından entelektüellik 'içi boş' felsefî önermelerden oluştuğu varsayılan bir derinlik değil, kendisini eylemle ortaya koyan bir içgörüdür...

Bir Vicdan Olarak Entelektüel

Modernliğin getirdiği en devrimci adım, ister maddî ister manevî özde olsun bilgiyi dışımızdaki gerçekliğin zihnimize yansıması olarak kabul eden bakışı yıkmasıdır. Bilgi maddi bir temele sahip olmakla birlikte, modernlik açısından gerçeklikle zihin arasında bir 'tekabüliyet'in konusu hâline geldi. Buradaki devrimci adım ise tamamen farklı bir zihniyetin, yani relativizmin anlam dünyamıza yerleşmesiyle mümkün oldu.

Relativist zihniyet gerçekliğin aynen zihnimiz gibi maddî temelde olduğunu kabul etmekle birlikte, gerçeklik ile zihin arasında herhangi bir hiyerarşi ya da öncelik varsaymaz. Diğer bir deyişle gerçeklikle aramızda karşılıklı ilişkinin geçerli olduğu bir eşdüzeylilik hâli mevcuttur. Dolayısıyla zihin söz konusu ilişki içinde gerçekliğe âşina olur ve kendi deneyimleri doğrultusunda onun bir bölümünü 'anlar'. İnsanî deneyimlerin dışımızdaki gerçekliğin bütünlüğü ve boyutu karşısında ne denli sınırlı olduğu düşünülürse, kimsenin bu gerçekliği tam olarak anlayamayacağı da ortaya çıkar. Ayrıca herkesin deneyimleri farklı olacağına göre, insanların gerçekliğe ilişkin algılamalarının mukayese edilmesi de mümkün olmaz. Dolayısıyla gerçeklik, epistemolojik açıdan kaçınılmaz olarak görecelidir. Bunun nedeni ise tek tek algılamalarımızın içerdiği bir zafiyet değil, insanî algının, bütünlüğü kapsama açısından yetersiz kalmasıdır...

Böyle bir dünyada maddenin bizleri aşan bir amacı olduğunu söylemek son derece güçtür. Bu ihtimali bilgimizin sınırlılığı nedeniyle kesin olarak reddetmek mümkün olmasa da, var olan bilgimiz söz konusu muhtemel bir amaçlılığı doğrulamaz. Bu durum amaçlılığı insanî bir unsur hâline getirir. İnsan kendisini aşan bir maddi ya da manevî gücün amacı doğrultusunda işlev kazanan, 'kullanılan' bir varlık değil; amacı kendinden menkul, kendisi için yaşayan bir varlıktır. Bunun anlamı etik değerlerin bizi aşan bir referansa muhtaç olmaması ama böyle bir referansın seçimini de mümkün kılmasıdır. Dahası karşılaştırılamayan deneyimlere mahkûm olması, insanın ahlâk anlayışının da relativist bir temele oturmak durumunda olduğunu ortaya koyar. Diğer bir deyişle ahlâk, her insanın kendisi için seçtiği veya oluşturduğu bir çerçevedir; ve 'birey' dediğimiz tarihsel aktörün ayırıcı niteliği de zaten budur...

Böylece relativist zihniyet gerçekliği tamamen bireysel bir temelde üretir ve meşrulaştırır. Gerçeklik, biz nasıl algılıyorsak, bize nasıl geliyorsa öyledir. Farklı algılamalar ve tercihler birbirlerini anlamsız kılmazlar çünkü her biri gerçekliğin ayrı bir yanına işaret eder. Bilginin artması ve yan yana gelmesiyle insanoğlu gerçekliğe her gün bir adım daha yaklaşmaktadır. Elimizdeki bilgilerden kuşku duymamız için ise sebep yoktur çünkü zihnimiz bizi kuşatan tek bir maddi gerçekliğin ayrılmaz parçasıdır. Dolayısıyla gerçeklik karşısında sınanmış olan bütün bilgiler, kendi aralarında çelişkili olsalar bile, tek tek güvenilir ancak eksiktir. Bu varsayım bir yandan bilgi karşısında bireysel özgürlüğü ve inisiyatifi mümkün kılmakta; öte yandan insanı bilgi parçacıklarını birleştirmek üzere 'bilim'e muhtaç hâle getirmektedir.

Relativist zihniyetin egemen olduğu bir anlam dünyasında sosyal gerçeklik de eşdüzeyli bir nitelik arz eder. Toplum kendi içinde özsel bir hi-

yerarşiye sahip olmayan özgür bireylerden oluşmaktadır. Her biri 'biricik' olan bu bireylerin gerçeklik karşısındaki sınırlı algılama kapasiteleri ise onları birbirine neredeyse eşdeğerli kılar ve böylece homojenize eder. Farklılıklarını kendi içlerinde taşıyan, bunu bireysel tercihlerine yansıtan ama diğerlerinin tercihleri karşısında temel olarak kayıtsız kalan bir insanlık hâlidir söz konusu olan. Toplumsal yaşamın gerektirdiği bütünlük, standardizasyon ve ortak normlar ise yine parçaların bütünleşmesinde aranacaktır. Bilimin bireysel bilgi parçacıklarını birleştirip konsolide etmesine benzer bir biçimde, bireysel ahlâk anlayışlarının ortak paydası da siyaset ve hukuk yoluyla tek bir meşruiyet çerçevesi üretecektir... Bu anlayışa koşut olarak relativist zihniyet altında 'toplum', kendisine irade atfedilebilecek bir varlık olmayıp, bireysel duruşların konsolide olduğu bir ortak platform gibidir. Toplumsal değişme, bireysel değişim çizgilerinin üst üste çakışmasıyla ortaya çıkan ve kategorik öngörülere cevaz vermeyen bir dinamiği imâ eder. Dolayısıyla sosyal yaşamın ve ahlâkın temeli de toplumdan değil, ancak bireyden çıkarsanabilir...

Bu anlam dünyası içinde üreyen zihinsel kamusal alan bireysel tercihleri merkeze oturtan, onlara neredeyse dokunulmazlık atfeden bir yapı arz eder. Bireysel özgürlüğün kutsandığı bu anlayış içinde, insanları birbiriyle ilişkili olmaktan kurtaran her şey bir 'özgürleşme' imâsı taşır; çünkü kişiyi bir başkasının gerçeklik algılamasından azade tutar. Toplumsal tartışma bireysel tercihlerin azami hâle getirilmesini mümkün kılan bir sistemin oluşmasına yönelik önermelerle, söz konusu sistemin bizâtihi sınırlayıcı olma ihtimalinin nasıl engellenebileceği sorusu arasında sıkışmıştır. Ancak bu noktada da her bireyin farklı bir görüşünün olması meşrudur... Dolayısıyla relativist zihniyet çerçevesinde kendini üreten toplumlarda, son kertede kişilerin üstünde ve herkesin kabullenebileceği bir otorite bulunmaz. Bu nedenle zihinsel kamusal alan parçalanmalara, dalgalanmalara ve 'moda' takipçiliğine son derece yatkın olacaktır. Nitekim relativist zihniyete sahip toplumlardaki aktörleşmenin temel dinamiği de bu arka plandır...

Kendisini aşan toplumsal meseleler hakkında fikri olsa da, bu fikrin sınırlılığının farkında olan sıradan insanın; kendisine model alabileceği, böylece meşruiyet elde edeceği bir sese gereksinimi olacaktır. Çünkü bir fikrin haklılığını kanıtlayacak hiçbir ortak referans bulunmamaktadır. Böylece kendine benzeyeni arayan, kendisini hiç tanımadığı ama 'bildiği' insanlarla ilişkilendiren; ortak bir fikri onlarla paylaşsa da onlara 'dokunmayan'; böylece 'birey' kalan bir insan tipolojisi söz konusudur. Bireysel tercihlerin son kertede ahlâkî olduğu ve ahlâkın en göreceli alanı oluşturduğu düşünülürse, bu gereksinim karşısında bazı insanların birey-

sel konumu aşan bir 'vicdan' işlevi görmesi şaşırtıcı olmaz. Nitekim relativist zihniyetteki bir kültürel ortam, toplumdan mesafe alan, ona dışardan bakan, ona ilişmeyen; ancak topluma normatif bir referans oluşturma işlevine sahip kişiler üretir. Bu insanlar söz konusu zihinsel kamusal alanın entelektüellerini oluşturur.

Relativist dünyanın entelektüeli kendini toplumdan ayıran, bireyselliğini olabildiğince abartan, kendisini neredeyse egzantrik bir hâle içinde topluma sunan biridir. Toplumun vicdanı olduğunun bilinciyle davranmakla kalmaz, bu niteliğini pekiştirecek tutumları özellikle kollar. Büyük toplumsal meselelerde ve tartışmalarda bireysel duruşunu gururla sergilerken, toplum içinde sayısız takipçisi olduğunu bilir ya da bunu vehmeder. Sıradan insanlar ise bu entelektüelleri kendi bireyselliklerini rencide etmeyen modeller olarak kullanır. Onların söylediklerini parçalayıp birleştirerek kendi 'özgün' konumlarını üretirler. Entelektüellerin son derece çeşitli ve çoğu zaman birbiriyle uyumsuz fikirleri göz önüne alındığında; relativist zihniyetteki insanların bu fikir kümesinden 'biricik' pozisyonlar çıkarması zor değildir. Öte yandan her sıradan insanın bu tavrı sergilemesi onları bir kez daha mukayesesiz kılacak, toplumsal bağlamda daha 'derinlikli' olduğu düşünülen bir homojenizasyonla sonuçlanacaktır.

Ancak modern dünyanın entelektüellerinin tamamen bu çerçevede tanımlanması doğru olmaz. Çünkü modernlik salt relativist zihniyete değil, bunun otoriter zihniyetle bütünleştiği bir anlam dünyasına dayanır. Dolayısıyla modern entelektüel söz konusu iki bakışı bütünleştiren, öncülükle vicdan olma hâlini bir araya getiren bir niteliğe sahiptir. Öyle ki otoriter zihniyetin daha belirleyici olduğu dönem veya alanlarda, entelektüelin bir 'vicdan' olmaktan iyice uzaklaşıp anlamsızlaşmasına tanık olunabilir. Bütünlükçü bakışların egemen olmasıyla birlikte relativist zihniyetin entelektüeli de toplumdan kopukluğun yol açtığı bir manevî terk edilme yaşar, giderek bir aksesuara, bir tür süs eşyasına indirgenir...

BİR AYNA OLARAK ENTELEKTÜEL

Modernliğin kimlik, vatandaşlık ve ahlâk bağlamlarında ortaya çıkan tıkanıklıkları, son birkaç on yıl içinde demokrat zihniyetin, ciddi bir alternatif olarak düşünsel hayatımıza sızmasıyla sonuçlandı. Öyle ki, bugün demokrat yaklaşımın önermeleri, hızla modern ideolojiler olan liberalizm ve sosyalizmin içine yedirilmeye çalışılıyor. Ne var ki bu öyle kolay bir 'operasyon' değil... Çünkü demokrat zihniyetin gerçeklik algısı modernliği oluşturan zihnî temelin epeyce dışında. Bu yeni bakışın temelinde insan zihninin ontolojik olarak görecelilige mahkûm olması yatıyor. İnsan zihni olası zihinlerden sadece biri olduğuna göre, algılamalarımızın ger-

çekliği var olduğu biçimiyle ifade ettiğinden emin olamayız. Bu algılamalar açık bir biçimde gerçekliğe tekabül etseler de , zihnimizin ürettiği gerçeklik, muhtemelen dışımızdaki gerçekliğin replikası değildir. Öte yandan bunu sınamak da mümkün değildir, çünkü insanın kendi zihnî melekelerinin dışına çıkarak algılama yapması söz konusu olamaz...

Dolayısıyla demokrat zihniyete tâbi bir anlam dünyasında gerçeklik niteliği biz insanlar için hiçbir zaman bilinemeyecek ancak zihnimizde kendi kategorilerimizle yeniden kurulacak bir alandır. Bu durum maddi ile manevî olan arasında kesin ayrımlara olanak tanımaz. Çünkü insan zihni, kendisine 'maddi' veya 'manevî' geleni malzeme yapmakla yetinmek zorundadır. Diğer bir deyişle demokrat zihniyet bağlamında insan kendi yeteneklerini kategorik olarak aşan, belki de sonsuz bir bilinmezlikle karşı karşıyadır. Bu durumda toplumsal bir konsensusa dayanan görüşlerin bile gerçeklik karşısında fazla bir ağırlığı yoktur. İnsanoğlu, dışındaki varlık dünyasının amacı veya anlamı bir yana, o dünyanın niteliklerini bile var oldukları biçimiyle hiçbir zaman bilemeyecektir.

İnsanın bir tür olarak kendi öznelliğine mahkûm olması, bilgiyi de aynı öznelliğe mahkûm eder. Dış gerçekliğin daha iyi kavrandığına dair bireysel iddialar haddini bilmezlikten başka bir şey değildir. Demokrat zihniyet açısından bilgi ve bilim, bizlerin gerçekliği anlamak üzere ürettiğimiz, işe yarayan ama aynı zamanda son kertede fiktif olma ihtimalleri çok yüksek kurgulardır. Dolayısıyla demokrat zihniyet topluma herhangi bir 'doğru'nun empoze edilmesi kadar, tek bir bireyin kendi algılamasına 'doğruluk' atfetmesini de anlamsız kılar. Böylece algılamaları ve fikirleri olan ancak bunların doğruluğundan hiçbir zaman emin olmamayı içselleştirmiş bir insan tipolojisi ile karşı karşıya kalırız.

Bu durum demokrat zihniyete dayalı toplumların sosyal gerçekliği açısından da belirleyicidir. Mutlak anlamda bir bilginin kimsenin tekelinde olmaması hiyerarşik yapıların üretilmesine meydan vermez. Diğer taraftan insan kendi bilişsel eksikliğini ancak kendi hemcinsleriyle konuşarak toplumsallaştırıp meşrulaştırabilir. Böylece eksik bilgilerimiz paylaşılıp onaylandıkça, sahiplenebileceğimiz 'bizim' bilgilerimiz ve giderek bizim 'doğrularımız' hâline gelirler. Bu doğruların dışında insan toplumları için herhangi bir doğrudan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla gelecek tümüyle bizlerin elindedir ve insan iradesiyle şekillenmek üzere önümüzde durmaktadır. Demokrat zihniyet açısından gelecek ahlâkî bir meseledir çünkü henüz doğmamış olan nesillerin fikri alınmadan onları etkileyecek kararları içerir. Bu nedenle de söz konusu kararların toplumsal meşruiyetlerinin olup olmadığı hayatî bir konudur.

Toplumsal meşruiyetin temeli ise olası bir karardan etkilenme ihtimali olan herkesin ve tüm isteklilerin görüşlerinin kapsanmasını imâ ettiği kadar, olası itirazları da öngörmeyi gerektirir. Bu nedenle de insanlar fikir oluştururken kendilerini farklı ve özellikle karşıt görüşlere muhtaç hissederler. Söz konusu ihtiyaç ise farklılığı ve toplumsal heterojenliği bizatihi bir değer hâline getirir. Bunun doğal uzantısı çoğulcu ve katılımcı bir yapı olacaktır. Kritik nokta çoğulculuk ve katılımcılığın 'yararlı' bir şey olmanın ötesinde, demokrat zihniyet açısından 'zorunlu' olmasıdır. Çünkü böyle bir süzgeçten geçmemiş hiçbir fikrin meşruiyeti olamaz.

Demokrat zihniyet, bireysel öznelliğe mahkûm olduğunun bilincinde olan insanın, eşdüzeyli ve heterojen bir toplumsal yapı içinde, paylaşılmış bir öznellik üreterek kendi değerlerini oluşturmasını mümkün kılar. Bu anlayışın uzantısı olarak ortaya çıkacak zihinsel kamusal alan, arayan, soran ve sorgulayan bir kültürü imâ eder. Doğrular ancak ortaklaşa üretilebildiği takdirde kullanılabilir doğrular olacağına göre, insanların temel kaygısı bildiklerini mümkün olduğunca etkin biçimde diğerleriyle paylaşmak olacaktır. Öte yandan bilgi üretme açısından hayatî olan fikrî çeşitlilik ise, yapıcı bir eleştirel bakışın doğallaşmasıyla sağlanacaktır. Dolayısıyla demokrat zihniyetin egemen olduğu bir anlam dünyasında, zihinsel kamusal alan birlikte soru üretmeye ve özeleştiriye dayanır. İnsanlar her toplumsal ölçekte kendi doğrularını oluşturmaya çalışırken; toplumsal düzeni de söz konusu gerekli katılımcılığı garanti edecek şekilde yapılandırmanın peşinde olurlar.

Böyle bir zihniyet yapısı insanlar arasındaki olası manevî prestij farklılıklarını asgariye indirir. Sıradan insanlarla 'bilgili' olanlar arasında temelde pek bir fark bulunmayacak ya da bu tür farkların siyasete tahvili mümkün olmayacaktır. Çünkü insanın gerçeklik karşısındaki zafiyeti göz önüne alındığında en 'bilgili' kişi bile son kertede bilgisizdir. Bu durum çok farklı bilgi seviyelerindeki ya da farklı bilgi dağarcığına sahip insanları biraraya getirir, ilişkilendirir ve sinerjiyi teşvik eder. Söz konusu süreçte gereksinilen kritik işlev, topluma ayna tutulması, ortak yanılgıların temizlenmesi, yaratıcılığa ve ortak kullanıma izin verecek kişisel özgürleşme yolunun açılmasıdır. Böylece bir görüşün salt paylaşılmış olduğu için 'doğru' sanılması ihtimali engellenmiş olur.

Demokrat zihniyete sahip bir toplumun 'entelektüel'i, söz konusu işlevi yerine getiren kişidir. Toplumsal tartışmanın içinde, topluma 'dokunarak' bilgilenen; çevresini eleştirirken kendisini de eleştiriye açan, belirli bir değişimi savunurken kendisini de değişime açık tutan biridir bu. Bakışı ve duruşuyla topluma bir ayna tutarak, insanların kendilerini daha iyi anlamalarında bir tür katalizör olur. Ancak bu işlev mesafeli bir işaret

etme değil, toplumsal dinamiğin içine müdahil olarak girme biçiminde olur. Aksi hâlde söz konusu kişinin entelektüelliği bir yana, toplumsal kabulü de mümkün olmaz. Entelektüelin bir 'ayna' olarak işlevselleşmesi, sıradan insanların entelektüelin formatında yeniden üretilme ihtimalini de ortadan kaldırır; çünkü bu karşılaşma her insanın kendini aradığı ve anladığı bir süreci teşvik eder. Sonuçta entelektüelin her çabası, onu toplumsal anlamda değerli kılmakla birlikte, sıradan insanla olan farkını azaltır. Demokrat zihniyet, entelektüel çabanın sıradanlaştığı, toplumsallaştığı ve yaratıcı kullanıma açıldığı bir ortamın ifadesidir.

Yukarıdaki anlatımın bugün bizlere ütopya gibi gelmesi şaşırtıcı olmaz. Çünkü bizler egemen toplumsal zihniyet olarak henüz modernlik paradigmasının içinde olduğumuz için, farklı bir zihniyeti algılamakta zorlanabiliriz. Ancak demokrat zihniyetin hem antropolojik veriler ışığında, hem de bugün uygulanmaya çalışılan yeni karar alma stratejileri çerçevesinde bakıldığında bizlere pek de uzak düşmediği gözüküyor. İnsanlık, demokratlığı varlığının başından beri 'tanıyor'... Mesele bu zihniyetin bildiğimiz tarihsel süreç içinde hiçbir dönemde toplumsal anlam dünyasının başat zihniyeti hâline gelmemiş olması. Ama bu, geleceğin farklı bir kadere sahip olabilme ihtimalini ortadan kaldırmıyor. Özellikle geleceği tamamen insanlığın toplu iradesi bağlamında tanımlayan demokrat zihniyet açısından bakıldığında...

Hangi Entelektüel?

Entelektüellik etrafındaki tartışmalar çoğu zaman bu kişilerin 'kendinden mülhem' önemlerinin horlanması ile ülkede yeterince entelektüelin olmadığı hayıflanması arasında salınıp durur. İnsanların bir bölümü için entelektüellik hak edilmemiş bir pâye, egemen ideolojinin empoze ettiği bir elitizmdir. Başka bir bölüm insan için ise, toplumun gelişmesi için şart olan, saygınlığı hak eden bir tür kahramanca duruş... Aradaki fark ise genellikle ya bir tarafın 'entelektüel düşmanlığı' ile ya da diğerinin kişiliksizliği ile açıklanır. Ama belki de asıl ayırıcı nokta bu farklı yaklaşımların bizâtihi entelektüelliği algılamasına ilişkin değil. Asıl ayırıcı nokta muhtemelen söz konusu kesimlerin farklı zihniyetlere sahip oldukları için, farklı nitelikleri entelektüellik olarak adlandırmaları.

Nitekim günümüzün Türkiye'sinde her dört zihniyette de siyasallaşmış grupların varlığı ve her birinin içinde sadece kendileri için anlamlı olan bir entelektüel tipolojisinin bulunduğu gözlemleniyor. Ancak toplumun geneli bu zihniyetlerden bir veya ikisinin hâkimiyeti altında olacağı için 'entelektüel'in kabul gören yaygın tanımı da bu zihniyetler çerçevesinde oluyor; ve diğer gruplara dahil olanlar kendilerini entelektüel karşıtı

olarak sunuyorlar. Oysa ülkenin geçmişinde tam tersinin geçerli olduğunu ve bugünün entelektüel karşıtlarının o dönemde kendi entelektüellerini tam da bu nitelikleri nedeniyle övgüyle yücelttiklerini biliyoruz.

Dolayısıyla bir toplumda asıl mesele entelektüellerin azlığı ya da çokluğu değil, hangi zihniyete sahip olduklarıdır. Kişileri 'kalite' olarak birbirinden ayıran özümseme, yaratıcılık, özgünlük, derinlik gibi unsurları bir yana koyarsak; entelektüelliğin hayatî işlevi toplumu hangi zihniyete doğru yönlendirdiği, toplumun yeniden üretiminde nasıl bir işlev gördüğüdür.

Her toplum kendisini bilgiye, doğruya ve geleceğe ulaştıracak olanı 'entelektüel' yapar ve aslında böylece kendi eksiğini tamamlar. Ne var ki toplumun doğru bildiği ve anlamlı bulduğu, onun zihniyetinden bağımsız değildir. Böylece entelektüel kendisini üreten ve talep eden toplumun uzantısı olarak işlevselleşir. Kendisini toplumdan ayrı ve farklı olarak algılar ama söz konusu farklılığın niteliğini belirleyen de yine toplumun sahip olduğu zihniyettir...

"...Buralarda, ağaçlar füme dil, yapraklar dallar közlenmiş patlıcan görünümü arz etmekte, dağları taşları saran kebap dumanı 'Keşke çiğ yeseler' dedirtirken, kesif et kokusu yamyam olmadıklarına hayıflandırmaktadır….

"...Don paça soyunmuş adamlar geviş getirerek yatarken, siyah çarşaflı ya da türbanlı, istisnasız hepsi tesettürlü kadınlar mangal yellemekte, çay demlemekte ve ayaklarında ve salıncakta bebe sallamaktadırlar. Her 10 metrekarede, bu manzara tekrarlanmakta, kara halkımız kıçını döndüğü deniz kenarında mutlaka et pişirip yemektedir. Aralarında, mangalında balık pişiren tek bir aileye rastlayamazsınız. Belki balık sevseler, pişirmeyi bilseler, kirli beyaz atletleri ve paçalı donlarıyla yatmazlar, hart hart kaşınmazlar, geviş getirip geğirmezler, zaten bu kadar kalın, bu kadar kısa bacaklı, bu kadar uzun kollu ve kıllarla kaplı da olmazlardı!...

...Tesettür anaları kumsalda mangal yeller, babaları don paça yatarken, irili ufaklı danaları da pamukludan dalgıç tulumlarıyla suda cıp cıp yapıyorlardı."

Mine G. Kırıkkanat, *Radikal*,
27.07.2005

FELSEFE, POLİTİKA VE AYDIN İKİLEMİ

Metin Gönen*

"Politika, iktidar ilişkilerinden değil; farklı dünyaların ilişkilerinden oluşur."[1]

Jacques Ranciere

PLATON, ARİSTOTELES VE İLK DUYULUR PAYLAŞIM

Platon, "Devlet'i iyi idea'sının bilgisine sahip olan filozoflar yönetmelidir," der. Onun için, ideal olan budur. Ama Platon, toplumun diğer "bilgisiz" kesimlerinin devlet işlerinden uzak durması gerektiğini, sitenin ilk algılanan ampirik yapılanması üzerinde kanıtlamaya çalışır. Platon'a göre, zanaatçılar devlet işleriyle uğraşacak durumda değildir; çünkü zanaatçıların, her şeyden önce, toplumun ortak sorunlarıyla uğraşacak boş zamanları yoktur. Zanaatçıların işi atölyelerinde çalışmaktır; başka yerde (Meclis'te) kaybedecek zamana sahip değildirler. İşler beklemez! Burada, Platon'un sözünü ettiği "boş zaman", günümüzdeki modern kullanımıyla eğlenceye ve dinlenmeye ayrılan tatil

* Öğr. Gör. Metin Gönen, Departement Formation Humaine, Institut Catholique d'Arts et Metiers de Lille-France/Lille Katolik Enstitüsü, İnsan Eğitimi Bölümü)

[1] Jacques Ranciere, *La Mesentente, politique et philosophie*, Galilee, Paris, 1995.

zamanı (loisir) değil; eski Yunanca'da ve günümüzde "okul" (schole) anlamına gelen, zorunlu yaşam çabalarının ve üretimin dışında, insanın düşünmeye ve eğitime ayırdığı, anlık pragmatik sonuçlar üretmeyen bir "boş zaman"dır. İşte bu düşünce ve eğitim zamanının toplumdaki dağılımı anlamında, politikanın temelinde, bir ilk (orijin) algılanır paylaşım vardır. Bu paylaşım, kimlerin kamusal alanda toplumun ortak işleriyle ve insanlığın kaderiyle ilgilenebilecek "boş zaman"a sahip olduğunu; kimlerin tarlalarda, atölyelerde çalışıp üretim yapması gerektiğini belirleyen ilk duyulur (algılanır) yapılanma sistemidir.[2]

Aristoteles'e göre, Platon'un bu modeli, bilgilinin cahili belirlediği bir egemenlik ilişkisidir; farklılıklara rağmen, eşitlikçi bir biçimde nasıl bir arada yaşamalı? sorusuna yanıt veren politik bir yapılanma değildir. Bunun, doğuştan farklı olan varlıklar olduğu söylenen soyluların ya da sahip olduklarıyla ayrıcalıklı olduklarını iddia eden zenginlerin devleti yönettiği egemenlik ilişkilerinden hiçbir farkı yoktur. Aristoteles, Platon'un toplumu herkesin ait olduğu yerde bulunması gereken geniş bir doğal (hiyerarşik) aile örgütlenmesi gibi görmesine ve devletin yönetimini filozoflara bırakan apolitik düşüncesine karşı, eşitlikçi bir politik yapılanma olması gerektiğini savunur. Devleti yöneten egemenlik ilişkilerinden farklı olarak; eğer politika özgün bir ilişki biçimiyse, bu özgünlük "politik özne"nin (yurttaş) kendisinde bulunmaktadır, diyerek şu paradoksal tanımı yapar: "Bir yurttaş, genel olarak, aynı zamanda hem yönetenler hem de yönetilenler statüsüne sahip olan ve yönetmeyi ya da yönetilmeyi bir anayasaya göre düşünceli bir biçimde seçebilendir."[3] Yani Aristoteles, politik özneyi (citoyen), aynı zamanda hem devlet yönetebilecek olan, hem de (sırası geldiğinde) kendisinin devlet tarafından yönetilebildiği bir birey olarak tanımlar. İşte politika özgün ve eşitlikçi bir ilişki biçimiyse, onun özgünlüğü bu paradoksal işlevdedir: Aynı anda iki şeyi birden eşit olarak yapma yetisine sahip olan bir "yurttaşlık" (citoyen). Aynı anda bir politik eylemin öznesi ve nesnesi olmak.

Ama, Platon'un modelindeki gibi, Aristoteles'in tanımlandığı bu politik işlevden önce de, kimin aynı zamanda hem yöneten hem de yönetilebilen bir politik özne (citoyen) olabileceğini belirleyen açık, duyulur (algılanır) bir orijin yapılanma vardır. Aristoteles'e göre köleler, kendilerine iletilen emirleri anlayan ama bir "konuşma" (rasyonel söz söyleme) kapasitesine sahip olmayan varlıklardır; çünkü sade-

[2] Jacques Ranciere, *Partages du sensible, esthetique et politique*, La fabrique edition,, Paris, 2000, s. 12

[3] Aristoteles, *Les Politiques*, livre III, 13, 1283-b, GF-Flamarion, Paris,

ce kişisel yaşamları çerçevesinde acı ve ihtiyaç belirten sesler çıkarırlar. Oysa Aristoteles'e göre politika, rasyonel sözün, toplumsal yaşamda haklı ya da haksız olanın temellendirilmesi üzerinde yükselmektedir. Bu nedenle köleler, *doğaları* gereği, bir yurttaş (politik özne) olabilecek yeteneğe sahip değildir. Aristoteles, o ünlü nitelemesiyle, insanı antropolojik açıdan "konuşan bir politik hayvan" olarak tanımlarken; pratikte, duyulur (estetik) bir ilk ayrımla, onu ikiye bölmektedir. Bir yanda, toplum düzeyinde adaleti ya da adaletsizliği gözler önüne seren, argümanlı "konuşma" kapasitesine sahip olanlar vardır; diğer yanda da, sadece zorunlu yaşamsal ihtiyaçlar belirtmek için anlaşılmaz sesler çıkaranlar bulunur. Yani sitenin ortak işleri adına konuşabilecek "yurttaş" olmayı hak edenler ve etmeyenler vardır. Aristoteles için, bu açıkça duyulan (algılanan) ve görülen *doğal* bir durumdur; çünkü bu, köleci Yunan Site-Devletlerinin sosyal örgütlenmesinin gerçekliğidir. İşte bu anlamda, Ranciere'in belirlediği gibi, politikanın temelinde, bir ilk *estetik* (duyulur) paylaşım vardır[4] (*Estetik –aistesis–* eski Yunanca'da duyularla ilgili olan, duyulur, algılanır olan demektir). *Estetik paylaşım*; Platon'un belirlediği tarzda, her şeyden önce, kimlerin toplumun ortak işleriyle ve insanlığın kaderiyle ilgilenebilecek "boş zaman"a sahip olduğunu; Aristoteles'in nitelediği gibi, kimlerin rasyonel "konuşma" kapasitesini haiz olduğunu saptar.

SÖZ, ANLAŞMAZLIK VE ESTETİK PAYLAŞIM

İnsanlığı ikiye bölen bu ayrım, antik Yunan Sitelerine özgü tarihsel bir gerçek olmaktan öte, bir egemenlik paradigmasıdır ve her dönemde, her alanda yeniden-üretilen bir iktidar işlevine sahiptir. Bu paradigma, toplumun bir kesiminin kamusal alanda konuşmaya hakkı olmadığı inancıyla "siyasî sorumlulukları olmayanların sesi çok çıkmaya başladı", diyen bir hükümet sözcüsünün, toplumun (Yargıtay, YÖK gibi) en yüksek ve en ayrıcalıklı kurumlarını dahi tehdit etmesinin düşünsel temelini oluşturmakla kalmaz; aynı zamanda, bu paradigma, "yoksulların edebiyatçısı" olarak eserler verdiğini öne sürerek tanınan bir yazarın, "Yoksullar ya da büyük çoğunluk, dili bir iletişim aracı olarak kullanırlar ve konuşmaz mırıldanırlar," diye ayrım yaparak; kendini "konuşan" ve anlaşılır söz söyleyen ayrıcalıklılar sınıfından görmesinin de paradoksal temelini oluşturur. "Dil ve Masumiyet" adlı bir konuşma yaptığı panelde, Latife Tekin, "Bize siz susun, egemenler ve hainler konuşsun mu diyorsunuz?" diye soran bir okuruna şu yanıtı

[4] Ranciere, *Partages du sensible, esthetique et politique*, s. 12-25.

verir: "Edebiyat bir üst dildir. Siz beni ve söylediklerimi anlayamazsınız. Siz yazarları tanımıyorsunuz, size televizyonda yazar mı gösteriyorlar?"[5]

Tabiî ki burada, Latife Tekin ve okuru arasında önemli bir "anlaşmazlık" bulunmaktadır. Ama, bu "anlaşmazlık", bir bilgi eksikliğinden doğan cahillik durumu, "bilen kişilerin" bilgilendirmelerini gerektirecek bir "aklı ermeme" hâli değildir. Buradaki "anlaşmazlık", dilin inceliklerini ve konuşma sanatının ne olduğunu gösterenlerin, devreye girerek, işleri düzeltmeleri gereken bir yanlış anlama da değildir. "Anlaşmazlık"; beyaz diyenle, siyah diyen arasındaki bir inatçılık hiç değildir. Buradaki "anlaşmazlık"; beyaz diyenle, beyaz diyen ama bundan aynı beyazlığı anlamayanlar arasındaki bir söz durumudur.[6] Bu "anlaşmazlık durumu", konuşmanın ne olduğu üzerine olan tartışmanın kendisinin, sözün rasyonelliğini belirlediği andır. Bu anlamda, "anlaşmazlık", François Lyotard'ın "farklılık" kavramından ayrılır. "Anlaşmazlık", Lyotard'ın belirlediği gibi tartışmanın ortak nesnesinin ne olduğu üzerinde değil, sözün kendi durumu ve tartışmanın öznelerinin kendi statüleri konusundadır.[7] Yani argümanlarla konuşabilenler ve sadece "hırıltılar çıkaranlar" ayrımı üzerinedir.

Bu, bir yanda, kamusal alanda bir tür "üst-dil" kullandığını söyleyen öznelerin bulunduğu; öte yanda da, halkın, kendi yaşam çabaları içinde, konuşmak yerine sadece acı ve ihtiyaç belirten mırıldanmalarla iletişimde bulunduğu ayrımı, en uç alanları ve kesimleri bir araya toplayan paradoksal bir paradigmadır. Belli Kürt aydınlarının, konuşmaktan çok, anlaşılmaz ve gereksiz sesler çıkardığı düşüncesiyle, sadece silahlarla *konuşanlar* tarafından susturulmasının temelinde ne varsa; Ayşe Kulin'in, *Bir Gün* ile, konuşmaktan yoksun gördüğü Kürt kadını adına "anlaşılır sözler" söylemeye aday olduğunu iddia etmesinin temelinde o vardır: *Estetik paylaşım. Estetik paylaşım*, her şeyden önce, kimin kamusal alanda konuşma kapasitesine ve hakkına sahip olduğunu, kimlerin bir ulusun, bir devletin, bir toplumun ortak işleriyle ve insanlığın kaderiyle ilgilenebileceğini; kimlerin tarlalarda, atölyelerde çalışıp susmak ve sadece üretim yapmak, yani anonim bir şekilde üremek zorunda olduğunu belirleyen ilk (orijin) duyulur yapılanma sistemidir.[8]

---

[5] Sennur Sezer, "Latife Tekin, Dil ve Masumiyet", *Evrensel Kültür*, Sayı: 127, Temmuz 2002.

[6] Ranciere, *La Mesentente, politique et philosophie*, s. 12.

[7] *a.g.e.*, s. 14

[8] Ranciere, *Le partage du sensible, esthetique et politique*, s. 14.

Ama bunun, Walter Benjamin'in belirlediği anlamdaki anonim yığınlar çağına ait olan politikanın estetize edilmesiyle bir ilgisi yoktur. Buradaki "estetik" nitelemesi, iktidarın ve kitlelerin duyulur etkiler yaratacak tarzda bir gösteri olarak sahnelenişi değildir. Tersine, Ranciere'in ısrarla vurguladığı gibi, politikanın temelinde, sözcüğün etimolojik anlamıyla, *estetik* ile doğrudan bir ilişki vardır.[9] Benjamin'in belirttiği anlamda, politikanın bir iktidar ve kitle ilişkisi olarak estetize edilmesinden önce; toplum yapısının temelinde, her zaman bir *estetik,* yani doğrudan duyulur (algılanır) bir bölünme sistemi vardır. Ranciere, bu yapılanmayı "duyulur paylaşım" (partage du sensible) olarak kavramlaştırır. "Duyulur paylaşım", herkesin toplum içinde belli bir yere, belli bir statüye, belli bir uğraşa, belli bir boş zamana, belli bir tutuma ve belli bir söyleme sahip olarak konumlandığı *estetik* (algılanır) hiyerarşik yapıdır. [10] Her şeyden önce, bir toplumun ortak yapısını oluşturan, işte bu herkesin nerede, ne şekilde bulunması gerektiğini gösteren ilk *estetik* yapı, yani bir orijin "duyulur paylaşımdır". Aristoteles'in, devlet işleriyle uğraşmak için, insanı, rasyonel söze sahip olanlar ve de sadece mırıldanarak acı ve ihtiyaç belirtenler şeklinde ikiye bölmesi; Platon'un, boş zamana (schole) sahip olanlar ya da olmayanlar şeklinde ayırması, böyle bir ilk "duyulur paylaşım"dır.

Polis ve Uzlaşım, Politika ve Öznellik

Ranciere, bu "duyulur paylaşım" ile, herkesin ait olması gereken yere ve uğraşa göre temellenen hiyerarşik toplum yapılanmasına *police* (polis) adını verir.[11] Ama buradaki "polis", Foucault'nun kullandığı anlamdan farklıdır. "Polis"; ne antik kullanımıyla eski Yunan Site-Devletlerini ifade etmektedir, ne de modern kullanımıyla, bir baskı ya da bir sosyal kontrol aygıtıdır. Tersine, "polis" kavramının burada tarihsel ve sosyal açıdan nötr bir anlamı vardır. "Polis", herkesin ait olduğu yerde olması için, insanların belli bir işlev, statü, zaman ve mekâna göre duyulur (algılanır) bir biçimde organize olma biçimidir. Yani "polis", Aristoteles ve Platon'un paradigmaları içinde belirtildiğinde, kimin rasyonel söz söyleme kapasitesine sahip bir politik özne, kimin sadece anlamsız gürültüler çıkaran bir yaratık (köle) olduğunu saptayan; kimin boş zamana sahip bir entelektüel, kimin atölyede çalışmak zorunda üretici bir zanaatkâr ya da işçi olduğunu niteleyen *a priori* bir *estetik* (duyulur) paylaşım mantığıdır. Bu anlamda "polis",

[9] Ranciere, *La Mesentente, politique et philosophie,* s. 88.
[10] Ranciere, *Le partage du sensible, esthetique et politique,* s. 12.
[11] Ranciere, *La Mesentente , politique et philosophie*, s. 51.

Kant'ın fenomenleri algılanır kılan aşkınsal zaman ve mekân kavramı gibi, *a priori* bir "duyulur biçim" (forme sensible) sistemidir. Ya da Kant'ın bu aşkınsal duyulur *a priori* biçim sisteminden yola çıkarak, Foucault'nun kavramlaştırdığı ***episteme***'ye benzer: Bir tarihsel dönemin farklı tipteki söylemlerinin bileşimini belirleyen genel (aşkınsal) yapıdır.

İşte bu nedenle, politika, *a priori* bir estetik (duyulur) paylaşım sistemi olan "polis" mantığı içinde algılanan, görünen ve bunlarla ilgili söylenenlerden oluşan uzlaşım'ın üzerine yapılan bir başkalaşım operasyonu, bir özgürleşme eylemidir.[12] Uzlaşım (konsensüs), bir konuda tartışıp hemfikir olmaktan çok; etimolojik olarak, öncelikle herkesin aynı şekilde algılaması, aynı tarzda hissetmesi demektir. Bu anlamda politika, hiyerarşik "polis" yapılanmasının herkesçe hissedilen ilk "estetik paylaşım" sisteminden özgürleşme, yani ilk ortak-duyumdan (konsensüs) kurtulmadır. Politika, toplumda, "polis" mantığına göre uzlaşımsal olarak belirlemiş yerleri ve işlevleri eşitlikçi olarak *yeniden* dağıtma; kimin toplumun ortak işleriyle ilgili söz söyleme kapasitesine ve bunun için gerekli zamana sahip olduğunu *yeniden* özgürce belirlemedir. Bu nedenle, Ranciere'e göre politika, Foucault'nun nitelediği anlamda bir iktidar mücadelesi ya da iktidar pratiği sorunu değil; tersine, bu herkesin aynı tarzda algılayıp, duyumsadığı "polis" uzlaşımcılığı içinde, eşitlik ilkesi temelinde ayrıksı bir öznellik (subjectivation) oluşturma özgürlüğüdür. Bu anlamda "polis" mantığı özdeşliktir (identity), politikanınki ise başkalaşımdır (alterity). İşte bu nedenle Ranciere Foucault'dan ayrılır ve "Politika, iktidar ilişkilerinden değil, farklı dünyaların ilişkilerinden oluşur," der. Zira politikanın ayrıksı dünyası; "polis" örgütlenmesinin belirlediği ve kendi kendisiyle özdeşlik oluşturan tüm etnik, ulusal, kültürel, dinsel, ekonomik ve sosyal kimliklerden başkaca, kendi kendisiyle özdeş olmayan, herkese açık, evrensel bir paradoksal öznellik oluşturmaktır. Bu açıdan politika, toplumsal yaşamın devamı, sosyal grupların çıkarlarının düzenlenmesi doğrultusunda, John Rawls'un önerdiği "sosyal adalet" teorisindeki gibi, toplumsal zenginliğin dengeli ve eşitlikçi bir biçimde toplumun tüm kesimlerine dağıtılması da değildir.[13] Aynı şekilde, politika; Habermas'ın revaçta olan teorisi "kamusal alan" doğrultusunda, tüm toplumsal kesimlerin kamu meydanındaki rasyonel argümanlarla yapacakları tartışmalarla bir uzlaşım yaratma giri-

[12] Ranciere, *La Mesentente, politique et philosophie*, s. 53.

[13] John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Pres, 1971, Fransızca'ya çev. C. Audard, *Theorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

şımı de olamaz.[14] Rawls'un "sosyal adalet"i ve Habermas'ın "uzlaşım politikası", Kant'ın "sürekli barış" fikrini gerçekleştirmek adına, sonuçta "polis" örgütlenmesinin hiyerarşik yapısını, yani eşitlikçi olamayan ilk *estetik* (duyulur) toplum yapılanmasını meşrulaştırır. Oysa rasyonel argümanlarla kamusal alanda tartışmaya başlamadan önce, kimin bu alanda konuşmaya hakkı, yeteneği ve zamanı olduğunu *yeniden* belirlemek gerekmektedir. Yani "polis" örgütlenmesinde adalet dağıtmadan ya da argümanlı bir uzlaşım oluşturmadan önce; asalet, zenginlik, yoksulluk, rütbe, mevki, bilgililik, cahillik, uzmanlık, entelektüellik, vb. göre belli bir vücudun, belli bir statüyle, belli bir işleve, belli bir söyleme göre konumlandığı bu hiyerarşik yapıda; kimlerin kamu önünde ve insanlık adına konuşması gerektiği, eşitlik ilkesiyle özgürce belirlenmelidir. İşte politika, bu köktenci eşitlik ve özgürlük eyleminin kendisidir: Toplumun ilk duyulur paylaşımında, toplum adına konuşma statüsüne ve zamanına sahip olmayanların, bir oto-deklarasyon ile toplum ve insanlık adına konuşmasıdır. Yani öncelikle bu eşitlikçi ve özgür politik eylem olmadan, sağlanacak argümanlı bir uzlaşma; aslında toplumun ilk duyulur paylaşım biçimindeki, "polis" örgütlenmesinin egemenlik ilişkisini meşrulaştırmaktır, politika yapmak değil. Zenginin yoksulu, aydının cahili, kadının erkeği, öğretmenin örgenciyi, Beyazın Siyahı... egemenliği altına alan apolitik bir uzlaşımdır bu. Oysa politika, "polis" mantığının *doğal* ve hiyerarşik uzlaşımcılığından özgürleşmedir; yani önce eşitlik ve özgürlük ilkesiyle toplumdaki yerleri ve söz hakkını *yeniden* dağıtan bir müdahaleyle, bu egemenlik ilişkisini bozmaktır. Bu anlamda politika, "polis" yapılanması içerisinde, ampirik olarak kendi kendisiyle sosyal, etnik, ulusal özdeşlik ıçermeyen bır *kimlik,* bir "ortak insanlık", yani evrensel bir öznellik yaratmaktan geçmektedir.

Bir politık öznellik (subjectivation politique) oluşturmak ise, bir sosyal ya da etnik grubun kendisiyle özdeşlik içindeki özdeksel çıkarlarını savunma uzlaşımcılığı değil; tersine bir reel öznenin, kendisini gerçekte olanaksız olan ayrıksı bir yüklemle (predicat) ilişkilendirebilmesidir.

Bir Fransız'ın, öznel olarak kendi dışına çıkarak, Paris'in yanan banliyölerinde, hem Batı'nın "narsist-aynılık" uygarlığına, hem de mağdur-öteki-mağribi"nin çaresizliğine "hayır" diyebilen bir Arap genci *olabilmesidir...*

---

[14] Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Offentlichkeit*, 1963, Fransızca'ya çev. M.B. de Launay, *L'espace public: archeologie de la publicite comme dimension constitutive de la societe bourgeoise*, Paris: Payot, 1978 - reed. 1986.

Bir Yahudi'nin, etnik-dinî "aynılık" sınırlarını aşarak, hem Firavunların gazabından bu yana mağdur-öteki halk olma paranoyasından, hem de Arap kimliği karşısında Batılı "egemen-aynılık" saplantısından kurtularak, İsrail tanklarına "dur" diyen bir Filistinli çocuk *olabilmesidir*...

Bir Türk'ün, kendi milliyetçi "aynılık" kimliğinin ve alt/üst ikileminin ötesinde özneleşerek, Şemdinli'de hem kendi masum insanlarını hedef alan bir devletin hukuk dışılığına "hayır" diyebilen, hem de kendi etnik sınırlarının dışına çıkabilen bir Kürt çocuğu *olabilmesidir*...

Bir genç, şiir okuduğu için tutuklandığında, ülkenin –hiç şiir okumayanlar da dahil– tüm büyüklerinin, savcılıkların önünde *tutuklanmak* için kuyruğa girebilen bir şiir-sever "genç" öznelliği *olabilmesidir*...

Güvenlik güçleri, meydanlarda gösteri yapan öğretmenleri ya da kadınları copladığında, tüm öğrencilerin bir *öğretmen*, tüm erkeklerin bir *kadın* özne "oluş"un tezat özdeşliğiyle sokaklara *dökülebilmesidir*...

İşte politik öznellik sürecinin mekanizması budur: Ortak olarak duyumsanan (konsensüel) bir cinsel, etnik, sosyal, ulusal, dinsel... "kimliğin", kendi dışındaki farklı "kimlikler"le paradoksal özdeşleşmeler gerçekleştirerek, "polis" mantığının haksızlıklarını görünür kılan evrensel heterojen birliktelikler (kolektif) yaratabilmesidir.

Eski Yunan demokrasisindeki "halk" (*demos*), böyle bir politik öznedir. Halkın halk tarafından yönetimi anlamına gelen demokrasideki politik halk kimliği, kendi sosyal gerçekliğinden farklı bir şekilde var olarak evrensel bir haksızlığı gözler önüne seren, paradoksal bir öznelliktir. Bir sosyal gerçeklik olarak halk, devlet yönetmek için hiçbir zenginliği, soyluluk unvanı, bilgisi ve boş zamanı olmayan anlamında, toplumun en yoksul kesimini içermektedir. Bu bir haksızlıktır. Evrensel bir haksızlık. Ama diğer yandan aynı yoksul halk, Solon'un MÖ 594-593 yıllarında çıkardığı yasalarla, yoksulluğu ve borçları nedeniyle köleleştirilemeyecek, dolayısıyla devlet yönetimine katılabilecek olan eşit ve özgür yurttaşlardır (citoyen). Yani özgürlük ve eşitlik, sosyal açıdan yoksul olan halkın, maruz kaldığı bu evrensel haksızlığı, devlet yönetimine katılarak gidermesinin politik (demokratik) koşullarıdır. Zaten sosyal gerçeklik olarak bir "hiç" olan yoksul halk, kendini soylu, zengin ve yönetme sanatını elinde tutan bilgin yurttaşlarla eşit görme özgürlüğüyle, politik açıdan "her şey" olduğunu iddia edebildiği ve sitenin ortak işlerine doğrudan katıldığı içindir ki, demokrasi,

tarihte ilk kez antik Yunan'da ortaya çıkmıştır. Yani sosyal açıdan hiçbir ayrıcalığa ve rütbeye sahip olmayan özgür halkın, demokratik eşitlik temelinde devlet yönetimine katılmasıyla, "politika", her türlü egemenlik biçimlerinden farklı bir ilişki olarak, ilk kez doğmuştur.

Bu demokratik durumu, herkesin sosyal ve etnik köken olarak ait olması gereken yerde durduğu "doğal" bir uyum düzenini savunan Platon'un eleştirmesi bir rastlantı değildir. Platon, bir yandan, anarşiye yol açan bu demokrat halkı "koca bir hayvan"a benzetir; diğer yandan da, kimin kimi yöneteceği önceden belli olmayan demokrasiyi, Tanrıların "zar atma" oyununa atıfta bulunarak, bir rastlantısallık ve belirsizlik sistemi olarak niteler. Zira Platon'a göre, yoksul halk, sosyal açıdan toplumun en alt kesiminde olmasına rağmen, kendini bir politik öznellik olarak toplumun geneliyle özgürce özdeşleştirerek, eşitlik temelinde devlet yönetimine katılmadığı sürece demokrasi, yani anarşi de olmayacaktır. Ama bu, özünde Aristoteles'in *Politika*'da vurguladığı gibi, politikanın da olmayışı anlamına gelir. Çünkü bir "hiç" olan kendi sosyal gerçekliğine başkalaşarak, "her şey" olabilen bir evrensel politik özne olarak, halkın sitenin ortak işlerine karışmaması demek; geriye sadece, Platon'un kendisinin de belirlediği şekilde, soyluların, unvanlıların, rütbelilerin, zenginlerin ve zorbaların egemenlik ilişkisinin kalması demektir. İşte bu anlamda, demokrasi; ne temsilî bir hükümet rejimidir, ne bir yaşam kültürüdür, ne de biçimsel bir aldatmacadır. Demokrasi, politikanın kendisidir: Hiçbir ayrıcalığı ve etiketi olmayanların, insanlığın ortak kaderi hakkında söz söyleme eşitliği ve özgürlüğü.

İşte Marx'ın kavramlaştırdığı "proletarya" da, eski Yunan Demokrasisinin halkı (demos) gibi, kendi sosyal-ampirik gerçekliğinden farklı biçimde varolan bir demokratik-politik öznedir.[15] Çünkü Antik Roma uygarlığının hukuk dilinde "çocuk yapan kişi" anlamına gelen "proletarya" (proletarius), Marx'a göre, paradoksal bir biçimde kendi sosyal gerçekliğine başkalaşarak aynı zamanda bir "hiç" ve "her şey" olan evrensel bir politik öznedir. Roma İmparatorluğu'nda, proletarius, bir sıfat olarak, sahip olduğu çocuklarından başka hiçbir zenginliği olamayan, bu nedenle toplumun en altında bulunan bir sosyal kesimdir. Yani gerçekte Proletarius, vatana çocuk yetiştirdiği için vergiden muaf olan anonim ve yoksul bir yurttaştır (citoyen). Ama Marx'a göre proletarya XIX. yüzyılda Eski Yunan demokrasisinin halkı

[15] Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Aubier, 1971, Paris, p.79.

(demos) gibi, aynı zamanda kendi sosyal-ampirik gerçekliğinden farklı biçimde varolabilen bir politik öznedir. Çünkü proletarya, bir yandan, "polis" örgütlenmesi içindeki gerçek (reel) sosyal varlığıyla sadece üretimle uğraşan işçilerdir; faaliyet alanı, fabrikalardır; statüsü üretim gücüdür; varlığının amacı, üretim yapmak ve kendini özdeş olarak isimsiz ve anonim bir şekilde yeniden üretmekle sınırlamaktır. Bu ortak-duyumsama, bu toplumsal uzlaşma içinde, işçi, kamusal alanda Devlet işleri adına söz söylemesi beklenen bir öznellik değildir; böyle bir şey için ne zamanı, ne de kapasitesi vardır. Ama diğer yandan, proletarya, aynı zamanda demokratik eşitliğin ve politikanın özgürlükçü başkalaşım mantığına göre, kendi kendisiyle sosyal açıdan özdeş olmadan varolabilen, lokal haksızlıkları evrensel boyutlara taşıyan politik bir özneleşme sürecidir. İşte bu anlamıyla proletarya, "polis" örgütlenmesinin hiyerarşisine rağmen, demokratik eşitlikle, toplumun ve insanlığın ortak sorunlarıyla ilgili özgürce konuşan, düşünen, davranan; her türlü sosyal, ulusal, kültürel kimlikten ötede, yani herkese açık evrensel bir politik öznelliktir.

Bu demektir ki, politik öznellik, yani politika, gerçekte az rastlanan bir şeydir. Çoğunlukla mevcuda gelen, aklı başında bir nihilist gerçekçiliğin, sosyal-etnik-ulusal-ekonomik uzlaşımcılığıdır. Günümüzün revaçta olan uzlaşımı, Platon'un devlet yönetimini filozoflara bırakması gibi, Kapital'in sırrına varmış birkaç "bilen kişinin" danışmanlığı doğrultusunda, küresel "ekonomik zorunluluklar" adına insanlığın güdülmesidir. Ölümünü ilân ettiği Marksizm'in ekonomik belirleyiciliğini kendine bayrak edinmiş, bir garip liberalizm! Oysa politikanın olmadığı yerde, ya ulus-devletlerin sınırlarında sadece etnik kimliğe indirgenmiş bir nüfus topluluğu (population); mesleklerden, sosyal statülerden oluşan sosyolojik bir cemaat bulunur; ya da küresel bir ekonomik pazar içinde, anonim bir tüketiciye indirgenmiş şizofren bir birey vardır (consommateur). Bu, Antonio Negri'in önerdiği "çokluk" (multitude) kavramı için de geçerlidir.[16] Global kapitalizm karşısındaki tüm üretim güçlerinin, ulusal sınırların dışına taşarak devinen bir "çokluk" olması hiçbir şeyi değiştirmemektedir; çünkü tekil bir haksızlığı evrensel boyutlara çıkaran bir politik öznellik yaratmadıkça, "çokluk" yine de tüketici anonim yığınlar olarak kalmaktadır.

[16] Antonio Negri, Michael Hardt, *Multitude: Guerre et democratie à l'âge de l'Empire*, La Decouvert, 2004.

EĞİTİM, EDEBİYAT VE AYDIN İKİLEMİ

Bu durumda sorun; Aristoteles'in belirlediği anlamda, çıkardıkları seslerle sadece ihtiyaç, zevk ve acı belirttiği söylenen eğitimsiz anonim yığınların eğitilmesi değildir. Sorun; Louis Althusser'in ya da Pierre Bourdieu'nun vurguladığı gibi, belli sosyal grupların, rasyonel konuşmanın bilgisini elinde tutan ve anlaşılır sözler söyleyen aydınların ışığıyla, kendi koşullarının bilincine varmayı başarması da değildir. Herhangi bir insanın, bağımlı sosyal konumuna rağmen, özgür bir politik özne (citoyen) olabilmesi için, öncelikle bir eğitime, bir bilinçlenmeye ihtiyacı yoktur. Tersine, doğrudan özgür ve eşit bir insan olarak düşünmesi ve davranması yeterlidir. Ranciere'in devasa bir "felsefe-tarih" araştırması olan, *Proleterlerin Gecesi, İşçi Rüyası Arşivleri* adlı eserinin ortaya koyduğu gibi, Fransa'daki XIX. yüzyılın işçi-şair, işçi-filozof hareketleri bunu göstermektedir.[17] Gündüz fabrikada çalışan ve gece uyumak yerine bir araya gelerek şiir yazıp, felsefe yapan bu işçilerin yalnız bir şeye ihtiyacı vardır: Zaman. Birazcık uyku uyuyabilecekleri ve özellikle işçileri fabrikadaki üretimden başka bir işe layık görmeyen "polis" örgütlenmesinin uzlaşımını kırmak için gerekli olan "boş zaman". Bu durumun yakıcılığı, toplumsal örgütlenmenin her alanında, herkes tarafından bilinmekte ve günlük olarak yaşanmaktadır. Bu nedenle halkın sorunu, kendi zor sosyal koşullarının ve eğitimsizliğinin bilincine, bilginin meşalesini elinde tutan aydınların aracılığıyla varması değildir. Halkın sorunu şudur: Doğrudan devlet adına konuşanların ve aydınların işine düşüncede ve eylemde karışabilmek.

Zira, Ranciere'in *Maitre Ingorant* (Cahil Üstat) adlı eserinde gösterdiği gibi, eğitim aracılığıyla bir konuda bilgi sahibi olmak, uzmanlaşmak; entelektüel özgürleşme, düşünce ve doğru davranış üretmekle aynı şeyler değildir.[18] Eğitim, doğası gereği hiyerarşiktir. Eğitme eylemi, öncelikle, bilgiyi elinde tutan bir "bilen" ve onun karşısında bilgiden yoksun ama öğrenmek durumunda olan bir cahilin eşit olmayan kurumsal ilişkisidir. Bu ilişki; herhangi bir pozitif bilgi aktarımından önce, "bilen kişi"nin karşısındaki cahil kişiye, her zaman bir "bilen"e ihtiyacı olduğunu, yoksa öğrenemeyeceğini gösterir. Bu egemenlik ilişkisi, "bilen kişi"nin var olma koşuludur. Yani, öncelikle cahilin toplumsal yapılanma içindeki bilgisiz konumunu kabul etmesi gere-

[17] Jacques Ranciere, *La nuit des proletaires, archives du reve ouvrier*, Fayard, Paris, 1981.
[18] Jacques Ranciere, *Le maître ignorant: cinq leçons sur l'emancipation intellectuelle*, Fayard, Paris, 1987.

ken, bir "polis" mantığıdır. Eğitim, yapısal olarak, bu hiyerarşik "polis" örgütlenmesinin ilk "duyulur paylaşım" sisteminin yeniden üretimidir: Herhangi bir eğitimin gerçekleşmesi için, öncelikle cahilin iradesi, "bilen kişi"nin iradesine boyun eğmelidir. Bu, eğitimin temel koşuludur. Ama, eğitim sürecinde, aynı zamanda, cahilin zekâsı "bilen kişi"nin zekâsına da boyun eğerse; yani cahilin neyi ve de ne şekilde öğreneceğini de "bilenler" belirlerse (ki bu kurumsal olarak böyledir her zaman), ortaya çıkan sadece bir aptallaştırmadır. Oysa entelektüel özgürleşme ve düşünce üretimi, iradenin sistemli bir çalışmaya koyulmasına karşın, zekânın bağımsızlığını ilân edip, aptallaştırma sürecine başkaldırmasıyla kazanılmaktadır. İşte eğitim/özgürleşme ilişkisinin paradoksallığı burada yatar: Kafaların özgürleşmediği bir eğitim süreci, özünde bir aptallaştırmadır; ama iradenin zorlu bir öğrenme çalışmasına koyulmadığı entelektüel özgürleşme ise, sadece bir kaostur. Bu anlamda, halkın sorunu, bagaja ansiklopedileri doldurmak anlamında sonu gelmez bir nicelik birikimi değil; tersine, kafalardaki bağımlılık şemalarından birden kurtulmak anlamında, öncelikle bir tutum sorunu, bir entelektüel özgürleşmedir.

Bu nedenle, Ayşe Kulin'in *Bir Gün* ile göstermeye çalıştığı gibi, Kürt sorunu, öncelikle bir eğitim sorunu değildir. Ülkemizde eğitime ve kültüre indirgenen birçok konu gibi, Kürt sorunu da bir politik sorundur. Oysa politik bir sorunu, bu şekilde eğitim sorununa indirgemek, "polis" mantığını edebiyat aracılığıyla meşrulaştırmaktır. Edebiyat, hiyerarşik bir eğitim mekanizması olamaz; o, özgürleşen kafaların demokratik bir yazımıdır. Flaubert, Sartre'ın kanıtlamaya çalıştığı gibi, bir yazar olarak aristokrat ve tutucu bir konumdadır; ama *Madame Bovary* romanı, edebiyatta bir demokrasi olduğu görülerek, gelenekçi aristokrasinin "demokrat!" suçlamalarına mazur kalmıştır. "Eğitmek yerine, demokratik bir eşitlikle resmetmektedir!" diye aristokrasiyi öfkelendirmiştir.[19] Çünkü bir edebiyat eseri, hiçbir otoriteye ve statüye sahip olmaksızın ve ihtiyaç duymaksızın, Tanrıların "zar atma" oyunu misali, insanların zekâsına ve duyarlılıklarına rastgele hitap eder. Edebiyatçı, dil ve kurmaca yapılarıyla bir duyarlılık ve düşünce yaratandır. Edebiyat, bilgi/cahillik ya da aydın/eğitimsiz halk hiyerarşisinin onaylanması değil; düşüncelerin, zekâların ve duyarlılıkların birbirleriyle demokratik şekilde karşılaşmasıdır. Edebiyatçı, bir "bilen kişi" olarak, hiyerarşik "polis" mantığını yeniden üreterek okuyucuyu aptallaştıran değil; tersine, düşüncede yaktığı kıvılcımlar, duyarlılıkta ya-

[19] Ranciere, *Partages du sensible, esthetique et politique,* s. 17.

rattığı duyumsamalarla kafaları özgürleşmeye davet edendir. Edebiyat, ne kendi dışındaki uzlaşım harmonisini çok satma adına tekrar ve tescil eder; ne de bir ideal uğruna, kendi dışındaki politik düşünceleri bir ayna gibi yansıtır. Edebiyat bir politika yapacaksa, kendi özgün işlevi içinde, yani kendi eşitlikçi ve özgürlükçü kurgusal dünyasını yaratarak bunu yapar. Dönemin Aristokrasisi, tutucu ve aristokrat Flaubert'e "demokrat!" diye saldırır; çünkü Flaubert, *Madame Bovary* ile, klasik temsilî sistemdeki hiyerarşik kurgusal evrende, bir devrim gerçekleştirir. Bu devrim, sadece Emma Rouault (Bovary) gibi basit bir taşralı kızı, prenseslerin yerine roman kahramanı yapmak değildir. Eğitmek yerine, eşitlikçi bir tarzda tasvir etmek de değildir yalnız. Devrim, aynı zamanda bu "edebiyat demokrasisi"nin, Aristotelesçi poetika üzerindeki radikal sonuçlarındadır: Bir konunun belirlediği biçim ve içerik arasındaki tüm zorunluluk ilişkilerini ortadan kaldırmak.[20] Olanların ve anlatılanların demokratik eşitliğini, her türlü bakış için mevcut kılmak. Ama bu edebî demokratik eşitlik, poetikadaki temsil sisteminin hiyerarşik yapısını yıkmakla kalmaz; aynı zamanda, hiçbir hiyerarşik biçim tarafından meşrulaştırılmayan bir okuyucu toplumu yaratır. Bu, sadece sözcüklerin demokratik dolaşımı tarafından oluşturulan bir topluluktur.[21] İşte edebiyatın sanatsal politikası budur: Kendi kurgusal eylemleriyle, ilk "duyulur paylaşım" sistemindeki hiyerarşide, radikal değişimler ve demokratik yapılanmalar yaratabilmek. Ama bir edebiyatçının bunu yapabilmesi için, öncelikle kendisinin aptallaştırma sürecinden kurtulup, entelektüel özgürleşmeyi gerçekleştirmesi gerekir. Yoksa edebiyat adına yapılan, özünde "polis"in hiyerarşik mantığını onaylamaktan, "Genelkurmay'ın tarafsız arşivleri"ni piyasada dolaşıma çıkarmaktan öteye gitmez...

Bu paradoksal durum, aslında birçok yazarın ve köşe-başlarında yazanların konumlanışının sorunsal özünü görünebilir ve düşünülebilir kılan ortak zeminini oluşturmaktadır. Mine G. Kırıkkanat, Avrupa görmüş, ince ruhlu, duyarlı ve kültürlü bir kadın olarak ülkesinin "İslamistan varoşları" tarafından işgal edilmesine öfkelenir ve şöyle feryat eder: "Ümraniye'nin İslamistan varoşları; paçalı donlarla kuma uzanmış, kaşınarak geviş getiren erkekleri, mangal yelleyen tesettür anaları, pamukludan dalgıç tulumlarıyla suda çırpınan danacıklarıyla Kadıköy sahillerini işgal ettiler" (Radikal, 27 Temmuz 2005). Bir başka Avrupa görmüş kadın olan Ayşe Kulin, edebiyatçı duyarlılığıyla

[20] *a.g.e.*, s.19.
[21] *a.g.e.*, s. 17.

Kürt sorununun çözümüne katkıda bulunmaya çalışırken, dert yanar ve şu saptamayı yapar: "Doğu'da bu adamlar vergi ödemiyor, çalışmıyor, o kadar alışmışlar ki sömürmeye sadece kaçakçılık yapıyorlar. Burs verdiğimiz çocukların babalarının yüzde 99'u işsiz. İşsiz ama evinde televizyonu, cebinde telefonu var. Öte yandan evde 20 çocuğu doyuracak bir kazan kaynıyor. Demek ki bir işi var ama kayıtsız. Yani kaçakçılıktan başka geçim kaynakları yok; düzelmeye de niyetleri yok" (Milliyet, 14 Temmuz 2005). Bu iki duyarlı kadının, Flaubert'in aristokrat ve tutucu konumlanışına inat, ülkesinin sorunlarına çözüm bulmak, bu cahil halkı eğitmek için çabaladığı ortadadır! Biri, Müslüman halk kesiminin, çağdaş yaşamın uzağında kalışına üzülmektedir; "paçalı donlardan çıkan kısa ve kalın bacakların çirkinliğini" gidermek için, "et yamyamı olmak" yerine, balık yenmesini önererek, eğitimsiz halkını aydınlatmak istemektedir. Diğeri, Doğu'ya geziler yaparak, Genelkurmay'ın hiç yorum katılmamış arşiv kitaplarını inceleyerek, Kürt ailelerinin evlerini ziyaret ederek, yoksul çocukları okutarak, çok satarak.... Kürt halkının, özellikle de Kürt kadınının eğitilmesi için didinip durmaktadır.

Ama burada, yüzeydeki Müslüman halk ya da Kürt sorunundan öte, özde farklı bir sorunsallık bulunmaktadır. Bu, Platon'un önerdiği gibi, eğitim adına "polis" yapılanmasının ilk "duyulur paylaşımı"nın, halkın da genel kültürü, karakteri ve ahlâkı olacak şekilde içselleştirilmesini istemek gibi bir içeriksel "sonuç" sorunu değildir. Buradaki asıl sorun, bir ilkesel "başlangıç" sorunudur: İnce ruhlu ve eğitimli yazarlarımız halkın belli bir kesiminin cahilliğinden yakınarak, onları uygarlığa ve aydınlanmaya davet ederken; bu idealize edilen kutsal görev adına yaptıkları şey, aslında, ilk duyulur hiyerarşik "polis" yapılanmasının uzlaşımını onaylamaktır. Yani bir toplumda her zaman cahil, dolayısıyla eğitilmek zorunda olan insanların bulunduğunu; bunun için de hep yüksekte duran, bilgili, düşünceli insanlara ihtiyaç olduğunu tescil etmek. İşte bu, ince ruhlu, kültürlü yazarlarımızın ve uygarlık fikirlerinin iki yüzlü durumudur: "Aydın"ın yüksek bir sosyal değer olarak varolma koşulu, "cahil"in ve karanlığın daimi sosyal varlığıdır! En azından bilinçlerde... kamu alanında. Çünkü bu eğitimli, kültürlü, samimi aydın tipi, her türlü (politik) sorunu halkın cahilliğine ve duyarsızlığına indirgedikçe, "polis" yapılanmasındaki ayrıcalıklı sosyal varlığını sürdürmeyi garanti etmektedir.

Oysa, her şeyden önce, bir sıfat olarak "aydın"; kişiden çok, bir davranışın özellikle bir "düşünceli eylem" olduğunu niteler. Ama bu şekilde düşünceli davranmak, herkesin kapasitesi dahilinde bir işlevdir

ve bu anlamıyla "aydın" sıfatı, özellikle birilerini nitelemekten uzaktır. Bu genel tanıma göre, düşünceli davranan herkes bir aydındır. Özel bir adlandırma olarak ise, "aydın", işi sadece düşünce eylemi olduğu varsayılan, belli kişiler grubuna atıfta bulunmaktadır. Ne var ki, kültürün ve düşünce eyleminin, bu kez de sadece belli bir sosyal kimliğe denk düşen saf ve ayrıcalıklı bir işlev olduğunu iddia etmenin de saçmalığı ortadadır; çünkü herhangi bir kişinin "aydın" sıfatıyla ya da "aydın" olmanın özel statüsüyle konuşup davrandığını iddia etmesinin hiçbir *a priori* sosyal temeli yoktur.[22] "Aydın"; diğer insanların doğası gereği sahip olmadığı entelektüel yetilere fazladan sahip olan, farklı kişiler tabakası ya da sosyal sınıfı değildir. Aksini savunmak, yani düşünce işlerinin uzmanı olan "aydın" sıfatıyla belirlenen özel bir insan türünün ya da figürünün olduğunu iddia etmek, sadece bir soytarılıktır.[23]

Bu demek değildir ki, "aydın", hiçbir anlamı olmayan, içi boş bir nitelemedir. Tersine, "aydın", paradoksal bir biçimde, toplum yapılanmasının temelindeki eşitlikçi olmayan, hiyerarşik "polis" örgütlenmesine şeffaflık kazandıran bir nitelemedir. "Aydın"; toplumsal yapılanmadaki yerler, statüler, işlevler, söylemler ve varoluş biçimleri arasındaki duyulur bir ilk *estetik* paylaşım sistemini kavranır kılan bir isimlendirmedir. Şunu açıkça gösterir: Bir toplumsal yapılanmada, işi özel olarak düşünmek ve her konuda kamusal alanda konuşmak olan eğitimli insanlar vardır; bir de, işi sadece fabrikalarda, tarlalarda üretim yapmak ve susmak olan cahil halk vardır. Bir yanda, "sahillerde sabah yürüyüşleri yapan", "balık yiyen", ince ruhlu, kültürlü, uygar insanlar vardır; diğer yanda, "paçalı donlarıyla uzanıp geviş getirerek sahilleri işgal eden", "et yamyamı", uygarlık yoksunu kaba halk bulunur. Ama burada dikkatle altı çizilmesi gereken şudur: Bu ayrım, Türklerin aptallığını gösterme derdindeki ırkçı Alman profesörlerinin yaptığı gibi, ne kafaların çalışmasını karşılaştırmakla, ne de beyinlerin ağırlıklarını tartmakla yapılmaktadır. Buradaki ayrım, içi boş bir totolojidir ve "polis" yapılanmasındaki ilk "duyulur paylaşım"ın temelinde ve başlangıcında, aslında sadece ve sadece bir rastlantının olduğunu gösterir. Benim, kamu alanında, insanlığın ortak işleriyle ilgili konuşan, ince ruhlu bir aydın olmaya ve Kadıköy sahillerinde yürüyüş yapmaya hakkım var; çünkü ben, kamu alanında insanlığın ortak işleriyle konuşan, ince ruhlu bir aydınım, balık yiyorum ve sahillerde sabah yürüyüşleri ya-

[22] Jacques Ranciere, *Ce qu' « intellectuelle peut vouloir dire? »*, Lignes, Sayı: 22, Paris, s. 116.
[23] *a.g.e.*, s. 119.

pıyorum! Fabrikada çalışanların, insanlığın ortak işleri için düşünmeye ne zamanı, ne kapasitesi, ne de sahilleri işgal etmeye hakkı var; çünkü onlar, fabrikada çalışıyor, gecekonduda oturuyor ve "mangal yelliyor"! Bu bir totolojidir. "Polis" yapılanmasındaki ilk duyulur ayrımın gerekliliğiyle ilgili hiçbir geçerliliği olmayan bir totoloji. Sadece "Ben hep burada olduğum için, buradayım; onlar da hep orada olduğu için, ordadır," der. Tanrıların "zar atma" oyunundaki bir rastlantının sonucu...

NASIL YAPMALI: POLİTİKA MI, POLİS Mİ?

Politika, "polis" yapılanmasını tescilleyen bu hiyerarşik totoloji karşısına, eşitlikçi ve özgürlükçü bir başka totoloji ile çıkar: Tanrıların, zarları yeniden attığını vurgular! Ümraniye'deki gecekondularda oturan yoksul halkın, çimenlerde mangal yelleyen tesettürlü Müslüman kadının, Doğu'da itilip kakılan cahil Kürt kadınlarının; bir entelektüel özgürleşmeyle kendi kendilerinin dışına öznel olarak çıkıp, bir politik öznellik oluşturduklarında, sadece Kadıköy sahillerini değil, tüm kamu alanlarını "işgal" edip, söz söyleyebilecek eşitliğe ve politik özgürlüğe sahip olunduğunu hatırlatır. Zira demokrasi, bu farklı dünyaların oluşturduğu *anlaşmazlığı* göstermektir; beyaza beyaz diyen herkesin, aslında aynı saflığı ve temizliği anlamadığını vurgulamaktır. Demokrasinin temeli özgürlük ve eşitliktir; ama bu ilkeler, devleti yönetenlerin ve ince ruhlu aydınların ayrıcalıklarını "polis" yapılanmasında tescil etmek, gecekonduların sahillere inmesini engellemek için değil; tersine sosyal olarak bir "hiç" olan yoksul halkın, politik olarak, düşüncede ve söylemde, ülkenin tüm sahillerinin sahibi olarak "her şey" olabilmesi içindir. Eski Yunan Site-Devletlerinden beri demokrasi budur: Evrensel haksızlıkları görünür kılan politik öznellikler oluşturmak. "Polis" mantığı içinde kendi kendisiyle özdeşlik (*identite*) oluşturan bir "cahil halk", "çağdışı bir Müslüman", "eğitimsiz bir Kürt kadını", mangal yelleyen "et yamyamı" bir işçi olmak değil; fakat kendi kendisinin dışına çıkıp başkalaşarak (*alterite*) insanlığın ortak işlerine karışan bir evrensel öznellik olabilmek. İşte demokrasideki eşitlik ve özgürlük ilkelerinin izin verdiği bu *başkalaşma* (subjectivation) sürecinin adı "politik öznellik"tir.

Ama bu, "balık yiyen" ve "sabah gezilerine çıkan" ince ruhlu, kültürlü aydınlar için de geçerlidir. Aydının bir politik öznellik oluşturabilmesi, kendi sosyal statüsüne histeriyle sarılmaktan ve eğitimsiz halk kesimlerine cahilliklerini hatırlatarak, kendisinin aydınlanmış olduğunu göstermekten geçmez. Tersine, aydının da, öznel olarak, kendi

ayrıcalıklı sosyal statünün dışına çıkıp kendine "başkalaşma"sı gerekir. Çünkü politika, her türlü sosyal, etnik, entelektüel kimliklerin dışına çıkarak bir "hiç" olan ama aynı zamanda "her şey" olduğunu söyleyen bir paradoksal öznellik oluşturmaktır. Bu gerçekleşmediği sürece, söz konusu olan, "polis" yapılanışının günlük akışı içinde, alışılmış egemenlik ilişkileridir sadece. Oysa bir politik öznellik oluşturma anlamında "aydın" olmak; yoksul ve eğitimsiz sosyal kesimlerin karşısında, "ben bir aydınım!" demek maharetini göstermek değildir. Tersine, yoksul halka yapılan evrensel adaletsizliğe karşı çıkmak, ampirik olarak doğru olmayan ama öznel olarak demokrasinin eşitlik ve özgürlük olduğunu vurgulayan paradoksal bir çağrı yapabilmektir. "Halkımız Ögren(e)miyor" alaycılığıyla "işte onlar cahil ve kaba bir halk, ama ben ince ruhlu bir aydınım" diyerek sıradan bir "polis edebiyatı" yapmak yerine; ayrıcalıklı bir aydın olduğu hâlde, "Biz (de) halkız!" diyebilmenin bilgeliğine ve cesaretine sahip olmaktır. Çünkü politika, bu şekilde hiçbir gerçek sosyal kesimle cisimleşmeyen, bu anlamda da isteyen herkese açık evrensel bir öznellik ve "ortak insanlık" yaratma sürecidir. Yani politika, paradoksal öznellikler oluşturarak, "polis" mantığının hiyerarşik sosyal uzlaşımında, eşitlik ve özgürlük hipotezlerini sınama ve doğrulama çabasıdır. Bu anlamda politika; insanın, ne "polis" yapılanması içindeki sosyal-ekonomik zorluklarını dile getiren bir "mağdur" mantığıdır; ne de insanlığın ahlâk bilinci olmak rolüne soyunan imtiyazlı sosyal statülerin egemenliğini kanıtlama söylemidir. Bunlar, toplumsal örgütlenmenin her alanında, yaşamın günlük akışı içinde herkes tarafından yaşananlardır. Oysa politikanın sorunu, "polis" örgütlenmesinin hiyerarşik sosyal yapısında, özgürlük ve eşitlik hipotezlerinin sağlamasını yapmaktır. Bu demektir ki, insan, ister fabrikadaki bir işçi, ister bir atölyedeki zanaatkar, ister erkek kültürünün egemenliğindeki bir kadın, ister Beyazların ırkçı yasaları altında yaşayan bir Siyah, ister "cahil bir Müslüman", ister "milliyetçi bir Türk", ister "soykırıma uğramış bir Ermeni", ister "varlığı kabul edilmeyen bir Kürt", ister "ince ruhlu, kültürlü bir aydın" olsun; aynı zamanda, bir evrensel politik öznellik olarak, insanlığın ortak kaderiyle uğraşması için, sadece tüm insanların eşit ve özgür olduğu düşüncesiyle, kendi reel kimliğinin dışına *çıkarak* davranması yeterlidir.

Bu anlamda politika, özgürlük ve eşitliği "polis" yapılanması içinde ampirik olarak gerçekleştirmeye çalışmak değildir. Tersine, hiyerarşik "polis" yapılanmasında, politika yapabilmek için, öncelikle her insanın özgür ve eşit olunduğuna inanmak gerekir. Yani eşitlik ve özgürlük politikanın amacı değil, ilkesel varlık temelidir. Bu anlamda,

"cahil halk" ve "bilen kişi" edebiyatı gibi, geri kalmış "kaba halk" ve "ince ruhlu, kültürlü aydın" söylemi de politikanın eşitlikçi doğasını yansıtmaktan çok, "polis" yapılanmasının hiyerarşik uzlaşımcılığını ifade eder. Kamusal alanda toplumun ortak işleriyle ilgili konuşma kapasitesine, zamanına ve hakkına sahip olanlar ve olmayanlar olduğunu gösterir. Politika ise, bu egemenlik ilişkisini, özgürlük ve eşitlik temelinde her fırsatta ve her alanda yeniden yapılandırmaktır. Tanrı misali, zarları yeniden sallayıp atmaktır...

Bu demektir ki, "polis" yapılanmasının hiyerarşisine rağmen, özgür ve eşit davranmak için, sadece kafaların özgür ve eşit olması yeterlidir. Gerisi her insanın kapasitesi dahilinde olan bir çabanın ve davranışın ürünüdür. Çünkü özgürlük ve eşitlik Kant'ın vurguladığı gibi, ne pragmatik bir eğitimle öğrenilecek, ne de varlığı ampirik olarak kanıtlanacak bir şeydir. Bu nedenle insan, nesnel bağımlılık derecesi ne olursa olsun, özgür olduğunu düşünüp, "özgürüm" dediği andan itibaren özgürdür ve Descartes'in belirttiği gibi, koşulların dayattığı her türlü bedele rağmen, "hayır!" diyebilecek tarzda Tanrısal bir gücün eşitliğine sahiptir. Descartes'ın, insanın sonluluğuna rağmen, onu Tanrı'nın sonsuzluğuyla eşit kıldığı tek alan budur: Özgürlük.

Nitekim tarihteki tüm ulusal kurtuluş savaşları, ülke ve kafalar işgal altındayken, bazı insanların yine de kendilerinin eşit ve özgür olduğunu düşünmesiyle, önce kafalardaki bağımsızlıkla başlamıştır. Ama eşitlik ilkesiyle işgalcinin egemenliğine başkaldıran bir bağımsızlık hareketi; savaşçılığının eşitliğini politik özgürlüğe dönüştürmediği sürece, hiçbir bağımsız kafa yaratamaz. "Polis" mantığının egemenlik ilişkisini tekrar eder sadece.

"Polis" örgütlenmesinin duyulur gerçekliğindeki yaşamda, bağımlılığın ve eşitsizliğin varlığı söz konusuyken; politika, her zaman görülen, söylenen, yapılan ve yapılabilecek olan arasındaki bir ilişkilendirme eylemiyle, "polis" mantığının uzlaşımcı dünyası içinde, ayrıksı bir demokratik *sahne* yaratmak ve bu sahnede eşitlik hipotezlerinin sağlamasını yaparak, kafalardaki bağımlılıklar yerine politik özgürlükleri doğrulamaktır. İşte bu anlamda, politika, iktidar ilişkilerinden değil; tersine, "ortak insanlık" yaratma sürecinde, farklı dünyaların ilişkilerinden oluşmaktadır.

Bu anlamda politikanın sorunu, ne "geçeklik mi, yoksa ütopya mı?" ikilemidir; ne de "mevcut olan mı, yoksa gelecek mi?" kaygısıdır. Politikanın temel sorunu şudur: "Nasıl yapmalı?" Hiyerarşik "polis" yapılanmasının uzlaşmacı dünyası mı, yoksa eşitlik ve özgürlük

ilkelerinin farklı olan (*dissensus*) ortak-dünyası mı? Etnik, sosyal ve ulusal özdeşlikler mi, yoksa evrensel bir öznel başkalaşım süreci mi? Yani tüm egemenlik ilişkilerinin, savaşların, dinsel ve etnik katliamların kaynağı olan "polis" mantığı mı? Yoksa herkese açık olan evrensel politik öznelliklerin özgürlüğünde yaşanan, ortak insanlığın, ayrıksı-demokratik-birlikteliklerinin eşitlik serüveni mi?

Kısaca "polis" mi? Politika mı?





Üstte: Ömer Fevzi, Hüseyin Avni, Derviş ve Abdülkerim Nadir Paşalar.

Altta: Ziya Paşa ve Namık Kemal.

OSMANLI



"Tanzimat Dönemi'nin Batı'da Yetiştirilmiş İlk Münevverleri"

1827'de ilk defa Avrupa'ya gönderilen Türk öğrencileri. (1830'da Paris'te alınmıştır). 1- Topçu generallerinden Hüseyin Rıfkı (Paşa) 2- Deniz Subayı Ahmet Bey 3- Kurmay Albay Abdüllâtif (Bey), 4- Maden mühendisi Sadırazam Ethem (Paşa).

19. YÜZYIL OSMANLI ENTELEKTÜELİ VE BİLİMCİLİK

Berrak Burçak*

Karmaşık bir süreç olan Osmanlı modernleşmesi hâlâ yeterince açıklık kazanamamıştır.[1] Yine de bu sürecin, öncelikle İmparatorluğun eksikliklerini gidererek onu daha iyi bir geleceğe yöneltmek ve içinde bulunduğu yetersiz durumdan kurtarmakla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu gelişme, modern bilimin İmparatorluğu çok daha iyi bir geleceğe taşıyacak bir vasıta olduğu fikrini de beraberinde getirdi ve zamanla modern bilimin gücüne olan inanç, Osmanlı modernleşmesinin temel taşlarından biri hâline geldi.

Bu makale, bilimcilik fikrinin 19. yüzyıl Osmanlı modernleşme sürecinin en belirgin özelliklerinden biri olduğunu ileri sürmektedir: Bu ma-

---

* Dr. Berrak Burçak, Bilkent Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü.

[1] Osmanlı modernleşmesinin anahatları için bkz.: Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: TTK Yayınları, 1996; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1978; Şerif Mardin'in kitapları, örnek olarak bkz. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996; Revizyonist bir yaklaşım için bkz.: Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

kalede bilimcilik şu anlamlarda kullanılmaktadır: (1) Modern bilime olan faydacı bir yaklaşım, yani modern bilimin faydalı ve uygulanabilir bir bilgi kategorisi olduğu inancı; (2) modern bilimin modernleştirici bir kuvvet olarak görülmesi ve İmparatorluğu istenilen düzeye getirecek olan üstün bir yetkiye sahip olması inancı. Burada modern bilimin Osmanlı modernleşme sürecinde her zaman aynı mânâya sahip olmadığını söylememiz gerekiyor, zaman içinde modern bilime atfedilen anlayış değişikliğe uğradı. Bu makalenin izleyeceği süreç olan Nizam-ı Cedid (1793-1808), Tanzimat (1839-1876) ve II. Abdülhamid (1876-1909) dönemlerinde modern bilime olan bakış birtakım değişikliklere uğrayarak nihâyet Cumhuriyet döneminde Atatürk ile modern bilime pozitivist bir anlam yüklendi. Bu uzun süreçte değişmeyen tek şeyse, Osmanlı entelektüelinin modern bilime olan hayranlığı ve modern bilimin İmparatorluğun kurtuluşuna yol açacak üstün bir modernleştirici kuvvet olduğu inancıydı.

17. yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın askerî ve siyasi gücünün azalmaya başlaması, 18. yüzyılda modern bilimi, eskimiş bir askerî gücü yeniden kuvvetlendirmeye yarayacak bir vasıta olarak görülmeye başlamasına yol açtı. Yaşama içgüdüsünden hareket eden Osmanlı devlet adamları, Batı'nın gücünün arkasında yattığına inandıkları askerî teknoloji için Batı'ya yöneldiler. Bu şartlar altında Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı bilimi ile ilk karşılaşmasının askerî alanda olduğunu söyleyebiliriz. Bir bilim politikası çizen Osmanlı Devleti'nin bu konuda izlediği yol şöyleydi: (1) 18. yüzyılın sonunda İstanbul'da ilk defa teknik ve bilimsel eğitim veren mühendishânelerin açılması;[2] (2) Fransa'dan yabancı askerî uzmanlar, hocalar ve teknisyenlerin getirtilmesi; (3) Doğu dillerinden Batı dillerine, özellikle de teknik bilgilerin daha kolay öğrenilmesi için Fransız lisanına bir kayış olması. Bütün bu çabalar, eğitimleri bitince Sultan'a modernleşme projesinde yardım edecek olan yeni bir entelektüelin, yani Osmanlı mühendisinin ortaya çıkmasına yol açtı. Bu yeni entelektüel aldığı bilimsel-teknik eğitim ışığında modern bilime karşı olan yeni bir düşünce biçimini de beraberinde getirdi. Modern bilim mühendis için imtiyazlı ve kuvvetli bir bilgiyi temsil etmesinin yanında, 'modern'olmak ile 'geri' kalmış olmanın sınırlarını da çiziyordu.

[2] Mühendishâneler için bkz.: Çağatay Uluçay ve E. Karatekin, *Yüksek Mühendis Okulu*, İstanbul: 1958; Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi*, İstanbul: Eren Yayınları, 1992; Mustafa Kaçar, *Osmanlı Devletinde Bilim ve Eğitim Anlayışında Değişmeler ve Mühendishanelerin Kuruluşu*, Basılmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996.

Bilimciliğin erken örneklerinden birini ilk Osmanlı mühendislerinden olan 'Küçük' Seyyid Mustafa'nın[3] Fransızca olarak kaleme aldığı ve 1803'te Üsküdar'da basılmış olan *Diatribe de l'ingenieur Seid Moustapha sur l'etat actuel de l'art militaire, du genie, et des sciences a Contantinople* adlı eserinde (İstanbul'da Askerlik Sanatı, Mühendislik ve Bilimlerin Üzerine bir Tenkit) görebiliriz.

İlk bakışta Seyyid Mustafa'nın *Diatribe* ismini tercih etmesi eserin amacına ters düşer gibi gözükmekteyse de, daha yakından bakılınca bu eserin açıkça Sultan III. Selim'in Nizam-ı Cedid projesini öven bir çalışma olduğunu görebiliriz. Seyyid Mustafa, eseri boyunca Sultan Selim'den "hayırlı sultanımız" (notre auguste souverain) diye bahsetmektedir. Yine de aklımızda bulundurmamız gereken bir nokta var ki, o da Nizam-ı Cedid'in çok ciddi bir kriz ardından başlatılan bir reform programı olduğudur, bu sebeple *Diatribe* isminin Nizam-ı Cedid'den önceki dönemi tenkit eden bir başlık olarak seçilmiş olması muhtemeldir.

Seyyid Mustafa, eserinde diğer konuların yanında bilimle ilgili olan ve bu yüzden de bizi ilgilendiren başlıca dört konuya temas etmiştir. Bu konular şöyledir: (1) Bilimin modernleştirme aracı olarak gücüne olan hayranlık ve inanç; (2) bilim ile cehalet ayrımı yapılarak yeni bilgili insan tanımının ortaya çıkması; (3) bilimin tek bir kültüre ait olmaması, yani modern bilimin evrensel yapısı.

Seyyid Mustafa, kendisinin de "sâdık olduğu" modern Batı biliminin üstünlüğünden bahsederken, bu bilimi yeni ve yararlı bir bilgi kategorisi olarak kabul eder ve modern bilim ile ilintili olarak Batı'nın askerî üstünlüğünden şöyle bahseder:

> Askerî sanatlarda büyük bir devrim söz konusuydu; bütün Batılı devletler birbirini geçmeye çalışıyorlardı; her türlü makinalar icat ediliyor; silahlar mükemmelleştiriliyor ve her türlü saldırı ile savunma üzerinde inanılmaz bir enerji ile çalışılıyordu. Son olarak da askerî mühendislik matematiksel bilginin yararını kan ve ateş altında anladık.

Seyyid Mustafa'nın modern bilimin faydalı bir bilgi kategorisi olduğuna inancı, bilimin Seyyid Mustafa'ya göre olan ayırt edici niteliğini de ortaya koyar. Seyyid Mustafa, ailesinde bilim eğitimi alan hiçkimse olmamasına rağmen küçüklüğünden beri bilime karşı bir yatkınlık duyduğundan bahseder ve bunu da kendisini diğer çocuklardan ayıran bir nitelik

[3] Küçük Seyyid Mustafa hakkında detaylı bilgi için bkz. Kemal Beydilli, "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizam-ı Cedid'e Dair Risalesi," *Tarih Enstitüsü Dergisi*, Sayı XIII, 1983-1987.

olarak görür. Yani Seyyid Mustafa, diğer "câhil" çocuklardan farklıdır. Uhdesinde bulunan modern bilim sayesinde Seyyid Mustafa, "bilime sahip olanlar" ile "bilime sahip olmayanlar", yani bilgililer ile câhiller olarak dünyayı ikiye ayırır. Kendisinin bu tavrı şu ifadesinde açıklık kazanır:

> Halka açık yerlerde yani, bilimden zerre kadar nasibini almamış insanlar arasında çalışmaya başladığımızda cehaletin sesi her köşeden yükselmeye başlayarak bizi tâciz etmeye başladı. "Neden bu çizgileri bu kâğıtlara çiziyorsunuz, bunların faydası ne? Savaş sanatı pergel ve cetvel ile yürütülemez" ve buna benzer diğer suçlamalar altında bizler aşırı bir cehâlet ve bilimin güzelliğinden uzak kalmış bir davranış biçimi altında günler geçirdik.

Buradan da görüleceği gibi Seyyid Mustafa, kendisini aşırı câhil bulduğu halktan üstün görmekte ve bu bağlamda bir ayrıma gitmektedir. Yani bu noktada ortaya bu dönemde bilgili olmanın ölçütlerinin değiştiğine vurgu yapmakta ve bilimin bilgili olmanın baş şartı olduğunun altını çizmektedir. Ne var ki, ortaya çıkan bu yeni dikotomi entelektüel bir gruplaşmadan daha derine inmektedir.

Seyyid Mustafa'nın bahsettiği bu bölünme, aslında geleneksel eğitim ile yeni tip eğitim arasında yaşanan ve daha sonraki yıllarda da şiddetlenecek olan bir güç çatışmasıdır. Seyyid Mustafa'ya göre 'yeni bilgili insan' bilim eğitimi almış ve de Fransızca konuşan bir zattı.

Seyyid Mustafa'ya göre bu dönemde sadece mühendislerden oluşan "bilim eğitimli ve dolayısıyla da bilgili" olan zümre, modernleşme ve ilerlemenin öncüsüydü. Seyyid Mustafa, aldığı bilimsel ve teknik eğitim sayesinde kendisini Osmanlı modernleşmesinin muhakkak âmili olarak görmekte ve mühendislerin bilim tarafından aydınlanan yeni bir dünyanın oluşmasında çok önemli bir rol oynadığına inanmaktadır. Gerçekten de bu mühendisler aktif bir şekilde Sultan III. Selim'in askerî reform projesinin bir parçasıydılar. III. Selım mühendislere, "tüm sınıftan insanlara matematiğin askerî sanatlara ve istihkâma olan uygulanışını göstermek için" Okmeydanı, Levent Çiftliği gibi İstanbul'un sair yerlerine askerî kışlalar inşâ ettiriyordu.

Hâl böyle olunca, Seyyid Mustafa'nın eseri bilim ile Osmanlı Sultanı'na olan bağlılık arasında da yeni bir ilişkiye parmak basar. Bu ilişki ikili bir şekilde yürüyordu: Osmanlı Devleti askerî okulları, Ekmeleddin İhsanoğlu'nun da zikrettiği gibi "mütefennin zabıt" yetiştirmek ve bunları daha sonra reform hareketi için kullanabilmek için açmıştı. Bu mühendisler, teknik ve bilimsel bir eğitim almanın yanında sultana da sâdık kalmak ve onun reform projesinde en başarılı biçimde yer almak için de

eğitilmişlerdi. Bu yüzden bu okullardan mezun olan mühendisler Sultan'a şu üç şekilde bağlıydılar: Modern bilim / diploma / sadâkat. Bu üçlü statü onları Osmanlı toplumunda prestijli bir konuma sokuyordu. Seyyid Mustafa, Sultan'ın kendilerine verdiği önemden şöyle bahseder:

> Halkının refahı için onları ikna etmeye çalışan Sultan'ımız her işini bir tarafa bırakarak gözlerini bizim üzerimize çevirdi. Bizleri büyük bir titizlikle inceledi, bizim ilerlememizden ve bizim onun için çalışarak faydalı olduğumuzdan emin oldu.

Seyyid Mustafa eserinde bilim ile ilerleme arasında gördüğü ilişki ile modern bilimin evrensel yapısından da bahseder. Kendisine göre bilim ve sanat bir millete güç ile prestij vermekte ve onları bir medeniyet seviyesine getirmektedir. Sadece bilimin önemini anlayan bir millet refaha ulaşabilir. Seyyid Mustafa bu söylediklerini kanıtlamak istercesine tarihten bır örnek verir: Abbasiler'in beşinci hâlifesi olan Harun El-Reşit, Charlemagne'a bir saat hediye etmiştir ki, bu da Seyyid Mustafa'ya göre o zamanlar bilim ile dopdolu olan Müslüman toprakları Batı'nın olmadığı kadar refah içinde ve kuvvet sahibi olduğunu gösterir. Seyyid Mustafa için bilim, medeniyetin temel taşı vazifesini görmektedir. Bilim evrensel bir yapıya sahip olduğu için belli bir medeniyetin malı değildir, zamana ve mekâna göre değişir. Seyyid Mustafa'nın söyleminin asıl amacı, aslında Osmanlı'ya da bilimin evrensel yapısı içinde bir yer açmak ve Batı'da ortaya çıkmış olan bir olgunun aslında geçtiği Müslüman mecralardan dolayı Osmanlı'ya hiç yabancı olmadığını vurgulamaktır.

Seyyid Mustafa'nın eseri, Osmanlı modernleşmesine ve Osmanlı'nın geleceğine dair şu coşkulu ve iyimser sözlerle son bulur:

> Şaşkınlık o dereceye kadar gelmişti ki, artık hiçkimse olayların çok farklı olduğuna ve de kendimizi geçmişin önyargılarından kurtarmamız gerektirdiği yeni bir dünya düzeninde olduğumuza inanmakta hiç tereddüt etmiyordu. Bana gelince ben de vatanımı, gün be gün bilim ve sanat meşalesi ile aydınlanarak hep görmeyi istediğim şekilde görmekten dolayı çok mutluydum ve bu yüzden de artık kesinlikle sessiz kalamazdım.

Seyyid Mustafa'nın eserinde gördüğümüz gibi bilim, bilimsellikten uzakta, daha çok iyileştirici bir vasıta olarak görülmektedir. II. Mahmud dönemine kadar bu görüş daha çok askerî planda geçerliyken Tanzimat döneminde bir bilim-toplum ilişkisinin devreye girdiğini söyleyebiliriz. Osmanlı devlet adamları arasında artık bilimin askerî plandan daha fazla yer kaplaması ve toplumun da reform projesi içinde yer alması fikri yerleşmeye başlamıştı. 1845'te Sultan Abdülmecid, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı

Adliyye'ye hitaben çıkardığı fermanda, askerî reformun İmparatorluğu güçlendirmekte tek başına yeterli olmadığından ve toplumun modernleşmede yer alan bir unsur olduğundan bahsediyordu. Toplumu zamanın gereklerine göre biçimlendirmek lâzımdı. Bunun üzerine üç önemli gelişme oldu: Ammeye yönelik eğitim, özel gazetecilik ve Cemiyyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'nin kurulması.

1861 senesinin Nisan ayında, zamanın Rusya Sefiri Halil Reşid Paşa, Sultan Abdülmecid'e bir dilekçe göndererek Cemiyyeti İlmiyye-i Osmaniyye adlı bir cemiyetin kuruluşundan bahsediyordu. Hâlil Reşid Paşa, dilekçesinde bilimin modern zamanlardaki öneminden bahsetmesinin yanı sıra, Osmanlı topraklarında böyle bir teşebbüse niçin gerek duyulduğunun da sebeplerini açıklıyordu: "Avrupa devletlerini birinci sınıf medeniyet ve kuvvete götüren bilimler ve eğitimin Osmanlı topraklarına yayılmasının önemi tartışma götürmez bir gerçektir."

Sultan Abdülmecid'in onayı alınarak cemiyet 1861'de İstanbul'da kuruldu. Cemiyet amacını şu üç maddede açıklıyordu: (1) Osmanlı topraklarında bilimin kitap tercümesi, ammeye yapılacak olan konuşmalar ve bunların kitap yazımı ile yayılmasını sağlamak; (2) her ayın başında *Mecmuâ-yı Fünûn* adında bir dergi yayımlamak; (3) dönemin siyasî ve dinî konularını tartışmaktan uzak durmak.

Tanzimat dönemi entelektüelleri hâleflerine nazaran daha sivil bir eğitim sisteminden, Sultan II. Mahmud'un başlatmış olduğu eğitim sisteminden yetişmişlerdi. Genelde bu entelektüeller ya Tercüme Odası'ndan yetişmiş ya da eğitim almak için gönderildikleri Avrupa dönüşü çeşitli memuriyetlerde yer almışlardı. Aldıkları eğitim çağdaşlaşma hakkındaki görüşlerini derinden etkilemişti. Bu dönemin entelektüelleri arasında bürokrat ve yazar Münif Paşa, yazar ve gazeteci Ahmed Midhat Efendi, Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye âzâsı Edhem Paşa, Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye tercümanı Kadri Bey, Altıncı Daire-i Belediye reisi Hayrullah Bey ve dönemin eğitim bakanı Safvet Paşa gibi isimler yer almaktaydı.

Tanzimat dönemi entelektüeli, medeniyet adını verdiği ve sürekli hareket hâlinde olan bu evrensel dünya düzeninde yer almak istiyordu. Bu yüzden medeniyet sadece belli bir gelişim safhası olmanın yanında ulaşılması gereken bir ideal hâline gelmişti. Bu entelektüellere göre, medeniyete ulaşma yolu ise bilim ve eğitimin dikkatlice tertiplenmiş olan karışımının gazete aracılığıyla yaygınlaştırılmasıydı. Yani bu entelektüellere göre nihai bir amaç teşkil eden medeniyet, rasyonel olan yeni bir Osmanlı toplumu yaratmaktan geçiyordu.

Tanzimat döneminde bu amaca giden ilk yol, toplumu modern bilim ile tanıştırmak ve de onları bu tip yeni bilgiye aşina kılmaktı. Münif

Paşa'nın *Mecmua-yı Fünûn*'da kaleme aldığı yazılar bu amaca yönelikti. Münif Paşa "Mahiyet-i Aksam-ı Ulûm" adlı makalesinde, bilimin ne olduğunu açıklayarak pozitif bilimlerin sıralamasını yapıyordu. Münif Paşa bilimin sözlük anlamının bilgi olduğunu belirttikten hemen sonra onun teknik tarifini de verir: "Tasnif edilmiş olan ve belli bir prensibe göre tanzim edildikten sonra öğretilen bilgi." Münif Paşa, bilimlerin sınıflandırmasını da şöyle izah eder: "Hepsinin kendine göre özellikleri vardır ancak birbirlerine olan bağımlılıklarına göre sıralanırlar." Münif Paşa'ya göre matematik özel bir durum teşkil etmektedir; çünkü sadece matematik hiçbir bilime bağlı değildir.

Münif Paşa bilimı okurlarına tanıtmakla kalmamakta, aynı zamanda onları bilime teşvik etmeye de çalışmaktadır. Münif Paşa bilimden bahsederken bılimin otorite ve üstünlüğünden dem vurur. Bilimin değeri onun kanıtlanabilir olmasında yatmakta ve bilimsel bilgi de bu yüzden güvenilir olmaktadır. Münif Paşa'nın geçmişi anlamak için tarih yerine jeolojinin üstünlüğünden bahsedişi de, bu noktayı kanıtlamak içindir.

Münif Paşa'ya göre jeoloji, tarihten çok daha gerilere gidebildiğinden yerkürenin tarihini daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Üstelik tarih, dilden dile aktarılan hikâyeler ve rivayetlerden oluşmaktayken, jeoloji yalan ve uydurmaya yatkın olan hikâyeler üzerine kurulmuş değildir; jeoloji yerkürenin, taşların ve kumun konuştuğu sessiz dili yorumlar. Bunların dışında Münif Paşa, jeolojinin bir başka özelliğinden de bahseder: Jeoloji gözümüzün görebileceği kanıtlar ile desteklenmiştir ve böylece kanıtı olmayan rivayetler ve fikirlere dayanmaz.

Okurlara bilimin üstünlüğünü anlatmanın bir başka yolu ise bilimin faydacılığından bahsetmekti. Bu konuda Münif Paşa şöyle söylemekteydi: "Eğer pusula icat olunmasaydı Amerika ve Avustralya kıtaları ile diğer kıtalar keşfedilebilir miydi? Ya barutun icadı, barutun icadının savaşmanın doğasının yanında başka şeylerin doğasını da değiştirdiği söylenebilir." Bu şekilde sunulan bilim, okurlara çığır açan bir girişim olarak tanıtılıyordu. Aynı çizgi takip edilerek okurlara fotoğraf olsun telgraf olsun bu tip yeni icatlardan da söz ediliyordu.

Okurlara bilimden bahsetmek Osmanlıları bu dünyanın içine dahil etme, sorunu de beraberinde getiriyordu. Bu dönemin entelektüelleri bu problemi bilimi tarafsız bir bilgi kategorisi olarak sunmayı seçerek çözmeye çalıştılar.

Bununla ilgili olarak Münif Paşa, bilimi çeşitli medeniyetlerin uzun bir süre boyunca ürettikleri bir bilgi olarak okurlarına tanıtır: Bilim ilk önce Asurlular ve Keldaniler arasında ortaya çıkmıştı, sonra Eski Mısırlılar'a geçti. Eski Mısırlılar'dan, bilimi geliştiren Antik Yunan'a geçti.

Antik Yunanlılar özellikle matematik, geometri ve siyaset biliminde öncüydüler. Daha sonra bilim Romalılar'a geçti ve Araplar bilimi Romalılar'dan aldılar. Arap-Müslüman medeniyeti içinde Şam, Bağdad ve Endülüs birer İslâmî öğreti merkezi hâline geldi. Roma İmparatorluğu'nun yıkılışının ardından bilim Avrupa'ya, daha sonra da Osmanlılar'a geçti. Osmanlı İmparatorluğu'nda bilim bir ara yüksek bir noktaya gelse de "bazı işler yüzünden" inişe geçti.

Münif Paşa'nın yukarıdaki görüşünde bilim meşalesi teşbihini görmek hiç de zor değil. Bu görüş, bilim tarihini keşifler ve icatlardan ibaret düz bir çizgi olarak görür. Bir milletten diğerine, bir zamandan ötekine geçen bilim meşalesi, bilimsel araştırmanın sürekli gelişmesini simgeler ve böylece dinî inançlar, felsefî düşünceler vs. arka plana itilir. 13. yüzyıldaki Araplar'a ait olan bilim ile 19. yüzyılda Avrupa'ya ait olan bilim sadece nicelik olarak farklıdır.

Eğer bilim Osmanlı toplumunu değiştirerek Osmanlı vatandaşının ana hatlarını tayin edecekse, bilimsel bilginin topluma verilmesi son derece önem arz ediyordu. O zaman Tanzimat entelektüelinin ikinci vazifesi, okurlarına bilimsel bilginin öneminden dem vurmaktı. Bununla ilgili olarak yapılacak ise Seyyid Mustafa'da da gördüğümüz şekilde bilim ile cehâlet arasındaki farkın altını çizmekti. Tanzimat entelektüelleri, Seyyid Mustafa'dan bir adım daha ileriye giderek cehâletin zararları ile bilimin faydalarından bahsediyorlardı.

Bu konuda Münif Paşa'ya göre eğitimli insan ile câhil insan iki ayrı dünyanın insanlarıydılar. Kendisine göre, câhil bir insanın bilgisi aynen bir papağanın bilgisine eşitti. Câhil insan zamanın haberlerinden tamamıyla bîhaberdi, yerkürenin şeklini ve onun özeliklerini, denizleri ve nehırleri, deniz ve karadaki şaheserleri bilmiyordu. Aynı zamanda uzaya ait bilgiden de yoksundu. Bir de cehâletinin yanında bu tür işlerle meşgul olan insanları aptal olarak görmekteydi. Dahası câhil insanlar aynı zamanda tembel insanlardı. Bu tür insanlar tüm zamanlarını nargile vs. içerek ve dedikodu yaparak geçirmekteydiler.

Bu tip görüşler üzerine Münif Paşa câhilleri şöyle tanımlamaktaydı: (1) Dünyevî işlerden bîhaber olmak; (2) tehlikeye karşı savunmasız olmak; (3) iradesiz olmak; (4) tembel ve müsrif olmak; (5) taklitçi, yani kendi başına düşünemez olmak; (6) kendi kararlarını veremez olmak; (7) inatçı olmak; (8) can sıkıntısı içerisinde olmak; (9) kendilerine yabancı olan fikirlere itiraz eder olmak; (10) menfur işlerle meşgul olarak Allah ve diğer insanlar tarafından hakir görülmek.

Yukarıda da görüldüğü üzere câhiller işe yaramaz insanlar olarak tanıtılmaktaydı. Münif Paşa'ya göre bu tür insanlar, sahip oldukları olum-

suz özelliklerinden dolayı Osmanlı'nın ilerlemesine açık bir tehdit oluşturmaktaydı.

Tabiî, hâliyle eğitim sahibi olan, yani bilimsel bilgiyle donanmış olan insan ise bambaşkaydı ve dolayısıyla da eğitimli insan câhil bir insanın tam tersi özelliklere sahipti. Buna göre eğitimli insan: (1) Zamanın gereklerinden haberdardı; (2) tehlikelere karşı kendini koruyabilirdi; (3) irade sahibi olduğu için kendilerini kontrol edebilirdi; (4) enerji doluydu ve üreticiydi; (5) karar verme yetisine sahipti; (6) inatçı değildi; (7) geçmişten ders alabiliyordu; (8) doygun ve mutluydu; (9) müsrif değildi; (10) Allah'ın sevgisine daha yakındı.

Eğitimli insanı yaratmak, yani mantıklı düşünen bir insan ortaya çıkarmak ise bilimsel bilginin özümsenmesinden geçiyordu. Buna binaen Tanzimat döneminde bilimsel bilgi, kozmolojiyi, yani yerküre ve uzay hakkındaki bilgileri içeriyordu. Tanzimat entelektüelleri yazılarında okurlarını doğa olaylarına aşina kılmaya çalışıyorlardı.

Mesela, *Armağan* adlı bir dergi ilk sayısında yerküreden şöyle bahsediyordu: "Aman Yarabbi, bu yerküre ne kadar merak uyandıran bir şeydır! Gecenin düşmesiyle bir tarafı tamamıyla kapanır, diğer zamanlar günışığıyla o taraf açılır."

Okurlara yerkürenin vasıflarından etraflıca bahsedebilmek için Tercüme odası hülefasından Şevki Efendi, *Armağan* dergisi için "Astronomi" adı altında bir dizi yazı yazmıştı ve yazılarında yerkürenin ve uzayın çeşitli özellıklerinden bahsetmekteydi:

> Münif Paşa da bu konuda yazmıştı. Kendisi *Mecmua-yı Fünûn'a* yazdığı "Mukaddime-i İlm-i Jeoloji" adlı makalesinde jeolojinin yerküre ile olan ilişkisinden bahsediyordu. Ahmed Midhat Efendi ise *Dağarcık* adlı dergi için kaleme aldığı "Kürre-i Arzın Fenn Nazarında Keyfiyyet-i Teşekkülü" adlı makalesinde bilimsel bir surette yerkürenin nasıl oluştuğundan bahsediyordu: "Jeolojinin verdiği bilgiye göre yerküre, bünyesinde farklı metaller bulunduran ve bir ateş topunun üzerinde bulunan yerkürenin kabuğunun asırlarca süren sertleşmesinden oluşmuştur."

Safvet Paşa ise, su ile ilgili makaleler yazmayı tercih etmişti. Mesela "Suyun Mahiyet ve Envaı ve Havass-ı Hikemiyye ve Kimyeviyye" adlı makalesinde Safvet Paşa suyun özelliklerinden şöyle bahsediyordu:

> Su renksiz ve şeffaf ve soğuk ve sıcak ile temas ettiğinde şeklini değiştiren bir maddedir. Su hidrojen ve oksijen adlı iki gazdan oluşmakta ve üç hâlde bulunmaktadır. İlk hâl buhardır ve bulutlarda bulunur, ikinci hâl sıvı hâldir ki, denizler nehirler ve ırmaklar suyun sıvı hâlidir, üçüncü hâl ise katıdır, mesela buz ve kar gibi.

Doğa hadiseleri içinde elektrik de popüler bir konu teşkil ediyordu. *Mecmua-yı Fünûn* da bu konuya ilişkin makaleler bulunmaktaydı. Bunun dışında bütün bilim dalları da konular içinde yer almaktaydı. Mesela kimya, fizik, astronomi, jeoloji ve bu bilimlerin ne işe yaradıkları sıkça işlenen konular arasındaydı. Edhem Paşa, *Mecmuâ-yı Fünûn*'a yazdığı "İlm-i Kimya" adlı bir dizi makalede tüm ecsamın üç hâlde, yani katı, gaz ve sıvı hâlde bulunduğundan bahsetmekteydi. Katı olan ecsam metal ve taştan oluşmakta iken, gazlar ve sıvı olan ecsam ise dünyanın çevresinde bulunmaktaydı.

Bu tür makaleler, aslında okurları dünyevî olayları dinî kaynaklarından kurtarmak amacıyla yazılmıştı. Eğer okurlar yağmur, kar, yıldırım, güneş tutulması ve benzeri konuların bilimsel açıklamalarını bilirlerse bu konuları dinî kökenli olmaktan çıkartır ve bu konular için din kitaplarına başvurmayı bırakırlardı. Tanzimat dönemi entelektüelleri dinine sâdık fakat aynı zamanda da mantık sahibi olan bir Osmanlı vatandaşı yaratmayı amaçlıyordu. Böylece aydınlanmış olan toplum, modernleşme projesinin bir parçası hâline gelerek Osmanlı'yı ileriye yani evrensel bir değer olan medeniyete götürecekti.

Abdülhamid dönemine gelindiğinde ise bilimsel bilgi aynı hızla önemini sürdürmekteydi, ancak bilimsel bilgiye atfedilen değer değişmişti. Bu dönemde bilimsel bilgi kozmoloji değil tıp ve hıfz-ı sıhhat olarak geçmekteydi. Buna göre sağlıklı olmak vatani bir görev hâline gelmişti, sağlıklı bir vatandaş Sultan'a ve İmparatorluğa çok daha faydalı olabilir ve bu sayede istenilen medeniyet seviyesine ulaşılabilirdi.

Eğer Tanzimat döneminde önemli olan, okurlar için yerküre ve uzayın sırrını çözmek ise bu devirde de insan ve onun vücudunun sırrını çözmekti. İnsan vücudu da diğer doğal olaylar gibi birtakım bilimsel kurallara tâbiydi ve bu kurallar da öğrenilebilirdi. Yani insan vücudunun işleyişi sırlarla dolu bir olay değildi.

Bakın *Fünûn* dergisi için yazılmış olan "Tedavî-yi Bizzat" adlı bir makalede sıhhatten nasıl bahsediliyordu:

> Sıhhat insan vücudunun doğru dürüst çalışmasıdır ve sağlıklı olmak ise çok önemlidir. Sağlıklı olmayan bir insan milletine, ailesine ve vatanına borçlu olduğu şeyleri yerine getiremez. Tıbbın önemini de vurgulayan aynı makale şöyle devam ediyordu: İnsan için iki şey önemlidir. İlk önce sağlıklı olmak, ikincisi ise hastalıkları tedavi etmek. Eğer sağlık hıfz-ı sıhhat kurallarına uyarak sağlanıyorsa, hastalıklar da tıp ile bertaraf edilir.

Burada okuyuculara tıbbın öneminden ve işlevinden bahsediliyordu. Eğer insan hasta olursa doktora, yani modern tıbba başvurmalıydı, kocakarı ilaçlarına başvurmak vatandaşlık görevini yerine getirmemek demekti ki, bu da İmparatorluğun ihtiyaçlarını karşılamamak anlamına geliyordu.

Diğer makaleler ise insan vücudundan bahsediyordu. Ahmed İhsan *Fünûn* dergisi için kaleme aldığı "Evlere Hekim: Vücud-ı İnsan hakkında Malumat-ı Muhatara" adlı makalesinde insan vücudunu fizyolojik olarak okurlara aktarıyordu:

> İnsan vücuduna bakacak olursak, bunun kemiklerden oluşan bir iskelet ile değişik organlardan oluştuğunu görürüz. Vücud cilt ile kaplıdır. Organlar, cilt, adaleler ve sinirler hayat taşıyıcılarıdır. Kimyagerler bunların hepsinin potasyum, fosfor, demir, oksijen vs.den oluştuğunu analiz etmişlerdir. Eğer insan vücudunu mikroskop altında incelersek dokuların bütün vücutta birbirine geçmiş olduğu görülür. Bunlara hücre denir.

Bu dönemde sağlıklı yaşamak için beslenmeye de dikkat edilmesi öneriliyordu. Buna binaen bu dönemin dergilerinde "Lahana", "Ayva", vs. gibi başlıklı makaleler görmek hiç de şaşırtıcı değildi. Mesela Mustafa Rauf, lahana hakkında okurlarına şöyle öğütte bulunuyordu: "Lahana hem hazmı zor bir sebzedir hem de besin değeri çok düşüktür. Hassas bir mideye sahip olanlar ve daha yeni hastalıktan kalkmış olanlar, ne kadar iyi pişmiş olura olsun lahana yemekten kaçınmalıdırlar."

Ağız ve diş sağlığı da vatani göreve bağlanıyordu. Süleyman Emin *Fünûn* dergisi için kaleme aldığı "Dişler" adlı bir seri makalede şunları söylüyordu:

> Uç sene önce her ay diş ağrısı çekiyordum. Cehalet yüzünden dört dişimi çürüterek kaybettim. Sonunda çürük dişlerimden birini elimle kendim bile çektim. Fakat daha sonra dişlerin vücutta bir fonksiyonu olduğunu öğrendim ve misvak kullanmam önerildi. Şimdi üç senedir misvak kullanıyorum ve hiç şikâyetim yok. Bu yüzden ebna-yı vatanı bu tür şikâyetlerden kurtarmak için yazıyorum.

Fünûn dergisine M. Arif tarafından yazılan ve kabızlıktan bahseden başka bir makalede ise şunlar söyleniyordu: "Herkes kabızlığın ne olduğunu bilir. Kabızlık sürekli evde oturan insanlarda, yani yaşlı veya hasta insanlar, kadınlar veya nekâhet döneminde olanlarda gözlemlenebilir."

Görüldüğü üzere burada kabızlık okurlara tıbbı bir üslupla değil de evde oturarak hareketsiz insanlarda görülen bir hastalıkmış gibi sunulmaktadır. Burada verilen mesaj ise açıktır: Kabızlık burada bir kusur ola-

rak sunulmakta ve de Osmanlı'nın ilerlemesi için gerekli olan dinamizm ve üreticilikten yoksun insanların başına gelmektedir.

Bu dönemde çocuk ve bebek bakımı da önemli bir yer kesbediyordu. Dönemin dergileri sıkça aşı konusunu işlemekteydi.

Emzirmek ise başka bir konuydu. *Hazine-i Fünûn*'da "Süt Vermeğe Dairdir" adlı makale, bebeklerini emzirmek için sütü olmayan annelere inek sütünün faydalarından bahsediyordu. Bunu da son derece bilimsel bir üslupla yapmaktaydı. Makaleye göre inek sütünde dört madde bulunmaktaydı. Bunlardan ilki *caseini*di ki bu madde yumurtanın beyazına benzemekteydi. İkinci madde yağdı. Üçüncü madde ise laktrin adı verilen ve hidrokarbondan oluşan bir maddeydi, buna süt şekeri de deniyordu. Sütte birtakım tuzlar da bulunmaktaydı.

Burada bahsedilen konudan çok anneliğe verilen önemin altı çizilmektedir. Bu dönemde annelik ve ona bağlı olan faaliyetler de vatani bir görev olarak görülmekte ve okurlara bu şekilde sunulmaktaydı. Kadınlar vatana sağlıklı evlatlar yetiştirmekle mükelleftiler. İmparatorluğun ilerlemesine ise böyle katkıda bulunulacaktı.

Gördüğümüz üzere bilim, Osmanlı İmparatorluğu'na girdiği dönemden Abdülhamid dönemine kadar, İmparatorluğun ilerlemesinin ve evrensel bir kavram olan medeniyete girebilmesinin baş şartı olarak görülüyordu. Tabiî her dönemde bilime atfedilen mânâ diğerinden farklı oluyor ise de, değişmeyen tek unsur bilime verilen önem ve duyulan güven oluyordu. Böylece bilimcilik, Osmanlı modernleşmesinin ana unsurlarından birini oluşturmaktaydı.

AYDINLAR VE KİMLİK: TARİHSEL BİR BAKIŞ[1]

Kemal H. Karpat*

GİRİŞ

Kimlik insan neslinin doğumu ile ortaya çıkmıştır. Kişi, aşiret, kabile gibi temellere dayanan kimlikleri tayin eden terimlerin yanı sıra kolektif kimlikleri ifade eden ve bir fikir çabası neticesinde oluşan çeşitli kimlikler vardır ki, bunların arasında siyasi kimlikler ön planda yer alır. Siyasi kimlikleri geniş çapta aydınlar yaratmaktadır. Böylece Türkçe'de kullanılan "aydın" teriminin yakın zamana kadar dar, ideolojik bir anlama sahip olduğunu belirtmek gerek. Osmanlı döneminde "havas" ve "avam" terımleri, daha fazla idare etmek kabiliyeti olan sosyal bir grupla onun idaresinde hareket eden ve "güruh" (kalabalık) "madun", "akılsız", "ne istediğini bilmeyen" ve diğer birçok isimle tanınan kimseleri tarif ederdi. "Aydın", entelektüel veya Rusça'dan gelen *intelligentsıa* teriminin ortaya

---

* Prof. Dr. Kemal Karpat, Wisconsin-Madison Üniversitesi Tarih Bölümü.

[1] Bu makalenin bir kısmı Sabahattin Şen'in derlediği *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* (İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1995)'nda yayımlanmıştır. "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihî Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi" başlığı altında yayımlanan bu yazının içeriği kısmen değiştirilmiş ve genişletilmiştir.

çıkması imparatorlukların günümüzde hâlen oluşmakta olan millî devlet dönemine rastlamaktadır. Millî devlet, öteden beri sultan-kral ve bürokrasiden oluşan ve vergilendirme vs. yeteneklerini tekelinde tutan ve devlet olarak tanınan idare kadrosunun kendine daha geniş bir insanî temel aramasından doğmuştur. Türkler açısından bu dönem, yani millî devlete geçiş 1839'da başlamış fakat asıl hızını Osmanlılığın yeni bir kimlik olarak ortaya çıkmasından, yani 1856'dan sonra almıştır. O tarihlerden sonra bu yeni tip milletin niteliği tartışma konusu olmuştur. Önemli olan konu bir milletin, iç bağlılığını, dayanışmasını ve ortak hareket kabiliyetini harekete geçirecek temellerin toplumun gerçeklerine uygun olarak belirtilmesidir. İşte modern çağda entelektüellerin rolü, "milletlerini" tarif etmek, eskiden "avam", "güruh" olarak bilinen halk kitlelerini millet olarak bilinçlendirmek ve siyasi kimliği ön planda tutan yeni bir topluluk oluşturmaktır. İnsan topluluklarının durmadan değiştiğini kabul edersek ortaya çıkacak olan milletin de bir yandan tarihî bağlarını ve kültürünü devam ettirecek, içeriği değişik bir varlık olacağı aşikârdır.

Osmanlı'nin son yarım yüzyılında ve cumhuriyet döneminde bugünkü modern Türk ulusu oluşurken, aydınlar çok büyük rol oynamayı kabullenmişlerdir. Tanzimat dönemi Osmanlı aydını, Avrupa'yı çok yüksek ve Avrupa kültürü karşısında kendini küçük görmekle beraber hiçbir zaman kendi özünden, tarihinden ve kimliğinden uzaklaşmamıştır.[2] Uzaklaşanlar, Ahmet Mithat Efendi gibi yazarların hikâye ve romanlarında hiciv konusu olmuşlardır. Zamanın liderleri, Reşit, Âli ve Fuat Paşalar, son zamanlarda çok tenkide uğramalarına rağmen aslında toplumun temel kimliğine ve özüne bağlı oldukları kadar sosyo-politik değişmeye de açık kalmışlardır.

Aydın olarak tanımladığımız grubun etkili olabilmesi için mutlaka geniş ölçüde serbest olması ve düşüncesini ifade etmekten çekinmemesi gerekmektedir. Aynı zamanda aydının yayın araçlarına sahip olması şarttır. Osmanlı Müslüman toplumunun on altıncı yüzyıldan sonra gerilemesinin baş nedeni devrin entelektüel kesimini oluşturan ulemânın (bilhassa ifta grubunu oluşturanların) özgürlüklerini kaybederek devlet hizmetine girmeleridir. Şüphesiz, Osmanlı ulemâsı içinde her devirde müstakil düşünen, dürüst hareket eden ulemâ olmuştur fakat bunlar toplum ve devlet nezdinde etkisiz kalmışlardı çünkü hareket ve nihaî karar daima devletin elindeydi.

---

[2] Hoca Tahsin Efendi bile şöyle söylemekten kendini alamamıştır: "Paris'e git hey efendi aklın fikrin var ise. Aleme gelmiş sayılmaz gitmeyenler Paris'e."

Fakat Osmanlı'da ve aşağı yukarı tüm Müslüman dünyasında eski ilmiye sınıfının yerini alan veya ona muvazi olarak on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan aydın kitlesinin ana özelliği, halktan kopuk olmasıdır. Geniş şekilde modernleşen devletin dayanağı hâline gelen "aydın" (münevver) aynı zamanda Batı kültürüne açılmıştır. Osmanlı'da ve bilhassa Cumhuriyet'in ilk devirlerinde halktan kopukluk çok yüksek derecede olduğu için aydının, kendisinden beklenen ödevi doğru dürüst yerine getiremediğini "Halka Doğru" yazılarıyla Ziya Gökalp çok iyi belirtmiştir.

Aydının kendi halkından kopukluğunun –ki buna kültürel yabancılaşma da diyebiliriz– nedeni, bir yerde "havas"lılığın, yani elit olma özelliğinin sınıfsal bir şekil almasıdır. Gerçekleri, dünyayı ve kendi toplumunu kendisinin çok iyi anladığına inanan ve böyle bir inancı kendi grup kültürünün bir temeli yapan kimse, hiçbir zaman halk arasından çıkacak kimselerin devleti idare edecek kabiliyetlere sahip olabileceğini kabul etmez.[3] Osmanlı'da "intihap" usulü, kabiliyetli kişilerin kökeni ne olursa olsun, ancak idarecilerin felsefesini tamamen kabul ettikten sonra devlet meclislerine çıkmalarını sağladı (ABD'ye ilk geldiğim senelerde Washington Üniversitesi'ndeki başarım sayesinde ismim duyulunca aynı okulda okuyan İstanbul'un zengin ve tanınmış bir ailesinin oğlu bana şöyle demişti: Burada parladın, hele bir İstanbul'a dönelim ben kral olurum sen bir hiç olursun).

Birçok yerde yazdığımız ve son kitabımız *İslâm'ın Siyasallaşması*'nda belirttiğimiz gibi modern Türkiye'nin temelleri on dokuzuncu yüzyılın son yarısında ve bilhassa Sultan Abdülhamid II devrinde oluşmuştur. Modern okullar, yeni ulaşım araçları, gazete, kitap, dergi yayınlarının çoğalması, toprak mülkiyetinin özelleşmesi, ekonominin gelişmesi ve bilhassa kaybedilen topraklardan gelen göçler sayesinde binlerce yeni köy ve kasabanın kurulması, hem sosyal yapı hem de düşünce bakımından yeni bir toplum yaratmıştır. Bu devirde en büyük ihtiyaç gerçek

[3] Millet düşüncesini 1856 Islahat Fermanı şu şekilde ifade etmiştir. "Saltanatımızın gücünü ve yüceliğini arttırmak ve kalpten gelen Türk vatandaşlık bağları ile birbirine bağlı olan ve bizim şefkat dolu nezdimizde eşit olan tüm sınıflarda bulunan tebaamız... (Saltanat-i Seniyemizin tezyid-i kuvvet ve miknelini ve revabit-i kalbiye-i vatandaşı ile birbirine merbut olan ve nazar-i madelet-eser-i müşfikanemde müsavi bulunan kaffe-i sunuf-i te'baa-i şahanemin..." Tanzimat erkanı, bilgileri sayesinde kendilerini herkesten üstün görmüşlerdir. Aynı zamanda devleti de padişahtan ayrı ve üstün görerek zamanla kendilerini devletin gerçek hizmetkârı ilân etmişlerdir. Fakat kısa zaman sonra devletin efendisi olacak bu devlet erkanı, okullar vasıtası ile kendine destek arayarak bir aydın grubu yaratacak ve kendini milletin hem sözcüsü hem temsilcisi ilân edecektir. İkisi beraber yani bürokrasi ve aydınlar ki uzun zaman birbirinden ayrılmaksızın devletin sahibi olacak ve milleti devletin hizmetkârı yapacaktır.

mânâda rasyonel düşünen, sorunları gerçekçi bir şekilde görüp ona göre çözüm tavsiye edecek yeni tipte bir aydın kitlesi idi. Gerçi yapısal değişmeler böyle bir kitleyi ortaya çıkarmışsa da üst yapı ve devlet düzeyindeki gelişmeler bu yeni entelektüel kitlenin, kendisinden beklenen modern fonksiyonları yerine getirmesine engel olmuştur. Çünkü bu entelektüel kitle, tarihî ve kültürel devamlılıkla değişimi bağdaştıramamıştır. Çok karmaşık olan bu konunun teferruatına girmeden kısaca şunları söylemek mümkündür: Bu gelişmelerin doğuracağı sosyal farklılaşma ve tartışmaların önünü almak ve doğmakta olan bu yeni toplumu bir arada tutmak için Sultan Abdülhamid, İslâm'ı, yani din dayanışmasını vurgulamıştır. Fakat bir süre etnik milliyetçiliğe karşı olan Abdülhamid yeni bir toplumun doğuşu ile karşı karşıya olduğunu anlayınca o da topluma "Türk" ismini verdiği gibi Saltanat sülalesinin "Türk" olduğunu kabul etmiştir. Osmanlı Devleti'nin "Türkleşmesi" artık son safhasına girmiştir. İşte bu dönemde eğitim ve yeni ticaret imkânlarından faydalanarak halk arasından –âyan ve eşraf ismi altında– yükselen yeni bir orta sınıf –kendi sosyal tabakasını temsil eden yeni bir aydın kitlesi– ortaya çıkmaya yüz tutmuştur. "Milleti" temsil iddiasıyla ortaya çıkan bu kitle aslında hem kendi halk kültürünü hem de değişikliği kabul ederek hareket etmek yolunu ararken, Sultan Abdülhamid'in Rusya savaşından istifade ederek 1876 Anayasası'nı ortadan kaldırması fikir hayatını yeni bir yöne itmiştir.

Hürriyet arayışı bilhassa 1880'den sonra yeni doğmakta ve sayıları gittikçe gelişmekte olan aydın grubunun bir kısmını siyasileştirerek, toplum sorunlarını ancak devlet iktidarına sahip olarak kendilerinin çözümleyebileceğini iddia etmelerine yol açmıştır. Şüphesiz ki, bu şekilde düşünen kimseler aydın diyebileceğimiz kitlenin ancak küçük bir bölümünü oluşturuyordu ancak bu kişiler, siyasi iktidara sahip olmaları hâlinde düşüncelerini fiiliyata dökmek imkânına sahip olabileceklerdi. Okullarda, orduda ve bürokraside önemli yerlere sahip olmaları onların etkisini çok arttırabilirdi. Milyonlarca kişi, "halka rağmen halk için" felsefesi ile hareket eden bu aydınların kabullendikleri "millet" fikrini paylaşmakla beraber idare etmek istedikleri bu milletin nasıl oluştuğunu pek de anlamış değildi. Bu "millet", Osmanlı Devleti içinde Anadolu ve Rumeli'de yaşayan nüfusun ortak tarihî tecrübesinden, aynı hukuk sistemini paylaşmasından, merkezî bir idareye, yani İstanbul'a olan bağlılığından ve bunun gibi diğer birçok unsurdan kaynaklanmaktaydı. İslâm, maddî-manevî birçok ortak unsura sahip Anadolu ve Rumeli halklarının birliğini pekiştirmiştir. Ancak aynı İslâm, böyle ortak yanlara sahip olmayan Araplar'ı Osmanlı bünyesinde tutamamış ve kaynaşmalarını sağlayamamıştır. Başka bir deyimle doğmakta olan milletin temelini din yanında başka unsur-

larda da aramak gerekir. Din, hiçbir yerde hiçbir zaman modern bir millet yaratamamıştır ki bu düşünce, Vahhabiliği temel alan Suudi Arabistan için de geçerlidir. Esasen Araplar, Osmanlı idaresinde de "Arap" kimliğine (dil, din ve tarih bilincinde kökleşmişti) dayanarak genellikle Osmanlı'ya "Türk" diyerek kendilerini farklı görmüşlerdir.

Ancak Osmanlı aydını, Ziya Gökalp'in terimi ile, kendine başta "güzideler" ismini vererek, sonradan "ziyalılar", "aydın" gibi isimler alarak, kendini, oluşmakta olan millete temel yapmak istediği halktan ayrı görmekteydi. Aydının dayanağı devlet olmuştur; çünkü belirli bir programı uygulamak için devletin mutlaka desteği ve yardımı gereklidir. 1938'den sonra Anayasanın bir ilkesi olan halkçılık, bir yandan halk adına eski saltanat rejimini reddettiği gibi, halk arasında "medeniyet" yayacak olan aydınları toplum lideri ilân etmişti.

Yukarıda belirttiklerimizin yanlış anlaşılmaması için aşağıdaki noktayı ısrarla izah etmek gerekir. Her yerde, her zaman devleti ve toplumu resmî veya gayri resmî elitler yönetmiştir. Ancak elitin eğitim görmüş, profesyonel, ahlâk sahibi olması kadar, idare ettiği toplumun kültürünü, hayatını, sorunlarını ve ileriye dönük emellerini onun ruhuna uygun olarak paylaşması da gerekir. Devlet için de aynı şey söz konusudur. Devlet medenî bir toplumun hiçbir zaman vazgeçemeyeceği idarî-siyasi bir örgüt olduğu kadar, o toplumun kültürünün ve benliğinin ifadesi ve koruyucusudur. İşin gerçeği şudur ki, Türkiye her bakımdan güçlü, modern, dayanışma içinde yaşayacak kendi benliğine ve özüne sahip güçlü bir toplumdur. Bu toplum uzun bir tarihin ve çok farklı kültürlerin eseridir. Fakat onun bu gücünü ve benliğini doğru dürüst anlayıp anlatacak bir aydın kitlesine ihtiyaç vardır. Aydının bu güce sahip olmadığını basit bir misal çok iyi gösterir. Modern Türkiye'nin doğuşunda ve yeni bir kimlik ve yeni bir bilince sahip olmasında ana kaynak olan Millî Mücadele dönemi hâlâ doğru dürüst benimsenmemekte, okullarda verilen devrim tarihi dersleri ilgi görmemektedir.

Aynı husus Atatürk için de geçerlidir. Tüm dünya Atatürk'ün önemini kabul etmiş durumda iken Türkiye'de aydın kitlenin bir kısmı yalnız kendi mevkii ve çıkarını düşünerek onu putlaştırıyor, diğer bir grup ise (bazı İslâmcılar ve ırkçı Kürt milliyetçileri dahil) Türkiye'nin tüm sorunlarının sorumluluğunu ona yüklüyor. Her büyük adamın ve her olayın belirli bir zaman içinde belirli bir yerde oynayacağı roller vardır ve onların dünya beyninde anıları adeta ebedileşir. Büyük İskender bundan iki bin üç yüz yıl evvel yaşamıştır fakat onun hakkında hâlen kitaplar yazılır. Atatürk hakkında yazılan ve yazılmakta olan en etraflı, objektif ve dışarıda geniş bir kitle tarafından okunan kitaplar Türkler tarafından değil, Lord Kinross

gibi yabancı, yedi-sekiz kişi tarafından kaleme alınmıştır.

Türkiye aydınından öncelikle beklenen, Atatürk'ün Türk toplumu ve tarihi içindeki rolünü ve yerini kalıcı fakat polemiklere yer vermeyecek şekilde tespit etmektir. Nasıl ki Abdülhamid dönemi olmadan Türkiye'de modernleşme düşünülemeyecekse Atatürk olmadan da Türkiye Cumhuriyeti ve milleti düşünülemez.

Kimlik konusunu ele almadan evvel Türkiye'de aydının (bu kelimeyi istemeyerek kullanıyorum) tarihî gelişimi, sosyal yapısı, ideolojisi, devlet ile olan ilişkileri incelenerek, modern ve demokratik bir toplumdaki yeri sağlam bir şekilde tayin edilmelidir.

Demokrasinin Türkiye'ye 1945/6'da girmesiyle aydınların fonksiyonları ve politik yapıdaki yerleri yavaş olduğu kadar devamlı bir değişikliğe uğramıştır ki bu ayrı bir konudur (Bu konuyu *Türkiye'de Elitler* başlığı altında Hollandalı Prof. Erik J. Zurcher'in derlediği bir kitapta ele aldım).

KIMLIK NEDIR: SIYASİ KIMLIK VE MİLLÎ DEVLET

Söylediklerimizi kısaca tekrar edelim: Kimlik, eski terimi ile "hüvviyet", "millî devlet"in (national state) ortaya çıkması ile güncel bir önem kazanmıştır. Bu kimlik yeni olduğu kadar, şüphesiz en çok tartışma yaratan konulardan biridir ve hakkında fikir birliği yoktur. Her ülkenin kavim, millet, sosyal sınıf, tarihî-sosyal ve kültürel yapısına göre şekil ve yapı özellikleri gösteren kimlik meselesi Türkiye için diğer ülkelere kıyasla çok farklı özellikler arz etmektedir. Türkiye'nin modernleşmesi bir bakıma Batı'yı model alarak yürütüldüğü için, kimlik meseleleri de Batı modelinin kavramsal ve metodolojik sınırları içinde ele alınmaktadır. Hâlbuki Türkiye'nin kimlik meseleleri hem çok geniş tarihî bir çerçeve içinde, hem de Türk-Osmanlı toplumunun yapısı ve kimlik değişmeleri göz önünde tutularak incelenmelidir.

Sonradan yaratılmış kimlikler arasında millet, sosyal sınıf, kral ve imparator tebaası, vatandaşlık gibi birçok sosyo-politik kimlik yer alır. Hemen şu noktayı da ilâve etmek gerekir ki, tüm kimlikler, yani temel ve sonradan yaratılmış kimlikler durmadan değişmektedir. Ancak temel kimlikler çok yavaş ve yüzlerce sene tutan süreler içinde değiştikleri için adeta değişmiyormuş gibi görünürler. Mesela, bazı aşiretler, birbirleriyle kaynaşarak veya biri diğerinden koparak hızla yeni bir kimlik kazanırlar. Diğer bazı aşiretler ise daha büyük birimlere katıldıkları hâlde yüzlerce sene kimliklerini koruyabilirler. Kitle hâlinde din değiştirme ile ortaya çıkan kimlik değişimi bazen bir kuşak ve hattâ daha kısa zaman içinde meydana gelebilir. Mesela, İslâmiyet hicrî birinci (miladi 622) yılından itibaren elli yıl içinde Orta Doğu ve Kuzey Afrika'ya hızla yayılmıştır.

Bu ise geniş çapta putperestlerin, Hıristiyanların ve hattâ bazı Yahudilerin süratle ihtida etmeleri ile mümkün olmuştur. Bu temel kimlik değişmeleri genellikle zorlama sonucu değildir. Bir toplumda hak, adalet gibi üstün değerler yanında emniyeti ve varlığı sağlamak, ekonomik çıkarlar elde etmek gibi amaçlar da kimlik değiştirme de önemli yer tutar. Mesela Anadolu ve Rumeli alt tabakalarının İslâmiyet'i kabul etmelerinde Rum abdalları, halktan, insanlıktan, eşitlik ve ahiret, yani maddi olmayan-ideal kavramlardan inançla söz ederek karşılarındaki kimselere Müslümanlığı kabul ettirip kimliklerini değiştirmişlerdir. Buna karşılık Balkanlar'ın üst sosyal tabakası, uzun süre tımarlarını Hıristiyan olarak kullanmışlardır. Tımarların yalnız Müslümanlara verileceği anlaşılınca bu Hıristiyan tımar sahipleri ihtida etmişlerdir; bu, çıkar için kimlik değiştirmedir.

Kişilerin kimliklerine bağlı kalarak onlara üstün değer vermeleri, onlar uğruna kendilerini feda etmeleri olağandır. Ancak kimlikler arasında onlara verilen değerlere göre sıralama oluğu gibi, bazı kimlikler değer kaybettikleri için veya değersiz gösterildikleri için yok sayılmakta veya inkâr edilmektedirler.

Sonradan kazanılmış siyasi kimliklere, çağdaş, modern kimlik ismini vermekle hata edilmez; çünkü bu yeni tip siyasi kimlikler Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkmışlardır. Bu kimlikler arasında yer alan siyasi-millî kimliğin tarihte benzeri yoktur. Bu kimlik doğumu, alttan yukarıya doğru, sosyal bir değişmenin neticesiyle oluşmuştur. Batı Avrupa'da yeni tipte bir orta sınıfın, yani burjuvazinin ortaya çıkması, kimlik meselesinin hem çok yönlü olarak gelişmesini sağlamış hem de ona eskiden benzeri olmayan siyasi bir veçhe kazandırmıştır. Halk kültürünün ve kimlik bilincinin devlet ve hükümet çevrelerini etkilemesi hem devlet yapısını hem de kimliğini baştan aşağı değiştirmiştir. Ayrıca bu halk kültürü aristokrasi kültürünün birçok şeklini ve ifade tarzını benimsemiştir. Gerçekten, Fransa'da orta sınıfın devlete hâkim olması, orta ve alt sınıf kültür ve kimlik anlayışlarının genelleşmesini ve siyasileşmesini sağlamıştır. Ayrıca, kral da kendini Fransız bilerek Fransız dilinin ve kültürünün gelişmesinde birinci derecede rol oynamıştır. Yukarıda, Fransız Devrimi'nin alt sosyal kesimlerinin kültürünü ve kimlik anlayışını devlete mâl ettiğini söyledik. Burada ana mesele bu alt tabakaların kimliğinin ne olduğunu, neye göre ve nasıl tayin edildiğini tespit etmektir. Alt kesimlerin "Fransız" teriminden anladıkları kimlik; etnik, soy ve kavim esasına dayanan bir kimliktir. Bu etnik kimlik yalnız ırkı esas tutan bir kimlik değildir. Tam tersine, etnik kimlik soy kadar, tarih tecrübeleri, âdet, gelenek, din, dil, giyim, yemek, sanat vs. değer ve faaliyetlerin tümünden oluşan ve Fransız toplumunu diğer toplumlardan ayıran bir yaşayış, dünyaya ve

kendilerine bakış ve düşünüş şeklini ifade eden bir kimliktir. Yukarıda Fransız halkının kimliğinin bu şekil almasında kuşkusuz Fransız Devrimi'nin yok ettiği monarşinin de büyük hizmeti ve payı olmuştur. Fakat devrim, sosyal bir sınıfın, yani orta sınıfın gerçekleştirdiği bir devrim olduğu için kral ve onun dayandığı kilise ve aristokrasiyi kendinin baş düşmanı olarak görmüş ve hattâ monarşinin kendilerinin yetiştirilmesinde ve iktidarı ellerine geçirmelerindeki hizmetini görmeyerek bu monarşiyi ve onun sosyal dayanaklarını yok etmiştir. Fransız Devrimi çok yanlı, yani ferdiyetçi olduğu ve birçok sosyal grubu barındırdığı için plüralist bir tutumla onların da orta sınıf devletinin içinde yaşamalarını ve yeni bir millî-siyasi kimlik almalarını sağlamıştır. Rusya'da, Bolşevik Devrim ise tamamıyla sınıfsal nitelikli, yani sözde işçi-köylü devrimi olduğu iddiasına bizzat kendisi inanarak modern anlamda bir Rus milletinin gelişmesini baltalamış, kendi geleneksel ortak sınıfını ve kültürünü yok etmiştir. Ortada kültür köklerinden mahrum bir dil bırakmıştır. Her ne kadar Bolşevik Devrimi, gelişmekte olan eski millî Rus kültürünün edebiyat, sanat, müzik, ilim alanlarındaki eserlerini muhafaza ederek bunları ve Rus dilini, Rus olmayan unsurların asimilasyonunda vasıta olarak kullanmışsa da, ne bu eski sanat eserlerinin benzerini yaratabilmiş ne de asimilasyonu başarabilmiştir. Sovyetler'in başarısızlığı her şeyden evvel tarihî, sosyal, kültürel alanlarda tarihten kopmuş olmaya, yani sosyo-kültürel devamsızlığa bağlanabilir. Bu sırada Sovyetler kendi tarihî devamlılığını ve varlığını sağlayan sosyal kadroları ve devrimi hazırlayan entelektüel kadroları yok etmiştir.

TÜRKİYE'DE KİMLİK MESELESİNİN SİYASİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ

Yukarıda çok kısa olarak dile getirdiğimiz kimlik meselesinden çıkaracağımız iki sonuç vardır. Birinci sonuç sosyal yapı ile ilgilidir. Fransız Devrimi'ni yaratan orta sınıf, pazar, yani kapitalist ekonominin ve bunun yarattığı köklü sosyal, kültürel değişikliklerin neticesidir. Bu pazar ekonomisi Fransa, İngiltere, Hollanda, Belçika, Almanya, İtalya gibi ülkelerin ekonomik ve askerî güçleri sayesinde ve dış siyaset yoluyla aşağı yukarı tüm dünyaya yayılmıştır. Osmanlı Devleti Avrupa'nın malî-askerî gücünü ilk duyan ülkeler arasında olduğu için ekonomik ve sosyal yapısını bu kuvvetlerin etkisi ile değiştirmek zorunda kalmıştır. Tanzimat, bir bakıma bu değişikliklerin bir sonucu ve müesseseleşmesidir. İşte tüm bunların sonucunda Osmanlı İmparatorluğu'nda da bir orta sınıf meydana gelmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nde orta sınıf, kültür ve din nedeniyle ikiye bölünmüştür. Ortaya çıkan Müslüman asıllı orta sınıf, din esasına

dayanan kültürü, hem de bu kültürün ifade vasıtası olan dili, yani Türkçe'yi muhafaza etmiştir. Ayrıca kendisinin yeni şartlara uyum sağlaması için büyük çaba göstermiştir. Bunun için de bazan devleti yanına, çoğu kez karşısına almıştır. Bu orta sınıfın kimlik meselelerindeki rolüne ve entelektüellere ileride temas edeceğiz.

Fransız Devrimi'nin yarattığı ikinci evrensel etki, millî devlet (etat national) kavramının, siyasi teşkilatlanmanın ve ona göre kimlik değişmelerinin tüm dünyaya yayılmasını sağlamasıdır. Millî devlet tipinin yaygınlaşmasının nedenleri arasında halkçılık fikrinin Asya ve Afrika toplumlarının felsefesine, mesela İslâmiyet'in nas, yani halk fikrine yatkın olmasından; hükümet merkeziyetçiliğinin ve bürokrasinin önem kazanması, ekonomik verimlilik, modern eğitimin ve bunların ayrılmaz bir sonucu olan rasyonalizmin –yani akılcılığın– ön plana çıkmasına kadar birçok etkenin yeri vardır.

Makalemiz bakımından önemli olan, Osmanlı Devleti'nin, orta sınıfların meydana gelmesi ve yeni sınıfların merkezî devlet, yani millî devlet fikrini nasıl karşıladıklarıdır. Bu arada iki noktayı hemen belirtmek gerekir. Tüm dünyayı etkilemiş olan ve etkilemeye devam eden kapitalist pazar ekonomisinin (kapitalist olmayan geleneksel bir pazar ekonomisi de vardır) etkilerinden uzun süre uzak durmak mümkün değildir. Osmanlı Devleti'nde Avrupa'da gelişen kapitalist pazar ekonomisine uyum son iki Köprülü devrinde başlamış, Nevşehirli İbrahim Paşa ile yeni bir gelişme göstermiş, nihayet 1730'da Patrona Halil isyanı ile sona ulaşmıştır. Nihayet I. Abdülhamid ve bilhassa III. Selim ile dünyaya uyum meselesi tekrar ortaya çıkmıştır ve bu süreç hâlâ devam etmektedir.

Osmanlı Devleti'nin ve dolayısıyla Türkiye'nin sosyal yapısının ve insanlarının kimlik değiştirmeleri Fransa'dan bir hayli farklıdır. Bugün Türkiye'de ve birçok Asya ve Afrika ülkelerinde tartışılan kimlik sorunu siyasi bir kimliktir ve millî devletlerin ortaya çıkmasıyla yeni bir önem kazanmıştır. Bu kimliğin yerleşmesinde devlet, birinci planda yer almaktadır. Devlet bir kişinin sahip olabileceği ana kimlikleri yeni bir sınıflandırmaya ve canlandırmaya tâbi tutarak, bu arada tarihi de kendi açısından yeniden yorumlayarak, yeni bir tip siyasi insan ortaya çıkarmış ve bu insana, bilhassa geleneksel kimlikler içinde bunalmış insanlara yeni kimliklerini benimsetmek için çabalar sarfetmiştir.

OSMANLI KIMLIĞI SORUNU

Osmanlı Devleti'nin kurucuları şüphesiz aşiret kökenli Türk unsurlar ve bunlara katılan çeşitli etnik kökene ve dine mensup kimselerdir. Bu devletin kuruluşunda birinci derecede rol almış gâziler, uç beyleri, sufî baba-

ları ve dervişlerin hemen hemen hepsi Oğuz soyundan gelen Türklerdir. Ortaya çıkan devlet, aşiret kimliğinden arınmış siyasi bir varlıktır ki, bunun benzeri çok azdır. Bu ilk devletin ana kültürü ve kimliğinin kökeni, Fuad Köprülü'nün belirttiği ve ondan sonra başka tarihçilerin ve antropologların doğruladığı gibi Türk halk dinidir ki, kökleri Orta Asya Şamanizmine kadar uzanır. Kurulan ilk devlet, her ne kadar neredeyse tamamen Türk unsuruna dayanmakta ise de, kimliğini halktan değil, Müslüman olarak dinden almıştır. Bu kimlik, şehirlerin gelişmesi ve Selçuk devletinden kalma ve onun yanında Bağdat, Şam, Buhara gibi merkezlerden gelen ulemânın etkisi ile hem derinleşmiş hem de daha biçimli sistematik şekil almıştır. Bu arada devlet dilinin Türkçe olduğunu ve öyle kaldığını ısrarla belirtmek gerekir. Ayrıca devletin kanun ve hüküm anlayışı, yani padişahın etkisini kullanmakta olan serbestliği –yani ihtiyaçlara göre karar vermek yetkileri– hem Orta Asya, Cengiz Han yasalarından hem de İslâmiyet'in siyaset anlayışından ve ahlâkından kaynaklanmaktadır.

Devlet ve toplum, yani idare edenler ile idare edilenler ayrımı on beşinci yüzyılda başlamıştır. I. Mehmet Çelebi'den sonra devlet daha kesin bir şekilde klasik devirde İslâm devletlerine benzemek yolunu aramış ve bulmuştur. Devlet hem varlığını hem de meşruiyetini cemaatten, yani halktan değil gördüğü dinî vazifeden almıştır. Devleti meydana getiren ana unsur, padişah ve onun hizmetinde olan bürokrasidir. Onların birinci vazifesi dini korumak ve devam ettirmektir. Din ü devlet, yani din ve devletin bir tutulması buradan gelir. Her ne kadar devletin temel kanunu şeriat olmuş ise de, bu devlet teokrasi devleti, yani din adamlarının idare ettiği bir devlet değildir ve hiçbir zaman da olmamıştır. Din ü devlet siyasi bir formüldür ve her şeyden evvel devletin meşruiyetini sağlamak gayesini güder. Her ne kadar devlet, dinin hizmetinde görünüyorsa da, aslında zamanla din devletin hizmetine girmiştir. Dinin devlet hizmetinde bulunmasının dine halel getireceğini düşünen bazı devlet adamları ve ulemâ, nihâyet bir çözüm bulmuşlardır. Meseleleri tamamen dinî açıdan ele alarak devletin dine taassubunu önleyecek bir makam yaratmak yolunu tutmuşlardır. İşte bu makam, on beşinci yüzyılda İstanbul müftüsü olmuş, sonra Şeyhülislâmlık (meşihat) ismini almıştır ki, halk buna Fetvahâne ismini vermiştir. Ancak meşhur Ebussuud Efendi ile başlayarak şeyhülislâmlık on altıncı yüzyıl ortalarından sonra devlete tâbi bir kurum olmuştur. Böylece din istiklâlini yitirmiş, fikir özgürlüğü sufî tarikatlarında muhafaza edilmiştir. Diğer yandan Fatih Mehmed'in (1451-81) saltanatı ile ve ondan sonra da, Osmanlılaşmış unsurlar devlet idaresinde gittikçe geniş bir yer almışlar fakat devletin ana yükü yine de Türk unsurunun

omuzlarına yüklenmiştir. On beşinci yüzyıldan sonra Osmanlı Devleti'nde yaşayan kimselerin kimliğini devlet şu şekilde tayin etmiştir: Müslümanların kimliğini din, yani İslâmiyet ve dinin temsilcisi olan padişaha itaat ve bağlılık tayin etmiştir. Gayrimüslimler ise cemaat olarak, yani din esasına göre millet olarak tanınmışlardır. Her millet içinde, aynı zamanda kavim, yani etnik soy grubu olarak, Sırp, Ulah, Hırvat, Bulgar vs., dinî kimlik ile etnik kimliklerini bir arada geliştirebilmişlerdir.

Şüphesiz ki Müslümanlar da kendi kavim ve soy farklarını muhafaza etmişlerse de bu farklar hukuken tanınmamıştır. Tüm Müslümanlar bir bütün, yani ümmet olarak devletin dayanağı olmuşlardır. Günlük hayatta Türkler Türkçe, Araplar Arapça, Arnavutlar Arnavutça konuşup, kendi kavim âdetlerini ve dillerini muhafaza etmişlerdir. Fakat bu kavim kimliği devlet tarafından tanınmadığı ve herhangi bir örgütlenmeye temel olmadığı için uzun vadeli siyasi sonuçlar yaratmıştır. Asıl önemli olan mesele ne Müslümanların ne de Hıristiyanların din dışında siyasi anlamda bir Osmanlı kimliğine uzun süre sahip olamamalarıdır, onlar böyle bir kimliği düşünmüş veya hayâl bile etmiş değillerdi. Osmanlı olan yalnız hânedandı ve devlet onun mülkü idi. Devlet-i Âli-i Osmanî'nin gerçek mânâsı budur. Durum on dokuzuncu yüzyıla kadar çok geniş hatlarıyla yukarıda belirtildiği gibiydi. İlginç olan mesele *siyasi* kimliğin mevcut olmamasıdır. Şüphesiz Osmanlı Devleti'nde Müslümanlar arasında dine bağlı bir dayanışma daima mevcut olmuştur. Bu dayanışma, yüzyıllar boyunca siyasi sonuçlar yaratmışsa da bu dinî dayanışmanın bilinçli siyasi bir kimlikten doğduğu söylenemez. Bir kimliğin siyasi bir anlam alması, kişinin o kimliğe subjektif bir değer vermesi ile kabildir ki bu da ancak belirli bir sosyo-politik bir çerçevede olur. Bu da toprak esasına dayanan ve padişah şahsına bağlı olmayan bir kimliğe sahip merkezî (millî) devlet çerçevesi içinde olur. Eskiden Müslüman tebaa dinî esaslara dayanarak padişahın çağrısı ile mülkü korumaya koşardı. Eğer sultan, çağrısını dinden arındırılmış toprak esasına dayanan devlet, etnik millet veya Türk kavramı adına yapmaya kalksaydı şüphesiz ki o ortamda bir sonuç alamazdı; çünkü kavim ve millet terimleri ile kişinin kimliği arasında henüz siyasi bir bağlantı kurulmuş değildi.

Osmanlılık

Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan tüm insanların ilk siyasi kimliği Osmanlılıktır. Bu kimliğin kökü devlet vatandaşlığıdır. Başka bir deyimle Osmanlı vatandaşı olan herkes din, dil, cins, sosyal sınıf farkı gözetmeksizin Osmanlı kimliğine sahip olabilecekti. Böylece kişiler sultanın kulu olmaktan çıkarak devlet vatandaşı sayılmak hakkını kazanmışlardır. Kö-

kü Tanzimat ve bilhassa 1856 Islahat Fermanı'nda bulunan Osmanlılık kavramı, 1864 yılında çıkarılan vatandaşlık kanunu ile tarihte ilk kez Osmanlı ülkesinde yaşayan insanlara devlet eli ile yeni bir kimlik vermekle sonuçlanmıştı. İlk bakışta oldukça basit görünen vatandaşlık kavramı ve oradan kaynaklanan kimlik meselesi, köklü değişmelere ve yeni gelişmelere neden olacaktı.

Osmanlılık kavramının fiilî kökü Osmanlı Devleti'nin modern devlet şekline girmesi Selim III ve bilhassa Mahmud II'nin merkeziyetçilik siyasetine dayanmaktadır. Bu iki sultan Osmanlı Devleti'nin yaşayabilmesi için her alanda yeni kurumların oluşturulmasını ve bu gayelerin gerçekleşmesi için devletin ön planda yer almasını bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Tanzimat devrine kadar yürütülen eski tip merkeziyetçilik, aslında hanedan ve bürokrasinin ülkenin çeşitli bölgelerinde yaşayan ayan, eşraf ve yerli hânedanlarla işbirliğine dayanıyordu. II. Mahmud devrine kadar Osmanlı Devleti'nin varlığı hanedan ve bürokrasinin, çeşitli grupların liderleri ile yaptığı işbirliğinden kaynaklanıyordu. Yeni tip merkeziyetçilikte ise devlet ile halk arasında yüzyıllardan beri mutavassit/aracı (intermediary) rolünde olan gruplar ortadan kaldırılarak bunların vazifelerini merkezî memurlar veya merkezin kontrol ettiği yerli memurlar üstlenmiştir. Böylece merkezî devlet doğrudan vatandaş ile temas ederek etkisini toplumun her kademesinde fiilen duyurmak fırsatını bulmuştur. İşte on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, Bosna'da, Anadolu'da, Irak ve Arabistan'da görülen âyan ve derebey diye tanınan kimselerin yok edilmesi ve sindirilmesi, modern merkeziyetçiliğin gerektirdiği bir harekettir. Bu kişilerin "vatan haini" ilân edilmeleri ve birçoğunun öldürülmesi merkez otoritesine karşı çıkmalarından kaynaklanmıştır, yoksa gerçek mânâda "ihanet"e giriştiklerinden değil. İşte bunun sonucu olarak modern, ulusal devletin ana şartı olan (social homogenity) –sosyal tesviye– bir dereceye kadar yerine getirilmiş oluyordu. Siyasi anlamda bu tesviye sayesinde mahallî farklar bir dereceye kadar azaltıldığı gibi ekonominin, bölgelere ayrılmış bir şekilde çalışması önlenmiş ve bir tek birim olarak çalışması sağlanmıştır. Bu gelişmelerin arkasında ise çok daha köklü sosyal yapı değişmeleri mevcuttu. Osmanlı Devleti'nin dünya çapında pazar ekonomisine girme süreci 1838 yılında İngiltere ile imzaladığı ticarî anlaşmayla çok hızlanmıştır. Dış piyasanın gıda istekleri Osmanlı Devleti'ni çok büyük miktarda zirai mal üretmek zorunda bıraktığı gibi, artan zirai üretim hem tarım ticaretini hem de bu ticaretle uğraşanların kazançlarını artırmıştır. Devlet geleneksel vergi usulü öşüre dayanarak ziraî üretimin onda birini almakla yetinmiş ve ticaretten elde edilen kazançların önemli bir kısmını vergi dışında bırakmıştır. Böylece belirli,

küçük bir zümrenin –ki biz buna yeni tipte ticarî orta sınıf diyoruz– büyük gelir sağlamasını kolaylaştırmıştır. Yukarıda çok kısa olarak belirttiğimiz sosyal-ekonomik gelişmelerin yanında ve onlara muvazi olarak ve onları destekleyen birçok hukukî ve siyasi değişmeler devlet eli ile gerçekleştirilmiştir ki, biz bunlara modernleşme adını vermekteyiz. Bu gelişmelerin sonunda iktisadî çıkar ön plana geçmiş, sosyal farklılaşma da ona göre oluşmuştur. Sonuçta ortaya çıkacak olan Osmanlı orta sınıfı üretici ve ticarî olarak ikiye bölünmüştür. Bu bölünme aynı zamanda dinî ve etnik bir yön kazanarak büyük ticaret gayrimüslimlerin elinde toplanırken zirai üretim geniş çapta Müslümanların elinde kalmıştır. İşte bunun sonucunda Avrupa devletlerinin desteğini gören Hıristiyan ticaret erbabı arasından çıkan ve birçoğu Avrupa'da tahsil gören aydınlar, kavim milliyetçiliğinin önderliğini yapmışlardır. 1805 Sırp, 1821 Yunan ayaklanmaları ve sonraları Bulgar millî hareketleri geniş çapta bu tüccar ve aydın gruplarının eserleridir. Bu arada 1858 arazi nizamnamesi toprak mülkiyetini yeni bir düzene sokmak için çıkarılmıştır. Arazi kanunnâmesi yalnız miri, yani devlet arazisini hukukî bakımdan düzenlemek ve devlet mülkiyet hakkını korumak gayesini gütmekle beraber, sonunda kanun defalarca değiştirilmiş ve özel arazi mülkiyetinin genişlemesini engelleyememiştir. Sonuçta toprakla uğraşan Müslüman halk, toprak sahibi olmak fırsatını bulmuştur. Ecnebilere toprak sahibi olmak hakkını veren 1867 yasası pek az uygulanmış, böylece bilhassa Anadolu'da tarım Müslümanların elinde kalmıştır. Büyük uğraşı ile elde ettikleri ürünleri çok düşük fiyatla zengin Hıristiyan ihracatçı tüccara satmak zorunda kalan Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında beliren sosyal gerginlik siyasi nedenlerle gittikçe artmıştır. 1856 yılında Paris ve Londra'da hazırlanarak Sultan Abdülmecid tarafından aynen kabul edilen Islahat Fermanı, Hıristiyanlara "eşit" haklar tanıyarak –aslında onları Avrupa devletlerinin himâyesine sokmuştur– Hıristiyan-Müslüman farklarını ortadan kaldırmak istemiştir.

İşte 1856'dan sonra tam yürürlüğe sokulan Osmanlılık siyaseti tüm Osmanlı vatandaşlarını din, dil, mezhep farklarının üzerine çıkmış yeni siyasi bir kimlik yani Osmanlı kimliği altında birleştirmek gayesini gütmüştür.

Osmanlı kimliği kişilerin din, soy (etnik), dil gibi temel kimliklerini bir yana bıraktığı için asla benimsenmemiştir. Bazı Hıristiyan gruplar, Osmanlılık kimliğini bazan hasım gruplara –mesela Halep Arap katolikleri kendilerini eski dinleri olan Ortodoksluğa tekrar ihtida ettirmek isteyen İstanbul Patrikhanesi'ne– siper olarak kullanmışlarsa da yine de bu kimliği köklü olarak benimsememişlerdir. Bilakis Hıristiyanlar Osmanlılık kimliğini bir çeşit asimilasyon tuzağı olarak görmüşlerdir. Buna kar-

şılık Müslümanlar, bilhassa Anadolu'da, Balkanlar'da ve Kafkaslar'da yaşayan Müslümanlar, önünde sonunda Osmanlılığı bir çeşit Müslüman siyasi kimliği olarak benimsemek yolunu tutmuşlardır. Aslında birinci derecede önem taşıyan bu olay rastgele olmamıştır. Bu bölgelerde Osmanlı hâkimiyeti, kanunları, gelenekleri devamlı olarak tatbik edilmiştir ve yerli dil, etnik ve soy farkları ile çatışmadan kendine mahsus bir siyasi kültür yaratmıştır. Böylece Müslümanlar arasında Osmanlılık din çerçevesi içinde hareket ederek tarihî esaslara dayanan bir siyasi kimliğin kökünü atmış oluyordu.

Osmanlı hâkimiyeti Batı Kafkaslar'a bilhassa on altıncı yüzyıldan sonra yayılmıştır. Bu hâkimiyet sayesinde Müslümanlık Kafkaslar'a yayılmış yüzlerce kabileye bölünmüş Kafkas halkına, kabileler üstü bir Müslüman, yani fiiliyatta Osmanlı kimliği vermiştir. İşte on dokuzuncu yüzyılda devlet ilkesi şeklini almış Osmanlılık, aslında tarihte oluşmuş fakat şuur altında yaşamış tarihsel, kültürel Osmanlılık kimliğini bilinçli bir kimlik hâline sokmuştur. Böylece Osmanlılık-Müslümanlık kimlik terkibi Müslümanlar tarafından benimsenmiştir ki, bu kimliğin en büyük savunucusu Namık Kemal'dir. Onun 1873'te yazdığı *Vatan Yahut Silistre* adlı piyesi Osmanlı-Müslüman kimliğinin en açık ifadesidir. Osmanlılık aynı zamanda ilk defa olarak vatan kavramının genişleyip yerleşmesine ve maddî-siyasi bir şekil almasına yol açmıştır. Artık vatan bir kişinin doğduğu köyü ve kasabayı değil Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu tüm toprakları ifade etmektedir. Ayrıca Osmanlılık, yani "Osmanlı" terimi yalnız bir hânedanı ifade etmekten çıkmış tüm Osmanlı tarihini kapsayacak bir şekil almaya başlamıştır. Bunun içindir ki, 1870'lerden sonra yeni tarihî görüşler ortaya çıkmaya başlamış, ilmî mânâda tarihçiliğe doğru ilk adımlar atılmıştır ki, 1909'da kurulan Encümen-i Tarih-i Osmanî Osmanlı tarihini yeni bir görüşle ele almak teşebbüsünün en önemli ifadesidir. Osmanlılık, İttihad ve Terakki ve sonra Cumhuriyet devrinde Osmanlı hanedanının siyasi dayanağı olarak görüldüğü, yani tarihî köklerinden arındırılarak ele alındığı için tümüyle mahkûm edilmiştir. Ziya Gökalp dahi modern milletlerin belirli tecrübelerden geçmeden –yani geniş imparatorluklar içinde belirli süreçleri geçirmeden– meydana gelemeyeceklerini savunmasına rağmen, Osmanlılığı çok ağır bir dille yermiştir. Biz Osmanlılığın savunucusu değiliz. Osmanlılık bir yerde siyasi bir rejimin dayanağı olduğu kadar imparatorluğu ayakta tutmak gayesini güden bir ideolojiyi ifade eder. Fakat Osmanlılık iyi ve kötü taraflarıyla belirli tabiî tarihî, sosyal ve kültürel bir ortam içinde gelişmiştir ki, bu ortam Türkiye Cumhuriyeti'ne miras kalmıştır. Osmanlı Devleti olmasaydı Türkiye Cumhuriyeti olmazdı. Gerçekten, siyasi Osmanlılık başarısızlığa uğramış

olmasına karşılık kültürel ve tarihsel Osmanlılık modern Türkiye'nin doğuşunu hazırlamıştır.

İSLAMCILIK

Türk kimliğinin gelişmesinde II. Abdülhamid devrinin çok önemli ve derin bir etkisi olmuştur. Bu devir, Türk ulusunun geleceğini tayin eden çok önemli iki olaya sahne olmuştur. Birinci olay 1876 Anayasası'nın ilânı ve 1878'e kadar iki Meclis-i Mebusan'ın toplanışıdır. Meşrutiyet, devlet otoritesinin kaynağını padişah ve dinin ötesinde bir başka varlıkta –yani halk-millette– arama çabasıdır. Halk, daha doğrusu o zaman yeni bir mânâda kullanılmaya başlanan millet böylece siyasi anlam kazanmaya yüz tutmuştur. Artık millet gayrimüslim topluluklarına verilen isim olmaktan çıkarak tüm Osmanlı Müslümanlarını –bilhassa Anadolu-Rumeli-Müslümanlarını– tümüyle kapsayan bir terim anlamını almaya başlamıştır. İkinci önemli olay, 1877/8 Savaşı ve onun sonucunda imzalanan Berlin Antlaşması ile Sırbistan, Karadağ, Romanya'nın millî devlet olarak Osmanlı camiasından kopmalarıdır. Buna ayrıca Bulgaristan otonomisi ve Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından işgal edilerek Osmanlı Devleti'nden kopmasını ilâve etmek gerekir. Böylece Osmanlı Devleti bir insan olarak düşünülürse, başının İstanbul, sağ bölgesinin Rumeli, solunun Anadolu olduğu söylenebilir. Rumeli'nin gitmesi Osmanlı Devleti'ni hayatî önem taşıyan bir parçadan mahrum etmiştir. Bu savaş toplumsal-yapısal değişmeleri hızlandırmıştır ki, burada göçlerin önemi çok büyüktür. Gerçekten Osmanlı Devleti; 1827-1914 yıllarında göçler nedeniyle çok köklü hem yapısal hem de kültürel-psikolojik bir dönüşüm geçirmiştir. Osmanlı Devleti, tarihi boyunca çeşitli göçlere sahne olmuştur. Göç ve göçebe arasında çok büyük fark vardır. Göçler, yani bir grup halkın bir bölgeden diğer bölgeye gidip yerleşmesi tarihte her zaman görülen bir olaydır ki bugün dünyada, Avrupa dahil birçok ulus göçler neticesinde meydana gelmiştir. Amerika Birleşik Devletleri, Güney Amerika bunun en açık misalleridir. Göçebelik ise tabiat zorluklarına karşı insanların, varlıklarını sağlamak için yarattıkları bir yaşam şeklidir. Osmanlı Devleti'ne bir göçebe, aşiret devleti olarak bakmak büyük bir hatadır. Göçler ise başka bir manzara arz etmektedir.

On dokuzuncu yüzyılda, Kafkaslar'dan 1827'de, Kırım'dan 1856'da ve Rumeli'den 1878'de başlayan ve günümuze kadar devam eden göçler eski Osmanlı tebaasının Anadolu'ya yerleşmelerini ifade eder. Bu büyük göçün, 1850 ile 1882 arası Anadolu nüfusunun yüzde 42 gibi bir artış sağlamasında büyük payı vardır. Kesin olarak biliyoruz ki göçler, hem yerleşme yerlerinde hem de göçmenlerin kimliklerinde ve toplumların

sosyal yapılarında büyük değişikliklere neden olmaktadır. Kimlik değişimlerinin nedenleri arasında göçler önde gelir. On dokuzuncu yüzyılda Anadolu'ya, Kuzey Suriye'ye ve Irak'a gelen göçmenlerle beraber ve hattâ onlardan evvel birçok Türkmen, Kürt, Arap aşiretleri de devlet eliyle iskan edilerek, yerleşik (sedentary) düzen yaşamına geçmişlerdir. Göçmenler ve aşiretler iskân edilince, tarım üretimi artmış, vergi geliri yükselerek pazar ekonomisinin ve merkezî devlet idaresinin kökleşmesi hızlanmıştır. Bu çok köklü yapısal değişmeler Osmanlı tarihi mihveri ve İslâm-Türk halk kültürü etrafında dönmüştür. İşte bu olaylar sonunda Anadolu'da yeni siyasi bir varlık olan modern öncesi yeni bir *millet* diyebileceğimiz bir yapı oluşmaya başlamıştır. Ahmet Mithat Efendi, *Üss-ü İnkılâp* (1878) kitabında Tanzimat reformlarını eleştirirken yine de Tanzimat'ın yarattığı değişiklikleri kabul ederek "bugün karşımızda yeni bir Osmanlı milleti vardır" demekten kendini alıkoyamamıştır. Onun bu görüşü bizim yukarıda değindiğimiz, Anadolu'da on dokuzuncu yüzyılda yeni tipte bir Türk milleti doğdu görüşümüzü desteklemektedir. Biz bu konuyu başka bir çalışmamızda çok geniş bir şekilde ele alıp incelediğimiz için onun üzerinde fazla durmayacağız. Ancak bir iki noktayı vurgulamak yerinde olur. Bu yazımızın başında belirttiğimiz gibi modern mânâda milletler ancak on sekizinci ve bilhassa on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmışlardır ve bunlar ancak sınırları belli, merkezî idareye ve bir dereceye kadar sınıfsal yapıya sahip ve modern pazar ekonomisini kabullenmiş toplumlarda meydana gelebilirler. Bu tip milletler, millî kimlik arayışlarında varlıklarının ve kimliğinin köklerini tarihte, dilde, gelenekte, dinde, soy birliğinde vs. unsurlarda ararlar. Ayrıca, bu kökleri, çok kez, hayâle dayanarak yüceleştirirler ve yorumlarlar ki bu da milliyetçilik (nationalism) olur, yani ideoloji olur. Şüphesiz ki bir ideolojinin incelenmesi ile onun uygulanması ve tanıtılarak kabullendirilmesi arasında büyük farklar vardır. Ancak önünde sonunda olaylara dayanan inceleme, subjektif değerlendirmeye dayanan ideolojiden üstün gelir. Sağlam bilgili ilimî araştırmacı aynı zamanda ideolog olursa ideoloji devamlı ve güçlü olur.

(Şüphesiz, Sovyet rejiminin yıkılmasında Leninistlerin Marksizmi, suni bir politik kisveye sokarak Sovyet emperyalizmine vasıta yapmalarının büyük payı vardır. Bir yerde tüm rejimlerin değeri prensiplere (ilkelere-esaslara) gösterdikleri hürmete göre ölçülür). Milliyetçilerin bir milletin ne olduğunu anlatan görüşleri ile milletin doğumunu sosyo-politik bir olay olarak inceleyen sosyolog ve siyaset âlimlerinin görüşleri arasında daima büyük farklar vardır. Kısacası on dokuzuncu yüzyılda Anadolu'da İslâm gelenekleri, Osmanlı tarihi ve Türk dili üzerine inşa edilmiş ve

Osmanlı Devleti içinde yaşamış tüm Müslüman soylarından oluşan, yani Türk, Arnavut, Kürt, Arap, Abaza, Tatar, Karaçay vs. Türk soyundan olsun olmasın yeni anlamı ile Türk olmayı kendi istekleri ile kabullenmiş yaşayış, duygu ve amaç birliği içinde birbirine kaynaşmış yeni bir millet ortaya çıkmaya yüz tutmuştur. İşte Abdülhamid'in İslâmcılık siyaseti bu gelişmede birinci derecede rol oynamıştır. Meseleyi biraz daha aydınlatmak gerek.

Yukarıda Osmanlılık fikrinin ve onu gerçekleştirmek için uygulanan merkeziyetçilik ve vatandaşlık siyasetinin modern mânâda bir milletin meydana çıkabilmesi için gereken hukukî, siyasi ve idarî yani maddî çerçeveyi hazırladığını belirttik. Ancak Osmanlılık, bir milletin ortaya çıkması için kişileri birbirine bağlayacak temel kimliklere ve değerlere, yani milliyetin subjektif yönlerine hitap etmediği için toplum içinde gerçek mânâda bir birlik ve dayanışma yaratamamıştır. Sultan Abdülhamid'in İslâmı bir ideoloji olarak kullanması Osmanlılık ideolojisini, psikolojik ve kültürel bakımdan tamamlamıştır. İslâmcılık, dinden yani İslâmiyet'ten kaynaklanan bir ideoloji olarak toplumun Müslüman kesimin din esasına dayanan bir millet hâlinde taazuvlaşmasını ve o şekilde siyasi açıdan bilinçlenmesini sağlamıştır. Modern mânâda bir milletin ortaya çıkabilmesi için tüm fertlerin kendi aralarında ortak bağları paylaştıklarını bilmeleri ve bu bağların üstün değer taşıdıklarına inanmaları gerekir. İdeolojinin vazifesi zaten budur. İnsanlara ortak bağlar paylaştıklarını anlatır ve bu bağların yüceliğini ilân ederek insanları o şekilde bilinçlendirir ve kimliklerinin, inandıkları değerlerin üstün olduğuna inandırır. Abdülhamid'in İslâmcılığının gayesi Müslümanları İslâmiyet kimliği ile bilinçlendirmek ve İslâmiyet'in üstün değerde bir din olduğuna inandırarak devlete daha gönülden sarılmalarını sağlamaktı. Ancak din modern milletlerin ileriye dönük ve bu dünyada gerçekleşecek isteklerine çok az yer verdiği için, din esasına dayanarak kurulan birlikler içinde yaşayan insanlar önünde sonunda bir çıkmaza düşmek tehlikesindedirler. Onlar dinî kimliği dil, tarih, gelenek, vs. gibi esaslarla bağdaştırmak zorundadırlar –veya dini inkâr ederek– yalnız dil, kavim üzerine kurulmuş gruplaşmalara doğru gidebilirler. Nitekim, Abdülhamid devrinde ortaya çıkan ve Türkler'i, Araplar'ı, Arnavutlar'ı vs. Müslüman kavimleri içine alacak İslâm milleti içinde tarihsel, kültürel, vs. özelliklere sahip grupların din ötesinde –fakat dini ve Osmanlı birliğini inkâr etmeyen– yeni bazı gruplaşmalara gittikleri görülmüştür. Bu grupların en önde geleni Araplar'dır. Bu hareketlerin önderliğini yapanlar arasında okumuşlar, âyan, eşraf hattâ ulemâ gibi orta sınıf mensupları da bulunmaktadır. Diğer yanda sosyal temeli olmayan ve ancak küçük bir okumuşlar grubunun yönettiği ve te-

mel kimlikleri dikkate almayan millî hareketler başarı sağlayamazlar. İslamcılık ideolojisini bir devlet ilkesi hâline sokan Sultan Abdülhamid'in ana amacı, hanedanın temel ilkesi olan devlet varlığını korumak ve bu arada hanedanı devam ettirmekti. 1878 Berlin Antlaşması, belirli sınırlar içinde yaşayan millî-devlet kavramını sultana kabul ettirmiştir. Bu kavramın Araplar tarafından benimsenmesi, Arapça konuşan ülkelerin Osmanlı Devleti'nden ayrılmalarıyla sonuçlanabilirdi. Nitekim 1878 ilkbaharında Rus orduları İstanbul kapılarına dayandıkları bir zamanda Suriye'nin ileri gelen eşrafı, Şam'da yaşamakta olan büyük anti-emperyalist Cezayirli Abdülkadir etrafında toplanmışlar ve Osmanlı Devleti'nin dağılması hâlinde Suriye'nin bağımsızlığını ilân etmeye karar vermişlerdi. Bu olay Sultan Abdülhamid'i çok tedirgin etmişti. Onun için padişah hem Araplar'ı Osmanlı idaresine daha köklü bir surette bağlamak, hem de Anadolu'ya gelen göçmenlerle yerli halkın daha iyi kaynaşmasını sağlamak için tüm bu insanların paylaştıkları ortak dini, yani İslâmiyet'i, fiilî bir devlet ideolojisi şekline sokmuştur. Ayrıca dünya çapında bir İslâm Birliği (pan-İslâmizm)nden de söz ederek Fransa, İngiltere ve Rusya'nın Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışmalarını önlemek istemişti. Kısacası, Sultan Abdülhamid İngiltere, Fransa ve Rusya idaresinde yaşayan Müslümanları cihada çağırarak başlarına büyük dertler açılabileceğini dolaylı olarak anlatmıştır. Bunun için de padişah, hem ülke hem de tüm dünya Müslümanlarının tümü adına konuşarak, dünya Müslümanlarının Avrupa emperyalizmine karşı koyabilecek merkezî bir makam arayışlarına cevap olarak halifeliğe birinci derecede önem vermiş, hattâ halifeliğin saltanattan evvel geldiğini söylemiştir. Abdülhamid'in temel hedefi, Osmanlı Devleti'nin hürriyetini ve varlığını sağlamaktı ki, bu da bir bakıma Türkler'in doğmakta olan modern milliyet kimliklerini ve toplum olarak hürriyet ve varlıklarını sağlamak demekti. Sultan Abdülhamid'in İslâmiyet'i bir dinî birlik ideolojisi olarak kullanması ise millet ve kimlik meselelerini yakından etkilemiştir. Gerçekten, Abdülhamid'in, dini ideoloji olarak kullanması, dini, kendini yalnız insanı ahiret için hazırlamaya adamış, pasif, ruhsal bir varlık hâlinden çıkararak, güncel toplum işleriyle de meşgul olan, yani Müslümanların bu dünyadaki yerini ve yaşayışını etkileyen siyasi bir kuvvet hâline getirmiştir. Sultan, Müslümanların iman ve geleneklerinin ve bu arada halifelik makamının güçlenmesi için her çabaya başvurmuştur ki, Avrupalılar ve sonra "modern" Türk yazarlar bu hareketleri "gericilik" olarak yermişlerdir. Hâlbuki "gericilik" kisvesine bürünen bu dinsel uyanış aynı zamanda millet bilincinin yerleşmesine ve modernleşmenin belirli bir millî kimlik çerçevesi içinde gelişmesine yardım etmiştir. İslâmcılık, Osmanlı Müslümanlarının tümü arasında

dayanışmayı kendine baş amaç edinmişti. Bu amacı gerşekleştirecek araçlar arasında iletişim (communication) başta geldiği için dil, birdenbire büyük önem kazanmıştır. Böylece dil "Müslüman birliği"nin ilk kademesini oluşturacak bir dil birliğini, yani birbirinin dilini konuşan ve anlayan kimselerden oluşan bir toplum bilincini yaratacaktı. Zaten bu bilinç çok sönük olmakla beraber mevcuttu. Bu arada toprak esasına dayanan devletin otoritesini belirli sınırlar içinde yürüttüğü için devletin kendi dairelerinde ve okullarında kullandığı dil, yani Türkçe çok yaygın hâle gelmiştir. Din ve dine dayanan kültür ortaklığı içinde toplumun kimliğini dil, yani Türkçe tarif etmiştir. Etnik kökeni ne olursa olsun elitler, "idareci" sınıfı oluşturdukları için Osmanlılığı, İslâmlığı ve Türklüğü aynı mânâda tek bir kimlik olarak görmekte idiler. Şüphesiz bu terimler arasında gizli bir çatışma vardı.

Ama bu çatışma 1908'den sonra İttihad ve Terakki hükümetinin milliyet siyaseti sayesinde açığa çıkmıştı. İşte, Ziya Gökalp'in ilk kez 1913'te "Üç Cereyan" olarak isimlendirdiği ve sonra 1918'de çıkan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* kitabına adını veren ve nihâyet 1923'te *Türkçülüğün Esasları* kitabının son yazısını oluşturan makale, bu kimlikleri bağdaştırmak amacını güdüyordu. Fakat Gökalp bu kimlik değişimlerinin yarattığı kültürel huzursuzluklara yani anomiye önem verdiği için bunalımın gerçek sebeplerini aramadan, tedavisini tezelden milliyetçilikte bulmuş, anominin maddî ve tarihî sebepleriyle meşgul olmamıştır. Anomiyi yaratan sosyo-kültürel değişikliktir ki bu anomi iyi teşhis edilirse kısa zamanda düzelir, yanlış teşhis ise onu müzminleştirir. Sultan, Tanzimat'ın getirdiği yeniliklerin hemen hepsini muhafaza ettiği gibi her alanda Tanzimat yeniliklerini gölgede bırakan sayısız eser meydana getirmiştir. Böylece o, Osmanlılık siyasetinin sosyal ve ekonomik boşluklarını doldurmaya gayret etmiştir.

Bugün, Orta Doğu'da ve Türkiye'de mevcut eğitim, ulaşım, meslekî ihtisas, sıhhat vs. gibi birçok kuruluşun temeli Sultan Abdülhamid devrinde atılmıştır. Sultan'ın bu teşebbüsleri, hem Anadolu'nun yapısal dönüşümünü, Müslüman-Osmanlı kimliğinin kökleşmesini, hem de bunun gibi sosyo-ekonomik ve kültürel değişmelerde kaçınılmaz olan yan gelişmeleri hızlandırmıştır. Osmanlı-Müslüman kimliği içinde kaybolmuş gibi görünen soy, kavim, dil kimliklerinin yukarıda kısaca belirttiğim gibi yeni şekiller altında canlanmasına yol açmıştır. Çünkü insanlar daha evrensel kimlikler içine sokulurken, soy, dil, din, bölge gibi kimlikler de canlanmış ve yeni şekiller almıştır. Meselâ, Sovyetler'in dinsizlik politikası sünnet, isim verme, vs. gibi, Müslümanların dinsel geleneklerini "lâik" ve "millî" şekle sokarak devam ettirmelerini sağlamıştır. Normal ola-

rak da din bir dereceye kadar böylece dünyevîleşince, siyasileşince ulvîliğini yitirmektedir.

Abdülhamid devrinde ilk kez yaygın bir şekilde Türk kimliğinden söz edilmeye başlanmıştır ki, çok geniş ve karışık olduğu için bu konuya burada ancak değinmekle yetineceğiz. Her şeyden evvel dil meselesi gelir. Gazetelerin çoğalması, merkeziyet icabı hükümet dairelerinde bürokratik muamelelerin artması, devlet memurlarının önemli bir kısmının Türk soyundan gelmesi, nizamiye mahkemelerinin Arap bölgelerinde bile Türkçe'yi kullanmaları Türkçe'nin süratle yayılmasını sağlamıştır. Ayrıca Türkçe'nin yaygınlaşmasında etkili, çok önemli iki neden daha vardır: Abdülhamid'in emriyle, o dönemde kurulan veya genişletilen meslekî okulların dili Türkçe olmuştur; hattâ Huzur Dersleri de Türkçe verilmeye başlanmıştır. Bu okullarda okuyanlar ve buradan mezun olanlar toplum içinde hem en yüksek mevki hem yüksek gelir sahibi oldukları için bu okullara rağbet fazla olmuştur, her açık bir yer için 3-8 adayın başvurduğu bilinmektedir. Bu adayların yüzde 20-40 arası, okula göre, Türk aslından olmayanlardan oluşuyordu. Bunlar Türkçe'yi ana dil olarak kullanmak yolunu tutmakla beraber kendi kavim dillerini biliyorlardı fakat sonunda birçoğu yeni anlamı ile "Türk"lüğü kabul etmişlerdir. Burada çok önemli bir noktaya değinmek gerekir. Eğitimin yayılması ve bilhassa Anadolu'nun ve Arap ülkelerinin çoğunun yabancı işgali altında bulunmaması, kökeni Batı'da görülen muasırlaşmayı (modernleşmeyi) bazı okumuş çevrelerin ortak ideolojisi hâline sokmuştur. Muasırlaşmak ideali bir bakıma Avrupa medeniyetinin emperyalist yönlerinin unutulmasına ve ancak ilim ve medeniyetin önemsenmesine yol açmıştır. On dokuzuncu yüzyılda Türkçe'nin yaygın bir şekilde kullanılması birçok kimsenin bu olayı "dilde Türkçülük" şeklinde yorumlamasına ve Türk milliyetçiliğinin başlangıcı saymalarına yol açmıştır. Hâlbuki Türkçe'nin sadeleştirilmesi ve halk dilinin yaygınlaşması ilk kez pratik amaçlardan, yani iletişimi kolaylaştırmak amacından doğmuştur. Meselâ Türkçe'nin sadeleştirilmesi kadar muasırlaşma fikrinin de en büyük savunucuları arasında yer alan Ahmet Mithat Efendi'yi; Yusuf Akçura ve diğer birçok yazar Türk milliyetçiliğinin önderleri arasında görürler. Hâlbuki Ahmet Mithat Efendi, Abdülhamid devrinde gelişen İslâm, Osmanlı ve Türk kimliklerini bir arada yaşatmak için büyük çabalar sarf etmiştir ki onun bu çabaları İttihad ve Terakki devrinde tamamıyla unutulmuştur; çünkü Ahmet Mithat, Sultan'ı desteklemiştir. Ahmet Mithat Efendi için Türk terimi devlet dilini ifade eden ve Osmanlı camiası içinde önemli yeri olması gereken bir kavim olan Türkler'e verilen bir isimdir ki, bu da gayet olağandı.

Devlet ideolojik bakımdan Osmanlılığı ve İslâmiyet'i uygulamaya öncelik verdiği için, fonksiyonel devlet –yani hizmet veren devlet– anlamını ikinci sıraya itmişti. Bu arada bu iki resmî ideoloji yanında muasırlaşmak ve halkçılık da toplumun gelişmesini hedef alarak kendine göre bir gelişme sürecine girmiş bulunuyordu ki bunlar sonradan cumhuriyet devrinde devlet ilkeleri arasında yer almışlardır. Gerçi halkçılık, Sultana karşı halkı kendine siper alarak hâkimiyetini pekiştirmek isteyen Tanzimat bürokrasisi ve aydınları tarafından çok belirsiz bir şekilde ortaya atılmışsa da kısa zamanda, kısmen İslâm ihyâ hareketlerinin tesiriyle anlam değiştirerek siyasi bir halkçılık şeklini almıştır (Halkçılığın, Osmanlı Devleti'nde, Rusya'nın Narodnik ideolojisinin karşılığı olduğu ve Rusya'dan gelen okumuşlar tarafından getirildiği görüşü her bakımdan yanlıştır). İşte siyasi anlamda Müslüman-Osmanlı ve henüz siyasi anlam kazanmamış Türklük kimliklerini bağdaştırmak ve bu arada muasırlaşmayı halkçılıkla (halkın eğitim görmesini, ekonomik kalkınmasını) beraber gerçekleştirmek isteyen çabaların 1880'den sonra ortaya çıktığını görmek mümkündür. Bu görüşün savunuculuğunu Ahmet Mithat ve *Tercüman-ı Hakikat* yapmıştır ki sonradan *Tercüman-ı Hakikat*'te çalışmış bir grup, çabalarını, Ahmet Cevdet'in idaresinde çıkan ve 1903-1928 yılları arasında yayımlanan *İkdam* gazetesinde sürdürmüşlerdir. Bunlar arasında Necip Asım (Yazıksız), Veled Çelebi (İzbudak), Ahmet Refik (Altınay), Ahmet Rasim gibi isimler vardır.

İkdamcılar, soy Türkçülüğüne ve bilhassa Türk unsurunun gelişmesine önem vermekle beraber, Osmanlılığı ve siyasetten arındırılmış İslâmcılığı da bir arada yürütmek görüşünü savunmuşlardır.

İTTİHAD VE TERAKKİ

İttihad ve Terakki mensupları kendilerine, her şeyden evvel Sultan Abdülhamid istibdadının düşmanları ve onun yerini alacak hürriyet savunucuları olarak bakmaktadır. Ayrıca onlar Osmanlı Devleti'ni devam ettirmek ve kendi ölçüleri içinde hızlı bir muasırlaşma gerçekleştirmek istiyorlardı. Abdülaziz ve Abdülhamid'in din ve halifeliği istibdad idaresine meşruiyet sağlamak amacıyla kullandıklarını iddia ederek onların yerine sözde ilmi –yani materyalist pozitivizmi– devlete ve topluma mâl etmek istemişlerdir. Avrupa'da bulunan İttihad ve Terakki şubeleri, hem Türklük hem de o devirde Avrupa'yı saran milliyetçilik tartışmalarından uzak durmuşlardır. Ancak İttihad ve Terakki, 1908 Ayaklanması'yla iktidarı eline alınca, siyasi Türklüğü ön plana geçirmiştir. Ancak bu birdenbire olmamıştır.

1908-1911 yılları arasında izlediği siyasetin, lâiklik ve kavimsel milliyetçiliğe karşı biraz yakınlık göstermesi bir yana bırakılırsa İttihad ve Terakki, Abdülhamid devrinde yürütülen Osmanlılık ve İslamcılıktan fazla ayrılmamıştır. Buna rağmen perde arkasından yürütülen Türk kavmî milliyetçiliği ve devletin belirli bir soya –yani kavme– dayanması fikri, bilhassa Ziya Gökalp'in, Diyabakır parti müfettişliğinden Selanik'e, İttihad ve Terakki'ye danışman olarak getirilmesinden sonra kuvvet kazanmıştır. İşte burada Ziya Gökalp'in tarihe önem vermemesinin (O, tarihin sosyoloji içinde eriyeceğine inanmıştı), devlet, kimlik meselelerini psikolojik, sosyolojik teorilerle çözümlemeye kalkışmasının zararları kendini göstermiştir. Şüphesiz, Ziya Gökalp ilmî dürüstlüğe sahip, gerçek mânâda ilme önem veren, toplumunu çok seven ve kalkınmasını samimiyetle isteyen bir kimsedir. Fakat, onun etnik kimlik ile millî devlet kimliğini aynı şeyler olarak görmesi, çelişkiler yaratmıştır. İttihad ve Terakki'nin ana ilkesi Osmanlılıktır fakat Gökalp Osmanlılığı artık kavim esasına dayanan bir Türkçülük şeklinde görmek yolunu tutmuştur. Gerçi Gökalp, milletin esasını ırk, etnik grup, vs. oluşturmaz demişse de, onun kültüre verdiği mânâ tarihî esaslardan arınmış, siyasi ve etniktir. Gökalp'e göre, bir milletin esasını kültür ve dil oluşturmaktadır ve bunları Türkleştirmek devletin vazifesidir. Her kültür her millete göre özellikler gösterir ve böylece nevine mahsustur; böyle bir kültür yüzyıllardan beri Anadolu Türk halkı arasında yaşamıştır ve yaşamaktadır. Gökalp'e göre bu halk kültürünün, devlet ve toplum kültürü hâline gelmesini önleyen ana neden, kozmopolit Osmanlı Devleti ve bu devleti idare eden halktan kopuk milliyetsiz bir hânedan ve onun emrinde halkı ezen sosyal bir grup olan bürokrasidir. Halktan kopuk ve kendi dili ve kültürü olan bu idareciler Gökalp'e göre, hâkim sosyal bir sınıf oluşturmakta idiler. Hâlbuki modernleşmeyi ve dolayısıyla Türklüğü ön plana çıkaran, bu bürokrasinin yürüttüğü siyasettir. Gökalp, Abdülhamid idaresi tarafından hürriyetçi fikirleri nedeniyle hapsedilmiş, doğum yeri olan Diyarbakır'a sürülmüş ve orada eline geçirdiği kitapları okuyarak kendi kendini yetiştirmiştir. Böylece Gökalp, Osmanlı ve Türk kavramları arasında bağdaşma yerine kesin bir zıddiyet ve intibaksızlık görmüştür. Diğer taraftan Türklüğü din ile bağdaştırmak için büyük çaba sarf etmişse de, bu çabaları tarihî bir çerçeve içine koymadığı için dincileri de lâikçileri de memnun edememiştir.

Amerika Birleşik Devletleri'nin, Kanada'nın, Avusturalya'nın dilleri ve kültürleri İngiltere'den kaynaklanmalarına rağmen, bunların siyasi kimlikleri birbirinden ayrıdır. Üstelik bu üç ülkenin de kültürleri çok farklı bir şekilde gelişmiş ve gelişmektedir.

Bu makalenin amacı Ziya Gökalp'in milliyetçilik görüşlerini tartışmak değildir. Amacımız, Gökalp'in bir toplumun yapısının; ekonomik, sosyal, demografik nedenlerle durmadan değiştiğini ve çoğu kez bu toplumların eski kültür, isim ve temel kimliklerini koruyarak yeni şekiller aldığını yeteri kadar inceleyemediğini işaret etmektir. O, kültürü ve milleti ezelden beri mevcut tümdengelimci (dedüktif) kavramlarla izaha kalkmıştır ki, bu yaklaşım onun çok önem verdiği tümevarım (endüktif) metodunu etkisiz kılmış ve tümdengelimi Türk aydınının temel metodu hâline getirmiştir. Gökalp'in halk-saray ikili kültür kavramı da yanlıştır. Şu da bir gerçektir ki, halk edebiyatı ve temaları ile saray kültürü arasında alış verişler devamlı olmuş, biri diğerini etkileyerek gelişmiştir; halk edebiyatı çoğu kez saray edebiyatını da model almış ve saray edebiyatı da, bilhassa on sekizinci yüzyılın sonunda, halk edebiyatından etkilenmiştir. Modern Türk edebiyatı bir bakıma halk ve saray edebiyatlarının bir sentezidir. Gökalp yalnız siyasi Osmanlılığı, yani Tanzimat Osmanlılığını (onun asıl hedefi idi) Türklüğün muhalifi olarak görmekle kalmamış, tüm Osmanlı tarihini (belki ilk devreler hariç) Türklükle ilgisiz görerek, Türkler'i, kimlik kökenlerini İslâm öncesi Orta Asya'da, Turan'da aramaya yöneltmiştir. Bugünkü Türkiye ise Osmanlı tarihinden doğmuştur. Gökalp'in Osmanlılık aleyhtarı görüşü Balkan Harbi'nden sonra kuvvet kazanmıştır çünkü Arnavutluk'un, Makedonya'nın ayrılması ile Osmanlı ittihadı (Osmanlı birliği) görüşünün değeri kalmamıştır.

Bilinçli kavmî Türkçülük fikrini ilk defa ortaya atan Yusuf Akçura olmuştur. O, 1904'te Mısır'da Ali Kemal'in çıkardığı *Türk* gazetesinde "Üç Tarz-ı Siyaset" yazısında kavmî Türkçülüğü savunmuştur. Akçura, yaşadığı devrin çok ilerisinde bir kültüre ve kafaya sahipti. Fakat, o bir toplumun tabiî şekilde gelişerek istenen amaçları kendiliğinden gerçekleştireceğine inanmıyordu. Onun için Akçura'nın, devlet gücüne sonsuz bir güveni vardı ve modern anlamda bir milletin ancak devlet eliyle yaratılacağına inanıyordu. Akçura, meseleyi tamamen çıkar açısından ele alarak Osmanlılığın ve İslâmcılığın, Türkler'in kavim olarak varlığını ve gelişmesini sağlayamayacağını ileri sürmüş ve onların yerine siyasi Türklüğü, yani kavim milliyetçiliğini tavsiye etmişti. Akçura için milletin esası ırktır (*ırk* terimini aynen kullanmakla beraber onun, ırka biyolojik mânâdan ziyade İngilizler'in *lineage* –yani soy– anlamını verdiğini sanıyorum) ve Türk milletini Adriyatik Denizi'nden Çin'e kadar yayılmış bir kitle hâlinde görmüştür. Bu görüşler İttihad ve Terakki'nin parti hâline gelerek, tek başına 1913'ten sonra iktidarı ele alması ile yeni bir hız ve güç kazanmıştır. Görünürde Osmanlılık ve İslâmcılık (I. Dünya Savaşı'nda halife cihad çağrısını bu ideolojiye dayanarak yapmıştı) devlet ilkesi

olarak kalmış fakat aslında devlet bütün imkânlarını kullanarak Türkçülüğe ağırlık vermiştir. Bilhassa 1908-1912'den sonra büyük çaba gösteren *Genç Kalemler*, *Türk Yurdu*, *Türk Ocağı*, *Türk Mecmuası* vs. gibi yayınlar ve kuruluşlar kavim, soy milliyetçiliği fikrini yaymışlardır. Bu kuruluşların ana amacı bir güzideler (bu da Gökalp'in elit'e karşılık kullandığı terimdir) grubu vasıtası ile Türk unsurunu devletin dayanağı hâline getirmekti. Devlet ise din hizmetinden çıkarak bütün imkânlarını Türk milletinin gelişmesine ve yükselmesine tahsis edecekti. Böylece tarihte ilk kez devlete hâkim bir Türk grubu, bilinçli olarak devlet ve kavmi birleştirecektir. Görüldüğü gibi Osmanlılık, İslâmcılık, Türklük kimlikleri geniş çapta devlet ve devleti idare edenlerin görüşlerine, bilgilerine ve tercihlerine göre siyasi kararlar olarak ortaya çıkmış ve öyle gerçekleştirilmiştir. Bunun için de toplumun gerçek kimliği ve benliğine girmiş tarihî kimlikler –bu arada Osmanlı tarihinden gelen ve sonraları "Türk" olarak tanıtılan, sanatta, mimaride eşsiz eserler veren bir medeniyet– inkâr edilmiş ve Türk toplumu tarihî köklerinden mahkûm yaşamaya mecbur edilmiştir.

Millî Mücadelenin Türk kimliğinin gelişmesinde şüphesiz çok büyük yeri vardır. Bu mücadele gerçek mânâda millî olmuştur. Fakat buradaki millî kimliği tayin eden esasın Osmanlı, Müslüman, Türk üçlü kimliklerinde oluşan bir tek kimlik olduğunu unutmamak gerekir. Cumhuriyet devrinde gerçek mânâda bir soy-kavim kültürü yaratmak çabaları –ki buna Türk Ocakları yerine kurulan Halk Evleri memur edilmişse de– sonuç vermemiştir.

Bu yazının başlangıcında aydınlardan kısaca söz ettikten sonra kimlik konusu üzerinde uzun uzadıya durduk. İki konu arasındaki bağlantı çok açıktır çünkü millî devletin kimliğinin kültürel tarihi, psikolojik vs. temellerini her yerde aydınlar yazıları, buluşları ve tartışmaları ile atmışlardır. Aynı zamanda aydınlar eğitim, sınıf ve aile yoluyla sahiplendikleri ideolojileri ve görüşleri kimlikle bağdaştırmak yolunu aramışlardır. Millî devlet dönemi, aydınların çağı olmuştur.

EDEBİYAT



"Halide Edip Adıvar"

Fotoğraf: Ozan Sağdıç, 1957

Bir Toplum Projesinin Peşinde Halide Edip Adıvar

Zeynep Uysal*

Halide Edip Adıvar, 19. yüzyıl sonundan 20. yüzyılın ortasına dek süren seksen yılı aşkın ömründe Osmanlı İmparatorluğu'nun son günlerine, bir dizi savaşa, Cumhuriyet'in kuruluşuna, ulus devletin inşasına tanıklık eden ve bu sürecin hemen her aşamasında aktif rol oynayan, edebiyat, politika ve düşünce dünyasının kurucu isimlerinden sayılabilecek bir entelektüeldir. Eserleri "Millî Edebiyat" kanonu içinde yer almış, İttihat ve Terakki ile yıldızları pek barışmamış, Millî Mücadele'yi desteklemiş, aynı zamanda adı bir Türk milliyetçisi olarak öne çıkmıştır. Halide Edip bu konumlandırmayla döneminin tipik bir Cumhuriyet aydınından farklı görünmez. Oysa gazetelerde, dergilerde, romanlarında yazdıklarına baktığımızda, hayatının pek çok aşamasında egemen çizginin biraz dışında, merkeze en yakın durduğunda bile biraz ayrıksı bir tavır içinde bulunduğunu görürüz. Kemalist kurucu elitin yanındayken, bireysel özgürlük ve demokrasi beklentisini karşılayamayan bu çizgiden uzaklaşır. Kemalist

* Y. Doç. Dr. Zeynep Uysal, Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

kadrolar içinde giderek daha öne çıkan jakoben ve elitist akımın karşısında liberal, evrimci, halkçı ve muhafazakâr bir çizgiyi hayatı boyunca geliştirerek sürdürür.

Halide Edip 1908'den itibaren yazmaya başladığı romanlarında, entelektüel tavrını bire bir yansıtacağı bir toplumsal projenin peşine düşer. Siyasal, toplumsal ve kültürel tercihlerini sergilediği bu projenin içerdiği sorunsallar belki de Türk entelektüel dünyasının günümüze dek en hassas sinir uçları olmayı sürdürecektir. Milliyetçilik/Türkiyecilik/evrensellik, Batılılaşma, taşra/kent, etnik kimlik, bireysel özgürlük, demokrasi/totaliterlik, kadının rolü, din gibi başlıkları tartışarak kendi toplumsal projesini biçimlendirmiştir. Ben de bu yazıda Halide Edip'in merkezle arasına tamamen mesafe koymayan, hâkim söylemle taban tabana zıt olmamakla beraber zaman zaman onunla çatışmayı da göze alan entelektüel tavrını, kısa biyografik öyküsüne değindikten sonra, romanları üzerinden okumaya ve anlamlandırmaya çalışacağım.

Edebî kurmacanın, yazarının düşünce dünyasını, entelektüel tavrını bire bir yansıttığını iddia etmenin çok da kabul edilebilir olmadığının farkındayım. Ancak söz konusu yazar Halide Edip olduğunda –Cumhuriyet öncesi ve erken cumhuriyet yazarlarının pek çoğunda olduğu gibi– romanların yazarlarının düşünce dünyalarını, dert edindikleri sorunsalları kurmaca karakterler yoluyla tartıştıklarını, açığa vurduklarını söylemek yanlış olmaz. Bazen bir ya da birkaç karakterle özdeşleşen yazarlar için roman, edebiyat dışı metinlerinin kurmaca bir dünyadaki izdüşümü gibidir. İşte bu yüzden gerek Halide Edip'in, gerek dönemin başka birçok yazarının entelektüel dünyalarının gelişimini, entelektüel tavırlarını, edebiyat dışı metinlerine ve hayat hikâyelerine de başvurarak, romanlarındaki entelektüel imgeleri üzerinden okumak, verimli bir sonuç vaat etmektedir.

Bu doğrultuda, önce Halide Edip'in biyografik öyküsünden bazı noktaları, yani entelektüel tavrının biçimlenmesinde rol oynamış noktaları göstermekle başlayayım. Annesinin erken ölümünden sonra, anneannesi ve babası Halide Edip'in çocukluğunun en önemli iki kişisi olur; dünya görüşünün ve kişiliğinin biçimlenmesinde, onlardan aldığı terbiye ve eğitimin büyük etkisi görülür. Bir yandan Kemahlı büyükbabası ile tam bir Müslüman-Osmanlı olan anneannesinin evinde, Osmanlı gelenek ve göreneklerini, Mevlevî inancını öğrenir –ki bu inanç ve geleneksel eğitim, yazarın hayatı boyunca Osmanlı geçmişine bağlılığını ve bireyin iç dünyasında dine verdiği rolü açıklamakta ilk ipuçlarını oluşturacaktır– diğer yandan da İngilizler'e ve İngiliz terbiyesine hayran olan babası Edip Bey sayesinde Batı kültür ve terbiyesiyle tanışır. 1893'te Amerikan (Ro-

bert) Koleji'ne girer. Halide Edip'in gerek babası gerek kolej yaşantısı sayesinde edindiği Anglo-sakson terbiye, daha sonra göstermeye çalışacağım gibi, kişiliğinin ve dünya görüşünün biçimlenmesinde çok belirleyici olmuştur.

Koleji bitirdikten sonra 1901'de dönemin ünlü pozitivistlerinden matematikçi Salih Zeki ile evlenir. Evliliğinin ilk yıllarında çeşitli çeviriler yapar, Fransız edebiyatını, özellikle Zola'yı okur. Zola, kendi deyimiyle onun "ruhunun güçlü bir terbiyecisi" olur. Halide Edip'e göre O, inandığı gerçek için mücadele eden ender rastlanır bir idealisttir.[1] Nitekim onu kendisine model aldığını söylemek yanlış olmaz. Halide Edip, 1902 sonbaharında, Zola'nın da etkisiyle bir sinir krizi geçirir. Basit bir uykusuzluk gibi başlayan, gittikçe ciddileşen bir hastalığa tutulmuştur.[2] Bu bunalım, ancak oğlunun doğumu ile sonra erer. 1904'te ikinci oğlunu doğurur. Kocası Salih Zeki'nin ikinci kez evlenme isteğini kabul etmeyerek ondan boşanır.

Bu sırada ilk yazılı ürünleri de yayımlanmaya başlamıştır. 1908'de *Tanın*'da ve ardından *Aşiyan*, *Resimli Kitap*, *Demet*, *Musavver Muhit* dergilerinde yazıları çıkar. İlk romanları, *Heyula* ve *Raik'in Annesi*, 1909'da yayımlanır.

Aynı yıl Teali-yi Nisvan adlı kadın derneğinin kurucuları arasında yer alır. Derneğin asıl amacı, üyelerinin kültürünü arttırmaktır. Dernek üyeleri Fransızca ve İngilizce dersi verirken, kadınlar için ayrıca Türkçe, ev işleri ve çocuk bakımı kursları açarlar.[3] Halide Edip'in gerek öğretmenlik gerek kadının eğitimine verdiği önem, tıpkı Ahmet Mithat Efendi gibi, önce bireyin ve ailenin değişmesi gerektiği düşüncesine bağlanır. Nitekim kendisi de 1911 ve 1912'de Trablusgarp ve Balkan Savaşları sırasında öğretmenlik yapar. 1916'da okullar açmak ve oradaki durumu görmek üzere Suriye'ye gider, iki yıl orada kalır.

Halide Edip, Millî Mücadele'ye katılır ve Anadolu'ya gider. Yakup Kadri, Falih Rıfkı ve Mehmet Us'la birlikte Tetkik-i Mezalim Heyeti ile İzmir'den Bursa'ya dek süren yolculukları sonunda savaşın korkunçluğunu hem raporlarında hem de hikâyelerinde anlatırlar. Savaş yılları, Halide Edip'in, sonraki yıllardan farklı olarak eserlerine daha savunmacı bir mil-

---

[1] Halide Edip, *Memoirs of Halide Edib* (London: The Century Co., 1926), 208.

[2] A.g.e., 210-211. İnci Enginün, yazarın ölümü beklediği, en yakınlarını bile yabancı gördüğü, hiçbir şeyden zevk almadığı, değer duygusunu kaybettiği bu devresini romanlarının hemen hepsine yansıttığını vurgular. *Heyula, Handan, Son Eseri, Yeni Turan, Mev'ut Hüküm, Kalp Ağrısı* gibi. İnci Enginün, *Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 42.

[3] A.g.e., 50.

liyetçiliğin sinmesine neden olacaktır. Batı dünyasına ve azınlıklara büyük tepki duyduğu yıllardır bu yıllar. Cumhuriyet'in kurulmasıyla özgürlük ve demokrasi beklentisi artar. 1924'te, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması önemli bir siyasî olaydır. İkinci kocası Dr. Adnan Bey de kurucular arasındadır. Halide Edip, kadınlara seçme ve seçilme hakkı vermeyen hiçbir partiye taraftar olmadığını söyler.[4] Terakkiperver Fırkası'nın kapanmasıyla demokrasi beklentisi sonuçsuz kalır, Adıvarların bir tür gönüllü sürgün denebilecek Avrupa yolculukları Viyana'da başlayıp Londra'da nihâyetlenir. Halide Edip'in İngiltere yıllarının ardından, izlenimlerini romanlarına ve kitaplarına yansıttığı Amerika günleri ve Hindistan macerası gelecektir. 1936 yılında, Hindistan dönüşü İstanbul'a gelir. İstanbul Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünü kuran yazar, yaşamının bu dönemini yoğun bir yazarlık faaliyetiyle geçirir. *Sinekli Bakkal* (1936), *Tatarcık* (1939) ve *Sonsuz Panayır* (1946) gibi önemli romanlarını yayımlar. 1950-1954 arasında Demokrat Parti'den milletvekili olan ve aktif bir vekillik dönemi geçiren yazar, 9 Ocak 1964'te ölür.

Halide Edip'in yaşam öyküsü içinde izlerini görebildiğimiz entelektüel gelişimi, edebiyat dışı eserlerinde olduğu kadar, bazen belki daha fazla romanlarında izlenebilir. Çünkü yazar, fikirlerini, kurmaca hayatlar içinde canlandırır ve karakterler yoluyla aktarır. Yazarın idealize edici, kurucu ve inşa edici tavrı romanlarının üslûbuna da yansır. Yukarıda sözünü ettiğim toplum projesini biçimlendiren siyasal, kültürel ve toplumsal projeksiyonlarını oluşturan sorunsalları ele almadan önce, bunların romanlarının hangi dönemlerinde ne biçimde işlendiğini belirtmeliyim. Yazarın mutsuz kadınları öne çıkardığı ilk romanlarını (1909-1922) Millî Mücadele döneminde yazdığı *Ateşten Gömlek* ve *Vurun Kahpeye* izler. İnceleyeceğim sorunsallar ilk eserlerinde de belli bir ölçüde yer alır. Burada ön planda olan daha çok mutsuz ama iyi eğitimli, bazen erkeklerden daha ilerideki kadınların bireyleşme sancılarıdır. Bu romanlarda kadın hep ikinci planda kalmaya mahkûmdur. Bazen de erkeğin kadını eğitmesine ihtiyaç vardır. Ütopik *Yeni Turan*, henüz düşünce dünyasının olgunlaşmamış yıllarının ürünü olan bir toplum projesine işaret eder. Milli Mücadele romanlarında ise en çok bağımsızlık ve düşmandan kurtulma izleği öne çıkacaktır. Ancak 1926'dan sonra yazdığı *Kalp Ağrısı*, *Zeyno'nun Oğlu*, *Sinekli Bakkal*, *Tatarcık*, *Sonsuz Panayır*'da giderek gelişen siyasal ve toplumsal tercihleri ile inşa edici ve kurucu tavrının bir parçası

[4] A.g.e., 87.

olarak hâlihazırdaki düzeni de eleştirdiği, ideal ve sıradan her türden temsil edici karakterin yer aldığı toplum projeleri oluşturur.[5]

Halide Edip'in eserlerini ana dönemlere ayırdıktan sonra, aşağıda belirli başlıklar altında belirli temaların ve sorunsalların eserlerine nasıl yansıdığına değineceğim.

Milliyetçilik ve Etnik Kimlik

Halide Edip'te millî bilincin biçimlenme sürecinin ilk romanlarından itibaren eserlerine yansıdığını, hattâ giderek artan oranda eserlerinin yapısını belirlediğini söyleyebiliriz. Örneğin 1910 gibi erken bir tarihte yazdığı *Seviye Talip*'in öne çıkan temalarından biri "Osmanlı vatanı" kavramıdır: "[V]atan ile dinin birbiri ile münasebeti olmadığını, bir Rum Osmanlı, bir Ermeni Osmanlı, bir Türk, bir Müslüman Osmanlı kadar vatanı sevebileceğini söyledim." (s. 14)[6] der baş erkek kahraman. Dönemin konjonktürünün de etkisiyle henüz etnik temelli bir devlet fikri yoktur, her milletten insanın "Osmanlı vatandaşlığı" fikri hâlâ revaçtadır. Henüz millet ayrımı yoktur.

1912'de yazdığı *Yeni Turan* ise 1932–1936 yıllarının ütopik Türkiye toplumunu resmeder. Pantürkist olmayan, imparatorluk sınırlarını kapsayan ancak ademimerkeziyet fikrine dayalı bir federatif yapı önerir Halide Edip. Daha sonra *Memoirs*'da da bu fikir üzerinde durarak, Ziya Gökalp'le ayrıldıkları noktayı vurgular. Halide Edip, Pantürkizm yerine Türkiye sınırları içinde daha bölgesel ve kültürel bir milliyetçiliği savunur. Bunun için de Prens Sabahattin'in ademimerkeziyet fikrini destekler.[7]

---

[5] Halide Edip'in düşünsel dünyasındaki evrim ve gelişim bir bakıma romancılığına da yansır. Yakup Kadri, *Sonsuz Panayır* için Halide Edip'e yazdığı mektupta, yazardaki bu değişime dikkati çeker: "Alem gene ol âlem, devran yine ol devran... Bir değişen varsa o da yalnız sizsiniz, sizin hayatı görüş ve anlatış tarzınızdır. Yani sizin sanatınızdır. O zamanlar, siz insanları oldukları gibi değil, olmalarını istediğiniz gibi görüyor ve öyle ifade ediyordunuz. Onun için çamuru elinize alır almaz, –ne sihirdir ne keramet– ona derhal bir billur saflığı, bir billur şeffaflığı veriyordunuz. Şimdi ise çamur yığınlarını, hiç iğrenmeden olduğu gibi önümüze sermeğe başladınız. George Sand'lıktan Zola'lığa, romanesk romandan naturalist, hattâ surrealist romana bu ani atlayışı, ben son devir edebiyatımızın üzerine dikkat ve tecessüsle eğilinecek en ehemmiyetli bir hadisesi telakki ediyorum. Uzun bir edebî kariyerden sonra roman sanatında siz yalnız bir ecole'den diğer bir ecole'e geçmekle kalmadınız, hayat telakkinizi, insanı görme metodunuzu da baştanbaşa değiştirdiniz." Bkz. İnci Enginün, "Yakup Kadri ve Halide Edip," *Doğumunun 100. Yılında Yakup Kadri Karaosmanoğlu* içinde (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1989), 79-80.

[6] Aşağıda Halide Edip'in eserlerine yapılacak göndermelerin sayfa numaraları metinde parantez içinde sayfa numarası verilerek gösterilecektir.

[7] Halide Edip, *Memoirs*, 315. Halide Edip'in bu eserinde *Mor Salkımlı Ev*'e almadığı bir bölüm bulunur. "Türkiye'de Milliyetçilik ve Pan-Turanizmin Sebepleri ve Safhaları" adlı bu bölümde yazar hem milliyetçiliğin gelişimini anlatır, hem de bu konuda kendi görüşlerini ifade eder. Ayrıca yazar, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* adlı kitabının "İttihat ve Terakki"

Ancak bu federatif devlette egemen unsur Türkler olacaktır. *Yeni Turan*'a göre, Araplar'ın, Ermeniler'in, Rumlar'ın, Arnavutlar'ın da bağlanacakları bu "müşterek menfaat" içinde, diğer unsurların belirli bir süre fedakârlık etmeleriyle Türklerin üzerindeki vergi, askerlik gibi yükler kalkarak gelişmeleri ve ilerlemeleri sağlanacaktır.

Halide Edip'in milliyetçilik anlayışı İstanbul'un işgali ve Milli Mücadele döneminde daha keskinleşir. Bu dönemde yazılan *Ateşten Gömlek*'te milliyetçiliğin adresi kesin olarak Anadolu'dur. Türk ya da Anadolu genci, Osmanlı'dan farklı, "daha mütecaviz, daha dalgalı, daha istediği çok olan bir mahlûktur," "yeni ve sâri" bir tiptir. Ancak anlaşılan odur ki, Halide Edip, daha ziyade belirli değerlerin bir aradalığından yanadır. "Her vakit nazik, her vakit etrafındakilerin rahat ve arzusunu düşünen yeni bir Osmanlı enmuzeci, (...) Şeref ve namus hissi için cepheden cepheye koşmuş, yaralanmış, fedakârlığı nümayişkâr olmayan, biraz da mağrur bir insan." (s.12) Bu ikisinin bir paranın iki yüzü gibi birbirini tamamlamaları hayâli vardır. Halide Edip Osmanlı İmparatorluğu'nun çöktüğü ve Anadolu'nun, halkın yükselmeye başladığı, iradeyi ele aldığı bu günlerde, simgesel bir yaklaşımla İhsan ve Cemal'in kişiliklerinde, ileride olması gereken birleşmeye işaret eder. Yeni doğan cumhuriyet, Anadolu'nun yapılandırdığı ama kökleri Osmanlı'ya dayanan bir cumhuriyet olacaktır. Özellikle daha sonraki eserlerinde okunabileceği gibi onun için Cumhuriyet bir kopuştan ziyade bir devamlılık, yeni bir aşamadır. Sultanahmet Mitingi'nde Müslümanlar "sessiz ve muzlim", Hıristiyanlar ise "mütecaviz olup olmamakta müteredddid" çizilirler. Miting sahnesi milletin tahâyyül sürecine işaret eder:

> Karanlık bir sır olan İstanbul'un arkası, asıl mahalleleri ağzını açmış, sükkânını dökmüştü. Birçok ihtiyar kadın, ihtiyar erkek gördüm (...) yüzleri Fransız İhtilali'nde Versailles'a hücum eden kadınlar alayının tablosu gibi o kadar çok kadın var ki... (...) Hamal ile genç münevverin, Karagümrüklü işçi, İstanbullu kadınla, yüksek ökçeli süslü kadının, omuz omuza, yüz yüze geldiği bir gündü. " (s. 27) "(...) yüz bin insan mucize gibi vücutlarından, vücutlarının bin bir alâkasından çözülmüş, bir oluvermişlerdi (s. 29).

Ateşten Gömlek'te genel olarak mazlum bir milletin bir araya gelişi ön plandadır. Çetelerde düşmana karşı savaşan Çerkes Mehmet Çavuş için "millet kimdir, nedir" pek belli olmamakla birlikte "bütün Hıristiyan dün-

---

başlıklı bölümünde "Milliyetçilik" altbaşlığıyla aynı noktalar üstünde durur. bkz. Halide Edip, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* (İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1956), 98-106.

yasının zulmettiği, katlettiği bir Müslüman ve Türk milleti" (s. 92) vardır. Mehmet Çavuş "Yunansız ve jandarmasız bir memleket" hayâl eder. Anlaşılan odur ki, Halide Edip Millî Mücadele dönemini anlattığı romanında milliyetçilik anlayışını daha çok zâlim Hıristiyan Batı/mazlum Müslüman Türk karşıtlığı içinde biçimlendirir. Nitekim bu dönemde Osmanlı derken artık Ermeni ve Rumları anmaz, *Ateşten Gömlek*'te onlar daha çok ihanetleriyle anılırlar. Dolayısıyla, daha önceki "Osmanlı vatandaşı" kimliğinden "Türk" kimliğine geçildiği söylenemez; daha ziyade Osmanlı kimliğinden gayrimüslimlerin çıkarılması söz konusudur.

Yazarın savaşla birlikte keskinleşen savunmacı milliyetçiliği, daha sonraki yıllarda ideal millet/toplum modelleri arayışıyla biçimlenecektir. Arzuladığı toplumsal yapının çeşitli veçhelerine dair projeksiyonlarını açıklarken ayrıntılandıracağım bu model içinde Halide Edip'in milliyetçilik algısı, kısmen bugün de sıkça tekrarlanan "Ne Mutlu Türküm Diyene" düsturuyla örtüşen ama belki bundan çok daha liberal bir "çok-etnili milliyetçilik" anlayışıdır.

1923'ten sonra yazdığı *Kalp Ağrısı*, *Zeyno'nun Oğlu*, *Tatarcık* gibi romanlarında bu anlayışın ipuçlarını verir, özellikle etnik kimlik meselelerini tartışır. Şeyh Sait isyanından sonra yazdığı *Zeyno'nun Oğlu*'nda Türklük ve Kürtlük arasında bir mesafe olduğu açıktır. Ona göre "Her iyi Türk'ün zayıflara karşı duyduğu himaye ve muhabbet hasleti"ne sahip Türk milleti (s.103) ve "[b]u derebeylik diyarında, beylerine adeta tapınan bu basit ve çocuk ruhlu" millet, yani Kürtler vardır. (s.146) Bu ve benzeri betimlemeler eksik olmaz romanda. *Zeyno'nun Oğlu* ve *Tatarcık*'ın baş karakterlerinden Haso, Halide Edip'in hem milliyetçilik hem ideal toplum modelinin kurucu karakterlerindendir. Bir Kürt köyünde büyümüş, Kürt bir anne ve Türk bir babanın oğlu olan Haso, kendisini "Kürt olan bir Türk genciyim" diye tanıtır (s. 15). Yine yazarın ideal karakterlerinden *Tatarcık*'ın Lale'si, Tatar bir babanın kızı; Recep, İspanyol Peregrini'nin oğludur. Fakat Halide Edip'in her iki romanda da vurgusu, Türklüğe bir üstünlük atfeder görünse de, etnik kimliğin korunması ve unutulmaması, ideal sentezin bir parçası hâline gelmesi yönündedir. Halide Edip'in bu dönem romanlarında karakterlerin etnik kimliklerini, kökenlerini koruyarak Türk olmaları, Türkiye için çalışmalarından söz edilir. Bireyler kültürel, etnik, dinsel birikimlerinin, sentezlerinin ürünüdürler. Yine *Zeyno'nun Oğlu*'nda ulusların ve sınıfların olmadığı bir "insanlar cemiyeti" tahayyül eden Saffet, aynı zamanda "bir Türk milliyetperveri"dir. Halide Edip, 1958'de yazdığı *Kerim Usta'nın Oğlu*'nda ise 2. Dünya Savaşı'yla tırmanan ırkçılık tartışmalarını eleştirmektedir. Baş kahraman Kasım, Tıbbiye'deki Alman ve İtalyan ırkçılığına hayran genç-

lerin arasına katılmaz; çünkü o, Çerkes Kerim Usta'nın oğlu olduğunu unutmamıştır. Oysa en azgın ırkçıların arasında dedesi Ermeni ya da Rum olanlar vardır.

Halide Edip'in Türk milliyetçiliği başından itibaren Anadolu'ya has bir Türkiyecilik olarak karşımıza çıkar. 1918'de Pantürkizme karşılık "evimize bakalım" diyecek olan Halide Edip'in bu anlayışı doğrultusunda geçmiş kurgusu da Erol Köroğlu'nun belirttiği gibi "uzak ve efsanevi bir Türk Tarihi"nde değil "daha yakın Osmanlı tarihi"nde biçimlenecektir:

"Bu yaklaşım, efsanevî olmayan, saf icat gerektirmeyen, daha somut ve tarihsel bir gerçekliğe dayanan Osmanlı geçmişi ile şimdinin duygusal bağlantısını kurma niyeti üzerinde temellenmektedir. Halide Edip, devrimci bir ulusal imgelemi değil, var olan toplumu harekete geçirmeyi, geliştirmeyi hedefleyen evrimci bir romantik tarihsiciliği tercih eder."

Bu yüzden Köroğlu'nun vurguladığı gibi Halide Edip'in milliyetçi yaklaşımı Yahya Kemal'in, "geçmişten güç alarak bugünü ve yarını oluşturan kültürel milliyetçiliği"ni andırır. [8]

Devlet

Halide Edip'in gerek romanlarında gerek edebiyat dışı eserlerinde sık sık tartıştığı konulardan biri bireysel özgürlük ve buna bağlı olarak demokrasidir. Bireysel özgürlüğün olmadığı tektipleştirilmiş, sadece toplumun öne çıkarıldığı totaliter rejimlere şiddetle karşıdır. Bu bağlamda Gökalp'in "fert yok cemiyet var, hak yok vazife var" anlayışını tehlikeli bulur. Ona göre ancak "müfrit sağ ve müfrit sol totaliter rejimlerin esasını az çok teşkil eden bu vecizeler, demokrasinin baş düşmanıdır." Aynı şekilde Gökalp'in sürü-çoban benzetmesini de eleştirir ve Doğu'da bu zihniyet yüzünden bireyin sorumluluğunun ortadan kalktığını söyler. Halide Edip'e göre toplumlar içinde istikrara da, değişikliğe de ihtiyaç vardır. "İçtimaî nizamın terazisinde fert fazla ağır basarsa, değişiklik tabiî şekilde değil, arbede hâlinde olu[r]; cemaatin menfaat ve ihtiyacı fazla ağır basar, yani ferdi havada bırakırsa cemaatte müfrit istikrar ve onunla beraber inkıraz başl[ar]." Bu yüzden "muhafazakâr"lık ve "inkılâpçı"lık arasında denge kurabilen toplumların ilerleyeceğini düşünür.[9] "Bu dünyada payidar olabilecek yüksek medeniyet, herhangi gaye etrafında 'birörnek' insanlar vücuda getirmek demek değildir. 'Birörnek' bir insaniyet

[8] Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914–1918) Propagandadan Milli Kimlik İnşasına* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004) 235, 348, 351.

[9] İnci Enginün, a.g.e., 459, 463. Gökalp'in sürü-çoban benzetmesi, Yakup Kadri'nin de eserlerinde kullandığı bir benzetmedir ve Yakup Kadri, açıkça çoban imgesiyle Mustafa Kemal'i kasteder.

vücuda getirmek, kabil olsa dahi devam edemez. Tabiatın ezelî ve hayatî kanunu değişmek ve tekâmül etmektir."[10]

Halide Edip'in, Amerikan modelinden kuvvetle esinlenen, bireysel özgürlüklerin başat değere sahip olduğu liberal evrimci demokrasi anlayışı ve totaliter otoriter rejimlere karşı tutumu, bir bakıma Mustafa Kemal ile yollarını ayırarak bir tür gönüllü sürgünü seçmesini de açıklayacaktır. Dönüşünden yıllar sonra 1954'te *Cumhuriyet*'te yazdığı bir yazıda "bizim demokraside eksik görünen şey, salahiyet ve kontrol denilen şeylerin ayarlanmamış olmasıdır."[11] diyerek ölümüne dek süregiden sorunları tartışmaya devam eder.

Eski-Yeni

Halide Edip'in toplumsal yapı projeksiyonunun bir diğer ayağı da eski-yeni çatışmasıdır. 1936'da yazdığı *Sinekli Bakkal* romanında eski ve yeninin yanlış örnekleri üzerinden daha sonraki ideal örnekleri hazırlayacaktır. Romanda zaptiye nâzırı Selim Paşa –oğlu Jön Türk Hilmi ve Selim Paşa– selefi Zati Bey karşıtlıklarını kullanır. Selim Paşa'nın körü körüne devlete bağlılığı, geçmişin yozlaşmış değerlerinden kopamayışı eleştirilirken; Hilmi'nin körü körüne Batı hayranlığı, geçmişi hoyratça söküp atmak isteyişi eleştirilir. Ancak ikisinin de olumlu özellikleri vardır. Selim Paşa aynı zamanda geçmişin değerlerini temsil eder. "Eski Türk cemaatinin sosyal demokratı"dır o. Diğer yandan Hilmi'nin, bütün yakıcılığı ve yıkıcılığına karşın devlete getirdiği eleştiriler yanlışlanmaz. Nitekim romanın sonunda bu baba-oğul kendi hatalarını görecek ve Halide Edip'in istediği yöne döneceklerdir. Oysa yeni zaptiye nazırı Zati Bey her yönüyle çöküşü ve yozlaşmayı simgeler, onun dünyasında artık para ve mevki dışında hiçbir değer yoktur. Onun gibi sonraki romanlarında da şiddetle eleştirilen tipler olacaktır. *Yolpalas Cinayeti*'nde duyarsız, zengin, halka üniforma giydirmek isteyen Sacide, *Tatarcık*'ta Kübik Palas adlı adeta tarihsel ve kültürel geçmişinden soyutlanmış bir yapıyla simgelenen yeni zenginler, "saltanat düşkünü zavallılar", değişimlere tamamen kapalı kalmış imparatorluk artıkları, *Sonsuz Panayır*'ın yeni zengin 2000'ler grubu ve yaşadıkları "camekân hayatı" en çok dikkati çekenler arasındadır.

Buna karşılık *Tatarcık* romanında açık biçimde yeni toplumu oluşturacak çok etnili, çok kültürlü, dindar ya da dinsiz, taşrada ya da kentte yetişmiş, halk için ya da kendi için çalışan, bireysel özgürlüklerine sahip

[10] A.g.e., 41.
[11] A.g.e., 463.

gençleri anlatmaktadır. Hepsi ideal gençler değildir ama homojenlikten uzak, oldukça heterojen, olumsuz değerler atfedilmemiş bir yapıyı oluştururlar. Avrupa'da edebiyat ve felsefe okumuş Salim, bir imamın oğlu, dinsiz, komünist, hukukçu Safa, Riyaziye'de okuyan bakkal oğlu Ahmet, "sade adale" Haşim, alafranga bir kazaskerin oğlu "her şeye seyirci" müstakbel sefir Şinasi; ve yazarın daha ideal karakterler olarak sunduğu, Robert Kolej'den sonra Cambridge'de felsefe okumuş, hukuka devam ederek "fukara avukatı" olmak isteyen, *Sinekli Bakkal*'daki Rabia ve Peregrini'nin oğlu Recep, biraz toplum dışına itilmiş Tatar kaptanın kızı, Kolej'i bitirmiş, öğretmenlik yapan ama "fukara avukatı" olmak isteyen, amazon tipli, sportmen Lale ve *Zeyno'nun Oğlu*'ndaki Kürt Zeyno'nun oğlu, doktor Haso. Hepsinin ortak özelliği mutlaka iyi bir eğitim, mümkünse Batı'da, almış olmalarıdır.

Din

Halide Edip'in entelektüel kimliğinin ve oluşturmaya çalıştığı toplumsal projenin başat ögelerinden birisi din, daha doğrusu yazarın din algısıdır. Yazılarında vurguladığı gibi onun için medeniyet, "manevi kıymetlere, maddi ve mekanik kudretler kadar yer vermek"le mümkün olacaktır. Mevlevî anneannesinden gördüğü manevi eğitim, "Mevlit"e olan büyük sevgisi, hayatının her döneminde pek de Ortodoks olmayan bir din anlayışına bağlılığı romanlarına da yansır ve Kemalist projeden farklı olarak din, Halide Edip'in toplumsal yapı projeksiyonunun temel belirleyenlerindendir. Belki 1923'ün konjonktürünün etkisiyle çizdiği *Vurun Kahpeye*'deki yobaz imam figürü dışında, Halide Edip'te dinin ve dini temsil eden kişilerin tamamen olumsuz resmedilmesine rastlanmaz. *Zeyno'nun Oğlu*'nda "mütehakkim ruhlar"dan biri olarak betimlenen Kürt milliyetçisi şeyh bile romanın kahramanı Haso için "en kavi ve kadir beyden daha aziz ve sevgili"dir. Ama asıl Halide Edip için Allah'ın cemal yüzünü simgeleyen yol gösterici bilgeler, tarihsel olarak nasıl etkili olmuşlarsa onun toplumsal projesinde de öyle etkili olurlar.[12] Yol gösterici bilge dervişin en önemli iki temsilcisi *Sinekli Bakkal*'daki Vehbi Dede ve *Son-*

[12] Halide Edip, medresede yetişmiş ulemânın Türkler'i etkilemediğini, buna karşılık, halkın âlimi olan dervişlerin, onun deyişiyle "halk ulemâsı"nın basit Türkçe'leriyle ve nadiren ortodoks olan din anlayışlarıyla etkili olduğunu vurgular. Türkler ortodoks din anlayışından kısa sürede uzaklaşarak Anadolu ve Makedonya'da çoğalmaya başlayan, sufizm ve panteizmin etkisindeki tarikatlara meylederler. Halide Edip, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin* (New Haven: Yale Univ. Press, 1930), 37-40. Halide Edip'in "halk ulemâsı" diye adlandırdığı bu dervişler, önceleri Anadolu'yu adım adım gezerek İslâmiyet'in yayılmasında da etkili olmuş, daha sonra kurumlaşmaları ve ardından cahil dervişlerin türemesiyle dinin yozlaşmasında da rol oynamışlardır. Bunun örneğini Yakup Kadri, *Nur Baba*'da verir.

suz Panayır'daki Ali Bey'dir. Vehbi Dede bir Mevlevî şeyhidir. Onun inandığı Tanrı, affeden ve seven bir tanrıdır. Hayata sevgi ve gülümsemeyle bakar, yaşam onun için ilâhî bir şakadır. Vehbi Dede, Halide Edip romanında, yaşlı bilgenin, yol göstericinin en olgun örneğidir. O hem yaşayan, canlı bir kişilik, duyan ve düşünen bir insan, hem de kutsal, idealize edilmiş bir yol göstericidir.[13] Vehbi Dede, Şeytan ve Allah diye iki ayrı güce inanmaz.

> Hepsi, her şey, bir tek hakikatin bir tek kudretin görünüşü...İyi-kötü, güzel-çirkin. Allah, şeytan bunlar icat edilen isimler. Hepsinin arkasında, kendi kendini halketmiş olan ve mütemadiyen halketmekte olan bir kudret var. O, o...Kâinat denilen perdeye gölgelerini aksettirmek için yaratmak fiilinde devam eden Hâlik... Adı Allah, Rab, ne olursa olsun. Nurunun en parlak, en ezelî olduğu bir yer, sırrının makesi bir tek şey vardır: Aşk! (s. 60).

Kinler, nefretler, fenalıklar da aynı nurun gölgesi, aynı ilâhî ressamın kullandığı başka başka boyalardır. Hayatı geçici bir "gölge oyunu" gibi gören Vehbi Dede, dönemin ihtilalcileri içinse mahallenin imamından daha tehlikelidir. Onlara göre Vehbi Dede'nin felsefesi, imamın bâtıl inançlara dayalı cennet-cehennem masallarından daha fazla zarar verecektir. Dede iyilik ile kötülük arasındaki farkı kaldırarak iyiyi ve kötüyü tablolarında boya diye kullanan bir Tanrı çizer. Şevki Bey'e göre bu inanç, insanları zulme ve zalimlere karşı hoşgörülü ve ilgisiz yapacaktır. Bunun için Kızıl Sultan'ı devirmekte taraf bulmak istiyorlarsa önce tekkelerin kapanması gerekecektir. Romanın, yazarın kendi din algısına Batı'dan bir örnek ver-

---

[13] Vehbi Dede, bütün özellikleriyle Karl Gustav Jung'un "yaşlı bilge" arketipinin bir uzantısı, geçmişteki velilerin devamıdır. Bu "yol gösterici, yaşlı bilge" figürüne Osmanlı-Türk entelektüel geleneğinde sıklıkla rastlanır. Jung, tarihsel bir evveliyata, gelişime sahip olmayan bir düşünce veya görüş yoktur, der. Bunlar bilincin düşünmeyip sadece algıladığı zamanlarda ortaya çıkmış, başlangıçtan beri var olan arketipsel biçimler üzerine yapılanırlar. "Yaşlı bilge adam" arketipi de bir anlamda böyledir. Büyük usta ve öğretici, rüya ve hikâyelerdeki bilge büyücü, ilkel toplumlardaki büyücü-doktor figürüne dek dayanan yaşlı bilge –Eski Türkler'deki "şaman" büyücü-hekim figürü de böyledir– yaşamın karanlığını, anlamın ışığıyla delen ölümsüz bir koruyucu cin, aydınlatıcı, usta ve öğretmendir. Bu bağlamda Tasavvuftaki şeyh-mürşit-veli kavramları da bu arketipin bir uzantısıdır. Yaşlı bilge, kahramanlar umutsuz durumdayken, engin bilgisi ve akıllıca yönlendirmeleriyle yol gösterir. Yaşlı bilge, kahramanı zorlayarak aklını başına toplamasını ve içinde bulunduğu duruma konsantre olmasını sağlar. Jung, *The Archetypes and the Coolective Unconscious*, çev. R. F. C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1969), 35, 37, 218-219. Şüphesiz çağdaş eserlerde yaşlı bilgeler, masallardan ve geçmişteki anlatılardan farklı biçimlerde karşımıza çıkarlar. Vehbi Dede, onlardan birisidir. Ancak o masallardaki gibi kusursuz değil, hataları ve sarsıntılarıyla gerçek bir insandır. Ama "yol gösterici" niteliğini daha yeni bir çizgide sürdürerek geleneksel entelektüelin özellikleriyle de donanmıştır.

mek üzere çizdiği karakteri Peregrini, Şevki Bey'in ya da onun gibi ihtilalcilerin ileride kurulacak bir devletin kurucusu gibi davrandığını söyler. Oysa Dede devletle değil, sadece insanın, bireyin ruhuyla ilgilidir. İnsanlar, devletin küçük bir parçasından ibaret değildir ve Dede'nin doğacak Türk rejimi ile ilgisi yoktur:

> Belki yeni devirler için tahripkâr ve ateşli adamlar lazım. Bina etmek için eskinin enkazını süpürmeli... Fakat bir insan cemaatinde Dede gibi insanlar olmasa acaba ne olurdu? (...) Bu mihnet ve zulüm dünyasında ferdin ruhu bazen sulha, güzelliğe, teselliye muhtaçtır. Bunu da ancak sırri kuvvetler verebilir (s. 63).

Halide Edip'in bakışını yansıtan bu sözlere devrimcilerin karşılığı ise serttir:

> İyi kurulmuş bir devlet makinasında hiçbir fert teselliye muhtaç olamaz. Aciz, hayalî, bilhassa düşman ruhları, Vehbi Dede gibi sırrîlerin muzır felsefesi yaratır. Bizim kuracağımız devlette ne zulüm, ne de mihnet olacak... Devletimizin sıhhatini, muvazenesini bozacak her kuvvetin kafasını ezeceğiz (s. 64).

Halide Edip, bu romanda her ne kadar İttihat ve Terakki döneminin despotik anlayışını eleştirse de, romanın yazıldığı yılın 1936 olduğu düşünüldüğünde, İttihat ve Terakkiciler üzerinden Cumhuriyet'in din anlayışını da eleştirdiğini söylemek yanlış olmaz. Çünkü Halide Edip'in demokratik toplum projesinin başat unsurlarından biri özgür bireyin devletten, rejimden bağımsız olarak manevi dayanaklarının bulunmasıdır. Peregrini'nin alıntıladığım sözleri yazarın bu konudaki düşüncesini açık biçimde ortaya koymaktadır. Oysa İttihatçıların ya da Cumhuriyetin dine, daha doğrusu Halide Edip'in daha bireysel ve heterojen, o nispette merkez tarafından kontrol edilemez din anlayışına tepkisi, yazarın kabul edebileceği bir tepki değildir.

Yazar, "terakki" kavramının tartışılıp yaşanmaya başladığı yılları konu aldığı romanda, "terakki"nin çok başka bir yolunu çizer. İnsana ve Tanrı'ya dönmek. Vehbi Dede, bu yolun yolcularının yegâne rehberi, yol göstericisidir. Yazar, mistik dünya görüşünü, adeta çağdaşlaşmanın koşulu olarak öne sürer. Bu bağlamda *Sinekli Bakkal,* büyük ölçüde Halide Edip'in dünyasını, entelektüel ve duygusal örüntüsünü yansıtmaktadır. Şüphesiz *Sinekli Bakkal,* bir öngörü değil, sonuçları görmüş bir yazarın geçmişe bakışıdır.

Halide Edip'in dünya görüşü içinde dinin yerini gösteren diğer bir karakter *Sonsuz Panayır*'daki Ali Bey'dir. Ali Bey, Galatasaray Lisesi mezunu bir edebiyat öğretmenidir. Mevlevilikle ilgilidir. Daha çok Vehbi

Dede'nin çağdaş versiyonudur. "Halvetim" dediği çalışma odası her görüşten, inançtan insanın buluşup tartıştığı bir modern tekke gibidir. Halvet, "iç hayatının, iç hürriyetinin" aynasıdır. Yazarın dini yorumlayışı birtakım sınırlamalar ve zorunluluklardan iyice koparak bireyin iç hayatını yaşamasına imkân veren bir araca dönüşür. Ayrıca bu yorumda şeytan, *demon*, tıpkı Vehbi Dede'nin söylediği gibi resmin bir parçasıdır. Hem bir itici, yaratıcı güç hem de insanları içsel hayatlarından, düşünmekten alıkoyan "kuru gürültü"nün, "söz ve sada anarşisi"nin öğütleyicisidir. Bir başka deyişle Halide Edip'in entelektüel algısında din, bireyin iç dünyasının bir parçası, bireyin demonik yanıyla, gölgesiyle, karanlık ama yaratıcı tarafıyla buluşmasının anahtarı olur. Devlet kontrolünde kurumsal ve ortodoks bir yapı yerine, sadece bireyleri ilgilendiren, kamusal alanı ancak bireylerin ilgileri kadar, ilgileri doğrultusunda işgal edecek, sınırlarını da bireyin çizdiği daha kaygan bir yapı önermektedir.

BATILILAŞMA VE SENTEZ

Halide Edip'in Batılılaşma anlayışı toplumsal ve siyasî projeksiyonunu biçimlendirirken tartıştığı temel sorunsaldır. Romanlarından örnekler vermeden önce *Türkiye'de Şark Garp ve Amerikan Tesirleri* adlı kitabında öne çıkan birkaç noktayı vurgulamakta yarar var. Halide Edip'e göre yüzünü Batı'ya çevirmek isteyen milletler, iki noktaya dikkat etmelidir. "Milletlerin kendi kültürlerini ve benliklerini muhafaza etmek şartıyla, manevi kıymetlere, maddi ve mekanik kudretler kadar yer vermek; herhangi ideoloji salgını ile insan münasebetlerinin, iç nizamlarının alt üst olmasına mani olmak. İşte ancak bu yoldaki tekâmül Garp medeniyeti adını taşımaya layıktır." İkincisi ise, "insaniyetin kurtuluşunun ancak fertleri birer makine gibi işletmekle mümkün olacağına" inananların dayanağı olan materyalist ve mekanik kudretlere saplanmamaktır.[14]

Gerçek Batı medeniyeti, "ferdin hürriyetini nizam dairesinde tanıyan, insana ve manevî fikirlere kıymet verenler"den oluşur. "Birörneklik ve topyekûn taklit, Garp medeniyetinin ruhunun tamamen zıddı olmak gerektir."[15] Bu sözler bir anlamda Halide Edip'in Batılı olmaktan ne anladığını ifade etmektedir. Burada göze çarpan temel noktalar, kendi kültür ve benliğini korumak ve manevi kıymetlere bağlılık ve bireysel özgürlüktür. Yani Batı medeniyetinin parçası olmak, toplumun, milletin kültürel de-

[14] Halide Edip, bütün totaliter rejimlerin bu yüzden karşısında olduğu gibi, Amerika'yı da maddeci oluşu açısından eleştirir. Bu eleştiri, en çok *Maske ve Ruh* adlı oyununda göze çarpmaktadır.

[15] Halide Edip Adıvar, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* (İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1956), 11-13.

vamlılığının sağlanması ve bilim kadar dinin de hayatın bir parçası olmaya devam etmesidir. Buna bir noktayı daha ekler yazar. Batılı olmak, "Avrupalılaşmak hiç de şu veya bu dinin sâliki olmak demek değildir. Bu dünyada payidar olabilecek yüksek medeniyet, herhangi gaye etrafında 'birörnek' insanlar vücuda getirmek demek değildir. 'Birörnek' bir insaniyet vücuda getirmek kabil olsa dahi devam edemez. Tabiatın ezelî ve hayatî kanunu, değişmek ve tekâmül etmektir."[16] Yazarın demokrasi ve bireysel özgürlük anlayışıyla da örtüşen bu Batı imgesi, zaman zaman, özellikle Avrupa ve Amerika'yı daha iyi tanıdıktan sonra onları eleştirse de, toplumsal projesinde bileşimin bir ayağı olan ideal imge olarak kalmaya devam etmiştir.

Halide Edip, bu yaklaşımı romanlarında en başından itibaren, daha basıt biçimlerde olsa da bazen neredeyse aynı cümlelerle dile getirir. "Biz maymun gibi bir başka millete nazire yapacak değiliz. Biz tekâmül etmiş, insaniyetperver nazariyeleri hayatına tatbik eylemiş, Garbın terakkiyatını kabul etmiş, medenî ve bütün mânâsıyla ırkının temayülâtına sadık yeni Türkler olacağız." (*Seviye Talip*, s. 42).

Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde Halide Edip en çok taklide ve yaratılmak istenen birörneklığe karşı çıkar. 1926'da yazdığı *Zeyno'nun Oğlu*'nda Türkiye'nin içinde bulunduğu durumu, "muasırlaşma hareketini bir hamlede yaratıvermek isteyen yeni Türkiye"nin durumunu eleştirir. Yeni Türkiye, yeni dünyanın;

> ...harbten sonra takındığı maskeyi uluorta yüzüne geçirmiş ve milletlerın karnavalına olanca şiddetiyle iştirak etmiş[tir]. Garbın şimdilik muvakkat bir eğlence maskesı olan sıması, tarihte hiçbir vakit bu kadar sâri, bu kadar gayrı kabil-i mukavemet olmamış[tır.] Garb, fabrika eşyasını nasıl ferdî sanatın mukavemet edemeyeceği bir derecede ucuz ve faydalı yaptıysa, fabrika mahsulü denilecek derecede yüzleri, âdetleri, hayatları, eğlenceleri birörnek olan bir insan kalabalığını ortaya atmış ve bu kalabalık da şimdi birbirini çığneyerek, tepinerek, sırıtarak, bağırarak yaşıyordu... (s. 185-186).

Romanda Halide Edip'in düşüncelerini temsil eden Saffet karakterinin ağzından Batı dünyasına pek çok eleştiri getirilir. Saffet, Batı uygarlığının yıkılacağını, Batılı birtakım düşünürlerin teorilerine dayanarak öngörmektedir. 1839'dan beri Batılılaşmaya çalışan Türkler'in henüz ulaşamadıkları bir uygarlığın yıkılmasını istemek kendisi için mümkün değildir. Ama Batılı, madde felsefesiyle bir uykuya bürünmüş, uygarlığı sadece

[16] a.g.e., 41.

ekonomi, fen ve makineden ibaret zannederek ruhu ve içgüdüsü olmayan bir aklı benimsemiştir. Teknoloji bir anlamda uygarlığı yok edecek, insanları dağıtacak hâle gelmiştir. "Kalp bir efsane, iyilik bir masal, muhabbet divanelik telâkki edilen yerlerde yalnız mütekabil didişme, yalnız mütekabil tahrip ve kıtal ve yalnız inkıraz olur ve Avrupa medeniyetinin dış yüzü herhâlde, Garp medeniyetinin ölüm borusunu çalmıştır" (s. 293). Bu eleştiriler Halide Edip'in Doğu'nun mistisizmini benimseyen yaklaşımının yansımaları gibidir. Ayrıca komünizm, maddeci yöntemler, dinlerin çöküşü de Batı dünyasını büyük bir savaşın eşiğine götürmektedir. Bu çöküntü içinde doğan çocuklar ve gençler ise umut vaat etmektedir. Onlar, "insaniyetin bu en korkunç kışından sonra sürecek hayat filizleri"dir. Onların kuracakları yeni dünyadaki "insanlar cemiyeti", ulusların ya da sınıfların tekelinde olmayacak, yapılan hatalar tekrar edilmeyecektir. Çeşitli sebeplerle II. Dünya Savaşı'nı öngören Halide Edip, çareyi ütopik bir "insanlar cemiyeti"nde görür.

Halide Edip'in Batılılaşma sorunsalını dinsiz İspanyol Peregrini ile hafız Rabia'nın evlilikleri üzerinden tartıştığı *Sinekli Bakkal* romanı, belki de toplum projesinin başat unsurlarını ortaya koyduğu eseridir. Bu noktada en çarpıcı karşıtlıklar, ki bunlar birleşmesi beklenen karşıtlıklardır, ya Vehbi Dede-Peregrini ya da Rabia-Peregrini üzerinden verilir. Seyirci Doğu-çözümlemeci Batı; Batının demonik aklı-Vehbi Dede'nin Doğu'sunun şeytanla Allah'ı, iyi ile kötüyü birleştiren inancı; konuşmak isteyen Peregrini'nin Batı'sı-fazla konuşmayan, yaşayan Rabia'nın Doğu'su gibi. Ama Halide Edip'in sahip olunmasını istediği belki de en dikkat çekici özellik demonik yaratıcı akıldır. Peregrini kendisini şeytanın toplumundan görür. İnsanı ilim ağacının meyvesini yemeye çağıran da şeytandır.

> Tecessüs, her bilginin anahtarı, bu anahtarın ilk sahibi ve bize ilk bu anahtarı veren de Şeytan'dır.
>
> Fikir cesaretinin piri odur. Hâlik'in gazabına ilk isyan eden, cennetin nimetlerinden, refahından atılmayı ilk göze alan hep odur. Yeryüzüne ilk ateşi gökten çalıp getiren Promethe'den tut da bütün feylezofların, bütün büyük ihtilâlcilerin, hattâ benim gibi kilisesine isyan eden adi bir adamın piri odur (s. 59).

Peregrini, cennette ünlü bir melek olmayı fikir hürriyeti nâmına feda etmeyi seçmiştir. Bu anlamda özgür düşünme, farklı olan, "Öteki" olan, sı-

radan olmayan her şey demoniktir.[17] Halide Edip demonik akla olan ihtiyacı, Vehbi Dede'nin kötülüğü de içine alan, açıklayan inancıyla çözecektir. Dede, Şeytan ve Allah diye iki ayrı güce inanmaz. "Hepsi her şey bir tek hakikatin bir tek kudretin görünüşüdür" (s. 60). Romanın sonunda Rabia ve Peregrini evliliğinden doğan Recep, anne babası ve Vehbi Dede'nin temsil ettiklerini kendinde birleştiren ideal bileşimin örneği olarak yetişecek, Sinekli Bakkal mahallesinden kopmadan ama Robert Kolej'de ve İngiltere'de eğitim görerek *Tatarcık*'ın "fukara avukatı" olacaktır.

HALIDE EDİP'İN ENTELEKTÜEL KAHRAMANLARI

Bir entelektüel olarak Halide Edip'in romanlarında nasıl bir dünya görüşünü ve toplum modelini yansıttığını gösterdikten sonra, şimdi de bu görüşlerini eserlerinde temsil eden entelektüel karakterleri ele alalım. Yazarın, gelişkin bireysel, düşünsel dünyaları ve henüz bu dünyaların standartlarına ulaşamamış olan toplum arasında sıkışmış öncü kadın karakterleri işlediği ilk romanlarından itibaren, giderek ideale doğru evrilen entelektüel modellerini işlediğini görürüz. Kahramanların nitelikleri zaman içinde değişse de, ilgi çekici olan, Halide Edip'in hemen hemen tüm romanlarında entelektüel kaygılar taşıyan ve toplumsal sorumluluk hisseden en az bir kahramanın yer almasıdır.

Örneğin, yazarın belki tek trajik karakteri, 1912 tarihli aynı adlı romanının kahramanı Handan, "karanlık ve bedbaht memleketi"ni aydınlatmak, kendinden öncekilerin mirasını insanlara aktarmak ister (s. 51). Handan, önce bireylerin ve ailenin değişmesinin gereğine inanan Halide Edip'in, bireysel ve toplumsal çatışması içinde hayâlini gerçekleştirememiş karakterlerindendir. Aynı romandaki Nazım karakteri ise rejimi değiştirmek isteyen bir ihtilalcidir. "Halkın ruhunu ve dimağını uyandırmak için vaaz etmek" isteyen Handan'a karşılık, "ruhlarını ve dimağlarını yükseltmek istediğin bu adamların evvela bu siyasî zincirden kurtulmaları, başka bir idare altına girmeleri lazım..." diyen Nazım "maksat adamı/kadını" kavramından söz eder. Bu iki karakter de bir anlamda zamansızdır Halide Edip romanında ve belki de bu yüzden, amaçlarına ulaşamadan ölürler.

---

[17] Şerif Mardin, insanın "demonik" tarafının, geleneksel kültürümüzde olduğu kadar çağdaş kültürümüzde de örtülü kaldığını belirtir ve klasik trajedinin, demonun önünde durulmaz gücü üzerine bir yorum olduğunu, "demon"un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız "kötü" ile bir tutulduğu toplumlarda edebiyat ve sanatın yüzeysel kalmaya mahkûm olduğunu vurgular. İslâm kültüründe (Tasavvufun dışında kalan Ortodoks şeriatçılıkta) ve Osmanlı kültüründe "demon", "şer-şeytan"la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur. Ş. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 262.

Yazının başında Adıvar'ın romanlarını dönemlendirirken de belirttiğim gibi, Milli Mücadele dönemi, bu anlamda da önemli bir kırılma noktası oluşturur. Bu dönemde yazdığı *Ateşten Gömlek* ve *Vurun Kahpeye* romanlarında "maksat adamı/kadını" tam anlamıyla karşımıza çıkar. Bu romanlarda, kendisini davasına –buradaki özel durumda, vatanın kurtuluşuna– adamış kadınlar ve erkekler vardır. "Toprağınız toprağım, eviniz evim; burası için, bu diyarın çocukları için bir ana, bir ışık olacağım ve hiçbir şeyden korkmayacağım; vallahi ve billahi!" (s. 1) diyen *Vurun Kahpeye*'nın Aliye'si, Handan'ın idealini gerçekleştirmek için savaş sırasında Anadolu'ya gitmiş bir muallimedir. Karmaşık değildir Aliye, basit, halkın içinden yetişmiş idealist bir öğretmendir. Ancak Halide Edip'in daha sonraki romanlarında çizdiği entelektüel karakterlerin bünyesinde barındıracağı bir kişilik olacaktır.

Bir sonraki dönemde, Cumhuriyet'ten sonra yazdığı romanlarda Halide Edip, kadının toplumsal konumu gibi özel sorunları ya da vatanın kurtuluşu gibi akut krizleri çözmeye çalışan değil, yeni kurulmuş bir devleti biçimlendirmeye soyunan, yeni oluşan topluma yol göstermeyi hedefleyen aydın karakterler çizer. *Zeyno'nun Oğlu*'ndaki Mazlume ve Dr. Saffet bu yeni genç aydını temsil ederler. "Yeni genç olmak, bence yaşlılara, eskilere hürmetsiz, tezyifkâr bir vaziyet almak değil ki... Yapmacığa, riyaya, gösterişe kapılmamak, hakikati olduğu gibi görmek. Ne yapalım, büyüklerimiz kendilerini gülünç yaparlarsa görmeyelim mi? Hayatımızı niçin kendimiz istediğimiz şekilde yaşamayalım?" (s. 180). Bu yaklaşım da oldukça yenidir. Halide Edip bu yeni genç modelinde geleneksel anlayıştan uzaklaşır.[18]

Halide Edip'in toplum projesini olgunlaştırdığı romanlarının son halkasını *Sinekli Bakkal*, *Tatarcık* ve *Sonsuz Panayır* oluşturur. Bu romanla-

[18] Halide Edip'in kurtarıcı aydın rolünü gençlere vermesi ve ideal genç aydınlar yaratması, kökeni Tanzimat dönemine dayanan yeni bir anlayışın uzantısıdır. Aydın kişinin daha çok genç kuşaklar arasından çıkacağı, devletin onlar tarafından kurtarılacağı beklentisi, –Fikret ve Akif'te de rastladığımız– Osmanlı kültürünün yöneliminin tersine giden bir düşünce biçimidir. Osmanlı geleneksel toplumunda devleti kurtarması beklenen kişi, tecrübeli, görmüş geçirmiş kimsedir. Şerif Mardin, beklentinin tersine dönerek "gençlik" üzerinde toplanmasının, modern Batı kültürünün önemli bir savını yansıttığını vurgular: "Tarih evrimi toplulukları "daha iyi"ye götürür ve bu "daha iyi"yi anlayabilecek olanlar, "yarın"ın bilimini yaratacak olan "yeni kuşaklar"dır. Tarihin akışının içinde bir "ileri" olduğu fikri beraberinde bu "ileri"nin gereklerini bilecek olan bir "gençlik" fikrini yaratmıştır." Mardin, zaman ve tarihin akışıyla ilgili bu kavram değişikliğinin Tanzimat'ın önemli fikrî aşamalarından birini oluşturduğunu ve tesirlerinin birçok Tanzimatçı'da görüldüğünü belirtir. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim, 1991), 286. Bu bağlamda Halide Edip, yol gösterici yaşlı bilgelerden (Ali Bey, Vehbi Dede) vazgeçmemekle beraber, onların yetiştirdiği genç nesli, gerçek aydın portrelerine dönüştürür.

rın ilkinde, yani *Sinekli Bakkal*'da Vehbi Dede, önceki bölümde göstermeye çalıştığım gibi, toplumdan önce bireyin iç dünyasını biçimlendiren yol gösterici tavrıyla Halide Edip'in entelektüeli kavrayışının bir parçasıdır. Bu anlamda din, modern entelektüelin aksine Halide Edip aydınından tamamen ayrı düşünülemez. Öte yandan yine *Sinekli Bakkal*'da Peregrini'nin fikir hürriyeti adına cennette bir melek olmayı reddeden, bağlarından ferâgat etmeyi seçen tavrı da aydın modelinin bir özelliğidir. Daha doğrusu yazar bu iki karşıt görünen yaklaşımı birleştirir ki bunların kendi entelektüel kişiliğinin de birer parçası olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Diğer iki romanda *Tatarcık* ve *Sonsuz Panayır*'da ise, aydın portrelerinin daha politik bir kimliğe büründüğü, yine de topluma hizmet misyonunu sürdürdüğü görülür. Örneğin *Tatarcık'ta,* Arnavutköy Kız Koleji mezunu İngilizce öğretmeni Lale, yaşadığı Poyrazköy'deki "köhne kafaların içini gençleştirmek" medenileştirmek ister (s. 27). Ona göre yeni gençlerin işi "kurulan yeni cemiyeti temelleştirmek, eski fikirler ve an'anelerle mücadele etmek"tir (s. 67). "İçtimai teşkilat, içtimai hizmetler"in üzerinde duran Lale, "inkılâbı halka indirmek" ister. Lale, "büyük harpten sonra hâsıl olan dünya gençliğinin bir örneği (...) düşüncesini hareketle ifade etmek isteyen, azıcık basit düşünceli, hattâ zihniyetli, (...) bununla beraber becerikli ve realist (...) bir tip"tir (s. 70). Halide Edip, Lale'nin kişiliğinde yeni aydın kadını idealleştirir. Handan, Aliye, Rabia gibi karakterlerin adeta bileşimi gibidir Lale. Hepsinin ortak yönlerini alarak bağımsız, biraz erkeksi, sert, ülkeyi medenîleştirme yolunda çalışan, pragmatik karakteriyle ön plana çıkan bir kadındır. Halka nüfuz etmiş, onlardan biri olmuştur. Ancak belki değiştirmeye yönelik aydın tavrı, belki de etnik kökeni yüzünden yine bir yönüyle halkın içinde yabancı konumundadır. Ama yazar, bunu aşılamaz bir sorun gibi değil, mevcut alaşımdaki bir özellik olarak ortaya koyar.

Lale'nin etnik kökeniyle içine girdiği memleket mücadelesinde ön plana çıkması, Halide Edip'in etnik grupları kapsayan, etnik kökeniyle kabul eden ve değiştirmeye çalışmayan ulusçuluğunun örneğidir. Aynı şey Hasan için de geçerlidir. Onun Haso olduğunu söylemekten kaçınmaz. Bu bağlamda, yeni aydın, etnik unsurları, ötekini, egemen olmayanı, dışlananı içselleştirmiştir.

Halide Edip'in "ideal aydın"ının bir başka özelliği de yine bir bileşimin ürünü olmasıdır. Recep, Doğu ile Batı'nın bileşimini, Vehbi Dede'nin felsefesinin çağdaş bir yansımasını simgelemektedir. İnsancıl, insana değer veren, sanat ve müzikle iç içe yaşayan, fikirle eylemi harmanlamış ama yine halk için halkın arasında olmak isteyen bir aydın tavrı çizer. Nazım'ın (*Handan*) gelişmiş ve olgunlaşmış hâlidir. Kendisini halka ada-

yan, "halkın avukatı", halka yol gösteren, "ifade edici" rolünü üstlenen aydındır. İfade edici olarak entelektüeller, okuma yazma oranı düşük bir toplumda, –küçük bir elit grubu oluştururlar– birer modernleştirici, aydınlanmanın taşıyıcısı olmanın dışında, kendileri adına konuşamayanların sesi olurlar. İfade etmek, burada basit bir ses vermek, birilerinin sesi olmanın ötesinde bir dil yaratmaktır.[19] Genç Cumhuriyet Türkiyesi'nde, aydınların büyük bir kısmının "ifade edici" rolünü üstlendikleri söylenebilir. Ancak okuma yazma yaygınlaşıp modern topluma geçildikçe entelektüelin ifade edici rolü de modernleşecektir.

Recep'i, Halide Edip'in pragmatik yaklaşımının bir yansıması olan Hasan izleyecektir. O da eyleme dönük bir genç aydındır. İdeolojilerden çok eyleme önem verir. Namık Kemal'den itibaren, "ihtilâlci aydın" ile Ahmet Midhat'ın "ıslahatçı aydın"ı birbirine zıt gösterilir. Halide Edip, bu bağlamda açıkça Midhat Efendi'nin insanın hayatını değiştiren, "pragmatik aydını"nı tercih eder. "İhtilâlci aydın" fikrine yakınlığı ise sadece Millî Mücadele'de ön plandadır.

Yazarın 1946'da yayımlanan *Sonsuz Panayır* romanında da entelektüel modelleri biraz daha gününün şartlarına uygun biçimde şekillenecektir. Daha önce Vehbi Dede'nin modern versiyonu olduğunu söylediğim, Galatasaray ve Sorbonne'da okumuş, Mevlevî meşrepli, çevresinde birçok aydını toplayıp tartışmalar yapan, öğretmen Ali Bey'i muhalif gazeteci Firuzan Tınğır ve Harvard'da okumuş Burhan izleyecektir. Burhan kendisini "kıymet ölçülerini yeniden ayarlayacak" bir nesle ait görür. Romanın bu iki aktif aydını, farklı karakterlerde olmakla birlikte ortak amaçlara sahiptir. İkisi de daha iyi bir dünyanın peşindedir. Ancak Burhan, daha geleneksel, "bilme"ye dayalı, "ifade edici" ve yol gösterici bir tavır izlerken, Tınğır, gündelik yaşama uygun, yanlışların altını çizmekten çekinmeyen "muhalif aydın"ın örneğidir. Bu her iki aydın tavrı da, yazarın benimsediği yaklaşımlardır. Her ikisi de eleştirel bir tavırla, beğeni standartlarını oluşturup sürdürmek isterler.

Bütün bu romanlara baktığımızda Halide Edip'in çizdiği aydın tiplerinin belirleyici özelliklerinden biri, "yol gösterici", "değerleri oluşturucu" işlevlerine sahip olmalarının yanı sıra, "eğitici" olmalarıdır. Halide Edip, bu bağlamda Batılı entelektüelin gelişiminde etkili olmuş üç entelektüel gelenekten biri olan "liberal gelenek"in izleyicisidir. *Liberal gelenek*, eğitimin, yükselten, cesaretlendiren tarafını, entelektüelin uzlaştırıcı, dağıtıcı, verici rolünü vurgular. Entelektüel sonuçta, öncelikle bir öğretmen-

[19] Ron Eyerman, *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society* (Cambridge; Polity, 1994), 47.

dir. İyi bir eğitimle, geniş bir sağduyuyla, halka konuşan bir öğretmen. Bu nosyon, halk hizmeti düşüncesiyle birleştirilir.[20]

Sonuç olarak, Halide Edip Adıvar'ın entelektüel tavrının, geleneksel entelektüelin yol gösterici, bilgilendirici rolüyle eleştirel ve muhalif bir modern entelektüel arasında biçimlendiğini söyleyebiliriz. Gerek yol gösterici, eğitici yaklaşım, gerek eleştirellik hem romanlarındaki temsil edici karakterlerde hem de toplum projesinde karşımıza çıkar. Halide Edip dönemi içinde, bir yandan eskiyi sürdüren, muhafazakâr tavrıyla, diğer yandan önerdiği liberal, demokratik toplum projesiyle Kemalist kurucu elitle çatışmayı göze almıştır. İlginç olan tartıştığı sorunsalların bugünün Türkiye'sinin gündemini işgal etmeye devam etmesidir. Etnik köken, alt kimlik-üst kimlik, milliyetçilik, muhafazakârlık, demokrasi, modernlik, jakobenlik, devlet-toplum ayrımı, dinin bireysel ve toplumsal hayattaki yeri ya da laiklik gibi kavram ve sorunsalları, önerdiği toplum projesiyle çözümlemeye çalışır ve genellikle karşıtlıklar arasında birleştirici, uzlaştırıcı bir tutumu seçer. Bu anlamda ilk yazılı ürünlerinin üzerinden neredeyse yüz yıl geçmiş bir yazar ve entelektüel olarak hâlâ şaşırtıcı derecede günceldir.

KAYNAKÇA

Adıvar, Halide Edip. *Ateşten Gömlek.* İstanbul: Özgür Yayınları, 1997.

Adıvar, Halide Edip. *Handan.* İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.

Adıvar, Halide Edip. *Kerim Usta'nın Oğlu.* İstanbul: Atlas Kitabevi, 1974.

Adıvar, Halide Edip. *Mor Salkımlı Ev.* İstanbul: Özgür Yayınları, 1996.

Adıvar, Halide Edip. *Sonsuz Panayır.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1946.

Adıvar, Halide Edip. *Tatarcık.* İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1939.

[20] Bu tasnif Ron Eyerman'a aittir. Eyerman, liberal geleneğin yanı sıra Marksçı ve romantik gelenekten bahseder. Marksçı çizgi, Rusya'da entelijensiya tabakası ve gelenekleri bağlamında gelişir. Burada entelektüelin rolü, baskı, zulüm ve sömürünün çıkış noktasını idrak ettirmek olarak yorumlanabilir. Bir başka deyişle, devletin ve yerleşik kültürün karşısında gelişir. Cahil, okumamış kitleler ve küçük bir kültürlü elit zümre bağlamında entelektüeller, yeni bir bilincin misyoner taşıyıcıları olurlar. Önce popülist sonra sosyalist hareketler, entelektüelin rolünün ortaya çıktığı yapılanma sürecini oluştururlar. Bu hareketlerin sınırları içinde kişi, 'insanlar'dan, 'işçiler'den, 'kitleler'den ayrı olarak entelektüel olur. Bolşevik Parti'de ise gerçek entelektüel, ruhunu davasına, kavgasına vermiş profesyonel bir devrimcidir. Eyerman, a.g.e., 28. Örneğin Halide Edip'in çağdaşı Yakup Kadri'nin aydın tavrı ve muhalif yaklaşımı, zaman zaman Marksçı gelenekten izler taşır. Bununla birlikte o, daha çok romantik geleneğe bağlanabilir. Romantik gelenek ise iki koldan gelişir. *Aristokratik elitistler* ve *popülist ütopyacılar.* Aristokratik taraf, seçkincilik ve kültürel muhafazakârlığa doğru yönelir ve pazarın el uzatmasına, kitlelerin artışına karşı kültürel standartları savunan bir entelektüellik anlayışına yol açar. Popülist ütopyacı anlayışta ise entelektüelin rolü, topluluğun ruhuna ifade vermek, başkaları için bunu canlandırmak, hatırlatmaktır. A.g.e., 29-30.

Adıvar, Halide Edip. *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri.* İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1956.

Adıvar, Halide Edip. *Türkün Ateşle İmtihanı.* İstanbul: Çan Yayını, 1962.

Adıvar, Halide Edip. *Vurun Kahpeye.* İstanbul: Özgür Yayınları, 1997.

Adıvar, Halide Edip. *Yol Palas Cinayeti.* İstanbul: Özgür Yayınları, 1997.

Enginün, İnci. "Yakup Kadri ve Halide Edib. "*Doğumunun 100. Yılında Yakup Kadri Karaosmanoğlu.* İstanbul: Marmara Üniv. Yayınları, 1989.

Enginün, İnci. *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi.* İstanbul: MEB, 1995.

Eyerman, Ron. *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society.* Cambridge: Polity Press, 1994.

Halide Edib. *Kalp Ağrısı.* İstanbul: Vakit Matbaası, 1924.

Halide Edib. *Memoirs of Halide Edib.* London: The Century Co., 1926.

Halide Edib. *Seviyye Talib.* İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1924.

Halide Edib. *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin.* New Haven: Yale Univ. Press, 1930.

Halide Edib. *Yeni Turan.* İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1924

Halide Edib. *Zeyno'nun Oğlu.* İstanbul: İlhami-Fevzi Matbaası, 1928.

Jung, Carl Gustav. *The Archetypes and the Collective Unconcious.* Çev. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton Univ. Press, 1969.

Köroğlu, Erol. *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914–1918) Propagandadan Milli Kimlik İnşasına.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3.* İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.



Attilâ İlhan

ATTİLÂ İLHAN: İMKÂNSIZI ZORLAMAK

Ahmet Oktay

"Sisler Bulvarı", "Emperyal Oteli", "Pia" gibi patetik/romantik şiirleriyle 1950'lerin edebiyat dünyasını özellikle genç kuşak nezdinde kroke/şoke eden Attilâ İlhan, aynı yıllarda *Sosyal Realizm* adını verdiği bir kuram oluşturmayı öngören eleştirel yazılarıyla da dikkati çekti. "Cebbar Oğlu Mehemmed" adlı *folklorik* malzemeye yaslanan, ideolojik çerçevesi *milliyetçi/anti-emperyalist* sayılabilecek –Kurtuluş Savaşı yıllarını konu edinir– şiiri, Ilhan'ın sonraki yıllarda şiddetle eleştireceği ve "faşist" diye niteleyeceği CHP'nin 1946 Şiir Ödülü'nde ikincilik almış, solun "müstait" şairini ön plana çıkarmıştır. Ama hemen belirteyim: Marksist-sol, Esat Adil'in Sosyalist Partisi'nin üyesi Attilâ Ilhan'a daima mesafeli davranmış, hattâ bu üyelik durumu yüzünden ona güvenmemiş, onu "yol arkadaşı" saymamıştır.

Ilhan'ın 1954'te yayımlanan *Sisler Bulvarı* adlı ikinci kitabının biçim düzeyinde de içerik düzeyinde de ikili bir yapı gösterdiği söylenebilir. "Dıştan İçe" başlıklı bölümde yer alan "Barak Muslu Mezarlığı", "Buğda", "Derecik Viran", "Rinna-ninnan-nay", "Uzun Hava". "Tütünkeş", "Cazgır", "Öküz" gibi şiirler doğrudan kırsal kesimin, yani köyün sorunlarına atıfta bulunur, folklorik biçimlerin (halk ağzı, türkü sözleri vb.) dönüştürümünü öngörürken, "İçten Dışa" bölümündeki şiirler, kente (özellikle Paris) ve kent patolojilerine göndermede bulunurlar. Üstelik,

siyasal ve düşünsel düzlemde de var olduğunu söylememiz gereken bu düalizm, ne yazık ki, bir türlü *çözümlenemez* ve bu çözümlenemezliğin yol açtığı psikolojik ve teorik travmaları şiirsel düzlemde içeriğin başlıca dramatik özelliği olarak işlenmeyip görmezden gelinerek; megaloman Ego'nun *pseudo* çözümleri, estetik ve politik *hakikatler* olarak sunulurlar.

Attilâ Ilhan'ın bu düalizmi ve megalomanisi, onun, edebiyat ve düşünce dünyamızda, imkânsızı zorlayan gerilimli bir figür olarak kalmasına yol açmıştır. Attilâ İlhan'ın *yapıtı* (şiiri, romanı, düşünce ve eleştiri yazıları, senaryosu) fazla öznel görülme riskini göze alarak söyleyeceğim; özellikle cinsellik düzleminde, *psikanalitik* bir okumayı gerektirdiğini düşündüğüm yığınla malzeme sunmaktadır.

Attilâ'yı ölümünün ardından ağlayacak kadar seviyor muydum bilmiyorum ama AKM'de düzenlenen törende yaptığım konuşmaya başlarken göz yaşlarımı tutamadım. İlk gençliğimin önemli bir adıydı, beraber yürümek, bir kavga yürütmek istemiştik. Ama zamanla yollarımız ayrıldı. Kendi yollarımızı yürüdük. Ölümüne kadar, mesafeli ama "dost" kaldık. Ben, yürüyebildiğim kadar yürüyeceğim.

Bu yazıda, kendini "Büyük yolların haydudu" olarak nitelemiş Attilâ Ilhan'ın şiirlerine çok az gönderme yapacağım ve daha çok onun, *kuramcı* olma çabasına ilişkin bazı gerçekleri anımsatmaya çalışacağım. Hemen vurgulamalıyım: Referans vermiyor, hemen hemen hiç alıntı yapmıyorum, bu yüzden yazdıklarımın öznel bir boyutu olduğunu kabulleniyorum. Ama yazdıklarım tarihsel olgulara dayandığı için rahatlıkla ana kaynaklardan *tahkik* edilebilir ve öznel boyutun yine de gerçek olaylara dayandığı saptanabilir.

Φ

Attilâ Ilhan'ın *Sosyal Realizm*'ini konumlandırırken Türkiye'nin kültürel, yazınsal ve siyasal ortamının bilinmesi, nesnel bir gereklilik olarak beliriyor. Ortamın bilinmesi ve göz önünde bulundurulması, edebiyatın toplumsal işlevinin vurgulanmasının ve bu toplumsal işlevin ideolojik/politik içerimlerinin anımsatılmasının yanı sıra, DP iktidarının parti programında öngörülen *liberalist* ekonomi politikasının karşısına *devletçi* ve *planlamacı* bir ekonomi politikasının çıkarılmasının, Ilhan'ın göğüslemek zorunda kalacağı eleştirilerin ve tepkilerin çapı hakkında yeterli bir düşünce vereceği hemen söylenebilir.

İlhan, yazınsal ve siyasal düzlemde bir kavgaya giriştiğinde, söylemek gerekir ki, *tek* başınadır. Üstelik Türkiye, anti-komünist histerinin doruğa ulaştığı *Soğuk Savaş* yıllarının içindedir. Daha 23 Temmuz 1949'da Papa

Pius "komünizme savaş" ilân etmiş, 1950'de 10 milyon dolar yatırımla Özgür Avrupa Radyosu kurulmuş ve CIA destekli kuruluşlar tüm dünyada anti-komünist propagandayı yaygınlaştırmışlardı. CHP iktidarınca örgütlendiği artık aydınlatılmış bulunan *Tan* gazetesi provokasyonunu anımsatarak geçiyor, anti-komünist ideolojinin kazandığı *gülünç* boyut hakkında fikir verebilmek için 1953'teki bir olayı örnek vermekle yetiniyorum: Ünlü popüler romancı Esat Mahmut Karakurt, 1953'te *Yeni Sabah* gazetesi adına Sovyetler Birliği'ne bir gezi yapmış, bir "dizi" hazırlamıştı. Gazete, diziyi duvar ilânlarıyla duyurmuş, muhterem Türk basını da, basit bir *tiraj savaşını*, ideolojik/politik savaşa çevirmekte tereddüt etmemişti. *Vatan, Dünya, Zafer* gibi sağ kanat gazeteleri, bu ilânları "komünist propagandası" saymış, "küçük Amerika" olmak için çalışan dönemin Başbakanı Menderes de sonunda bombayı patlatmıştı: "SSCB'ye ait yazı ve fotoğraflar büyük mânâlar taşıyor ve bu meçhul âlemi cazip hâle getiriyor"

Belki görmezden gelinmeyebilecek olan bu komik boyutun, bir iki yıl öncesine ait dramatik bir boyutu da var ama: Özgürlük ve demokrasi vaat ederek iktidara gelen DP, 1951'de ilk iş olarak, aralarında tiyatro ve opera sanatçılarının, yazarların ve şairlerin de bulunduğu TKP mensuplarını tutuklamıştır. Bu olayın, yıllardır baskı altında yaşamak zorunda bırakılan solcu aydınlar, yazarlar arasında, DP'nin iktidar yıllarının da rahat geçmeyeceği inancını ve kanısını pekiştirdiği, dahası *kolektif muhalefet* girişimlerini *engellediği* öne sürülebilir. Olumsuz olduğu kesin bu tabloyu tamamlayabilmek için kültür ve yazın ortamına kısaca göz atmak gerekiyor:

Hemen söylenmeli: Yazınsal ortam, Attilâ'nın "faşist" olarak nitelediği CHP döneminden bile daha kötü durumdadır. *Klasikler* dizisine *son* verilmiş, çeviri faaliyeti durmuştur. Dahası, basın dünyasında magazinel eğilimli dergilerde *Amerikan* etkisi hissedilmeye başlanmıştır. *Bütün Dünya* ve *Aile* gibi o tarihlerde yüksek sayılabilecek tirajlara ulaşan dergiler piyasayı tutmuştur. Dönemin düşünce ve kültür dünyasında bir kıpırtıya yol açan tek etkin dergi, Peyami Safa'nın çıkardığı *Türk Düşüncesi* olmuştur. *Türk Düşüncesi*, parapsikolojik, metafizik sorunlara ağırlık veren, bilimsel düşünceyi küçümseyen tutucu (muhafazakâr), hattâ gerici sayılabilecek bir organdır. Yazınsal dergiler arasında Türk sağının önemli dergilerinden sayılması gereken *Hisar*, Yenilikçi edebiyatın ve düşüncenin karşısında durmaktadır. *Yeryüzü* ve *Beraber* gibi sol eğilimli dergilerin yayımlanmaları, iktidar tarafından engellenmiş ve bu dergiler gizli-açık baskı sonunda kısa sürede kapanmışlardır. Kısaca söylemek gerekir-

se, kültürel/sanatsal yaşam, muhafazakârından liberaline, milliyetçisinden militerine ve dindarından laikine ; *sağcı* düşüncenin *hegemonyasındadır.*

"Edebiyatı ve umumî mânâda sanatı, insanların tarihî ve içtimaî gelişmeleriyle "bağlantılı bir olgu, dahası, edebiyatı ve sanatı, "iktisadî ve içtimaî" düzenin çelişmelerini ideolojik açıdan yansıtan bir faaliyet sayan İlhan, ona "milletin ve halkın çıkarlarını savunma" gibi *görevci* bir içerik yüklemekten de kaçınmamıştır. Buradan bakıldığında *Sosyal Realizm*'i bir kuram olarak ortaya atarken, o günkü Türk *entelijansiyasının* büyük çoğunluğunu karşısına almış, onlara ters düşmüştür. Bu ters düşmenin, başka bir söyleyişle yalnız kalmanın, belli başlı nedenleri şöyle özetlenebilir:

İlkin şunu söyleyeceğim: Sosyal Realizm her şeyden önce *eklektiktir.* Attilâ İlhan, Soğuk Savaş yıllarının ideolojik *koşullamaları* dolayısıyla olduğu kadar neredeyse *tarihsel* "Moskof düşmanlığı" ile malul *Türk milliyetçiliğini* bir "ilke" olarak da kuramına içermiştir. "Atatürkçü" sıfatını yasal bir koruyucu kalkan olarak seçen bu ilke, zaman içinde giderek uluslararası politikanın oynaklığı çerçevesinde dönüşüme uğramış, sertleşmiş ve şoven denebilecek bir içerik kazanmıştır. Oysa, anti-Stalinist olsa bile, her şeyden önce enternasyonalist olmak durumundaki Marksist-sol ilkelerden hareket etmeyi öngören bir kuramın bu türden bir milliyetçi ideoloji ile bağdaşması olanaksızdı.

Mustafa Kemal'in "Komünizm her görüldüğü yerde ezilmelidir" sözünün doğruluğu ve gerçekliği tartışılabilir olsa bile, Kemalizmin Marksizm/Komünizmle bağdaştırılması da, anti-emperyalist ve anti-kapitalist ortak vurgulara sahip olmalarına rağmen teorik/pratik bağlamda olası değildir. Birincisinde siyasal konjonktüre bağlı olarak söylemsel olmaktan çok retorik düzeyde kullanılan bu türden dillendirmeler, ikincisinde yaşamsal ve teoriktir. Marksizm ile ille de bir kuram olarak görülmek isteniyorsa, Kemalizm arasında *sınıf* kavramı ve olgusu açısından giderilemez bir karşıtlık vardır. Anımsayalım "İmtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitleyiz". Attilâ Ilhan'ın *Sosyal Realizmi* açıkladığı yazılarında sınıf sorununa ve sınıfsal çözümlemelere hiç rastlanmadığını, buna karşılık, Narodnik Sözlüğe ait *halk* ve halkçılık sözcüğüne ağırlık verildiğini anımsatmak gerekir. Bu yüzden, İlhan'ın kimi yazılarında karşımıza çıkan işçi sözcüğüne sınıf/kuramsal bağlamda fazla güvenmemek daha yerinde olacaktır.

Sosyal Realizm yazılarında İlhan, ekonomik düzeyde de fazla bir şey söylememektedir. Kemalizmi Marksizme eklemlemekten çok, Marksizmi Kemalizme eklemlemek istediği görülen İlhan, bu tersine çevrilmiş amaç dolayısıyla, Mustafa Kemal'in sağlığında CHP programına girmiş bulu-

nan *devletçilik* ilkesinden öteye gidememiştir. İlhan, ulus-devlet çerçevesinde düşünülmüş *kalkınmacı* bir ekonomi anlayışını benimsemiştir. Bu ekonomik anlayış, *mülkiyet* ve *bölüşüm* ilişkilerinin yeniden düzenlenmesini ve yapılandırılmasını öngörmemektedir.

Gerçi sosyalizan imâları ve çağrışımları olan *Sosyal Realizm*, Kemalist varsayımları ve eklemlenme çabaları dolayısıyla Türk entelijansiyasına *tutarlı* bir kuram olarak görünmemiştir. Tam da bu yüzden, *Sosyal Realizm,* asıl anlamda Atatürk döneminde işlenmiş olan milliyetçi Dil ve Tarih tezlerinden koparak *hümanist* söylemi benimseyen ve Köy Enstitülerini destekleyen Millî Şef döneminin daha solcu olarak anlaşılabilecek ve genellikle öyle anlaşılmış söylemini paylaşan aydınları ikna edememiştir. O kesim aydınları, DP programını liberalizme ve Amerika'ya bağlılığı dolayısıyla, özellikle 1957'ten sonra tümüyle "dışa bağımlı" olarak değerlendirmeye başlamış ve dışlamış, DP'ye bağlı aydınlar ise antikomünist takıntıları yüzünden *Sosyal Realizmin* Kemalist ve Milliyetçi ideolojik/politik içerimlerinin *samimiyetine* hiç inanmamışlardır. Aynı inanmayış, Marksist-sola da egemendir.

Sosyal Realizmin, sanatsal, politik ve siyasal açıdan hemen tümüyle toplumsal destekten yoksun kalışının böylesine ideolojik nedenlerden başka çok daha *pratik* bir nedeni olduğu da öne sürülebilir. *Sosyal Realizm* programı kültürel alanın çerçevesini çok aşan bir içeriğe sahipti ve dergi sayfalarının sınırlarını aşıyordu. Böyle bir program, doğrusunu söylemek gerekirse, toplumsal bir örgütlenmeyi, daha açıkçası bir siyasal partiyi ve propagandayı gerektiriyordu. Ama Attilâ İlhan, hiçbir zaman böyle bir niyeti dillendirmedi, böyle bir niyeti dillendirme cesaretini ya da isteğini göstermedi.

27 Mayıs hareketi sonrasında, görece özgürleşip canlanan düşünce hayatı ve sosyalizmin görece meşrulaşması sonunda, sadece bir kültürel/sanatsal hareket olma durumunda kalan *Sosyal Realizm*, genç sanatçılar nezdinde bir ara sahip olduğu çekiciliği de yitirerek sahneden çekildi. Atonal müziğin, soyut resmin ve İkinci Yeni şiirin devreye girdiği bir sırada, Attilâ İlhan *anti-modernist*, neredeyse muhafazakâr sanatsal görüşler savunmaya başladı. Turgut Uyar ve Edip Cansever gibi sanatçılara karşı hasmâne davranışları, onun genç kuşak içindeki itibarını zedeledi ve bencilliğinin, dahası megalomanisinin belirtisi olarak hoş görülmedi.

Marksist metinlerle karşılaşan Üniversite gençliği, Ilhan'ın anti-Amerikancılığında milliyetçiliğin ötesinde ekonomik ve politik bir çağırıcılık bulmadı ve işçi sınıfının mücadelesine katkıda bulunabileceğine inanmadı. Doğrusunu söylemek gerekirse, *Sosyal Realizm* 27 Mayıs darbesinden önce, daha 1957'lerde işlevini yitirmiş görünüyordu. Şu basit nedenlerle:

Yazınsal ortamda toplu bir tedirginlik ve memnuniyetsizlik vardı. O yıllarda marjinal konumda bulunan Marksist-solun temsilcileri sayılan Dinamo, A. Kadir, R. Ilgaz, Ö. F. Toprak, S. Taşer, M. Kemal, S. Taşan gibi şairleri (A. Arif henüz şiirleri ara sıra görülen bir addı ve yasaklı konumdaydı) ile K. Bilbaşar, S. Kocagöz, F. Erdinç, O. Kemal gibi *gerçekçi* öykücüleri ve romancıları ile o tarihlerde *formalist* ve *bireyci* kabul edilen B. Necatigil, F. H. Dağlarca, S. Birsel, O. Akbal, T. Buğra, B. S. Kunt, N. Cumalı gibi şair ve öykücü/romancılarının yazdıkları gençlere yetersiz, şematik geliyor ve edebiyatın tıkandığı yolunda bir kaygı uyandırıyordu. Garip şiiri de iyice işlevini yitirmiş olarak algılanıyordu. Beş Hececiler dönemi de çoktan kapanmıştı. Modern Batı şiiriyle tanışılmış, gerçek-üstücülükle ve modernist akımlarla şu ya da bu ölçüde temas noktaları sağlanmıştı. Ama Attilâ İlhan, yukarda değindiğim gibi genç kuşağın soyut resimle, atonal ve caz müziğiyle tanıştığı, her türlü folklorik ögeden uzaklaştığı bir dönemde aşırı duygusallığı ve kent patolojilerini dillendirişi ilgi çekici sayılsa bile, son kertede, geleneksel şiir anlayışına yakın duruyordu. İkinci Yeni Şiir, onun şiirini kuşatmış durumdaydı. Bu süreç içinde İlhan'ın şiiri, kendisi *eskidiğini* anlayamadan, işlevini yitirdi ve Dîvan Şiiriyle ilişkiye girdi, dili Osmanlıcalaştı, biçimi tekdüzeleşti.

Şiirsel ortamın Türkiye tarihinde görülmemiş biçimde *politikleşmesi* sonunda Attilâ İlhan, devrimci solun adlarına gerekli-gereksiz göndermeler yapan *arkaik* bir şiire dönüştü. Zaten İlhan da 1960'tan sonra *romanı* tercih eder göründü. Bu alanda da, her zaman olduğu gibi *iddialıydı*. Türkiye'nin *tarihsel* bir panoramasını çizmeyi öngörüyordu. Ama romancılıkta da romantik çerçeveyi aşamadığını söylemek gerekir. Şu da eklenmelidir: *Fena Halde Leman*, *Haco Hanım Vay* gibi 1980 sonrasında yazılmış romanlarında cinsel sorunları *öncelemesi*, toplumsal boyutu ikincilleştiriyormuş duygusu verdi ister istemez. İlhan, romanlarında ekonomik, toplumsal, siyasal sorunlara retorik düzlemde gönderme yapar. Ama bu göndermeler, kendi kuramı açısından bakıldığında bile yeterince işlevsel değildir, son kertede *dekoratif* birer öge olarak gözükürler. *TKP* tarihine dönüşünde eleştirel bir boyut vardır ama *anımsama* süreci kitlelerin mücadele azminin canlandırılmasını, Devrimin meşruiyetine inanılmasını sağlamaya yönelik değildir. Tam tersine: Her şeyi bilen İlhan, TKP tarihini kendi gönlünce *revize* etmekte, değiştirmektedir. Dolayısıyla yeniden kurguladığı tarih, kartondan bir tarihsellik olmaktadır.

Attilâ İlhan *Kuramcı* olarak yola yalnız çıkmıştı, 1960'tan sonra da kuramıyla yapayalnız kaldı. 12 Mart ve 12 Eylül dönemlerinin hayli sessiz, dışlanmış ve doğrusunu söylemek gerekirse, unutulmuş bir figürüydü.

Dönüşü, çok sevdiği, düşüncelerini benimsediği Türk Sultan Galiyev'i kılığında olmuştur: Yani bir *milliyetçi* olarak. Uluslararası konjonktür, küresel kapitalizm çerçevesinde dönüşür ve küresel kapitalizm Orta Doğu'da saldırgan yüzünü gösterirken ve Türkiye Amerika'nın yanı sıra Avrupa Birliği'nin ideolojik/politik hegemonyasının itip kakmalarına maruz kalırken, Attilâ İlhan, yazılarından çok *TRT* ve *Kanal Türk*'teki anti-emperyalist konuşmalarıyla birdenbire yeniden şöhret oldu. Şunu söyleyeceğim: Bir erdemse, İlhan, düşüncelerini ömrünün sonuna kadar korudu. 1954'lerde ne söylediyse, 2005'te de onları söylüyordu. Açın okuyun *Mavi, Kaynak, Yeni Ufuklar* vb. dergilerde yazdıklarını. Attilâ İlhan'ın en dışlandığı zamanlarda bile bir izler çevresi oldu. Karizmatik bir insandı.

Trajikomik bir olay sayılmalıdır: Daha lise öğrencisiyken komünistlik suçlamasıyla okuldan atılan ve ölümüne kadar kendini sosyalist sayan Attilâ İlhan'ın anma/cenaze töreninde yüksek rütbeli subaylar bulunuyor ve tabutunu alkışlıyorlardı.



16 Haziran 1944,

Soldan sağa (Ayaktakiler): Jacques Lacan, Cecile, Eluard, Pierre Revelery, Louis Leiris, Zanie de Campan, Pablo Picasso, Valentine Hugo, Simone de Beavoir, Brassaï.
(Oturanlar): Sartre, Camus, Michel Leiris, Jean Aubıer.

Bati



Jean Paul Sartre

BİR ENTELEKTÜEL OLARAK JEAN PAUL SARTRE

Zeynep Direk*

Bugün entelektüel olmanın ne olduğunu düşünen ve tartışma konusu eden cemaat hiçbir ortaklıkları olmayan ve kolay kolay bir arada duramayanların cemaatidir. Dizisellikteki başkalık bağlarıyla kurulmamıştır. Yalnızca hayattakilerden müteşekkil olmayan bu tuhaf cemaatin üyelerinden birisi olarak Sartre kimdir? Entelektüellerden duyulan rahatsızlık ve onlara karşı beslenen muğlak duygular, Sartre söz konusu olduğunda ifradına varır. Sartre'ın sanki her hücresi ve organı düşünce ve arayış olan, her hareketinde bağlanmış bedeni hem bir arzu hem de bir dehşet nesnesidir. O her konunun çevresinde döner, ölmez hakikatlerden geriye adım atabilir, başkalarının söylemlerini yeniden kaleme alır, bir bakıma onları başka noktalar ve virgüller ilâve ederek okur, kesinsizlikten ve tutarsızlıktan korkmaz. Entelektüelliğin ne olduğu kendisi için soru konusu olanlar bile ona bir yandan hayranlık besler, öte yandan onu küçümsemenin gücüyle belli bir mesafede tutmayı arzu ederler. Sartre'ın bedeni, en çok da neye ve kime odaklandıkları karar verilemez olarak kalan gözleridir. Görüş alanı doğal olmayan bir biçimde geniş, göz göze gelinemeyen bu gözler,

* Doç. Dr. Zeynep Direk, Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

kaçınılmaz özgürlüğün gömülü bulunduğu varlığı *praxis*'le aşma yeteneğinin bütünleyici hesabını, entelektüel vicdanının affetmez acımasızlığıyla vermeyi vaat ederler. Bu gözleri nesneleştirmesi kolay değildir, çünkü onlar gördükleri ve görmeye tahammül edemedikleri toplumsal ve tarihsel dünyadan bakışlarını hiç kaçırmamış; sonunda binlerce sayfaya kör edilerek, kurban edilmişlerdir. Gözleri Sartre'ı geçmişle, *Varlık ve Hiçlik*'in diliyle söylersek, kendinde varlığın sürekli büyüyen bütünlüğüyle mücadelesinde trajik bir kahraman yapar. Psikanalize bakılırsa, kör olma motifi hadım edilmeye eşdeğerdir. Bir entelektüelin "yirminci yüzyılın nefret edilen vicdanı" olarak adlandırılma başarısını gösterebilmesi için onun kendisine karşı, kendi kendisini hadım edecek kadar acımasız olma cesaretini gösterebilmiş olması gerekmiştir.

Sartre hata yapmaktan korkmamış ve hatalarını zaman zaman kabul etmiştir. *Varlık ve Hiçlik*'te sergilenen, aşkınlıktan başka hiçbir özü olmayan, neyse o olmama, ne değilse o olma yeteneğine sahip bilinç, sanki onun olağanüstü kendini eleştirme ve yenileme gücüne tanıklık eder. Sartre'ın en yoğun kuramsal metinlerinde bile onun kendi kendisiyle, her türlü yıkım riskini alarak, tavizsiz ve yapmacıksız konuştuğunu duyarsınız. Annie-Cohen Solal'in deyişiyle, o bu konuşmada "kendisini yargılıyor, yaşantısını dönemlere ayırıyor, kendisini eleştiriyor, azarlıyor, rahatlıyor, yeniden tepki vermeye başlıyor, sonra tekrar kendine kötü muamele ediyordu..."[1] Yine Solal'in dediği gibi, herkes, Sartre'ın hangi hataları yaptığının listesini kendine göre çıkarmıştır: Sartre 1933 yılında Berlin'de[2], 1944 yılında Paris'te (aktif direniş grubuyla güneye gideceğine Paris'te kalmıştır)[3], 1954 yılında Moskova'da (SSCB'de tam bir ifade

[1] Annie-Cohen Solal, *Doğumunun Yüzüncü Yıldönümünde Jean Paul Sartre*, Dost, 2005, s.18.

[2] Sartre'ın Heidegger'in 1933'de yaptığı rektörlük konuşmasına rağmen onun felsefesini kendi düşüncesi için temel bir kaynak olarak benimsemiş olmaya devam etmiş olması kastediliyor. Bernard Henry Levi'nin kitabında bu uzun tartışma konusu yapılmıştır. Bkz, Bernard Henry Levy, *Sartre Yüzyılı: Felsefi Bir Soruşturma*, çeviren Temel Keşoğlu, Doruk, 2004, s. 167 vd.

[3] Sartre'ın savaş yıllarını nasıl geçirdiğine bakalım: 1939'da Sartre Fransız ordusu tarafından askere alındı ve meteorolojist olarak görev yapmaya başladı. Alman birlikleri onu Padoux'da ele geçirdiler. Dokuz ay çeşitli askeri hapishanelerde tutuldu. Sağlık durumu dolayısıyla –görme sorunu dengesini bozduğu için– 1941'in Nisan ayında serbest bırakıldı. Sivil statüsünde, Monparnasse yakınlarında bir otele yerleşti ve Paris yakınlarındaki Pasteur Lisesi'ndeki öğretmenlik görevine döndü. Ayrıca Vichy yasaları tarafından öğretmenlikten men edilen Yahudi bir öğretmenin yerine Condorcet Lisesi'nde de dersler verdi. Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Jean-Toussaint ve Dominique Desanti, Jean Kanapa ve Ecole Normale öğrencileriyle *Socialisme et Liberte* (*Sosyalizm ve Özgürlük*) adlı bir grup kurdu. Andre Gide ve Andre Malraux'nun bu gruba katılmaması Sartre'ı hayâl kırıklığına uğrattı. 1941 sonunda grup dağıldı ve Sartre etkin direniş hareketi içinde bulunmak yerine yazmaya karar verdi. Bu karardan sonra kaleme aldığı *Varlık ve Hiçlik*, *Sinekler*, *Çıkış Yok* gibi eserleri Almanlar tarafından sansür edilmedi. Bu dönemde Sartre birçok dergiye de yazı yazdı. 1944 Ağustosundan ve Paris'in kurtuluşundan sonra, Albert Camus tarafından kurulan *Combat* dergisinde de yazdı.

özgürlüğü olduğunu söyleyerek), 1960 yılında Küba'da (Castro rejimini yüceltmiştir), 1970 yılında ise Boulogne-Billancourt'da (bir fıçının üstüne çıkıp Renault işçilerine nutuk atmıştır) "yanılmıştı".[4] Dahası, Sartre özgürlük adına şiddeti desteklemekten kaçınmamıştır.[5] Siyasal alanda aldığı cesur tavırlar, örneğin Cezayir'deki Fransız sömürgeciliğine karşı ve Ceyazir'in bağımsızlığından yana olması, 1964'de kendisine verilen Nobel edebiyat ödülünü kurumlarca ödüllendirilmeyi reddettiği için geri çevirmesi, Vietnam Savaşı karşıtlığı ve hattâ Bertrand Russell ve başka entelektüellerle birlikte Amerika'nın Vietnam'da işlediği savaş suçlarını yargılayan bir mahkeme kurmuş olması, 1968 olaylarında öğrencilerden yana çıkması takdir de edilmiştir.

Sartre'ın felsefi günahlarının ve sevaplarının da bir listesini vermek mümkündür. Ancak yapılan her listenin bir duruş noktasını, daha önceden benimsenmiş bir konumu temsil ettiği unutulmasın. Mesela Husserlci fenomenologların gözünde, Sartre'ın, 1930'larda yazdığı ilk felsefi eseri olan *Egonun Aşkınlığı*'nda[6] öne sürdüğü bilincin bir ben'e ait olmayan, kişisiz aşkın bir alan olduğu, *ego*'nun ne formel ne de materyel olarak bilinçte bulunduğu, tıpkı başkasının *ego*su gibi dışarda, dünyada, dünyanın bir varlığı olduğu, ben'in (*je*) düşünümün bir ürünü olduğu tezi, transandantal redüksiyonla erişilen bir aşkın *ego*nun varlığının reddidir ve bizi bilincin varlığını yanlış anlamaya götürecek bir hatadır.[7] Aşkın bilinçte bir ben yoksa, bütün yaşantılarıma eşlik eden bir ben olmak zorunda değilse, bilincin birliğini kuran nedir? Farklı yaşantıların aynı bilince ait olduklarını nasıl iddia edebiliriz? Buna karşın, Sartre'ın Husserl'e karşı çıkarak benimsediği bu konum, bilinci kişisiz bir güçler alanı olarak

---

Savaştan sonra bazı yazarlar Sartre'ı direnişçi olarak nitelediler fakat etkin bir biçimde direniş hareketi içinde bulunan filozof Vladimir Jankelevitch, Sartre'ı Alman İşgali sırasında politik bir angajmanı olmadığı için eleştirmiştir. Jankelevitch, Sartre'ın savaştan sonra verdiği özgürlük mücadelesini de kendisini temize çıkarma girişimi olarak yorumlamıştır.

[4] A.g.e., s. 10.

[5] 1972 Münih Olimpiyatlarında 11 İsrailli sporcu Kara Eylül adlı Filistinli örgüt tarafından öldürüldüğünde Sartre terörizmin "korkunç bir silah olduğunu, fakat ezilen zavallıların bundan başka bir silahı olmadığını" söylemiştir. Ayrıca "Fransız basınının ve kamuoyunun bir bölümünün Münih suikastını hoşgörülemez bir skandal olarak yargılaması bence tam bir utanmazlıktır" diye yazmıştır. Bkz. Jean Paul Sartre, "A propos de Munich", *La cause du peuple*, no 29, 15 Ekim 1972, Cite in Nicolas Weil, *Le Monde*, 1 Mart 1992. (Aktaran Bernard-Henri Levy, *Sartre Yüzyılı*, s. 406).

[6] Jean Paul Sartre, *La transcendance de l'ego*, J. Vrin, 1996.

[7] *Egonun Aşkınlığı'nda* Sartre düşünüm öncesi bilinç ile düşünümsel bilinç arasında bir ayrım yapar. Buna göre, düşünüm öncesi biliç yönelimseldir ve yöneldiği nesneyi koyutlar ancak kendisine kendisini koyutlamadan mevcuttur (*presence à soi*). Düşünüm etkinliğindeki bilinç de kendisini koyutlamaksızın kendisinin bilincidir, ama o düşünülen bilinçte bir beni koyutlar, s. 23 vd.

düşünen Nietzsche'ye ve onu takip etmiş olan Deleuze'e yakın olanlara sempatik gelecektir. Yalnızca fenomenolojiye uzak düşünürler değil, bazı ortodoks olmayan fenomenologlar da alkışlarlar Sartre'ı. Onun, aşkın bilincin bir aşkın *ego* sayesinde değil, zamansallığıyla birliğini kazandığını öne sürmüş olmasını[8] ve öznelliğin özüyle kopuşu gerçekleştirmiş az sayıda filozoftan biri oluşunu takdir ederler.[9]

Heidegger'in felsefesine gönül verenler ise Sartre'ı, Heidegger'i yanlış okumakla eleştireceklerdir. Sartre, *İmgesel*'i ve *Heyecanlar Kuramı Taslağı*'nı yazdığı yıllardan itibaren Heidegger'i, varlığın anlamı sorusunu ciddiye almayarak, onun yapmaya çalıştığı şey felsefî bir antropolojiymiş gibi okumuştur. *Heyecanlar Kuramı Taslağı*'nda *Dasein* terimini "insan gerçekliği" olarak çevirmiş ve bundan aşkın bilincin düşünülmemişlik düzleminde kendisine sunduğu yaşantıların, düşünümle ortaya çıkan ve bilinç hallerinin ve eylemlerin bir sentezinden ibaret olan psikolojik *ego* tarafından üstlenilmesini anlamıştır.[10] Sartre, bilinç terimini ne kadar farklı bir biçimde kullanırsa kullansın, Heidegger'in gözünde Descartesçı modernliğin devamında konumlandırılmalıdır. Bu gelenek varlıktan değil, özneden yola çıkmış olduğundan yapısöküme (*Destruktion*) tabi tutulmalıdır. Heidegger'de yapısökümün amacı özneyi devre dışı bırakarak yeni bir başlangıç yapmaktır, hâlbuki Sartre, Heidegger'e rağmen, Batı felsefesinde özne kavramının ele alınışındaki yanlışlıkları düzeltmeye girişir gibi görünmektedir. O, öznelliği her türlü tözsellikten ve içerikten boşaltmak suretiyle düşünmeyi dener. Onun kendi serüveninde takip etmeye açık olan felsefeciler, onu Heidegger'i şu veya bu noktada yanlış anlamış olarak değerlendiren yorumları Sartre'ın kendi düşüncesini okumayı baştan reddetmekle eleştirirler. Sartre, Heidegger'den aldığı terimleri kendi projesi bağlamında yeniden anlamlandırarak kullanmaktadır ve bu yüzden, onun düşüncesini anlamak istiyorsak, onda bir Heidegger okuru görmekten öteye giderek, onun metnine açılmamız gereklidir.

Varlık ve Hiçlik kendisiyle ilişkinin merkezinde bulunmayan bir özne konumunu ortaya koyan bir kitap olmaktan ibaret değildir elbette, onda fenomenolojik bir ontoloji vardır. Derrida bu eseri Hyppolite'i takip ederek "özgürlüğün onto-fenomenolojisi" olarak adlandırır. Sartre'ın filozof okurlarının *Varlık ve Hiçlik*'te neleri "hata" olarak gördüklerini söylemeden önce *Varlık ve Hiçlik*'ın temel kavramlarını anımsamak için biraz

[8] La conscience est unifiee "par un jeu des intentionnalites transversales qui sont des retentions concretes et reelles des consciences passees." A.g.e., *s. 22.*

[9] Stephane Chauvier, *Rire "Je", Essai sur la subjectivite*, s. 247.

[10] Jean-Paul Sartre, *Esquisse pour une theorie des emotions*, Hermann, 1995, s. 68 vd.

duraklayalım: Sartre'ın *reel* adını verdiği kendinde-varlık yaratılmamış, olumsal, dolu, kendine saydam olmayan, başkalığı, içi, sırrı olmayan, ilişkisiz, kendisini onun önünde ortaya koyan bilinci edilginleşmeye zorlayan, kendisine hizmet etmeye iterek ona acı veren, onu yaralayan, isyan ettiren varlıktır. Bilinç de varlıktandır; kendisi için varlıktır; varlıkta bir boşluk, eksikliktir. Onu kendisiyle çakışır gibi tarif etmek imkânsızdır.[11] Sartre, kendinde varlık ile kendisi için varlığı karşıtlık ilişkisi içinde tesis eder. Bilinci olumsuzluk olarak kavrayışı buna olanak tanır. Sartre bu kendisi-için-varlık, kendinde-varlık kavramlarını Hegel'den ödünç alır. Ve bu Hegelci mefhumları yeniden yorumlamak suretiyle –ve öncelikle burada Hegel'e de ihanet etmiştir– *Egonun Aşkınlığı*'ndan beri sahiplendiği projeyi bir adım daha ileri götürmeye çalışır: Husserl'in bilinci kendi üstüne kapayan fenomenolojisinin hatalarını düzeltmek ve bilinci diyalektiğe açmak; ve dolayısıyla da solipsizmden kurtararak başkalarına, ortaklıklara, gruplara doğru serbest bırakmak.

Bu zeminde yönelimsellik (*intentionnalite*) kavramı da Husserl'de olduğundan başka bir anlam kazanacaktır. Yönelimsellik bilincin dışarısını kendisinde taşıması değil, zaten çoktan dışarda olmaktır. "Dünya benim bilincimde değil, onu gördüğüm, ona dokunduğum, onu soluduğum yerdedir, *dışarıda*dır."[12] Dünyanın bilince aşkınlığı sorunu bilincin dışarıya açılması sorununa dönüşür. Bilinç açıldığı dünyada kaybolmaz, zira bu dünyanın şeyleri arasında bir şey değildir. Elbette Sartre, Husserl'in bilinci her zaman bir şeyin bilinci ve aynı zamanda kendisinin bilinci olarak anlayan yaklaşımına sadıktır. Bilinç bir şeyin bilinci olmak suretiyle kendisinin bilincidir. Sartre'a göre bilincin aşkın nesneyle ilişkisi varoluşsaldır. Bilinç öncelikle bir şeyi boş anlamlandırma edimidir, şey bu anlamlandırma ediminde bilincin aşkın nesnesi (*Gegenstand*) olarak konumlanır ve anlamına kavuşur. Bilinç bu nesneye yönelimde kendisini aşarak yönelir. Bu yüzden bilincin bir şeyle ilişkisi yönelimsellik, bilincin varoluşunun ilkesi aşkınlıktır. Yönelimsellikte bilinç aynı zamanda kendisinin bilincidir zira içkinlikte bilincin varoluşu bilince her zaman mevcuttur. Bilinç kendi varoluşunu mutlak içsellik olarak yakalar, fakat aşkın nesneyle yönelimsellik ilişkisi içinde olduğundan onda bir tözsellik yoktur. Bilinç yöneldiği aşkın nesnenin varlığını koyar (*la conscience thetique de l'object transcendant*), ancak kendi varlığının bilincine, kendisini aşkın bir nesne gibi koymaksızın, dolaysız bir biçimde sahiptir. Bilincin kendine mevcudiyet (*presence à soi-meme*) olarak kavranması, Derri-

[11] Jean Paul Sartre, *L'etre et le neant: Essai d'ontologie phenomenologique*, Gallimard, 1943, s. 110.
[12] Jean Hyppolite, *Figures de la pensee philosophique*, s. 759.

da'nın Sartre'da eleştirdiği ve "mevcudiyet metafiziği"ne dahil ettiği bir kavrayıştır.

Varlık ve Hiçlik'e en kapsamlı eleştiri Merleau-Ponty'den *Görünür ve Görünmez*'de gelmiştir: O öncelikle Sartre'ın düşünüm öncesi, varlıkta *ek-stase* hâlindeki kendiliği betimlemek için dünyaya ve şeylere dönüşünde, şeyin dış, kendine kapanmış, aşkın, hiçbir virtüellik, güç (*puissance*) taşımayan, her türlü içselliğe mutlak bir biçimde kapalı, özdeşliğin gecesinde, kayıtsız bir varlık olarak anlaşılmış olmasından yakınır.[13] Sartre, beni mutlak bir biçimde şeylerden ayırt etmek ister ve şeylere ulaşmamı mümkün kılacak tek yolun bilinci öznellikten, egodan, bilinçte ikamet eden her şeyden boşaltarak onu hiç olarak ele almak olduğuna kanaat getirir. Hiçlik yadsıma, yadsımanın zemini, yadsımanın yadsınması; yadsınan eksikliktir; fakat bu eksiklik doldurukça açılan bir yarığa benzer. Kaskatı bir dünyanın kıyılarında, ona tamamen yabancı, bir hiç olan bilincimden başlayan Sartre, varlığın görüsüyle (*intuition de l'Etre*) hiçgörünün (*negintuition*) birbirinin tersi ve yüzü oldukları,[14] mutlak olumsuzluğun mutlak olumluluğa döndüğü bir serimlemenin sonunda hiçliğin bir biçimde varlığa içsel olduğunu gösterir.[15] Sartre düşünüm öncesi *cogito*'yu varlığa doğru uçuş halindeki bir boşluk olarak ele aldığından, *cogito*'dan daha çok kendi olan bir kendiliğin yaşamındaki saydam olmayışı ve ataleti düşünmeyi başaramaz.

Hyppolite ve başka birçok düşünür, *Varlık ve Hiçlik*'in özgürlük üstüne yazılmış bir eser olduğunu öne sürdüler. Sartre'ın yaptığı özgürlük tartışması yüzünden varoluşçuluk hümanist, optimist, volontarist bir enerjetizm olarak görülmek suretiyle çoğunlukla indirgemeci ve fenomenolojik çözümlemenin kavramsal derinliğinden uzak bir biçimde, pek ağır eleştirilmiştir. Hyppolite, Sartre'ın özgürlüğünün istemli istemsiz ayrımının öncesinde olduğunun altını çizer. Kendini yeryüzünde bulan insanın gerçekliğinin amaçları ona dışardan veya sanki insanın bir iç doğası varmışçasına içerden dayatılmaz; insan kendi amaçlarını *ipso facto* seçer; bu temel seçim, istemli ile istemsiz ayrımının yapılmasından önce gelir, insanın zamansallığının ta kendisidir.[16] Kendisi-için-varlık ise bize tözsel olmayanın boşluğu, yönelimselliğin aşkınlığı, eksikliğin yadsınması olarak anlatıldığı için özgürlük, istemden ve iradeden önce gelen ontolojik bir kavramdır. Bilinç ne kadar arzu ederse etsin, hiçbir zaman kendisini şeyin belirli sınırları içinde sabitleme ve durdurma, kendi varoluşunun

[13] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, s. 77.
[14] A.g.e., s. 78.
[15] A.g.e., s. 95.
[16] Jean Hyppolite, *Figures de la pensee philosophique*, s.771 ve 782.

temeli olup, kendisini bir öz olarak kurma imkânına sahip değildir. Bilinç bunu yapmaya muktedir olsaydı, "kendinde-kendisi-için" (*en-soi-pour-soi*), yani Tanrı olurdu. Bunu başardığını sanmak kendini aldatmaktır. Bilincin nesne olmasının imkânı sadece başkası-için-varlıkla birlikte ortaya çıkar: Öncelikle Sartre'ın Husserl'in vurguladığı, başkasının hiçbir zaman bilincime doğrudan verilmediği, başkasına ilişkin bir görü olmadığı fikrini kabul ettiğini belirtelim. Sartre bir başlangıç noktası solipsizmin haysiyetini teslim eder. Başkasının aşkın başkalığının içkinliğimde olumlu bir tecrübesinden söz edilemez. Dahası Sartre, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yaptığı gibi, *Dasein*'ın temel hâli olan dünyada olmanın (*In-der-Welt-sein*) zaten hep diğerlerinin *Dasein*'larıyla birlikte olmak (*mit Dasein*) egzistansiyalini ihtiva ettiğini ileri sürmek suretiyle, başkası probleminin ontolojik bakımdan yanlış bir sorunsal durumuna düşürülebileceğine ikna olmamıştır. O, bilincime özel bir dünyadan yola çıktığı hâlde, beni bu dünyaya hapsetmemenin bir yolunu bulmaya çalışır. Paradoksal bir biçimde, bilincin özgürce gezindiği bu özel dünyada hapsolmamasının koşulu başkasının bakışı tarafından kilitlenmesi olacaktır. Başkasıyla ortak bir dünyam yoktur; herkes kendi dünyasında ikamet eder, dünyayı kendi açısından tecrübe eder, varlığa kendi durumundan girer. Başkasının hiçbir yerden gelmeyen bakışı beni sarıp sarmalayarak, beni dünyadaki durumumda bir beden, bir et, bir ten haline getirir. Bana yalnızca görünürlüğümü armağan etmekle kalmaz; beni varlığa sokan, onunla bütünselleştiren tecrübeyi verir. Bu bakışla karşılaşmadan önce de dünyaya musallat bir parazitten, bir hiçten ibaret olduğumun; varlığa bir durumdan, bir bedenden girdiğimin farkındaydım, ancak kıyılarında dolaştığım varlığın organik bir parçası değildim. Başkasının bakışı altında varlıktaki edilginliğimi yaşarım. Özgürlüğün hakimiyetinin kaybolduğu bu maruz kalışı Sartre utanç deneyimiyle anlatır. Edilgin bir nesne gibi görülmeyi değil, edilgin bir nesne olmayı tecrübe etmekteyimdir adeta. Fakat bu nesneyle çakışmama, onun sınırları içine sığabilmeme imkân yoktur. Utançta ben hem aynen başkasının beni gördüğü gibi olduğumu teslim eder hem de başkasının beni gördüğü gibi olmadığımı gösterememenin çaresizliğine düşerim. Başkasının bakışının nesnesi olmak özgürlüğün kaybıdır. Ancak hiçbir özgürlük ilelebet kilit altında kalmaya mahkûm edilemez. Sartre başkasıyla tüm somut ilişkileri bu asimetrik yapının tersine çevrilebilirliğini vurgulayarak, bir çatışma veya mücadele olarak betimler.

Sık sık alıntılanan "Başkaları cehennemdir" cümlesiyle anılan bu felsefeden bir etik çıkıp çıkamayacağı çok tartışılmıştır. Ateist benin özgürlüğüne dayalı, kendi değerlerini seçen, üstlenen ve bunların evrenselliği

iddiasında da bulunmak isteyen bir etik başkasının başkalığına saygı gösterebilecek midir? Dindar varoluşçuluğun Sartre'a sorduğu gibi, ahlâk dinden ayrılabilir mi? Değerler, başka bir aşkın varlıktan kaynaklanmayıp bilincin özgürlüğünde temellendirilebilir mi? Bu sorulara Sartre, Andre Gide üzerine yazdığı bir yazıda şöyle yanıt verir: "Tanrı sorunu insanların kendi aralarındaki ilişkileri ilgilendiren insani bir sorundur. Bu bütünsel soruna herkes tüm yaşamı yoluyla bir çözüm getirir ve bu soruya getirilen çözüm insanın kendisine ve başkalarına karşı benimsemeyi seçmiş olduğu tavrı yansıtır."[17] Bu yanıt Sartre'ın Tanrı sorununu aşkın bir varlığın varolup olmadığı sorunsalından ayırdığını ve insanın kendisi ve başkasıyla ilişkisinde bazı değerleri seçme veya seçmeme sorunsalıyla örtüşür hâle getirdiğini gösteriyor. Bu ateist yorumun din geleneğinin başkasıyla ilişkiye ilişkin taşıdığı ve önerdiği değerlere hiçbir saygı duymayacağı iddia edilemez, ancak bu saygı tek temelin özgürlük olmasının insana yaşattığı kaçınılmaz ıstırap içinde duyulabilir. Bu ıstıraba tahammül edememekten kaynaklanan sığınma arzusuna bağlı inanca ve onun sağladığı huzura Sartre kendi özgürlüğünden kaçmak, kendi kendini aldatmak olarak bakar. Bu ateist etiğin bir düsturu varsa eğer, o da dünyanın, kendinin, başkasının hakikatine tahammül etme cesaretidir. Kendinin hakikati kaynaksal zamansallıkta kendinden kaçış, dünyanın hakikati onun yoğunluğu ve doluluğu, başkasının hakikati onun beni bir başkası hâline getiren bakışıyla benim özgürlüğümün sınırı olduğudur. Sartre, Tanrının ölümünün tüm sonuçlarını tek tek açımlamış olan ahlâkçıdır.

Levinas, Sartre'ın bakış fenomenolojisinden çok şey öğrenmiştir, ancak onun gözünde başkasının cehennem olarak ele alınması, başkasıyla her türlü toplumsallığın temelinde olan ilişkimin bir savaş ilişkisi olarak tarif edilmesi bir yanılgıdır. Levinas, Sartre'ın düşüncesini iyi tanır. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde[18] başkasıyla ilişkinin ihtiyaç zeminine yerleştirilmesi, Levinas'ı *Bütünlük ve Sonsuz*'da ihtiyaç ile arzu arasındaki ayrımı vurgulayarak başlamaya itmiştir.[19] Sartre, başkasıyla ilişkiyi etik bir biçimde ele almaz ve çözümlemesini bütünlük kavramının kapsayıcılığı altında yapar; Levinas başkasıyla ilişkinin bütünlüğü kesintiye uğrattığını söylemiştir. Sartre'a göre bu ilişki her türlü toplumsallık çözümlemesinin öncesinde karşılıklılık ve üçüncüyle ilişkidir; Levinas ise başkasıyla ilişkiyi karşılıklılıktan muaf tutar ve üçüncüyü dışlamasa da bu ilişkiyi bütünleyemez hâle getirir. Belki de Sartre olmasaydı, ona bir yanıt olarak

[17] Jean Paul Sartre, "Gide vivant", *Les Temps modernes*, no 65, Mart 1951.
[18] Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Gallimard, 1985. Bundan böyle göndermelerde DAE kısaltmasını kullanacağız.
[19] Emmanuel Levinas, *Totalite et infini: essais sur l'exteriorite*, Kluwer Academic.

okuyabileceğimiz *Bütünlük ve Sonsuz* da bu biçimi almış olmayabilirdi. Sanki bu eserde Levinas, Sartre'ın düşüncesinin varsayımlarında ve seçimlerinde temel bazı değişiklikleri yapmak suretiyle etiğin anlamı nedir sorusuna bir yanıt vermektedir. Sartre'ı iyi bilmeyen Levinas okurları ne yazık ki onun metnindeki pek çok muammaya ışık tutma şansını da elden kaçırırlar. Örneğin Levinas'ın ontolojiyi kapsamlı bir tartışma yapmadan özgürlük sorunsalıyla bağlayıvermesi ve başkasıyla ilişki olarak etiğin bundan türeyemeyeceğini iddia edişi elbette Sartre düşüncesinin ufkunda anlaşılırlık kazanır.

Sartre'ın düşüncesi, onu 1960'larda gölgede bırakan yapısalcılığa göre, özne ve dille ilgili yanlış varsayımlardan hareket eder. Dilsel yapılarının araştırılmasıyla yeni bir anlaşılırlık düzlemi açmayı başarmış olan yapısalcılığı akademik dilbilimin geniş okur kitlesine kapalı alanından popüler felsefe alanına Claude Levi-Strauss taşımıştır. *Yaban Düşünce* (1962)[20] adlı eserinin son bölümünü Sartre'a bir saldırı biçiminde tasarlamıştır. Yapısalcılığa göre anlaşılırlığın temeli gösterenlerin biraya gelme ve birbirinin yerine geçme yasalarını ilgilendirir; bu sistemi ayakta tutan yapılar temelde anlamsız oldukları hâlde, dilin kendisinin bilimsel olarak araştırılabilecek sistemli bir iç tutarlılığı ve hakikati vardır. Yapısalcılık fenomenolojinin "yönelimsellik", yaşantı" gibi kavramlarına saldırmış; dilin öznenin düşüncelerini ifade etmesine yarayan bir araç olarak düşünülemeyeceğini, gösterilenlerin bilince verili olup olmadıkları sorusu çerçevesinde araştırılamayacağını, çünkü gösterilenlerin gösterenler zincirinin etkilerinden başka bir şey olmadıklarını öne sürmüş; anlaşılırlığın yönelimselliğe dayanmadığını –kim konuşursa konuşsun onun ağzından bu kişisiz, anonim, temel ve gizemli yapılar konuşur– öne sürmüştü. Claude Levi Strauss Sartre'ın kullandığı anlaşılırlık modelini (diyalektik anlaşılırlık), yapısalcı bir anlaşılırlık modeliyle ölçmekteydi. Sartre'ın bu yeni anlaşılırlığı analitik akıl olarak göreceğini varsaymıştır. Aslında Sartre, Claude Levi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'sinden iki yıl önce yayımlanan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde varoluşçu bir antropolojide temellendirdiği Marksizmiyle yapısalcılığın –özellikle de Levi-Strauss'un yapısalcı antropolojisinin bağdaşabileceğini düşünmüştü. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde özne kavramı geri çekilmiştir; yerini *praxis* mefhumu almıştır; Sartre insanın *praxis*'inin maddeyi nasıl anlamla yüklediğini ve bu maddenin ataletiyle biçimlenip "pratiko-inert yapıları" doğurduğunu düşünmeye girişmiştir. *Diyalektik Aklın Eleştirisi,* ileri gidişli-geri dönüşlü yöntemi içinde yapısalcılığa bir yer açmaya yeltenmişti, eğer yapısalcılık Sartre'ın

[20] Claude Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çeviren Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, 1996.

yeni düşüncesini takdir edebilseydi, tek başına düşünmeyi başaramadığı toplumsal sınıf, siyaset, endüstriyelleşme gibi konuları düşünmek için kendisinden yararlanabileceği zengin bir kaynak bulmuş olacaktı. Sartre'ın son dönem düşüncesi bir bilinç felsefesi değildir; bir *praxis* felsefesedir; politik bir fenomenoloji, diyalektik bir ontolojidir. Claude Levi-Strauss bir ilkel kabile mensubunun karmaşık bir düşünceye sahip olmasının Sartre için katlanılamaz bir şey olduğunu, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde buna yer olmadığını söyler. Bu, ona göre, Sartre'ın düşüncesinin Beyaz Avrupa'nın önde gelirliğini tesis ettiğinin bir delilidir.[21] Kanımca Sartre tarihsiz toplumlardan sözettiğinde pek iyi bilmediği bir alanda beceriksizce yazmaktadır ve düşüncesinde sorunlu varsayımlar bulunabilir. Levi-Strauss bunları göstermekle faydalı bir iş yapmıştır.

Öte yandan, Levi-Strauss Sartre'ın tarih felsefesinin Avrupa'nın önde gelirliğini kıran yaklaşımını takdir etmekte başarısız olmaktadır. Bunu göstermek için *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde yapılan tarih tartışmasından hangi sonuçların çıktığına ilişkin birkaç fikrimi yazacağım. Sartre'ın bir entelektüel olarak dünyayı nasıl kavradığının kuramsal olarak en net resmi şüphesiz *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde ortaya çıkar. Sartre'ın bu eserde yaptığı iş tarihi dönemlerine ayırmak ve tarihin nasıl diyalektik bir zorunlulukla bir biçimden diğerine doğru geliştiğini göstermek değildir. Sartre'ın tarih anlayışını Kant, Hegel ve Marx çizgisinden ayıran şey tarihi bir gelişme süreci olarak okumamış olmasıdır. Onun diyalektiğinin anlaşılırlığının zemini *praxis* dolayımıyla kavranan insan gerçekliğinin *a priori*'lerine dayanır. *Diyalektik Aklın Eleştirisi* bu anlaşılırlığı kuran zorunluluğu, ki bu olumsallığın zorunluluğudur, fenomenolojik bir yöntemle çeşitli *a priori* ögelerine çözümler. Bu ögeler evrenseldir, her zaman ve her toplumsallık için geçerlidir; öyle ki her zaman bir pratik alan, onun verili koşulları, o alanı imkânları itibariyle anlayan (*comprehension*), eylemin sonucunu tasarlamak suretiyle pratik alandaki varlığa ışık tutan, o alanda verili olanı yadsımak suretiyle bütünleyerek aşan ve hattâ kendi *praxis*'inin ve başkalarının *praxis*'lerinin doğurduğu sonuçlarla da başetmek zorunda olan *praxis*ler vardır. Bu betimleme Sartre'ın eyleyen faile öncelik tanıdığını düşündürebilir, ancak çözümlemeye eklenen ihtiyaç, nedret, pratiko-inert gibi *a priori*'ler olumsallığın içine zorunluluğu sokarak özgür eylemin koşullarını öyle ağırlaştıracaktır ki, Sartre'ın ilk dönem düşüncesindeki özgürlük kavrayışının idealist bir enerjetizmden ibaret olduğu eleştirisi *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde boşa çıkacaktır. Sartre için her toplumun zorunlu olarak geçmesi gereken tarihsel evreler

[21] A.g.e., s.295

de yoktur. Örneğin onun için Asyalı toplumların neden Batılı toplumların geçtikleri evrelerden geçmemiş oldukları, tarihte diyalektik gelişme bulan Marksizmin doğurduğu yanlış sorulmuş bir sorudur.[22] Tarih diyalektiktir, ama yukarda sözünü ettiğimiz olumsallığın zeminindeki zorunluluktan başka türlü bir zorunluluk içermeyen bu diyalektik ereksel değildir. Sartre, Marksizmi önceden verili ve tarihüstü bir diyalektiği idealist bir biçimde tarihe uyguladığı için eleştirir. Tarihteki diyalektik fenomenolojinin araçlarıyla açığa çıkartılabilir; Sartre için diyalektiğin dolaysız olarak anlaşılan ihtiyaç, tasarı, çalışma, olumsuzluk, aşkınlık, aşma, kıtlık, vs., gibi *a priori*leri *praxis* olarak varoluşun kurucu yapılarıdır, doğrudan olmayan bilme ise *praxis* üstüne düşünüme dayanır ve onun bir anıdır. Öyleyse diyalektik kavramlarda ortaya çıkan bir hareket değildir; kavramlar diyalektik harekette doğar ve onda eriyip kaybolurlar. Diyalektik yalnızca *praxis* olarak varoluşun temelinde Tarih ve Tarihsel Akıl olarak belirir.

Bu açıklamadaki "anlama" mefhumu, *praxis*'in eylediği dünyanın ona zaten çoktan ifşa olmuş olması gerektiğini düşündürür. Sartre'ın kullandığı anlama mefhumu, Heidegger'in kullandığı anlama mefhumuyla bir karşılaştırmayı gerektirir. Heidegger'e göre *Dasein*'ı varlığı itibariyle diğer varolanlardan ayıran şey onun varlığı anlaması ve varlığın anlamı sorusunu sorabilir olmasıydı. Sartre anlamayı kuramsal olmaktan çıkarıp *praxis*'te temellendirdiğinde, anlamayı *Varlık ve Zaman*'da bizi çevreleyen dünyada yapıp etmelerimizde işlemekte olan bir şey gibi düşünen *Heidegger*'i izlemektedir. Bilginin *praxis*'in bir anı olarak düşünülmesi, *Varlık ve Zaman*'ın kuramsal tavrın önceliğini reddeden dünya çözümlemesiyle kuşkusuz bağlantılıdır. *Diyalektik Aklın Eleştirisi* Marx'ı Heidegger ile birlikte açıklama girişimidir. Erekselliğe dayanan tarih okumasının sarsılıp yerine tarihin imkânlar zemininde bir evrim olarak düşünülmesi, Heidegger'den alınan bir ilhamın tamamen insan gerçekliğiyle sınırlandırılması olmaya devam eder. Heidegger için *Dasein* varlığın yeri olması itibariyle insandır, onun gözünde insan gerçekliğinin kendisinin kendisi için araştırılmaya değer bir tarafı yoktur. Sartre için ise tarih varlığın değil, verili koşullar içindeki insan eylemlerinin tarihidir. Sartre, Hegelci ve Marksist tarihi olmuş bitmiş bir şey gibi ele alan dogmatik diyalektiği terk etmiş, ben-başkası-dünya sisteminin sonu olmayan hareketini düşün-

[22] Her toplumun aynı tarihsel evrelerden geçmesi, aynı yapılar içinde gelişmesi gereği sömürgeciliği haklılaştırmak için kullanılmıştır. Tarihsiz oldukları veya tarihin bir evresinde takılıp kalmış olduğu öne sürülen toplumlar sömürgeleştirilerek "anlaşılır" hâle getirilmişlerdir. Tarihsel maddeciliğin tarihsel sürecin her evresine geçerli bir biçimde uygulanabilir olduğunu söylemek ile tarihi aşan bir diyalektik idealizmi savunmak birbirinden çok farklı iki konumdur.

meye kalkışan eleştirel diyalektiğe geçmiştir, ama bu, *praxis*'e dayalı tarih felsefesinin Heidegger'in tarih anlayışıyla yakından bir akrabalığı kesinlikle yoktur.

Tarih olumsaldır, çeşitli tarihlerden söz edilebilir, ancak anlaşılırlığı itibariyle ele aldığımızda tek bir tarih vardır. Sartre bu esere bir giriş olarak okuyabileceğimiz *Yöntem Araştırmaları*'nda[23] sık sık insanların tarihi *praxis*'leriyle yaptıklarını, ama bu *praxis*'in her zaman verili koşullar içinde eylediğini vurgular. Bunu söylemekteki amacı Marx'ı açıklamakmış gibi davranır, ama yaptığı iş aslında Marksizmi varoluşçu bir antropolojide temellendirmeye çalışmak olduğu için Marx'ı açıklamaktan her zaman fazla bir şeydir; Marx ile birlikte açıklamaktır. *Yöntem Araştırmaları* Marksizme ait bazı olumlamaları, gerçekliği gerçeklik olarak kuran somut hakikatler olarak değil, politik bir fenomenolojinin yönetici, düzenleyici fikirleri (*idees regulatrices*) olarak ele almayı önerir. Başka bir deyişle bir Marksist için Marksist yönteme ait açık, kesin ve hiçbir muğlaklık önermediği kabul edilen ilkeler Sartre için yoruma tâbidir. Ona göre Marksist yönteme ait sağlam bir epistemoloji, bir bilme ortada henüz yoktur ve kurulması gerekmektedir. Kavramları kurucu şemalar olarak ele almak ve içinden çıktıkları tecrübenin onları nasıl dönüştürdüğünü gözden kaçırmak yeni tecrübeleri anlamanın imkânını da ortadan kaldırır. Örneğin bir politikayı ya da bir felsefeyi toplumsala ve ekonomik olana dolaysızca indirgersek onu özü bakımından anlayamayız. Bir varolanın özgüllüğünü de ancak onun varoluşunun diyalektik hareketi içinde kurabilir. Bu hareketi çözümleyebilmek için dolayım gerekir: Örneğin felsefî bir düşünceyi dolaysız bir biçimde sınıf çıkarlarına bağlamadan önce, somut insanları, onların içine atıldıkları şartlar zemininde oluşmuş olan koşullanmalarını veya karakterlerini, ne tür ideolojik araçları kullandıklarını da çözümlemek gerekir. Marksist açıklamada ayrıştırma (*differentiation*) eksikliği vardır; asimile etme, özdeşleştirme, tikelin yerine evrenselin geçirilmesi, tikelin eritilip ortadan kaldırılması göze çarpar. Sartre'a göre, Marx'ın kendisi böyle bir yanlış evrenselcilikten çok uzaktı. Onun amacı daha geniş belirlenimlerden daha kesin belirlenimlere doğru çıkmaktı. Yani soyuttan somuta doğru yükselmekti (DAE, s. 49). Olgunun orijinalliğini fenomenolojik bir çözümlemeye tâbi tutmadan önce onu verili şemalara göre okumak fetişizmdir. Bu fenomenoloji olgunun karmaşıklığını hem yatay hem de dikey olarak çözümler. Yapılan iş hem verili olanın içinde verili olduğu koşulların analizi (*analyse regressive*) hem de onun tasarısının, bu koşulları aşma girişiminin çözümlenmesidir (*analyse prog-*

[23] Jean Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, çeviren Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınları, 1998.

ressive). Temel belirlenimler, eğer onları ayakta tutan gerçekliklerden kesilip ayrılırlarsa soyut kalmaya mahkûm olurlar. Marksizm erekselliğe dayalı bir açıklama biçimiyle mekanik bir açıklama biçimi arasında savrulurken insan eylemini fizik bir güce indirger ve bu eylemin sonucunu da içinde gerçekleştiği sistem tarafından belirlenmiş olarak ele alır.

Sartre'ın diyalektik anlaşılırlığın yapılarını sıraya koyma çabası içinde ortaya şöyle bir resim çıkar: Pratik alan başlangıçta ayrışmamış (*indifferentie*) bir çoğulluğun alanıdır, bu alanı bütünselleştiren *praxis*'in öznesi bu alana içsel bağlarla bağlıdır. Başka bir deyişle öznenin içselliğini kuran şey onun dışsallığı içselleştirmiş olmasıdır. Buna karşın, *praxis* de içselliğin dışsallaştırılmasıdır. Sartre insanla ilişkisi içinde doğadaki atıl maddede bir olumsuzluk bulur, maddedeki bu edilgin olumsuzluk ve ihtiyaç insanların bir araya gelmesine yol açan şeydir, insan *praxis*'iyle bu olumsuzluğu olumsuzlar (DAE, s. 247,8). Bu diyalektiğin içinde maddenin ve doğanın hep insani bir dünya itibariyle belirdiğini, insani anlamlarla yüklü olduğunu belirtelim. Pratik alanda insani anlamlarla yüklenmiş olarak verili madde ve başka *praxis*'ler, başka bütünleyişler bulunur. *Praxis*'in alanı kıtlığın ortamıdır. Herkes için yeterince yoktur. Toplum kendi yetersiz beslenenlerini ve ölülerini seçer; üst sınıfların ve yöneticilerin faaliyetleri içinde buna karar vermek de dahildir (DAE, s. 258). Kıtlık her zaman bir olumsuzluktan kaynaklanmaz, bir olumluluk, örneğin teknolojik gelişme de kıtlığı doğurabilir. Kıtlık çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir. Örneğin kapitalist toplumda üretilen şeylerin çokluğuna karşın tüketici kıtlığı vardır (DAE, s. 250). Kıtlık ortamında (çevrenin maddi gerçekliği) fazlalık olarak görülmüşsem eğer, başkaları için bir risk hâline gelmişimdir. Sartre'ı *Varlık ve Hiçlik*'teki başkasıyla ilişki çözümlemesini burada bir bakış fenomenolojisinin soyutluğundan kurtarıp kıtlık bağlamında yeniden ele aldığını görmekteyiz. İnsanda karşılıklılık (*reciprocite*) ilişkisi kıtlıkla ilişkiden bağımsız olarak ortaya çıkmaz, zira insan, kıtlığın tarihsel bir ürünüdür (DAE, s. 243). Karşılıklılık ilkin birbirinin *praxis*'ini, neyi neden yaptığını dolaysız olarak anlamada ortaya çıkar; fakat kıtlık olduğu içindir ki ötekinin *praxis*'i dışsal bir şey olarak kurulmuştur. Öteki olumsuzlanarak atıl, başka her molekülden ayrı bir molekül olarak kurgulanmıştır. Saf bir karşılıklılık ilişkisinde benden gayrı olan öteki de benimle aynıdır. Ancak kıtlık karşılıklılığı dönüştürür ve saflığını bozar: Artık benimle aynı olan gayrı, radikal bir başka olur (benim hayatım için bir tehdit oluşturur) (DAE, s. 243). Sartre'ın çözümlediği bu yapıların hepsi, bütün bu şematizm pratiko-inert tartışması ve grup fenomenolojisiyle, sanki bir spiralin hareketi içinde yeniden düşünülmeyi gerektirecek, adeta sonsuzca karmaşıklaşacaktır. Sartre, sivil

toplumu toplumsal sözleşmeyle açıklamaz, hipotetik bir doğa hâli varsayımı da yapmaz, ama diyalektiği *praxis*'ın inorganik maddeyle ilişkisinden yola çıkarak düşünmeye başlar. Toplumsallığı da endüstriyel toplumsallık üstünde yoğunlaşarak, insanın işlenmiş maddenin tahakkümü altında oluşu bakımından ele alır. *Praxis*'in inorganik maddeyle ilişkisi endüstriyel toplumda yeni kavramlarla düşünülmeli ve diyalektik karmaşıklaşmalıdır. Bilgi düşünümün ürünü, bu da *praxis*'ın bir ânı olduğuna göre endüstriyel toplumlarda daha çok bilgi üretileceği, daha karmaşık bir düşünümün yapılabileceği sonucu çıkar mı Sartre'dan? Makinelerin olmadığı toplumlar daha az mı karmaşık düşünürler? Bana kalırsa hem pratiko-inert tartışmasında hem de dizisellik sorusunda Sartre bu soruya olumsuz yanıt vermektedir. Pratiko-inert tartışması endüstriyel toplumda yabancılaşmanın ne demek olduğunu bir insan özü varsaymadan anlatacaktır.[24] Dizisellik tartışması da endüstriyel toplumda kamuoyunun insanları düşünülemez fikirlerle nasıl birbirine bağladığını ve karmaşık düşünümün yolunu tıkadığını gösterecektir. Bu noktaları gözardı etmek Sartre'ı ilerlemeci bir düşünür olarak okumak sonucunu doğurur ki, bu kanımca tutarlı bir okuma değildir.

Sartre'ın sömürgecilik ve ırkçılık çözümlemesinin kuramsal olarak en gelişmiş temelini *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde buluruz. Sartre'ın bu eserde temellendirdiği politik fenomenoloji, sınıfsal, ırksal, etnik fenomenleri paralel bir biçimde değil birbirini içsel olarak belirleyen fenomenler, birbirinin içinden işleyen süreçler olarak düşünmemizi olanaklı kılacak bir yöntem sunar. Sartre'ı müzelik bir filozof değil de bugün bize yeni şeyler söyleyebilecek bir düşünür hâline getirecek olan şey tam da bu tartışmada gizlidir. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin siyaset felsefesine en orijinal katkılarından birisi, "praxis, "atalet" kavramları arasındaki simbiyotik ilişkiyi toplumsal hayatta insani birliktelikleri, en başta da sınıf varlığını açıklamak için kullanmış olmasıdır (DAE, s. 347,356). Toplumsal yaşamın ataleti en çok, diziden oluşmuş bir grupta aşikâr olur. Diziler pratiko-inert alanın kolektif yapıya haiz toplumsal nesneleridir. Bunlar pratiko-inert bir kolektif nesneye göre meydana gelen pratik gerçekliklerdir ve bünyelerinde örgütlenmemiş bir bireyler çoğulluğunu barındırırlar. Dizinin birliği ataletin negatif birliğidir. Bu birliğin içerdiği çoğulluğun içindeki bireyler birbirinden ayrı monadlar olarak değil, birbi-

[24] Madde insana tahakküm ettiğinde, insanın etkinliği, ihtiyaç onun temel zemini olduğu halde, artık doğrudan ihtiyaçtan türemez: Bu etkinlik işlenmiş madde tarafından çağrılır, cansız nesnenin talep ettiği olarak meydana gelir. *Praxis* işlenmiş maddede (alette) kristalleşir. Alet kendisini kullanacak herhangi birine, ondan belli bir *praxis*'i talep edecek şekilde hitap eder (Bkz. DAE, s. 296).

rine sızmış hâlde (*interpenetration*), bir bütünlüğün ayrımsızlığı (*indistinction*) içinde bulunurlar (DAE, s. 361). Dizi şeyleşmiş bir bütünlenmedir (*totalisation*) ve bir durumu değiştirmek yerine ona tahammül eden bireylerden müteşekkil bir *hexis*'tir. Dizi içindeki kişilerin arasındaki ilişki olumlu bir karşılıklılıkla değil, başkalık ve sayısal eşdeğerlilikle belirlenmiştir. Bu başkalık kişinin kendisinden, sahip olduğu özelliklerden doğmaz; içselliğinden, üstlendiği bütünsel veya parçalı kimliklerden kurulmuş da değildir. Bir dinden, ırktan, etnik gruptan, cinsiyetten, milliyetten, aidiyet bağlarından veya farklı hayat tarzlarından südur etmez. Dizinin içinde herkesin bir Başka olarak kaderi, o dizideki her Başka tarafından belirlenir. Dizi mefhumu, bir nesnenin edilgin eylemi karşısında başkalığın insanlar arasında bir bağ hâline geldiği fikrine dayanır. Bu başkalık bağı içinde dizinin ögeleri hem ayrımsız bir biçimde biraraya gelir, hem birbirinin yerine geçebilecek şekilde ayrılır, hem de içsel başkalıklarını dizinin içinde kaybederler. Dizideki herkes kolektif nesneyle ilişkideki konumuna bağlı olarak o dizideki başkaları tarafından belirlenir ve tanımlanır: "Herkes kendinden Başka olmak suretiyle Başkalarıyla aynıdır." Diziyi somutlaştıracak bir şekilde örneklendirmeden önce onun ne olmadığının altını çizmekte fayda var.

Söz konusu olan, ayrılmış işlevleri olan bireylerin oluşturdukları ve her bireyin yerine getirdiği ayrı işlev tarafından genel bir birey (Başkası) olarak üretildiği bir birlik, örneğin her işçinin ayrı bir makine kullandığı bir fabrikadaki toplumsallık değildir. Dizi, insanların *praxis*'leri tarafından kurulmuş pratik bir örgüt, somut bir girişim de değildir. Kişiler aynı hedefe yönelik olarak özgürce bir araya gelerek bir grubu oluşturmuş değildirler; dizi bu anlamda bir gruptan çok farklıdır. Aslında bu tür gruplar da bir kolektifin atılığı zemininde kurulurlar ve onu eylem için kullanırlar. Dolayısıyla bu atalete karşı kurulmuş olsalar bile, onu tam olarak yok etmeleri olanaksızdır. Başka bir deyişle, gruplar aynı anda hem *praxis* hem de pratiko-inert yapılarından müteşekkildirler ve onlardaki bu ögeler birbirini iptal etmeye çalışırlar. Belli bir grubun içsel diyalektiğinin belli bir anında, o grubun içindeki birtakım yapıların içsel ilişkileri ancak deneyimle bilinebilir. Bazı gruplar bazı şartlar altında, daha genel toplumsallıklara çözülmeden ölürler, yani hiyerarşikleşir, kemikleşir, katmanlaşırlar (DAE, s. 362). Yaşayan ve ölen grupların temel yapısının kolektif olduğu ölen gruplara baktığımızda fenomenolojik olarak daha kolay görülür. Örneğin savaşan bir gerilla grubunda edilginlik kaybolmaya yüz tutar, zira üyeleri birlikte yaşamakta ve savaşmaktadırlar, yani *praxis* pratiko-inert'i eritmiş gibi görünür (DAE, s. 362). Öte yandan bir takım gruplar da vardır ki, kolektivite grubu bütünüyle yutmuştur; yani pratiko-

inert *praxis*'ı iptal etmiştir. Tıpkı kentlerde binaları ayakta kalmış, fakat tabanı erimiş, sempatizanlarını kaybetmiş, kimsenin çalışmadığı bir siyasi parti gibi. Sartre'ın yaptığı çözümlemeye göre grup kendisini, zeminindeki ataleti yok etmeye çalışarak, *praxis*'i ile tanımlar; kolektif ise varlığıyla tanımlanır. Kolektifi oluşturan bireyler çoğulluğu varlıkta *reel* bir birliktir ve her ayrı birey onda Başkası olarak edilgin bir sentezle üretilir. Kolektifin atıllığı her bireyin *praxis*'ine sızar ve bu atalet, Başkaları olarak bireylerin birbirine sızmalarına da yol açar.

Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin daha önceki bölümlerinde anlatılan temel insani ilişki olan karşılıklılık (*reciprocite*), bireysel organizmaların ayrılığı, içerdiği başkalık boyutlarıyla pratik alan, insanın kendi dışında, inert nesnede bulunması olarak inorganik madde ve atılın insanın gereksindiği (*exigence*) olarak kendi dışında bulunması, bu kolektif, dizi, grup çözümlemeleriyle daha karmaşıklaşacak ve ben ile başkası arasında bir karşılıklılığın aslında olmadığı, ama varmış gibi göründüğü bir ilişkinin birliği görünür hâle gelecektir. Daha önce ele alınan karşılıklılık ilişkisi ve üçüncüyle ilişki izlekleri insan ilişkilerini şematize etmişti –bu şematizm toplumsalın diyalektiğini anlatmaya yetmez. Karşılıklılık ve üçüncüyle ilişki her türlü toplumsallığı koşullarlar, fakat kendileri de tarihsel içerikleri itibariyle toplumsal olan tarafından koşullanırlar. Sartre bireylerin diğer bireylerle yapısal ilişkilerinin bu ilişkilerin kurulduğu maddi koşulların zemininin belirlenmesinden önce belirsiz kalacağını söyler. "İçsellik ilişkisi olarak karşılıklılık" ve "dışsallık ilişkisi olarak organizmaların yalnızlığı" pratik alanın başkalık boyutlarında çoğunlukla üstü örtülen bir gerilimi ve çelişkiyi doğururlar. Bu çelişki pratiko-inert'in eylemiyle diziselliğe çevrildiğinde ortaya yeni bir "dış-iç" ilişkisi çıkacaktır (DAE, s. 363). Kolektif, kendi dışında, dünyada olan bireylerin birbirine sızdıkları bir birliği ifade ediyordu. Dizi ise bu kolektifteki pratik organizmaların ilişkilerini yeni bir kurala göre yapılandırır (DAE, s. 364).

Bir dizi içinde bulunan, örneğin otobüs bekleyen insanlar, ayrı ayrı hayatlardan geldikleri, farklı projeleri oldukları, birbirini tanımadıkları, birbirine sırtını döndükleri, birbiriyle konuşmadıkları için yalnız kişilerdir ve onları pratiko-inert tarafından dışardan birleştirilmiş yalnızlıkların bir çoğulluğu olarak tarif etmek mümkündür (DAE, s. 365). Bu insanlar için şehir, insanların ve aletlerin birbirinin yerine geçirilebildiği bir hareket, pratiko-inert bir bütünlük (*ensemble*) olarak mevcuttur. Onların kenti, aciliyet, araçsallık ve ortam olarak sabahtan beri zaten çoktan oradadır. Yolcuların yalnızlığı, katıldıkları sonlu ve belirsiz çoğulluğun parçaları olarak varoldukları gerçeğini değiştirmez. Tarihsel bütünleme (*totalisation*) kavramının şematizmi çerçevesinde ele alındığında, müstakil davra-

nışları onları içsel karşılıklılık bağlarıyla bağlasa ve ayırsa bile, beklenen otobüs onların ortak çıkarı olduğu için onları yeniden birleştirmektedir. Herkes gelecek olan otobüs itibariyle yolcu kimliğinde özdeştir, birbirinin yerine geçebilir. Otobüs kuyruğunda bekleyen tüm yolcular, yolcu olmaklıkları dolayısıyla dışarda, gelecek olan otobüstedirler ve birbirinden ancak organizmaların yalın maddeselliği bakımından ayrılırlar. Bu zamansallaşmada herkes kendi varlığını bekler, ama hepsinin varlığı olarak kendi varlığını bekler. İşte bu an çelişkinin veya karşılıklılığın anı değildir, onu özdeşliğin/kimliğin soyut safhası olarak görmek gerekir. Nesnel gerçeklikleri gelecekte aynı olan organizmaların haklılaştırılamaz ayrılıkları "kimlik" olarak belirlenir (DAE, s. 367). "Kimlik" gelecek olan pratiko-inert birliktir ve bu birlik bizzat o anda (*le moment actuel*) anlamdan yoksun ayrılık olarak belirlenir. Bu kimlik ve anlamdan yoksun ayrılık, her türlü içsel yaşantı bakımından farklılık belirleniminin dışına düşer. Her yolcunun diğeriyle özdeşliği, onların başka olarak kuyruktaki birlikleri, ortak başkalıkları hâline gelir. Her biri kendinden başka olarak başkalarıyla aynıdır (DAE, s. 368). Başkalık olarak özdeşlik dışsallığın ayrılığıdır. Atıl maddenin bir görünümü olarak nedret –otobüste herkes için yer olmaması– dizisel düzene organizmaların anlamsız ayrılığına kıyasla anlamlı bir ayrılığı sokan şeydir. Şimdi, özdeşlikleri itibariyle başkalık bağlarıyla bağlanmış olan herkes birbirinin rakibi hâline gelir ve ayrılık çelişkiye dönüşür (DAE, s. 368). Her yolcu artık başkasındaki kendisine karşı mücadele etmektedir. Sartre bize burada "gerçek ve başlıca dönüşüm" dediği şeyi şöyle özetler: Saf başkalık ne ortak bir birlikle kurulan basit bir ilişkidir (bir aidiyet veya ait olmama ilişkisi diyelim buna), ne de organizmaların zaman ve mekândaki özdeşliğidir. Başkalık her birinin Başka olarak kaderinin her bir Başka olarak Başka tarafından belirlendiği olumsuz bir birliğin ilkesi, sıralanmadır. Dizinin bir kavramı yoktur (DAE, s. 370). Örneğin elma kavramını ele alalım, her elma kendisi olarak başka elmalarla aynı olduğu müddetçe elma kavramının altına düşecektir. Oysa dizide herkes diğerlerinden başka olarak ve diğerleri ondan başka olarak kendisi (hiçbir içsel farklılığa dayanmadığı için aslında kendisinden başka olarak kendisi demektir bu) olur.[25] Başka bir deyişle dizinin içinde kimlik, kavramsal değil diziseldir, aynılık bağlarına değil, başkalık bağlarına dayanır.

[25] *Dans le concept chacun est le meme que les Autres en tant qu'il est soi. Dans la serie, au contraire, chacun devient soi (comme Autre que soi) en tant qu'il est autre que les Autres, c'est à dire, tout aussi bien, en tant que les Autres sont autres que lui. Aucun concept ne peut etre forme de la serie puisque chaque membre est seriel par sa place dans l'ordre, donc par son alterite en tant qu'elle est posee comme irreductible.*

Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde verilen bu karışık ancak somut, kuyrukta otobüs bekleyenler örneği, sömürgecilik bağlamına taşındığında, Sartre'ın ırkçılığı nasıl anladığını ifşa eden önemli açıklamalar elde edeceğiz. Ne yazık ki Sartre diziselliğe bağladığı ırkçılık açıklamasını bir dipnota atmıştır. Bu uzun dipnot üstünde duracağız (DAE, s. 406). Öncelikle şu vurgulanıyor: Bir fikir, söz konusu fikir bir düşünce nesnesi, düşünülen olmaksızın, daha çok bir hâl, bir süreç olarak, bir diziyi kurabilir. İşte böyle bir fikrin altedilemez bir gücü vardır ki, bu güç tam da onun kimse tarafından düşünülmemesinden kaynaklanır. Düşünülen bir fikir *praxis*'in bilinçli bir anıdır; eylemin diyalektik zamansallaşmasında nesnelerin örtüsünü açar ve onları bir birlik hâline getirerek ifşa eder. Oysa düşünülmeyen, bir hâl veya bir süreç olan fikir, pratiko-inert bir nesnedir. Apaçıklığı, benim onu doğru olup olmadığını görmek amacıyla sınamaktan ve başkalarında değiştirmekten âciz olmamdan ibarettir. Bir fikir nasıl pratiko-inert bir nesne olabilir? Bunu Sartre şöyle açıklıyor, pratiko-inert nesne, pratiğinin hareketinde kendisine ilişkin fikri oluşturur; maddeselliğinin edilgin birliği, onun ifade ettiği bir anlam haline gelir. İşte böyle bir nesne, bir dizinin kendisinin dışında ortak varlığı haline geldiğinde, bu nesneye ilişkin fikir de dizinin birliğini kurar; yani onun ayrılığının işareti olur. Bu soyut açıklamayı Sartre sömürgecilik üstünden somutlaştırmaya girişecektir. Sömürgecilik, sömürgeleştirilen pratiko-inert bir alanda kurulmuş, sömürgeleştirenlerin ortak çıkarı olan maddi bir sistemdir. Bu sistem pratiğinin hareketinde kendisine ilişkin fikri üretir. Bu fikir uyarınca, sömürgeleştirilenler doğaları (özleri) dolayısıyla sömürgeleştirilmişler, sömürgeleştirenler de hak ettikleri için sömürgeleştiren olmuşlardır. Sömürgeleştirilenler *sub specie aeternitatis,* yani ezelden beri ve ebediyen sömürülebilir olarak kurulmuşlardır; onlarda özleri ve koşulları bakımından hiçbir değişiklik meydana gelemez, çünkü tersi durumda fikir kendi kendisini iptal etmiş ve sömürgecilik kendisine zamansal bir sınır koymuş olur. Sömürgeleştirilenler hakkında verilen bu atıl yargı, sömürgeleştirenlerin dizisel birliğini, yani onlar arasındaki başkalık bağlarını tesis eden şeydir. Bu kurucu fikrin gücü onun hiçbir yerde gerçek olmamasından veya her yerde gerçeklikten yoksun olmasından ileri gelir. Irkçılığı hangi tikel formülasyona sığdırmaya çalışırsak çalışalım, ırkçılık kendisini soyutun içinde bu formülasyondan başka olarak sunacaktır. Fikir bu başkalık biçiminde "ırkçılık" hâline gelir. Ancak söz konus fikir sömürgeleştirenin sömürgeleştirenle kurduğu her ilişkide gerçekleşecektir. Sartre'ın vurguladığı şey şudur: Irkçılıkta yanlış veya zararlı olan bir düşünce sistemi yoktur (DAE, s. 407). Irkçılık hiçbir şekilde bir düşünce değildir. Bir düşünce tanımlanabilir, formüle edilebilir; oysa ırkçılığın tanımlan-

ması veya formüle edilmesi imkânsızdır. Irkçılık sömürgeci çıkarın sömürgenin tüm sömürgecileri arasındaki bağ olarak yaşanmasıdır; bu bağda her sömürgecinin başkalığı dizisel bir biçimde diğer sömürgeciler tarafından belirlenir. Bu belirlenimde kişinin kendisi kendisinden başka haline geldiğinden, kendisine göre tarif edilecek bir başkalığı varsa bile bu kendisinden dizisel bir biçimde uçup gider. Irkçılık fikrinin yaşayan (düşünülen) bir fikirle ortak yanı, onun da sonsuz bir derinliği olmasıdır. Ne var ki yaşayan bir fikrin derinliğinin tersine bu fikrin derinliği taşlaşmış ve biçimseldir. Bu derinlik, dizisel sonsuzun dizinin her teriminin başkalığını değillemesiyle ürer.

Sömürgeleştirenlerin kendi aralarındaki ilişkiler pratiko-inert ortamın dilde gerektirdiği ve sömürgeleştirenlere bir dizinin ögeleri gibi hitap eden ve onları kendi gözlerinde ve başkalarının gözlerinde bir birlik hâline getirerek anlamlandıran söylem tarafından idare edilir. Irkçı fikirlerin dolaşıma sokuldukları ve herkesin onları bir biçimde tekrar ettiğini söylemek hiçbir işe yaramaz. Irkçı fikirler bir kolektifin *a priori* yapısına sahiptirler. İki sömürgeci biraraya gelip biri diğerinin ardından ırkçı fikirleri sıraladıklarında, fikir alışverişinde bulunma kisvesinde dizisel aklı tikelin perspektifinden icra etmekten başka bir şey yapmamaktadır. (DAE, s. 408 vd.)

Sartre'ın bu çözümlemesinin ufuk açıcı tarafı onun bugün bize örneğin etnik milliyetçiliği "kimlik" kavramı altında düşünmeye sıkışmışlığımızdan kurtarabilecek olan kavramsal verimliliğidir. Irkçılığı kimlik değil, dizisellik üstünden düşünme girişiminin önemi, öncelikle bu girişimin konuyu romantik kültürel bir tarzda ele almayıp, sınıf veya pratiko-inert ortama ve gerekliliklerine bağlayabiliyor olmasıdır. Irkçılığı anlamak için nedret, karşılıklılık kavramları yetmeyecektir; ırkçılık sömürgeciliğin sisteminde sömürgeleştirilenlerin ve sömürgeleştirenlerin dizisel başkalıkları tartışılarak ele alınmalıdır.

Sonuç olarak Sartre nazizm, işbirlikçilik, işkence, sömürgecilik, ırk ayrımcılığı konularında öylesine incelikli ve yeni düşünceler üretmiştir ki, Solal'in vurguladığı gibi Fransız akademisinin onu dışlamayı ölümünden sonra dahi sürdürmesine rağmen, Martinik'ten Brezilya'ya, Arjantin'den Türkiye'ye tüm üçüncü dünyada ona borçlu olma hissi sürmüştür. Sartre'ın yaptığı hatalar onun saygınlığını sarsamamıştır. Öte yandan onun antisemitizmi çözümlediği ve mahkûm ettiği metni *Antisemit ve Yahudi*'ye antisemit önyargıların bulaştığı[26], İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yazdığı savaşa tanıklık ettiği 'Paris sous l'occupation' ('İşgal Al-

[26] Jonathan Judaken, "The Queer Jew: Gender, Sexuality and Jean-Paul Sartre's Anti-Anti-semitism", *Patterns of Prejudice*, cilt 33, no: 3, 1999.

tındaki Paris'), 'La Republique du Silence' ('Sessizlik Cumhuriyeti'), 'La Liberation de Paris' ('Paris'in Kurtuluşu'), 'La fin de la guerre' ('Savaşın Sonu'), 'Qu'est-ce qu'un collaborateur?' ('Bir İşbirlikçi Nedir?') gibi metinlerde de işbirlikçiliği Fransız olmayan bir etkinlik, Fransız kültürüne sığmaz bir şey olarak ele almak suretiyle Vichy yıllarına ilişkin de Gaullecü mite katkıda bulunduğu ileri sürülebilir.[27] Sartre'ın ırkçılık, sömürgecilik çözümlemelerine, karşısında mücadele ettiği şeyden bulaşmış önyargıları göz önüne seren, onun oryantalist olup olmadığını tartışma konusu eden bir bakış açısı da son yıllarda felsefî yazında göze çarpmaktadır. Örneğin Edward Said, Sartre'ın Filistin sorununu nasıl görmezden geldiğini tartışmıştır.[28] Sartre, Cezayirli Araplar haricinde Arapların politik sorunlarıyla ilgilenmemiş, Filistin meselesini görmezden gelmiş ve hayatının sonuna kadar siyonist yanlısı olarak kalmıştır. Said, Sartre'ın bu zaafının Yahudi soykırımı yüzünden hissettiği suçluluk duygusundan ve antisemit gibi görülme korkusundan kaynaklanmış olabileceğini ima eder. Onun 1979'da karşılaştığı yaşlı, kırılgan, bitkin ve sessiz Sartre'ın etrafı siyonistlerle çevrilidir ve onlar tarafından idare edilmektedir. Hattâ ömrünü ateist olarak geçiren Sartre, hayatının son aylarında, nasıl olmuşsa olmuş, Yahudi olmuştur. Fransa'da bir Fransız olarak Cezayir davasını önde gelen bir biçimde savunmak, İsrail'in Filistin'de yaptıklarını Fransa'da eleştirmekten çok daha zor olduğu hâlde, Sartre'ın Filistin sorununa sömürgecilik çözümlemesine yaslanarak verebileceği, Arap entelektüellerinin ondan haklı olarak beklediği tepkiyi verememiş olması Said'i hayâl kırıklığına uğratmıştır. Buna rağmen Said, karşılaşmalarından bir yıl sonra gençliğinin entelektüel kahramanı olan Sartre öldüğünde bu ölümün yasını tutmuştur.

Sartre'ı politik ve felsefî günahları ve sevaplarıyla anan çok daha uzun bir yazı yazmak mümkündür. Bir entelektüel olarak Sartre'dan yola çıktıktan sonra entelektüel hakkında yalnızca şunu söyleyerek bu yazıya bir nokta koyacağız: Entelektüel, hatalarından çok şey öğrendiğimiz, ufuk açıcı, yeni fikirler doğurucu şekilde yanılabilen ve bir yere kadar takip etmeyi içimize sindirmiş olmamız gereken kimsedir.

---

[27] Henry Rousso, *The Vichy Syndrome: History and Memory in France since 1944*, çev. Arthur Goldhammer (Cambridge, MA and London: Harvard University Press 1991).

[28] Bkz. Edward Said, "My Encounter with Sartre", *London Review of Books*, cilt 22, No:11, Haziran 2000.

DISTINGUO ERGO SUM – CARL SCHMITT

Emre Zeybekoğlu*

Bu yazının konusu, son yıllarda yoğun bir biçimde tartışılmaya başlanan ve temel eserlerinin büyük bir bölümünü 1920 ile 1940 yılları arasında vermiş olan Alman düşünür Carl Schmitt. Almanya başta olmak üzere birçok ülkede 20. yüzyılın en önemli siyaset kuramcısı olarak nitelendirilen Schmitt, yalnızca siyaset kuramı değil, uluslar arası hukuktan tarihe, anayasa hukukundan edebiyata uzanan geniş bir yelpazede kalem oynatmış bir düşünür olmak sıfatıyla, her geçen gün çok çeşitli alanlarda yazılmış monografilere konu olmaktadır. Yalnızca Andreas Koenen, Schmitt'le ilgili 1995 tarihli çalışmasında 83 sayfa ikincil kaynak listesi çıkarmıştır.[1] Bu yazıda, Schmitt'in tüm görüşlerini tek bir makale içinde sergilemek gibi bir imkânsızlıkla boğuşmaktan çok, birkaç kanat çırpışı yüksekten Schmitt düşüncesini, eskilerin deyimiyle, 'temaşa etmek' amacını güdüyoruz. Schmitt'in Türkiye'de pek tanınmadığını da göz önüne alarak, öncelikle kısaca hayat hikâyesini gözden geçirelim.

Carl Schmitt 11 Temmuz 1888'de, Westfalya eyaletinde yer alan ve çoğunluğu Protestan olan Plettenberg kasabasında, koyu Katolik bir aile-

* Emre Zeybekoğlu, İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi.

[1] Koenen, Andreas, *Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum "Kronjuristen des Dritten Reiches"*, Darmstadt, 1995.

nin çocuğu olarak dünyaya geldi. Gymnasium'da eğitim gördükten sonra, 1907 yılında Berlin Üniversitesi hukuk fakültesine kaydoldu; bir yıl kadar burada öğrenim gördükten sonra, bir sömestr Münih'te okudu ve ardından Strasbourg Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne geçti ve 1910 yılında buradan mezun oldu ve aynı üniversiteden (*summa cum laude* derecesi ile) hukuk doktoru unvanını aldı. 1916'da savaş gönüllüsü olarak Münih'te cephe gerisinde bir hassa alayında çalıştı ve aynı yıl Pawla Dorotic ile evlendi, ancak anlaşamayınca 1924'te ayrıldı. 1926 yılında Duschka Todorovic ile ikinci evliliğini yapınca Kilise tarafından, Bayan Todorovic'in vefat ettiği 1950 yılına kadar aforoz edildi. I. Dünya Savaşı sona erdikten sonra Münih Yüksek Ekonomi ve Ticaret Okulu'nda (*Handelshochschule*) doçent olarak çalışmaya başladı. 1921 yılında Greifswald Üniversitesi'ne, 1922 yılında kamu hukuku profesörü Rudolf Smend'in halefi olarak, 1928 yılına kadar çalışacağı Bonn Üniversitesi'ne geçti. 1928'de Berlin Yüksek Ekonomi ve Ticaret Okulu'na kamu hukuku profesörü olarak atandı ki, bu akademik çizgi, Schmitt'in giderek çeperden merkeze doğru yaklaştığını gösterir. Almanya'nın içinde bulunduğu kriz, 1929'daki Büyük Bunalım ile hız kazanmaya başladıktan sonra Schmitt, salt gözlemci konumunu yavaş yavaş terk ederek eylemci bir kimliğe bürünmeğe başlar ve Papen'in Schleicher'le birlikte kurduğu kabinenin hukuk danışmanı olur. Kamu güvenliğinin tehlikeye düştüğü gerekçesiyle Hindenburg'un, Weimar Anayasası'nın 48. maddesine dayanarak, Prusya eyaleti başkanı Braun ve İçişleri Bakanı Severing'i görevden alıp Papen'i *Kommissar* olarak atadığı Prusya darbesinin dava konusu olması üzerine hükümeti savunan, yine Schmitt olacaktır. Martin Heidegger gibi o da Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'ne (NSDAP) üye olur (üyelik numarası: 2.098.860); tarih 1 Mayıs 1933'ü göstermektedir. 1933-1945 yılları arasında Berlin Üniversitesi'nde kamu hukuku profesörü olarak görev yapar, "*Kronjurist*" (baş hukukçu–Nasyonal Sosyalist Hukukçular Derneği başkanı) olarak danışmanlık hizmeti verir, bazı dergilerde yayın yönetmeni ve yayın kurulu üyesi olarak çalışır. Aralık 1936'da SS yanlısı parti gazetesi "*Das Schwarze Korps*", Schmitt'in anti-semitizminin bir aldatmaca olduğunu iddia ederek, nasyonal sosyalizmin ırkçı kuramlarını eleştirdiği bazı ifadelerini ortaya çıkarır. Bunun üzerine Schmitt, Berlin'deki Friedrich-Wilhelms Üniversitesi'ndeki kürsüsü haricindeki tüm görevlerini yitirir. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra Ruslar tarafından tutuklanarak birkaç saat sorgulanıp serbest bırakılır. Eylül 1945'te bu kez

Amerikalılar tarafından tutuklanarak Nürnberg'te sorgulanır, ancak hakkında herhangi bir dava açılmaz.[2] 1945'te üniversitedeki görevine son verilen ve ancak 1952'de kendisine emekli maaşı bağlanan Schmitt, Nürnberg'teki sorgulamasından sonra doğduğu yer olan Plettenberg'e döner ve hayatının sonuna kadar burada yaşar. Carl Schmitt, 7 Nisan 1985'te hayata gözlerini yummuştur.[3]

Schmitt düşüncesini, kamu hukuku perspektifinden gözden geçirmek için 'devlet' kavramı, iyi bir başlangıç noktası oluşturacaktır. Devleti evrensel bir kategori olarak değil, tarihsel bir kategori olarak değerlendiren Schmitt'e göre, 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın başlarında ortaya çıkan egemen devlet, Avrupa kamu hukukunun (*ius publicum europaeum*)[4] temelini oluşturuyor ve dünyevîleşme ve rasyonalizmin dinamosu işlevini görüyordu.[5] Schmitt'in iddiasına göre egemen devlet, paradoksal bir şekilde Katolik Kilisesi'nin yapılanmasından ilham almıştır. Roma katolisizmi ile modern politik form (devlet) arasında paralellik vardır ve kilise, ideal devletin temsili bir modelidir.[6] Böylelikle Foucault, günümüzde devletin hem bireyselleştirici, hem de bütünselleştirici iktidar biçimi ile kilisede somutlaşan iktidar biçiminin özü itibariyle aynı –her ikisinin de pastoral iktidar– olduğunu iddia ederken, Schmitt'le hemen hemen aynı saptamada bulunmaktadır.[7] Schmitt'e göre, yarı anarşik feodal

---

[2] Schmitt'i sorgulayan başsavcı Robert W. Kempner daha sonra şöyle yazacaktır: "Ne sebeple hakkında dava açacaktım ki? İnsanlığa karşı suç işlememiş, bir savaş esirini öldürmemiş, herhangi bir taarruz savaşı (*Angriffskrieg*) düzenlememiş". Akt. Paul Noack, *Carl Schmitt, Eine Biographie*, Berlin, 1993, s. 242.

[3] Carl Schmitt'in biyografisi için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: George Schwab, *The Challenge of the Exception*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970; Joseph Bendersky, *Carl Schmitt, Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, 1983; Paul Noack, *Carl Schmitt, Eine Biographie*, Berlin, 1993; Ingeborg Villinger, *Verortung des Politischen, Carl Schmitt in Plettenberg*, v. d. Linnepe, Hagen, 1990.

[4] Tabii kamu hukuku (*natural public law*) –*ius publicum universale seu naturale*- 17. yüzyılda modern devletin ortaya çıkışı ile birlikte, klasik düşünce biçimi ile taban tabana bir zıtlık sergileyen yeni bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Bkz. Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, s. 190.

[5] Schmitt, Carl, "*Staat als ein Konkreter, an eine Geschichtliche Epoche Gebundener Begriff*", in: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958, s. 375 vd.; Reinhard Mehring, *Politische Philosophie*, Reclam, Leipzig, 2005, s. 42; Gary Ulmen, "*Introduction to the Translation of Roman Catholicism and Political Form*", in. Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, çev. Gary Ulmen, Greenwood Press, Westport, 1996, s. x. Aynı yönde bkz. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı yay., İstanbul, 2005, s. 64.

[6] Mehring, Reinhard, *Carl Schmitt zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2001, s. 53.

[7] Foucault, Michel, *Özne ve Iktidar*, s. 65. Belirtmek gerekir ki, bu iktidar biçiminin gelişip serpilmesine ilk harcı koyan kişi, dinin ve mülkiyetin özelleşmesi ile bireylerin, kilise ve *Ständestaat*'ta (zümre devleti) somutlaşan ara iktidarlara bağlılıklarından özgürleşmesiyle birlikte bireysel düşünceye itibar kazandıran Hobbes olmuştur. Bkz. Jürgen Habermas, *Strukturwandel*

siyasi birimler ve şehir federasyonlarından modern, bürokratik, egemen devlete geçiş sürecinde Kilise, geniş bir bürokratik aygıta, yazılı bir kurallar bütününe ve koşulsuz itaat ilkesine dayalı egemen bir kurum olarak modern devlete rol-model oldu. Modern devlette temsil dolayımı ile kurulan kişisel otorite, Katolikliğin siyasi idesinin mantıksal bir izdüşümüdür. Temsil dolayımı ile bireysel iradenin kolektif bir irade ile bütünleştiği modern devlet düşüncesi, ilkesini kilisenin *corpus mysticum*'unda bulmuştur.[8] Modern devlet düşüncesi ile antik siyasi birlik düşüncesini birbirinden ayıran da budur. Antik düşünceye göre siyasi birliğin işlevi, yasaları gözetmekten ibarettir ve böylesi bir birlikte kolektif irade ile bireysel irade arasında net bir çizgi çekmek mümkün değildir.[9] Böylelikle bireysel irade ile kolektif irade arasında bağlantı kurma işlevi gören 'temsil', Schmitt düşüncesinde bir merkez-kavram niteliği kazanır.[10] Ancak

---

der Öffentlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, s. 163. Aynı çizgiyi izleyen Leo Strauss, ödevlerden hakka doğru ilerleyen klasik düşünce biçimini altüst ederek ve bireyi, devlet karşısında dokunulmaz bir hak niteliğinde olan yaşam hakkı ile donatarak liberalizmin kurucusu sıfatını hak eden düşünürün Hobbes olduğunu iddia eder. Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Leo Strauss, *Natural Right and History*, s. 166-202.

[8] "*Römischer Katholizismus und Politische Form*" (Theatiner-Verlag, Münih, 1925), Schmitt'in Katolik Kilise'ye sadakatini teyid ettiği bir kitaptır. Genç Schmitt'e göre Katolik Kilise, modern dünyanın öne çıkardığı maddiyatçı eğilimlerin tersine, insanın ahlâkî, psikolojik ve ruhsal yönlerini kavrayabilen bir kurumdu (a.g.e., s. 30). Liberal kapitalizm ve sosyalizm hayatı, üretim ve tüketim sürecine indirgiyor ve politika bu süreçte, ekonomik çıkarları tatmin etmeye yönelik bir araca dönüşüyordu. Oysa Katoliklik, dar ekonomik ve sınıf çıkarlarına dayanmaz, çünkü kilise, İsa'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak insanların maddi ihtiyaçlarını aşan bir misyona sahiptir (a.g.e., s. 20, 24 ve 26). O, kiliseyi politik gerçeklikten uzak, uzlaşmaz bir kurum olarak görmüyordu. Ona göre kilise tarih boyunca kendi doğasında varolan ilkelerden mümkün olduğunca az taviz vererek, kendini yeni koşullara uyarlamayı başarmış ve başka güçlerle ittifak kurma yeteneğine sahip bir kurumdu. Schmitt'e göre kilise, "*Römischer Katholizismus und Politische Form*"u kaleme aldığı dönemde, politik bir güç olarak, Rusların sosyalizmindense Batı uygarlığından yana olmalıydı (a.g.e., s. 51-53). John P. McCormick'e bakılırsa Schmitt'in, o dönem için Katolik kilise ile liberal güçler arasında, sosyalizme karşı bir eşgüdüm sağlanması gerektiği yolundaki iddiası, kiliseyi –bu kitaptan yaklaşık 10 yıl sonra yayımlayacağı "*Der Begriff des Politischen*"daki temel tezi olan– dost-düşman ayrımını yapacak bir kurum niteliğinde gördüğü anlamına gelir. Bkz. John P. McCormick, "*The Concept of the Political – Review*", Political Theory, Aralık 1998, Vol. 26, s. 830. Ancak Schmitt'in Katolik kiliseye duyduğu bu güven, 1930'lara gelindiğinde sarsılmış ve düşünür, teolojinin politik teorilere sağlam bir temel oluşturmaktan çok –diğer herhangi bir disipline göre daha çok– çekişmeye yol açtığı kanısına varmıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise Kilise'nin, kendi görev alanı dışındaki birçok soruna düzenli olarak müdahale etmesi karşısında Schmitt, "*silete theologie in munero alieno*" (tanrıbilimciler kendi işleri ile uğraşmalıdırlar) diyerek nihai kararını verir. Bkz. Gary Ulmen, "*Carl Schmitt and Donoso Cortes*", Telos, Güz, 2002, s. 69.

[9] Ulmen, "*Introduction to the Translation of Roman Catholicism and Political Form*", in: Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, s.xvi ve xxxiii.

[10] Ulmen, "*Politische Theologie und Politische Ekonomie – Über Carl Schmitt und Max Weber*", in: *Complexio Oppositorum*, ed. Helmut Quaritsch, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, s. 351.

temsil, 20. yüzyılla birlikte modern kitle demokrasisinin ortaya çıkması ile sorun yaratan bir kavrama dönüşmüştür. Yönetenlerle yönetilenler arasındaki temsil ilişkisinin zayıflaması ise siyasal düzenin meşruiyeti sorununu gündeme getirir.

Kitle demokrasisinin gelişimi, özel çıkarları savunan parlamento dışı baskı gruplarının, parlamenter hükümetin meşruiyetini zayıflatması sonucunu doğurmaktadır. Bu meşruiyet anlayışı, Schmitt'e göre, hakikate ulaşmanın bir aracı işlevini gören parlamenter tartışmalara ve Burke'ün temsil anlayışına dayanır. Burke'e göre temsilci (milletvekili), belirli bir çıkar grubunun sözcüsü değildir ve kendisini seçenlerin tümü yararına bağımsız bir şekilde hareket eder; genel, ulusal, siyasal çıkarları göz önünde bulundurur. Ancak siyasetin demokratikleşmesi, paradoksal olarak, bu temelleri tehdit eder. Milletvekili, bundan böyle ideolojik bir temele dayanan bir partinin üyesidir ve kendisini toplumun belirli bir unsuru ile özdeşleştirir. Böylelikle parlamento, objektif bir tartışmanın üzerinde yürütüldüğü bir platform olmaktan çıkmış ve birbirleri ile uzlaşmaz ideolojiler ve çıkar gruplarının çekiştiği bir arena hâline gelmiştir.[11] "Siyasi partiler, günümüzde tartışma halindeki fikirler olarak değil, sosyal ve ticarî güç odakları olarak karşı karşıya gelir; karşılıklı çıkarları ve iktidar şansını hesaplar; bu fiilî temel üzerinde uzlaşmaya varır ve koalisyonlar kurarlar. Kitleler, en büyük etkisi birincil çıkar ve tutkulara yapılan çağrıya dayanan bir propaganda aygıtı aracılığıyla kazanılır. Gerçek tartışmanın ayırt edici niteliğini oluşturan esas argüman yok olmaktadır. Partilerin müzakerelerinde bunun yerine çıkarların ve iktidar şansının planlı hesaplaması geçmektedir; kitlelerin işlenmesinde afişlerde yer alacak türden kandırmaya yönelik teklifler veya "sembol" kullanılmaya başlanmıştır."[12] Katı ve hiyerarşik bir şekilde örgütlenmiş çıkar grupları niteliğine bürünen siyasi partiler, kendi çıkarlarını maksimize etmek şeklindeki temel amaçlarından mümkün olduğu kadar az taviz vererek koalisyonlar oluşturup geçici uzlaşmalara varabilirler.[13] Karşılıklı tavizler vererek kurulan koalisyon hükümetleri, yönetmek için son derece zayıf ve dar görüşlü olmakla birlikte, 'politik olan'ın aşkın boyutunu yakalayacak olan başka bir gücün yönetmesini engelleyecek kadar güçlüdür. Bu da siyasi nitelikli kararların, anayasa ile öngörülmüş olan organlar dışında

[11] Levy, David J., "*Carl Schmitt as a Conservative Thinker*", in: *The Measure of Man*, University of Missouri Press, Columbia, 1993 s. 127.

[12] Schmitt, Carl, *Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996, s. 11.

[13] Breuer, Stefan, "*Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyes und Carl Schmitt*", Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 70, 1984, s. 507.

yer alan başka güçler tarafından alınmasına yol açar. Böylece siyaset, toplumsal sistemin başka noktalarına kayar ve başka güçler, devlete düşen rolü kendi istekleriyle veya mecbur kaldıkları için el altından üstlenirler.[14] "Gerçek faaliyet, [parlamentodaki] genel kurulun kamuya açık görüşmelerinde değil, bilakis komitelerde –mutlaka parlamenter komitelerde bile değil– gerçekleşmekte ve önemli kararlar, hizip liderlerinin ve hattâ parlamento dışı komitelerin gizli toplantılarında alınmak sureti ile her türlü sorumluluk devredilip ortadan kaldırıldığı için bütün parlamenter sistem, partilerin ve ekonomik çıkar sahiplerinin hakimiyetini gizleyen kötü bir vitrin haline gelmiştir."[15] Böylelikle Schmitt, ekonomik ve teknik alanın, siyasal alan üzerinde üstünlük kurduğunu iddia etmektedir. Oysa ne ekonomik, ne de teknik alan siyasal bir karar alma yeteneğine sahiptir. Üstüne üstlük her iki alan, siyasal alanı felç etmektedir. Liberal geleneğe meydan okuyan Schmitt, ekonomik sorunlarda "devlet/birey" şeklindeki ikili ayrımın reddedilmesi ve devlet ile birey arasında aracı bir alan bulunması gerektiğini savunur. Bu aracı alan ticaret odaları, gönüllülük esasına dayanmayan birlikler, ticarî ajanlar tarafından özerk bir şekilde yönetilen ve kamusal çıkar adına hareket eden her türlü monopol tarafından doldurulmalıdır. Yalnızca güçlü bir devlet, ekonomik kararları desantralize etme görevinin üstesinden gelebilir ve aracı kurumların özerkliğini güvence altına alabilir.[16] Ancak bu meydan okuma, Schmitt'in monarşik meşruiyet anlayışına bağlı kaldığını düşündürmemelidir. "*Politische Theologie*'de geleneksel meşruluk anlayışının çoktandır geçerliliğini yitirdiğini tespit eden Schmitt, Weimar Anayasası'nın çerçevesini çizdiği demokratik meşruiyet anlayışına bağlı kalmıştır.[17]

Schmitt'in evrim şemasında 18. yüzyılın mutlak monarşisi, 19. yüzyılda yerini *laissez faire-laissez passer*'ci (*non-interventionist*/müdahaleci olmayan) liberal devlete bırakmıştır. 20. yüzyıl ise total devletin tarih sahnesine çıktığı yüzyıldır.[18] Total devlet, bazı yorumların aksine totali-

[14] Schmitt, Carl, "*Das Problem der Innerpolitischen Neutralitat des Staates*", in: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1925-1954, Duncker & Humblot, Berlin, 1958, s. 46-47.
[15] Schmitt, Carl, *Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen Parlamentarismus*, s. 28-29.
[16] Cristi, Renato, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, University of Wales Press, Cardiff, 1998, s. 33.
[17] Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s. 54; Gary Ulmen, "*Carl Schmitt and Donoso Cortes*", s. 70.
[18] Devlet ile toplumun içiçe geçmesini ifade eden 'total devlet', Weimar Cumhuriyeti dönemi Almanya'sında, başka yazarların da başvuruda bulundukları bir kavramdır. Total devletin, 19. yüzyıl liberal devletinin karşıt-kavramı olarak kullanılışı ile ilgili olarak bkz. Ernst Forsthoff "*The Total State*", in: *Weimar – A Jurisprudence of Crisis*, ed. Arthur Jacobson ve Bernhard Schlink, University of California Press, Berkeley, 2000, s. 320-323, Heinz O. Ziegler, *Auto-*

teryan bir devlet teorisi değildir; devletin, bir refah devleti olarak hemen her alana müdahale etmeye başladığına dair bir gözlemdir. Devlet, artık yalnızca politika ile uğraşmamakta, devletten bağışık hiçbir alan bırakmamacasına toplumsal hayatın her alanına el atmaktadır. Devlet, hacimsel olarak öylesine genişlemiştir ki, bir şekilde devletle ilişkili olmayan hiçbir şey bulmak mümkün değildir. "Bir bowling kulübü dahi devletle, yani belli bir parti ile iyi ilişkiler kurmaksızın varlığını sürdüremez."[19] Bu durum, devlet ile toplumu özdeşleştirme gibi bir yanlışı beraberinde getirir. Schmitt'e göre bu evrim, devleti zayıflatmaktadır ve bunun kökeni, liberal devletin, saf politik bir kurum olarak ayakta kalmaya ehil olmamasında bulunur. Total devlet, "kitle demokrasisinin" kurumsallaştığı ülkelerde ortaya çıkma eğilimindedir.[20]

20. yüzyılda ortaya çıkan ve her alana müdahale etme kapasitesini kendinde gören 'total devlet', adının çağrıştırdığının tersine, üzerine düşen işlevleri yerine getirme yeteneğini giderek kaybeden zayıf bir devlettir. Schmitt'e göre devlet, etnik bir temele dayanan biyolojik bir birliği sağlamakla görevli bir araç değil, belirli siyasal sınırlar dahilinde düzeni sağlayan bir garantördür; ulusal ve ülkesel bütünlüğü sağlamakla yükümlü merkezi bir kurumdur.[21] Bu sıfatıyla ekonomi, din ve sanat gibi alanlardan gelen meydan okumalara müdahale etmekle yükümlüdür. Örneğin ekonomik alana müdahale ederse bunu, ekonomik yetkeye sahip bir girişimci olarak değil, müdahale etmekle yükümlü bir politik ajan olarak yapar. Başka bir ifadeyle, politika, ekonominin yerini almayacaksa da, durum gerektirdiğinde politik bir müdahalede bulunmak devlete düşen bir görevdir. Ancak eğer devlet, ekonomik alana, bir yardım örgütü veya endüstriyel bir örgüt olarak müdahale ederse, bu durum, enerjisini harcayarak gücünü yitirmesine yol açabilir. Schmitt, liberal demokratik devleti "niceliksel (*quantitativ*) total devlet" olarak adlandırır.[22] Siyasal ve sosyal

---

ritärer oder Totaler Staat, J. C. B. Mohr, Tübingen 1932, s. 6-8. Aksi yönde bir görüş için bkz. Hartmuth Becker, *Die Parlamentarismuskritik bei Carl Schmitt und Jürgen Habermas*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994, s. 69-70.

[19] Schmitt, Carl, "*Strong State and Sound Economy: An Address to Business Leaders*", çev. Renato Cristi, in: Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, s. 218.

[20] Freund, Julien, "*Schmitt's Political Thought*", in: Telos, No. 102, Kış-1995, s. 13, Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, Londra, 1993, s. 107.

[21] Levy, David J., "*Carl Schmitt as a Conservative Thinker*", s. 121.

[22] Schmitt, Carl, *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, Münih, 1932, s. 95-96. Almanya'nın iki savaş arası dönemde içinde bulunduğu durumdan kaynaklanan bu değerlendirmeye benzer saptamalar, akademik hayatın farklı ideolojik yönelimlerine mensup üyeleri tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Gerhard Anschütz, 1922'de Heidelberg Üniversitesi Rektörlük konuşmasında, "dışa karşı iktidarsız olan devletin", bireysel çıkarlara adanmışlık sonucu, aynı zamanda içeride de en üstün otorite olma niteliğini kaybetmesinden yakınır. Bkz.

yaşamın her alanına ulaşması bakımından total devlete bağlı kurumlar, birbiriyle yarışan çok sayıda grup tarafından ele geçirildiği için zayıftır. Schmitt'in bunun karşısına koyduğu ise, kendini çıkar gruplarından arındırdığı için çok güçlü olan ve ekonomik, sosyal ve siyasal yaşama müdahale etmekten mümkün olduğunca kaçınan "niteliksel (*qualitativ*) total devlet"tir. Böylelikle Schmitt, "ancak güçlü bir devlet daha liberal bir tavır takınabilir" diyen Hegel'in izinden gider.[23] Sosyal alan kendini koruma yeteneğini kazandığı anda devlet, sosyal alandan elini eteğini çekecektir.[24] Ancak bu, normatif bir durumdur; mevcut veriler bambaşka bir yönü göstermektedir.

Bu noktada Schmitt'in temel eserlerini, Weimar Cumhuriyeti döneminin istikrarsız siyasi ortamında kaleme aldığı hatırlanmalıdır. 1918-20 yılları arasındaki darbe girişimlerini, 1922-23 yılları arasındaki ekonomik kriz izlemiş, Dawes planı ve Fransa'nın işgal ettiği Ruhr Bölgesi'nden çekilmesi ile atlatılmaya başlanmış gibi görünen bu kriz, 1929 Bunalımı ile patlama yapmıştır. Sosyal çalkantıların yaşandığı bu dönem, aynı zamanda siyasal istikrarsızlığın yaşandığı bir zaman dilimidir. Birkaç ay arayla kurulan koalisyon hükümetleri birbiri ardına yıkılmakta ve yerlerini sık sık yinelenen seçimlerle gelen zayıf koalisyon hükümetlerine bırakmaktadır.[25] İşte bu noktada tartışmalı bir alana daha girilmektedir. Acaba Schmitt, bu dönemde anayasal düzenin ayakta kalmasını desteklemekte midir, yoksa yıkılması için çaba mı harcamaktadır? George Schwab, Joseph Bendersky, Renato Cristi gibi yazarlar ilk görüşü desteklerken Stephen Holmes, William Scheuerman, John Herz ve Mark Lilla gibi yazarlar karşıt kutupta yer almaktadır. Schmitt, ne anayasal düzene karşıdır, ne de bir devlet şekli olarak cumhuriyete. Onun için önemli olan devlet şekli değil, devletin kendisine düşen temel görevleri yerine getirip getirmediğidir. Schmitt'in Weimar Cumhuriyeti'ne karşı giderek büyüyen sabırsızlığını, ideolojik bir tavırdan çok, bu çerçevede görmek gerekir. Schmitt, cumhuriyetçiliği ilkesel olarak reddetmez. Ancak Almanya'nın cumhuriyetçi politikacılarının devlet otoritesini kuramamaları ve yürütme

---

Detlef Lehnert, "*Der Staat als Form der Politischen Einheit, durch den Pluralismus in Frage Gestellt*", in: Reinhard Mehring (ed.), *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, Ein Kooperativer Kommentar*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, s. 76.

[23] Hegel, G. F. W., *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, çev. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 295.

[24] Dyzenhaus, David, "*The Puzzle of Neo-Conservatism*", in: Policy Options, Aralık 1996, s. 46-47.

[25] Bu dönemle ilgili olarak bkz. Nicos Poulantzas, *Faşizm ve Diktatörlük*, çev. Ahmet İnsel, İletişim yay., İstanbul, 2004, s. 199-233; Eric Hobsbawm, *Age of Extremes – The Short Twentieth Century*, Abacus, 1995, s. 124-131.

gücü ile giderek düzen-karşıtı siyasi partilerin hâkim olduğu yasama organı arasında uzlaşmaz bir çelişkinin ortaya çıkması karşısında ümitsizliğe düşer. Parlamenter tıkanıklığı aşma konusunda başarısız olan hükümet ile başkanlık makamı arasında seçim yapması gerektiğinde Schmitt, tercihini ikinciden yana kullanır. Bu durum, Schmitt'in anayasal düzene karşı köklü bir düşmanlık beslemediğini, aksine Weimar anayasasını yürürlükte tutmayı amaçladığını gösterir.[26] Bu dönemde Schmitt, hem sağ, hem de sol ekstremistlerin iktidara gelmelerini önlemek için devlet başkanının, Weimar Anayasası'nın 48. maddesi ile kendisine tanımış olduğu olağanüstü yetkileri kullanması gerektiğini savunmuştur.[27] 1921 yılında yayımlanan "*Die Diktatur...*" adlı eserine eklediği uzun bir makale tamamen bu konuya hasredilmiştir.[28] Schmitt'e göre Federal Anayasa Mahkemesi, ancak normlar varolduğu sürece işleyebildiği için, yalnızca olağan hâllerde işlev görebilir. Oysa normların artık geçerliliklerini yitirdikleri "olağanüstü hâllerde" de anayasal düzeni koruyabilecek denli güçlü bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bu otorite de, devlet başkanının makamında toplanmıştır.[29] Schmitt'in yerleşik bir anayasal düzeni korumak amacını taşıyan "komiseryal diktatörle", yeni bir anayasal düzenin mimarı olan "egemen diktatör" arasında ayrım yapmasının temelinde bu vardır; "egemen diktatörlük" düşüncesine itibar kazandırmak değil.[30] Schmitt, devlet başkanlığı makamının, Weimar Anayasası'nın 48. maddesinin geniş yorumlanması yardımıyla, bir "komiseryal diktatör" yetkisiyle donatılması gerektiğini savunur; "egemen diktatörlüğün" ise karşısındadır.[31]

---

[26] Levy, David J., "*Carl Schmitt as a Conservative Thinker*", s. 123.

[27] Stephen Holmes bu noktada şu soruyu sorar: Schmitt, komünist partisi ile Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'ne (NSDAP) eşit mesafede mi durmaktadır? Böyle olduğunu kabul etmek, Holmes'a göre, her şeyden önce bu tez, 1945'ten sonra bizzat Schmitt tarafından öne sürüldüğü için şüpheyle yaklaşılması gereken bir tezdir. Bu soru yanıtlanırken ayrıca, komünistlerle nasyonal sosyalistlerin Schmitt'in kendisini bağlı hissettiği ulusçuluğa bakışlarının ne kadar farklı olduğu da göz önünde tutulmalıdır. Bkz. Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, 1993, s. 43. Schmitt, bu iddiasını, NSDAP Mart 1933'te iktidarı ele geçirinceye dek tutarlı bir şekilde ileri sürmüştür. Bu tezleri ileri sürdüğü "*Der Hüter der Verfassung*" ve "*Legalität und Legitimität*" adlı eserlerinin 1931 ve 1932 tarihinde yayımlanmış olmaları (NSDAP'ın, 1 Mart 1933'te iktidarı ele geçirdiği düşünülecek olursa) dikkat çekicidir. Söz konusu tarihler de Holmes'ü şüpheyle karşılamayı gerektirmektedir.

[28] Schmitt, Carl, *Die Diktatur, Von den Anfängen des Modernen Souveränitätsgedankens bis zum Proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Berlin, 1964, s. 215 vd.

[29] Schwab, George, *The Challenge of the Exception*, s. 80 vd.

[30] Karş. Lilla, Mark, *The Reckless Mind, Intellectuals in Politics*, New York Review Books, New York, 2001, s. 60.

[31] Weimar Anayasası'nın 48. maddesini dar yorumlayanlara göre, cumhurbaşkanı, söz konusu maddeye dayanarak her türlü önlemi alamaz. Aksine, 48. maddenin 2. fıkrasında sınırlanabileceği belirlenen ve Weimar Anayasası'nın 114, 115, 117, 118, 123, 124 ve 153'üncü maddelerinde belirlenen temel haklar dışında kalan haklara ilişkin bütün anayasal hükümler,

İleride Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi (NSDAP) ileri gelenlerinden bazılarının Schmitt'e şüpheyle yaklaşmalarına yol açan nedenlerden biri budur.

Hem kamu hukukçusu, hem de romancı kimliği ile günümüz Almanya'sının önde gelen figürlerinden olan Bernhard Schlink, anayasa hukukuna yaptıkları katkılar açısından günümüzde niçin Smend'in, Thoma'nın, Heller'in ve hattâ Kelsen'in değil de Schmitt'in tartışıldığına yanıt aradığı makalesinde ilk olarak Schmitt'in tutarlı bir şekilde katı anayasa ilkesini savunmasına değinir.[32] Weimar Anayasası'nın 76. maddesi, parlamentoda üçte iki oranında çoğunluk sağlayabilen bir partiye veya bu oy oranına ulaşan bir ittifaka, anayasada istediği değişikliği yapma imkânı sağlıyordu. Öyle ki, yapılacak değişiklikle cumhuriyet rejiminden monarşiye, federal yapılı bir devletten üniter bir devlete kolaylıkla geçilebilirdi. Schmitt'e göre, parlamentonun üçte ikisini oluşturan bir çoğunluğun sınırsız yetkilerle donatılması ile devletin temel kuruluşunu belirleyen anayasanın böylesine esnek bir hâle getirilmesi kabul edilemezdi.[33] Yü-

---

cumhurbaşkanının alabileceği önlemlerin sınırını belirler. Bu düşüncenin mantıksal sonucu olarak cumhurbaşkanı, anayasanın yasama yetkisine ilişkin hükümlerini ihlal edeceği için kanun hükmünde kararname çıkaramaz ve anayasanın eyalet yönetimlerinin özerkliğini garanti altına alan hükümlerini ihlal edeceği için, emir verme yetkisi ile donattığı bir *Kommissar*'ı herhangi bir eyalete gönderemez. Schmitt'e göre bu görüş, hukuk devleti prensibini, 48. maddeyi dar yorumlayarak gözeteceğini varsaydığı için yanlıştır. Schmitt bu noktada, Weimar Anayasası'nın kaleme alındığı tarihteki koşulları göz önüne alarak, 48. maddenin geniş yorumlanması gerektiğini iddia eder. Çünkü kurucu iktidar niteliğinde olan ulusal meclis, devletin içine düşebileceği güç bir durumu, mümkün olduğu kadar geniş bir yetki katalogu ile aşma iradesini ortaya koymuştur. Bkz. Carl Schmitt, "*Das Ausführungsgesetz zu Art. 48 der Reichsverfassung*", in: *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humbolt, Berlin, 1995, s. 41.

[32] Schlink, Bernhard, "*Why Carl Schmitt?*", Constellations Vol. 2, No. 3., 1996, s. 429. Aynı yönde Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, Nymphenburger Verlagshandlung, Münih, 1962, s. 96-97.

[33] Hatırlanmalıdır ki hukukî pozitivizm savunusunun siyasal sonucu, NSDAP'ın iktidarı ele geçirmesini hukukî açıdan meşru kabul etmek olmuştur. Nazi hukuku da bir hukuktur; önceki hukuk düzeninin 'intihar etmesi' sonucu hüküm süren bir hukuk... Schmitt, "*Legalität und Legitimität*"te yer alan başkanlık sistemi savunusunun, Weimar Anayasası'nı, anayasanın dostunu düşmanından ayırt etmekten kaçınan bir anlayıştan kurtarmak için son şans olduğunu belirtir. Anayasal düzeni alt üst etmeyi amaçlayan bir siyasal partinin hukuksal olmadığı, ancak anayasa değişikliği yapma yetkisi sınırlandırılırsa savunulabilir. Söz konusu eserin temel tezi olan bu sav, o dönemde ciddi bir dirençle karşılaşmıştır. Bkz. Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, s. 345. Schmitt'in o dönemde Weimar Anayasasını korumak için değil, yalnızca teknik sebeplerle anayasanın değiştirilmesi sorunu ile ilgilendiğini savunanlardan Bernd Rüthers dahi Schmitt'in, 1932'de ne Hitler ne de nasyonal sosyalizm yandaşı olduğunu kabul eder. Rüthers'e bakılırsa, Schmitt'in anti-liberal bir düşünür olması, Weimar Anayasası'nın kurduğu düzene karşı olduğunu düşünmek için yeterli bir sebeptir. Bkz. Bernd Rüthers, "*Altes und Neues von und über Carl Schmitt*", Neue Juristische Wochenschrift, 1996, s. 901.

rürlükte olan Alman Anayasası'nın 79. maddesinin 3. fıkrası ile federal devlet yapısının ve Alman Anayasası'nın belirli maddelerinin değişmez hüküm niteliğinde sayılması, birçoklarına göre varlığını Schmitt'in bu yöndeki eleştirilerine borçludur.[34] Carl Schmitt'in bu savunusu, yıkmaya çalışmakla suçlandığı bir düzeni niçin güçlendirmeyi amaçladığını açıklayamaz. (NSDAP) ileri gelenlerinin Schmitt'e güvensizlik duymalarının altında yatan sebeplerden biri de bu olsa gerektir. Oysa Schmitt'in "hukuksallık" kavramına bakış açısı, yerleşik otorite ile sadâkat bağı kurmayı gerektirdiği için bu, pek de yerinde olmayan bir tavır sayılabilir. Schmitt, hukuksallık sorununu ele alırken bu kavramı, bürokrasinin *Funktionmodus*'u olarak ele alır. Hukukçular ve kamu hizmeti görenler, (legal) devlet otoritesinin verdiği emirler doğrultusunda işlev görürler. Schmitt, Weimar Anayasası'nın yürürlüğe konulmasını kastederek, ne zaman ki halk tarafından seçilmiş ulusal bir meclis, yeni bir anayasayı yürürlüğe koydu, monarşinin yerine yeni bir hukuksal otorite geçmiş oldu, der. Ona göre, yapılması gereken, bu yeni otorite ile bir sadâkat bağı kurmaktı.[35] Aynı tavrı, Weimar döneminden III. Reich'a geçiş süreci sırasında da görmek mümkündür. Görülüyor ki, hukuksal olarak tesis edilmiş otoriteye itaat, siyaset ve hukuk felsefesinde Schmitt'in temel aldığı ilkelerden biri olmuştur.[36]

---

[34] Dürig, "*Zum Klassischen Enteignungsbegriff*", in: Juristenzeitung 7, 1954; H.P. Ipsen, *Über das Grundgesetz*, 1950, s. 28; T. Maunz & G. Dürig, *Grundgesetz (Kommentar)*, 79. madde 24 numaralı yorum, 1960; Mussgnug, "*Carl Schmitts Verfassungsreschtliches Werk und Sein Fortwirken im Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*", in: *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, s. 519; Schneider, "*Über Einzelfallgesetze*", in: *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*, 1959, s. 170'den akt. Bernhard Schlink, a.g.e. s. 429. Fazıl Sağlam'a göre yürürlükte olan Alman Anayasasının 79. maddesinin 3. fıkrası, "Alman Birliğinin geleneksel federatif yapısını üniter bir devlet yapısına dönüştüren nasyonal sosyalist düzene tepkinin ifadesidir. Bu nedenle Almanya'da federalizm, özgürlükçü demokratik düzenin de bir güvencesi olarak görülür". Bkz. Fazıl Sağlam, "*Siyasi Partiler Kanunu'nda Uluslararası Standartlara Uygunluk Sağlamak için Yapılması Gereken Değişiklikler*", Anayasa Yargısı 17, Ankara, 2000, s. 239.

[35] Gerçi ilkin, Weimar Anayasası'nın getirdiği düzeni kabul etmek ile düzen karşıtı muhalif grup içinde yer almak arasında kararsız kaldı. Diğer Alman romantiklerinden farklı olarak Schmitt, Katolik Kilisesi'ni rehber alıyordu, çünkü Katolik Kilisesi ona göre, –en azından belli bir döneme dek (bkz. dn. 8) – geleneğin ve değişmez değerlerin ete kemiğe bürünmüş hâli olarak, yaşanan kaos ve değişimin ortasında bir vaha oluşturuyordu. Katolik Merkez Partisi'nin de yeni düzeni desteklemesi üzerine Schmitt'in kararı, Weimar rejimini desteklemek yönünde kesinleşti. Schmitt'e göre Katolik Merkez Partisi, siyasi yelpazenin her iki ucuna uzanan daha radikal akımlara karşı güçlü bir cephe görevini üstlenebilirdi. Bkz. Joseph Bendersky, *Theorist for the Reich*, s. 27-28.

[36] Schmitt'e göre devletin sergilediği muazzam tekelci güç karşısında bireyin direnmesi anlamsızdır. Ancak devletle kurulan bu sadâkat bağının dayandığı temel şart, bireyin fiziksel varlığının korunmasıdır. "Total bir devlet gücünün, yurttaşların korunması ve güvenliklerinin sağlanması konusunda total bir sorumluluğa denk düştüğüne ve her tür direnme hakkından

NSDAP ileri gelenlerinin Schmitt'e karşı besledikleri sürekli güvensizliğin altında yatan sebeplerden biri de, onun, Nazilerin mistik bir anlam yükledikleri ve soya dayalı bir birliği ifade eden "*Volk*" kavramını benimsememesidir.[37] Schmitt'in, demokrasinin türdeşliğe dayandığı yolundaki iddiası, kültürel türdeşliğe vurgu yapan ve yönetenlerle yönetilenlerin özdeşliğini temel alan, Rousseau'dan mülhem bir iddiadır.[38] Kültürel türdeşlikle, kan bağını temel bir ilke olarak benimseyen mistik *Volk* kavramı arasında geniş bir mesafe olduğu ortadadır.[39]

---

feragat ve itaat gibi, bu Tanrı'nın [Ölümlü Tanrı-Devlet] talep edebileceği şeylerin, yalnızca garanti ettiği gerçek koruma ile ilişkili olduğuna dikkat edilmelidir. Bu koruma sona ererse, her türlü itaat yükümlülüğü de sona erer ve birey de doğal özgürlüğünü yeniden kazanır. "Koruma ve itaat arasındaki ilişki", Hobbes'un devlet kurgusunun belkemiğidir. Tek taraflı totaliter kontrol tahayyülleri bu kurguyla bağdaştırılamaz." Carl Schmitt, "*Hobbes ve Descartes'ta bir Mekanizma Olarak Devlet*", çev. Emre Zeybekoğlu, in: MHB, yıl 23, sayı 1-2, Gülören Tekinalp'e Armağan, Beta yay., İstanbul, 2003, s. 975. Metnin orijinali için bkz. "*Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*", Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Band 30, Heft 4, 1937, s. 158-169.

[37]Schmitt'in partililer tarafından bir yabancı gibi muamele görmesi ile ilgili olarak Raymond Aron'un bir sözü burada anılmaya değer. Aron'a göre "Carl Schmitt hiçbir zaman nasyonal sosyalist partiye ait olmamıştır. Yüksek eğitimli bir kişi olarak hiçbir zaman bir Hitler taraftarı da olmamıştır", bkz. Raymond Aron, *Erkenntnis und Verantwortung, Lebenserinnerungen*, München, 1985, s. 418'den akt. Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, s.12, dn. 18. Michel Foucault'yu dahi şiddet ve mazoşizmin bütün eserlerine sindiği, kan ve vahşetten zevk alan anormal bir kişilik olarak sergileme becerisini gösteren Lilla'nın, Schmitt hakkında tam tersi yönde düşüneceği açıktır. Bkz. Mark Lilla, *The Reckless Mind*, s. 49 vd. ve 152.

[38] Schmitt, Carl, "*Der Gegensatz von Parlamentarismus und Moderner Massendemokratie*", in: *Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles (1923-1939)*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994, s. 72. Jürgen Habermas, Schmitt'in görüşlerinin özellikle, öldüğü tarih olan 1985 yılından sonra popüler hâle gelmesini, postmodernist literatürün hâkim konuma geldiği bir konjonktüre ve komünizmin yıkıldığı tarih olan 1989'dan sonra, görece geri kalmış doğulu devletlerin, batıyı yakalamak amacıyla içte birliği –türdeşliği– sağlayarak ekonomik kalkınmayı gerçekleştirecek güçlü bir devlet arayışına girmelerine bağlamaktadır. Bkz. Jürgen Habermas, "*Carl Schmitt in the Political Intellectual History of the Federal Republic*", in: *A Berlin Republic: Writings in Germany*, çev. Steven Rendall, Polity Press, Cambridge, 1997, s. 107.

[39] Schmitt'in *Volk* kavramına ne kadar uzak durduğu konusundaki göstergelerden biri İllyria'yı (Adriyatik denizinin kuzey kıyısındaki dağlık bölge) "2. *Heimat*"ı olarak görmesidir. Her iki eşi ve aynı zamanda yakın arkadaşı olan çok sevdiği şair Theodor Däubler buralıdır. Bunların ötesinde Schmitt'i İllyria'ya büyük bir tutku ile bağlayan şey, burada fantastik dereceye varan kültür karmaşasıdır. Romalılar, Bizanslılar, Gotlar, Sırplar, Avarlar, Normanlar, Venedikliler, Türkler, Macarlar, Fransızlar ve Avusturyalılar bu bölgede hüküm sürmüştü. Grekler, Keltler, Romalılar, Slavlar ve Moğollar'dan oluşan halk ırk, dil ve din açısından büyük bir çeşitlilik sergiliyordu. "İnsana, yeryüzünün çocuğuna, endamını ve çehresini veren topraktır, kan değil. İllyria'ya yerleşen bütün halklar bu topraklardan yeni bir şeyler aldılar ve bir İllyria tini (kültürü) taşıyıcısı hâline geldiler". Carl Schmitt, "*Illyrien, Notizen von einer dalmatinischen Reise*", Hochland, Aralık 1925, s. 293-298'den akt. Armin Mohler, "*Carl Schmitt und die Konservative Revolution*", in: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, ed. Helmut Quaritsch, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, s. 134. Mohler'e bakılırsa, Carl Schmitt'in İllyria'ya

Schmitt'in "*Parlamenter Demokrasinin Krizi*"ndeki temel iddialarından birine göre, liberalizmin örgütlenme prensipleri, demokratik eşitlik ilkesi ile çelişir. Schmitt'e göre, liberal teorinin merkez kavramları, sınıf mücadelesi ve Avrupa burjuvazisinin entelektüel konumudur. Almanya'daki liberal burjuvazinin 1848'den itibaren geliştirdiği talepler, yarım yüzyıl zarfında gerçekleştirildi. Ama sorun şu ki, bu sırada toplumsal ve siyasal şartlar tamamen değişmişti ve gerçekleştirilen şey, 50 yıl öncesinden farklı bir anlam yüklendi. Alman liberallerinin 1848'den beri peşinden koştukları ve Weimar Anayasası ile ete kemiğe bürünen parlamentarizm, daha önce değinilen sebeplerle,[40] tartışma ve kamusallık gibi zihinsel temelini oluşturan iki kavramdan artık yoksun olduğu için aslında geçerliliğini yitirmiş bir kavramdı.[41] Farklı bir açıdan bakarsak Schmitt'e göre, bireylerin içinde eridiği siyasi parti örgütlerinde yer alan tekil iradeler, kamusal bir irade oluşturmak amacıyla hareket etmezler.[42] Liberalizmin yumuşak karnına işaret eden bu iddia, Habermas'ın öncülüğünü yaptığı müzakereci demokrasi yanlılarının tespitleri ile örtüşür. Müzakereci demokrasi savunucularına göre, bireylerin yalnızca kendi çıkarlarının gereklerine göre tavır almaları, kamusal yararın es geçilmesi sonucunu doğuracağı için toplumun bütününün yararı ile çelişir. Oysa kamusal irade, kamunun yararını hedefleyen bir irade olmalıdır. Benzer bir saptamadan yola çıkan Schmitt'i Habermas'tan ayıran nokta da budur. Habermas, kamusal yararın nerede yattığını tespit edebilmek için tartışma sürecini, yeni bir boyutla zenginleştirerek bütün topluma yayma kaygısı güderken[43] o, parti siyaseti doğrultusunda, salt kendi kısa vadeli çıkarlarını gözetme ilkesinin hükmü altındaki bir tartışma sürecinin, siyasi birliğin varlığını tehlikeye düşüreceğinden endişe ettiği için bu sürecin karşısında yer almayı tercih eder. Siyasi birliğin varlığı tehlikeye düşer; 'politik' olan, romantiklerin ebedî sohbetine benzettiği bu tartışma sürecinde ıskalanmaktadır çünkü[44]. Schmitt ironik bir ifadeyle, "İsa mı Barabbas

düzdüğü bu methiye, onun anahtar metinlerindendir çünkü "bireyin zayıflıklarından yola çıkarak, kendi hayatının ana melodisini terennüm eder", bkz. aynı eser, s. 134-135.

[40] Bkz. dn. 11-15.

[41] Schmitt, Carl, "*Der Gegensatz von Parlamentarismus und Moderner Massendemokratie*", in: *Positionen und Begriffe*, s. 60.

[42] Breuer, Stefan, "*Nationalstaat...*", s. 507

[43] Habermas, Jürgen, "*Three Normative Types of Democracy*", in: *The Inclusion of the Other*, MIT Press, Cambridge, 1998,s. 239 vd.

[44] Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, s. 57. Schmitt ile Isaiah Berlin'in romantizm hakkındaki görüşleri birbiri ile çelişmektedir. Schmitt, liberal parlamentarizmi romantiklerin 'ebedî sohbeti' ile özdeşleştirir ve müzakere sürecine giren ve siyasi anlamda bir karar almaktan kaçınan tarafların, belli ölçülerde taviz vererek uzlaşabildikleri saptamasında bulunur. Oysa Berlin'e

mı?" gibi hayatî bir soruya dahi liberalizmin vereceği yanıt, bir erteleme önerisi veya araştırma komisyonu atanması teklifi sunmaktır, derken liberalizmin politik bir karar vermekten özenle kaçındığını imâ eder.[45] Bu yüzden liberal politika diye bir şey yoktur, yalnızca politikanın liberal eleştirisinden bahsetmek mümkündür[46]. Durum ona göre liberalizmin metafiziğinden kaynaklanmaktadır.

Schmitt'e göre, burjuva Aydınlanması'nın ve dolayısıyla liberal metafiziğin benimsediği ilkeleri en iyi dile getiren Kant'tır. Kant, hukukî bir hâl olarak sivil hâlin, *a priori,* şu ilkeler üzerine temellendiğini iddia eder: 1) Bireyin ve toplumun her üyesinin özgürlüğü, 2) Bireyler arası eşitlik, 3) Toplumun her üyesinin, yurttaş sıfatı ile bağımsız olması. Bunlardan çıkan sonuç, bireysel özgürlüğün devlete öngeldiğidir. Liberal anayasacılık, bireysel özgürlüğün kural olarak sınırsız, devlet otoritesininse sınırlı olduğunu varsayar. Liberal anayasal belgelerde karşımıza çıkan kuvvetler ayrılığı ve dengesi, devlet otoritesini birey karşısında sınırlamak amacını güder. Schmitt'e göre, liberal anayasal teoriyi tanımlayan, örgütlenme kriterleridir.[47] Bir yasanın, yasa haline gelebilmesi için izlenmesi gereken prosedürler ve kurallar vardır. Ancak bu şekli özelliklerin ötesinde, liberal hukuk teorisinin üzerinde yükseldiği bazı spesifik nitelikler de vardır. Schmitt, pozitivizmin en önde gelen savunucularından Kelsen'i eleştirirken, hukukun salt şekli ve niceliksel bir şekilde anlaşılmasının, hukukun üstünlüğü ve hukuk devleti kavramlarının içini boşalttığını iddia eder. Bir hukuk devletinin bütün faaliyeti, önceden kesin olarak tanımlanmış sorumluluklar üzerine temellenmiştir. Hukuk devleti kavramı, "araçsal bir rasyonelliği" öngörür ve özüne ilişkin boyutlarından çok, prosedürel boyutu kesin olarak belirlenmiştir.[48] Devlet içinde yer alan bütün iktidarlar hukuken tanımlanmış, yasaların nasıl yapılıp uygulanacağı önceden belirlenmiştir. Anayasa, kapalı devre bir yasalar sisteminde devreyi kapatan temel kanun niteliğindedir ama bir bütün ve devlet

göre, farklı düşüncelere sahip olan romantikler arasında iflah olmaz bir zıtlık vardır. Bir müzakere sürecinde, tarafların bir ideal olarak benimsedikleri düşüncelerden 'uzlaşma' adına taviz vermek, romantik hâlet-i ruhiye ile bağdaşmayan bir tavır olacaktır. En doğru çözüm, idealler uğruna can vermeyi göze almaktır. Bkz. Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, YKY, İstanbul, 2004, s. 28. Schmitt'in, romantiklere has bir özellik olarak gösterdiği, bir uzlaşma hedefine yönelik olan 'ebedi sohbet' düşüncesi, Berlin'in yorumuyla, romantiklerin girişmeye değer bulmayacakları bir çabadır.

[45] Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, s. 65.

[46] Akt. Lilla, Mark, *The Reckless Mind*, s. 59.

[47] Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1965, s. 129.

[48] Kennedy, Ellen, *Constitutional Failure, Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Londra, 2004, s. 124.

iktidarının ifadesi olarak çıkmaz karşımıza. Bir bütün olarak bu sistemin "egemen" olduğu varsayılır, ancak politik varoluşun gereklilikleri ve doğurduğu ihtiyaçlar bu sistem içine sızmamıştır.[49] Schmitt'e göre modern politik teorinin ve liberal anayasacılığın temel karakteristiği "*ratio*"dur. Devlet iktidarının örgütlenmesi ve devletin kurumları, spesifik bir "akıl" kavramına gönderme yapılarak meşrulaştırılır. Modernitenin ilk dönemlerindeki devlet teorileri yasayı, liberal kuramcıların aforoz ettiği bir kavram olan "irade"ye dayandırırlar. Bu kuramcılara göre ise hukuk, bir veya birçok kişinin iradesi değil, akla ilişkin genel bir kategoridir; *ratio*'dur, *voluntas* değil.[50] Oysa Schmitt, Hobbes'u izleyerek, "*auctoritas, non veritas facit legem*" (yasayı yapan otoritedir, hakikat değil) dediği zaman, *voluntas*'tan yana tavır almaktadır.[51]

Bu noktada Schmitt'in, ağırlığı *ratio*'ya veya *voluntas*'a veren devlet şekilleri arasında yaptığı ayrımdan bahsetmek gerekir. İlk devlet şekli, klasik liberalizmin kuvvetler ayrılığı ilkesi ile denge unsurunu gözeterek savunduğu parlamenter yasakoyucu devlettir (*Gesetzgebungsstaat*). Bu devlette, katı bir yasallık ilkesi hâkimdir: Devlet organlarının bir işlemi/eylemi, ancak bir yasaya dayandığı takdirde haklı gösterilebilir. Bu devlette yasal irade, parlamentoda hakikati bulmayı amaçladığı varsayılan tartışmalar sırasında hüküm süren tarafsız bir aklın ürünü olarak yorumlanır. Bu tarafsızlık, insan iradesinin değil, yasal iradenin hüküm sürmesini garanti altına alır. Yürütme gücü ve idare, yasakoyucu tarafından çizilmiş olan yolda yürümek zorundadır; yasallık ilkesini ihlal etmeden bu sınırın dışına çıkamaz. Yargıca düşense, yasaların lafzına göre karar vermektir. Yargıç hiçbir şart altında yasayı özgün bir biçimde yorumlaya-

[49] Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*, s. 130-131.

[50] Kennedy, Ellen, *Constitutional Failure*, s. 125.

[51] Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, s. 38. Schmitt, bu tanımı, devletin kuruluşunu, insanın en temel hakkı olan kendi yaşamını koruma hakkına dayandırdığı için Strauss tarafından liberalizmin kurucusu olarak tanımlanan Hobbes'tan devralmıştır. İnsan, doğası gereği kendi varlığını koruma hakkına (*conatus*) sahipse, bunu hangi araçlarla koruması gerektiği sorunu gündeme gelir. Antik çağ düşünürleri, bu konudaki kararı bilgeliğe tanıma eğilimindedirler. Dolayısıyla en iyi siyasal rejim, bir bilgeler yönetimidir. Hobbes ise herkesin kendini koruma yetisi ile donanmış olduğunu düşündüğü için, araçlar konusundaki seçimi, klasiklerin tersine herkese tanımaktadır. Çünkü bilge bir kişi, diğerlerinden daha üstün zihinsel yeteneklere sahip olsa da, kendisi gibi olmayanların varlığını koruma sorunu ile onlar kadar çok ilgilenecek değildir. Dolayısıyla siyasi bir düzenin kuruluşunda, herkes kendi varlığını korumak için hangi araçların gerekli olduğu konusunda karar verebiliyorsa, rıza bilgeliğe göre öncelik kazanır. Rıza unsurunun, etkinlik kazanabilmesi için kendisini egemen bir güce tâbi kılması gerekir. Bu kurguda egemen, bilgeliğinden dolayı değil, tekil iradelerin kendisine tâbi olma yönünde rıza belirtmeleri sonucu egemen hâle gelir. Böylelikle akıl değil, irade, egemenliğin temel unsuru haline gelir. Bkz. Leo Strauss, *Natural Right and History*, s. 185-186.

maz, aksi takdirde yasanın, somut bir olayda, tarafsız aklın bir göstergesi olarak dile gelmesi ilkesi ihlâl edilmiş olur.[52] İkinci devlet şekli *Jurisdiktionsstaat*'tır (yargı organını temel alan devlet). Bu devlet şeklinde yasaların lafzı, nihai referans noktasını oluşturmaz ve hukuk, salt genel nitelikli yasalarla sınırlı değildir. Yargıcın verdiği karar da en az yasalar kadar önemlidir. *Jurisdiktionsstaat*'ın *ethos* u, yargıcın, adalet konusundaki standartların ne olduğu, yargısal olmayan güçler tarafından kendisine dikte edilmeksizin, doğrudan hukuk ve adalet adına karar vermesindedir.[53] Yargıç yasaların lafzı ile bağlı değildir; Montesquieu'nün söylediği gibi yasaların dili de değildir; yasaların da üzerinde yer alan hukuku dile getirir. Yargıç, doğal hukuku dikkate alabileceği gibi, somut olayda nısfete (*equitas*) göre de karar verebilir. Böyle bir devlette verilecek politik kararlar ikincil sırada yer alır, çünkü yargıç bu kararlar hakkında son sözü söyleyecek mercidir ve yasalara ve yazılı olmayan normlara ve ilkelere dayanarak bunları hükümsüz kılabilir.[54] Schmitt'in arzuladığı devlet şekli olan *Regierungsstaat*'ta ise (yürütme gücünü temel alan devlet), nihai karar alma iktidarı, yürütme organında ve hattâ, yürütme organının başında bulunan kişidedir. Bu en yüksek otorite, devletin ve anayasal düzenin ancak bu şekilde korunabileceğini düşündüğü durumlarda, 'egemen bir kararla' yasal düzenin üstüne çıkabilir. Schmitt, egemen merciin, verdiği kararlar dolayısıyla en üst düzey siyasal sorumluluğa sahip olduğunu iddia etse de, bu sorumluluğun kime karşı olacağı ve neyi gerektireceği belirsizdir.[55] Son bir devlet şekli olarak *Verwaltungsstaat* (idare-i maslahatçı devlet), *Regierungsstaat*'tan farklı olarak egemen bir karar merciini barındırmaz. Siyasi sorumluluk somut olarak tespit edilebilir bir kişide yoğunlaşmamış, devlet aygıtının içinde artık ayrıştırılamayacak denli yaygın durumdadır. Burada egemen olan bir kişi veya belirli bir organ değil, idari bir sistemdir. Bu devlet şeklini *Gesetzgebungsstaat*'tan ayıran şey ise, idari aygıtın yasalarla sıkı sıkıya bağlı olmamasıdır.

Regierungsstaat ile Schmitt'in egemenlik düşüncesi bir yap-bozun parçaları gibi birbirleri ile uyumlu ve birbirlerini tamamlayıcı niteliktedir. Machiavelli gibi Schmitt de olağan hâlin dışında kalan uç durumların, sivil toplumun temellerini ve onun gerçek niteliğini ortaya koymak açısından normal olaylara göre daha açıklayıcı olduğuna inanır.[56] Schmitt'e

---

[52] Campagna, Norbert, *Carl Schmitt. Eine Einführung*, Parerga, Berlin, 2004, s. 36.
[53] Schmitt, Carl, *Legalität und Legitimität*, s. 12.
[54] Schmitt, Carl, "*Freiheitsrechte und Institutionelle Garantien*", in : *Verfassungsrechtliche Aufsatze aus den Jahren 1924-1954*, s. 165 dn.2.
[55] Campagna, Norbert, *Carl Schmitt. Eine Einführung*, s. 38-39.
[56] Strauss, Leo, *Natural Right and History*, s. 179.

göre egemenlik kavramı, kavramın yaratıcısı olan Bodin'den bu yana "kritik durumlarla, yani olağanüstü hâl ile ilgilidir."[57] "Siyasi İlahiyat"ın meşhur giriş cümlesinde "Egemen, olağanüstü hâle karar verendir" dediğinde liberal düzenin doğasında içkin olan bir olguya işaret eder.[58] Schwab'ın "Siyasi İlahiyat"ın İngilizce çevirisinde bu cümleden hemen sonra düştüğü nota bakılırsa, "Schmitt'in çalışması bağlamında olağanüstü hâl, olağanüstü önlemlerin uygulanmasını gerektiren her türlü ciddi ekonomik ve siyasi karışıklığı içerir."[59] Böylelikle Schmitt olağanüstü hâl ile ilgili olduğunu iddia ettiği egemenlik kavramını, incelikli bir biçimde karar kavramı ile ilişkilendirir. Olağanüstü bir durumda devletin tehlikeye düşen siyasi birliğini sağlama kaygısı, Egemene hem düzen-dışı, hem de düzen-içi üstün bir konum kazandırır. Bunun nedeni ise olağanüstü hâlin niteliği ile ilişkilidir. "Olağanüstü hâl sınıflandırılamayandır; genel kodifikasyondan uzak durur ama aynı zamanda, ... mutlak saflığıyla kararı açığa vurur."[60] Olağanüstü hâl, egemenlik ve karar kavramlarının buluştuğu nokta burasıdır. Schmitt'e göre olağanüstü hâl, "egemenliğin öznesine ilişkin soruyu güncel kılar."[61] Egemen, "hem acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar" verecek olan makamdır.[62] Bu makamın olağanüstü bir durumda devletin bekasını sağlamak için vereceği karar, doğası gereği, normlar düzeyinde belirlenemeyen bir karardır. "Ne acil bir durumun ne zaman söz konusu olduğu kesin olarak belirlenebilir, ne de böyle bir durumda nelerin meydana gelebileceği içeriksel olarak tek tek sayılabilir."[63] Olağanüstü durumu ayrıntılı bir şekilde tanımlamaya yönelik her girişim, boş bir çabadan ibarettir. "Anayasal düzenin, olağanüstü hâli mümkün olduğunca ayrıntılı bir şekilde düzenleme eğilimi, aslında sadece hukukun kendisini askıya alacağı durumu tanımlama girişimi olarak anlaşılmalıdır."[64] Olağanüstü hâl, "hukuk bilimine dayanan hiçbir kavramsal operasyonla doldurulamayacak bir boşluk"tan ibarettir.[65] Dolayısıyla böyle bir durumda verilecek kararın niteliği de açıklık kazanmış olur: "Normatif açıdan bakıldığında karar, bir Hiç'ten doğmuştur". Karar,

[57] Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, s. 15.
[58] a.g.e., s. 13.
[59] a.g.e., s. 71.
[60] a.g.e., s. 20.
[61] a.g.e., s. 14.
[62] a.g.e., s. 15.
[63] a.g.e., s. 14.
[64] a.g.e., s. 21.
[65] a.g.e., s. 22.

bir Hiç'ten doğduğu için, zorunlu olarak kurucu, hukuki düzen tarafından içerilemediği için zorunlu olarak aşkın, olağanüstü hâlin gereklerine göre davranmak ilkesi, sonsuz olasılığı barındırdığı için de zorunlu olarak keyfî bir nitelik taşıyacaktır. Devletin varlığını tehlikeye düşüren acil bir durum, derhal ortadan kaldırılmak zorunda olduğu için, karar, diğer merciler tarafından yeniden gözden geçirilmeye uygun değildir. Olağanüstü bir durumda "mesele, sorunun şu veya bu çözüme kavuşturulması değil, gecikmesiz ve temyizsiz çözüme kavuşturulmasıdır."[66] Schmitt'e göre, böyle bir durumda en kötü karar, deyim yerindeyse kararsızlıktır.

Schmitt'in olağanüstü hâli, devletin bekasını sağlayacak şekilde aşma yeteneği ile donanmış *Regierungsstaat*'ı bunca önemsemesinin nedenlerinden biri, Almanya'nın o dönemde içinde bulunduğu, siyasi açıdan istikrarsız ortam ise diğeri, Schmitt'in insan doğasına ilişkin görüşleridir. O, insanları içgüdüleri ile hareket eden, dizginlenemeyen, tehlikeli ve dinamik varlıklar olarak görür.[67] Dolayısıyla toplumsal yaşam sürekli tehdit altındadır. Devlet farklı toplumsal gruplar arasındaki fikir çatışmasına 'egemen bir kararla' son vererek toplumsal birliği sağlaması gereken güçtür; toplumsal birliğin amacı da insanın yıkıcı güçlerini dizginleyerek toplumsal barışın sağlanmasıdır. Böylece karar kavramı Schmitt düşüncesinde kilit bir konuma oturur ki, Türkçe'ye "karar almacılık" olarak da çevrilen "desizyonizm"in özü de budur.[68] Schmitt, insan doğası kavramından hareketle birtakım siyasi sonuçlara varır. Başka bir deyişle, insan doğası kavramı, devletin üzerine düşen rolü belirleyen bir çıkış noktası

---

[66] a.g.e., s. 59.

[67] İnsan doğasına ilişkin görüşleri Schmitt'i Hobbes'la aynı çizgiye oturtur. Aynı yönde bkz. Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, s. 211. Schmitt'in insan doğasına atfettiği bu niteliklerin, ne ölçüde kültürel koşullanmaların ürünü olduğu ve ne ölçüde genetik yapımızdan kaynaklandığı hakkında ilginç bir tartışma için bkz. Robert Winston, *Human Instinct*, Bantam Books, Londra, 2003, s. 270 vd. İnsan doğası-felsefe ilişkisi için bkz. Leslie Stevenson, David L. Haberman, *Ten Theories of Human Nature*, Oxford University Press, New York, 1998; Carl Brinkmann, "*Über die Güte und Schlechtigkeit des Menschen in der Lehre von Staat und Gesellschaft*", in: *Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt*, cilt:1, Duncker & Humblot, Berlin, 1968, s. 83-88; Michel Foucault-Noam Chomsky, *İnsan Doğası, İktidara karşı Adalet*, çev: Tuncay Birkan, bgst yay, İstanbul, 2005, bütün kitap.

[68] Schmitt'e göre desizyonist düşüncenin en önemli temsilcisi Thomas Hobbes'tur. Hobbes'a göre bütün normlar, kanunlar ve bunların yorumları, esas itibarıyla Egemen'in verdiği kararlardır. Hukuk, kanunla eşanlamlıdır ve kanun da hukuk çevresinde dönen tartışmayı çözüme bağlayan emirdir: *Auctoritas, non veritas facit legem*. Bir toplumda huzuru, güvenliği ve düzeni sağlayan kimse egemen odur ve bütün otoriteyi de elinde bulundurur. Hobbes, tabiat hâlini savaşın (*bellum omnium contra omnes*), düzensizliğin ve güvensizliğin hâkim olduğu anarşik bir hâl olarak öngörür ve bu anarşik hâlden huzurun, güvenliğin ve düzenin hâkim olduğu *societas civilis*'e, verdiği emir kanun niteliği taşıyan egemen irade aracılığıyla geçilir. Carl Schmitt, *Über die Drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1934, s. 27-29.

kimliğine bürünür. Schmitt'e göre "her siyasi düşünce 'insan doğası' karşısında bir şekilde tavır alır ve insanın ya 'doğası gereği iyi' ya da 'doğası gereği kötü' olduğunu varsayar... Aydınlanma rasyonalizmine göre insan doğası gereği aptal ve kabadır; ancak eğitilebilir... Marksist sosyalizm, ekonomik ve sosyal koşullarla birlikte insanları da değiştireceğine inandığı için insan doğasına ilişkin soruyu tâli ve fuzuli bulur. Buna karşılık ..., anarşistlere göre, insan kesinlikle iyidir; her türlü kötülük ise otorite devlet ve hükümetle ilgili tüm tasavvurları içeren teolojik düşünce ve türevlerinin sonucudur."[69] Bütün ideolojilerin insan doğası karşısında belirli bir tavır takınmalarının nedeni, erişmeyi hedefledikleri devlet düzeninin niteliğidir. İnsanın doğası gereği iyi olduğunu savunan tez, liberal bir devlete veya anarşizmin ütopyasına giden yolun taşlarını döşerken, aksi yöndeki tez, otoriter bir devlet düzenini meşrulaştırmaya yarayacaktır. Schmitt de amacını açıkça ifade eder: "Mutlakıyetçiliği haklı gösteren her muhakeme biçimi, insanın tabii kötülüğünü bir aksiyom olarak temel alır; Luther'in Hobbes'un, Bossuet'nin, de Maistre'in ve Stahl'in kuramsal ilgi alanları birbirinden farklı olsa da, hepsi de bu argümanı kullanır."[70] Böylelikle düşünür, insan doğasına ilişkin görüşlerinin, otoriter bir düzeni meşrulaştırmak için kullandığı bir araç niteliğinde olduğunu açıkça belirtmiş sayılabilir. Ancak ilginç olan, diğer görüşlerin dayandığı temelin de kurgusal nitelikte olduğunu vurgulamış olmasıdır.[71]

Bireysel özgürlük ve özel yaşam, liberal anayasacılığın el üstünde tuttuğu değerlerdir. Ancak plebisiter bir demokrasiyi savunarak otoriter bir düzenden yana tavır alan Schmitt'e göre, "politik olanın" kurucu unsurları olmak bakımından uygunsuzdurlar. Bu değerler, günümüzde kazandıkları anlam sonucu, bütünlüğü bozucu faktörlere dönüşmüşlerdir. Schmitt, anayasada öngörülen kamusal-özel ikiciliğini, Weimar anayasasındaki liberal unsurları demokratik unsurlardan ayrıştırarak aşmaya çalışır. Schmitt'e göre, bir anayasa iki unsurdan oluşur: Liberalizmden kaynaklanan hukuksal unsurlar ve demokrasiden kaynaklanan politik unsurlar. Temel olarak bu iki unsur arasında bir çelişki vardır.[72] Bu çelişkiyi aşmak için Sieyes'in, kendisinden yüzyıl kadar önce sorduğu soruya yanıt arar:

---

[69] Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, s. 60.

[70] Schmitt, Carl, *Die Diktatur, von den Anfängen des Modernen Souveränitätsgedankens bis zum Proletarische Klassenkampf*, s. 9.

[71] Bu noktada Schmitt, "filozofların, insanları oldukları gibi değil, olmalarını istedikleri gibi gördüklerini" iddia eden Spinoza'yla paraleldir.

[72] Böckenförde, Ernst-Wolfgang, "*Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts*", in: Complexio Oppositorum, s. 283.

"Halk kimdir?"[73] Schmitt'e göre halk, dostu düşmandan ayırt etmeye yönelik politik bir karar verme yeteneğine sahip olan bir öznedir. Demokratik bir anayasada öngörülen halk, "politik bir birliktir". Anayasa, bu belge ile kimi/neyi içereceğine ve kimi/neyi dışlayacağına karar veren politik bir aktör tarafından oluşturulur. Schmitt, bir devlet teorisi oluşturmak için liberalizmi demokrasiden ayırır. Eşitlik ve özgürlük, sıklıkla atıf yapılan demokratik ilkelerdir ancak gerçekte dayandıkları varsayımlar, içerikleri ve yarattıkları etkiler itibariyle bunlar, birbirleri ile çelişen kavramlardır. İnsanların doğal olarak özgür oldukları varsayımı, anayasanın hukukî unsurları ile uyumludur, politik unsurları ile değil... Düşünüre göre, her gerçek politik kavram gibi demokrasi de, bir ayrım-üreteci işlevi görür ve bir insanlık kategorisi üzerine oturmaz; belirli bir halka aidiyeti vurgular. Bu aidiyet inanç, kader ortaklığı, din gibi çeşitli unsurlarla tanımlanır. Eşitlik, Schmitt'e göre, ancak farklılıkla ilişki bağlamında ortaya çıkabilir ve ilkin tâbi olma ile anlam kazanır. Siyasi bir birlik olan halka ait olmayanlar, politik eşitliğin dışında kalırlar ama özel mülkiyet ve hukuksal korunma gibi alanlarda evrensel, liberal özgürlükler hukuku gereği eşit muamele görürler, demokratik prensiplerin gereği olarak değil...

Schmitt'in liberalizm, demokrasi ve parlamentarizm gibi kavramlara bakışını belirleyen, 'politik olan'a yaklaşımıdır. "Devlet kavramı, politik kavramını *a priori* varsayar" iddiası ile siyaseti devlete öngelen bir kavram olarak düşünen Schmitt, "*Der Begriff des Politischen*"da bir siyaset tanımı vermekten özenle kaçınır.[74] Siyaset hakkında yapılmış binlerce tanıma bir yenisini eklemek yerine, "politik olan"a özgü bir kriter arayışına girer. Düşünüre göre, nasıl ahlâkî alandaki temel ayrım iyi-kötü, estetik alandaki güzel-çirkin, ekonomik alandaki yararlı-zararlı ise politik alandaki temel ayrım da dost-düşman ayrımıdır.[75] Toplumsal olarak bir arada yaşama eğilimi gösteren insanlar, bir araya gelerek topluluklar kurarlar. Ama her bir araya geliş, doğası gereği, diğer bazılarını dışarıda

[73] "Halk kimdir?" sorusu, yönetsel düzeyde özdeşlik sorununu güncel kılmaktadır. Schmitt'e göre yönetenlerle yönetilenler arasındaki özdeşlik demokrasinin özüdür. Ancak Schmitt bu noktada liberalizmin yumuşak karnına işaret ederek, halkın iradesini, parlamentodaki çoğunluk iradesi ile özdeşleştirmenin, bu çoğunluğa, liberalizmi yok etme fırsatı verilmesini ve bu yöndeki iradeyi yine halkın iradesi olarak gösterme fırsatı verdiğini iddia eder. Schmitt'e göre liberalizm, gerçek anlamda diktatöryel bir rejim değildir. Yalnızca özel çıkarlara bir mücadele alanı sağlaması ve bu çıkarlar etrafında örgütlenmiş gruplara, toplumun geri kalanı üzerinde bir dikta yeteneği kazandırması açısından diktatöryeldir. Bkz. David Dyzenhaus, "*'Now the Machine Runs Itself': Carl Schmitt on Hobbes and Kelsen*", in: Cardozo Law Review 1, 1994, s. 14.

[74] Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963, s. 20-25.

[75] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 26.

bırakmak anlamına gelir. Dolayısıyla herhangi bir topluluk, ancak kendi dışında duran bir odağı kerteriz noktası alarak kurulabilir. Kimin bir topluluğa ait olduğu, kiminse olmadığı hakkında verilecek karar, kamusal düşmanı belirleyecek olan politik bir karardır. Schmitt, toplum kurucu bir kavram olan ve 'Öteki'ni kendi bedeninde somutlaştıran kamusal düşmanla ilgilidir, özel düşmanla değil... Düşünür, bu noktada antropolojik bir saptamadan ontolojik bir sonuca varmaktadır. İnsan toplulukları birbirlerine karşı varoluşsal bir konum sergilerler çünkü, "insanın tinsel boyutuna ilişkin belli başlı tüm tahayyüller varoluşsaldır [*existenziell*], normatif değil."[76] Bir devletin varlığını sürdürmesi bakımından belirleyici olan, bunun hesaba katılması gerekliliğidir. Vurgulamak pahasına, insanın ontolojik boyutunu temsil eden 'politik olan', "öteki"ne karşı bir "biz" kurmakla ilgili olduğu için, kolektif kimlikle ilgili bir kavramdır. Bu kurulma süreci, 'politik olan'ın özünün, çatışmacı bir nitelik taşıdığı anlamına gelir. Bir toplum kurmaya yönelik her mutabakat, dışlayıcı bir eyleme dayanmak zorundadır ve bu, herkesi içermeye yönelik, bütünüyle rasyonel bir mutabakatın imkânsız olduğu anlamına gelir. Rasyonalist bireyciliğe dayanan baskın liberal tahayyül, toplumların çatışmacı bir doğaya sahip oldukları düşüncesini reddeder. Buna göre toplumlar, farklılıkları kendi bünyesinde barındırmakla beraber, bu farklılıklar arasında uyumlu bir beraberlik vardır[77] ve bu anlayış, nihai referans noktası birey olduğu için, Schmitt'in ona verdiği anlamla, 'politik olan'ı reddetmek zorundadır. İşte rasyonalist bireyciliğin dayandığı metafizikten kaynaklanan bu ret, kolektif kimliklerin doğasını anlamayı imkânsız kılar.[78] Ayrıca rasyonalizmin güven duyduğu akıl kategorisi, tekniğin günümüzde ulaştığı düzey, bütün sorunlarımızı çözmeye yeterli olduğu için toplumla ilgili her türlü sorunun, teknik düzeyde çözüme kavuşturulabileceğini iddia eder. Oysa Schmitt'e bakılırsa, varoluşsal bir boyutta tanımlanan politik sorunlar, hiçbir teknik muhakeme biçimiyle çözüme kavuşturulamaz.[79] Bu noktada, Schmitt'in tekniğe biçtiği değerle, Heidegger'in tek-

[76] Schmitt, Carl, "*Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*", in: *Der Begriff des Politischen*, s. 84.

[77] Hobbes ve Locke'un tabiat hâli kurgularının birbirine taban tabana zıt olduğunu hatırlatalım.

[78] Mouffe, Chantal, *On the Political*, Routledge, Londra, 2005, s. 10-12.

[79] "Bugün tekniğe duyulan yaygın ve apaçık inanç, yalnızca mutlak ve nihai tarafsız zeminin teknikte bulunduğuna inanılmasına dayanır. Çünkü görünüşe bakılırsa, teknikten daha tarafsız hiçbir şey yoktur... Sonsuza dek tartışılabilecek teolojik, metafizik, ahlâkî ve hattâ ekonomik sorunlar karşısında saf teknik sorunlar ferahlatıcı bir nesnellik sunar. Bu tür sorunların belli çözümleri vardır ve diğer tüm alanların içinden çıkılmaz sorunsalından teknisiteye sığınarak kurtulmaya çalışmak, anlaşılabilir bir durumdur... Ancak teknolojinin tarafsızlığı, bugüne kadar gelen diğer alanların tarafsızlığından biraz farklıdır. Teknoloji daima, yalnızca bir araç ve

niğe verdiği anlam bir kesişim kümesi oluşturuyor gibi gözükmektedir. Heidegger'e göre, varolmayandan varolana çıkma (bir çeşit tomurcuklanma gibi düşünülebilecek olan) *poiesis*'tir. *Tekhne*'de ise insan unsuru devreye girer ve sanat ve el becerisi yardımıyla, varolmayandan varolana çıkma sürecine katkıda bulunur. Ancak Antik Yunanlılar, bu sürece hâkim olma kaygısı ile hareket ettikleri anda, insan özne olarak kendisini, bir nesne olarak düşündüğü doğa karşısında merkeze koymuş oldu. İşte Heidegger'e göre, insanın kendini merkeze koyarak, özne/nesne ilişkisi çerçevesinde doğayı denetleme girişimi, onu Varlık'tan (ontolojik boyuttan) uzaklaştırdı.[80] Schmitt'in de 'politik olan'ı ontolojik bir boyutta tanımladığı düşünülürse, bu boyutun, kendisini Varlık'tan uzaklaştıran ve farklı bir boyutta tanımlanan 'teknik' tarafından denetim altına alınması veya ontolojik sorunların 'teknik' tarafından çözüme kavuşturulması düşünülemez. Ayrıca her iki düşünüre göre, tekniğin işlevi, 20. yüzyılda giderek yaklaştığımız belirli sınırlar dahilinde, zahiri bir tarafsız alan yaratarak –liberalizmin yürürlüğe soktuğu– depolitizasyon sürecine hizmet etmektir.[81]

Schmitt, liberalizme açıkça meydan okuduğu bu iddialarından dolayı, Cassirer'in deyimiyle tarihte hem en çok nefret edilen, hem de en çok hayranlık uyandıran Machiavelli ile aynı kaderi paylaşıyor gibi gözükmektedir. Machiavelli gibi Schmitt de siyaset sahnesini bir satranç oyunu gibi değerlendirir. Bu oyunun kurallarını değiştirmeye yönelik normatif değerlendirmelerde bulunmaz. Schmitt'in sözcükleriyle, "'-meli/malı' kipi kudretsizdir. Doğru olan, hükmünü de icra eder ve gerçekte varolma-

---

silahtır ve tam da herkese hizmet ettiği içindir ki, tarafsız değildir. Teknik olanın içkinliğinden, insanî ve tinsel tek bir karar dahi çıkarsanamaz, hele tarafsızlığa yönelik bir karar hiç... Her kültür, her halk ve her din, her savaş ve her barış, teknolojiyi bir silah olarak kullanabilir. Araçlar ve silahların daima daha kullanışlı hâle gelmesi, bunların kullanılma olasılığını yalnızca arttırır. Teknik bir ilerleme, ne metafizik, ne ahlâkî, ne de ekonomik bir ilerleme olmak zorundadır. Bugün hâlâ birçok insan, teknik mükemmelleşmeye aynı zamanda bireyci-ahlâk konusunda bir ilerleme beklentisi yüklüyorsa bu, teknolojiyi sihirli bir biçimde ahlâkla bağlantılandırdıkları ve çağdaş teknolojinin sunduğu muhteşem olanakların, amaçlandığı şekilde kullanılacağını biraz nahif bir şekilde varsaydıkları, yani sosyolojik açıdan, bu korkunç silahların efendileri olacaklarına ve bununla bağlantılı muazzam güç üzerinde hak iddia edebileceklerine inandıkları içindir. Ancak tekniğin kendisi, şöyle söylememde bir sakınca yoksa, kültürel açıdan kördür. Bundan dolayı, entelektüel yaşamın merkezî alanlarından çıkarsanabilecek tek bir sonuç bile "teknolojiden başka hiçbir şey" düsturundan türetilemez; ne bir kültürel ilerleme kavramı, ne bir *clerc* veya entelektüel öncü kategorisi, ne de belirli bir siyasal sistem..." Bkz. Carl Schmitt, "*Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*", in: *Der Begriff des Politischen*, s. 90-91.

[80] Özlem, Doğan, "*Heidegger ve Teknik*", in: Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma, İstanbul, 1998, s. 16-17.

[81] Derrida, Jacques, *Politics of Friendship*, çev. George Collins, Verso, Londra, s. 135-136.

yan bir 'olması gereken' hakiki değildir ve yaşam üzerinde öznel bir tahakküm kurmak anlamına gelir."[82] Bu noktada 'ussal olan gerçek, gerçek olan ussaldır' diyen Hegel'in izinden giden düşünür için, siyaset alanında yalnızca iyi ve kötü hamleler vardır. Bir hamlenin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu belirleyense, devletin bekası açısından yararlı olup olmadığıdır. Nasıl ki Machiavelli'nin "Prens"teki temel amacı hükümdarın iktidarı ele geçirmesi ve bu iktidarı elde tutması ise,[83] Schmitt için de önemli olan devletin işler halde bütünlüğünü korumasıdır. Modern anlamda 'politik' kavramını yürürlüğe sokan Machiavelli'nin Prensi, 20. yüzyılda 'politik' olana ve dolayısıyla devlete itibarını iade etmeyi amaçlayan Schmitt'in bedeninde cisimleşmektedir adeta.[84]

Tartışmalı bir figür olan Carl Schmitt, Hegel gibi, ideolojik yelpazenin sağ kanadına mensup düşünürler kadar, sol kanadına mensup olanlar tarafından da sahiplenilmiştir; en çok liberallerin hücumuna uğramakta ve bu kesim tarafından okunmaya değmeyecek bir yazar olarak sunulmaktadır. Liberaller, liberal düzeni savunmak adına Schmitt'le hesaplaşmalarını, ortaya koyduğu tezleri çürütmeye çalışmak yerine, bir *argumentum ad personam*'a dönüştürmek eğilimindedirler. Gerçekten felsefî bir duruş dahi sergilemediği iddia edilen bir muhalif olarak Schmitt'ten öğrenebileceğimiz hiçbir şey yok mudur? Schmitt'in bize, teolojik bir umutsuzluk siyasetinden başka verecek hiçbir şeyi yok mudur?[85] Eğer öyleyse niçin Hans Morgenthau, realist uluslararası ilişkiler teorisini, Schmitt'in siyaset evreni üzerine temellendirmektedir? İktidarı 'kendi içinde bir amaç' olarak gören ve iktidar yapısının tüm amaçlara öngeldiğini ve onlardan sonra da süreceğini iddia eden Hannah Arendt'le, Schmitt'in 'politik olan'ın doğası hakkındaki saptamaları niçin böylesine örtüşmektedir? Foucault'nun, bir Schmitt ardılı olarak modern devletin doğuşunun, modern polis örgütünün doğuşuyla aynı tarihsel kesite denk düştüğü yolundaki saptamasından, günümüz ve gelecek açısından çıkartılacak hiçbir şey yok mudur? Daha yakınlardan Chantal Mouffe niçin radikal bir demokrasi kuramı tahâyyül ederken öncelikle Schmitt'ten yola çıkmaktadır? Niçin Jac-

---

[82] Schmitt, Carl, *Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen Parlamentarismus*, s. 69.

[83] "...Machiavelli'nin temel sorunu, koşulların hem tümüyle elverişli hem de tümüyle elverişsiz olduğu bir durumda 'yeni bir devletin' kurulma koşullarını düşünmek"tir. Bkz. François Matheron, Sunuş yazısı, in: Louis Althusser, *Sanat Üzerine Yazılar*, çev. Alp Tümertekin-Zühre İlkgelen, İthaki yay., İstanbul, 2004, s. 36-37.

[84] Baudrillard, Jean, *In the Shadow of the Silent Majorities*, çev. Paul Foss, John Johnston ve Paul Patton, Columbia University Press, New York, 1983, s. 16; Schmitt'in birçok eserinde bu kaygı okunmakla birlikte şu makalesi, tam da bu noktadan yola çıkar: Bkz. Carl Schmitt, "*Staatsethik und Pluralistischer Staat*", in: *Positionen und Begriffe*, s. 151-165.

[85] Lilla, Mark, *The Reckless Mind*, s. 76.

ques Derrida, "*Politics of Friendship*"te Schmitt'in eserlerini hayranlıkla didik didik etmektedir? Niçin Antonio Negri, bir İmparatorluğun kuruluş koşullarından biri olarak, uluslar arası politikada, Schmitt'ten mülhem bir 'acil durumu', kurucu bir işlevle donatmaktadır ve niçin önemli İtalyan felsefecilerinden Giorgio Agamben, siyaset felsefesini Schmitt'in kavramları yardımıyla inşa çabasına girişmektedir? Sorular uzatılabilir ama tüm bunlar başka bir yazının konusudur. Spinoza'nın bir deyişiyle bitirelim: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.*[86]

[86] "Gülmemeli, kaçmamalı, horlamamalı ama anlamalı". Akt. Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 123.

Arka Plan



Aydınlanma düşünürleri Diderot'nun evinde toplantıdayken...

BATI MEDENİYETİNİN MUTSUZ ÇOCUĞU ENTELEKTÜEL

Oktay Taftalı

Anaxagoras düşünceyi; Nous'un, düşüncenin, dünyanın ilkesi olduğunu, dünya varlığının düşünce olarak belirlendiğini, ilk dile getirenlerden sayılır. O, salt biçimi mantık olmak zorunda olan, evrene entelektüel bir bakışı böyle temellendirmiştir.[1]

İnsanın dış dünyaya bakış tarzı, bir bakıma onun dünya hakkındaki fikrinin kaynağını oluşturuyor. Hegel terminolojisinde oldukça önemli bir anlam taşıyan *entelektüel bakış* (Intellektualansicht), dünyaya bakmanın türlü imkânları arasında, özgün bir tercihi yansıtmaktadır. Bu aynı zamanda, felsefe tarihi boyunca birçok filozofun başvurduğu epistemolojik bir tercihi gösteriyor. *Entelektüel bakış*, bilgi teorisi kapsamında, bilginin kaynağını ve imkânlarını araştırmada öngörülen bir tavır ve seçenek olarak, kuşkusuz batılı Rasyonalizm'e tekabül etmektedir.

Bu anlamda *Hegel*'in atıfta bulunduğu *Anaxagoras*, dünyaya entelektüel bir bakışla yaklaşan ilk filozoftur. Ona göre *Nous*, yani akıl, evrenin;

---

[1] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I. s. 44 Frankfurt am Main 2000.

varoluşun temel ilkesini oluşturuyordu. Dolayısıyla insanın, varlık hakkındaki bilgisi, varlığı kavrama ve idrâk etme yetisi de, yine bu evrensel aklın, yani *Nous*'un ilkelerine tâbiydi. Aynı bağlamda vurgulamak gerekirse: Latince'den dilimize "entelektüel" olarak geçen sözcüğün, içinde yer aldığı aile, bu amaca yönelik anlamları içeriyor. Kısaca anımsayacak olursak: *intellectualis*: Tinsel, *intellectus*: İdrâk etme, *intellegentia*: Akıl, kavram, bilgi, *intellegere*: Ayrımsama, tanıma, kavrama, vd. bize insanın aklî faaliyetlerini, nesneler dünyasına akıl yoluyla yaklaşma, varlık hakkındaki bilgiyi akılla temin etme, akılla yorumlama ve akılda temellendirme tercihini ifade ediyorlar. Gerçi *Anaxagoras*'a göre duyu verileri, araştırmalarımızın çıkış noktası olarak ele alınabilir. Fakat yine ona göre, duyu verilerinin bilgi değerlerinin sınırlı olduğunu da bilmemiz gerekiyor.

Aslında felsefe tarihini, bilgi teorisi açısından kabaca tasnif ederken, salt aklı ya da duyumları veya her ikisinin değişik sentezlerini esas alan düşüncelere rastladığımız gibi, "sezgi bilgisi bilimi"ni esas alan filozoflara da rastlıyoruz. Meseleye buradan bakıldığında *entelektüel* sıfatı ile "insan bilgisinin kaynağı nedir?" sorusu arasındaki ilgi, bu sıfatın atfedildiği kişinin politik tercihi, sosyal konumu, sahip olduğu bilginin miktarı, vb. gündelik popülist yakıştırmaların ötesine uzanan, bambaşka bir anlam içeriyor.

Öyleyse insana yakıştırılan bir sıfat, bir niteleme olarak entelektüel sözcüğü, bilgi birikimli, siyasi tercihli herhangi bir insanı değil, sadece, varlığı ve varlık hakkındaki bilgiyi akılda tasarlayan, onu akılla gören, akılda temellendiren bir insan tipini bildiriyor. Bu aynı zamanda *Apollonist–Platonist* bir varlık yorumu olarak, ancak ilkelerde, kategorilerde, sistem ve düzende ortaya çıktığı; böyle mümkün olduğu varsayılan bir güvence arayışını, güvence içeren bir dünyaya duyulan özlemi ifade ediyor. Güvenli bir dünyaya giden yolda akıl ve o aklın entelektüeli, öncelikle kendisine ve evrene egemen olduğunu varsaydığı ilke ve yasaları saptayarak veya keşfederek, yöntemler geliştirerek, soyutlamalar, ayrıştırmalar, tasnif ve kategorizasyonlar yaparak, problem alanları üretip, problemler çözerek, daha güvenli bir dünyanın kapılarını aralamaya çalışmıştır. *Anaxagoras*'ın *entelektüel bakışı*, ona, kendi zamanının İyonyalı doğa filozofları arasında pek ayrıcalıklı bir konum sunmasa dahi, sonraları Helenistik dönemin birinci Aydınlanma olarak adlandırılan (İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısı) diliminden itibaren *Sokrates* ve nihâyet *Platon* bu *entelektüel bakışı* zirveye taşımışlardır.

BİRİNCİ AYDINLANMA DÖNEMİ VE ENTELEKTÜEL

18. yüzyılın önyargılardan kurtulma, uzlaşma ve doğaya dönüş mücadelesiyle, burada ortaya çıkan bazı düşüncelerin şaşırtıcı benzerliği, İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısını da "Aydınlanma Çağı" sıfatıyla tescil etmiştir. Gerçekte bütün tinsel yapılarıyla her iki çağ belli bir akrabalık gösterirler"[2]

Helenistik Aydınlanma'nın altyapısını inşâ eden Sofistlerle *Sokrates* arasındaki tartışmaların sonucunda, *Platon*'un ortaya çıkışı, bu sürecin bir bakıma *Sokrates* lehine sonuçlandığını göstermiştir. *Platon* düşüncesi veri-kanıt olarak ele alındığında, Helenistik Aydınlanma'nın asıl mimarlarından olan *Protagoras*, *Gorgias*, *Hippias*, *Antipon* gibi bilge düşünürler, *entelektüel bakış* karşısında adeta yenilgiye uğramışlardır. Çünkü varlığa ve hakikatin bilgisine her koşulda kuşkuyla bakan ve yerine göre, sezgi, konuşma sanatı, duyu verileri gibi, diğer insan niteliklerini öne çıkaran bu bilgeler, aklı, varlığın temeline yerleştiren platonist anlayış tarafından sert biçimde eleştirilerek, düşünce tarihinde neredeyse 18. yüzyıla kadar yalnız bırakılmışlardır.

Oysa Helenistik Aydınlanma, bir anlamda *Apollonist-Platonist entelektüel bakış* ile onun karşısında yer alan, *Diyonisosçu-Herakleitosçu* anlayış ikilemi üzerinde gelişmiştir. Anımsanacağı gibi *Protagoras*, varlık hakkında nesnel bir bilginin mümkün olamayacağını *Herakleitos*'un düşüncelerini temel alarak kanıtlamaya çalışır. *Protagoras*'a göre, varlığın bütün imkânlarını kendisinde barındıran anamadde'nin (arkhe) sürekli bir akış ve oluş içinde bulunması, varlık hakkında kesin ve nesnel bir bilgi sahibi olmamızın önündeki engeldir. Dolayısıyla sürekli değişim hâlindeki varlık ve tek tek nesneler hakkındaki bilgimiz, ancak onların birbirlerine karşı konumları ve ilgileri kapsamında mümkündür. Bu ise göreceli ve değişken bir bilgidir. Aynı şekilde duyumlarımız da sürekli değişim içinde olduğundan, hiçbir nesneyi kesin olarak niteleme imkânına sahip değiliz. Bize göre bu *Diyonisosçu-Herakleitosçu* anlayış, *Entelektüel bakış*'ın tersine, durağan ve değişmez bir güvenceyi değil, sürekli değişen ve devinen bir özgürlüğü temsil etmektedir. *"Abderalı Protagoras, tasarım ve düşüncelerin hakiki olduğunu ve hakikatin* ***görecelilik*** *(abç) olduğunu söylediği için, ölçüt'ü (kriterion) önceleyen birkaç filozofun çevresinden sayılır çünkü her görünen veya düşünülen (görünsün veya öyle sanılsın), birisinin önünde durmaktadır. O, sarsıcı konuşmalarının hemen*

[2] Walter Kranz, *Griechische Philosophie*, s. 104 Wiesbaden 1950.

başında "insan her şeyin ölçüsüdür"ü dile getirir."[3] İnsan neyi, nasıl algılıyorsa, o, o an içinde, ona göre öyledir. Her insanın duyu ve algı yetisi de farklı olabileceği için, burada her türlü nesnellikten yalıtılmış sınırsız bir görecelilikle karşılaşıyoruz. Varlığı ve insan duyumlarını sürekli akış ve oluş içinde yorumlayan bir yaklaşım açısından, nesneler dünyasında herhangi bir kesinlikten söz edilemez. Dolayısıyla aklın, nesnel, genelgeçer bir bilgi arayışına yönelmesi, kendisinde bu yetinin mevcut olduğunu varsayması, imkânsızı talep etmesidir. Göreliliğin ana ilke olduğu böylesi bir varlık tasarımı açısından, dünyada durağanlık ve güvence söz konusu değildir.

Isparta savaşlarının yıkımından sonra Atina'da kurulan Platon Akademisi'nin, kapısında yazan "geometri bilmeyen giremez" ibaresi, bir anlamda varlığın *salt biçimleri* hakkındaki bilgiyi *önemsemeyen* veya böylesi bir bilginin mümkün olmadığını savunan Sofistlere karşı, adeta bir manifesto görünümündedir. Geometri, varlığın salt biçimlerinin mantığını ifade eden bir bilgi olarak, *entelektüel bakış*'ın yüzyıllara uzanan güven ve itibarına, en kuvvetli dayanağı sunuyordu. Akıl, geometri yoluyla varlığı soyutlayabilmekte ve bu soyut biçimler arasındaki ilgileri tanıtlayarak, varlık hakkındaki bilgisini ve varlığın bilinebilirliğini ispatlamaktadır. Ayrıca geometrik biçimler, değişken nesneler dünyasından farklı olarak, mutlak ve ideal bir varlık tasarımını ifade ediyorlardı. Geometrinin dünyası ide'lerin güven dolu dünyasıdır. Bu sayede insan, artık kendisine ve ide bilgisi yoluyla denetleyebildiği "değişken nesneler dünyası"na güvenle bakabilme imkânına sahip oluyordu. Isparta savaşlarından sonra yerle bir edilen, nüfusunun çoğu kıyımdan geçirilerek büyük bir yıkıma maruz kalan Atina'da, Platon Akademisi, yeniden güvenli bir dünya inşa etmeyi, bu *entelektüel bakış* sayesinde başarmıştır. Çoğu felsefe tarihçileri tarafından bu süreç, bilimin ve sistematik felsefenin başlangıcı olarak kabul edilse de, *Nietzsche* gibi sistem ve *entelektüel bakış* karşıtı az sayıdaki filozof açısından Platonizm, bilgeliğin sonu ve felsefenin yozlaşması şeklinde değerlendirilmiştir.

Dünyanın akıl yoluyla ve akılda temellendirilmesi, aynı zamanda *insanın dünyalılaşması* anlamına geliyor. Gerçi platonist akıl açısından hakiki varlık, bu dünyadaki görüngülerin ötesindedir. Ancak buradaki yöntemin ve bakışın akılda temellendirilmesiyle, dev bir mantığın ortaya çıkışı, bize dünyevî bir tavrı yansıtıyor. Belki felsefe tarihi boyunca platonist aklı yadsıyan filozofların, aslında vurgulamak istedikleri şey, insanın

[3] Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos VII*, Die Sophisten, s. 43 Stuttgart 2003.

dünyevi bir varlığa dönüşmesiyle platonist *entelektüel bakış* arasındaki doğrudan ilgi olsa gerektir. *"Mantığın kendisinden doğduğu, muhteris-dünya imparatorluğu: Ardında sürü içgüdüsü. Benzer durumların sanısı, uzlaşı ve iktidar amacı için, benzer ruhları öne çıkarır."*[4] *Hegel*'in övgüyle vurguladığı, salt biçimi mantık olan *entelektüel bakış,* bize göre *Nietzsche* açısından, iktidar konusunda herkesin üzerinde uzlaştığı muhteris dünya imparatorluğunun bir verisidir. Aslında *Platon*'dan itibaren en azından Batı Medeniyeti ve onun etki alanları kapsamında, hemen her türlü iktidarın, kendi meşruiyetini, yine kendince öngördüğü bir akılda (fakat mutlaka akılda) temellendirmesi bir gelenek hâlini almıştır.

Akıl, varlığın temeline kendisini yerleştirdiği andan itibaren, kendisine bütün bir varlığı kavrayabileceği sanısını vehmetmiştir. Fiziğin ve metafiziğin imkânlarını, sınırlarını, ilke ve yasalarını, yanı sıra tüm bunların salt biçimi olan mantığı belirleme girişimi, meşruiyetini işte bu subjektivist vehimden alıyor. Kuşkusuz aynı vehim, günümüzde artık tasarlanması mümkün olmayan sistem felsefelerinin de gerekçesini oluşturagelmiştir. Evrene *entelektüel bakış,* başta bilgi teorisi ve varlık bilim olmak üzere, hukuku ve siyaseti içeren devlet ve toplum felsefesinden, etik'e, estetik'e kadar bütün yaşam alanlarını, kendi yetki ve sorumluluğu içinde görerek, kendi sistem anlayışını dayatmıştır. Felsefe tarihi boyunca, başta *Platon* olmak üzere büyük sistem filozoflarının, aynı zamanda büyük *rasyonalistler* olması, kuşkusuz rastlantı değildir. Varlığın temeline aklı yerleştirdiğinizde, tüm varlık ve yaşam alanlarının, aklın belirlenimine girmesi ve aklın, kendisinde bu yetkeyi görmesi, objektivizmi garanti etmek adına, bir başka yoldan subjektivizmi zirveye taşıyan çelişkili bir durumdur. Mantık, her ne denli, kendisinden yola çıkılan evrensel objektif aklı, çeşitli yaşam alanlarında objektif kılmaya çalışan bir önlemler dizgesi olarak işlese bile, yukardaki çelişik durum, sayısız yaşam pratiği tarafından insana dayatılmıştır. Bir eğretileme yapacak olursak: entelektüel mutsuzluğun nedeni de buralarda gizlidir. "Evdeki hesap çarşıya uymaz."

İKİNCİ AYDINLANMA DÖNEMİ VE ENTELEKTÜEL BAKIŞIN EVRENSELLEŞMESİ

Avrupa'da II. Aydınlanma sürecinin hemen öncesinde, Platon Akademisi'ni çağrıştıran bir biçimde, geometrinin başlığa taşındığı önemli bir yapıtla karşılaşıyoruz. Anımsanacağı gibi *Baruch Spinoza* bütün bir varlık tasarımını, sistematik biçimde işlediği baş yapıtına, *Geometrik Yön-*

[4] Friedrich Nietzsche. *Werke II. Die Philosophie*, s. 43 Wien 1980.

temle Tanıtlanmış Etika adını veriyordu. *Spinoza* açısından *Descartes*'ın tümdengelimci matematik yöntemine bağlı olarak, geometrik teorem, aksiyom ve kanıtların güvenilirliği, varlığı, töz problemini, Tanrı bilgisini temellendirmenin biricik imkânıydı. Geometrik nesneler için uzay ne anlam ifade ediyorsa, dünyevî nesneler için de Tanrı aynı anlamı ifade ediyordu. Geometrik şekillerin varlığı ancak uzayla mümkün olduğu için, tüm dünyevî nesnelerin varlığı da Tanrı sayesinde mümkündü. Bu durum hem bir imkân, hem de bir zorunluluktur. Uzayın varlığı geometrik şekillerin matematik bir zorunlulukla ortaya çıkmasını sağlamıştır. Aynı şekilde Tanrı'nın varlığı da, onun özündeki matematik zorunluluktan ötürü, evrendeki diğer nesnelerin ortaya çıkmasının nedenidir. Bu nedenle evren bütünüyle bir ilgi ve karşı ilgiler ve bağıntılar sistemidir.

Çok sonraları, 20. yüzyılda, yani Aydınlanma'nın zirveye tırmandığı bir dönemde, Aydınlanma'nın son büyük *entelektüel bakışını* temsil eden *Lenin*, *Spinoza*'nın bu evrensel bağıntıyı dile getiren "her belirlenim, bir yoksamadır" (omnis determinatio est negatio) önermesinden, *"dahiyane bir diyalektik çıkarım"* diye övgüyle söz edecektir.

Spinoza'nın Tanrısı, bu bağıntılı nesnelerin oluşturduğu evrene içkindir. Tanrı'nın evrene içkin olması ve tek tek nesnelerin Tanrı sayesinde hayat bulması, aynı bağlamda tanrısal aklın varlığa içkin olması anlamına geliyordu. Bize göre 17. yüzyılın en güçlü *entelektüel bakışı* Spinoza tarafından özetle bu şekilde temsil edilmektedir.

Daha sonra II. Aydınlanma'nın başlangıcı olarak kabul edilen 1688 İngiliz Devrimi'nin havârisi John Locke, aklı, dolayısıyla *entelektüel bakışı* kıta Avrupa'sından adaya taşımıştır. Fakat Locke'un devlet ve toplum felsefesi bağlamında öngördüğü akılcılık, önemini, bilgi teorisi bağlamında duyumlara dayalı, iç ve dış deneye terk ederek, *entelektüel bakıştan* olası bir sapmanın ilk işaretini vermiştir. Hattâ bir bakıma, Lock'un empirizmi süreç içinde toplum felsefesi alanında siyasî liberalizmin önünü açarak, akılcılıktan ziyade empirizme uygun bir toplum yapısının oluşmasına katkı sağlamıştır. *"Locke'un siyaset felsefesine etkisi, öylesine büyüktür ki, onu felsefî liberalizmin olduğu gibi, bilgi teorisinde empirizmin kurucusu olarak, aynı ölçüde ele almak zorundayız."*[5] Bu sapma, daha sonraları *David Hume* üzerinden *Ernst Mach*'a uzanan izlenimci (empirist/impressionist) bir çizginin ortaya çıkmasını ve giderek pekişmesini sağlayacaktır. Birçok felsefe tarihçisine göre bilginin kaynağı konusunda, duyu verilerini; izlenimleri esas alan bu gelenek ile I. Aydınlanma döneminin Sofistleri arasında doğrudan bir ilgi söz konusudur. Öyleyse, Hele-

[5] Bertrand Russell, *Philosophie des Abendlandes*, s. 613 Wien/Zürich 1992.

nistik I. Aydınlanma döneminin öncülü olan Sofistlerin temsil ettiği *Diyonisosçu-Herakleitosçu* anlayış, 18. yüzyıl Aydınlanma döneminde, bir bakıma izlenimci filozoflar tarafından temsil edilmektedir. Yine tıpkı Helenistik Aydınlanma'da olduğu gibi, 18. yüzyıl Aydınlanmasında da öncülük görevini, bilgi teorisi bağlamında Sofistlerle yakın akraba olan izlenimci filozoflar üstlenmişlerdir.

Batı dünyasının bir kez daha Aydınlanmasına yol açan eğilim, yine bilginin kaynağı konusunda, duyu verilerini, deneyi ve görecelilği esas alan filozofların yönelttiği kuşku dolu sorularda kendisini gösteriyor. Genellikle insan aklının, bilginin kaynağı olmaktan hayli uzak olduğu üzerinde yoğunlaşan *izlenimci bakış*, *entelektüel bakışın* tersine, aklın, deneyden edinilen bilgiyle akla dönüştüğü kanaatindedir.

Locke'a göre insan doğuştan herhangi bir ide bilgisiyle donatılmamıştır. Bilgisine sahip olmamız gereken iki önemli ide; yani *imkânsızlık* ve *özdeşlik*, asla doğuştan gelmezler. *"İmkânsızlık ve özdeşlik isimleri, doğuştan veya bizimle birlikte ortaya çıkmaktan uzak iki ide'ye aittir, onları akılda oluşturmak büyük bir çaba ve itina gerektirir. Onlar bizimle birlikte dünyaya gelmekten hayli uzaktırlar, ilk çocukluk ve gençlik düşüncesine öylesine uzak düşerler ki, sanırım onların pek çok yetişkinde de eksik olduğu görülebilir."*[6] Çocuğun zihni doğuştan beyaz bir kağıt gibidir. İnsan tin'i ide'ler hakkında sonradan bilgi edinmeye yönelik yetenekler ve eğilimler içerse de, bilginin oluşumu doğrudan deneye bağlıdır. Bilindiği gibi, Locke deneyi iç deney (reflection) ve dış deney (sensation) olarak ikiye ayırır. Dış deneyin konusu anlaşılabileceği gibi nesneler dünyasıdır. Nesnelere ait, renk, ses, koku, ısı, vb. nitelikler dış deney yoluyla elde edilir. İç deney ise, dış deney yoluyla edinilen bu niteliklerin, operasyona tâbi tutularak, zihnî bilgiye dönüşme sürecine işaret eder.

Bilginin kaynağı, oluşması ve hattâ konusunda öne sürülen bu tezler, içerdikleri hareketlilik, görecelik ve akışkanlık sayesinde, aynı dönemde deniz aşırı hareketliliğe yüksek bir ivme kazandıran İngiliz burjuvazisinin ve sermayenin akışkan tavrıyla uyum gösteriyor. Kuşkusuz bu uyum, Russell'ın yukarıda ifade ettiği gibi, Locke felsefesinin, siyasete, liberalizm şeklinde yansıması sonucunu doğurmuştur. *"Yeni Çağ'ın yeryüzü devrimi olarak bilinen sermaye, tezgâhtan indirilen her gemiyle birlikte harekete geçiyordu: Dünyanın yatırılan parayla (finans kapital, abç.) çevrelenmesi ve onun, çıktığı kontoya başarıyla geri dönmesi."*[7] Geçmişi daha eskilere uzanan deniz aşırı ticaretin yanı sıra, sermayenin de ilk kez

[6] John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, s. 82 Hamburg 2000.
[7] Peter Sloterdijk, *Sphaeren II.* s. 882 Frankfurt am Main 1999.

deniz aşırı bir hareketliliğe yönelmesi bu dönemin en önemli karakteristiğini; *"hareketlerin hareketini"* oluşturuyordu. Demek ki, Avrupa'da II. Aydınlanma dönemi, aynı zamanda sermayenin evrensel nitelik kazanması sürecine tekabül etmektedir. Dolayısıyla evrensel nitelik kazanan sermaye, kendisiyle birlikte deniz aşırı coğrafyalara taşıdığı Aydınlanmacı Aklı da gerek *izlenimci bakış* bağlamında, *gerekse entelektüel* bakış bağlamında evrensel kılma çabasına girişecekti.

Aydınlanma, Kıta Avrupası'na sıçradıktan sonra, tıpkı Helenistik I. Aydınlanma döneminde olduğu gibi *izlenimci bakış*'ın ikinci plana düştüğünü ve özellikle Alman Aydınlanması kapsamında *entelektüel bakış*'ın bir hayli yüceltildiğini görüyoruz. Kant tarafından Aydınlanma'nın, adeta salt bir akıl bilimi olarak tasarlandığını söyleyebiliriz. Bilindiği gibi, aklın bağımsızlığı, aklın ilke ve kategorilerinin yeniden saptanması, akla olan inancın ve güvenin yenilenmesi ve tüm varlığın akılda yeniden temellendirilme çabası bu dönemin en belirgin karekteristiğini oluşturur. *Hegel*, *Fichte*, *Schelling* üçlemesiyle devam eden akılcı Alman İdealizmi, bu dönemin, tartışmasız biçimde, *entelektüel bakış* tarafından belirlendiğinin göstergesidir.

Bu süreç bir yandan da *Diderot*, *Feuerbach*, *Marx* çizgisiyle birlikte materyalist bir içeriğe kavuşturularak, *entelektüel bakış*'ın metafizikten arındırılması çabasını sergiliyordu. Yine *Lenin* tarafından insan beyninin, maddenin en yüksek formu, düşüncenin de bu formun en yüksek işlevi olarak tanımlanması, *entelektüel bakış*'ın materyalist bağlamda zekice zirveye tırmandırılmasıdır (Fakat *entelektüel bakış*'a materyalist bir içeriğin kazandırılması, kuşkusuz, metafiziğin aşılması anlamına gelmiyordu. Bu ayrı bir tarışma konusudur). Tam da bu bağlamda, *Lenin*'in başta *Ernst Mach* ve diğer empiristlerle geliştirdiği polemik, bir anlamda *Sokrates-Platon* ikilisinin, Sofistlerle girdiği polemiğin iki bin beş yüz yıl sonraya uzanan bir devamı gibidir.

Ernst Mach'a göre: *"Nesneler duyumları üretmez, bilakis duyu karmaşaları nesneleri üretir. Fizikçiye nesneler kalıcı gerçeklik olarak görünürler, böylece o, bütün nesnelerin sadece duyu karmaşaları için düşünce sembolleri olduğunu dikkate almaz."*[8] Yukardaki ifade 19. yüzyılın başlarında ve 20. yüzyılın ilk yarısında, gerek idealist, gerekse materyalist tezler doğrultusunda zirveye taşınan *entelektüel bakış*'a yönelik en can alıcı eleştiriyi oluşturuyor. Burada *Protagoras* adeta iki bin beş yüz yıl sonra *Ernst Mach*'ın ağzından konuşmakta ve aradan geçen uzun yüzyıllar boyu, platonizmin felsefe tarihinde mutlak galibiyetini ilân ettiğini sandığı

[8] Ernst Mach, *Analyse der Empfindungen*, s. 23 Jena 1918.

bir anda, sanki "ben henüz aşılamadım" demektedir. Bu, *Lenin*'e göre bilgi teorisi açısından tasarlanabilecek en saçma iddia olmakla birlikte, çürütülmesi en zor olanıdır.

Batı düşünce tarihinde iki Aydınlanma dönemi süresince, mutlak yenilmezliğine olan inancı sayesinde zirveye tırmanan akıl ve onun entelektüeli için, tam bayrağı dikmek üzereyken birden yanıbaşında *Protagoras*'ın hayâlini görmek, büyük bir mutsuzluk nedeni olsa gerektir.

Fakat akıl inatçıdır. *Entelektüel bakış*'ın materyalist bir içerikle *Mach*'a karşı yürüttüğü polemiğin sonuçları, aynı bakışın idealist yorumcularını tatmin etmemiş olsa gerektir. Bu bağlamda, *Edmund Husserl*'in 1913'te kaleme aldığı "salt bir görüngübilim üzerine fikirler" adlı baş yapıtı, Platonist-Apollonist *entelektüel bakış*'ın modern zamanlardaki en kapsamlı ve belki de son büyük eseridir.

Fenomenolojinin babası *Husserl*, nesneler dünyasıyla ciddi ve kapsamlı bir hesaplaşmaya girer. Rastlantının egemen olduğu maddi evren, güvensiz bir alandır. Nesneler dünyası aldatıcıdır. Varlığın kendisini kavrayabilmek için mevcut nesneler dünyasını paranteze alarak yok saymak ve varlığı, onu oluşturan mutlak biçimler olarak ele almak gerekir. Duyu verileriyle kavranan nesnelerin paranteze alınarak yoksanması, aynı zamanda bir indirgeme yöntemidir. Maddi dünya, bilincimize yansıyarak bizde kendi karşılıklarını (intention) oluşturmuştur. Doğal dünya bir bilinç bağıntısından (korrelat) başka bir şey değildir. İşte indirgeme yöntemi bilincimizin bu yansımalardan arındırılması anlamına da geliyor. *"Burada daima dikkat edilmesi gereken şey: Nesnelerin ne olduğudur, sadece kendisinden söz ettiğimiz, varlıkları yoklukları üzerinde, şöyle ya da böyle var oldukları üzerinde yalnızca tartıştığımız ve akıllılıkla d e n e y i n n e s n e s i olduğuna karar verdiğimiz nesneler."*[9] Demek ki nesneler, deneyin ve duyu verilerinin bir bağıntısı, bir sonucudur. Ancak onlar varlığın kendisi değil birer yansımalarıdır. Dolayısıyla nesneler ve duyumlar düzeninde kalarak varlığı bilmemizin imkânı yoktur. Hakiki varlık, yalnızca nesneler dünyasının bağlayıcı zincirinden kurtulabilen aklın kavrayabileceği salt biçimler dünyasıdır. Ve elbette ki bu dünya salt mantığın ve matematiğin dünyası olmak zorundadır.

Ağırlıklı etkisini 50'li yıllara kadar sürdüren *Husserl* fenomenolojisi *entelektüel bakış*'ın, idealist bağlamdaki son ve sistem anlamında en gelişmiş aşamasını oluşturmuştur. 50'li yıllardan itibaren, varlık ve bilgi problemini bir sistem felsefesi kapsamında temellendiren; dahası felsefeyi, bir sistem kurma meselesi olarak öngören başkaca Apollonist-Plato-

[9] Edmund Husserl, *Die phaenomenologische Methode*, s. 183 Stuttgart 1990.

nist bir anlayışla karşılaşmıyoruz. Denilebilir ki, 50 ve 80 arasında entelektüel bakış belli bir yorgunluğun veya *Husserl*'den sonra kendisini yeniden üretememenin etkisiyle olsa gerek, bilgi ve varlık kuramlarındaki birikimini daha çok hazırdan yiyerek ve etik'e yatırarak değerlendirmeye çalışmıştır. Bu zaman diliminde *entelektüel bakış*'ın, daha çok etik vurguları öne çıkaran dünya görüşleri arasında yer almaya çalışarak, toplum ve siyaset felsefesine kayması, bazı önemli anlam kaymalarına da yol açmıştır. Ancak, dünyada insan eliyle gerçekleştirilen her türlü felâketin, yüceltilmiş bir akla dayandırılarak meşru gösterilme çabası, aklı ve onun varlık ve bilgi problemlerine ilişkin kazanımlarını her dönem sorgulamak gereğini doğuruyor.

BATILI MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCEDE ENTELEKTÜELLERİN YERİ VE İŞLEVLERİ

Hilal Onur İnce*

Kralların felsefe yapmaları ve felsefecilerin kral olmaları beklenmemeli, hattâ istenmemelidir, zira erk sahibi olmak, mantığın özgür yargılamasına kaçınılmaz olarak zarar verecektir.

(Kant, 1973: 150).

SUNUŞ

Muhafazakâr ideolojinin siyasal anlayışı, sosyal ilişkilerin demokratik tarzda biçimlendirilmesinden çok, yüksek erklerin kaderci etkisini ortaya çıkartacak kategorilerin oluşumuna tekabül eder. Muhafazakâr düşüncenin öncellerinin, entelektüelliğe yönelik *"çaresizliğin spesifik duygusu"* içerisinde oldukları söylenebilir (Jaspers, 1955: 7). Gerçekten de Jas-

* Dr. Hilal Onur İnce, Hacettepe Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü.

pers'in sözünü ettiği muhafazakâr düşünürlerde egemen olan varsayım, fatalizm, korku ve dışlama tarafından belirlenen bir hissiyata ışık tutar. Böylesi bir hissiyat ortamında gelişen entelektüele karşı tavır, coşkulu bir dönüşüm tarafından belirlenir. Buna göre, tekleşmiş bir varlık olma durumu altında ezilen, tüm yaşam alanlarını belirleyen işbölümü temelindeki parçalanmışlık boyunduruğu altında yaşayan modern insan, tekrar yüce ve tüzel bir düzen yoluyla yönlendirilmek ve örgütlenmek zorundadır. Halk, ulus ve devlet gibi kavramlarla, tüketim toplumunun hesapçı egoizmine karşı, yüce ve belirleyici bir "üst-sen", yani bireyin halk, devlet ve ulusla özdeşleşmesi öngörülür. Bu özdeşleşme içerisinde, klasik ahlâk anlayışının ötesinde, tüm davranışlara anlam yükleyen bir gerçeklik oluşumu beklenir. Bu gerçeklik ise ulusu ve devletin bekasını her şeyin üstünde gören bir siyasal kavramsallaştırmaya tekabül eder. Önemli olan, en yüce düşünceye hizmet edecek "büyük ve yüce siyaseti" oluşturarak, oluşturulan gerçekliği her türlü eleştiri ve etkiden korumaktır. Koruma anlayışının dayandığı temel varsayım, her türlü eşitlikçi düşünceye karşı çıkarak, toplumu, egemenlik altında olanlar ve egemen elitler şeklinde ikiye bölerek, algılama yoluyla "bozulan" topluma yeniden bir düzen sağlanacağı beklentisidir. Kahramanlık mertebesinde algılanan ve cemaat düşüncesinde olan muhafazakâr ideoloji, modernitenin beraberinde getirdiği ve işbölümünün yarattığı bölünmüşlüğe karşı bir tavır oluşturarak, toplum ve devlet ile yeniden bir tek vücutluluğu hayata geçirmeyi öngörür. Hiçbir şeyin bir kesinlik arz etmediği, tek tek insanın kendisini bir toz parçacığı olarak algıladığı ve dinamiğin yaşamın temel yasası olduğu yerde, önemli olan, mantığın ve rasyonelliğin belirlediği eylemler değildir. Önemli olan, Ernst Jünger'in ifade ettiği gibi, entelektüellerin değil, iktidar elitinin *"temel olanın oluşumuna ve iktidara yönelik azmidir"* (Jünger, 1981: 492). Muhafazakâr ideolojide, iktidar elitinin karar verme yetkisine yapılan bu aşırı vurgu ile, her şeyi sorgulayan, şüpheciliği ve eleştirelliği temel alan entelektüel yaklaşıma karşı mücadele savunulur. Hedef, karar verecek, belirleyecek ve yönlendirecek yeteneğe sahip iktidar elitini oluşturarak, entelektüel kavramına karşı koymak ve belirleyicilik sayesinde güçlü bir muhafazakâr sınıf oluşturmaktır.

Toplumun tüm değerlerinin dejenere edildiği ve yok edilmek istendiği söylemi, muhafazakâr bakışın özünü oluşturan modern toplumun entelektüel üretim sayesinde yozlaştığı tespitine uygundur. Bu yaklaşıma göre, modernite içinde kendisini ifade eden entelektüellik, "aşağıya doğru evrilmeye" ve yok olmaya mahkûmdur. Muhafazakâr anlayışa göre, her varlık "aşağıya", kaotik ve karmaşık bir çözülme eğilimindedir ve her siyasal şekillenme, insanların eğilimi olan hantallığa karşı, güç kullanmak

pahasına, bir siyasal tavır geliştirmek durumundadır. Dolayısıyla, bir siyasal düşüncenin değeri, yaşama yönelik isteğinin biçimlendirilmesi ve harekete geçirilmesine göre ölçülebileceğinden, siyasal olanın değeri, içeriğinden ve amacından daha önemli görülür. Muhafazakârlığın temel anlayışına göre, içerik tâli, davranış kalıpları önceldir. Otoriteye karşı sorgusuz bir bağlılık içinde, disiplin ve itaat temelinde gelişecek olan davranışların ve tavırsallığın kararlılığı, insanların kendi yaşamlarını kontrol altına alma becerilerini geliştirecek ve bilincini etkileyecektir. Böylesi bir yaşam anlayışı için gerekli olan hareket ettirici güç, güçlü devlet olma, güçlü devlet ve ulus beklentisi içinde olma, ya da otoriter ve total devlete olan inancın desteklenmesi yoluyla, gerçekliğin mistik tanımlanmasına gerek duyar. O hâlde insan için yapacak tek şey, kadere uymakla kalmayıp, kararlılıkla kaderin biçtiği yaşam ve davranış tarzlarını içselleştirerek onunla bütünleşmektir. Muhafazakâr insan bakışının, Nietzsche'nin şu görüşünden esinlendiği ortadadır:

İnsanın büyüklüğünü açıklayan formülümün adına *amor fati* denilebilir: "İnsan hiçbir şeyin, ne geriye ne ileriye dönük ... var olanın değişmesini ister. Gereklilikler karşısında her türlü idealizm bir yalan olduğundan, gerekli olanı sadece kabul etmek değil, onu sevmek bir zorunluluktur" (Nietzsche, 1966: 1098).

Nietzsche'nin bu yaklaşımını "kadere olan inanç" şeklinde adlandırmak gerekirse, davranışların bütününün ve buna bağlı olarak tarihin kendisinin kör bir kaderle önceden belirlendiği anlamına gelen fatalizmin spesifik özelliğinden daha farklı bir olgudan söz edilmiş olunur. Ancak böyle tanımlanan fatalizm öğretisinde, tüm olgu ve olayların kesin bir zorunluluğa uyduğu ve insanın hiçbir zaman kendi hareketlerinin sorumlusu olamayacağı gizlidir. İnsanın, fatalizmde kabul ettiği özgürsüzlüğünün bir "üst" özgürlük şekline dönüştürmesi, üst yapının baskılarına tamamen boyun eğmediği ve tersine onunla tam bir bütünsellik içinde olduğu söylemiyle, hattâ üst "beni" teşkil eden kaderciliği ile beraber okunduğu takdirde anlaşılabilir olmaktadır. Beni, bir üst-sen olgusuna dönüştüren anlayış, olaylara bakışta bireyin sorumluluk üstlenmesine gerek bırakmayarak, itaate ve üst-ben tarafından belirlenenin her zaman için kabul edilmesine, otoritenin taleplerini karşılamanın kaderci bir misyon olarak algılanmasına yol açar. Bir başka ifadeyle, bu inanca sahip birey, kendisinin kader oyunu oynayabileceğine inanır. Üst-benin talebini, kendi talebi olarak gördüğü için, üst-benin istediği her şeyin doğru olduğu inancı pekişir ve kadere olan bağlılığın belirleyici olduğu bir kimliğin oluşmasına yol açılır. Bu nedenle, Doğu-Batı zıtlığı ve Soğuk Savaş sonrası gelişmeler ile genel olarak kısa bir dönemi kapsayan heyecan yaratılmış olsa da, bu-

gün "karanlık güçler" şeklinde oluşturulan travma ve fobiler giderek yaygınlaştırılarak, basit ve vasat çözüm arayışları gündeme getirilmiştir. 1989 yılında Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla başlayan süreçte ve giderek karmaşıklaşan dünyada, alışılagelmiş yönelimlerin sorgulanması doğaldır. Ancak, muhafazakâr dünya değerlendirmesinin aceleci olduğu kadar, kesin olma iddiasındaki çözüm belirlemeleri sakıncalıdır. Bu sakıncaların ve aceleciliğin entelektüel karşıtlığı ile bütünleşmesini, yaşamının son yıllarında eleştiren muhafazakâr felsefeci Hans-Georg Gadamer, toplumsal umutsuzluğa vurgu yaparak, adeta yeniden bir entelektüellik ve muhafazakârlık yakınlaşması beklentisini dışa vurur: *"Beni özellikle düşündüren momentlerden birisi, günümüzde gençliğin beklentisiz, çok az iyimserlik ve belirsiz bir umut potansiyeli ile yetiştiği gerçeğidir. Bunu görmek ve dönüştürmek bizlerin görevidir"* (Gadamer, 2000: 26).

Çalışmanın amacı, karmaşık ve yeni karşı duruşlar yaratma temelinde oluşan ve günümüzde giderek yaygınlaşan muhafazakâr söylemde entelektüellerin yerini dile getirmektir. Farklı entelektüel tanımlarının bir çerçevesinin sunulduğu bölümden sonra, özünde entelektüelliğin muhafazakâr kuramda dışlanmasının temellerini irdeleyerek, entelektüel eleştirinin toplumsal gelişmeye etkilerinin ortaya konulması hedeflenmektedir.

Labirentte İz Sürmek – Entelektüel Nedir?

Entelektüeller tarihsel gelişim içerisinde hangi işlevlere sahiplerdir? Entelektüellerin, Alfred von Martin'in ifade ettiği gibi, egemen güçlerin etkisi altında oldukları için, sadece egemen olan sınıfın ideolojik üstyapı kurumlarını oluşturma ve meşrulaştırma şeklinde bir işleve sahip oldukları söylenebilir mi? (von Martin, 1956: 265). Entelektüeller, her türlü sınıf çekişmesinin ötesinde, çatışma hâlindeki çıkarları bir senteze büründürme görevine sahip *"ayakları havada entelijensiya"* olarak görülebilirler mi? (Mannheim, 1985: 140). Entelektüeller, topluma kendi fildişi kulelerinden bakarak, onu kökünden değiştirmeyi, hattâ yörüngesinden çıkartmayı isteyen *"iktidar hırsı"* içerisinde ve çoğunlukla *"hiçbir işe yaramayan rahatsızlık verici unsurlar"* mıdır? (Schumpeter, 1980: 249). Ya da entelektüeller, egemen güçleri denetleyici ve eleştirici bir göreve sahip toplumsal kesim olarak görülebilirler mi? (Geiger, 1949: 24).

Özellikle siyaset ve toplum bilimlerinin "entelektüel" kavramına kesin bir tanımlama getirme çabasının karşında farklı engeller bulunmaktadır. Entelektüel kavramının, kendi tarihselliği içerisinde, bu kavramla tanımlanan kişilerin aşağılanmasını hedefleyen siyasal bir kodlama olarak kul-

lanılabilmesi[1] nedeniyle, siyaset ve toplum bilimleri bugüne kadar herkes için geçerli bir tanıma yakınlaşamamıştır. Konuyla ilgili araştırmalar ve yayınlar Bering'in tespit ettiği gibi *"duygusallıklar ve çelişkiler yumağı"* (Bering, 1978: 5) olarak ifade edile gelmektedir. Dolayısıyla, birbirinden kopuk yaklaşık altmış entelektüel tanımının varlığının ortaya koyulması, entelektüellere yönelik tek ve geçerli bir kavramsallaştırmanın güçlüğüne işaret etmektedir (Bergsdorf, 1982: 47). Farklı yorumların birleştikleri tek husus, kavramın belirsiz ve can alıcı[2] olduğu yönündedir: *"Nesnel ölçüler olmadığı gibi, kavramlar arası çizgiler de geçişkenlikler arz eder."* (Geiger, 1949: 14). Söz konusu yanıltıcı kavram karmaşasının nedeni, tanımlamaların her zaman normatif talepler tarafından belirlenmesi yanı sıra tanımlayan bilim insanlarının öznel yaklaşımlarına da bağlıdır.

Muhafazakâr değerlendirmelere göre, entelektüel ve bilim insanı gibi kavramlar, eğitim alanında ve akademyada, kültür ve bilimsel araştırmalarda olağanüstü yetenekleriyle toplum içerisinde ayrıcalıklı konuma sahip kesimleri nitelemede kullanılmaktadır. Entelektüellik, rasyonelliğe, maddi olmayan emeğe ve kuramsal tartışma yeteneğine bağlı kılınmaktadır. Muhafazakâr düşünür Theodor Geiger'e göre, entelektüellikte dikkat çekici husus, bu kesime ait insanların kendi içinde uyumlu ve kapalı bir katman olabilecek homojen bir yapıya sahip olmayan, kurumsal bağımsızlıklarının yanı sıra ne tek bir sosyal bilince ne de kendilerine has bir ideolojiyi ortaya çıkartma yetisine sahip olduklarıdır (bkz. Geiger, 1949: 14). Dolayısıyla entelektüeller bir taraftan farklı toplumsal katmanlardan gelmelerine rağmen, farklı meslek gruplarında yer alabilmektedirler ve hem yazarlar, gazeteciler, sanatçılar ve felsefeciler, hem de toplum ve doğa bilimciler entelektüel kesime dahil olabilmektedirler. Geiger, toplumsal konumları ve toplumsal görevleri itibariyle karşı karşıya gelen üç entelektüellikten söz eder: doğa bilimci-teknik, sanatçı-estetik ve siyasal bilimci-eleştirel entelektüeller. Entelektüellerin bu heterojen yapısı, tek bir sınıf çıkarı etrafında konumlandırılmalarını olanaksızlaştırır. Muhafazakâr yazar Erhard Wiehn'e göre, ortak ve kolektif bilinç, olsa olsa alt bölünmelerde gerçekleşme şansına sahip olabilir. İlkesel olarak entelektüel grupların çok katmanlılığı, grubun işlevselleştirilmesine ve buna

[1] Dietz Bering, 1978 yılında yayımlanan ve tartışmalara neden olan *Entelektüeller. Bir Sövgünün Tarihi* adlı kitabında, entelektüellere karşı geliştirilen hakaretlerin belli bir siyasal aidiyete bağlı olmadıklarını ve entelektüellerin, muhafazakâr, Marksist ve liberal çevrelerde aynı oranda *persona non grata* olarak dışlanabileceklerini betimler.

[2] Kurt Sontheimer entelektüelleri "belirlenemeyen ve parıltıcı" olarak sıfatlandırır (bkz. Sontheimer 1976: 263).

bağlı olarak farklı ideolojik görüş ve çıkarlarından dolayı çatışma ortamına girmesine zemin yaratır (bkz. Wiehn, 1971: 108).

Geiger'in normatif yaklaşımına göre, entelektüeller, olguları değerlendirebilmenin temeli olan mesafeyi koruyabilmek için, öncelikle bağımsız bireyler olmak zorundadırlar: *"Entelektüeller tarafından dile getirilen eleştiri, bu kişilerin apolitik bir zeminden hareket ettikleri ve dolayısıyla iktidar hırsının bir sonucu olduğu şeklinde bir kenara atılamayacağı için, ağırlık kazanmaktadır"* (Geiger, 1949: 73). Geiger ve diğer muhafazakâr düşünürler, entelektüele, gerçekleşmesi son derece zor normatif bir görev yüklemektedirler. Apolitik, bağımlı olmayan entelektüel tasavvuru, özgürlük yönünde mücadele veren ama siyasal çatışmalara ve tartışmalara dahil olmayan ideal entelektüel beklentisini dile getirmektedir. Ancak, toplumsal var olanın kendisi siyasal çatışmaların ve iktidar mücadelelerin bir sonucu olduğundan, toplumsal ilişkilere yöneltilen her eleştiri aynı zamanda ve zorunlu olarak her zaman için siyasaldır (Kogon, 1959:861-2).

Günümüzde yeni muhafazakâr kuramcıların da yinelediği gibi, entelektüeller geçmişte olumsuz değerlendirildikleri hâlde, bazı muhafazakârlar tarafından bu kesimin sosyal ve siyasal rolü, şaşırtıcı bir biçimde olumlu görülmektedir. Söz konusu olumlu değerlendirmenin temelinde yatan neden, özellikle sosyal bilim alanında yer alan entelektüel kesimın egemen güçlere karşı üstlendiği eleştirel işlevdir. Eleştiri bu entelektüeller için bir yapı bozumu, rahatsız etme ya da var olanın rastlantısal bir olumsuzlaması değil, aksine çözüm yolu olmayan ilişkilerin genişletilmesi anlamına gelir ve bu yolla entelektüeller siyasal yaşamda demokratik uygulamaların denetimini sağlarlar.

Toplumsal düzenin eksikliklerine, tek tek önlemlere veya ideolojik propagandaya yönelik eleştirileri, iktidar faktörlerini belirginleştirir, iktidar ilişkilerini güçsüzleştirir, denetim çabalarını etkili hâle getirir. Bu eleştirel yaklaşım iktidarın kullanımını ve iktidar sahiplerinin hareket alanlarını kısıtladığından, toplumsal düzeni "mantıklı" hâle büründürmektedir (Hettlage, 1977: 114).

Entelektüeller, aslî görevleri olan *"haklı çıkarma ideolojilerinin yarattığı sis perdesini ortadan kaldırmayı"* (Dahrendorf, 1968: 312) yerine getirdikleri oranda, parlamento dışında konumlandırılan bir muhalefet ve denetim ile eleştiri kurumu şeklini alırlar. Egemen güçlere yönelik eleştiri görevini üstlenen entelektüeller, diğer toplumsal işlevleriyle çelişkiye düşme tehlikesi ile karşı karşıyadırlar. Bir yandan entelektüellerin görevi, ideolojileri ve hedeflerini ortaya çıkarmak olarak ifade edilirken, diğer yandan ise kendileri ideolojilerin yaratıcıları ve meşrulaştırıcısı konu-

mundadırlar (bkz. Noack, 1961: 29).[3] Söz konusu işlevsel çelişkiye rağmen, entelektüellik, muhafazakâr düşüncede olumsuzlanmamaktadır. Muhafazakâr düşünce, bu çelişkiyi ve bölünmüşlüğü görmezden gelerek, entelektüel yapıyı monolitik bir blok olarak tanımlar ve monolitikliği entelektüelliğin karakteri olarak ifade etme eğilimindedir. Ancak entelektüel gruplar arasında farklı ve rekabet hâlinde olan ayrımlar, düşünsel çatışmaların karşılıklı denetimine olanak sağlar. Ernst Fischer'in üzerinde durduğu gibi, tüm entelektüelleri bir arada tutacak anlamda *"contract intellectuel"* oluşumu mantık ötesidir. Zira bir entelektüel anlaşma söz konusu olabilecek ise, bu *"birbirleriyle çelişkili ve çok insancıl olmayan mücadele"* (Fischer, 1966: 38) sonucu gerçekleşebilecektir. Burada entelektüelliğin heterojen ve ayrıştırıcı özelliği olumlu bir değerlendirmeye tâbi kılınmaktadır. Heterojenlik, bir eksiklik olarak değil, karşılıklı denetim ve demokratik talep ifadesinin temel koşulu olarak belirlenmektedir. Entelektüelleri kendi muhafazakâr düşünce yapılarıyla organik ilişki içerisinde olmadıkları için dışlayan muhafazakâr kuramcıların, entelektüelleri var olanın sürdürülmesine karşı tavır alan bir "düşman" şeklindeki tarihsel değerlendirmeleri, bir sonraki bölümde ele alınmaktadır.

MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE VE ENTELEKTÜELLER

Muhafazakâr entelektüel eleştirisinin temel paradigmalarının oluşum nedenlerine dair arayış, 20. yüzyılın ortalarında başlar. Arnold Gehlen ve Helmut Schelsky *"post-tarih"* (Gehlen, 1971: 283-96) ve *"eşitlenmiş orta sınıf toplumu"* (Schelsky, 1965: 331-59) teoremlerinin yanı sıra *"teknik devlet"* (bkz. Schelsky, 1961) kavramını da siyasette ve sosyal bilimlerde kullanmaya başlamışlardır. Bu kavramsal temelde, teknik ve bilimsel araştırmaların desteklenmesi yoluyla *"örneği görülmemiş bir yetkinlikle milyonlarca insanı etkili bir biçimde her türlü yaşam riskine karşı"* (Gehlen, 1975: 11) örgütleyen bir toplum resmi çizilmektedir. Gehlen'in harmoni içinde sunduğu toplum modeline, Schelsky, eşitlenmiş orta sınıf toplum modeli ile destek vermektedir. "Eski" kapitalizmi tanımlayan ve kapitalist kesim ile proletarya arasındaki sınıf çelişkisini betimleyen olgu, Schelsky'e göre ortadan kalkmıştır; zira refah toplumunun ve liberal demokrasinin gelişimi, *"sınıf çelişkilerinin göreceli olarak ortadan kaldırılmasına ve buna bağlı olarak büyük oranda homojen bir toplum katmanında sosyal eşitleme"* (Schelsky, 1961: 332) sonucuna yol açmıştır. Schelsky'e göre *"tüketim, konfor ve eğlence*

[3] Entelektüellerin eleştirilerinde siyaset dışında olmaları şeklinde ifade edilen talebe (postulata) uygun olarak, Theodor Geiger, entelektüeller tarafından oluşturulacak ideolojileri "gayri meşru" olarak tanımlar (Bkz. Geiger 1949: 77).

ürünlerinin varlığı, sanayi üretimi içinde sanayi toplumunun sınıf olgusunun aşılmasına" hizmet etmiştir (Schelsky, 1961: 333).

Schelsky'nin teknik devlet tahâyyülünde hiçbir kesim egemen olma özelliğine sahip olmazken, işin özüne uygun kullanılacak bir mekanizmanın varlığı söz konusudur. Bu bağlamda demokrasi, ortaya çıktığı dönemdeki özünü ve içeriğini yitirmektedir. Siyasal halk talebinin yerine, ilkesel olarak hiçbir demokratik talep oluşumuna dahil edilemeyecek öze uygun kurallar dizini, topluma hükmedecektir. Demokratikleşme bu görüşe göre, iktidar seçeneklerini arttırması ve siyasal çatışmalara yol açması nedeniyle, daha fazla demokrasi, daha az özgürleşme anlamına gelmektedir. Bir devlet birliğinin ileriye dönük algılanmasını ifade eden ideoloji ise artık gereksiz kılınmaktadır. Siyasal karar mekanizmaları ve normatif talep oluşumları yok sayılarak, demokratikleşme, teknik bir sorun konumuna indirgenmektedir, zira siyaset gereksiz görülerek, teknik bir oluşuma tâbi kılınmaktadır (bkz. Schelsky, 1965: 453-67).

Sanayideki hızlı teknolojik gelişimin yol açacağı refaha atıfta bulunarak, her türlü siyasal sorunun ve toplumsal çatışmanın çözüleceği yönünde bir değişimin gerçekleşeceğini varsayan Gehlen ve Schelsky, *"sonuç itibariyle demokratik meşruluğa ve kültürel kimlik tanımına gereksinim duymayan sibernetik bir sosyal düzene"* (Dubiel, 1985: 12) işaret etmektedirler. Oluşturdukları uyumlu toplum modelinde, eleştirinin hangi işleve sahip olduğu sorusuna Gehlen ve Schelsky, eleştirinin artık gereksiz ve dolayısıyla anlamsız olduğu şeklinde yanıt verirler. Onlara göre eleştiri, krizlere yol açma niteliği ile rahatsızlık unsurudur. Sosyal ilerlemenin, teknik üretimin yasaları tarafından belirlendiği toplum modelinde (Gehlen, 1975: 22), siyasal alternatifler doğrultusunda yürütülecek eleştirel tartışmaların ve dolayısıyla entelektüellerin önemi kalmamaktadır. Bu toplum modelinde, başta toplum bilimi alanında yer alan entelektüeller, toplumun ilerlemesi yönünde eleştirel bir katkıda bulunma hakkına sahip değildirler; zira toplumsal ilerleme düşüncesi *"teknikerlerin ve doğa bilimcilerin alanında kaldıkları oranda uzun süre korunabilecektir"* (Gehlen, 1975: 22). Bu uyumlu ama aynı oranda dışlayıcı toplum modeli içerisinde, modelin oluşturulmasından yıllar sonra, entelektüelleri "yeni bir sınıf" tanımlamasıyla dışlayan yeni muhafazakâr söylemin entelektüel düşmanlığı gizlidir. Sonuç olarak, demokratik katılımın yerine teknik yasalara uyumun öne çıkartıldığı çatışmasız ve "ferahlatıcı" toplumda, eleştirel entelektüeller dilsizleştirilmektedir. Buna rağmen eleştiri cesareti gösterenler ise, muhafazakâr düşüncenin dışlayıcı mantığı ile iktidar hırsı içinde ve bölücülük hedefinde olan rahatsızlık unsurları olarak yok sayılmak istenmektedirler.

Yeni muhafazakâr düşüncede, entelektüel eleştirinin temelini, Josef Schumpeter'in 1942 yılında kaleme aldığı *Entelektüellerin Sosyolojisi* adlı eseri oluşturmaktadır. Schumpeter'in entelektüel tanımının önemi, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişen muhafazakâr düşüncenin, entelektüeli her zaman için *"egemenlik hırsında olan düşman bir varlık olarak betimlemesini üstlenmesinde"* aranmalıdır (Dubiel, 1985: 110-11). Schumpeter'e göre entelektüeller şu özelliklerle kendilerini tanımlamaktadırlar: Birinci olarak *"entelektüeller, söylenen ve yazıya geçen söz üzerinde iktidar sahibi olan insanlardır"*, ikinci olarak, *"pratik olaylara dair doğrudan sorumluluk taşımazlar"*, üçüncü olarak, *"gerçek deneyimin bize sunduğu ilk elden bilgilenmeden yoksundurlar"* ve dördüncü olarak *"sadece birer izleyici"* olarak, *"rahatsız edici unsur"* biçiminde sosyal bir rol üstlenirler (Schumpeter, 1980: 237). Dolayısıyla, entelektüeller, çiftçilerin ve sanayi işçilerinin oluşturduğu sosyal sınıflar gibi, belirli bir sosyal sınıfa dahil değildirler... Ancak buna rağmen, sosyal sınıf ile bağlantıda görülen bir davranış kalıbına yönelerek, bu kesim içinde belli bir grupsal davranış ve çıkar duruşu sergileyerek, sosyal sınıf kavramı ile bağlantı kurarlar (Schumpeter, 1980: 236).

Schumpeter'in tanımında entelektüel, "ilk elden" bilgilere sahip olmadan eleştiren ve sorumluluk taşımadan, eleştirdiği hususlarda hareket etmeyen ve rahatsızlık verici bir kişi olarak algılanır ve var olan kapitalist toplumsal düzeninin temellerini sorgulayan kişi olarak eleştirilir. Eleştiriye bağımlı olarak betimlenen entelektüel, var olan ilişkilerin eleştirisinden başka bir yeteneğe sahip olmamakla suçlanır ve eleştirisi için mutlaka bir haksızlık görmek zorunda olmadığı şeklinde tanımlanır (Schumpeter, 1980: 232). Dolayısıyla, entelektüelin eleştirisi bir iktidar hırsına ve kapitalist düzene yönelik düşmanlığına işaret eder. Öte yandan, Schumpeter kapitalist toplumun *"kendi entelektüel sektörünü denetim altında tutmada basiretsiz"* (Schumpeter, 1980: 243) olduğunun altını çizer ve entelektüeli *"dizginleyebilecek"* kesimin olsa olsa *"burjuva karakterine ve burjuva inancına sahip olmayan bir yönetim"* (Schumpeter, 1980: 243) olabileceğini vurgular. Schumpeter, burjuvazinin, entelektüellerin özgürlüğünü, kendi özgürlüğünün teminatı olarak gördüğünü ileri sürerek, *"burjuvazinin, entelektüelleri bir grup olarak savunmak"* (Schumpeter, 1980: 243) zorunda kalacak olmasını eleştirir. Bu özgürlük ortamına rağmen, entelektüellerin işçi hareketi ile bir birlik oluşturarak, anti-kapitalist bir siyaset oluşumuna katkı sağladıklarını şiddetle eleştiren Schumpeter, entelektüelleri bu bağlamda kapitalist toplumun kendisini içten yok edecek bir araç olarak görmektedir.

Gehlen ve Schelsky tarafından kavramsallaştırılan yeni muhafazakâr entelektüel eleştirisine zemin hazırlayan temelleri, Schumpeter'in farklı boyutlarda geliştirdiği muhafazakâr entelektüel eleştirisinde görmek mümkündür.

Homojen bir grup olarak algıladığı entelektüelleri, kapitalizme karşı açık bir düşmanlık geliştirdikleri biçiminde suçlar ve sorumluluk içinde olmayan entelektüel eleştiriyi, toplumsal bütünlüğe karşı olan olumsuz ve parçalayıcı bir etki olarak nitelendirir.

Başta Schelsky olmak üzere, muhafazakâr düşünürlere göre entelektüel, kendi toplumsal gerçekliğini eleştirebilmek için, *"ödünç alınan sefaletin"* (Schelsky, 1976: 71) pratiğini kullanmalıdır ve Batılı sanayi devletlerinde böylesi bir sefaletin olmadığı varsayımıyla entelektüelin görevinin olmadığı belirlenir. Schelsky, eşitlenmiş orta sınıf toplumu ve teknik devlet temelinde geliştirdiği toplum modeline göre, toplumun sosyal ve yapısal bir dengede bulunduğunu ifade eder ve sosyal hakları elinden alınmış kenar grupların varlığı reddedilir. Söz konusu gruplara, *"entelektüel belirleyicilik güdüleri tarafından bir toplumsal önemlilik atfedilir"* (Schelsky, 1976: 48) diyen Schelsky, var olan sosyal, kültürel ve siyasal eşitsizlikleri ve buna bağlı olarak gelişen sosyal çatışmaları görmezden gelir. Bu yaklaşım gerçekliği yok saymakla kalmayıp, yeni muhafazakâr düşüncedeki entelektüel karşıtlığına şu analizi oluşturmada destek olur: Varsayılan denge durumu, sadece yabancı sefalet biçimlerinin kendi toplumsal gerçekliğine taşınması ve onunla bütünleşmesi ile gerçekleşme şansına sahiptir. Dolayısıyla, iletişim araçları tarafından üçüncü dünya ve periferilerdeki sefaletin sürekli olarak yansıtılması, Schelsky'e göre Batı'daki entelektüellerin kendi gerçekliklerini yadsımalarını ve *"kendilerini aşağılamalarını"* beraberinde getirecektir (Schelsky, 1965: 123). Burada Schelsky sanayi devletleri ile, gelişmekte olan ve az gelişmiş devletler arasında kesin bir ayrım ortaya koyar. Ancak bu yapay ayrım, batılı sanayi devletlerinin, sömürgecilik tarihlerinde temellenen ve modern ekonomi sisteminin mekanizmaları ile devam ettirdikleri üçüncü dünya ve periferi üzerindeki tahakküm ve sömürü düzenini bütünlükle görmezden gelir (O'Connor, 1980: 147-8) ve iki dünyayı birbirine yakınlaştırabilecek hiçbir bağın varlığı kabul edilmez. Schelsky ve benzeri muhafazakâr düşünürlerin söz konusu ülkelerin sefaletine referans verenlere yönelik eleştirilerinde, o *"bölgeler ve toplumlardaki sefaletin yok edilmesine ya da pratik olarak sınırlandırılmasına değil, bu sefaletin kendi entelektüel iktidar hırsları yönünde kullanılmasını hedefleyen"* bir nitelik taşıdığına dikkat çekilmektedir (Schelsky, 1975: 84).

Bu argümanla Schelsky, azgelişmişliğin nedenlerine dair her kuramsal tartışmanın egemenlik talebinden (Lederer, 1979: 167) doğduğu düşüncesiyle, kalkındırma politikalarını içeren tüm girişimleri egemenliğin kutsanması olarak nitelendirir. Bunun dışında Schelsky'nin kuramı, yeni muhafazakâr argümanlarda mevcut olan temel sorunsala da yansır: Hem Schelsky'nin içinde yer aldığı muhafazakâr görüşlere, hem de yeni muha-

fazakâr söylemlere egemen olan anlayışta, iletişim araçlarının, entelektüel bir iktidar talebine bağlı oldukları ve bu doğrultuda hareket ettikleri ifade edilir. Ancak bu muhafazakâr statik yaklaşımın özünde eksik ve hatalı ögeler taşıdığına Robert Lederer, iletişim araçlarının gerçek özelliklerine dair yaptığı incelemelerinde dikkat çekmektedir (Lederer, 1979: 202). Schelsky'nin gerçeklikleri tek boyutlu bir yoruma indirgerken başvurduğu keyfilik ve "ödünç alınan sefaletin", farklı koşullarda çok daha anlamlı yorumlanabileceği Lederer tarafından öne sürülmektedir (Lederer, 1979: 209). Lederer'e göre, iletişim araçlarının egemen sistemin kurumları oldukları ve bu bağlamda etkileme olanaklarına sahip olmaları nedeniyle, sefaletin yansıtılması, egemenlerin kendi sistemlerini stabilize etmede bir araç olarak kullanılabilir. Ancak Schelsky, sanayi toplumlarının karmaşık yapısından dolayı, bireylerin yetkisizliğini ve eksikliğini varsayması nedeniyle, bireyin sistem içindeki siyasal karar mekanizmalarına katılmasını, sistem için bir tehlike olarak algılar ve bireyleri sistemi yıkıcı unsurlar olarak görür. Dolayısıyla, bireylerin demokratik katılımlarından çok, siyasal alandan geri çekilmelerinin sistem için yaşamsal bir koşul olduğunu belirler. Söz konusu modern toplumsal sistemin belirleyici meşruluk temeli, artık siyasal hedefin belirlenmesinde gerekli olan demokratik bilgi alışverişinden çok, tartışma ve söylemlerin işin özüne yönelik (Sachgesetzlichkeit) bir yoğunlaşmada aranmalıdır. Bu bağlamda siyaset anlamını yitirerek, devletin siyasal işlevi giderek yok olacaktır. Schelsky'nin çizdiği tabloda, vatandaşlar teknik bir aracın işlevsel parçalarına, siyaset ile uğraşan kesimler ise *"durumun belirlediği zorunlulukların"* uygulayıcısı konumuna indirgenir (Grube ve Richter, 1974: 10). Siyasal durumun belirlediği zorunlulukların, rekabet içindeki siyasal görüşlerden kopuk ve dolayısıyla her türlü siyasal ve ideolojik vizyondan bağımsız olduklarını savunan Schelsky, siyasal duruma bağlı zorunlulukların arkasında bir egemenlik çıkarının ve siyasal bir amacın aranmaması gerektiğini öne sürer. Bu nedenle, duruma dair zorunlu kararların alınmasında, demokratik bir meşruiyet talebi geçersiz kalır, zira *"duruma dair çözümler"* ona göre ancak *"bilimsel ve teknik araçlarla bulunabilir"* (Schelsky, 1975: 79). Öte yandan bu "durumun" beraberinde getirdiği zorunluluklar *"çoğulcu düşünsel ve toplumsal tartışmaların reddedilmesine karşılık, desizyonist nesnelliğe, öznel düşünsel belirlemenin üzerinde bir egemenlik atfedilerek, teknik mantığın bir mutlakıyete yüceltildiği"* anlamına gelir (Lederer, 1979: 176). Nesnel ve "duruma" yönelik zorunluluk argümanı, *"anti-demokratik ve anti-rasyonel bir argüman"* (Lederer, 1979: 168) olarak, Schelsky tarafından karşı görüşleri ütopik, hayâlci ve iktidar hırsı içinde nitelendirilerek, entelektüelleri dışlama amacıyla kul-

landığı keyfî bir kriter olarak görülmelidir. Toplumsal sisteme muhalefet anlamında katkıya hazır olarak tanımladığı "sol entelektüelleri" Schelsky, bu entelektüellerin toplumsal kabul görmek için, çalışmamayı, itaatsizliği savunarak, kendi ayrıcalıklı toplumsal konumlarını stabilize etmeye çalışan *"laubali ve sulu bir kesim"* olarak aşağılar. Söz konusu kesimin niyeti, idealist görüşleri topluma aktarmaktan çok, kabul görmesini bekledikleri bir *"asalaklık mertebesidir"* (Schelsky, 1975: 181). Entelektüelleri, *"iktidar hırsı ile belirlenmiş bir ruhban sınıfı"* (Schelsky, 1975: 239) olarak tanımlayan Schelsky, bu kesimi toplumsal çatışmaların yegâne sorumlusu olarak suçlayabilmektedir (Saage, 1983: 87). Saage'nin Schlesky eleştirisinde bu durum şöyle yorumlanmaktadır: Devleti ve kurumlarını yıkmayı amaç edinen bir ruhban sınıf olarak entelektüellerin *"maskelerinin indirilmesi"* ve ideolojilerinin açıklıkla *"deşifre edilmesi"* zorunlu görülür (Saage, 1983: 156).

Özellikle Schelsky tarafından ifade edilen yeni muhafazakâr entelektüel eleştirisinin temel argümanı, entelektüellerin ama özellikle sol entelektüellerin, var olan toplumsal sistemin düşmanları olarak betimlenmesidir. Toplumsal eleştirilerinde, devlet ve ekonomik kurumların temelden demokratikleşmesi talepleriyle entelektüeller, var olan sistemin uymak zorunda olacağı bir kültür devriminin savunucuları olarak değerlendirirler. Her bireyin, siyasal karar mekanizmalarına katılabileceğine inandığı ve iktidar pozisyonlarının katılımın talepleri karşısında korunmadığı yönünde entelektüeller tarafından oluşturulan bu rasyonel devlet idaresinin ve verimli bir ekonominin dayanağı olan öngörü, muhafazakâr gelenekte temel bulan *"uyma ve itaat ilkesine kökünden ters düşer"* (Habermas, 1985: 34).

Öte yandan, entelektüel karşıtlığı tarihsel açıdan uzun bir geleneğe tekabül eder. Dreyfus olayından itibaren, entelektüel kavramı olumsuz olarak algılanmaya başlanır ve entelektüel, düşünsel emekçi kesimi oluşturmaktan ziyade, gerçekliğin dışında yer alan, *"keyfiyetçi"*, soyut ve dünyadan kopuk *"düşüncelerinin kölesi, yeteneksiz varlık"* olarak tanımlanır (Bering, 1978: 45-6). Tarihsel süreçte entelektüel karşıtlığının birbirinden farklı siyasal hareketlerde canlanmaya başladığı gözlenir. Örneğin, dogmatik Marksistler, entelektüelleri, burjuvazi ile işbirliği içinde olan olası düşmanlar olarak değerlendirirler. Bu görüşe göre, ilkesizlik ve kendini beğenmişliğin yanı sıra düşünce ve eylem arası kopukluk, entelektüelin *"temel karakteristiğidir"* (Bering, 1978: 208-9). Nasyonal Sosyalist ideolojide ise entelektüel, bir *"salgın hastalığın virüsü"*, yanlış eğitimin ürünü olarak, yıkıcı eleştiri eğilimli ve *"mızmızlık"* içinde olan karaktersiz yaratıktır. Dolayısıyla, Yahudiler ile birlikte, entelektüeller de,

toplumsal olumsuzlukların *"yaratıcısı"* suçlamasıyla, Nasyonal Sosyalist propagandanın hedefi hâline gelmişlerdir (Bering, 1978: 118). Eleştiri mekanizmasını kullanmadıkları ve var olan iktidar mekanizmalarını düşünsel çabalarıyla destekledikleri sürece, ölçülülük, saygı, itaat inancı, terbiye, çalışkanlık ve disiplin gibi geleneksel değerlere bağlı bir kültür yaratmada destek oldukları oranda, entelektüeller yeni muhafazakâr suçlamadan arınma şansına sahiptirler. Kısacası, entelektüeller, egemenliğin meşrulaştırılmasında, kendilerinden isteneni yerine getirdikleri takdirde, eski ve "yeni" muhafazakâr düşünce tarafından sakıncasız görülmeye hak kazanırlar.

Teknoloji ve sanayi toplumları tarafından oluşturulan uygarlığın beraberinde getirdiği sosyal ve kültürel sorunlara işaret etmeleri ise, entelektüellerin susturulmasını ve dışlanmasını beraberinde getirir. Dolayısıyla, yeni muhafazakâr görüşte, doğa bilimleri ve teknoloji alanında yer alan "zekâ tabakası" (Intelligenz, entelijensiya) olumlu değerlendirilir çünkü teknik alanda yer alan insan, *"pratik mantığın kral yolunda ilerler"* (Schelsky, 1975: 62). Toplumsal model planlamasının ötesinde, teknik alanda çalışan kişi, var olan sistemin devamlılığı yönünde hizmet eden bir işleve sahiptir. Bu işlevi ile, teknolojik ilerlemeyi sağlarken, teknolojik-bilimsel uygarlığın ve onun işlevsel ve verimlilik yönelimindeki kurumlarının varlığını korur. Teknik insan, salt işlevselliğinden uzaklaşarak, toplumsal sistemi ilgilendiren sorular sormaya başladığı takdirde, yeni muhafazakâr görüşe göre *"yeni bir sınıf"* teşkil etmiş olur. Helmut Dubiel'e göre burada, yeni muhafazakâr bakışın, işlevsel emek ve meslekî etik yansıması arasında bir sınıflandırma çabası görülmelidir (bkz. Dubiel, 1985: 119-120).

Muhafazakâr düşünce, toplumsal sistemi hedef alan entelektüel eleştiriyi yok sayarak reddederken, kültür olgusunun, var olan sistem ile bir hizmet ilişkisi içinde olmasını savunur. Bu muhafazakâr ve yeni tezahürünün karakteristik özelliği, var olan iktidar ilişkilerini, değer ve normlar sistemini korumak, toplumsal ilişkilerde bireyin işlevselleştirilmesini sağlamaktır. Habermas'a göre, kültürün, ilkesel olarak istikrarı zedeleyici ve yıkıcı algılanması ama buna karşılık kültürel alanda *"katı değerlerin"* (Habermas, 1985: 62) talep edilmesi ile toplumun alternatif siyasal yönelimlerine ilişkin tartışma engellenmek istenir.[4] Dolayısıyla yeni muhafazakârlık söyleminde, çoğulcu demokratik katılımcılığın yerine, devletin mutlak egemenliği öngörülür.

[4] Peter Sloterdijk'a referansla, Habermas yeni muhafazakâr siyaseti "düşünme yoksunluğu ve katı değerler" formülüne indirger. Bkz. Sloterdijk, 1995 ve 2000.

MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCEDE KARŞI ENTELEKTÜELLİK – ELEŞTİREL BİR OKUMA

Friedrich Pollock, entelektüelin ne olduğunu ve ne olmak zorunda olduğunu tanımlarken şöyle demektedir: *"Entelektüel olarak, kötü olanı dışarıya haykırmak görevimiz olmasına rağmen, susmamızın sorumluluğunu taşıyabilecek miyiz?"* (Pollock, Adorno, 2000: 193 içinde). Entelektüel, toplumu ve var olan olumsuzlukları, uzlaşmacı olmayan bir tavırla eleştirmekle yükümlüdür. Pierre Bourdieu'nün ifade ettiği gibi, bağımsızlıkçı amaçları desteklemek için toplumu her zaman dışardan ve bir totalite içinde gözlemesine bağlı olarak, toplumda mekânsız olan bu tekil düşün insanının en öne çıkan figürü olarak Jean-Paul Sartre gösterilir (bkz. Bourdieu, 2000).

Özellikle Fransa'nın kamusal alanında yer alan katılımcı düşünür modeli, entelektüelin toplumsal ve kamusal alandaki resmini uzun yıllar belirlemiştir. Ancak entelektüelin ortaya çıkışı, sol liberal yazar ve kültürel alanda öne çıkan kişilerin, Dreyfus olayına müdahale etmeleri dönemine rastlar. *"J'accuse – Suçluyorum"* ve buna bağlı olarak kaleme alınan *"Entelektüel Manifesto"*, entelektüel eylemin, klasik dokümanları olarak tarihte yerini almıştır. Bu gelişmeler sonucunda, entelektüel kavramı genel olarak kullanılır hâle gelmiştir (bkz. Charle, 1996: 160-200). Burada alışılagelmiş ve tek boyutlu yaklaşımlara bir nokta koyalım.

Dreyfus olayından sonra, entelektüelin, uzlaşma karşıtı olarak tanımlanmasına Julien Benda'nın ünlü eseri *Entelektüellerin İhaneti*'nde rastlanmaktadır (Benda, 1978). Benda'da entelektüel, ayakları havada bir felsefeci olarak betimlenir ve çok az sayıda entelektüelin, insanlığın vicdanını temsil etme hakkına sahip olduğu vurgulanır. Bir başka ifadeyle entelektüeller, insanlığı eleştiren, her türlü statükoya karşı sürekli bir muhalefet içinde olan ve sembolik kişilerden oluşan aydınlanmış ruhban çevresi (klerus) olarak nitelendirilir. Ama entelektüel eşittir siyasal durumun eleştirel ve uzlaşmasız eleştirmeni biçimindeki denklemin, Birinci Dünya Savaşı sonrası toplumsal gerçekliğe uymadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Benda, entelektüeli, düşünce emekçisi işlevine bağlı olarak, var olan toplumsal ilişkilerin hizmetinde görmektedir. Bu oportünizmi, Benda bir ihanet olarak değerlendirir. Birinci Dünya Savaşı ve sonrası dönemdeki gelişmelere bakıldığında, "düşünsel Mandarin"in bir bölümünün, ahlâkî yönelimi en temel insan haklarını bile kabul etmeyen rejimlerle açık bir ortaklığa girebildiği görülmektedir. Emile Zola gibi entelektüellerin uğrunda mücadele ettiği, herkes için geçerli ve evrensel demokratik değerler, sosyal adalet, barış ve insan hakları gibi erdemler, ar-

tık entelektüel çalışma için *a priori* öneme sahip olma özelliğini yitirmişlerdir. Aksine, söz konusu dönemden başlayarak, uzlaşmacı (konformist) entelektüeller, toplumsal gelişmeye yönelik müdahaleci özelliklerini, devlet ve/veya parti hizmetine sunmaya başlamışlardır (bkz. Said, 1994: 83-90; Gramsci, 1994: 1362).

Bu noktada entelektüelin ne olduğuna dair tanımlama alanlarının genişletilmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Julien Benda ve Antonio Gramsci, entelektüellerin devlet içerisinde yadsınamaz işlevlere sahip olduklarını öne sürerek, entelektüeller olmaksızın devlet mekanizmasının sürekli kılınamayacağı gerçeğine dikkat çekmişlerdir. Siyasal akımların oluşumunun gerçekleşmesi yönünde merkezî bir önem atfedilen ve siyasal alanda önemli bir eylem grubu olarak nitelendirilen entelektüellerin görevlerine dair bu yoğunlaşma sonucunda,[5] özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında kapsamlı oldukları oranda karmaşık özelliklere de sahip çok sayıda değinme, bilimsel inceleme ve tarihsel ve felsefî araştırma ortaya konulmuştur (Foucault, 1978: 23-4; Gramsci; 1994: 1473). Söz konusu yapıtların ortak paydasını, entelektüelin toplum içerisindeki işlevi ve önemi oluşturmaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, incelemeler her zaman bilim insanları, felsefeciler ve yazarlar tarafından yazıldıkları için, uzlaşmacı olmayan eleştirmenin temel karakterini belirleyen, eleştirilen olgu ve nesneye yönelik "dışardan bakış" dışlanmaktadır. Adorno, entelektüelin kendisini algılamasında öne çıkan bu eksikliği şu sözlerle ifade eder: *"Entelektüeller hakkında tek yetki sahibi olarak yazan ve kötü adlandırılmalarını gerçek hâle büründüren entelektüeller, yalanı güçlendirirler"* (Adorno, 1951: 25). Bu eleştirisine rağmen, Adorno düşüncesinde "bütüncül entelektüel" figürüne dair temel yaklaşımını belirler. *Minima Moralia* adlı kitabı bu bağlamda, uzlaşmayı reddeden entelektüeli, dahil olduğu bir toplumu kökten eleştirmesinin yol açtığı çelişkiden kurtarma girişimi olarak okunabilir.[6] Uzlaşmacı olmayan entelektüelin özel statüsünün savunusu, Frankfurt Okulu'nun önde gelen temsilcileri tarafından sürekli tekrarlanmıştır.[7]

---

[5] Kuramların "sağlıklı insan mantığı" olarak kabul edilmesinde etkin olan söz konusu genişleme hakkında, bkz. Alex Demirovic: *Der nonkonformistische Intellektuelle*, Frankfurt/M. 1999, S. 21.

[6] Entelektüellerin "sürekli göçmen" kavramı ile açıklanması dikkat çekicidir. Bkz. Edward W. Said, 1997, 60-1.

[7] Bkz. Wolfgang Kraushaar: "Die Wiederkehr der Traumata im Versuch sie zu bekämpfen", in: Adorno- Blätter VI, 2000, 178-190. Konuya açılım getiren diğer bir kaynak için bkz. Günter C. Behrmann: Zwei Monate im Sommer 1967, in: C. Albrecht, G. C. Behrmann, M. Bock, F. H.

Entelektüelin toplumsal konumuna ilişkin söylemlerin, reel Sosyalizmin çöküşünden sonra, öncelikle Batılı basında yeniden güncelleştiği gözlemlenmiştir. Bu tartışmalarda, genel olarak siyasal olana değinilse de, odaklanılan temel nokta, entelektüellerin toplumsal ve siyasal, kamusal ve kamusal alanın dışındaki tartışmalara ve gelişmelere katılımları ve etkileri olmuştur. Dolayısıyla konunun en tartışmalı yanı, entelektüellerin reel Sosyalizm ile ilişkilerine yönelik konulara odaklanılarak ele alınmış olmasıdır. Özellikle yazılı basının kültür sayfalarında, sisteme karşı çıkan entelektüel olarak ifade edilen "dissidentin", işlevsel ve "işbirlikçi" olarak belirlenen entelektüel ile karşı karşıya getirilmesinde ve entelektüellerin iktidar ve iktidarsızlıklarının siyasal alanın dışında ele alınmasında bir beis görülmemiştir.[8]

Tarihsel ve sosyolojik yaklaşımları temel alan yeni çalışmalarda da bu neo-liberal bakış açısı kendisini hissettirmektedir. Bu çalışmalarda, kültür tarihi ve kültür sosyolojisi perspektifi tercih edilirken, bu alanlarda da entelektüellere yönelik kavramların çeşitliliği göz ardı edilmektedir. Charle, entelektüel kavramını geniş perspektifte ele alan düşünürlerden birisidir. Öğretim, idarî alanlarda görev almak ve üniversite mezunu olmak entelektüel kesime aidiyet için yeterli görülmektedir. Dolayısıyla, Charle'e göre, 19. yüzyıl, eğitim alanında yaşanan genişleme nedeniyle entelektüellerin doğmasına neden olan yüzyıl olarak ifade edilir. Charle, bu oldukça geniş yelpazede ele aldığı değerlendirmesini, Bourdieu'nün entelektüelleri genellemeci bir tarzda *"sembolik metalarla uğraşma yeteneğine sahip uzmanlar"* olarak belirlemesine bağlamaktadır (Charle, 1996: 101).

Neo-liberal entelektüel söylemine hâkim olan bakış açısında, Fransa Aydınlanması felsefecilerinden (bkz. Porter, 1991), Ortaçağ din adamları ve düşünürlerine (bkz. Duby, 1992: 196-200; le Goff, 1992) ve Wilhelm dönemi Alman felsefe kültürüne (bkz. Ringer, 1969) kadar perspektif genişletilerek, entelektüellik tek bir düzlemde ele alınmaktadır. Aynı

Tenbruck, *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik.* Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt/ M. 1999, s. 312-30.

[8] 1989 yılında Berlin Duvarı'nın yıkılmasını takip eden süreçte, özellikle Alman basınında, olumlanan "dissident" ve olumsuzlanan "entelektüel" kavramları karşı karşıya getirilerek kullanılmaya başlanmıştır. Milan Kundera ve daha sonra Çek Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı olan Vaclav Havel *dissident* olarak tanımlanırken, Doğu Almanya'nın hızla Batı Almanya normları, yasaları ve toplumsal hayatına uymak durumunda kalmasına eleştirel yaklaşımları savunan entelektüeller ise "her zaman ve sürekli dün'de yaşayanlar" olarak nitelendirilmişlerdir. Bu konuda bkz. Frankfurter Allgemeine *Zeitung ve Die Zeit* adlı yayın organlarında yer alan tartışmalar.

yaklaşım, kimin entelektüel bir gruba ait olabileceğine dair egemen olan sosyolojik tanımlamalar için de geçerlidir. Devlet ve toplum içerisinde belli işlevlere sahip ve yetkilerle donatılmış uzlaşmacı grupların entelektüel kesime dahil edilmesi ile birlikte, entelektüellerin felsefeciler, bilim insanları, sanatçılar olarak sınıflandırıldıkları geleneksel grup genişletilmiştir (bkz. Charle, 1996: 55-92).

Entelektüelin ne olduğuna ve toplumsal ilişkilerde ne gibi işleve sahip olduğuna dair yeniden zorunluluk arz eden tanımlamalar bağlamında, Gramsci'nin düşüncelerine referans verildiği dikkat çekmektedir.[9] Gramsci'nin çalışmaları, entelektüellik konusunda yoğunlaşan araştırmalar için ilgi çekici ve cazip bir kesişme noktası sunan niteliktedir: Bir taraftan, entelektüelin toplum için öne çıkan konumu belirtilirken, diğer taraftan ise, entelektüelin her şeyin üstünde ve uzlaşmasız bir felsefeci avam olarak algılanmasına karşı çıkılır. Gramsci, düşün emekçileri olarak adlandırdığı toplumsal grubu, "büyük" ve "küçük" entelektüeller olarak ikiye ayırır. Bu bağlamda geliştirdiği sivil toplum söylemi, devlet ve toplum içerisinde hegemonya için mücadele eden entelektüeller tarafından işgal edilmiştir. Benedetto Croce'nin köhnemiş bir egosunun tezahürü olarak Gramsci'nin "büyük" entelektüeli, *"tarihsel bloğun zorunlu biçimi olarak, hegemonya ve konsensüs momentine"* (Gramsci, 1994: 1229). yöneliktir. Bu yaklaşımda, tekil ve toplumu kökten eleştiren entelektüelin hiçbir yeri olmamasına rağmen, sivil toplumun sunduğu çerçevede eleştirel entelektüeller, belirleyen ve iktidar sahibi olan kesimi oluşturma şansına sahip olurlar. Ancak, var olan toplumsal algılama dünyasının dışına çıkmak istemediklerinden, kendilerini toplumun sürekli var olan parçası olarak geliştirirler.

Gramsci'nin konuya yaklaşımında getirdiği genişletici perspektifle, farklı entelektüel gruplara yaklaşmak mümkündür, zira sivil toplum anlayışı, *"dikey gruplar"* ve *"yatay katmanlar"* (Gramsci, 1994: 1238) ile belirlenir ve yazara göre, toplumsal statü ve yazınsal ürün arasında kabul edilen birlik ve bütünlük kavramı, eleştirel bir gözle ayrıştırılırken, belirleyici soruyu hegemonya oluşturur. Ancak Gramsci'de felsefe, yazılanların ve entelektüel grupların bir pratiğe yansımaları koşuluyla, hegemonik ve belirleyici bir etkiye ulaşabilir.

Bir dönemin felsefesi, bir ya da bir başka felsefecinin, bir ya da diğer entelektüel grubun, bir ya da diğer toplumsal katmanın felsefesi değildir:

[9] Demirovic, Frankfurt Okulu ile ilgili çalışmasının giriş bölümünde paradigmatik bir temele dayandırarak, bütünlük içerisinde Gramsci'ye referans verir. Said, Gramsci'nin belirlediği "non-konformist" kavramı ile Benda ve Adorno'nun kavramlarını karşılaştırırken, son geldiği noktada yöntemsel olarak Benda ve Adorno ile ilgilenir.

Felsefe, belli bir yönde buluşan ve buluşmanın kolektif bir davranış normuna, yani somut, bütünlüklü (entegral) bir tarihe dönüşmesine hizmet eden tüm davranışların bir bileşkesidir (Gramsci, 1994: 1269).

Entelektüel grupların belirleyici bir tarzda hegemonya mücadelesine müdahale ettikleri görüşü, Gramsci'nin entelektüel eyleme basit iktidar sorusunda biçtiği öneme işaret eder. Doğal olarak, hiçbir yönelim ya da hegemonik güç, kendiliğinden güç kazanmaz ve ancak teori ve pratik arasındaki birlik ile bir güce doğru dönüşme şansı bulabilir. *"Kitleler ve entelektüeller arasındaki diyalektik"* tarafından belirlenen teori ve pratiğin etkin birliği sağlandığında ise *"garip bir kombinasyon söz konusu olabilir"* (Gramsci, 1994: 1388). Entelektüel grupların hareket ve etki alanlarının bu karmaşıklığına netlik kazandırılması, bir yönüyle metodolojik araştırmaya ve "söyleme" bakılmasını zorunlu kılmaktadır. Entelektüeller, her ne kadar rekabet içinde olsalar ve kurumlarda ve değişik yapılanmalarda etki sahibi olmak için mücadele etseler de, ortak belirgin özellikleri metin üretimi olarak belirlenebilir. Kamusal bir söylem, entelektüellerin toplumsal etkide bulunabilmelerinin temel aracı olan metinler tarafından şekillendirilir (Greenblatt, 1991: 7-19; Demirovic, 1999: 37). Burada amaç, öncelikle yankı ve dönüşüm olarak belirlenebilir (Greenblatt, 1991: 11). Söylemin ne olduğuna dair bir soru ise, Foucault'ya değinmeyi zorunlu kılar. *Söylemin Düzeni* ve *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserlerinde Foucault, sürekli olarak, kimin bir söyleme dair konuştuğunu ve metinler yazdığını, *"dışlama prosedürlerinin"* (Foucault, 1999: 37) gözlemlendiğinde ne gibi etki olanaklarına sahip oluğunu ve söylemin sonuç itibariyle hangi amaca yönelik olduğunu tartışmaktadır. Foucault'yu, "gerçekliği" ilân eden tekelci düşüncenin etrafında dönen mücadelenin, aslında hangi entelektüel çıkışın iktidara sahip ve etkili olduğuna karar verecek kesim ve kavram olduğu şeklinde de okumak mümkündür. Amerikalı sosyolog Mills'in vurguladığı gibi, siyasal katılım içinde olan birçok solcu düşünür, siyasal tartışmada öncelikle gerçekliğin önemini vurgulayan klasik bakıştan yola çıkmıştır (Wright Mills, 1963: 299). Foucault'da ise, gerçekliğin değeri, iktidar yönündeki mücadelenin bir adım gerisinde konumlandırılır: *"Söylem, zapt edilmek istenen iktidardır"* (Foucault, 1974: 11). Söylemlerin, toplumda bilginin nasıl değerlendirildiğine ve kullanıldığına bağlı kalınarak korunduklarını ifade eden Foucault, kavramı, entelektüellerin hedefledikleri tarzda belirler (Foucault, 1974: 11). Gerçeklik ve iktidar etrafından dönen entelektüel bir *"oyunda, herkesin söyleme dahil olmasını engelleyen kurallar mevcuttur"* ve gerçeklik, bilimsel alana indirgendiğinde, hangi tarz bilginin yeterli ya da yetersiz görüleceği sorusu belirleyici olur (Foucault, 1999: 18).

Böylesi kamusal bir tartışmaya katılım koşulları incelendiğinde, söylemin, sadece entelektüeller tarafından gerçekleştirilebileceğine dair kesin bulgular ortaya çıksa da, söylemin siyasal etkisine dair bir belirlemeye hizmet ettiğini söylemek zordur. Hattâ, yalnızca düşünsel eğitimi olanların söylemleri sürdürme yetkisinde olabilecekleri görüşü, entelektüel söylemin öncelikle belli bir sınıf içinde kendi kendine referansla sürdürülegeldiğini ortaya koyması itibariyle, etkisinde bir kısıtlamaya neden olabilir (bkz. Bourdieu, 1982). Dolayısıyla, siyasal iktidara ve siyasal etki erkine dahil olmak, entelektüelleri kendi sınırlarını aşmalarını zorunlu kılan ve aynı zamanda zor olan sınırların ötesine geçmenin koşulu olarak kabul edecek olurdu. Böylesi bir senaryonun gerçekleşmesiyle birlikte, entelektüel söylemde hegemonyaya ulaşmak, basit bir sözsel başarının ötesine geçemese de, söylem, bir bütünlük olarak Foucault'da her zaman için siyasal bir önemi haiz olarak düşünülmektedir.[10]

Muhafazakâr düşünürlerin tersine, Gramsci ve Foucault'da entelektüeller toplumsal gelişme için olmazsa olmazı teşkil ederler. Muhafazakâr düşüncenin "asalak", "bölücü" ve "iktidar hırsına" sahip entelektüel modeline karşılık, Gramsci ve Foucault gibi düşünürlerde, toplumsal gelişmeyi, kendi konumlarını da aşarak, geleceğe yönelik yeniden tanımlama azminde olan entelektüeller öne çıkartılmaktadır.

Sonuç yerine: entelektüel karşıtlığı konusunda düşünceler

Kavramsal araçların zenginleştirilmesine bağlı olarak, muhafazakâr ve/veya iktidara yakın olan kuramcılar, düşünürler ve sanatçılar, "karşı entelektüeller" olarak tanımlanabilir. Ancak, devlet ve devletin kurumları içerisinde yer alan düşün insanlarının nadiren kendilerini entelektüel olarak tanımlamaları, kavramsal belirlemenin önünde bazı engeller teşkil etmektedir. Zira kavramın günümüzde de Emile Zola tarafından belirlenmiş olan tanımın etkisinde olduğu gerçeği yadsınamaz. Dolayısıyla, muhafazakâr kurama referans veren yazarlar, entelektüellere karşı genel bir tavır sergileyerek, sol düşünceyle hareket eden entelektüelleri, kapitalist toplumu sosyalist topluma dönüştürmek isteyen ve dolayısıyla var olanı kökten tehdit eden kesimler olarak suçlayabilmektedirler. Böylesi suçlama ve dışlamanın örneklerini tarihte özellikle muhafazakâr ve daha sonra Nasyonal Sosyalist görüşe dönüşüm sağlayan Weimar Cumhuriyeti düşünürlerinde bulmak mümkündür. Carl Schmitt'in dost-düşman-önermesine

[10] Söylemin önemine dair bkz. özellikle "Michel Foucaults Vorlesung vom 7. Januar 1976", in: Foucault, M., in: *Verteidigung der Gesellschaft* Frankfurt/M.:Suhrkamp, 1999, S. 7-20.

bakılacak olursa, muhafazakâr düşünce içerisinde entelektüel mutlak bir düşman kategorisinde yer almaktadır. Nicolaus Sombart'ın, Schmitt değerlendirmesinde, muhafazakâr düşünürlerin "iktidar yolunda" entelektüeller ve diğer azınlıklarla bir rekabet hattâ bir savaş içerisinde oldukları görülmektedir. Bu dünya algısında, siyasal etkinlik doğrudan entelektüele karşı mücadele ile bütünleştirilir ve "düşman" entelektüelin *"savaş meydanından yok edilmesi aslî hedef"* olarak belirlenir (Sombart, 1991: 286).

"Meydan muharebesinde" entelektüellere karşı mücadele edilmesi önermesi bile, "karşı entelektüellerin" varlığından söz etmek için yeterli olabilmektedir. Ancak bu savaş nasıl bir biçim alır? Bilindiği gibi, savaş retoriği, Ernst Jünger, Carl Schmitt ya da Martin Heidegger gibi muhafazakâr Alman düşünürlerinin yapıtlarında belirleyici ve öne çıkan bir paradigmadır. Söz konusu muhafazakâr düşünürler, *"savaşa dair tarihsel bir bilgi oluşturarak, bu bilginin güncel taktiklere uygulanmasını"* (Foucault, 1999: 17) sağlayan tipik bir söylem içerisindedirler. Ancak burada bilgi, kendi çıkar grubunun geleneklerine bağlı olması nedeniyle, tikel özelliğe sahiptir ve bilgi, savaş ve mücadele yoluyla var olan ilişkilerin radikalize edilmesinde kullanılmalıdır. Dolayısıyla muhafazakâr olan, geçmiş bir düzenin yeniden inşa edilmesine yönelik bir görüş olmaktan çok, toplumu liberalleştirmeyi, sosyalleştirmeyi ve kökten dönüştürmeyi hedefleyen unsurlara karşı bir "karşı devrim" projesine tekabül eder. Bu çerçevede, rakip görüşlere karşı çıkan gruplar olarak entelektüeller, öncelikle taraflı bir konumda ele alınırlar. Çünkü muhafazakâr kuramda, *"Platon'dan beri, entelektüellerin elitist ve ukala, kendini beğenmiş ve her şeyi irdeleyici tutumu değişmemiştir"* yönünde yorumlar belirleyicidir (Brunkhorst, 1987: 31). Brunkhorst, muhafazakâr düşünceyi eleştirisinde, devlet ve topluma ilişkin ifade edilen tüm değerlendirmelerin üzerinde yer alan bir karşı söylem egemenliğinden söz edilemeyeceğini belirterek, tekil grupların sözde bilgi tekeline yönelik bir söylemsel çatışma içerisinde yer aldıklarını ileri sürer (Brunkhorst, 1987: 101). Bu söyleme göre, hegemonyaya ulaşan kesimler, siyasal iktidarın yönelimini tespit edecek konuma gelir. Burada siyaset, *"Clausewitz'in sözünün tersyüz edilmesiyle, savaşın başka araçlarla sürdürülmesinin"* göstergesidir (Brunkhorst, 1987: 26). Dolayısıyla *"savaş ekseninde önerilen söylemsel bir mücadele"*, sivil toplumun ve entelektüel söylemlerin temelidir (Foucault, 1999: 29). Muhafazakâr kuramda, evrensel gerçekliğin ifade edilmesine yönelik evrensel toplumsal projeler yerine, kendi entelektüel grup çıkarlarını güçlendirebilecek söylemler öne çıkartılır. Dolayısıyla, "taktik", "strateji" ve "güçler dengesi" gibi kavramlar, muhafazakâr "karşı entelektüeller" için savaş yoluyla desteklenecek içerikler kadar

öneme sahiptir. Muhafazakâr düşüncede ya da karşı entelektüel projede, entelektüel söylem bir iç savaş karakterine sahiptir ve bu bağlamda Schmitt'in dost-düşman şeması günümüzde de muhafazakâr düşünürler ve entelektüeller için büyük öneme sahiptir. Ancak Wolfgang-Fritz Haug'a göre entelektüeller, her zaman *"var olanın içinde hareket etmeye karşı dururlar"* ve her zaman için düşünceyi ve üretkenliği pazarlama beklentisine tavır koyarlar. Onlara göre düşünceler, satılamaz. Onları satmaya kalkışmak, bedeni satmaktan daha kötüdür. Elleri kiralamak güzel değildir. Cinsel organları kiralamak son derece çirkindir. Beyni kiralamak ise en kötüsüdür. Bu düşünce tarzının ardında mutlaka bir sınıfsal kendini beğenmişlik gizlidir. Buna rağmen, birçok enteleküelin, kendi otonomisine referans vermesi, takdire şayan bir direniş biçimidir. Entelektüel, sadece referans vermekle kalmaz ve özgün çalışmalarıyla otonom biçimler geliştirir. Böylesi otonomi biçimleri, aynı zamanda direniş biçimleridir. İçlerinde belli özellikte bir dil, arı bir sanat, tartışılmaz sanat eseri ve radikal tarih oluşur (Haug, 1992: 110).

Bu türden bir eğilim her ne kadar "öncü görev" içerse de, Haug ancak bu eğilimler sayesinde entelektüellerin var olanın değerlendirmesi sonrasında bir tavır geliştirerek, kendilerini *"egemen düzen yararı yönünde kullanılamaz hâle"* (Haug, 1993: 110) getirme imkânına sahip olurlar. Buna bağlı olarak, özellikle Kıta Avrupa'sında muhafazakâr çevrelerin 68 Hareketi'ne karşı bir tavır olarak geliştirdikleri "karşı entelektüel" çabaların ortaya çıkartılması mümkün olabilecektir. Söz konusu muhafazakâr çabanın çıkış noktası, entelektüel "kasta" karşıtlıktan ziyade, entelektüellerin kurumsal işlevlerinin hangi nedenlerle toplumsal bir travmaya yol açtığını irdelemektir. Siyasal alanda geniş yankı uyandıran bu akademik çalışmalarda güdülen amaç, toplumların entelektüellere ihtiyacı olmadığını kanıtlamaktır. Eleştirilen entelektüellerin araçlarıyla, o entelektüeller gereksiz kılınmaya ve *"entelektüellerin toplumsal hastalığın kendisi olduğu"* vurgulanmaya çalışılmaktadır (Habermas, 1987: 50). Ancak, tüm bu muhafazakâr değerlendirmelere rağmen, entelektüellerin kurumsallaşması devam etmektedir. Karl Kraus'un dikkat çektiği gibi, her ne kadar entelektüellere ihtiyaç duyulsa da, onlar her zaman için siyasal olarak sürekli muhalefette ve genellikle "sol" kesimde yer alanlar diye adlandırılır. Onlar aşağılanarak, "ayakları havada", uluslar arası komplocu, pasifist, riziko korkağı ve en çok verene kendisini satmaya hazır ama aynı zamanda da nihilist ya da romantik anlamda idealist olarak tanımlanırlar (Kraus, 1969: 43).

İşte bu birbiriyle çelişkili tanımlamalar, kurumsallaşmalarının kendi içinde bir durağanlığı barındırma tehlikesini de içermesi itibariyle, ente-

lektüellerin kendilerini ve işlevlerini yeniden ifade etmelerinde yararlı olabilir. Bugün için de geçerli olan, toplumsal sorunlara yanıt arama yönünde siyasetin vazgeçemediği kesimler, dünyaya yabancı, hayâlci ve idealist olarak eleştirilen entelektüellerin emeğidir. Muhafazakâr ideolojinin tüm dışlama çabalarına rağmen, entelektüeller, toplumsal dönüşüme dair düşünmeye, üretmeye ve tavır almaya, bireyin erk karşısında edilgenleşmesine, siyasal alanın dışına düşmesine engel olacak düşünceyi üretmeye devam ettikleri sürece, toplumsal işlevlerine uygun konumda olabileceklerdir. Bu noktada Ralf Dahrendorf tarafından tanımlanan entelektüellerin toplum içerisinde ortaya çıkan dörtlü yapısı bir bütünlüğe doğru dönüştürülmelidir: Entelektüel, *"gerçek olanı, mantıklı olarak kanıtlamaya çalışan"* klasik tutumunu, içsellik alanına geri çekilen romantik tutumu, sürgünde entelektüel olmaya işaret eden trajik tutumu ve toplumsal olguları sorgulayan eleştirel tutumu ile birleştirmek durumundadır (bkz. Dahrendorf, 1968: 311- 30).

Kaynakça

Adorno, Th. W., *Minima Moralia.* Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1951

Adorno, Th. W., *Der Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972.

Adorno, Th. W., *Adorno Blätter I-VI. München*: C. H. Beck, 2000.

Behrmann, G. C., "Zwei Monate im Sommer 1967", in: C. Albrecht, G. C. Behrmann, M. Bock, F. H. Tenbruck, *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.

Benda, J., *Der Verrat der Intellektuellen.* Frankfurt/M.: Fischer, 1988.

Bergsdorf, W., (ed.), *Die Intellektuellen.* Geist und Macht. Stuttgart: Neske, 1982.

Bering, D., *Die Intellektuellen.* Geschichte eines Schimpfwortes. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.

Bourdieu, P., *Die feinen Unterschiede.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982.

Bourdieu, P. ile söyleşi, in: *Süddeutsche Zeitung*, 15 Nisan 2000.

Brunkhorst, H., *Der Intellektuelle im Land der Mandarine.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987.

Charle, C., Vordenker der Moderne. *Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996.

Dahrendorf, R., *Gesellschaft und Demokratie.* München: Piper, 1968.

Demirovic, A., *Der nonkonformistische Intellektuelle.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.

Dubiel, H., *Was ist Neokonservatismus*? Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

Duby, G., *Die Zeit der Kathedralen.* Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1992.

Fischer, E., "Der Intellektuelle und die Macht". *Wort und Zeit*, No.2, 1966.

Foucault, M., *Die Ordnung des Diskurses.* Frankfurt/M: Fischer, 1974.

Foucault, M., *Dispositive der Macht.* Berlin: Merve, 1978.

Foucault, M., *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.

Gadamer, H.-G., *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Gehlen, A., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Soziologische Texte. Bd.17. Neuwied, Berlin: Luchterhand, 1971.

Gehlen, A.,: *Einblicke*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975.

Geiger, T., *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*. Stuttgart: Enke, 1949.

Gramsci, A., *Gefängnishefte*. Band 6, Hamburg: Argument, 1994.

Greenblatt, S., *Verhandlungen mit Shakespeare*. Berlin: Wagenbach, 1991.

Greenblatt, S., *Schmutzige Riten*. Berlin: Wagenbach, 1991.

Grube, F./Richter, G., *Die Utopie der Konservativen. Antworten auf Helmut Schelskys konservatives Manifest*. München: Ullstein, 1974.

Habermas, J., *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

Habermas, J., "Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland". In: J. Habermas: *Eine Art Schadensabwicklung*. Kleine Politische Schriften VI. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987.

Haug, W.-F., *Elemente einer Theorie des Ideologischen*. Mit einem Nachwort von Juha Koivisto und Veikko Pietilä. Hamburg: Argument, 1993.

Hettlage, R.,: "Abschied von Utopia? Anspruch und Auftrag der Intellektuellen", in: Oskar Schatz (ed). *Was wird aus dem Menschen?* Graz-Wien-Köln: Styria, 1977.

Jaspers, K., *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Gruyter, 1955.

Jünger, E., "An der Zeitmauer", in: E. Jünger, *Sämtliche Werke*. Band 8. Stuttgart: Enke, 1981.

Kant, I., "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf", in: I. Kant, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosohie, Ethik und Politik*, hg. Von Karl Vorländer, unveränderter Nachdruck 1973 der Ausgabe von 1913, Hamburg: Marixverlag, 1973.

Kogon, E.,: "Die Rolle der Intelligenz. Ideologien und Ideologiekritik", *Frankfurter Hefte*, Jg.14, H.12, 1959.

Kraushaar, W., "Die Wiederkehr der Traumata im Versuch sie zu bekämpfen", in: Adorno, Th. W., Adorno Blätter I-VI, München: C. H. Beck, 2000.

Lederer, R., *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.

Le Goff, J., *Die Intellektuellen im Mittelalter*. München: Piper, 1992.

Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

Martin, A. von, "Die Geistigen und die Gesellschaft", *Der Monat*, Nr.34, 1951.

Mills, C. W.: "Power, Politics and People". in: I. L. Horowitz (ed.): *The collected Essays of C. Wright Mills,* Oxford: Oxford University Press, 1963.

Nietzsche, F., "Ecce homo. Wie man wird, was man ist", in: F. Nietzsche: *Werke in drei Bänden*. Hg. V. Karl Schlechta. Band 2. München: DTV, 1966.

Noack, P., *Die Intellektuellen*. Wirkung, Versagen, Verdienst. München: DTV, 1961.

O'Connor, J., "Die Bedeutung des ökonomischen Imperialismus", in: Dieter Senghaas (ed), *Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.

Pollock, F., "Überlegungen aus dem Frühling 1960. Späne, Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer", in: F. Pollock, *Gesammelte Schriften*, Bd. 14, München: C.H.Beck

Porter, R., *Kleine Geschichte der Aufklärung.* Berlin: Wagenbach, 1991.

Ringer, F., *Die Gelehrten.* Der Niedergang der deutschen Mandarine. München: DTV, 1969.

Saage, R., "Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik", in: Iring Fetscher (ed), *Neokonservative und „Neue Rechte".* Der Angriff gegen Sozialstaat und liberale Demokratie in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik. München: C.H.Beck, 1983

Said, E. W., *Götter, die keine sind.* Berlin: Argument, 1997.

Schelsky, H., *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation.* Köln: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1961.

Schelsky, H., *Auf der Suche nach der Wirklichkeit.* Köln: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1965.

Schelsky, H., *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen.* Opladen: Leske-Buderich, 1975.

Schelsky, H., *Der selbständige und der betreute Mensch. Politische Schriften und Kommentare.* Stuttgart: Enke, 1976.

Schumpeter, J., *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie.* Tübingen-Basel: Francke, 1993.

Sloterdijk, P., *Im Selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995.

Sloterdijk, P., *Die Verachtung der Massen.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.

Sombart, N., *Die deutschen Männer und ihre Feinde.* München: C.H.Beck, 1991.

Sontheimer, K., *Das Elend unserer Intellektuellen.* Linke Theorie in der Bundesrepublik Deutschland. Hamburg: Hoffman und Campe, 1976.

Wiehn, E., *Intellektuelle in Politik und Gesellschaft.* Stuttgart: Enke, 1971.

On Sekizinci Yüzyıl Britanyası Entelektüelleri: Tanımlar, Platformlar

Derya Gürses Tarbuck *

Bu yazının amacı, on sekizinci yüzyıl Britanya düşünce adamlarının kendilerini tanımlayışlarını araştırmak, bu tanımlar arasındaki farklılıkları vurgulamak, bunu yaparken bu yüzyılın 'Aydınlanma dönemi' olarak kabul edildiği göz önüne alınarak, Aydınlanmanın resmî kurumları olarak adlandırılan üniversitelerin dışında popüler entelektüel faaliyet alanlarının varlığını tartışmaktır. Ortaya çıkacak genel argüman, on sekizinci yüzyıl İskoçya'sında akademi dışı entelektüel faaliyetlerin sürdürülebileceği ortamların oluşmasıdır. Bu değişim İskoçya örneğinde Edin-

* Y. Doç. Dr. Derya Gürses Tarbuck, Mersin Üniversitesi Tarih Bölümü.

burgh, Glasgow ve Aberdeen gibi şehirlerde başta olmak üzere kendini göstermiştir.

Rita Copeland, "Modernite Öncesi Entelektüel Biyografi" yazısında, modern anlamda kullanılan 'entelektüel' tanımı ile modernite öncesi entelektüel çalışma veya kategoriler arasında yapılan karşılaştırmaların, genellikle kelimenin modernite öncesi kullanımına yol açabilmek adına ya da bunun tersi olarak modernite öncesi üzerine olan tarih yazımında bu kullanımı engellemek adına yapıldıklarını belirtir.[1] Bu yazıda böyle bir karşılaştırmaya girmekle birlikte, aslen düşünce faaliyetlerinin yapıldığı platformların Britanya örneğinde nasıl bir değişikliğe uğramış olabileceği üzerinde durulacaktır.

Britanya'da on sekizinci yüzyılda basılmış iki ünlü ansiklopedik yayına göz gezdirdiğimizde 'intellectual' (entelektüel) kelimesine kişilere atfedildiği anlamda rastlanmadığını görüyoruz. Bunlardan bir tanesi İngilizce'de ilk büyük çaplı sözlük olan Samuel Johnson tarafından hazırlanan *Dictionary*[2] olup, diğeri de İskoçya'da hayat bulmuş ünlü *Encyclopædia Britannica*[3] Ana Britannica Ansiklopedisi'dir. Johnson tarafından hazırlanan sözlükte *intellect* kelimesinin 'zihnî güçler ya da kabiliyetler'[4] şeklinde anlamlandırıldığı görülüyor. *Britannica Ansiklopedisi*'nde de 'I' şıkkında *Intellectual* kelimesine rastlamak mümkün değildir. Zaten Britanya düşünce tarihçileri kavram olarak adalarda 'entelektüel' diye bir tanım olmadığı ve günümüzde de Kıta Avrupa'sında tanımlanan şekilde bir entelektüel tanımına rastlanmadığını savunmaktadırlar.[5] Entelektüel kelimesinin tarih boyunca değişik kullanımlarına bakılacak olursa, *Oxford English Dictionary* (OED) verilerinin gösterdiği kadarıyla, bu kelimenin kişilere atfen kullanıldığı ilk örneği 1652 yılında görmek mümkün. Benlowes'ın, *Theophila* eserinde 'İlk entelektüeller kuşağı' olarak geçen bir tâbire on sekizinci yüzyılda rastlamak mümkün olmamaktadır.[6] Zira bun-

[1] Rita Copeland, "Pre-Modern Intellectual Biography", Helen Small (Editör) *The Public Intellectual* (Blackwell, 2002), 40-41.

[2] Samuel Johnson, *A dictionary of the English language: in which the words are deduced from their originals, explained in their different meanings* (London, 1756).

[3] *Encyclopædia Britannica; or, a dictionary of arts and sciences, compiled upon a new plan. ... Illustrated with one hundred and sixty copperplates* (Edinburgh, 1771).

[4] 'Mental powers or faculties' *Oxford English Dictionary* (Oxford University Press, 1989) online edition. Bu referans yazının devamında kısaca *OED* olarak kullanılacaktır.

[5] Bu fikre karşı çıkan tarihçilerden biri olan Stefan Collini *Intellectuals in Twentieth Century Britain: A Polemical History* (Allan Lane, 2005) çalışmasında argümanını toplumsal tartışmaların tarihçesini araştırmaya dayıyor ve akademik uzmanlaşma ile ilgileniyor. Collini'nin amacı Britanya'nın, Kıta Avrupa'sının ortak özelliklerinden nasibini düşünce tarihi anlamında da aldığını kanıtlamaktır.

[6] Edward Benlowes, *Theophila, or love's sacrifice* (1652) II. V. *OED*

dan sonraki kullanıma 1813 yılında rastlıyoruz. John Byron, güncesinde şöyle diyor: "Canning burda olacak, Frere ve Sharpe da, belki Gifford da....Bu entelektüelleri dinleyecek kadar iyi hissedeceğimi umuyorum."[7]

On sekizinci yüzyıl Britanya'sında, Türkiye'de sıkça kullanılan 'Aydın'[8] kelimesinin esin kaynağı olan, *Enlightened* ya da Fransızca'dan alınan bir İngilizce terim olan *Luminary*'nin yine kişilere atfen kullanıldığını görmek mümkün değildir. Entelektüel aktiviteler ile haşır neşir olanlar için birtakım kelimeler kullanılmaktaydı. Bunların başında gelen *Learned* bilgili, bilgi adamı, *Savant* yine Fransızca'dan alınan bilimsel araştırma ile ağırlıklı olarak uğraşan bilgi adamı, *Literati* yazın adamı gibi anlamlara gelmekteydi. Ayrıca modern anlamda kullanıldığı şekliyle belli bir konuda uzmanlaşma konusunda sınırlandırmanın olmadığı ama düşünsel olarak güçlü ve etkili bir kimliğe sahip olan entelektüel kavramı on sekizinci yüzyılda yeri olmayan bir unsur olarak karşımıza çıkıyor. Bu dönemin düşünce hayatında çoklu bir bilgiye sahip olmanın gerekliliğine inanan bir anlayış olduğunu gözlemek mümkün, yani bu özel bir gruba değil düşünsel faaliyetin her dalıyla ilgilenen ve her düşünürde olması gereken bir erdem olarak kabul edilmekteydi.

Dolayısıyla, *Entelektüel* günümüzde kullanıldığı şekliyle, ki bu da coğrafyadan coğrafyaya değişmektedir, on sekizinci yüzyılda kullanımı olmayan bir tanımdı. Entelektüel kabiliyetlerin kullanıldığı çalışma alanları, disiplinler çok belirli sınırlarla ayrılmadığı gibi, din, bilim, politika ve sanat dünyası arasında belirli bir ilişki vardı. Örneğin, Isaac Newton, William Blake, William Wordsworth, Edward Gibbon, John Locke ve David Hume gibi kişilikler, tarihçiler tarafından belirli bir kategoriye konulsalar bile, yaşadıkları yüzyılda ilgi alanlarının geniş ve geçişli olması sebebiyle katı bir disiplinleşme olmadığından çok da ayrı çalışma alanlarının adamları olarak görülmemekteydiler. Buna göre David Hume'un ilgi alanları arasında metafizik, tarih, politik ekonomi olmakla birlikte John Locke, tıp araştırmaları, politika, felsefe ve ekonomi ile ilgileniyordu.[9] Newton'un bilim adamlığı, din tarihi çalışmaları ve simyaya olan

---

[7] "Canning is to be here, Frere and Sharpe, perhaps Gifford...I wish I may be well enough to listen to these intellectuals." Moore *B. 's Wks.* (1836) II. 271. *OED*

[8] Aydın kelimesi de Osmanlıca'da kullanıldığı şekli ile 'münevver' kelimesinden gelmekle birlikte kelimenin kökü ışık anlamına gelen Nur'dan alınmıştır.

[9] Hume üzerine, David Fate Norton, *David Hume, Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, (Princeton: Princeton University Press, 1982); John B. Stewart, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1992). Locke üzerine, Ross Harrison, *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth-century Political Philosophy* (Cambridge University Press, 2002), R. S. Woolhouse, *Locke's Philosophy of Science and Knowledge* (Blackwell Publishers, 1971).

ilgisi paralellikler gösteriyordu.[10] William Blake'in, sanatçılığı, şairliği, kozmolojiye olan ilgisi ve radikal politik tavırları ve mistik sembolizme olan ilgisi düşünür tavrının bütününü oluşturuyordu.[11] Bu yüzyılda aynı zamanda birtakım disiplinlerin formasyonu konusunda ilk adımların atıldığı birtakım gelişmeler de olmuştur. Buna örnek olarak linguistik (dilbilim) ve jeoloji verilebilir. Bu tespiti yaparken temkinli olmak gerekmektedir zira, psikoloji erken 20. yüzyıla; fizik, biyoloji, jeoloji geç 19. yüzyıla kadar tam olarak özerk bir hâle gelmemişlerdir. Bu durumda entelektüel aktiviteye 18. yüzyılda dahil olan kişilerin birçok alanda kapsamlı bilgi sahibi olması şarttı denilebilir.

Britanya'da Akademik komünitenin otoritesinin önemli bir yer tuttuğunu belirtmek bu noktada önem kazanıyor. Oxford, Cambridge, Edinburgh gibi üniversiteler, *ivory tower* (fildişi kulesi) statüleri ile, akademik dünyayı tekelleri altına almaya bu yüzyılda da devam etmişlerdir. Akademi, entelektüel otoriteyi tekeli altında tutmaktaydı. Dolayısıyla, alternatif politik, felsefî ve dinî yelpazeden olanların üniversitelerde yükselmesi neredeyse imkânsızdı. Unutulmaması gereken bir başka faktör de Britanya üniversitelerinde atama ve kürsülüklerin politik ve dinî otoritenin kanatları altında şekillenmekte olduğudur. Ünlü İskoç düşünür David Hume (1711-76), sisteme aykırı dinî ve politik şüpheciliği yüzünden düşünceleri ve yayınları ile akademik kariyerinin başlarında şimşekleri üstüne çekmeye başlamış ve Edinburgh Üniversitesi'nde kürsülerden bir tanesine atanması konusunda uzun süren bir politik tartışmaya sebep olmuştu. Hume'un, Edinburgh Üniversitesi Etik ve Felsefe kürsüsüne olan başvurusu başarısız olunca bir süre işsiz kaldığı bilinmektedir.

İskoçya düşünce tarihinin on sekizinci yüzyıldaki açılımlarından biri olarak kabul edilen İnsan Bilimi *Science of Man*, tartışmamızda önemli bir yer kaplıyor. İskoçya'da çalışılan İnsan Bilimi, 'insan' unsurunun etik, politik, dinî ve estetik açılımlarıyla ilgilenen ve sosyal davranışların sistematik bir şekilde açıklanmasını amaçlayan bir uğraştı. Özellikle de bu çalışma kapsamında göz ardı edemeyeceğimiz bu gelişmeler Britanya'da düşünce tarihçileri arasında uzun süredir tartışma ve araştırma ko-

[10] Karin Figala, "Newton as Alchemist," *History of Science* 15 (1977), 102-37; Frank Manuel, *The Religion of Isaac Newton* (Oxford: Clarendon Press, 1973). Westfall, Robert S., "Newton's Theological Manuscripts," in Bechler (ed.), *Contemporary Newtonian Research Studies in the History of Modern Science 9* (Dordrecht: D. Reidel, 1982) pp. 129- 43.

[11] Peter F. Fisher, *The Valley of Vision: Blake as Prophet and Revolutionary*, edited by Northrop Frye (University of Toronto Press, 1961) Thomas J. J. Altizer, *New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake* (Davies Group Publishers, 2000). p. 215.

nusu olan bir düşünce okulu olarak yerini almıştır.[12] İnsan doğası ve toplumsal davranışların o dönemin bilimsellik bakış açısı ile gözlem altına alınması, İnsan merkezli bir felsefe olan Sağduyu felsefesine, *Common Sense Philosophy*'ye yol açmış ve bu anlamda da kurumsal unsurların yeri geldiğinde bıçak altına alınması doğal sonucunu doğurmuştur.

İskoç aydınlanması denen bu düşünce akımı en popüler anlamda, entelektüel aktivitenin popüler bazda da mümkün olduğu konusunda üniversite otoritesini ve otoritenin dayattığı akademik kriterleri tehdit etmeye başlayarak kendini ortaya çıkarmıştır. Bu yazıda kavram olarak, İskoç aydınlanması olduğu gibi kabul edilmemekle birlikte, bu yazının konusu ile ilgili olan kısımları tartışmaya alınacaktır. On sekizinci yüzyıl İskoç düşüncesinin temel taşlarından bir tanesi olan Sağduyu felsefesi basit olarak entelektüel aktivitenin şartlarından bir tanesinin Sağduyu olduğunu savunur. Bu felsefenin kurucuları arasında David Hume (1711-1776), John Millar, William Robertson, Thomas Reid (1710-1796) ve James Oswald gibi isimleri sayabiliriz. Sağduyu kavramı, akademinin temelinde olan entelektüel düşünme kavramını doğal olarak tehdit etmiştir. Her bireyin sağduyuya sahip olduğu bilgisiyle hareket edildiğinde, düşünce aktiviteleri olarak akademi çatısı altında ele alınan bilimsel, felsefî ve hattâ dinî faaliyetlerin hemen herkes tarafından yapılabileceği sonucu İskoçya'da kendini göstermeye başlamıştır.

Bu fikrin uzantısı olabilecek bir başka gelişme de erken on sekizinci yüzyıldan itibaren giderek artan sayıda akademinin çatısının dışında oluşmaya başlayan felsefî, bilimsel ve edebî toplulukların kurulmasıdır. Britanya adalarında bu oluşum ilk kez İskoçya'da özellikle de Edinburgh'da kendini göstermiştir. Bu topluluklar ve düşünce klüpleri, yapı olarak üniversitelerin dışında ve gerektiğinde onlara alternatif tartışma ortamları yaratma yolunda önemli adımlar atmışlardır. Tarihçiler arasında 18. yüzyıl Avrupa'sındaki bu toplulukların oluşumu, Aydınlanmanın taşıyıcılığını yapmaları açısından son derece dikkat çekicidir. Ulrich im Hof, topluluklarının sayısı hakkında çarpıcı bir bilgi sunuyor:

> 18. yüzyılda Avrupa'nın ve Amerika'nın, gittikçe sıklaşan topluluklar ağı tarafından, en iyi şekilde çağdaş "cemiyet" (Sozietät, societas, société, society, società, sociedad) kavramıyla nitelendirilen topluluklar tarafından örtüldüğü göze çarpmaktadır... 1723'te Avrupa'da kamu

[12] Peter Jones, (editör) *The Science of Man in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and their Contemporaries* (Edinburgh University Press, 1991). Edinburgh Üniversitesi İnsan Bilimi Araştırma Grubu'nın faaliyetleri ile ilgili olarak bkz.
http://www.scienceofman.ed.ac.uk/index.html

yararına çalışan ilk cemiyet (Edinburgh) kurulmuştur. Fransız Devrimi'ne kadar Avrupa'da ve Avrupa dışındaki ülkelerde bunun gibi yaklaşık 150 dernek saptayabiliriz.[13]

Her ne kadar im Hof, bu toplulukların ilkinin 1723'te kurulduğundan bahsediyorsa da, bundan daha erken örneklere rastlamak mümkün. Bu yazının argümanı olan akademi dışı popüler entelektüel aktivite arayışına Edinburgh'da verilebilecek en çarpıcı ve en erken örneklerden biri on sekizinci yüzyılın hemen başında kurulmuş olan *Fair Intellectual Club* (Adil Entelektüel Klüp)[14] olabilir. 1719 yılında ilk yayınlarını basan bu topluluk, Edinburgh'da yaşayan bayanlar tarafından dönemin düşünce akımlarını tartışmak ve edebî gelişmeleri takip etmek üzerine kurulmuştu. Topluluk, sadece bayan üyelere sahipti ve üyelik koşulları arasında farklı politik düşüncelere sahip olmak, bu fikirleri empoze etmemek koşuluyla, üyeliğe engel bir durum değildi. Topluluğun kuralları arasındaki bir madde bu durumu açıklamakla birlikte, Protestan Britanya'nın göreceli açıklığını gözler önüne seriyor:

"Farklı Prensipler ve Politik görüşler, Protestan olduğu sürece, Klübe üyeliğe engel olmayacaktır. Buna rağmen, kimse bu fikirleri toplantılarımızda empoze etmeye kalkmamalıdır, bu sansürle sonuçlanabilir."[15]

Düzenli aralıklarla toplantılar yapan bu toplulukta okuma ve tartışma listesinde önerilen yayınlar arasında gazeteler, dinî, edebî ve bilimsel eserler bulunmaktaydı. Her ne kadar bu topluluk kısa sürede dağıldıysa da, *Fair Intellectual Club*, entelektüel aktivitenin kamusal alana yayılması üzerine olan çabalar konusunda öncülerden biridir.

Bir başka topluluk yine yüzyılın başında kurulmuş olan *Rankenian Society* (Rankenci Topluluk) idi. 1716 yılında kurulan bu topluluk; felsefe, bilim ve din alanlarında bir tartışma grubu olup, Edinburgh'da *Ranken's Inn* olarak bilinen bir *Pub*'da toplanmalarıyla ün yapmıştır. Üyelik profillerine bakacak olursak, David Hume gibi ünlü isimleri görebiliriz. Topluluğun üyeleri ünlü filozof George Berkeley ile de yakın ilişkiler içerisindeydiler.[16] Topluluğun üyelerinin çoğunun öğrenci olduğu göz önüne alınırsa, bu da üniversitenin dışında popüler bir tartışma ortamı yaratmak konusundaki çabalara bir kanıt teşkil ediyor. On sekizinci yüzyıl İskoçya'sında, genç düşünce ve bilim adamlarının akademinin dışındaki bu

[13] Ulrich im Hof, *Aydınlanma* (Literatür, 2004) çev. Şebnem Sunar, 88.

[14] Fair kelimesinin *OED* anlamları arasında güzel, hoş, eşit de bulunmakla birlikte 18. yüzyılda kadınlara atfen kullanılan bir sıfat olduğu da görülmektedir.

[15] *An account of the Fair Intellectual-Club in Edinburgh in a letter to an Honourable Member of an Athenian Society there*, 1719, 7.

[16] M. A. Stewart, "Berkeley and the Rankenian Club", *Hermathena* 139 (1985): 25-45.

arayışları, popüler zeminde de gerek felsefî, gerek dinî, gerekse bilimsel kültürün paylaşılabileceği konusundaki çabaya ışık tutuyor. Bu oluşumları Aydınlanma kurumları olarak bilinen üniversiteye bir karşı çıkış olarak yorumlamak abartılı olsa da, bir alternatif komünite arayışına tanıklık ettikleri de göz ardı edilmemelidir. Ayrıca, bu toplulukların yapısı ve gündemleri incelendiğinde Aydınlanma teorisinin gelişmeci ve laik içeriğinin yer yer abartılı olduğu fikrini veriyor. Buna örnek olarak, Rankenci Topluluk'un toplantılarının genel yapısı konusunda dönemin ünlü hukuk adamı Henry Home, Lord Kames'in görüşleri bize fikir veriyor: "Hepsinin tek ortak malı İncil'di."[17] Bu toplulukları akademiden farklı kılan özelliklerden biri, buralarda akademiye kıyasla günün geçerli teorilerine ve akımlarına çok daha eleştirel bir yaklaşımın sergilenebilmesi, geçerli olduğu akademide kabul edilen kuramların, bu topluluklarda şüphecilik merceği altında daha ayrıntılı analiz etme olanağının var olmasıdır. Tartışılan meseleler arasında Newton fiziğinin geçerliliği ve Deizm düşüncesi gibi konular vardı.

Benzeri temalarla ilgilenen topluluklardan belki de en önemlisi *Edinburgh Philosophical Society* (Edinburgh Felsefi Topluluğu)'dir. Üyeleri arasında, hukukçular, din adamları, edebiyatçılar, bilim adamları olmakla birlikte bütün üyeler gündemdeki düşünce akımları konusunda tartışmalara katılıp, yazılı eserler üretmişlerdir. Edinburgh Felsefî Topluluğu 1731 yılında tıbbî bilginin geliştirilmesi için kurulmuş, 1737 yılında daha da genişletilerek doğa bilgisi, İskoç arkeolojisi, tıp ve Newtoncu fizik çalışmalarına adanan bir topluluk hâline gelmiştir.[18] Topluluğun kurucu üyeleri arasında Matematikçi Colin Maclaurin (1698-1746)'de bulunmakla birlikte, toplulukta, dönemin siyaset adamları, hukukçuları ve din adamları da faaliyet göstermekteydiler.[19] Topluluğun yayın organı olan *Essays and Observations* gözden geçirildiğinde, konular Newton fiziği, tıptaki son gelişmeler, Simya olup yazarlar arasında Maclaurin, Hukukçu Henry Home, tıp otoritelerinden Alexander Monro Primus ve Secundus gibi isimler vardı.[20]

---

[17] Roger L. Emerson "The Philosophical Society of Edinburgh, 1737-1747", *British Journal for the History of Science* 12 (1979): 184, n.17.

[18] Roger L. Emerson, "Philosophical Society of Edinburgh," 154-191.

[19] Newtoncu ünlü İskoç matematikçi. Maclaurin dizileri, Taylor dizilerinin özel bir hâli olarak bir Analiz kuramıdır.

[20] Philosophical Society of Edinburgh, *Essays and Observations, Physical and Literary*. Read before a Society in Edinburgh, and published by them (Edinburgh, 1754). Bu yayın organı ile ilgili bkz. Paul Wood, 'Introduction', *Essays and Observations, Physical and Literary* (Bristol: Thoemmes Press, 2002), v-xvii.

Edinburgh'daki diğer bir topluluk, *Select Society*'dir. 1754'ten 1764'e kadar faaliyet gösteren bu topluluk, ünlü Aydınlanma tarihçisi Robertson'un öne sürdüğü gibi özellikle düşünce adamlarının; toprak sahipleriyle, ticaretle uğraşanlarla ve hukukçularla aynı platformu paylaşabilmeleri adına kurulmuştu.[21] Bu çok sayıda topluluğa, *Glasgow Speculative Society*, Tarım Bilgisini Geliştirmek İçin Açılan Topluluk, Aberdeen Felsefe Topluluğu, Glasgow Edebiyat Topluluğu, Glasgow Kuramsal Topluluğu da eklenebilir. Bu toplulukların hemen hepsi 18. yüzyılda kurulmuştur.

Aydınlanma fikrinin ve bu yazıda değinilen İskoç Aydınlanma döneminin tipik özelliklerinden biri bilgili olmanın skolastik tanımına karşı çıkan çevrelerin varlığıdır. On sekizinci yüzyıl resmî kurumları kilise ve üniversitelere, kurumsal olmayan ve katı bir düşünce tanımına sahip olmayan klüpler, topluluklar, kendi kendini yetiştiren düşünce adamları, kurumsal din olan Protestanlığın dışındaki din grupları alternatif olarak çıkmışlardır. Her ne kadar bu toplulukları sıkı akademik koşullara bir alternatif saymak yerinde bir tespit olsa da, bunlar tamamıyla eşitlikçi (egaliteryen) bir yapıya sahip değillerdi. Ancak bu kurumsal ve kurumsal olmayan oluşumlar arasındaki anlayış farklılıkları düşünür kavramı konusunda anlaşmazlıklara ve fikir ayrılıklarına sebep olmuştur. Sağduyu felsefesi aracılığıyla kurumsal disiplin içinde yetişmiş düşünür gruplarının dışında bir tartışma alanı yaratılmış ve dolayısıyla entelektüel faaliyetlerle ile ilgilenen bu popüler platformlar alternatif bir arayışa tanıklık etmişlerdir.

[21]John Robertson, *The Scottish Contribution to the Enlightenment* http://www.history.ac.uk/eseminars/sem12.html (6 Aralık 2005). Roger L. Emerson, "The Social Composition of Enlightened Scotland: The Select Society of Edinburgh, 1754-1764", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (1973) 114: 291-329.

Aydınlanmadan Postmoderniteye



Jurgen Habermas

RADİKALLEŞTİRİLMİŞ AYDINLANMA PROJESİ KIYISINDA ENTELEKTÜELLER VE JURGEN HABERMAS

Nazım İrem*

Bir yıkılma ve çözülme çağının ortasındayız. Modern felsefe, insanın doğa ve hemcinsleri hakkındaki bilgisinin sınırları üzerine yoğunlaşan tartışmalarla şekilleniyor. Aydınlanma'dan itibaren akla duyulan güven her geçen gün daha da sarsılıyor. Nietzsche'nin "Kral çıplak!" diye haykıran sesi ile başlayan akla başkaldırı kervanına katılanlar, sanatsal, bilimsel ve ideolojik yazının her alanında yeni bir soluk ve heyecanla aklın yüzyıllardır süren zorbalığına karşı çıkıyorlar. 17. yüzyılın bilimsel devrimlerinden başlayarak Aydınlanma düşüncesine miras kalan bütün felsefî temalar birer birer çözülüyor. İnsanın doğa ile başlattığı savaşta en uç

* Y. Doç. Dr. Nazım İrem, Dokuz Eylül Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

cephe olan akıl, insanın insan üzerinde kurduğu baskının ve tahakkümün aracı hâline geldiği için eleştiriliyor. Çok farklı fikrî kaynaklardan etkilenen hattâ kimi zaman birbirleri ile çelişkili siyasal hedeflere sahip akıl eleştirmenlerinin yarattıkları kakofoninin modern sosyal teori içindeki üç önemli hastalığın belirtisi olduğunu düşünen J. Habermas, eski muhafazakârların pre-modernizmi, genç muhafazakârların anti-modernizmi ve yeni muhafazakârların postmodernizmi karşısında, bu cereyanların sanık sandalyesine oturttukları aklın avukatlığını üstlenerek, verilecek en uygun cezanın, onu kendi dünyasına hapsetmek olacağını belirtiyor (Habermas, 1983: 3-16).

İkinci Dünya Savaşı ertesinde Batı siyasal hayatı ve fikir dünyasında savaş sonrası kurulan refah düzeninin sosyal ve siyasal meşruiyeti sorgulanmaya başlamıştır. 1980'li yıllarda yükselen Yeni Sağ cereyanlar tarafından popülerleştirilen refah siyaseti eleştirisine yol açan maddi dönüşümler sonucunda hızlanan postmodernleşme sürecinde canlanan muhafazakâr ve postmodern cereyanlar, kötümser bir kültür iklimi yaratmışlardır. Postmodern/muhafazakâr algılamalar ve temalar çerçevesinde ilerlemecilik ve Aydınlanma karşıtlığına dönüşen akılcılık eleştirilerine direnen en etkili fikir adamlarının başında Habermas gelmektedir. 18'inci yüzyıl Aydınlanması'nın gelecek için yaşamak bilincini yarattığını, modern insanın ise yüzyılların mirası olarak tecrübe ettiği değer yitiminin sonuçlarıyla başetmeye çalışan amaçsız bir varlık hâline dönüştüğüne inanan Habermas (Habermas, 1987a: 5), Aydınlanma'nın büyük düşünürü I. Kant'ın çalışmalarında felsefî bir manifestoya kavuşan özgürlük iddialarını, 19. yüzyıl sosyologu M. Weber'in modernleşme ve rasyonelleşme kavramlaştırmaları çerçevesinde canlandırarak, geç kapitalist dönemde aklı yeniden bir özgürleşme aracı hâline getirecek büyük bir felsefî/siyasal sistem teorisi önermektedir.

Her türden muhafazakârın şevkle katıldığı pre-/anti/post/modernizm tartışmalarına egemen olan akla güvensizliğe tepki duyan Habermas, akla karşı başkaldırı hareketinin esasen özne-merkezci akılcılık cereyanını hedef aldığını düşünmektedir. Yeni muhafazakâr ve postmodern cereyanların toplumsal modernitenin sorunlarını kültürel moderniteye atfettiklerini düşünen Habermas, kültürel moderniteyi yeni bir özgürleşme ahlâkıyla bütünlemeye çalışmaktadır (Çiğdem, 1997: 176). Geliştirdiği iletişimsel rasyonalite kuramı çerçevesinde akla yeni bir alan da açan Habermas, modernitenin normatif içeriğini iletişim kuramı yoluyla canlandırarak hem eleştirel hem de özgürleştirici bir siyasal teorinin mimarı olmuştur; çünkü geç kapitalizmin kültürel şartları altında aklın nasıl tahrif edildiğinin delillerini sağlayacak olan iletişimsel rasyonalitedir. Özne-merkezli

bir özgürlük projesi olarak Aydınlanma'dan, uzlaşımsal-iletişimsel akla dayalı bir özgürleşme projesine geçişin teorik şartlarını oluşturmak isteyen Habermas'a göre günümüz insanının önünde iki seçenek bulunmaktadır: "Ya Aydınlanma'nın amaçlarını canlandırmak ya da bir proje olarak moderniteden vazgeçmek" (Habermas, 1983: 3-16). İletişim felsefesi içinde ahlâkî içeriğini yeniden tanımladığı özgürlük ve özerklik gibi kavramlar yoluyla moderniteye normatif bir içerik kazandıran Habermas, söylem etiği kuramı çerçevesinde geliştirdiği müzakereci-katılımcı demokrasi kuramı dahilinde demokrasiyi muhafazakâr/postmodern tepkiciler karşısında radikalleştirmeyi amaçlamaktadır (Cohen, 1999: 385-416). G. Thernborn'un belirttiği gibi Habermas'ın sosyal ve siyasal teorisinin özgünlüğü ve radikalizmi, kapsamlı bir epistemolojik girişim olmasından kaynaklanmaktadır (Thernborn, 1971: 70).

Habermas, sosyal adalet, evrensel ahlâk ve iletişimsel akıl/rasyonalite ilkelerine göre demokrasinin yeniden tanımlanabileceğine ve katılımcı-müzakereci ilkeler çerçevesinde özgür iradeye dayalı kamuoyu oluşturmayı mümkün kılacak hakiki demokrasinin kurulabileceğine inanan iyimser bir entelektüeldir. Diğer bir deyişle Habermas, sosyal/siyasal olana ilgisiz postmodern kültür iklimi içinde pek kabul görmeyen evrensel entelektüel tipini temsil etmektedir. Habermas öngördüğü evrenselci, müzakereci ve katılımcı siyasal program çerçevesiyle tekilci postmodern, muhafazakâr, gelenekçi ve ırkçı hareketlere karşı geniş bir felsefî-siyasal direnme mevzisi yaratmayı ummaktadır.

Entelektüellerin modernitenin kültürel projesinin taşıyıcısı olarak ayrıcalıklı konumlarının eleştirisi çerçevesinde asıl sorgulanan, modernite içinde bilgi, iktidar ve reform arasında kurulan tarihî-felsefî ilişkidir. Modern kültürün yaratıcısı ve reformculuğun aktif öznesi olarak entelektüel kavramına yönelik eleştirilerin gündeme getirdiği mesele Aydınlanma'nın geleceğidir; çünkü modernitenin yarattığı yıkımların bütün sorumluluğu Aydınlanma'nın çocuğu sayılan entelektüelin omuzlarına yüklenmektedir. Entelektüelin kamusal rolü çerçevesinde modernitenin siyasal/kültürel temsil kuramı; entelektüelin siyasal rolü çerçevesinde modern reformculuğun yöntemleri eleştirilmektedir. Kısacası entelektüel, modernitenin vaat ettiği daha özgür ve âdil bir toplumun yaratılamamasından kaynaklanan bütün ahlâkî sorumluluğu üstlenmeye zorlanarak şeytanlaştırılmaktadır.

Postmodern ve yeni muhafazakâr eleştirilere göre, entelektüellerin bilgi yoluyla iktidarın uzantısı hâline gelmeleri modernitenin kültürel pratiklerinden kaynaklanan yapısal bir sorundur. Bilgi, iktidar ve reform arasında modernite içinde kurulan denklemin en önemli eleştirmenleri ara-

sında sayılabilecek olan M. Heidegger, C. Schmitt veya M. Foucault gibi düşünürlerin, liberalizm karşıtı irrasyonal felsefî eğilimleri dikkate alındığında, entelektüel eleştirisinin genel bir liberal modernite eleştirisinin altında geliştiği görülmektedir. Modernitenin geleceği hakkında postmodern/muhafazakâr eğilimin temsilcileri tarafından yaygınlaştırılan kötümser öngörüleri destekleyen insancılık karşıtı felsefî konum, Aydınlanma'nın mirası olarak tanımlanan, öncü, sorumlu ve evrensel entelektüeli bir tür yapıbozumuna uğratarak, paramparça etmektedir. Postmodern/muhafazakâr eleştiri entelektüele nişan alırken, esasen daha uzaktaki bir hedef olan liberal moderniteyi vurmayı amaçlamaktadırlar.

Öncülük iddiasına dayanak olan entelektüelizmin sona erdiği, Batı'da demokratik kültürün oluşmasını sağlayan ideolojik kuvvetlerin köklü bir dönüşüm yaşadıkları ve 19. yüzyıla özgü büyük dönüşümcü projelerin gözden düşmesiyle beraber entelektüellerin de ayrıcalıklı konumlarını yitirdikleri, modernliğin postmodern eleştirilerinin gündeme getirdiği başlıca temalardır. Aydınlanma'nın entelektüeli de öncülük ve temsil iddiası nedeniyle alttan gelişen yeni sosyal hareketler için ölümcül bir tehdit olarak algılanmaktadır.

Postmodern hassasiyetler çerçevesinde entelektüelin rolünü tarif eden Foucault, onun yasa-koyucu gibi siyasal bir misyonla hareket eden bir öncü olmasından ziyade bir tür takipçi olmasını arzu etmektedir. Foucault temsil sorununu gündeme getirerek, entelektüellerin, modernitenin kültürel ve siyasal kazanımlarını temsil eden ayrıcalıklı bir grup olduklarına inanan seçkinci anlayıştan kurtulmayı arzu etmektedir. (Foucault, 1988: 265, Alcoff, 2002: 532). Entelektüellerin basit propagandacılar gibi hareket ettiklerini, bilginin eleştirel niteliğini kaybederek uzman entelektüeller yoluyla bir tür kontrol aracına dönüştüğünü varsayan postmodern eğilimli fikir çevreleri, entelektüelizm karşıtlığında modernist kültürün seçkinci niteliklerini eleştirirken, tehlikeli bir popülizme ve tepkiciliğe kayma tehlikesiyle de karşı karşıya kalmaktadırlar. Habermas, Foucault'nun irrasyonel siyasal eğilimlerini kabul etmese de geç-kapitalizmin şartları altında entelektüellerin öncü rollerinin sona erdiğinin farkındadır; ve bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Aydınlanma sürecinde ancak katılımcılar olabilir" (Habermas,1974: 40).

Habermas'ın entelektüeli ayrıcalıksız bir katılımcı olarak tasavvur etmesi, siyasal/pratik ilgisini yansıtmaktadır. Habermas'ın projesi hiçbir dönüşümcü öznenin kalmadığı geç-kapitalizm içinde bir siyasanın bütün üyelerini eşit katılımcılar hâline getirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla, Habermas özel olarak entelektüelin konumunu değil, geç-kapitalizmin kültürel şartları altında özgürleşmenin ve serbest irade oluşturmanın şart-

larını tanımlamaktadır. R. Blaug, Habermas'ın kendi genel modernite teorisinin "görünürün arkasında saklı yapıları anlamak, fikirleri değiştirmek, gözleri eğitmek, kurumları sorgulamak, sosyal dünyayı hem tek başımıza hem de hep birlikte yaratmakta olduğumuzu kavramak ve ... çevremizde işleyen yaşam dünyasına ve sisteme ait süreçleri fark etmek" için kullanılmasını arzu ettiğini belirtmektedir (Blaug, 1997: 102). İnsanların inançlarını, değerlerini ve gerçeklik ile ilgili varsayımlarını birbirlerine samimiyet ve doğruluk ile açmaları, özel akıllarını diğerlerinin eleştirilerine konu etmeleri, yeni bir Aydınlanma bilincinin doğması için atılmış büyük bir adım olacaktır. Entelektüel de tekilin değil genelin, özelin değil kamunun aklına yakınlaştığı ölçüde bu özgürleştirici iletişimin etkin bir katılımcısı hâline gelecektir.

Liberal moderniteyi bir tür tahakküm rejimi, entelektüelleri de bu tahakkümün taşıyıcıları olarak gören postmodern ve yeni muhafazakâr cereyanların canlandırdıkları ve "günümüzde dinci köktencilik, milliyetçilik, Nietzschevari kötümserlik veya postmodern teslimiyetçilik biçiminde gelişen irrasyonalizm" (Halliday, 1999: 125) hastalıklarına düşmeden sosyal eleştiriye normatif bir temel oluşturmaya çalışan Habermas, "görecelikliğin ve bağlamcılığın muhafazakâr etkilerini" (Blaug, 1997: 102) bertaraf edecek bir modernite kavramlaştırmasına yönelmektedir; çünkü o, "radikal bir akıl eleştirisinin moderniteyi terk etmek gibi ağır bir bedel gerektirdiğine" inanmaktadır (Habermas, 1987a: 336). Habermas'a göre gözden geçirilmesi gereken, Aydınlanma'nın normatif iddialarından ziyade, kapitalist modernleşmenin sosyal, kültürel ve ekonomik patolojileridir.

Habermas, "iletişimin kendi rasyonalitesi olduğu iddiasıyla sadece stratejik eylemden farklı bir eylem ve rasyonalite kuramı" oluşturmamakta, yeni bir uzlaşı söylemi de tanımlamaktadır; bu sayede, "iletişimsel rasyonaliteye dayanan yaşam dünyasının sistemik araçsal rasyonalite tarafından kolonize edilmesinin" dinamiklerini gündeme getirerek, sosyal teorisinin eleştirel etkisini kuvvetlendirmekte ve postmodern çevreler gibi modernitenin bedelini entelektüele ödetmekten ziyade kapitalizme içkin yapısal sorunlar üzerine odaklanmaktadır (Blaug, 1997: 102). "Araçsallığın gelişmesi, kolonizasyon, bilincin parçalanması, modern kapitalist devletin kriz eğilimleri ve siyasetin bilimsileşmesi" gibi (Blaug, 1997: 103) sorunlara özel önem veren Habermas'ın entelektüel tartışmasına katkısını anlayabilmek için onun uzlaşmaya yönelik iletişimsel "iyi aklı", normativitesini kendinden alan modernite kavramlaştırmasının merkezine nasıl yerleştirdiğinin anlaşılması gerekir. Habermas'ın kamusal iyi aklın

katılımcısı olarak entelektüele atfettiği anlamı kavramak için de, onun Kant felsefesi ile ilişkisine odaklanmak gerekir.

Patolojik kapitalist modernleşme içinde sadece entelektüelin değil, kitlelerin de kamusal iyi aklın ve gerçek Aydınlanma'nın katılımcıları hâline gelememelerinin nedenlerini anlamak isteyen Habermas, kapitalist modernleşmenin patolojilerini anlamak ve bir özgürleşme imkanı olarak iletişimsel eylem/rasyonalite kuramını gerekçelendirmek üzere Weber'in rasyonalizasyon tartışmasından da yararlanmaktadır. İletişimsel eylem kuramı yoluyla Habermas, özel olarak entelektüellerin siyasal/kültürel rolünü tartışmamaktadır; o, Aydınlanma'nın öncüsü olarak entelektüele atfedilen özerk değer ve irade oluşturma kapasitesine gerekçe sağlayan Aydınlanma aklının normatif içeriğinin yaşam dünyası içinde nasıl gelişebileceğinin şartlarını tanımlamaya çalışmaktadır. Habermas'ın entelektüellerle ilgili özel değerlendirmeleri kadar anlaşılması gereken bir diğer önemli husus, onun genel felsefî-siyasal konumudur; çünkü Habermas ideal bir tip olarak tarif ettiği evrensel entelektüelin yaşayan en önemli temsilcileri arasındadır.

Entelektüeller ve "Aklın Kamusal Kullanımı" Olarak Radikal Aydınlanma

Habermas, Kantçı Aydınlanma felsefesinden aklın kamusal kullanımı kavramını; Weberci sosyolojiden de rasyonelleşme tezleri çerçevesinde siyaset-kültür ayrışması temasını alırken, entelektüellerin modernite içindeki konumları hakkında bir dizi varsayımı da genel teorisinin parçası hâline getirmektedir. R. Eyerman'ın belirttiği gibi Weber, dünyanın büyüsünün bozulmasından kapitalist rasyonelleşmeyi sorumlu tutmaktadır; dünyanın büyüsünün bozulmasına vesile olan aktif özneler ise kendi rasyonel kurgularını geleneksel düşünce biçimleri yerine ikame eden entelektüellerdir; dünyayı pratik amaçlarla yeniden düzenleyen teknisyenlerdir; ve bu düzenlemeleri hayata geçiren emekçilerdir (Eyerman, 1985: 777). Bilgi-araçsallık-teknik kontrol, demokrasi ve kamu alanının yeniden tasarlanması gibi kavramlar çerçevesinde yeni bir modernite okuması yapan Habermas, hem Kant felsefesine özgü aklın kamusal kullanımı kavramına hem de Weber'in rasyonelleşme tezlerine yönelerek, Aydınlanma'nın özgürlük ve eşitlik iddialarına yeni bir normatif temel sağlamaya çalışmaktadır (Deligiorgi, 2002: 143-159).

Frankfurt Okulu'nun popülerleştirdiği kültür eleştirilerinden etkilenen Habermas, gelişmiş kapitalist ülkelerde sınıf yapısının Marx'ın yaşamış olduğu dönem ile karşılaştırıldığında köklü bir şekilde değişmiş olduğunu kabul etmektedir. Kapitalizmin maddi yapılarındaki dönüşümün en

önemli etkisi, Marksist kuramın tarihin etkin öznesi olarak tanımladığı işçi sınıfının kapitalist sistemle bütünleşerek devrimci itkisini kaybetmesidir. Sonuçta sadece Marksizm teorik öznesini kaybetmemiştir; işçi sınıfının gerilemesi ile kapitalizmin içsel değişim dinamikleri de zayıflamıştır. Bu çerçevede Habermas, "geç-kapitalizmin şartları altında özgürleşmenin taşıyıcısı kim olacaktır?" sorusuna cevap aramaktadır. Habermas, teorinin değişimci gücüne hâlâ inanmakta ve işçi sınıfına bel bağlamadan özgürleştirici eleştirel bir teorinin oluşturulabileceğini düşünmektedir. Geç-kapitalizm içinde ne Marksizm'in öngördüğü gibi sınıflar ne de Aydınlanmacı filozofların büyük güven besledikleri hakikati bilen entelektüeller, özgürleştirici siyasetin etkin öznesi olarak tanımlanabilirler. Habermas'ın ütopik olarak tanımlanabilecek özgürleşme projesi, iletişim kuramı dahilinde sıradan insanın bilgi edinme ve özgür iradesini oluşturma kapasitesini arttırmaya yönelik çeşitli önerilere dayanmaktadır.

Habermas, insanların, içinde yaşadıkları şartları daha iyi anlamaları neticesinde kendi kaderleri üzerinde söz söyleyebilme kapasitelerinin artacağına inanmaktadır; çünkü, ona göre, bilginin kendisi özgürleştiricidir. İnsanların kültür ve şahsiyetlerini şekillendirdikleri yaşam alanında hakiki iletişimi bozan sistemik güç araçlarının etkisi zayıflatılabilirse, herkesin kendi kaderi üzerine söz söylemesini mümkün kılacak gerçek bir özgürleşme yaşanabilir. Habermas özgürleşmeyi, Aydınlanma'dan beri sol ve sağ düşünce içinde çeşitli eğilimlerin de kabul ettikleri gibi, öncü entelektüellere özgü ayrıcalıklı bir istek olmaktan çıkararak, modernite içinde bilgi-iktidar örgütlenmesine özgü, çözülmesi gereken yapısal bir sorun olarak görmektedir.

S. E. Bronner, 1960'lı yıllardan itibaren A. Gramsci'nin "hegemonya" ve "organik aydın" kavramlarının sol ve sağ çevreler arasında popülerleşmeye başlamasıyla beraber, K. Mannheim'ın özellikle sağ çevreleri derinden etkileyen "yüzer-gezer entelektüel" anlayışının gözden düşmeye başladığını ve bu dönemden sonra entelektüelin karşı kültürün yaratıcısı olarak neredeyse kutsandığını belirtmektedir (Bronner, 2002: 77). 1960'larda canlanan bu yeni entelektüel, "hiyerarşi ve kurallara karşı çıkan, bilimsel çalışma ve teknik uzmanlığı küçümseyen, 'sokağa' ve 'bastırılmış olana' yönelik popülizme ve romantizme yatkın bir sosyal tiptir (Bronner, 2002: 77). Postmodern fikir iklimi içinde nefes alan yeni entelektüel tipi bir yandan büyük anlatılara karşı tepki göstermekte; bütün evrenselci iddialardan vazgeçmekte ve her türlü hiyerarşiye direnerek, dışlandığı düşünülen grupların tekil çıkarlarıyla kendisini özdeşleştirmektedir. G. Deleuze ve F. Guattari'nin mikro-siyaset anlayışları, burjuva ve/veya işçi sınıfının evrenselci entelektüeli karşısında, Fouca-

ult'nun tekilci entelektüeli desteklemesi, Aydınlanma-üst anlatı-totaliteryanizm arasında kurulan denklemin postmodern/postyapısalcı eğilimler üzerindeki etkisini göstermektedir (Bronner, 2002: 78). Postmodern eleştiriler, Aydınlanmacı amaçlarını gerçekleştirmek üzere Avrupa'nın despotlarına mektuplar yazan Voltaire'in içine düştüğü zavallı durumu gözler önüne sererek, günümüzde de bu tür mektuplar yazmayı düşünenler var ise onları bir kere daha düşünmeye itse de, bu tür bir postmodern eleştiri siyasal ve kültürel sonuçları itibarıyla Habermas'ı rahatsız etmiştir. Neredeyse hiç ahlâk tartışması yapmayan veya yaptıkları tartışmayı basitçe görececilik ve öznelcilik içine sıkıştıran postmodern/postyapısalcı cereyanlar, bağlandıkları görececi felsefî konumla çelişkili bile olsa, entelektüele ağır bir ahlâkî sorumluluk yüklemekten de çekinmemektedirler. Buna göre entelektüel, evrenselci taleplerin taşıyıcısı olmaktan vazgeçmeli ve birey olarak kendisine yakın bulduğu tekil gruplarla birlikte baskıya ve dışlanmışlığa direnmelidir (Bronner, 2002: 78). Ne var ki bu anlayış, entelektüeli grup içindeki zorlamanın taşıyıcısı olmaktan kurtarmamaktadır. Geç kapitalizmin kültürel koşulları altında postmodern tekilci entelektüel, deyim yerindeyse bir tür kültür mühendisine ve/veya kültür polisine dönüşmektedir.

Habermas'a göre entelektüel ahlâkî seçimleri ve bağlılıkları dolayısıyla değil, bilgi ile ilişkisi dolayısıyla eleştirel bir işlevi yerine getirebilir. Habermas kapitalist modernleşmenin yarattığı farklılaşma ve teknikleşme sürecinde ortaya çıkan uzmanlık kültürlerine meşruiyet sağlayan bilimciliğin, diğer bir deyişle doğal ve sosyal dünya hakkındaki tek geçerli bilginin bilimsel bilgi olduğu yolundaki görüşün, özellikle adalet, siyaset ve ahlâk alanındaki etkilerinin kısıtlanması gereğine inanarak, postmodern entelektüellerin araçsal akıl eleştirilerini ciddiye almaktadır. Ancak o, bilimi reddeden bilim adamlarının ve bilgiyi reddeden filozofların çelişkisine düşmekten de kaçınmaktadır. Entelektüelin eleştirel işlevi de teknikleşerek bilimsileşen günlük yaşam alanında sosyal eleştiriyi kuvvetlendirici özgür kamuoyunun bir parçası olmaktan kaynaklanmaktadır.

Habermas'a göre entelektüel ne bir öncü ne de basitçe belirli bir grubun yanaşmasıdır. Habermas'ın entelektüele yüklediği eleştirel faaliyeti anlamak için Yeni Sol aydınların önem verdikleri organik aydın kavramı da yetersiz kalmaktadır. Entelektüel, çeşitli kültürel/siyasal koalisyonlar çerçevesinde tanımlanan çıkarlara bağlanan grupların önyargılarını onaylayıp, karşıtlarına karşı mücadelede grup dayanışmasını kuvvetlendiren basit bir propagandacı olarak hareket etmeye başladığında, hem "organik" niteliği hem de "bilgi iddiası" sorunlu bir hâl almaktadır (Bronner, 2002: 77). Kapitalist modernleşme içinde ahlâk ve estetik alanlarının

bilimselleştirilmesinden dolayı tek boyutlu bir bilgi yönlendirmesine tâbi tutulan yaşam alanında, bütüncül iletişimsel eylemin taşıyıcısı olduğu oranda entelektüel, eleştirel bir faaliyetin içinde kendisini bulmaktadır.

Entelektüelin kamuya hizmeti ve eleştirel faaliyeti, ilk önce kendi organik bağlarını sorgulamasıyla başlamaktadır. Habermas'ın evrensel entelektüeli belirli bir grup içinden veya adına değil, herkesle konuşmaktadır. Ancak o bir akıl-simsarı da değildir; aksine akıl, özneler arası yani iletişim yoluyla kendi uzlaşımsal değerlerini oluşturduğu için Habermas'ın entelektüeli, aklın öngörülerini tarif eden değil, diğerleriyle birlikte kamusal aklı oluşturmak isteğiyle hareket eden ayrıcalıksız bir katılımcıdır. Tekilci postmodern entelektüelden farklı olarak, o sadece kendisine benzeyenler arasında rahat etmemektedir; aksine, kendisine yabancı saydıklarıyla da birlikte hareket etmeye hazırdır; yeter ki, herkes birlikte kural ve değer oluşturulmasını engelleyen hırs, beklenti ve önyargılarını samimiyetle başkalarına sorgulatma kapasitesini kullansın. Bu kapasite ne doğuştan gelen bir yetenek, ne sonradan öğrenilen bir meziyettir; Habermas'a göre birlikte kural/değer oluşturabilme ve sorgulama kapasitesi sadece entelektüellere özgü bir ayrıcalık da değildir; aksine insana özgü dil yeterliliğinin doğal bir sonucudur. Habermas'ın entelektüeli ne belirli bir grubun içine yerleşiklik, ne de bir gruba yakınlık yoluyla fildişi kulesini inşa etmektedir; o, herkese açık kamu alanında yer tutmaktadır; ve birlikte değer/kural oluşturmak isteyen herkesle iletişim içindedir. Buna göre Habermas'ın "modern entelektüeli evrenselcidir"; "bilgili, tetikte ve tepki verebilen bir kamuya hitap etmektedir" (Lassman, 2000: 817).

P. Lassman, Habermas'ın evrenselci aydının doğum yeri olarak Almanya'yı değil, Fransa'yı gördüğünü belirterek, Almanya'da entelektüelin her zaman şüphe ile karşılandığını ve Habermas'ın Dietz Bering'in dilbilimsel çalışmasına dayanarak Alman kültür dünyasında entelektüele atfedilen niteliklere dikkat çektiğini ifade etmektedir; buna göre, Almanya'da sosyal bir tip olarak entelektüel, "kışkırtıcı, kibirli, şüpheci, yoz, fırsatçı, devrimci, mekanik, köksüz, ruhsuz, Yahudi, yabancı ırktan unsurlar" olarak algılanmaktadır (Lassman, 2000: 818). Habermas, Almanya örneğinde "entelektüel olmak istemeyen entelektüellerin" tepkici modernizmin üreticileri olarak entelektüel hakkındaki olumsuz değerlendirmeleri popülerleştirdiklerini düşünmektedir. Dahası, muhafazakâr siyasal ve sosyal teori ile Yeni Sağ ve Sol bütün cereyanlara sirayet eden entelektüel düşmanlığının, katılımcı kamusal siyasetin gelişmesinin önündeki en büyük engellerden birisi olduğuna dikkat çekmektedir (Lassman, 2000: 817). L. M. Alcoff da entelektüel kavramının ABD'de de olumlu

bir anlam taşımadığını, özellikle siyasal seçkinlerin seçim zamanlarında entelektüel düşmanlığını canlandıran bir tür sıradan halkçılığa yöneldiklerini; hattâ, ABD'nin sıradışı seçkin ailelerine mensup olsalar da Beyaz Saray yolunda ilerlemeye çalışan başkan adaylarının, değil entelektüel, sıradan Amerikalı'dan bir nebze olsun daha zeki görünmemeye özel bir önem verdiklerini; ve benzer bir şekilde, İngiltere'de de kavramın liberal-eğilimli halktan kopuk, farklı ve izole kesimleri imâ eder bir şekilde kullanıldığını belirtmektedir (Alcoff, 2002: 523). P. Lassman'ın altını çizdiği gibi, günümüz dünyasında "hem entelektüel vardır hem de entelektüel-düşmanlığı" (Lassman, 2000: 815). İşin ilginci, bu düşmanlığı en çok canlı tutanlar da "entelektüel olmak istemeyen entelektüellerdir"; tıpkı, felsefenin olmadığını iddia eden filozoflar gibi. Entelektüelizm karşıtlığı yoluyla popülerleştirilen ise eşitlikçilik ve özgürlükçülük karşıtlığı ve bu idealleri vaat eden kültürel modernliğin çöktüğü tezidir (Çiğdem, 1997: 178).

Entelektüel düşmanlığını siyasal dillerinin bir parçası hâline getiren cereyanlar, Aydınlanma'nın çocuğu olarak gördükleri entelektüellerin kehânetçiliğine, liderlik isteklerine, diğer bir deyişle, demokrasi içinde Platon'un öngördüğü gibi bir tür filozof kral rolünü oynama hırslarına karşı çıkmaktadırlar. Entelektüellerin, demokrasiyi halka dışsal bir hakikatin aktarıldığı bir terbiye rejimi hâline getirdikleri gerekçesiyle eleştirilmeleri karşısında Habermas, iletişimsel rasyonalite kuramı çerçevesinde, deyim yerindeyse, Platonik filozof-kral tipinden ziyade toplumun eleştiricisi olan Sokratik bir entelektüel tipini tarif etmeye yönelmektedir; çünkü, Habermas'a göre modern demokrasi, eleştirel bir fikrî tartışmayı gerektirse de, sosyal bir tabaka olarak filozof-kral rolünü oynayan entelektüellere özgü "yüksek bilgiye" dayanan siyasal bir mühendislik projesini de öngörmemektedir (Lassman, 2000: 819).

Bu çerçevede Kant'ın Aydınlanma ile ilgili değerlendirmeleri önem kazanmaktadır. Kant ve Habermas için eleştiri, müzakere ve uzlaşma aklın kamusal kullanımıyla ilgili hususlardır (Deligiorgi, 2002: 143-148). Deligiorgi'nin belirttiği gibi, Kant aklı aktif bir kuvvet olarak kabul etmekte ve "özerk değerlendirebilme kapasitesi" olarak tanımlamaktadır; ancak "değerlendirebilme kapasitesi olarak aktif akıl" kavramının imâ ettiği özerklik, "insanın kahramanca kendisini yaratma edimini" gerektirmemektedir (Deligiorgi, 2002: 143). Kant'ın "aktif akıl" nitelemesiyle kastettiği, aklın farklı kullanımları dikkate alındığında daha açık ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre akıl, "pasif" ve "mekanik" biçimde de kullanılabilir; bu durumda eleştirel düşünce zaafa uğramaktadır (Deligiorgi, 2002: 143). Aktif akıl, "evrenselleştirilebilir ve kamuya açıkça ilân edilen

prensiplere dayalı" akıl yürütmeyi gerektirmektedir; bu çerçevede, "aklî özerklik (de) kamu sorgulamasına açık evrensel nedenler oluşturabilme kapasitesidir" (Deligiorgi, 2002: 143). Ancak özerklik, tekil/özel akla ait bir nitelik değildir; diğer bir deyişle, kamuya açık nedenler üretebilme kapasitesi olarak özerklik, "akıl yürütmenin sonuçlarının diğerleriyle iletişim içinde sınanmasıyla" ortaya çıkmaktadır; dolayısıyla aklî özerklik, "yalnız bir düşünürün (veya kişinin özel) akıl yürütmesini tanımlamamaktadır" (Deligiorgi, 2002: 143-144). Kant kamuya açık nedenler üretebilme kapasitesi olarak gördüğü aktif ve özerk akıl kavramını kullanarak hem "akıl yürütmenin belirli özel durumlarda neden olduğu sonuçlar üzerinde düşünmemiz" hem de "aklın evrensellik, kamusallık ve iletişimsellik niteliklerinden kaynaklanan zorlamaları karşısında kendi taleplerimizi her an gözden geçirmemiz" zorunluluğu ile karşı karşıya olduğumuza dikkat çekmektedir. Dahası "aktif akıl yürütme", bizlerin "hangi siyasal ve sosyal bağlamlarda eleştirel kapasitemizi kullandığımızı", diğer bir deyişle hangi bağlamlarda "aklı mümkün kıldığımızı anlamamızı" da sağlamaktadır (Deligiorgi, 2002: 144); çünkü insanlar, bazı bağlamlarda aklı kullanırken, bazı bağlamlarda da kullanmamaktadırlar. Kant, hangi bağlamlarda aklı mümkün kılıp hangilerinde kılmadığımızı anlamak üzere aklın kamusal ve özel kullanımı arasında bir ayrımla ve kamusallık kavramı yoluyla da iletişimi, aklın eleştirel yargıcı hâline getirmektedir.

Kant, meşhur *Aydınlanma Nedir*? adlı çalışmasında zihnî gelişme ve özgürleşmeyi, insanın geleneksel düşüncelerini daha aklî olanlarla değiştirmesi olarak tanımlamamaktadır. Kant'a göre Aydınlanma, inanç/bilgiye içkin bir geçerlilik sorunu olmaktan ziyade özneler arası iletişime özgü bir otorite sorunudur (Deligiorgi, 2002: 144). Askerin "Tartışma, sıraya geç!", vergi memurunun "Tartışma, Öde!", rahibin ise "Tartışma, İnan!" diye emrettiğini belirten Kant'ın Aydınlanma akılcılığı yoluyla sorunsallaştırdığı da, şartsız itaat isteği yaratan otorite iddialarıdır. Aydınlanma'nın şiarı olan ve entelektüellerin öncü konumlarını gerekçelendirdiği varsayılan *Sapere Aude,* yani "aklını kullanmaya cesaret et!" çağrısıyla Kant, hiçbir eleştiriyi kabul etmeyen otorite isteğinin sorgulanması gerektiğini ilân ederek, Aydınlanma'nın akla yüklediği eleştirel işlevin sınırlarını çizmektedir (Deligiorgi, 2002: 144).

Kant, aklın kamusal kullanımı kavramıyla iki noktaya dikkat çekmektedir: "Birincisi kapsayıcılık, ikincisi de kamusallık". Aklın kamusal kullanımı esasen diğerlerine yapılmış bir davettir; "konum ve statüsüne bağlı olmadan herkesin eşitçe tartışmaya katılmasını" öngörmektedir (Deligiorgi, 2002: 145; Kant, 1992: 55). Kant'a göre vergi sisteminin âdil olmadı-

ğını düşünen bir yurttaş bu düşüncesini açıkça ifade edebilmelidir veya herhangi bir kamu görevlisi yanlış bulduğu kamu politikalarını sadece yurttaşlar topluluğunun bir üyesi olarak herhangi bir şarta bağlı olmaksızın eleştirebilmelidir (Deligiorgi, 2002: 145; Kant, 1992: 56). "Tartışma, İnan!" diyen rahip örneğinde Kant'ın kamusallık kavramıyla ne imâ ettiği daha açık bir anlam kazanmaktadır. "Bir topluluğa konuşan rahibin kamusal bir işlevi yerine getirmesine rağmen hâlâ aklın 'özel' kullanımına bağlı kaldığına" dikkat çeken Deligiorgi, Kant'ın "aklın özel kullanımı" kavramıyla, "konuşmacının kendisine empoze ettiği (veya edilen) sınırlar" içinden konuştuğu hâlleri tanımladığını belirtmektedir (Deligiorgi, 2002: 145; Kant, 1992: 56). Kant'a göre rahip sınırlandırılmıştır; çünkü "öngörüldüğü tarzda açıklamak (konuşmak) üzere istihdam edilmiştir ve birisi adına konuşmaktadır" (Deligiorgi, 2002: 145; Kant, 1992: 57). Yurttaş örneğinde olduğu gibi, rahip de "kendisi adına ve kendi aklıyla gerçek kamuya hitap ederek kamusal akılla konuşmaya başlayabilir" (Deligiorgi, 2002: 145; Kant, 1992: 57). Ancak, rahibin sınırlandırılmış veya aklın özel kullanımına dayanıyor olması, kendi düşüncelerini oluşturmadığı veya aktarmadığı anlamına gelmemektedir. Rahip kendi düşüncelerini aktarsa da bu iddialar herkesin sorgulamasına ve denetlemesine açık değildir. Dolayısıyla rahip gerçek bir kamuya da hitap etmemektedir. Gerçek kamunun ne olduğu hususunda muğlaklık yaşanabileceğini belirten Deligiorgi, Kant'ın gerçek kamu kavramıyla "kısıtlanmamış dinleyiciler topluluğunu" imâ ettiğine ve gerçek kamunun herkesin eşitçe katılabildiği açık ve otorite gerektirmeyen bir tartışmanın mümkün kılınmasıyla gelişebileceğine dikkat çekmektedir (Deligiorgi, 2002: 145). Kant'ın aklın kamusal kullanımı kavramı, Habermas'ın entelektüele yüklediği normatif içeriği anlamak açısından can alıcı bir öneme sahiptir. İster asker, ister din adamı, memur, işçi, işsiz, dindar, dinsiz, erkek veya kadın olsun, özel aklının yargılarını kamusal iletişimin denetimine, sorgulamasına ve eleştirilerine açan herkes, Aydınlanma'nın çocuğu olan entelektüele atfedilen irade oluşturma kapasitesini kullanan iletişimsel özneler hâline dönüşebilir.

Aklın kamusal kullanımı, ilk önce bir kamu alanının varlığını gerektirmektedir. Kamu alanına taşınmış olana atfedilen "siyasallığın mahiyeti" de katılımcılar arasındaki iletişimin doğasını şekillendirmektedir (Lassman, 2000: 819). Bu noktada vurgulanması gereken husus şudur: Esasen kamu alanına taşınarak diğerlerinin serbest tartışmasına açılan her konu siyasallaşmıştır. Tartışmaya açılmış olanın özel olduğu tezi, rahip örneğinde olduğu gibi, kamu alanında olup da aklın özel kullanımına bağlı kalındığı durumlara özgü bir örnektir. Postmodern tekilci entelek-

tüel, bağlandığı aktörün özel aklının gereği olarak hazırladığı müzakere edilemez istekler listesini kamu alanında herkese kabul ettirmeye çalışan fikrî bir militan rolünü rahatlıkla benimsediği için Habermas'ın tepkisini çekmektedir. Habermas'ın evrensel entelektüeli, bu sosyal tipin tam tersine aklın kamusal kullanımı yoluyla iletişime özgü değer ve ilkelerin gerçekleşmesine vesile olan bir aracıdır. Bu çerçevede Kant'ın aklın kamusal kullanımı kavramı ve kamu alanında iletişimin ideal şartlarını tanımlayan evrenselci ahlâk kuramı, Habermas'ı derinden etkileyen teorik kaynaklar hâline gelmişlerdir (Lassman, 2000: 820).

Söylem etiği ve müzakereci demokrasi teorilerine felsefî gerekçelendirme sağlayan aklın kamusal kullanımının önündeki sistemik ve kültürel engellerin neler olduğu sorusuna cevap arayan Habermas, bu minvalde Weber'in kapitalist modernleşmenin patolojileri hakkındaki değerlendirmelerine yönelmektedir. Kant'tan ilham alarak bütün yurttaşların eşit olarak katılabildikleri ve aklî tartışmayı mümkün kılan prosedürlere dayanan kamu alanının iletişimsel eylem kurallarına göre yeniden düzenlenebileceğini öngören Habermas, Weber yoluyla da kapitalist modernleşmenin patolojisi olarak kamu alanının özelleşerek aklî uzlaşma ve serbest müzakereye nasıl kapandığını açıklamaya çalışmaktadır. Habermas, Weber'in yeni-Kantçı bir yorumla kültür ve siyaseti kendi mantıklarına göre işleyen iki farklı özerk alan olarak değerlendirmesine teorik bir derinlik kazandırmaktadır. Kamusal entelektüel kavramı çerçevesinde de entelektüelin mevzi tutması gereken alana da işaret etmektedir (Jennings, 2000: 782). Habermas, servet ve güç gibi kapitalist pazar ekonomisi ve bürokratik devlet yapılarına dayanan sistemik yönlendirme araçlarının kolonize ettiği yaşam dünyasının teknikleşmesi neticesinde entelektüellerin uzmanlık kültürünün basit taşıyıcıları hâline geldiklerini düşünmektedir.

Geç-kapitalizm içinde aklın kamusal kullanımını engelleyen şartları tanımlama girişimi çerçevesinde özgürleşmenin imkânlarını araştıran Habermas, bir yandan kapitalist ekonomi ve devletin yaşam alanını kontrol ve düzenleme nesnesine dönüştüren araçlarını tespit etmeye, diğer yandan da sivil toplum ile devlet arasında bir forum olarak tasavvur ettiği kamu alanında açık, özgür ve bozulmamış iletişimin şartlarını tanımlamaya çalışmaktadır. W. Beck, felsefeciler arasında "Kant'la veya Kant'a karşı felsefe çalışmaları yapılabileceği ancak onsuz felsefe yapılamayacağı" gibi bir anlayışın yaygın olduğunu belirtmektedir (Beck, 1965: 3). Gerçekten de moderniteyi normatif bir proje olarak gören Habermas'ın radikalleşmiş Aydınlanma tasavvurunun en önemli uğraklarının başında da Kant felsefesi gelmektedir.

AYDINLANMA'NIN HABERMAS'A MİRASI: KANT, AKIL VE MODERNİTE

Eleştiriyi aktif aklın bir işlevi olarak görerek herkesi birbirinin hakemi yapan Kant, S. Lestition'ın belirttiği gibi, Habermas'ın katılımcı-iletişimsel rasyonalite kavramlaştırmasına kapı aralamaktadır (Lestition, 1993: 77, 78). Aklın kamusal kullanımı kavramı çerçevesinde Kant, rasyonel uzlaşmanın evrensel ölçülerini tanımlamaya çalışmıştır (Lestition, 1993: 78, 84). Kant'ın üniversite ve aydınların kamu tartışmalarındaki rolü çerçevesinde geliştirdiği tezler ise aklın kamusal kullanımı kavramının teorik içeriğini derinleştirmektedir. Kant'a göre halk, "doğal içgüdülerine dayanarak, uzun yaşamak ve mallarının güvenliğinin" sağlanması gibi çıkarları savunmak eğilimindedir; halkın "istek ve fikirlerini" şekillendirmek isteyen hükümet ve ona hizmet eden dinî ve seküler seçkinler (entelektüeller diye okuyunuz) halkın çıkarlarını ve önceliklerini halktan farklı tanımlayabilmektedirler (Lestition, 1993: 101, 102). Hükümet, halkın "hakikati bilmediğinden" yola çıkarak, hizmetindeki dinî ve seküler seçkinler ve bu arada da üniversiteler yoluyla halka bu kurumların kendilerine özgü tekil "hakikatlerini" öğretmeye çalışmaktadır. Kant, çeşitli kurum ve aktörlerin katılımıyla şekillenen kamu alanında farklı tekil hakikat iddialarının hangi ölçülerle karşılaştırılacakları sorusuna 'akıl' diye cevap verse de, sözü edilen aktörler arasındaki müzakere üzerinde yoğunlaşarak, Habermas'a ilham veren çoğulcu kamu alanı modelinin ilk varsayımlarını oluşturmuştur (Lestition, 1993: 102). Habermas'ı Kantçı düşüncenin sınırlarına çeken de bu çoğulcu kamu anlayışıdır.

Habermas Aydınlanma hareketi ile birlikte akıl "kendi normativitesini" yaratmaya başladığını düşünmektedir (Tate, 1997: 3). 18. ve 19. yüzyıllarda gelişen sosyal ve siyasal reformlar, meşruiyetlerini akla görelilik ilkesinden aldıkları yukarıdan-aşağı öncü-reformcu entelektüalizmin doğuşuna vesile olmuşlardır. Aydınlanma'nın bitmemiş misyonu, insanı, kendisi de dahil olmak üzere bütün vesâyetçilerden, bu arada da aklı entelektüellerin elinden kurtarmaktır; Habermas da bu Aydınlanmacı amacı gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.

Habermas gibi Kant da, Aydınlanma'nın evrensellik iddiası dairesinde kimi tekil grupların bilgi üzerinde kurdukları tekeli kabul etmemektedirler. Her ikisi de aklı kamuya açarak, bilgi tekelinden kaynaklanan otorite iddiasıyla topluma tahakküm etme isteğini zayıflatmak istemektedirler. Habermas, Kant gibi, aklın özerkliği düşüncesini paylaşsa da, aklı özerk insan-özneye ait bir nitelik olarak görmemektedir. Aydınlanma'yı, Aydınlanmacı bir yaklaşımla, aklın rehberliğinde ve akıl yolu ile özgürleş-

mek olarak tanımlayan Habermas, Aydınlanma felsefesine damgasını vuran özne-merkezli akıl varsayımından uzaklaşmak gayretiyle aklı, özneler arası iletişimsel rasyonaliteye has bir nitelik olarak görmektedir.

Kant'ın kamusal akıl kavramını çağrıştıran iletişimsel akıl teorisi yoluyla Habermas, insanların günlük yaşamlarını yöneten ancak onlar tarafından asla kontrol edilemeyen tasarlanmış bürokratik-teknik pratikler karşısında, değer üreten bir varlık olarak insanı güçlendirmeyi ve onun kendi kaderi üzerinde söz söyleme kapasitesini arttırmayı amaçlamaktadır. Postmodernistler ve tepkici-muhafazakârlar gibi akıl ve moderniteden vazgeçmeden Aydınlanma vesâyetçiliğinden kurtulmayı amaçlayan Habermas, T. Adorno ile giriştiği tartışmalar çerçevesinde kendi konumunu şöyle özetlemektedir: "Aydınlanma düşüncesinin açtığı yaralara tek çare yine radikalleştirilmiş Aydınlanmanın ta kendisidir" (Habermas, 1987a: 118).

Aydınlanma savunusu yoluyla Habermas, geç-kapitalist toplumlarda adalet ve doğruluk siyasetinin yeniden canlandırılmasını amaçlamakta ve kapitalist modernizasyon sonucunda kısırlaşan Aydınlanma ideallerini canlandırmak üzere de aklı ahlâkî bir kategori hâline getirmeye çalışmaktadır (McCarthy, 1990: vii-xii). Gerçekten de Habermas, modernitenin felsefî ölçülerinin, modellerinin ve değerlerinin başka bir dönemden değil, normatif bir hâl olarak kendisinden üretilmesinin yollarını aramaktadır. Bu çerçevede Habermas, söylem etiği ve iletişimsel eylem kuramından kaynaklanan genel bir adalet teorisini "radikalleştirilmiş Aydınlanma projesinin" merkezine yerleştirmektedir.

Aydınlanma düşüncesinin otorite karşısında aklın bağımsızlığı ve özerkliğine yaptığı vurgunun siyasal sonuçlarına dikkat çeken J. Tate'nin altını çizdiği gibi, "Aydınlanma'nın eski düşünce biçimlerinden, değerlendirmelerden ve siyasal pratiklerden bilinçli bir kopuşu öngören ... 'radikal doğası' ve 'yeni bir çağa' girme çabası, sosyolojik bir değişim ve normatif bir düzen olarak moderniteden hazzetmeyen muhafazakârların ve gelenekçilerin tepkisiyle karşılaşmıştır; bugün de Habermas, modernitenin sona erdiğini, aşıldığını ve hattâ başarısız olduğunu iddia eden bütün modernlik-karşıtı ve modern-olmayan cereyanların hedef aldıkları bir düşünürdür" (Tate, 1997: 2). Weber, Horkheimer, Adorno ve Nietzsche'nin Aydınlanma aklına getirdikleri eleştirilere, özne merkezli bilinç felsefesini gözden geçirerek karşı çıkan Habermas, Foucault, Derrida ve Lyotard'ın çalışmalarıyla gelişen post-yapısalcı ve postmodern eleştirilerin dayandığı görececiliğin ve irrasyonalizmin siyasal sonuçlarını bertaraf etmek üzere de Kant'ın evrenselci-ahlâkçı felsefesine yönelmektedir (Powell, 2002).

Çok çeşitli eğilimleri barındıran Aydınlanma felsefesini Alman düşünce geleneği içinde canlandırmayı hedefleyen Habermas'ın, Aydınlanma'nın özgürlük yitimine yol açtığı yönündeki tezleri değerlendirme tarzı, Aydınlanma felsefesinin "bilgi", "toplum" ve "insan" arasında kurduğu özel ilişkiyi nasıl çözümlediğine bağlıdır. H. Marcuse, bilgi, toplum ve insan arasında Aydınlanma düşüncesinin kurduğu ilişkiyi şöyle tanımlamaktadır: "Bilim, kendisini özgürleştirerek doğayı dışsal güçlerden bağımsız, kendi içinde saf ve evrensel bir araç hâline getirdikçe, benzer bir özgürleşme sosyal ilişkilerde de ortaya çıkmıştır. İnsanlar kendilerini hemcinslerinden ve dış bağımlılıklardan özgürleşmiş bir hâlde bulmuşlardır; böylelikle sosyal sürece, soyut ve evrensel bir parça olarak girmeye başlamışlardır" (Marcuse, 1989: 123). Habermas için de Aydınlanma'nın asıl sorunu, bilimsel-teknik bilgiyi olanaklı bilgi biçimlerinden birisi olarak değil, tek ve gerçek bilgi olarak kabul etmesi, insanı da soyut bir aklî özne olarak tasavvur etmesidir. Buna göre bilim dünyayı yorumlayacak, siyaset de değiştirecektir. Aydınlanma'nın bilgi ve iktidar arasında kurduğu bu denklem, entelektüellere diğerleri karşısında ayrıcalıklı bir konum tanımaktadır. Bu zeminde gelişen öncü-entelektüel siyasetini eleştiren postmodern düşünürler, aklı da basitçe iktidarla eşitlemekte ve onun "gelecek inşasına ihtiyaç duyulduğunda" basılacak bir zemin olmasını engellemektedirler (Çiğdem, 1997: 194).

Habermas'ın en önemli çalışmalarından birisi olan *Modernliğin Felsefî Söylemi* hakkında değerlendirmelerinde J. L. Powell, teknoloji ve bilimlerdeki gelişmelerin, insanın kendisine duyduğu güveni arttırdığını ancak kapitalist rasyonelleşme sürecinde günlük hayatın araçsal akıl tarafından kolonize edilmesinin, dünyanın büyüsünü bozarak, değer-yönelimli eylemi etkisizleştirdiğini belirtmektedir (Powell, 2002). Habermas modernitenin henüz sonra ermediğini ilân ederken, kendilerini demir bir kafesin içinde sıkışmış gibi hissedenlere bir umut ışığı yakmaktadır. Habermas'a göre modernite kavramının iki anlamı bulunmaktadır: Birincisi, Weber'in derinlemesine çözümlemesini yaptığı gibi, sanayileşme, demokratikleşme ve rasyonelleşmeyi doğuran tarihsel süreçlerin şekillendirdiği sosyolojik modernizasyon, ikincisi de Aydınlanma ile başlayan ve –henüz "bitmemiş bir proje olan"– normatif bir iddia olarak modernite. Habermas sosyolojik modernizasyon ile felsefî modernite arasında bir gerilim olduğunu düşünmektedir. Habermas'ın iletişimsel rasyonalite kuramı çerçevesinde çözmeyi amaçladığı bu gerilim şöyle tanımlanmaktadır: "Sosyolojik modernleşmeyi oluşturan tarihî süreçler, normatif bir ideal olarak modernitenin özgürleşme amacının gerçekleşmesini engellemektedirler" (Tate, 1997: 8). Bohman'ın deyişiyle o "Aydınlanma'nın

normlarına karşı güven beslese de, belirli biçimlerinden (kapitalist modernleşmeden –*benim eklemem*) şüphe duymaktadır" (Bohman, 1990: 93).

Kant'ın 1784 yılında yayımlanan *Aydınlanma Nedir*? başlıklı çalışmasını değerlendiren Habermas, aklı toplumun düzenleneceği bir otorite konumuna yükselten Kant ile birlikte "modern bir dönemin başladığını" ve ilk kapsamlı özgürleşme projesi olarak modernitenin felsefî temellerinin atıldığını belirtmektedir (Tate, 1997: dpn. 12, 17). Modernite içinde bilim, ahlâk ve sanat –diğer bir deyişle doğruluk, iyilik ve güzellik ilkeleri– birbirlerinden ayrılmışlardır. Aklı hâkim bir konuma yükseltse de Kant, modern dönemlere özgü bilimcilik hastalığına da düşmemektedir. Esasen o, bilimsel bilgi için olgular dünyası ile sınırlı meşru bir alan tanımlamaya çalışmaktadır. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısı ve *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* adlı kitaplarında doğadaki deneyim ve ilkelerle insanın iç dünyasındaki deneyimlerin farklı olduğunu iddia ettiğine dikkat çeken Lestition, Kant'ın sezgiciliğe yönelmese de kendi döneminde Jacobi'nin kaba akılcılığa yönelttiği eleştirilere katıldığına dikkat çekmektedir (Lestition, 1993: 81).

Kant, bilimsel bilginin meşru alanını sınırlayarak, özgürlük ve ahlâk problemlerini farklı öncüllerle tartışmak istemektedir. Bu çerçevede Kant'ın bütüncül olmaktan ziyade parçalanmış bir rasyonalite kavramına bağlandığı dahi ileri sürülebilmektedir (Lestition, 1993: 82). McCarthy söylem etiği tartışmaları içinde Habermas'ın Kantçı ahlâktan bir derece uzaklaştığına dikkat çekmektedir. Habermas'ın "söylemsel etik (kavramlaştırması yoluyla) bütün somut ahlâkî ve moral yargıları (iletişim) katılımcılarının kendilerine bırakarak ... ahlâkın temelini iletişimsel eylemselliğin normatif varsayımlarına" dayandırdığını belirten McCarthy, yeni-Aristocu düşünürlerden farklı olarak, Habermas'ın Kantçı emredici ilkeyi iletişimsel özneler-arasılık yoluyla yeniden yorumladığını ileri sürmektedir (McCarthy, 1990: xi). Habermas, Kantçı emredici ilkeyi söylem etiği teorisinin merkezine yerleştirmektedir. *Ahlâkî Bilinç ve İletişimsel Eylem* adlı kitabında Habermas, söylem etiğinin temel ilkesini "pratik bir söylemin içinde katılımcı rolleri nedeni ile bütün etkilenenlerin rızasını alan geçerlilik iddiaları" olarak tanımlarken, "kategorik imperatifi (de) herkesin (iletişim öncesi) kabul ettiği evrensel bir yasadan ziyade herkesin evrenselliği üzerinde iletişim içinde anlaştığı genel yasa" olarak tanımlayarak, öngördüğü siyasal çoğulculuğa ahlâkî bir gerekçelendirme sağlamaktadır (Habermas, 1990: 197, 67).

ÖZGÜRLEŞME İMKÂNI OLARAK İLETİŞİMSEL EYLEM

Habermas, modernleşme ve rasyonelleşme konusundaki tartışmalarında genel olarak Weber sosyolojisi ile hesaplaşmak gayretindedir. Bu çerçevede normatif bir proje olarak moderniteyi, Weber'den ilham alan ve özellikle de T. Parsons'ın çalışmalarıyla İkinci Dünya Savaşı sonrasında popülerleşen modernleşme teorilerinden farklılaştırmaya özen göstermektedir. *Modernitenin Felsefî Söylemi* adlı kitabında Habermas'ın, modernleşme teorilerini, modernitenin felsefî söyleminden kaynaklanan normatif içeriği yok saymakla suçladığını belirten Tate, ampirik ve betimleyici modernleşme teorilerinin moderniteyi kısıtlı bir işlevsel rasyonelleşme sürecine indirdikleri için Habermas tarafından reddedildiklerine dikkat çekmektedir (Tate, 1997: 23 dpn. 42).

Habermas, tarihsel bir rasyonelleşme süreci olarak değerlendirdiği Avrupa modernleşmesi hakkındaki görüşlerinden dolayı Weber'i önemli bulmaktadır (Bkz., Habermas, 1987b: 143-186). Habermas, Weber'i "bilinç felsefesi geleneği içinde büyümüş bir Yeni-Kantçı" olarak tanımlarken (Habermas, 1984: 339), onun rasyonelleşme hakkında kötümser sonuçlara varmasını özne/bilinç felsefesinin sınırlılıklarını aşamamasına bağlamaktadır. Kant'ınki ile karşılaştırıldığında Weber'in sosyolojik insanı, biraz daha ete kemiğe bürünmüş olsa da, daha umutsuzdur; çünkü, özgürleşme umudunu yitirmiştir (Wallace, 1990: 199-223). Habermas, daha kapsayıcı bir rasyonelleşme kuramı yoluyla özgürleşme umudunu kaybeden bu insana seslenmektedir; ona kendi kaderi üzerinde söz sahibi olabileceği bir düzenin kurulmasının mümkün olduğunu vaat etmektedir; yeter ki, rasyonelleşmenin yalnızca bilişsel-araçsal değil, moral-pratik ve estetik sonuçlarıyla da yüzleşmek cesareti olsun (Habermas, 1987b: 303;

Weber modernite içinde tecrübe edilen rasyonelleşme sürecini araçsal (bürokratik) rasyonalitenin (*zweckrationalitat*) gelişmesi olarak görmekte ve büyüsü kaybolmuş bir dünyada bütün geçerlilik iddialarının öznel bir nitelik kazandığına inanmaktadır. Habermas ise Weber'in rasyonelleşme tanımını değiştirerek, aynı süreci "hızla gelişen devlet ve ekonominin karşısında, geleneksel toplumsal bütünleşme biçimlerinin yerine yaşam dünyası içinde ortaya çıkan normatif değerlendirme ölçülerini sağlayacak iletişimsel rasyonalitenin gelişmesi" olarak tanımlamaktadır (Tate, 1997: 23 dpn.70). Habermas yaşam dünyası kavramına yaptığı vurgu çerçevesinde stratejik amaçlara yönelik araçsal-rasyonel eylem ile anlaşmaya yönelik iletişimsel eylemi birbirlerinden ayırmaktadır (Tate, 1997: 23 dpn.70; Habermas, 1987b: 301-332). Habermas bu noktada felsefeye yeni bir rol yüklemektedir. Felsefe eleştirel bilginin koruyucusu olacak ve

bilişsel-araçsal, ahlâkî-pratik ve estetik bilgi iddiaları arasındaki bütünlüğü sağlayacaktır (Habermas, 1986 : 291-315).

Modernitenin açmazı da tam bu noktada yatmaktadır: Ya araçsal rasyonalitenin egemen olduğu kapitalist modernleşmeye teslim olacağız ya da akıl ile özdeş kılınan araçsal rasyonalitenin tek akıl, daha doğrusu 'iyi akıl' olmadığını göstereceğiz. Habermas eleştirel teorinin başlıca görevini "aklın, bilişsel-araçsal (*cognitive-instrumental*) yönünü daha kapsayıcı iletişimsel rasyonalite içindeki uygun yerine koymak" olarak tanımlamaktadır (Callinicos, 1989: 97). Bu durumda araçsal ve iletişimsel rasyonalite arasında köklü bir ayrım yapılması zorunlu hâle gelmektedir. Habermas'a göre araçsal rasyonalite, devlet ve ekonomi gibi toplumsal dayanışmanın yönlendirilme mekanizmalarının işlediği sistem düzeyindeki pratikler açısından geçerli ise iletişimsel rasyonalite, sosyalizasyon ve kültürel yeniden-üretimin sağlandığı sosyal eylem düzeyinde geçerlidir. Modernitenin patolojileri, "sistem" ve "yaşam dünyalarının" iç içe geçerek aynılaşmalarından kaynaklanmaktadır (Habermas, 1987b: 318-331).

Habermas'ın Weberci rasyonelleşme tezlerine müdahalesinin merkezinde yaşam dünyası ve kolonizasyon kavramları yatmaktadır. Habermas'a göre yaşam alanı özel bir rasyonaliteye dayanan iletişimsel eyleme dayanmaktadır. Stratejik-araçsal eylemin aksine iletişimsel eylem, içsel bir norm olarak uzlaşmayı esas almaktadır (Bernstein, 1988: 18). İletişimsel eylemin uzlaşmaya yönelik olması dilin doğasından kaynaklanmaktadır. İletişimsel eylem içinde öne sürdüğümüz tüm normatif geçerlilik iddialarını bir tür meta-norm hâline getirdiği İKD'ye atfen değerlendiren Habermas'ın bu girişimi, Kant'ın salt akıl kavramına aşkıncı bir içerik kazandırmasına benzemektedir. Nasıl ki Kant'a göre salt akıl özneye içkin bir hâldir; Habermas'a göre de İKD de dile içkindir; ve İKD, rasyonalite, adalet ve özgürlüğün dil yoluyla gerekçelendirilmesine yol açarak uzlaşmanın normatif içeriğini belirleyen bir meta-normdur (Bernstein, 1976: 209-210; 212)

İletişim ve dil, insan türünün soluduğu hava gibidir ve konuşma edimi içinde hakikat, samimiyet ve doğruluk gibi geçerlilik iddiaları, tarafların uzlaşı arayışının şartlarını belirlemektedir (West, 1998: 109). Habermas'a göre iletişimin kaçınılmazlığı, İKD'nin öngördüğü hakikat, özgürlük ve adalet gibi değerlerin yaşam dünyasında her an tecrübe edilmesine, daha da önemlisi eğer yoklukları hissedilirse, arzulanan değerler olarak, olmadığı hâller hakkında eleştirel bir konum alınmasına vesile olmaktadır (West, 1998: 110). Ritzer'in belirttiği gibi, Habermas İKD kavramlaştırmasıyla uzlaşımsal bir hakikat teorisine yönelmektedir; buna göre hakikat, iletişime içsel bir değerdir; diğer bir deyişle, Habermas'ın ye-

niden formüle etmeye çalıştığı eleştirel teorinin amacı olan "iyi ve doğru bir yaşam" ideali, konuşma ediminin dayandığı hakikat düşüncesinde gizlidir (Ritzer, 1996: 295). Habermas'ın geliştirdiği "rasyonel uzlaşma kavramı", "iletişimsel etik" teorisinin çekirdeğini oluşturmaktadır. Bu çerçevede hiçbir kesime veya tabakaya iletişim-öncesi mutlak bir hakikatin temsilcisi veya taşıyıcısı olma ayrıcalığı tanımayan Habermas, entelektüellerin Aydınlanma'dan beri hakikat üzerinde kurdukları tekeli ellerinden almaktadır. Buna göre doğru bilgi araçlarını kullandığı gerekçesiyle hiçbir zümre veya kişi, hakikatin iletişim öncesi mutlak bilgiye sahip olduğu iddiasında bulunamaz.

Habermas geç-kapitalist toplumlara özgü bir özgürleşme siyaseti oluşturmak için kapitalist formasyonun dayandığı bütünleşme dinamiklerinin dikkate alınması gereğine inanmakta ve bu formasyonda sistem ve yaşam dünyasının farklı bütünleşme mekanizmalarına dayandığını ileri sürmektedir (Salam, 2003: 64, 65). Kapitalizmin sistem mantığının hayat alanı formlarına derinlemesine nüfuz etmesiyle ortaya çıkan kolonizasyonun yol açtığı teknikleşme ve bürokratikleşme modernitenin özgürleştirici potansiyelini zayıflatmaktadır.

Yaşam alanının kolonizasyonu bir tür kültürel fakirleşmenin ve tek boyutluluğun yaşanmasına yol açarken, ortaya çıkan uzmanlık kültürü, entelektüeli de içine çekmektedir. Kolonizasyon toplumda genel geçer bir ahlâkî uzlaşı yaratma imkânını yok etmektedir. Entelektüel faaliyet, devlet ile ekonominin gereksinimlerine cevap veren kısıtlı teknik bir girişime indirgenmektedir. Entelektüellerin geç kapitalist dönemde zayıflayan etkilerini Weber'in bürokrasi ve bilimin birer uzmanlık kültürüne dönüştüklerini imâ eden farklılaşma ve uzmanlaşma tezleri çerçevesinde açıklayan Habermas (Tate, 1997: 66), kolonizasyon neticesinde yaşam dünyasında oluşması beklenen demokratik iradenin kapitalist modernleşmenin bugünkü şartları altında gelişemediğini ileri sürmektedir (Tate, 1997: 66). Uzmanlaşma, para ve gücün, sosyal eylem ve uzlaşma açısından yönlendirici araçlar hâline gelmeleri eylemin koordinasyonu için yaşam dünyasına duyulan ihtiyacı zayıflatmaktadır. Tate'nin aktardığı gibi, bu süreci Habermas "yaşam dünyasının teknikleşmesi" olarak tanımlamaktadır (Tate, 1997: 66; Habermas, 1987b: 179-185). Yaşam dünyasının teknikleşmesi, modernist kültürün temsilcileri olma iddiasındaki entelektüelleri tek boyutlu bir kontrol düzeninin destekleyicileri arasına sokmaktadır.

SONUÇ YERİNE

J. F. Bohman, *İletişim, İdeoloji ve Demokratik Teori* başlıklı çalışmasında Habermas'ın söylem etiği ve iletişimsel rasyonalite tartışmaları çerçevesinde demokratik teoriye yapmış olduğu katkıları tartışmaktadır. Buna göre Habermas hem demokrasiyi "insan özerkliği için siyasal ve kolektif bir norm olarak gören" Kant geleneğini devam ettirmekte hem de bürokratikleşme ve uzmanlık gibi Weberci temalarla diyalog hâlinde geliştirdiği iletişimsel rasyonalite teorisi dolayısıyla özgün bir demokrasi tartışması yürütmektedir (Bohman, 1990: 93). Gerçekten de, Habermas temel değerleri Aydınlanma felsefesince şekillendirilen modern demokrasinin eşitlik, özgürlük ve özerklik gibi idealleri ile kapitalist modernleşmenin siyasal ve kültürel yapıları altında gelişen demokratik uygulamalar arasındaki uyuşmazlığın nedenlerini anlamaya çalışmaktadır; ve halkın, özgür irade ve uzlaşma oluşturması olarak tanımladığı demokrasinin, kapitalist modernleşmenin uzmanlık kültürünün baskısı altında bugünkü biçimlerinden kuşku duymaktadır. Aydınlanma'nın vaat ettiği değerlerin çağdaş demokrasiler içinde gerçekleştirilemediğini düşünen Habermas için sorun, özerklik ve özgürlük gibi normlardan ziyade bu ideallerin tecrübe edildiği yaşam dünyasının kolonizasyonundan kaynaklanmaktadır (Bohman, 1990: 93). Kolonizasyon sadece kitlelerin değil, entelektüellerin de serbest irade oluşturma imkânlarını yok etmektedir.

Habermas müzakereci ve katılımcı bir demokrasi idealine kuvvetli bir destek vermektedir. Demokrasiyi özgür irade oluşturmak olarak tanımlayarak "kavrama hem normatif hem de eleştirel bir nitelik" kazandıran Habermas (Bohman, 1990: 94), bir yandan modernitenin felsefî-normatif içeriğinden kaynaklanan "iyi toplum" idealini canlandırmayı diğer yandan da insanı hapsedildiği demir kafesten kurtarmayı amaçlamaktadır. Habermas'ın özgürleşme projesi, Aydınlanma'nın kaybolan değerlerinin, iletişimsel rasyonel eylemin imâ ettiği "kamusal iyi akla" atfen yeniden canlandırılmasını öngören bir tür siyasileştirilmiş Kantçılıktır.

Habermas, Weber dolayısıyla bireysel özerklik, sorumluluk ve inisiyatife dayanan günlük yaşam pratiklerinin kapitalist modernleşme içinde nasıl bozulduğunu açıklarken, daha özgür, özerk ve sorumlu insanlar olarak bir arada yaşamanın imkânlarını tanımlamaktadır. Bu çerçevede gerek postmodern gerekse de muhafazakâr eğilimli çevrelerle girişmiş olduğu çeşitli polemikler içinde Habermas, aklın özel kullanımını mutlaklaştıran tekilci entelektüel karşısında evrensel entelektüel tipinin en yetkin temsilcilerinden birisi olmuştur.

Bitmemiş bir proje olarak tarif ettiği Aydınlanma'nın normatif iddialarının yeniden canlandırılması neticesinde, liberal demokrasinin daha da demokratikleştirilebileceğine inanan Habermas, çeşitli felsefî-siyasal müdahalelerle birey haklarını garanti altına alan katılımcı-müzakereci bir demokrasi idealinin muhafazakâr, postmodern ve tepkici cereyanlar karşısında güçlendirilmesini amaçlamaktadır. Kapitalist modernleşme içinde yaşanan bürokratikleşme ve teknikleşmenin, Weber'in ve postmodern entelektüellerin inandıkları gibi, Orwellci bir devleti henüz yaratmadığına inanan Habermas'a göre (Habermas, 1987b: 312), Aydınlanma'nın ideali olan özgürleşme isteği hâlâ çok güçlüdür; yeter ki, modernitenin normatif iddiaları yeniden canlandırılabilsin.

Kaynakça

Alcoff, L. M (2002). "Does the Public Intellectual Have Intellectual Integrity?", *Metaphilosophy* Cilt: 33, No. 5: 521-534, içinde Michael Foucault: *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1988*, Lawrence Kritzman (Der.), (New York: Routledge).

Beck, L. W., (1965). Studies in the Philosophy of Kant (Indianapolis: Bobbs Merill).

Bernstein, R. J., (1976). *The Restructuring of Social and Political Theory* (New York: Hacourt Brace).

Bernstein, R. J., (1988). "Introduction", *Habermas and Modernity*, R. J. Bernstein (der.), (Cambridge: Polity Press): 1-32.

Blaug, R., (1997). "Between Fear and Disappointment: Critical, Empirical and Political Uses of Habermas", *Political Studies*, Cilt XLV: 100-117.

Bohman, J. F., (1990). "Communication, Ideology and Democratic Theory", *American Political Science Review*, Cilt: 84, No.1: 93-109.

Bronner, E. S (2002). *Imagining the Possible*, (London: Routledge).

Callinicos, A., (1989). *Against Post-Modernism: A Marxist Critique* (Cambridge: Polity Press).

Cohen, J (1999). "Reflections on Habermas on Democracy", *Ratio Juris*, Cilt: 12, No 4: 385-416.

Çiğdem, A (1997). *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, (İstanbul: İletişim Yayınları).

Deligiorgi, K (2002). "Universalisability, Publicity and Communication: Kant's Conception of Reason," *European Journal of Philosophy*, Cilt 10, No 2: 143-159.

Eyerman, R (1985). "Rationalizing Intellectuals: Sweden in the 1930s and 1940s", *Theory and Society*, Cilt: 14, No. 6: 777-807.

Habermas, J (1974). *Theory and Practice* (London: Heinemann), Blaug, R (1997), içinde, "Between Fear and Disappointment: Critical, Empirical and Political Uses of Habermas," *Political Studies XLV*: 100-117.

Habermas, J., (1983). "Modernity- An Incomplete Project", Hal Foster (Der.), *Anti- Aesthetics Postmodern Culture* (Port Townsend, Washington: Bay Press): 3-16.

Habermas, J., (1984). *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1. Thomas McCarthy (Çev.) (Boston: Beacon Press).

Habermas, J., (1986). "Philosophy as a Stand-In and Interpreter", *After Philosophy: End or Transformation*. Kenneth Baynes, James Bahran ve Thomas McCarthy (Der.) (Cambridge: MIT Press): 291-315.

Habermas, J (1987a). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Frederick G. Lawrence (Çev.) (Cambridge: Polity Press).

Habermas, J., (1987b). *The Theory of Communicative Action, Cilt* 2. Thomas McCarthy (Çev.) (Boston: Beacon Press).

Habermas, J (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen (Çev.) (Cambridge: The MIT Press).

Halliday, F (1999). "The Potentials of Enlightenment," *British International Studies*, 105-125.

Jennings, J (2000). "Intellectuals and Political Culture," *The European Legacy*, Cilt 5, No. 6: 781-795.

Kant, I., (1992). *Political Writings*. H. B. Nispet ve H. S. Reiss (Der.), (Cambridge: Cambridge University Press).

Lassman, P (2000). "Enlightenment, Cultural Crisis, and Politics: The Role of Intellectuals from Kant to Habermas," *The European Legacy*, Cilt 5, No. 6: 815-828.

Lestition, S (1993). "Kant and the end of Enlightenment in Prussia", *The Journal of Modern History*, Cilt: 65, No. 1: 57-112.

Marcuse, H., (1989). "From Ontology To Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society", S. E. Bonner ve D. M. Kellner (Der.), *Critical Theory and Society* (London: Routledge): 119-128.

McCarthy, T., (1990). "Introduction", J. Habermas. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen (Çev.), (Cambridge: The MIT Press): vii-xiii.

Powell, J. L (2002). "Understanding Habermas: Modern Solutions, Postmodern Problems". *Sincronia Primavera* (http: //sincronia.cucsh.udg.mx/modr.htm) (Giriş Tarihi 23 Eylül 2003).

Ritzer, G., (1996). *Sociological Theory* (New York: The McGraw-Hill Companies).

Salam, R., (2003). "Habermas vs. Weber on Democracy", *Critical Review*, Cilt: 12, No.1/2: 59-85.

Tate, J., (1997). "Kant, Habermas and the Philosophical Legitimation of Modernity", *Journal of European Studies*, Cilt: 27, No. 3: 1-26.

Thernborn, G., (1971). "Jurgen Habermas: A New Eclectivism", *New Left Review*, 67: 69-83.

Wallace, W.L., (1990). "Rationality, Human Nature, and Society in Weber's Theory", *Theory and Society*, Cilt: 19, No.2: 199-223.

West, D., (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Ahmet Cevizci (Çev.), (İstanbul: Paradigma Yayınları).



Anthony Giddens

BATI SOSYOLOJİSİNİN GÜNDEMİNDEKİ ENTELEKTÜEL İLGİLER VE ANTHONY GIDDENS

Ali Esgin*

Batı sosyolojisinin günümüzdeki en önemli temsilcilerinden biri olan Anthony Giddens'ı konu alan bu yazıda, öncelikle, Batı'da sosyoloji adına gerçekleşen entelektüel tartışmaların mantığı ve amaçları irdelenecektir. Daha sonra, bütün bu tartışmaların doğurduğu entelektüel ortamda Giddens'ı öne çıkaran "yapılaşma teorisi"ne ve onun içerimlerine yer verilecektir.[1] Böyle bir yol izlenilmesindeki amaç, hem Giddens'ın yapılaşma teorisini oluşturan nedenlerle Batı'daki sosyolojik tartışmalar arasında ilişki kurmak hem de yapılaşma teorisinin Batı sosyolojisindeki problemlere ne ölçüde çözüm ürettiğini belirlemektir. Böylelikle, Batı sosyoloji-

* Dr. Ali Esgin, İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

[1] Prof. Dr. Sezgin Kızılçelik danışmanlığında gerçekleştirdiğim doktora tezimin *Anthony Giddens Sosyolojisi* (Anı Yayıncılık, Ankara, 2005) adıyla yayımlandığı kitapta, bu amaçlar farklı bağlamlarda ve farklı açılımlarla irdelenmiştir. Bu yazı, Batı sosyolojisine ve Giddens'a dair tezimden sonraki okumaları kapsayan yeni bir değerlendirme girişimidir.

sindeki entelektüel tartışmaların, bizim sosyoloji anlayışımız için geçerli olup olamayacağı konusuna da açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

BATI SOSYOLOJİSİNİN GÜNDEMİNDEKİ ENTELEKTÜEL İLGİLER

Batılı sosyologların son dönemdeki entelektüel ilgisi, iki kritik konuya odaklanmıştır. Bunlardan birincisi, günümüzde popüler bir söylem hâline gelen, sosyolojinin sonunun geldiği ya da sosyolojiye artık gerek kalmadığı şeklindeki iddiaların nasıl bertaraf edileceği ve sosyolojinin eski egemen statüsüne yeniden nasıl kavuşturulacağı konusudur. Batılı sosyologları böylesi bir entelektüel kaygı durumuna taşıyan başlıca neden, sosyolojinin günümüzde teorik ve metodolojik anlamda önemli eleştirilerle yüzleşmek zorunda kalmasıdır. Sosyoloji, bugün, belirsizlik ve kriz yaşayan bir bilim olarak tanımlanmaktadır. Hattâ, ona alternatif olabilecek yeni sosyal bilim arayışlarına dahi girişilmiştir.[2] Sosyoloji, küreselleşmeyle birlikte değişen yeni kapitalist anlayışın, "tarihin sonu" tezlerinin ve postmodern teorinin kendisine karşı geliştirdiği yıkıcı söylemlerle karşı karşıyadır. Üstelik, sosyolojinin söz konusu söylemleri haksız çıkaracak ve yapılan eleştirileri mantıklı düzeyde reddedecek sağlam temelleri artık yoktur. Çünkü, kendi varlık koşulu olan toplumun hızla değişmesine karşın, sosyoloji, değişime katı bir biçimde direnmiştir. Kendini yenilemek yerine, klasik ve çağdaş sosyoloji geleneklerinin temel anlayışlarını sürdürme çabasına girmiştir. Sözgelimi, sosyoloji, uzun vadeli gelişmelere yoğunlaşarak, toplum ve düzeni sağlamlaştıran kurum ve değerlere yöneldiğinden, krize neden olabilecek işlev bozucu görüşleri öne çıkarmada yetersiz kalmıştır.[3] Diğer yandan, çağdaş olguların ve problemlerin ampirik incelemelerle anlaşılması gerektiği yönündeki ısrarı, sosyolojinin sosyal problemler karşısında etkisini azaltmıştır. Teoriden soyutlanmış ampirik araştırmaların yüceltilmesi, onu tek yönlü bir yöntemciliğe sürüklemiş, bu nedenle de, tarih ve biyografi problemlerinden giderek uzaklaşmış ve temellerinden kopmuş bir görünüme bürünmüştür.[4] Bu eleştiriler, onu oluşturan teorik geleneklerdeki çelişki ve yetersizliklerden başlayarak, metodolojik düzeydeki birçok probleme göndermeler yapmaktadır. Eleştirilerin dayandığı temel nokta, sosyolojinin bu biçimiyle kabul edile-

---

[2] Dahrendorf, Ralf; "Bürokratikleşmiş Bir Bilim Dalı", *Sosyoloji ve Geleceği* (iç.), Editör ve Çeviren: Ç. Özdemir, Eylül Yayınları, Ankara, 2002, s. 21-26.

[3] Dettling, Warnfried; "Sosyoloji Komünizmin Çöküşünü Kestiremedi", *Sosyoloji ve Geleceği* (iç.), Editör ve Çeviren: Ç. Özdemir, Eylül Yayınları, Ankara, 2002, s. 3.

[4] Mills, C. Wright; *Toplumbilimsel Düşün*, Çeviren: Ü. Oskay, Der Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 45-46.

bilir çözümlemeler yapamayacağı üzerinedir. O hâlde, Batılı sosyologlar için bu eleştirilerden ve kendilerine ilişkin entelektüel kaygılardan kurtulabilmenin yolu, sosyoloji adına söz konusu eleştirileri karşılayacak ve sosyolojiyi tekrar meşru bir bilim hâline getirecek, yeni teorik ve metodolojik açılımlar geliştirmektir. Bu, onlar için hem tarihsel bir sorumluluk hem de entelektüel bir gerekliliktir. Bu tartışmalar ekseninde Batı'da, metateorik tartışmaların hızlandığı, sosyolojinin mantığının ve metodolojisinin dışarıdan ve kendi içinden gelen eleştirilerle yeniden kurgulandığı yoğun bir entelektüel süreç yaşanmaktadır. Söz konusu süreç, Steven Seidman'ın yerinde bir belirlemeyle "temel arayıcı söylem arayışı" diye adlandırdığı durumu karşılamaktadır.[5] Temel arayıcı söylemi teoriyle özdeşleştiren birçok Batılı sosyolog "sosyal eylem ve düzenin doğası, aktör ve yapı arasındaki kavramsal bağ veya makro ve mikro seviyede analiz düzeyi ve yapısal analizi kültürel analizle bütünleştirme problemi"[6] gibi konularda sürekli söylemler üretmektedirler. Üstelik bu söylemleri meşrulaştırmak adına, sorumluluğu klasik sosyoloji geleneğine yükleyerek, sosyolojinin içinde bulunduğu durumu, modernliğin ve kapitalizmin düşünsel temelini inşa eden klasikleri eleştirmek yoluyla aşmaya çalışmaktadırlar. Onların bu tutumu, Batı sosyolojisinin amacını ve mantığını ortaya çıkarabilecek birçok yargının, hem haklılaştırılmasına hem de artık olağan karşılanmasına imkân tanımaktadır.

Batılı sosyologların entelektüel ilgisini çeken ikinci konu ise, toplumsalın yeniden inşasının zorunluluğu üzerine odaklanan görüşlerin sosyolojiyle bağlantısını kurmaktır. Buradaki amaç, günümüz dünyasının yeni bir dünya olduğu, dolayısıyla yeniden anlamlandırılması gerektiği düşüncesini sosyoloji çatısı altında toplamaktır. Klasik sosyoloji geleneği, 19. yüzyılın kapitalist dönüşümlerinin yarattığı problemlere nasıl çözüm olduysa, günümüzde yaşanan dönüşümlerin yarattığı/yaratacağı kaos ortamlarına da öyle çözüm olacaktır. Sosyoloji karşıtı iddiaları nedeniyle postmodernizmi belli ölçülerde dışarıda tutarsak, küreselleşme[7], ağ toplumu[8], yüksek modernlik[9], risk toplumu[10] gibi sosyolojik teoriler bu türden

[5] Seidman, Steven; "Sosyolojik Teorinin Sonu mu?", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş* (iç.), Derleyen ve Çeviren: H. Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 82.

[6] A.g.m., s. 82-83.

[7] Robertson, Ronald; *Küreselleşme*, Çeviren: Ü. H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

[8] Casstells, Manuel; *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür (Cilt-I) - Ağ Toplumunun Yükselişi*, Çeviren: E. Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005.

[9] Giddens, Anthony; *Modernliğin Sonuçları*, Çeviren: E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

[10] Beck, Ulrich; *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, London, 1992.

çabalar olarak değerlendirilebilir. Söz konusu teorilerin hepsi, tıpkı klasik sosyoloji geleneğinin 19. yüzyılda yaptığı gibi, benzer vurgularla ama farklı terminolojiler kullanarak, kapitalizmin ya da modernliğin günümüzdeki biçim değiştirmiş koşullarını meşrulaştırmayı amaçlamaktadırlar. Dolayısıyla, sosyoloji aracılığıyla inşa edilen –ya da meşrulaştırılan– bu tarz teoriler, hem hızlı dönüşümler yaşayan dünyanın yeniden kavramlaştırılmasının hem de böylelikle sosyolojiye olan gereksinimin hâlâ canlılığını koruduğu fikrinin Batı sosyolojisi nezdinde benimsenmesinin önünü açmaktadır. Ancak yazının ilerleyen bölümlerinde tartışacağımız gibi, Batı sosyolojisine ilişkin böylesi söylemlere, özellikle, politik ekonomiyle ve Batı'nın dünya egemenliği misyonuyla ilgili başka nedenler de eklenebilir. Ama, öncelikle sosyolojiyi görevini yeniden tanımlama ve onu sahiplenme çabaları içine çeken başlıca nedenlerden olan postmodernizmin iddiaları üzerinde kısaca durmak gerekir.

Günümüze ilişkin teorilerin önde gelen örneklerinden biri olmasına karşın, postmodernizmin bu türden sosyolojik girişimlerin dışında tutulmasının anlaşılır nedenleri vardır. Bu nedenlerin en önemlisi, postmodernizmin doğrudan sosyolojinin gereksizliğini koşullamasıdır. Postmodernizm, sosyal yaşamı oluşturan koşulların anlatımını üstlenen sosyolojiyi bertaraf etmek için "metin", "anti-özcülük" ve "olasılık" düşünceleri üzerinde yoğunlaşmış; sosyolojinin görevini tamamladığını ve artık bir kenara çekilmesinin zorunlu olduğunu vurgulamıştır.[11] Postmodern anlayışa göre, sosyoloji çıkmaz bir yola girmiş, sosyal ve entelektüel önemini büyük ölçüde kaybetmiştir.[12] Postmodernizm açısından sosyoloji, "büyük anlatılar"ın[13] biçimlendirdiği modernliğin bir ürünüdür ve çağımızda büyük anlatılar iflas etmiştir. Hattâ, postmodernizme göre, sosyolojinin nesnesi olan toplumsalın bile sonu gelmiştir.[14] Dolayısıyla, sosyolojinin sonunun geldiği iddialarının temelinde postmodern söylemler bulunmaktadır. Postmodernizm, sosyolojinin üstlendiği görevi, onu tümden reddederek kendi başına üstlenmekte ve küresel dünya düzeninde egemenliğini ilân etmektedir. İşte bu nedenle postmodernizm, aynı amacı gütse de, sosyolojinin günümüze ilişkin geliştirdiği teoriler içinde ayrıcalıklı bir ko-

[11] Mcanulla, Stuart; "The Utility of Structure, Agency and Discourse as Analytical Concepts", Editör: J. Stayner ve G. Stoker, *Contemporary Political Studies, Conference Proceedings:* 1998 (iç.), Proceedings of the Annual Conference Held at the University of Kele, Volume 1-2 (PSA), 1998.

[12] Seidman, "Sosyolojik Teorinin Sonu mu?", s. 79-82.

[13] Lyotard, Jean François; *Postmodern Durum*, Çeviren: A. Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

[14] Baudrillard, Jean; *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, Çeviren: O. Adanır, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991.

numa sahiptir. Diğer sosyolojik teoriler, ısrarla sosyolojiye yaslanıp, onun gerekliliğine vurgu yaparken, postmodernizm, modernliğin ürünü olan tüm oluşumlar gibi, sosyolojiyi de reddetmektedir.

Postmodernizmin entelektüel ve kültürel alandaki tartışmaların tümünü belirlemeye başladığı bir çağda, bu tartışmalarla beslenen sosyoloji üzerindeki olumsuz etkileri elbette yadsınamaz. Ancak, söz konusu eleştirilerin yarattığı kendine dönme durumunun sosyolojiye önemli avantajlar sağladığı da belirtilmelidir. Esasen bu durum, Batılı sosyologların iki farklı tercih arasında seçim yapma zorunluluğunda kalmasıyla mümkün olmuştur. Onlar, ya postmodern tezlerdeki sosyolojiye dair eleştirileri tartışmasız kabul edip, kendilerini postmodernizmin yarattığı belirsizlik üzerine kurulu yeni bilim idealine terk edecek ya da sosyolojiyi içinde bulunduğu belirsizlik ve kriz ortamından kurtararak, postmodernizmin kurmaya çalıştığı egemenliğe son vereceklerdir. Batı'daki entelektüel gelişmelere bakıldığında, ikinci tercihin öne çıktığı, hattâ daha başarılı olduğu gözlemlenmektedir. Gianni Vattimo'nun bildirdiği gibi, günümüzde postmodernizmin "varoluşu yeniden düzenleme, reforme etme, değişim değeri alanından kaçma ve toplumsal yaşamı kullanım değeri merkezinde kurma perspektifi, yalnızca uygulamadaki başarısızlıkları ve iflası bakımından değil, her alanda suya düşmüş bir perspektiftir."[15] Dolayısıyla, sosyologların karşı karşıya oldukları konuların postmodernist tanımlarını kabul ederek yapılan baskılara boyun eğmesi için artık hiçbir neden yoktur. Aksine, böyle bir davranışta bulunmak, modernliğe –ve sosyolojiye– ilişkin tartışmalardaki diğer düşüncelerin önerdikleri kaynakları, örneğin Weberci tarihsel sosyolojiyi ve Stanilizmin çöküşünün ardından ayakta kalan Marksizm versiyonlarını göz ardı etmekten kaynaklanacak büyük entelektüel yoksullaşma riskini göze almak demektir. Sosyoloji, ancak postmodern söylemlerin kendi varlığının gelişimi önünde engel olan girişimlerine karşı çıkarak canlılığını koruyabilir.[16] Bugün, entelektüel düzeyde Batılı sosyologların çoğu, benzeri kaygılardan hareket etmektedir. Bütün bunlarla birlikte, Batılı sosyologların entelektüel ilgilerinin odaklandığı temel konular ve onların gündemlerinin bu denli kısa bir çözümlemeyle anlaşılamayacağı belirtilmelidir. Bizim burada yaptığımız, sadece Giddens'ın çalışmalarının çıkış kaynağı olan entelektüel ortamı belli noktalardan betimlemektir. Bu, hem onun amaçlarını anlamak hem de inşa ettiği yapılaşma teorisinin temellerini belirlemek amacını taşımaktadır.

---

[15] Vattimo'dan aktaran Amin, Samir; *Kapitalizmin Hayaleti: Günümüz Entelektüel Modalarının Bir Eleştirisi,* Çeviren: C. Algan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 113.

[16] Callinicos, Alex; *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, Çeviren: Y. Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 437.

BATILI ENTELEKTÜEL İLGİLERİN ÖNE ÇIKARDIĞI BİR SOSYOLOG: ANTHONY GIDDENS

Giddens, hem Batı'daki hem de Batı dışı toplumlardaki entelektüel tartışmaların günümüzdeki baş aktörlerinden biridir. Çünkü o, 1970'li yıllardan itibaren sosyolojik ve politik alanda meydana gelen değişimlere, Batı açısından olumlu cevaplar sağlayan teoriler inşa etmiştir. Giddens'ın çalışmaları bir yandan genel sosyolojik teorinin yapısını, diğer yandan modern kapitalist endüstri toplumunun gelişimini anlamayı amaçlamaktadır.[17] Giddens, sosyal, ekonomik ve politik alanlarda hızlı değişimler ve dönüşümlerin yaşandığı çağımızda, bu değişimlerin yarattığı dünyayı yeniden inşa etme konusunda diğer teorisyenlerden ayırabileceğimiz önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır.[18] Ortaya koyduğu fikirler yoğun entelektüel eleştirilere konu olsa da, Giddens'ın Batı'nın çıkar ve politikalarını en iyi temsil eden sosyologların başında geldiği gerçeği kabul edilmektedir. Giddens, kitapları birçok dile çevrilen ve farklı ülkelerden okuyuculara sahip "küresel bir fenomen" olarak anılmaktadır.[19]

Giddens, yalnızca Batı'da değil, Batı dışı toplumlarda da çok sık referans alınan sosyologlardan biridir. Nitekim, onun ülkemizde de ilgiyle karşılanması bunun göstergesidir. Batıya bağımlı olan sosyolojimiz, Batı'nın amaç ve çıkarları üzerine yeniden inşa edilen sosyolojiyi Giddens aracılığıyla daha sıkı biçimde benimsemektedir. Onun özellikle modernlik ve küreselleşme ile ilgili tezleri ülkemizde kısa zamanda çok sayıda yandaş bulmuştur. O hâlde, Giddens'ın sosyolojik çalışmalarını çözümlerken, şu soruları sormak gerekir: Giddens'ı Batı'da ve Batı dışı toplumlarda bu denli önemli kılan ve adeta sosyoloji gündemini işgal eden bir entelektüel konumuna getiren nedenler nelerdir? Giddens, sosyolojik çözümlemeleriyle Batı sosyolojisi ve gerçekliğinin problemlerine çözüm olabilir. Ama onun çözümlemeleri Türk toplumu için ne derece geçerli ya da hangi ölçülerde kabul edilebilir çözümlerdir? Batılı sosyologların entelektüel gündemini oluşturan, Batı'nın amaç ve çıkarlarıyla örtüşen temel kaygılar, kendi özgün gerçekliğimizin ve kendimize ait problemlerimizin belirlenmesinde nasıl bir katkı sağlayabilir? Batılı entelektüellerin ortaya attıkları ve Giddens'ın etkili bir biçimde formüle ettiği problemler bizi

---

[17] Craib, Ian; *Anthony Giddens*, Routledge, London, 1992, s. 1.

[18] Held David ve Thompson, J; "Editors' Introduction", *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics* (iç.), Editör: D. Held ve J. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 1.

[19] Kaspersen, Lars Bo; *Anthony Giddens: An Introduction to a Social Theorist*, İngilizce'ye Çeviren: S. Sampson, Blackwell, London, 2000, s. VI.

hangi bakımlardan ilgilendirmektedir? Bütün bu sorulara sistematik olarak verilecek cevaplar aslında birçok konuyu aydınlatabilir. Söz konusu soruların açılımı, Giddens'ın uzun akademik geçmişi boyunca ele aldığı konuların ve inşa ettiği yapılaşma teorisinin irdelenmesiyle ilgilidir.

GIDDENS'IN YAPILAŞMA TEORİSİNİN OLUŞUMUNU HAZIRLAYAN ENTELEKTÜEL İLGİLER

Giddens, sürekli olarak sosyal değişimler ve sosyoloji üzerine yeni açılımlar yapma ve bunları birbirleriyle ilişkilendirme gayretindedir. Onun amacı, herkesin anladığını sandığı ya da yanlış kavramlar temelinde kurguladığı değişimleri ve sosyolojik kavramları yerli yerine oturtarak anlaşılır kılmaktır.[20] Giddens'a göre, sosyolojinin de gerçekteki öncelikli amacı bu olmalıdır. Ona göre sosyoloji, aslında oldukça zor bir görev üstlenmiştir. Giddens bunu şu şekilde ifade etmektedir:

> Bugün gelecek hakkında yoğun bir kaygı duyan ancak yine de olağanüstü umutlarla dolu bir dünyada yaşıyoruz. Bu dünya, değişmenin egemen olduğu, derin çatışmalar, gerilimler ve toplumsal bölünmelerle olduğu kadar çağcıl teknolojinin doğal çevre üzerindeki yıkıcı saldırısıyla da ayırt edilen bir dünya... Bu dünya nasıl ortaya çıktı? Bizim yaşam koşullarımız anne babalarımız ile dedelerimizin yaşam koşullarından neden böylesine farklı? Gelecekte değişmenin alacağı yön ne olacak? Bu sorular, çağcıl entelektüel kültürde oynayacak birincil rolü bulunan bir inceleme alanı olan sosyolojinin temel konularıdır.[21]

Dolayısıyla, değişen koşulları açıklamakla yükümlü sosyolojinin, bu değişimleri anlamlandırabilmesi için geçmişte düştüğü yanılgılardan bir an önce kopması gerekmektedir. Çünkü, sosyoloji birçok problemle karşı karşıyadır. Bugün sosyolojinin kriz yaşayan bir bilim olarak gösterilmesi, onun içinde bulunduğu problemlerin kanıtıdır.[22] Bu nedenle, ona göre, her şeyden önce, sosyolojiyi böyle ithamlar altında bırakan merkezî problemler çözüme kavuşturulmalıdır.

Giddens, 1970'li yıllardan itibaren, sosyolojinin merkezî problemlerini belirleme ve sosyolojiye yeni bir yön verme çabasıyla özdeşleştirdiği sosyolojik projesini gerçekleştirme gayretindedir. Giddens'ın projesinde, sosyolojiye ilişkin üç önemli amaç bulunmaktadır: Bunlardan ilki, 19.

---

[20] Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 10-11; Giddens, Anthony; *Sosyoloji Eleştirel Bir Giriş*, Çeviren: Ü. Yıldız, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2001, s. 11-12.

[21] Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Yayına Hazırlayan: H. Özel ve C. Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s. 2

[22] Giddens, Anthony; *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*, Çeviren: Ö. Baldık, Birey Yayınları, İstanbul, 1999, s. 11-12.

yüzyıl ve 20. yüzyıl başta olmak üzere, sosyal düşünce tarihini yeniden değerlendirmektir. İkinci amaç, sosyolojideki yöntem ve mantığı yeniden yapılandırmak ya da sosyolojideki yetersizliklere neden olan epistemolojik ve ontolojik temelleri sağlamlaştıracak yeni bir teorik bakış açısı geliştirmektir. Giddens'ın inşa ettiği yapılaşma teorisi, onun, sosyolojinin yöntem ve mantığını yeniden yapılandırmasının bir ürünüdür. Giddens'ın projesindeki üçüncü amaç ise, sosyolojideki temel problemler nedeniyle yetersiz ya da yanlış olan modernliğe ve onun kurumlarına ilişkin çözümlemelere yapılaşma teorisi aracılığıyla yeni bir bakış geliştirmektir.[23]

Değişen dünyayı ve modernliğin kurumlarını daha anlaşılır hâle getirmek için, öncelikle sosyolojinin problemli doğası ve mantığını çözümlemek gerektiğini düşünen Giddens, konuya, sosyolojinin epistemolojik ve ontolojik problemlerinin kaynağı olarak gördüğü ve sosyolojide yapı-eylem, toplum-birey, makro-mikro düalizmi şeklinde kendini gösteren karşıtlıkları belirleyerek başlamaktadır. Ona göre, sosyoloji kendini öncelikle 19. yüzyıl toplum felsefesi ve düşüncesinden miras kalan düalizmlerden, ikili karşıtlıklardan kurtarmalıdır.[24] Çünkü, sosyolojinin belirsizlik ve kriz içinde olduğu iddialarının dayandığı asıl nokta söz konusu ikilik durumudur. Sosyolojinin en önemli merkezî problemi, onu, belirsizlik ve yetersizlik içine sürükleyen, dolayısıyla onun sosyal gerçekliği açıklamasına engel oluşturan *yapı-eylem ikiliği* konusudur.

Yapı-eylem ikiliği problemi, sosyolojinin sosyal yapıları konu edinmesi gerektiğini vurgulayan teorilerle, sosyolojinin, insan eylemlerini incelemesi gerektiğini öne süren teorilerin varlığı/karşıtlığı sonucunda gelişmiştir. Sosyoloji, yapı merkezli teorilerle eylem merkezli teoriler arasında iki ana kampa bölünmüştür. Yapı merkezli teoriler, yapı, sistem ve kurum gibi makro ölçekli konulara öncelik verirken, birey ve etkileşim gibi mikro düzeydeki konuları göz ardı etmiştir. Eylem merkezli teoriler ise, yapıya odaklanan teorilerin aksine, bireyin dünyası, benliği, bireyler arası etkileşimler ve davranış gibi mikro ölçekli konulara öncelik verirken, yapı merkezli teorilerin ilgisine katılmamıştır. Bu ikilik, metodolojik anlamda pozitivizm-hermeneutik biçiminde ayrılan bir kampı da ortaya çıkarmıştır. Böylelikle, sosyolojinin neliğinin belirsizliği hat safhaya ulaşmıştır. Sosyolojinin nesnesi ve metodolojisinin ne olduğuna ilişkin bu ikircikli durum kriz yaratmıştır. Kriz içindeki Batı sosyolojisinin, epistemolojik ve ontolojik temelleri, tatmin edici bir sosyal gerçeklik kavrayışı sunamamıştır. Sosyoloji, hem sosyal aktörleri hem de sosyal bütünlüğü

[23] Esgin, Ali; *Anthony Giddens Sosyolojisi*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 141-142.
[24] Tatlıcan, Ümit; "Çevirmenin Sunuşu", Giddens, Anthony; *Sosyal Teoride Temel Problemler* (iç.), Çeviren: Ü. Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 4.

aynı anda açıklayabilecek bir olgunluğa henüz ulaşamamıştır. Çünkü, sosyoloji, epistemolojik bağlamda pozitivizm ile hermeneutiğin, ontolojik düzeyde ise, yapı-eylem ikiliği probleminin etkisi altındadır. Sosyal problemleri çözümlemeye yönelen sosyoloji, analiz birimi olarak yalnızca yapı ya da eyleme odaklandığından sosyal gerçekliği bütünsel bir biçimde açıklayamamış, problemlerin belirlenmesinde ve çözümünde yetersiz kalmıştır.[25] Bu nedenle, Giddens'a göre, sosyolojiyi, onu yetersiz kılan söz konusu ikiliklerden kurtarmak için radikal anlamda revizyondan geçirilmeli ve yeniden düzenlenmelidir.[26] Bu revizyonun dört önemli ayağı vardır. Bunlar, sosyoloji anlayışımızı biçimlendiren, dolayısıyla yapı-eylem, birey-toplum ve pozitivizm-hermeneutik şeklinde ortaya çıkan ikiliklerin de temel kaynağı olan, *Marksizm, yapısalcılık, işlevselcilik* ve *eylem merkezli teorilerdir*. Giddens'a göre, sosyolojinin içinde bulunduğu belirsizlik ve kriz durumundan bu dört teorik yönelim eşit ölçüde sorumludurlar. Her birinin kendi içinde eksiklikleri bulunmaktadır. Demek ki, sosyoloji, sosyal dünyayı tüm gerçekliğiyle açıklamak istiyorsa, bu geleneklerin yol açtığı çelişki ve yetersizliklerden kurtarılmalıdır.

Sosyolojideki problemlerin nedeni olan bu ikilik, öncelikle klasik geleneğin temsilcileriyle onları izleyen çağdaş teorisyenlerin yapıtlarında biçimlenmiştir. Nitekim, Marx, Durkheim ve Weber gibi sosyolojinin klâsik düşünürleri kendi içlerinde birçok sınırlılıklar taşımaktadırlar. Bu sınırlılıklardan en önemlisi, sosyolojinin geleneksel biçimlerinde, insan aktörlerin düşünümsel anlamdaki eylemlerinin geri plânda bırakılması; eylemlerin kaynağının sosyal yapılar olarak tanımlanmasıdır. Burada yapı, sabit ve Durkheimcı tarzda sosyal aktörlere dışsal bir olgu biçiminde ele alındığından, eylemi mümkün kılan değil, daha çok onu kısıtlayan bir olgu olarak tasarlanmıştır. Bu nedenle, sosyolojinin klâsik geleneği yapısalcı ve işlevselci düşünce bağlamında insan eyleminin doğasını açıklama noktasında yetersiz kalmıştır.[27] Daha sonra ise, sosyolojide uzun yıllar akademik bir oydaşma temelinde hüküm süren Parsons'ın işlevselci sosyolojisi, bu düşünceyi toplumsal düzene vurgu yapmak ve onu meşrulaştırmak adına sürdürmüştür. Kısacası, sosyolojinin öncüleri, insana "eyleme anlam yükleyen aktif, irade sahibi bir fail, yani toplumu üreten başat

---

[25] Esgin, *Anthony Giddens Sosyolojisi*, s. 2.

[26] Giddens, Anthony; *Central Problems in Social Theory*, University of California Press, Berkeley, 1990, s. VII-XVI.

[27] Giddens, Anthony; *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Çeviren: Ü. Tatlıcan ve B. Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 7.

etken olmaktan ziyade sosyal etkilerin pasif bir alıcısı anlamına gelen *homo sociologicus* (sosyolojik insan) muamelesi yapmıştır."[28]

Giddens'ın sosyolojinin merkezî problemlerinin kaynağı olarak gördüğü yapı-eylem ikiliğinin bir diğer yönünü oluşturan eylemci sosyoloji anlayışları ise, yapı merkezli sosyoloji teorilerinin aksine, sosyal kurumların doğası ve sosyal yapıdaki güç unsuru gibi kimi konuları ihmal ederek bütünsel bir gerçeklik kurgusuna ulaşmada başarısız olmuşlardır. Eylem teorileri (sembolik etkileşimcilik, dramaturji, etnometodoloji, fenomenoloji gibi), yapısalcılık, işlevselcilik ve Marksizmin yapı merkezli açıklamaları karşısında, bireyi ve onun eylemlerini merkeze koyan bir gelenek olarak tanımlanmıştır. Söz konusu gelenek Weber'in izinden giderek sosyolojiyi, sosyal eylemin anlamını yorumlama çabasında olan bir bilim, eylemin anlamını ise, sosyolojik bilginin özel karakteri olarak tanımlamıştır.[29] Sosyolojinin görevi konusunda Weber'den etkilenen teorisyenler, özneler arası rutin insan etkileşimleri alanındaki sosyal gerçekliklerin inşasına vurgu yapmışlar ve insan eylemleri için mikro anlamlara yönelmişlerdir.[30] Ancak, onlar da sosyal dünyada hem insan eylemlerini kısıtlayan kurumları hem de gündelik etkileşimlerin gerçekleştiği yapısal koşulları göz ardı ederek bazı yetersizlikleri tekrarlamışlardır. Giddens, bu yetersizlikleri üç grupta ele almaktadır. İlk yetersizlik, bu geleneğin aktif özne olarak bireyin üretici eylemini anlamak yerine, onun sadece sosyal dünya içindeki eyleminin anlamına yönelmeleridir. İkinci yetersizlik, bu gelenekteki hiçbir yazarın güç konusuyla ilgilenmemiş olmasıdır. Oysa güç, sosyal yaşamda en önemli belirleyicilerden biridir. Üçüncü yetersizlik ise, kurallar veya normların bu düşünce gelenekleri içinde farklı yorumlara açık olduğudur. Bu geleneği temsil edenler kurumsal gelişme ve tarih problemiyle ilgili tatmin edici bir görüş ortaya koymamışlardır.[31] Dolayısıyla, Giddens'a göre, insan eylemini yorumlayan sosyolojiler eylem konusunda güçlü, yapı konusunda zayıftırlar. Bunun sonucunda mikro aktörlere aşırı vurgu yapılırken, makro aktörler ve konular geri plâna itilmiştir.[32]

Giddens'ın çerçevesini çizdiği teorik düzeydeki yapı-eylem ikiliği problemi, aynı zamanda ikiliğin diğer bir yönü olan ve metodolojik kapsamdaki problemlerin kaynağını oluşturan pozitivizm-hermeneutik ikili-

[28] Giddens, *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*, s. 14.
[29] Weber, Max; *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Çeviren: M. Beyaztaş. Bakış Yayınları, İstanbul, 2002, s. 11.
[30] Kondrat, Mary Ellen; "Actor-Centered Social Work: Re-visioning 'Person-in-Environment' Through a Critical Theory Lens", *Social Work* (iç.), Vol 47, Issue: 4, New York, 2002, s. 436.
[31] Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 78.
[32] Yıldırım, Engin; "Anthony Giddens'ın Yapılanma Teorisi", *Bilgi* (iç.), Sayı.1, s. 26.

ğinin oluşmasının koşullarını yaratmıştır. Nitekim, yapı merkezli sosyoloji anlayışları pozitivizmi temel alırken, eylem merkezli teoriler, insan eylemini anlama ve yorumlamaya dayalı hermeneutiği benimsemişlerdir. Bu durum, sosyolojideki ikili karşıtlıkların bir başka örneğini teşkil ederken, tıpkı teorik düzeydeki yapı-eylem ikiliğinde olduğu gibi, pozitivizme ya da hermeneutik geleneğe körü körüne bağlı olmanın yarattığı problemleri bütünüyle yansıtmıştır. Bilimsel meşruiyet kazanma çabasında olan sosyoloji, ilk yıllarında doğa bilimlerinin temel paradigmasını oluşturan pozitivizme sıkı sıkıya bağlanmış ve uzun bir dönem pozitivist bilim idealinin en önemli savunucusu olmuştur. Örneğin, Comte ve Durkheim'ın yorumlarında sosyoloji, doğa bilimlerinde ulaşılan yasalarla oluşan bir sistemi yeniden üreten bir doğal toplum bilimi olarak tanımlanmıştır.[33] Onlara göre, sosyoloji, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi ampirik, gözlemle kanıtlanabilir evrensel yasalara ulaşmak zorundadır. Oysa, Giddens'a göre, pozitivizm doğa bilimlere uygun bir metodolojik yaklaşım olsa da, sosyoloji için geçerliliği tartışmalıdır. Çünkü, her şeyden önce sosyolojinin konusu insandır ve insana doğadaki bir madde gibi yaklaşılamaz. "Sosyolojinin doğa bilimleri çok yakından örnek alması gerektiğini düşünmek veya doğa bilimlere benzer bir toplum biliminin uygun ya da arzulanabilir olmasını düşünmek hatadır."[34] Ama Giddens, pozitivizmin yöntemlerinin sosyolojiden tamamen soyutlanması gerektiği fikrini de kabul etmez. Bunun yerine Giddens, pozitivizmin sosyolojiye uygun olmayan yönlerini tespit edip, onu, sosyal yaşama aktif özneler olarak katılan bireylerin eylemlerini anlamaya yönelen hermeneutiğin çıkarımlarıyla beslemeye çalışır. Ancak, pozitivizme yönelik eleştiriler karşısında bir dayanak ve farklı bir yaklaşım olarak beliren hermeneutiğin[35] de metodolojik anlamda eksik kaldığı noktalar bulunmaktadır. Hermeneutik gelenek açısından insanı ve toplumu temel alan sosyal bilimler, doğa bilimlerinden tümüyle farklıdır. Çünkü, sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin nesnesi insandır. İnsanın yaşam alanı, genel ve evrensel kurallarla değil, belirli bir kültürel sisteme ait kurallarla biçimlenir. Bu yüzden sosyoloji insan eylemlerini doğadaki nesneler gibi yasalarla yönetilen davranışlar olarak değil, insanların kendi davranışlarına ilişkin olan

[33] Giddens, Anthony; *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Çeviren: T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 146.

[34] Giddens, *Sosyoloji Eleştirel Bir Giriş*, s. 3.

[35] Hermeneutik, her ne kadar pozitivizmin alternatifi olarak sunulan metodolojik bir yaklaşım olsa da, bu, onun pozitivizmden sonra geliştiği anlamına gelmemelidir. Hermeneutiğin gelişimi çok daha öncelere dayanır. Burada, hermeneutiğin, pozitivizmin genel yöntem anlayışına ve doğa bilimlerinin yönteminin sosyal bilimlerde uygulanmasına karşı bir alternatif olarak görülene kadar ön plânda olmadığı vurgulanmak istenmiştir.

amaçları ve nedenleri kapsamında değerlendirmelidir. Ne var ki, hermeneutiğin amacı, sadece eylemi anlama (*verstehen*) çabasıyla sınırlanmıştır. Tıpkı yapı merkezli düşüncenin dayanağı olan pozitivizmde olduğu gibi, eylem merkezli teorilerin metodolojik temeli olan hermeneutik de, kendi iç çelişkilerini yok edemeyip, hattâ daha radikal tutumlar sergilediğinden, sosyal alana ilişkin tutarlı çözümlemeler getirme konusunda başarısız bir yaklaşım sergilemiştir.[36] Giddens'ın amacı ise, hem teorik düzeyde yapı-eylem ikiliği problemini aşmak hem de metodolojik düzeyde pozitivizm-hermeneutik ikiliğinin yarattığı gerilime ve yanlışlıklara son vermektir. Giddens, bunu yapı-eylem kavramları ile bu kavramlarla ilişkilendirdiği ve sosyolojide ihmal edildiğini düşündüğü düşünümsellik, zaman-uzam, sistem gibi kavramları yeniden tanımlayıp, onları daha sağlam temellere oturtarak gerçekleştirmektedir. Onun bu çabaları, yapılaşma teorisinin ana hatlarını oluşturmaktadır.

GIDDENS'IN YAPILAŞMA TEORİSİ

Yapılaşma teorisi, yapısalcı ve işlevselci yaklaşımların yetersizliklerini aşıp, sosyal aktörleri ne yaptıkları hakkında fikir sahibi olan etkin eyleyenler olarak yeniden tanımlama çabasında olan toplumsal bir ontolojidir. Diğer bir deyişle, yapılaşma teorisi "her toplumsal aktör, üyesi olduğu toplumun yeniden üretilmesinin koşulları hakkında büyük ölçüde bilgi sahibidir"[37] öncülünden hareket etmektedir. Bilgili eyleyenler olarak aktörler, sosyal pratikler aracılığıyla, toplumun üretilmesine ve yeniden üretilmesine doğrudan katılmaktadırlar.[38] Toplum artık sadece bireysel aktörlerin bir toplamından ibaret değildir, "tüm toplumsal hayat aktif bir icradır."[39] Giddens, bireyleri etkin özneler olarak sunarken, öznelci bakış açılarının düştüğü yanılgıyı tekrarlamaktan kaçınmaktadır. Ona göre, "nesnelcilikten kaçınan bir özne teorisi öznelciliğe de kaymamalıdır."[40] Öznelci anlayışlar, insan eylemlerinin yaratıcı boyutlarını vurguladıkları hâlde, öznelciliğin kaynaklarını açıklama konusunda eksiktirler. Onlar, sadece, eylemin anlamı üzerinde durmuşlardır.[41] Oysa, yapılaşma teorisinde, eyleyenler olarak aktörler, sosyal yapı ile karşılıklı etkileşim çer-

---

[36] Esgin, *Anthony Giddens Sosyolojisi*, s. 208-216.
[37] Giddens, *Central Problems in Social Theory*, s. 5.
[38] Giddens, Anthony; *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, Çeviren: H. Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 25.
[39] Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 13.
[40] Giddens, Anthony; *Profiles and Critiques in Social Theory*, Macmillan, London, 1983, s. 8.
[41] Giddens, Anthony; "Hermeneutik ve Sosyal Teori", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş* (iç.), Derleyen ve Çeviren: H. Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 31.

çevesinde hem toplumu etkileyen hem de toplumdan etkilenen bir öge olarak değerlendirilmektedirler. Bu anlamda, sosyolojik düşüncede ne yapısal sınırlamalar ne de bireysel eylemlerin niteliği ihmal edilmelidir.[42] Giddens bunu, sosyolojik teorilerin sistematik olarak yeniden inşa edilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle geliştirmiştir.[43] Yapılaşma teorisi, bu yönüyle, farklı/zıt sosyolojik düşünce geleneklerinin bir sentezi olarak da düşünülebilir.

Yapı-eylem ikiliğini, sosyolojideki yapı ve eylem kavramlarına yeni anlamlar yükleyerek aşmaya çalışan Giddens, eyleyen özne düşüncesinin, öznenin etkinlikleri açısından kavramlaştırılması gerektiğini ileri sürerek işe başlamaktadır. Giddens'a göre, sosyolojinin temel problemi olan ikiliği aşmanın yolu, "eylem felsefesindeki tartışmalardan eleştirel gözle yararlanan bir eylem sosyolojisi, daha doğrusu uygun bir faillik/yapı anlayışı"[44] geliştirmekten geçer. Bu açıdan bakıldığında, eylem ve yapı nosyonları paranın iki yüzü gibi görülmelidir. Toplumsal pratiklere bir yüzünden baktığımızda birey ve onun eylemleri, öteki yüzünden baktığımızda yapıları görebiliriz.[45] Eylem yapıyı, yapı da eylemi tamamlayıcı bir nitelik göstermektedir.

Giddens'a göre, eylemin yapıyı tamamlayıcı niteliği, zamanın herhangi bir noktasında eyleyenin, eylemin zorunlu bir niteliği olarak, dünyadaki olaylar sürecine müdahalede bulunmak anlamında, olumlu ya da olumsuz bir şekilde başka türlü davranmış olabilme olasılığını karşılamaktadır. Giddens, eylem kavramını, insanî davranışın "*kapasitesi*" ve "*bilinebilirliği*" olarak iki unsura atıfta bulunabilecek şekilde kullanmaktadır.[46] Bunlardan ilki olan, eylemin *dönüştürme kapasitesi*, Marx'ta ön plânda yer almakta ve *praxis* kavramının temel unsurunu oluşturmaktadır. Eylemin bu yönü ile güç arasında oldukça önemli bağlantılar bulunmaktadır. "İnsan aktörlerin dönüştürme kapasitesi anlamında güç, aktörün – seyrini değiştirmek için– olaylara müdahale yeteneğine işaret etmektedir."[47] İnsan eyleyenler başka türlü eylemde bulunma yeteneğine sahiptirler. Eylem, bireyin önceden varolan koşullarda belli bir değişiklik yapma yetisine bağlıdır. Dolayısıyla, bir eyleyen, bir değişiklik yapma, yani bir şekilde güç uygulama yeteneğini kaybederse artık eyleyen olarak tanımlanamaz. Eylemde bulunmak, güç kullanmaktır.[48] Eylemle ilgili ikinci te-

[42] Craib, *Anthony Giddens*, s. 4.
[43] Giddens, *Central Problems in Social Theory*, s. 240.
[44] Tatlıcan, "Çevirmenin Sunuşu", s. 4.
[45] A.g.m., s. 4.
[46] Giddens, "Hermeneutik ve Sosyal Teori", s. 31.
[47] Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 148.
[48] Esgin, *Anthony Giddens Sosyolojisi*, s. 218.

rim ise, *bilinebilirlik* ya da *sosyal aktörlerin bilgili olma durumu*yla bağlantılıdır. Giddens'ın düşüncesinde *bilinebilirlik*, toplumun üyelerinin toplum ve toplum içindeki etkinliklerinin şartları hakkında bildikleri şeylerin tamamıdır.[49] "İnsan eyleyenleri ya da yapanlar, edimlerinin önemli bir parçası olarak, bir şey yaparlarken ne yapıyor olduklarını anlama yeteneğine sahiptirler."[50] Giddens, böylelikle *praxis* kavramını "yeniden canlandırarak, sıradan aktörlerin bilgilenebilir olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır."[51] Eylemin hem kapasitesi hem de bilinebilirlik özelliği, yapılaşma teorisinin temel terimi olan *sosyal pratikler*in oluşumunu belirleyen iki ana unsur olduğundan birincil öneme sahiptir. Bu özelliklerle kavramlaştırılan insan eyleyenliği bilinç düzeyinde üç bölümden oluşmuştur: *Usavurmaya dayalı bilinç, pratik bilinç* ve *bilinçdışı*. Bunlar aynı zamanda bireylerin kendileri, davranışları ve onları çevreleyen koşullar hakkındaki bilgi ve kapasitelerinin yer aldığı düzeylerdir. *Usavurmaya dayalı bilinç*, eyleyenlerin, özellikle kendi eylemlerinin koşulları da içinde olmak üzere, sosyal koşullara ilişkin olarak söyleyebilecekleri ya da sözel olarak dile getirebilecekleri her şeyin yer aldığı düzeydir.[52] *Pratik bilinç*, eyleyenlerin, yaptıkları ve neden böyle yaptıkları hakkında bildikleri her şeyin en üst aşamada yer aldığı düzeydir. Ancak, pratik bilinçteki bilgiler her zaman usavurmaya dayalı olarak ifade edilemeyebilir. Pratik bilinç eyleyenlerin, günlük sosyal yaşamın üretilmesini, zaman-uzam boyunca tekrar üretilmesini sağlayan kural ve inceliklerin bilinmesini gerektirir.[53] *Bilinçdışı güdüler ya da bilişsellik alanı* ise, eylemden en uzak olan düzeyi betimlemektedir. Bu düzey, bilincimizin altında yatan ve kolaylıkla kelimelere dökülemeyen seviyeye karşılık gelmektedir ve insan zihninin derinliklerinde yatan arzu ve duyguları kapsamaktadır. Arzu ve duygular, bilinç tarafından bastırılabilir.[54] Giddens için bu üçlü içerisinde en önemlisi bilgi akışını sağlayan pratik bilinçtir. Çünkü aktörlerin dünya hakkındaki bilgilerinin çoğu pratik bilinçte yer almaktadır.[55]

Eylemin bu şekilde tanımlanması ve bilinç düzeyleri bağlamında kategorileştirilmesi, Giddens'ın yapı ile eylem arasındaki bağ kurma çabasının doğal bir sonucudur. Sosyal yaşamda eyleyenler karşılıklı olarak eylemde bulunup sosyal yapıyı etkilerken, aynı zamanda pratik bilinçlerinde yer alan yapıyı oluşturan kural ve kaynakları kullanmaktadırlar. Eş de-

[49] Giddens, "Hermeneutik ve Sosyal Teori", s. 31.
[50] Giddens, *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, s. 25.
[51] Yıldırım, "Anthony Giddens'ın Yapılanma Teorisi", s. 32.
[52] Esgin, *Anthony Giddens Sosyolojisi*, s. 222.
[53] Giddens, *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, s. 25 ve 144.
[54] Yıldırım, "Anthony Giddens'ın Yapılanma Teorisi", s. 33.
[55] A.g.m., s. 34.

yişle, eylem pratik bilinç düzeyindeki yapının hem aracı hem de sonucudur. Aynı zamanda yapı da, pratik bilinçte varolan ve hem eylemi koşullayan hem de eylemin sonuçlarından etkilenen bir niteliğe sahiptir. Giddens, böylelikle, bir yandan yapı merkezli teorilerin ihmal ettiği, eylem merkezli teorilerin de eksik bıraktığı eylem fikrini yerli yerine oturtmakta, diğer yandan da sosyolojide yanlış kurgulanmış olan yapı unsurunun betimlenmesine bir giriş yapmaktadır. Ona göre, yapı, işlevselci ve yapısalcı geleneklerde olduğu gibi, eylemin dışında ve bir üst belirleyen şeklinde değil, eyleyenlerin zihninde bellek izleri olarak vardır. Eyleyenlerin etkileşiminin bir sonucu olan yapılar, *kurallardan* ve *kaynaklardan* oluşurlar. Giddens kuralları, sosyal yaşamda nasıl yürüyüp gidileceğini bildiren formüller ve işlemler olarak görmektedir.[56] Ona göre, kurallar, sosyal pratiklerin yeniden üretiminde ve performansta uygulanan prosedürlerdir. Diğer bir deyişle, "kurallar eylem işlemleri, yani *praxis*in yönleridir."[57] Kaynaklar ise, eyleyenin güç kullanarak dönüştürme kapasitesini ifade eden güç kavramıyla yakından bağıntılıdır. Kaynaklar, "gücün uygulandığı iletişim araçları"[58] olarak nitelenebilir. Eyleyenler, eylemlerinin gerçekleşmesine izin veren örgütsel yeteneklerden ve maddi araçlardan oluşan kaynaklara sahiptirler. Bu kaynaklar aracılığıyla, eyleyenler belli hedefleri güvence altına alırlar ve sosyal pratiklerin oluşumunu sağlarlar. Kurallarla kaynaklar bir arada düşünülmelidir.[59] Kurallardan ve kaynaklardan oluşan yapılar, sosyal sistemlerin oluşma anları hariç, zaman-uzamda var olmayan[60] ve öznenin yokluğuyla tanımlanan[61] sanal bir varlıktır. Yapılar, yalnızca, önceden gerçekleştirilen bir eylem üzerine usavurmaya dayalı olarak düşündüğümüzde bellek izlerinde görünür. Onlar, bir sosyal pratiğe şekil veren niyetsel plânlar olarak da düşünülebilir.[62]

Giddens, geleneksel anlayışların dışında bir anlam katarak yapıyı tanımladıktan sonra, *yapı* ile *sistem* arasında bir ayrım yapmaktadır. Sistem, yapı ile eylem arasında bağ kuran temel olgudur. Bir sistem, eyleyenler arasında düzenli sosyal pratikler olarak düzenlenip yeniden üretilmiş ilişkilere karşılık gelmektedir. Sistemler eyleyenlerin yerleşik zaman ve uzam boyunca yeniden üretilen etkinliklerinden oluşmaktadırlar.[63] Ör-

[56] Giddens, *Central Problems in Social Theory*, s. 67.
[57] Gıddens, *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, s. 64.
[58] Waters, *Modern Sociological Theory*, s. 105.
[59] Esgin, *Anthony Giddens Sosyolojisi*, s. 238.
[60] Giddens, *Central Problems in Social Theory*, s. 64.
[61] Giddens, *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, s. 69.
[62] Giddens, *Central Problems in Social Theory*, s. 64.
[63] Esgin, *Anthony Giddens Sosyolojisi*, s. 238.

neğin, yıl boyunca her gün Londra'nın otobüsleri şehirdeki caddelerde aynı güzergâh üzerinde yolcu taşır. Yolcular otobüslere biner, biletlerini alır, yerlerine oturur ve her biri kendi duraklarına geldikleri zaman otobüsten inerler. Bu eylemleri, sürekli olarak herkes tekrar eder ve yeniden üretir.[64] Sistemler eyleyenler ya da topluluklar arasındaki düzenli sosyal pratikler şeklinde sürekli olarak yeniden üretilen ilişkilerdir. Bu ilişkiler kural ve kaynaklardan oluşan yapı ile karşılıklı ilişki hâlinde yapıların sürekliliğini ya da değişimini, dolayısıyla sosyal sistemlerin yeniden üretilmesini sağlayan koşulları üretir. Giddens, yapı ve sistem ayrımından yapılaşmaya giden süreci, onlara verdiği yeni anlamlar çerçevesinde betimlemektedir. *Yapı*, sosyal sistemlerin yapılaşmış özellikleri olarak organize olmuş kurallar ve kaynaklardır ve yalnızca, yapısal özellikler olarak varolur. *Sistem*, düzenli pratikler olarak organize olmuş, aktörler veya kolektiviteler arasındaki yeniden üretilmiş ilişkilerdir. *Yapılaşma* ise, yapıların süreklilik veya dönüşümünü ve bu yüzden sistemlerin yeniden üretimini düzenleyen koşullardır.[65]

Giddens, böylece, yapı ve eyleyenin ortak bağımlılığını ifade eden, toplumsal yaşamın yinelenirliğiyle bağıntılı olan ve yapı-eylem ikiliği problemine çözüm bulan *yapının ikiliği* düşüncesine ulaşmaktadır. Giddens, yapının ikiliği düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: "Yapılaşma kavramı esas itibariyle, hem toplumsal hayatın tekrara dayalılığıyla ilişki içinde olan hem de yapı ve eylemin karşılıklı bağımlılığını ifade eden yapının ikiliği kavramını içerir. Yapının ikiliği ile sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin bu sistemleri meydana getiren pratiklerin aracı ve sonucu olmalarını kastediyorum."[66] Giddens'ın anlayışında yapı, yinelenir bir biçimde sosyal sistemler olarak örgütlediği eylemlerin hem aracı hem de sonucudur. Giddens'ın düşüncesinde yapılaşma teorisi aracılığıyla, toplum-birey, yapı-eylem ikiliği reddedilmektedir. Bunun yerine, *sosyal pratikler* ve onların toplumun yeniden üretilmesindeki etkisi üzerine odaklanılmaktadır.[67] Sosyolojinin nesnesi artık ne sadece öznel anlamlar ne de sadece nesnel yapılardır. Onun nesnesi, yapılaşmaya olanak veren sosyal pratiklerdir.

Sosyal pratikler, insanın yinelenir bir özellik gösteren sosyal etkinliklerine ve toplumun yeniden üretilmesinde etkili olan açıklayıcı ilişki biçimlerine karşılık gelmektedir. Yapılaşma teorisinde birey ve toplum karşıtlığı, her ikisinin karşılıklı etkileşimiyle kurulan sosyal pratikler üzerin-

[64] Kaspersen, *Anthony Giddens: An Introduction to a Social Theorist*, s. 42.
[65] Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, s. 208.
[66] *A.g.e.*, s. 212.
[67] Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 7.

den yeniden tanımlanmaktadır.[68] Sosyal pratiklerin iki yönü vardır. İlki,, sosyal yaşamı meydana getiren ayırıcı unsurlardır. Tüm sosyal yaşam sosyal pratiklerle inşa edilir. Onlar, insanları, yapıları gerçekleştiren ve somutlaştıran aktörler olarak konumlandırırlar. İkincisi, sosyal pratikler, yapı ve eylem, toplum ve birey arasında aracılık eden temel bir kavramdır. Sosyal pratiklerin bu özelliği, yapı ve eylemin karşılıklı bağımlılık hâlinde sosyal yaşamı nasıl inşa ettiğini anlamamıza olanak tanır. Rutinleşmiş gündelik eylemlerimiz göz önüne alındığında, aslında bu eylemleri gerçekleştirirken sosyal pratikler aracılığıyla yapıyı nasıl yeniden ürettiğimiz ve bu yapıdan nasıl etkilendiğimiz anlaşılacaktır.[69]

Giddens, sosyolojik teorideki merkezî problemlerin diğer önemli kaynağı olarak zaman-uzam boyutunu ele almaktadır.[70] Yapılaşma teorisinde zaman-uzam ilişkileri, sosyal sistemlerin temel oluşturucu mantığı olarak kabul edilmektedir. Giddens, zaman ve uzamın bizim varlığımızdan nasıl oluştuğunu ve bizim varlığımızı nasıl oluşturduğunu ayrıntılı bir biçimde incelemek için, sosyolojide pek fazla üzerinde durulmayan ya da yetersiz biçimde ele alınan zaman ve uzamı yeniden kavramlaştırmaktadır. Sosyal sistemler kurallar ve kaynaklarla yapılanmış oldukları kadar, zaman ve uzamda konuşlandırılmıştır. Giddens'a göre sosyolojik teori, zaman-uzam kesişmesini sosyal varlığın hayatî bir özelliği olarak ele almalıdır. Giddens zaman ve uzamı Heideggerci orada bulunma (*presence*) ve orada bulunmama, yokluk (*absence*) anlamında kullanmaktadır. Her etkileşim orada bulunma ve bulunmamayı içermektedir. Yüz yüze etkileşimde *öteki* hem zaman hem uzam olarak hazır bulunmaktadır. Aktörler etkileşimlerinin zamansal ve uzamsal özelliklerini kullanarak ilişkilerini düzenlemektedir. Sosyal sistemlerin zaman ve uzamda iletişim ve ulaşım alanlarındaki hızlı ilerlemelerle yayılması, ötekinin bulunmayışının etkileşimi engelleme olasılığını ortadan kaldırmaktadır.[71]

Giddens'a göre, bütün sosyal etkileşimler zamansallık düzlemine uygun bir biçimde zamanda ve uzamda gerçekleşir. "Sosyal sistemler kurallar ve kaynaklarla yapılaştıkları zaman ve uzamda konuşlandırılmıştır".[72] Sosyal etkileşimlerin zamansal boyutu olduğu kadar uzamsal boyutu da bulunmaktadır. Uzam, sosyal pratiklerin gerçekleştiği yerdir. Sosyal

---

[68] Esgin, *Anthony Giddens Sosyolojisi*, s. 204-205.
[69] Kaspersen, *Anthony Giddens: An Introduction to a Social Theorist*, s. 33.
[70] Esgin, *Anthony Giddens Sosyolojisi*, s. 253.
[71] Yıldırım, "Anthony Giddens'ın Yapılanma Teorisi", s. 36.
[72] A.g.m., s. 36.

etkileşimler, sosyal pratiklerin gerçekleştiği uzamda üretilen sosyal sistemler aracılığıyla kurulmakta ve onları oluşturmaktadırlar.[73]

Sonuç olarak, Giddens'ın inşâ ettiği yapılaşma teorisi, sosyolojinin içinde bulunduğu belirsizlik ve kriz durumuna çözüm bulma amacıyla, Batılı sosyologların son dönemdeki entelektüel ilgilerine konu olan temel kaygıları belli ölçülerde gidermiş görünmektedir. Üzerinde tartışmalar sürse ve kimi bakımlardan eleştirilse de yapılaşma teorisi, Batı sosyolojisine yüklenen olumsuzlukları hem teorik hem de metodolojik düzeyde karşılayacak ve sosyolojiyi tekrar meşru bir bilim hâline getirecek içerimleri sunmuştur. Batı sosyolojisi bağlamında, yapılaşma teorisi, Batı'nın amaç ve çıkarlarıyla örtüşen yeni sosyoloji kurgusunu, sosyolojiye ilişkin birçok temel kabulü yerinden oynatarak ve onu günümüz gerçekliğini açıklamaya uygun bir forma sokarak gerçekleştirmiştir. Nasıl ki, Durkheim 19. yüzyılın modern kapitalist toplumunun yarattığı kaos ortamını çözümlemek ve meşrulaştırmak amacıyla *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nı[74] yazmışsa, Giddens da günümüz gerçekliğini çözümleyemeyen sosyolojiyi tekrar eski konumuna getirmek ve günümüze ilişkin meşrulaştırıcı ve kabul edilir açılımlar yapmasını sağlamak için *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nı yazmıştır. Bu, rastlantısal bir durum değildir. Aksine, tıpkı Batılı diğer entelektüellerin yaptığı gibi, bilinçli bir seçimdir. Giddens'ı buna zorlayan sadece içinde bulunduğu entelektüel ortamda gelişen kaygılardır. Aslında, Batı sosyolojisinin amacı ve mantığı değişmemiştir. Klasik ve çağdaş sosyoloji geleneklerinin kaygılarıyla, günümüz Batı sosyolojisinin kaygıları benzerdir. Değişen sadece teorik açılımlara konu olan nesneler ve bunları kabul edilebilir kılan metodolojik anlayışlardır. Sosyal değişimlerle, sosyolojideki değişimler paralellik arz etmektedir. Ekonomik üretimi ve dağıtımı kontrol eden kapitalist düzen, düşüncenin üretimini ve dağıtımını da düzenlemiştir.[75] Bu nedenle, sosyolojinin düzenin meşrulaştırılması adına ideolojik bir işlevi vardır. Sosyoloji, sosyal problemlerin değişmesine koşut olarak ideolojik işlevlerini farklı biçimler altında bile olsa sürdürmektedir. Sosyolojinin ideolojik işlevi, problematiklerinin değişmesinde de aynı mantıksal çizgiyi izlemektedir. Problematiklerin değişmesi, sosyolojik teorinin sadece ideolojik işlevinin yönünü değil, nesnesini de değiştirmektedir. Tarihsel süreç göz önüne alındığında bu açıklıkla görülmektedir. Düzenin devamlılığı ve meşrulaştırılması adına, bireyleri, sosyal düzenin önemsiz parçaları ola-

---

[73] Giddens, *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, s. 83.

[74] Durkheim, Emile; *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Çeviren: C. Saraçoğlu, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul, 2004.

[75] Mclellan, David; *İdeoloji*, Çeviren: E. Özkaya, Doruk Yayınları, Ankara, 1999, s. 27.

rak gören ve yapıyı bir üst belirleyen şeklinde tanımlayan yapı merkezli bakış açıları, sosyal koşul ve problemlerin değişimi ile yerini eylem merkezli teorilere bırakmıştır. Eylem merkezli teoriler ise, sosyal koşullar gereği eyleme odaklandığından, yapı unsurunu göz ardı etmişlerdir.

Özellikle 1970'li yıllardan sonraki gelişmeler ve sosyal koşullar, her iki geleneğin de merkeze aldığı teorik ve metodolojik temellerin yetersiz kalmasına yol açmıştır. Çünkü, her iki yaklaşımın da ortaya koyduğu açılımlar, değişen sosyal koşulları gerçekçi bir biçimde izah edecek temellere artık sahip değildir. İşte, entelektüel düzeyde Batılı sosyologları bu alana sevk eden problem budur. Sosyoloji bu aşamadan sonra belirsizlik ve kriz yaşayan bir bilim olarak tanımlanmıştır. Değişen dünya koşullarını meşrulaştırma zemini olarak ortaya çıkan postmodernizmin, sosyolojinin bu durumundan hareketle onu artık geçersizleşmiş bir bilim şeklinde nitelemesi konuyu daha da içinden çıkılmaz hâle getirmiştir. Buradaki amaç, sosyolojinin gündem belirleyen ve bu gündemin uygulanmasına olanak hazırlayan bilim kimliğini tekrar kazanmasına yeni açılımlar üzerinden hız vermektir. Giddens'ın yapılaşma teorisini inşa etmesinin gerisinde böyle bir amaç bulunmaktadır. Tıpkı, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nı yazmasında olduğu gibi Giddens, sosyolojiye Batı'nın amaç ve çıkarları doğrultusunda günümüz koşullarına uygun bir biçim verme çabasındadır. Giddens, böylelikle küresel kapitalist düzenin yeni görünümlerini meşrulaştıracak yeni sosyolojinin nasıl olması gerektiği konusundaki tartışmalara yön vermiştir. Giddens'ın, yaşadığı çağdaki kapitalizmin aldığı biçimler dışında, Durkheim ya da Weber'den farkı yoktur. Durkheim ya da Weber, kapitalizmin yarattığı problemleri meşrulaştıran bir düzen inşa ederken, Giddens, kapitalizmin yeni görünümü olan küreselleşmenin meşrulaştırıldığı bir düzen önermektedir. Üstelik, Giddens; Durkheim ve Weber gibi, yapılaşma teorisini oluştururken Marx'ın eleştirisi üzerine odaklanmıştır. Giddens, küreselleşmenin günümüzde bir alternatifi olmadığı tezlerini işlemiştir. Tıpkı onların yaptığı gibi, Giddens da küresel düzene uyumlu bireylerin nasıl yetiştirileceği konusu üzerinde durmuştur.[76] Tarihsel materyalizmin yeniden inşasıyla meşgul olan Habermas'ı, zamanımızın Marx'ı olma çabasında gören Giddens'ı,[77] zamanımızın Weber'i ve hattâ Durkheim'ı olarak niteleyebiliriz. Bütün bunlar, aslında onun hiçbir özgün yanının olmadığının bir kanıtıdır. Giddens, Ba-

[76] Dixon, Keith; "Küreselleşmeye Uyumlu Üçüncü Yol", *Birikim* (iç.), Çeviren: A. İnsel, Sayı: 139, 2000, s. 60-61.

[77] Giddens, Anthony; "Jürgen Habermas", *Çağdaş Temel Kuramlar* (iç.), Editör: Q. Skinner, Çeviren: A. Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 158.

tı kalıpları ve Batı çıkarları kapsamında teori üreten "ortalama bir Batılı entelektüel"dir.

BATILI ENTELEKTÜEL İLGİLER KARŞISINDA KENDİ GERÇEKLİK KAVRAYIŞIMIZIN İNŞASI

Batılı sosyologların entelektüel ilgileri ve bu ilgilere açılım sağlamak amacıyla Giddens tarafından inşa edilen yapılaşma teorisi, Batı'nın sosyoloji ve değişen dünya arasında ne türden bağlantılar kurduğunu ve hangi amaçları gerçekleştirme çabasında olduğunu anlamamıza olanak tanımaktadır. Batı'da yapılan tartışmaların, üretilen teori ve argümanların bilinmesi oldukça önemlidir. Çünkü sosyolojimiz, genellikle Batı'dan aktarılan teori ve argümanlardan hareket etmektedir. Bu teorilerin çoğunun Batı'nın çıkarlarını meşrulaştırma amacını taşıdığı bilinmektedir. Söz konusu teorilerin, kendi sosyal gerçekliğimizi açıklamak için tartışmasız kabul edilmesi ve temel sosyolojik malzemeler olarak görülmesi, sosyolojimizi Batı sosyolojisinin düştüğü kriz durumundan daha vahim bir hâle getirecektir. Kızılçelik'in de belirttiği gibi, "Batı sosyolojisini sorgulamaksızın kabullenmek, ona bu denli tapınmak, onu mürşit olarak görmek, onun tutsaklığını kabul etmektir. Bu durumda, çoğu şeyi fark etmek, özellikle Türk toplumuna dair olay ve olgulara Batı sosyolojisinin penceresinin dışından bakabilmek, sorunlara ilişkin özgün sosyolojik yaklaşımlar geliştirebilmek ve Türkiye'nin gerçekliğini kavrayabilmek imkânı kendiliğinden yok olacaktır."[78] Sosyolojinin krizi konusu aslında, Batı'ya özgü bir tanımlamadır ve Batı'nın günümüzdeki çıkarlarıyla örtüşmektedir. Sosyolojik teorilerin geçersizleştiği iddialarını öne çıkaran Batı'nın amacı, kendi çıkarlarını meşrulaştırma temelinde artık ihtiyaç duymadığı sosyolojinin, postmodern söylemlerle sonunu ilan etmektir. Çünkü, hem Batı egemenliğini meşrulaştırma hem de toplum içi çekişme ve çatışmalardan kaynaklanan problemleri burjuva lehine çözme aracı olan sosyolojiye, egemen sınıfın kendi geleceği ile ilgili kaygılarının ortadan kalkması ve sosyalist yapılanmanın çözülmesiyle birlikte ihtiyaç kalmamıştır. Sosyolojik teorinin krizi ya da sosyolojinin sonuna gelindiği iddiaları bu yüzden yapılmaktadır. Bu türden söylemlerin, Batı'ya özgü kaygılardan kaynaklandığı bilinmelidir. Batı'nın çıkarlarını yansıtan sosyolojinin krizi, Batı'ya özgüdür. Dolayısıyla, bizim sosyolojimiz için geçerli değildir. Sosyolojinin, toplumların kendileri hakkında bilinçlenme biçimi olduğu düşünüldüğünde sosyolojiye hâlâ ihtiyaç vardır. Bu nedenle, yapılması gereken, sosyolojiyi inkâr etmek ya da onun sonunu ilân etmek değil, ak-

[78] Kızılçelik, Sezgin; *Batı Bataklığı*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 128.

sine, geçmiş sosyoloji geleneğine sahip çıkan, kendine özgü gerçeklikler üzerine bilgi üreten bir sosyoloji anlayışı inşa etmektir. Sosyolojiden vazgeçmek, toplumların kendi çıkar ve problemleri önünde bilinçlenme çabalarından vazgeçmektir.[79] Bu bağlamda, "Türkiye'de sosyolojinin ilk ve ana sorunu önce, Batı sosyolojisi ile ilişkilerini iyi belirleyebilmesi ve Türk toplumunun ve gerçeklerinin aydınlanmasında takınılması gerekli tutumun ne olduğunu saptayabilmesidir."[80]

Bütün bunlar dikkate alındığında, Batı sosyolojisindeki entelektüel ilgilerin ve bu gündemin yarattığı Giddens'ın yapılaşma teorisinin Batı'ya özgü sosyal koşulları çözümlemekle birlikte, Türk toplumunun kendine özgü sosyal koşullarını çözümleme noktasında temel bir dayanak oluşturamayacağı söylenebilir. Batı sosyolojisi bilinmelidir, fakat kendi sosyal gerçekliğimizi çözümlemek için yegâne ve vazgeçilmez bir araç olarak kullanılmamalıdır. "Batı sosyolojisini bilmek ile ona göre düşünmek ayrı şeylerdir... Kendi gerçekliğimizi doğru tahlil etmek için, bağımsız ve özgün bir Türk sosyolojisi mücadelesi vermemiz gerekir."[81] Bu mücadelede, Batı'yı tümden reddederek taşralaşma tuzağına düşmeden, kendi gerçekliğimizi açıklayacak bir sosyoloji inşa etme çabası içinde olmalıyız. Böyle bir çaba, hem farklılıkları belirlemek hem de Batı'nın amaç ve çıkarlarını saptamak adına, Batı sosyolojini derinlemesine çözümlenmesini gerektirir. Nitekim, Batı sosyolojisinin merkezî problemleri üzerine düşünmek, aynı zamanda Batı'ya bağlı sosyolojimizin yaşadığı problemlerin kaynaklarının belirlenmesi anlamına da gelmektedir. Bu, kendi gerçekliğimize ilişkin sosyoloji anlayışı geliştirebilmenin ön koşuludur. Çünkü, toplumların kendileri hakkında bilinçlenme çabası olarak tanımlayabileceğimiz sosyoloji, ancak kendi sosyal dokumuza ve kendimize özgü çözümlemelerle gerçekçi bir bakış açısına kavuşacaktır. Batı'nın sosyal problemleri ve çözümleri nasıl kendi sosyal koşullarına uygun bir nitelik gösteriyorsa, bizim de çözümlemelerimiz kendi gerçekliğimize uygun nitelikler göstermelidir. Aksi durumda, kendimiz hakkında bilinç sahibi olmamız, sosyal problemlerimizi çözümlememiz ve Batı bağımlılığından kurtulmamız söz konusu olmayacaktır.

Konuyu, kendi hakkında bilinç sahibi olmanın ya da kendimize özgü sosyal problemleri kendi gerçeklimiz bağlamında çözümlemenin önemini

---

[79] Sezer, Baykan, Eğribel, Ertan ve Özcan, Ufuk; "Toplum Bilimleri ve Sosyolojinin Sonu Görüşleri Üzerine", *Sorgulanan Sosyoloji* (iç.), Editör: M. Ç. Özdemir, Eylül Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 22-23.

[80] Sezer, Baykan; *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 10-11.

[81] Kızılçelik, *Batı Bataklığı*, s. 129.

yansıtacak bir örnekle noktalayabiliriz. Kırsal kalkınma modeli çerçevesinde 1949-1981 arasında Çin'de "kırsal alanda sağlık hizmetleri" kapsamında "çıplak ayaklı doktorlar" projesi geliştirilmiştir. Bu projeye göre, Çin'in kırsal bölgelerinden hemen her köyden belli derecelerde okuma yazma bilen ve deyim yerindeyse eli iş tutan bir kişi göreve çağrılmıştır. Bu kişiler kısa zamanda eğitilerek, basit ya da hastanede tedavi gerektirmeyen hastalıkları tedavi edebilir duruma getirilmiştir. Her sene yapılan eğitimlerle bu kişiler apandisit ameliyatı dahi yapar konuma gelmişlerdir. Çin'de kırsal bölgelere getirilemeyen sağlık hizmetleri, "çıplak ayaklı doktorlar" diye tâbir edilen eğitimli bölge insanı tarafından sağlanmaya başlamıştır. Çıplak ayaklı doktorlar aynı zamanda çevrelerinin eğitmenleri olma görevini de üstlenmişlerdir. Sonuçta, Çin'de hasta oranlarında ya da hastalığa bağlı ölüm oranlarında yarı yarıya azalma gerçekleşmiştir. Bu, Çin'in kendi sosyal ve kültürel koşullarının yarattığı bir uygulamadır.[82] Çıplak ayaklı doktorlar projesinin başarısı, birçok ülkeyi, Çin pratiğinde söz konusu projenin kendi ülkeleri için uygun olup olmadığı ya da kendi ülkelerinde bunun nasıl uygulanacağı sorularına yöneltmiştir. Dünya Sağlık Örgütü'nün konuyu ele alan "Çin Deneyiminde İlk Yardım Hizmeti" konulu seminerde Çinli yetkililere özellikle UNICEF yöneticisi başta olmak üzere hep aynı sorular sorulmuştur. Çinlilerin verdiği cevap oldukça açıktır: Çıplak ayaklı doktorlar projesi, bizim projemizdir. Projeyi bizim yapan, onun, kendi sosyal, ekonomik ve kültürel koşullarımızın ürünü olmasıdır. Bizler toplumumuzu ve koşullarımızı iyi tanıyoruz. Bu nedenle, bize uygun en iyi sağlık hizmetinin nasıl sağlanabileceğini ve bunun nasıl uygulanabileceğini en iyi biçimde tahlil ettik ve uyguladık. Dolayısıyla, çıplak ayaklı doktorlar projesinin bizden başka bir toplumda başarı sağlayabileceğine inanmıyoruz. Ayrıca, sizlerin başarı sağlamak için bizim projemize değil, kendi sosyal koşullarınıza uygun kendinize özgü olarak geliştireceğiniz projelere ihtiyacınız olacaktır.

[82] Yueli, Cui; "An Introduction to Rural Health Services in China", *Primary Health Care The Chinese Experience, World Health Organization-Report of an Inter-regional Seminar*, Geneva, 1983, s. 17-24. Bu örneği ve ilgili kaynağı sağladığı için, Prof. Dr. M. Ferit Koçoğlu'na teşekkür ederim.

DOĞUBATI
YAYINLARI

TARİH

Annales Okulu
Peter Burke

Feodal Toplum
Marc Bloch

Doğu Batı
Halil İnalcık

ABD Tarihi
Allan Nevins-Henry Steele Commager

FELSEFE

Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı
Henri Bergson

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk
Søren Kierkegaard

SOSYOLOJİ

Frankfurt Okulu
Derleme

Sosyoloji ve Antropoloji
Marcel Mauss

Weber'in Metodolojisi
Fritz Ringer

Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği
Jean Baudrillard

Simülasyon ve Simülakrlar
Jean Baudrillard

Sessiz Yığınların Gölgesinde
Jean Baudrillard

Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü
Vilfredo Pareto

EDEBİYAT

Alman Romantizmi
Ricarda Huch

Şair ve Patron
Halil İnalcık

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

BÜTÜN SAYILAR:

1. DEVLET
2. DOĞU NE? BATI NE?
3. GERİCİLİK NEDİR?
4. ETİK
5. KAMUSAL ALAN
6. KAYGI
7. AKADEMİ ve İKTİDAR
8. TÜRK TOPLUMU ve GELİŞME TEORİSİ
9. SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM
10. BİNYILIN MUHASEBESİ
11. ÂRAFTAKİLER
12. AKADEMİDEKİLER
13. HUKUK ve ADALET ÜSTÜNE
14. AVRUPA
15. POPÜLER KÜLTÜR
16. GEÇ AYDINLANMANIN ERKEN AYDINLARI
17. EKONOMİ
18. KÜRESELLEŞME
19. YENİ DÜŞÜNCE HAREKETLERİ
20. ORYANTALİZM I ve II
21. YENİ DEVLET YENİ SİYASET
22. EDEBİYAT ÜSTÜNE
23. KİMLİKLER
24. SAVAŞ ve BARIŞ
25. GELENEK
26. AŞK ve DOĞU
27. AŞK ve BATI
28. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 1
29. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 2
30. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 3
31. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 4
32. BİR ZAMANLAR AMERİKA
33. ORTAÇAĞ AYDINLIĞI
34. AKDENİZ
35. ENTELEKTÜELLER I

Onceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com



20 OCT
16 OCT

ENTELEKTÜEL

ETYEN MAHÇUPYAN
Hangi Entelektüel?

METİN GÖNEN
Felsefe, Politika ve Aydın İkilemi

OSMANLI

BERRAK BURÇAK
19. Yüzyıl Osmanlı Entelektüeli ve Bilimcilik

KEMAL H. KARPAT
Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış

EDEBİYAT

ZEYNEP UYSAL
Bir Toplum Projesinin Peşinde Halide Edip Adıvar

AHMET OKTAY
Attilâ İlhan: İmkânsızı Zorlamak

BATI

ZEYNEP DİREK
Bir Entelektüel Olarak Jean Paul Sartre

EMRE ZEYBEKOĞLU
Distinguo Ergo Sum
Carl Schmitt

ARKA PLAN

OKTAY TAFTALI
Batı Medeniyetinin Mutsuz Çocuğu Entelektüel

HİLAL ONUR İNCE
Batılı Muhafazakâr Düşüncede Entelektüellerin Yeri ve İşlevleri

DERYA GÜRSES TARBUCK
On Sekizinci Yüzyıl Britanyası Entelektüelleri: Tanımlar, Platformlar

AYDINLANMADAN POSTMODERNİTEYE

NAZIM İREM
Jurgen Habermas

ALİ ESGİN
Batı Sosyolojisinin Gündemindeki Entelektüel İlgiler ve Anthony Giddens

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207