DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:9 | SAYI:37 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2006 | ISSN: 1303-7242



ENTELEKTÜELLER III

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

ENTELEKTÜELLER III

37

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 37
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Zeynep Öztürk
Dış İlişkiler Sorumlusu: 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: 425 68 64 / 425 68 64
Fax: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogu@dogubati.com
www.dogubati.com

Tasarım: Aziz Tuna
Baskı: Cantekin Matbaacılık Ltd Şti.
0 (312) 384 34 35
1. Baskı: 6000 adet (Haziran 2006)
Dağıtım: Yaysat
Önceki Sayılar ve Abonelik için: 0 (312) 425 68 65

Kapak Resmi: Oğuz Atay

İÇİNDEKİLER

Nur Vergin 9
Entelektüel Olmak ya da Olmamanın Sosyolojik Belirlemeleri Üzerine Bir Deneme

Ali Akay 37
Türk Aydını ve Tarihle Barışmak

ATAY & MERİÇ & TANPINAR

Berrin Koyuncu Lorasdağı & Hilal Onur İnce 63
Marjinallikten Non-Konformizme Oğuz Atay Eserlerinde Entelektüel

Dücane Cündioğlu 89
Bir Mâbed Bekçisi: Cemil Meriç

Berkiz Berksoy 111
Bir Entelektüel Olarak Tanpınar

NOSTALJİ

Kemal Özmen 135
Malraux'nun Enver Paşa'sı ya da Doğu'da Entelektüellik Sorunsalı

M. Asım Karaömerlioğlu 157
Rusya, Almanya ve Türkiye'de Büyük Bir Kozmopolit Entelektüel ve Eylemci: Helphand-Parvus

SORUŞTURMA & SÖYLEŞİ

Dokuz Soruda Türk Aydım 181

Koray Tütüncü & Ertürk Demirel 190
Agnes Heller ile 'Bir Ahlâk Kuramı' Adlı Üçlemesi Üzerine Söyleşi

KENZ

Aliye Kovanlıkaya 205
Batı Düşüncesinde İki Entelekt

Reyhan Atasü Topçuoğlu 221
Foucault ve Entelektüeller



İllüstrasyon: Smith & Sheridan, 1893

ENTELEKTÜELLER



ENTELEKTÜEL OLMAK YA DA OLMAMANIN SOSYOLOJİK BELİRLEMELERİ ÜZERİNE BİR DENEME

Nur Vergin

Türkiye entelektüellerin sosyolojik bir analize tâbi tutulmasına galiba ilk defa 80'li yıllarda S. Ülgener'in çığır açan makalesi ve Ş. Mardin'in ona bir yanıt teşkil eden ya da yankı yapan değerlendirmesiyle tanık oldu. Bu iki makaleyle ilk defa, şu veya bu düşünce adamının fikirlerinin düz anlatımla betimlenmesinden çıkıp entelektüel ya da aydın denilen kişinin toplumsal belirleyicileri ve psikolojik saikleri hakkında bilgi sahibi olmanın perdesi aralanmıştır. Makalesini yazdığı dönemin ideolojik çekişmelerine saplanmış ve kültür yerine slogan üretimiyle meşgul olanların haline bakan Ülgener'e göre, fikirlerini gerek oluşturma sürecinde gerekse onları beyan etme aşamasında esas itibariyle bağımsız ve özerk bir kişilik olması gereken Türkiye entelektüeli haddızatında ikbal uğruna devlete yaslanan bir "müdahane" virtüozundan ibarettir. İktidara yanaşmada şu veya bu nedenle başarısız olan bir kısım entelektüel ise, tam tersine, gücün karşısında olan ve aslında hiç beğenmediği, kültürünü hor gördüğü, tanımak istemediği ve tanımadığı bir halka akıl hocalığı yapma bahanesiyle ona musallat olma yolunu tutmaktadır. Bu da, Ülgener'e göre, entelektüelin aslında kendisine yine müdahane edecek bir kapı ara-

masından başka bir şey değildir. Devlet kapısından umudunu kesen için halkın kapısını tıklatmanın yoludur.

İç karartıcı ama ne var ki, dayanakları sağlam olan bir tahlilin gerçekçi sonuçları[1]. Ülgener'in değerlendirmelerini tartışarak tamamlayıcı bir katkıda bulunmak isteyen Mardin de, bize netice itibariyle karamsar bir tablo çizmiştir. Entelektüel birikimi ve duyarlılığının cömertçe sergilendiği bu makalesinde o da, Türkiye'de entelektüel kişiliğin varolmayışı tespitinden hareketle, Batı'daki entelektüel tipinin bu kültürel iklimde yeşeremememesinin yansımaları psikolojik derinliklerde yattığı için gözle görünmeyen nedenlerine dikkati çekmektedir. Bir kültür sosyolojisi çalışması örneği teşkil eden bu makalesinde Mardin, bireyin entelektüel oluşumunda, onda gelişen tragedya mefhumunun, ruhunu sarmalayan (ve sarmalaması gereken) trajedi boyutunun önemini anlatmaktadır. Öneminin de ötesinde, olmazsa olmazlığını izah etmektedir. Türkiye'deki insanların entelektüel olma süreçlerinde, Eski Yunan'da mevcut olan ve Yahudi-Hıristiyan kültürüne damgasını vuran, ona göre, bu elzem olan trajedi hassasiyetinden mahrum olmalarını Türk kültüründe *daemon,* yani şeytan olgusunun yokluğuna yormaktadır. Mardin'e göre, Türkiye insanı içindeki *daemon*'un ruhunda fırtınalar estirdiği bir insan değildir. Zaman zaman esen fırtınalar varsa da bunlar onun ruhunda trajik bir bilincin oluşmasına yol açacak kadar tahrip edici değildir. Lâzım gelen derinlikle bir yara açılmamıştır, trajediye yol açan gerilim ve yarılma da yoktur. Oysa Mardin, entelektüel olmanın zeminini işte, her şeyden önce bireyin iç dünyasındaki trajedinin çizimlenmiş olmasında görmektedir.[2] *Daemon*'un yokluğuna bir de Hıristiyanlığın adeta alâmeti farikası olan, Adem ile Havva'dan beri süregelen ve müminin doğuşundan itibaren perişanlığı tatmasına yol açan düşüş ile ilk günah inancının da İslâm kültüründe var olmadığını eklersek, Türkiye insanının sinesinde trajedi mertebesine varan bir girdabın yokluğu anlaşılabilir bir durumdur. Mardin, Türkiye insanını trajedi yoksunu olarak değerlendirmektedir ve bu nedenle de Batı toplumlarında örneği görülen entelektüelin Türk toplumunda meydana gelme şansı imkânsız değilse de oldukça düşük bir olasılıktır.

Bizim burada dikkati çekmemiz gereken husus, Türkiye entelektüelinin zihinsel oluşumunu ve toplumsal konumunu irdelerken Mardin'in vardığı sonuçla Ülgener'inkinin netice itibariyle aynı doğrultuda olmasıdır. Gerçekten de, farklı argümanlara dayanmakla beraber ve Ülgener'den çok daha bariz bir Avrupamerkezli bakış açısının ürünü olmasına

[1] Ülgener Sabri F., *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yayınları, İstanbul, 1983
[2] Mardin Ş. "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi" *Toplum ve Bilim*, 24, 1984

rağmen Mardin'ın vardığı sonuçla Ülgener'inki arasında paralellikler vardır. Her ikisinin gözünde de Türkiye entelektüeli bağımsız ve özerk bir kişiliğe sahip değildir. Aslında böyle olmak arzusunu beslediği de şüphelidir zira söz ve statü sahibi olmak için iktidara yakın olmayı hedefleyen Ülgener'in tarif ettiği "müdahane" düşkünü aydının bir benzeri Mardin'in analizinde de yer almaktadır. Bu itibarla, Türk entelektüeline entelektüel sıfatını vermek bile yanlıştır zira o, gerçekte, bir entelektüel değil, toplumu aydınlatan kişi kisvesi altında devletin doğrultusunda düşünmeyi, yazıp çizmeyi, söz almayı ve hareket etmeyi kendine görev bilen bir devlet misyoneridir. Bazen bizatihi devletin uygun görerek resmî ya da gayri resmî yollarla bilfiil atadığı bir görevli, bazen de kendini gerçeği aramaya ve dillendirmeye değil de, devleti "kurtarmaya" adamış bir hizmetlidir. Devlet ekseni dışında düşünme yetisine sahip olmayan ya da edindiği hayat tecrübesinin etkisiyle bunu yitirmiş olan bir devlet bağımlısıdır. Hayatta en büyük zevki ve gayesi devletin takdirini kazanmak olan bir "kurşun askerdir." Kalemi kuvvetli, belâgat sahibi, azimli ve kabul etmek gerekir ki, toplumun birçok kademesinde de, özellikle tehdit algısının arttığı dönemlerde kamuoyunun hissiyatına tercüman olabilmesi suretiyle insanların minnetini kazanmayı başaran bir kılavuzdur da. Ama bir entelektüel değil.

Entelektüelin Özellikleri

Ülgener ve Mardin'in değerlendirmelerinden hareketle yaptığımız bu hatırlatma bizi ister istemez mesleği gereği kalem erbabı olan bir insanın entelektüel olmasına zemin teşkil eden özelliklerin neler olduğunu aramaya davet etmektedir. Evet, kimdir bu bir zamanlar sırf okumuş bir insan olduğu için toplumda saygı uyandıran ve münevver olarak adlandırılan kişi? Toplumun hemen hemen tamamının elinin kalem tutmadığı, arzuhalcinin karşısında el pençe divan durduğu dönemin okuma yazmanın da ötesinde, iyi bir tahsil görmüş ve tabiî, kendisine verilen isimden de belli olduğu üzere Aydınlanma düşüncesinden de nasibini aldığı varsayılan münevver birçok bakımdan günümüz aydınının selefidir. Bir ya da birden fazla farkla, tabiî. O da çok okuduğu ve bilgi sahibi olduğu için bütün topluma değilse de, ait olduğu sosyal çevreye söyleyeceği ve aktaracağı bir şeyleri olan biri. Sırf okuma ve yazmadan ileri gelen ve ürünlerini hiç okumayanların, okuyamayanların nezdinde dahi kabul görmüş bir saygınlığın da sahibi. O halde, münevver, tıpkı halefi entelektüel gibi, toplumun tahayyülünde, ya da sosyolojinin daha gerçekçi ve acıtıcı deyimiyle, toplumsal katmanlaşma sisteminin en tepesinde değilse de yukarlarda bir yerde konumlandırılan biri. Sınıfsal aidiyeti Marksist

anlamda belli bir netlik arzetmese de Gramsci'nin klasikleşmiş analizi uyarınca, sınıfsal konumu doğuştan, yani kökeni itibariyle ne olursa olsun, ya egemen sınıfın yani burjuvazinin adına düşünen ya da sömürülenlerin ve statüko'nun karşısında olanların ister istemez düşünürü ve "organik aydını" olmak zorundadır. Ama her iki durumda da gördüğü itibardan ötürü toplum hiyerarşisinin üst konumlarında demir atmış bir düşünce insanı ve Weber'in "statü grubu" dediği bir çevrenin seçkin üyesi.

Geçmişimizdeki Osmanlı'mn ve ilk dönem Cumhuriyetin münevveriyle günümüzde entelektüel ya da aydın olarak beliren kişi arasındaki belki de en önemli fark işte bu sınıfsal aidiyet ve sosyolojik köken açısından karşımıza çıkıyor. Münevver, ait olduğu çevre itibariyle toplumun çehresinin kırsal olduğu bir dönemde herşeyden önce bir kentsoylu, yani toplumsallaşma süreci kent ortamında seyretmiş biri. Şehirli olmanın yanı sıra zihinsel donanımını sağlamaya imkân veren bir ekonomik refah düzeyine sahip bir insan. Öğretmenlerin, kültür adamlarının ve gazetecilerin genellikle yer aldığı orta sınıflara mensup, belki de bir burjuva ama kesinlikle toplumun "merkezinde" yer alan ve o merkezin damıtılmış bir ürünü olan bir erkek. Merkez-çevre ilişkileri modeli çerçevesinden bakacak olursak, periferinin henüz siyaset ve düşünce dünyasında varolma mücadelesini veremediği dönemlerin insanı. Bunun içindir ki zahir, günümüz Türkiye'sinde aydını tarif etmek için sıkça kullanılan ve belirli bir periferik aidiyete işaret eden "İslâmcı", "Kürt", "feminist" gibi belirli bir çeşitlenmeyi ifade eden sıfatlandırmaları o dönemin münevveri için görmemiz mümkün değildir. Münevver zümre hakkında bir sıfatlandırma varsa şayet, bu olsa olsa yine merkezin kabul ettiği ve onun vazettiği sınırlar dahilinde dağarcığında bulunan düşünce akımlarının önüne nizam-ı âlemi ve mevcut düzeni fazla sarsmayacak ve ana damardan sapılmadığını imâ eden çekingen bir "yeni" ya da "genç" sözcüğünü koyarak yapılan bir sınıflamadır.

Entelektüelin ise çok daha bariz bir biçimde toplumun periferik güçler arasında yer almasından ve yeteneği dahilinde de merkezin doğruları dışında bir karşı-söylemin başını çekmesinden dolayı mıdır acaba onu günümüzde kınayan, horlayan, lanetleyen ve mümkünse susturmak isteyen seslerin yükselmesi? Günümüzde entelektüellerin sızlanmayı bırakıp daha köşeli bir muhalif eleştirinin sözcülüğünü üstlenmek istemeleri midir onlara karşı sağda solda seslendirilen "aydın ihaneti" yakıştırmaları? Bu konuya tekrar dönmek üzere şimdilik aydınların ihanetle suçlanmasının yeni bir şey olmadığını hatırlayarak devam edeceğiz. Bilindiği gibi, entelektüel çevreler, aydınların bir kolektif grup olarak ihanet edebi-

leceklerini ilk defa J. Benda'nın bu konuda çığır açan kitabından öğrenmiş oldular. Gerçekten de, "işlevleri, adalet ve akıl gibi, ebedi olan ve çıkarlar üstü değerleri savunmak olan aydın kişiler bu işlevlerine pratik çıkarları uğruna ihanet etmişlerdir" diyen Benda'nın ifşaatı entelektüelin zihnimizde silinmez bir biçimde damgalanmasına neden olmuştur.[3] O gün bugün, dünyanın heryerinde olduğu gibi Türkiye'de de, tabiî kendi özgüllüğümüzden kaynaklanan nedenlerin de etkisiyle, entelektüellere karşı duyulan her türlü hayranlığın yanı sıra onlara karşı temkinli davranmak, hattâ kuşkuyla bakmak adet olmuştur.

NADİDE BİR ÇİÇEK, BİR HAİN VEYA ÖZGÜN BİR AKTARMACI

Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminde taşların yerinden oynadığı ve toplumda karmaşanın hüküm sürdüğü günlerde yazdığı kitabında Benda, söze entelektüellere atfettiği üstün meziyetleri sıralamakla ve yüklediği sorumluluklarla başlar. Ona göre, her toplumda küçücük bir grubu oluşturan aydınlar, olağanüstü yeteneklere sahip olan insanlardır. İnsanlığın bilincini taşıyan, toplum vicdanının sesini yüreğinde barındıran bir nevi filozof-kraldırlar. Hüküm sürmek istedikleri alan, bu dünyanın egemenlerinin kaprisine kalmış değişken ve gündelik hayatın sahnesi değildir. Haksızlıkları ve zulmü hitap ettikleri topluma ilân ederken aslında belki de başka bir dünyaya, entelektüel olmayanın ola ki hiç kavrayamadığı, bilmediği ve bilemeyeceği bir dünyanın insanlarına seslenmektedirler. Onlar ender rastlanan türden insanlardır. Nadide bir cinstir. Bunun içindir ki zaten, onlarla karşılaşıldığında özenle yaklaşılmalı, küstürüp kabuğuna çekilmelerine meydan vermemek için gereken ihtimam gösterilmelidir.

Benda'nın anlattığı entelektüeller, alelâde insanlar ya da sıradan okumuşlar gibi maddi kazançla ilgilenmezler. Şahsi çıkar peşinde koşmak, ikbal ve mevki gayreti içinde olmak onların işi değildir. Onlar siyasal iktidarın yakını olmak için el etek öpmezler. Güçlünün uydusu değil, zayıfın savunucusudurlar. Zengin sofralarından yemlenmek için şaklabanlık yaparak kralın soytarısı rolüne soyunmazlar. Onlar, bir eli yağda bir eli balda olan dünya büyüklerinin ve siyasetçilerin, eski deyimle, yaptıkları nüfuz ticaretini, şimdiki deyişimizle yolsuzluklarını ya da kanunsuzluklarını topluma açıklamayı görev bilirler. Siyasal iktidarın kusurlarını, otoritenin kötüye kullanmasını kınarlar ve bunu topluma haykırırlar. Onlar, iktidarın hizmetlisi değildir. Onlar, sahip oldukarı bilgiye binaen elde ettikleri itibarı muktedirlerin eylemlerini meşrulaştırmak için sefer-

[3] Benda J., *La Trahison des Clercs*, Grasset, Paris, 1975

ber etmezler. Belirli bir hükümetin politikasını sağlamlaştırma çabasını gütmezler, günün muktedirlerinin muhaliflerine saldırmak için kalemlerini müvekkil adına yazılan dava dilekçesi türü propaganda yazıları için kullanmazlar. Onlar, sahip oldukları etkileme yetenekeleriyle elde ettikleri gücü, onun bunun kişisel yararı için toplumun aleyhine kullanmayı kabul etmezler. Onların gözünde ahlâkilik insanlığın ya da daha dar bir çerçevede, yaşadıkları toplumun çıkarları doğrultusunda faaliyette bulunmaktır. Onlar satılık değildir, kalemlerini de ödünç vermezler. İşte, bu kabilden özelliklerle bezediği entelektüellerin dönemin siyasi gelişmeleri karşısında ilkesiz davranışlarının yarattığı infialle Benda sözünü esirgememiş ve "aydın ihanetinden" söz edebilmiştir. İhanet içinde olanların yanı sıra, kuşkusuz, gerçek entelektüeller de hiç yok değildir ama haysiyetinden ödün vermeyen bir avuç kişinin varlığı onun karamsarlığını gidermeye yetmeyecektir. Zira, ona göre, içinde yaşadığı toplumsal ve kültürel ortamda gerçek entelektüellerin aforoza uğramayacaklarına, unutulmaya mahkûm edilerek mağdur edilmeyeceklerine dair de hiçbir garanti yoktur. Bizim deyişimizle, gün artık uğursuzundur.

Entelektüeller hakkında Benda'nın yaptığı değerlendirmeler kadar duygusu yoğun olmayan ve onların nesnel durumlarını, sosyolojik konumlanmalarını ve tarih içinde gelişimini inceleyen çalışmalar da var elbette. Örneğin, R. Aron entelektüelleri çağdaş uygarlığın, daha doğrusu, modernitenin ortaya çıkardığı ve şekillendirdiği bireyler olarak görüyor. Hoş, ondan önce de yaşamını yazarak ve okuyarak geçiren ve kazananlar yok değildi ve Aron da bunu belirtmemezlik etmiyor. Her toplumun bir ölçüde yazan çizeni, kalem kâtipleri, *litterati* tâbir edilen okumuşları, sanatçıları ve belirli alanlarda ihtisas sahibi olan uzman ya da bilirkişi diyebileceğimiz kişileri vardı. Ama Aron'a göre, bunları modern zamanların entelektüelleriyle bir tutmak mümkün değildir.[4] Değildir, çünkü bunlar yaşamlarını idame ettirmek ve geçimlerini sağlamak için kilisenin, devletin ya da onları himayesine alan şu veya bu prensin eline bakmaktadırlar. Bırakınız bağımsız ve özerk birer düşünür olmayı, hayatlarının özel alan çerçevesinde bile maişetlerini sağlayanların ağzının içine bakmak zorundadırlar. Bizim ulûfeyle ayakta duran kapıkulundan farksız, kalem oynatmasına izin verilen, sarayın himâyesine mazhar olan birer yanaşma. Okumaya yazmaya ve buna düşünme denilebilirse tabiî düşünmeye, belirlenmiş sınırlar dahilinde ve uygun görülmesi kaydıyla düşüncesini yaymaya bir çeşit memur edilmiş insanlar.

[4] Aron R., *L'Opium des Intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris, 1955

Bu nedenledir ki zaten, bunlardan bir entelektüelden beklenen yaratıcılığa sahip olmalarını talep etmeye de gerek yoktur. Bu bağlamda C. Randall, felsefelerin sosyolojisini irdelediği kitabında entelektüel hayatın gerilim ve fikirlerin çatışmasından kaynaklandığına vurgu yaparak bu hususu çok güzel anlatıyor.[5] Ve tabiî, bu gerilim ve çatışmanın dile getirilmesine imkân sağlayan, dışavurumuna cevaz veren bir kültürel ortamın ve siyasal düzenin varolması da gerekiyor. Gerçekten de, tek bir doğrunun hüküm sürdüğü otoriter ve despotik rejimlerde, yayın hayatı bürokratik baskıların altındayken, fikirler prangalanmışken ve düşüncenin kaynakları kurutulmuşken yaratıcılığın da sekteye uğramasında şaşılacak bir şey yoktur. Bir entelektüel ve sanatçı fidanlığı gibi karşımıza çıkan bu konuda bilebildiğim tek istisna Çarlık Rusya'sı ve onun devamı olan Sovyetler Birliği'dir ve bu husus ayrı bir inceleme konusu olmaya muhtaçtır. Ama genelde Collins'in bu konudaki tespitlerine katılmamak mümkün değildir, belirli bir serbestliğin olmadığı ortamlarda entelektüel hayatiyetin söndüğü, fikir üretiminin sekteye uğradığı varittir, zira insanların zihinlerinde yeni fikirlerin doğmasına neden olan esas ateşleyici başka fikirlerin mevcudiyeti ve onlarla mutabık olmamak ve karşı gelmek ihtiyacıdır. Çünkü yaratıcılığın temelinde, varolana karşı koymaktan hareketle, farklı bir şey yapmak ya da daha iyisini yapmak saiki var. Kişi her ne kadar bu motivasyonun gereğini kalabalıklardan uzak, evinde hattâ bazen Gramsci gibi mahkûm olduğu hücresinde, tek başına ve günler boyu saatlerce çalışarak yerine getiriyorsa da, yaratıcılığının temelinde vardığı sonucu, ortaya çıkardığı gerçeği, keşfettiği şeyi yedi düvele ilân etmek, toplumla paylaşmak ihtirası da var. Hattâ ve hattâ bütün bunlar bir yana, aykırı olanı üretme dürtüsü de var ve bütün bunlar tabiî, yukarda sözünü ettiğimiz muktedirlerin gölgesinde bir nevi maiyet memuru gibi dolananların harcı değil.

Varolanla yetinmek, onu rötuşlayarak tekrarlamak, hele hele düşünce eserini tercüme ederek sahiplenme yoluyla topluma sunmak hiç şüphe yok ki zihinsel bir işlem olması itibariyle entelektüel bir faaliyettir. Ama bu faaliyetin özgünlük, şahsilik ve dolayısiyle yaratıcılıktan uzak olması nedeniyle bir entelektüel işi olarak nitelendirilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Bunun içindir ki, işte, bizim gibi önümüze gelene bir zamanlar münevver, sonra aydın, şimdilerde de daha ölçülü bir biçimde olsa da entelektüel sıfatını yakıştırma cömertliğini gösterenlerde bile saraya dragomanlık yapan şahıslara aydın ya da, daha korkuncu, entelektüel demek, şükürler olsun, kimsenin aklına gelmemiştir. Çünkü

[5] Collins R., *The Sociology of Philosophies*, Harvard University Press, 2001

onlar, okuduklarını bağımsız bir inisiyatif sahibi olarak ve kişisel merak saikiyle seçerek okumadıkları gibi, okuduklarına bir şey eklemek ve katkıda bulunmak durumunda da değildirler. Onların işi zamanın ihtiyaçları ya da esen rüzgârın doğrultusunda okumak, okuduklarını çevirmek, çevirdikten sonra da noktayı koymak ve unutmaktır.

Şimdi burada, çeviri sözü açılmışken, Collins'e dönmekte yarar var çünkü konu önemli ve bizim açımızdan can alıcı. Ona göre, yabancı bir kültüre ait felsefe kitaplarını çevirtmek suretiyle felsefi düşünceye vakıf olma çabası, bu konuda tam teşekküllü ve köklü bir donanıma sahip olmayan toplumlar için entelektüel yaratıcılığı sekteye uğratan başlıca etkenlerden biri. Bir toplumun düşünce adamları kendilerini yabancı felsefelerin çevirmeni ve aktarıcısı olmaya adarlarsa, ithal ettikleri bu kültürel sermaye toplumun diğer düşünürlerinin yaratacağı ürünlerin üstünü örtüyor. Zira kültürünü ihraç eden egemen toplumların fikirlerini çevirenler özgün fikir adamları olarak algılanmaya başlıyor ve onlarla yerel düşünürler arasındaki eksik rekabet ortamı, durumun ithal eden toplumun aleyhine işlemesine büsbütün katkıda bulunuyor. Kültürel açıdan yabancı olan felsefe metinlerini ithal eden bir toplumda yaratıcılık baskılanmış oluyor çünkü böyle bir toplumun kalburüstü düşünürleri başka toplumlara ait olan, kendilerinin yabancısı oldukları felsefelerin bire bir aktarıcılığını üstlenmiş oluyorlar. Bu fikirleri kendileri üretmediği için yaşadıkları toplumda eğreti duran düşünce sistemlerinin taşıyıcısı, bazen ise bir nevi kan uyuşmazlığı nedeniyle başarısız bir organ nakline dönüşen talihsiz bir girişimin aktörü oluyorlar. Bu durumun ithalci toplumlarda ortaya çıkardığı sonuç ise hiç de imrenilecek türden değil. Collins'in yorumu bu konuda çok net, net olduğu kadar da epey acımasız. Zira, bu felsefe ithalciliğinden ötürüdür ki, ona göre, İslâm ve Hıristiyanlık gibi yerkürenin en geniş alanını kapsayan bu iki devasa düşünce sistematiği haddızatında ikincil konumda uygarlıklardır. Bu bağlamda, İslâm ve Hıristiyanlığın birer uygarlık modeli olarak ikincillik durumu, yani birer müstakil ana kaynağı teşkil etmeyişleri, sadece uygarlıklar tarihinde kronolojik bakımdan eski Yunan'dan sonra ortaya çıkmış olmalarından da ileri gelmiyor. Collins esas nedeni, Hıristiyanlığın ve İslâmiyetin entelektüel çevrelerinin daha eski bir uygarlık olan Yunan'dan yaptıkları yoğun alımlarla kültür sermayelerini oluşturmaya başlamış olmalarında görüyor.

Uygarlıklar tarihi ya da sosyolojisi açısından dikkat çekici olan bu tespitlerin bizim için burada önemi, sözü edilen çeviriler yoluyla gerçekleştirilen fikir ithalciliğinin, ithalci toplumun entelektüel hayatında farkına varılmadan, yavaş yavaş ama emin adımlarla ve mutlak surette yarattığı yıkım, ya da en azından zaafiyet. Zira topluma çevirmen aydınlar

tarafından ithal edilen düşünce sistemleri ve felsefeler, o toplumun yaratıcı potansiyel taşıyan bireylerinin de zihnen tembelleşmesine ve pasifleşerek özgün düşünce üretme kaabiliyetlerinin dumura uğramasına neden oluyor. Yabancı kültür iklimlerinin ürünü olan felsefeler ithal edildikçe ve topluma nüfuz ettikçe yerli aydınlar bunları kendi kültürel sermayelerinden saymaya başlıyor. Bu başlangıç da işte, ithal eden toplumda yaşayan entelektüel potansiyel sahibi bireylerin yaratıcı gücünün körelmesine yol açıyor. Hattâ yaratıcılığın körelmesinden de öte, yaratıcılığın düpedüz sonu oluyor. Böyle bir durum ortaya çıktığında, aktarımcı gidişata karşı koymak isteyenlerin de genellikle önü kesildiğinden ya da sesleri yeterince duyulmadığından olsa gerek, fikir ithalatçısının günü gündür. Entelektüel rekabetin olmadığı yerde de kendisini gerçekten de özgün bir yaratıcı olarak tanıtmasına, kendisinin de buna samimiyetle inanmasına, cümle âlemi de inandırmasına hiç bir engel kalmıyor. İthalatçı düşünür, ithalatçı sanatçı, ithalatçı müzisyen, ithalatçı bilim adamı ya da kadını artık bir kutup insan mertebesinde, yaşadığı toplumun da medarı iftiharı.

Benzer türden gözlemlerin dile getirildiğine Türkiye'de sık sık tanık olmayanımız yok. Fetihlere dayanan bir imparatorluk olmaktan kaynaklanan nedenler bir yana, özellikle Tanzimat'tan sonra topluma aktif ve bilinçli olarak zerk edilmeye başlayan yabancı düşünce sistemlerinin ve sanat zevkinin Türkiye'de var olan entelektüel birikimi kesintiye uğrattığını, entelektüel hayatı darmadağın ettiğini dile getirenlerin çokluğu ve yükselen itirazlar bu konuda kapanmayan, belki de kapanması hiç mümkün olmayan bir yaranın açıldığına, kültürel üretim alanında gerçek bir travmanın yaşandığına da işaret ediyor. Yapılanın bir çeşit organ nakli misali kültür cerrahisi niteliği kazanarak Türkiye aydınlarının özgün yaratıcılık imkânını ellerinden aldığını belirten bu yakınmaların çoğunlukla muhafazakâr kesimlerden yükselmesi de hiç şaşırtıcı değil. Aslımıza rücu etmek isteyenlerin şikâyetlerini çoklukla milliyetçi ve dinî argümanlara dayandırdıklarını, bazen de ideolojik çerçevenin dışına çıkarak ya da çıkıldığını söyleyerek, durumun vehametine daha nesnel bir perspektiften, bilgi sosyolojisi açısından işaret ettiklerini görüyoruz. Ancak, bu kaybolmuş bir hazinenin sahiplerinin bize ne kadar dert yansalar yeridir dedirten tespitlerinin gerçeklikle de ne kadar ilintili olup olmadığını düşünmekte yarar var. Çünkü dinamik bir entelektüel hayata kavuşmak için aslımıza dönmek isterken, söz konusu aslm da Türkiye bağlamında ne olduğunu saptamak gerekiyor. Hangi kültür ürünleri, hangi entelektüel üretim bizim olduğunu varsaydığımız aslımıza aittir? Hangisi aslımızın öz malı olup, dış kaynaklardan aktarım yapmaksızın, zihinsel çeviri

mekanizmasını harekete geçirmeksizin şu veya bu fikir adamının ya da sanatçının tezgâhından çıkmıştır? İçinden çıkılması mümkün olmayan ve bu aşamadan sonra çözmeye çalışmanın da abesle iştigal olduğunu düşündüğüm bu konuya değinmeye çalışırken bir başka noktaya da dikkati çekmemek elde değil. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde Türk düşünce hayatında hatırı sayılır bir yeri olan, binlerce Anadolu gencine ilham kaynağı olan, Türk entelektüellerinin Avrupaperestliklerinden ötürü topluma yabancı bir taklitçiler sürüsü olduğunu o eşsiz üslubuyla belirten bir Cemil Meriç'in de incelemelerinin tamamı, ilginçtir ki, bu topluma ait olmayan, onun Batı'dan büyük bir başarıyla öğrendiği kavramlarla ve edindiği düşünce sistematiğiyle kaleme alınmış reddiyelerdir. Bu bir cürüm ise, taklitçilerden şikâyete ne gerek var? Evet, gerçek odur ki, Türk kültürünün ve aydınlarının Batılılaşmasından yaka silken büyük usta da hücuma geçerken Batı'dan ithal edilen aletlere sarılmaktan geri kalmamış, Türkiye'ye sirayet etmiş olan Batılılaşmış düşünce kalıplarını bizatihi kendisine mâl ettiği Batı kaynaklı ithal sermayeyle yerden yere vurmuştur.

Bu örnek de bize gösteriyor ki, olan olmuştur. Ama bundan sonra da 'bade harabul Basra' deyip ağlaşmaya devam etmeye gerek yoktur. Kendi acizliğimizi perdelemek için maruz kalınan ithalciliği de bahane edip edilgen bir kısırlık içinde yuvarlanıp gitmeye de gerek yoktur. Varsa şayet yaratıcılık damarı, yani varsa belirli bir entelektüel deha ve yetenek –ki, nüfusun yarısının 25 yaş altında olduğu bir toplumda olmaması mümkün değil– mevcut durumdan hareketle özgün bir düşünce hayatının ve kültürel üretimin temellerini atmaya gerek vardır. Ve bu mümkündür. Medyatik ilgiye mazhar olmadıkları için kamuoyunda şan şöhret sahibi olmayan bazı yazarların Türkiye'nin bazı dergilerinde yayınlanan makaleleri ve bazı internet sitelerinde yer alan çıkışlar da zaten böyle bir kıpırdamanın başladığını göstermektedir. Türkiye'nin yazar çizerleri için sadece bir başlangıç noktası belirlemek amacıyla Malazgirt'i bir kilometre taşı ya da tüm milâdlar gibi keyfî bir seçimle belirlenen bir milâd olarak ele alırsak, 37 ve belki de daha çok sayıda kuşaktır ithalcilik yapmakta olmanın sıkıntısına yenik düşmeyenlerin, köşe başlarını tutmuş olan ithal ağabeylerinin, amcalarının –ve artık, unutmayalım, teyzelerinin– karşısında da komplekse kapılmayanların henüz adı konulmamış özgün ve bağımsız fikirleri uç vermeye başlamıştır. Çünkü, baksanıza, Collins öyle diyor: meğerse bizim önünde düğmelerimizi iliklediğimiz Batı uygarlığı da Yunan'ın bir türeviymiş, onun entelektüel üretimi de aslında özgün değil, ikinci elden edinme, ithal bir kültürün yansımasından ibaretmiş. İçimiz rahatlasın: Olayın, sırf Türkiye'yi ve benzer durumda olan toplumları kapsayan ve şekillendiren bir yönü yokmuş. Tencere dibin kara, se-

ninki benimkinden karaymışsa, onunki bununki herkesinkinden de daha karaymış.

O halde, alnımız dik, gönlümüz rahat, biz de Avrupa'lı ve günümüzde topyekûn Batı'yı kapsamakla kalmayıp, temsil eden, hattâ ona artık tepeden tırnağa yön veren Atlantik-ötesi kardeşlerimiz gibi özgür düşünce üretebiliriz. Biz de, gerçekten de yaratıcı olursak şayet entelektüel olma mertebesine ulaşabiliriz. Hiç bir vesveseye düşmeden. Ama aydın mı, entelektüel mi, yoksa her ikisi mi olacağımızı ya da olabileceğimizi saptamak için biraz duraklayıp, aydın ile entelektüel arasındaki etkileşimi tespit etmemiz de isabetli olacaktır. Münevverin modern zamanların aydını olmadığını gördükten sonra, sıra şimdi aydın ile entelektüelin birbirinden ayırdedici özelliklerini, birbiriyle örtüşen yönlerini mercek altına almaya ve aralarındaki nitelik farkını tespit etmemize gelmiştir.

YALNIZ ENTELEKTÜELDEN MİSYON SAHİBİ AYDINA

Kol gücüyle çalışmamanın, masa başında elinde kâğıt kalem, günümüzde ise bilgisayar faresiyle saatlerce oynamanın insanı entelektüel veya aydın yapmaya yetmediği konusunda sanırım artık ortak bir mutabakat var. Her ne kadar bir kısım azgelişmiş ülkelerde pek az sayıda olmalarından olsa gerek, her üniversite mezununa aydın gözüyle bakılıyorsa da, bunun böyle olmadığını hepimiz biliyoruz. Aslında tabiî, aydın ve/ya da entelektüel sıfatını taşıyabilmek için aranan nitelikler toplumların gelişmişlik düzeyiyle orantılı. Uzun süren bir eğitimden geçmiş olmanın yetmediğini kabul etmeye başladığımızdan beri meslek grupları konusunda da giderek artan bir titizlenmenin boy gösterdiğine tanık oluyoruz. En azından Türkiye'de, sivil ve asker kamu görevlilerini ve tabiî siyasetçileri, aralarında bazı istisnaların var olduğunu kabul etsek de, bir kalemde siliyoruz. Yakın tarihimizde bir tıbbiye tecrübesinden geçmiş bir toplum olmamıza rağmen bugün artık doktorları da pek aydından ya da entelektüelden saymıyoruz. Onlar da tıpkı mühendisler gibi uzman olarak selâmlanan ama çoğunun aydın olma vasıflarının tartışılır olduğu düşünülen kişiler. Uzmanlık alanlarında yetkin ve başarılı olma kaygıları arttıkça, yaşamı kültür üretme ve bilgiyi belirli ölçülerde toplumla paylaşma fiili üzerine kurulu olan aydından da o ölçüde uzaklaşmış oluyorlar. Dosyalarına hâkim, tuttuğunu koparan bir usta avukatın da aydın olduğuna dair içimizde bir his yok. Kendi bilim dalında iyi bir uzman olan yetkin bir akademya mensubunun dahi bir aydın olduğundan ya da entelektüel bir kişiliğe sahip oluşundan emin değiliz. Ama iyi bir hukuk teknisyenliğinin ötesinde, hukuk düşünürlüğü mertebesine yükselmiş olanlara aydın gözüyle bakıyoruz. O halde, besbelli, Batı toplumlarında olduğu gibi biz de aydm ve

entelektüel kategorisinin merkezine yazarları, felsefecileri ve sanatçıları, yani düşünce ve kültür üretenleri yerleştiriyoruz. Haksızlıktır belki ama yaptığı ameliyatlarla yüzlerce hastanın hayatını kurtaran hekimi değil, yazdığı bir iki kitapla zihin haritamızı yeniden çizen, duygu dünyamızı allak bullak ya da mest eden romancıyı ya da tarihçiyi entelektüel olarak kabul ediyoruz. Mesleki uzmanlığı değil kişiyi entelektüel olarak tanımlanmasını sağlayan. Hayata bakış açısı, duruşu, sahip olduğu değerler ve kendini bu değerlere adamışlığı. Bunların alışageldiğimiz türden ille de ilerici ya da gerici ekseninde gelişmediğini de artık biliyoruz. Aydın olmanın önkoşulunun her daim yeninin peşinde koşmak olmadığını, ya da bir zamanlar olduğu gibi "tarihin doğrultusunda" fikir üretmek veya tavır takınmak olmadığını da teslim ediyoruz. Biz de Derrida'nın dediği gibi, düşüncenin var olma imkânının ihtilaftan doğduğunu kabul ediyoruz ve bu meyanda, ilk bakışta şaşırtıcı gelse de, birçok yeniliğin de muhafazakâr düşünceden kaynaklandığını, Rousseau ve Heidegger gibi yaşadıkları dönemin yeniliklerine itiraz eden birçok modernizm karşıtının yaratıcı gücünden meydana geldiğini kabul ediyoruz.

Somut sonuç peşinde koşanın, pratik başarısı hemen anında gözlemlenebilenin değil, hayatını belli bir alanda gerçeği kovalamaya adamış olanın aydın olduğunu düşünüyoruz. Einstein değil miydi, aydının gözünde gerçeği bulmak için onun peşine düşmenin gerçeğe ulaşmaktan dahi daha haz verici bir şey olduğunu söyleyen? Bunun içindir ki belki de, salt meslekî başarının ya da profesyonellikte gösterilen ustalığın entelektüel olmanın özelliği olduğunu artık kabul etmez olduk. "Profesyonelliğin geçim sağlamak için gerekli olduğunu" ama bir kurumda "dokuz beş arası yapılan bir işin entelektüel olmaya elverişli olmadığı"nı yazarken E. Said bu konuya işaret ediyor ve profesyonel kişi ile entelektüelin birbiriyle bağdaşmayan *ethos*'ların içinde olduklarını, yani duyarlılıkları farklı, kaygıları farklı, gayeleri farklı insanlar olduğunu yazıyor.[6] Dahil olunan kurumun hedeflerini karşılama çabasının yarattığı baskıdan ve gündelik mevzuat işlerinden kurtulmuş olacaksınız ki, entelektüelin ihtiyacı olan kendi inançları ve fikirlerine göre yaşama ve çalışma imkanına sahip olasınız[7]. Aksi takdirde, entelektüel ya da aydın değilsiniz. En iyi halinizle yaptığınız işi mükemmel bir biçimde yapan başarılı bir uzman ya da etkin bir teknokratsınız. Zira *ethos*'unuzun merkezinde başarı prensibi var, gerçeği bulmak ve onu hemcinslerinizle paylaşmak tutkusu değil. A. Gouldner, aydınlar hakkında yaptığı incelemede başka bir bakış açısından

[6] Said E. W., *Representations of the Intellectual*, Vintage Books, New York, 1996.
[7] Gouldner, A. W., *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Macmillan, London, 1975.

hareketle onların modern toplumun en ilerici güçleri olduğunu belirtiyor. Ama tabiî, burada sözü edilen ilericilikleri sağ/sol ikilemi içerisinde siyasi anlamda solcu olmaları ya da muhafazakârlığı reddetmelerinden kaynaklanan, avamın anladığı ve yukarda değindiğimiz türden bir ilericilik değil. Aydınlanma düşüncesinin mirasçıları olarak ve Kant'ın öngördüğü gibi "gerçeği bilme cesaretine" sahip olmalarından, gerçeği yakalamak için yerleşik amentülerin üstesinden gelmeyi göze alabilmelerinden kaynaklanan bir ilericilik, daha doğrusu ilerlemecilik. Gerçeği bulma ve kavrama ihtirası. Gerçeğe parmak basma ve onu haykırma hırsı. Bunun içindir ki belki de, hep arayış içinde ve hep huzursuz, hep dargın ve hep muhalif. Fikirleri alkışlansa, eserleri ödüllendirilse ve kişiliği kutsansa dahi toplumsal konumlanması bakımından marjinal olmaya ve öyle kalmaya mahkûm biri. Kitlenin dışında, çoğunluğun koyduğu normlardan hazzetmeyen, tabuları hiçe sayan ve onları deviren, aykırı bir birey. Evet, bir birey ve işte, birey olmak onun tüm diğer özelliklerinin önünde gelen ayırdedici niteliği. Özerk bir kişiliğe sahip olan ve bu hasletinden ötürüdür ki belki de, belirli bir gurubun, cemaatin ya da fikir kulübünün mensubu olarak gözükse dahi hayatını bağımsız olarak sürdürmeye, düşüncesinin özerk olmasına özen gösteren bir bağlantısız insan. Esas diyaloğunu kamuoyuyla ve onayını kazanmak istediği kalabalıklarla değil, kendi düşüncesiyle kuran, sohbetini ortaya çıkardığı eseriyle yapan ve bunu başarabildiği ölçüde de varoluşsal yalnızlığı yenmeye aday bir insan.

Yalnızlık bahsi açılmışken, entelektüelin ya da aydının kendi köşesinde, gözden ırak, bir çeşit münzevi gibi yaşayan a-sosyal bir insan olduğuna hükmetmek yanlış olur. Kuşkusuz, o sabah akşam gezen, tanıdıklar repertuarını genişletmek için toplantıdan toplantıya koşan, her yerde görünmek isteyen bir "cemiyet hayatı" siması değildir. R. Aron'un bir dönemin entelektüel iklimini aktardığı anılarında dediği gibi, arada sırada görüştüğü ve kendi aralarında da fazla iletişim kurmadıklarını belirttiği Paris'in entelektüel çevrelerinin aslında hiçbirine tümüyle ait olan, hiçbiriyle bütünleşebilen biri de değildir.[8] Ama okumak, çalışmak ve peşinde koştuğu bir gerçeği yakalamak için evindeki odasına kapansa, kendisiyle baş başa kalmak için dönem dönem fiziksel olarak böyle bir yalnızlığı seçse de, hattâ yukarda zikrettiğimiz Gramsci gibi bir hücrede hapsolsa da umumun anladığı anlamda yalnız ve kimsesiz bir insan da değildir. Değildir çünkü evinde tek başına kapandığı zaman da aklında her zaman mensubu olduğu çevre vardır ve asıl bu kendini tecrit etme anlarında o, zihninde kendisi gibi entelektüel arayış içinde olanlara, aydınlara yani

[8] Aron R., *Mémoires*, Julliard, Paris, 1983.

benzerlerine hitap etmektedir. Yazdıkları onlaradır, tartışmalar onlarladır. Beklediği yanıt, tepki ya da ola ki kabul de onlardandır. Çünkü fikirlerin fikirlerle karşılık görmesini bekler, işaret ettiği gerçeğin gerçek olarak paylaşılmasa da hiç olmazsa gerçeği arayışın bir ifadesi olduğunun teslim edilmesini ister, ileri sürdüğü görüşlerin anlamlılığını değerlendirebileceklerin nezdindeki yankısını merak eder. Bunun içindir ki, entelektüelin yeşermesi için kültürel ortam ve iklim ile toplumsal koşullar bütünü birinci derecede önem taşımaktadır. Bunun içindir ki, entelektüelin başka entelektüellerin varlığına, onlarla zihninde kurduğu bir çeşit "fikirler koalisyonuna" mutlak bir muhtaciyeti vardır. Çok uzun süren bir bilinmezlik, tanınmazlık, anlaşılmazlık ve karşılık görmezlik entelektüeli entelektüel olmaktan çıkarıp, içine kapanan, yaratıcılığı yitip sönen bir karamsara çevirir. Olan bitene ve düzene karşı yaratıcı muhalifliğini de herkesi ve herşeyi olumsuzlamaya yönelik sığ bir geçimsizliğe dönüştürür.

Gerçekten de, insanlardan –hattâ en uç örneğinde insanlıktan– sözünü ettiğim bu sıtkı sıyrılmışlık hali aydını düşüncesine ket vurmaya ve suskunluğa yöneltmesi nedeniyle de başına gelebilecek en büyük felâkettir. Çünkü içine gömüldüğü sessizlik onun aydın olma vasfını yok edici niteliktedir. Onun bir sâkini olduğu dünya ve mensubu olduğu insanlık için düşünmekten vazgeçmesine bağlı olarak fikir üretiminin aksadığını ve mekân tuttuğu toplum için harekete geçme şevkini gemlediğini ifade eder. O artık entelektüel ya da aydın olmaktan çıkmış, sahip olduğu bilgi donanımını ve düşüncesini kendine saklı tutan ve kısırlığa sürüklenen, muhatapsızlıktan bunalan bir bireydir. Aydın üzerinde düşünen E. Said'in tarif ettiği bireyin tam zıddını temsil etmektedir. Said, aydının her zaman ve her toplumda yalnızlık ile başkalarıyla kurduğu birliktelik arasında gidip gelen bir insan olduğuna işaret etmekle birlikte onun evrenselci tutumunun önde gelen özelliği olduğunu da vurgulamaktadır. Bu tutum onun evrene ait olan herşeyi merak etmesini, insanlığa karşı ilgi ve kaygı duymasını içerir. Aydın haberdar ya da tanık olduğu olaylara karşı bizatihi bir entelektüel olmasından ötürü mesafeli bir bakış açısına sahipse de, kayıtsız kalma lüksüne sahip hiç değildir. Evrensel değerlere bağlılığı onu zaman zaman taraf tutmaya sevk etmektedir ve bu taraf tutmanın kendisi için bir bedeli de yok değildir. Zira evrenselden yana olmak bir risk içerir çünkü ait olduğu çevrenin ya da toplumun değer yargılarından, yerleşik önkabullerinden ve tabularından sıyrılmayı, hattâ bazen onlara karşı düpedüz karşı çıkmayı gerektirebilir. Bunun içindir ki, insanlık tarihi boyunca bu insanlar yaşadıkları dönemin kudretlileri tarafından takibata uğramış, vasat bireyleri tarafından lanetlenmiş ve susturulmak istenmiştir. Huzuru düzenin sahiplerine boyun eğmekte ve gidişata uyum

göstermekte bulan sıradanların boy hedefi olmuşlardır. Aydın olmak bizim dışımızdakilerin gerçekliğini görmemize, ihtiyaçlarını ve ıstıraplarını içimizde hissetmemize engel olan kendi sosyolojik ve kültürel kimliğimizi ve toplumumuzun buyruklarını aşmamızı gerektirebilmektedir. Rahatsız edici konuları gündeme getirmek, cevapsız kalmaya mahkûm edilmiş soruları sormak, örtbas edilmiş sorunları açığa çıkarmak, düzenin değişmesine yol açacak çareleri önermek aydının işidir.

Bunun içindir ki, birçoğunun vatanseverliği sorgulanmakta, tutumlarının ait oldukları toplumun ya da vatandaşı oldukları devletin düşmanları tarafından uyarılmış bir tutum olduğu belirtilmektedir. Gerçekten de, aydının iç dünyasına yabancı olan kitleleri bu yönde düşünmeye yöneltecek hususlar da yok değildir. Örneğin, *1984*'ün dahiyane yazarı G. Orwell de ülkesinin sağcı ya da solcu olmasından hareketle bu konuyu enine boyuna irdeliği bir makalesinde birçok aydın ya da entelektüel kişinin güttükleri uluslararası politika nedeniyle ülkelerinden utandığını dahi dile getirmekten geri kalmamıştır.[9] Aydının kendisine biçtiği sorumluluk rolünden kaynaklanan bu evrenselci arayış ve enternasyonalist duruş Türkiye'de de birçok yanlış anlamalara, tepkilere ve itirazlara yol açmış ve açmaktadır. Bir zamanlar vatan haini olarak nitelendirilmekten hâlâ tümüyle kurtulamayan Nazım Hikmet, günümüzde de kimi çevrelerde benzer sıfatlar yakıştırılan Orhan Pamuk buna bir örnektir. Türk dilini en mükemmel şekilde kullanan bu insanlar kendileriyle aynı anadili konuşanlar tarafından kınanmakta, vatanlarına ve milletlerine sadakatleri sorgulanmaktadır. Şair şairliğini, romancı romancılığını bilsin denmektedir, tıpkı bir zamanlar Marksist olduğu bilinen bir Abidin Dino'nun da ressamlığını bilmesi gerektiği gibi. Kendi uğraş alanları ve sanatlarının dışında toplumun siyasal biçimlenmesi konusunda varlık göstermelerine karşı çıkılmaktadır. Onların, toplumun geçmişiyle geleceğini kapsayan tarih ya da siyasetle ilgili konularda uzman olmamaları nedeniyle çoğunluğun benimsediği öğretilmiş fikirleri onaylamıyorlarsa da suskun kalmaları istenmektedir. Aydının ortalama zekâ, yaygın görüş ve yerleşik siyasi fikirlerin temsilcisi olması beklenmektedir.

Burada galiba sorun, farklı fikirlerin taşıyıcılarına karşı beslenen faşizan bir dışlamacılık hadisesinden ibaret değilse, aydının kişilik özelliklerinin ve tarihsel sosyolojik misyonunun bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Aydının çoğunluk ve demokrasilerde çoğunluğun bir yansıması olan siyasal iktidarlar gibi düşünmesi, fikir beyan etmesi ve davranması ama diğer yandan da aydın olması beklenmektedir. Bunun eşyanın tabi-

[9] Orwell G., *Essays*, Alfred A Knopk, NY-London, 2002

atına ters olduğu gözardı edilmektedir. Bir kere, romancı bir aydın sadece roman hakkında kalem oynatmak ya da eline mikrofonu almak zorunda değildir. Günümüz muhalif aydınının adeta simgesi haline gelen N. Chomsky de yetkin bir dilbilimci olmakla beraber sadece bilimsel olarak incelediği dillerin yapısal özellikleri, gramer ve sentaksları hakkında söz almakla kendini sınırlamadığı gibi Türkiye'nin edebiyatçıları da eğer aydın olma sorumluluğunu içlerinde taşıyorlarsa toplumun ve insanlığın aleyhine olduğunu düşündükleri hususları kamuya açıklayacaklar ve hattâ bunu bir görev bileceklerdir. Sergiledikleri tavır ters gelse de, benimsenmese de, çoğunluğun yararlarına, ülke menfaatine hizmet etmediği düşünülse de bunda yadırganacak bir şey yoktur. Bir fizikçi füzyon teorisinden söz ederken bir uzman, atomun silah olarak kullanılmasına karşı çıkarken bir entelektüeldir. Bir meteoroloji mühendisi iklimler hakkında yazar çizerken bir uzmandır ama J. Hansen gibi dünyanın bu konuda en ileri gelen bir bilim adamı kimliğiyle NASA'nın deneylerinin iklim dengesi üzerindeki sakıncalarını kamuya açıkladığı vakit bir aydındır. Benzer durum edebiyatçı için de söz konusudur. Dreyfus olayını Fransa'nın bir vicdan meselesi haline getiren E. Zola nice romanın eşsiz yazarı ama Dreyfus'ün masumiyetini savunduğu *J'accuse*-"Suçluyorum" adlı makalesiyle de bir aydın. Keza, E. Said, roman ya da şiirden bahsederken bir edebiyat uzmanıdır ama Filistin halkının acılarından söz ederken bir aydın. Fikirlerine karşı gelinebilir, ama bir aydın olduğu asla yadsınamaz. Aydın her zaman uzmanlık sahibi olduğu kendi mesleki alanının dairesinin dışına taşan ve bir bilirkişi mertebesinde bilgisi olmadığı ama onu ilgilendiren, kamusal açıdan önemli bulduğu konularda görüş bildiren bir bireydir. Dinmek bilmeyen entelektüel tecessüsüyle her türlü uzmanlık sınırlarını mütemadiyen zorlar, olayların perde arkasını kurcalar, anlamaya çalışır. Çünkü o bir aydındır ve J. P. Sartre'ın meselenin özünü özetleyen çarpıcı anlatımıyla, "aydın kendisini yakından ve bire bir ilgilendirmeyen konularla meşgul olandır."* [10]

Bu açıklama aydının dikkatini ya da ilgisini çeken her olay hakkında fikir yürütmesi konusunun da tartışmaya açılmasına neden olmuştur. Gerçekten de, bir romancı, bir film yapımcısı, bir tiyatro oyuncusu ya da bir

---

* Söz Sartre'dan açılmışken, konumuza denk düşen aydına bizatihi aydın olması nedeniyle atfedilen değeri anlatan bir anekdotu da es geçmemekte yarar var. İkinci Dünya Savaşı döneminin ve izleyen yılların bu önlenemez ve kendisini insanlığın vicdanı olarak sorumlu tutan aydını, ülkesinin iç ve dış politikalarına hayatı boyunca ve her vesileyle karşı çıkan ve Beşinci Cumhuriyeti kurumlarıyla, politikalarıyla ve ideolojisiyle yerden yere vuran Sartre hakkında bakınız, Alman işgaline karşı direnişi örgütlediği için adeta bir milli kahraman addedilen General de Gaulle, Cumhurbaşkanlığı makamından nasıl sesleniyor: "Sartre, Fransa'dır!".

[10] Sartre J. P., *Plaidoyer pour les Intellectuels*, Gallimard, Paris, 1972.

tarihçi hakkında derinlemesine bilgi sahibi olmadığı bir konuda fikir üretmek ve düşüncesini kamuoyuna beyan etme yetkisine sahip midir? Yüzeysel bir bilgi edinmeyle konuya ilişkin görüş serdetmek hakkına sahip olmalı mıdır? Bu sorulara yanıt olumlu ise, bu kabilden görüş ve demeçlerin değeri nedir ve toplum üzerindeki ağırlığı ne olabilir? Sartre, Chomsky ve Habermas, bizde Pamuk gibilerinin temsil ettiği aydın tipine karşılık sosyal antropolojide devrim yaratarak toplumlara bakış açımızın değişmesine neden olan ama her konuda tavır belirlemeyen bir C. Lévi-Strauss'un entelektüel ya da aydın olma vasfını inkâr etmek mi gerekir? Hayatlarını Türkiye'nin tarihsel ve sosyolojik gerçeğini aramaya vakfetmiş olan ve kendi alanlarında buna büyük ölçüde ulaştıklarına dair genel bir kanaatin var olduğu H. İnalcık ya da Ş. Mardin gibi Türk bilim adamlarının aynı zamanda Türkiye'nin ya da dünyanın maruz kaldığı haksızlıklar ve kötülükler karşısında taraf olduklarını kamuoyu önünde dile getirmemeleri onların aydın olmadıklarına delâlet eden bir durum mudur?

Bu soruyu cevaplamak için günümüz toplumlarında her derde deva olmaya aday olan bir mesleki alana, içinde ne ararsanız var olan türden, benim süpermarket sosyolojisi dediğim faaliyet biçimine odaklanmakta yarar var. Entelektüel üretimin ve aydının konumunun sosyolojisini yaptığı kitabında P. Bourdieu, Sartre'ın kişiliğinde sembol haline gelen her tartışmalı konuda görüş ileri süren, çözüm üretmeye çalışan ve belirli konularda değil, her konuda sesini duyurduğu için "total" aydın olarak vasıflandırdığı aydın tipini eleştiriyor. Eleştirmenin de ötesinde düpedüz hor görüyor. Hele hele sırf mesleği toplumun bilimini yapmak olduğu için sosyoloğun kendisinde bu hakkı görüp bu türden bir "total" aydın olmaya soyunması ve toplumda var olan her şey hakkında fikir sahibi olduğu iddiasında bulunması halinde, eleştirisini açık bir salvoya dönüştürüyor.[11] Ona göre, sosyoloğun alkolizmden eğitim sorunlarına, boşanma oranlarından seçim stratejilerine, terörizmden din ve politika ilişkilerine, bir toplumun sınıf yapısından mutfak kültürüne kadar akla gelecek ve gelmeyecek her konuda kendisini bilirkişi ilân etmesi küçümsenmesi gereken bir tutumdur zira bu onun aslî rolü değildir. Ama diğer yandan, bu etik açıdan da takdire şayan bir tutum değildir çünkü toplum gibi devasa bir alanın her bir boyutunu kendisine reva gören sosyolog kişi meslektaşlarının özel uzmanlık alanlarına bile bile tecavüz etmiş olmaktadır. Bu tutum sosyoloğu ayrıca bir çeşit eski zamanların müneccimi durumuna getirmektedir ki, bu da onun her zaman aranan, fikri sorulan ve danışılan bir

[11] Bourdieu P., *The Field of Cultural Production*, University of Columbia Press, 1993; *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*, Editions de Minuit, Paris, 1979.

insan konumuna oturtur. Sosyoloğun bu tür bir mistifikasyon marifetiyle elde etmeye çalıştığı statü ise incelediği varsayılan topluma değilse de, onun şahsi iktidar alanını genişletmesine hizmet ediyor. Bourdieu, akademisyen aydının bilgi ve fikir sahibi olduğu konularda gerekli olduğunda kamuoyunun karşısına çıkmasını onaylıyorsa da bilim-dışı yollarla ve medya vasıtasıyla popülerlik kazanma çabasını, kişinin kendi durumunu parlatmaya yönelik entelektüel oyun ve stratejileri aydın olmanın dışında bir sahtekârlık eylemi olarak değerlendiriyor.

Yukardaki sorulara yanıt ararken herşeyden önce, mesela nükleer enerjinin sonuçları, küresel ısınmaya ya da uluslararası terörizme karşı alınması gereken önlemler, laiklik ya da Türkiye'nin demokratikleşmesi ve daha nice konuda demeç veren, bildiri yayınlayan, yürüyüşlere katılan kişilerin aydın vasfına sahip olup olmadıklarının bir ölçütü olması gerektiği de gözönünde bulundurulmalıdır. Zira bir insanı entelektüel ya da aydın yapan verdiği demeç ya da altına imzasını attığı bildiri, katıldığı miting değildir. Bu tür aydın faaliyetlerine katılan kişilerin kendilerini öne çıkarma hevesinde olmadıkları, onların zaten kendi uğraş alanlarındaki durumları bilinen, toplumda seçkin kişilikleriyle temayüz etmiş bireyler olmaları gerekir. Entelektüelleri inceleyen ve aydın konusunda titizlenmesiyle bilinen P. Bourdieu aydını kendi alanındaki ustalık ve otoriteden faydalanarak ülkesini ya da dünyayı ilgilendiren siyasal bir konuda ağırlığını koyan kişi olarak tanımlıyor ve haksız değil.[12] Bir ya da on kitabın yazarı olmak insanı yazar ya da edebiyatçı kılmadığı gibi, çok satan bir diyet kitabını yazan, ya da cinsellik ve çocuk besleme gibi toplumun merak ettiği konularda reçete ve tavsiyeler sunan kitapları kaleme alan kişi yazar olacak ve bu itibarla da aydın olarak tanıtılacaksa, sadece Türkiye'den örnek verecek olursak, bir A. Ağaoğlu, İ. Özel, A. İlhan, K. Tahir, C. Meriç, bir Y. Kemal ve O. Pamuk nedir?

Bir insanın aydın vasfına sahip olup olmadığını sorgularken bakmamız gereken bir diğer husus da onun katıldığı ve topluma anlatmak için çabaladığı görüşe gerçekten de vakıf olup olmadığı ve samimiyetidir. Kendi uğraş alanında belirli bir otoriteye sahip olmayan bir kişinin, çalışma arkadaşlarının dışında kimsenin bilmediği, bizatihi meslek grubunun takdirine mazhar olamamış mütevazı, örneğin, bir yerbilimcinin, sosyoloğun ya da matematikçinin Ortadoğu'daki barışın nasıl tesis edileceğine, çok-kültürcülüğün erdemine dair basında ya da görsel medyada fikir ileri sürmesinin onu bir entelektüel yapmayacağı ve aydın kategorisinde bir kişi olarak tanınmasını sağlamayacağı da besbellidir.

---

[12] Bourdieu P., *Homo Academicus*, Editions de Minuit, Paris, 1977.

İkinci husus, samimiyetle ilgili. Aydın, daha önce de gördük, gerçeği bilmeye cesaret eden kişidir. Bildiğini açıklarken güttüğü amacın dinleyicilerini memnun etmek olmayan, tam tersine, onları gerçekle yüzleştirirek sarsmak isteyen bir insan. Cesur ve yürekli bir insan. Yürekli olduğu kadar ortaya attığı düşünceler de yürekten sahiplendiğine kuşku duyulmayan bir insan. Bu husus her ne kadar malûmu ilâm etmek gibi gözüküyorsa da, iletişimin büyük bir ivme kazanmasıyla önemi büsbütün artmış durumdadır ve üzerinde durulması gerekmektedir. Zira hepimiz biliyoruz ve toplum da bu konuda yanılmıyor, inandığı gerçeği kınanmayı, afaroz edilmeyi, yargılanmayı göze alarak toplumla paylaşmak isteyenle bir fikir sırf bazı entelektüel mahfillerde modadır ya da *political correctedness* gereği, siyaseten doğru, makbul ve uygundur diye benimsemiş görünüp aferin almak amacıyla bu fikrin şakşakçılığını yapmak için söz alan aynı dokudan değildir. Alkışlanmayı hedefleyen bilinçli bir şarlatanlık girişimi değilse, kervana katılmak isteyen bir çığırtkanın, bir propagandacının ya da aktivistin ve yine Bourdieu'nun bir deyimine başvuracaksak eğer, bir "onbaşının"[13] faaliyetinden ibarettir.

AYDININ ÖNLENEMEZ YÜKSELİŞİ VE SONRASI

Entelektüellik ve aydın olma konusunda belirli bir ölçüt koyma, standart tespit etme ihtiyacı bir toplumda ona buna rastgele aydın sıfatını vererek aydın enflasyonunu engellemenin bir yolu olmasına rağmen kimilerine elitist bir yaklaşımın tezahürü olarak gelebilir ve bu onlar için dehşet verici bir durumdur. Gerçekten de malûm *political correctedness* bize elitizmin, yani seçkin arayışının sakıncalı ve ayıplanası bir tutum olduğunu vazetmektedir. Bu belirli bir düzey, vasıf ve kalite talebinin ve arayışının neredeyse faşistlikle eş tutularak reddedilmesi fiilidir. İçi boş bir retoriğe dayanması nedeniyle de neticesiz kalmaya mahkûm olan bir alttan eşitleme teşebbüsüdür ki, bu da bir toplumda entelektüel ve aydın kategorisinin var olduğunun inkârından başka bir şey değildir. Örneğin, bir zamanlar kültür bakanı da olmuş, entelektüel hayatın önde gelen yazarı, savunduğu fikirler uğruna Çin'in yolunu tutmuş, İspanya iç savaşına katılmış bir A. Malraux ile falanca ülkenin kendi halinde filanca kültür bakanını eşitlemenin resmidir. Oysa ki birincisi bir entelektüel ve aydındır, diğeri ise bir hükümet başkanının o makama belki de üç-beş kitaba aşinalığını bildiği için uygun gördüğü bir insandır.

Entelektüel kalite arayışı ile aydının düzeyi ve çapı konusunda müşkülpesent davranmanın gözden düşmeye başlayan bir tutum olarak değer-

[13] Bourdieu P., *La Distinction; Critique Sociale du Jugement* ...

lendirilmesinin ardında hiç şüphe yok ki, eşitlikçi siyasal ideolojilerden daha ziyade Batı toplumlarını 1990'lardan itibaren bir salgın hastalık gibi saran ve Türkiye üzerinde yansımaları olan tuhaf bir yeni tür snopluğun etkisi büyük olmuştur. Bu bir nevi tersten işleyen snopluğun hüküm sürmeye başlaması postmodernist entelektüellerin düşünce hayatına damgalarını vurmalarına rastlamaktadır. Postmodernizmin kanatları altında gelişen bu yeni tür snopluk uyarınca yukarda sözünü ettiğim elitist tutum tümüyle rafa kaldırılmak istenmiştir. Kalender meşrep davranmak, kişinin bilgi donanımı ve kalitesi üzerinde durmamak ve fazla ince eleyip sık dokumaya çalışmadan haddızatında alelâde ve sıradan olanı özgünlük ve özgüllük uğruna aydın kabul edip bağrımıza basmak bir esas duruş haline gelmiştir. Bizzat kendileri yetkinlikleri tartışılmaz düzeyde birer değme entelektüel olan ABD'de R. Rorty'nin ama özellikle Fransa'da M. Foucault'nun düşünce hayatı üzerinde estirdikleri rüzgâr herşeyin göreceli olduğu fikrinin zihinlerde yerleşmesine yol açmıştır. Foucault'nun gerçeğin evrensel bir niteliği olmadığı doğrultusundaki yorumuyla gerçeğin bireylerin ya da toplumsal grupların öznel bakış açılarına göre saptandığı ve duruma göre değişkenlik arzeden bir olgu olduğu düşüncesinin Aydınlanma ve modernitenin evrensel ve baskıcı gerçeklik anlayışından bunalan kuşaklar üzerinde hiç şüphe yok ki cezbedici bir etkisi olmuştur. Bu durumda, bireylerin öznel yorumlama biçimine indirgenen ve bu itibarla da statü kaybına uğrayan gerçeğin artık pek fazla önemi de kalmamıştır. Onu aramak ve tespit etmek için onca araştırma yapıp didinmenin de önem ve anlamı yoktur zira nesnel bir gerçeğin olmadığı bir dünyada nesnel bilgi de mümkün değildir. Herşeyin mümkün, olasılıklar dahilinde, değişken ve göreli olduğu bir dünyada herşey mubah da olduğuna göre postmodernizmin alâmeti farikası haline gelen *anything goes* prensibi uyarınca bu konuda istekli olan, yani aydın olmaya heveslenen herkese kapılar açıktır. Küçücük özel gruplar ve cemaatler halinde örgütlenen ve kimlikler çerçevesinde düşünen ve hareket eden herkesin bilgi ve kültür düzeyi, formasyonu, mizacı, tutumu farketmeksizin entelektüel ve aydın olması ve bu sıfatla selâmlanması mümkündür.

Bilgilenmek için edinilen bilginin önemini yitirmesinin ise aydınların sadece toplum tarafından farklı bir biçimde algılanmalarına yol açmakla kalmamış, bizatihi aydınların kendileri hakkında algılarının da değişmesine neden olmuştur. Bilginin önceki dönemlerdeki değerinin erozyona uğramasıyla ve bizatihi bilgi için bilgi arayışının bir erek olmasının gözden düşmesiyle hayatta gerekli olan pratik çözümler ve beceriler bilginin yerini almaya başlamıştır. Bilgi artık pragmatik amaçların hizmetinde olması gereken bir araç mevkiine layık görünmektedir. Teori, kavram, mo-

del, eski usul akademisyenlerin, aydın ve entelektüellerin itibar ettiği ve fazla da işlevi olmayan karmaşıklıklar olarak değerlendirilmektedir. Fukuyama'nın tarihin bittiğini ilân ettiği bir çağda eleştirel teori türü ukalâlıklarla meşgul olmanın bir anlamı yoktur. Gerçeğin çoğullaşarak kelimenin sözlük anlamıyla sulandırıldığı bir çağda bilginin de tahtından indirilmesinin zamanı gelmiş olmalıdır. Ne var ki, entelektüelin bir anakronizm olarak algılandığı bu durumda da aydınlar vardır, ama bunlar toplumun gözünü açması ve ilerlemesini sağlamak için sarsıcı mesajlar veren modernitenin demode ve iç karartıcı aydınları değildir. Piyasa ekonomisi ve liberal demokrasi üzerinde temellenen mevcut düzeni sevdirme misyonunu üstlenen yeni aydınlardır. Düzeni beğenen, olan bitenden hoşnut olan gidişattan şikâyeti olmayan aydınlar.

Bilginin bizatihi bir amaç olmaktan çıkıp araç haline gelmesiyle birlikte düşünür aydının yerinin uzmanlar, işletmecilik dehaları ve teknokratlar tarafından doldurulmaya çalışıldığına da tanık olunmaktadır. Bu durum toplumların kaderini tayin eden savaş, nükleeer enerji, yoksulluğun artarak kronikleşmesi, Kuzey/Güney arasındaki uçurumun derinleşmesi gibi büyük ve esas sorunlardan halkların uzak ve habersiz kalmalarına neden olmaktadır. A. Melzer de bu konuya işaret ederken bilginin düzenin sahipleri yani yöneticileri nezdinde irtifa kaybetmesine paralel olarak toplumsal tartışma odaklarının birer birer sönmeye, sönmeyenlerin de giderek daralan bir çevrede kendilerini idame ettirmeye çalıştıklarına dikkati çekmektedir.[14] Bu gerçekten de üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir zira tartışmanın sona ermesi ya da etkisizleş(tiril)mesi hususu Habermas'm parlamenter ya da başkanlık sistemi biçiminde olsun ama mutlaka müzakereci olması gereken demokrasinin tesisi için önemsediği ve tartışmanın başlıca zeminini teşkil eden kamusal alanın erozyona uğramakla kalmayıp tümüyle yitip gitmekte olduğunun sinyalini vermektedir. Gerçi bu şaşılası bir durum da değildir, zira gerçeğin tedavülden kalktığı, bilginin değersizleştiği ve her şeye piyasanın isterlerinin hüküm sürdüğü bir toplumsal-siyasal düzenlenişte kamusal alanın olmazsa olmaz hareket noktası ve can damarı olan aydın ve entelektüeller de mumla aranan hale gelmişlerdir.

Evrenselci aydının etkisinin adeta suya batırılmış bir keten kumaş parçası gibi çekmesi, ufalanıp neredeyse farkedilmez hale gelmesi Aydınlanma felsefesini görecelikle ikame etmek isteyenleri, envai çeşit postmodernisti ve bilhassa Foucault'yu şüphesiz bahtiyar etmiştir. Evren-

[14] Melzer A. M. et al., *The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics*, Lanham, New Jersey, Rowman and Littlefield, 2003

sel gerçeğin olmadığını savunan Foucault, aydının da evrenselciliğini yadsıyor ve onun yerine belirli spesifik alanlarda fikir yürüten ve yine belirli spesifik alanlarda olmak kaydıyla ve bundan ötürü de zorunlu olarak kısmi bilgi üretmek durumunda olan bireylerin gelmesini istiyordu. Ne var ki, beklentilerin aksine evrensel değerlerin temsilcisi olan aydının alanının daralması bu yeni aydın tipinin toplumsal itibarının artması sonucunu yaratmadığı gibi gerek Batı'da gerekse Türkiye gibi Batı'daki gelişmelere birinci derecede maruz kalan toplumlarda aydınlar, ister evrenselci ister kısmi olsunlar, genel bir statü ve değer kaybına uğramış oldular. Artık kimsenin fazla önemsemediği, ağzının içine bakmadığı, iştiyakla okumadığı, dinlemek için bir zamanlar tıklım tıklım dolan salonlarda kuyruğa girmediği, rehber olarak görmediği aydınlar aniden çaptan düştükleri, fikir üretemedikleri, üretimlerinin çağın ihtiyaçları karşısında işe yaramadığı, toplumda meydana gelen yeni hassasiyetlere hitap edemediği için mi tâbir caizse böylesine bir devalüasyona tâbi tutuldular?

Tabiî bu konuda da birden çok açıklama vardır ve rivayet muhteliftir. Kimileri postmodernist kanattan yedikleri darbenin aydınları mecâlsiz bıraktığını düşünerek sorumluluğu evrenselciliği yıkıma uğratmak isteyenlere yükleyebilir. Bazıları bu durumu vaziyeti kurtarmak için kelime oyunları cambazlığına soyunan yeni aydınların çapsızlığına yorabilir. Birçok kişi suçu yeni model aydınların kısmi, tâli ve marjinal konularda kimsenin anlamadığı ve insana illallah dedirten bir dilde giriştikleri yine kısmi ve toplumsal anlamlılığı sınırlı analizlerinde görebilir. Ortalıkta aydın sıfatıyla dolaşanlardan umudunu yitiren bazı Türkler ve Fransızlar ise hissiyatlarını dile getirmek için keşfettikleri dahiyane bir buluşla "entel" ve "intello" tâbir ettikleri bu kişilerin ciddiye alınmaması gereken insanlar olduklarını da düşünebilir. Bütün bunlar doğrudur ve konuyla ilgili olan ve olmayan herkesin müşahade ettiği hususlardır. Daha da önemlisi, Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte marksizmin de bir düşünce sistemi olarak entelektüel hayattaki yönlendirici etkisinin ortadan kalkmasının ya da en azından azalmasının, aydınlar arasındaki kapitalizm/sosyalizm, Batı/Doğu ekseninde şekillenmiş referans noktalarının silinmesine neden olmasıdır. Bir paradokstur belki ama hiç şüphe yok ki, bu durum Durkheim'in sözünü edebileceği türden bir anominin, bir entelektüel anominin oluşmasına yol açmıştır ve bir alev samanı gibi parlayan postmodernist çıkışlar da işte bu anominin sadece bir tezahürünü teşkil etmektedir. Ama bütün bunların yanı sıra, aydınlar üzerinde gerçekleştirilen devalüasyonun ardındaki nedeni galiba bütün bu saydıklarımın dışında da aramak gerekecektir.

Daha önce de gördük, bireyin sadece kişilik yapısının özerkleşmiş olması onun aydın olmasına yetmemektedir. İçinde bulunduğu ortam da onun özgür düşüncesine ket vuran bir ortam olmamalıdır. Aydının heteronom etkilenmelerden yani kendi özgür iradesini baskılayan, düşünce üretim sürecine yön veren bir çeşit parazitlerden arınmayı başarabilen bir birey olduğu düşünülmektedir. Ama tabiî, bu her entelektüelin arzu ve hayal ettiği bir ideal olmanın yanı sıra, özgür, özerk ve bağımsız bir birey olarak tanımlanan aydının Weberyen anlamda bir ideal-tipi de temsil ettiği bir gerçektir. Nitekim, genelden özele, soyuttan somuta geçtiğimizde, tanımda resmedilen aydının somut gerçeklikte birebir var olmadığını görüyoruz. Zira aydın da herkes gibi bir dizi toplumsal etkenlerin ürünü olduğu gibi yaşamı boyunca da bir dizi sosyolojik koşullanmalara ve hayatın ona dayattığı zaruretlere tâbi olan bir insandır. Kendisini ne kadar soyutlamaya çalışırsa çalışsın ve entelektüel gücü sayesinde bunda büyük ölçüde başarılı olursa olsun, baskılara yenik düşmekten tümüyle muaf değildir, olması da zaten beklenmemelidir çünkü bu mümkün değildir. Ama tabiî, gerçek o ki, yukarda sözünü ettiğim aydınların değer kaybına uğraması hadisesini bu tabiî koşullanma olgusuyla bütünüyle ilişkilendirmek de mümkün değildir. Sözü edilen devalüasyon, aydının bazı kişisel karakter zaaflarından ve günümüz toplumlarında var olan ekonomik ve siyasal iktidar ilişkilerinin özgül biçiminin onun işlevselliğini ve dolayasıyla da saygınlığını örselemesinden kaynaklanmaktadır.

Burada Benda'nın kaleminden kan değilse de kin damlayarak tarif ettiği ruhunu şeytana satmış, hainliği meslek edinmiş aydın tipine gönderme yapmaksızın, aydın denilen kişinin geçimini sağlamak ve yaşamını idame ettirmek için belirli ekonomik baskılar altında olmasından ötürü gerçekte hiç de tasvip etmediği bir takım ilişkiler içine girdiğini ya da girmek zorunda kaldığını gözönünde bulundurmamız yeterli. Bu baskılardan ötürü sahip olduğu fikirleri unutmak, unutturmak ya da daha sade bir biçimde perdelemek ihtiyacını duyduğu hepimizin her toplumun aydın kesiminde gözlemlediği bir gerçek. Oysa, işten çıkarılmamak, eserlerini basacak bir yayıncı bulmak, fikirlerini kamuya açıklama imkânını sağlayan platformlarla ve günümüzde giderek yaygınlaşan, adı düşünce örgütü olan siyasi propaganda kuruluşlarıyla işbirliği yapmak için verilen bu türden zorunlu ve masum sayılabilecek ödünler bile bizatihi bir zaaf göstergesi olarak algılanmakta ve aydın imajının lekelenmesine yol açmaktadır. Bazıları ise şahsi hayat mücadelesi gereği katlanılan bu tür bir tavizkâr davranış biçiminden daha ziyade daha açık bir biçimde salt nâm, para pul ve şöhret uğruna, eski deyişle han hamam sahibi olmak saikiyle entelektüel birikimlerini için için hiç de saymadıkları, inanmadıkları ve

hattâ küçük gördükleri kişilerin himâyesine giriyor ve güç odakları tarafından devşirilmeyi göze alıyorlar. Daha çok akademyada üslendiği görülen bir diğer grup ise, sahip olduğu statüyü muhafaza edebilmek için –ve tabiî ki kişisel zaaflarından ötürü, esen havaya göre hareket etme ve kendini statükoya göre ayarlama ihtiyacı içinde olabiliyor. Hâkim güçlerin üniversite kurumu içindeki uzantılarıyla da uyum içinde yaşamanın tadına varmanın ve kaygısız bir konfora sahip olmanın yolunu bulmak için eğilip bükülüyor, ezilip büzülmekten kaçınmıyor.

Hiç şüphe yok ki, bu tutum ve davranışlar toplumların idealize ettiği entelektüeli çağrıştırmıyor, aydından beklediği ödünsüzlük, ferâgat ve dürüstlük vasıflarına da uymuyor. Belki de hayal kırıklığına uğradığı içindir ki belki de toplum, intikamını saygısını yitirerek ve güvenini esirgeyerek alıyor. Aydının puanını düşürüyor, onu devalüe ediyor. İşin can alıcı noktası ise aydının bizzat müsebbibi ve sorumlusu olmadığı bu durumun kalıcı olacağına dair günümüz toplumlarında yapısal özelliklerin bulunması. L. Coser'in daha bundan sadece kırk küsur yıl önce sözünü ettiği "fikirleri sayesinde değil, fikirleri için yaşayan"[15] aydın tipi artık tarihsel bir figür olma istidadım gösteriyor. Zira her yeni buluşun, düşüncenin ya da eserin kaale alınması, değerin değer sayılabilmesi için serbest piyasa ekonomisinin yeni taşıyıcı kolonları olan tanıtım, reklam, halkla ilişkiler, pazarlamacılık ve benzeri cambazlıkları rasyonalize eden ve örgütleyen kurumların himâyesine mazhar olmanın bir önkoşul teşkil ettiği bir dönemde toplumun peşine düşeceği müdanasız entelektüel ile saygıdeğer aydın için çanlar epeydir çalmaya başlamış bulunmaktadır. Daha da artan bir gürültüyle çalmaya devam edeceğine dair emareler de yok değildir. Serbest piyasa ekonomisinin ulaştığı küresel hâkimiyet döneminde para bir araç olmaktan çıkıp bizatihi bir değer ve erek olarak hükmünü sürmeye devam edecektir. Aydının ise toplumsal konumlanması gereği, bundan kaçması mümkün değildir. Zaten olmayan bir fildişi kulesine sığınarak fikirleri için değil, fikirleri sayesinde yaşamını sürdürebilecektir. Ama çarkın dönmesi ve onun fikirleri sayesinde yaşayabilmesi için birilerinin de onun fikirlerinin sırtından yaşamayı istemesi gerekmektedir. Aksi takdirde, o alıcısı olmayan bir ürünün üreticisi olmaya mahkûmdur. Aydın mı, entelektüel mi, sanatçı mı, meczup mu ya da bir zamanlar pek rağbette olan deyimle, fikir emekçisi mi kimsenin umurunda değildir.

Zira, P. Bourdieu'nün belirttiği gibi, burada esas sorun aydının aydın ve/ya da entelektüelin entelektüel olduğu kimin tarafından belirlendiği

[15] Coser L., *Men of Ideas; a Sociological View*, The Free Press, New York, 1965.

sorunudur.[16] Evet kimdir, hangi toplumsal grup şu veya bu kişinin aydın olup olmadığına karar veren? Kimin aydın sıfatına layık görüldüğü, kimin bir entelektüel olduğuna kanaat getirildiği kuşkusuz çok önemlidir ama bundan daha önemli olan kime bu payeyi bahşetme yetki ve otoritesinin toplum ya da daha doğru bir deyişle, toplumsal sistem tarafından verilmiş olmasıdır. Gerçekten de, kültürün toplumsal-siyasal düzen ve bir toplumun istikbali açısından önemini idrak eden sosyologların bildiği gibi kültür üretimi alanında söz sahibi olmak sıradan ve rastgele elde edilmesi mümkün olan bir hak değildir. Bu, bir imtiyazdır ve imtiyaz olması nedeniyle de bir toplumun sınıf yapısı ya da tabakalaşma sistemiyle ilgilidir. Başka bir deyişle, bazı bireylerin entelektüel ve aydın zümresine dahil edilmesine izin veren hâkim zümrenin niteliğiyle ilgili bir durumdur. Şimdi lütfen kimse çıkıp göz yaşartıcı bir söylemle kimin aydın olduğu konusunda karar vericinin bizzat halkın kendisi olduğuna dair popülist nutuklar atmasın. Halk aydını, köy aydını, ezilmişlerin aydını türküleri çığırmasın. Çünkü hepimiz biliyoruz ki, siyasal duruşları itibariyle bizatihi ezilmişlerden yana olan bir Marx'ın gelmiş geçmiş zamanların en önde gelen aydınlardan biri olduğunu tescil eden Alman ya da İngiliz işçi sınıfı olmadığı gibi, Nazım'ın da modern Türkçenin en büyük şairlerinden biri olduğuna karar veren de zamanın ameleleriyle köylüleri değildi. Onların bir kültür üreticisi olarak yukarda gördüğümüz cinsten birer nadide çiçek ve aydın olduklarını teşhis ve teslim eden muhalifleri ve hattâ amansız hasımları olan egemenlerdi, Avrupa'da burjuvaziydi, Türkiye'de de devlete yakın olan asker ve sivil seçkinler, Ç. Altan'ın deyişiyle "hazineden geçinenlerdi". Ve hiç kuşkumuz olmasın, kimin aydın olduğunu tespit etmek, entelektüelliğin vasıflarını belirlemek dün olduğu gibi bugün de egemenlerin tekelinde olan bir iş ve böyle de olması gerekir çünkü aydın olarak belirlenmiş olmak bireye egemen sınıfa giriş kartını veriyor. Ekonomik gücü zayıf da olsa aydın olarak kabul edilmek bireyin sınıf atlamasına ve toplumun gidişatını belirleyenler arasında yer almasına yol açıyor. Onu Weber'in tarif ettiği prestij yoğun bir statü grubunun üyesi yapıyor. Toplumun istikametini tayin edenlerin seçtiği biri olarak o artık egemenliğin bir paydaşı.

Bourdieu'nun bu çerçevede yaptığı analizler günümüz aydınlarının da egemen sınıfların bir kesimini teşkil ettiğini gösteriyor. Egemen sınıfa dahil olmalarını ve aynı ayrıcalıklar sisteminden faydalanmalarını sağlayan ise sahip oldukları ve tekellerinde olan kültürel sermaye. Gerçekten de, sanayicinin ekonomik sermayesine karşılık aydının da kültürel sermayesi

[16] Bourdieu P., *La Distinction; Critique Sociale du Jugement ...*

var ve bu ona ekonomik egemenlerin karşısında azımsanmayacak bir pazarlık gücü temin ediyor. Zira ekonomik egemenlerin ve genel anlamda toplumsal ve siyasal düzenin meşruluğu kültür üreticisi olan aydınların verdiği desteğe bağlı. Desteğin geri çekilmesi egemenlik sistemini çökertmese de sürekli olarak sorgulanması ve yadsınması onun ciddi biçimde hırpalanmasına yol açabiliyor. Gramsci'nin açıkladığı gibi entelektüellerin yol gösterici çabalarıyla sivil toplum katında cereyan eden kültürel devrim ortamının yaygınlaşması 1789 Fransız Devrimi örneğinde olduğu gibi siyasal devrimin gerçekleşmesi için gerekli zeminin oluşmasını sağlıyor. Benzer çapta ve nitelikte bir yapısal dönüşüm olmamakla birlikte Türkiye'de de 27 Mayıs darbesi öncesi aydınların mevcut iktidar yapısı karşısında yer alarak oynadıkları rolü unutmayan egemenler ve seçimle iş başına gelerek siyasal iktidarı ele geçirenler, meşruluklarının ve güvenilirliklerinin devamı için aydınları yedek güç olarak yanlarına alma ihtiyacını duyuyorlar. İrili ufaklı, önemli önemsiz, gerçek ya da olmasa da olur cinsten bir çok aydının ve aydın adayının kümelendiği basın üzerinden yürütülen mücadele, bir ya da birden fazla gazetenin muhalif bir söylem benimsemesinin siyasi iktidarları mevzi kaybı hissine uğratarak tedirgin etmesinin sebebi de bu olsa gerekir.

Ama zihinlerin biçimlenmesi hususunda bu denli belirleyici ve kritik bir konumda olan ve seçici egemenler tarafından kollanmak istenen aydınların egemen sınıfla ilişkisinin ikircikli bir durumu da yok değil. Bir yandan egemenlerin arasındalar ama diğer yandan da dahil edildikleri egemen sınıfın bir tür maiyetinde olan bir konumdalar. Yani bir bakıma hem yukardalar hem aşağıda. Bu da aydınların gerek halk kitleleriyle, egemenlik sisteminin mağdurlarıyla, gerekse ayrıcalıklarından faydalandıkları egemen ve güçlülerle çok nazik, her an değişebilir ve müphem ittifaklar kurmalarına yol açıyor. Bu durum, tabiî, son yıllarda Türkiye'de olduğu gibi ülkenin ekonomik egemenleriyle siyasal iktidar arasında bir kopuş değilse de ülkenin geleceğini tayin edecek önemde bir fay hattının meydana geldiği toplumlarda aydınların sadece yeniden konumlanmasına değil, yeniden tarif edilmesine de yol açıyor. Bunun içindir ki, belki de, aydın bireylerin büyük bir hızla yer değiştirdiklerine, önceden savunduklarını yerdiklerine ya da eski duruşları gereği yermeleri gereken yepyeni oluşumlara, zihniyet ve siyasetlere sahip çıktıklarına tanık olunuyor. Yeni gruplaşmaların basına yansıdığı şekliyle "dönek" ya da "dinozor" suçlamalarıyla ortaya çıktığı bu dönemde aydınların kimliklerini belirleyen de artık tek bir odak yoktur. Bu, Türk toplumunu boydan boya saran fay hattının her bir yanında birbirine rakip hâkim güçlerin tespit edip konumlandırdığı, birbirini tanımayan, tanımak istemeyen ve birbiriyle uzlaşmaz

bir dışlamacılık ilişkisi içinde olan aydınların dönemidir. Oysa ki diğer yandan, bu bölünmeye paralel olarak öncesi olmayan bir yeni birlik ve toparlanma eğilimine de Türkiye tanık olmaktadır. Ayağının altından zeminin kaydığını hissedenlerde, kaybeden taraf olma vehmine kapılanlarda, düşüncelerinin canlılığını korumak ve fikirlerinin geçerliliğini kanıtlamak için eski düşmanlıkların üstesinden gelinmekte ve savunma amaçlı yeni bir aydınlar koalisyonu kurulmaya çalışılmaktadır. Aydınlar arasında bu yeni safların kurulmakta olduğu bu dönemde düşünce yerine mücadele ruhunun galebe çalması Türkiye'nin entelektüel hayatı açısından ilk bakışta olumlu gelişmeler vaad etmiyorsa da, entelektüel yaratıcılığın bir toplumun sadece huzurlu ve maddi refah içinde olduğu dönemlerde değil, toplumsal gerilimlerin had safhaya eriştiği inişe geçiş ya da çırpınış dönemlerinde de boyutlandığı bir gerçektir. *Safahat* gibi eserin ortaya çıkabilmiş olması karmaşa ve hüsranın sinesinde yaratıcı umudun da barındığına bir örnektir.


YÖN
BİR YÜKSEK MEMURUN AÇIKLADIĞI YOLSUZLUK
ÇIKMAZDAN KURTULUŞ YOLU
Aydınların Ortak Bildirisi


1ne SERGİSİ


1
adro


DOĞAN AVCIOĞLU
TÜRKİYE'NİN DÜZENİ
DÜN·BUGÜN·YARIN
BİRİNCİ KİTAP

TÜRK AYDINI VE TARİHLE BARIŞMAK*

Ali Akay**

Cumhuriyet Türkiye'sinde aydınların, genelleştirildiğinde, bunların üç türlü kutuplaşması söz konusu edilebilir. Birinci dönemde paranoyak kutup; ikinci dönemde, yani 1980 sonrasında ise şizofrenik kutup. Ve 2000' li yıllara geldiğimizde bu ikisinin yan yana karşı kutuplar olarak varolması: Milliyetçi anti-batıcılık solda ve sağda ittifaka girmeye başladığı gibi, aynı zamanda küreselleşmeci kapitalist liberal kutup ile öteki-küreselleşmeci olarak adlandırılan gruba daha yakın olan daha soldaki entelektüeller ki, bunlar ulus-aşırı ve postkolonyal söylemin içinden ve bunun eleştirisinden itibaren argüman yürütmektedirler, Avrupa Birliği üzerinden gelişen ittifaka dayananlar. Burada postmodernistler, küreselleşmeciler, farklı modernleştirmeciler, Kemalist milliyetçiler, devletçiler, liberal sivil toplumcular, evrenselleşmeciler, yerlileşmeciler, sınıf mücadeleciler, etnik ve dinî mücadeleden kimlik politikası yapanlar ve kimlik politikalarını eleştirenler gibi çokkutuplaşmaya başlayan heterojen bir durum ortaya çıkmaya başlamıştır. Bir tür *çokluk* içerisinde yan yana durmaktadırlar. İlk hareketin paranoyak olarak ele alınışındaki kasıt; merkezci, devletçi ve Türkiye'yi "kurtarıcı" Kurtuluş Savaşı zihniyetinin hâkim ol-

---

** Ali Akay, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

* Bu yazı Bağlam Yayınları tarafından yayımlanan *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* adlı kitapta yazılmış olan yazının yeniden gözden geçirilmiş eklemeler yapılmış halidir.

masından kaynaklanmaktadır. Bu dönem aynı zamanda sanayi-öncesi bir Türkiye ekonomisine, ithal ikameciliğe tekabül etmektedir. 1980 sonrası ise sanayileşmiş, dışa açılma ve ihracatı teşvik modeline göre yapılanmış bir Türkiye imgesi üzerine oturan ve duygusal ve duyumsal, yani sanatsal ve estetik alanda olduğu kadar rasyonel alanda (ekonomi, toplumsal ilişkilerin parçalanmışlığı, sosyallikler analizi adını verdiğim sosyolojik yaklaşım)[1] da tam bir parçalanmışlık yaşanmasından dolayı şizofreniye tekabül etmektedir. Üçüncü dönem ise çokluk bir parçalanmışlığın ortaya çıkarttığı parano-şizofrenik bir düzenlenmenin yapısallığın[2] eklemlenme üzerine kurulu bakışının yerini aldığı bir ortamda yeşermekte olduğundan söz etmek yanlış olmayacaktır.[3]

Bu hareketin yanında, Türkiye'de sadece ismi hareket olan bir gelişme daha gözlemleyebiliriz: Tüm bu süre zarfında Devlet tarafından kapılan aydınlar kurumsallaştılar yahut da kurumsallaşarak Devlet tarafından kendilerini kaptırılmaya bıraktılar (Devlet memurları, devletin devrimci ideologları, bürokratlar ve ordu mensupları içinde bulunan aydınlar ki, bunlar arasında özellikle Kadro grubunu görmek doğru olacaktır: Onların Kemalizmden evrenselleşen bir ideoloji ortaya atmaları bunun bir kanıtı olarak durmaktadır). Bunun yanında solcu olarak nitelenen aydınların bir kısmı devletin kendisinin yönetimini değiştirmek üzere ve ondan devrimci bir makine oluşturmak üzere devleti kapmaya çalıştılar ve de bunların bir kısmı kapmaya çalıştıkları devlet aygıtlarının yerindeki kadrolar tarafından engellendiler (Talat Aydemir hareketi içinde İlhan Selçuk ve İdris Küçükömer'in ilk darbeci dönemini buraya koyabiliriz). 1980'li yıllara kadar Devlet daha çok solun sorunsallaştırdığı bir aygıt oldu. Sağ, burada devletin koruyuculuğunu yapmaya devam etti. 1970'lerin gelişim sürecinde solun devlete karşı plan tavrı 1980'li yıllardan sonra, bilhassa 1983 yılı sonunda Özal hükümetiyle yer değiştirmiş gibi gözükmektedir: Laçkalaşan bir söylem içinde sivil toplum üzerine yorumlar git gide ivme kazandı. Askerlikten çıkma (en önemli sembolik hareket Özal'ın orduyu şortla selamlaması olarak hatırlanabilir), yeni sivil arayışlar (burada yine

[1] Sosyallik Analizi için bkz., *Toplumbilim* Dergisi, Sayı:2 ve Şerif Mardin'e Armağan, İletişim Yayınları, 2005. Aynı zamanda Baudrillard ile yapmış olduğum söyleşiye bakılabilir. (Bkz. Ali Akay, *Kıvrımlar*, Bağlam Yayınları, 1995).

[2] Yapısalık ve düzenleme arasındaki fark için bkz. Gilles Deleuze, Perikles ve Verdi (Çev: Ali Akay) Türkçe çevirisinin önsözü, Bağlam yayınları, 2005.

[3] Bu nedenle Cumhuriyet sonrası Türkiye'sinin Kadro, D grubu, Mavi Anadolu, Kemal Tahir yerelciliği, evrenselliğin yerelliği (batı merkezli okumalar) ve yerliliğin evrenselleştirilmesi (batı merkezciliğin eleştirisi) gibi hareketlere postkolonyal ve post yapısalcı bir söylem içinden bir daha okumanın yapılması ilginç olacağından 2006 yılındaki Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'ndeki Resim Bölümü'nde yapmakta olduğum seminerleri bu okumalara kaydırmış bulunmaktayım.

Şerif Mardin ve İdris Küçükömer'in tezlerini ve de daha sonra Kürşat Bumin'in sivil toplum üzerine olan kitabım olduğu kadar, Murat Belge ve *Birikim* dergisi etrafındakileri ve de YDH hareketi içinde Ali Bayramoğlu'nu, Etyen Mahçupyan'ı görmek yanlış olmayacak), devletin elinin ekonomiden çekilmesi, bütün bunlar bu dönemde daha çok "özelleştirme" söylemi içinde (Sencer Divitçioğlu'nun Marksizmden geçerek Özal ekonomisine yakınlaşmasını unutmayalım), sağın ve hattâ bir kısım "eski tüfek solun" (Bazı eski TKP'lileri burada görmek hatırlanabilir) söylemini oluşturdu. Bu bağlamda çok kaba hatlarıyla da olsa ve hattâ bu tip sınıflandırmaların yapılması bir yanılsama da olsa, Türkiye'deki aydınları üç ayrı akıma ayırabiliriz: Türk-İslâm sentezine doğru giden gelenekselci aydınlar; Marksizan, ilerlemeci ve Kemalist Aydmlanmacı aydınlar, sivil toplumcu ve adlarına İkinci Cumhuriyetçi yaftası yapıştırılan aydınlar. Bunların içinde, örneğin Kemalistler arasında İnönü'cüler ve Mustafa Kemal'ciler gibi ayrımları (Bu açıdan Attilâ İlhan'ın tezlerini hatırlatabiliriz); sivil toplumcular içinde, İslâmcı sivil toplumcu, şeriatçı aydınlar, özerk sivil toplum kurumlarını savunan sol görüşlü aydınlar, sivil toplumcu olup da İkinci Cumhuriyetçi olmayan aydınlar vb. gibi, saf olduğu kadar her bir kimsenin karmaşık durumunu göz önüne almayan kaba bir tasnif yapmak mümkün olabilir[4]. Bu arada, sivil toplum üzerine ortaya çıkan YDH gibi *think tank*'çı oluşumların kendi bünyesinde eski milliyetçilerden, sosyalistlere kadar bütün bir yelpazeyi içlerinde toparladıklarını, ve hattâ kendisinin Marksist olduğunu söyleyen Mehmet Altan'm, Cengiz Çandar'm Cem Boyner'in tek başına, demokratik katılım olmaksızın bu siyasi oluşumu yönlendirmesi üzerine aralarından çekilmelerini, yeni şizofreninin[5] oluşumundaki örnekler olarak görmek mümkün.

Paranoyak terimini psikiyatrik anlamında kullanmıyorum. Bu, kavram olarak her türlü despotizmi, müdahaleciliği ve tepeden merkezî yöneticiliği ifade etmektedir. Davranışları, yaşam biçimlerini moler ve toptancı bir şekilde kodlar Paranoyaklar, aydınlanma gereği, Kant'ın "Aydınlanma nedir" metninde yazmış olduğu gibi, minör durumdan çıkmış yetişkin

[4] Tabiî bunu söylerken bu bakışın ne kadar Durkheim'cılığa doğru eğilen ve kuşbakışı bir göz atmanın içinde kaldığını da hatırlatmak istiyorum. Aslında bu, her yazarın veya düşünürün kendine has olan tekilliğini yadsımamaktadır, sadece bir tasnif olarak durmaktadır.

[5] Şizofreniyi klinik anlamda kullanmaktan çok herkesin tahmin edebileceği gibi Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipe* (Minuit Yay., 1980) adlı kitaplarında söz ettikleri geç kapitalizmin postmodernliğine ait bir durumu yansıttığını da söyleyebiliriz. Ancak şunu belirtmek lazım ki, Deleuze ve Guattari'nin postmodernizm üzerine görüşleri malûm çok negatiftir ve küçümseyicidir, halbuki Negri ve Hardt (*İmparatorluk* ve *Çokluk* adlı kitaplarında bu açıkça gözükmektedir) daha olumlu bir bakışa sahip olarak bir postmodern dönemden rahatça bahsetmektedirler.

kimselerdir.[6] Pedagojik olarak halkı eğitmeye ve bilinç vermeye eğilimlidirler.

Şizofren kelimesinin içerdiğini ise; belli bir düzene sırt çeviren, marjlarda, kaotik durumlarda yaşayan, normların dışında duran, dili yaran, sesi kıran, normları zorlayan, yasakaşan[7], makro-politikadan çok mikro-politikaları yaşamaya çalışan, örgüt dışı birliktelikleri yeğleyen, siyasi olmayan veya siyasi olarak zıt kanatlarda bulunan şairleri, yazarları güncelleştirmekten çekinmeyen, ve belki de bu nedenden dolayı yanlış anlaşılan aydınların zihniyeti belirlemektedir. Daha çok yerel olanı evrensele tercih ederler. Başka türlü bir sorunsalı yersiz-yurdsuzlaştırarak ortaya koymaya çalışırlar. Ancak, bu ikinci tür aydın tipinin içinde yersiz-yurdsuzlaşalım derken, kavramları da birbirine iyice karıştıranları da yok değil. Kendisinin solcu olduğunu, marksist olduğunu söylerken, en anti-marksist laflar edenler, Marx'ın metinlerinin artık kimse tarafından okunmamasından ve bilinmemesinden dolayı olacak, herhalde, bu tür kavram karıştırmalarını ortaya koyuyorlar. Bunlar arasından sahici olanlar minör bir söylemi güderek, azınlık bir yaşam biçimini, marjlardaki hayatları (Cezmi Ersöz) güncelleştirmektedir.

Bu şekilde bu üçlü akım 1990'lı yıllara kadar sürdü. 1980'li yıllarda bu akımlar arasındaki ayrışıklık yok olmaya doğru başladı. Özal hükümeti dönemindeki "yumuşama" politikası, aynı zamanda dünya konjonktüründeki komünist rejimlerin çöküşü, Gorbaçov'un "saydamlaşma" siyasasının kapitalist sistemle bütünleşmesi, bütün bunlar dünya çapındaki yumuşamaların bize yansımasını, üstelik de küreselleşen bir neo-liberalizm söylemi içinde beraberinde getirmiştir. Aslında paranoyak düşüncenin gerçek üzerine kurulu hayata bakış tarzıyla şizofrenlerin hayalgücünün gerçeği üzerine parçalanmış kısmî gerçeklerinin yerleştiğini söyleyebileceğimiz gibi, 2000'li yılların parano-şizofrenisinde üçüncü öğeyi bulmak yanlış bir şey yapmak gibi durmamaktadır. Bu, 1960'lı yıllarda Fransız yapısalcılığının buluşudur ve Gilles Deleuze 1972'de yazdığı bir makalesinde bunu kavramsallaştırmıştır: Üçüncü olan gerçek ile hayalgücü arasından yapısalcıların bulduğu semboliktir, yani simgeselin sistemi gerçek ve hayalgücü arasında yerini bulmuştur.[8] Bundan evvelki akımları sembolizmi, romantizmi ve sürrealizmi zikreden Deleuze, sem-

---

[6] Minör oluşumun politik etkileri ve Kant'ın Aydınlanma nedir? metninin analizi için bkz. Ali Akay, *Minör Politika*, Bağlam Yayınları, 2000.

[7] Yasakaşan kavramını Bataille'ın kullandığı ihlal anlamında kullanıyorum.

[8] Bkz. François Chatelet, *Histoire de la philosophie*, cilt VIII, XX. yüzyıl, Hachette, 1972 ss. 299-335 ve Türkçe'de bkz. Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Bağlam Yayınları, 3. baskı 2002.

bolik olanın iki gerçek yani hayalgücü gerçeği ile insan gerçeği arasında bir yere yerleştirir. Burada Orhan Pamuk'un romanlarındaki değil belki ama İstanbul üzerine kaleme aldığı anı kitabında İstanbul'u Avrupalı romantik seyyahlar ve oryantalistler üzerinden incelerken, hüzün kelimesini İstanbul'un semboliği olarak kullanmaktadır. Hüzün, aynı zamanda Claude Levi-Strauss'un da kitabının başlığı ve kendisini hüzünlendiren bir sembolik kavram üzerine oturmakta değil midir? Hüzünlü Dönenceler sembolik olarak üçüncü ögeyi sokan Levi-Strauss'un kavramıdır da. Sembolik birinciye ve ikinciye indirgenemeyenlerden daha derinliğe sahip olan bir kavram olarak gözükmektedir, Gilles Deleuze'e göre, buna tekabül eden yapının duyumsal bir formla alâkası yoktur, ne de hayalgücünün bir figürüyle alâkalıdır. Ne de anlığa ait olana aittir. Bir biçimle bile alâkası yoktur, aslında. Çünkü bir yapının tanımı bütünün kısımlarına nazaran bir otonomisiyle alâkası yok olduğu gibi yapı atomik parçaların doğalarına tanımlanır ki bu, bütünün oluşumu ve de kısımların varyasyonuna gönderme yapmaktadır. Ne birinci ne de ikinci, üçüncü durum 2000 sonrasının tekabül ettiği dile ait bir dönemin kavramı olarak semboliğin alanına girmektedir. Tıpkı Lacan'ın, Freud'dan gelen gerçek ilkesi ve haz ilkesinin yanma sembolik olarak Baba'nın adını yerleştirmiş olduğu gibi, bu dönemdeki parano-şizofrenik entelektüellerin vaziyeti dilin içindeki sembolik olana oturmalarından geçmektedir. Hüzün Osmanlı-Türk batılılaşmasının içindeki sıkışmış üçüncü öğeyi belirlemektedir. Hüzün ne batılı bir başarı ne de kaybolmuş bir kültürün nostaljisi olarak işlemektedir. Tam da bu ikisinin dışında olduğundan semboliğin alanında kalmaktadır. Ne bir temsiliyet, ne bir anlam, ne bir içerik, ne bir amprik gerçekliktir sembolik: Teorik olandır, diye yazar Deleuze, Althusser'in yapısalcı örneğine değinerek. Kuramsal orijinal ve özgün bir nesnenin üretimini sağlayan semboliktir. Bu şekilde tüm daha önce olanlar yeniden bir yoruma tâbi tutulacaklardır bu dönemde: Kemalizm, devrim, soykırım tartışmaları, İslâm ve modernlik, küreselleşmenin sol bağlantıları, sınıf mücadelesinin veya etnik ve dinsel kimliklerin tartışmaya açılması hep bu sembolik olanın yeniden yorumlanması etrafında döner gibi durmaktalar. Cumhuriyet'in yırtılması, Batıyla ilişkilerindeki dekalajların zamansal mesafelerin veya gecikmişliklerin tekrar tekrar vurgulanması bir semboliğin etrafında döner durur. Tartışma tamamen bir yeniden okuma ve hesaplaşma üzerine dönmeye başlar. Ne gerçek olarak Kurtuluş Savaşı'mn ideolojisinin evrenselleştirilmesi ne de yerelliğin Batı'dan farklı olduğunun ve Batılı kavramlarla açıklanamayacak olan kavramların hayalgücünde aranması: Sembolik bir yeniden okumadır, yeniden geçmişin değerlen-

dirmesidir. O yüzden de çok parçalı ve heterojenleşen bir gerçek ile hayalgücü arasına gelip yerleşir.

Sağ ve sol arasındaki ideolojik ayrımın yok olmaya başlaması; ideolojilerin sonuna gelindiğinin yaygınlaşması; Kemalist-laik anti kemalist şeriatçı vb. aralarındaki keskin ayrımlar, sivil toplum-devlet arasındaki ayrılmaya ve karşıtlığa kaydı. Burada artık, devletin küçültülmesi ile devletin savunulması ya da başka bir deyişle, refah-devletinin oluşturulması arasındaki tartışma ön plana çıkmaya başladı: Özellikle sağ ve sol arasındaki ayrım, devletçi ve sivil toplumcu ayrımına dönüşmeye başladı.[9] Sağın İslâmcı kesiminin bir kısmı 1990'lı yıllarda devletin her işe karışmamasını dileyerek, sivil toplumcu bir söylemi üzerine aldı.[10] Bunun yanında ise Birikim grubunun "sivil toplum"cu söylemi yine devam etti. Ta ki, 1994'ün 27 Mart seçimlerine ve Yeni Demokrasi Hareketi'nin ortaya çıkışına dek.[11]

1980'li yıllar öncesinde ise, bilindiği gibi, devrimci olsun, reaksiyoner olsun, Kemalist olsun ve hattâ İslâmcı olsun devlet sorunsalı ana sorunsal olarak gözüküyor, entelektüel bir hegemonya, kültürel ağırlıktan çok devletin iktidar alanının ele geçirilmesi, siyasi olarak Leninist veya Bonapartist-Jakoben bir siyasa ön plana çıkıyordu. 1980'li yılların darbe sonrası olması, siyasi yasaklar, entelektüel hegemonyanın artış alanlarını Türk-İslâm sentezinde boşaltıyor gibi gözüküyor ve bu alanda Dergâh-Ocak-Devlet[12] üçlüsünün ne şekilde Türk entelektüel hayatında siyasi bir kadrolaşma oluşturduğunu bize gösteriyor: Bunlara, bir bakıma darbenin aydınları da diyebiliriz.

Diğer tarafta ise sol görüşlü aydınlar, yasakların da etkisiyle şirketleşmeye başlayıp, anonim şirketlerin varlığı sayesinde fikirlerini sürdüre-

---

[9] Ve de solun daha milliyetçileşmesini sağlarken aynı zamanda solun da kendi içinde yeni liberal ve Avrupa Birliği yanlısı ve de Avrupa şüphecilerin küreselleşme karşıtı Avrupa'ya eleştirel bakışlarını da ortaya çıkarmıştır. Burada 11 Eylül sonrasının ve Irak Savaşı'nın olduğu kadar, AB'nin azınlıklar yanlısı söylemlerinin de etkisi vardır. Ama bu azınlık haklarını veya insan haklarının demokratikleştirilmesini sağlamanın Avrupa ile doğrudan bir alâkası da yoktur, Bu bir demokrasi mücadelesi olarak sürmektedir; daha doğrusu demokrasinin bir elos değil bir yol olduğunun anlaşılmasıdır. Demokrasi bir hedef degil bir araç olarak işlerliğe sahiptir.

[10] Bilhassa *Bilgi* ve *Hikmet* dergisi etrafındaki Ali Bulaç'ın sivil toplumcu yaklaşımı ile Medine Vesikası üzerine oluşan tartışmalar ve de *Tezkire* dergisinin postyapısalcı tutumu içinde Yasin Aktay'ın İslâm ve modernlik ve sonrası arasındaki tezleri ele aldığı çalışmalarına bakılabilir.

[11] *Birikim* dergisinin Eylül 1994 sayısındaki özellikle Tanıl Bora ve Ulus Baker'in yazıları "sivil toplum" kavramı sürekli bir şekilde tırnak içinde yazılıyor ve Yeni Demokrasi Hareketi'nin sivil toplumculuğu *Think Tank* siyaseti olarak ele alınıyor.

[12] *Devlet-Ocak-Dergah* kitabı (Tanıl Bora ve Kemal Can, İletişim Yay., 1991) Türk-İslâm sentezinin 12 Eylül sonrasındaki entelektüel hegemonyayı yerleştirmesi bakımından oldukça ilginç bir çalışmadır. Burada, özellikle 12 Eylül darbesinin aydın kesiminin Türkiye'yi ne şekilde yönlendirmeye çalıştığını göstermeleri bakımından yazarların araştırması dikkat çekicidir.

bildiler. Bunlar arasında sayılabilecek olan ve günümüze kadar bir okul niteliğiyle varlığını sürdürebilen BİLAR'ı düşünebiliriz.[13]

Devleti ele geçirme üzerine kurulu yönelimler varsa, 1980 sonrasında, Türk aydınlarının birçoğunda şizofrenik bir oluşumun varlığını gözlemleyebiliriz. 1980 öncesinde devlet memurluğu ön plana çıkarken, 80 sonrası, özellikle devletin kadrolarının, darbe dolayısıyla, bu tip aydınlara kapalı olması devlet-dışı oluşumları ortaya çıkardı. Yeni fikirlerin, Türkiye için adı az duyulan yazarların gündeme gelmesi, yeni dergilerdeki oluşumları etkiledi: Gergedan, Argos, Dekorasyon, Arkitekt, Cogito vb. dergiler bu dönemde ortaya çıktılar. Diğer yandan ise kadın ve erkek dergileri cinselliği ön plana çıkardı. Dönemin aydınlarının kadın sorunu üzerine yazılan, röportajları, söyleşileri yayımlandı. *Kadının Adı Yok* ile *Aslında Aşk da Yok* kitaplarıyla Duygu Asena popüler kadın kültürünün bir varyantı olarak, gazeteci-feminist bir üslûbu ortaya çıkarttı. Cinselliğin öne çıkması, tabuların yıkılmaya çalışılmasındaki yanılsama –çünkü tabuların yıkılması adı altındaki yasakaşma (ihlal) eyleminin kendi içinde kutsallığı ve dinîliği, mistisizmi barındırmış olduğunu Bataille, Klosowski gibi yazarlar bize gösterdiler– yeni, farklı gibi duran ancak ayrışık bir söylemle, geleneğin beraberinde gelen postmodernist bir yaklaşımı da meşrulaştırdı.

Bu açıdan bakıldığında, 1980 öncesi ile sonrası arasında bir kopmadan bahsedebiliriz. 1980'lere gelinceye kadar, paranoyak kutup hâkim gibi duruyor ancak 1980 sonrası konjonktür şizofrenik kutbu ön plana çıkarmaya başlıyor, paranoyak kutup Türkiye'nin bağımsızlaşması, dilde arınma, Osmanlı geleneğinden kopma öğelerini ön plana çıkarmasına karşın 1980 sonrası şizofrenik kutup, modern olanla gelenekseli, ileri olanla muhafazakârı, solcu ile sağcı fikirleri, küreselleşme ve özelleştirme ana başlıkları altında, piyasa ekonomisini güncelleştirdi. Keynesci ekonomi politikanın yerine, 24 Ocak kararlarıyla Friedmancı bir ekonomi politikanın gelmesi ve gündeme oturması ile şizofrenik kutup paranoyak kutba göre daha önem kazandı: Makro-politikalar yerine mikro-politikalar. Bu ikinci kutba göre Devlet, artık, tek iktidar aygıtı değil; güç ilişkileri, iktidar ilişkileri ve bağları (Foucault) sivil toplum içinde de belirginleşerek, sorunsal hale geliyor. Sadece bütüncü ve moler bir politika yok. Mikro-politika da söz konusu. İktidarın kökenleri artık piramidal bir şekilde tepelerde değil, tüm siyasal bedende araştırılmaya başlanıyor. Tüm

[13] BİLAR (Bilim-Araştırma) Aziz Nesin tarafından kurulan bir çalışma araştırma merkezi. Bugün hâlâ yapılan seminerlerle varlığını sürdürdüğü gibi, uluslararası birtakım etkinliklere de katılıyor.

bir sivil toplum tartışması bu alanda sorunsallaştırılıyor. Sivil toplum tartışmaları arasında, Şerif Mardin'in yaklaşımı oldukça ilginç bir durumu oluşturmakta: Osmanlı-Türk toplumlarında örf-i Sultanî'nin karşıtı olarak şeriat, sivil toplum işlevini yüklenmektedir.[14] Aynı şekilde Ali Bulaç'm "Medine Vesikası" üzerine açtığı tartışma ortamı, Abdurrahman Dilipak'm devletin nüfus politikasına karışmaması gerektiğini savunması, devletin gücünü kullanmasını bu şekilde eleştirmesi, sivil topluma atfettiği "meleksi" yaklaşımı göstermektedir. Ancak bir mikro-iktidar olarak sivil toplumun iktidarı da devlet iktidarından ayrı değildir. Farklıdır ama ayrı bir iktidardır. Askerilerde bile "sivilleşme" eğilimleri, emekli eski askerlerin şirket danışmanları haline gelmesiyle, başgöstermiştir. Günümüzün askerî zihniyetinin git gide daha ticarileştiğini söyleyen metinlerle karşılaşmamak, artık mümkün değil gibi duruyor.

KALKINMA PLANLARINA GÖRE AYDINLARIN SANAYİLEŞMESİ

Türkiye'deki sanayileşme politikasının aydınların sanayileşmesiyle aynı düzeyde geliştiğini göstermenin mümkün olduğunu sanıyorum. Bunu daha yakından görmek için dergilerin çıkış tarihleriyle kalkınma planlarının yapılış tarihlerini kıyaslarsak ortaya ilginç bir tablo çıkmaktadır:

Birinci kalkınma planı (1963-67) yılda %7'lik bir büyüme gösteriyor. Bu dönem *Yön* dergisinin *hareketinin* başladığı döneme tekabül etmektedir (1961-1967 arasında). Bu grubun bir kısmının askerî bir darbe yapmaya kalkışması dönemin ilginç paranoya örneklerindendir. Derginin bünyesindeki D. Avcıoğlu'nun, İ. Selçuk'un vb. *Yön* dergisinde askerî solcu diktayı savunan yazılar yayınlaması, üçüncü dünyacı bağımsızlık savaşlarını komprador burjuvaziye karşı savunmaları hep aynı tip görüşün hâkimiyetinde olduğunu bize göstermektedir. Batılı kapitalist ve emperyalist ülkelere karşı bağımsızlığın savunulması dönemin hâkim söylemini oluşturmaktadır. Bu anlamda, Kurtuluş Savaşı'nın ideallerinin sürdüğünü ve bunun devrimci gençliğe de yansıdığını söyleyebiliriz. Atatürk'ün Bursa Nutku'nun sol bir versiyon içinde okunması, bu gruptaki aydınların ne kadar Kemalist ideolojiyle iç içe olduklarını göstermektedirler. Onlar için önemli olan millî burjuva devrimi ile proleter devriminin arasındaki stratejik ve taktik ayrımların belirlenmesi ve buna göre devrim teorilerinin üretilmesidir. Türkiye ve Osmanlı toplumunun feodal mi yoksa Asyagil üretim tarzını mı oluşturduğu tartışmaları yine bu yıl-

[14] Bkz., Şerif Mardin, *Makaleler*, İletişim Yay., 1990, s. 5.

larda gerçekleşmiştir.[15] Kemal Tahir'in bir romancı olarak Osmanlı toplumsal yapısına bakışı ve toplumun kendi iç dinamiklerinin dış dinamiklerden daha önemli olduğunu varsayan tartışmalar hep bu dönemdeki sinemacılardan ressamlara, sosyolog ve ekonomistlere kadar herkesi etkilemiştir.[16]

İkinci Kalkınma Planı (1968-72) karma ekonomiyi geliştirir. Burada Marksist bir ekonomi-politikanın canlandığını görmek mümkündür (Bu dönemde *Ant* dergisi önem kazanır ki, buradaki yazarlardan büyük bir kısmı *Yön* (1967 yılında kapatılan) dergisinden gelmektedir.

Üçüncü kalkınma planı (1973-77) Ecevit'in siyasi sahnede yükseldiği döneme tekabül etmektedir. Kitle olarak sosyalizme doğru bir yönelme gözlemlenir. Bağımsız Türkiye sloganının yükseldiği bu dönem aynı zamanda İslâmcı bir söylemin de ortaya çıkıp, Milliyetçi, Türkçü söylemlerin de sempati topladığını izliyoruz. Bu kalkınma planı, teknokrat bir ekibin sayesinde ortaya konmuştur. Mühendisler ideolojisinin yükselişi burada dikkat çekmektedir.[17] Bu ekip siyasi sahnedeki politikacıların dışında karar almışlardır. Ayrıca Türkiye'nin Ortak Pazar'a girmesi için de yeşil ışık bu dönemde ağırlık kazanmıştır.

Dördüncü kalkınma planı, bilindiği gibi yarım kalmıştır, 24 Ocak 1980 yılında gündeme gelmiş ve daha sonra da 12 Eylül darbesi gerçekleştirilmiştir. Bilindiği gibi, yine bu dönemde yasaklar ve tutuklamalar özgür düşünme biçimlerini korku içine sokmuş ve sansür ve Gündüz Vassaf'ın dikkatimizi çektiği gibi otosansür, aydınları iyice paranoyaya sürüklemiştir. Ancak bu paranoya, bir usyarılmasını da beraberinde getirerek, korkuyla karışık bir şizofrenik dönemin başlangıcını hazırlamıştır. Bu dönemde, aydınların bir kısmı hizmet sektörüne girmiş, yeni çıkmaya başlayan ansiklopedilerde görev almışlardır. 1950'lerden itibaren yavaş yavaş yükselmeye başlayan hizmet sektörü, 1980'lerin tüketim toplumunu hazırlayan bir durumun başlangıcını ortaya koymuştur. Örneğin 1950'de % 43 iken tarım sektörü % 41 idi. Sanayi ise % 14,5 idi. Halbuki 1984 yılında hizmet sektörü % 53,6 iken tarım % 18'e düşmüş, sanayi % 27'ye çıkmıştır.

Bu anlamda Türkiye'deki aydınların sanayileşmesinden bahsederken sanayileşmenin gelişmesiyle aydınların sanayileşmesi arasında bir paralellik kurabilmek mümkün hale gelmektedir. Özellikle hizmet sektörünün gelişmesi, reklamcılık ve dergicilik ve TV'deki yeni iş imkânları şizofre-

---

[15] Bkz. Sencer Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı*, Sermet Matbaası, 1967; ve Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*, 1969, Bilgi Yay.

[16] Kemal Tahir, *Devlet Ana*, Tekin Yay. ve *Kemal Tahir'in Notları*, Bağlam Yayınları.

[17] Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, İletişim Yay., 1986.

nik aydın tipini ortaya koymaya yetmiştir. Gündüz işinde, gece eğlencesinde, yaşam tarzı parçalanmış bir aydın tipi ve bunalımı bu yıllarda ivme kazanmıştır.

1950'lerde Marx'ın ilkel birikim dediği gibi yahut Bourdieu'nün entelektüel sermaye olarak kavramlaştırdığı gibi aydınlar için de Bilgi'nin ilkel bir birikiminden bahsedebiliriz. *Tercüme* dergisi, *Yeni Dergi* ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayıma hazırlanan, adına Beyaz Kitaplar denilen Hasan Âli Yücel zamanında yayımlanan Dünya Klasikleri Türk aydınının dünyaya açılmasındaki ilkel bilimsel bilgisini oluşturmaktadır. Bu dönemde daha sonra sivil piyasanın düzenleyebileceği cinsten, çok ucuza mâl edilen çeviriler ve telif eserler yayımlanmıştır. 1970'li yıllarda ise marksist bir literatür bu eksik kalan kısmı ilkel bilgiye eklemiştir. Marksist klasikler bu dönemde ivme kazanmış ve devrimci yükselişi canlandırmıştır. Bu döneme ise "bilginin genişletilmiş birikimi" adını verebiliriz. Burada bir yandan felsefî bir söylem geliştirilmiş hem de sosyolojik metinler ön plana çıkmıştır (özellikle, Rodinson'un çevirileri, Niyazi Berkes'in kitaplarının Türkçe olarak yayımlanması, R. Garaudy'nin Marksist zamanının eserleri).

1980'li yıllarda, bilhassa, yeni yayınevlerinin çoğalmasıyla; birçok ansiklopedinin yayımlanması ve yaygınlaştırılması ile (hattâ gazeteler tarafından bedava bir şekilde halka dağıtımının sağlanması, bundan sonra 1990'lı yılların içinde de gerçekleşmiştir) bilginin genişletilmiş birikimi ivme kazandı. Bu sırada dergilerin basımı da çoğaldı. Şık şık dergiler ve sosyete haberlerini veren dergilerin aydınlara da yer vermeye başlaması, işletmeci bir zihniyetin hâkim olmaya başladığını bize göstermektedir. Bu süreç içinde, eskiden solcu olan bir takım devrimci aydınlar 1980'lerden sonra güncel yaşama daha çok katıldılar ve piyasa ekonomisinin işleyiş mantığına eklemlenip; "solcu bir deyişe göre" normalize oldular, yani; sistemle, kapitalist düzenle bütünleşme sürecine girdiler. Bunlardan bir kısmı, Sabancı veya Koç ve benzeri şirketlerinde danışmanlık yaptı; diğerleri ise daha çok özel kurumlarda çalışma hayatını sürdürdü; bunların diğer kısmı ise, entelektüel yaşamın içinde kalarak, ansiklopedilerin içinde çeviri bölümlerinde çalışmalarını sürdürdüler. Bu bölümlerde çalışanlar ise daha sonra 1990'lı yıllarda entelektüel yaşam içinde kalarak, daha sonra kurulmakta olan veya kurulması tasarlanan özel üniversitelerde çalışmayı denediler. Şirketleşme ruhunun –1980'li yıllarda, darbe sonrası dönemde hâkim bir işletme yöntemi olmasını da göz önünde bulundurduğumuzda– dışında kalanlar ise git gide daha proleterleşme sürecine girdiler, fakirleştiler, işsizleştiler. Bu aynı zamanda, genç aydınların da işsizleşme sürecinin başlangıcı oldu, ancak bu arada yeni dergilerde iş bulan-

lar, medyaya atlayanlar vb. gibileri 1990'lı yıllar içinde tekrar toplumun saygın katmanlarına yerleşmeye başladılar. Toplumun üst katmanlarına çıkamayanlar ise, birçok İslâm ülkesinde olduğu gibi ve Olivier Roy'ın da dikkatimizi çekmiş olduğu gibi[18] düzen karşıtı üretilen bir söylemin içinde kalarak, İslâmcı saflarda yer almaya başladılar. Bu İslâmcı aydınların arasında ise medya ile ilişkili olanları, dergilerde, televizyonda yapılan tartışmalarda görünerek, belli bir popülarite kazanmasını bildiler (bunların arasında özellikle Ali Bulaç'ı, Nabi Avcı'yı) (*Aktüel* dergisinde), Abdurrahman Dilipak'ı göstermek mümkündür.

Yukarıda bahsettiğimiz 1980'li yıllarda ansiklopedilerde çalışanlar, lisan bilmeleri sayesinde, çevirmenlik yaparak hayatlarını idame ettirmeyi başardılar. Bab-ı Âli'de çalışarak çevirmenlik görevini üstlenenler ise ilk dönemlerde proleterleşme sürecine girerek, Marx'ın bir deyişini kullanırsak, bilgilerini satmaktan başka çaresi kalmayan emek güçleri oldular. Aslında bu dergilerde ve ansiklopedilerde çalışanları işe alan müdürlerin de eski solcu aydınlar arasından gelmesi, iş bulmaya çalışanlara yardım bakımından etkili olmuştur diye düşünmenin mümkün olduğunu sanıyorum. Ancak, ansiklopedilerden çok dergilerdekilerin işinin daha zor olduğunu, finansal sıkıntı içine girildiğinde, çalışanların işsiz kalma olasılığının yüksek olduğu da bilinen bir gerçek. Bu genç çevirmenlerin büyük bir kısmının bilgi emekçileri olduklarını ve entelektüel sermayelerinin ortaya çıkardığı emek güçlerini sattıklarını söyleyebiliriz.[19]

O halde, bu emek piyasasında, aydınların, ister İslâmcı, ister devrimci ve solcu olsun, bir kısmının yaşamlarını işletmeye ve yatırıma koyarak, bir iktidar kutbu içinde yer aldıklarını; ikinci bir kısmın ise, –ki bu özellikle gençler için söz konusuydu– 1980'li yılların başlarında bilginin sahibi olarak ve emek güçlerini satarak (bilgi üretimine katkıda bulunarak), hayatlarını sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Bilginin kanının emilmesi sürecinin hiyerarşik olarak yukarıdan aşağıya doğru yapıldığını ve bu bilgi sürecinin ise iktidarın kapitalize ettiği emek güçlerinin öznelsellik arayışlarının bir göstergesi olduğunu saptayabiliriz.

Kadro ve *Yön dergileri*nden ayrı bir şekilde, 1980 sonrasındaki dergilerin niteliği ve toplumsal sorunlara yaklaşımları çok farklıdır. *2000'e Doğru*, *Nokta*, *Yeni Gündem*, *Gergedan*, *Argos* vb. daha önceki dönemle bir hesaplaşmaktan çok, o döneme bir nokta koymayı içermekte ve 2000' li yıllara doğru bir gelişmeyi öne sürmektedirler. Bu şizoların niteliğine yakışır bir yaklaşımdır çünkü şizo için asla bir Yön söz konusu değildir,

[18] Oliver Roy, *Siyasal İslâmın İflası*, İletişim Yay., 1994.

[19] Bourdieu'nün Entelektüel ve Sembotik Sermaye adını verdiği değerler sosyolojik açıdan, burada yapılan analizde önemli gibi durmaktadır.

O bir noktadan bir noktaya, tıpkı bir göçebe gibi gider gelir. Eugene Bleuler'e göre, 1911 yılında kelimenin ne anlama geldiğini öne sürdüğü "Dementia Praecux öder Gruppe der Schizophrenien" yazısında birbirine zıt ruh durumlarını aynı anda ifade eden akıl düzenlemesi için verdiği örneğe dönersek: Doktorun hastaya "annen nasıl?" "Çok iyi değil, harika bir vaziyette, hiç iyi değil" demesi gibidir. Yine Bleuler'e göre, şizofren bileşik güçleri ele alırken, onları mutlak değer olarak kabul edip, nihailiğini oluşturamaması önemlidir. Halbuki paranoyaklar için teleolojik diyebileceğimiz bir nihai hedef vardır. Şizofren için akımlar her yerdedir, her yerden akar ve her yana kaçar.

Kadro dergisi, adının da göstermiş olduğu gibi, merkezi bir otoritenin organizasyonunun, kemalizmin evrenselleştirilmesinin önemli önemli bir parçası olduğunu gösterdi. *Yön* dergisinin anlamı ise bir yönü göstermesi bakımından anlamlıdır. Ekonomik ve siyasi bir yönün tayin edilmesini ifade etmektedir. 1980'li yılların şizoları, herkes için karar alıp, merkezi bir şekilde yönlendirmekten çok, kimse adına karar verme yetkisini kendilerinde görmemeye başlarlar (Bu tabiî tüm aydınları kapsamamaktadır). Örneğin, *Nokta* dergisinin Arda Uskan tarafından politikası şu şekilde tayin edilmiştir: Haftanın küçük olaylarını takip edip, büyük olayların hegemonyasından çıkmak.[20] Bu durum, mikro-politikalar öneren Deleuze

[20] Aslında *Nokta* ile başlayan bu mikro olay yaratmak politikası aradan geçen yıllar sonrasında her medyanın kendi olayını kendi bakışma göre yaratmasını ortaya çıkardı ki, bu yine bir şizofrenik durumu ortaya koymaktadır; her bir durumda popüler kültürün bu kadar yaygınlaşmasında da bu mikro olayların etkisini görmek mümkün olabilir. Bir anlamda popüler kültürün bir parçası olan ikonlaşmalar ve *best seller*'leşmeler bu mikro olaylarla meydana gelmemiş midir? Her bir yayınevinin de yeni bir kapitalistik medya ve halkla ilişkiler politikalarıyla mikro-olaylar yaratmaktaki başarısı da günümüzün hegemonikleşen Popüler Kültürünün göstergelerini yaratmış gibi durmaktadır. Belirli figürleri ön plana çıkarma, popüler stratejilerin bilinen yöntemlerindendir. Bu şekilde ikonlar yaratarak parasal olanla ikonasallaşanları birleştirirken medyanın ortaya çıkardığı figürlerle kapitalize olan bir piyasadan söz etmek gerekir. Olmayan bir entelektüel piyasanın oluşturulması ise 1990'h yılların sonlarına doğru ortaya çıkmaktadır. Bu medyatikleşme olgusu beraberinde tartışmanın ve eleştirinin bağımsızlığına ket vurmakta ve eleştirel düşünceyi sakatlamaktadır. Bunun en güzel örneklerinden birisini Pierre Bourdieu *Televizyon Üzerine* olan kitabında göstermektedir (Bkz. Bourdieu, *Televizyon Üzerine*, Yapı ve Kredi Yayınları). Bunun yanında Derrida, yıllarca medya karşısında görünmeksizin felsefî araştırmalarını sürdürdüğü kadar sonunda bunun bir strateji olduğunu düşünerek medya karşısında medyaya karşı medya eleştirisinin gerçekleştirilmesini ölümüne kadar sürdürmüştür. Medyaya medyayla karşı çıkmak, mikro-olayların popüler kültürüne karşı popülerliği kullanmak anlamına gelmekte ve de mikro-olay yaratmaya karşı mikrodirenme gösterilmeye başlanmaktadır. Bu aynı hareketin ikili karşıtlığı olarak okunabilmektedir. Tıpkı küreselleşme ile dünyasallaşma arasındaki göstermeye çalıştığım farkta olduğu gibi. Bkz. *Sanatın Durumları*, Bağlam yayınları-2005. Burada, sermayenin küreselliğine karşı dünyasal olan evrenselin yerini alabilecek güçte bir kavram olarak durmaktadır karşımızda. Sermayenin ulusaşırı konumundaki iktidarına karşı dünyasal direnme odaklarını oluşturmak küreselliğe karşı öteki-küreselleşmecilerin politik hareketlerine tekabül etmektedir.

ve Guattari'nin "kaygan mekânlarının mikro dengelerine" yakın bir yaklaşımdır. Diğer 1980 sonrası dergiler de, bu politikayı sürdürür gibi kendi küçük olaylarını yaratarak, onları büyütmeye çalışmaktadırlar. Aslında bu büyütme işlemi paranoyak kalıntıların bir devamı gibi durmaktadır ama yine de burada vurgunun küçük olaylar üzerine verilmesi ilginçtir. *Gergedan*, *Argos* gibi dergiler ise haber vermekten çok tanınmayan, arkada kalmış figürleri ön plana çıkarmaya çalışmışlardır. Millî bir kültürden çok dış dünyaya açılmak politikası içinde küreselleşen bir ekonomiyi ve adına megalopoller dediğim gelişmeyi önemsemiş durmaktadırlar.[21] Paranoyak, bir ulus-devlet üzerinde yerini yurdunu bulurken, şizolar yersizyurdsuzlaşmaktadırlar. Bu ikincilerde ayrışık kültürlere açılım esastır: Bu yukarıda bahsettiğim edebiyat ve sanat dergileri hem Türk hem de yabancı yazarlara yer vermektedirler: Edebiyatçı, ressam, fotoğraf, vb. dünya çapındaki filozoflardan, düşünürlerden çeviriler, Sürrealist hareket, atonal müzik, Adorno, Barthes, Benjamin, Ataç, vb.

Edebiyatta da, 1980 sonrası ortaya çıkacak olan ve isimlerini duyuran yazarlar mikro-tarihle daha ilgili gibi durmaktadırlar. Selim İleri (*Her Gece Bodrum, Cehennem Kraliçesi*, vb.) millî sorunlardan daha yerel ve sınıf katmansal sorunları ön plana çıkarmaktadır. Konular daha çok kişiler arası tutkusal, iletişimsizlik ilişkileri, eşcinsellik sorunları, vb. Romanlarında, sosyalizm ve bireycilik gibi genel kuramlardan bahsedilse bile aslında, eşcinselliğin "insolide" sorunları gündeme getirilmektedir. Zaten edebiyat eleştirmeni Fethi Naci, *Yön* ve *Ant* dergilerinden gelen biri olarak şu eleştiriyi yapmaktadır; Küçük yerel konumundan çıkamamakta ve ülkenin genel durumuna ulaşamamaktadır.[22] Edebiyat eleştirmenlerinden Füsun Akatlı *Gergedan* dergisindeki bir yazısında son romanının şizofrenisinden bahsetmektedir (*Kafes*, Özgür Yayınları). "Ben" bir "o" olarak konuşmaktadır, anonima kişilik çoğalmasına dönüşür. Nevres, Reşat Hanım, Esat Bey'in kişiliği ile ve onun psişik tavırlarıyla yaşamaktadır.

1980 öncesi ve sonrasında dilin kullanımı da değişikliğe uğramıştır: Burada bahsedilen epistemolojik kopuş değil ama bir sınır meselesidir. Yoksa iki dönemde de bir o kadar paranoya olduğu kadar şizofrenler de vardır. *Yön* ve *Kadro* gibi dergiler dönemleri bir ülküye, kendilerini adamışlardır, onlar için paranın değeri önemli gibi durmamaktadır. Bugün ise artık bir makaleyi "satmaktan" bahsedilmektedir. Bunlar artık büyük ekonomik yönler, ülkenin kurtulması gibi fikirlerden çok, bağımlılık ku-

[21] Megalopotter üzerine bkz., Ali Akay, *Konu-m-lar*, Bağlam Yay., 1991 ve İstanbul sergisi katalogu, "Şimdi İstanbul'da Olmak Vardı", Ekim 1992.
[22] Fethi Naci, *Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişim*, Gerçek Yay., 1981.

ramlarının azgelişmişlik tezlerinden çok tam mânâsıyla ayrışık bir düşünce ekonomisinin işletmecileridir. Onların emeği artık bilgisayarlaşmış, sanayileşmiş bir üsluptur. Aydemir'in 1930'lu yılların başında yakındığı büyük münevverlerin sonunun geldiği döneme benzer bir şekilde büyük ve yüce fikirler bir yana bırakılmış ve yazarlar bile artık kendileri üzerine yazmaya başlamışlardır. Hilmi Yavuz[23] kendini sorunsallaştırırken, Bülent Şangar kendisinin seriografisini kullanmış, İpek Aksüğür Duben kendi kimliğinin fotokopiyle çoğaltılmış halini, konu olarak kendilerine seçmişlerdir. Benzer bir şekilde Unheimlich (Tekinsiz) sergisinde Seza Paker kendi sırdaş ortamında Selim Turan'ın, Picasso'nun, Boltanski'nin eserlerinin yanında kendi eski fotoğraflarını da aynı fotoğraf yüzeyinde kullanarak, kendisinin dünyasını kendi çalışmaları ve kendi eski fotoğrafıyla sorunsallaştırmış ve tekinsizliğin zamana dayalı bir şey olabileceğini göstermiştir.[24] Daha yerel olaylar, sosyete haberleri, paparazziler ön planda konu haline gelmeye başlamıştır. Haberler bile büyük bir oranda yerelleşmektedir. Küreselleşmenin de etkisiyle kablolu daha özgül kanalların habercisi olan bir medya sistemi oturtulmaya çalışılmaktadır. Sivil toplum bile büyük fikirler arasından mikro-iktidarı temsil eden kısım olarak makro iktidardan daha güncel bir konuma bürünmüştür. Bunların ise artık millî eğilimlerden[25] kopmakta oldukları globalleşen bir durumdur.[26] Ayrıca daha popüler dergilerde boy gösteren aydınlar *Playboy, Kadınca, Erkekçe,* vb. gibi dergilerde cinsellik, kadın sorunu, feminizm gibi konular üzerine demeçler vermeye başlamışlardır. Bazı eski marksist kuramcılar buralarda kadın veya cinsel sorunlar üzerine beyanlarda bulunmaktadır artık. Eskiden bu tip dergilerde yazı yazmanın bile utanılacak bir şey olmasına karşın, bugünlerde buralarda yazmamanın veya demeç vermemenin "taşralılık" sayılmaya başladığını gözlemlemekteyiz. Bu şekilde Türk aydınının bir kısmı kapitalistleşme ve şizofrenleşme süreci içine girmiştir. Eğer büyük şirketler en değerli yöneticilerini eski devrimciler, eski örgütçüler arasından seçiyorlarsa, bu şaşırtıcı gibi görünmemektedir. Bu kadrolar artık büyük şirketlerin kapitalistleşen eko-

[23] Hilmi Yavuz, *Kuyu*, Afa Yay., İstanbul, 1994.

[24] Bkz, Unheimlich sergi kataloğu, küratör, Ali Akay, Akbank Sanat, Eylül-Ekim 2005 (Katılan sanatçılar: İnci Eviner, Seza Paker, Serkan Özkaya, Şener Özmen ve Cengiz Tekin).

[25] Fakat buradaki yerelleşme Kemal Tahir'in sorunsallaştırdığı yerellik değil, bir tür Murat Belge'nin sıklıkla vurguladığı taşralılaşmadır.

[26] Çağlar Keyder, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis Yay., 1993.

nomilerini örgütlemişlerdir. Bu dönem yine aynı şekilde "Elveda devrimlerin", "Biz devrimi çok sevmiştik"lerin dönemidir.[27]

Enis Batur, "çoğul okuma" adını verdiği çalışmasıyla 1980 öncesi aydınlarından ne şekilde ayrıldığını göstermek bakımından kendi neslinin içinde örnektir: Şizofrenik okuma diyebileceğimiz biçimi önerirken, birbirleriyle uyuşmaz kuramcıların aralarındaki kuramsal tartışmalar hiç kaile alınmaz bir şekilde, "Frankfurt Okulu'nun üyelerinin ve yandaşlarının estetik konusundaki görüşlerine" duyduğu yakınlık[28] ile yapısalcı kanat ve *Marksçı* estetiği birleştirmeye çalışmaktadır. Enis Batur, fark edebileceğimiz gibi, "kaypak ve bulanık" türlü sıfatların bu döneme yakıştırıldığını yazmaktadır.[29] Enis Batur, bu tartışmalar için "çoğul okuma"nın gerçekten bir ütopya mı yoksa kaçınılması gereken son hedef mi? sorusunu sorduğunda,[30] adı üstünde, şizofrenik dönem aydınlarının son hedefinin nihailiğinin artık bir ütopya haline büründüğünü belirtmektedir. Enis Batur'un bu yaklaşımı bizim tezimizi destekler mahiyettedir. 1980 sonrası teleolojik, eskatalojik, nihai yaklaşımlara tenezzül edilmez olmuştur. Enis Batur'un önermesi bir son hedefi önüne almıştır. Bu aynı zamanda modern ve postmodern arasındaki gerilimin içinde bulunan ayrışmayı da göstermektedir. Yine, Enis Batur'un kendisinin de belirtmiş olduğu gibi, bu şizofrenik hız ve patafizik içinde "birkaç sayfada Kıbrıslı Zenon'dan Swezy'e "geçilir ve bu uzantının" uzun damarda hüzün duyduğumuz noktalara birer işaret koymak" için olduğunu vurgular.[31]

Enis Batur'un yazısında, daha önce bilimsel olanla sanatsal olan ayrımının da aşılmasını, bu ikisinin de gerçeği göstermeye yarayan bir epistemeyi ortaya çıkardığı vurgulanır.[32] Batur'un yazısında şizofrenik dönemin bilimsel bilgisi, okuma-anlama ilişkisinin oyunla olan içselliğini göstermek açısından da anlamlıdır.[33] Çünkü dönemin bir özelliği de yöntemden çok yoruma biçilen pahadır. Batur, burada, Todorov'dan bir alıntı yaparak: "Okumadan neden ille de yöntemsellik beklendiğinin *artık* (Batur, "artık"ı italikle yazdığında evvel ve sonra arasındaki farkı vurgular) anlayamadığını" söyleyen Todorov'un yoruma öncelik tanıdığını göstermiştir. Feyerabend'in önermesi de aynı şizofrenik yaklaşıma dahildir.

---

[27] Andre Gorz'un *Elveda Proletarya* bu dönemde çevrilmiştir. Atilla Tokatlı ölmeden evvel, *Bir Devrimcinin Ölümü*'nü bu sırada yayımlamıştır. Ertuğrul Özkök 1987'de *Elveda Başkaldırı*'yı bu sırada yayımlamıştır.

[28] Enis Batur, Estetik Ütopya, B.F.S., 1987, s. 9. Bu yazı Eylül 1986 yılında yazılmıştır.

[29] Enis Batur, *a.g.e.*, s. 10.

[30] Enis Batur, *a.g.e.*, s. 11.

[31] Enis Batur, *a.g.e.*, s. 16.

[32] Enis Batur, *a.g.e.*,s. 17.

[33] Enis Batur, *a.g.e.*, s. 19 (Yöntem ve yorum-1980-81 ve 1986).

Nesnel anlamda bir şeyi tanımlayabilmek için fikir çeşitliliğinin yaratılması kaçınılmazlık taşır. Bu nedenle de, çeşitliliği yüreklendiren bir yöntem, insancı düşüncelere yaraşan tekyöntemdir.[34] Enis Batur'un adına "merak böceği" dediği şey, 1972'deki sanat anlayışından onu alıp, koparan, işte bu aydınlarda, genel ifadesini vermeye çalıştığımız dogmasal veya "bilimsel" inançlardan arayış sürecinde, ayrışık kuramcılar ve düşünürlere açılımdır.[35] 1980'lerde ortaya çıkarak, 1990'larm içinde iyice yerleşik bir söylem olarak ortaya çıkan ve birlikte yaşama formüllerini ortaya atarak, herkesin hakkını savunmayı amaçlayan, sivil toplumcu yaklaşımların odak noktası haline gelen ve de siyasi alanda görülen yumuşama, sağ ve sol, dinci ve laik arasındaki uzlaşma, burada, edebiyat alanında, okuyucu ve yazar arasında gerçekleştirilmektedir. R. Barthes'ın yazarın okurunu tavlaması gerekir önermesine karşın, E. Batur okur-yazar ilişkisinin "tuhaf bir biçimde demokrasinin belki en küçük ama, en önemli sınav yerlerinden biri" olduğunu öne sürdüğünde,[36] bugünkü siyasi ortamın edebiyat alanındaki yansımasını örneklemektedir.

1980 öncesinin aydınlarından ikisini daha burada ele alacağız: Attilâ İlhan ve İdris Küçükömer.[37] İkisinin de ortak yanı, araştırmacı nitelikleriyle, şizofrenik "yapıya" daha yakın olmaları; ikisinin de terimleri "alt-üst etmeleri". Attilâ İlhan, kitaplarının isminden belli olarak anlaşılacağı üzere "hangisi" sorusunu sorarak, birden çok tanımın var olduğunu imâ etmektedir. Seks'in vb. çoğulluğunu gösterirken, aynı zamanda Enis Batur'un yukarıda ele aldığımız "çoğul okuma"sına da yakın bir entelektüel yerde durmaktadır. Attilâ İlhan, cumhuriyetçi ile demokrat arasındaki ayrıma değindiği yazısında[38] aydınlarımız bürokrasi ve burjuvazinin yanında yer almış olarak "Batıcı"dır ama "ilerici falan değildir" diye yazmak-

---

[34] Enis Batur, *a.g.e.*, s. 20.

[35] Enis Batur, *a.g.e.*, s. 64. Zaten Tahsin Yücel ile Batur'un, Greimas üzerine olan tartışması da, imbilimle, psikanalitik okumanın birlikte olamayacağını yazan Tahsin Yücel'e, Enis Batur'un bunun ayrı ayrı mümkün olduğunu göstermesiyle yaptığı eleştirilerden kaynaklanmakta ve iki nesil arasındaki püriten ve bileşkenci ayrımını ortaya koyar gibi durmaktadır. (Çoğul anlamdan kaçan T. Yücel ile çoğul okumayı öneren E. Batur fark). Bu tartışma, aynı zamanda, Greimas ile J. Derrida arasındaki ayrıma ışık tutmaktadır. E. Batur "yapısal biçim hiç değilse, yazınsal çözümleme alanında tamamlamıştır" (s. 83) diye yazdığımda paranoyak kuşak (herşeyi arı ve bağdaşık olarak koruma arzusu) şizofrenik kuşak (her şeyi birbiriyle aynı değerde kabul ederek bunlar arasında uzlaşmaz birleşmeleri başaran) arasındaki ayrıma edebiyat ve sanat eleştirisi bağlamında el atmış olmamakta mıdır?

[36] Enis Batur, *a.g.e.*, s. 99.

[37] İlhan'ın giderek gazicilik ile Batıcılık arasında milliyetçi bir çizgiyi yakalaması ise onu 2000'li yılların parano-şizofrenisine yakın bir alana oturtmaktadır. Bir tür milliyetçi paranoyaklığın şizofrenik heterojenliğe yaslanması burada ortaya çıkmaktadır. Sol bir miliyetçiliğin enternasyonalizmle olan bağlarını koparmadan durmaya kalkmasıdır bu.

[38] Attilâ İlhan, *Hangi Laiklik*, Bilgi Yay.,1995, s. 236.

tadır. 1980'li yıllar öncesinde ilericilik ile batıcılığın eş anlamlı alınmasına karşı çıkan Attilâ İlhan gibi,[39] İdris Küçükömer de *Düzenin Yabancılaşması*[40] kitabında ilerici CHP, gerici DP çizgisini tersyüz ederek kimin gerici, kimin ilerici olduğunun anlaşılmamaya başlandığı bir dönemin hazırlayıcısı olmuştur. Ancak günümüzdeki sağ ve sol tartışmaları içindeki ilerici ve gerici tartışmalarının dışında İdris Küçükömer, bir marksist olarak, solun ilerici olduğunu hep kabul etmiştir. Hattâ İslâmcı bir çerçevede ele alındığında, onun sol ve sağ kavramlarını Fransız İhtilali sonrası gelenekten alıp, Müslümanlıktan almaması, onu solcu ilericidir "yanılgısına" götürmüştür, iddiası ileri sürülmektedir. İdris Küçükömer, Sol taraf olarak ele aldığı kesimde yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen doğucu-İslâmcı halk cephesine dayanan Jön Türklerin Prens Sabahattin kanadı, Hürriyet ve İtilaf, Birinci Büyük Meclisi'nde Müdafa-i Hukuk Cemiyeti; İkinci Grup, Terakki Perver Fırkası, Batıcı-Laik bürokratik geleneği temsil eden Jön Türklerin İttihat ve Terakki kanadı, Birinci Büyük Millet Meclisi'nde Müdafa-i Hukuk Cemiyeti'nde Birinci Grup, CHP, CHP-Milli Birlik Komitesi, CHP ortanın solu çizgisini ele almaktadır.[41] Sağ yanda bulunanlar için "temsil eden", sol yanda bulunan grup için "dayanan" ifadelerini kullanması ise temsiliyet krizinin 1980'li yıllar sonrasındaki hazırlayıcılarından olduğunu yazmamızın nedenidir. Burada Küçükömer, sol yanın "yeniçeri-esnaf vb." halka dayandığını, diğer sağ yanın ise ancak, olsa olsa halkı "temsil edebileceğini" vurgularken dolaylı ve dolaysız demokrasi tartışmalarına da o yıllarda bir ışık tuttuğunu göstermektedir.

Bürokrasi eleştirisinden, Batıcılık eleştirisinin ise Doğuculuğa dönmediğini söyleyemeden çünkü esnaf-ulema için aynı zamanda "doğucu, İslâmcı halk cephesi" sıfatını kullanıyor, günümüzün "Sivil toplum" tartışmalarına yol açtığını söyleyebiliriz. Bu anlamda İdris Küçükömer ve Attilâ İlhan için 1980 öncesi aydınları arasında a-tipik örnekler olduklarını iddia edebiliriz, sanıyorum (Bunlara, belki Şerif Mardin ve diğerleri eklenebilir). Attilâ İlhan ile bir benzerlik daha gösterilmek istenirse, iki yazarın da laik ve mürteci arasındaki farkın oluşmasında oyunun "tarihi olarak kaçınılmaz üst yapı oyunu olarak devam" edegeldiğini belirten

---

[39] Ancak herşeye rağmen Attilâ İlhan ile İdris Küçükömer'in yıllar önce Türkiye politikasının AKP'si döneminin politikalarını sayıklamasını büyük bir fark olarak göstermek zorundayız.

[40] İdris Küçükömer, *Batılaşma-Düzenin Yabancılaşması* (Yeni Basım; Bağlam Yay., 1994) *Yeni Şafak* gazetesinin İdris Küçükömer'den bahsettiği sayısında, (2 Mart 1995 Şaban Abak'ın "İdris Küçükömer Konuşuyor" adlı yazısı) bu kitabın ikinci baskısının 1967'den beri yapılmadığını iddia eden yazısına karşın Atan Yayınları'nda 1980'li yıllar içinde kitabın yeni bir baskısının yapıldığı ve hattâ tükendiği unutulmaktadır.

[41] İdris Küçükömer *a.g.e.*, s. 72.

Küçükömer'in benzeri bir şekilde Attilâ İlhan'ın da "üstyapı" üzerinde durduğunu gösterebiliriz.[42] Batıcılara "üstyapı alafrangaları" tabirini uygun görmektedir.

İdris Küçükömer'i her ne kadar, görüşleri Attilâ İlhan gibi tersyüz etmeye götüren bir düşünür olarak ele alsak bile, fizik alanındaki "temel varsayımları" en basit indirgeyici modeli, neden-etki-sonuç ve mutlak ve göreli hareketine tekabül etmektedir. İ. Küçükömer'e göre: "Evrende mutlak hareket yoktur (...) İşaret edilmiş iki nokta arasındaki mesafe aynı kalmaz. Çünkü ikisinin rölatif hareketi vardır. (...) Hareket evrensel ve daimidir, kendisini özgül şartlar içinde yeniden yaratır, değiştirir, inkâr eder, *bütün diğer* hareketleri belirler ve *onlarla beraberce* belirlenir.[43]

Yukarıdaki cümlelerin önermesinin de göstermiş olduğu gibi, hareketler göreli olarak bile düşünülse, bağdaşık, neden-sonuç ilişkisinden topyekûncu ve merkeziyetçi ("bütün diğer hareketleri belirler") zihniyetin dışında sayılamaz. Euclidgil olmayan bir geometrinin gerekliliği ise, bilindiği gibi, kübistler döneminin kabul görmüş bir anlayışıdır. Ve çok eski bir konsepsiyon olarak, günümüzün şizofrenik ve şizofrenlendirici sanal gerçeğinden çok uzaklarda, ötelerde durmaktadır. Yani; Küçükömer'in zihniyeti ve teorik düşüncesi (toplumsal anlayışı) Einstein'ın fizik kuramı içinde kalmaktadır.

Küçükömer, "Copernicus devriminin evrenin merkezi olarak Ay'ı almak ve Ay etrafında döndüğünü kabul etmenin"[44] meseleleri çözmediğini yazmaktadır. Kant ve Copernicus devriminin etkisinde toplumsal analizlerini geliştirmektedir: Gözlem, deneyci *doğanın* kendisini açıklamasının pasif olarak beklenmesi.[45] Tüm bunlar yapaylık ve sanal gerçeklik döneminin fiziğinin bir metafiziği ve toplumsal analizi olmaktan çok uzaklardadır. Merkeziyetçi ve "mutlak bir doğal düzen" kavramını[46] varsaymaktır, Küçükömer; ancak, "doğal olarak" yapaylığın metafiziğini yapmasını da Küçükömer'den bekleyemeyiz ve Tarihi materyalizmi[47] Tarihi göreceliğe bağlamasındaki Kant'çı sezgiyi eleştiremeyiz.

Mekanik düşünce ile karmaşa (kompleks) ilişkisini sorunsallaştıran Ezio Marzini, *Artefacts*, adlı kitabında mekaniğin ışığında düşüncenin mekanizmasından bahsediyor. 1948 yılında Siegfried Giedion beşerî eylemlerin mekanizasyonu üzerine denemelerini yazarken, mekanik ilişki-

---

[42] İdris Küçükömer *a.g.e.*, s. 74; Attilâ İlhan, *Hangi Laiklik*, s. 236: "Batıcıdır, ama ilerici filan değildir; daha çok "üst yapı alafrangasıdır"..

[43] İdris Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları*, Bağlam Yay., 1994, s. 1.

[44] Küçükömer, *a.g.e.*, s. 19.

[45] Küçükömer, *a.g.e.*, s. 19.

[46] Küçükömer, *a.g.e.*, s. 25.

[47] Küçükömer, *a.g.e.*, s. 25.

lerden yola çıkarak, örgütlenme biçimlerinin ve nesnelerinin oluşumunu ele alır; nesneler sisteminde üretim ve tüketim biçimlerinde mekanik oluşumun hâkim mevkinin altını çizer. Bu anlamda klasik mekanist düşünce biçiminin düşüşü ortaya çıkar:

Modern teknik ve sanayi, bilimin bir yüzyıl evvelki işlevsel pratiklerinden ve düşünce modellerinden esinlenmiştir (Newton'un klasik mekaniği). Bu paradigmalara "İndirgemeci mekanik" adı verilmektedir. Burada görüngünün karmaşıklığı, onu oluşturan öğelerin basitliğine indirgenebilmektedir. Neden-Etki-Sonuç ilişkisi, burada, tamamen hâkim gibi durmaktadır. Görüngüleri inceleyen gözleyici araştırılan sistemin dışında müşahade etmektedir. En azından teorik planda. Bu şekilde, sistemin karmaşasının basite indirgenmiş halinde gerekli bilgiyi ve bildirişi elde ederek, kuramsallaştırabilmekteydi. Ezio Manzini'ye göre, mekanist düşünce biçimi (mekanik fizik) ve pratiği teknik ve sanayiye yayılmış ve beşerî dünya ile egemenliğini almıştır.[48] Taylorizm, fordizmin parçalanıp, yeniden düzenlenebilmesi bu mekanist mantığın ürünüdür. Sanayi aktivitesinin piyasa mekanizması da yine indirgemeci bir mekanist düşünce biçiminin ürünüdür.

Bu indirgemeci-mekanizasyon düşüncede, pratiklerde ve örgütlenme yapılarında basite indirgeyen düzçizgisel büyük bir modele dönüşmüştür: Bu model saydam ve anlaşılır bir modeldir. Karmaşa ve kargaşanın bu merkezileştirici, bağdaşıklaştırıcı modele uygunluğu söz konusudur.[49] Son yıllardaki üretim ve sanayi modellerindeki gelişmeler (post-fordizm ve toyotizm) eklemlenmelerden çıkmakta ve çoklu alternatifleri üretmeye başlamaktadır. Merkeziyetçi ve yekpare sistemlerin oluşumunu engelleyen mantık ortaya çıkmaktadır.

Bu anlamda, düzçizgisel mekaniğin konsepsiyonu geride kalmaktadır. "Mekanik saydamlık" aşılmaktadır. Genel denetim (merkezî denetim) fikrinin ortaya çıkardığı bireyci arzularının dışında "mümkünlük alanının" genişlemeye başladığının üzerinde durulmaktadır. Klasik mekaniğin indirgemeci karakterinin dışında global denetimin merkezi yapısının olanakları yerine olanakların çoğulluğunun olasılığı ortaya çıkmaktadır.

Aydınların durumu için de geliştirdiğimiz tezlerde, yaptığımız alıntılarda bu yönü göstermeye çalıştık ve düşünce, eylem, bilim ve yeni zihinsel konsepsiyonlar arasındaki dolaylı ve dolaysız ilişkileri vurgulamaya çalıştık. Merkezileşmenin yerini daha adem-i merkeziyetçi zihniyetlere bırakması, bağdaşıklığın ayrışıklığa dönüşmesi, Türk aydınlarında da

[48] Ezio Manzini, *Artefacts*: Yapay çevrenin bir ekolojisine doğru, Les Essais, Georges Pompidou Yay., 1991, s. 134.
[49] Ezio Manzini, *a.g.e.*, s. 135.

önemli bir yere sahip olmaya başlamıştır. Bu arada, cisimselliğin ise yerini sanal gerçekliklerle dolu bir dünyanın gücüllüğünde cisimsizliğe bıraktığını incelemeye başladığımızda ve yatırıma koyduğumuzda üretim teknikleri sanayi sonrası ve postmodern durumdaki zihniyet biçimlerini göstermek mümkün hale gelecektir.

Teknik bilimsel değişimin ortaya çıkardığı bu durum, düşünürleri de etkisi altına almakta. Bunun da yeni yapay çevrenin ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Yapay çevrelerde, gerçeklik duygusu ve sahiciliğin yara aldığını ve anı anına yapılabilecek, erekbilimsel olmayan çözümlemeler yapmak olasılıklı hale gelmeye başlamıştır. Dolayısıyla "mümkünlük alanının" karmaşasının düşünce ile ilişkisi vurgulanabilir.

Sosyolog Edgar Morin'in karmaşa kavramı da bunu göstermektedir. Morin "karmaşa" teorisini sosyal ve siyasi bilimler açısından ele aldığında kendi kendine tuhaf bir sonuca varıyor. Mekanist bir düşüncenin neden sonuç ilişkileri karmaşa teorisi içinde geçerliliğini yitiriyor; bir son durum beklenirken hep kazalar meydana gelebiliyor: "Faust, Marguerite'in mutluluğunu sağlamaya çalışırken zavallının yıkımına yardım etmiş oluyor"[50] Morin, "Sartre ve Malraux dönemindeki aydınlarda geçerli olan maniken (iyinin ve kötünün belirli ve ayrı olduğu) dünyadan çok uzaklarda olduğumuzu yazıyor."[51] Dönem, artık, belirsizliklerin dönemi. Gerçekten de, kendi inancına ve düşmanının kara kötülüğüne "inançla" kanmak lazım ki; direnilsin, yaşam feda edilebilsin. Bunun adına da günümüzde fanatizm diyorlar. Yani; daha başından sakat ve sakatlayıcı. Fanatizm ve manikeizm taraftarlarının gözünü kara ve kör ediyor: Günümüzde eylem bir strateji olarak ele alınmaya başlandı (Foucault). Bu da oldukça nazik ve ince elenip dokunmuş bir şey gibi duruyor. Çünkü belirsizliği içinden defedemiyor. Tüm bir bilgi ile donanan olay, yeni bir belirsizlikle karşı karşıya gelebiliyor. Stratejinin kendisi artık karmaşa olmak durumunda, çünkü beraberinde düşüncenin kendisi karmaşasını hareketlendirebiliyor. Fiili olarak, karmaşasının egemenliğinde olan bir zihniyet günümüz aydınının zihniyeti haline geldiğinde, şizofreniden bahsetme olanağı ortaya çıkmış oluyor.

Şizofreni dönemine uzun vadede *Pop Çağı* adını veren Can Kozanoğlu'nun kitabında[52] devletin kurtarılması, ele geçirilmesi üzerine kurulu olan bir tanımın tersine, devletin ne olduğunun bilinmediği bir tanımın sunulması, belirsizlik dönemindeki kavram şizofrenisini gösteren ilginç

[50] E. Morin, "Du Football Et De La Complexite", Lettres Internationalles, No: 37, Yaz sayısı, 1993, s. 18.
[51] E. Morin, *a.g.e.*, s. 18.
[52] Can Kozanoğlu, *Pop Çağı Ateşi*, İletişim Yayınları, 1995.

bir örnek olarak durmaktadır: "herkes devletten yakınıyor (...) gerçek devlet hangisi? Sivas katliamına seyirci kalan, Sivas'ta katledilenlerin doğru dürüst anılmasına bile izin vermeyen güç mü devlet? Yoksa "imam nikâhı yaptık" dedikleri için Hülya Avşar'la Kaya Çilingiroğlu'nu mahkeme kapılarında süründüren güç mü? (...) KİT'lerin sahibi mi devlet? (...) Devlet devletçi mi piyasacı mı? (Özellikle bu tanım şizofrenik açıklama bakımından mükemmel bir örnek olarak duruyor. A.A.) Devletin adresini yazabilir misiniz? (Bu da muhteşem değil mi? A.A) (...) 'Kontrgerilla'nın gizli adresi mi, Kültür Bakanlığı'na bağlı kütüphanelerin açık adresi mi? (...) Hangisi ?"[53]

Can Kozanoğlu'nun tanımlarına göre merkezî ve üniter devletin yapısı parçalanmış, tıpkı toplumun parçalanıp, sosyallikler analizinin[54] başlamış olduğu gibi... Yekpare örgütlenmenin olanaksız olduğu bir ortamda, paranoyak yaklaşımların aydınların durumu açısından, olasılığı pek kalmıyor. Parçalanma, toplumsal, ahlâki, grupsal, dinî, merkezî örgütlenmesel alanlarda hep hâkim öğe olarak durmakta. Kozanoğlu buna "örgütlenme meselesi" adına vererek, Türkiye'nin tıkanıklığını bu duruma bağlıyor. Tıkanıklık nedenlerinden biri belki bu, ancak; tek açıklama biçimlerine dayalı dönemlerin epeyce geride bıraktık, zannediyorum. Neden-sonuç ilişkisinin ve mekanist düşüncenin dışında *karmaşa* kuramı ile iç içe yaşıyoruz. Paul Veyne bu olguyu tarihin nasıl yazıldığını sorguladığı bir kitabında belirtmişti.[55] Adına entrika dediği tarihteki olaylar için atomların çarpıştığı bir determinizm olmadığını yazmıştı[56] "tarih bir seriler ard ardalığı, serilerin sayısı ise sonsuz"[57] Yani, olayları belirleyen determinizm olamayacağı gibi biz de neden, etki ve sonuç ilişkisi de iktidarı, tarihi olayları ve dolayısıyla "güncel olayları"[58] anlamanın imkânsız olduğu bir dönem içinde Paul Veyne, Dilthey'in tıpkı fizik bilimlerinde olduğu gibi hipotetik-dedüktif sistemlerle olayları açıklamaya çalışma arzusuna bakarak "tarih açıklamaz, bu anlamda da; ne öngörebilir ne de tümdengelimde bulunabilir"[59] diye yazdığında etki, neden, sonuç ilişkisinin dışında olduğumuzu belirtmekteydi.

Merkezileşmenin olanaksızlığı, sanayi sonrası yapılanma ve zihniyet, postmodern durumlar, pop çağı, iletişim toplumu (Vattimo), paranoyak

---

[53] Can Kozanoğlu, *a.g.e.*, s. 30.
[54] Ali Akay, "Sosyolojiden Sosyallikler Analizine", Toplumbilim Sayı 2, (Giriş yazısı), 1993.
[55] Paul Veyne, Comment On Ecrit L'historie, Editions Du Seuil, 1978.
[56] Paul Veyne, *a.g.e.*, s.36.
[57] Paul Veyne, *a.g.e.*, s.29.
[58] Peguy, bir kaç gün önce yaşanan bir olayı tarihî bir olay olarak duyduğunda çok şaşırmamış mıydı?
[59] Paul Veyne, *a.g.e.*, s.63.

ve yekpare zihniyetlerin olası gücünü kıran toplumsal ve zihinsel oluşumu göstermektedir. O bakımdan "piyasanın durumuna göre hem devletin içinde, hem devletin dışında görünmek"[60] yüzyıl sonunun şizofrenik düşüncelerine uygun. Bu şekilde, merkezî güçler yaratma "görüntüsüne" girebiliriz.[61] Şizofreninin verebileceği cevap; hem devlet karşıtı hem de devletten rant ve pay kapma oluşuna girmek moda bir söylem haline geldi.

O halde bu dönemde, ne Sartre'ın angaje aydın kavramına yer var ne de merkezi bir Parti ile eklemlenmiş Gramsci'nin "organik aydın"ı. Olsa olsa marjinal grupların veya başka bir deyişle sosyalliklerin "organik olmayan" sözcülerinin şizofrenik demeçlerini ele alabiliriz.[62]

Attilâ İlhan'ın Aydınlar üzerine olan bir kitabında Türk aydın tipi arasında bulunan "ilerici" (buna bizim deyişimizle paranoyak da diyebiliriz) aydın türünün "artık savunulan davalara bile yaramadığının" bir gerçek olarak aydın tipinin sonunun geldiğini vurguluyordu.[63] Paranoyak aydın tipini Attilâ İlhan'dan alıntılayalım: "Aydınlarımızın çoğu kulaktan duyma aydın (...) Kitap okumuyorlar. Daha acısını söyleyeyim, okudukları kitapları anlamıyorlar. Sıradan bir adam duygusal olarak nasıl bir partiye ya da lidere takılırsa, onlar da öyle bir partiye ya da lidere takılıyor, düşünüp, taşınıp, kişisel bileşimlerini deneyecek yerde, ortalama bir takım yazarların, sütun sahiplerinin beylik klişelerine inanmayı, sağda solda bunları tekrarlamayı aydın olmanın gereği sayıyorlar. (...) herkesin kendileri gibi düşünmesini sağlamaya çalışmak, yani farklılığı silip, tekdüzeliği (yeknesaklığı) egemen kılmak."[64]

Günümüzde bu tip aydın ve güç ilişkilerinin aydınlar temelinde imkânının kalmadığını gözlemleyebiliriz. Can Kozanoğlu'na dönersek: "Bu ülkede devletin hücrelere bölündüğünden, örgütsüzleşerek gücünü kaybettiğinden, merkezi-yekpare devlet sistemine göre oluşturulmuş hukuk sisteminin iflasından söz ediliyorsa[65] aydınlar da aynı zihniyetin ürünüdürler. İktidar açısından iktidar boşluğundan çok bir iktidar bolluğundan

---

[60] Can Kozanoğlu, *a.g.e.*, s.33.

[61] Görüntüyü hem imaj hem de simülark, (simulakrum) anlamında kullanıyorum. Bkz. Ali Akay, *Postmodern Görüntü*, 2. Basım, Bağlam Yayınları, 1996, 2003.

[62] Bu arada, en çok satan yazarlarımızdan Orhan Pamuk'un kendi romanları için "Orhan Pamuk'un kahramanları şizofreniktir" cümlesini kendisiyle "Gündemde Sanat Var" programı için yapmış olduğum söyleşi sırasında sarf ettiğini burada, hatırlatmak istiyorum.

[63] Attilâ İlhan, *Aydınlar Savaşı*, Bebekus'un Kitapları, 1991, s. 17.

[64] Attilâ İlhan, *a.g.e.*, s.18-19.

[65] Can Kozanoğlu, *a.g.e.*, s. 34

bahsedebilirsek[66] bu parçalanmaların, gruplaşmaların, şizofrenleşmelerin hikâyesi ile aynı paralelde gidiyor demektir."

Bu anlamda da, yukarıda yazmış olduğumuz gibi, özerkliği kalmayan (ve Gramsci'ye göre hiç olmamış olan)[67] bir grup olarak aydın hâkim ve merkezî bir yapılanmaya organik olarak bağlı olmak durumunda kalmayarak, "hegemonyanın öğeleri"nin işlevini yerine getiremezler.[68] Yekpare ideolojilerin bağdaşıklığından bahsedemeyeceğimize göre, Lenin'in "işçi sınıfının ideologu" olarak kabul edilen küçük burjuva aydınlarının ideolojik rolünün de işlevini kaybetmiş olduğunu yazdıktan sonra, şizofreni döneminde birçok ideolojinin birbirleriyle ayrışık ilişkilerine değinerek heterolojilerden (birden fazla birbiriyle iletişim ve dayanışma halindeki ideolojiler) söz etmek mümkün olacaktır. O anlamda aydınların –olsa olsa– organik ilişkisinin, bağının da ideolojilerin değil heterolojilerin yanılsamacılığı oluşturduğu ve bunun küçük gruplarınki olduğunu söyleyebiliriz. O halde, şizofreni ile heteroloji arasında toplumsal olarak dolaysız bir ilişki vardır, diyebiliriz.

Oğuz Atay, bu şizofrenik gelişimi daha 1970'li yılların içerisinde göstermekteydi. Tam bir parçalanmışlık, kültürel parçalanmışlık: "Dilimizi anamıza, öğretmenimize, bir sentaks ve bir morfoloji kitabına borçluyuz. Duygularımız Allah'a ait. Biz ve kafamız borçlu olduğumuz yeri arıyoruz. Ben Proust'u, Gide'i, Dostoyevski'yi falanı ve filanı tanıdım. Başkaları Baudelaire ve Rimbaud'yu anacaklar."[69]

---

[66] Can Kozanoğlu, *a.g.e.*, s. 34.

[67] Maria Antonietta Macciocchi, *Pour Gramsci*, Editions du Seuil, s. 210. Aydınların özerkliği yoktur, bir sınıf değildirler. Diğer imtiyazlı gruplara ekonomik ilişkilerle diğer aydınlara bağlıdır (s. 211).

[68] Bir de *Birikim* dergisi etrafındaki anti-semitizm tartışması bu parçalanmışlığa bir örnek olarak durmaktadır: Ümit Kıvanç'ın İsrail-Filistin meselesinin üzerinden düşünerek Yahudi karşıtlığı bir yazının yazılıp yazılamayacağını sormasının ardından Rifat Bali'nin ona verdiği cevabın Rifat Bali tarafından bir kitap olarak yayımlaması *Birikim* dergisinin yayımlamayı reddettiği makalenin öyküsü adıyla yayımlanmıştır. Bu, Turkuaz Yayınları tarafından Ocak 2005'te yayımlanmıştır. Bali'nin kitabı Ümit Kıvanç'ı yahudi paranoyası kitaplarıyla, mesela Sion Liderlerinin Protokolları gibi anti-semitik kitaplarla kıyaslayarak eleştirmesi bir yandan büyük bir şiddeti diğer yandan da ortak şeylerin git gide azalarak tartışma şidetinin boyutlarının büyümüş olduğunu bize göstermekte değil midir? Tabiî bu şiddet Amerikan politikalarının İsrail yanlısı tutumlarıyla özdeşleştirilerek, anti-semitleşmeye yüz tutmaktadır. Bu globalleştirilen bir söylemin bir parçası olarak eleştirel düşünceye ket vurmakta değil midir? Amerikan politikası homojen olmadığı gibi İsrail devleti de kendi muhaliflerine karşı da şidetli davranmakta değil midir? Bir politikayı tüm ülke halkına mâl etmek zaten paranoyak düşüncenin bir parçasıdır. "Kahrolsun ABD veya Kahrolsun İsrail" gibi genelleştirici sloganlar halkları birbirine düşman etmekten başka bir işe yarar durmamaktadırlar. Ama politikalarda bunlara sık sık rastlamaktayız. Bunun için bkz. Ali Akay, *Postmodern Görüntü*, Bağlam Yay. 2. Baskısına Önsöz, 2003.

[69] Tatjana Seyppel, *Oğuz Atay'ın Dünyası*, İletişim Yay., 1989. Çev. Tanıl Bora, s. 36.

SONUÇ OLARAK

Aydınların özgül karakterinin "entelektüel alanın özerkliği içinde[70] belli olabileceğini öne sürerken, Zola örneğini nasıl 17. yüzyıl yazarlarından ayrıldığını gösteren Pierre Bourdieu'yü takip edersek; politik alana müdahale edebilme yetisinin, ancak entelektüel konumunu koruyabilir, önermesinin bize gösterdiği, Kadrocuların çok fazla Kemalizm kuramcıları oldukları; 1980 sonrasındakilerin ise diğer bir uca kaçarak, çok vurdumduymaz gibi gözükmeleridir. Var olan siyasi ve kültürel alanla, neredeyse "peygamberimsi" bir kopuşu gerçekleştirebilmek, aydının modern konumunu ortaya koymaktadır. Aydın, o halde, siyasi alana kültürel üretimin alanına özgül değerlerle ve kendi özerkliği ile müdahale edebilen kimsedir.

Halbuki, Kadrocular, aydının özerkliğini öne çıkarmaktan çok politik alanda *real politik*'i ve *hikmet-i hükûmeti* daha önemser görmüşler ve Bourdieu'nün Fransa için yazmış olduğu gibi "kendi evrenlerine özgül ilkelerin evrenselleşmesinin ürününü evrensel ilkeler olarak" kabul etmekte ve bunu savunmaktaydılar.[71]

---

[70] Pierre Bourdieu, *Les Regles de Mart, Genese et structure du champ litteraire*, Seuil Yay., 1992, s.186. Bourdieu. Bu, yukarıda bahsettiğimiz özerklik sayesinde, aydın kişinin 17. yüzyıl yazarlarından ayrıldığını yazar; onların Devlete bağımlı, sosyal olarak kredi kazandırılmış ama sadece eğlence ve eğlendirme alanlarında yer alarak yazarlığı seçmiş olduklarını belirtir. Günümüzdeki haber spikerlerinin, eğlence programlarının, aktör ve aktristlerin siyasi alana girmesiyle de bir farklılık olduğunu, burada, hatırlatmakta yarar var. Çünkü 17. yüzyıl Fransız yazarların sadece eğlence alanında kalmalarına karşın, günümüzün TV yıldızlarının ve artistlerinin siyasi ve teolojik tartışmalarda yer almış olduklarını, hattâ bunu hep başarıyla ve tarihi bilgiyle yapamamış olsalar, yani; bilgi yetersizliği içinde olsalar dahi toplumsal ve siyasi alanda, konuda, söz söylemeyi kendilerine bir borç bildiklerini gözlemlemekteyiz.

[71] Bourdieu, *a.g.e.*, s. 187.

Atay & Meriç & Tanpınar



Oğuz Atay

MARJİNALLİKTEN NON-KONFORMİZME – OĞUZ ATAY ESERLERİNDE ENTELEKTÜEL[1]

Berrin Koyuncu Lorasdağı & Hilal Onur İnce*

MARJİNALLİK VE NON-KONFORMİZM ARASINDA ENTELEKTÜEL

"Aydın" ya da entelektüel[2] kimdir ve toplumların tarihsel gelişme süreçlerinde entelektüellere hem toplum hem de kendileri tarafından yüklenen roller nelerdir? Bu sorulara verilebilecek yanıtların güçlüğüne dair nere-

* Dr. Berrin Koyuncu Lorasdağı & Dr. Hilal Onur İnce, Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Oğuz Atay'ın eserlerinde, toplumsal görev ve misyonları itibariyle entelektüel ve aydın kavramları arasında bir ayırım yapılmaması ve her iki kavramın aynı içeriklerle kullanılması dikkat çekicidir. Ancak yazarın eserlerinde kavramın aydın olarak yer alması nedeniyle, Atay bölümünde entelektüel yerine, aydın kavramı kullanılacaktır.

[2] Batıda "entelektüel" kavramı yerleşik bir terminolojidir. Türkiye'de "aydın" ve "entelektüel" kavramlarının, aralarında belirli bir niteliksel fark gözetilmeden kullanılmaları dikkat çekicidir. Aydın ve entelektüel, hem algılamada hem de bir gruba atfedilen misyonlar itibariyle, benzer nitelikleri içerirler. Cemil Meriç, aydın ve entelektüel ayırımı yaparak, Türkiye örneğinde "aydın" kavramının kullanılmasını önermektedir. Buna göre, aydın ve entelektüel arasındaki temel farklılık, entelektüelin yaratıcı ve üretken olması iken, aydın farklı yerlerde üretilenlerin pragmatik tarzda benimsenmesine hizmet etmesidir. Bu konuda bkz. Meriç, 2003.

deyse genel bir kabul söz konusudur. Yanıt arayışındaki zorluğu, entelektüeli ve misyonunu belirleyen kriterlerin çerçevesinin nesnel bir biçimde oluşturulamamasıyla ve kriterleri belirleyecek kişilerin öznel yaklaşımlarıyla hareket etmeleriyle açıklamak mümkün olabilir.[3] Bu nedenle, entelektüele farklı işlevler yükleyen, birbirinden çok farklı yaklaşık altmış entelektüel tanımının varlığından söz edilmektedir.[4]

J. P. Sartre, entelektüelin toplumsal işlevine dair kaleme aldığı yazılarında, bu kesimin çelişkili rolünden söz eder. Bu çelişki, entelektüelin bir yandan burjuvaziyi meşrulaştıracak düşünsel zemini yaratmasına bağlı olarak her zaman kendini kültürel anlamda burjuvaziye yakın görmesine rağmen, diğer yandan, bu meşrulaştırma görevinin sürekli olması nedeniyle, toplumsal etki alanlarının elinden alınmasıyla entelektüelin marjinalleşmesinde ortaya çıkar. Sartre'ye göre, burjuva toplumu, öncelikle entelektüelin düşünsel üretimine ihtiyaç duyar. Ancak burjuvazinin sürekli kendi çıkarlarını gözetmesi, bilginin özgürce genişlemesini ve entelektüelliğin korunmasını sınırlar. Entelektüel, bir taraftan burjuvazinin meşrulaştırılmasında temel üretimi sağlayan kişi olarak burjuvaziye yakınken, diğer taraftan, bilginin genel bir yarar için kullanılması gerektiğini savunduğu için, birbirinden farklı iki çıkarın kıskacında yönlendirilen bir kişi olma niteliği taşımaya mahkûm olur. Dolayısıyla, entelektüel, "genelin adına, kendi içindeki ve buna bağlı olarak her yerde var olan özele karşı mücadele eden" kişi hâline gelir (Sartre, 1971: 13).

Böylesi bir diyalektik yapıda olan entelektüeller, toplumun dışında kalmayı ve yabancılaşmayı reddederler. Fakat aynı zamanda, toplumun "normal" üyeleri ile aralarına bir mesafe koyma ve "planlama ve yönetme iddiasında oldukları için toplumsal yaşamla doğrudan bir ilişkide bulunmazlar" (Greiffenhagen, 1986: 39). Toplumun geniş kesimleri ve devletin organları, entelektüel analizlerin etkisi altında kaldıklarından, entelektüellerin toplumsal düzenlemelerde geçici ve konjonktürel bir etkiye sahip oldukları söylenebilir. Entelektüeller, araçları olan rasyonel söylemleri sayesinde, öncelikle kamuoyu oluşturulmasında etkin hâle gelirler ve bu nedenle de, "siyasal kamuoyunun ebeleri" olarak nitelendirilebilirler (Habermas, 1987: 30). Öte yandan, geçici ve dönemsel etkinin, entelektüel üretimi sınırladığı ve hattâ "entelektüelin antika bir ürün hâline dönüş-

[3] Entelektüelin kavramsallaştırılmasına dair zorluklar için bkz. Bergsdorf, 1982: 47; Geiger, 1949: 14 ve özellikle Gramsci, 1994.

[4] Bu farklı işlevlerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Egemen sınıfın ideolojik üstyapı kurumlarını oluşturma ve meşrulaştırma (von Martin, 1951: 265), her türlü sınıf çekişmesinin ötesinde, çatışma hâlindeki çıkarları bir sentezde birleştirme (Mannheim, 1985: 140), toplumu radikal bir biçimde değiştirmeyi hedefleme (Schumpeter, 1980: 249), egemen güçleri denetleme ve eleştirme (Geiger, 1949: 24).

tüğü" (Anders, 1988) iddialarına göre, toplumsal düzenlemeye yönelik söylemlerin kurumsallaşması ile entelektüelin "gereksiz" olmaya başladığı ve giderek hizmet ettiği burjuvazi tarafından marjinalleştirildiği savunulmaktadır. Entelektüel, "bir bilen olarak" farklılığım yaşama şansını yitirerek "kitlelerin bir parçası" hâline gelmekle kalmaz; artık onun "varlığı tamamen teori ve pratiğin iç dünyasındaki ilişkisine ve sosyal düzenin sürekli bir eleştirisine dönüşür. Sosyal pozisyonu ise yukarıdan aşağıya doğru, kesin katmanlardan ve seçilmiş sınıflardan, değişken ve seçkin olmayan gruplara, özellikle sosyal hiyerarşinin tepedeki azınlık merkezinden, kitle kültürünün ortasındaki eksantrik periferiye kayma özelliği taşır –söz konusu olan istikrarlı olmayan bir eğilimdir" (Brunkhorst, 1987: 65). İstikrarlı olmamasına ve "seçilmiş kesimin" dışında tutulmasına rağmen, entelektüel kendisini bir güç odağı, sosyal bağı olmayan, sınıflar ötesi ve öngörü sahibi kişi olarak görme eğilimindedir. Ancak bu durum her şeyin üstünde "düşünsel bireyler" olan entelektüelleri, aslında reddettikleri burjuvazi tarafından ve burjuvazinin pratiğinin meşrulaştırılmasında işlevselleştirebilmektedir. Yazarlar ve entelektüeller, var olanı "ifade ettiklerinden, ifade etmek aynı zamanda değiştirmek anlamına geldiğinden ve değiştirmek her zaman şüphecilik eylemini beraberinde getirererek egemen sınıfların çıkarlarına ters düşeceğinden" (Sartre, 1958: 52), toplumun egemen kesimi tarafından asalak olarak görülürler ve topluma sınırlı bir biçimde ait oldukları hissi verilir. Dolayısıyla, entelektüellerin her hareketi bir tepkisellik meydana getirdiğinden, bir grup özelliği taşımayan bu kesim, sürekli bir etkinlik ve marjinallik ikilemine hapsolmaktadır.

Entelektüel karşıtlığının ürettiği önyargılara göre, "Platon'dan beri, entelektüellerin ukala, kendini beğenmiş elitist tavrında çok şey değişmediği" iddia edilebilmektedir (Brunkhorst, 1987:31). Grup özelliği taşımayan ve bu nedenle homojen bir yapıya sahip olmayan entelektüellerin bu sözlerle nitelendirilmelerinin nedeni, birbirlerinden işlevleri ve yönelimleri itibariyle radikal bir kopuş yaşayan entelektüellerin iki farklı biçimde tezahüründe aranmalıdır. Söz konusu ikilik, devlete, devlet kurumlarına ve toplumu yönlendirmede önemli görevlere sahip olan iletişim araçlarına entegre olmuş, bu kurumlara hizmet etmekte beis görmeyen, öncelikleri ve ayrıcalıkları olan teknik ve işlevsel entelektüeller ile devletin ve kurumlarının ötesindeki alanlara hapsolan ve marjinallikte üretimi öngören non-konformist entelektüeller arasındaki farklılıktır. Non-konformist en-

telektüel kimdir?[5] Bu soru, entelektüele dair klasik tasvirin yinelenmesinin ötesinde, entelektüelin kişisel otonomisine[6] dair düşünmeyi beraberinde getirir. Her ne kadar entelektüel belirli bir toplumun parçası olsa da, kendi kimliğini, psikolojik ve sosyolojik aidiyetler çerçevesinde oluşturmaktan ziyade, düşünsel temelde belirlediğinden, kendini içinde yaşadığı toplumsal yapıyla özdeşleştirmez ve bütünleştirmez. Entelektüel, toplumu bir yanılsama veya hayâl olarak algılamaktan ziyade, düşüncesinde aşkınlaştırarak toplumsal üretiminin temeline oturtur.

Özellikle yeni muhafazakâr düşüncenin yaygınlık kazanmasına koşut olarak entelektüelin eleştirme ve toplumsal sorunlara "ebelik" yapma rollerinden giderek uzaklaştığı iddiasıyla ortaya çıkan non-konformist entelektüel kavramsallaştırmanın hedefi, entelektüelin toplumsal çözümsüzlüklere dair yeniden düşünmesini ve bunu öncelikli bir görev olarak algılamasını sağlamaktır.[7] Non-konformist entelektüellik üzerinde düşünmek, aynı zamanda yabancılaşmaya[8] dair düşünmeyi de içerir. Entelektüelin yabancılaşma olgusuna dair bir bilince sahip olmasının, onun bu olgudan uzak olduğu anlamına gelmeyeceği gerçeğini yeniden güncelleştiren nonkonformist bakışa göre, entelektüel, kendisini de kapsayan bu yabancılaşmayı ifade etmekte zorlanmaktadır. Bu zorluk, düşünen insanın kendisine yabancılaşamayacağı ve bu "yabancılaşmayı denetim altında tutabileceği" görüşünde netleşir (Kofler, 1987: 19). Entelektüel, her zaman yaşadığı toplumun bir parçası olması nedeniyle, o toplumun karşılaştığı yabancılaşma gibi olguların etkisi altında kalarak bireysel yabancılaşmaya maruz kalmasına rağmen, radikal bir eleştiri ile yabancılaşmayı aşabilecektir. Bunun en güzel örneği Leo Kofler'dir ki, o var olanı sadece "hantal bir eleştiri süzgecinden" geçirmek yerine, "eleştirinin entelektüelin bireysel davranışlarına yansımasının gerekliliğini" (Kofler, 1987: 39) savunur. Entelektüelin "yazması bir emektir, ama o diğerleri gibi bir emekçi değildir... Yazar, üreten bir keyifçidir. Daha dar anlamda "artı değer yaratandır". Bunun kanıtı, keyfinin ürününe alıcı buluyor olmasıdır" (Debray, 1981: 239). Burada bir ikilem göze çarpmaktadır: Entelektüel,

[5] Non-konformist entelektüelin toplumsal işlevine dair bkz. Bourdieu, 1988, Demirovic, 1999 ve Kofler, 1977.

[6] Entelektüelin hem yaşadığı toplumdan hem de devletten bağımsızlığı konusu, Türkiye'de entelektüele dair tartışmaların başat meselesidir. Özellikle Türk entelektüelinin devlet tarafından yaratılmış olması, bu meselenin daha da karmaşık bir hâl almasına yol açar. Bu konuda bkz. Belge, 1983.

[7] Non-konformizm kavramsallaştırması, doğrudan ifade edilmese de, bu konuda bkz. Brunkhorst, 1989 ve Konrád/Szelényi, 1978.

[8] "Yabancılaşma" olgusu ve entelektüel yabancılaşma konusunda bkz. Lyotard, 1985 ve Gramsci, 1980. Ayrıca bkz. Küçükömer, 1989.

bir emekçi olsa da kendi keyfini tatmin edebilecek bir iş yapmaktadır, ama aynı zamanda emeğinin ürününü pazarlamak durumundadır. "Düşüncesinde özgürdür, ama toplumsal pratikte doğrudan yer almasa da, onun kurallarına uymak zorunda kaldığından özgür değildir. Artık o ürününe değil, ürünü ona hakim olmaya başlamıştır" (Kofler, 1981: 102). Ürününü yeniden sahiplenmeyi hedefleyen non-konformist entelektüel, yaşadığı toplum içinde kişisel yapı bozumuna yönelerek kişi, kimlik ve toplumsal entegrasyon anlarında yoğunlaşmaktadır. İletişim araçlarının düşünce sistematiklerini belirlemesine ve toplumsal ve bireysel düşünceyi yönlendirmesine bağlı olarak bir homojen kitle yaratmasına karşın, farklılıkların ve özgünlüklerin vurgulanmasını hedefleyen bu eğilim, kendi içinde bir radikallik barındırmaktadır. Bu anlamda, non-konformist entelektüellik, topluma "fildişi kuleden" bakmaktan çok, toplumun hem içinde hem de dışında olunduğu bilincine ulaşarak, kendisini de eleştiri süzgecinden geçiren ve bu temelde genele yönelik eleştirelliği savunabilen bir entelektüellik çabasıdır. Kurulu düzenin çarpıklığını dile getirebilme, her haksızlığa karşı gelebilme ve her samimiyetsizliği ifşa edebilme cesaretine sahip bu entelektüel, içinde yaşadığı çevreye uymayı reddedip ona yabancılaşmayı göze alabilir ki, bu da tam anlamıyla Atay'ın "tutunamayan" aydın kavramsallaştırmasına karşılık gelir.

Bu bağlamda, söz konusu çalışma, Oğuz Atay'ın eserlerinden yola çıkarak, Türkiye'de "tutunamayan" ve marjinal non-konformist aydın kavramsallaştırmasının izini sürmeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparak, eserlerinde büyük şehirde yaşayan küçük burjuva aydınının iç dünyasını, yaşadığı çelişkileri ve zorlukları ve kendisiyle hesaplaşmasını gözler önüne seren Atay'ın Türkiye'de aydın/entelektüel tartışmalarına farklı bir boyut getirmesi nedeniyle, özgün bir yere sahip olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu nedenle, bir sonraki bölümde, genel anlamda, Oğuz Atay'ın aydına bakışına değinilecektir. Daha sonraki bölümde, eserlerindeki aydın figürleri incelenerek, Atay'ın aydın kavramsallaştırmasında ipuçlarını bulduğumuz tutunamayan-nonkonformist aydın karakterinin portresi çıkarılacaktır. Çalışma, Atay'ın aydın kavramsallaştırmasının ve anlayışının bugünkü entelektüel tartışmalara nasıl yansıdığını göstermeye gayret edeceğimiz bölümle sona erecektir.

Bir Tutunamayan Aydın: Oğuz Atay ve Aydın Anlayışı

12 Ekim 1934 yılında İnebolu'da doğan Oğuz Atay, Ankara Maarif Koleji'nde ortaöğrenimini tamamladıktan sonra, İstanbul Teknik Üniversitesi İnşaat Fakültesi'ni bitirir. İstanbul Devlet Mühendislik ve Mimarlık

Akademisi İnşaat Bölümü'nde öğretim üyeliği yapan Atay, *Tutunamayanlar*'ın başkarakterlerinden Selim'in ağzından dile getirdiği gibi, başarılı bir öğrenci olduğu ve başarılı öğrencilerin de mühendis olması gerektiği empoze edildiği için, üniversite eğitiminde mühendisliği tercih eder. Ancak asıl ilgisi, edebiyat alanındadır. Belki de toplumun bu dayatmasının etkisiyle, 1968 yılında yazmaya başladığı ilk romanı *Tutunamayanlar*'dan, birkaç arkadaşı dışında, en yakın arkadaş çevresine bile söz etmez. Atay'ın otobiyografisi niteliğinde olan bu roman, yazarın kendi iç hesaplaşmasını içerir.[9] Orhan Pamuk, bu durumu şöyle dile getirir:

> Turgut, Selim, Albay, Hikmet hep akılda kalan kahramanlar. Tek kusurları hepsinin birbirine benzemesi; çünkü hepsi Oğuz Atay'ın her yere yayılan zekasının altında eziliyor, yazarın kendisi olup çıkıyorlar... Bu insanların hepsi birer Oğuz Atay.... Bu yüzden Oğuz Atay'ın kişilerini doğrudan doğruya Oğuz Atay'ı düşünerek anlayabiliyorum (Aktaran Ecevit, 2005: 278; Orhan Pamuk, "Öteki Renkler", s.176).

Romanını 1970 yılında tamamlayan Atay, aynı yıl TRT Roman Ödülü'nü kazanır. Ecevit'e göre, bu roman, Türk edebiyatında o güne kadar bazı aralama girişimlerinin[10] dışında hiç kimsenin açmadığı bir kapıyı ardına kadar açmıştır; geleneksel ölçütleri tersyüz eden bu gelişme, modernizme açılan kapıdır (Ecevit, 2005: 232). 1960'lara kadar Türk romanlarının odağında, toplumsal sorunlar yer alırken, *Tutunamayanlar*'da, birey ve onun iç dünyası, farklı biçim ve kurgu yöntemiyle ele alınmıştır.[11] Günlüğünde, Türk romanının sorununun kişilik olduğunun ve insanın kişilik kazanma savaşının önemsenmediğinin altını çizen Atay, şöyle devam eder:

> Türk romanının sorunu... Kendisiyle hesaplaşma diye bir kavramın varlığından habersiz oluşundandır. Bunun için romanımız düzmecedir... Halka büyük doğrular adına yalan söylemekten kurtulamamaktır.. Kültürsüzlüktür... Sezgisizliktir. Duyarsızlıktır. Kültür kopuklu-

---

[9] Bu konuda bkz. Ecevit, 2005. Söz konusu çalışmada, Oğuz Atay'ın otobiyografisini ele alan Ecevit, *Tutunamayanlar*'ın kahramanları ile Atay'ın kendi yaşamının ne şekilde örtüştüğünü gözler önüne serer.

[10] Ecevit, bu tür modernist girişimlerin izlerine, Halit Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnu*, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Yusuf Atılgan'ın *Aylak Adam*'ı, Vüs'at Bener'in *Dost* ve *Yaşamasız* adlı eserlerinde rastlanabileceğini ifade eder (Ecevit, 2005: 236).

[11] Bu çalışma, *Tutunamayanlar*'ı edebî yönünden ziyade, sosyo-politik katkısı açısından ele alacağından, romanın Türk edebiyatına getirdiği yeniliklere değinmeyecektir. Bu konuda bkz. Ecevit, 2005: 236-248. Her ne kadar *Tutunamayanlar*'ın Türk edebiyatı açısından bir yenilik olduğu iddia edilse de, Tatjana Seyppel, Atay'm romanının Nabokov'un *Pale Fire. A Poem in Four Cantos* adlı romanının ayrıntılara varıncaya kadar ve kuşkuya yer vermeyecek şekilde taklidi olduğunu öne sürer. Fakat bunun asla hayranlığa dayalı bir taklit olmadığını, Atay'm, aldığı biçimi yeni bir içerikle doldurduğunu ekler (Seyypel, 1989: 45-46).

> ğudur... Kötü romanları, büyük sözlerle yutturacağını sanma yanılgısıdır...Kişilik kazanmamış bir yarı aydınlar ortamında kimsenin yarım yamalak düşünce ve duygu müktesebatını irdelemeye, kendi edinimleriyle hesaplaşmaya niyeti yoktur çünkü. Herkes kendisinden o kadar memnundur ki, bütün endişesi esnaflığını nasıl sürdürebileceğidir... Köy romanı piyasasında durgunluk mu var, biz de şehre taşınırız olur biter...(1992: 226-7).

Bu bağlamda, kendi romanının farklılığını şu takdimiyle ortaya koymaya çalışır:

> Bu kitap ne ciddi kavgaların, ne büyük ve yaygın sıkıntıların, ne de ezilen insanların romanıdır; bu kitap mustarip bir ruhun iç çekişlerinin romanıdır. Sizlere hizmetten şeref duyan yayınevimiz iftiharla sunar: Tutunamayanlar (Atay, 1994: 512).

Oğuz Atay'ın iki yıl boyunca soluk almadan yazdığı roman, beklediği ilgiyi görmez. Daha da kötüsü, romanlarının anlaşılmadığı ve çok uzun olduğu gerekçesiyle, yayınevleri kitaplarını basmak istemez. Atay, bu durumdan şikâyetini günlüğünde şöyle ifade eder: "Bazı insanlara sezgiler, matematik kadar kesinlikle söylenmedikçe, iletilmesi mümkün değildir..." (Atay, 1992: 224). Atay o kadar karamsardır ki, "Ahmaklar her ülkede var –yani her ülkenin edebiyatını bilenler arasında var. Yabancı kitapları kapışıyorlar. Benden haberleri bile yok. Ben de sözüm ona, bu adamlardan kurulu bir okuyucu kalabalığı bekliyorum. Çok aptallık... Bütün bunları bildikten sonra ve anlatamadıktan sonra, yazmanın ne önemi var? Tatsız bir mücadele. Düşman bile yok..." diye serzenişte bulunur (Atay, 1992: 224-26). Okuyucusunun olmamasından yakınan Atay, günlüğüne, "Kimseye söylemeden, içimde kaldı, kayboldu dediğim düşüncelerin, duyguların aynası olsun. Kimse dinlemiyorsa beni –ya da istediğim gibi dinlemiyorsa– günlük tutmaktan başka çare kalmıyor. Canım insanlar! Sonunda bana bunu da yaptınız" (Atay, 1992: 6) diyerek başlar ve "Demiryolu Hikâyecileri"nde, "Ben buradayım sevgili okurum, sen neredesin" diye sorarak okuyucusunu arar (Atay, 1987: 196).

Ecevit, Atay'ın eserlerinin anlaşılmamasını iki nedenle açıklar. Birinci nedeni, Atay'ın Türk yazınında modernist ögeleri gerçek anlamda kullanan ilk yazar olmasına ve Türk edebiyatının, o dönemde, bu tür biçimsel yeniliklere hazır olmamasına bağlar (Ecevit, 2005: 232). Ecevit, baştan sona konu anlatan yazara alışkın Türk okuyucusunun, "Tutunamayanlar" da toplumsal, kültürel ve bireysel katmanların iç içe geçtiği soyut bir bilinç dünyası ile karşı karşıya kaldığını belirtirken, bu özelliğin Atay'ı özgün kılan etmen olduğunu da vurgular (Ecevit, 1992: 9). Ecevit'in bu

iddiasını, arkadaşının kitabının basılması için birçok yayınevine götüren fakat hayâl kırıklığına uğrayan Cevat Çapan, şu sözleriyle destekler: "Onlara biraz fazla yeni, deneysel bir kitap gibi geldi. Çoğu sanıyorum tadına varamadı, anlayamadı" (Aktaran Ecevit, 2005: 306-7; Çapan, *Öküz Dergisi*, Aralık 1997).

Ecevit, ikinci nedenin dönemin siyasal ve toplumsal durumuyla ilintili olduğunu ifade eder ve 1970'li yılların sağ ve sol kesim arasındaki uzlaşmazlığın doruk noktasına ulaştığı bir dönemde, sloganların, önyargıların ve klişelerin aydınların kimliğini oluşturduğu bir ortamda, romanında bireyi ön plana çıkaran bir aydının dışlanmasının doğal olduğunun ve ortamın, "... Henüz bir Oğuz Atay'a hazır olmadığının" altını çizer (Ecevit, 1992: 9). Bireysel boyutta aydına odaklanması nedeniyle, "Tutunamayanlar" ve Atay'ın diğer eserleri, o zamana kadar aydınları, toplumdaki misyonları ve o bağlamdaki sorunlarıyla ele alan romanların dışındadır. Orhan Pamuk, Atay'ın özgünlüğünü, şu ifadeleriyle destekler: "Batılılaşmış aydınlardan sıradan insanlardan söz eder gibi sevgi ve anlayışla söz edebilen ilk yazarımız Oğuz Atay'dır. Şimdi kolay gözüken zor bir adım. Buyurgan milliyetçi ya da solcu siyasal nutuk geleneğinden sonra aydınların da insan olduğunu görmek rahatlatıcıydı" (Aktaran Ecevit, 2005: 281; Orhan Pamuk, *Öküz Dergisi*, Aralık 1997). Yine Çağlar Keyder onun çabasının "aydının bilincinin ve söyleminin katmanlarını arkeolojik bir titizlikle ortaya çıkarmak" (Aktaran Ecevit, 2005: 282; Milliyet, 29.01.1984) olduğunu vurgular.

Atay'ın "Tutunamayanlar" kadar ses getirmeyen ikinci romanı "Tehlikeli Oyunlar" ise 1973 yılında basılmıştır. Bir biyografik roman olan "Bir Bilim Adamının Romanı" 1975 yılında, öykü kitabı olan "Korkuyu Beklerken" yine aynı yılda basılmıştır. 1985 yılında "Oyunlarla Yaşayanlar" adında bir de tiyatro oyunu yazan Atay'ın "Günlük"ü 1987'de, bitmemiş romanı "Eylembilim" ise 1998'de yayınlanmıştır. Atay, beynindeki ur nedeniyle, 13 Aralık 1977'de vefat etmiştir.

Oğuz Atay romanlarının ortak odak noktası, küçük burjuva birey aydınlardır. Onların maddesel hayatla içiçeliklerini ve bu durumun onları nasıl yozlaştırdığını ve düşünmekten alıkoyduğunu şöyle vurgular: "Burjuva olmaya çalışan aydının, aydın olma özentisi içinde çırpınan azınlığın yaşantısı ölüdür" (Atay, 1992: 102). Bu yaşantıyı ve rutinini "Küçük burjuvanın Pazar ayini esas itibariyle üç kısma ayrılır...: Pazar Gazetesi – günlük olaylar, makaleler ve bilmece olmak üzere üç bölümdür– 'Büyük kahvaltı' ve 'Akşamüstü Kime Gidelim Sıkıntısı'. Bu sınıf yasası, her Pazar büyük bir özenle yerine getirilir" (Atay, 1994: 68) şeklinde tanımlar.

Bu nedenle, romanlarındaki karakterler, toplumdaki problemleri ve tıkanıklıkları çözmeye çalışmadan önce, kendini sorgular ve gerçek kimliğini bulma arayışı içerisine girer. Bu bakımdan, romanların kahramanlarının soyadları mânidardır. "Tutunamayanlar"'ın kahramanı Turgut'un soyadı Özben, "Tehlikeli Oyunlar"ın kahramanı Hikmet'in soyadı ise Benol'dur. Atay, bu arayışın önemini, kendi gerçek kimliklerini bulmadan toplumun problemlerini çözmeye çalışan aydınların, kişisel çıkarları içerisinde kaybolacakları iddiasıyla destekler (Atay, 1997: 95). Kişiliğini bulamayan insanın daha büyük saydığı bir kavramın içine girerek onunla bütünleştiğini ve böylece önemli hâle geldiği düşüncesine kapıldığını söyler. Bu duruma en çok da halktan kopan insanlarda rastlandığını ve asker-aydın yakınlaşmasının bu sebeple açıklanabileceğini ifade eder (Atay, 1992: 104).

Türk aydınının ülkesine yabancılaştığından yakınan Atay, Türk insanının bütün boyutlarıyla kendisine sahip çıkacak aydınlara ihtiyacı olduğunu vurgular (Atay, 1992: 130). Toplumcu aydınların da halkı, istatistiklerin rakamları ve teorilerin örnekleri olarak gördüğünü ve halktan koptuğunu belirtir. Halkın içinden gelen aydınların bile hemen burjuvalaştığını ve burjuvalara kendini beğendirmek için halkın şivesini taklit ederek halkını burjuvaya turistik bir eşya gibi satmaya çalıştığını şu sözlerle eleştirir: "... istiyor ki burjuva halkın acılarını, topraksızlığını, susuzluğunu, tıpkı duvarına astığı kilim, çorap, boyunduruk gibi karşısına alıp seyretsin" (Atay, 1992: 134-36). Bunu yaparak köyden gelen aydının da şehirli aydın gibi köklerinden koptuğunu ve bir salon serserisi ve meyhane gezgini hâline geldiğini ifade eder (Atay, 1992: 136). Bu noktada, aydının halkın öncüsü olması beklenirken, halkın aydının önünde olduğunu belirtir. Atay asıl eleştirisini, ilerici-gerici her türlü akımı tekelinde tutan bir küçük yarı-aydın çetesine yapar ki bu insanların yıllardır kendilerini yenilemediğini ve yerlerini kaybetmemek için bezirgân oyunları oynadıklarını iddia eder (Atay, 1992: 136).

Türk aydınının Doğu-Batı ikilemiyle ilgili olarak, Batıyı bilmeye gereksiz karşı çıkışın doğru olmadığını, Türklerin evrensel bir millet olarak hem Doğu'ya hem de Batı'ya sahip çıkabileceğine inanır. Böylece, Türk kültürünü zenginleştirecek bu evrensel özelliğin de önemine dikkat çeker (Atay, 1992: 132). Bu bakımdan Kemal Tahir'i takdir eder.[12] Tahir'in Batı kültürünün verilerini okuduğunu ve etkilendiğini ama sonra da kendi kültürünün kaynaklarına eğildiğini vurgular. Böylece Doğu'ya Batı'nın nasıl girdiği ve Doğu'nun Batı'ya nasıl açıldığı gerçeğini bilmenin gerek-

[12] Oğuz Atay'ın Kemal Tahir'den etkilenmesi konusunda bkz. Kayalı, 2005.

li olduğunun altını çizer (Atay, 1992: 200). Bu noktada, Atay'm özgünlüğü, Keyder'in de ifade ettiği gibi, Türk aydınının karşı karşıya kaldığı Doğu-Batı ikilemini ortaya koymak değildir, onun farklılığı, "...olayın toplumsal görünümünden, yaşantı biçimindeki uyumsuzlarından öteye bilinçlerin oluşumu süreciydi" (Aktaran Ecevit, 2005:287; Çağlar Keyder, Milliyet, 29.01.1984). Ecevit'in de vurguladığı gibi, "Tutunamayanlar", "Doğu-Batı çelişkisinin sarmalındaki Türk insanının kültürel bilinçaltının romanıdır" (Ecevit, 2005:288).

Halkın bu evrensel ruhunu anlayacak ve ruhunun derinliklerine inebilecek gerçek aydınlara ihtiyaç vardır. Atay, bunun önemini şu sözleriyle vurgular: "...Halkın evrensel ruhuna inanan, onu derinliğine tanımaya çalışan gerçek bir aydın topluluğu bu kültür gangsterlerinin yerini almazsa toplumun, çağın çok gerisinde kalacaktır Türk edebiyatı..." (Atay, 1992: 136). Burada kamplaşmış ve ideolojik temellere dayanarak kendilerini yenilemeye ihtiyaç duymayan ve halkını tanımayan aydınları eleştirir. Aslında ilerici-gerici, sağ-sol arasında bir çekişme varmış gibi görünse de her iki tarafta da çıkarcı bir zümrenin varlığından söz eder Atay. Bu kütleyi "çürüyen et, dökülen diş" olarak görür ve hem sağcısını hem de solcusunu acımasızca eleştirir (Atay, 1992: 140). Bu tür insanların hangi kamptan olursa olsun teşhir edilmesinin gerektiğine inanan Atay, halka örnek olabilmek için aydının önce kendisiyle hesaplaşmasının vakti geldiğini belirtir (Atay, 1992: 142). İşte, Atay'ın romanlarındaki aydın figürlerinin de amacı budur. Kendisiyle hesaplaşmak, benliğini bulmak ve bir tutunamayan olmak.

Bu bağlamda, Oğuz Atay'ın aydın kavramsallaştırmasını anlayabilmek ve Türk aydınına dair tartışmalara katkısını ortaya koyabilmek için, romanlarındaki aydın figürleri incelenmelidir. Bu figürleri, *Tutunamayanlar*'ın Selim Işık'ı ve Turgut Özben'i, *Tehlikeli Oyunlar*'ın Hikmet Benol'u, *Oyunlarla Yaşayanlar*'ın Coşkun Ermiş'i ve *Bir Bilim Adamının Romanı*'nın Mustafa İnan'ı oluşturur. *Tutunamayanlar*'da soyut bir düzlemde Selim'in kişiliğinde ideal bir aydın tipi yaratan Atay, daha sonra, Don Kişotluğunu kaybetmiş, misyonundan uzaklaşmış ve maddesel çıkarları için topluma tutunmaya çalışırken ideal değerlerini kaybetmiş tutunan aydınlar olarak Turgut, Hikmet ve Coşkun'un konumlarını tekrar gözden geçirmelerini, yani bir iç hesaplaşmaya gitmelerini ve toplumun onlara dayattığı kimliği reddetmelerini, toplumdan yabancılaşarak özeleştiri yapmalarını ve kimliklerini bulma sürecini gözler önüne serer. Mustafa İnan'm kişiliğinde ise artık, somut ve ideal bir tutunamayan aydın tipi yaratır.

TUTUNAMAYANLAR –SELİM IŞIK

"Tutunamayanlar", ikinci kuşak Cumhuriyet aydınları olarak resmedilen Selim Işık ve Turgut Özben'in iç dünyalarındaki fırtınaları, arayışları yansıtmaya çalışan bir eserdir. Selim, Atay'ın eserlerinde yer alan aydın figürlerinin en idealize edilmiş olanıdır, *Tutunamayanlar*'ın prensidir (bkz. Atay, 1997: 325), hattâ "tutunamamak", Selimlik olarak ifade edilir (Atay, 1997: 422-3).

Selim Işık, yalnız olan ve çevresiyle anlaşamayan biri olarak anlatılır. Aslında bir arayış içerisindedir ve *tutunamayanların* tarihini irdeler, çünkü kendisi de bir *tutunamayan*dır. Bu nedenle, çocuk kalmak ister ve büyümek istemez bir daha dünyaya gelişinde. Ona göre büyümek, sadece *tutunan*lar için gereklidir (Atay, 1997: 124). Bu fikirlerini ortaya koyduğu şarkılarını, *tutunamayanların* destanı olarak niteler Selim Işık (Atay, 1997: 135). Peki *tutunamayan* nedir? *Tutunamayan* (*disconnectus erectus*), beceriksiz ve korkak bir hayvan olarak tanımlanır. Dış görünüşüyle insana benzeyen bu hayvan, dik arazide yokuş yukarı hiç tutunamaz. Belirli bir aile düzenleri yoktur, ya terkedilmiş yuvalarda ya da başka hayvanların barınaklarında yaşarlar. İçgüdüleri gelişmemiş bu hayvanlar, başkalarını taklit ederek hayatlarını sürdürürler. Onlara acıyıp evlerine alan insanlar olsa da, ev düzenine uyamadıkları için ve beklenmedik zamanlarda sahiplerine saldırdıkları için orada da barınamazlar (Atay, 1997: 152-54). Selim de bir *tutunamayan*dır; hassastır, düşüncelidir, samimidir, iç güdüleri iyi gelişmemiştir ve çıkarını kollamayı bilmez. Hayattan çıkarı olmamanın, hem Tanrı hem de insanlar tarafından affedilmeyen bir suç olduğunu kinayeli bir şekilde belirtir (Atay, 1997: 206). Ama öte yandan da, iletişimsiz, korkak, yalnız ve saftır. Öyle ki, "kitap okumakla manav tarafından aldatılmaya engel olamaz" (Atay, 1997: 376). Selim'i bir *tutunamayan* yapan, değerlerin maddileşmeye başladığı, yozlaşmış bir ahlâk sisteminin egemen olduğu bir toplumun üyesi olmasıdır. Bu noktada Atay, Selim'i Rus yazar Goncharov'un romanının kahramanı Oblomov'la özdeşleştirir. Rusya'da feodalizmin yozlaşmaya yüz tuttuğu bir dönemin çocuğu olan Oblomov da son derece iyi niyetli fakat kötümser, pasif ve aylak bir tiptir. Her iki kahraman da, hızla değişen sosyal değerlere ayak uyduramamışlardır. Hayatın kendisini nasıl yorduğundan şikâyet eden Selim sürekli "... savunmasız zavallılığımı düşünmeden beni hayatın ortasına attınız" (Atay, 1997: 429) diyerek yakınır. Böyle bir ortamda da, insanlardan kaçmayı ve içine kapanmayı bir strateji olarak geliştirir. Materyalist bir dünyaya ayak uyduramamasından ailesini sorumlu tutan Selim,

> Beni kötü yetiştirdiler. Annem de, babam da, bana gerekli eğitimi vermediler. Yaşamak için demek istiyorum. Bana yaşamasını öğretmediler. Daha doğrusu bana herşeyin öğrenilerek yaşanacağını öğrettiler. Yaşanırken öğrenileceğini öğretmediler. Ben de kolayca razı oldum bana öğretilen bu yanlışlara. İnsan, kendi bulurmuş doğru yolu. Ben bulmazdım... (Atay, 1997: 620) der.

Oğuz Atay için Don Kişot, örnek bir entelektüel modelidir; bir *tutunamayan*dır. Yalçın Küçük'ün de vurguladığı gibi, "yenilikçi, embriyonik biçimde bir Don Kişottur. Yenilikçi aydın, Don Kişot öğelerini hiçbir zaman kaybetmemeli. Yenilikçi aydın, her zaman bir 'saf akıllı' olmalı" (Küçük, 1984: 120). Selim, bu anlamda Don Kişot figürünün özelliklerini barındırır kişiliğinde; yalan söylemez ve yalana dayanamaz (Atay, 1997: 311), insanların neden yalan söylediklerine anlam veremez ve bu nedenle de kendisine söylenen her şeye inanmakta da beis görmez. Ayrıca, insanların birbirlerine güvenmeden yaşamalarının imkânsız olduğunu savunur (Atay, 1984: 393).

> Bana kitap kurdu, boş hayaller kumkuması, hayatın cılız gölgesi gibi sıfatlar yakıştırılabilir; şövalye romanları okuya okuya kendini şövalye sanan Don Kişot'a benzetebilirsiniz beni. Yalnız onunla bir fark var aramda: Ben kendimi Don Kişot sanıyorum (Atay, 1997: 355).

Don Kişot'a ek olarak, Hz. İsa'nın da örnek bir *tutunamayan* entelektüel modeli olduğunu savunur Atay ve Selim'i Hz. İsa ile özdeşleştirir. Çoğu zaman Selim, Hz. İsa'ya mektuplar yazar ve insanlarla ilgili şikâyetlerini aktarır. İncil de, Selim'in yatağa gitmeden önce rahatlamak için okuduğu bir başucu kitabıdır (Atay, 1997: 157). Ayrıca marangozluğu bırakan Hz. İsa gibi, Selim de işe gitmeyi bırakmış ve saçını ve sakalını kesmemeyi tercih etmiştir (Atay, 1997: 157). Selim'in Hz. İsa'ya yakınlığını, Hıristiyanlığa duyduğu yakınlık olarak değerlendirmemelidir. Selim, onun kötülüklere karşı koyan ve doğru bildiğinden ödün vermeden yoluna devam eden, yozlaşma ve karanlığın hedefi hâline gelmiş ve toplumun egemen değerleriyle çatışmaları olan entelektüel kişiliğinden etkilenmiştir. Çünkü, o bir entelektüel modelidir ve *tutunamayan*ların efsanesidir (Atay, 1997).

Bir kimlik arayışında olan Selim, karar verme noktasına geldiğinde şunu sorar kendisine: ya çevresindeki insanların davranış ve tutumlarını bugüne kadar yaptığı gibi bilinçsiz bir aldırmazlıkla benimseyecek ve renksiz ve kokusuz bir hayat sürecek, ya da başkalarından farklı olmayı başararak bu kokusuz ve renksiz hayatını radikal bir şekilde dönüştürme çabasına girecektir. Ancak, böylesi bir değişimi gerçekleştirme yetisine

sahip olduğuna inanmaz. Kendini henüz yeterli görmez toplumun sorunlarını çözmeye girişmek için Selim Işık. Bunu da şu sözleriyle ifade eder:

> ... Topluluğun eylemine engel olabilecek sorunlarımı çözmeden, onu güdebilecek sorunlarımı çözmeden, onu güdebilecek güçte olmadığımı seziyorum. Başkalarına söz geçirmek için önce kendime söz geçirmem gerektiğine inanıyorum. Bana bugün, ne yapmalı? diye soracak olurlarsa, ancak, önce kendini düzeltmelisin diyebilirim. Bir temel ilkeden yola çıkmak gerekirse....: kendini çözemeyen kişi kendi dışında hiçbir sorunu çözemez (Atay, 1997: 95).

Kişisel sorunlarını çözme yolculuğunda insanların yalnız olmaları gerektiğine inanan Selim, bu yalnızlığın da abartılmaması gerektiğini, zaman zaman başkalarının tecrübelerinden faydalanmasının gerektiğini vurgular (Atay, 1997: 96). Burada birey, topluluğun gelişmesi için önemli bir etmen olarak öne çıkarılır. Buna bağlı olarak, bireyin hayatını nasıl düzenleyeceği kritik bir sorudur. Bireyin hayatı, temel ülküsü dışındaki hayatı – yani ekmek kazanmak için sürdürdüğü hayat– ve toplu çalışmalar için gerekli oluşumu kazanmak amacıyla yaşadığı hayat olarak ikiye ayrılır (Atay, 1997: 98). Çalışma hayatında, arkadaşlarıyla ölçülü bir ilişki önerirken, bu insanlarla gerçek dostluk kurmaması yönünde uyarır. Toplu çalışmalar için sürdüreceği hayatında bireyin, "ne yapmalı" sorusu karşısında bocalamaması için kendisini iyi tanıması, kendini eleştirebilmesi ve kendini sürekli toplu çalışmalar yapmak için hazırlıklı tutması gerektiğini vurgular.

Kendini iyi tanımak için bireyin tam olarak kendi değerini bilmesi gerektiğini savunan Atay, kişisel değeri hem büyütmenin hem de küçültmenin aynı derece zararlı olduğunu iddia eder. Kendilerine fazlasıyla güvenen ve taşıyamayacakları yüklerin altına giren insanların daha işin başında ezilip yok olacakları, kendilerini olduklarından daha az değerli bulup herhangi bir sorumluluk almayan insanların ise tembelleşip bir işe yaramadan âtıl kalacakları tehlikesine işaret eder (Atay, 1997: 99). Atay'a göre, kendini tanıma sorunu bilimsel bir yolla çözülmelidir; aksi takdirde, birey sonsuz bunalımlar karanlığına düşer. Bu bilimsel yolun da kuşkuculuk olduğunu belirten Atay, kişinin önce bütün değerlerinden –özellikle de toplumun baskısıyla edinilmiş sahte niteliklerden– sıyrılarak toplumu ayakta tutmak için şartlar ne olursa olsun uyulması gereken kuralları sorgulaması gerektiğine inanır. Örneğin bir insan namuslu olduğunu iddia etmesine rağmen toplumu iyiye ve güzele götürmek hedefiyle, bu yolda diğer insanlarla çaba harcayıp kötü gidişata başkaldırmıyorsa, Selim'e göre, bu kişi değerli değildir (Atay, 1997: 99).

Bireyin, yaptığı işleri sorgulayabilmesi için kendisini eleştirebilmesinin önemini vurgulayan Selim, bu özeleştirinin kendinden yakınma çerçevesinden çıkarılmasının gerekliliğinin altını çizer (Atay, 1997: 100). Ona göre takip edilmesi gereken diğer önemli adım ise, dış etkenlerin uyutucu durgunluğuna kapılmadan toplumsal çalışmalara hız verilmesidir (Atay, 1997: 100).

Selim hayatını radikal bir şekilde dönüştürmek için önce küçük burjuva rutinlerinin ya da âdetlerinin eleştirisiyle başlar işe. Bunun en başında evlilik kurumu gelir. Atay, sadece "Tutunamayanlar"ın kahramanları Selim'in ve Turgut'un evliliklerini değil, Hikmet'in ve Coşkun'un evliliklerini de eleştirmiş ve söz konusu kişilerin evliliklerinden uzaklaşarak yabancılaşmalarını sağlamıştır. Aslında bu eleştiri, evlilik rutinin içerisindeki küçük burjuva âdetlerini hedefler. Selim'in ağzından sevgilisi Günseli'ye söylediği şu sözler bu eleştirinin ifadesidir:

> ... yatağımızın yanında kitaplarımız duruyor... sen dört ben altı sayfa okuyunca uykumuz geliyor... aynı anda Fransızlar gibi iyi geceler diliyoruz Amerikalılar gibi birbirimize arkamızı dönüyoruz sabaha tekrar buluşmak üzere ayrılıyoruz büfenin üstüne hiçbir şey koymuyoruz radyonun üstüne hiçbir şey koymuyoruz çünkü diğer küçük burjuvalar gibi görmemiş değiliz onlardan farkımızı biliyoruz gene de söylemiyoruz birbirimize bilmiyormuş gibi yapıyoruz sehpa örtüsü de kullanmıyoruz ama bunları hesaplayarak değil içimizden öyle geldiği için yapıyoruz onlardan farkımızı belirtmeye tenezzül etmiyoruz...ben kapıdan içeri girer girmez öpüşmüyoruz... her gün ayrı bir zamanda öpüşüyoruz ne zaman ne yapacağımız belli olmuyor serseri bir küçük burjuva ailesiyiz ne kabul günümüz var ne de belirli toplanma günlerimiz... başıboş bir hayat sürüyoruz ben her sabah daireye gidiyorum fakat nasıl oluyorsa gidişim kimsenin gidişine benzemiyor serseri bir memurum... ne otobüse binişimde ne biletçiye para uzatışımda ne dairede masamın başında oturuşumda hiçbirinde beylik bir durum yok olamıyor istesek de küçük burjuvalaşamıyoruz... (Atay, 1997: 484-5).

Selim'in kişiliğinde, Atay'ın Doğu-Batı ikileminde sıkışıp kalmış küçük burjuva Türk entelektüelinin kimlik arayışını gözler önüne sermeyi amaçladığım iddia etmek yanlış olmaz. Bu arayış, "Tutunamayanlar"ın diğer baş karakteri Turgut Özben'de daha çarpıcı bir biçimde görülür.

TUTUNAMAYANLAR –TURGUT ÖZBEN

"Tutunamayanlar"'ın ikinci önemli karakteri, Turgut Özben'dir. Selim gibi Turgut da, küçük burjuva özellikleri taşıyan bir mühendistir. Roma-

nın başında da belirtildiği gibi, "hayat standardı iyi, evi, arabası, eşi ve iki çocuğu" (Atay, 1007: 92) olan Turgut'un bütün hayatı, kazanmak ve kaybetmek prensibi üzerine oturtulmuştur; daha iyi ve yeni bir ev almak ve hayat standardını yükseltmek çalışmasının temel gayesini oluşturmuştur. Selim'in aksine, Turgut, hayata 'sonuna kadar asılmıştı'. "Bir kanat çırpmadır gidiyor. Yüzlerce, milyonlarca kuş havada çırpınıp duruyor; hepsinin gagasında bir torba... göz göze, gaga gagaya bir didişmedir gidiyor. Tırnaklar kıvrılıyor, gagalar bileniyor. Gökyüzünde büyük bir kavga sürüyor; kan gövdeyi götürüyor" (Atay, 1997: 525). İşte Turgut, bu kavganın içinde en iyi şekilde rekabet edebilmek için üniversitedeki bazı arkadaşlıklarından vazgeçmiş, oyunu kuralına göre oynamaya çalışan 'başarılı' bir teknokrat ve 'iyi aile babasıdır', hayata iyi bir 'tutunan'dır. Fakat Selim'in ölümü, Turgut'un kendi hayatını sorgulamaya başlamasına neden olur. Tutunmaya çalışırken kendi değerlerini kaybetmeye yüz tutmuş bir entelektüel, arkadaşının ölümüyle bir kimlik arayışı içerisinde bulur kendini. Hem kendi kimliğini hem de arkadaşının intiharının sebebini arayışı sırasında, Turgut, küçük burjuva rolünün hayata tutunmasında ve başarılı olmasında ne gibi bir rol oynadığını gözden geçirirken, Selim' in yaşam biçimini, idealize etmeye başlamıştır. Selim, Turgut'un yeni kimliğine ulaşmasını sağlayacak bir ışıktır.

Selim'in Hz. İsa'yla özdeşleşmesi gibi Turgut da bir *tutunamayan* olan Hamlet'le özdeşleştirilmiştir. Etrafındaki yozlaşmaya ve yapmacıklığa dayanamayan Shakespeare'in melankolik prensi Hamlet, içine kapanmıştır. Tutunabildiği bir düzenden vazgeçen ve içine kapanan Turgut, Hz. İsa'dan daha az ruhani fakat daha aktif olan Hamlet'i kendi kişiliğine daha uygun bulur.

Turgut'un iç dünyasındaki yolculuğu somut bir düzlemden soyut bir düzleme uzanır. Bu, eşi ve iki çocuğu olan bir aile liderinin (Atay, 1997: 525) "herkesin küçük bir paya sahip olduğu ve mühendislerin, mimarların, sanatçıların, yazarların ve entelektüellerin hiç rahatsızlık duymadan bir köşesinden tutmaya çalıştığı hayvanlar âleminden bir kaçıştır" (Atay, 1997: 363). Bu âlem, öylesine maddi bir dünyadır ki bireyler kendilerinden yabancılaşırlar ve kimliklerini kaybetmeye başlarlar. Böyle bir düzenden kaçmak için, kişi etrafında olan biteni sorgulamayı öğrenmelidir ki, Turgut da bunu yapmaya çalışmaktadır. Kişiliğini geliştirmek ve kimliğini bulmak için iç dünyasına yaptığı bu yolculuğa, Turgut, kollarını ve bacaklarını unutacak kadar konsantre olmak ister (Atay, 1997: 534). Ancak yalnız değildir, bu yolculuğu sırasında ona, içsesi olan Olric eşlik eder.

Atay, Turgut'un kişiliğinde, yabancılaşmış ve yenilgiye uğramış entelektüeli temsil eden Selim'i yeniden canlandırmaya çalışır: "Onu bir kere öldürdünüz. Buna bir daha fırsat bulamayacaksınız. Birinci ölümünden temizleyeceğim onu; ikinci gelişini sağlayacağım böylece" (Atay, 1997: 399). Yeniden dünyaya gelen Selim, vahşi değerlere çok çabuk adapte olabilen ve düzene tutunmakta zorluk çekmeyen entelektüele karşı dürüst ve özlenen entelektüel tipini temsil edecektir. Selim'in kişiliğinde son derece karamsar bir entelektüel tablosu çizen Atay, Turgut karakteriyle Türk entelektüeli hakkında daha iyimser bir bakış sergilemiştir.

TEHLİKELİ OYUNLAR –HİKMET BENOL

Günlüğünde, "Tehlikeli Oyunlar"da fakirlerin dünyasını ya da sefâletin kültürünü kendisine etkileri açısından canlandırmaya çalıştığını söyleyen Atay, *tutunamayan*ların hiçbir zaman çok zengin olmadıklarını ifade eder (Atay, 1992: 254). Aslında, Atay'ın bu romanında da "Tutunamayanlar" ın izlerini sürmek mümkündür, çünkü bu romanının temasını da, "ben"in, yani kimliğinin arayışında olan bir kahramanın öyküsü oluşturur. Bu kahraman, Hikmet Benol'dur. Tıpkı Turgut gibi Hikmet de, yaşadığı düzeni sorgulama ve kendi benliğini bulma arayışına girer. "Başka bir yaşantı olacak bu: İşte Sevgi yok, kayınpeder yok, pijama yok... yeni bir yaşantı bu. Ev başka, eşyalar farklı" (Atay, 1984: 35).

Burjuva yaşam biçimini bırakarak gecekonduda hayatını sürdürmeye başlayan Hikmet'in soyuttan somuta yolculuğu, Turgut'unkinden daha kesif bir biçimde olur. Hikmet'in iç dünyasını derinliğini yansıtan bu hayat, onun gerçek hayatıdır. Bunu Hikmet'in şu sözlerinden anlamak mümkündür: "Hayatımız, yani bindokuzyüz bilmem kaç yılından beri gerçek başlangıcını çeşitli bahanelerle gecekondusal yaşantımıza kadar ertelediğimiz müddei ömrümüz..." (Atay, 1984: 47). Ecevit'in de ifade ettiği gibi, Atay'ın romanlarında gecekondu, insanın gelişmesini engelleyen burjuva kültürünün dışında bir yaşam biçimini simgeler (Ecevit, 2005: 343). Romanın kahramanı Hikmet'in küçük burjuva yaşamı, evliliği, arkadaş çevresi, hayattan beklentileri ve değer yargıları çerçevesinde anlatılır. Hikmet'in iç dünyasındaki yolculuğu, bu dünyadan bilinçli bir biçimde uzaklaşmasıyla ve kopuşuyla başlar.

Atay'ın bu romandaki temel kaygısı, yine bireyin "oyunlar" dışındaki özünü, yani gerçek kimliğini bulmasına dayanır. "Tutunamayanlar" da olduğu gibi, bu romanın sloganı da "iç muhasebe ve özünü tanıma" etrafında şekillenir. Geçmiş hayatının muhasebesini yapan Hikmet, daha önceki yaşamındaki kimliğinin toplum tarafından belirlendiğini ifade eder ve kişinin, toplumun dayattığı fakat kendisinin benimsemediği değerlere

karşı koymasının önemini vurgular (Atay, 1984: 71). Kendini tanımak ve özüne dönmek için Hikmet, öncelikle kişiliğinde yaşadığı bütün çelişkileri ortaya çıkarmaya çalışıyor. "Bu ülkede eksikliğini duyduğum insanın kendiyle hesaplaşmasını bizzat kendime uygulayarak bu meselenin ilk kurbanlarından oldum... ortada bir Hikmet olsaydı belki bu hesaplaşmayı yürütebilirdim. Fakat sorarım size doktor: Hikmet'lerin hangi birisiyle hesaplaşacaktım?" (Atay, 1984: 335). Bu Hikmet'lerden bir tanesi, bilinçaltı çocukluk hatıralarıyla dolu olan kişidir, diğeri sadık bir burjuva rolü oynayan evli bir adamdır, bir diğeri ise mantığın sembolü olan Bile'nin sevgilisidir. Üçüncü Hikmet, patolojik bir kişiliği temsil ederken, dördüncü Hikmet, dürtüleri doğrultusunda hareket eden bir kişiliği oynar. Bütün Hikmet'ler ya bir diğerinin devamı ya da karşıtıdır; işte Hikmet, sosyal baskıların altında kaybolmuş ve kişiliğini aramaya çıkmış bir figürdür.

Sosyal hayatı bir oyun olarak gören Atay'ın romanlarında, oyunun önemli bir işlevi vardır.[13] "Ülkemiz büyük bir oyun yeridir. Her sabah uyanınca, biraz isteksiz de olsak, hepimiz sahnenin bir yerinde, bizi çevreleyen büyük ve uzak dünyanın sevimli bir benzerini kurmak için toplanırız. Küçük topluluklar olarak, birbirimizden bağımsız davranarak ve birbirimizi seyrederek günlük oyunlarımıza başlarız" (Atay, 1984: 351). Burada Atay'ın dikkat çekmek istediği nokta, bu oyunlarla bireylerin gerçek kimliklerini yaşamadıkları ve kendilerine toplum tarafından biçilen rolleri çoğunlukla da bilinçsizce oynamak zorunda kaldıklarıdır. Bunu günlüğünde şöyle dile getirir: "Gerçek hayattaki insanların çoğu böyle. Verilen rolü oynayıp duruyorlar" (Atay, 1992: 181).

Ancak "Tehlikeli Oyunlar"da oyun, Hikmet'in, kendi kişiliğini bulmak için kullandığı bir metot hâline gelir. Atay, Hikmet'i bencil, küçük hesaplar peşinde, çocukluğu uyuşmazlıklar içinde geçmiş biri olarak tanımlar (1992: 24-28). Hikmet, yaşadıklarının sonunu getirmeyen ve oynadığı çeşitli oyunlarla, yaşamında karşılaştığı kayıpları telafi etmeye çaba gösteren bir kişiliktir. Toplumun değil, bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde kendisinin belirlediği Hikmet'in oyunlardaki hayatı, gerçek yaşamıdır. Sosyal gerçekliklerin çelişkilerinden iç dünyasını korumak için benimsediği bir yoldur oyun Hikmet için, sadece Hikmet'in kendisinin var olduğu bir oyun. "Hiç kimseyi düşünmeden yaşamaya çalışıyor Hikmet. Oyunlarımıza kim karışabilir? Herkesi istediğimiz gibi yargılayabiliriz. Acaba gerçekten öyle mi? Oyunlarda bile hür olmak mümkün mü?" (Atay, 1984: 336).

---

[13] Atay ve romanlarında oyunun yerine dair detaylı bir analiz için bkz. Ecevit, 2005: 344-46.

OYUNLARLA YAŞAYANLAR –COŞKUN ERMİŞ

Söz konusu oyunun kahramanı, emekli bir tarih öğretmenidir. Kişiliği, Selim, Turgut ve Hikmet'in kişiliğine çok benzer. Diğer entelektüel kahramanlar gibi, yaşadığı hayatı terk edip içine çekilen ve hayatı soyut oyunlarla yaşamaya çalışan bir kişidir Coşkun Ermiş. Yine diğer kahramanlar gibi, o da beceriksiz, sürekli hatalar yapan biri olarak oyunlar yazan ve oynayan bir karakterdir. Coşkun da diğer kahramanlar gibi bir iç hesaplaşma yapmaya başlar. Fakat "Oyunlarla Yaşayanlar"ı diğer romanlardan ayıran özellik, yeni kelimeler icat etmesiyle halkın konuşmasından bir şey anlamadığı Türk aydınının ve onun toplumla olan ilişkisinin bir özeleştirisini içeriyor olmasıdır. Bu oyunun kahramanı, artık Turgut ve Hikmet gibi sadece bireysel düzeyde iç hesaplaşmasını yapan aydın değildir; toplumsal düzeyde iç hesaplaşmaya giden bir aydın figürüdür Coşkun karakteri ve kendisini toplumdan yabancılaşmış hisseden ve oyunlarla kendisini avutan bir tip olarak resmedilir. Fakat toplumdan kopukluğunda suçun yalnız toplumda değil, kendisinde de olduğunu ifade eder. Bu noktada, entelektüelleri şöyle eleştirir: "Halkın anlamadığı bir dille konuşuyorsun, kendine yeni kelimeler buldun. Okuma-yazmayı bilmeyenler ülkesini yazılarla doldurdun. Şimdi hayat sellerinin ortasında kendi ıssızlığının çölünde yaşıyorsun. Kendi kendine oynadığın oyunlarla avunmaya çalışıyorsun" (Atay, 1985: 85) der ve ekler: "... onun ağzından konuşarak, halkın yazdıklarını taklit ederek facialar yazan, halkı için meyhanelerde göz yaşı döken aydın, yüz başlı canavardır" (Atay, 1985: 83). İroni yoluyla aydının "geri kalmış halkı kurtarma" misyonunu çarpıcı bir biçimde eleştirir:

> Ey zavallı milletim dinle! Şu anda hepimiz burada seni kurtarmak için toplanmış bulunuyoruz. Çünkü ey milletim, senin hakkında az gelişmiştir, geri kalmıştır gibi söylentiler dolaşıyor. Ey sevgili milletim! Neden böyle yapıyorsun? Neden az gelişiyorsun? Niçin bizden geri kalıyorsun? Bizler bu kadar çok gelişirken geri kaldığın için hiç utanmıyor musun? Hiç düşünmüyor musun ki, sen neden geri kalıyorsun diye durmadan düşünmek yüzünden, biz de istediğimiz kadar ilerleyemiyoruz. Bu milletin hâli ne olacak diye hayatı kendimize zehir ediyoruz (Atay, 1985: 50).

Atay'ın bu eleştirisinin ardında yatan düşünce, Türk aydınlarının halkım geri kalmış olarak telakki etmesi nedeniyle küçümsemesidir. Oyunda, Osmanlı İmparatorluğu'na referansla Türk milletinin ya da halkının evrensel olduğunu, bu nedenle de geri kalmış bir ülke olmadığını ancak fa-

kir bir soyluya benzetilebileceğini iddia eder (Atay, 1985: 132). Bu noktada, Türk entelektüelinin kendi kültürünü elinin tersiyle itip, Batı kültürünü ve Batıdan gelen herhangi bir şeyi hiçbir şekilde sorgulamadan ve ülkenin koşullarını dikkate almadan kabul etmelerini eleştirir (Atay, 1985: 82). Oyunda Türk milletinin büyük bir millet olduğunu ve kültürünün farklılığını şu sözleriyle ifade eder: "Amerikalı, Avrupalı kendi dışındaki kültürleri sadece inceler; bizim samimiyetimiz ve sıcaklığımızla benimsemez...Biz Steinbeck'in pamuk ve şeftali toplayan işçileriyle birlikte acı çekeriz. Hamlet'in meselesine katılırız, Platon bizi derinden sarsar. Batılı değerlendirir, biz severiz" (Atay, 1992: 132).

Bir entelektüelin iç hesaplaşmasını konu edinen bu oyunda Atay, entelektüellerin gerçek dünyaları ile soyut düzlemdeki iç dünyaları arasındaki uyumsuzluğa dikkat çeker. Coşkun, eşi Cemile'nin kişiliğinde burjuva yaşam tarzıyla, oğlunun kişiliğinde genç nesille ve kayınvalidesinin kişiliğinde tarihle yaşadığı sorunu ortaya koymaya çalışır. Ancak Coşkun'un bu hayata öfkesinin sebebi, Selim, Turgut ve Hikmet'te olduğu gibi, sadece ontolojik nedenlere dayanmaz (Ecevit, 2005). Onun kızgınlığı, kendisinin bir türlü uyum sağlayamadığı, toplumun tutucu siyasal yasaklarından kaynaklanır. Yaşadığı dönemin sıkıntılarını oyuna yansıtan Atay, Türk entelektüelinin siyasal alanda yaşadığı zorluğu şöyle dile getirir: "Biz aydınlar hep bu korkuyla mı yaşayacağız, hep kapımız gecenin hangi saatinde çalınacak diye endişeyle mi bekleyeceğiz?" (Atay, 1985: 90). Hikâye, diğer romanlarda olduğu gibi, kahramanın sembolik ölümüyle sona erer.

Bir bilim adamının romanı –Mustafa İnan

Bu "ısmarlama" yazılmış biyografik romanının kahramanı, Atay'ın İstanbul Teknik Üniversitesi'ndeki öğrencilik yıllarında hocası olmuş, Mustafa İnan'dır.[14] Atay, üstün zekâsıyla, tarihten edebiyata, Osmanlı sanatından felsefeye kadar her konuda bilgisiyle (Atay, 1987: 133), kişiliğiyle, kültürüyle ve dünya görüşüyle İnan'ın gerçek bir entelektüel-birey örneği olduğunu savunur. Ayrıca, kendisi için öğretmenin vazgeçilmez bir tutku

[14] "Bir Bilim Adamının Romanı", Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu'nun Bilim Adamı Yetiştirme Grubu'na ait bir proje kapsamında kaleme alınan bir ısmarlama kitaptır. Amaç, Türkiye'de bir bilim adamının nasıl yetiştiğini gözler önüne sermek ve gençleri bu yönde teşvik etmektir (Ecevit, 2005: 396). Ecevit, kitabın didaktik/yönlendirici amaç çerçevesinde yazılma talebinin ve bu yönde TÜBİTAK tarafından oluşturulan yürütme komitesine bağlı olarak çalışmanın Atay'ı huzursuz ettiğini ifade eder. Fakat Atay'ı en rahatsız eden hususun, Mustafa İnan'm eşi Lale İnan'm "eşinin portresinin ideal özelliklerle donatılmasını" sağlamak için metne müdahele etmesidir. Oysa Atay, Mustafa İnan'ın sadece erdemlerini değil, kusurlarını da ortaya koymak ve Türk bilim hayatının eleştirisini yapmak istiyordu (Ecevit, 2005: 398-401).

olduğu ve bu nedenle öğrencilik yıllarında bile birçok arkadaşına özellikle matematik ve fen derslerinde yardımcı olan İnan'ın,[15] kişiliğini geliştirmeye çalışan, okuyan, toplumun sorunlarıyla ilgilenen ve egoist davranışları eleştiren bir aydın olması, onun örnek bir aydın olmasına yol açar. Bu bağlamda Atay, İnan'm şu sözlerini aktarır:

> İlkokul sıralarından başlayarak kendi bacağından asılan koyun felsefesiyle yetiştirilenlere asla itibar etmeyeceksin. Onların arasından ilkeye yararlı birinin çıktığı görülmedi... Ve hiçbir zaman düzen bozukluğunu mazeret göstermeyeceksin. Başarısızlıklarını bozuk düzenin sırtına yüklemen belki seni ferahlatır, fakat kurtaramaz. Elbette dünyayı tanıyacaksın ve kendi ülkenin durumu üzerinde düşüneceksin. Bir aydından zaten başka türlü bir davranış beklenebilir mi? (Atay, 1987: 264).

Fakat Atay'a göre, İnan'ı gerçek bir entelektüel yapan sadece zekâsı değil, kendisiyle hesaplaşabilen kişiliğidir. Selim ve Hikmet gibi, o da birçok arkadaşı olmasına rağmen yalnızdır. Çevresindeki insanlar "gerçek Mustafa İnan"la ilgilenmedikleri ve onu anlamaya çalışmadıkları (Atay, 1987: 122) için İnan, "hiçbir cemiyetin içinde kendini rahat hissetmemişti" (Atay, 1987: 124). Çünkü yaşadığı toplumda birçok insanın tutunmak adına toplum tarafından kendilerine dayatılan ve onların da sorgulamadan benimsemedikleri rolleri oynadıklarının farkındaydı. Bu noktada, İnan'ın en önemli vasfı, düşünen ve sorgulayan bir aydın olmasıdır. İnan'a göre, düşünmek, insanların en önemli faaliyetidir ve ülkedeki en önemli sorun düşünce tembelliğidir. Hocaların hepsinin iyi niyetli olduğunu fakat iyi niyetlerle iyi eserler verilmediğini belirten İnan, derslerde hocaların anlattıkları fıkraların bile değişmediğini, hocaların yüzyıllardır gördükleri ve öğrendiklerini yorumlamak, düşünmek ve nereden geldiğini merak etmek yerine, işin kolayına kaçarak "ithal malı bilimlerini" tekrarladıklarından yakınır (Atay, 1987: 78-9) ve "Nefis Kontrolü" adlı makalesinde, bu konuyu şöyle dile getirir:

> Düşünmek, ilmi araştırmalar sonucunda sabit olmuştur ki, en çok enerji (kalori) sarf edilmesi icap eden fiziki bir olaydır. Bu enerjiyi bulamadığı için veya sarf etmek külfetine doğuştan istekli olmayan insan yavrusu ise, böyle bir işe karşı daima tembellik içindedir. Her fırsatta ondan kaçmak yolunu bulur. Onun için düşünme sporu ile bu işe alıştırılması ve düşünme sanatını öğrenmesi gereklidir (Atay, 1987: 131).

[15] Bu konuda bkz. Atay, 1987: 33, 40-1, 43, 65.

Atay'a göre, İnan'ın yapmak istediği, "Doğu'yu tedirgin etmeden, Batı' ya yaklaştırmaktı" (Atay, 1987: 79). Atay, Mustafa İnan'ın kişiliğinde, daha önceki eserlerindeki aydın figürlerinin yaşadığı marjinalliklerin törpülendiği ılımlı, bunalımı atlatmış, içine kapanmaktan kurtulmuş ve toplumla ilişkisinde sorunların üstesinden gelmiş bir aydın portresi çizer. Fakat Atay'ın diğer eserlerinin odak noktası olan aydının iç hesaplaşması temasına, bu romanın satır aralarında da rastlanır. Atay, İnan'm kendisiyle hesaplaşmasını en zor zamanlarında bile sürdürdüğünü ve "insanların kendileriyle hesaplaşmak"tan geri durmalarını eleştirdiğini şu sözleriyle vurgular: "Şu Teknik Mekanikten biraz fırsat bulsaydı, birçok yazarımıza, sonradan unutsalar da, oldukça esaslı şeyler öğretebilirdi ve onlar da 'Yüzyıllardır Neden İlerleyemiyoruz? Ya da 'Batılılaşmanın Neresindeyiz? Gibi sorular sormaktan vazgeçerlerdi belki. Başkalarıyla hesaplaşmaktan, kendileriyle hesaplaşmaya vakitleri kalmıyor ki" (Atay, 1987: 119).

Hâlâ toplumla ve değerleriyle bazı çatışmalar yaşasa da, o toplumdan kaçmayan bir aydındır İnan. Bu uyum, İnan'ın, Atay'ın diğer eserlerindeki aydın karakterlerinin yaşadığı Doğu-Batı çelişkisinin de üstesinden gelmesinde kendisini gösterir. İnan'ın Doğu'yla Batı'nın birbirine yaklaşmayacağı fikrine katılmadığının altını çizen Atay, Batı'nın ulaşmış olduğu bilim seviyesine hayran olunması gerekirken, bu hayranlığın bilimde bir gelenek yaratmak için yeterli olmadığını ve "ithal malı bilim" yapmak anlamına gelmemesi gerektiğini belirtir (Atay, 1987: 80). Doğu'dan Batı' ya beyin göçünü de eleştiren ve "içten kalkınmanın" mecburiyetini savunan İnan, doktorasını bitirdikten sonra, imkânları ülkesindeki üniversite koşullarıyla ölçülemeyecek kadar geniş olan Zürich Üniversitesi'nde kalma teklifini geri çevirir (Atay, 1987: 82-4). Atay, İnan'ın Doğulu olmaktan hiçbir zaman yüksünmediğini ve Doğu-Batı ikilemini, her iki kültürü de benimseyerek ve farklılıkları zenginleştirici bir faktör olarak içselleştirdiğini vurgular (Ecevit, 2005: 409). "İç dünyası" ile geleneklere ve Doğu kültürünün değerlerine bağlı olan ve Divan edebiyatına hayran olan İnan'ın[16], "geleneksiz olunca hiçbir yere varılabileceğine inanmadığını" (Atay, 1987: 84) belirten Atay, aynı zamanda, onun Goethe'nin şiirlerini bildiğini ve Batılı bestecileri dinlediğini ekler. Yani Atay'ın deyimiyle İnan, "Doğu'yu yaşıyordu, Batı'yı seziyordu; ikisini de bütün derinliğiyle içinde hissediyordu!" (Atay, 1987: 78).

[16] Mustafa İnan'ı anlatan profesör, "Mustafa'yı tanımaya çalışmıyor muyuz? Divan Edebiyatı'ndan söz etmezsek, onun önemli bir yanını ihmal etmiş oluruz...." (Atay, 1987: 28) der.

Atay'ın eserlerinde *tutunamayan* olma kriterlerinden biri de maddiyata önem vermemek ve bu konuda sıkıntı çekmektir. Bunu, İnan örneğinde de dile getiren Atay, İnan'ın yaşamı boyunca ne kadar maddi sıkıntı çektiğini ve eşinin doğum yaptığı hastanenin parasını bile borç alarak ödediğini bir kaç yerde tekrarlar.[17] Yine *tutunamayan* olmanın bir diğer kriteri ise beceriksiz olmaktır. Atay, birçok yerde entelektüel açıdan "üstün" olarak resmettiği İnan'ın hayat pratiğinde ne kadar başarısız olduğunu gözler önüne sermek için İnan'ın ilk evlendiği yıllarda, sobanın tütmesini engelleyemediğini, perdeyi takmaya çalışırken takılmış kısımları da düşürdüğünü ve bunun üzerine eşi Jale hanımın, "pratik sorunlarla eşinin ilgilenmemesine" karar verdiğini anlattığı bölümlerde dile getirir (Atay, 1987: 109-10). Teori ile pratiğin uyuşmadığını belirten Atay, İnan'ın günlerce çalışmasına rağmen araba kullanmayı da öğrenemediğini belirtir (Atay, 1987: 138).

Aslında bu romandaki dönüşüm, Atay'ın kendi hayatıyla ilintilidir arkadaşı Halit Refiğ'e göre: "Bu roman ile Oğuz kendisiyle hesaplaşmalarını sonuca erdirmiş olduğunu, çevresine, aydınlık, sağlıklı ve bilge bir tavırla baktığını müjdelemekteydi. Onu ilk tanıdığım yıllarda olduğu gibi sağlam, olumlu bir siyasal bilince sahip, topluma hizmet gönüllüsü hâline dönüşmüştü" (Aktaran Ecevit, 2005: 417; Dünya gazetesi, 13.12.1978). Bu değişikliği, Atay da günlüğündeki şu sözlerle onaylar gibidir: "Belki bir iki kişinin dediği gibi ancak kendini ve aklına ne geliyorsa öyle yazan biriydim. Oysa Mustafa İnan'da başladığım bazı değişik şeyler vardı sanki. Ya da bazı şeyleri kendime göre anlatmayı deniyordum. Düşüncem geç gelişti, biraz geç başladım; biraz da erken bırakmak durumunda kalıyorum" (Atay, 1992: 280).

ATAY'IN TUTUNAMAYAN KAVRAMININ BUGÜNKÜ ENTELEKTÜEL TARTIŞMALARA YANSIMALARI

Atay'ın eserlerindeki entelektüel, ilk başta, Don Kişotluğunu kaybetmiş, misyonundan uzaklaşmış ve maddesel çıkarları için topluma tutunmaya çalışırken ideal değerlerini kaybetmiş, tutunan entelektüeldir. Atay'ın çabası, bu entelektüelin konumunu tekrar gözden geçirmesi, yani bir iç hesaplaşmaya gitmesi ve toplumun ona dayattığı kimliği reddetmesi için çağrıdır. Eserlerinde, tutunan entelektüelin *tutunamayan* bir entelektüel olma sürecini ve bu süreçte yaşadığı çelişkileri ortaya koymayı amaçlar. Çünkü toplumu dönüştürebilecek entelektüellerin bireysel bazda kendi benliklerini bulduktan sonra, yani kişilikleri oturduktan sonra işlevlerini

[17] Bu konuda bkz. Atay, 1987: 112, 121, 130, 132.

yerine getirebileceklerine inanır. Bu süreci şöyle ifade etmek mümkündür: Küçük burjuva entelektüeli, yaşamını gözden geçirmeye başlarken kendi yaşamına bir mesafe koyma, diğer bir ifadeyle bir öz-yabancılaşmaya zemin hazırlama eğilimindedir. Söz konusu yabancılaşma, hayatının düzensizleşmesini ve yerleşik düzene karşı çıkmasını beraberinde getirir. Bu aşamalardan geçen yabancılaşmış entelektüel, artık bir *tutunamayan*dır. İşte Selim Işık'la başlayan ve Mustafa İnan'la biten *tutunamayanlar*ın öyküsü, İnan'la birlikte aydının iç hesaplaşmasının tamamlandığı ve artık toplumun sorunlarına çözüm bulma kapasitesine sahip bir entelektüelin oluşumunu çarpıcı bir biçimde gözler önüne serer.

Atay'ın eserlerinde tasvir ettiği kişiliklerde ilk göze çarpan olgu, toplumsal olanın kişide yarattığı yapı bozumudur. Aynı zamanda yabancılaşmanın farklı bir boyutuna vurgu yapılan bu çalışmalarda, eserlerdeki kişilerin, birey olmalarının önündeki engeller olarak ifade edilen toplumsal değerler, kültür, alışılagelmiş davranış kalıpları ve rutinler, kişiler ve yaşamaları temelinde sorgulanır. Her ne kadar tasvirlerinde ilk bakışta bir karamsarlık sezilebilse de, Atay aslında yaşadığı dönemin bir analizini yapmaktadır. O, bir sol eleştirisi yaparken, bireyin yok sayıldığı bir sol anlayışı eleştirir. O, bir burjuvazi eleştirisi yaparken, onun kültürel hegemonyasını eleştirir. "Eleştiri coşkunun beynidir" (Kofler, 1987) dercesine Türk entelektüelleri içerisinde non-konformist bir tavır sergilemesi nedeniyle, Atay bugün de, romanlarının önemi ötesinde, mutsuzluk içeren marjinalliğin karşısında yeniden bir umut yaratabilecek entelektüel radikallik perspektifinden okunacak bir yazardır. Atay'ın entelektüel tartışmalarındaki önemi, doğu-batı ikileminin yanı sıra, modernite ve gelenek çelişkisini vurgulaması ve bu çelişkilerin tanımlanmasına yönelik ipuçları sunmasıdır. Var olanla barışmaktan çok, kendi yaşadığı döneme doğrudan tanıklık ederek kendi yaşamında ve eserlerinde bir çözüm arayışı içinde olması, Atay'ı zamanının ötesinde bir zeminde irdelenecek bir entelektüel konumuna koyabilmektedir. Atay'm karamsarlığı ve aynı zamanda radikalliği içeren eserlerinden yola çıkılarak, bugün olana müdahale etmenin ipuçlarını bulmamız mümkün olabilecektir. Umutsuzluğu içeren tek yanlı bir eleştiriden çok, umutlu olmayı besleyebilecek bir uzlaşmazlık, Atay'ın bugüne taşınmasında önemli bir ögedir.

KAYNAKÇA

Anders, G., *Die Antiquiertheit des Menschen I-II.* München: Beck, 1988.

Atay, O., *Tehlikeli Oyunlar.* İstanbul: İletişim, 1984.

Atay, O., *Oyunlarla Yaşayanlar: Acıklı Güldürü.* İstanbul: İletişim, 1985

Atay, O., *Korkuyu Beklerken: Hikayeler.* İstanbul: İletişim, 1987.

Atay, O., *Bir Bilim Adamının Romanı: Mustafa İnan*. İstanbul: İletişim, 1987.

Atay, O., *Günlük ve Eylembilim*. İstanbul: İletişim, 1992.

Atay, O., *Tutunamayanlar*. İstanbul: İletişim, 1994.

Belge, M.,"Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar",*Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. Cilt: 1. İstanbul: İletişim, s. 122-129, 1983.

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

Bourdieu, P., *Homo Academicus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988

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

Brunkhorst, H., "Vom Mandarin zur Ästhetik der Postmoderne". In: *Die Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte*, Nr.5., S. 71-89, 1989.

Debray, R., *»Voltaire verhaftet man nicht!« Die Intellektuellen und die Macht in Frankreich*. Köln-Lövenich: Hohenheim, 1981.

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

Ecevit, Y., *Oğuz Atay'da Aydın Olgusu*. İstanbul: Ara, 1989.

Ecevit, Y., "Bir Öğrenciyle Oğuz Atay Üzerine Söyleşi", *Gündoğan Edebiyat*, sayı: 2, sayfa: 13, 1992.

Ecevit, Y., "Oğuz Atay", *Cumhuriyet Kitap*, sayı: 418, s: 1-5, 1998.

Ecevit, Y., *'Ben Buradayım': Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası*. İstanbul: İletişim, 2005.

Ertuğrul, S., "Belated Modernity and Modernity as Belatedness in Tutunamayanlar", *The South Atlantic Quarterly*, Vol.102, No.2/3 (Spring-Summer 2003), s: 629-45, 2003.

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

Gramsci, A., *Zur Politik, Geschichte und Kultur*. Hrsg. v. Guido Zamis. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.

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

Greiffenhagen, M., *Propheten, Rebellen und Minister. Intellektuelle in der Politik*. München: Hanser, 1986.

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.

Kayalı, K., *Düşüncenin Coğrafyası 1. Toplumdan Soyutlanmış Düşünce ve Direnç Potansiyeli*. Ankara: Deniz, 2005.

Kofler, L., *Haut den Lukács - Realismus und Subjektivismus. Marcuses ästhetische Gegenrevolution*. Lollar: Achenbach, 1977.

Kofler, L., *Geistiger Verfall und progressive Elite. Sozialphilosophische Untersuchungen*. Bochum: Germinal, 1981.

Kofler, L., *„Die Kritik ist der Kopf der Leidenschaft". Aus dem Leben eines marxistischen Grenzgängers*. Hamburg: VSA, 1987.

Konrád, G./Szelényi, I., *Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.

Küçükömer, İ., *Düzenin Yabancılaşması*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1989.

Lyotard, J-F., *Grabmal des Intellektuellen*. Graz: Edition Passagen, 1985.

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

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

Meriç, C,. *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim, 2003.

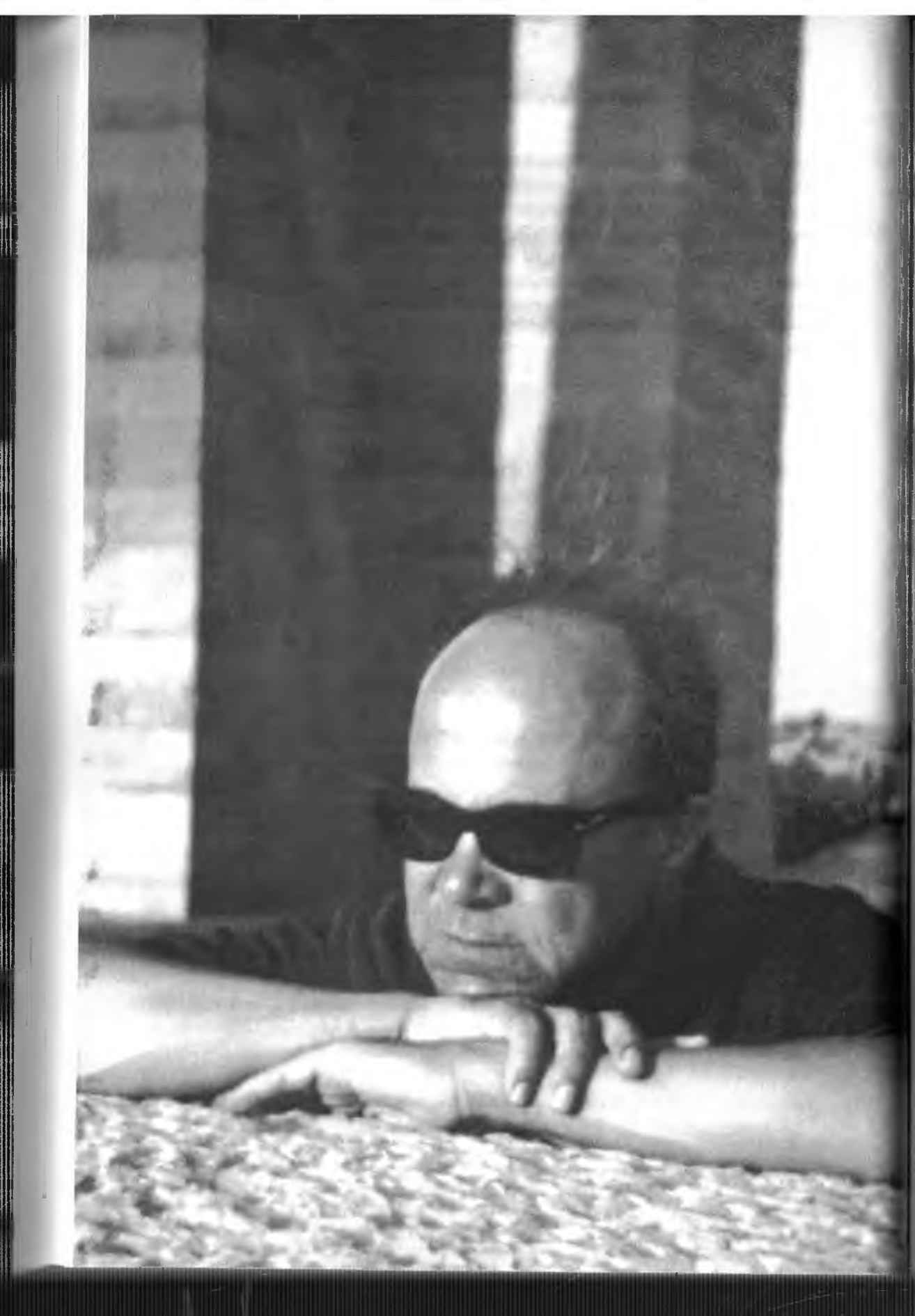
Nabokov, V., *Pale Fire. A Poem in Four Cantos*. New York: Berkley Pub. Corp., 1962.

Sartre, J.-P., *Was ist Literatur?* Hamburg: Rowohlt, 1958.

Sartre, J.-P., *Der Intellektuelle und die Revolution*. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1971.

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

Seyypel, T., *Oğuz Atay'ın Dünyası*. (Der Intellektuelle bei Oğuz Atay Dargestellt an dem Roman "Die Haltlosen"). çev. T. Bora, İstanbul: İletişim, 1989.



BİR MÂBED BEKÇİSİ: CEMİL MERİÇ

Dücane Cündioğlu

Kitabı insanlık yazar. Ne mutlu ona bir hece ekleyebilene! *Vyasa* bir mısrâ, *Homer* bir mısrâ, *Firdevsî* bir mısrâ, çağdan çağa, ülkeden ülkeye akseden bu lâyemut ilahî'ye...

Cemil Meriç'in günlüğünde yer alan 18 Eylül 1963 tarihli bu satırlar okunur okunmaz, Sainte-Beuve'ün (1804-1869) fırça darbeleriyle oluşan şu tabloyu gözönüne getirmemek kabil midir?

> Edebiyat Cumhuriyeti'nde hiçbir değer kaybedilmemeli. *Zevk mâbedi* yeni baştan kurulmalı, daha doğrusu genişletilmelidir. Bütün soylu insanların *Panthéon*u olmalıdır bu *tapınak*; insanoğluna sürekli hazlar sağlayan, zekâmızı geliştiren herkesin yurdu olmalıdır. Parnasse da, Serrat dağı gibi... her katında yüzlerce derviş. Bırakın herkes kendine uyan yeri seçsin! Mâbedin ilk misafiri Homer olmalı bence. Arkasında, Şark'ın üç kâhin hükümdarı, uzun zaman tanımadığımız üç başka Homer: Hintlilerin *Valmiki* ile *Vyasa*sı, İranlıların *Firdevsî*si.

Panthéon, mâbed, tapınak... Cemil Meriç'in dilinden yıllarca düşmeyecektir bu sözcükler... Öyle ki gün gelecek bu üç sözcüğün yanına bir yenisi daha eklenecektir: *Kapitol.*

Bu sefer yazarın kaynağı, bir başka Fransız'dır: Diderot. Nitekim Meriç, 25 Ocak 1966 tarihli notlarında, sonradan sıklıkla kullanacağı bu simgenin kaynağını şöyle açıklar:

> Diderot, Fransızca'nın vuzuhuna hayran bir İngiliz dostuna "Elbet öyle olacak" diyor; "Bizim Kapitol'ü bekleyen kırk tane kazımız var." (...) Hazine'yi ejderler bekler, Kapitol'ü kazlar...

Panthéon veya *Kapitol*, *Mâbed* veya *Tapınak*...

Bu sözcüklerin, 1945'de kendisini "Fransız romanıyla bir miktar meşgul olmuş bir edebiyat tarihi amatörü" olarak tavsif eden Cemil Meriç'in zihninde geçirdiği tahavvülâtı yakından takip etmenin ve kendisinin, yazı hayatının en başından itibaren, insanlığın düşünce ve sanat mirasını, nasıl olup da etkili bir metaforun unsurları hâline getirdiği bu simgelerle açıklayabildiğini görmenin pekâla ilginç ve bir o kadar da öğretici olacağını sanıyoruz.

İmdi, önce yolun başına, yani 1940'lı yıllara kadar geri gidecek ve Meriç'in –25 yaşında henüz gözleri gören genç bir edebiyat tarihi amatörü, bir mütercim ve münekkid iken– öfkeyle, hırsla, şiddetle kaleme aldığı o âteşîn yazılarını gözden geçireceğiz; ardından da bu mâbed bekçisinin, –1954'de gözlerini kaybetmiş olmasına rağmen– bezirgânlara karşı kaleminin ucunu sivriltmekten hiç vazgeçmediğine tanıklık eden yazılardan hareketle izini süreceğiz.

I. AYDINLIKTA BİR MÂBED BEKÇİSİ

> Yeni devrin yeni şarkılarında takdîs edilen biricik idol: *Para*. Çöken cemiyetin enkazı altında ezilmemek için bir gladyatör kalpsizliğiyle döğüşebilmek lâzım. "Ölmemek için öldür!" ikbalperestlerin parolasıdır.

Ekim 1941... Balzac'ın (1799-1850), içinde nefes alıp verdiği Paris'in acımasız koşullarını tasvir eden bu genç ve sert satırlar, Cemil Meriç'in –henüz 25 yaşındayken– İstanbul'da neşrolunan ilk makalesinden... [1]

Çok geçmeden yayımlanacak ilk çeviri de Balzac'tandır; sonrakiler de... İlk çevirinin girişinde, genişçe bir *Balzac* etüdü yer alır; ufak tefek değişikliklerle ilk makale de bu etüdün içinde...

---

[1] Cemil Meriç 19 Ağustos 1973 tarihli bir yazısında "İstanbul'da çıkan ilk yazım: *Heine*" demekteyse de bu adla yayımlanmış bir yazısına veya o yıllarda Heine hakkında yapılmış bir tedkikine henüz tesadüf edebilmiş değiliz.

Balzac, bu yıllarda genç adamın bütün dünyasını bir sis gibi kaplamıştır âdeta. Cemil Meriç, "hayatının birkaç yılını bu dâhi romancının eserlerine gömdüğünü" söylediğinde, daha 26 yaşındadır:

> *Altın Gözlü Kız* tercümemize başlangıç diye kaleme aldığımız bu etüdde, hayatımızın birkaç yılını eserlerine gömdüğümüz dâhi romancıya karşı duyduğumuz takdiri ifade edebildik mi? Ummuyoruz. Biliyoruz ki mevzûumuzu hacmimize uydurabilmek için çok mühim noktaları ihmal ettik.

Haziran 1942... Genç yazar bu sefer *Ayın Bibliyografyası*nda biri tanıtım, diğeri eleştiri nitelikli iki makaleyle birden çıkar karşımıza... Kısa tanıtım yazısı, André Gide'in *Kalpazanlar* adlı eseri hakkındadır; eleştirisi ise, Balzac'ın ünlü romanı *Vâdideki Zambak*ın Nahit Sırrı Örik tarafından yapılan çevirisi üzerine.

Bu ilk eleştiri yazısında, Maarif Vekilliği'nin liyakatla rehberlik ettiği tercüme faaliyetini takdir eden genç münekkid, mütercimleri, irfan seviyesi şüpheli yayıncıların heveslerine mahkum eden ve piyasanın başarısız çevirilerle dolmasına yol açan yayın karmaşasının, devletin bu teşebbüsüyle birlikte ortadan kalkacağını ummaktadır. Ne var ki Nahit Sırrı Örik'in *Vâdideki Zambak* çevirisinin (İstanbul, 1941), bütün iyi niyetli çabalarına rağmen yine de bu resmî faaliyetin teessüre değer bir istisnasını teşkil ettiği bir kenara kaydedilmelidir:

> Ebediyetin, önlerinde takdisle secde ettiği âbidelere karşı hırsın bu azgın hamleleri devam ederken, Maarif Vekilliği'nin tercüme sahasında gösterdiği hassas alâkayı, kültürümüzün istikbali bakımından çok feyizli neticelere gebe bir hareket olarak kabul etmekteyiz. Mütercimi, irfan seviyesi şüpheli bir tâbîin heveslerine esir bırakan ve piyasayı cihan edebiyatı nâmına düşük kıymetli sakat tercümelerle dolduran anarşi ortadan kalkmak üzeredir. Yalnız kaydedelim ki *Vâdideki Zambak* tercümesi Maarif Vekilliği'nin büyük bir liyakatla rehberlik ettiği tercüme faaliyetinde teessüre değer bir istisna teşkil ediyor.

Yıllar sonra, hakkında "Edebiyatta ilk aşkımdır; düşünce dünyasına onunla girdim" diyeceği Balzac'tan yapılan bu başarısız çeviri vesilesiyle, genç münekkidimiz eleştiri oklarını başka bir Balzac mütercimine daha göndermeyi ihmal etmez:

> Rus nesrinin Dostoïevsky gibi rakipsiz bir tâcidârı *Eugénie Grandet* tercümesine aylarını harcamıştı. İleri Batı ülkelerinde Balzak'ı çevirmeğe uğraşanlar, çok defa *Kitab-ı Mukaddes* şerhleri gibi, bu işe ömürlerini vakfederler. Bizde ise, kitapçı vitrinlerini 'şaheserler

makteli' hâline getirmek için şaşılacak bir gayret sarfeden bezirgânlardan biri [Haydar Rıfat], *Goryo Baba*yı [İstanbul, 1934] yirmi günde tercüme etmekle öğünüyor.[2]

Bezirgânlar...

Genç münekkidin ehliyetsiz mütercimlere lâyık gördüğü bu sözcüğü özenle bir kenara kaydediyoruz.

Temmuz-Ağustos 1942... "Fransız romanıyla bir miktar meşgul olmuş bir edebiyat tarihi amatörü" genç münekkid sadece 'mütercimleri' değil, mesleki gereği "edebiyat tarihçilerini" de eleştiri sahası içine çekmekten geri kalmayacaktır. Emile Zola'nın *L'Assommoir* adlı romanının tercümesi vesilesiyle yazdığı bir eleştiri yazısının girişinde önce Ahmed Midhat'ı basit bir kalem darbesiyle yere serecek, sonra Mustafa Nihat'a yönelerek şöyle diyecektir:

> Zola'yı *san'atın mâbedinden* koğmaya kalkışan sayın edebiyat tarihçimize ne diyelim? Mustafa Nihat *Zola* külliyatını etüd etmiş midir? Balzac ve Flaubert'den beri devam eden 'üslûb' hakkındaki münakaşalardan haberi var mı? Zola'nın üslûbuna, dehasına ve hayatına saldıranların hangi mektebi, hangi cepheyi, hangi menfaati temsil ettiklerini biliyor mu? Hayır!

Sanatın mâbedi...

Bu terkibi usulca bir kenara kaydedip genç münekkidimizi okumayı sürdürüyoruz:

> *Cihan edebiyatının, hudutları ebediyeti kucaklayan Panthéonu*nda tunçtan ve mermerden bir ehram silsilesi halinde yükselen bu heybetli eser bütün bir cemiyetin müzesi, bütün sefalet ve azametiyle bir devrin tablosudur. Ve biz o kanaatteyiz ki Zola, *Beşerî Komedya* muharririnden sonra Fransa'nın en büyük romancısıdır.

Cihan edebiyatının Panthéonu...

Artık metaforumuz yavaş yavaş belirgin hâle gelir gibidir. Savunulması gereken âbidelerden ilki Balzac, ikincisi Zola...

Panthéon sözcüğünü de yine aynı özenle bir kenara kaydediyoruz.

---

[2] Bu yıllarda "1934'de Haydar Rıfat *Goryo Baba*yı tercüme etti. Buna *tercüme* demek mecburiyetinde kaldığımız için üzülüyoruz" diyen Cemil Meriç yıllar sonra da kanaatlerini aynı kızgınlıkla tekrarlamaktan kaçınmayacaktır: "Haydar Rıfat *Kapital*in bir kısmını tercüme etti, tek satırını bile anlamadan. Tolstoy'un *Bâsübâdelmevt*ini de o tercüme etti. Hamâkate bak ki bir haftada, yirmi günlük bir seyahat sırasında yapmış bu tercümeleri. Goriot Baba'yı da o tercüme etmişti. Tabiî, berbat mı berbat."

Kasım-Aralık 1942... Maarif Vekilliği'nin büyük liyakatla rehberlik ettiği tercüme faaliyetinde, çok geçmeden "teessüre değer bir istisna" (!) daha karşımıza çıkıyor. Genç münekkidin şimdiki hedefi, Nasuhi Baydar'ın Balzac'tan çevirdiği *Köy Hekimi* (Ankara 1942) adlı romandır:

> Cihan edebiyatı her soydan tufeylinin yağma hırsıyla saldırdığı bir *mâbed*, Ankara caddesi, asırların öldüremediği dâhileri bir iki kalem darbesiyle mahveden kahramanların randevu yeridir.

Ankara caddesi için münekkidin kullandığı ifade "randevu evi" (*la maison de randez-vous*) değil, bilâkis: "randevu yeri" (*le lieu de randez-vous*)... Ustaca bir ta'riz ve fakat acımasız bir îma...

Kalem haydutlarının randevu-yeri: Ankara caddesi, cihan edebiyatının âbidelerinin mekânı ise: *mâbed*...

Biz yine "cihan edebiyatı" karşılığında kullanılan işbu *mâbed* sözcüğünü diğerlerinin yanma iliştirmeyi ihmal etmiyoruz.

Haziran 1944... *Vâdideki Zambak* yazısı, iki yıl sonra bazı farklılıklarla birlikte ikinci kez yayımlanır. Ne var ki bu yazının dikkate en şâyan tarafı ve ilk neşrinden farklı olan yönü, baştan itibaren özenle bir kenara kaydettiğimiz *bezirgân* ve *mâbed* sözcüklerini muhteşem bir âhenk içerisinde yanyana getirmiş olmasıdır:

> İstediğimiz, şaheserlerin kazanç hırsına kurban verilmemesi, yani *mâbedin bezirgândan temizlenmesi*dir. İstediğimiz, otoritelerini münekkidin sükûtuna borçlu olan kalem erbabının, *cihan edebiyatının*, buudları sayısız asırları kucaklayan Panthéon'una dolu dizgin dalıp ebediyetin önlerinde secde ettiği şâhikalara saygısızca saldırmamasıdır.

Mâbedin bezirgânlardan temizlenmesi...

Bazen anlamında değişmeler olsa da, zaman zaman kapsam alanı daralıp genişlese de bu metafor, yıllar boyunca Cemil Meriç'in dilinden hiç düşmeyecek; öyle ki 1972'de, devrin genç yazarlarından birini eleştirip kendisine tavsiyelerde bulunurken, bu mücadeleyi *gazâların en hürmete şâyanı* olarak nitelemekte hiç, ama hiç tereddüt etmeyecektir:

> Mâbedi bezirgânlardan temizlemek... bezirgânlardan, dilencilerden, kalem haydutlarından... *gazâların en hürmete şâyanı.*

Eylül 1946... Genç münekkidimiz artık 30 yaşındadır. Üstelik bu arada da Balzac'tan yaptığı çevirilerle –ki altı çevirinin sadece dört tanesi yayımlanabilmiştir– *mâbed*in bu en ulu şahsiyetine hem sadakatini, hem de mâbed hizmetine ne denli lâyık olduğunu isbatladığı kabul edilmelidir. Şimdi sırada başkaları vardır; ebediyetin önlerinde secde ettiği şâhikalardan *Voltaire*...

Balzac ve Zola gibi, Voltaire'in de genç yazarın hayranı olduğu âbideler arasında yer aldığına dikkat edilmeksizin, eleştirilerindeki hiddet ve şiddete gereğince bir anlam vermek hakikaten güçtür. Bu nedenle, önce, kendisinin Mart 1944'de *Voltaire* hakkında yazdığı geniş bir tanıtım yazısından hareketle bu hayranlığın derecesini göstermek istiyoruz:

> Voltaire külliyâtından titiz ve sâlim bir zevkle yapılacak binbeşyüzikibin sahifelik bir antolojinin zekâya hürmet eden bir milletin kütüphanesinde daha asırlarca rağbet göreceğine inananlardanız. Yeni bir dünya yaratma vazifesini omuzlarına yüklenen Türk gençliğinin Voltaire'in hayatından ve eserlerinden alacağı çok kıymetli dersler vardır.
>
> Bizim bugün sevdiğimiz ve alkışladığımız Voltaire, zarif trajediler, kahramanlık şiirleri ve ince iltimas mektupları yazan monden [*mondain*] Voltaire değil, fikir hürriyeti için birkaç kere Bastille'i boylayan, Calas kahramanı, Sirven mücahidi, *Tolérance* risalesi muharriri, *Felsefe Kamusu* müellifi Voltaire'dir; "Bir parça iyilik yaptım, işte en iyi eserim!" diyen ve Dreyfus dâvâsının Zola'sını müjdeleyen Voltaire, ölümü karşısında halkın tek kalp halinde hıçkırdığı ve büyük Diderot'nun *aklın peygamberi* ve *insanlığın terbiyecisi* olarak selâmladığı büyük kafa.

Mart 1944'de "Voltaire külliyâtından binbeşyüz-ikibin sahifelik bir antolojinin titiz ve sâlim bir zevkle hazırlanmasını" isteyen genç münekkid, bir süre sonra, Eylül 1945'de, "çürüyen nazariyelerin fosforlaşmasını hakikî nur sanan mistiklerimize hararetle tavsiye ettiği *Felsefe Sözlüğü*"nü Türkçe'ye çeviren bir başka mütercimi de hırpalamaktan kaçınmayacaktır.

Hâl böyleyken, genç münekkidin *mâbed*in bu tâcidârına sahip çıkmaması ve iki yıl önce yayımlanmış olsa bile Ali Cevdet Genceli'nin Voltaire'den çalakalem çevirdiği *Mukadderat* adlı eseri, Eylül 1946'da büyük bir hiddet ve şiddetle eleştirmemesi mümkün müdür acaba?

Yalnız Voltaire'i değil, Türkçe'yi de paçavraya çeviren bir ehliyetsizin (!) yaptığı "bu korkunç... bu tüyler ürpertici hatalar", *Tercüme Dergisi* tarafından teşhir edilmese de bu çeviri katliamı cezasız bırakılmayacak, kitapçı vitrinlerinin bir *şaheserler makteli* hâline gelmesine aslâ izin verilmeyecektir:

> Keşiş ordularının asırlık intikamını almak şerefi Üniversitemizin kahraman bir asistanına nasipmiş: iftiranın ve tegallübün mahvedemediği Voltaire 1944 yılında Türkiye'de öldürüldü. (...) Yalnız Voltaire'i değil, güzel dilimizi de paçavraya çeviren asistan ilmî haysiyetten nasipsiz mi doğmuştur? Yazarlarına kasideler neşreden *Tercüme Dergisi*, bu korkunç, bu tüyler ürpertici hataları teşhir etse günaha mı girer?

Mütercim bu şiddetli eleştiriden payına düşeni alır da suç ortaklarının katkıları karşılıksız bırakılır mı? Hiç kuşkusuz yayıncılar da paylarına düşeni alacaktır:

> Okuyucunun klâsik eserlere gösterdiği alâkasızlıktan şikayet eden *Bâbıâli bezirgânları,* gençliğe bu kıratta tercümeler sunmağa utanmıyorlar mı?

1940'larda 'cihan edebiyatı', genç adamın nazarında, hücrelerinde edebiyat ululârının yaşadığı bir *mâbed,* bir *panthéon*dur; ehliyetsiz mütercimler ve harîs yayıncılar da bu mâbedi yağmalayan birer *tufeyli sürüsü,* birer *bezirgân...*

Buyurunuz, Meriç'in genç ve sert satırlarından hareketle birkaç misali daha gözden geçirelim:

> **1 Kasım 1947...**
> Hakikat vaaz eden Lucretius'u, adalet havarisi Zola'yı, "Bir parça iyilik yaptım; işte en büyük eserim!" diyen Voltaire'i *mâbed*den koğacak mıyız? Âkif şair değil miydi? Fikret çağının büyük dâvâlarını tunçtan sesiyle haykırmadı mı?

16 Kasım 1947... Genç münekkidimiz şu satırlarda sanki kendisine seslenir gibidir:

> *Sanat mâbedine* adım atan genç! Çile çekmek sanatkâr ile peygamber'in müşterek nasibidir. (...) Dudaklarında yepyeni bir şarkı ile ölmek, ölümlerin en güzelidir. (...) Uykusuz geceler, iftira, sefalet, doğum sancıları... İşte dünyamızda hakikî sanatkârı bekleyen âkıbet. Bu müselsel ıstırapların tek mükâfatı vardır: Büyük ve faydalı işler başarmanın verdiği sonsuz ve nazirsiz vicdan hazzı.

> **Aralık 1947...**
> Komşu memleketlerin tefekkür hayatına marazî bir ihmalkârlıkla gözlerimiz kapalı. Bâbıâli'yi muzahrafat kanalına çeviren kazanç hırsı, genç dimağları kovboy filmlerinin tasallutuna terketmiştir. Vasfi Mahir'in mendebur *Şaheserler Antolojisi* kütüphanelerimizde hâlâ bu nev'in tek numûnesi hâlindedir. Fransız edebiyatı deyince hâlâ Reşat Nuri'nin köhne *Des Granges* tercümesini hatırlıyoruz.

> **Şubat 1948...**
> San'atın elmas tasmalı kalpazanları sardanapallere gülsuyu serperken, karanlıklardan bir ses yükselir: şâir'in veya nebî'nin sesi. *Bezirgânların mâbedden koğmaya yeltendikleri* son Türk ozanı Mehmet Emin "Unutma ki şâirleri haykırmayan bir millet/Sevenleri toprak olmuş öksüz çocuk gibidir" diyor.

Bezirgânların, elmas tasmalı kalpazanların âbideleri mâbedden koğmasına izin verilmemelidir. O halde mâbedin de bir bekçiye ihtiyacı vardır. VE bu bekçi, mâbedin kapısında genç yaşlarından itibaren nöbet tutmaya ahdetmiştir; zira otoritelerini münekkidin (!) sükûtuna borçlu olan kalem erbabı, kitapçı vitrinlerini *şaheserler makteli* hâline getirmek için şaşılacak bir gayret sarfetmekte, mütercimleri, irfan seviyesi şüpheli yayıncıların heveslerine esir eden ve piyasayı *cihan edebiyatı* nâmına düşük kıymetli sakat tercümelerle dolduran anarşi, ebediyetin önlerinde secde ettiği şâhikalarla, asırların öldüremediği dâhilerle dolu bu cihan edebiyatının güzîdelerine, yani her soydan tufeylinin yağma hırsıyla saldırdığı mâbedin tâcidârlarına zarar vermekten bir türlü vazgeçmemektedir.

Cemil Meriç yıllar sonra, 1940'lardaki yazılarının ayırıcı vasfını *ukalâca bir ciddiyet* (sonradan sadece: *ukalâlık*) olarak tanımlamış olsa bile, aslında geçen zaman içinde ne mâbed bekçiliğinin gerektirdiği hassasiyetleri terketmiştir, ne de üslûbundaki o coşkulu hiddet ve şiddet zayıflamıştır. Değişen sadece Panthéon'un içidir, içeriğidir. Meriç'in, ömrü boyunca muhafaza ve müdafaasından kendisini sorumlu addettiği bir mâbedi hep oldu; dolayısıyla kendilerini tenkid etmekten yorulmayacağı bezirgânları da, tufeylileri de, kalem eşkıyaları da... Nitekim vefatından birkaç yıl önce yaptığı şu açıklamalar tesbitlerimizi doğrular niteliktedir:

> Aşağı yukarı 18 yaşımdan beri böyleyim, aynı şeyleri düşünüyor ve aynı şeyler üzerinde çalışıyorum. (...) Ben 18 yaşımda neysem, oyum. Bir düşünce farkı görmüyorum kendimde.

Öyle ki yıllar sonra –meselâ 1968'lerin Cemil Meriç'inin dilinde– dahî, düşünce ve sanat eserlerini sadece satılacak bir metâ olarak gören ve *cinsî bunalımı* bir şal gibi hayâsızlığın üstüne atmayı marifet bilen yayıncıların ünvanı hiç değişmeyecektir: *bezirgân.*

> Tesadüfün, kabiliyetin veya gazete sahibi olmanın kendilerine geçici bir otorite kazandırdığı yazarlar, "Roman böyle olacak, edebiyat böyle olacak..." diye tutturmuşlar. Gök bomboş, hayat abes; roman bu kalpsiz dünyanın insanını bütünüyle sahneye koymak iddiasında. Cinsiyeti baş köşeye oturtması bundan. Aşk da –Tanrı gibi– öldüğüne göre, cinsiyet bir nev'i sahte değer. Gaye ticarî. Bu malın müşterisi daima bol. *Bezirgân* hayasızlığın üstüne felsefî bir şal attı: cinsî bunalım. Erotizm atom bombası gibi patladı. Sadizm Palais-Royal galerisindeki inzivâgâhından çıkıp bütün kütüphanelerde karargâh kurdu. Goncourt mükafatı aldığı da oluyor. Sadizm abesin ikiz kardeşi, isyancılara göre.

İmdi, mâbed bekçisinin, gözlerini kaybettikten sonraki yazılarına yönelecek ve son günlerindeyken kendisi hakkında söylediği "18 yaşında neysem, oyum!" şeklindeki itirafının, sadece hakikatin bir ifadesi olduğunu göstermeye çalışacağız.

II. KARANLIKTA BİR MÂBED BEKÇİSİ

Bu ikinci devrede yola koyulduğumuz tarih 1963'lerin ilk günlerine tesadüf etmektedir:

2 Ocak 1963... Cemil Meriç'in, 1954'de gözlerini kaybettikten sonra, 1963'de yoğun bir biçimde sayfalarını doldurduğu *Fildişi Kule* adlı jurnalinin ilk yazısının üzerinde –ki vefatından sonra yayımlanan *Jurnal* adlı derlemede sözkonusu yazı yer almamaktadır– işbu tarih bulunur.

Meriç hâlâ gergin, hâlâ sinirli, hâlâ öfkelidir; zira hem bir yandan Olemp'e tırmanmaya çalışmakta, hem de bu sırada Nemesis'le hesaplaşmak uğruna kelimelerden kurduğu *Fildişi Kule*nin içinde kaleminin ucunu sivriltmekle meşgul olmaktadır. Yazı hayatının en verimli, en zengin dönemi olan 60'lı yıllarda, mâbed bekçisi, duygularını Puşkin'den istifadeyle ve şu canlı ifadelerle dile getirir:

> "Sanat halk içindir" tekerlemesi, "Köylü efendimizdir" gibi bir klişe. Puşkin "mâbedimden çekil" diyor sürüye; "sen tekmeden ve küfürden anlarsın."

Fildişi Kule'den yükselen ilk çığlık, gerçekte bir 'müdafaanâme' hüviyeti taşır. Artık avâmın mâbed'e sokulmaması, bezirgânların mâbed dışına püskürtülmesi gerekiyordu. Ne var ki yıllar geçmiş, koşullarsa yenileriyle yer değiştirmişti. Gerçekte 1947 tarihli olan şu ifade, 1963'de de tekrarlanır:

> "Sanat için sanat", mukaddes bir isyanın ifadesiydi. Fikir adamı artık bir avuç *bezirgâna* değil, milyonlara sesleniyor, ışığa koşan milyonlara...

Kitapların dili, bu yüzden olmalı ki ışığa koşan milyonların düzeyine inmek zorunda kalmış, yığınları tatmin etmek uğruna mâbed'in neredeyse hâk ile yeksan olmasına göz yumulmuştu.

Mart 1963... Korunması, savunulması gereken *mâbed* değil, *mâbedler*dir. Ahmet Hamdi Tanpmar'ın (öl. 1962) *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (1949) bir 'mâbed', İsmail Habib Sevük'ün (öl. 1954) *Edebî Yeniliğimiz* (1931-1932) adlı eseri ise "mâbede çağrı"dır:

> Ahmet Hamdi öldü. Radyoda zaman zaman şiirlerini dinledik. Hamdi sadece bu şiirler midir? Onun bir düşünen adam tarafı yok mu? *XIX. Asır Türk Edebiyatı,* ziyaretçisi olmak gereken bir mâbed. (...) *XIX.*

Asır Türk Edebiyatı ilk edebiyat tarihimiz. İlk ve belki de son. Yankıları nerede? Yok. Çünkü o dili anlayan kalmadı. O dili değil, dili. Ataç'ın iliksiz kemikten daha iğrenç, şişe kırıklarından daha haysiyetsiz 'tilcik'leriyle küfür bile edilmez.

Nurullah Ataç... Mâbed bekçisinin, ismini bile duymaya tahammül edemediği bu zât hakkındaki eleştirisi elbette bu kadarla sınırlı kalmayacak; onu açıkça mâbed'in enkazı üzerinde tepinenlerin başını çekmekle suçlayacaktır:

Nesir yok artık. Beyaz sayfaları kirleten kelime leşleri. *Mâbedin enkazı* üzerinde hora tepen binlerce deli, ve başlarında başsız bir heyulâ: Ataç.

Ağustos 1963... Şimdi Sainte-Beuve'ün sözlerini yeniden hatırlamanın tam sırası! Ne diyordu bu Fransız münekkid?

Mâbedin ilk misafiri Homer olmalı bence. Arkasında, Şark'ın üç kâhin hükümdarı, uzun zaman tanımadığımız üç başka Homer: Hintlilerin *Valmiki* ile *Vyasa*sı, İranlıların *Firdevsî*si.

Cemil Meriç'in Asya'yı kucaklamaya çalıştığı, gece gündüz Hint'le meşgul olduğu o yoğun günlerden birinde bulunduğumuzu unutmadığımız takdirde, *mâbed* simgesinin niçin artık Hind'i de kuşatacak şekilde kullanıldığına bir mânâ vermekte zorlanmayız sanırım. Şimdi kirletilmemesi, temiz tutulması gereken *mâbed* "Hint irfanı"nı temsil etmektedir; *mâbed bekçisi* ise 'Doğu' dünyasını...

Şakirt, üstadın hammaddesi: alçı, mermer veya tunç. *Doğu emanetleri ehline tevdî için irfanı hisarlarla kuşatmış; mâbede bezirgânları sokmamış.* Guru'lar on yıl odun taşıtmışlar çömeze, on yıl davar güttürmüşler. Ve mukaddes meşaleyi uzun ve çetin inisiyasyonlardan sonra tutuşturmuşlar eline.

Uzun yıllar sonra bu pasajla *Bu Ülke*de karşılaştığımızda, irfan mâbed'inin hisarları içine sadece mistisizm, yani Hint değil, aksine din, yani İslâm da misafir edilecektir:

İrfanı hisarla kuşatmış Doğu, mâbede bezirgân sokmamış. Yıllarca davar gütmüş, odun taşımış çömez... Meşaleyi çetin imtihanlardan sonra tutuşturmuşlar eline. "Emanetleri ehline tevdî ediniz" demiş din.

Ocak 1964... Fildişi Kule'nin sâkini, bunca yıl bezirgânlara karşı koyuşunun yeterince güçlü olmadığını düşündüğünden olsa gerek bu sefer kendi kendini suçlamaya da başlamıştır.

Mâbede girmeyen adam, boşuna pencerelerden içeriye bakma! Mâbed Çiçeron'larla konuşmaz. Sen bir Çiçeron'sun. Hafızan kitap kapakları ve fihristlerle dolu. İsimler, isimler... Sonra? Sonra boşluk.

Bu ifadeler iki yıl sonra, 19 Mart 1966'da küçük bazı değişikliklerle birlikte farklı bir sûrete bürünecektir. Muhatab, artık bir başkasıdır sanki.

Mâbede giremeyen adam, pencerelerden içeriye boşuna bakma! Kalbi var kitapların, mıncıklayınca senin oldular sanıyorsun. Bir genelev sermayesi değil ki onlar. Konuşmaz seninle kitap. Uğrunda kaç gün aç kaldın? Hangi zillete katlandın? Bütün canlı hayaletlerden uzak, bir mağarada yaşayabilir misin onunla?

Haziran 1966... Zaman zaman ümidini kaybedecek hâle gelen Meriç, bazen kendisini o denli yalnız hisseder ki çağdaşları arasında, değil kendisine omuz verecek yandaşlar, uzaktan olsun şevkle el sallayacak okurlar bile bulmaktan umudunu keser. Doğrusu, pek de haksız sayılmaz. Fikir vâdisinin her tarafı çöle dönmüştür; serap bile görmenin yasaklandığı bir çöle...

Kimin için yaratacaksın? Tefekkür Sîna'sı, metruk bir manastır. Kitaplar boş kutular gibi. *Mâbedler her devirde ziyaretçisiz kalmış;* Buda kovalanmış, İsa çarmıha gerilmiş, Gandi öldürülmüş. İnsanlar ışığa, hayata, sonsuza düşman. Onları rahat bırak. Ve yaşa! Aydınlanmak için yan, aydınlatmak için değil.

1972 yılında "mâbedi bezirgânlardan, dilencilerden, kalem haydutlarından temizleme" çabalarını *gazâların en hürmete şâyanı* olarak tavsif etmekten kaçınmadığı hatırlanacak olursa, Cemil Meriç'in, o yıllardaki bu bedbin ve karamsar hâlet-i ruhiyesinden zaman zaman sıyrılmayı başaracağını ve aydınlanmak kadar aydınlatmak için de yanmaya başlayacağını tahmin etmek güç olmasa gerek. Nitekim Cemil Meriç, zamanla kendisini mâbedin tek bekçisi olarak görmeyecek, meselâ yıllar sonra iltimas gösterdikleri arasına yakın arkadaşı Kerim Sadi de girecektir:

Her değere dost, her sahteye düşman. Önce, *mâbedi bezirgânlardan temizler* Kerim Sâdi.

Hattâ bir defasında bir musikîşinasa, Ruhi Ayangil'e hediye ettiği bir kitabını da şu ifadeleri kullanarak imzalayacaktır:

Harap mâbedin uyanık ve şuurlu bekçisine.

Ağustos 1968... Cemil Meriç'in dilinde *mâbed,* artık ilim ve irfanın has bahçesidir; sadece şâhikaların, âbidelerin, dâhilerin içinde dolaşabilecekleri bir has bahçe... Filozof-Şair Rıza Tevfik (1869-1949) bile, nezdin-

de, *mâbed*in içine adım atmak şerefine erememiş zevâttandır. Meşrutiyet filozofu da –tıpkı kendisi gibi– mâbedi sadece pencerelerinden seyretmiş ve fakat içeri girememiştir.

Peki sonrakiler?

Sonrakiler yazarın çağdaşlarıdır ve onlar, *mâbed*in varlığından bile habersizdirler:

> Önümdeki kolleksiyon Sait Halim Paşa'nın kütüphanesinden geliyor.[3] Rıza Tevfik, Paşa'nın felsefe hocasıydı. *Kamus-ı Felsefe* yazarı, geniş tecessüsüne rağmen mâbedi pencerelerinden seyreder, içeri girmez. Daha sonrakiler mâbedin varlığından bile habersiz.

Eleştirilerindeki sınır tanımazlığı, ölçüsüzlüğü, kolaylıkla ve sıklıkla duygularına kapılışı, bu âteşîn zekânın tasnifi güç tezatlarının en önemli sebeplerinden biridir. Meselâ Nisan 1976'da sarfettiği şu ifadeler, Meriç'in Rıza Tevfik hakkındaki hükümlerinin pek değişmemiş olduğunu göstermektedir:

> Sevimli 'feylesof'umuz ne Proudhon'u anlayabilirdi, ne Bakhunin'i; *anarşizm*le *anarşi*yi birbirine karıştırması mukadderdi. Fevzaviyûn hakkındaki makalesi Avrupa'nın müesses nizamını ayakta tutmaya çalışan Batılı üstadlardan iktibas edilmiş bir gölge fikirler sergisidir.

Hepsi bu kadar mı? Elbette değil.

Peki, biz bu kadarlık bir değiniyle yetinmeli miyiz? Hayır.

Zira susmayı tercih ettiğimiz takdirde, mâbed bekçisinin geç kalmış itiraflarına tanıklık etme hakkımızı kaybedeceğimiz şüphesizdir. Nitekim Cemil Meriç'in 15 Şubat 1981'de Rıza Tevfik hakkında yaptığı şu açıklamaların, öncekilerine nisbetle çok daha içten, çok daha insaflı ve hiç kuşku yok ki çok daha mütevazi olduğunu belirtmek mecburiyetindeyiz:

> Rıza Tevfik *ateizm* maddesini çok güzel işlemiş. Çevresinin hain bühtanları canına tak demiş üstadın. Madde, münevver haysiyetinin, düşünce haklarının sağlam bir müdafaanâmesi. Makaleyi ilk defa kırk küsur yıl önce okumuş ve hiçbir şey anlamamıştım. Ravendî ile Ebu'l-A'lâ'nın isyan dolu mısrâları dikkatimi çekmişti. Sonra iki kere daha okudum, yine anlamadım. Çünkü anlamak için değil, kusur bulmak için okuyordum, kusur bulmak ve kullandığı malzemeyi kendime mâl etmek için. Son okuyuşta o parlak lâfız yığınının altında nasıl bir ızdı-

[3] Cemil Meriç, Said Halim Paşa'nın kütüphanesinden *Revue de Métaphysique et de Morale* ile *Année Sociologique* eserleri almıştır.

> rabın gizlendiğini farkeder gibi oldum. Heyhat! (...) Utanarak düşünüyorum: Rıza Tevfik o makaleyi yazarken benden çok daha küçüktü.

Biraz daha tahammül gösterip Meriç'in 1 Mart 1981 tarihli satırlarına göz gezdirecek olursak, Meriç'in, "metruk mâbedlerde tek başına dolaşan bu büyücünün" kimsenin yanına bile yaklaşamadığı "Doğu'nun ve Batı'nın birçok zirvelerinde" serâzad bir şekilde dolaştığını belirtmekten kendini alamadığını göreceğiz:

> Rıza Tevfik, kelimenin Yunan'daki mânâsıyla bir filozoftu. Kimsenin dolaşmayı akıl etmediği, hatta varlığından bile haberdar olmadığı metruk mâbedlerde tek başına dolaşan bir nevi büyücü. Kimsenin bilmediği kaynaklara eğiliyordu. Dudaklarında meçhul isimler. Koltuğunda kalın ciltlerle dolaşan bu garip insan, yolunu şaşırmış bir yolcuya benziyordu. (...) Tek rehberi vardı: ferdî ve serserî bir tecessüs. Ama bu açlık onu birçok zirvelere sürükledi, Doğu'nun ve Batı'nın birçok zirvelerine...

Görüldüğü gibi, biraz geç de olsa sonunda Rıza Tevfik'in mâbed'in içine girmesine, hatta metruk mâbedlerde tek başına dolaşmasına izin çıkmıştır. Cemil Meriç'in nezdinde, o artık hiç değilse "mâbedin büyücüsü"dür.

Mart 1970... Meriç'in *Hisar* dergisinde Mart 1968'den itibaren *Fildişi Kule'den* üstbaşlığıyla ve fakat bilhassa isimsiz olarak neşrettiği yazıların üzerinden iki yıl geçmiştir. Yazar herbir jurnaline doğal olarak sadece 'tarih' koymakla yetinmiş ve bu iki yıl boyunca *Jurnal* kayıtlarını mezkûr dergide aynen bu hâliyle yayımlamıştır. Ne var ki hem okurlar, hem de dergi yöneticileri bu neşriyatın hakikî kıymetini takdir edecek durumda olmadıklarından, tabiatıyla mızmızlanmaya başlamışlar ve en nihayet Meriç'i, yazılarında konu birliği olmamakla, daldan dala atlayıp her yazıda birçok konuya birden, parça parça temas etmekle eleştirmişlerdir. Dergi'nin yöneticisi Mehmet Çınarlı da okurların şikayetlerini haklı bulduğundan, bir vesileyle yazara, gönderdiği bu yazılara bir başlık koymasının daha münasip olacağını söyler:

> Cemil Meriç'in *Fildişi Kule'den* başlığı altında *Hisar*da çıkan yazılarında tenkide uğrayan bir husus, bu yazılarda konu birliği olmayışı, yazarın daldan dala atlayıp her yazıda birçok konuya birden, parça parça temas etmesiydi. Doğrusu bundan ben de şikayetçi idim. Birgün Meriç'in Balzac hakkında söylediği bir sözü arayıp bulmak istedim, bütün *Fildişi Kule*leri baştan sona taramam gerekti, işin içinden çıkamadım. Bir mektubunda, yazılarını toplamak niyetinde olduğunu bildirmesi üzerine (17 Mart 1970), bu yazılara *Fildişi Kule'den* başlığından ayrı özel başlıklar koymasının ve aynı konu ile ilgili pasajları

mümkün olduğu kadar bir araya toplamasının çok faydalı olacağını yazdım.

Çınarlı'mn bu îkazı üzerine Mayıs 1968'ten itibaren Cemil Meriç'in *Hisar*da yayımlanan tüm yazıları –Ocak 1973 ve Şubat 1976 tarihli iki *Jurnal* kaydı müstesna– müstakil birer başlık taşıyacaktır.

Cemil Meriç'in *Hisar* dergisinin sahibi Mehmet Çınarlı'ya yazdığı 30 Mart 1970 tarihli mektubun tamamı bugün elimizdedir ve fevkalâde önemlidir; zira bu mektup, sadece meselenin Cemil Meriç tarafından nasıl telâkki edildiğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda *mâbed* kelimesinin karşısına "fildişi kule"nin; *bezirgânların* karşısına ise 'avâm'ın yerleştirildiğine de tanıklık eder. Böylelikle *mâbed*in alanı ve anlamı daralırken, *bezirgânların* kapsamı alabildiğine genişlemiştir:

> Muhterem efendim,
> Tenkitlerinize –buna îkaz demek daha doğru olur– teşekkür ederim. Yazılara başlık koymamak asırları aşan bir Doğu geleneğinin yarı şuurlu mirası. Okuyucuya bir keşfin zevkini tattırmak, gerçek dostlara, yani lâyık olanlara seslenmek, *bezirgânları mâbede*, başka bir tâbirle *avâmı Fildişi Kule'me* sokmamak arzusu. Doğu, irfanı hisarlarla kuşatır; "emanetleri ehline tevdî etmek" imanın şiârıdır. Bu duyguda gururla tevazû, edeble istiğna kucak kucağadır. Bir *Kamus-ı Okyanus*ta kelime bulmak, denizden inci çıkarmak gibi güç bir iş.
>
> Doğu'da böyle de Batı'da başka mı? Marx, *Kapital*in önsözünde "Düşüncelerin doruklarına ancak patikalardan tırmanılır" der. İlme şehrahlardan gidilmez. Bu müdafaanâmem.

Bu müdafaanâme okunur da yedi yıl önce *Fildişi Kule*'nin ilk yazısında yer alan şu ifadeler hatırlanmaz mı?

> "Sanat halk içindir" tekerlemesi, "Köylü efendimizdir" gibi bir klişe. Puşkin "mâbedimden çekil" diyor sürüye; "sen tekmeden ve küfürden anlarsın."

Yazar, çaresiz, Çınarlı'ya mektubunda başlık talebini yerine getireceğini vaad edip bundan böyle yazılarını *adlarını alınlarına damgalayarak Fildişi Kule'den uçuracağını* bildirir. Meriç –hep hayalinde yaşattığı gibi– artık bir avuç bezirgâna değil, *milyonlara* seslenecektir; ışığa koşan *milyonlara*...

> Hakikatte her yazım havuzdan havuza boşalır. Frenkler *décantation* diyorlar buna. Önce Jurnal'e geçiririm düşüncelerimi; sonra (bazan bir iki yıl geçer aradan) yeni delillerle, yeni görüşlerle destekler genişletirim; nihayet yeniden düzeltir, süzer ve efendimize takdim ederim. Her

yazı adı ile doğar, insanlar gibi. Bu itibarla bundan sonra adlarını alınlarına damgalayarak uçuracağım *Fildişi Kule*den.

Meriç'in özellikle kendisini, iç dünyasını ve bu esnâda gönlüne sökün eden kimi duygu ve düşüncelerini tasvir eden yazılarının altında birer tarih bulunmasına karşın, bu yazıların herhangibir başlık taşımamaları gayet doğaldı oysa. Bezirgânların yaklaştırılmaması gereken *mâbed*, avâmın sokulmaması gereken *Fildişi Kule,* Meriç'in müdafaanâmesinde açıkladığı gibi, gerçekte, yayımlanıncaya değin olgunlaşması beklenen karalamalardan çok, yazarın mahremiyetini ifşâ eden şahsî sayılabilecek *Jurnal* kayıtlarıydı. Nitekim şu cümleyi, yazarın *Jurnal* notlarına –tabiatıyla– başlık koymadaki isteksizliğini ve direncini açığa vuran bir belirti saymakta hiçbir mahzur görmüyoruz:

> Bu duyguda gururla tevazû, edeble istiğna kucak kucağadır.

Bu kayıtlar ilk yayımlandıkları tarihlerde genel okurun pek dikkatini çekmemiş, hatta nâşirleri bile bu büyük üslûb ustasının iç dünyasına tekabül eden hazinelerin kıymetini yeterince takdir edememişlerdir. Oysa mezkûr kayıtların çok az kısmı, ilk baskısı 1974'de yapılan *Bu Ülke*nin "Fildişi Kule'den" bölümünde yer alır almaz kıyametler kopmuş, yazarın geniş okur kitlelerince tanınması, asıl bu tarihten sonra mümkün olabilmiştir. Nitekim bu teveccühü zenginleştiren bir diğer hâdise de yazarın ölümünden sonra, 1992-1993'de Jurnal'inden elde/evde kalanların neşredilmesidir.

Sözün özü, bu açıklamalar dolayımında, "bezirgânların *sokulmaması* gereken mâbed"in, "bezirgânlardan *temizlenmesi* gereken mâbed"den bir hayli farklılık arzettiğine işaret edebiliriz.

Haziran 1974... Simgelerin anlamı bu defa daha da genişleyecek ve *mâbed* metaforu artık 'tarih'i, *mâbed bekçisi* ise "bu tarihe sahip çıkması lâzım gelen nesilleri" temsilen kullanılacaktır:

> Hasbîlik düşmana hizmet etmektir, kavgadan kaçıştır, yalanların devamını sağlayıştır. O nesle *mâbedin bekçisi* olmak düşerdi; *mâbedin,* yani *tarihin*. Hangi değerin bekçisi oldu o nesil? Hangi haksızlığa 'dur' diye haykırdı?

Sitem ve şikâyetlerle yüklü bu eleştirinin hakkını verebilmek ve dolayısıyla *mâbed* metaforundaki anlam-genişlemesini doğru yorumlayabilmek için, Cemil Meriç'in, sonradan çok etkiler uyandıracak olan bu tenkîd yazısını, Hilmi Ziya Ülken'in 5 Haziran 1974'de vefatından sonra, talebesi Erol Güngör tarafından *Ortadoğu* gazetesinde neşredilen taziye yazısı vesilesiyle kaleme aldığını hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz.

Meriç'in, "ölçülü, dürüst, müeddeb" olmakla nitelediği makalesinde Erol Güngör şöyle der:

> Hilmi Ziya Ülken'in vefatıyla Türkiye'de bir devir kapandı: *Hasbî tefekkür devri.* Bütün eksiklerine rağmen, o, bizde akademik haysiyetin dağ gibi bir temsilcisiydi. Günlük politika endişelerinin hâkim olduğu Türk fikir hayatında yeni Hilmi Ziya'lara çok muhtaç olacağız.

Münekkidimiz, aynı gazetenin 23 Haziran 1974 tarihli nüshasında hasbî tefekkürün bu mümtaz mümessilinin, yani Hilmi Ziya'nın değil mâbede girmesine, *sokulmasına* bile izin vermeyecektir. "Hasbî tefekkür ne demek?" diye sorar hışımla:

> Hiçbir tefekkür hasbî değildir. Hasbî tefekkür, "tefekkür için tefekkür", "sanat için sanat" gibi bir yalan.

Aşağıda okuyacağınız ifadelerdeki hiddet ve şiddet, mâbedi bezirgânlardan temizlemeye ahdetmiş 26 yaşındaki ihtiraslı genç bir cihan edebiyatı meraklısına değil, bilâkis düşünceleri olgunlaşmış, duyguları durulmuş (!) 58 yaşındaki bir mâbed bekçisine aittir:

> Bir kütüphane adamıydı o, bir fikir donjuanıydı. Ne bir iddianın, ne bir inkârın temsilcisi. *Çeşitli mâbedlerin eşiğinde çile doldurmakla geçti ömrü. Pencereden seyretti içerisini.* Hakîmâne bir teslimiyetti. En zinde mukavemetleri güve gibi kemiren bir teslimiyet. Racüliyetini kaybeden tefekkürdü. Ne Marksizme kur yaparken ciddiydi, ne Marksizme reddiye yazdığı zaman. Kütüphane raflarını çökerten eserlerinde, kendisine ait tek kanaat bulamazsınız. Bulamazsınız, çünkü o hergün yeni bir kanaatin taşıyıcısıydı. Her okuduğu kitapla yeni bir hüviyet kazanan seyyal bir şahsiyet. (...) Yetmiş yıllık hayatında tek kavga yoktur. Hiçbir soyguna katılmadı, doğru. Ama, kırk haramîlerin bahşişleri ve sadakalarıyla yaşamadığım ileri sürebilir miyiz?

Bu alıntıda bilhassa dikkat edilmesi gereken husus, *mâbed* sözcüğünün çoğul olarak kullanılmasıdır:

> Çeşitli *mâbedlerin* eşiğinde çile doldurmakla geçti ömrü. Pencereden seyretti içerisini.

Meriç, Rıza Tevfik hakkında verdiği erken tarihli hükmü, Hilmi Ziya için de tekrarlar; bir farkla ki Rıza Tevfik o zamanlar geniş tecessüsüne rağmen *mâbedi* pencerelerinden seyretmiş ve içeri girememişken, Hilmi Ziya'nın ömrü *çeşitli mâbedlerin* eşiğinde çile doldurmakla geçmiş ve en nihayet o da selefleri gibi pencereden seyretmiştir içerisini. Nitekim bu

sebepten olsa gerek, münekkidimiz, Hilmi Ziya Ülken'i bir zümrenin temsilcisi olarak kabul etmekte hiç tereddüt etmez:

> Zavallı gençliğe, Avrupa'nın köhne ve tatsız yalanlarını tekrarlamak başlıca marifeti oldu. Maziye ihanet etti, istikbali kurmadı. Hilmi Ziya, olayların pek çabuk fosilleştirdiği o zümrenin en tipik temsilcisidir.

Cemil Meriç'in *Balzac* hakkındaki ilk yazısının, Hilmi Ziya Ülken'in çıkarmakta olduğu *İnsan* dergisinde neşredildiğini ve daha da önemlisi Ülken'in *Şeytanla Konuşmalar* (İstanbul, 1942) adlı kitabıyla ilgili olarak sıcağı sıcağına bir tanıtım ve değerlendirme yazısı kaleme almış olduğunu belirtmeden bu bahsi kapattığımız takdirde, muhakkak ki tasvir etmeye çalıştığımız tablo tamamlanmamış olarak kalacaktır.

O hâlde şimdi, daha sonraları kendisinden bahsederken 'sevmiştim' diyeceği bu kitap hakkında, Meriç'in, 26 yaşındayken neler yazmış olduğuna bir göz atalım:

> Şüphesiz ki "bülent servilerin gölgesinde" dalga geçen kaygısız münevverler, agora'ya inen Hilmi Ziya'nın keskin bir istihzayla çınlayan sesinden ürkecek, rahatsız olacaklar. Biz, *Şeytanla Konuşmaları*, fikir hayatımızda doğacak fecirlerin mütevazi, fakat nurlu bir müjdecisi olarak görüyoruz.

Bir tanıtım yazısının îcab ettirdiği bu ifadelerin zâhirine aldanıp genç mâbed bekçisinin ünlü profesöre methiyeler düzdüğü düşünülmemeli; bilâkis "*bülent servilerin gölgesinde* dalga geçen kaygısız münevverler"e atılan küçük taşa dikkat edilmelidir. Meriç, "agora'ya inişini" (!) kutladığı Hilmi Ziya'yı sadece tebrik ve takdirle yetinmez, *mâbedin şâhikaları* sözkonusu olur olmaz, kendisini tenkîd de eder. Kısacası: a) tercümeler alanında hüküm süren fâcia hiçbir sûrette meşrû gösterilemez; b) Goethe haksız olarak itham edilemez; c) Garp romantizminin başarılı bir şakirdi de olsa Yahya Kemal'e *dâhilik* pâyesi verilemez.[4]

> Bize göre eserin en büyük kusuru, sahifelerinde bir nevi erüdisyon havası esmesidir. En büyük lâyemutlardan en cüce fânilere kadar yüz-

[4] Cemil Meriç 8 Mart 1963 tarihli bir yazısında Yahya Kemal hakkında şöyle der: "Yahya Kemal neden tanrılaştırıldı? Beklenileni, alışılanı verdiği için. Yahya Kemal Fransızca öğrenen Nâbi, veya Hersekli Arif Nikmet. Sığın sığı... ve 'poncif'in poncif'i. Kelimeler pırıltılı, cümbüşlü. İçinde bir şey yok. Bir mermerin göğsü, daha doğrusu mermerden bir göğüs." Üç gün sonra, yani 11 Mart 1963'te ifade biraz değiştirilir: "Yahya Kemal, Fransızca bilen Leskofçalı Galip. Bir mâbed, fakat içinde hiçbir tanrı yok. Berrak, çünkü sığ"; 30 Ocak 1964'de ise Yahya Kemal "hâlâ tanrı-şair"dir.

lerce şahıs ismi tacizkâr resmi geçitleriyle muharririn orjinalliğini gölgeliyorlar. Sayın Profesör –akademik hayatının tesiriyle olacak– en cesur tenkidlerini sıralarken birdenbire opportünizme sapıveriyor: Tercüme alanında hüküm süren fâciayı meşrû göstermek için muhtelif dillerdeki Aristo tercümelerini misal vermesi, *Ramo'nun Yeğeni* tercümesinde, Goethe'yi, haksız olarak ithama kalkışması, Garp'taki romantizm hareketinin nihayet muvaffak olmuş bir şakirdi olan Yahya Kemal'e[5] neredeyse dâhilik pâyesi vermesi ilh...

Cemil Meriç'in Hilmi Ziya'nın vefatının ardından kaleme aldığı *Hasbî Tefekkür* yazısına revnakını veren o hiddet ve şiddetin nedenlerini açıklamak bakımından, tarihe mâl olmuş bu iki şahsiyet arasındaki ilişkilerde pekâlâ dönüm noktası sayılabilecek son bir ayrıntıya daha dikkat çekmek isteriz: Cemil Meriç, Hilmi Ziya Ülken'in Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'yla müştereken yayımladığı *İbn Haldun* (İstanbul, 1940) adlı eseri, 1944 yılında ağır bir dille tenkîd etmiş ve Bouthoul'un *Ibn Khaldoun et sa philosophie sociale* adlı eserinin hatalarla dolu başarısız çevirisini, Hilmi Ziya'nın göz göre göre *kendi telifi gibi* sunması karşısında genç münekkidimiz –haklı olarak– sessiz kalamamıştır:

> Bu orijinal tedkik eserinde Hilmi Ziya'ya ait kısımlar, cümle yanlışları, tahrifler ve tercüme garabetlerinden ibarettir. Bouthoul'un kitabı kısaltılmış, paçavraya çevrilmiştir. (...) *Şeytanla Konuşma*larını takdir ve ümitle selâmladığımız Hilmi Ziya, kendisinden ciddi ve olgun eserler beklediğimiz bir kabiliyettir. "Manevî bir intihar" diye vasıflandıracağımız bu fecî intihal, bize bir tek duygu telkin etti: *acı.*
>
> Çömezlerin şatafatlı pohpohlarından mest olarak yeni doktrinler keşfine çıkan profesörün bu fikir derbederliğinden bir an evvel kurtulması, bu satırları imzalayan münekkidin en candan temennisidir.[6]

Sonuç itibariyle, "mâbedi bezirgânlardan temizlemek" dâvâsıyla meydana atılan Cemil Meriç'in, ömrü boyunca bu iddianın takipçisi olduğu

---

[5] Cemil Meriç'in 27 Mayıs 1977 tarihinde bu yazısına atfen yaptığı açıklamanın Halil Açıkgöz tarafından tutulan kayıtlarına itimad edilmemelidir (*Cemil Meriç ile Sohbetler*); zira mezkur yazı 1943'de değil, 1942'de yayımlanmıştır. Daha da önemlisi, "Fransa'da romantizm cereyanının bir taklitçisidir" sözü –ki aslı *şakirdidir* olacaktır– Yahya Kemal *tarafından* değil, Yahya Kemal *hakkında* söylenmiştir. (Yazının aslını görmeden bu hatalı kaydı tekrarlayan bir çalışma için ayrıca bkz. Mustafa Armağan, *Cemil Meriç: Düşüncenin Gökkuşağı*, s. 21, İstanbul, 2001; 2. bas. s. 21-22, İstanbul, 2006)

[6] Hilmi Ziya Ülken, 1960'larda kendi elyazısıyla kaleme aldığı *Hayatım ve Eserlerim* adlı hâl tercemesinde mezkur eseri –Cemil Meriç'in bu tenkîdine rağmen– *kendi telifi* olarak göstermeye devam etmiştir. (Bkz. Ayhan Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, s. XXII, İstanbul, Nisan 2006)

ve dolayısıyla kendisini hakkıyla tanımak ve tanımlamak bakımından kullandığımız *mâbed bekçisi* sıfatının –kelimenin tam anlamıyla– bir 'sıfat-ı kâşife' sayılması lâzım geldiği hususu, en az bizim kadar, okur nezdinde de kesinlik kazanmış olmalıdır.

Cemil Meriç, kapısında tek başına (!) nöbet bekleyip mâbedi bezirgânlardan temizlemeye çalışırken, bu esnâda birtakım kişi veya kurumların da güya mâbedi tufeyli saldırılarından 'korumak', hatta 'kurtarmak' iddiasıyla ortaya atıldıklarını farkeder; başka bir tabirle, kendileriyle mücade edilmesi gereken düşmanlar, sadece mâbede dışarıdan saldıran bezirgânlar değil, bilâkis bizzat mâbedin içinde ikamet eden yandaş sürüleridir. Hâl böyle olunca, metafor, ister istemez biçim değiştirecek ve mâbedin yerini *Kapitol*, bezirgânların yerini de *kazlar* alacaktır; zira en nihayet Kapitol de bir *mâbed*dir; mimarı *tarih*, mihmandarı ise *efsane*...

Vazifeleri mâbedi korumak ve kollamak olan bekçiler uyur ve görevlerini yapmazlarsa, mâbedi savunma görevini kim îfa edecek, bu çetin görevi kim yerine getirecektir?

Kazlar... Ne yazık ki sadece *kazlar*...

Ocak 1966... Cemil Meriç'in Diderot'dan aktardığı şu anektoda makalemizin girişinde de yer vermiştik:

> Diderot, Fransızca'nın vuzuhuna hayran bir İngiliz dostuna "Elbet öyle olacak" diyor; "Bizim Kapitol'ü bekleyen kırk tane kazımız var."

Mâbed bekçisi bu anektodu aktardıktan sonra şöyle demekten kendini alamaz:

> Ah bu akademi, onsuz da, onunla da yaşanmaz. Hantal, tutucu, şekilperest ama dünü yarına bağlıyor, millî şuurun bir parçası.
>
> Hazine'yi ejderler bekler, Kapitol'ü kazlar. Mihmandarların en gevezesi tarih, "Kapitol'ün mimarı efsaneydi" diyor; "devrilen taçlar hevenkleşirdi sütunlarında, merdivenlerine yüz süren ölümsüzleşirdi." Ve kader Roma'nın alnına alevden harflerle üç kelime yazdı: *mane, tekel, feres*...[7] Roma ihtişamla çökmedi. Kurtuluşunu kazlara borçlu olmak. Zavallı Roma!..

---

[7] Cemil Meriç'in 1946'da bu kelimeler hakkında yaptığı açıklama şöyledir: "*Mane, Tecel, Pharès:* Bahtelnasrın oğlu ve Babil'in son hükümdarı Balthazar, işret masasında Tanrılara ve ordulara meydan okurken, görünmeyen bir elin alevden harflerle salonun duvarlarına yazdığı tehditkâr kelimeler. Tevrat'ın Daniel Sifr'inde anlatıldığına göre, Daniel nebî mağrur tâcidâra bu sözleri şöyle izah etmiş: *Mane*: Tanrı saltanatının günlerini saydı ve onlara son verdi. *Tecel*: Teraziye kondun ve pek hafif geldin. *Pharès*: Krallığın taksime uğrayacak."

Bizim Kapitolümüz yok ama kazlarımız var. Tarih, eserlerini iki defa oynarmış; önce trajedi, sonra komedi olarak. Kapitol'ün kazları heybetli bir trajedinin kahramanıydılar, bizimkiler *sevimli* bir komedyanın aktörleri.

Yıl **1974**... Yukarıdaki alıntının son paragrafıyla yeniden karşılaşıyoruz, ama bu sefer biraz farklı bir biçimde:

Bizim Kapitol'ümüz yok ama kazlarımız var. Bu sevimli mahluklar *mâbedin bekçisi* değil, kirleticisi. (...) Roma'nın kazları heybetli bir trajedinin kahramanıydılar, bizimkiler *tatsız* bir komedyanın aktörleri.

Aralık 1976... Mâbed bekçisinin karşısında, yine kendilerini Türk dilini korumak ve kollamakla görevli sayan TDK üyeleri vardır. Meriç, kazları diline dolamaktan hiç vazgeçmeyecektir:

Bizim Kapitolümüz Dil Kurumu, kazlarımız da üyeleri. Roma'da kazlar süs unsuru. Bizdeki kazlar ise sadece pisliyorlar. Bu teşbihim kurumculara. Adamlar hiç severler mi beni?

Temmuz 1977... Tam sekiz ay sonra, yine özel bir sohbet sırasında, mâbed bekçisi, bu sözlerine atfen –biraz da keyifle– şöyle diyecektir:

*Bu Ülke*de kepaze ediyorum kurumcuları. "Kapitol'ün kazları" diyorum, "Ancak mâbedi pisletiyorsunuz" diyorum.

Şubat 1979... Bu 'kaz' yakıştırmasının ardındaki efsaneyle daha önceki alıntılarda karşılaşmış, açıkça söylemek gerekirse, bu efsaneyi biraz da değini suretindeki derme-çatma ifadeler aracılığıyla tanımıştık. Şimdiyse, bu efsaneyi nadiren rastlanılabilecek bir nüshasından okuyalım; muhtevası bir yana sırf Türkçesi için okuyalım; Türkçe için okuyalım; hatta okumakla kalmayıp bu enfes anlatımı âdeta bir şiir gibi, bir destan gibi, bir mersiye gibi mâbede yıllarını vermiş bekçi'yle birlikte ve dahî aşk ile terennüm edelim:

Kapitol bir *mâbed*. Mimarı: *tarih*. Mihmandarı: *efsane*. Harcı kanla yoğrulmuş bu mâbedin. Dehlizlerinde hazineler uyurmuş. Sütunlarında sernegûn efserler. Kapitol'de kahramanlar taç giyermiş. Zirvesinde Jupiter'in otağı. Hem bir mâbed, hem bir hisarmış Kapitol. İhtiyar Roma'nın gururu, yüzakı, itibarı...

Nihayet zeval vakti çalmış. Düşmanlar kuşatmış Roma'yı. Kapitol geçit vermemiş. Bir akşam, karanlığa bürünen barbarlar, gizli bir yoldan Kapitol'e girecek olmuş. Zaman bu zaman, nöbetçiler uyumuş, karanlık zifiri. Fakat birden çığlıklar kopmuş hisarda. Bre aman! Bu nenin

nesi? Nöbetçiler uyanmış, saldıranlar gerisin geri. Meğer kazlar beklermiş siperleri. Kapitol'ü kazlar kurtarmış...

Sonra, ne olmuş dersiniz? Kazların kurtardığı Roma, çok yaşamamış. Barbarlar yine girmiş Kapitol'e, her tarafı yakıp yıkmış; Jupiter'in otağı, harabelerinde *bezirgân* çadırlarının yarasalaştığı bir panayır yeri olmuş; kutsal tepe bir tekeler zînagâhı. Ve barbarlar kargılarını yangın alevlerine batırarak insanlığın hâfızasına Roma'nın mersiyesini karalamışlar. Zavallı Roma... bir anlık kurtuluşunu kazlara borçlu olmanın utancı içinde göçüp gitmiş.

Hikâye komik değil, fevkalâde trajik... Mâbedi beklemek kazlara düşüyor ve onlar da nöbet tutarken mâbede pisliyorlar çünkü.

Kazların kurtaracağı bir mâbed ayakta kalabilir mi? Aslâ!

Dışarıda, kargılarını yangın alevlerine batırarak insanlığın hafızasına mâbedin mersiyesini karalayan bezirgânlar sürüsü, içeride de çaresiz etrafı pisletmelerine göz yumulan kazlar varken, hangi mâbed bu yıkım çabalarına karşı koyabilir?

Ne garip değil mi, Cemil Meriç de aslında bir mâbed; üstelik henüz diri, canlı bir mâbed... hem de bahçelerinde açan rengârenk çiçeklerin, bazı genç ruhları râyihalarıyla neşvedâr eyleyebileceği bir mâbed...

Söylemekten kaçınamayız. Burada da trajik olan şu ki: Bu mâbedi de kazlar koruyor; mâbedin tutamaklarına pisleyen kazlar, üstelik pisledikleri ölçüde semiren kazlar...



Ahmet Hamdi Tanpınar

BİR ENTELEKTÜEL OLARAK TANPINAR

Berkiz Berksoy

Bu yazı, dünyaya yakından bakan, konuşan ve yazan Tanpmar'ı inceliyor. Bir entelektüel olarak onun tutum ve davranışlarını sorguluyor. Bunların hangi olgular karşısında nasıl belirdiğini gözlemliyor. Aynı zamanda, küresel yıkıma uğramış entelektüel kavramını dünden bugüne, bir Türk aydını ve yazarı çevresinde yerine koymayı deniyor. Çünkü entelektüel sözcüğü, artık beş-on yıl öncesinin etkisini bile uyandırmıyor.

Her şeyden önce, Tanpınar'm şahsiyetinde ayırıcı bir özelliğe dikkat çekmek gerek: Bu zihin adamının edebî metinleriyle *Günlük*'ünde çizdiği otoportre-özbetimleme arasında belirgin bir ilkeler ve değerler bağı var. İster edebî metinlerinde ister itiraflarında; düşünce ve edebiyat alanında kırk yıl boyunca yapıtlar üreten Tanpınar, okurun karşısına temel özellikleriyle çıkar: Doğru gözlemler yapmak; güçlü ve zayıf yanlarıyla kendini ve karşısmdakileri bilmek; sürekli çalışmak ve öğrenmek; sorumluluklar almak ve taşımak; açık konuşmak; irade ve öngörü sahibi olmak. Ölümünden yaklaşık on gün önce, 11 Ocak 1962'de, *Günlük*'üne şunları not etmiş: "Bu defteri seviyorum. Benden sonra okunacağını düşünüyorum. Hoşuma gidiyor. Geçen zamanım görülecek sanıyorum."[1] Üzerinde giderek daha çok durulan, tartışılan düşünür, şair ve romancı, otoportresinde,

[1] Enis Batur, *Ahmet Hamdi Tanpınar, Seçmeler*, (İstanbul: YKY, 1992): 307.

doğallığı ve açıklığıyla etkileyici: "Solcu muyum sağcı mıyım? Yeni sene başlayalı on bir gün oluyor. Dün paltosuz çıkmanın verdiği bir rahatsızlık, bununla beraber fena ders vermedim. Fakat talebe alâkasız (...) Tam dahili bir harbin içindeyiz (...) Ben sadece hakem vaziyetindeyim. Ben sadece eserimi, şahsen yapabileceğim şeyi yapmak istiyorum. Ben maruz ve müşahidim (...) Kolaylıkla tesir altında kalan adamlardan olmadığımı biliyorum (...) Zaten şahsi temas bende az tesir bırakır, fikirler karşımdakinin bütün hüviyeti arasından bana gelir ve ben çoğu defa insanları sevmem (...) Fakat psikolojik zaman, o müphem istikbal fikrini kaybettim. Bununla beraber çalışıyorum ve çalışmak azmindeyim. İradesizliğe çok benzer bir iradem, tembelliğe çok benzeyen bir çalışkanlığım, cehaletin ta kendisi olan bir kültürüm var. Belki en büyük kuvvetim boşluklarımı, zaaflarımı bilmekliğim. Bir de, hakikaten kültüre inanmam, üniversite hocası sıfatıyla değil, şair ve romancı sıfatıyla (...) Mühim olan 1923'teki seviyeden bugünkü sanat ve dünya görüşüne gelmemdir."

Peki, söylediği her sözde yaşayan; tutarlı ve sağlam bir kimliği, büyük bir sanatçıyı gösteren Tanpınar hangi anlamda entelektüel? Öğretiye saplanmamış, kamplaşmamış, siyasi konumlanmaya uzak durmuş insancı zihninde düşünme noktaları neler? Metinlerine bakarak zihninin nasıl işlediği anlaşılabilir mi? Onu entelektüel yapan ne? Bu sorulara, daha sonraki paragraflarda, bir entelektüel olarak onu ayıran özellikleri üzerinde durarak yanıt verilmeye çalışılacak. Ancak önce entelektüel deyince Tanpınar'ı en çok hangi portrenin cezbettiğine bakmalı. Onun metinlerinde değişik entelektüel portreleri gösterilebilir. Ne var ki Tanpınar'ın zihninde entelektüelin tek bir biçimi vardır: Aydınlanma döneminin ideal insan olarak meşrulaştırdığı; 20. yüzyılın, devrimci niteliklerle yapısını donattığı aydın. Kurgusal olsun olmasın, yazılarında çizdiği entelektüel; işlediği olgu, yalnız kendi yaşadığı ülkenin toplumsal, kültürel, iktisadi ve siyasi yapılarının değil dünya realitelerinin de ışığında görünür. Metinlerin kendi içinde kurulan gerçeklik, onların oluşumunu belirleyen durumlarla iç içedir. Dolayısıyla, entelektüelin geçirdiği evrim metinlerde izlenebilir. Örneğin bir *Namık Kemal Antolojisi*'nde zihinsel etkinliğe yönelen; bilgili, değerlendirme ve eleştiri gücü yüksek; topluma öncülük etme misyonu yüklenen bir Rönesans aydını vardır: İçinden çıkılması zor konuları ortaya koymak; kanıtlarıyla sunmak; oradan buradan gelen karşı görüşlere güçlü yanıtlar vermek, bu aydının yetkinliğindedir. Bir *Atatürk'ten Alınacak Büyük Ders*'te, gerçekçi ve matematiksel algılamayla hareket eden; uluslararası planda milli çıkarları gözeterek tarihin akışını değiştiren; bağımsız, saygın ve üstün insan modeli yer alır: "Bir vaziyeti olduğu gibi görmek, bütün ihtimallerini tartmak, sıralamak, en lüzum-

luyu, acele cevap verilmesi gerekeni ayırmak, can alacak kilit noktayı bulmak ve oraya bütün kuvvetleriyle yüklenmek...İşte büyük mânâsında hareket adamının belli başlı vasfı. (...) O'nun zekâsı daima hareket halindedir. Sanki daima matematik terkipler içinde, onları tanzim ederek ve cevaplandırarak yaşadı (*Ulus*, 21 Kasım 1960)."[2] *Aydaki Kadın*'daysa Tanpınar, tümüyle anlamından boşalmış/erozyona uğramış entelektüel kavramını işler. Yazar için insansever ve dürüst entelektüel batmıştır. Ülkenin yapıları içinde çözülemeyen bir olguyla karşı karşıyadır. 1950' lerdeki bu zihinsel çıkmazını koyar romana. Türkiye'yi düze çıkaracak entelektüellerin bulunmayışı; yazarın kendi deyişiyle zihniyet iflâsı ana motif olur. Daha da önemlisi 1940'lı 50'li yıllardaki küresel entelektüel olgunun bir sonucudur yazılan.

Yukarıdaki örneklerle ilgili ayrıntılara geçmeden önce kavramın tarihteki yerine kısaca değinmek gerekiyor. Tanpınar, hayatın içindeki devinimi ve çelişkilerinin yarattığı dinamiği kavramayı bilmiş; bu bilinci kendiliğinden edinmiş bir yazar. Bundan başka, kavram koyan; etkilerini inceleyen ve Huxley, Valéry gibi sayılı entelektüelleri buluşturan bir ortak düşünme yöntemi/sanatı içinde ortaya çıkan bir entelektüel. Bir başka deyişle Tanpmar metinlerinde, bu entelektüelliği taşıyan ve poetikası olan bir söylem var. Yazar, yaşamdan verileri kişisel öğelerle birlikte biçimlendiriyor. Başka başka öğeler; özleri birbiri üzerinde doğrudan etki yapmadan, en uygun oranda bir araya gelerek, eşsiz biçimde bir uyum, bir bütün oluşturuyor.[3] Kurulan metin öyle bir bütünlük oluyor ki, öğelerin her birinden çıkan ses, bütünlükten çıkan sesin etkisini yapıyor. "Armoni"[4] terimiyle karşılanabilir bu yapı, Tanpınar'a özgü bir çok seslilik/ çok renkliliktir. Ondan da öte; değişik, eşzamanlı öğeler ilişkisinden oluşan metin birimlerin art arda gelmesiyle oluşan bir boyutluluktur. Metni yaratırken veya düzenlerken, sanatçının dilyetisi aracılığıyla gerçekleştirdiği sözcük oyunları; imgeler arası bir araya gelişin bir ilkesi olduğu gibi metinde üretimi de sağlayan özellik olur. Tanpınar, yoğun ve zengin metinlerinde, bütünlüğün devingenliğini ve tutarlılığını en küçük birime dek sağlayan bu poetikayı izler. Böylece eserleriyle *Günlük*'ünü temsil eden ve kavuşturan bağın kurulmasına yol açar. Özbetimlemesi aralarında olmak üzere, metinlerinde entelektüel olguyu gösteren de bu ışıktır. Bu-

---

[2] Ahmet Hamdi Tanpınar, "Atatürk'ten Alınacak Büyük Ders", *Yaşadığım Gibi*, haz. Birol Emil, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000): 107-113.

[3] Evelyne Hurard-Anne Souriau, "Harmonie", *Vocabulaire d'Esthétique*, (Paris : PUF, 2004): 816-818.

[4] Tanpınar'da eleştirinin poetikasını bu terimle açıkladığım yazı için bkz. *Hürriyet Gösteri*, s. 271 (2005): 32.

gün, Ece Ayhan, Behçet Necatigil, Nazım Hikmet, Yaşar Kemal, Halikarnas Balıkçısı, Sait Faik gibi önemli sanatçılar[5] sanatlarının ayırıcı özellikleri bağlamında Gorki veya Hemingway gibi dünya edebiyatının büyük isimleriyle karşılaştırılmaktadır. Ne var ki Tanpmar'm adı; tüm birikimlerin ve donanımların ortaya döküldüğü günümüz incelemelerinde bu amaçla henüz zikredilmemektedir.[6]

TANPINAR VE GELENEKSEL ENTELEKTÜEL

Fransa'da, entelektüel sözcüğü günümüzdeki anlamına yakın olarak 1886'da Léon Bloy tarafından kullanılır. O dönemde, bu sözcüğe hayat verecek bir olay ve bir seferberlik söz konusu değildir. Sözcük, dikkatleri üstüne çekmez. Ta ki 1898'de Fransız tarihini doğrudan ilgilendiren bir konu olarak Dreyfus olayı patlak verene kadar. Aydın zümrenin Dreyfus yandaşları/Dreyfus karşıtları biçiminde ikiye bölündüğü bu dönemde, Maurice Barrès; karşıt grubu haydutlardan ve yabancılardan oluşan çoğunluk olarak nitelerken, entelektüel sözcüğünü kullanır. Böylelikle ona küçümseyici bir yan anlam atfeder. Sözcük, bundan böyle bir bayrak gibi direğe çekilecektir. Ve entelektüel; statüsüyle veya işiyle, daha doğrusu ne olduğuyla değil; ne yaptığıyla, siyasi alana nasıl el attığıyla tanımlanmaya başlar. Barrès, Zola, Anatole France veya Paul Bourget gibi şahsiyetler, davranışlarının gücünü garantilemek üzere yazarlık prestijlerine sarılırlar. Bir yükümlülüğün kabulünün; bir ortak aidiyetin resmini veren bir grup oluşmuştur. Entelektüel zümreye bağlılık zorunlu koşul olmasa da, artık yazar, sorumluluk alan kişidir. Hangi siyasi cephede olursa olsun, devrimci görüşleriyle büyüklük ve kahramanlık sözleri verecektir.[7] Bu entelektüel, bizde, 20. yüzyılın başlarında vardır. Onun öncesinde, toplumumuzda, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan aydın tipi; Tanpınar'ın son eseri *Aydaki Kadın*'a[8] gelmeden zihin iflâsına uğrayan Batılı geleneksel aydındır. Avrupa'da Rönesans'la doğup 19. yüzyıla kadar gelen; yüksek kültür ürünlerini ve değerlerini yaratmayı ilke edinmiş bu entelektüeller, toplum içinde önemli ve saygın konumlar edinmişler; geleneğe bağlı toplumlara yeni fikirler, yeni bilgiler getir-

[5] Nedim Gürsel, "Sanatın Ayırıcı Özelliği", *Çağdaş Yazın ve Kültür*, (İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1978): 27-40.

[6] Tanpınar'ı, T. S. Eliot, Joseph Conrad vb. isimlerle karşılaştırarak inceleyen ve değerlendiren çalışma bu gözlemin dışındadır. Bkz. Prof. Dr. Sevim Kantarcıoğlu, *Ahmet Hamdi Tanpınar. Yapıbozumcu ve Semiotik Yaklaşımlar Işığında Tanpınar Hikâyeleri*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004.

[7] Daniel Couty, sous la direction de, "XXe.Siècle, Cadre İntellectuel", *Histoire de la Littérature française*, (Paris: Larousse-Bordas, 2000): 611-621.

[8] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Aydaki Kadın*, Haz. Güler Güven (İstanbul: Adam Yayınları, 1987).

meye çalışmışlardır. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra, demokrasi ve kitle kültürünün yükselişi ve bürokratizasyon süreci sonrasında popülarite kaybına uğramış; yönetim kurumlarının maaşlı dünyasına girmek zorunda kalmışlardır.

Geleneksel entelektüeli, Tanpmar'ın 1942'de basılan *Namık Kemal Antolojisi* adlı eserinde [9] buluyoruz. Onun gözünde Namık Kemal (1840-1888), insana ve toplum birliğine yaşamını adamış entelektüeldir. Şinasi' nin 1864'te Avrupa'ya giderken gazetesini bıraktığı Namık Kemal, münevver/aydın grubun tanıdığı şahsiyet olur. Amacına ulaşana kadar değişmeyen, ödün vermediği kesin düşünceleri ve ülküsü vardır; bunları paylaştığı kişilerle bir aradadır. Her şeyden önce cemiyetin/toplumun içindedir ve onun için uğraşır; savaşır. Bir hareketi canlandırır ve istikamet verir. Devrinin yolsuzluklarından hiçbirini affetmez; fikirleri aydınlatmak ve uyandırmak görevini sürdürür. İdare ve hukuk alanlarında, ülke içinde yapılması gerekli değişiklikleri anlatmak onun işidir. Siyasi akidelerinin teşekkülünde vatan endişesi ilk âmildir. Meseleyi çarçabuk devlet ve idare plânından cemiyet plânına geçirir ve yaşadığı devrin hadiselerini hakikî aydınlığında görmeye muvaffak olur. Hayranlık duyulacak bir müşahede kudreti ve dikkati vardır. İktisadî hayatın hemen her safhası onu ayrıntılarıyla ilgilendirir; düşündürür. Vatandaşlık kavramı ve bu kavramın bireye yüklediği görevlere ısrarla dikkat çeker. Toplumu etkileyen, onda iz bırakan kişidir. Bir hükümeti kendisi için tedbirler almaya mecbur edecek kadar hâdiseleri ve vicdanları zorlamağa muvaffak olmuştur.

Tanpınar'ın gözünde geleneksel entelektüeli belirleyen yukarıdaki özellikler, 1943'te yayımladığı *Hayat Karşısında Münevver* adlı makalede, bu kez Namık Kemal'in yanı sıra Şinasi (1826-1871) için de dile getirilir: "Bu iki muharrir devirlerini alt üst etmiş, zihniyetleri değiştirmiş, hayata yeni ufuklar açmış ve birlikte giriştikleri birkaç yıllık mücadelenin sonunda cemiyetin manzarası ve insan ruhu ister istemez eskiden başka bir şey olmuştur (...) onları cemiyet içinde yapıcı bir ruh haline getiren şey (...) cemiyet meseleleri üzerinde durmayı bilmelerinden (...) onları benimsemiş olmalarından ileri gelir (...) cemiyet hayatının her meselesinde bu iki arkadaş sırası gelince rakamla sağlamlaştırmasını bildikleri bir görüş ve bilgi sahibidirler. Hayatın karşısında münevvere düşen vazife duygusuyla hareket ederler. Hayat, şüphesiz, bütün cemiyetindir. Fakat mesuliyetleri yalnız münevverindir."[10]

---

[9] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Namık Kemal Antolojisi*, (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitapevi, 1942): 5-30.

[10] Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, 44-47.

Unutmamalı ki, her şey gibi entelektüel kavramı da gelişim sürecinden geçer. 1930'a gelindiğinde öyle güçlü bir kavram olur ki, dış dünyayla uzlaşmayı kendisine ne olursa olsun yasaklamış öznelci Gerçeküstücü Devrim (*Révolution surréaliste*) bile kendi ilkesine ters düşerek, dış dünya üzerinde etki yapmak isteğiyle yön değiştirir. Öyle ki, Aragon, Eluard gibi gerçeküstücüler komünizme kayarlar. Aralarından Breton, devrimci iradeyi sürdürmekle birlikte, 1934'te bunu estetik bağlamda kuramsallaştırmaktan yana tavır alır. Bu tarihten sonra entelektüelin konumu artık ona rahat vermez. Angaje-güdümlü yazar olmamakla suçlanan A. Gide, 1948'de bir açıklama yapmak zorunda kalır. Kendisini Valéry, Proust, Claudel ve Suarès gibi yazarlarla aynı noktada gören Gide, şöyle der: "Birbirimizden bu denli ayrı kişiler olsak da, yaşlarımız bir yana, aktüaliteyi önemsememiş, saymamış olmakla aynı gruptanız diyebilirim. Güdümlü yazar olmamakla suçlanmayı son derece saçma buluyorum. Yapmış olduğumuzu da o denli geçerli sayıyorum". Aydınlanma döneminde yaratılan ideal insan imgesinin-geleneksel entelektüelin yitmesiyle krize giren Batı zihniyeti, bu kez bir ikilikle karşı karşıya kalır. Unanumo'nun 'hayatın trajik duygusu' (*le sentiment tragique de la vie*) dediği şey oturur gündemine. Temel ilgi alanında hâlâ insan vardır ancak bu insan gerçekle yüzleşen, bölünmüş bir savaşçıdır. Çünkü zekânın bir düzenleyici olduğunu savunan üç asırlık geleneksel kartezyen düşünceyi tahtından indiren bilinçdışı kavramı, insanın her hareketini yönlendiren, içine girilmez bir realite olarak ortaya atılmıştır. 1920'li yılların, Tanpınar'ın da iyi bildiği romantik kökenli Barrès tezleri, Wagner estetiğiyle biçimlenmiş düşünce akımının temsilidir. Bu düşünceler Gobineau'nun ırkçılığından, Nietzsche'nin dionizyak düşüncesinden geçmiştir. Ancak Bergson'un felsefesinin; Freud'un psikanalizinin derinliklerine tam dalmamıştır.

Tanpmar'ın Türk edebiyat dünyasına bir makaleyle 1930'da tanıttığı ve 1933'te *Yeni Türk* dergisinde eserinin çevirisine başladığı (bitirmemiştir) Fransız edebiyat adamlarından Paul Valéry de I. Dünya Savaşı'nın krize soktuğu Avrupacı geleneksel entelektüellerden biridir. Zihni, sembolizm ve dekadans kavramlarıyla beslenmiş olan Paul Valéry; 19. yüzyılın meşrulaştırdığı mirası ve bunun rolünü, 1896'da yarattığı, düşünen kişilik Monsieur Teste'le sorgulamaya; bu mirası zihninden çıkarıp atmaya çalışmıştır.[11] Valéry'nin aynı yıl yayımlanan *La soirée avec Monsieur Teste* (Mösyö Teste ile Akşam) adlı yazısında göstermek istediği ve

[11] Jacques Julliard, Michel Winock, *Dictionnaire des intellectuels français*, (Paris: Editions du Seuil, 1996): 1142-1144.

ben değilim dediği sembolik kahraman; yazarın deyimiyle, bir tür zihinsel hayvan; kendinin bilincindeki zeki canavarlardan biridir. Bu canavar, Paul Valéry'nin on beş dakikalık bir zaman dilimi içinde kesitini sunduğu ideal ya da evrensel zihindir.[12] Yazarın sorgulama sürecindeki bilinci olarak Teste, bir cebirsel yaratık olarak tanımlanmaktadır. Olanaklarını bütünüyle tüketmiş zekânın yansımasıdır. Nitekim Tanpınar da 1950'lerde kaleme alacağı *Aydaki Kadın*'da, devrimci nitelikleri de olan Rönesans aydınının unutulmasından dolayı uğradığı büyük yanılsamayı; bu entelektüel iflâsı ana motif yapacak; metninde, egemenliği karşı durulmaz biçimde genişleyen liberal entelektüeli; dolayısıyla bir küresel olguyu anlatacaktır.

Valéry'nin I. Dünya Savaşı'nın ertesinde İngilizce'ye çevrilmek üzere yazdığı *La crise de l'esprit* (Tinsel Kriz[13]) adlı ünlü iki mektubu, bu bağlamda önem taşır. Mektupların birincisine Avrupa'nın hiçbir zaman unutmadığı şu saptamayla başlar: "Birer medeniyet olarak bizler, bugün artık ölümlü olduğumuzu biliyoruz."[14] İlerleyen satırlarda en az bu denli etkileyici bir hüküm vardır. Daha çok bir öngörüdür: "Edebiyat, felsefe, estetik alanında yarın kimin ölüp kimin kalacağını kimse söyleyemez. Hiç kimse hangi düşüncelerin, hangi anlatım biçimlerinin kayıplar listesine yazılacağını, hangi yeniliklerin kamuya açıklanacağını da bilemez." Nitekim 20. yüzyılın ikinci yarısında yapısalcılık ve yapıbozumculuk olarak ortaya atılan düşüncelerle, geleneksel aydın kurtarılamayacak bir yara alacaktır. Bu kendi kendini belirleyen; seçimleriyle toplum üzerinde veya tarihin akışında ciddi değişim veya farklılıklar yaratan; özerk insan varlığı konsepsiyonuyla belirlenmiş hümanizm içinde doğmuş olan entelektüel bundan böyle yitecektir. Çünkü yeni düşünce akımları; toplumsal, ekonomik ve psikolojik yapıların etkileri üzerinde duracak ve bu etkilerin, bireylerin eylemlerini nasıl etkileyip belirlediklerini göstereceklerdir. Savundukları artık bir başka realitedir: Bilinç, nedensel veya yapısal olarak belirlenir; bireyin kendi kendisini belirlemesi yanılsamadan başka bir şey değildir. 1970'lerden sonra Lévi-Strauss, Althusser ve Foucault gibi düşünürlerin insanın anlamı fikrini yapıbozuma uğratan bu görüşleri *antihümanizm* olarak sınıflanmaktadır.

---

[12] André Lagarde, Laurent Michard, "Paul Valéry", *XXe. Siècle*, (Paris: Editions Bordas, 1968): 299-340.

[13] Paul Valéry, *Tinsel Kriz*, çev. Beril Beken, (İstanbul: Afa Yayınları, 1996). Bu kitap, Paul Valéry'nin iki mektubunu içerir. Çevirmen, hazırladığı önsöz için E. Le La Rochefoucauld'nun *Paul Valéry* (Paris: Editions Universitaires, 1957) adlı eserinden yararlandığını belirtiyor.

[14] Paul Valéry, "La crise de l'esprit", *Variété I et II*, (Paris: Collection Folio/Essais, 1998): 13-51. Yazarın, Londra'da bir konferansta sunmak üzere hazırladığı iki mektup, ilk kez Nisan ve Mayıs 1919'da *Atheneoeum*'da; daha sonra *La Nouvelle Revue Française*'de yayımlanır.

TANPINAR VE KÜRESELLEŞEN ENTELEKTÜEL

Geçirdiği evrime bağlı olarak entelektüel sözcüğünün 21. yüzyıldaki anlamı çok daha başka olur. Bugün entelektüel deyince ne anlaşılması gerektiği, iktisatçı Friedrich A. von Hayek'in (1899-1992) "Entelektüeller ve Sosyalizm"[15] başlıklı yazısında açıktır. İlerleyen paragraflarda bu yazı ve *Aydaki Kadın* arasında bağlantı kurulacağından hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacak. Tanpınar'ın romanında çizilen entelektüeli –dün veya bugün, sosyalist veya liberal, halktan ayrı duran entelektüeli– bir camın ardındaki kadar berrak gösteren bir metin çünkü.

Avusturya asıllı, İngiliz vatandaşı Friedrich A. von Hayek, 1974'te Nobel ödülünü almış bir iktisatçı. Hayek, iktisatın toplumsallaştırılması ve devletin piyasaya müdahale etmesi, bireysel özgürlüklerin ortadan kalkmasına neden olduğu tezini savunmaktadır. Bu da enflasyon, işsizlik ve depresyon üretir. En iyi çözüm, tek başına mükemmel işleyen iktisatı, doğal eğilimine bırakmak; demokrasiyi de araç olarak kullanmaktır. Hayek, bu temel görüşle Sosyalizme ve Devletçiliğe karşı Kapitalizm propagandası yürütmüş. 1940'larda Avrupa'yı kasıp kavuran Totalitarizm'i irdelediği *Tutsaklık Yolu* (*La Route de la Servitude*) adlı çok okunan bir kitap yazmış. 1947'de Liberal İktisatçılar Birliği'ni kuran Hayek, söz konusu olan "Entelektüeller ve Sosyalizm" adlı yazısına başlarken, sosyalist entelektüelleri ikinci el satıcılar olmakla suçluyor. Devamındaysa bir avangart portre çiziyor: Liberal entelektüel. İşte bütün dikkatimizi, *Aydaki Kadın*'da toplamaya zorlayan; üstelik 1960 yazında bir zihinsel kriz anında arka arkaya kaleme alınmış Tanpınar'ın üç yazısını doğrudan hatırlatan olgu bu.

Liberal entelektüelin duruşunu yazısının son bölümünde belirleyen Hayek; demokrasi iyi bir şey olduğu için demokratik ilkeler ne kadar ileri taşınırsa liberal entelektüeller için o kadar iyidir, demektedir. Liberal düşünür, pratik kararları etkilemek için sahip olduğu gücü, kurulu düzenin temsilcilerine dayanarak elde ettiği saygın konumuna borçludur. Etkili olmak için pratik, makul ve gerçekçi olmalıdır. Acil meselelerle uğraştığı süre içinde etki, maddi başarı ve bir noktaya kadar kendi genel yaklaşımını paylaşan kişiler içinde popüler olmakla ödüllendirilir.

Hayek, bugün toplumumuz ve dünya toplumları içinde her alanda çok sayıda örneğini gazetelerde, televizyon kanallarında gördüğümüz; bir an olsun onlarsız yapamadığımız entelektüelleri daha 1947'lerde göstermiş-

[15] Friedrich A. Hayek, "Entelektüeller ve Sosyalizm", çev. H. Emre Bağce, *Doğu Batı*, s. 30 (2004/05): 243-259.

tir. Kitap, gazete ve dergilerde özgürce yazabilecek; televizyon kanallarında konuşabilecek sayısız entelektüelle çevrili olarak yaşayacağımız haberini yarım asır öncesinden duyurmuştur. 1950'lerde Hayek toplumu şöyle uyarmış: Güçleri küçümsenmemeli. Çünkü toplumun üzerinde hareket edeceği görüşleri belirleyen şey, aslında onların yargıları olduğu gerçeğidir. Bu entelektüeller modern toplumun bilgi ve düşünceleri yaymak için geliştirdiği organlar oldukları gibi, inanç ve kanaatlerin ve her türlü yeni kavramlaştırmanın kitlelere ulaşmasından önce oradan geçmek zorunda olduğu elek işlevi görürler. Bugün görülen o ki, liberal entelektüeller de Hayek'in bir metin boyunca olumsuz değerlendirdiği/suçladığı sosyalist entelektüellerden farklı değildirler.

İşte, sosyalist veya liberal, kendilerini halktan ayıran bu entelektüellerin gücüne *Aydaki Kadın*'da tanık oluyoruz. Tanpmar insanı temel alarak, İstanbul elitinin hayatını; buradaki entelektüel boşluğu bu romanda gösteriyor. Dolayısıyla eser, modernizm kavramının da uğradığı erozyonu; bir başka deyişle, Hümanizm'in Dünyevileşme ve demokrasi temeli üzerinde yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci ve insanmerkezci ideoloji'nin[16] aldığı darbeyi açığa çıkarıyor. Bitmemiş bir eser de olsa entelektüeli merkeze alarak modernlik denilen kültürel dönüşümün bozuluşunu anlattığı için çağdaş. Aşağıdaki portre, sanki Hayek'in liberal entelektüeline aittir: "Asım öbürleriyle beraber iskelede bekliyordu. (...) "Arabalar hazır" demişti..." (...) Ve hemen arkasından, sonraları kendisine yarı alay yarı ciddî muhteşem lâkabını verdiren o üstten konuşma ile imtihanın hikâyesini anlatmıştı. "Geçtim, azizim, geçtim. Tabiî Selim' inki kadar parlak olmadı. Hoca hatta senin zıdd-ı kâmilin olduğumu söyledi. Selim, yine Kemal benim tarafımda kaldı. Ne ise, beni hiç kimse beğenmedi, alkışlamadı. Kendimden başka tabiî! Ama geçtim". Neler sorduklarını hiç hatırlamıyordu. Cevaplara gelince... "Hakikati isterseniz, beni bir türlü mevzuya sokamadılar. Hep öteden beriden konuştum...Hep şaşırttım!" "Bunun için mi geçirdiler?" (...) "Sadece bu işlerin üzerinde olduğumu gördükleri için...Bilgilerini o kadar lüzumsuz kıldım ki..." (....) Nuri (...) kahkahalarıyle (...) gülüyordu. Fakat Asım hiç de oralı değildi. O tesadüfen bulduğu madeni işletmekle meşguldü: "Düşünün bir kere hep kendi lüzumlarına inanmış bir yığın adam. Bir kere bile şüphe etmemişler. Ben onlara bu şüpheyi getirdim. Benimle fiziğin ötesinde başka şeylerin bulunduğunu anladılar...Başka dünyaların başka hakikat-

[16] Ahmet Cevizci, "Modernizm', "Modernlik", *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma, 1999): 603-604.

lerin...Mahv oldular. Üstün zeka onları darmadağınık etti. Çil yavrusu gibiydiler. Bu vaziyette ne yapabilirlerdi![17]

Tanpmar, bu eserinin *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nden çok ayrı; çok başka; daha derin ve ferdî meseleleri ele alan bir roman olduğunu söylemiş.[18] Tanpınar'ın Hayek'i okuyup okumadığını kestirmek zor. Ancak bütün dünyayla aynı zamanda çağını ve çağının getirdiği sorunları ayrıntılı biçimde izlediği kesin. Roman, yazarın dediği gibi derin ve ferdî sorunları ele alıyor almasına ama bununla kalmıyor. Küresel dalgaların İstanbul'da vurduğu entelektüel kitleyi ikinci umumî harp döneminde ve yirmi dört saatlik bir kurgu sürecinde gösteriyor. Hayek, sosyalizme karşı yükselen liberal entelektüel olguyu makalesinde ortaya koyarken; Tanpmar, bitiremediği romanına geleneksel aydının iflâsını koymayı tasarlamış. Demek ki Hayek'le yaşadığı dönemde –1950'lerde– cebindeki projelerden biri buymuş. Eserin "Ekler"[19] bölümünde ana çizgileriyle gösterilmiş, ancak romanın kurgusuna yedirilmemiş iki sözde entelektüel dikkate değer. Bunlardan biri; dört senelik mebusluğunda sessiz sedasız bir yığın ameliye ile bütün suları kendi tarafına çevirmeye muvaffak olmuş Mehmet Narlı. O kadar ki kasabanın öbür iki mebusu ve onların etrafına yığılmış kısmet bekleyenlerin 1954'te kendilerini bütün bir çoraklıkta bulmaları onun yüzünden. İkincisiyse Emin Bey: "(...) Dış memleketlerde hiçbir sosyalist kongresi veya siyasî mücadele yoktu ki Emin gazetelerini okuduğu kahve iskemlesinden katılmış olmasın. (...) Büyük siyasî mücadelelerinde de böyle idi. Emin kaç defa Avam Kamarası'nda, Palais Bourbon'da söz almış ve hakkın, adaletin müdafaasını yapmıştı. (...) İç sahnesinde kendi kendine tertip ettiği bu tiyatronun (...) Sosyalizmin bu fedakâr şampiyonu bu anlarda hakikaten şahane idi. Yarı kapalı gözleriyle (...) iki üç satırlık gazete havadisinin kendisine birdenbire açtığı uzak faaliyet sahasında büsbütün başka bir insan olarak doğar ve şaşırtıcı şekilde topladığı, tanzim ettiği mücadele kartlarıyla hücum eder, (...) Fakat bir kere onun [karısı Nezihe Hanım'ın] teşvik kırbacıyla bir işe girdikten sonra Emin büsbütün gafil davranmadı. Sosyalizm tecrübeleri içtimaî merdivenin basamakları hakkında kendisine epeyce fikir

[17] Tanpmar, *Aydaki Kadın*, 68.

[18] Röportaj için bkz.: Tanpmar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1969): 555; ve Tanpmar, *Mücevherlerin Sırrı*, haz. İlyas Dirin, Turgay Anar, Şaban Özdemir, (İstanbul: YKY, 2002): 233-236.

[19] Kitabı yayına hazırlayan Güler Güven, 'romanın akışını bozmaksızın, uygun bir yere yerleştirilemeyen iki tip ve yazarın roman planına ilişkin bir notu'nu, "Ekler" başlığı altında topladığını belirtiyor. Bkz. Güler Güven, "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Son Romanı", *Journal of Turkish Studies* 3, (1979): 135; ve Güven, "Aydaki Kadın"ın Planı, *Gergedan*, s. 1 (1987): 67-68.

vermişti. Kazançta gözü olmamasına rağmen emir vermenin rahatlığını kolayca fark etti. Fakat bulunduğu şirkette böyle yer değiştirmek pek kolay değildi. Çalışkanlığın mükâfatı olan terfiler de geç geliyor ve hiç de tatmin edici olmuyordu. Halbuki çalışma üzerinde skolastik düşünceler etrafın dikkatini derhal çekiyordu. Emin bu ikinci şıkkı tercih etti ve yavaş yavaş şirketten şirkete, bankadan bankaya geçtikçe sarih şekilde idare edenler arasına girdi."[20]

Tanpınar'ın, Romanın Plânı bölümünde not ettiklerine bakılırsa, entelektüeller bir sınıf olarak halktan ayrılmıyor; onun içinden çıkıyorlar. Bu düşüncenin aslında zihninde ne denli belirgin ve ne zamandan beri güçlü olduğu 1944'te *Ülkü*'de yayımladığı "Atatürk" adlı makalede görülüyor. Bu metinde, Mustafa Kemal, sembolik ama soyut olmayan bir entelektüel olarak betimleniyor ve kesinleşmiş bir esas içinde gözler önüne konuyor. Rönesans'ın ideal olarak meşrulaştırdığı bu aydının yapısında devrimci özellikler var: "(...) onu çok yaratıcı yapan şey, bir tek adamın zekâsını bir milletin hayatında bu kadar şümullü bir merhale haline getiren cemiyet meseleleri üzerinde kendi kendisini böyle teksif etmiş olması, bütün varlığını onların emrine vermesi, şahsiyetini onlarda idrak etmesidir. (...) 1880 yılında, Selânik'te, eski bir memur olan ve kereste ticaretiyle geçinen Ali Rıza Efendi ile Zübeyde Hanımın sulbünden dünyaya geldi. Bu doğuş, beraberinde üç şart getiriyordu: Halk içinden yetişmişti, refah vasıtaları kıt bir zümreye mensuptu, ıztırabı, yoksulluğu genç yaşında tatmıştı. (*Ülkü*, Kasım 1924)"[21]

Aydaki Kadın, halkın içinden çıkması beklenen böyle bir entelektüelin artık olmadığını ortaya koymaya çalışır. Ve entelektüeli yapan temel niteliklerle donanmış şahsiyetlerden yoksun bir dönemi; bu dönemde belirli bir kesimi gözler. Yeryüzünde yitirilmiş bir zihniyet, bir küresel *İflâs* olarak yazılır. Esasta ve sonuçta *Aydaki Kadın*, modernliğin romanıdır demek yanlış olmayacaktır. Modernlik; ilerlemeci ekonomi anlayışı, idarî rasyonalite ve toplumsal dünyanın ayrışması demek olduğuna göre, romanın "Ekler" bölümüne bir kez daha dönmek gerek. Çünkü orada, sözde sosyalist entelektüel Emin Bey'in karısı emlâkçı Nezihe Hanım; olgunun değerden, ahlâksal olanın kurumsal alanlardan ayrılması gereği düşüncesini dile getirir: "Para gerçek bir şeydi ve insana lâzımdı. İçtimâi ve siyasî akidelerle karıştırılmamalıydı. Tıpkı dinler gibi. 'Bak cancağızım', demişti. 'Hıristiyan, Ermeni, Rum, Yahudi başka mezhep. Herkes dininde ayrı. Fakat parada beraber. Niçin? Çünkü para ayrı şey."

---

[20] Tanpınar, *Aydaki Kadın*, 243.
[21] Tanpınar, "Atatürk", *Yaşadığım Gibi*, 96-106.

Hayek piyasaya odaklıydı ve piyasanın gerektirdiği entelektüeli yetiştireceğini savundu; gösterdi. Sosyalist entelektüelin yerine liberal entelektüeli koydu. Tanpınar ise, milletin içinden çıkacak devrimci niteliklerde bir kahraman bulup yaratamadı. Ayrıca Batı medeniyetlerinde idealist yetiştiren sürecin çoktan bittiğinin; yetişmiş olanların da birer birer kaybolduğunun bilincindeydi. İşte o zaman, bir zamanlar Paul Valéry'nin yaptığını yaptı. *Aydaki Kadın*'da İstanbul elit zümresinin II. Dünya Savaşı krizine rastlayan kesitini verdi. Ve metne, uğradığı yanılsamayı koydu. Şöyle de denebilir: Küreselleşen entelektüeli ve yıpratıcı küresel olguyu zihninden atmak istediği bir roman yazdı/planladı. Tanpmar, içinden çıktığı milletin kimliğini ve kişiliğini taşıyan; zekâsını ve yeteneklerini onun yararına kullanan; kesinlikle insancı ve dürüst bir entelektüel olduğu için, ülkenin yapıları içinde yeni durumun çözülemezliğiyle karşı karşıya karşıyaydı. Bu romanda entelektüelin iflâsını anlatmak demek, yaşadığı toplum içinde vaktiyle yer almış geleneksel aydına olan bağlılığını göstermek demekti. Ya da entelektüel olarak tarihin akışını değiştirebilecek bağımsız, saygın ve üstün insan modeline ve düşüncesine her şeye karşın bağlı kalmaktı. Bir başka deyişle, insanın/topluluğun yararına bütün atılımların, çabaların ve girişimlerin bağlandığı; halkın içinden ve onunla birlikte olan entelektüele kurguda rol vermemekle bağlılığını kanıtlamaktı. Sadakatini sessiz bir sözleşme gibi armağan etmekti: "(...) ama, onun [köylü halkın] namına duyanlar ve görenler yapabilirler ve yapmak isterler. Fakat onların da bir eksikliği var. Onlar bizden değiller. Acaba mahkûm muyuz? Onlar niçin bizden değil? Onlar tarihi kaybetmişler. Bir aksülamelde yaşıyorlar. Hakikatte namına konuştukları kitleden de değiller. Sefaletlerini almışlar, insanı unutmuşlar. Türkülerini almışlar, inançlarını bırakmışlar. Hayatlarından iğreniyorlar. Zihinden seviyorlar (...) Dışardan (...) Mühendis gibi, cerrah gibi."

TANPINAR, ULUSAL VE EVRENSEL BİLİNÇ

6 Kasım 1947'de *Cumhuriyet*'te yayımlanmış olan "İbrahim Paşa Sarayı Meselesi" başlıklı makale, yazının başında sorduğumuz gibi, Tanpınar'ın hangi anlamda entelektüel olduğu sorusuna yanıt oluşturabilir. Çünkü metnin içindeki örnek değiştirilsin, bugünün tarihiyle de yayımlanabilecek esasta bir yazı: "Bizim burada yapacağımız, daha iyisini yapamazsak, bu binayı ufak bir tamirle olduğu gibi muhafazadır. Asıl şehircilik budur. (...) Başka memleketlerde 50, 60 sene evvele ait bir kahve, adını değiştirirse veya yıkılırsa sanat ve edebiyat âlemi yerinden oynar (...) 'Burada Verlaine her akşam aperatifini alır, dostlarıyla konuşurdu...' diye on senede bir, bu binanın artık yok olmasına acıklanan kitaplar çıkar. Bizse

İstanbul'u durup dururken canlı bir tarihinden mahrum etmeye kalkıyoruz. (...) 1918'den sonraki İstanbul'u hatırlayın. Her mimarî eseri bizim için neydi? Kim o zaman bir taşı yerinden kımıldatmaya razı olurdu? Eserlerimize o zaman nasıl sarılmıştık? Haklıydık. Çünkü biliyorduk ki, milliyet dediğimiz, bir dil, millî hayata intikal etmiş şekilleriyle bir yığın sanat eseri ve tarih hatırasıdır. Milliyetimizi yapan şeylerle oynamaya kalkmayalım. Çünkü mefhumlar zedelenmeye gelmez. (...) İbrahim Paşa Sarayı yıkılmamalıdır. O, Türk tarihinin bir âbidesidir. Türk eliyle yıkılamaz. (...) Arsa mı? İstanbul haritasına bir göz atın. Boş yerden çok ne var? İbrahim Paşa hamamını ve Karagöz Mehmed Efendi Camii gibi tam on yedinci asır başından kalma bir şaheseri feda ederek açtığımız bulvarın iki yanı boş duruyor. Pekâlâ Adalet Sarayı'mız buraya yapılır ve üç türlü kazancı birden yaparız. (...) Bugüne ait her şey benim için bir davadır; çünkü yaşadığım zamanı severim. (...) Yıkmak, yapmak için dahi olsa daima zararlıdır ve hakikî yapıcılık ilâve etmektir."[22]

Demokratik ilkelerin, entelektüellerin liderliğinde; kişilerin/kampların çıkarları doğrultusunda; bugünkü kadar ileri taşınmadığı ve ün sağlamak üzere acil meselelerin entelektüellere bugünkü kadar araç olmadığı bir dönemde yaşamış Tanpınar. Ne var ki bir entelektüel olarak dönemine ters düşmüş; elbette popüler değilmiş. İçinde yaşadığı toplumun temel sorunlarından birine parmak bastığı gibi çözümü acil olan bir konuyu geleceğe dönük bir anlayışla, sorumluluk yüklenerek ve tavır alarak açıklamış. Bir tarihî eserin başına geleceklerden yola çıkarak, halkı temsil eden hükümetin duruşuna tepkisini göstermiş. Tanpınar'da milli tarih ve birlik görüşünün bir yaşam ilkesi olduğu görülüyor. Olguları birbirine bu ilkeyle bağlıyor çünkü. Üzerinde yaşadığı vatan toprakları onun için bütünüyle önemli ve bir milletin, dünya milletleri arasında yer alabilmesini sağlayan en büyük aidiyet ve varoluş duygusunun bu ilkeyle sağlanacağını evrensel bilinçle duyuyor. İşte onda en önemli ayırt edici özellik: Evrensel bilinç.

Bu anlamda sayısız örnek verilebilir. İnkılâp âbidesinin yapılışı hakkındaki görüşünü bildirmek yeterlidir: "Kafamızda san'at ve ilim meselelerinde ecnebî kelimesinin kurmuş olduğu kapitülasyon düşünülecek olursa bu korkunun ne kadar haklı olduğu anlaşılır. (...) Fakat anavatan toprağında Türk tarihinin öğünülecek hatıralarının tesbiti şerefini Türk san' atkârlarına bırakalım. Aksi takdirde heykeltıraşçılığımız sonuna kadar duvar dibine dikilmiş bir ağaç gibi bodur, cılız, çelimsiz kalır."[23] Tanpınar'

[22] Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, 195-202.
[23] Tanpınar, "Anavatan Topraklarındaki Türk Eserlerinin...", *Yaşadığım Gibi*, 387.

ın geleceğe dönük girişim meselelerinin planlı ve yöntemli bir çalışma ve araştırma biçiminde olmasına büyük önem verdiği bilinir. Aşağıda alıntılanacak olan; 1938'de *Cumhuriyet*'te çıkmış *Kendi Kendimize Doğru* adlı yazı bunu kanıtlıyor. Ancak asıl şaşırtıcı ve önemli şey: Fransız tarihçi Pierre Nora'nın önderliğinde gerçekleştirilmiş ve 1986'da basılmış *Les Lieux de Mémoire* ("Belleğin Anıtsal Varlıkları") adlı 7 ciltlik büyük yapıtla karşılaşmak. Dolayısıyla Tanpınar'ın gerçek önemini ve yerini bir başka boyutta görmek. Daha doğrusu Tanpınar'ı "kıymetli bir maden gibi keşfetmek"; "meselelere alışılmışın dışında yaklaşmış olduğu"nun[24] bilincine gerçekte varmak. Bu büyük kültür birikiminin anlamını tam bilmek.

Nora'nın bu eseri; Tanpınar'ın makalesinde belirttiği görüş ve umduğu girişimler doğrultusunda, Türkiye'de değil Fransa'da alınmış bir sonuç.[25] Fransa'nın kendisine ait olarak belirlediği; milli dediği; onu simgeleyen her şey bu ciltlerin içinde: Anıt mezarlar ve milli arşivler gibi en somut ve elle tutulur örneklerden, nesiller veya anıtsal şahsiyetler gibi en soyut ve us gücüyle oluşturulmuş örneklere kadar her şey: Yerler, kişiler, olaylar, eserler, manzaralar, kavramlar, üç renkli bayrak, Jean-Paul Sartre'ın toprağa verilişi, Milli Kütüphane, bir dakikalık saygı duruşu, Milli Marş (*La Marseillaise*) vb. Amaç ve ilke: Gerçekte olana kesinlikle sadık kalarak; gerçekte neler olup bittiğini öğrenerek, yapılanı sağlamlaştırmak.

Kendini bilmek, tanımak ve sevmek. Nora gibi Tanpınar da, büyük meselelerin bu güçle çözülebileceğine inananlardan. 1940'ta CHP konferanslarında bu bilinci/görüşü ortaya koymuş: "Bir millet, her şeyden evvel kendi kendisini ciddiye almak mecburiyetindedir. Kendi kendimizden bahsetmeğe alışalım. Büyük meselelerimizi bulalım (...) Anadolu bin başlı bir muamma gibi gözümüzün önünde duruyor. Bunu çözmeğe çalışmak lazımdır (...) Bir kere kendimizi bilmeğe, kendimizi tanımağa ve sevmeğe başlayalım."[26] Milli edebiyat denilen muammanın böylece kendiliğinden çözüleceğini ekliyor sonra. Nora'nın çalışması Fransa'nın nasıl korunduğunu gösteriyor ama aynı zamanda onu korumak adına çıkartılmış bir yasanın korunduğunu da. Bu bağlamda ilk teklif Victor Hugo tarafından yapılmış. Tarihsel mimari ve kentsel mirasın korunmasıyla ilgili ilk yasayı yazan ve adını "Hatıralar için Yasa" koyan o.[27]

---

[24] Prof. Dr. Abdullah Uçman, "Ölümünden 40 Yıl Sonra Ahmet Hamdi Tanpınar", haz. Prof. Dr. Sema Uğurcan, *Doğumunun 100. Yılında Ahmet Hamdi Tanpınar*, (İstanbul: Kitabevi, 2003):107-117.

[25] Pierre Nora, sous la direction de, "*Les lieux de mémoire*", (Paris: Gallimard,1986).

[26] Tanpınar, "Milli Bir Edebiyata Doğru", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 85-93.

[27] Oktay Akbal, "Korumak Sevgidir', *Cumhuriyet* (29.12. 2005): 2.

Tanpınar'ın tarih ve milli birlik bilincine örnek bir başka makaleden söz etmeden önce Pierre Nora'nın eseri hakkında –Tanpınar'ın evrensel bilincini daha da iyi ortaya koyacağından– kimi başka bilgiler vermek gerek. Eserin, "Millet" kavramına ayrılmış II. cildinin "Giriş" bölümünde, millet, ne bir rejim, ne bir politika, ne bir öğreti, ne de bir kültür ancak devam eden ve değişen ve Fransız toplumsal birliğinin olduğu kadar tüm modern toplumsal birliklerin arı anlatım biçiminin çerçevesi olarak tanımlanıyor.[28] Nora'nın danışmanlığında hazırlanan eserde –II. cildin 449. sayfasında– Françoise Cachin imzalı bir bölüm var: "Ressamın Manzaraları" (*Les paysages du peintre*). Bu yazıda "Belleğin Anıtsal Varlıkları" adına verilen bilgiler; milli tarih ve birlik görüşünün, aynı vatan toprakları üzerinde, eşzamanlı yaşamış olsun olmasın, insanlar tarafından aktarılan bir yaşam ilkesine nasıl dönüştürüldüğünü gösteriyor: Diderot, Rousseau ve bir anlamda Chateaubriand, Fransız ressamlarının yapmış oldukları tabloları kaleme alarak, Fransa'nın eşsiz/milli manzaralarını edebiyata kazandırmışlar. *Mémoires d'outre-tombe* adlı eserinde Chateaubriand'ın anlattığı; Joseph Vernet'nin tablolarında gördüğü, Bretagne kıyılarından görünen okyanus manzaralarından veya Napolyon'un ruhunun gezdiği Akdeniz kıyılarından başka bir şey değilmiş. XVIII. yüzyılda gerçekleştirilen *Encyclopédie*; özellikle 'Altıgen'in (Fransa'nın) içinde edinilmiş bilgilerin, üzerine dikkat çekilmek istenen noktaların ve yolculukların bir toplamı olarak gerçekleştirilmiş. Thomson ve Young'un anavatanları İngiltere'yi şiirsel bir retorikle dile getirmelerinden etkilenen Fransızlar arasında Bernis'nin *Fransız Çiftlikleri* (Les Géorgiques françaises) adlı eseri; Delile ve Saint-Lambert'in *Bahçeler* (Les jardins) ve *Mevsimler* (Les saisons) adlı eserleri; Jean-Joseph de Laborde'un *Gözalıcı Yolculuklar* (Les voyages pittoresques) adlı hidrografi, fizik, tarih, gelenek ve görenekler, siyaset ve edebiyat üzerine hazırlanmış çizelgelerden oluşan kitabı; Fransa'da basılan ilk sistematik araştırma eserleriymiş.

Tanpınar; girişim, plan, yöntem, çalışma ve araştırma gibi kavramlara düşkündür. Bu amaçları taşıyan projeleri desteklediğini söylemek bile fazla. "Kendi Kendimize Doğru"da[29] Rıfkı Melül Meriç'in 1937 yılında basılan *Akşehir Türbe ve Mezarları* adlı kitabının değerini yukarıdaki örnekte görülen bilinçle kaleme aldığı apaçık. Ona göre bu çalışmada değerli ve önemli olan; "mimarî ve şiirden maada bütün san'atlarımızın tarihinin yazılmış olması. Bu işin, kendi kendimizi öğrenmek için mecbur

[28] Nora, a.g.e., II. c, IX-XXI ("Ni un régime, ni une politique, ni une doctrine, ni une culture mais le cadre de toutes leurs expressions, une forme pure, la forme immuable et changeante de notre communauté sociale, comme d'ailleurs de toutes les communautés sociales modernes.")
[29] Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, 388-391.

olduğumuz bir iş olduğu. Bu eserde, ruhumuzun hakikî peyzajları, dünkü varlığımızın mütevazı fakat emsalsiz zenginlikleri, ırkımızın tarihi, gizli bir nabız gibi çarpar" demiş Tanpmar. Yazıdan öğrendiğimize göre, Meriç'in, Güzel Sanatlar Akademisi müdürünün teklifi üzerine başladığı iş, bütün bir milli san'atlar külliyâtı. Bundan başka Rıfkı Melül Meriç *Enderun San'atkârları* isminde çok mühim bir esere de başlamış ki, birincisini itmam edecekmiş.

Tanpınar'ın eserlerinde millet ve birlik kavramlarının anlamı ve değeri araştırıldığında görülür ki Tanpınar; millet adını veya bununla ilgili olarak milli sıfatını, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî dilindeki anlamda, bir politik olgu olarak anlar ve kullanır. Bir başka deyişle, Pierre Nora, Fransa için 'la nation-nous'/'biz-millet'; 'la nation en nous'/'içimizdeki millet' anlamında nasıl kullanıyorsa öyle. Demek ki Tanpınar, özgün ve politik insan toplulukları olan modern uluslara somut kazançlar sağlayacak; onları geleceğe taşıyacak birlik, millet gibi kavramlara duyarlı bir entelektüel. Yoksa, kabilelere, imparatorluklara, eski Yunan kentleri veya benzeri oluşumlara ya da dinsel, kültürel veya ideolojik alanlara değil. Bu kavramların daha öğrencilik yıllarında zihnine yerleştiği; kendi tarihi, kültürü ve edebiyatı ve Batı'yla ilgili okumalarıyla özümlendiği anlaşılıyor.

Tanpınar, 1918'de üniversite eğitimi için geldiğinde, İstanbul'un, sahnede/Anadolu'da olan biteni belli bir cepheden izlemenin yeri olduğunu görür. Savaş alanı dışında; bir başka deyişle zengin, elit, güçlü tabakada; burada/İstanbul'da da olaylar geçmektedir. İşte *Sahnenin Dışındakiler*'de göstermek istediği hayat bu olur. Çünkü bir adam, Anadolu'da milleti ve milli olanı oluşturma-inşa etme çabaları içindeyken; aynı mekanizma İstanbul'da işlemez. Tanpınar'ın romanları böylece, keşfettiği ve kendi sözcüklerinin dünyasında ortaya koyduğu bu bozuk mekanizmalar olur: (İhsan, Cemal'e): "Bu işler benim işim değil pek! dedi. Ben düşünce adamı olmamak isterim. (...) ben kendimi hep mesuliyet altında buluyor ve itham ediyorum. Dün Beykoz'da içlerinde, zabit, denizci, her sınıf halktan insan bulunmak şartiyle yirmi yedi kişi tevkif edildi. Şu dakikada yirmi yedi insan gibi hapisteyim. Asker olmak, elinde silahı döğüşmek ne kadar rahat bunun yanında...(...) Oradakinden daha mühim bir iş göreceğimi, bir mekanizmayı sökeceğimi umuyorum. Nereden kafama girdi bilmiyorum.[30]

O dönemde Anadolu'daki yeni oluşumun, Tanpınar'ı siyasi yönüyle değil entelektüel yapısıyla; zihin işleyişiyle etkilediği ve heyecanlandır-

[30] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Sahnenin Dışındakiler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999): 236.

dığı anlaşılıyor. Çünkü Tanpınar, her zaman sağlam ve sürekli olandan yana. Millet, birlik ve milli gibi kavramları böyle bir zihinsel mimari içinde algıladığı seziliyor. Sanatçı veya memur; Tanpınar'ın yaşamı boyunca yazdıkları ve yaptıkları bu gövde üzerinde yükseliyor. Gerek üniversitede kürsü başkanı ve öğretim üyesi; gerek milletvekili iken, millete ait bir edebiyatın yapılandırılması-biçimlendirilmesi düşüncesiyle hareket etmiş. Bir ulusun inşasına koşut bir edebiyat projesinin hedeflerini, yollarını, olanaklarını düşünmüş; bunlar üzerine konuşmuş ve yazmış. Bugün pek yapılmayan bir şeyi de denediği görülüyor. Kendisi bir şair ve romancı olarak, öteki şair ve romancıların eserlerini irdelemiş; içinde veya çevresinde gördüğü akımlarla birlikte onları konumlandıran yazılar yazmış. Günümüzde örnek olmayı sürdüren bir *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* var. Milletin veya edebiyatın inşasında realite ve yarattığı dinamikler; büyük Fransız veya Rus yazarları gibi Tanpınar'ın da gözünde insanı/yazarı taklitten kurtaracak vazgeçilmez çıkar yol olmuş. Bu bağlamda ımilliyetçilik, Tanpınar için güven ve devam anlamındadır ve zihnindeki kesintisizliği karşılar.

Türk Edebiyatı'nda Cereyanlar adlı makalesinde Modern Türk Edebiyatı'nın bir krizden doğduğunu söyler. Türk edebiyatı bundan böyle aynı topraklar üzerinde yaşayan ve bir coğrafyayı, tarihi, kültürü, ekonomiyi ve bir siyaseti en ince ayrıntısına kadar paylaşan canlı varlığa/birliğe çevirmiştir yüzünü: "Bugünkü Türk edebiyatı[nın] (...) bir medeniyet değişmesinin neticesi olarak doğduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabında, Cumhuriyet'in ilânından sonra yeni bir terkip şeklinde verdiği bu ideolojiler, Medeniyetçilik, İslâmcılık ve Türkçülük cereyanlarıdır. Her biri cemiyetin ayrı bir realitesini karşılayan bu ideolojilerin etrafındaki mücadele, belki de Modern Türk Edebiyatının asıl tarihini yapar."[31]

Tanpınar, her kesimde ve platformda gerçekleşecek birleşmeyi, uzlaşmayı seviyor. Zihninde insana/edebiyata uzun ömür sağlayan düşünce bu: "Bir cemiyetin, hayatın kabuğu üstünde dolaşan meseleleriyle meşgul olmak bir edebiyatı kâfi derecede yerli yapabilir mi? (...) Yaptığımız yenide büyük medeniyetlerle kendimizi bulamamak keyfiyetidir ki, bize daima bir milli edebiyat aratıyor. (...) milli bir edebiyata nasıl gidebiliriz, sualine vereceğim cevap kendiliğinden çıkar, zannederim. –Kendi kendimize dönmek şartıyla (...) cemiyet hayatının en büyük sırrı, milli benlikteki devamıdır (...)"[32]

---

[31]Tanpınar, "Türk Edebiyatında Cereyanlar", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 101.
[32] Tanpınar, "Milli Bir Edebiyata Doğru", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 86- 93.

Üstelik Tanpınar, bir entelektüel olarak asla değişimin karşısında değildi. Gözler önünde seyreden gerilemeye değişimi reddederek karşı konulamayacağını biliyordu. Olduğu yerde parmağını kıpırdatmadan durmaksa hiç ona göre değildi. Çünkü kaybettiğini düşündüğü yaşantının böyle korunamayacağının bilincindeydi. Hele öteki edebiyatların ve sanatların bizim yerimizi almalarının önüne, kendimizi dünyaya kapayarak geçemeyeceğimiz kesindi gözünde. Tam tersine; Türk Edebiyatı'nı potansiyel bir ilerlemeden ve gelişmeden yararlandırabilmek için öngörülebilecek değişim biçimlerinin planlanmasından; amacına ulaştırılmasından yanaydı. Bu durumda Türk Edebiyatı için koşullardan biri, geleceğe dönük bir tutku bulmaktı. İşte bize-milletimize ait bir edebiyat yapma düşüncesi, hülya adamı olmaktan hiç çıkmadım diyen ve kendine ulaşılması zor hedefler koymayı seven Tanpınar'm zihninde böyle doğdu. Devrimci bir dönemde; ileriye dönük ve umut veren bu büyük işle ilgilenmek üzere kendi kendine söz verdi. Geliştirmeye dönük yenilik hareketleri üzerinde düşündü, araştırdı, yazdı ve konuştu.[33] Şiirin, hikâyenin, romanın, tiyatronun yerini önce Türk edebiyatı; sonra, dünya edebiyatı içinde nasıl gördüğünü açıklamaya çalıştı. Demek ki Tanpınar'ı ayıran özelliklerden bir başkası da hayatını çalışmaya adamak ve ilkelerinde, fikirlerinde yaşam boyu özveriyle ısrar etmek. 1953'te kendisiyle söyleşi yapan Adnan Benk'in, "Hayatınızı uğrunda feda edebileceğiniz bir şey, bir fikir var mı?" sorusuna şu yanıtı vermiş: "Elbette vardır. Fakat, bunu tecrübe edecek bir vaziyete düşmedim... Ben yalnız hayatımı vakfetmeyi öğrendim. (...) Milyonlarca insan, hele genç yaşta, hayatını feda ediyor ve bir fikre sahip olmayı hayatından aziz görüyor. Asıl kahramanlık, bence, bütün bir ömrü kaplayan fedakârca ısrardır."[34]

Abdullah Uçman şunları ileri sürmektedir: "Çağdaşları arasında, Tanpınar seviyesinde hem Doğu hem de Batı kültürüne sahip, musikiyi, mimariyi, resim sanatını bilen, estetik zevki olan, gerçek anlamda şiiri bilen, felsefe ve psikoloji ile ilgilenen, yani çok geniş bir alanla ilgisi olan başka biri yok. Böyle birini birtakım ideolojik kalıplara oturtmak mümkün değil."[35] Kesin olan şu ki Tanpınar'ın zihni yüksek ve bağımsız bir mima-

---

[33] "Milli Edebiyata Doğru", Ankara, *CHP Konferanslar Serisi*, Kitap 19 (1940): 37-48; "Yeni Edebiyat Cereyanına Dair", *Tasvir-i Efkâr*, nr. 4515 (14 Birinci teşrin 1940); "Halk Destanlarından Milli Edebiyata I", *Ulus*, nr. 7837 (28 Mayıs 1943); "Halk Destanlarından Milli Bir Edebiyata II", *Ulus*, nr. 7838 (29 Mayıs 1943); "Türk Edebiyatında Cereyanlar", *Yeni Türkiye*, (İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1959):343-374. Bu metinlerin hepsi Zeynep Kerman'ın hazırlamış olduğu *Edebiyat Üzerine Makaleler*'de toplu olarak yer alır.

[34] Adnan Benk, *Eleştiri Yazıları 2*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2000): 441-444. Ayrıca, bkz. *Mücevherlerin Sırrı*, s.227.

[35] Abdullah Uçman, "Bir Gül Bu Karanlıklarda", *Varlık*, s. 1136 (2002): 10-11.

ri. Bu yapının boşluklarını ve zayıflıklarını iyi bildiği için de güçlü. Üstelik yüzleşmelerden korkmayan biri. Çünkü düzmeci, iki yüzlü yaşam biçimini tanımıyor. Ancak çatışmadan yana olduğu pek söylenemez. Olayları, kişileri, karşıdan sabırla izleyen; olanı biteni gören; değerlendiren ve özümlenir duruma getirmek üzere kalemiyle işe el atan bir hakem Tanpınar. 11 Ocak 1962'de defterine şöyle yazmış: "Ben sadece hakem vaziyetindeyim."

Onun bu sözü, ister istemez Valéry'yi anımsatmaktadır. *Tel quel*'de bir resim sergisini gezerken gözlemlediği üç kişiyle ilgili olarak Valéry şu notu düşmüş: "Sanırım onların her biri benim; bir üst bilinç yöneltebiliyorum; bir yüksek yargılama yetkisi bu. Öyle ki insanları mahkûm edebildiğim gibi kutsayabiliyorum da."[36] Tanpınar'ın kendine dönük benzer ve kesin bir hükümde bulunduğunu söylemek zor. Bununla birlikte hakkında söylenebilecek asıl yetkinlik şu: İnsanlara, olgulara, kavramlara çeşitli yüzlerinden bakabilmek; demektir ki birbirinden ayrı hükümler getirebilmek; hattâ "Kıskaçgörüş" (Contrepoint) gibi yeni bir kavram ve yöntem getirmek ve böylece kübist metinler kurmak; üstelik her şeyi bir arada: Armoni denilen bütünlükte uzlaştırmak Tanpınar'ın yetkisinde. Hangi metni olursa olsun belli bir makamı olan; şeylerin, zihninde birbirinden bağımsız, ancak bir bütün ve bir düzen içinde seyrettiği bir entelektüel. Yalınkat gerçekçilik anlayışından uzak, sözcüklerin gücüyle yaratılmış edebi metinlerin önemli sahibi.

Tanpınar'ın adalete ve ahlâka inancı vardı. Kendi özel koşullarında kendini kavramış biri olarak ortaya iyi ve kalıcı eserler koyduğunu biliyordu: "Hakikat bu ki ben Türkçe'de yeniyim. Fakat dünyada yeni değilim. Dünya ki sanatı bir çıkmaza soktu (...) Dünya içinde, ileriye açık, mazi ile hesabını gören bir Türkiye'nin peşindeyim. İşte memleket içindeki vaziyetim."[37] Bu bilincin sahibi, karşısındakilerde de benzerini görmeyi bekliyordu. Eserinin bu tür bir dikkatle düşünülmesini ve onanmasını istiyor; bu hakkı kendinde görüyordu. Dinginlikten yana bir insandı ve şöyle diyordu: "Hiç kimse ile açıkça çatışmadım; yahut çok az çatıştım, fakat daima iyiden ve devamlıdan bir şeyler bekledim. Etrafımdaki sükût 'conspiration'unu." Burada kullandığı conspiration sözcüğü düşündürücüdür. Her ne kadar 'sükût conspiration'u sükût suikastı yani salt ilgisizlik olarak çevrilmişse de; Petit Robert'e bakılırsa bu sözcüğün, bir kimse veya bir şey karşısında alınan ortak tavır da olduğu anlaşılır.

---

[36] Paul Valéry, *Tel Quel*, (Paris: Gallimard, folio essais, 2001):15.
[37] Uğurcan, *Doğumunun 100. Yılında Ahmet Hamdi Tanpınar*, 113.

İçsel zenginliğini dökmek; şiirini tutku hâline getirmek; kendi işini mükemmel yapmak. Tanpmar bu hedeflere ulaşmıştır. Ancak, edebiyatçılar ve eleştirmenler tarafından keşfedilmesi ölümünden sonradır. Abdullah Uçman'a göre Tanpınar'ın 70'li yıllarda keşfedilmesi birçok nedene bağlıdır. En önemlisi: "Maziyi bütünüyle inkâr etmek gibi bir devrin geçerli olan bazı anlayışlarının belki bir bakıma geçerliliğini kaybetmeye başlamasıyla açıklanabilir".[38] Uçman'a göre bu dönemde, dünya görüşleri farklı Türk aydınları, başta Kemal Tahir ve ATÜT'çüler olmak üzere, Cemil Meriç, Mehmet Kaplan, İdris Küçükömer, Sabri Ülgener, Şerif Mardin, Attilâ İlhan, Hilmi Yavuz ve Erol Güngör gibi aydınlar Türk tarihinin Osmanlı dönemini, Cumhuriyet aydınlarından farklı değerlendirirler; değişik bakış açılarıyla ele alırlar. Kültürümüzün çeşitli meseleleri üzerine düşüncelerini açıklamaları; sonra bunların tartışılması, artık Türk aydınının değişik yaklaşımları olduğunun, yeni çözüm yolları getirdiğinin göstergesi olur.

Tanpınar, fırtınalı bir zihin değildir. Bununla birlikte, yazarlık hayatında kimi ters örnekler görülür. 14.06.1960 tarihli bir yazı "Suçüstü" başlığını taşıyor ve *Cumhuriyet* gazetesinin "Müşahedeler" köşesinde yayımlanmış:[39] "Üniversiteye, matbuata, orduya ve harbiye gençliğine, milli hayatın her sahasında kasdeden bu teşebbüs (...) bütün o irinli hücumları ve sar'a nöbeti müdafaaları (...) her an sürati ve kudreti, savleti demeliydim, artan bir cürümdür (...) cinayetlerden biridir. Bu idarenin adamlarını Türk münevveri ve Türk ordusu tam on sene kalp akçe gibi elinde evirdi, çevirdi, suçlu psikolojisinden başka bir hükme varamadı. (...) Son devirleri ise gerçekten kıstırılmış bir yaban domuzu sürüsünün savletleriyle geçti. (...) Demokrat idare milli hayatı korkunun sisine boğmak istiyordu. (...) suçüstü kendileri yakalandılar. (...)" Seçtiği sözcüklere bağlı olarak, bilinen bütün metinlerinden ayrı; hepsinin dışında bir ender metin bu. Eşya haline gelmek istemediğini belirten yazar, belki de ilk kez sesini böylesine çıkarır ve bir kabadayı gibi konuşur. 1960 yılının Haziran, Temmuz ve Ağustos aylarında art arda yazdığı, bir örneği yukarıda olan üç yazı, bastırılmış şiddetli duyguların başkaldırı biçiminde ortaya çıkmasıdır. Bunun dışında metinlerinde kasırganın yerinden oynattığı bir biçem aramak boşuna olur.

---

[38] Uğurcan, a.g.e., 114.

[39] Ahmet Hamdi Tanpınar, "Suçüstü", *Kitap-lık*, s. 40, (2000): 85-89. Yazarın bu yazısı ve aynı bağlamda öteki 2 yazısı için bkz. Tanpmar, *Mücevherlerin Sırrı*. Tanpınar'ın siyasi kişiliği hakkında değerlendirmeler ve görüşler için bkz. "Hayat, Edebiyat, Siyaset", *Hece*, s. 90/91/92, (2004).

Tanpınar'ın hayatında, üstteki taşkınlığa benzeyen ve aralarında ister istemez koşutluk kurulan bir başka olay daha vardır. İlmiye sınıfından, Kadı olan babasının Tanpınar üzerinde ne gibi bir tesir bıraktığı ve yetişmesindeki rolü bilinmese de, onunla ilgili ilginç ve düşündürücü anıdır bu. Yukarıdaki gibi bir zihinsel kriz olarak dikkate alınabilir: "Annesinin ölümü arkasından Kerkük'ü terk edip 1916 sonbaharı başlarında Antalya'ya gelirken denizi ilk gördükleri zaman delikanlı Ahmet Hamdi'nin belki birçok sıkıntılardan kurtulmanın sembolü gibi havaya bir revolver sıkması vardır. Burada baba, oğlunun suratına bir tokat vurur. Ama genç oğul, bulunduğu nazik durum dolayısıyla onu haklı bulmuştur."[40] Bu durum –silah kullanması– en az önceki alıntı/yazı kadar Tanpınar'a uymaz/aykırıdır. Bununla birlikte silah örneğinde Tanpmar'm; makamını/konumunu hakkıyla dolduran otorite karşısında saygı duymayı ve uzlaşmayı seçtiğini gösterir. 1923'te kurulan Cumhuriyet'le uzlaşması gibi.

Tanpınar, Paul Valéry gibi hayatın içinde ve uyanık eleştirel bir zihin. Bu nedenle, kıyaslamalarla duyguları ayarlayarak birleştiren propagandalar karşısında kuşku duyuyor. Onun gözünde önemli olan gerekçeler ve yapılanlar. Sonuç olarak siyasi anlamda angaje bir şair ve yazar olmak Valéry gibi onu da ilgilendirmemiş. Bundan ne pişmanlık duymuş ne de yakınmış. Ölümünden dört yıl önce; 3 Aralık 1958'de *Günlük*'teki notu şu: "Tam dahili bir harbin içindeyiz. Hakiki bir kanaat sahibi olmayan, kendilerini vatansever zanneden veya öyle gösteren –hiç olmazsa böyle sınıf ve zümre gayretiyle her şeyi göze almış bir sol taifesi ve sol fikirlerin istismarcısı olanlar– onların karşısında ırkçılar ve dinciler, en hâkiki aşırı nasyonalistler ve nihayet iktisadi istismarcıların emri altında hareket edenler. Ve ortalarında bizler, iş ve güçlerinde olanlar, olmak isteyenler, biçareler (...) Ben maruz ve müşahidim (...) İmkân bulsam, yaşım müsait olsa ve bir organ sahibi olsam müdafaa edeceğim tek fikir: Kalkınma ve plan."

23 Haziran 1901 doğumlu Ahmet Hamdi Tanpınar, 23 ocak 1962'de, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki kurul toplantısı sırasında geçirdiği kalp krizinin ardından Haseki Hastanesi'ne kaldırılır. 24 Ocak sabahı, saat dörde doğru ikinci bir krizden sonra 5.45'te hayata gözlerini kapar. Altmış bir yaşındadır ve yapmayı düşündüğü daha çok şey vardır: "28 Teşrinsâni 1958. (...) Yahut da bir yığın edebî proje. Masamın üstü, kafam, cebim proje dolu. (...) Yapacağım daha çok şey var. Hayatıma rahat gözle bakamıyorum. Vaktim az."

---

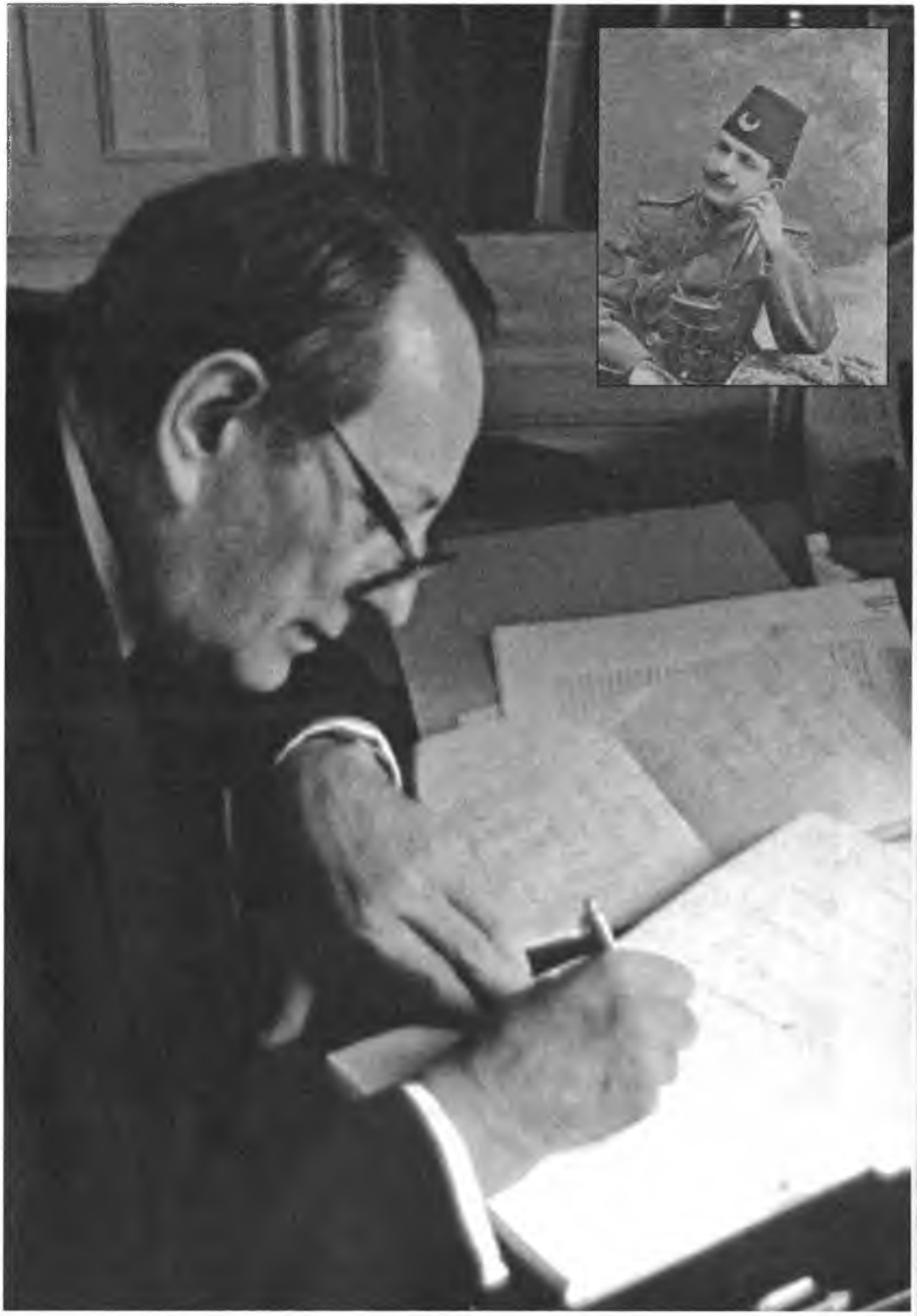
[40] M. Orhan Okay, "Tanpınar'ı Yetiştiren Sosyo-Kültürel Çevre", *Kaşgar*, s. 24 (2001): 21-27.



"Andre Malraux"

Fotoğraf: Henri Cartier Bresson

NOSTALJİ



Andre Malraux ve Enver Paşa

MALRAUX'NUN ENVER PAŞA'SI YA DA DOĞU'DA ENTELEKTÜELLİK SORUNSALI*

Kemal Özmen**

Doğu masallarında çok garip kuşlar ve satıcılar vardı,
prensesler ve cinler vardı; bir tek insan yoktu. İslâm dünyası
–belki de bütün Asya– Tanrı'yla ilgileniyordu,
ama insanla hiç mi hiç ilgilenmiyordu.

Malraux, *Altenburg'un Ceviz Ağaçları*

Yıllarca önce bir Fransız dergisinde (*Magazine littéraire*) aşağı yukarı şu satırları okumuştum: İdeolojilerin iskambil kâğıtlarından yapılmış şatolar gibi çöktüğü, inançların parçalandığı, kesin bilgilerin ortadan kalktığı bir ortamda, 'entelektüel'in de güç yitirmesi kaçınılmazdır. Bu tespit, o yıllarda düşünsel üretimi Tarih önünde olumsuzlanan ya da geçersiz kılınan

** Prof. Dr. Kemal Özmen, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

* Bu yazı, ilk önce "*André Malraux'nun Enver Paşası*" adıyla *Frankofoni* Ortak Kitabı'nın 10. sayısında (1998) yayımlanmıştı. *Frankofoni*'nin okur kitlesinin farklılığı nedeniyle, XX. yüzyıl Fransız edebiyatının en önemli düşünür-yazarlarından olan Malraux'nun Türk ve Doğu dünyasına ilişkin Enver Paşa ve Turan öyküsünü konu alan bu incelemenin daha geniş bir yelpazede okurlara ulaşabilmesi için yazıyı gözden geçirerek ve kimi ilâvelerle yeniden yayımlamayı düşündük. Malraux'nun metni bir yandan Enver Paşa'nın kişiliğinde Turan düşünün eylem ve düşünce boyutunu tartışmaya açarken, bir yandan da Doğu/İslâm dünyasında 'entelektüellik sorunsalı'na kendi perspektifinden ilginç bir yorum getirmektedir.

*entelektüel*in toplumsal/düşünsel yaşamdaki yeri, konumu ya da gerekliliğinin yeniden irdelenmesi açısından çok önemli bir konuyu tartışmaya açıyordu.

Tartışmanın can alıcı noktası, sözü edilen 'güç yitirme'nin, düşünceyi üreten, var eden 'entelektüel kurumsallık'la ilgili olmaktan çok, Tarih'in kendi öz mantığı içinde 'olumsuzladığı' düşüncenin 'doğa'sıyla ilgili olduğuydu; başka bir deyişle, geçerliliğini yitiren ya da geçerliliği ciddi biçimde sarsılan *entelektüel*in bizâtihi kurumsal varlığı değil, düşünsel üretimiydi. Sorun bugün de güncelliğini ve önemini koruyor.

Tarihin zorlayıcı gerçekleri, gerekirlilikleri karşısında, tüm yönleriyle kültürel gelişmenin, uygarlığın olmazsa olmaz (*sine qua non*) koşulu olan *entelektüel*in düşünce üretiminden ve bu bağlamdaki kurumsal gerekirliliğinden hiçbir biçimde kuşku duymamız söz konusu olamaz; çünkü, *entelektüellik* uygarlaşmanın gereğidir; onun itici, yönlendirici, dönüştürücü ve belirleyici gücüdür. Burada, şu soru sorulabilir: Peki, tüm diyalektik oluşumlarıyla Tarih'in işleyişi, bir bakıma onu yönlendiren 'iktidar'dan, onu düşünsel düzeyde biçimlendiren entelektüel üretimden ne kadar bağımsızdır? Burada, 'bağımsızlık'tan çok bir 'etkileşim'den söz edilebilir kuşkusuz. Tarih, tüm olumsuzlayıcı gücüne karşın, özünde 'muhalif bir duruş' olan entelektüel pratikten, onun temel düşünsel dinamiği olan' eleştirel bakış'tan etkilenir; eleştirellik –yöneldiği amaçlar açısından kendi içinde ne denli tartışılır, yadsınır ya da olumsuzlanır olursa olsun– belirli bir 'hakikat', 'doğruluk' duygusunu içinde taşır ve Tarih'e yön verir. Montesquieu'nün, "*Tarih'i kişiler yapmaz, Tarih kendi kendini yapar*" sözü, –burada 'kişi'den iktidar gücü olarak 'Kral'ı anlamak gerekir– sanırım, tek tek kişilerin iradelerinden, 'fantezi' ve 'kapris'lerinden çok, maddi koşulların, toplumsal olgu ve dinamiklerin diyalektik gücü yanında, 'entelektüel olgu' ve 'birikim'lerin olağanüstü belirleyiciliklerine dikkat çekmektedir.

❄

Malraux'nun Alman işgali sırasında yazdığı *Melekle Çarpışma* adlı büyük romanının önemli bir parçası olan *Altenburg'un Ceviz Ağaçları* 'nın giriş bölümünde yer alan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminin en dramatik figürü Enver Paşa'nın Turan hayalini konu alan bölümün, Gestapo'nun büyük ölçüde imha ettiği romanın bütünlüğü içinde nasıl bir yer aldığını hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğiz.

Ancak, yaklaşık otuz sayfalık bu bölümün ana çizgilerinde ve satır aralarında Anadolu ve Batı Asya Müslüman evreninin Malraux'nun tutkulu ve eylemci entelektüel kişilerine, eylem ve düşünce düzeyinde yaz-

gılarını sınayacakları uygun bir ortam oluşturmadığı açıktır. Altı yıllık bir ortak yazgı deneyiminden sonra, Enver'le aralarında *"köklü bir şey"*in yıkıldığını söyleyerek 1914'te Avrupa'ya (Marsilya) dönen Vincent Berger'nin, romanın kaybolan bölümlerinde, 1918 Sarıkamış harekâtını takiben, Batı Asya'da (Tacikistan) 1922 yılma kadar büyük Turan hayalinin peşinden koşan Enver Paşa'nın yanına yeniden döndüğünü bize düşündürtecek doğrusu gerçekçi bir nedenimiz yok; en azından romandaki kimi açık göndermeler bu savımızı doğrular nitelikte.

Malraux'nun, gerçek versiyonu ne olursa olsun, bizim açımızdan önemli olan, tarihsel kişiliği üzerine tartışmaların halen sürdüğü, yakın tarihimizden bir Türk devlet adamı ve askerinin bir yazınsal yapıta konu olmasıdır. Malraux, tarihimizin bu en çalkantılı dönemiyle ilgili kaynaklarını (anlatıcının Malraux olduğu varsayımından yola çıkarak) adını Vincent Berger olarak değiştirdiği babasının notlarına dayandırdığını belirtmektedir. Ancak, bugüne kadar yazılan Malraux biyografilerinin hiçbirinde, Malraux'nun babasıyla ilgili bilgileri (en azından Enver Paşa'nın danışmanı olup olmadığı konusunda) doğrulayıcı kanıtlar ortaya konabilmiş değildir. Malraux da bu konudaki suskunluğunu ölümüne kadar sürdürmüştür.[1] Bu nedenle, Vincent Berger'nin Enver öyküsünü, öyküyü aktaran açısından belgesel değil, kurgusal (fictif) bir metin olarak görmek –en azından şimdilik– gerekir. Zaten, romanlarındaki tarihsel ve coğrafi çerçevedeki gerçek kişiler ve olaylarla ilgili olarak düşselin, fantezinin payını ne denli aza indirgemiş olursa olsun, Malraux'nun, sonuçta tarihçi değil, bir yazar olduğunu unutmamalıdır. O, gerçekte bir "tarih'i anlatmaz, aktarmaz; "kendi tarihi'ni anlatır, kurgular, yazar; onu kendisi yoğurur, biçimler, yorumlar.[2]

Bununla birlikte, Malraux'nun Enver imajı ve bu çerçevede 1908-1914 arası Osmanlı-İslâm-Türk gerçeğiyle ilgili belirlemelerinin şaşırtıcı bir biçimde Şevket Süreyya Aydemir'in üç ciltlik *Enver Paşa*'sındaki görüşlerle yer yer örtüşmesi dikkat çekicidir. İncelememizde, Şevket Sü-

[1] 1965 yılında Enver Paşa ile ilgili bölümü "Turan Yolu" adıyla Türkçeye çeviren Sabahattin Eyuboğlu, 1948 yılında Paris'teyken Malraux ile bu konuda çok kez görüşmek istediğini, ancak her defasında Malraux'nun görüşmeyi kabul etmediğini; yazarın bir ara İstanbul'a geldiğini ve yeniden görüşme isteğine yine olumlu bir cevap alamadığını belirterek şöyle demektedir:

"(...) Anlaşılan yazdıklarının alacakaranlıkta kalmasını istiyor deyip kestim ben de. Yakın tarihimizi iyi bilen Türk aydınlarına da Enver Paşa'nm böyle bir dostu olup olmadığını sordum. Çoğu, Malraux uydurmuş dedi. Peki, ama, öyle de olsa, gerçeğe uygun mu değil mi yazdıkları? Turancılığın nasıl doğup geliştiğini çok mu iyi biliyoruz ki böyle bir görüşü hiçe sayalım?" (Bkz, *Turan Yolu,* Çan yay., İstanbul, 1965, s. 6.)

[2] Malraux'nun, Tarihi çoğunlukla bir "dekor" olarak alıp onun nesnel koşullarından kaynaklanan gerçekliklerini genelde metafizik bir sorunsala indirgemesi özellikle marksistler tarafından eleştirilir.

reyya'nın kimi saptamalarını bu çerçevede dipnot olarak yorumsuz vermeyi yeğledik.

Kuşkusuz, bu inceleme, Enver Paşa'mn tarihsel kimliğini ortaya koyma amacıyla değil, bir roman kişisi olarak Enver Paşa'nın, daha doğrusu "Malraux'nun Enver Paşa'sı"nın bir değerlendirmesi olarak kaleme alındı. Ancak, kişinin tarihsel gerçekliğinin ağırlığının, sıradışılığının yine de kurgusalın sınırlarının belirlenmesinde önemli olduğunu belirtelim.

❄

Gaëtan Picon, 1953'te Malraux üzerine yayımladığı yapıtında Gide'le genç Malraux arasında geçen bir konuşmayı alıntılar:

> Gide - Kitaplarınızda hiç aptala rastlanmıyor.
>
> Malraux - Canımı sıkmak için yazmam da ondan. Aptallara gelince, hayat zaten yetiyor onlara.
>
> Gide - Bence daha çok gençsiniz de ondan.."[3]

Batı Dürtüsü, Kanton'da İsyan, Büyük Yol, İnsanlık Durumu, Umut, Horgörü Zamanı, Altenburg'un Ceviz Ağaçları gibi Malraux'nun roman formunda yazdığı tüm yapıtlarında başkişiler –bunlar Asyalı da olsalar– gerçekten de bu savı doğrularcasına hep entellektüeldirler ve çağdaş Avrupa'nın içine yuvarlandığı "değerler bunalımı"nın yol açtığı varoluşsal sıkıntının, boşluk duygusunun kıskacında, varlığı, hayatı, dünyayı eylem ve düşünce bağlamında ve genelde Avrupa'dan uzakta, bitimsiz ve çoğunlukla da çözümsüz bir tartışmanın odağına oturturlar. Kişilere çizilen 'tarihsel çerçeve', bu çerçevede yaşanan olaylar ve olgular, serüven, bireysel ya da devrimci eylem, gerçekte bireysel bilinç düzeyinde duyumsanan varoluşsal huzursuzluğa bir dekor oluşturmaktan öteye geçmezler. Varlığın, varoluşun bir tartışma masasındaymış gibi sorgulandığı eylem ya da eylem düşüncesi, Malraux kişilerine özgü bir biçimde 'tarih'in, ideolojinin önüne geçer. "Tarih"i bu çerçevede, iç ve dış gerekirlilikleri ne olursa olsun, yaşanmakta, olmakta olan, ideolojiyi de yaşanmış olanın sistematik kalıplaşması olarak düşünürsek, bireysel bilinç, onların hem içinde, hem üstünde kendini "dünyanın ve hayatın boşluğunda" bir tür temellendirme, açımlama, egemen kılma uğraşı içine girer:

> Aslında dünyanın boşluğu saplantısı, dünyanın hiçliği düşüncesi olmadı mı, ortada ne güç kalır, ne de gerçek hayat (...) Bir kere eyleme daldın mı, dışında kalan her şey, hattâ onun sonuçları benim için önemini yitiriyor.

---

[3] Gaëtan Picon, *Malraux par lui-même,* Seuil, 1953, s.44.

> Devrime bunca bağlanışım niye, sonuçları hem uzakta, hem değişken de ondan. Aslında kumarbazın biriyim ben. Her kumarbaz gibi inatla ve azimle yalnız, ama yalnız oynadığım oyunu düşünüyorum.[4]

diyen Malraux kişisi, eylemine gerekçe gösterdiği nedenleri böyle dile getirirken, bireysel bilincin aslında eylem sonucunda oluşmadığını, daha önceden var olan bir 'entelektüel birikim'in, bir duyarlılığın eylem içinde somutlaşıp keskinleştiğini anlatmak istiyordur.

İşte, *Altenburg'un Ceviz Ağaçları*'nın başkişisi Vincent Berger de, 1908'de Almanya'da Doğu Dilleri diplomasını alır almaz, "yeni yeni gelişen İstanbul Üniversitesi"ne bir Nietzsche uzmanı olarak atandığında, Türk-İslâm dünyasına gelen ilk Malraux kişisi olarak –görünürdeki geliş nedeni ne derece *"mesleki"* olursa olsun– temelde bunalım Avrupa'sını terk eden tüm Malraux kişileri gibi, önce dışa vurulmamış, ancak girişilen eylem içinde aşama aşama somutlaşacak derin bir varoluş sıkıntısını, bağlandığı eylem tutkusu aracılığıyla, "inatla ve azimle, yalnız, ama yalnız" oynadığı oyunu düşünen "kumarbaz" tavrıyla aşma amacı ve uğraşı içinde olacaktır. Ancak, Avrupa ve Uzak Doğu Asya'da yakın bir zaman sonra patlak verecek büyük boyutlu tarihsel oluşumlara yabancı, derin bir "Müslüman sıkıntısı"yla damgalanmış, Hindistan'dan Anadolu'ya uzanan ve "yıkıntılar içinde uyuklayan" ve "kemikleşmiş bir İslâm"ın ayakta tuttuğu bu coğrafyanın değil de, sonuçta yine bir Avrupa uzamının Vincent Berger'ye Avrupalı entelektüel kimliğinin trajik bilincini yeniden yaşama ve tartışma olanağı verecek olması, Enver Paşa aracılığıyla vurgulanan Doğu dünyasındaki 'entelektüellik sorunsalı'nı ilginç bir tartışma ortamı içine çekmektedir. Bu nedenle, Malraux'nun Enver Paşa'sını böyle bir ön çerçeve, ön oluşumdan, belirli bir düşünsel bağlamdan yola çıkarak ele almak, onun varlık nedenini rastlantısal öğelere ya da yazınsal metnin göreceli sınırlılığına indirgemekten kurtaracaktır bizi.

Enver Paşa'nın yazınsal, daha doğrusu 'entelektüel öykü'sü, *Altenburg'un Ceviz Ağaçları*'nın I. ve II. bölümlerinin başkişisi Vincent Berger'nin Türkiye ve Turan serüveninden ayrılmaz kuşkusuz. Enver Paşa'nın Jön-Türk hareketinin lideri olarak Osmanlı devletinin yazgısını nasıl bir tarihsel ortam içinde belirlediğini göstermek açısından Malraux, koşulları ve gelişen olayları, kronolojik bir açıdan ve bir tür röportaj tekniğine uygun bir perspektiften, Vincent Berger'nin giderek müdahaleleriyle biçimlenecek bir eylem ve düşünce yörüngesi içine oturtur. Bu nedenle, Enver Paşa'nın ortaya çıkışı bu ön tarihsel hazırlığın ardından olur.

---

[4] André Malraux, *Kanton'da İsyan*, çev. Attilâ İlhan, Varlık Yay., İstanbul. 1967, s. 233, 220

1908'de atandığı İstanbul Üniversitesi'nde Nietzsche'den yola çıkarak verdiği "eylem felsefesi" derslerinde, gerek Arapça söz kalıpları yerine Türkçe söyleme ağırlık vermesi,[5] gerekse de Nietzsche'nin *"Zerdüşt Böyle Buyurdu"* adlı yapıtına yaptığı göndermelerle Vincent Berger kısa bir zaman içinde 'Türk entelektüelleri' arasında "kardeşce bir saygı" kazanır. Ancak, burada ilginç olan Vincent Berger'in, dolayısıyla Malraux' nun hareket noktasında eylem düşüncesini nasıl bir düşünsel temele dayandırdığıdır.[6] Anlatıcının, babası hakkında verdiği bu ilk somut bilgilerin yanında, onun insanlık durumuyla ilgili kimi saptamaları da onda eylem öncesinde var olan düşünsel birikimin İstanbul'a gelmeden önce nasıl bir bireysel bilinç hamurunda yoğrulmuş olduğunun ipuçlarını vermektedir:

> Bir insanın en etkili silahı güldürü payını en aza indirgemiş olmasıdır (...) Bir insanı sırlarından çok değeri belli eder (...) Eylem felsefeden önce gelir.[7]

Vincent Berger, çok kısa bir zaman içinde ilginç "eylem felsefesi"yle 'Türk entelektüelleri' kadar İstanbul'daki Alman Büyükelçiliğinin de dikkatini çeker ve yeni kurulan propaganda servisinin başına getirilir. Vincent Berger'in eylemci ruhu onu, kısa sürede propagandayı siyasal bir eylem aracına dönüştürmesine olanak sağlayacak Jön-Türk hareketiyle ilgilenmeye yöneltir. Jön-Türk hareketinin giderek entelektüel çevrelerden uzaklaşarak askeri çevrelere doğru yayıldığını görür; bu çevrelerde, öz-

---

[5] "1908'ten sonra Türkçülük Osmanlı Türkiye'sinde, evvela lisan bahsinde başladı. Dili sadeleştirmek, dilden Arapça, Acemce kaidelerini atmak, mümkün olduğu kadar Türkçe kelimeler bulmak (...) şeklinde hız aldı." (Şevket Süreyya Aydemir, *"Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, Cilt II. s. 460).

[6] Malraux'nun acıya, ölüme, yazgıya, insanların ve kör güçlerin yasalarına karşı "kahramanca" direnerek var olmaya, varlıklarını sorgulamaya çalışan kişilerinin Nietzsche'in "insanüstü" varlığı ile olan yakınlıkları su götürmez. Malraux'nun "Batı Dürtüsü"nden başlayarak vurguladığı, "sizin için mutlak gerçeklik Tanrı oldu, sonra da insan. Ancak, Tanrı'dan sonra insan (da) öldü. Şimdi onun bu tuhaf mirasını emanet edecek birisini sıkıntıyla arayıp duruyorsunuz" sözleri Nietzsche'in *Zerdüşt Böyle Buyurdu* adlı yapıtında geliştirdiği görüşlerin romanesk bir formda anlatımından başka bir şey değildir; Nietzsche'ye göre Tanrı ölmüştür, insan yalnızdır. İnsan artık kendi değerlerini yeni bir varlık bilinciyle kendisi yaratmak zorundadır. "İnsan aşılması gereken bir şeydir". İnsan için gerekli olan erdem, yani saygınlık, onur, "güçlü olma erdemi"dir; yani, ölüme, yazgıya, zamana meydan okuma, onlarla "erkeksi" ve "kardeşce" bir eylem içinde yüzleşmedir. Koşullar ne olursa olsun "umut" hep var olacaktır ve insan var oldukça insana hep sınırlarının ötesine gitme, "insanlık durumu"nu aşma gücünü esinleyecektir. Bununla birlikte, Malraux, Nietzsche'den farklı olarak, insanlık durumunun sefaleti ne olursa olsun yine de insanın sınırlarında kalmayı yeğleyecektir.

[7] André Malraux, *Altenburg'un Ceviz Ağaçları,* çev. Tahsin Yücel, Kuzey yay., Ankara, 1984, s. 35, 36.

gürlük taleplerinin yanı sıra, yönetime karşı yapılacak olası bir halk ayaklanmasıyla ilgili çalışmaların gizliden gizliye nasıl planlandığını merakla izler. Bu arada, "Türk" nitelemesini bir hakaret sözcüğü olarak algılayan; Türk ulusçuluğundan ürken; "Türk yurdu", "Türk vatanı" sözlerinin kullanılmasını bile şiddetle cezalandıran; "bir kaç yıldır Fas'tan Kabil'e kadar her yerde hattâ Hindistan'ın camilerinde Türklerin sultanı" olarak adı geçen; üstlendiği kutsal görevin "Allah'ı korumak", "Allah'ın imparatorluğunu kurtarmak" olduğunu söyleyen Kızıl Sultan'ın giderek ağırlaşan 'paranoya'sı Vincent Berger'ye ilginç görünür; Berger, bu 'paranoya'nın gerisinde, bir halk hareketi başlayınca zamanla nasıl bir seyir alacağı belli olmayan geniş, gizemli bir "eylem alam'nın yavaş yavaş belirginleştiğini görür. Berger'nin Jön-Türk hareketine duyduğu ilginin temelinde, bu genç ve dinamik kadronun teokratik nitelikli yönetime karşı tavır alması kadar, Türklüğü İslâmlığa oranla görünürde biraz daha öne çıkarmasının yattığı söylenebilir.[8] Anlatıcının gözünde Osmanlı Devleti, yaklaşık altı yüzyıl boyunca İslâm kimliğini öne çıkararak hüküm sürmüştü. Ancak, şimdi içten ve dıştan tam bir kuşatma altında olan ve yaşlılıktan, dinamizm eksikliğinden, düşünsel (bilimsel) altyapı yoksunluğundan iyice hantallaşmış olan imparatorluk, yeni bir atılımla İslâmı, Halife Kızıl Sultan'ın yönetiminde ayakta kalmanın ana desteği olarak görür; ancak, artık zemini giderek hareketlenen Osmanlı coğrafyasında etnik kimlik, yani ulusal bilinç giderek kitleleri tehlikeli biçimde harekete geçirten itici bir güce dönüşmüştür. Jön-Türk hareketi böyle bir kaypak zemin üzerinde bu yaşlı çınarın gövdesinden fışkıran genç ve görünüşte güçlü bir filizdir. Bu filizin çekimine kendisini bırakan Vincent Berger, Halife'nin Türkiye dışında bulacağı saygının ona siyasal bir üstünlük getirmeyeceğinin, özellikle de Almanlarla yapılacak bir ittifakın İslâm birliğini amaçlayan "kutsal savaş"ı gevşeteceğinin farkındadır. Dahası, imparator Guillaume ve Alman Büyükelçiliğinin Jön-Türklerle ilgili "demokrat, geveze, önemsiz" değerlendirmelerine de katılmaz Berger; bu arada, bir Alman müdahalesi olmadığı takdirde, Rus devrimcilerinin örgütlediği

[8] Vincent Berger, Jön-Türkleri tanıdıkça bu görüşünden uzaklaşacaktır. "1908'li yıllarda, Genç Türkler, imparatorluğu oluşturan halkların bilincinde olmakla birlikte, Türk varlığından, benliğinden, milletinden bahsetmezlerdi. 1908 öncesinde bir Türk milliyetçiliğinden söz edilemezdi. Ayrıca İttihat ve Terakkiciler de Meşrutiyet'e bir milliyetçilik bilinci ile girmediler. Tam bir Osmanlılık ruhu ile doluydular.

Enver bey de Türkçü değil, Osmanlıcı-İslâmcı idi (...) Türk soydaşlarımızı kurtarmak gibi görünen bir gaye ile Orta Asya'ya gittiği zamanda da Türkçü değil, İslâmcı olmak zorunda kaldı. Çünkü vardığı topraklarda Türk kardeşlerimiz kendilerini Türk değil İslâm sayıyorlardı." (Ş.S.A., *Enver Paşa,* cilt II, s. 456).

Kafkasya Müslümanlarının giderek Jön-Türk hareketi içinde etkin bir konuma geleceği tehlikesinin altını çizer. Ayrıca, Talat ve Cemal Paşa'lar gibi halktan gelmiş isimlerle, Enver gibi devrimi başlatmış subaylardan birinin yürüttüğü bir diktatörlüğe halkın her zaman sempatiyle yaklaşacağını düşünür; Vincent Berger'nin bu görüşlerinden etkilenen Büyükelçilik, sonunda onu propaganda sorumlusu olarak Jön-Türkler'e gönderir. Bu önemli girişimle birlikte Enver Paşa ile doğrudan ilişkiye geçen Vincent Berger'nin Enver'in yazgısını belirleyen olaylarda oynayacağı rol de belirginleşmeye başlar.

1908 Temmuz'unda Makedonya'da başlayan ayaklanmanın ardından Meşrutiyet kabul edilir; Avrupalılar, özellikle de Almanlar açısından hızla gelişen bu olaylar karşısında net bir tavır almak giderek güçleşir. Gönülleri, yine de kendilerine fazla güven vermeyen Jön-Türkler'e değil de, politikasından hoşlanmasalar da Sultan'a yöneliktir. Jön-Türk hareketiyle birlikte açılan yeni eylem alanında üstlendiği yarı resmî görevin ötesinde, kişisel planda düşüncelerini hayata geçirecek bir olanağın doğduğunu düşünen Vincent Berger'yi ikiyüzlü Alman politikası hiç mi hiç çekmiyordur.[9] Bu arada, Jön-Türk hareketi içindeki dağınıklık, çokseslilik, temel amaçlardaki belirsizlikler yüzünden ona göre,

> Jön-Türkler kusur üstüne kusur işliyorlar, daha epey bir zaman da sürdürecekler bunu. Ama, onlar dışında hiçbir şey yok. Hiçbir şey. Bu ülkenin genel erimesi içinde hesaba katılacak tek şey var: ordu. Şu sırada, onu önce ayakta tutmak, sonra geliştirmek de yalnız Jön-Türklerin yapabilecekleri bir şey.[10]

Vincent Berger, bir yandan, giderek gizli bir Rus müdahale tehlikesine karşı, Jön-Türk yönetim kadrolarını, hareketin genel ülküsüyle savaşmak zorunda kalmadan, kadrolarını baştan sona değiştirmek gereğine dikkat

---

[9] Almanya'nın İttihat ve Terakki hükümetine ve özellikle Enver Paşa'ya ilgisi olağanüstüdür. (...) Her şey onu gösterir ki, Enver Paşa Binbaşı Enver Bey olarak Berlin'de ateşemiliterken Almanlardan özel bir ilgi görmüştür. Onun Alman ordusuna hayranlığını da biliyoruz (...) Almanların uzun zamandan beri, ilerisi için de olağanüstü ilgi duydukları bir ülkenin bir üstün şöhreti Berlin'dedir. Bir ihtilal kahramanıdır. Yarının belki de bir askerî lideri olabilir. Böylece büyük saygı görür (...) Onun o yaşta harbiye nazırlığı ve Genelkurmay başkanlığı ile, aynı zamanda padişahın damadı olarak saraya katılışı Almanya'da, hem basında, hem Alman Genelkurmayı ve özellikle Alman imparatoru İkinci Wilhelm nezdinde geniş heyecanlı yankılar uyandırır. Zaten Enver'in ilk işi, İstanbul'daki bu (askeri) Alman heyetini genişletmek ve bunun için de Almanya ile yeni anlaşmalara varmak olacaktır (...) Harp içinde Türkiye'de 600 kadar Alman kumandan, subay ve uzmanın vazife aldığı bilinir," (Enver Paşa - Almanya ilişkileri ile ilgili olarak daha fazla bilgi için, bkz, Ş.S.A., *Enver Paşa,* s. 199, 209, 429, 534, 535, 62.)

[10] *Altenburg'un Ceviz Ağaçları,* s. 39-40.

çeker, bir yandan da, her devrimin doğasına uygun olarak, yönetimin sertleşmesini, görünürdeki Meclis'in yetkilerini Talat, Cemal ve Enver Paşa' dan oluşan bir "triumvirat"ya devretmesini, hareketin kitlesel başarısı açısından kaçınılmaz görür. Burada, dikkati çeken şey, Vincent Berger'nin, henüz düşünsel düzeyde de olsa, Jön-Türk hareketini olabildiğince İslâmi niteliğinden soyutlayarak, Batılı anlamda "devrimci" bir rotaya sokmak istemesidir; bu çerçevede, "haftalar boyunca" Enver'le konuşur, tartışır; deneyimli "devrimciler" arasından sokak çarpışmalarına hazırlıklı seçkin kadrolar oluşturmasını öğütler.[11] Bu istek, bize, *İnsanlık Durumu*'nda, milliyetçi Chang-Kaï-Shek gruplarına karşı bir tür şehir gerillası gibi savaşan Çinli ve Avrupalı 'devrimciler'i anımsatmaktadır. Vincent Berger, Jön-Türk hareketinin alacağı seyri, Alman Büyükelçiliği'nden daha gerçekçi bir biçimde izler. Aynı yıl içinde İstanbul'da düzenlenen "devrim karşıtı" (şeriatçı) hareketin Makedonya Jön-Türk ordusu tarafından bastırılacağını önceden görür. Abdülhamit'in tahttan indirilerek yerine "hayalet" padişah V. Mehmet'in getirilmesini, parlamentonun gücünün artmasını kendi kafasında çizdiği Jön-Türk politikası açısından önemli gelişmeler olarak gören Vincent Berger, tüm bu gelişmelerin kendi isteği ve tahminleri doğrultusunda gelişmesinden memnundur. Ancak, dizginleyemediği eylem tutkusu yüzünden Elçilik'le arası bozulur. Bu durum, aslında Vincent Berger'ye kendi adına daha özgürce hareket edebilme olanağı verir ve Enver'le artık altı yıl sürecek bir yazgı birliği de böylece başlamış olur:

> Enver'le dost olmuştu; genç albayın şimdilik bulanık olan ülküsü babamın konuşmalarıyla bir biçime giriyordu.[12]

Bu "konuşmalar"ın "eylem"in (büyük ülkü) doğası, niteliği, amacı, stratejisi, araçları, yayılımı, vb. konularla ilgili olduğunu kestirmek zor değil. Vincent Berger ve Enver arasındaki ilişki, sadece bir ortak "eylem" amacı çerçevesinde bir "işbirliği" olmanın ötesinde, temelde belirli bir mizaç benzerliğinin de olduğunu gösterecektir bize: aynı "romantik taşkınlık", kabına sığmazlık, cesaret, serüven tutkusu, "eylem istidadı" ve hırs.[13]

---

[11] Vincent Berger'nin burada "devrim"den kastettiği örgütlü bir direniş, karşı koyma hareketidir; yoksa, marksist anlamda bir devrim değil.

[12] *Altenburg'ın Ceviz Ağaçları*, s. 41.

[13] Şevket Süreyya'nın Enver Paşa'mn kişiliğiyle ilgili verdiği bilgiler Malraux'nun öyküsünün bütünlüğü içinde ortaya çıkan Enver imajıyla ilginç benzerlikler içermektedir:

"Enver Paşa'da hayal gücü ve hayal ettiği şeyler üzerinde kolay ve çabuk karar vermek kudreti vardır. Ama romantizm yoktur. Enver, romantik olmayan bir hayalcidir" (Cilt II. s.509). –"Cesur, iradeli, ancak biraz aceleci" (Cilt I, s. 512)– "Enver muhakkak ki bir aksiyon adamıydı. Ve tarih içinde büyük bir misyonu olduğuna inanıyordu. Ama çağı, çağın şartlarını ve akımlarını (...) değerlendirmekte muhakkak ki yetersizdi" (Cilt III, s.652) – "Uzak ve belirsiz ufuk-

Enver, 1910'da İtalya'nın Türkiye'ye savaş açmasını takiben, Trablusgarp ordu komutanı olunca, Vincent Berger de onu izler.[14] İdeolojik planda (daha çok eylem ideolojisi) etkilediği ve örgütlediği Enver ile sonunu önceden kestiremeyecekleri bir "serüven"in içine dalarlar. Burada, yine Vincent Berger'nin eylemci yanı, ustalığı öne çıkar. Onun, "karışık bir durumu yorumlamakta, yumağı açmak için ipin çekilecek ucunu bulmakta gösterdiği yetenek"[15] sayesinde, zayıf güçsüz Türk kuvvetlerini devreye sokmadan, Libya çölündeki kabilelerin başı olan Büyük Sinusu'nun da yardımıyla, çok sayıda kabile, modern gerilla yöntemleriyle[16] İtalyanlara karşı ayaklandırılır; özellikle, İstanbul'dan gelen para ve silahlarla güçlendirilmiş develi birlikler İtalyan birliklerinin ilerlemesini durdururlar. İtalyanlar, bu gerilla hareketini yürüten Enver ile adı İtalyanlar arasında "Ustura" olarak anılan Vincent Berger'nin başlarına para ödülleri koyarlar. Bu noktada dikkati çeken şey, Malraux'nun yapılan "eylemler"le ilgili hiçbir ayrıntı vermemiş olmasıdır. Vincent Berger de, ilginçtir, üstlendiği role hiç değinmeden "üstünlükleri ve kusurları, gösterişi, gücü, romantizmi, çekiciliği"[17] sayesinde çöl beyleri nezdinde itibarı çok artan Enver'i öne çıkarmayı yeğler:

> Üç ay içinde, bütün çöl buyruğu altındaydı. Halifenin kızlarından biriyle nişanlanmasının uyandırdığı saygıyı da kişisel yetkisine ekleyin-

---

larda hayaller, ümitlerle yaşayan ve gücünü bu hayal ve ümitlerden alan birisi" (Cilt III, s.95) – "Enver'in emel ve ihtiraslarına hakikaten sınır yoktu" (Cilt II, s.35)– "Kendi yolunu kendi açmak isteyen insanlardan" (Cilt I, s.464) –"Kaderine teslim olmakla, kaderini kendi yaratmak arasında geçen sonu gelmez savaş! Enver'in dramı budur" (Cilt, II, s.ll)– "Bir taraftan kadercidir (...) Fanatik bir dindar değilse de, kaderine daima hükmedeceğine inandığı Tanrı'ya bütün hayatı boyunca inanır. İçten gelen bir teslimiyetle bağlanır. Bir tür mistik teslimiyet içindedir. Ancak, bu kadercilik, onda, olaylara kayıtsız şartsız, yani pasif bir teslimiyet demek değildir (...) İnsan ve teslimiyetinin yanında bir de kendi kaderini kendi tayin etmek, olaylara hayatı pahasına da olsa müdahale ederek onlara istikamet vermek kararlılığı, onun ruhi karakterinin diğer bir vasfıdır (...) Tarihi şahsiyeti kendi yolunda, yalnız kendi iradesi değil, çok defa kendi yarattığı, ama kendisinin de hakim olamadığı şartların akışı da belirler (Cilt II, s.11, 12) – "Fikir, ideal ve devlet kurma mücadelelerinde, yalnız ihtiras, Enerji ve Kan yetmez. Bu mücadelelerde çağın akımları ile jeopolitik ve sosyal şartları değerlendirebilmek ihtirastan daha önce gelir (...) Üstünde koşulan zeminin şartları ile hırs iyi ayarlanamazsa, bu ihtiras atının ayakları tökezler ve süvarisi bu itici gücün altında kalır. Enver Paşa'nm Orta Asya hikayesinde son böyle bağlanacaktı" (Cilt III, 587)

[14] Enver, gerçekte 1913'te generalliğe yükseltilecektir.

[15] *Altenburg'un Ceviz Ağaçları*, s. 42.

[16] Şevket Süreyya da Enver'in Trablusgarp'te İtalyanlara karşı bir gerilla savaşı yürüttüğünü belirtir (Bkz. *Enver Paşa,* Cilt II, s. 225). Enver Paşa Trablusgarp'a gidişini hatıralarında anlatırken yalnız olduğunu belirtir; ancak, Şevket Süreyya şöyle diyor: "Enver Bey, hatıra notlarında, beraberinde olanların, konuştuğu kimselerin, kaldığı yerlerin, hattâ Trablusgarp'ta beraber çalıştığı arkadaşlarının adlarını vermez" (Cilt, II. s.228).

[17] *Altenburg'un Ceviz Ağaçları*, s. 43.

> ce, göçebe birliklerini düzene sokmakta güçlük çekmemiş (...) Derna kuşatmasına girişilebilecek kadar kalabalık, düzenli bir ordu oluşturmayı başarmıştı.[18]

Enver ve Vincent Berger çok zor koşullarda, bir yıl boyunca "hiçbir zafer umudu" olmadan "kahramanca" kendi kuvvetlerinden kat kat üstün İtalyan birliklerini saf dışı ederler. Ancak, Balkan savaşlarındaki kesin yenilgi üzerine, Vincent Berger İstanbul'a çağrılır; Vincent Berger İstanbul'a dönerken, artık "Enver'in bir Alman danışmanı değil", onun Almanlara yolladığı bir elçi" gibidir.[19] Bu noktaya kadar, Enver ile Vincent Berger arasında düşünce ve eylem düzeyinde tam bir uyum vardır. Libya'da kazanılan başarılar, gösterilen "kahramanlıklar", biri daha çok taktisyen yanıyla belirginleşen iki "eylem adamı"nın başarılarıdır.

Vincent Berger, İstanbul'a geldikten sonra, eylemin artık Jön-Türkler ya da onun ideolojisi üzerinde değil de, doğrudan Enver'in üstünde oynanmasının gereğini vurgular. Çünkü, Enver İstanbul'a döner dönmez, Malraux'ya göre,

> Bakanlar sopalarla kovulduktan sonra, Plevne savaşından beri ilk kez Türk ordusu bir savaş önderi buluyordu.[20]
> (...)
>
> Bir yıl önce, 1913'ün Ocak ayında, Türkiye'nin Avrupa'dan atıldığı sanılmıştı; ordusu bozguna uğramış, Balkanlılar İstanbul'un otuz kilometre yakınlarına gelmişler, hükümet bir kez daha barış istemişti (...) Bakanlar kurulu doksan yaşındaki sadrazamın başkanlığında duruma çareler arıyordu.[21]

Bu güç koşullarda, Enver, Talat ve Cemal Paşa'larla birlikte iktidarı ele alır ve kısa süre içinde "triumvirat", Edirne'yi kurtarıp yetkisini halk nezdinde pekiştirir.[22] Vincent Berger,

> Herhangi bir şeye etki edebilmenin zamanı çoktan geçti: ancak bir kişiye etki edebiliriz, bu kişi de Enver olabilir.[23]

---

[18] *A.g.y.*, s. 43.
[19] *A.g.y.*, s. 44.
[20] *A.g.y.*, s. 47.
[21] A.g.y., s. 32.
[22] Enver Paşa'nın Trablusgarp'tan İstanbul'a dönüşüyle ilgili verdiği bilgileri Şevket Süreyya da doğrular. Ayrıntılı bilgi için, (Bkz., Enver Paşa, Cilt II, s. 232, 351, 365, 366, 379,380,427)
[23] *Altenburg'un Ceviz Ağaçları*, s. 44. Gaetan Picon, Enver Paşa –Vincent Berger ilişkisini savaş sonrasındaki Malraux– De Gaulle ilişkisiyle ilintilendirir (Bkz. *Malraux par lui -même*, s. 27).

derken, kuşkusuz burada tümüyle bireye dayalı eylemin, bireyin doğasından kaynaklanan nedenlerden ötürü sınırlılığını biliyordur. Koşullar bu olasılığın dışında uygun değildir. Bir şefin, bir yol göstericinin yönetiminde eylemi yönlendirmek artık bir strateji gereğidir. Burada, kişi fikirlerden daha önemlidir, çünkü fikirler ancak yaşandıktan sonra, yani eylemin içinde, eylemle birlikte değer kazanırlar.

Vincent Berger, artık Enver'i ve Turan tutkusunu iyi bilmektedir:

> Barış imzalanır imzalanmaz, Turan tutkusu paşaların paşasını bütünüyle yeniden sarıyordu. Orta Asya Türkleriyle bağlantıya geçmek, Kürtlerle, Buhara ve Afganistan emirleriyle, Rus Türkistan'ının hanlarıyla doğrudan bir bağ kurmak gerekiyordu. 'İlkin Afganistan..' diye esinledi Alman elçisi. Hindistan'a daha yakındı burası. Ve herkes babamın tam bu işe göre olduğunu düşündü: Almanlar, Enver –ve kendisi.[24]

Bu derin tutku, Osmanlı'yı Balkan ülkeleri ya da Avrupa ülkelerinin saldırısından korumaktan çok, bütün Türkleri, Edirne'den Çin'e kadar uzanacak çok geniş bir coğrafi alan üzerinde ortak ilkeler çevresinde toplama amacına, yani Turan'a yöneliktir.[25] Vincent Berger'nin Enver'in Turan ülküsünü bir Alman görevliye anlatırken, olayın ne derece içinde olduğunu göstermek açısından, "biz" demesi; başta Edirne olmak üzere, Trakya'daki toprakları güvenceye alarak, "İstanbul'da kurulacak saçma bir Cumhuriyet yerine başkenti Semerkant olan bir Jön-Türk İmparatorluğu

---

[24] A.g.y., s. 48.

[25] Enver Paşa'mn Turan düşüyle ilgili yine Şevket Süreyya'nın kimi saptamaları Malraux' nunkileri doğrular niteliktedir: Bununla birlikte, ayrılacakları temel nokta, Malraux'nun Paşa'yı yer yer "Türkçü" görmesi. Ancak, öyküsünün sonu dikkate alındığında, Enver'in, "ilkin bir Müslümanı göndermeliydim" sözleri Malraux'nun da Enver'in İslâm kimliğini göz ardı etmediğini ortaya koymaktadır:

"(...) Kazım (Kazım Karabekir), biliyor musun ne düşünüyorum? Düşünmek değil, yapmak istiyorum. Bir fırka (tümen) askerle, en kısa yoldan şu Tahran'ı işgal etmeli, İran'ı bu suretle Rus nüfuzundan kurtardıktan sonra, İran'da olduğu gibi, Türkistan, Afgan ve Hindistan'da Rus ve İngilizler aleyhine hareketler yaptırılmalı (...) Fakat, Tahran'a gidip, Hindistan'la, Afganistan'la, Türkistan'la meşgul olacak kimi tayin edeyim?" (Cilt III, s. 20)

Demek ki Enver Paşa hayalinde İran, Turan, Hindistan'la meşguldu. Oralara varılacak, Kafkaslar istila edilecekti. Ruslar'la İngilizler kendilerine karşı ayaklanacak olan İslâm ümmetinin de canlarım başlarını vermeleriyle perişan olacaklardı..

Bu hayaller Sarıkamış dramından az zaman önce geçmiştir. İstanbul'dan İran 2500, 3000 km. Afganistan 4000 km. Hindistan ise 5400 km. uzaktır. Halbuki bu sayılan yerlere ne yol, ne iz vardır. Ne de ikmal imkanları. O halde bütün bunlar bir hayal midir? Bir rüya içinde rüya mıdır? Yoksa bir Konfüzyon veya Büyük İskender planı mı? Çünkü Napolyon'da buna benzer şeyler düşünmüştür." (Cilt, III, s. 21) – "Enver hiç bir zaman açık Turancı olmadı. İslâmlık, İslâm birliği, Kutsal cihat ve dünya Müslümanlarıyla ilişkiler onun düşünce ölçülerinde daima ön plandaydı" (Cilt III, s.433). Enver ve Turan ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz., Cilt II, s. 124, 433; Cilt II, s. 26.

kuracağız"[26] sözleri, başlangıçta Turan ülküsüne Enver kadar bağlı olduğunu göstermektedir. Çevresindeki insanlarca, "açık görüşlü" ve biraz da "serüven düşkünü" ve "romanesk" yaradılışlı bir insan olarak bilinen Vincent Berger de, gerçekte bir "romanesk"in sahip olmadığı bir "ölçülülük" ve "kafa aydınlığı", sahip olduğu olanakları en iyi biçimde kullanabilen bir zekâ vardır. İktidar olma, egemen olma onda da en az Enver kadar güçlüdür. Bu tutkunun kuşkusuz Türkleri çok sevmesiyle, onların Turan bayrağı altında birleşmesini her şeyden fazla istemesiyle bir ilgisi yoktur. Onun sadece kendisine göre nedenleri ve gerekçeleri vardır:

> Tutkusunun kaynağını pek düşünmemişti babam. Bunda Avrupa'dan uzaklaşmak, tarihin çağrısı, yeryüzünde bir iz bırakmak gibi bağnazca bir istek, belirlenmesine az yardım etmediği bir amacın büyüsü, savaş arkadaşlığı, dostluk, hepsi birbirine karışıyordu.[27]

Vincent Berger'yi Küçük Asya'dan Batı Asya'ya kadar yayılan coğrafya içinde eyleme iten nedenlerin hepsi, gerçekte Malraux'nun 1925'li yılların Uzak Doğu'sundaki çalkantıları konu alan roman kişilerinin Güney Doğu Asya'da serüvene dayalı bireysel eylemler ile devrimci eylemler içindeki konumlarıyla tam uyuşum içindedir. Vincent Berger'yi ilgilendiren, ne son Türk devletinin yıkılması ya da onun yıkılmaktan kurtarılmasıdır, ne de Almanya'nın hizmetinde bu ülkenin çıkarları için çaba göstermektir. Gerçekte o, kendisini hiçbir yere, hiçbir toprağa ait hissetmiyordur. O, bir "dünyalı"dır. Çünkü, "nasıl yaşayacağını kendi seçen bir adamın yurdu, en büyük bulutların geldiği yerdi."[28] Nitekim, Enver'e olan yakınlığı, dostluğu, bağlılığının altında yatan da, Enver'in insani yanı, özellikleri değildir. Aslında, o Enver için de savaşmıyordur. Enver aracılığıyla, Enver'in üzerinden, Enver'den hareketle (Enver bunun ne derece farkındaydı?) kendisine, hayatına eylemle gelen masalsı (efsanevi) bir boyut eklemektir amacı. Masalsının, gizemin payı ilk bakışta ne denli çarpıcı görünürse görünsün, "düşünce"nin belirleyiciliği bu boyutun oluşmasında ne denli temel oluştursa oluştursun, aslolan bir "deneyim"i olabildiğince "bilinç"e dönüştürmektir. Bu nedenle, katıldığı eylemin siyasal ya da toplumsal boyutundan çok metafizik boyutu, yani bilinci bir "boğuntu"dan başka bir şey olmayan "insanlık durumu" ilgilendirir onu; nitekim, ilerde Enver'i yarı yolda bırakması ya da romanın II. bölümünde bir Alman askeri olarak Ruslarla çarpışırken onu "motive" edecek güç ulusçuluk, ulusal onur değildir. Özellikle, Trablusgarp dönüşü, "istese

---

[26] *Altenburg'un Ceviz Ağaçları*, s. 45.
[27] *A.g.y.*, s. 46.
[28] *A.g.y.*, s. 47.

kendisini bir masal kahramanı yapan söylentileri bir anda çürütebilirdi"[29]; ancak, bu bilinçle gelen, bilinçle oluşturulmuş imaj, gerçekte sadece kendisini ilgilendirirdi. Bunu, başta Enver olmak üzere çevresine anlatamayacağını bilmiyor değildi. Bu imajı çürütse başkalarını memnun ederdi belki, ancak kendisini, olduğu şeyi yadsımış olurdu.

Vincent Berger'nin Almanlarla olan ilişkisi de tümüyle 'stratejik' niteliklidir; çünkü, bu büyük karmaşa ve çalkantı içinde, Almanya, Enver ile birlikte peşinden gittikleri ülkünün hayata geçirilmesinde önemli bir rol üstlenebilirdi. Oysa, Berger'nin Enver'le olan ilişkisi özgür bir "seçim"di temelde; bunda da, amacı kendi özgür iradesince gerçekleştirme olanağı vardı. Tutku, onun için verilen bir görevin yerine getirilmesi değil, kendisinin seçtiği, belirlediği, yönlendirdiği bir şeydi... Vincent Berger'yi herhangi bir elçilik görevlisinden ayıran temel özellik buydu.

❄

Vincent Berger'nin tüm Batı Asya'yı kapsayacak uzun ve tehlikeli keşif gezisine kadar ki tüm gelişmeler, görüldüğü gibi onun açısından doyurucuydu; şimdilik, "haritada bir iz" bırakmış sayılabilirdi. Ancak, Asya yolculuğunda karşılaşacağı "insan"ın "konumu" *ve* "durumu", ona ne oranda "kardeşçe bir dayanışma içinde" ve "kahramanca" bir 'eylem' içinde bu "izi" pekiştirme olanağı verecekti?

Keşif gezisi kararı aldıktan iki ay sonra, Vincent Berger Gazne'deydi. Gemiyle Hindistan'a, oradan da Afganistan'a geçmişti. İlk dikkatini çeken şey, Kabil'de İngiliz ajanlarının bolluğuydu. Ancak, Kabil'in elli kilometre ötesinde "ilkel İslâm" başlıyordu; İran'dan Semerkand'a kadar göçebe olsun, yerleşmiş olsun bütün insan yığınlarını birleştiren tek şey "Kur'an yasası"ydı.[30] Kuşkusuz, bu ilk gözlem ve saptamalar, dünyanın, hayatın tanrısal bir düzene göre, yani her şeyin (sefalet ve ölüm dahil), iradesi tartışılmaz Tanrı tarafından belirlendiği yazgıcı (fatalist) bir insan coğrafyasını ele veriyordu. İnsanda, böyle bir ortamda nasıl bir varlık, varoluş bilinci gelişebilirdi ki? Bununla birlikte, Vincent Berger, bölgedeki bozkır hanlarıyla, Enver adına görüşmelerini sürdürür, nabız tutar; nasıl bir "insan"la karşılaşmış olduğunu ayrıntılarında sezinlemeye, dahası kesinlemeye çalışır; kimisi "kargalar"a, kimisi "şişman aşçılar"a, kimisi "akbabalar"a, kimisi de "Hicret'in soylu savaşçıları"na benzeyen

---

[29] *A.g.y.*, s. 48.

[30] *A.g.y.*, s. 49. Malraux'nun 1929'da karısı Clara ile birlikte Rusya, Azerbaycan üzerinden İran'a yaptıkları yolculuk ile 1931'de yine birlikte Gallimard yayınevinin Budist ve Yunan uygarlıklarıyla ilgili bir sergi için belge toplamaları amacıyla İran'a, oradan da Pamir platolarına, Afganistan'a ve Hindistan'a yaptıkları uzun yolculuğun izlerini Vincent Berger'nin Asya yolculuğunda görmek olası (Bkz., Jean Lacouture, *André Malraux*, Seuil, Paris, 1973, s. 142.)

bu hanların Enver hakkında bildikleri "Hıristiyanları yenen Paşa"nın ötesine geçmiyordu.[31] Hâlâ ümmet kültürünün binlerce yıllık dogmalarıyla örülmüş ve örtülmüş bir coğrafyadan, hayatın o hep tekdüze bir ritimde yaşandığı, hayatın uçsuz bucaksız çöllerde kervan develerinin binlerce yıllık ayak sesleriyle uyumlulaştığı bu coğrafyadan Avrupa'ya bakan "kefen renkli" küçük ve derme çatma bu çöl kentlerinin insanlarıyla nasıl bir "yazgı ortaklığı" kurulabilirdi? Her yerde aynı hüzünlü hava, aynı boşluk duygusu: "Müslüman sıkıntısı"..

> Kirişlerle donanmış kil kapıların altında, paçavralar içinde atlılar, ayakları üzerinde düşlere dalıyorlardı; kadınlar gibi saklı barınakların dibinde, penceresiz sokakların çölünde at kafaları, balık kılçıkları parıldıyordu. Ne dışarıda bir yaprak; ne içerde bir eşya; duvarlar, gök ve Tanrı.[32]

İnsanların doğal çevreyle böylesine iç içeliği, bu onulmaz "ruh çıplaklığı" "İslâmın organik bütünlüğü"ne de uygun düşüyordu. Böylesine durağan, tekdüze, binlerce yıldır değişmeden aynı ağır hayat ritmini sürdüregelen bu bozkır insanlarının Vincent Berger'ye bir anda Avrupa'yı çağrıştırması, dahası özletmesi Malraux'nun 1925'li yılların Uzak Doğu'sundaki Asya evrenini anlatan romanlarında rastlanan bir şey değildir:

> Hey gidi yeşil Avrupa! karanlıkla tren düdükleri, gecikmiş arabaların çıngırak ve nal sesleri...[33]

Burada, "uygar Batı"nın içine düştüğü "bunalım"ın doğurduğu varoluş bilincinden hareketle, Vincent Berger'nin kaçtığı bu uygarlığı "ilkellik" önünde yeniden bulma isteği, aradığı ya da sorduğu sorulara almayı umduğu karşılıkların, bir anlamda çözümün, yine Avrupa içinde aranması gerekliliğini gösterir gibidir. Bir deli tarafından Gazne pazarında dövülmesi Vincent Berger'ye bu serüvende nereye kadar gidebileceği gerçeğinin kesin sınırlarını gösterir:

> Babam kızgın, bitkin bir durumda evine dönmüş, nasıl olmuştu bilinmez, bir büyüden sıyrılmıştı: birdenbire gerçek bütün katılığıyla karşısındaydı: yeni Türk tutkularını canlandıran Turan, belki de İstanbul'u kurtarmış olan Turan yoktu. Bunu anlayabilmek için aylar harcamıştı.[34]

---

[31] *A.g.y.*, s. 49.
[32] *A.g.y.*, s. 50.
[33] *A.g.y.*, s. 50.
[34] *A.g.y.*, s. 51.

Vincent Berger için dramatik bir keşifti bu. Çünkü etnik birliğin insanları birleştiren temel olgu olduğuna –henüz tam olarak ulusçuluk Batı'daki anlamıyla var olmasa da– safça inanmıştı Berger. "Türk" olmanın, Türk kökenden gelmenin Turan için yeterli olduğunu düşünmüştü, ve asıl temelde olanı, yani baskın öğe olarak etnik kimliğin üstünde olanı, yani İslâmı, yani dinden daha fazla bir şey olanı göz ardı etmişti:

> Babam da, bütün bu aylar boyunca, olayları yalnız Turan söylenine göre kavramış, benimsemiş, karşılaştırmıştı. (...) ama babam kendisini kurtaran şeyin alçalış olduğunu bilmiyor değildi."[35]

Turan düşsel bir ülkeydi, oysa gerçek olan,

> Dağlarının çıplaklığı, ak gökyüzünün görkemli titreşimi arasında, yıkıntılar içinde uyuklayan bu halkı ayakta tutan tek iskelet kemikleşmiş bir İslâmlıktı.[36]

Enver, ancak "Halifenin damadı" olduğu için bu halkın ilgisini çekiyordu. Turan değildi onları uğrunda ölecekleri büyük ülküye götüren. Bu noktada şu sorular geliyor akla: Turan serüveni sonuçta sonuçsuz da olsa, Malraux, Vincent Berger'yi neden tıpkı *Kral Yolu, Kanton'da İsyan, İnsanlık Durumu*'ndaki kişileri gibi bir eyleme sokmadı? Enver'in yanında eyleme soksa ne olabilirdi? Diğer romanlarındaki kişilerin eylemleri de sonuçta *yazgı* (ölüm) karşısında insanın onulmaz zayıflığını, yenilgisini ilân etmiyor muydu? Hem, 1925'li yılların Budist Asya halkının bilinç düzeyi, "devrimci eylem"i yönlendirenlerin dışında, Türk-İslâm dünyasından daha mı ileriydi? Bu soruların karşılığını Malraux, var olmayan bir şey için (Turan) eylem yapmanın boşluğunda aramaktan çok, tanrı merkezli bir evrende insan, varlık, varoluş bilincine ihtiyaç duymayan, dolayısıyla bilinç-yazgı karşıtlığı, gerilimi, çatışmasından uzak, dahası habersiz bir insan topluluğuyla yola çıkmanın doğuracağı o karşı konmaz "aşağılanma" duygusunda arıyordu.[37] Ancak, aynı Malraux, Vincent Berger'nin Trablusgarp'ta Enver'le birlikte Avrupalılara (İtalyanlar) karşı savaşa (eyleme) aktif olarak katılmasını sağlamış, onu bir "mitos", bir "efsane" kişisi yapmaktan çekinmemişti. Aynı Berger'nin Müslüman halkların kendi içlerindeki çekişmelere katılıp, yani bir anlamda Turan ülkesinde

---

[35] *A.g.y.*, s. 51.
[36] *A.g.y.*, s. 51.
[37] "Enver'de, küçük düşmek, aşağılanmak, utanç duymak bir kompleks halini alacaktır. (...) Bütün hayallerinin yıkıldığı günlerde, kendisini buraya artık ancak âleme karşı mahcup olmak, eğer dönerse, âlem karşısında utanç duymak korkusunun bağladığını açıkça yazacaktır." Ş.S.A. *Enver Paşa*, Cilt III, s. 229.

eylem yapmasını düşünmemesi, bu çekişmelerde Avrupa'nın doğrudan taraf olmamasıyla mı ilgiliydi acaba? Avrupa düşüncesinde 'trajik' vardı. Oysa, Vincent Berger'nin, bu "Müslüman uzamı"nda 'trajik'le karşılaşması beklenemezdi. Çünkü, Müslüman 'trajik olan'a yabancıydı, tıpkı bir Hıristiyan gibi. Yazgıya, onun gücüne, değiştirilemeyeceğine, ölümün "mukadder", hayatın anlaşılır bir şey olduğuna inanan kişi için "çatışma", "yüzleşme", "hesaplaşma" ne kadar uzak ve yabancı bir söylemdi... 'Trajik' ise akılla kavranır, "anlaşılır" olmayandı, bir sonuçtu; hayatı, varlığı, bir olayı "bilinç"e dönüştürürken karşılaşılan şeydi; süsünden soyulmuş, arındırılmış çıplak varoluştu. İşte, temelde Vincent Berger'yi Enver'den ayıran ana farklılık da buydu. Onu, çeken, ilgilendiren kolektif, ulusal, toplumsal, dinsel olan değil, derin bir "benlik" duygusuydu. Ancak, bu "benlik" tekilden "jenerik" olana, genele, evrensele, insana doğru genişleyen bir şeydi. O bir anlamda, küçük, ancak düşüncede büyük "benlik"te tüm bir insanlığın sürdüğünü görmek istiyordu Montaigne gibi...

Enver açısından ise Turan gerekliydi. Ama bu gerekirliliğin daha çok siyasi/hükümranlık ve dini boyutu önemliydi, 'entelektüel' planda insana, ya da tek tek insan teklerine dönük yanı değil. Oysa, "insan olma" bilincine ulaşamamış bu 'kitle'ye bu bilinç, varlık bilinci nasıl verilebilirdi? Hele bu 'kitle', bırakalım ulus kavramını, temelde "benlik" kavramına bu denli uzakken.. Eylemin, uğrunda tehlikeye atılacak hayata değmesi gerekirdi. Sorun yenilmek de değildi; çünkü yenilmek –bir savaşımın, bilinçli bir savaşımın ardından– bir bakıma gücünün sınırlarının ötesine taşmaktı; Malraux'da, insan yenildikçe büyürdü.

Enver'le Vincent Berger'nin Port-Sait'te karşılaşmaları bir anlamda iki farklı evrenin, iki farklı "insan"ın ya da "insan"ın iki farklı yüzünün karşılaşmasıydı. Enver'le ilk karşılaşmasından itibaren Vincent Berger, gerçek bir eylemcide bulunması gereken pek çok özelliğe sahip buldu onu; hırsı, iradesi, enerjisi, gençliği, gururu, romantik ateşliliği, ataklığı, cesareti, serüven tutkusu, karizmatik kişiliği hani Napolyon'u da anımsatmıyor değildi; ancak, "Paşa onun kadar büyük komutan değildi."[38] Artık,

[38] Şevket Süreyya da Enver Paşa'daki Napolyon "kompleks"ini doğrular: (Enver Paşa) "Beni Napolyon'a benzetenler oldu, kabul etmem, ben ikinci adam olmam" (Cilt I, s. 476). – "Cemal Paşa Enver'e, "Enver sen artık Napolyon oldun! diyecek ve Enver de bu benzetişi benimseyecektir. Onun etkisinden hiçbir zaman kurtulamayacaktır" (Cilt II, s. 17). – "Karabekir: Enver'de Napolyon olmak duygusunun, hadiselerin yardımıyla pek çabuk yükselmesi dolayısıyla da artık bir ideal haline gelmiş olduğunu.." belirtir. Yine Kazım Karabekir anılarında ilginç bir olayı aktarır: "Balkan harbinden sonra, Beşiktaş'taki evinde kendisini ziyarete gittiğim bir gün, orada tanımadığım bir Alman da gördüm. Alttaki bekleme odasında yalnızdım bu Almanla. Duvarda bir Napolyon resmi, masanın üstünde bir Napolyon heykeli vardı. Alman bana bunları

ona duyduğu sempati ve güven yerini derin bir 'fikir ayrılığı'na bırakıyordu. Eğer, Enver bugüne kadar kimi önemli askeri ve siyasi başarılar kazanmışsa, bu onun biraz da "şans"ından, talihinden ileri geliyordu. Çünkü, sadece Batı Asya'da değil, Müslüman Osmanlı için savaştığı her yerde gerçekte aynı ortak ve değişmez (dogmatik) değerlerle belirlenmiş bir ümmet topluluğu vardı. Enver, işte bunun farkında değildi. Malraux, Enver aracılığıyla "eylem felsefesi"ni de ortaya koyuyordu; eyleme ne kadar yakın olunursa olunsun, "Müslüman dünyası"nda, kendi yazgısını yadsıyan bu "budala", bu "yalancı Orta Asya"da, ne Çin Hindi'deki gibi bir devrim, bir halk hareketi olabileceğini, ne de "yazgı"sına boyun eğmeyi bir yaşama biçimi, bir erdem olarak düşünen bu Müslüman halklar içinde bireysel düzeyde bilinçli bir eylemci olunabileceğine dikkat çekiyordu. Belki, illa da bir eylem yapılacaksa, bunun öncelikle İslâm'ın bireyi yok sayan yazgıcılığına karşı yapılmasını anlatmak istiyordu. İşte, Malraux'nun Vincent Berger'yi Enver'den uzaklaştırmasının ana nedeni onun İslâmın bu yanını hiç aklına getirmemiş olmasıydı:

> İlkin bir Müslüman yollamalıydım, demişti Enver.[39]

Bu sözler, onun, Malraux'nun kafasındaki "entelektüel kişi" imajından ne kadar uzak düştüğünün bir kanıtıdır kuşkusuz. Salt eylem adamı olmak yeterli değildi. Entelektüel bir birikimin, kültürün, bilincin üstüne kurulabilirdi ancak eylem. Malraux, yine de bu noktada o pek sevdiği, "insanlara içlerinde farkında olmadıkları büyüklüğün bilincini vermeye çalışmalı" sözünü yadırgatıcı bir biçimde Enver'e söyletmeden de geçemez:

> Makedonya'da isyan çıkardığımızda kaç kişiydik, biliyor musun? Üç yüz kişi!.. Turan kendini bilmiyorsa, ona bu bilinci vermek bize düşer...[40]

Bu sözler, doğrusu Enver'den çok Vincent Berger'ye uygun düşerdi. Malraux, ilginçtir, tüm öykü boyunca kendi görüşlerini Enver'e bir tek bu cümleyle söyletir, o da yerini bulmaz.. Görüldüğü gibi, Enver, sahip olduğu kimi bireysel özellikleri nedeniyle Malraux'ya ilk planda ne denli sempatik gelirse gelsin, eylemin amaçlarını ve sınırlarını belirleyen şeyin bilinç olduğunu bilmedikçe hiçbir yere varılamazdı. Bununla birlikte, Malraux'nun, Turan başarısızlığının faturasını Enver'den, onun entelektüel yetersizliklerinden çok "ilkel İslâm"a ve "Kur'an yasası"nın egemen

---

göstererek dedi ki: - Burada Napolyon! Orada Napolyon! Ve eliyle yukarı katı işaret etti: orada Napolyon!" (Cilt, II, s. 20,21).

[39] *Altenburg'un Ceviz Ağaçları*, s. 53.

[40] *A.g.y.*, s. 53.

olduğu Orta Asya'ya çıkartması ilginçtir. Vincent Berger olarak, kendisi gerçekte bu büyük düşte aldanmamış –her ne kadar Malraux, "Babam Turan'ı görmemişse kör olduğu için görmemişti"[41] desin– ama aldatılmıştı. Binlerce yıldır değişme ihtiyacı duymayan, kendi talihine karşı koyarak kendi yazgısını yadsıyan bu "budala", bu "yalancı Orta Asya" tarafından düşkırıklığına uğratılmış olması içindeki "kin"i artırıyordu. Ancak, sonuçta ne önemi vardı bunun; her aldananın olduğu yerde kuşkusuz bir aldatan vardı.. Oysa sorun, temeldeki, hareket noktasındaki bakıştaydı, durulan yerdeydi..

Vincent Berger, Enver'le "aralarında köklü bir şeyin yıkıldığını"[42] görüp Fransa'ya döndüğünde, gerçekte bu "köklü" şeyin temelde iki kişi arasında değil, iki farklı dünya, iki farklı uygarlık arasında olduğunu altı yıllık bir aradan sonra anlamıştır artık. Döndüğü Marsilya, ona hayatı unuttuğu bir boyutta yeniden duyumsama olanağı verir; bu noktada, yapıtta Enver'le ilgili bölümün iyi kurulmamış olduğu izlenimi doğmaktadır. Nitekim, satır aralarına serpiştirdiği kimi temel fikirler dışında, bu bölümde, Malraux Enver'in öyküsünü bir röportaj havasında anlatır. Oysa, Asya'dan Avrupa'ya (Marsilya'ya) ayak basar basmaz, Vincent Berger, okuru şaşırtacak, dahası yadırgatacak yoğunlukta bir iç yaşama, hayatın unuttuğu o derin ve yoğun boyutuna yeniden taşınır... Vincent Berger, gerçekte, hâlâ kendisinden dışarı çıkamamıştır. O, hâlâ kaygılı, sıkıntılı bir Avrupalı "bireysel bilinç"tir; önüne tanıdık yüzler gibi çıkan evler, bürolar, fabrikalar, karnaval kılığına bürünmüş kadınlar, "tren dumanları, güneşli asfaltlar, akşam kahvelerinin kokusu, bacalar üstündeki kurşun renkli gökyüzü, renk renk sokak afişleri, tavanına kadar resim dolu müzeler"[43], içleri bin bir çeşit nesneyle doldurulmuş dükkân vitrinleri ve "peçesiz" kadın yüzleri.. "Bu yüzlerde, insanın gördüğü çıplaklık değil, iş kaygı, gülüş, bir kelimeyle hayattı: peçesiz hayat."[44]

Vincent Berger'deki bu tuhaf duyarlılık, bu tuhaf şaşkınlık, "yeni gördükleri"nden çok "yeniden buldukları"ndan kaynaklanıyordu. Kendi doğal yatağında, Avrupa hayatının "bulanık akışı"nı seyrediyordu. Vincent Berger, kendisine şimdi böylesine yabancı, böylesine uzak gelen bu Marsilya göğü altında, derin bir yalnızlık, yabancılık ve uzaklık duygusuna gömülmüştü. Gerçekte, bu farklılaşma şaşırtıcı değildi. çünkü, bu tipik bir Malraux tavrıydı; Malraux, çağdaş Avrupa'daki "değerler bunalımı" ve onun yol açtığı sıkıntıdan ne kadar kaçmak isterse istesin, kişileri aracılı-

[41] *A.g.y.*, s. 52.
[42] *A.g.y.*, s. 53.
[43] *A.g.y.*, s. 54.
[44] *A.g.y.*, s. 55.

ğıyla kendisini nereye taşırsa taşısın, sonuçta, Vincent Berger gibi hep "Avrupalı" kalmıştır. *Batı Dürtüsü*'ndeki Çinli, *İnsanlık Durumu*'ndaki Asyalılar hep Malraux'nun değişik yüzleridir. Ancak, Enver'in öyküsünde de görüldüğü gibi, Asya'nın doğusunda kendi versiyonlarını bulan Malraux, Enver'e duyduğu tüm sempatiye rağmen, yüzünü kesin bir biçimde Anadolu ve Batı Asya'ya kapatmıştır. Doğu Asya'yı Malraux'nun gözünde çekici kılan dünyanın bu bölgesinin Avrupa'ya uzaklığı, egzotizmi ya da bu bölgenin bir bölümünün Avrupa sömürgesi olması mıydı? Yani bu, bir bakıma bir tür sömürge ilişkisi nedeniyle kurulan bir yakınlık mıydı? Belki. Ancak, böyle bir varsayımın dışında Malraux'yu buraya çekenin daha çok, bu bölgede bir "devrim", başka bir deyişle Avrupa düşüncelerinden beslenen bir "devrim", "entelektüel" bir oluşum olduğu söylenebilir. Bu savımızı, *Altenburg'un Ceviz Ağaçları*'nın II. bölümü açık bir biçimde doğrulamaktadır. Baba Vincent Berger'nin bir Alman askeri olarak 1. Dünya Savaşına, oğulun da bir Fransız askeri olarak II. Dünya Savaşına katılması, baba ile oğul arasındaki "entelektüel" sürekliliği, her türlü ulusçuluk kaygısının ötesinde, "insanlık durumu"nun durmadan geçmiş ve gelecek bağlamında sorgulandığı bir Avrupa platformu çerçevesi içine oturtmaktadır.

❄

Ling, Claude, Perken, Garine, Borodine, Tchen, Kyo, Katow, Gisors, Berger ve Enver... ve diğerleri.. Tüm bu Malraux kişileri "sahip"lerinin "ses"iyle konuşurlar ya da "sahip"lerinin görmek istediği biçimde var olurlar. Hepsi, sonuçta, "Tarih"in ağırlığı altında, bireysel ya da toplumsal düzeyde üstlendikleri rollerin ötesinde bir evrensel gerçeği, insanın varoluşsal sıkıntısını, "dine başvurmadan, insana kendisini ezen hiçlik üzerine büyüklüğünü kurabileceğinin bilinci"nin nasıl verilebileceğini[45] "sahip"lerinin yönlendirmesiyle dile getirirler.

Vincent Berger, Avrupa'nın sıkıntılı, varlığından hoşnut olmayan, şu yerküredeki "yer"ini, "konum"unu, "durum"unu yadırgayan, kendisine biçilen "yazgı"sıyla hesaplaşmaktan geri durmayan tutkulu ve eylemci insanıyla, Müslüman Doğu'nun kalıplaşmış ve "sadece" Tanrı'sıyla ilgilenen ve hayatı "evrenin yazgısında bir raslantı"[46] olan insanı arasında seçimini "doğal" olarak değerlerine ne denli karşı çıkarsa çıksın Avrupa lehinde kullanmış ve Enver'i, bu gözüpek, ancak "entelektüel" olmayan Türk generalini, bu "kumarcı"[47], bu sadece "oynadığı oyunu düşünen"

[45] S. Gaulupeau, *André Malraux et la mart,* Archives des Lettres modernes, Paris, 1969, s. 7.
[46] *Altenburg'un Ceviz Ağaçlan,* s. 62.
[47] *A.g.y.,* s. 52.

adamı Turan ülküsünde sonuna kadar izleyecek yerde, yapıtının II. bölümünde bir Alman subayı olarak Ruslarla savaşmayı yeğlemiştir. Böylesine bir varlık ve varoluş bunalımını kendisine sürekli duyurtan Avrupa'dan kopması sonuçta olanaksızdı Vincent Berger'nin. Hem, bir insan kendi kendisiyle anlaşmazlığa düştüğü sorunu kendi dışında bir "başka"sıyla nasıl çözebilirdi ki? Çünkü, "başka"sı/ öteki bu soruna taraf değildi...





Üst Resim: Helphand Parvus.
Alt Resim: Helphand Parvus, Rosa Luxemburg ile birlikte, ortadaki Parvus.

RUSYA, ALMANYA VE TÜRKİYE'DE BÜYÜK BİR KOZMOPOLİT ENTELEKTÜEL VE EYLEMCİ: HELPHAND-PARVUS

M. Asım Karaömerlioğlu*

Tarihte bireyin rolü genelde sosyal bilimlerin, özelde tarihçiliğin en çok tartışılan konularından birisi olageldi. Özellikle siyaseti ve devleti merkez alan tarih yazıcılığında "büyük adamlar" hep öne çıktı, tarih sanki siyaset ve büyük liderlerinin tarihi olarak algılandı. 1920'lerde Fransa'da *Annales* ekolünün ortaya çıkması, öte yandan Marksist tarihçiliğin, özellikle de onun "aşağıdan tarihçilik (*history from below*) biçiminin, etkisiyle 1970'li yıllara kadar elitlerin rolünü sorgulayan, daha çok yapıları, iktisadi dönüşümleri, toplumsal sınıfları ve sıradan bireyleri çalışma nesnesi olarak alan bir tarihçilik akımı bu etkiyi büyük ölçüde geriletti. Bu çok da gerekli bir gelişmeydi tarihçilik açısından. Ancak özellikle 1968 ve sonrasında yaşanılan alt üst oluşlarla, "sıradan insanların sıradan yaşamlarına" aktif bir biçimde sahip çıkmasıyla tarihte öznelliğin ve iradenin önemini vurgulamaları bağlamında bireyin yeniden keşfini gündeme alan ekollerin tarihçilikte, tabiri caizse, yeniden canlandığını söyle-

* Doç. Dr. M. Asım Karaömerlioğlu, Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

mek mümkün. Ancak bu yeniden canlanmayı basit bir on dokuzuncu yüzyıl Rankeci tarih yazıcılığıyla da karıştırmamak gerekir çünkü tarihsel çalışmaların nesnesi olan bu yeni bireyler illa da "büyük adamlar" olmak zorunda değildi. Ayrıca biyografik çalışmalar artık sadece ve sadece liderlerin düşünsel yapısını ve siyasal eylemlerinin dökümünü değil, o kişilerin yaşadıkları ortamı, dönemin kültürel dokusunu, onların psikolojik yönelimleri gibi eskiden daha az rastlanan öğeleri de içermekte. Elbette çalışılan zaman boyutu da bir anlamda metodolojiyi ister istemez etkiliyor. Kısa dönemli "olay" (*event*) eksenli bir anlatı bireyi daha çok öne çıkarırken uzun dönemli yaklaşımlar (*longue durée*) farklı metodolojik gereksinimler ortaya çıkarıyor. Ben de bu çalışmada benzer saiklerden yola çıkarak bir kozmopolit dünya düşünürü ve eylemcisi diyebileceğimiz Helphand-Parvus'u, ki bizde Parvus Efendi olarak bilinir, anlatmak ve buradan yola çıkarak historiografik ve biyografik bazı önemli noktaların altını çizmek istiyorum.

Parvus Efendi Türkiye'de oldukça iyi tanınan bir isim.[1] 1910 ile 1914 arasında İstanbul'da yaşamış, Jön Türklerle yakın ilişkiler kurmuş, iktisadi konularda onlara danışmanlık yapmış,[2] dönemin birçok önde gelen dergi ve gazetesinde yazılar yazmış, hattâ *Türkiye'nin Can Damarı: Devlet-i Osmaniye'nin Borçları ve Islahı*[3] adı altında Türkçe bir de kitap yayınlamıştır. Parvus, ağırlıklı olarak dönemin ünlü Türkçü dergisi *Türk Yurdu*'nda iktisat üzerine yazılar yazmış, Avrupa'nın Osmanlı'yı iktisaden sömürüsünden dem vurmuş, sanayileşmenin ve milli bir iktisat politikasının gerekliliğini, Avrupa mali sermayesinin ülkeyi ekonomik ve siyasi yönden bağımlılaştırdığını vurgulamış, sıradan halkın, özellikle Anadolu köylülerinin çektiği ekonomik sıkıntıları dile getirmiş, Türk aydınlarını, köylülüğe gereken önemi vermedikleri, dolayısıyla bu nedenle Türk milliyetçiliğinin gelişmesinde en önemli öğeden yoksun kalındığı için acımasızca eleştirmiş ve ekonomik konularda İttihatçılara pratik çözüm önerileri sunan yazı ve önerilerde bulunmuştur. Parvus'un

---

[1] Gerçi birçok Türkçe kaynakta Parvus hakkındaki bilgiler büyük ölçüde yanlıştır. Bu duruma iyi bir örnek için bakınız Aclan Sayılgan'ın *Türkiye'de Sol Hareketler (1871-1972)* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1972), ss. 55-59.

[2] Bakınız Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, (İstanbul: Gerçek Yayınları, 1987), s. 278. Parvus savaş sırasında Avrupalı sosyalistlerin kendisi için İttihatçıların ajanı suçlamasına karşı hiçbir şekide onlarla yakın ilişkisi olmadığını söylemiştir. Bakınız Parvus, "Ein Verleumdungswerk", *Die Glocke*, no.3, Ekim 1915, ss. 129-130.

[3] Bu kitap Türk aydınları arasında önemli bir ilgi odağı olmuş, birkaç baskısı yapılmış, hattâ 1923 yılında yeni bir baskısı daha yapılmıştır. Bu eser aynı zamanda Fransızcaya da çevrilmiştir. Bakınız Paul Dumont, "Un economiste social-democrate au service de la Jeune Turquie", *Memorial Ömer Lütfi Barkan*, (Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1980), s. 79.

yazılarının İttihatçılar üzerindeki etkisini tam olarak kestirebilmek mümkün değilse de dönemin iktisadi düşüncesini önemli ölçüde etkilediğini söylemek her halde abartı olmaz. Öte yandan Parvus'un kendisi de Türkiye'de yaşadıklarından derinden etkilenmiş ve Türkiye pratiği kendi kişisel ve siyasal tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.[4]

Parvus'un İstanbul'da bulunduğu dönemdeki entelektüel faaliyetleri Türkiye'de biraz çalışılmış, az çok bilinen ancak son derece yetersiz kalmış konulardır. Ancak burada pek bilmediğimiz onun İstanbul'daki özel yaşamı ve de Rusya ve Almanya'daki renkli yaşamıdır. Bir başka deyişle, Parvus Efendi olarak onun yazıları bilinmekte, tartışılmakta ancak Parvus sadece ve sadece Jön Türk iktisadi düşüncesine etkilerde bulunmuş bir birey olarak algılanmaktadır. Batılı dillerde de Paul Dumont'un çalışması dışında onun Türkiye yaşamı hakkında kayda değer hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir.[5] Oysa Parvus, birazdan göstereceğim gibi, dünya çapında etkinliği olmuş, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın son derece sıradışı bir büyük düşünür ve eylemcisidir. Rusya, Almanya ve Osmanlı gibi üç önemli ülkenin entelektüel ve siyasal hayatında önemli bir yere sahiptir. 1905 ve 1917 Rus devrimlerinde hiç kuşkusuz merkezî bir rol oynamış, Alman Sosyal Demokrasisi'nin ve İkinci Enternasyonal'in önde gelen liderlerinden birisi olmuş,[6] Marksist teorinin şekillenmesinde son derece özgün katkılarda, Büyük Savaş sonrası Weimar Cumhuriyeti'nin yapılanmasında Frederich Ebert'in danışmanı olarak Almanya'da önemli görevler üstlenmiş,[7] ironik olarak, tüm bunları yaşarken inanılmaz bir servet edinmiş ve bu nedenle üzerine yazılan en önemli biyografik çalışmada *The Merchant of Revolution* (Devrim Taciri) olarak adlandırılmıştır.[8]

---

[4] Parvus, Osmanlı ve Türkiye terimlerini aynı anlamda kullandığı için, bu yazıda da zaman zaman Osmanlı yerine Türkiye terimi kullanılacaktır.

[5] İngilizce olarak bu yazının çok az değiştirilmiş versiyonu "Helphand-Parvus and His Impact on Turkish Intellectual Life," *Middle Eastern Studies*, c.40, no.6, Kasım 2004, ss. 145-165 adlı yazım bu konudaki istisnalardan birisidir.

[6] Konrad Haenisch, *Parvus; ein Blatt der Erinnerung*. (Berlin: Verlag fur Sozialwissenschaft, 1925), s. 5.

[7] Bertram D. Wolfe, *Three Who Made a Revolution* (New York: Dial Press, 1964), s. 300; Heinz Schurer, "Alexander Helphand-Parvus- Russian Revolutionary and German Patriot," *Russian Review*, c.18, no.4, 1959, s. 330.

[8] Mete Tunçay'ın dikkatimi çektiği gibi bu kitabın Almanca baskısının tam çevirisi "Devrim Vurguncusu" olsa da kanımca devrim taciri daha doğru bir tanımlamadır. Winfried B. Scharlau/ Zbynek A. Zeman, *Freibeuter der Revolution Parvus/Helphand. Eine politische Biographie*. (Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, 1964). Bu konuda Wolfe'nin Zeman ve Scharlau'nun kitabı hakkındaki değerlendirmesine bakılabilir: *Slavic Review*, c.25, no.4 (1966), s. 697.

Parvus, 1867'de Rusya'da orta sınıf bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelir. Asıl adı Alexander Israel Helpfand'dır ve çok genç yaşlarında, 1880'lerde, Rus Marksistlerinden, özellikle de dönemin üç önde gelen siması, Plehanov, Akselrod ve Zasulic'den etkilenir.[9] Parvus, Rus Sosyal Demokrasisi içindeki iç mücadelelerle pek fazla ilgilenmez; ancak öncü parti konusundaki düşünceleri onu daha sonra Menşeviklere yaklaştıracaktır.[10] 1890'larda siyasi sürgün hayatı yaşadığı İsviçre'de Basel Üniversitesi'nde iktisat doktorası yapar.[11] Akademik hayattan sıkılan ve hüsrana uğrayan Parvus, Almanya'ya geçerek o zamanlar Marksist bir parti olan Alman Sosyal Demokrat Partisi'nde çalışmaya başlar ve partinin önde gelen isimlerinden Karl Kautsky, Clara Zetkin, Rosa Luxemburg ve Karl Radek'le yakın ilişkiler kurar; Rosa Luxemburg ile yakınlığı bir dönem sevgililik biçimini alır.[12] Kısa süre içinde partinin önde gelen teorisyenlerinden birisi olur. Eduard Bernstein 1890'larda, daha sonra bugünkü Sosyal Demokrasisi'nin düşünsel altyapısı diyebileceğimiz, ünlü "revizyonist" tezlerini sunduğunda, parti içinde en sistematik ve çarpıcı eleştiriler Parvus'tan gelir.[13] Bernstein'ın radikal bir devrim yerine artık Almanya'da "kendiliğindenci" ve siyasal reform merkezli bir hareketin gerekliliğine vurgu yapan revizyonist tezlerini klasik Marksist kurama dayanarak eleştirir ve bu nedenle hem Alman hem de Rus Sosyal Demokrat partisi içinde popülerliği hızla artar. Parti önde gelenleri tarafından Rosa Luxemburg'la beraber partinin iki "ateşli ve aceleci" genci olarak adlandırılırlar.[14] 1890'lar ve 1900'ler başında Parvus, sadece günlük siyasi hareketin içinde yer almaz, aynı zamanda dünya kapitalizmi, emperyalizm, finans kapitalin gelişimi, dünya pazarı, köylülük gibi çeşitli konularda Almanca ve Rusça yazılar yazar, kitaplar yayınlar.[15]

---

[9] Clara Zetkin, "Helphand Parvus", *Die Kommunisticshe Internationale; Organ Des Executivkomitees der Kommunistischen Internationale*, (Milano: Feltrinelli, 1967), ilk baskı 1925, s. 78.

[10] George Katkov, *Russia 1917, The February Revolution* (New York: Harper & Row Publishers, 1967), s. 78.

[11] Parvus'un gerçekten doktora derecesi alıp almadığı tam olarak bilinmemektedir. Elisabeth Heresch'e göre Parvus bu akademik ünvanı almamış ancak kendisine saygıdeğer bir imaj sağlamak için bu ünvanı kullanmıştır. Bakınız Elisabeth Heresch, *The Empire of the Tsars, the Splendour and the Fall* (Stroitel, 1993), s. 184.

[12] Z. A. B. Zeman and Winfried B. Scharlau, *The Merchant of Revolution; the Life of Alexander Israel Helpland (Parvus) 1867-1924*, (New York: Oxford University Press, 1965), s. 106.

[13] Moira Donald, *Marxism and Revolution, Karl Kautsky and the Russian Marxists 1900-1924*, (Londra: Yale University Press, 1993), s. 10; Schurer, "Alexander Helphand-Parvus- Russian Revolutionary and German Patriot", s. 314

[14] A.g.e., s. 315.

[15] Parvus'un bazı eserleri şunlardır: *Mezhdunarodnyi zhandarm* (Cenevre, 1904), K soldatam (Cenevre, 1904), *V chem my raskhodimsia?* (Cenevre, 1905), *Nastoiashchee politicheskoe*

Örneğin, sonradan 1920'li yıllarda Kondratiev tarafından gözlenen ve teorileştirilen kapitalizmin uzun dalgalarını ilk gözlemleyen de 1890'larda Parvus'tur.[16]

1900'lerin başında Parvus'un Münih'teki evi Lenin ve Troçki gibi Rus devrimcilerin uğrak yerlerinden birisi olur. Rosa Luxemburg bu evde Lenin ile tanışacak, Troçki ve eşi uzun zaman burada misafir edilecekti.[17] Rusya'da 1905 Devrimi patlak verdiğinde, gizlice ülkeye girer ve devrimde son derece aktif bir rol oynar. Leon Troçki ile beraber ünlü St. Petersburg Sovyet'inin liderliğini yapar.[18] Ünlü Rus devrimcisi Troçki'nin siyasal ve entelektüel gelişiminde, özellikle 1904 ile 1909 arasında[19], son derece önemli bir yeri vardır Parvus'un ve bu etki Troçki'nin kendisi tarafından da daha sonra teslim edilmiştir:

> Parvus hiç kuşkusuz yüzyıl dönümünün en önemli Marksistlerinden birisiydi. Marksist metodu son derece yetenekli bir şekilde kullanan, geniş bir vizyona sahip ve dünya olayları içinde önemli hiçbir şeyin dikkatinden kaçmayan birisiydi. Tüm bunlar cesur düşünceleri ile eril ve güçlü stiliyle birleşince onu olağanüstü bir yazar yapmaktaydı. Onun ilk çalışmaları beni toplumsal devrim meselelerine yakınlaştırmıştı ve benim için proleterya tarafından siyasal iktidarın ele geçirilmesini astronomik bir "nihai" hedeften günümüzün pratik bir sorununa dönüştürmüştü.[20]

Yıllar sonra Troçki onun hakkında şöyle yazmaktaydı: "Hiç şüphesiz Parvus benim kişisel gelişimimde hatırı sayılır bir etkide bulunmuştu, özellikle de zamanımızın sosyal devrim meselelerini anlamak husu-

---

polozhenie i vidy budushchago (St. Petersburg, 1906), *Die Kolonialpolitik und der Zusammenbruch* (Leipzig, 1907), Rossiia i revoliutsiia (St. Petersburg, 1907), *Die Reichstagwahlen und die Arbetierschaft* (Leipzig, 1907), *Der gewerkschaftliche Kampf* (Berlin, 1908), *Die Sozialdemokratie und der Parlamentarismus* (Berlin, 1908), *Die kapitalistische Produktion und das Proletariat* (Berlin, 1908), *Der Ideenkampf gegen den Sozialismus* (Berlin, 1910), *Das soziale problem unserer Zeit* (Dresden, 1910), *Die Banken, der Staat und die Industrie* (Dresden, 1910), *Der Sozialismus und die Soziale Revolution* (Berlin, 1910), *Der Klassenkampf des Proletariats* (Berlin, 1911), *Die Soziale Bilanz des Krieges* (Berlin, 1917), *Der Arbeitersozialismus und die Weltrevolution* (Berlin, 1919), *Der Staat, die Industrie und der Sozialismus* (Berlin, 1919), *Germany's Economic Remedy* (Berlin, 1921).

[16] Harvey A. Goldstein ve Michael I. Luger, "Theory and Practise in High-Tech Economic Development", *Theories of Local Economic Development, Perspectives From Across the Disciplines,* içinde, derleyen Richard D. Bingham ve Robert Mier. (Newbury Park: Sage, 1993), s. 152. Jacob van Duijin, "Kondratieff," *The Economist*, 9 Haziran 1979, s. 6.

[17] Zeman and Sharlau, *The Merchant of Revolution,* s 57.

[18] Trotsky, *My Life*, (New York: Pathfinder Press, 1970), s. 177.

[19] Schurer, "Alexander Helphand-Parvus- Russian Revolutionary and German Patriot", ss. 313-331 ve s. 317.

[20] Trotsky, *My Life*, s. 167.

sunda."[21] Gerçekten de, daha çok Troçki'nin adıyla anılan ünlü "sürekli devrim" kavramını ilk ve sistematik biçimde formülleştiren de Parvus' tur.[22] 1905 gibi erken bir tarihte kuramlarını kapitalizm öncesi Rusya'nın yarı Asyatik karakterinin özgünlükleri üzerine geliştirmişti. Ona göre Rusya'da kentler sadece idari merkezler oluşturmuşlar ve "sadece resmi ve bürokratik niteliklere" haizdiler. "Rus orta sınıfı zayıftı ve işçiler devrimde önderliği ele alabilmeli ve hattâ almalı ve sonuçta bir işçi demokrasisini yerleştirmeliydiler."[23] Parvus'un Sürekli Devrim teorisine göre, Rus Devrimi bir demokratik ve burjuva devrimi olarak aşamalı gelişmeyecek, işçi sınıfı ve sosyalistler doğrudan doğruya iktidarı alabileceklerdir. Marksistler arasında son derece başat olan aşamalı bir devrim ve tarih anlayışını reddeden bu teori ve öngörü, ki 1917 Nisan'ında Lenin tarafından da benimsenmiştir, aslında Rus Devrimi'nin tarihsel gelişimi tarafından da büyük ölçüde doğrulanır.

Parvus son derece yetenekli bir gözlemci ve teorisyen. Daha sonraları Troçki'nin adına atfedilen kapitalizmin bileşik ve dünya çapında gelişimi,[24] ulusal devletlerin ekonomik ve siyasal rollerinin giderek azalacağı, kapitalizmin sürekli büyüyen evrensel bir sistem olarak evrildiği, genel grevin devrimdeki merkezi rolü, bir siyasal örgütlenme olarak sovyet (şura) biçiminin önemi, ve "devrimin güncelliği" düşüncesi gibi kuramları ilk ve sistematik olarak Parvus formüle eder.[25] Rusya'nın emperyalist zincirin en "zayıf halkası" olduğuna dair tezi de ilk savunanlardan birisidir.[26] Benzer şekilde, daha 1904 gibi erken bir tarihte, sanayileşmiş ülkeler arasında bir dünya savaşının kaçınılmaz olduğunu ve bunun bir dünya devrimine yol açacağını öngörür.[27] Lenin ve Bukharin'dan çok önce, Karl Kautsky'ninkine benzer bir emperyalizm kuramı ortaya atar. Burada klasik Marksist kuramdan farklı olarak emperyalizmin sömürgelerde illa da kapitalist gelişmeye yol açmayabileceğini, hattâ bu gelişmeyi

---

[21] Leon Trotsky, *Stalin: An Appraisal of the Man and His Influence* (New York: Harper & Brothers, 1941), ss. 429-430.

[22] N. Geras, *The Legacy of Rosa Luxemburg* (Londra: New Left Books, 1976), s. 47.

[23] K. A. Wittfogel, "The Marxist View of Russian Society and Revolution", *World Politics*, c.2, no.4 (1960), s. 502.

[24] Lenin, Parvus'un dünya ekonomisinin gelişmesi üzerine 1898'de yayımladığı bu kitabı övmüştür. Bakınız "Parvus. *The World Market and the Agricultural Crisis. Economic Essays.* Almancadan çeviren L.Y., (St. Petersburg: Educational Library, Series 2, no.2, 1898). s. 142.

[25] Zeman and Scharlau, *The Merchant of Revolution*, ss. 76.

[26] "Comments by Sir Isaiah Berlin on –'The Origins of Bolshevism: The Intellectual Evolution of Young Lenin,'" Richard Pipes, *Revolutionary Russia* içinde, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), ss. 52-59 ve s. 58.

[27] Donald, *Marxism and Revolution*, s. 69; Alexander Solzhenitsyn, *Lenin in Zürich* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1976), s. 120.

engelleyebileceğini vurgular ki bu anlamda Avrupa-merkezli emperyalizm kuramlarından farklılaşır.[28] Bilindiği gibi benzer bir vurgu 1960'lar ve 70'ler boyunca "bağımlılık kuramı" adıyla tüm dünyada son derece popüler olmuştur.[29]

1906'da Rusya'da devrimci dalga geriye çekildiğinde Parvus, Troçki ve birçok devrimci hapsedilirler ve daha sonra Sibirya'ya sürgüne gönderilirler. Sürgünden kaçan Parvus, Almanya'ya döner ve Alman partisi içinde çalışmalarına devam eder. Ancak, Almanya'daki siyasal hayat çeşitli zorluklar barındırır onun için. Vize alabilme, örneğin, sürekli bir sorun oluşturmaktadır. Hem parti içerisinde popülerliğini kaybeder, hem de Bolşevikler tarafından ünlü yazar Maksim Gorki'nin eserlerinden Avrupa'da kazanılan telif ücretini kendi zimmetine geçirmekle suçlanır.[30] Beri yandan Avrupa'daki siyasal yaşam onun için boğucu bir atmosfere dönüşmüştür.[31] Parvus, bir işçi devriminin ancak ve ancak emperyalistler arası rekabetten doğacak bir dünya savaşı sonucu çıkabileceğini, bu savaşın da olsa olsa Balkanlarda patlak vereceğini düşündüğünden, 1910 yılında Balkanların o dönemki en merkezi şehri İstanbul'a gelir.[32] Bir Sosyal Demokrat gazetenin oldukça yoksul bir İstanbul muhabiri[33] olarak geldiği bu şehirden dört yıl sonra çok büyük projelerle ve de inanılmaz bir servet edinerek dönecektir Almanya'ya. Bu servetin nasıl edilinildiğine ve onun Türkiye hayatına aşağıda ayrıca döneceğim.

Parvus, savaş döneminde açıktan açığa Alman propagandası yapar ve de bu yüzden birçok sosyalist tarafından acımasızca eleştirilir.[34] Hattâ

---

[28] March Michielsen, "The Missing Link: The Views of the Second International School of Thought on Development, Underdevelopment and Dependency", *Itinerario* [Netherlands], c.14, no.2, 1990, ss. 62-3

[29] Bağımlılık Kuramı için bakınız M. Asım Karaömerlioğlu, "Bağımlılık Kuramı, Dünya Sistemi Teorisi ve Osmanlı/Türkiye Çalışmaları", *Toplum ve Bilim*, no.91, (Kış 2001-2002), ss. 81-99.

[30] Oleg Fedorovich Solov'ev, "Parvus: Politicheskii Portret", *Novaia i Noveishaia Istoriia*, no.1, 1991, s. 170; Zeman and Scharlau, *The Merchant of Revolution*, s. 70; Solzhenitsyn, *Lenin in Zürich*, s. 119.

[31] Zetkin, "Helphand Parvus", *Die Kommunisticshe Internationale; Organ Des Executivkomitees der Kommunistischen Internationale*, s. 89.

[32] Parvus. "Die deutsche Sozialdemokratie," *Die Glocke*, no.1, 1 Eylül 1915: s. 36; Haenisch, *Parvus; ein Blatt der Erinnerung*, s. 29, Özden Nuri Akbayar, "Bir Sosyalist Tip", *Türkiye Defteri*, no.19, 1975, ss. 6-7.

[33] Zeman and Scharlau, *The Merchant of Revolution*, ss. 124-128.

[34] Parvus, "Meine Stellungnahme zum Krieg", *Die Glocke*, no.3, 1 Ekim 1915, s. 160. Rosa Luxemburg Parvus'u savaş sırasındaki tutumundan dolayı sert bir biçimde eleştirir: "Parvus kendini (devrimci kişiliğiyle) herkese farkettirdiği için biz ona şunu söyleyeceğiz: Rusya'ya karşı yapılan savaşı proletaryanın kutsal görevi olarak görenler siperde olsalardı ciddiye alınırlardı. Fakat, binlerce Alman ve Rus proleterin öldürüldüğü bir savaş sırasında servet yapmak ve sonra da Danimarka'da Klampenborg'da tehlikeden uzakta kalıp, ordan bu iki ulusal prole-

Osmanlı'mn da Almanya yanında savaşa girmesi için propaganda yapar, bu amaçla iki küçük kitapçık çıkarır.[35] Ama bu durum ona göre Marksist ilkelerle çelişmemektedir çünkü aslolan Avrupa gericiliğinin merkezi Rus Çarlığının tarihe karışmasıdır ve eğer bu Almanya'nın bile desteklenmesini gerektiriyorsa onun için bir sorun yoktur, sonuçta amaçlanan bir sosyalist devrimdir.[36] Ona göre, "Rusların Almanlar tarafından yenilmesi devrimi mümkün kılabilecektir çünkü Almanlar yüksek kültürün taşıyıcılarıdır."[37] Üstüne üstlük Çarlığın savaşı kazanması durumunda hem İtilaf hem de İttifak devletlerinde "demokrasi" ciddi darbeler alacaktır.[38] Varsın Almanya bu durumdan istifade etsin, sonuçta o bir "devrim taciridir" ve de Almanlar Parvus'un kişiliğinde Rusya'yı bu denli iyi bilen bir danışman belki de ilk defa bulurlar.[39]

Savaş patlar patlamaz Parvus, kendisine yıllarca vize dahi vermeyen İstanbul'daki Alman sefaretine başvurarak büyükelçi Wangenheim ile konuşmak istediğini, Almanya'nın savaştan galip çıkabilmesi için büyük bir projesi olduğunu söyler. Wangenheim, Parvus'la ilgili Alman Dışişleri Bakanlığına çektiği telgrafta şöyle yazar:

> Ünlü Rus sosyalist yazar ve son Rus Devriminin başlıca liderlerinden biri olan, Rusya'dan ve çeşitli defalar Almanya'dan sürülmüş Dr. Helphand, bir süredir burada özellikle Türk ekonomisinin sorunlarıyla ilgilenen bir yazar olarak aktiftir. Savaş başladığından beri Parvus'un tutumu kesinlikle Alman yanlısı olmuştur. Kendisi, Dr. Zimmer'in Ukrayna hareketine verdiği desteğe yardımcı olmakta ve aynı zamanda Bükreş'te Batsarias'ın gazetesinin kurulmasında faydalı görevler üstlenmektedir. Zimmer aracılığıyla benden talep ettiği bir konuşmada Parvus, Rus Demokratların amaçlarına ancak Çarlığın ta-

---

taryayı sömürmek için bir limited şirket işletmek –işte bu üstün devrimci rolü anlamakta güçlük çekiyoruz." J. P. Nettle, *Rosa Luxemburg*, cilt. 2, (New York: Oxford University Press, 1966), s. 634.

[35] Parvus, *Umumi Harb Neticelerinden: Almanya Galip Gelirse*, Türk Yurdu Kitabhanesi (Kader Matbaası), 1330; Parvus, *Umumi Harb Neticelerinden: İngiltere Galip Gelirse*, İstanbul; Türk Yurdu Kitabhanesi, (Kader Matbaası) 1330.

[36] "Avrupa'da nerdeyse hiçkimse kendisini, onun azgınlığından, Rusya'nın yıkımının bütün dünyanın gelecekteki tarihinin anahtarı olduğunu görecek kadar uzaklaştıramamıştı! Geri kalan herşey ikincildi." Solzhenitsyn, *Lenin in Zürich*, s. 142.

[37] Parvus'dan aktaran Solov'ev, "Parvus: Politicheskii Portret", s. 172.

[38] Parvus daha İstanbul'dayken Ekim 1914'de bu konuda etraflıca bir makale kaleme alır. Bakınız Parvus. "Für die Demokratie –gegen den Zarismus", *Die Glocke*, no.2, 15 Eylül 1915, ss. 77-85, bu yazı ilk olarak İstanbul'da 1914 Ekim'inde kaleme alınmıştır.

[39] Solzhenitsyn, *Lenin in Zürich*, s. 139. Parvus'un pro-Alman tutumu başka şaibeli işlerde de görülecektir. Adı Norveç'te Almanlar için yayın organı satın almasına da karışır. Bakınız "Says German Bought up Norwegian Press," *The New York Times*, 23 Aralık 1917.

mamen yok edilmesi ve Rusya'nın küçük devletlere bölünmesiyle ulaşabileceğini söyledi. Diğer yandan, Rusya'da büyük bir devrimi alevlendiremezse, Almanya tamamen başarılı olamayacaktır. Ancak, savaş sonrasında bile, eğer Rus İmparatorluğu çeşitli parçalara bölünmezse, Almanya için Rusya tehlikeli olacaktır. Bu nedenle, Alman hükümetinin çıkarları, zaten yola koyulmuş olan Rus devrimcilerinkiyle aynıdır. Bununla beraber, hâlâ daha çeşitli fraksiyonlar arasında işbirliği eksikliği vardır. Menşevikler hala, çoktan eyleme geçmiş olan Bolşeviklerle güçlerini birleştirmemiştir. Dr. Helphand bir birlik kurmayı ve ayaklanmayı daha geniş tabanda örgütlemeyi kendine görev kabul etmiştir. Bunu başarmak için ilk ihtiyaç, mümkünse Cenevre'de, bir liderler konferansıdır. Bu amaç için gerekli olan ilk adımı atmaya kendisi hazırdır ancak bunun için kaydadeğer bir paraya ihtiyacı olacaktır. Bu nedenle, planlarını Berlin'de sunmak için bir şans talep etti. Vatansever tutumlarının ödülü olarak, (Alman) Sosyal Demokratlara yönelik, ilkokullarda ve çalışma saatlerinde derhal bir iyileşme öngörerek, orduda görev yapan Alman sosyalistleri ve kendine yakın siyasi düşünceleri paylaşan Ruslar üzerinde de önemli etkileri olacak bir imparatorluk genelgesinin beklentisi içindeydi. Bugün Parvus, Rus devrimcilerle tartışmak üzere Sofya ve Bükreş üzerinden Viyana'ya gitmiştir. Dr. Zimmer de Parvus'la aynı zamanda Berlin'e varacak ve görüşmeleri ayarlamaya müsait olacaktır. Parvus'a göre, hemen eyleme geçilmelidir ki yeni devşirilen Rus askerleri cepheye devrimci düşüncelerle donatılmış olarak varabilsinler.[40]

Bu amaçla kaleme aldığı "Rus Devrimi Üzerine bir Plan" adlı gizli mektubunda iktisadi sorunlar çerçevesinde başlayacak yerel grevlerin zamanla 'barış ve özgürlük' sloganıyla Rusya'da bir genel greve evrilebileceğini ve Çarlık rejiminin böylece ortadan kaldırılacağım iddia eder. Bu iş için de öncelikle Rus sosyalist liderlerinin İsviçre gibi tarafsız bir ülkede bir konferansta biraraya getirilmesi gerektiğini yazar.[41] Ona göre eğer Almanya Rusya'daki sosyalist ve milliyetçi hareketlere destek verirse, ki bu desteğin en önemli bileşeni mali destektir, Rusya'daki Çarlık rejimi yıkılacak, Rus imparatorluğu içindeki çeşitli milliyetler bağımsızlıklarını kazanacak ve de böylece Almanya savaştan galip çıkacaktır. Parvus bu noktada özellikle Marksistlerin en radikali olarak gördüğü

[40] Z. A. B. Zeman, *Germany and the Revolution in Russia, 1915-1918 (Documents from the Archives of the German Foreign Ministry)*, (Londra: Oxford University Press, 1958), ss. 1-2.
[41] Bakınız "The Plan for the Russian Revolution, –Alexander Parvus's Memorandum" Heresch, *The Empire of the Tsars* içinde, s. 257.

Bolşeviklere yardım yapılmasında ısrarlıdır.[42] Wangenheim, durumu Alman Dışişleri Bakanlığına bildirdiğinde Parvus özel bir davetle Almanya'ya çağrılır ve ilginç bir sekilde proje Alman hükümeti tarafından kabul edilir. Parvus kendi dehası, serveti ve de Alman parasıyla dünya çapında bir oyunu sergilemeye başlamıştır artık. 1916 yılında Zürih'de Lenin'le görüşerek, onu da bu işe ikna eder ama Lenin karizmasından ve dehasından çekindiği belki de tek kişi olan Parvus'a karşı temkinlidir, ama proje yine de gizlice yürürlüğe konur. Ayrılıkçı milliyetçi hareketlere ve Bolşeviklere milyonlarca Mark pompalanmaya başlanır[43] ve bu iş Parvus'un Kopenhag'da kurduğu bir şirket üzerinden yapılır. Orada aynı zamanda *The Association for Research into the Consequences of War* isimli bir sözde araştırma Enstitüsü kurar.[44] Lenin'in fedaisi olarak bilinen ve Bolşevikler'in mali kaynak bulmasıyla ünlü maceraperest devrimci Kuba (Fürstenberg-Ganetsky) Kopenhag'da Parvus'la birlikte şaibeli ticaret yaparak para kazanır.[45] Ancak daha sonra Lenin Parvus'la hiçbir ilişkilerinin olmadığını savunacaktır![46] Parvus gerçi Rusya'da devrimin gününü dahi kararlaştırmıştır: 1905'deki Kanlı Pazar'ın yıldönümü olan 9 Ocak 1916 günü. O gün beklediği genel grev gerçekleşmez ama o yine de projesine devam eder. 1917'de Rusya'da Şubat Devrimi patlak verdiğinde, Lenin dahil Avrupa'da sürgünde bulunan Bolşevikleri ülkeye gizlice sokacak ünlü mühürlü treni ayarlayan da Parvus'tan başkası değildir.[47]

Görüldüğü gibi Bolşevik Devrimi'nde Parvus'un rolü son derece önemlidir. Devrim sürecinde bir ara başbakan olan Kerensky, Parvus'la ilişkilerinden dolayı genelde Bolşevikleri, özelde Lenin'i, Alman ajanlığıyla suçlar. Devrimin "Temmuz Günleri" adı verilen ve Bolşeviklerin

---

[42] A.g.e., s. 259.

[43] "1918'in ortalarında, bu amaç için 40 milyon altın markın üzerinde para ödendi, ve elde edilen sonuçları korumak için bir o kadar daha harcanacaktı." Bakınız Heresch, *The Empire of the Tsars*, s. 187. Parvus'un Almanya'ya hizmetiyle ilgili olarak Brockdorff-Rantzau Dışişlerine bir telgraf göndererek şöyle demiştir: " Bence, savaş süresince ve mümkünse daha sonra da devam ederek, yeteneklerini kullanmamız gerektiğini hissettiğim fevkalade önemli bir adam olduğu konusunda hiç bir şüphe yoktur." Zeman, *Germany and the Revolution in Russia*, s. 4.

[44] Bu Enstitüyle ilgili bakınız "Copenhagen War Data. "Association for Research" Creation of a pro-German Worker", *The New York Times*, 10 Aralık 1916. Makalede Parvus'un ve Enstitüsü'nün şaibeli olduğu yazılır.

[45] Schurer, "Alexander Helphand-Parvus- Russian Revolutionary and German Patriot", s. 324.

[46] V. I. Lenin, *Collected Works, 4th English Edition* (Moskova: Progress Publishers, 1964), ss. 219-220. Ayrıca bakınız Helena Stone, "Another Look at the Sisson Forgeries and Their Background," *Soviet Studies*, c.37, no.1 (1985), s. 92; Alfred Erich Senn, "The Myth of German Money During the First World War", *Soviet Studies*, c.28, no.1 (1976), s. 83. V. I. Lenin, *Towards the Seizure of Power, Part I*, (USA: International Publishers, 1932), s. 39, "American Russians Angry," *The New York Times*, 23 Haziran 1917.

[47] David S. Anin, "Lenin, Trotsky and Parvus", *Survey* [Great Britain], c.24, no.1, 1979, s. 208.

yasadışı ilân edilip yeraltına çekildikleri dönem tam da bu suçlama üzerine bina edilmiştir.[48] Dahası, Rus Devriminin en önemli historiografik açıklamalardan birisi de Parvus ile Bolşeviklerin ilişkisine merkezi bir rol atfeder. Rus Devriminin bu muhafazakar historiografik açıklamasına göre aslında ortada devrim falan yoktur, sadece basit bir Bolşevik darbesi vardır. Bunun nedeni de Ekim 1917'nin kitlelerin devrimi değil, basit bir Bolşevik-Alman komplosu olmasıdır.[49] Elbette ki Richard Pipes gibi ünlü Rus tarihçilerinin bu açıklaması[50] oldukça abartılıdır, çünkü 1917 öncesi ekonomik ve toplumsal nedenlerle, özellikle de savaş sonucu, Rus kitleleri arasındaki giderek büyüyen hoşnutsuzluğu göz ardı ederler.[51] Parvus ve Almanların devrime katkıları ne olursa olsun, devrimi belirleyen öğenin bunlar olduğunu söylemek abartılıdır. 1917 Devrimi sonrası Komintern'in başka ülkelerde devrim için harcadığı para ve alınan başarısız sonuç hatırlandığında da böylesi bir görüşün abartılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bizi burada ilgilendiren Rus tarihçiliğindeki koskoca bir muhafazakâr geleneğin Parvus'un aktiviteleri üzerine bina edilmiş olmasıdır ki bu bile onun dünya tarihsel kişiliği hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Rus Devrimine bütün katkılarına rağmen devrim sonrasında Parvus'un Rusya'ya girmesine Lenin izin vermez, Radek aracılığıyla gönderdiği mesajda "devrim davasına kirli ellerin dokunmaması gerektiğini" söyleyecektir.[52] Gerçi "iş arkadaşı" Küba Merkez Bankasının başına getirilir![53] Parvus, Almanya'ya yerleşir ve Weimar Cumhuriyeti'nde Frederich Ebert'in danışmanı olur. Kalpten öleceği 1924 yılma kadar savaş sonrası Almanya'nın yeniden yapılandırılmasında önemli roller oynayan Parvus öldüğünde Almanya gibi bir ülkenin en zengin kişilerinden birisi olarak hayata gözlerini kapayacaktır. Peki bu servet nasıl edinilmiştir? Bunun için Parvus'un İstanbul'daki yaşamına kısaca dönmemiz gerekiyor.

---

[48] Alman parası üzerine yakın zamandaki bir çalışma, açıkca bize bu paranın Parvus'un ağları üzerindek aktarıldığının kanıtlanmasının çok kolay olmadığını göstermektedir.
Bakınız Semion Lyandres, *The Bolsheviks' "German Gold" Revisited: An Inquiry into the 1917 Accusations*, The Carl Beck Papers of Russian and East European Studies, no.1106. Pittsburg: Center for Russian and East European Studies, 1995.

[49] Örnek olarak bakınız George Katkov, "German Political Intervention in Russia During World War I," *Revolutionary Russia* (Cambridge: Harvard University Press, 1968) içinde, derleyen Richard Pipes, ss. 63-88.

[50] Richard Pipes, *The Russian Revolution* (New York: Alfred A. Knopf, 1990).

[51] Bu konuda bir eleştiri için bakınız George Katkov "Comment by Alexander Dallin on – German Politicaal Intervention in Russia During World War I-" , ss. 91-93.

[52] Zeman and Scharlau, *The Merchant of Revolution,* s. 246.

[53] Bakınız "Plan Canals to Tie Russia to Germany", *The New York Times*, 17 Eylül 1919.

Parvus'un 1910 ile 1914 arasındaki İstanbul yaşamını üç başlık altında incelemek gerekir: Jön Türkler üzerindeki entelektüel etkisi, siyasal eylemleri ve nihayet şaibeli iş ilişkileri. Nasıl ki Almanya'da bir Alman gibi düşünmüş ve yaşamışsa,[54] Türkiye'de de bir Türk gibi ülkenin siyasetiyle ilgilenmiş, İttihatçılarla, özellikle Balkan Savaşları sonrası, yakın ilişkiler içine girmiş[55] ve ekonomik konularda politikalar üretmiştir.[56] Parvus'un Jön Türkler üzerindeki entelektüel etkisi oldukça önemli olmuştur.[57] *Türk Bilgi Derneği* gibi milliyetçi derneklere fahri üye kabul edilmiş,[58] *Bilgi Mecmuası*, *Jeune Turc*, *Türk Yurdu*, *Azadamard*, *İçtihad* ve *Tasvir-i Efkar* gibi dergi ve gazetelerde sürekli Türkçe yazılar yazmıştır. Hattâ yukarıda değindiğim gibi *Türkiye'nin Can Damarı: Devlet-i Osmaniye'nin Borçları ve Islahı* adında da bir kitap kaleme almıştır. 1912-1914 arası iktisadi meselelerde *Türk Yurdu*'nda yazdığı yazılar özellikle önemli bir yere sahiptir. Bu dergi bilindiği gibi 1911'de yayın hayatına girmiş, Yusuf Akçura gibi Tatar entelektüelleri tarafından çıkarılmış ve Türkçülüğün en önemli yayın organı olarak kabul edilmektedir.[59] Akçura dergi okurlarına Parvus'u şöyle tanıtmaktadır:

> Parvus Efendi'nin ekonomik ve toplumsal görüşlerinin kimi önemli noktalarına *Türk Yurdu* katılmazsa da, halkı sevmek ve elinden geldiğince yoksul halka yardımcı olmak gibi önemli bir temelde, yazarla uzlaşmaktadır.[60]

---

[54] Wolfe, *Three Who made a Revolution*, s. 298.

[55] Paul Dumont, "Un economiste social-democrate au service de la Jeune Turquie", s. 78.

[56] "Nevsal-i Milli adlı yıllık da Parvus'a yer vermiş ve onun hakkında şunları yazmıştır: Parvus meslekçe sosyalisttir. Mumaileyh evvela Almanya'da kesb-i şöhret etmiştir. Parvus, gerek işçilerin menafiini faal bir surette müdafaa ve gerek sanayi ve ziraatin inkişafına ve mesail-i maliyeye dair yazmış olduğu eserler sayesinde Almanya'nın ma'ruf simaları a'dadına dahil olmuştur. Onun bazı eserleri Rus lisanı üzere tab' ve neşr edildiği gibi birçokları da Fransız, İngiliz, İtalyan, İsve., Rumen, Bulgar, Sırp ve Japon lisanlarına da tercüme olunmuştur. Parvus, Türkiye'de birkaç senelik ikameti esnasında başlıca zamanı memleketin ahval-i maliye ve iktisadiyyesini tetebbua hasr eylemiştir." Akbayar, "Bir Sosyalist Tip", ss. 8-9.

[57] François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura, 1876-1935* (Ankara: Yurt Yayınları, 1986), s. 60.

[58] Akbayar, "Bir Sosyalist Tip", s. 8.

[59] Özellikle Jön Türk Devriminden sonra, İstanbul'a göç eden Tatarların sayısı hızla arttı. Nadir Devlet, *İsmail Bey Gaspıralı, 1851-1914* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), s. 125. Türk Yurdu'ndaki makalesinde İsmail Bey Gaspıralı, zihnen olarak iki imparatorluk arasında kalmış Tatar entelektüellerin Osmanlı İmparatorluğu'na toplu akışından şikayet etmektedir. İsmail Gaspıralı, "Muhaceret-i Muntazama", *Türk Yurdu* 2, no.11 (1912), s. 707. *Türk Yurdu*'nun Tatar burjuvazisi tarafından finanse edildiği de unutulmamalıdır. Bakınız Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, ss. 59-60.

[60] *Türk Yurdu*, 16 Kasım 1912, s. 221.

Parvus, İttihatçıları iktisada önem vermeleri konusunda uyarır. Parvus'a göre Osmanlı'nın gerilemesi ve Avrupa karşısında yenilgisi çokça sanıldığının ve Şarkiyatçıların sürekli savunduğunun aksine kültürel, dinsel, askerî ve siyasal nedenlerle değildir. Asıl olarak sorun iktisadi nedenlerden kaynaklanmaktadır.[61] Mali değil, iktisadi süreçlere ve problemlere birincil derecede yer verilmesini savunur. Osmanlıların iktisadı ihmal ettiğini, ve iktisadi gelişme için kaynakları ziyan ettiğini düşünmektedir.[62] Dış borç alan diğer Avrupa devletlerinin tersine Osmanlılar, bu paraları irrasyonel ve gereksiz işlerde kullanmakta ve de daha sonra bu borçlar finansal olarak çok daha büyük bir yük olarak geri dönmektedir.[63] Sadece devlete değil, topluma da bakmak gerektiğini, bazen devletlerin siyasal bağımsızlığının olmadığı durumlarda bile, Polonya örneğinde görüldüğü gibi, milletin ayakta kalabildiğini çünkü ekonomiye önem verildiğini anlatır.[64]

Parvus'a göre, Osmanlı için en büyük sorun Avrupa emperyalizminin kontrolü altında olmaktır. Aslında, onun bütün argümanı Batılı olmayan bir ülkede emperyalizmin oynadığı rolün özgüllüğünden kaynaklanır. Ona göre emperyalizm, öngörüldüğünün aksine, sömürgelerde ve Osmanlı gibi iktisaden bağımlı ülkelerde gelişme değil, azgelişme yaratmaktadır.[65] Bu minval üzerinde Parvus, sistematik ve sürekli bir şekilde Avrupa emperyalizmini mercek altına yatırır. Ülkeyi Osmanlı devleti ya da milleti değil, mali ve iktisadi sömürüsüyle Avrupa yönetmektedir.[66] Özellikle borç verme mekanizmasıyla ve de demiryollarıyla Avrupa bölgede gücünü perçinlemektedir.[67] Örneğin, Alman emperyalizmi Anadolu demiryolları projesiyle aslında burayı bir Alman vilayetine çevirircesine sömürgeleştirmektedirler.[68] Parvus'a göre Osmanlı devleti yurttaşlarının çıkarlarına hizmet edeceğine, Avrupa finans sermayesinin basit bir kuklası haline dönüşmüştür.[69]

---

[61] Parvus, "Türkiye'de Ziraatin İstikbali," *Türk Yurdu*, c.5, no.1 (1329/1913), s. 860.
[62] Parvus, "1327 Senesinin Ahval-i Maliyesine Bir Nazar", *Türk Yurdu*, c.2, no.1 (1328/1912), ss. 394-395.
[63] A.g.e., s. 396.
[64] Parvus, "İş İşten Geçmeden Gözünüzü Açınız", *Türk Yurdu*, c.3, no.12 (1329/1913), ss. 360-361.
[65] Michielsen, "The Missing Link...," ss. 62-63, s. 67.
[66] Parvus, "Mali Tehlikeler", *Türk Yurdu*, c.3, no.5 (1329/1913), ss. 148-149.
[67] Parvus, "Türkiye Avrupa'nın Maliye Boyunduruğu Altındadır II", *Türk Yurdu*, c.2, no.5 (1328/1912), ss. 528-529; Parvus, "1327 Senesinin Ahval-i Maliyesine Bir Nazar", *Türk Yurdu*, c.2, no.1 (1328/1912), ss. 394-395.
[68] Parvus, "Türklerin Ödünç Almaya En Haklı Oldukları bir Akçe", *Türk Yurdu*, c.3, no.1 (1328/1912), ss. 16-17.
[69] Parvus, "Türk ili, Maliyeni Düzelt!", *Türk Yurdu*, c.4, no.3 (1329/1913), ss. 486-487.

Emperyalist tahakkümün en güzel örneğini ise Duyuni Umumiye oluşturmaktadır. Bilindiği gibi Avrupa sermayesinin 1881'de kurduğu bu kurum Osmanlı'nın çok önemli bazı vergi kaynaklarına doğrudan doğruya el koymaktadır, neredeyse Osmanlı ekonomisini bu kurum yönlendirmekte ve tabiri caizse devlet içinde devlet gibi bir işlev görmektedir.[70] Duyuni Umumiye Osmanlı'nın çıkarlarına o denli ters işlemektedir ki, İtalyanlarla 1911 yılında savaş sürerken dahi Osmanlı devlet tahvilleri yerine daha az getirisi olan İtalyan tahvillerine büyük paralar yatırabilmektedir.[71] Osmanlı batarken Duyuni Umumiye zenginleşmektedir. Benzer şekilde, Parvus kapitülasyonları acımasızca eleştirir, bu sayede Osmanlı'nın Avrupa mali ve iktisadi boyunduruğu altına girdiğini savunur.[72] Onun önerdiği çözüm liberal politikaların terkedilmesi ve bir "Milli İktisat" politikasının oluşturulmasıdır.[73] Bu iktisat politikasına göre yabancı müteşebbislerden kurtulunmalı ve ülke ekonomisinin geliştirilmesi için ulusal bir sanayileşme politikasına geçilmelidir. Bir Marksist olarak sanayileşmenin sınıfsal farklılaşmaya neden olacağının farkında olmasına rağmen, millî bir sanayinin Avrupa emperyalizminden kurtulmanın önemli bir uğrağı olduğunu düşünür.[74]

Parvus Avrupa emperyalizmini kıyasıya eleştirmesine rağmen, bunun bir Avrupa düşmanlığına yol açmaması gerektiğini vurgular. Türkiye'de bugün dahi benzer terimler, hisler ve düşüncelerle tartışılan "Avrupa meselesi" konusunda son derece ilginç şeyler söyler. Ona göre, aslında iki tane "Avrupa" vardır, birisi "resmi Avrupa," diğeri "demokrat Avrupa." Osmanlı bugüne kadar hep resmi, emperyalist Avrupa'yı tanımıştır. Bazen onu örnek almış, bazen karşısında durmuş, ama tek onu tanımıştır. Oysa başka bir Avrupa vardır ki, o da "demokrat", resmi olmayan Avrupa'dır. Bu "diplomatlar, bankerler ve fabrikacılar Avrupası değil, kendi muhtekir ve müstebitleriyle mücadele etmekte bulununan demokrat Avrupadır". Türkiye'nin bu Avrupa'dan öğreneceği, örneğin demokrasi gibi, çok şey vardır.[75]

---

[70] Parvus, "Türklerin Ödünç Almaya En Haklı Oldukları bir Akçe," *Türk Yurdu*, c.3, no.1 (1328/1912), ss. 23-24; Parvus, *Türkiye'nin Can Damarı: Devlet-i Osmaniye'nin Borçları ve Islahı* (İstanbul: Türk Yurdu Kitaphanesi, 1330 (1914), çeviren Emin Raşid, s. 17, s. 42.

[71] Parvus, "Türkiye Avrupa'nın Maliye Boyunduruğu Altındadır II", *Türk Yurdu*, c.2, no.5 (1328/1912), ss. 524-525.

[72] Parvus, "Köylüler ve Devlet", *Türk Yurdu*, c.1, no.9 (1328/1912), s. 263.

[73] Bakınız Zafer Toprak, *Türkiye'de "Milli İktisat" (1908-1918)* (Ankara: Yurt, 1982), s. 170.

[74] Parvus, "İş İşten Geçmeden Gözünüzü Açınız", *Türk Yurdu*, c.3, no.12 (1329/1913), ss. 363-364.

[75] Parvus, "Türkiye Avrupa'nın Maliye Boyunduruğu Altındadır II", *Türk Yurdu*, c.2, no.5 (1328/1912), s. 530; Parvus, "Türklerin Ödünç Almaya En Haklı Oldukları bir Akçe", *Türk*

Parvus İttihatçıları demokrasiye önem vermemekle de eleştirir.[76] Ona göre, Türkiye'de demokrasi sorunu aslında bir kamu alanının ve vicdanının yaratılması sorunudur. Kitlelerin yönetimi kontrol mekanizmaları gelişmediğinden hükümetler başına buyruk davranabilmektedirler. Aynı nedenden dolayı çeşitli suiistimaller ve halkın çıkarlarıyla çelişebilen uygulamalar yapılabilmekte, üstelik genellikle de bunların hesabı sorulmamaktadır.[77] Öte yandan, Avrupa'ya karşı koymak için de kamuoyu baskısı gerekmektedir ve bunun olmadığı yerde Avrupa, Osmanlı devletini daha az ciddiye almaktadır.[78]

Parvus'un üzerinde önemle durduğu konulardan birisi de hiç kuşkusuz Anadolu köylüsünün durumudur. Bu konuda dönem boyunca yazılmış en güçlü ve ilginç yazıların ona ait olduğunu söylemek abartı olmaz.[79] Bu konudaki yazılarında genel olarak Osmanlı/Türk aydınlarına köylülüğün önemini kavratmaya çalışır. Aydınları köylülüğü ihmal ettiklerinden dolayı acımasızca eleştirir. Kendisinden 20 yıl kadar sonrasının Türkiyesinde Ömer Lütfi Barkan gibi iktisatçıların köylülüğe ve toprak meselelerine önem verilmediği yolundaki yakınmalarını andıran bu yazılar son derece ilginç temalara dokunur,[80] köylülüğün eleştirisinden çıkarak aydınları, İttihatçıları ve de devletin kendisini ciddi bir eleştiriye tâbi tutar.

Parvus'a göre, devletin ve aydınların köylülüğe önem vermemesi hem yanlış, hem de haksızlıktır. Haksızlıktır, çünkü yüzyıllar boyunca devletin belkemiğini oluşturan hep köylüler olmuştur. Köylüler hem devletin vergi, hem de asker kaynağı olagelmişler, ancak, üstelik nüfusun büyük bir çoğunluğunu onların oluşturmalarına rağmen, maalesef devletten bu yaptıklarının karşılıklarını hiçbir zaman görememişlerdir.[81] Özellikle Anadolu köylüleri söz konusu olduğunda müthiş bir ayrımcılık göze çarpmaktadır. Anadolu köylüsü imparatorluğun başka bölgelerine, örneğin Osmanlı'nın Avrupa vilayetlerinde yaşayan köylülere göre, iki kat

---

Yurdu, c.3, no.1 (1328/1912), ss. 16-18; Parvus, "Devlet ve Millet", *Türk Yurdu*, c.3, no.3 (1329/1912), ss. 83-86.

[76] Birçok Avrupalı sosyalist daha sonradan kendisini "gerici" ve "anti-demokratik" İttihatcı rejimle işbirliği yapmakla suçladığında, o kendisini *Die Glocke* dergisindeki yazılarında daha önce İttihatcıların yeteri kadar demokratik olmamalarını eleştirdiğini ileri sürerek savunmuştur. Bakınız Parvus, "Meine Stellungnahme zum Krieg", s. 160.

[77] "Parvus Efendi Namına Gelen Mektuba Cevap", *Türk Yurdu*, c.2, no.6, ss. 564-65; Parvus, "İş İşten Geçmeden Gözünüzü Açınız", *Türk Yurdu*, c.3, no.12 (1329/1913), ss. 366-367.

[78] Parvus, "Türk ili, Maliyeni Düzelt!," *Türk Yurdu*, c.4, no.3 (1329/1913), ss. 489-490.

[79] Kendisi de bu konuya Türkiye'de ilk dikkat çeken kişi olduğu savunur. Bkz. Parvus, "Meine Stellungnahme zum Krieg", s. 160.

[80] Bu konuda bakınız M. Asım Karaömerlioğlu, "Bir Tepeden Reform Denemesi: Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'nun Hikâyesi," *Birikim*, no.107, (Mart, 1998), ss. 31-47.

[81] Parvus, "Devlet ve Millet", *Türk Yurdu*, c.3, no.3 (1913), s. 85.

daha fazla vergi vermektedirler.[82] İş bununla da kalmamakta, askerî yükümlülükler hep yoksul Anadolu köylüsünün üzerine binmektedir. Kendi deyimiyle "..bütün şehir ve kasabaların Müslüman ve Hristiyan ahalisinin kısm-i azami bedel-i nakdi sayesinde hidmet-i askeriyeden kurtulmaktadırlar."[83] Dolayısıyla kent ve kasabalılar para vererek askerlikten kurtulmakta, bütün yük yoksul Anadolu köylüsüne kalmaktadır. Oysa devletin asıl görevi nüfusun çoğunluğuna hizmet vermek olmalıdır. Köylü Osmanlı'nın kanıdır, canıdır ancak devlet köylüye hemen hiçbir şekilde yardım etmemekte, kredi kolaylıkları sağlamamakta, şimendifer siyasetinde köylülüğü göz önüne almamaktadır.[84] Parvus'un yazıları aynı zamanda Anadolu köylülüğünün içinde yaşadığı zor koşulların tasviriyle doludur. Köylülerin yaşamlarındaki hastalıktan, kıtlıktan, açlıktan ve yoksulluktan bahseder.[85] Özellikle Kırım Savaşı'ndan sonra Anadolu köylülüğünün durumunun bozulduğunu, bunun nedeninin de Avrupa sermayesinin giderek artan bir şekilde imparatorluğa girmesi ve devlet harcamalarının artması olduğunu kaydeder.[86] Aslında tüm bu eleştirilerde biraz da İttihatçı iktidarın ciddi bir kritiği vardır. Parvus, 1908 Jön Türk Devrimi'nin köylüye vaat ettiklerinin yerine gelmediğini belirtmekte, böyle yaparak da İttihatçıların kendilerini toplumsal bir dayanaktan mahrum bıraktıklarını vurgulamaktadır:

> İttihad ve Terakki Fırkası nüfusunun eksilmesini mucib olan sebeblerden biride Meşrutiyet idaresi ile geçen şu dört sene zarfında köylülerin refah hallerine hadim hemen hiçbir şey yapılmamasıdır. Köylüler, bugüne kadar fevkalade acıklı bir halde kalmışlardır. Osmanlı ordusunu teşkil edenler ise köylülerdir. Eğer köylüler "İttihad ve Terakki" hükümetinden gereği gibi memnun bulunsa idiler, bazı zabitler İttihad ve Terakki aleyhine kalkamazlardi... İnkılabı müteakip geçen ilk zamanlarda köylülerin vergi yüklerini tahfif etmek meselesi ortaya çıkmış idi. Fakat mezkur mesele, talik edildikce edildi; ve neticede bu hususa dair hiçbir şey yapılmadı. Bu ise pek büyük bir hata idi. [87]

Sadece yukarıdaki eleştirilerle de yetinmez Parvus. Ona göre, Türk Milliyetçiliğinin gelişmesi açısından da köylülüğün desteği son derece önemlidir. Osmanlı devleti ve Türk aydınları köylülere yüz çevirerek aslında kendi ayaklarının altındaki toprağı kaydırmaktadır. Oysa Ermeni, Sırp,

---

[82] A.g.e., ss. 83-86.
[83] Parvus, "Köylüler ve Devlet", *Türk Yurdu*, c.1, no.9 (1328/1912), s. 266.
[84] Parvus, "Köylü ve Devlet II", *Türk Yurdu*, c.5, no.10 (1329/1913), s. 1161.
[85] Parvus, "Devlet ve Millet", *Türk Yurdu*, c.3, no.3 (1329/1912), s. 83-84.
[86] A.g.e.
[87] Parvus, "Esaret-i Maliyeden Kurtulmanın Yolu", *Türk Yurdu*, c.2, no.7 (1912/1328), s. 587.

Rum ve Bulgar milliyetçileri, örneğin, milliyetçi amaçlarına ulaşmak için köylüyü yanlarına almışlardır. Köylüleriyle ilgilenmeyen Türk aydınları ise kendi deyimiyle "bilakis, köylülerinden yüz çevirmişler ve bu suretle Türk milletini siyaset haricinde bıraktıkları gibi kendileri de muayen bir gaye-i emelden mahrum kalmışlardır."[88] Türk milliyetçiliğinin gelişememesinin de temel nedenlerinden birisinin köylüyü, dolayısıyla milleti, ihmal olduğunu savunan Parvus, İttihatçıları ve Türk aydınlarını acımasızca eleştirir, şöyler der:

> Milletten asker ve vergi daima alınmış. Fakat asıl devletin millete hizmet etmesi lazım geldiğini hiç kimse hatırına bile getirmemiştir. Siz, Meşrutiyet usulünü kabul ettiniz, lakin ahalinin emellerini teşhis edemediniz. Siz, efkar-ı münevver eshabı, milletten uzaklaşmışsınız, siz, kendi milletinizi tanımıyorsunuz. Siz, milleti hayallerinizde kahramanlık heyülası şekline sokarak ya medh-ü sena eyliyor veyahud cehalet ve muhafazakarlığından dolayı onu takbih ediyorsunuz. Fakat, siz, millet hayatıyla yaşamıyorsunuz. Milletin hayatı ile sizin ihtisasatınız arasında bir nokta-i temas yoktur. Siz, milletinizin halini öğrenmek ve onun ihtiyacat ve arzularının ne yolda bulunduğunu anlamak zahmetinde bulunmuyorsunuz. Bu sebebden dolayı milletin refah haline aid meseleler ile meşgul olduğunuz zaman hakikatten ziyade hayalatınıza tabi oluyorsunuz.[89]

Köylülük konusunda çok önemli bir tespit daha yapar Parvus, ona göre köylü meselesi Türkiye'de doğrudan milli bir meseleye dönüşmüştür. Bir başka deyişle, sosyal bir mesele gibi görünen Anadolu köylüsünün acınası durumu, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok uluslu yapısının çözülme süreci içinde kaçınılmaz olarak zaten milliyetçilikle kesişecek ve zorunluluktan dolayı sosyal sorun etnik sorunla çakışacaktır.[90] Bir başka deyişle, Türk aydınları "halka gitmeli," onların gönlünü kazanmalı ve ancak köylünün desteğini aldıktan sonra milliyetçi projelerini hayata geçirmeliydiler. Türk gençlerine yazdığı bir mektupta Parvus halkçı söylemini şöyle göstermektedir:

---

[88] "Makedonya ve Ermeni köylülerine gelince, onları düşünüp müdafaa edebilecek hamiler vardır. Ermeni, Bulgar, Sırb ve Rum münevverleri (Efkar-ı Münevvere eshabı) kendi milletdaşları köylülerin menafini düşünmüşler ve onlara muavenet etmekden çekinmemişlerdir". Parvus, "Köylüler ve Devlet", *Türk Yurdu*, c.1, no.9 (1327/1911), ss. 264-65.

[89] Parvus, "İş İşten Geçmeden Gözünüzü Açınız", *Türk Yurdu*, c.3, no.12 (1329/1913), ss. 363-364.

[90] Parvus, "Köylüler ve Devlet," *Türk Yurdu*, c.1, no.9 (1328/1912), s. 264.

> Gençler, mücadele istiyorlar! Bu mücadelede muhtaç oldukları kuvvet, kendilerini, devleti can ve kanıyla beslemekte olan halk tabakatına rabteyledikleri zaman bulabileceklerdir![91]

Parvus'un kaygıları aslında Jön Türkler'in söylemi ile pratikleri arasındaki çelişkiyi yansıtmaktaydı. "Halk" ve "köylü" kavramlarından bol bol dem vurulsa da onların refahı için yapılanlar son derece sınırlıydı. 1908 Devriminin Osmanlı kırlarında yarattığı umut ve beklentiler gerçekleşmedi.[92] Devrimden bir yıl sonra Anadolu'yu gezen gazeteci Ahmed Şerif, köylülerin hüsran içinde olduklarını yazacaktı, çünkü onların günlük yaşayışında hemen hemen hiçbir şey değişmemişti. Birçok gözlemcinin belirttiği gibi vergiler hâlâ adil değildi, verginin toplanmasında problemler devam etmekteydi, köylerde cinayetler ve hırsızlık yaygın olarak varlığını sürdürmekte ve kırsal kesimdeki hayat eskisine göre daha kötü ve kaotik bir hal almaktaydı.[93]

Parvus'un Jön Türk düşüncesinde oynadığı rol açısından en önemli girişimlerinden birisi Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı'yı Almanya yanında savaşa sokmak olmuştur. Onun bu konuda etkisini kestirememekle beraber[94] yazdıklarının zamanın önde gelen pek çok devlet adamı ve münevverleri tarafından okunduğunu biliyoruz.[95] Savaşın başlangıcından bir ay kadar sonra yayınladığı iki risalede savaşın olası sonuçlarını ve bunların Osmanlı özelindeki olası etkilerini tartışıyormuş gibi görünse de, Parvus'un asıl amacı Osmanlı'yı Almanya yanında savaşa sokmaktır. Risaleler Türk basınında da geniş yankı bulur, *İkdam*, *Tasviri Efkar* ve *Tercümanı Hakikat* gibi gazeteler bu risaleler hakkında yazılar yayınlarlar.

Osmanlı'nın Almanya yanında savaşa girmesinin gerekçelerden birisi de İngilizlerin Osmanlı'ya karşı bir siyasal, iktisadi ve diplomatik duruşu olmasıdır. İngiltere son yıllarda Osmanlı ile pek alakadar olmamış, dikkatini daha çok Mısır ve Hindistan'a yöneltmiştir.[96] İngiliz emperyaliz-

---

[91] Parvus, "Türk Gençlerine Mektup I" , *Türk Yurdu*, c.4, no.5, 1329, s. 571.

[92] Aron Davydovich Novichev, *Krestianstvo Turtsii v noveishee vremia* (Moskova: Izdvo vostochnoi litry, 1959), s. 10.

[93] Ahmet Şerif, *Anadolu'da Tanin* (İstanbul, 1977), s. 286, aktaran Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey* (Londra, 1993), ss. 41-2 . Bundan 20 yıl sonra da, 1928'de, şair Mehmed Emin'e bir köylü şöyle yakınmaktadır: Abdülhamit zamanında paşalar "ver!" dediler, verdik, 'öl!', dediler, öldük. Onlar gitti yerine başka paşalar geldi onlar da bize 'ver!' dediler verdik. "Öl!" dediler öldük. Bunlar da gitti, yerine siz geldiniz siz de 'ver!' dediniz verdik 'öl!' dediniz öldük. Şimdi merakla bekliyoruz. Bize ne zaman 'al!' diyeceksiniz." Aktaran Hüseyin Tuncer, *Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme* (Ankara, 1990), s. 483.

[94] Akbayar, "Bir Sosyalist Tip", s.9.

[95] Paul Dumont, *Mustafa Kemal* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1993), s. 3.

[96] Parvus, *Umumi Harp Neticelerinden: İngiltere Galip Gelirse* (İstanbul: Türk Yurdu Kütüphanesi, 1330), ss. 9-10.

minin Almanya karşısında gerilemesiyle beraber İngilizlerin tek amacı Osmanlı gibi ülkeleri siyasi ve iktisadi açıdan geri bıraktırmak olmuştur.[97] Bütün bunlara bir de İngilizlerin Osmanlı toprakları üzerindeki petrol yataklarını kontrol altına almak tutkusu eklendiğinde[98] Osmanlı'ya mantıksal olarak tek çıkar yol kalmakta, yani Almanya'nın yanında savaşa girilmelidir.

Risalelerde ilk göze çarpan Rusya karşıtı bir duruştur.[99] Osmanlı'nın Almanya ile bu konuda bir kader birliği olduğundan dem vurur.[100] Rusya'nın boğazlarda gözü olduğunu söyler, ama Rusya ile Osmanlı arasındaki ilişkinin asıl odak noktasının Rusya için önemli, geniş bir coğrafyayı Osmanlı'nm elinde tutması olduğunu vurgular.[101] Bu açıdan bakıldığında Osmanlı üzerine söyledikleri Avrupa bağlamındaki genel çıkarımlarıyla çakışır. Neredeyse bir Alman milliyetçisi gibi davranmasının ardındaki neden Rusya'nın savaşta yenilmesi ve bunun sonucunda sosyalist ve milliyetçi akımların orada iktidara gelmesidir. Zaten risalelerin başında savaşın bir devrime de yol açabileceği, hattâ savaş sonrası barış anlaşmalarının "ihtilalkar" hükümetlerle de imzalanabileceğini söyler.[102]

Parvus, savaş başlar başlamaz *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde, savaşta Türkiye tarafından alınabilecek önlemler üzerine bir yazı yazar. Savaşın uzun süreceğini, bu savaş sonunda bir toplumsal devrim çıkabileceğini, bu nedenlerden dolayı Türkiye'nin acilen uzun dönemli önlemler alması gerektiğini vurgular. Ona göre ilk elde yapılması gereken kapitülasyonların bir an önce ve de tek taraflı olarak ortadan kaldırılmasıdır.[103] Nitekim çok kısa süre sonra Osmanlı hükümeti bunu gerçekleştirir. Bunların yanısıra, memleketten altın ihracının engellenmesi, demiryollarının kamusallaştırılması, yabancılardan vergi alınması, gümrük oranlarının yeniden belirlenmesi gibi çeşitli önlemlerin savaş önlemleri olarak gündeme getirilmesi gerekliliğinin altını çizer.[104]

---

[97] A.g.e., s. 11.

[98] A.g.e., ss. 22-23.

[99] Parvus'un genelde savaşa karşı tutumunu, özelde Rusya'dan nefretini görmek için bakınız "Meine Stellungnahme zum Krieg," ss. 148-162.

[100] Parvus, *Umumi Harp Neticelerinden: Almanya Galip Gelirse* (İstanbul: Türk Yurdu Kütüphanesi, 1330), s. 19.

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

[102] A.g.e., ss. 5-6.

[103] Parvus'un kendisi de, 1915'te basılan ve sahibi olduğu *Die Glocke* dergisinde, kendisinin Türk yönetimine kapitülasyonları kaldırmasını açıkça tavsiye eden ilk kişi olduğunu yazdı. Bakınız Parvus, "Die deutsche Sozialdemokratie", *Die Glocke*. no1, 1 Eylül 1915, s. 36.

[104] Bu gazetenin Parvus'la bir mülakatıdır. Tüm metin için bakınız Toprak, *Türkiye'de Milli İktisat*, ss. 390-392.

Parvus'un İstanbul'daki faaliyetleri sadece Türk basınındaki yazılarıyla sınırlı değildir. Türkiye, Balkanlar ve Rusya'daki sosyalist ve milliyetçi hareketleri izler, onlarla sıkı siyasal ilişkiler kurar, onlara tavsiyelerde bulunur.[105] Amaç Rusya'nın savaşta zayıflatılmasıdır. O dönemde İstanbul'da olan, kendisinin de eskiden tanıdığı ünlü Romen devrimci Rakovsky[106] aracılığıyla çeşitli sosyalist çevrelerle tanışır. İmparatorluk içinde faaliyet gösteren Sosyalist İşçi Federasyonu ile sürekli temas halindedir. 1910 yılında aralarında Rakovsky'nin de bulunduğu bir grupla beraber İstanbul'da düzenlenen 1 Mayıs gösterisine katılır.[107] Ama Parvus'un asıl gözü Balkanlardadır. Özellikle Balkan sosyalistleriyle yakın ilişkiler geliştirir, Balkanlar çapında sosyalist bir örgütlenmenin kurulmasına çalışır.[108] Unutmamak gerekir ki orada parasal iş ilişkileri de geliştirmiştir. Vlahof ve Rakovski ile beraber yaklaşan Balkan Savaşlarını önlemek için siyasi bir manifesto kaleme alırlar.[109] Sık sık Balkan ülkelerine giderek Rusya'ya muhalif oralardaki çeşitli sosyalist ve sol milliyetçi çevrelerle ilişkiler kurar.[110] Örneğin Ukrayna'nın Kurtuluşu için Birlik adlı örgütü çok yakından izler ve destekler, çarlığa karşı mücadelelerinde onlara akıl hocalığı yapar.[111] Benzer şekilde Ermeni, Gürcü ve Ukraynalı

---

[105] George Harris, *The Origins of Communism in Turkey* (Stanford: Hoover Institution on War, Revolution and Peace, 1967), s. 26.

[106] Rakovsky Stalin'in 1938 düzmece mahkemeleri tarafından Parvus'dan alınan paranın Romen sosyalistlerine verilmesi nedeniyle öldürülecektir. Bakınız Schurer, "Alexander Helphand-Parvus- Russian Revolutionary and German Patriot", s. 322.

[107] Khaim T. Eidus. *Ocherki Rabochego Dvizheniia v Stranakh Vostoka* (Moskova: Gosudarstvennoe Izdatel'ctva, 1922), s. 75.

[108] Schurer, "Alexander Helphand-Parvus- Russian Revolutionary and German Patriot", s. 321.

[109] Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar, 1908-1925 (*Ankara: Bilgi, 1978), s. 53.

[110] "O, hayatının amacını Rus İmparatorluğu'nun yıkımında ve çeşitli demokratik bağımsız devletlere bölünmesinde görüyordu. Kendiliğinden bir Rus devriminin mümkün olduğuna inanmıyordu ve tabiî ki devrimcilerin amaçlarına ulaşma becerileri konusunda da şüpheliydi. Bu yüzden, ilk başta ekonomik talepler temelinde ama siyasi öğelerin de tedricen sunulmasıyla, Rus işçiler arasında, huzursuzluğu kışkırtmayı amaçlayan, güneyde Bükreş'ten Sofya'ya, kuzeyde Kopenhag'dan Stokholm'e faaliyet gösteren kendisine ait bir yeraltı örgütü kurdu. Rusya'da liberal fikirlerin ilerlemesi ona ne mümkün ne de arzulanır gözüküyordu. Fikirlerini, 1914 Ekim'inde İstanbul'da basılan bir kitapçıkta ifade etti ve 1915'in başında çeşitli elçiliklerdeki ve Dış İşlerindeki önemli Alman diplomatların desteğini kazandı. O sırada faaliyetlerinin güneydeki üssü eyleme geçti. 20 Ocak 1915'de Sofya'daki Alman elçisi şöyle rapor etti: 'Burada bilindiği gibi, Rus devrimcilerin Sofya ve Bükreş'te bir örgütü bulunmaktadır ve bu birimler şu anda çalışmaya başlamış gözükmektedir.'"
George Katkov, "German Political Intervention in Russia During World War I", s. 77.

[111] "1914'te kurulan Ukrayna Kurtuluş Birliği Ukrayna'nın bağımsızlığını amaçlayan milliyetçi bir örgüttü. Osmanlı İmparatorluğu temsilcisi Mariyan Basok-Melenevs'kyi, Parvus'la İstanbul'a geldiğinde ilk kez bir araya geldi. İkili tanıştı ve Parvus onun 'propaganda faaliyetlerini örgütlemesine' yardım etti." Bakınız Hakan Kırımlı, "The Activities of the Union for the Liberation of Ukraine in the Ottoman Empire during the First World War", *Middle Eastern Studies*, c.34, no.4 (Ekim 1998), s. 182.

sosyalist ve milliyetçilere danışmanlık yapar.[112] Taşnaklar ve Hınçakların uzlaştırılması çabalarına yoğun destek verir.[113] Ancak Parvus tüm bunları yaparken de Osmanlı yönetiminin önde gelenlerine Balkanlar'daki durum hakkında önemli bilgiler vermekten de geri kalmaz ve karşılığında da onlardan ekonomik çıkar elde eder.[114]

Parvus'un Osmanlı İmparatorluğu'ndaki entelektüel ve siyasi faaliyetleri kadar ilginç bir başka yönü de iş hayatındaki "karanlık" ilişkileridir. Zaten savaşın başında Alman otoriteleriyle ilişki kurması da biraz bu ilişkileri sayesinde mümkün olmuştu. Aynı şekilde 1917 Rus Devrimi' ndeki rolü de bu karanlık ilişkiler olmadan anlaşılamaz. Oysa yukarıda belirttiğim gibi İstanbul'a son derece yoksul bir gazeteci olarak gelir. Alman ve Avusturya gazetelerine yazdığı haberlerden aldığı para çok kısıtlı bir yekün tutmaktadır.[115] Mütevazi bir hayat sürer, pahalı olmayan lokantalarda yemek yer örneğin. Fakat İstanbul'da kendi entelektüel ve politik yeteneklerini para kazanmaya çevirebileceğini o müthiş sezgisiyle hızla kavrayacaktır. İstanbul bu konuda en uygun yerdir. Uzun yıllar üzerinde çalıştığı, düşündüğü, emperyalizm ve mali hareketler bağlamındaki analizleri ticaret ve borsa dünyasındaki spekülasyonlar, çok kısa zamanda önemli paralar getirecektir Parvus'a. Kendi dergisini çıkarmak[116] ve devrim yapmak için paraya ihtiyacı vardır. Ayrıca Türkiye yaşantısı ona başka yerde daha zor öğrenebileceği çok değerli birşey daha öğretecektir: Eğer devlete yakınsanız, çok büyük bir serveti çok kolay ve hızlı bir şekilde yapabilirsiniz! Böylesi bir perspektifin öğrenilebileceği en uygun yerlerden birisi de herhalde, bugün dahi, Türkiye'dir. Dolayısıyla Parvus finans ve borsa bilgilerini İttihatçılara yakınlığın sağladığı paha biçilmez bilgilerle birleştirdiğinde önüne inanılmaz servet kapıları açılır.[117] Gerçi iş ilişkileri hakkında kesin bilgilerden yoksunuz çünkü ölmeden önce birçok belgeyi kendisi yakmıştır.[118] Yine de bazı bilgiler ve rivayetler bu

[112] Parvus, "Ein Verleumdungswerk", *Die Glocke*, no 3, 1 Ekim 1915, ss. 125-130.

[113] Paul Dumont ve George Haupt, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler* (İstanbul: Gözlem, 1977), çeviren Tuğrul Artunkal, s. 148; Paul Dumont, "Un economiste social-democrate au service de la Jeune Turquie", s. 84.

[114] Solov'ev, "Parvus: Politicheskii Portret", s. 171.

[115] Paul Dumont, "Un economiste social-democrate au service de la Jeune Turquie", s. 75.

[116] Parvus'un kendi parasıyla çıkardığı derginin adı *Die Glocke*'dir. Dergi Amerikan basınında bile bazı vesilelerle yer almıştır. Bakınız "German Socialists and Annexation", *The New York Times*, 27 Ekim 1916.

[117] Zetkin, "Helphand Parvus", *Die Kommunisticshe Internationale; Organ Des Executivkomitees der Kommunistischen Internationale*, s. 89.

[118] Stone, "Another Look at the Sisson Forgeries and Their Background", s. 100.

konuda aydınlatıcı olabilmektedir. Örneğin yaygın bilinen bir rivayete göre üst düzey bir İttihatçıdan aldığı gizli bilgileri bir gün İstanbul'da bir kahvehanede başka birisine satarak büyük miktarda para vurmuştur.[119] Balkan Savaşı sırasında ve sonrasında devlete demiryolu araç gereçleri, yedek parçaları satacak, İstanbul'da bir yayınevi kuracak,[120] çeşitli Avrupa firmalarının Türkiye acentalığını üstlenecek, örneğin Krupps'un Türkiye temsilcisi olacak ve muhtemelen şaibeli Sir Basil Zaharoff ile iş ilişkilerine girecek,[121] sadece Türkiye'de değil Bulgaristan gibi Doğu Avrupa ülkelerinde de çeşitli şirketler kurup ticaret yapacaktır.[122] Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde İstanbul'un ekmek iaşesi işine girip ilk milyonunu bu sayede vurur.[123] Gerçi daha sonra yazılarında bu iş ile İttihatçıları büyük felaketten kurtardığını iddia edecektir.[124] Ayrıca eski yoldaşı Troçki'nin de belirttiği gibi, Parvus Birinci Dünya Savaşı sırasında çeşitli ülkelerde askerî iaşe malları satarak inanılmaz bir servet yapar,[125] özellikle de işe yaramaz eski Alman silahlarını Balkanlar'da satarak bu işe başladığını not etmek gerek.[126] Bir zamanların yoksul ve Marksist devrimcisi artık bir savaş vurguncusuna dönüşmüş, Troçki gibi eski tüfek arkadaşları onunla yollarını geri dönülmez bir şekilde ayırmıştır.[127] Hattâ Troçki bir eski dostun "ölümü" üzerine bir de yazı yazmıştır.[128]

---

[119] "Parvus'un bu düşünsel faaliyetlerinin yanı sıra birtakım çıkar faaliyetlerinde de buluduğu bilinmektedir. Ne yazık ki bu gibi faaliyetleri hakkında ciddi bilgilerden yoksunuz. Günün birinde İstanbul'da bir kahvedeyken, devlet adamlarından birinden duyduğu gizli bilgileri, aynı kahvede oturan bir hafiyeye naklettiği ve böylece önunde servet yolları açıldığı söylentisinin ayrıntıları bilinmemektedir." Akbayar, "Bir Sosyalist Tip", s. 10; Wolfe, *Three Who made a Revolution*, s. 299.

[120] Ruth Fisher, *Stalin and German Communism* (Cambridge: Harvard University Press, 1948), s. 9; Paul Dumont, "Un economiste social-democrate au service de la Jeune Turquie", s. 78.

[121] A.g.e., s. 78.

[122] Solzhenitsyn, *Lenin in Zürich*, s. 176

[123] "[Parvus] Savaşın başında İstanbul'a ekmek iaşesi işinden ilk milyonunu yaptı." Karl Radek, "Parvus", *Pravda*, 14 Aralık 1924.

[124] Katkov, *Russia 1917*, s. 78.

[125] "Almanya'dan Viyana'ya oradan da Savaş başlangıcında İstanbul'a gitti. Savaş sırasında askerî mal ticaretinden aniden büyük bir servet yaptı." Trotsky, *My Life*, s. 167; Solzhenitsyn, *Lenin in Zürich*, s. 134.

[126] Katkov, *Russia 1917*, s.78.

[127] "Aynı zamanda, açıkça Alman militarizminin ilerlemeci misyonunun savunucusu olarak ortaya çıktı, devrimcilerle ilişkisini tam anlamıyla kesti, ve Alman Sosyal Demokrasisinin sağ kanadının entelektüel liderlerinden birisi oldu. Söylemek gereksiz ki, savaştan beri kendisiyle hiç bir siyasi ve kişisel irtibatım olmamıştır." Bakınız, Trotsky, *My Life*, s. 167.

[128] Donald, *Marxism and Revolution*, s. 195; Zeman and Sharlau, *The Merchant of Revolution*, s. 155; Solov'ev, "Parvus: Politicheskii Portret", s. 173.

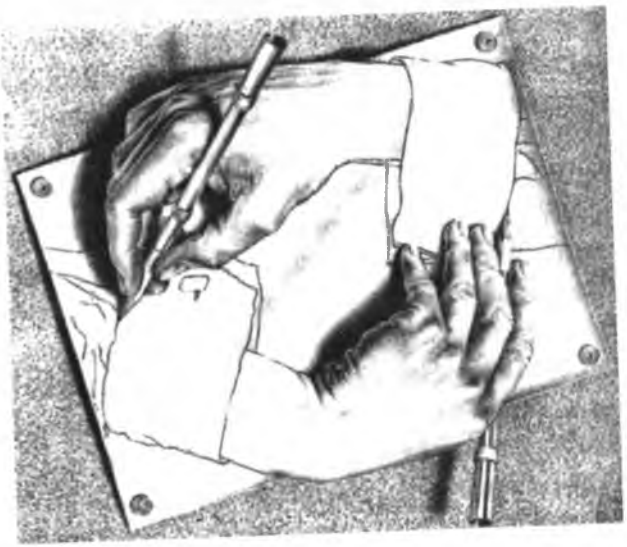
Sonuçta Parvus, yirminci yüzyıl başlarında üç ülkenin siyasal ve düşünsel hayatında son derece önemli bir rol oynamış kozmopolit bir entelektüel ve eylemci oldu. Yaşamı kitaplardan öğrenenler gibi ya da eşitlik, özgürlük gibi kaygılardan dolayı değil, maceraperestliğinden[129] dolayı sosyalizmde bir anlam buldu. Ünlü bir Rus tarihçisinin deyimiyle o "Balzac romanlarından bir karakterdi." Adeta bir kumarbazdı ve "siyasette, sosyalist düşüncede, büyük finansal işlerde, yüksek diplomaside, ve aşkta (belki de seks demek lazım) bir maceraperestti-özgür bir düşünür, özgür bir aktör ve bir vurguncuydu bütün hepsinde."[130] Bir sürü öngörüsü doğru çıkmadı, bir sürü aldığı risk başarısızlıkla sonuçlandı, yaptığı birçok iş belki saygıdeğer değildi, ama, Troçki'nin de dediği gibi "yaptığı herşeyi büyük ölçekte yaptı."[131] Vasatlığın, sıradanlığın, basitliğin alabildiğine yaygın olduğu bir dünyada renkli, hırslı, teorik, sıradışı, hayalperest, maceraperest ve inanılmaz boyutlarda sezgileri ve zekâsı güçlü bir on dokuzuncu yüzyıl insanıydı Parvus.

---

[129] Zetkin, "Helphand Parvus", *Die Kommunisticshe Internationale; Organ Des Executivkomitees der Kommunistischen Internationale*, s. 89.

[130] Wolfe'un Zeman ve Scharlau'nun *The Merchant of Revolution: The Life of Alexander Israel Helphand (Parvus), 1867-1924* adlı kitabının değerlendirme yazısına bakınız: *Slavic Review*, c.25, no.4 (1966), s. 697.

[131] "Örneğin Parvus yeni bir tiyatro oyununa kendini o kadar kaptırdı ki bir sonraki gösteri için elli billet aldı ve arkadaşlarını davet etti...tutuklandığında, polisler cebinde elli tane tiyotra bileti buldu ve bu devrimci bulmacayla uzun bir süre oyalandılar. Parvus'un herşeyi büyük ölçekte yaptığını bilmiyorlardı." Bakınız Trotsky, *My Life*, s. 179.



DOKUZ SORUDA TÜRK AYDINI

Büyük Doğu dergisinde 1943 yılında dönemin önde gelen aydınlarıyla yapılan dokuz soruluk bir anket yayımlanır. Ankete gazeteci, edebiyatçı ve akademisyenlerden oluşan altmış üç kişi katılır. Derginin 1. 2. ve 3. sayılarında yayımlanan anket sonuçları hakkında, Necip Fazıl (4. sayıda) geniş bir değerlendirme yaparak "memlekette, bütün gazetecilik, politika, ilim ve edebiyat şubelerinde sivrilmiş 63 şahsiyetin hükmü, mutlak olarak inanmak lazımdır ki, salahiyet bakımından resmi ve hususi hiçbir teşekküle kıyas kabul etmez bir bütün ifade eder" demiştir.

Bununla birlikte, anketi anlamlandırma konusunda iki noktanın altını çizmekte yarar olabilir. Bunlardan birisi, anketin yapıldığı dönemin özelliğidir; 1939 yılında başlayan ve 1943'te en sert evresi yaşanan II. Dünya Savaşı'nın genelde Türk basını özelde ise Türk aydını üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulmak zorundadır. Almanya ve İtalya ile Sovyetler Birliği'nin savaşta aldığı mesafeye bağlı olarak, gidip gelen bir ideolojik skalada hareket eden Türk düşünce ortamı, milliyetçi, sosyalist ve liberal cephelere bölünmüş ve bunlar arasında yoğun bir fikir tartışması yaşanmaya başlamıştır. Bu durumun, derginin hazırladığı sorulara da –doğal olarak– açık biçimde yansımış olduğu söylenebilir.

Aytaç Yıldız

İSİM	Allah'a inanıyor musunuz?	Benliğimizi garpta ve garplılaşmakta aramak gidişine inanıyor musunuz?	Bizim için sınır dışı bir ırkçılık ve milliyetçilik temayülünün doğruluğuna inanıyor musunuz?	Derin bir ruh ve ahlâk buhranı geçirdiğimize inanıyor musunuz?
Falih Rıfkı Atay	...	Evet	Hayır	Hayır
Hüseyin Cahit	Vicdan meselesi	Evet	Hayır	Evet
İsmail H. Baltacıoğlu	Evet	Hayır	Uzak mefkûre	Evet
Ethem İzzet Benice	Evet	Evet	Hayır	Evet
Sadri Ertem	Allaha hayır, Allah mefkûresine Evet	Hayır	Hayır	Evet
Peyami Sefa	Evet	Hayır	Evet İştahlı millet büyüktür	Evet
Mahmut Yesari	Evet	Hayır	Hayır	Muhakkak
Necmettin Sadak	Realitesine inanıyorum	Evet	Hayır	Evet
Refik Halit Karay	Ruhî ihtiyacına Evet	Gidiş doğru, varış şüpheli	Hayır	Hayır
Ömer Rıza Doğrul	Evet	Hayır	Şimdilik Hayır	Elbette evet
Cemal Nadir	Evet	Hayır	Hayır	Evet
Prof. Salih Murat	Bal gibi inanıyorum	Hayır	Hayır	Muhakkak
Nurullah Berk	Evet	Hayır	Hayır	Belki
Zekeriya Sertel	Hayır	Evet	Hayır	Evet
Orhan Seyfi Orhon	Evet	Hayır	Evet, Kültür cihetinden	Evet
Yusuf Ziya Ortaç	Evet	Hayır	...	Evet

Tanzimattan beri yaptığımız inkılapların bize ruh planında köklü bir tekevvün getirdiğine inanıyor musunuz?	Ruh planında büyük bir inkılap zorunda olduğunuza inanıyor musunuz?	Türk cemiyetinin, devasını, Liberalizm, Komünizm ve Faşizm örneklerinden birinde bulabileceğine inanıyor musunuz?	Yeni cemiyet mimarisinin ancak Demokrasilerde bir tekamül ve istihalesinden doğabileceğine inanıyor musunuz?	Türk cemiyeti hesabına, en mükemmel nefs muhafazası şuurunun, Demokrasiler yoluna katılmak olduğuna inanıyor musunuz?
Evet	Hayır	Hayır	Evet	Evet
Evet	Evet	Evet Liberalizme	Evet	Evet
Hayır	Evet	Hayır	Evet	Evet
Evet demek lâzım	Evet	Hayır	Evet	Evet
Hayır	Evet, biz ve bütün dünya	Hayır	Evet	Evet
Evet	Evet	Hayır	Asla	Asla
Hayır	Muhakkak	Hayır	Evet	Evet
Başladığına inanıyorum	Evet	Hayır	Evet	Bugünkü yolumuza inanıyorum
Henüz kökleşmedi	Evet	Hayır	Evet	Katiyen evet
Hayır	Elbette	Hayır	Demokrasyalar henüz eksik	Evet
Hayır	Evet	Hayır	Evet	Evet
Hayır	Hamleye inanıyorum	Hayır	Evet	Evet, evet
Hayır	Evet, tabiî	Hayır	Evet	Evet
Hayır	Evet	Hayır	Hayır	Evet
Hayır	Evet	Hayır	...	...
Hayır	Evet	Hayır	...	Evet

İSİM	Allah'a inanıyor musunuz?	Benliğimizi garpta ve garplılaşmakta aramak gidişine inanıyor musunuz?	Bizim için sınır dışı bir ırkçılık ve milliyetçilik temayülünün doğruluğuna inanıyor musunuz?	Derin bir ruh ve ahlâk buhranı geçirdiğimize inanıyor musunuz?
Ertuğrul Muhsin	Evet	Hayır	Hayır	Ama nasıl
Kâzım Nami Duru	Evet	Hayır	Hayır	Evet
Celâlettin Ezine	Evet	Şartlar içinde	Bugünün işi değil	Hoo! Hem de nasıl
Necip Fazıl Kısakürek	Baş imanım	Asla	Hayır	Evet Tam hakikat
Burhan Belge	Hıı!	İnanıyorum	Zaman ve mekânım içinde	Tabiî
Yunus Nadi	Sükût ediyorum	Evet	Doğrudur	Evet, evet
VÂ-NÛ	...	Evet	Kültür noktasında evet	Evet
Prof. Hüsnü Hamit	Evet	Hayır	Hayır	Muhakkak
Burhan Toprak	Evet	Hayır	Hayır	Muhakkak
Halit Fahri	Evet	Hayır	Hayır	Evet
Selim Ragıp	Evet	Tam olarak hayır	Şimdilik Hayır	Evet
Ekrem Uşaklı	Evet	Hayır	Hayır	Evet
Vedat Nedim Tör	Kendi Allahıma evet	Şahsiyetini kaybetmeden	Hayır	Dünya buhranında payımız
Burhan Felek	Evet	Hayır	Hayır	Yüzde beşyüz
Hakkı Tarık Us	Sormak bile lüzumsuz	Kökte şark	Kültür alâkasına Evet	Büyük ekseriyet bakımından hayır

Tanzimattan beri yaptığımız inkılapların bize ruh planında köklü bir tekevvün getirdiğine inanıyor musunuz?	Ruh planında büyük bir inkılap zorunda olduğunuza inanıyor musunuz?	Türk cemiyetinin, devasını, Liberalizm, Komünizm ve Faşizm örneklerinden birinde bulabileceğine inanıyor musunuz?	Yeni cemiyet mimarisinin ancak Demokrasilerde bir tekamül ve istihalesinden doğabileceğine inanıyor musunuz?	Türk cemiyeti hesabına, en mükemmel nefs muhafazası şuurunun, Demokrasiler yoluna katılmak olduğuna inanıyor musunuz?
Hayır	Tabiî	Hayır	Şüpheli	Hiçbir taraf
Hayır	Evet	Hayır	...	Evet
Hayır	Evet	Liberalizme	Evet	Şüphesiz
Hayır	Evet	Hayır	Evet	Evet
Hayır	İnkılâp değil inkılâpçı olmak	Hayır	Evet	Evet
Tabiî	Tabiî	Hayır	Hayır	Hayır
Hayır	Evet	Evet, bir sosyalizm şekli	Evet	Evet
Hayır	Lâzım	Hayır	Evet	Muhakkak
Hayır	Evet	Hayır	Evet	Evet
Tanzimat köksüz	Evet	Hayır	Evet	Evet
Hayır	Şüphesiz	Otorite lüzumuna evet	Hayır	Oportünist olmak için hayır
Hayır	Evet	Hayır	Evet	Hiçbir taraf
Hepsi garba intibak hareketi	Dünya temposuna uyarak	Hayır	Dünya bir sentez olacak	Lüzumsuz sual
Hayır	Şüphemi var?	Hayır	Evet	Evet
Evet	Hayır	Hayır	Hayır	kendi yolumuza evet

İSİM	Allah'a inanıyor musunuz?	Benliğimizi garpta ve garplılaşmakta aramak gidişine inanıyor musunuz?	Bizim için sınır dışı bir ırkçılık ve milliyetçilik temayülünün doğruluğuna inanıyor musunuz?	Derin bir ruh ve ahlâk buhranı geçirdiğimize inanıyor musunuz?
Ekrem Reşit Rey	Evet	Hayır	Hayır	Evet
Cemal Reşit Rey	Evet	Hayır	Hayır	Evet
İzzet Melih	Mücerret bir kuvvete Evet	Çocukluğumdan beri	Taraftar değilim	İstihale buhranı
Sedat Simavi	İnanıyorum	Tamamiyle değil	Hayır	Evet
Prof. Hilmi Ziya	...	Şartlara bağlı	Hayır	İnhilâle inanıyorum
Yunus Kâzım Köni	Evet	Benlik, benliğin mekânında aranır	Hiçbir ırkçılığa inanmıyorum	Kendimize inanmamanın derin buhranı
Şevket Rado	İnanıyorum	Sade müsbet bilgiler bakımından	Hayır	Evet
Prof. Şükrü Baban	Evet	Evet	Hayır	Evet
Heykeltraş Zühtü	İnanmak istiyorum	Şartlar altında	Hayır	Muhakkak
Halit Ziya Uşaklıgil	Anlayışıma göre Evet	Türklük bağile evet	Evet	Evet
Suat Devriş	İnanmıyorum	Benliğimizi kaybetmeden	Bundan nefret ediyorum	Bütün dünya ve biz
Ziya Şakir	Evet	Hayır, ben Asyalıyım	Evet	Bütün ruhumla inanıyorum
Nadir Nadi	Allah'ı arıyorum	Hayır	İnanıyorum	Hiç şüphesiz
Ahmet Emin Yalman	Anlayışına göre evet	Aklın icabına inanıyorum	Hayır	Evet

Tanzimattan beri yaptığımız inkılapların bize ruh planında köklü bir tekevvün getirdiğine inanıyor musunuz?	Ruh planında büyük bir inkılap zorunda olduğunuza inanıyor musunuz?	Türk cemiyetinin, devasını, Liberalizm, Komünizm ve Faşizm örneklerinden birinde bulabileceğine inanıyor musunuz?	Yeni cemiyet mimarisinin ancak Demokrasilerde bir tekamül ve istihalesinden doğabileceğine inanıyor musunuz?	Türk cemiyeti hesabına, en mükemmel nefs muhafazası şuurunun, Demokrasiler yoluna katılmak olduğuna inanıyor musunuz?
Hayır	Tabiî	Hayır	Evet	Evet
Hayır	Elbette	Hayır	Evet	Pek tabiî
Evet	Tekâmül taraftarıyım	Evet Liberalizm	Katiyen evet	Evet
Evet	Hayır	Evet Libelarizm	Evet	Evet
Hayır	Tabiî, evet	...	Demokrasiler-den sosyalizme	Evet
Siyasi plan hariç, hayır	Arifesindeyiz	Asla	Tabiî	Hiç şüphem yok
Hayır	Evet	Hayır	Evet	Evet
Kısmen	Evet	Hayır	Evet	Evet
A!!! Muhakkak	Evet	Hayır	Meçhul	Evet
Alt tabakalara nüfuz lâzım	Evet	Kendi kaynağımızdan gelene evet	Kendi kaynağımızdan gelene evet	Evet
Köklüye hayır	Biz ve bütün dünya	İnanıyorum	Hayır	Evet
Hâââyır!	Kıvırabilirsek	Dindar ve milliyetçiyim	...	Evet
Hayır	Hiç şüphesiz	Hayır	Hayır	Hayır
Hayır	Evet	Hayır	Evet	Evet

İSİM	Allah'a inanıyor musunuz?	Benliğimizi garpta ve garplılaşmakta aramak gidişine inanıyor musunuz?	Bizim için sınır dışı bir ırkçılık ve milliyetçilik temayülünün doğruluğuna inanıyor musunuz?	Derin bir ruh ve ahlâk buhranı geçirdiğimize inanıyor musunuz?
Reşat Ekrem Koçu	Evet	Kök şark, kafa garp	Katiyen	Evet
Prof. Kâzım İsmail	Evet	Hayır	Bugünün işi değil	Yüzde yüz evet
Prof. Emin Onat	Evet	Hayır	Hayır	Evet
Sabahattin Rahmi	İnsanın bir tarafı olarak	Kök burada, şuur orada	Hayır	Elbette
Fikret Âdil	Yaşarken hayır, ölürken evet!	Benliğimize hayır, gidişimize evet	Hayır	Tekevvün buhranı içindeyiz
Bedri Rahmi	Daha düşünüyorum	Hayır	Hayır	Şüphesiz evet
Hikmet Feridun	Zaman, zaman	Kökü şark olan garp	Tamamiyle hayır	Evet ki evet
Salih Zeki Aktay	Amennâ	Taraftar değilim	İnanmıyorum	Tamamiyle evet
Ziya Osman Saba	Tabiî	Büsbütün değil	Hayır	Katiyyen evet
Zahir Güvemli	Evet	Hayır	Hayır	Evet
Aktör Hâzım	Tam manasıyla evet	Hayır	Hayır	Of, hem de nasıl
Selâmi İzzet	İnananlara inanıyorum	İnanmıyorum	Hayır	Evet
Nizamettin Nazif	Elhamdülillâh	Hayır	İmkânsız	Maalesef
Prof. Suphi Nuri	...	Kök şark, ağaç garp	Evet	Müthiş!
Prof. Fahrettin Kerim	İnanıyorum	Benliğimizi kendimizde arıyorum	Şimdilik sınır içindeyim	İntikal devresindeyiz
Hatemi Senih	Evet	Hayır	Hayır	Hazin hakikat
Mithat Cemal	Evet	Çok çok evet	Sulhten sonra söylerim	Dünya ahlâkı içinde
Sami Karayel	Bütün ruhumla evet	Hayır, inananlar avanaktır	Şimdilik katiyen	Hiç şüphe yok

Tanzimattan beri yaptığımız inkılapların bize ruh planında köklü bir tekevvün getirdiğine inanıyor musunuz?	Ruh planında büyük bir inkılap zorunda olduğunuza inanıyor musunuz?	Türk cemiyetinin, devasını, Liberalizm, Komünizm ve Faşizm örneklerinden birinde bulabileceğine inanıyor musunuz?	Yeni cemiyet mimarisinin ancak Demokrasilerde bir tekamül ve istihalesinden doğabileceğine inanıyor musunuz?	Türk cemiyeti hesabına, en mükemmel nefs muhafazası şuurunun, Demokrasiler yoluna katılmak olduğuna inanıyor musunuz?
Hayır	Evet	Hayır	Evet	Evet
Hayır	Elbette, elbette	Hayır	Evet	Evet
Hayır	Muhakkak	Hayır	Evet	Evet
Evet	Evet	Hayır	Evet	Evet
Teşebbüs haline evet	Evet	Hiç birinde	Yalnız demokrasiler değil	Evet
Hayır	Evet	Hayır	Evet	Evet
Hayır	Gayet tabiî	Hayır	Evet	Evet
Hayır	Elbette	Hayır	İnanıyorum	İnanıyorum
Evet denemez	Evet	Hayır	Hayır	Evet
Maalesef hayır	Evet	Hayır	Evet	Evet
Hayır	Evet	Hayır	Evet	Evet
Hayır	Evet	Hayır	Evet	Evet
Asla	Mutlaka	Hayır	Son ümit	Zaruri
Hiçbir şey yapmadık	Muhakkak	Disiplinli hürriyetçiyim	Kooperatifçiyim	Yüzde yüz evet
Hayır	Tekâmülcüyüm	Kemalistim	Evet	Evet
Kışırda kaldık	Evet	Hayır	Evet	Evet
Yüzde yüz değil	Tekevvüne inanıyorum	(İzm) leri sevmem	...	...
Katiyen, hattâ geriledik	Elbette	Asla	Evet	Evet

AGNES HELLER İLE 'BİR AHLÂK KURAMI' ADLI ÜÇLEMESİ ÜZERİNE SÖYLEŞİ*

Koray Tütüncü & Ertürk Demirel**

Koray Tütüncü: *İlk olarak Türk okurların bu üçlemenizde modern bireyin gündelik yaşamındaki ahlâki sorunlarını, ikilemlerini ve çatışmalarını resmediş biçiminize hayran kalacağını şimdiden belirtmek isterim. Ayrıca günümüzde çok az sayıda düşünürün modern yaşamın erdemlerini ve*

---

* Bu söyleşi İstanbul'da düzenlenen 21. Dünya Felsefe Kongresi nedeniyle Türkiye'de bulunan Agnes Heller ile 10 Ağustos 2003 tarihinde yapılmıştır. Söyleşinin konusu Agnes Heller'm 1980'li yıllarda kaleme almaya başlayıp 1990'lı yılların ikinci yarısında bitirdiği *Bir Ahlâk Kuramı* adlı üçlemesidir. Bu üçleme Nisan 2006 yılında tek bir kitap olarak ilk kez Türkiye'de Ayrıntı Yayınları tarafından yayımlanmıştır (*Bir Ahlâk Kuramı* Agnes Heller, çev.: Abdullah Yılmaz & Koray Tütüncü & Ertürk Demirel, 2006) Yayınevi "500. kitap" olarak seçerek *Bir Ahlâk Kuramı*'na özel bir vurgu yapmıştır. Söyleşimizde Heller'ın ahlâk felsefesi kuramının temel kavramları olan 'olumsallığa', 'varoluşsal seçime', 'doğru kişiye', 'mesnete', 'evrensel yönlendirici ilkelere', 'kültürler-üstü iyi kişiye' yönelik sorular üzerine yoğunlaştık. Ayrıca, Heller'ın geliştirdiği ahlâk felsefesi kuramının bugünün dünyasında ne gibi problemlerle karşı karşıya olduğunu konuştuk. Zaman zaman Türkiye'nin yaşadığı siyasal ve toplumsal gerilimler üzerinde durduk. Heller, özellikle, olumsallıklarını farklı tarzlarda kendi yazgılarına dönüştürmeyi başaran bireylerin otonomilerini tanımayan çeşitli köktencilik biçimleri karşısında, modernitenin henüz yenilgiye uğramış sayılamayacağını, ama geleceğin de ne getireceğini şimdiden kestirmenin güç olacağını vurguladı. Heller, Türkiye bağlamında modernite ile siyasal İslam arasında yaşanan gerilimin "bize" özgün olmadığını, daha ziyade moderniteye içkin muhtemel gerilim biçimlerinden bir türünün Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yaşamına yansıması olduğunu ifade etti. *Bir Ahlâk Kuramı* adlı üçlemenin Türkiye'de ahlâk felsefesine olan ilgiyi artıracağını umuyoruz.

** Bu söyleşinin gerçekleştirilmesinde ki katkılarından dolayı Çiçek Öztek'e teşekkür ederiz. Söyleşi İngilizce'den Türkçe'ye Koray Tütüncü tarafından çevrilmiştir.

zaaflarını sizin kadar iyi betimleyebildiğini söylemenin adil olacağı kanısındayım. Özellikle, olumsallığı modern dünyanın ayırt edici bir niteliği olarak öne çıkarmanızı çok dikkat çekici buluyorum. Fakat Türk okurlarının olumsallık kavramını özellikle Richard Rorty'nin eseri, Olumsallık, İroni ve Dayanışma'yla tanıdığı söylemek yanlış olmasa gerek. Bu noktada sizin olumsallık kavramınızın neye gönderme yaptığını Türk okuyucularınız için netleştirir misiniz lütfen?

Agnes Heller: Biliyorsunuz ki felsefe geleneği ortaçağ felsefesinin bir sorunsalı olan doğumun rastlantısallığıyla uzun süre meşgul olmuştur. Bu süreçte daima bireyin doğumunun rastlantısallığı üzerine vurgu yapılmıştır. Esasında modern bilimin gelişmesiyle de bu görüşün desteklenebileceğini söyleyebilirim. Fakat benim olumsallıkla kastettiğim ayrı bir şey. Ben rastlantısal dünyanın oldukça nesnel olan durumundan bahsetmiyorum. Ben olumsallığın bilincinde olmayı kastediyorum. Rastlantısal varlıklar olduğumuzun farkında olmamızı, yani olumsallığımızın farkında olmamızı kastediyorum. Ve bunun bizim için bir tür problem olduğunu düşünüyorum. Bu noktada iki tür olumsallık türünden bahsedebiliriz. Ben ilkine kozmik, ikincisine ise toplumsal olumsallık diyorum. İlk olumsallık türü, modernliğin çok erken zamanlarında, Pascal tarafından da keşfedildi. Pascal ne zaman bu olumsallık türünden bahsetse vurgu yaptığı şey kadir-i mutlak bir Tanrı'nın var olup olmadığını bilemeyeceğimizdi. Bu tür bir "bilememe" yeni bir olumsallık bilinci yarattı. Çünkü bu tür bir olumsallık bilinci, niçin doğduğumuzu ve neden doğduğumuzu bilmememiz üzerine gelişti. Bu ilk olumsallık bilincine nedensel olumsallık da diyebiliriz ki Nietzsche buna çok fazla değinmiştir. İkinci olumsallık türüne toplumsal olumsallık diyorum. Genetik bir *a priori* ile doğduğumuz somut bir toplumsal çevreye tesadüfen fırlatılmış olduğumuz gerçeğini keşfettik. Fakat bu genetik *a priori*'nin doğum anında tesadüfen içine fırlatılmış olduğumuz toplumsal *a priori* ile hiçbir alâkası yoktur. Bu kendi varlığımızın rastlantısal olması bilgisinden farklı bir bilinç türüdür. Çünkü bir dayanak olduğu sürece, insanlar bu dayanağa ve kadir-i mutlak Tanrı'ya inandılar. Doğumun rastlantısallığı olumsallık anlamına gelmiyordu, çünkü biz belli bir yazgıyla doğuyorduk. Şimdi ise bizler olumsallığımızın farkındayız. Çünkü yazgımızı doğumla birlikte elde etmiyoruz. Biz şimdi bu olumsallığımızı kendi seçimlerimizle kendi yazgımız haline dönüştürüyoruz. Sartre özgürlüğe fırlatıldığımızı söylemişti. Bu bizim hiçliğe fırlatıldığımız anlamına geliyordu. Özgürlüğe fırlatılmış olmak hiçbir şey ve her şey olabileceğimiz anlamına geliyor. Bir olasılıklar kümesi içine doğarız ve doğum anında hiçbir şey kararlaştırılmış değildir. Bu toplumsal olumsallıktır.

Tütüncü: *Siz genelde bu toplumsal olumsallığı vurguluyorsunuz değil mi?*

Heller: Her ikisini de vurguluyorum. Son sorunuza şimdiden değinmemin gerekli olduğunu düşünüyorum. Çünkü köktenciliğin doğuşu bu bilinçle oldukça alâkalıdır. Özellikle mutlak bir olumsallık iradesini taşımanın son derece zor olduğunu belirtmem gerek. Köktencilik hem kozmik hem de toplumsal olumsallık bilincinin ağırlığı altında ezilmenin bir dışavurumudur. Bireyin otonomisine inanmayanlar için olumsallık bilinci, yaşamı gerçekten çok zorlaştırır ve siz kendinizi yalnız ve yabancılaşmış hissedersiniz. Devamlı birilerinin sizin yaşamınıza dikkat etmesini istersiniz. Himaye ararsınız. Yaşamın anlamına yönelik devamlı sorular sorarsınız, ama bunun tam olarak cevabını veremeyeceğinizin de farkındasınızdır. Önceden verili bir kimliğiniz yoktur. Bir olumsallıklar kümesi içine doğduğunuzdan, belli bir kimlikle doğmazsınız. Bu, her birey için taşınması son derece zor bir yüktür. Bu, modernite ile ortaya çıkmış bir durumdur ve tüm dünyaya yayılmıştır. İnsanlar kendilerine güvenlik, kesinlik duygusu sağlayan köktenciliğin değişik türlerine sığınırlar ve kendileri için taşınması çok zor olan olumsallığı güvenlik ve kesinlik ile değiştirmek isterler. Tam da bu nedenledir ki köktencilik modern bir şeydir ve temellere olan inancımız devam ettiği sürece köktencilik de sürecektir. Örneğin Türkiye'ye bakarsak Atatürk'ün bu ülkede moderniteye özgü özgürlük ve yaşam değerlerinin evrenselleşmesi için önemli şeyler yaptığını biliyorum; yani hem kozmik hem de toplumsal olumsallık adına önemli adımlar atıldığını: Fakat şimdi ise örtünmeye bir dönüş olduğunu biliyoruz. Bu tipik bir reaksiyondur ve sadece Türkiye'ye özgü değildir ve dünyanın her yerinde yaşanmıştır ve yaşanmaktadır da. Bunun sadece Türkiye'de olduğu gibi dinle olması gerekmez. Milliyet, ırk ve diğer kimlikler aracılığıyla da olabilir. Hitler Almanyası da buna bir örnektir. Bu sizin ontolojik güvenlik ve epistemolojik bir kesinlik arama arayışınızın bir sonucu olarak bu tür kimlikleri tercih ettiğinizi gösterir. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da bunun moderniteye özgün bir seçim olduğudur. Diğer tüm seçimler gibi.

Tütüncü: *Bu iki tür olumsallık türünün de tüm dünyaya yayıldığını düşünüyor musunuz? Tüm insanlar belli toplumsal, ekonomik ve siyasal dönüşümler geçirmiş olan ülkelerde olduğu gibi bir olumsallıklar kümesi içine mi doğuyorlar? Özellikle belli bir refah seviyesinin altında yaşayanlar için kendini belirlemenin maddi koşulları oluşmuş sayılabilir mi?*

Heller: Bence olumsallığa yönelik bilinç farkındalığı tüm dünyaya yayılmıştır. Tüm dünya modern hale gelmiştir. El Kaide örgütünün elemanlarına bakınız. Kimdir bunlar? Fransa ve İngiliz üniversitelerinde son

derece iyi eğitim almış kişilerdir. Bu kişiler tamamıyla olumsal kişilerdir. Bunlar geleneksel monarşinin, geleneksel soyluluk ilişkisi olan toplumların üyeleri değildir. Onlar belirlenmiş bir yazgıyla doğmuş kişiler değildirler. Bu noktaya seçimle gelmişlerdir. Olumsallığın dayattığı seçim olgusu bugün tüm dünyaya yayılmıştır.

Tütüncü: *Fakat yine de verdiğiniz örnekten anlaşılacağı gibi Batı'da eğitim almış kişiler... Oysa bugün dünyanın birçok yerinde geleneksel bağların son derece kuvvetli olduğunu görüyoruz. Çoğu insanın hem bilişsel düzeyde hem de olgusal olarak bir olasılıklar kümesi içine doğduğunu söylemek zor olsa gerek. Ama öte yandan bu ülkelerin modernleşme çabası içinde de olduğunu görüyoruz. Bu ülkedeki insaların zaman içinde olumsallıklarının farkına varacaklarını söylemek yanlış olur mu?*

Heller: Benim modernite yorumum modernizasyon kuramına kapalıdır. Burada ben daha önce de söylediğim gibi bir bilinç durumundan söz ediyorum. Bu bilinç durumu yaşam biçimleri ve kültürler ne olursa olsun tüm dünyayı kaplamıştır. Bu halen dünyanın belli bölgelerinde geleneksel ilişkiler ağı sürse de geçerlidir. Bu nedenle modernleşme kuramıyla moderniteye yaklaşmanın sığ olacağını söylemem gerek. Çünkü modernleşme kuramı sadece birtakım teknik bilgileri –kişi başına düşen milli gelir ya da milli üretim gibi– dikkate alır. Modernitenin o muazzam çeşitliliğini böylesine yanlış standartlara indirgeyerek ölçmeye çalışır. Halbuki modern insanlık durumu son derece kompleks bir durumdur. Olumsallık bilinci kişi başına düşen gelir ya da üretimle alâkalı değildir. Bugün dünyada bir geleneksellik kültürü yaşansa da geleneksel yaşam biçimlerinin ortadan kalktığını görüyoruz. Artık gelenekten ziyade din, tarih, düşünce ve hafıza geleneklerinden söz edebiliriz. Bugün gelmiş olduğumuz noktada geleneksel yaşam biçiminden değil, bir kültürel hafızadan söz etmek doğru olur ki bu kültürel hafıza geleneksel yaşam biçimlerini aşmıştır. Örneğin Hıristiyan kültürel hafızası bugün çok farklı kültürel ve sosyal düzenlemeler içinde varlığım sürdürmektedir. Size bir örnek vermek isterim. Fiji adalarına bir seyâhate gitmiştim. Küçük bir adadaki bir köyü ziyaret ettim. Orada okula gittim ve kızlara sordum. Ne olmak istiyorsunuz diye? Bu Fiji adasının son derece geleneksel ve kapalı yaşayan halkının kızları bana pilot ve doktor olmak istediklerini söylediler. İşte bu modernitenin, olumsallık bilincinin farkında olmaktır ki hem kozmik hem de toplumsal olumsallığın ikisini de içerir. Fakat işte tam bu noktada dikkat edilmesi gereken bir nokta daha vardır. O da bu durumun aynı zamanda bir hayal kırıklığı durumu olmasıdır. Doktor ya da pilot olacağını düşünen kişilerin yüzde doksanı bunu başaramamaktadır. Onlar hayal kırıklığına uğramış entelektüellerdir. Dediğim gibi bir hayal

kırıklığı, daha ağır bir ifadeyle hüsrana uğrama durumu vardır. Fırsat eşitliği idealine bakın. İdeal her zaman oradadır; gerçekte hiçbir zaman tam olarak fırsat eşitliği gerçekleşmese de... Fakat ideal zihinde düzenleyici bir ilke olarak kalır. İşte bu hüsrana uğramış kuşaklar bu modernlik durumunda büyümüştür. Bu tam da olumsallığın bir sonucudur. Eğer bu olumsallığın bir sonucu olmasaydı Fijili bir balıkçının oğlu balıkçı olurdu ve hayal kırıklığı durumunda olmazdı. Ama bugün balıkçı olsa bile hayal kırıklığı yaşamaktadır. Sorunun son kısmına şaşırmadığımı söylemeliyim. Ayrıca herkes bana fakirlerin benim seçtiğim kategorilerin içine girip giremeyeceğini soruyor sanki sadece zengin insanlar doğru olabilirmiş gibi. Esasında yirminci yüzyılın edebiyatını okumak bile bunun tam da tersinin doğru olduğunu göstermez mi? Yani fakir olarak doğmak büyük bir eksiklik değildir. Belki tam da bu açıdan tersi doğrudur.

Tütüncü: *Peki sizin olumsallığın farkında olan bireylerin kendi olumsallıklarını yaptıkları varoluşsal seçimlerle kendi yazgılarına dönüştürme potansiyeline duyduğunuz inanç özne felsefesinin epistemolojik ve ontolojik izlerini taşımıyor mu?*

Heller: Bu gerçekten ilginç ve önemli bir soru. Benim bireye sağladığım ayrıcalıklı rolle bireyi bilginin başlangıcı olarak gören epistemolojik özne konumunun birbirinden ayrıldığım düşünüyorum. Bu noktada son - zamanlarda özneye karşı yapılan tüm polemiklerin bu bilgi öznesine yönelik olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu da kartezyen özne tasavvurudur. Düşünen özneyi kesinliğin ve varlığın garantisi olarak varsaymakla, tekil bir bireyi özne olarak kabul etmek tamamen farklı şeylerdir. Eğer Foucault'nun geç dönem yazılarını okursanız özellikle kendisiyle yapılan söyleşilerde öznenin ölümünün hiçbir şekilde birey olarak öznenin yok olduğu anlamına gelmediğini söyler. Bu yorum özellikle Foucault felsefesinin yaratıcı döneminin önemli bir boyutudur. Bundan dolayı, birey olarak özne dünyanın her zaman merkezi olmuştur. Biz her zaman dünyanın merkezinde olduğumuzu bilir ve dünyaya kendi perspektifimizle bakarız. Yani dünyaya ilişkin bilgimiz her zaman intrasubjektiftir. Kierkegaard da hiçbir zaman epistemik öznelliği vurgulamadı. Her zaman belli gerçeklerin bireyin kendi perspektifi doğrultusunda içselleştirilmesinden bahsetti. Bireyin pasif, edilgen bir konumda olduğunu düşünmedi. Evet seçimlerimiz her zaman sınırlıdır. Kendi kişiliğimiz seçimlerimizi sınırlar. Bu sınırlamalara içinde yaşadığımız sosyal çevre de dahildir. Bireyler doğduklarında belli kavramları miras alırlar. Fakat bu kavramlar bizim seçimlerimizi belirleyemezler. Onlar sadece şartlardır. Aksi takdirde seçim mümkün olamazdı. Bunlar bizim seçimlerimizin şartlarıdır neyi seçeceğimizi belirlemeseler de.

Tütüncü: *Özne felsefesini kartezyen özne ile sınırlamanız ve bireyin özne olarak halen dünyanın merkezinde olduğunu ve pasif, edilgen olmadığını vurgulamanız oldukça önemli. Tabii özne olarak bireyin bu etkenliğinde siz varoluşsal seçim nosyonunu ön plana çıkarıyorsunuz. Varoluşsal duyarlılığı ahlâk felsefesine yönelik tartışmaların içine taşıyarak son zamanlarda yavan bir dil içine sürüklenen bu alanı, arzuların, korkuların, tutkuların ve duyguların diliyle yeniden buluşturdunuz. Fakat esasında varoluşsal seçimin evrensel kategorisi altında yapılanı farklılık kategorisi altında yapılana tercih ederken bu tercihte rasyonelliği daha ön plana çıkardığınızı söyleyebilir miyiz? Bu da varoluşsal seçimin öznel versiyonlarına karşı mesafeli durmanızla alakalı değil mi?*

Heller: Burada rasyonelliğin ne olduğu çok önemli. Ben ne zaman varoluşsal seçimden bahsetsem kendimiz hakkındaki seçimden bahsediyorum. Biz ne zaman kendimiz hakkında seçim yapsak bu seçim kendiliğinden oluşur. Yani seçimlerimiz spontandır. Seçimlerimiz üzerinde spekülasyon yapamayız. Eğer seçimlerimiz üzerinde sürekli düşünseydik asla seçim yapamazdık. Halbuki bir hamle yapmamız gerektiğini, yani bir seçim yapmamız gerektiğini biliriz. En değersiz seçimlerimiz bile bir hamle gerektirir. Sonra tabii ki bu seçimlerimizi rasyonalize edebiliriz. Ve kendimize neden öyle değil de böyle seçtiğimizi izah ederiz. Fakat biliriz ki rasyonelleştirme işlemi hiçbir zaman son bulmayacaktır. Çünkü bir seçiminize ilişkin çok farklı rasyonalleştirme biçimleri bulabilirsiniz.

Ertürk Demirel: *Peki varoluşsal seçim kategorisi neden evrensellik nosyonunu daha çok ön plana çıkarıyor? Neden evrensellik farklılıktan daha önemli?*

Heller: Bu çok önemli bir konu. Çünkü ben bunun ampirik değil felsefi bir problem olduğunu düşünüyorum. Çünkü ben modern etik için bir pozisyon yaratmaya çalışıyorum. Kişilik etiği temel olarak modern insanların bir etiğidir. Neysek o oluruz. Çünkü neysek o olmayı tercih ederiz. Fakat bu felsefi uğraşın biçimsel bir uğraş olduğunu da unutmamız gerekir. Aynı problem Kant'ın kategorik buyruğu için de söz konusudur. Kategorik buyruk tamamen biçimseldir. İşte benim yaptığım, evrensellik kategorisiyle bu biçimsel tanıma belli bir içerik katma isteğidir. Aynı şey Kantçı etik için de söz konusudur. Kant için içerik araçsallaştırmama formülünde yatar: Başka kişileri asla sadece araçlarmış gibi kullanma. Bu çerçevede kendi biçimsel kategorik buyruk tanımına asgari düzeyde bir içerik kazandırmıştır. Benim durumumda bu içeriği biraz daha fazlalaştırma söz konusudur. Fakat bu halen asgari düzeyde tutulmuş bir içeriktir ve sadece kendimizi doğru kişiler olarak seçmek gibi bir tanımlama içine sokulmuştur. Bu içerik kazandırmada antik Yunan felse-

fenin ayak izlerini bulabilirsiniz. Bu benim evrensellik kategorisi altındaki varoluşsal seçim tanımımdır. Herkes tarafından kolaylıkla yapılabilir, bu nedenle evrenseldir. Benim yaptığım sadece Kant'ın sorduğu soruyu onun metafizik ontolojisini kabul etmeden tekrar sormamdır. Ben aynı kişide iki ayrı kişinin –*homo phenomenal* ve *homo noumenal*– olduğunu kabul edemem. Metafizik-sonrası bir çağda tekil kişi olarak olgusal insana insan olarak ise *noumenal* insana tekabül ettiğimizi kabul edemem. Bu açıdan baktığınızda Kantçı güdülerle, ama onun ontolojisini ve metafiziğini kabul etmeden yola çıktığımı söyleyebilirim. Bu içerik kazandırmanın aynı zamanda farklılık kategorisi altında varoluşsal seçimin taşıdığı riskleri bertaraf etmek üzere yapıldığını da söylemek isterim. Hitler ya da Stalin olmayı da tercih edebilirsiniz. Uç örnekler verdiğimin fakındayım. Ama burada farklılık altında varoluşsal seçim her zaman belli risklere açıktır. Bu illa her zaman böyle olacaktır demiyorum. Ama evrensel kategorisi altında varoluşsal seçim yapanlar yani doğru kişiler hiçbir zaman bu riski taşımazlar.

Demirel: *Daha önceki söyleşilerinizde, kendinizi etiğe adadığınızda bir varoluş seçimi yaptığımızı vurgulamışsınız. Ne var ki, erkek arkadaşınızın sizi Lukacs'ın dersine gitmeye cesaretlendirmesi sizin hayatınızdaki bir rastlantı. Çalışmalarınız yaşamımızda varoluş seçimi yaptığımız bu anları kutsuyor. Peki seçiminizin varoluşsal olduğunu seçim anında nasıl biliyordunuz?*

Heller: Kendim dışında da bir örnek vermek isterim. Collingwood da kendisi hakkında aynı şeyi söylemiştir. Gençken babasının kütüphanesinden bir kitap alır. Bu kitap Kant'm *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı çalışmasıdır. Tek bir kelime dahi anlamaz. Fakat daha sonra hayatının en önemli anı olarak betimler. Tamamıyla aynı tecrübe benim için de söz konusu. O anda belki varoluşsal seçim kategorisini bilmiyordum, ama varoluşsal bir seçim yaptığımın farkındaydım. Bu seçimi yaptığım anda bu kavramlarla bunu ifade edemezdim belki, ama yaşamımı bu yol üzerine inşa ettim. Yaşamımın en önemli anı olduğunu biliyordum.

Tütüncü: *Peki varoluşsal seçimin içeriğini örneklerle biraz daha açmamız gerektiğini düşünüyorum. Örneğin kendi ülkeniz için kahramanlık yapmanız da bir varoluşsal seçim midir?*

Heller: Bu bir varoluşsal seçim değildir. Kendi ülkenizi seçemezsiniz. Kendinizi ancak iyi bir vatandaş olarak seçebilirsiniz. Burada hukuksal bir kategori dışındaki bir seçimden bahsediyorum. Ben de felsefeyi seçmedim. Kendimi filozof olarak seçtim. Bu sizin bir otonominiz olduğunu gösterir. Kendi olumsallığınızı kendi yazgınıza dönüştürürsünüz.

Tütüncü: *Bu sizin Lukacs'la ilgili verdiğiniz örneğe benziyor. Lukacs hiç bir zaman komünizmin zaferini seçmedi, kendisi komünist olmayı seçti.*

Heller: Evet, tamamıyla doğru.

Tütüncü: *Goethe bildiğiniz gibi bir keresinde dünyanın Platoncu ve Aristotelesçi olmak üzere iki kampa ayrıldığını söylemişti. Bugünün dünyasının ise Kantçılar ve Nietzscheciler olmak üzere iki kampa bölündüğünü söylemek yanlış olmasa gerek. İlk kamp aklın evrensel normları yaratmadaki kapasitesinde ısrar ederken, diğer kamp değer çoğulculuğu ve göreciliğin olduğu bir dünyada böylesine evrensel normları aramamızın beyhude olduğunu vurguluyor. Bu sıkışma karşısında sizin yaklaşımınız evrensel ilkelere, doğru, iyi ve dürüst insanların olması gerçeğinden yola çıkarak ulaşıyor. Bu olgudan yola çıkarak akıl yürütmeniz evrensele ulaşma isteğiniz nihilist kamp karşısında metafizik bir konfor sağlıyor, ama tam da bu nokta da kendi ahlâk felsefenizin evrensel geçerliliğini tehlikeye atmış olmuyor musunuz?*

Heller: Bence benden önce ahlâk felsefesiyle uğraşan herkes aynı yolu izledi. Ben bunu yapmayan bir ahlâk filozofuna rastlamadım. Aristoteles erdemli kişinin var olduğundan bahseder. Tabii ki onun da biçimsel modelleri vardır. Kant da aynı şekilde iyi iradenin bir mücevher gibi parladığını söyler. Kant koşulsuz buyruğu keşfetmemiştir. Sadece yeni bir formül icat etmiştir. İyi kişiler olduğunu ve bunun evrensel bir olgu olduğunu görmüş ve yeni bir formül geliştirmiştir. Ben biraz daha içerik katarak bir başka formül geliştirdim o kadar.

Tütüncü: *Olumsallık ve varoluşsal seçim kavramlarından sonra 'mesnet' kavramınızın Türk okuyucuları için netleştirilmesinin önemli olduğunu düşünüyorum.*

Heller: Eğer kendinize ne yapsam doğru olur sorusunu soruyorsanız çoğunlukla bir mesnete ihtiyaç duyuyorsunuz demektir. Bu noktadan sonra felsefelere başvurabileceğiniz gibi dinlere de başvurabilirsiniz. Kategorik buyruk size bir mesnet sağlayabildiği kadar mesnetinizi İncil'den de bulabilirsiniz. Nietzsche'den de. Kierkegaard'dan da elde edebilirsiniz. Yani, çok farklı mesnetleri kendinize dayanak noktası olarak seçebilirsiniz.

Demirel: *Evet, mesnet konusunda ahlâk felsefesinin temellendirilmesinden çok, kişilik etiğini tanımladığınız ortaya çıkıyor. Peki Koray ve ben iki farklı kişilik etiğine sahip olursak? Ve pratik bir problem karşısında bizim için neyin iyi olduğu konusunda bir çatışmaya girdiğimizi düşünürsek bu çatışmayı nasıl ortadan kaldırabileceğiz? Yani, eğer*

birçok kişilik etiğinden söz edilebiliyorsa, insanlar birbirlerini pratik olarak nasıl değerlendirebilirler?

Heller: Çoğunlukla bu problemi çözemezsiniz. Ahlâk felsefesi temel olarak dünyanın ahlâki durumunu tanımlar. Bu, somut çatışmaların çözülebileceği anlamına gelmez. Kant bile bunların çözülebileceğine inanmadı. Bunu neyin evrenselleştirilebileceğini anlarsak daha iyi kavrayabiliriz. Sadece eylemlerimizin maksimlerini evrenselleştirebiliriz. Eylemin kendisi evrenselleştirilemez. Eylem durumsaldır. Ahlâk felsefesi sadece bir kılavuzluk sağlar ve olumsal kişilerle konuşur. Ancak olumsal kişilerin kendileri neyi yapmanın doğru olduğuna karar verirler ve bunu kendi tarzlarında yapabilirler.

Tütüncü: *Peki evrensel mesnet, yani hepimiz için doğru ve yanlışı gösteren ortak bir ölçüt yok mudur?*

Heller: Platon'un 'başkalarına yanlış yapmaktansa acı çekmek daha iyidir' düsturunun sizin sorduğunuz evrensel maksimi sağladığını düşünüyorum. Diğer bir ifadeyle, kendilerini doğru olarak seçen kişilerin hepsinin başkalarına yanlış yapmaktansa acı çekmeyi tercih ettiklerini biliyorum. Hepsi kendi tarzlarında doğru kişiler olsalar da bu düsturda anlaşırlar. Bu tür bir anlaşma herhangi bir somut durumda neyin doğru olduğu sorusunun sorulmasıyla başlar. Bu soruya farklı mesnetleri seçerek doğru olmuş kişiler başkalarına yanlış yapmaktansa acı çekmek daha iyidir düsturuyla cevap verirler.

Demirel: *Peki kültürler-üstü iyi kişi kategorisine neden ihtiyaç duydunuz, doğru kişi kategorisi varken?*

Heller: Çünkü bu kategorinin doğru kişinin biraz üstünde olduğuna inanıyorum. Söylediğim gibi doğru kişiyi Platon'un 'başkalarına yanlış yapmaktansa acı çekmek daha iyidir' düsturuyla tanımlıyorum. Fakat burada doğru kişinin acı çekmek için acı çekmeyi tercih ettiğini düşünmemeliyiz. Bu ancak yanlış yapma durumunda tercih edilebilecek, yani şarta bağlı bir durumudur. Yoksa doğru kişiler de hayatın içindedir ve yaşamdan zevk alan insanlardır. Sadece başka insanlara yanlış yapmazlar. Kültürler–üstü iyi insanlar bunda daha fazla bir şeydir. Örneğin hastaneye giderler ve hastalara yardım ederler. Burada yanlış yapma değildir söz konusu olan. Bu insanlar mükemmel bir empatiye sahiptirler ve özel bir yetenekleri vardır. Kendilerini sadece başkalarına yardım ederlerse iyi hissederler.

Tütüncü: *Ben Ertürk'ün daha önceki sorusunda üzerinde fazla durmadığımızı düşündüğüm bir noktaya dönmek istiyorum. Ertürk sorusunda farklı kişilik etiğine sahip kişilerin birbirlerini değerlendirebilme imkânının olup olmadığını da sormuştu. Ben bu sorunun sizin ahlâk felsefenizde*

iki temel noktadaki eksikliğe gönderme yaptığını düşünüyorum. İlki evrensel yönlendirici ilkelerinizin yeteri kadar ahlâka yönelik normları somutlaştırmaması ve sizin yola çıkma nedeniniz olan kılavuzluk yapma misyonunun pozitif olmaktan çok negatif olarak işlev görmesi. Diğer bir eksiklik ise, yanlışını gördüğümüz kişilerin yanlışlarına karşı kayıtsızlığı öğütlüyor olması. Bu özellikle radikal toleransı tartıştığınız yerlerde iyice kendini gösteriyor. Neden köktenci, ırkçı ya da başkalarının otonomisine saygı duymayan insanlara karşı toleranslı olmak zorundayız ki?

Heller: Bu, cevaplandırılması çok zor bir soru. Ayrıca içinde iki soru barındırıyor. İlki evrensel ilkelerin pozitif olmaktan çok negatif olmasına yönelik bir soru. İkincisi ise başkalarına müdahale hakkımıza yönelik bir soru. İlkinde söylediğinde haklısın. Evet, evrensel yönlendirici ilkeler daha çok negatif yönde işlev görüyorlar. Ama daha önce söylediğim gibi ben Kant'ın ahlâk felsefesine biraz daha içerik katmak istedim. Yine de Platon'un deyişinin pozitif yönlendirmeler de içerdiğini söylemeliyim. İkinci sorunuz felsefi haklılaştırmadan çok, pratik düzeyde insanlar arası ilişkilere yönelik ve esasında felsefeden çok temel hak ve özgürlükler alanına giren bir konu. Daha önce de söylediğim gibi ahlâk felsefesi denemem bireyi merkez alıyor. Ve bireylerin birbirlerinin otonomisine saygı göstermesini bekliyor. Benim ulaştığım evrensel yönlendirici ilkelerin bazıları zaten liberal demokratik bir anayasada güvence altına alınmış durumda. Başkaları sizin otonominize saygı göstermese bile bunu sizin temel hak ve özgürlüklerinize tecavüz etmediği sürece belirlemeniz imkânsızdır. Fakat başkalarını değerlendirme meselesi daha çok adalet konusuna giriyor ve ben bu konuyu *Adalet* adlı kitabımda değerlendirdim. Bu konu daha çok ihtiyaçlarla ilgili. O düzeyde ele alınması gereken bir konu. Eğer siz başkası için neyin doğru ya da yanlış olduğunu ondan daha iyi bildiğinizi sanıyorsanız başkalarının ihtiyaçlarını eleştiriyorsunuz demektir. Ama bunun için de bir kriter bulmanız gerekir. Benim bulabildiğim temel ölçüt sadece ihtiyaçların tatmin edilmesinde ilkesel olarak başkalarının sadece araç olarak kullanılması durumudur. Ancak bu durumda başkalarına müdahale etme hakkımız olabilir. Siz bu durumda bunun gayri meşru olduğunu ve ahlâken yanlış olduğunu söyleyebilirsiniz. Yine de burada bile dikkat edilmesi gereken şey, müdahale ettiğimiz şeyin, ihtiyaçların kendisinin değil ihtiyaçların giderilmesinde başkalarının araç olarak kullanılması olduğudur. Biz ne kadar yanlış olduğunu düşünsek de başkalarının ihtiyaçlarına müdahale edemeyiz. Bu sizin ihtiyaç tanımınızı başkasına empoze ettiğiniz anlamına gelir. Bu modern yaşamı içinden çıkılmaz bir hale getirir. Bu modern dünyada son derece problemli olurdu. Fakat ilkesel olarak araçsallaştırma söz konu-

suysa başkasını durdurma ve ona neden durması gerektiğini söyleme hakkınız vardır. Bunun özellikle cinsellik konularında sık sık karşımıza çıktığını görürüz. Kendim tek eşliyken arkadaşım çokeşliliği sevebilir; ben onun bir fırlama olduğunu düşünebilirim, ama onu ancak bir kadını (erkeği) araçsallaştırdığında eleştirme hakkım doğar. Öbür türlü onun ihtiyaç sistemleri hakkında konuşma hakkım yoktur.

Tütüncü: *Şimdi ahlâk felsefenizin yerel ve uluslararası politika açısından olası uzanımlarını sormak istiyorum. İlk olarak hangi siyasal organizasyon biçiminin evrensel yönlendirici ilkelerinizi korumak ve güçlendirmede gerekli olduğunuzu düşünüyorsunuz?*

Heller: Ben modern felsefenin iki temel ayağı olduğunu düşünüyorum. Biri doğru kişilerse diğeri de doğru vatandaşlar. Burada Aristoteles'in iyi insan ile iyi vatandaş ayrımım saklı tutuyorum. Ama onun yaptığı gibi vatandaşlık nosyonunu unutmamız gerektiğini düşünüyorum. Doğru vatandaş potansiyel olarak doğru kişi olamayabilir, ama doğru kişi potansiyel olarak doğru vatandaş olabilir. Bu nedenle bugünün dünyasında sormamız gereken soru bu doğru kişileri nasıl doğru vatandaşlar yapabiliriz olmalıdır. Kendimizi hem iyi kişi hem de iyi vatandaş olarak nasıl seçebiliriz? Bunun için asgari düzeyde liberal demokratik bir anayasanın olması gerektiğini düşünüyorum. Ama unutulmaması gereken, ahlâk felsefesinin bu konuda da bireye seslendiğidir. Sadece birey ahlâki olabilir. Devletler olamaz. Ahlâk felsefesi devletlere uygulanmaz. Bireylere uygulanır. Aynı zamanda topluluklara da uygulanamaz. Devletlerin durumunda liberal demokratik anayasalara sahip olmaları asgari bir şarttır. Önemli olan devletlerin imza attıkları uluslararası antlaşmaları yerine getirmeleridir. Bu antlaşmalara bir kağıt parçası gibi davramlmamalıdır.

Tütüncü: *Uluslarüstü bir anayasaya ihtiyacımız yok yani?*

Heller: Hayır. Bundan bahsedilmesi bile beni korkutuyor. Bu süper polis ya da gizli polis gibi bir şey. Ben ulusüstü lafını pek tercih etmiyorum. Günümüzde simetrik karşılıklılığın sürmesi gerekiyor. Kant'ın 'Ebedi Barış' makalesindeki kurgusunu düzenleyici bir ideal olarak kabul etmemiz gerekiyor sanırım.

Tütüncü: *Prof Heller, söyleşimizi Türkiye bağlamında soracağım bir soruyla bitirmek istiyorum. Esasında siz ilk soruda belli ölçüde değindiniz. 1920'li ve 30'lı yıllarda Türkiye Atatürk liderliğinde radikal bir modernleşme süreci yaşadı. Bu reformlar bir yandan modern olumsal kişilerin ve bilincinin oluşması açısından önemli atılımlar gerçekleştirdi. Öte yandan bu modernleşme çabasının pozitivist karakteri doğa bilimlerindeki kesinliği insan ilişkilerinde de arama anlamında spekülatif bir karaktere sahipti. Bu açıdan kişilerin otonomisini ve olumsallığını*

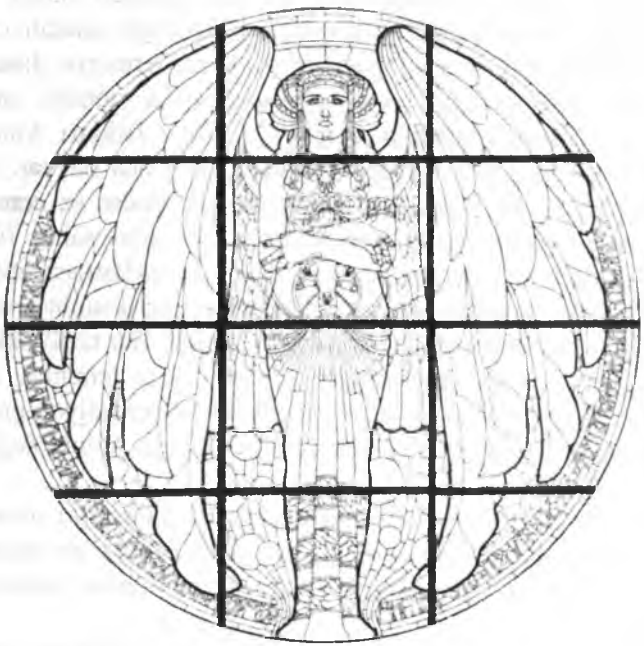
kontrol altında tutmaya yönelik düzenlemeler yapıldı. Tabiatıyla yaşam alanının seküler değerler konusunda bu şekilde sıkı kontrole tabi tutulması siyasal İslam'ın da güçlenmesine yol açtı. Bu açıdan bakıldığında Türkiye'nin siyasal atmosferinin modernleştirici elitlerin toplum mühendisliğiyle İslamcı siyasal hareketlerin kurtarıcı politikaları arasında sıkıştığını görüyoruz. Size sorum, böylesi bir sıkışmanın Kantçı bir ontolojinin derin izlerini taşımayan kültürlerde kaçınılmaz bir durum mu olacağı?

Heller: Ben bunun Türkiye'ye özgü bir durum olduğunu düşünmüyorum. Tabii ki belli tarihsel ve felsefi düzeydeki gelişmeler dolayısıyla ülkelerin belli birtakım problemleri yaşayış biçimleri farklı yüzlerle ortaya çıkıyor. Ama ben bunun olumsallık bilinciyle alakalı olduğunu söylemiştim. Bu çerçevede de Türkiye'de de moderniteye ilişkin hayal kırıklıklarının köktenciliğe, yani siyasal İslam'a dönüşü artırdığını düşünüyorum. Yoksa söylediğiniz anlamda kültür farkları Amerika'yla Avrupa arasında da, hatta Avrupa toplumları arasında da var. Amerika tam bir kapitalist ülke. Ama aynı zamanda çok dindar ve cemaatçi bir ülke. Avrupa ise tamamıyla bireysel ve sinik bir kültüre sahip. İlkinin bir kendince haklılığı ikincinin ise her şeye şüpheyle yaklaşması söz konusu. Eğer bana nerede yaşamak istersin diye sorsaydımz ikisinin arasında bir yerde yaşamak isterdim derdim. Amerika'ya bakın. Her türlü köktenciliği bulursunuz. Irkçı, Protestan, Evangelist, siyah, hatta feminist. Aynı şey Avrupa için de söz konusu. Avrupa'da ırkçılık mütemadiyen gidip gidip geri gelmektedir. Bu nedenle köktencilik bir Türkiye sorunu değildir. Bir modernite sorunudur.

Tütüncü: *Fakat Amerika'da bu köktenciliğin özel hayata yönelik olduğunu görüyoruz. Amishler'de olduğu gibi. Ama Türkiye'de talepler devletin rejimini değiştirmeye ve makro düzeyde bir toplum projesi olarak ortaya çıkıyor.*

Heller: Fakat bu, Türkiye'nin Avrupa'ya dahil olduğunu gösteriyor. Türkiye ve Avrupa'da devlet güçlü. Amerika'da ise toplum. Her zaman şu örneği veririm. McCarthy dönemi bile Amerika'da devletten ziyade toplum tarafından başlatılmış ve yönlendirilmiştir.

Tütüncü & Demirel: Prof. Heller bize zaman ayırdığınız için size çok teşekkür ederiz.



K. Moser, *Art Nouveau*, 1897-98

KENZ



Antik çağda düşünür ve din adamları arasında bir tartışma.

BATI DÜŞÜNCESİNDE İKİ ENTELEKT*

Aliye Kovanlıkaya*

Bu yazıdaki amacımız *entelektüelin* kaynağı olan *entelekt* kavramının Batı düşüncesinde uğradığı dönüşüme işaret edebilmek. Bunu yaparken Batı düşüncesinde adı geçen (veya geçmeyen) bir çok düşünürü gözardı etmemek kaçınılmazdır. Yapabileceğimiz, elde kalan veya aktarılan sözlerden, okuma ve az çok anlama fırsatına sahip olduklarımız arasından bir seçim yaparak, 'entelekt' veya ona tekabül eden kelimenin farklı şeyler için kullanıldığına örnek vermek. Bununla birlikte, gördüğümüz hâlleriyle hepsi apayrı olan 'şeyler' için, 'Her şeyin *arkhê*'si sudur' diyen Thales'in öncesinde ve sonrasında, tek tek duyuların sağladıkları ile yetinmeyip, görünenin ötesini aramaya girişen (bu çabaya verilen isim ve takip edilen yöntem her ne olursa olsun) herkesin çabasının, kelimenin en geniş mânâsıyla entelektüel bir çaba olduğunu tartışma götürmeyecek bir şekilde teslim ettiğimizi en başta ifade edeceğiz.

---

* Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Medar Atıcı'ya ve Yrd. Doç. Dr. Tarık Necati Ilgıcıoğlu'na bu yazıda yeralan bazı konuları tartışmaya vakit ayırdıkları için teşekkür ederim.

* Yrd. Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya, Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Entelekt Latince *intellectus*'un karşılığıdır; *intelligere* (veya *intellegere*) fiilinden gelir. *Intelligere* derlemek, toplamak, seçmek, okumak, söylemek anlamlarına gelen *legere*'den türemiştir. *Legere* fiilindeki *leg*, Grekçe'de aynı mânâları taşıyan ve *lógos* kelimesinin de kökeni olan *légei* fiilindeki *lég* ile aynı kelimedir. Kelimenin kökenini dikkate alarak *entelekt* kelimesinden 'içini bütün olarak yakalama, kavrama, görme veya okumayı' anlayabiliriz.

Öncelikle Antik Grek düşüncesinde, entelekte kaynaklık eden bazı kavramları dikkate almak gerekli. Kelimenin kökeninin de işaret ettiği gibi entelekt *lógos* ile alâkalı. *Lógos* başka bir çok şeyle birlikte söz, zemin, oran, orantı, ölçü ve düzen anlamlarını da taşıyan bir kelime.[1] *Lógos* kavramını, kavrama merkezî bir yer atfederek kullanan ilk filozof Herakleitos.

Herakleitos'taki *lógos* kelimenin oran, zemin, düzen anlamlarına yakındır. *Lógos* görünen, sürekli değişen çeşitliliğin ötesinde ve zemininde olan düzendir; birliktir.[2] Dolayısıyla bilgelik (*sophía*) *lógos*'u bilmek, bir şeyi bilmek onun *lógos*'la bağını, *lógos*'daki yerini ya da kısaca *lógos*'unu bilmek, *lógos*'la olmaktır. Fakat bu bilme yaygın bir bilme yolu değildir:

"Bu her zaman mevcut olan *lógos'u* insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. Her şey bu *lógos*'a göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu açıkladığım hâlde, söylediklerimle ve yaptıklarımla karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykudayken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanıkken ne yaptıklarının farkında değillller."[3]

Herakleitos'a atfedilen bu fragman aslında meselenin tümünü açıkça ortaya koyuyor sanki. Herakleitos'a göre, *lógos*'u kavrayamama her insan için imkânsızlık değildir. Aksine, bazı insanlar *lógos*'u yakalayabildiğine göre, bu kabiliyet her insanda bir imkân olarak olmalıdır. Herakleitos'un şikâyeti, genel olarak insanların *lógos*'u yakalayamadıkları gibi kavramış

---

[1] *Lógos*'un diğer anlamları için bkz: Francis E. Peters, *Greek Philosophical Terms/A Historical Reading*, New York: New York University Press, London: University of London Press Limited, 1967, s.110-112 ve *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü/Tarihsel Bir Okuma*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004 (haz. ve çev. Hakkı Hünler), s. 208-211. Bu esere atıflarımızda 'AYFT' kısaltmasını kullanacağız.

[2] Fragman 10: "Bağlanışlar; bütünler ve bütün olmayanlar, bir arada duran ve ayrı duran, birlikte söylenen ve ayrı söylenen. Her şeyden bir, bir'den her şey." *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s.190; ve *Fragmanlar: Herakleitos*, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, 2005. Atıflarda ilk eser için 'PP' kısaltmasını kullanacağız. İkincisini ise *Herakleitos* diye anacağız.

[3] Fragman 1: PP, s.186; *Herakleitos*, s. 29.

olanı da anlayamamalarmdandır. Gören, bilen, anlayan, akleden anlaşılmamaktan şikayetçidir. Çevresi tarafından çoğunlukla 'aykırı bir tip' görülür. Tepkisi ya kendini daha çok, daha iyi anlatmaya girişmek ya da tamamen içine çekilmek olur.

Bu 'anlaşılmama' hâli, Herakleitos'un da belirttiği gibi, bilmeyenler arasında bilen olmaktan kaynaklanan bir şeydir: "Beni değil *lógos*'u işiterek her şeyin bir olduğunu kabûl etmek bilgeliktir."[4] Bilgelik, *lógos*'u bilmekle, *lógos*'u bilmek de *lógos*'u bileni değil de *lógos*'u işitmekle mümkün olduğundan, *lógos*'u bilmeyenin *lógos*'u bileni bilmesi, aynı mânâda, onun *lógos*'u bildiğini bilmesi imkânsızdır. *Lógos*'u bilen bakımından sorun 'anlaşılmama' sorunuyken, bilmeyen açısından *lógos*'u bilenle bilmeyeni ayırt edememe sorunudur. *Lógos*'u bilmek, bilmeye yönelenin kendi *dışından* edinebileceği bir şey olmadığından tamamen içsel bir faaliyettir. Dolayısıyla *lógos*'u bilen ile bilmeyeni ayırt edecek herhangi bir dışsal bakış açısı mümkün değildir. *Sophós* olanı sahte *sophós*'dan ayırmak *sophía*'dan alınan pay ölçüsünde mümkündür.

Meselenin diğer bir veçhesi, (en azından) Herakleitos'dan itibaren süregelen 'anlaşılmama' hâlinden hareketle her anlaşılmayanın, basit ve basit olduğu için temel bir çıkarım hatası yaparak (veya bilmeyenlerin bu hatayı da farketmeyeceği zannına kapılarak), 'anlaşılmadığıma göre ben bilenim' vehmine kapılmasıdır. Öğrenme faaliyetinin giderek daha 'sosyal' bir sürece dönüşmesine bağlı olarak da gayretini bilmeye, bilgeliğe, aynı mânâda 'entelektüel' olmaya değil, 'anlaşılmamaya' yöneltmesidir. Bilen olmanın yolunun anlaşılmamaktan geçtiğine kendisinin bile inanır hâle gelmesidir. Oysa anlaşılmak veya anlaşılmamak, *sophós* olmaya yönelen *philósophos*'un (*sophós* âşığının) *sophós* olmadığı, belki de hiç olamayacağı için zaman zaman gözetmekten kendini alamadığı bir şey olsa da *sophós*'luğun esasıyla alâkalı değil, *sophós*'un *sophós* olmayanlara tezâhürüyle ilgili bir şeydir. Anlaşılmak veya anlaşılmamak, bilen olmak için ne gerekli ne de yeterlidir: "Delphoi'deki tanrının kehâneti ne açıklar ne de gizler, yalnızca işâret eder."[5]

Sophós, entelektüel, bilge veya bilen olmayan; bilmeye öğrenmeye hevesli olanın bilen gibi görünenlere tepkisi de, hâliyle, buna uygun olur. 'Gibi görünen' herkesin 'olduğuna' inanması mümkün olamaz. Bu entelektüeli onun gözünde 'kerâmeti kendinden menkûl' hâline getireceği, kendi anlama çabasının değerini ortadan kaldıracağı için. Ayrıca, 'gibi görünenler' kendi aralarında çoğunlukla anlaşamazlar. Dolayısıyla bazıla-

[4] Fragman 50, PP,s.187; *Herakleitos*, s. 131
[5] Fragman 93, PP, s. 209; *Herakleitos*, s.221

rının 'olduğuna', bazılarının sadece 'göründüğüne' inanabilir. Ya da bazılarının bazı bakımlardan bildiğine kanaat getirip, onları biraraya getirerek 'sentez' yapmak sûretiyle aşmaya çalışabilir. Şu veya bu nedenle hayâl kırıklığına uğrarsa, entelektüel 'gibi görünenlerden' hiçbirinin 'olmadığına' hükmeder. Muhtemelen bilme, öğrenme, anlama hevesinden vazgeçer. Zaten belki de ilgisi öğrenmeye değil, öğrenmeye hevesli 'gibi görünmeyedir'. Bilmediği, öğrenmek istemediği gibi öğrenmeye hevesli gibi görünme çabasında olmayan ise kararını çoktan vermiştir. Belki de, bilmeyen olarak, ne olduğunu da bilmediği için olduğu gibi görünebilme olgunluğuna varamamış olmasına rağmen, olmadığı gibi görünmemenin sağladığı dolaysız hakkaniyet gereği hakikî entelektüele haksızlık etmemek için, 'gibi görünenlerinin' hepsini aynı kefeye koyarak 'entel' deyip geçmiştir.

Lógos'u bilmek, *sophós*, aynı mânâda entelektüel olmak nasıl mümkün? Bizim gibi bilmeyenler, bilmedikleri için cevaplayamaz soruyu. Bilen de, bu olma/bilme faaliyeti doğası gereği nakle gelmeyen bir şey olmak zorunda olduğundan, bildiği için nakil yoluyla anlatamaz ne olduğunu; anlatsa da biz anlayamayız. Sorunun doğrudan cevabı ne bilen ne de bilmeyen tarafından verilemez. Elbette bilmek isteyenler bu imkânsızlığı aşmanın yollarını aramışlar. İki anayol bulunmuş: İlki genel olarak 'bilme' adını verdiğimiz faaliyet içinde ayrımlar yaparak hangilerinin *lógos*'u bilmeye yetmeyeceğini açıklamak. Bunun sağladığı imkân *lógos*'u bilmenin ne olduğuna, bilmemenin ne olduğunun değillemesi yoluyla ulaşmak. Bu bizi *lógos*'un bilgisine götürmez elbette. Hangi tür bilgilerin *lógos*'un bilgisi olamayacağını tespit etmemizi sağlar ki, ulaşacağımız sonuç *lógos*'u bilmenin 'başka türlü bir şey' olduğundan başka bir şey değildir. İkinci yol ise daha dolaysız, kestirmedir: Böyle 'ne idüğü belirsiz' bir bilme yolunu tümden reddetmek. Bildikleri için bu iki yoldan hiçbirine girmeyen hakikî bilgeler hâriç tutulmak kaydıyla tüm düşünce tarihinin, biraz da, bu iki anayola çıkan bunlara izâfeten talî yollarda veya iki anayol arasında inşâ edilmeye çalışılan bağlantı yollarında kaybolmuşların yön bulma çabası olarak okunması da mümkündür. Mutlaka gerekliyse, başka türlü bir bilgi olmadan hiçbir bilginin mümkün olmadığına işaret eden Platon'un metinleri ilk anayola; karşısına aldığı, "İnsan her şeyin ölçüsüdür" demek sûretiyle olmayı görünmeye indirgeyerek herkesi kerâmeti kendinden menkûl kılan Sofistler de ikincisine, bizce, örnek teşkil edebilir. Diğer düşünürlerin yolu/yeri/yönü bu ikisine göre tayin edilebilir.

Biz burada *entelekt* kavramındaki değişimi daha ziyade ilk yola nispetle görmeye çalışacağız. İkinci yolu dikkate almayacağız, çünkü eğer

onlar haklıysa, eğer herkesin tikel olmak zorunda olan bilgisi sadece kendisi için geçerliyse, ortada mesele hâline getirecek bir şey de kalmaz.

Birinci yola bağlanan düşünürler, genel olarak 'düşünme' adını vereceğimiz faaliyeti, olsa olsa tikel farkındalıklar temin edebilecek *aísthêsis*'den[6] (hissetme) şu veya bu şekilde ayırırlar.[7] Bahse konu edilen hangi düşünme türlerinin tek tek farkındalıkları aşarak, hangi isim verilirse verilsin *lógos*'un, birin, hakikatin, varlığın bilgisine imkân sağlayıp sağlamayacağı; hangisinin diğerlerine zemin teşkil ettiğidir.

Antik Grek'te bu türden bilme veya düşünmeye verilen isim *nóêsis*'tir[8]. *Nóêsis*, *nous*'un faaliyeti, *nóêsis* ile yakalanabilir olan da *noêton*'dur. Genel olarak 'bilgi', özel olarak 'mârifet' veya 'irfân' ile karşılayabileceğimiz *gnôsis* gibi Latince'de gene 'bilmek' mânâsına gelen *noscere*, *cognoscere* ile bunlardan türemiş tüm bilgi kelimeleri (*cognitio* ve türevleri, İngilizce *to know* dahil[9]) *nóêsis* ile akrabadır.[10]

Nous'un görünen çokluğun zemininde olan ilke için kullanılması Ksenophanes'tedir. Tanrıların insana benzer şekilde düşünülmesini eleştiren şair Ksenophanes, tanrılardan ve insanlardan farklı tek bir Tanrı'nın olması gerektiğini, bu tek Tanrı'nın ne bedence ne de ruhca ölümlülere benzeyemeyeceğini söyler.[11]

"Dâimâ yerinde kalır, hiç hareket etmez; zaten farklı zamanlarda farklı yerlere gitmek ona uygun değildir. Fakat *nous*'unun düşünmesiyle (*phréni*) her şeyi hiç zahmete girmeksizin sallar."[12]

Ksenophanes'in öğrencisi olduğu da rivâyet edilen ve bize tek bir şiiri kalan Parmenides için de *alêtheia* (hakikat) veya *on* (varlık) hareketsiz ve dilediğini *nóêsis* kuvvetiyle gerçekleştirendir. Oluşa ve bozuluşa tâbi olmayan, sürekli, değişmez, tam (mükemmel) ve bir olan varlıkta ikilik olamayacağına göre *nóêsis* ve olmak aynı şeydir.[13]

---

[6] *Aísthêsis*: Grekçe'de nefes vermek, soluğunu dışarı bırakmak anlamına gelen *aísthô* fiilinden. (AYFT, s.20)

[7] *Aísthêsis*'in bu türden bir bilgi için yetersizliğine ilişkin olarak bkz: "Theaetetus", *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, vol. II, Princeton University Press, 1989, s.845-919; *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1945.

[8] *Nóêsis*: Grekçe'de, sadece görmekten farklı olarak ayırdına varacak veya farkını bilecek şekilde görme anlamına gelen *noêô* fiilinden. (AYFT, s.228)

[9] The Oxford Universal Dictionary Illustrated, Cilt 1, Oxford University Press, ELY House, London, 1965, s. 1092-1093.

[10] AYFT, s. 133-134.

[11] PP, s. 169.

[12] PP, s. 169-170.

[13] PP, s. 249-253.

Parmenides'e karşı sayıca sonsuz ve sonsuz bölünebilir varlık anlayışını savunan Anaksagoras'ın temel ilkesi de *nous*'tur.[14] Anaksogaras'a göre her varlık sayıca sonsuz tohumlardan oluşan ilk karışımın çalkalanma sonucu çeşitlenmesinden meydana gelir. Bu nedenle her şeyde her şeyden bir parça vardır. *Nous* ise hiçbir şeyle karışmaz. Kendi başınadır. Çalkalanmayı başlatan, her şeyi denetim altında tutan, her şeyi bilendir. Hiçbir şeyle karışmadığı için her şeyden ayrı olmakla birlikte hepsini bildiği için her şeydedir.[15]

Platon'un *nous* meselesine getirdiği en büyük yenilik *nous*'u kesin ve açık bir şekilde ruha bağlamasıdır. *Nous*'un ruhtan ayrı ve ötesinde yaratılması imkânsızdır. *Dêmiurgós* (Yapıcı) *nous*'u ruh içinde yaratmıştır. Evren *ruhlanmış* ve *nous*'u hâiz canlıdır.[16] *Dêmiurgós*'un yaratırken örnek aldığı *eídos*'lar, sadece *nóêsis* ile bilinebilmeleri bakımından aynı zamanda *noêtón*'lardır.[17] *Dêmiurgós* insan ruhunun sadece ölümsüz, tanrılara yakın ciheti olan *nous*'u varlık (*ousía*) olarak yaratır. Diğer cihetlerin yaratılmasını tanrılara bırakır. Böylece insan ruhunun tamamen yaratıcıya benzemesini engellemiş olur. Yine de insan ruhu *nous*'a hâiz olması bakımından *Dêmiurgós*'a benzer.[18] Tüm bu ifadeler dikkate alındığında, her ne kadar aralarındaki bağıntıyı açıklamak, tek bir diyalog gözetildiğinde bile altından kalkılabilecek bir şey olmasa da, Platon'un metinlerinde *nous*'a hâiz olanın sadece evren ruhu ve insan ruhları olmadığı, bunların yaratıcısı olan *Dêmiurgós*'un da *nous* olduğu veya en azından *nous*'a hâiz olduğu açıktır. Zaten Platon da "*nous*'a sadece tanrılar ve çok az insan iştirak eder"[19] diyerek, bu râbıtanın açıklanmasına yönelik muhtemel 'spekülasyonların' önünü keser.

Tüm bu fikirleri, meselenin sonradan ele alınacağı tüm mecrâları belirleyecek şekilde biraraya getiren Aristoteles'tir. Ona göre *nous*'un faaliyeti *nóêsis* üzerine *nóêsis* yapmaktır.[20] *Nous*, *nous*'un faaliyeti (*nóêsis*) ve *nous*'un yöneldiği şey (*noêtón*) bir ve aynı şeydir. Bu *Nous*, ilk hareket ettiricidir. Aristoteles'in kuvve hâlinde olanın *entelékheia* ve fiilî olmasını esas alan hareket analizi kendi hareket etmeyen ilk hareket ettiriciyi

---

[14] PP, s. 362-365.
[15] PP, s. 362-365.
[16] Timaios 30b. *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, vol. II, Princeton University Press, 1989, s.1151-1211; *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Milli Eğitim Yayınları, 1989.
[17] Timaios 48e
[18] Timaios 41b-c
[19] Timaios 51e
[20] Metafizik 1074b. *The Basic Works of Aristotle*, vol. II, ed. Richard McKeon, Random House, New York, 1941, s. 682-926.

zorunlu kılar. İlk hareket ettirici hareket ettirdiklerini, onlara hareket aktarmak (kendisinde hareket olmadığı için bu zaten mümkün değildir) suretiyle değil, hareket ettirdiklerinin ona yönelmesi suretiyle hareket ettirir. İlk hareket ettirici hiçbir kuvve ihtivâ etmemek ve dolayısıyla fiiliyetten ibâret olmak zorunda olan ilk *entelékheia*'dır [21]. Dolayısıyla *Nous* ilk hareket ettirici ve ilk *entelékheia*'dır. O olduğundan başka olamayan zorunlu varlıktır. [22]

Nous'u hâiz insan ruhunun içinde bir hareket yoktur. Lâkin hareket analizinin esasını teşkil eden, olmayanların kuvve hâlinde olmaları, ancak kuvve halinde olanların fiilî olacakları ve kuvve halinde olanların fiilî olmalarının sebebinin de fiilî olan olduğu hususu insanın bilme faaliyetinin incelenmesinde korunur. Bu sebepten insan ruhu itibariyle *nous*, münfail ve fiilî olarak ayrılır.[23]

Görülebileceği üzere, insanın düşünme yetisini insan düşüncesinden hareketle temellendirmeye yönelik çabalar genel olarak insan düşüncesinden tamamen farklı imkânlara sahip ve bu sebeple insanın dışında bir ilk ilkeye müracaat etmek zorunda kalmıştır. Bilmenin aynı ilk *entelekheia* olan *Nous*'un kendini bilmesi gibi, insanın da kendini bilmesiyle mümkün olması altan alta korunmakla birlikte mesele *Nous* ile beşerî *nous*'un olmak zorunda olan râbıtasının açıklanmasına, anlaşılmasına dönüşmüştür. Aristoteles'in kendisiyle başlayan ve akıl içinde akıl arama, ayrım içinde ayrım yapma yolu tutulmuştur. Her ayrılanın birleştirilmesi ise yeni bir problem veya aynı problemin başka bir tür tezâhürü olarak ortaya çıkmış; düşünürler, tüm akıl yürütme güçlerini bu işe tahsis etmiştir: Akıl ve insan aklı bir kez ayrılınca, ikisinin birleştirilmesini mümkün kılmak üzere yeni akıllar önerilmiştir: Faal akıl, münfail akıl, heyulanî akıl, meleke hâlindeki akıl, küllî akıl, cüzî akıl, müstefâd akıl, nazarî akıl, amelî akıl, kendiliğinden akıl, sevke tâbî akıl, vs... Bu kadar akıl kalabalığından bir çıkış olamayacağını düşünenler de hakikatin bilgisine erişme 'yolunu', aklı tamamen dışarıda bırakmakta 'keşfetmeye' yönelmişlerdir.

Bu süreçte konumuz açısından ilginç olan başka bir şeyde Batı'da Latince'nin hâkim yazı dili olmaya başlamasıyla birlikte Grekçe'deki *nous*'a karşılık olan *intellectus*'un, Aristoteles'deki örtüşmeye bağlı olarak *entelékheia*'yı da ihtivâ edecek şekilde kullanılmasıdır. *Entelekt*'i haiz ol-

---

[21] *Entelékheia*: Grekçe'de tamamlanma, sona ulaşma, nihâyet, amaç anlamlarına gelen *télos*'tan türeyen ve tam, kemâle ermiş, mükemmel mânâsına gelen *entelek*'e hâiz olan. (AYFT, s.104-105, 369)

[22] Metafizik 1072a19-1073a14

[23] De Anima 430a10. *The Basic Works of Aristotle*, vol. I, ed. Richard McKeon, Random House, New York, 1941, s. 533-603.

makla *entelektya* olmak arasında kurulan denklik gereği (en azından dünya üzerindeki yaratıklar arasında) tek *télos* sahibi olduğuna kanaat getiren insan, zaman içinde kendini fazla sorgulamaksızın dünya üzerindeki hâkimiyetini kendisine göre meşrû zeminlerde inşâ etme, pekiştirme yolunu tutmuştur.

Bu noktada biraz soluklanıp meseleye yeniden bakma gereğini hissediyoruz. Hissediyoruz çünkü sorunu çözmeye faydalı olacağını sandığımız ayrımların kendileri giderek sorun hâline gelmeye başlıyor. Hareket noktamızı unutuyoruz; yolumuzu şaşırıyoruz. Hareket noktamız kendimizi ve dışımızda gördüğümüz dünyayı tanımak, anlamak. Tek başına bu merak farklı gibi görünen üç şeyin kabûlünü gerektiriyor: Bilme yetisi, bilinecek bir şey ve bilen bir şey. Bilmeyi duyularla (*aísthêsis*) sınırlamak bu üçünü temellendirmeye yetmiyor. Duyuları dikkate aldığımızda insanda olan ve hayvanlarda yokmuş gibi görünen bilme faaliyetlerini ayırt etmek mümkün olmuyor. Ayrıca, tek tek hislerin sağlayabileceği en fazla sürekli akış hâlinde olana dâir anlık farkındalıklar. Hisleri temel alarak 'Her şey sürekli değişir' dahi diyemiyoruz. Bu cümle bile sürekli değişirken aynı kalan 'bir' ya da 'birden çok' sâbitin varsayılmasıyla mümkün. En azından görünüşte imkânları ve şartları bakımından hissetmeden farklı bir bilme yetisine başvurma ihtiyacını duyuyoruz. Buna genel olarak düşünme adını veriyoruz ve akıl ile ilişkilendiriyoruz. Böyle bir yetinin bizde olduğundan eminiz çünkü hepimiz düşünerek en azından muhâkeme yapıyoruz ve düşünerek karar veriyoruz.

İşte en baştan beri düşünürlerin her insanın gerçekleştirdiğini ifade ettikleri iki aklî yeti bunlar: *Diánoia ve phrónêsis*. Her ikisi de hüküm verme faaliyetidir. *Diánoia*, kelimenin kendisinin de belirttiği gibi, *nous*'a hâiz olmak sayesinde yapılabilen bir şey. *Nous*'da verili veya *nous* ile doğrudan yakalananlara bağlı olarak adım adım, sevke tâbi bir şekilde yürütülen düşünme türü. Bazı hükümleri öncül olarak kabul edip onlardan başka bir hüküm çıkarma veya türetme olarak tarif edebileceğimiz bir iş bu. Geçerli çıkarım yollarının neler olduğu çok öncesinden belirlenmiş durumda. Fakat çıkarımın geçerli olması, ulaşılan sonuç hükmün doğruluğunu garanti etmiyor; sonucun doğruluğu her zaman öncüllerin doğruluğuna bağlı. Dolayısıyla da, doğruluğun ne olduğu bilinmediği sürece de problematik. İşte bu nedenle muhâkeme tek başına hakikate götürecek bir bilme yetisi değil. Platon'a göre, duyularla bilinenleri temel aldığı sürece bir hüküm, bir kanâat (*dóksa*) olmaktan öteye gidemiyor.

Phrónêsis kelimesi kalp ve akciğer gibi 'üst' organları, karaciğer ve bağırsak gibi 'alt' organlardan ayıran zar mânâsına gelen *phrên*'den geliyor. Eğer *diánoia*'nın bedende ilişkili olduğu organ beyin ise, *phrónê-*

sis'in yeri de kalp. *Diánoia* kuru kuru düşünmek ise, *phrónêsis* bir şey yapmaya yönelik olarak 'kalben' düşünmek. Yukarıda adını andığımız düşünürlerin çoğunluğuna göre, akıl yürütme ve karar verme kabiliyetlerine sahip olmamız bizde *nous* olduğunun göstergesi. Akıl yürüterek varılan sonuçların ve verilen kararların doğru olduğunu bilmek ise *nóêsis* ile mümkün.

Felsefe tarihini alışılmış şekillerde dönemlere ayırmayı kabul edersek, bizce yeni bir dönem başlatmaktan ziyade önceki dönemin son temsilcisi olarak değerlendirilmesi gereken Descartes'da bahse konu ettiklerimize benzer düşünme türleri muhâfaza edilir. Ünlü 'Düşünüyorum, o hâlde varım', böyle dile getirilme mecbûriyetine bağlı olarak her ne kadar bir öncülden ('Düşünüyorum') sonuç ('Varım') çıkarma gibi anlaşılmış olsa da, düşünenin düşünen üzerine düşünmesinden başka bir şey değildir. Ayrıca kendisine atfedilen işlev bakımından da insanın tüm aklî faaliyetinin zeminidir.

Descartes'a göre insanda tanımaya yönelik her kabiliyet düşünmektir. Sadece idrâk etmek, istemek, tahayyül etmek değil hissetmek de düşünmektir.[24] Düşünceleri üç gruba ayırır: İnsan, melek, Tanrı, gökyüzü tasavvurları gibi idealar; istekler, korkular; hükümler.[25] Hüküm verme kudreti insana, sahip olduğu her şey gibi Tanrı tarafından verilmiştir.[26] İki farklı düzeyde hüküm vermeden bahseder Descartes: İlki içimizdeki bilme/ tanıma[27] yetisi, diğeri tercih etme yetisi. Descartes *intellectus* olarak bahsettiği ve Fransızca'da *entendement* ile karşılanan ilkiyle yapılan sadece kendimizdeki ideaların alınması (*percipio*), yakalanması, tutulması, idrâk edilmesidir. İrade[28] adı verilen ikincisi ise, sadece bugün anlaşıldığı mânâda tercih etme, karar verme yetisi değil, aynı zamanda *intellectus* ile verilen hükümlere doğruluk veya yanlışlık atfetmemizi, bu hükümleri olumlamamızı veya yadsımamızı sağlayan üst düzey bir hüküm verme yetisidir.[29] Muhâkeme ise *intellectus* ile yakalananlar üzerinde her zaman iradeye bağlı olarak gerçekleştirilen bir iştir. Herhangi bir muhâkemenin

[24] İlke 9. "Les principes de la philosophie", *Œuvres et Lettre de Descartes*,ed. André Bridoux, Éditions Gallimard, 1970, s. 549-574; Descartes: Felsefenin İlkeleri, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, 1998. Bu metne diğer atıflarımızda sadece ilke numarasını belirteceğiz.

[25] *Descartes: Méditations de philosophie première*, çev. Michelle Beyssade, Librairie Générale Française, 1990, s. 90. Bu metne atıflarımızı meditasyon ve sayfa numarasını belirterek yapacağız.

[26] Dördüncü Meditasyon, s. 144

[27] Lat:*cognoscere*; Fr. *connaître*

[28] Lat. *volontate*; Fr. *volonté*

[29] İlke 32; Dördüncü Meditasyon, s. 152

neticesinin doğru olması, *intellectus* ile, veya *Regulae*'nin[30] terimleriyle söyleyecek olursak, 'görü' ile karşılamayı uygun gördüğümüz *intuition* ile tutulana indirgenebilmesiyle mümkündür.[31] Görü ile kastedilen aklın[32] kolay, seçik, dolaysız ve şüphe götürmeyen idrâkidir.[33]

Descartes'ın sunduğu tasviri eskilerinkilerle karşılaştırdığımızda şunlar tespit edilebilir. Akıl (*nous*), sahip olduğumuz her şey gibi kaynağını Tanrı'da bulmakla birlikte giderek bir ilke olmaktan çıkıp yeti olmaya başlar. Akıl, aynı Platon'da olduğu gibi ancak ruhta olabilir; o kadar ki, Descartes aklı olmayanın ruhu da olamayacağından emindir.[34] Akıllı ruh[35] ile ruh veya nefsin[36] bir ve aynı şey olarak görülmesi, dünya üzerindekiler arasında insanın eşsizliğini pekiştirir. İnsandan başka tüm canlı sanılanlar sadece mekaniğin yasalarına tâbî robot ya da makine olmaktan öteye gidemezler. İnsan esâsı bakımından ruhtan, ruh akıldan ibâret olunca, Tanrı ile insan arasındaki fark sadece aklî faaliyetin erişimiyle ilgili farklılıklara bağlanır. Tanrı'nın hem müdrikesi hem de iradesi sonsuzdur. İnsanın müdrikesi sonluyken, iradesi *neredeyse* sonsuzdur. İnsanın yanılgıya düşmesinin, hata yapmasının nedeni müdrike ile irade arasındaki bu uyumsuzluktur. Hata yapmaktan kaçınmanın yolu, müdrike ile *açık seçik* kavramadığımız şeylere doğruluk veya yanlışlık atfetmekten geri durmaktır.

Bir yanda *nóêsis*, *intellection* veya *intuition* olarak; diğer yanda *diânoia* ve *phrónêsis* iradeye bağlı düşünme yetileri olarak muhâfaza edilmiştir. Ayırt edici fark, görü sadece aklın doğal ışığı sayesinde, başka bir şeyin aracılığına ihtiyâç duymaksızın, yaradılıştan ruha verili ideaların *kavranmasıyken*, iradî düşünmenin görüyle edinilen *kavramlar* aracılığıyla gerçekleştirilebilmesidir. Görü *vâsıtasız bilme*, diğerleri *vâsıtalı düşünme*dir. Görü, açık seçik bilen düşünmedir, çünkü yanlış olması mümkün değildir. Diğer düşünmelerin bilgiye götürmesi ancak görüye bağlanmaları ile mümkündür. Yalnızca dolaysız olarak bilinebilen *idealar* eskilerin *noêta*'sına veya bilinmiş olmaları bakımından verilen isimle *noumena*'sına, atfedilen işlev bakımından tekabül eder. Descartes'dan sonrakilere kalan en belirleyici şey bilme, düşünme ve hükmetme arasında kuru-

---

[30] "Règles pour la direction de l'esprit", *Œuvres et Lettre de Descartes*, ed. André Bridoux, Éditions Gallimard, 1970, s. 33-119; *Descartes: Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen, Sosyal Yayınlar, 1986. Bu metne atıflarda kural numarasını belirtmekle yetineceğiz.

[31] Kural III

[32] Lat. *ratio*; Fr.*raison*

[33] Kural III

[34] İlke 9

[35] Lat. *mens*; Fr. *esprit*

[36] Lat. *animus*; Fr. *âme*

lan denkliktir. Bu denkliğin bazı cihetleri reddedilmeye çalışılırken, aklın faaliyeti artık genellikle hüküm verme ile sınırlandırılacak, hükme tâbî olmayan *entelektüel* yeti bir imkân olarak dahi hatırlanmayacaktır.[37]

Sadece düşünce tarihinde değil modern insan anlayışının teşekkülünde belirleyici derecede etkili olduğu kanaatini taşıdığımız Kant'ın kritik düşüncesidir aklın vâsıtasız olarak bilmesinin mümkün olmadığını kabul eden. Eğer Kant'ı mutlaka 'felsefede devrim' yapmış bir düşünür olarak görmek şartsa, söz konusu devrim, *nóêsis*, *intellection*, *intuition* olsun hangi ismi verirsek verelim, sadece akılla aracısız bilme imkânını kapatmasında aranmalıdır.

Kant, Descartes'ın konumuzla ilgili temel tezine karşıdır. Kant'a göre düşünme ve hissetme birbirine indirgenemeyecek, ortak bir kökenleri olup olmadığını bilemeyeceğimiz iki farklı yetidir.[38] Diğer yandan ampirizmin temel tezini olduğu gibi benimser: "Tüm bilgimizin tecrübeyle başladığına dâir hiçbir şüphe olamaz."[39] *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısının başına koyduğu, İngiliz Ampirizminin atası Baco de Verulamio'dan alınma *motto* ile 'rasyonalizm ile ampirizm biraraya getirilirken' hangi tarafın ağır basacağını da belli etmiştir.[40] Kant'ın projesi de Francis Bacon'ın *Instrautio Magna*'sını çağrıştırır: En başta yapılması gereken şey insanın neyi, ne kadar, nasıl bilebileceğinin belirlenmesi, insanın bilme kabiliyetinin 'kritik' edilmesidir.[41]

Kant'a göre bilgi hissetme ve düşünme yetilerinin ortak ürünüdür. Tek başına hiçbiri bilmek için yeterli değildir.[42] Düşünme aklın[43] faaliyetidir.

---

[37] Descartes'dan Kant'a geçerken düşünce tarihi bakımından mutlaka dikkate alınması gereken Leibniz'e ve İngiliz ampiristlerine burada özellikle değinmeyeceğiz. Descartes'la birlikte 'rasyonalist' cenâha yerleştirilmekle birlikte Descartes'ın düşünce sistemine temelinden karşı çıkan Leibniz'in Kant'm kritik düşüncesinin oluşumundaki etkileri bârizdir. Fakat Kant üzerinde, kanaatimizce, Leibniz'den daha fazla etkili olan diğer gelenek, akıl yoluyla vâsıtasız bilme olarak entelektüel faaliyeti, doğası gereği reddeden İngiliz ampirizmidir. Leibniz, Descartes'a esası bakımından nasıl karşıysa, Kant da Leibniz'e aynı şekilde karşıdır. Kant'a atfedilen 'rasyonalizm ile amprizmi birleştirme' teşebbüsü esasen Descartes ile Locke'u, Hume'ün çözümlemelerini, özellikle de sebep-sonuç bağıntısı eleştirisini dikkate alarak biraraya getirmeye yöneliktir.

[38] A15/B29. *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990; *Immanuel Kant: Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, St Martin's Press, New York, 1965; *Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1998. Atıflarda 'A' ve 'B' harflerini, sırasıyla eserin birinci (1781) ve ikinci (1787) baskıları için kullanacağız ve ilgili orijinal baskıdaki sayfa numaralarını vereceğiz.

[39] A1/B1

[40] Bii; ayrıca bkz: Bxii

[41] Axii. Ayrıca bkz: *Bacon: Novum Organum*, ed. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Presses Universitaire de France, 1986

[42] A50/B74

[43] Alm. *Vernunft*

Genel olarak ikiye ayrılır.[44] Akıldan bilmeye yönelik faaliyeti itibariyle 'teorik akıl', eylemeye yönelik faaliyeti bakımından 'pratik akıl' diye bahsedilir. Teorik akıl kendi içinde ikiye ayrılır: Bilmeye yönelik kendiliğinden düşünen akıl müdrike,[45] sevke tâbî bir şekilde düşünen ise çıkarım yapma veya dar anlamıyla akıl yetisidir.[46] Tüm bu düşünme biçimleri aynı zamanda hüküm vermedir.[47]

Diánoia ve *phrónêsis*, çıkarım yapan akıl ve karar veren akıl olarak Kant'ta da muhâfaza edilmiştir. Kavram üreten yeti olarak müdrike de bunlar için gerekli malzemeyi sağlamaya devam etmektedir. Fakat kavramsal bilgi vâsıtasız olamayacağından, insan da kavramlar aracılığıyla düşünmek mecbûriyetinde olduğundan, bir düşünme yetisi olarak müdrike vâsıtasız bilme yetisi değildir artık. Dolaysız bilgi Kant'ta da 'görü'[48] adını taşımaya devam eder.[49] İnsan bilgisinin malzemesini sadece hissetme yetisi tedârik edebileceği için, insanî görü de sadece hissî olmak mecbûriyetindedir.[50] Eğer insan, 'şeyin kendisinin' hissetmeyle edinilen tezâhürünü[51] biliyorsa bilgisi *a posteriori*, hissetmenin şartları olan uzay ve zamanı biliyorsa *a priori*'dir. Zaten bilinebilecekler de tecrübeyle sınırlıdır: Tecrübede ortaya çıkanlar ve tecrübenin şartları. Tecrübenin düşünme yetisine bağlı şartları olan kategorilerin ancak tecrübeye yönelik olarak *objektif* kullanımları vardır.[52] Kategorilerin tecrübeyi aşacak şekilde; yani, hissetmeyle verili olan malzeme hâricinde bir şeye, dolayısıyla bize hiçbir şekilde verili olamayacak, aynı mânâda asla edinemeyeceğimiz bir şeye, yani 'bizim için bir hiç'e yönelik olarak kullanılması da en temel yanılgılarımızın, 'transandantal *Schein*'ın kaynağıdır[53]. Tecrübe bilgiyi başlatmakla kalmaz; menzilini de tayin eder: Bilinebilir olan tecrübe edilebilir olandır.

Bilmeye getirilen sınırlamanın kaynağı düşünme yetisi değildir. İnsan çelişmezlik ilkesiyle çelişmediği müddetçe, düşünmenin şartları olarak kategorilerle her şeyi düşünebilir. Fakat bu boş düşünmedir. İnsan 'şeylerin kendilerini' oldukları gibi değil 'göründükleri' gibi bilebilir Kant'a göre. Bu sadece, bilebildiği kadarıyla *kendisinin dışında* olan şeyler için

---

[44] Bix
[45] Alm. *Verstand*
[46] A51/B75,
[47] A68-70/B92-94
[48] Alm. *Anschauung*
[49] A19/B33
[50] B72, A51/B75
[51] Alm. *Erscheinung*
[52] A139/B178
[53] A295/B352

değil, *kendisi* için de geçerlidir. Kısacası insan ne 'şeyin' ne de bilenin 'kendisini' bilemez.

Bu imkânsızlık görünün hissî kılınmasının mantıksal sonucudur. Aklî görü, böyle olup olmadığını bilmemiz mümkün olmamakla birlikte, olsa olsa sadece Tanrı'ya mahsûstur.[54] Akıl ya kendiliğinden ya da sevke tâbî bir şekilde hüküm verebilir artık. Gören sadece gözdür, akıl değil. Akıl göremez, çünkü başka bir şeye, hissetmeye müracaat etmeksizin görebileceği bir şey yoktur. Düşünmenin şartları olan kategoriler, hissetmenin şartları olan uzay ve zamanın aksine, verili değillerdir; bizzat hükmederken üretilirler ve hüküm verme biçimlerine tekabül ederler. *Eskiler* şeyin ve bilenin kendisinin bilinme imkânını hep aklm kendi içindeki faaliyetinde, bilen ile bilinenin bir olması imkânında veya böyle bir imkân olduğu kadarıyla bulmuşlardır. Kant'ta tüm bilgi kavramsal ve hissetmenin *dışarıdan* uyarılmasına bağımlı olduğundan, kavramsal bilgi de her zaman kısmî olmak zorunda olduğundan artık hakikatin içeriden bir ve bütün olarak yakalanması olarak *intellection* mümkün değildir.

Nóêsis iptâl edilmiş ve *diánoia*'nın durumu en baştan malûmken, geriye kalan tek umut bağlanabilecek şey, elbette *phrónêsis*'in yerine ikâme edilen pratik akıl olur. Teorik akılla insan kendini bilemez. Özgür olup olmadığını da bilemez. Özgürlük teorik akıl bakımından sadece bir (mantıksal) imkândır. Pratik akıl ise özgürlük talep eder. Özgürlük insanın kendisini kategorilere tabî olarak ortaya çıkmış, tayin ve tespit edilmiş *görünür* dünyadan ayırması; eskilerin *noêta*'nın *nóêsis* ile yakalanmış hâline verdikleri isim olan *noumena*'dan türeyen *numenal* veya *düşünülür dünyaya*[55] dâhil addetmesiyle mümkündür.[56] Oysa ki *nóêsis*'in olmadığı yerde ne *noêta* mümkündür ne de *noumena*. *Nóêsis*'in iptâlinin pratik akıl açısından diğer bir sonucu, bir davranışın kendiliğinden, dolaysızca ahlâken iyi olamamasıdır. Bunun için davranışın, Kant'a göre tüm akıl sahibi yaratıkların akıl gereğince onaylamak zorunda oldukları ahlâk yasası uğruna yapılmış olması gereklidir.[57] Özgür ve ahlâklı olmayı umut edebilen insan, öncelikle şöyle veya böyle muhakemeye dayanarak ahlâk yasasını keşfetmelidir.

Pratik aklın sadece *phrónêsis*'i ikâme etmeye değil de aynı zamanda *nóêsis* açığını kapatmaya, teorik akıl için kapatılan alanın pratik akla açıl-

---

[54] B72

[55] Lat.*mundus intelligibilis*

[56] *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982, 106-107. Sonda verdiğimiz numaralar, eserin söz konusu baskısında yer alan ve eserin orijinal ikinci baskısındaki sayfalara tekâbül eden numaralardır. Atıflarda 'GMS' kısaltmasını kullanacağız.

[57] GMS, x

masına yönelik bu hamle netice itibâriyle pek de başarılı olmamıştır. Zira "*saf aklın nasıl pratik olabildiğini* açıklamak, insanın akıl gücünün tamamen ötesindedir; buna açıklama aramak için gösterilen her çaba, verilen her emek de boşa gider."[58]

Nóêsis iptâlinin Kant'ın belki de hiç tasvip etmeyeceği sonuçları olmuştur. İlk felsefe mânâsında felsefeyi, biri diğerini tutmayan spekülasyonlar olmaktan çıkarmayı, aklın *a priori* bilme imkânını temellendirmeyi hedefleyen Kant'ın çabaları, zaman zaman kendi aralarında da çelişen yeni insan ve doğa anlayışlarına ilhâm kaynağı olmuştur: İnsan hiçbir şeyin aslını bilemez. Karşısında hazır bulduğu dünya bildiği kadarıyla kendi üretimi, bilmediği kadarıyla hiçtir. Bu durumda aslı ile görüntüsü arasında ayrım yapmaya, aslından bahsetmeye gerek de yoktur. Görüntünün asıl olduğunu vaz'etmek yeterlidir. Bu durumda insan bu dünyanın hâkimidir. Dünyayı bilerek terkip veya inşâ ettiği gibi bilgisiyle değiştirebilir de. Zaten, insanın davranışının ahlâklı olması sadece niyetine bağlı olduğu için her hangi bir davranışın ahlâken doğru olup olmadığını tespit edebilecek dışsal bir bakış açısı da yoktur. Dolayısıyla insanın ahlâkî değeri de kendinden menkûldür. Gerçi Kant tür olarak insanın ahlâken gelişmesini toplumsal gelişmeye bağlamıştır;[59] fakat bundan da farklı sonuçlara (elbette geçersiz çıkarımlar aracılığıyla) varmak mümkündür: Ya gelişmiş toplumların insanlarının ahlâken de gelişmiş olduğu sonucuna ulaşılmış ve bu ahlâk gelişmemişlere dayatılmaya çalışılmış; ya da, böyle bir dünyada teleolojik açıklamalarının kaçınılmaz bir şekilde giderek gözden düşmesine bağlı olarak, toplumlarda gelişen bir şey olmadığı tespitinden hareketle ahlâken gelişme imkânı da reddedilmiştir.

Genel olarak entelektüelin durumu da pek iç açıcı değildir. Bütünü aracısız bilme çoktan unutulmuştur. O artık sadece kavramla ve kısmen bilebilir. Bilgisini artırması çok şey öğrenmesiyle mümkündür. Giderek malûmatfüruşluğa dönüşmek zorunda olan bu öğrenmenin, Herakleitos'un çok önceden söylediği gibi,[60] pek de kıymetli bir şey olmadığını da baştan bilmiyorsa da kısa zamanda keşfeder. Yüzeysel olmak zorunda olan bu tür bilmeden yüz çevirip *derinlemesine* bilmeye yönelir. Uzmanlaşmanın yolu öncelikle, her şeyi yeniden keşfeder duruma düşmemek için başkalarının söz konusu alana dair ne dediğini öğrenmekten geçer.

---

[58] GMS, 124-126.

[59] Bkz: "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", *Kant: Selections*, ed. Lewis White Back, MacMillan Publishing Company (New York), Collier MacMillan Publishers (London), 1988, s. 415-425.

[60] Fragman 40: "Çok şey öğrenmek (*polymathei*) anlayışlı (*nóêsis*'i hâiz) olmayı öğretmez. Öğretseydi Hesiodos ile Pythagoras'a ve de Ksenophanes ile Hekataios'a öğretirdi." PP, s. 181; *Herakleitos*, s.109.

Söylenen o kadar çok şey vardır ki, bunların hepsini öğrenmek giderek fiilî bir imkânsızlığa dönüşür. Benzer şekilde yepyeni bir şey söylemek de... Varılan netice genellikle birilerinin görüşüne kısmen katılmak olur. Bundan başka, hem kuru kuru öğrenmenin bir *işe yaramaması* hem de pratik akla yapılan vurgu gereği, kendini *pratikte* de ispatlaması beklenir. Pratikten kasıt her ne olursa olsun, entelektüelin pratiği artık hep söze bağımlıdır. Fakat söz artık *lógos* değildir.

Söze bakıp özü bilmek, hattâ *âyîne* olan işe bakıp aslını bilmek ulaşılan *entelekt* anlayışı gereği artık imkânsızmış gibi gözükmekle birlikte, akl-ı selim sahibi sıradan insanlar, özüyle sözünün bir olduğunu işiyle gösteren *sophós* ile sofisti ayırt etmeyi eskiden başardıkları gibi sonrasında da entelektüelin hakikîsi ile sahtesi arasındaki farkı söze gelmez bir şekilde yakalamayı çoğunlukla başarmışlardır.





Üst Resim: Michel Foucault, Jean Genet ile bir gösteride, Şubat, 1972.
Alt Resim: Michel Foucault Berlin'de bir derslikte, Ocak 1978.

FOUCAULT VE ENTELEKTÜELLER

Reyhan Atasü Topçuoğlu*

Çağdaş teorinin ustalarından Foucault hem kendi entelektüel portresi hem de entelektüele getirdiği eleştiriler bakımından özgün bir düşünürdür. Onun felsefi izleği o kadar çok yönlü ve renklidir ki, Gutting'e (2001; 2005) göre Foucault'nun düşüncesinde, tek bir genel açıklama geliştirilebilecek metodolojik ve teorik bir birlik bulunmamaktadır. Onu değerlendirirken çalışmalarının belirli sorunsallar ve yaklaşım metotları gruplarında yoğunlaştığı görülür. Felsefî bağlamda bakıldığında çalışmaları dört ana grupta toplanabilir: Heidegger ekolündeki dönem, arkeolojik ve yarı yapısalcı dönem, geneolojik dönem ve etik dönem (Hubert & Rainbow, 1982). Felsefi yaklaşımını değişik gruplarda toplanabilir olmasına rağmen, Foucault'nun tüm çalışmalarına sinmiş, iktidarı ve genel olarak moderniteyi sorgulayan duyarlık bir bütünlük taşır. Buradan yola çıkarak, eserlerini yazdığı ana temalar odağında da Foucault'ya yaklaşmak mümkündür. Foucault'nun en önemli ana temalarından biri bilgi, iktidar ve birey arasındaki ilişkilerin sorgulanmasıdır kuşkusuz. İşte tam burada Foucault, entelektüeli alışılmışın dışında yaklaşımıyla sorgular ve kendi yaşamındaki tavrı ve eserlerindeki diliyle de bilgiyle uğraşanlar için Macy'ın (1994) tabiriyle *yeni bir ethos* oluşturur. Bu açılım çok önemli olmakla birlikte, onu kritik bir yaklaşımla incelemek yeni fikirler geliştiricidir.

* Reyhan Atasü Topçuoğlu, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü

Foucault'nun bilgi, iktidar ve birey arasındaki ilişkileri incelerken getirdiği felsefi yaklaşım özellikle kendisini muhalif hisseden entelijansiya ve akademik çevre açısından hem bireysel hem grup düzeyinde kendiyle hesaplaşmalar getirmiştir. Çünkü onun çalışması aydınlanmadan beslenen klasik entelektüel anlayışından keskin bir kırılma noktası oluşturur (Kruzman &Owens, 2002) ve entelektüelin rolü hakkında etik temelli bir sorgulama yaratır.

Entelektüel, aydınlanma temelli kavramsallaştırmasında bir lider konumuna sahiptir, insanların bilmedikleri ama öğrenmeleri gereken *gerçeği* bilendir. Aslında bu yaklaşımın, yani entelektüelin hiyerarşide kendine özgü yüksek bir basamakta konumlanışının kökleri, yazılı bilgiye ulaşabilen, dolayısıyla yazılı bilgiyi öğrenme ve üretme tekelini elinde bulunduran tek grubun Batıda rahipler, İslâm dünyasında mollalar olduğu Ortaçağa kadar gider.

İnsan aklının ulvileştirildiği aydınlanmacı ve modernist söylemin içinde sol ve liberal entelektüeller, önermelerinin evrensel olarak doğru ve çoğunluk için yararlı olduğunu savunurlar. Yani entelektüelin rolü siyasal söylemler açısından da kritiktir; yazının sonunda değinileceği gibi, onun çağdaş eleştirisi yeni dünyadaki siyaset için de bir takım yöntemsel öneriler içermektedir.

Kanımca, Foucault'nun modern entelektüel kavramsallaştırmasına olan itirazları bir saç ayağına oturmaktadır; *evrensel aklın, evrensel doğru* söyleminin ve *tek gerçek* anlayışının eleştirisi.

EVRENSEL AKIL VE EVRENSEL DOĞRU

Foucault, entelektüelin rolünün insanların kafasında bir şeyleri değiştirmek olduğunu ileri sürer. Ona göre doğru olan ve kanıt sayılan insanlar tarafından öyle kabul edilmiş olandır. Doğrular ve kanıtlar, tarihin belirli bir anında inşa edilmişlerdir. İnşa edilmiş oldukları için de eleştirilebilir ve değiştirilebilir, hattâ yok edilebilirler (Martin, 1988:9). Bu bağlamda onun felsefi dizgesinde evrensel bir kanıttan bahsedilemez; dolayısıyla evrensel bir doğru da yoktur.

Foucault (1980) herkesin yaşayan ve değişen özneler olduğunu vurgular. Bu savı aslında aydmlanmacı gelenekle çok uyumludur. Ancak aydınlanma entelektüele bilen kişi olarak bir lider rolü biçerken, Foucault herkesin bu yeteneklere sahip olması ve *hayatın bilgisine* haiz olması tespitiyle entelektüeli bu tahttan indirir. Ona göre tarih insanların nasıl düşünmeden hareket ettiklerinin, düşünce tarihiyse insanların nasıl hareket etmeden düşündüklerinin hikâyesidir. Bu yaklaşımı, teorik bilginin

pratik hayattan kopuk üretildiği noktasında evrensel akılla evrensel doğruları tescilleyen entelektüelin meşruiyetini krize sokar.

Onun entelektüeli sorgulaması, "*doğru ve gerçek* ile bilimsel olan bilgi üzerinden ilişkilerimiz nedir", "gerçeklik oyunları nasıl kurulur: *Gerçek* başkalarıyla olan ilişkilerimizin kurulmasında nasıl bir rol oynar; doğru ve gerçek, iktidar ve birey arasındaki ilişkileri nasıl şekillenir" soruları üzerinden gider.

Foucault'ya (1972) göre bilgi bir doğru meselesi değil bir iktidar meselesidir. Doğru iktidar ilişkileri içerisinde güçlü olan tarafından bilgiye yapıştırılan bir sıfattır. Ve *doğru* olan diğer alternatif bilgileri bastırır, böylece iktidarı pekiştirir ve onun kuvvetini arttırır. Bu doğruların tescillenmesinde klasik/geleneksel entelektüelin rolü büyüktür; bu nedenledir ki Foucault modernist entelektüel figürlerine yaklaşırken onları iktidar ilişkilerindeki veballeri üzerinden sorgular. Ve bu sorgulamaları içinde yeni bir entelektüel kavramsallaştırması ortaya atar: *Spesifik entelektüel.* Spesifik entelektüel özünde iktidarı yeniden üretmeyerek ona direnen kişidir. Peki spesifik entelektüel günümüzde mümkün müdür?

Geleneksel Entelektüele Yaklaşımı

Foucault (1980), Voltaire'i geleneksel entelektüelin tipik bir örneği olarak gösterir. Foucault geniş anlamda geleneksel entelektüeli, dar anlamdaysa Voltaire'i, kendini kitlelerin dışında görme ve konumlandırma, dolayısıyla kitleyi uzaktan (kuş bakışı) eleştirme ve bu eleştirilerini *evrensel akla* dayandırma, dahası bu eleştirilerini normatif ve küresel bir teori olarak sunma özellikleri ile tanımlar. Onun temsiliyet alanlarını sorgular. Geleneksel entelektüel tüm dünyada işleyecek, bütün spesifik sorulara kendi genelliği içinden cevap verecek bir *büyük kuram* (grand theory) – dünyanın nasıl olduğunun ve nasıl olması gerektiğinin bir açıklamasını– yaratır.

Foucault (1980) geleneksel entelektüeli acımasızca eleştirir, ona göre tarih bize, entelektüellerin vaazları, vaatleri ve tahminleriyle gerçekler ve insanların deneyimlerinin birbirini pek de tutmadığını göstermiştir ve bu durum entelektüellerin liderliğini ve meşruluğunu krize sokmuştur.

Bunun yanısıra Foucault büyük kuramları da sorgular. Büyük kuramların eleştirilmesi aslında yeni bir olgu değildir. O'nun bitişini ilân ettiği ve eleştirilebilir ve yok edilebilir hattâ kurgusal olduğunu ortaya koyduğu büyük teorilerin bitişini Samuel Johnson bir yüz yıl önce, *evrensel bilginin çöküşü* olarak ilân etmiştir (Eagleton, 2005). Ancak Foucault'nun farkı büyük kuramları, neyi iddia edip de yanıldıkları değil, söylem olarak toplumdaki işlevleri üzerinden eleştirmesidir. Büyük kuramlar söylem

olarak otorite ve doğru tekeli yaratmalarıyla alternatif söylemleri baskılar, farklı grupların ve öznelerin söylemlerinin sesini bastırırlar. Böylelikle toplumda var olan iktidar ilişkileri düzeneğini korurlar.

Geleneksel entelektüele karşı çıkışı sadece aydınlamanın popüler figürleriyle kısıtlı değildir. Foucault, felsefe çalışmalarına ilk başladığında, Fransa'da düşünce âleminde Sartre ekolü varoluşçuluk akımı hâkimdi. Ve o 1960'larda bu akıma karşı durarak Hegel, Nietzsche ve Heidegger'i yeniden okuyan, keşfeden kanat içinde yer aldı. Bu tavrı daha sonra entelektüeller bağlamındaki düşüncelerine de yansır (Macey,1994: 12). Collini'ye (2006) göre Foucault, Sartre gibi bilen kişi ve estetikten politikaya kadar her konuda otorite ve adaletin sesini ve doğrusunu duyuran, klasik entelektüellerin döneminin kapandığını söyler.

Foucault'nun geleneksel entelektüelin soyunun tükenmekte olduğu sonucuna varmasının ve ona karşı çıkışının özünü, tarihsel olayların ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ndeki gibi yaşanan veya henüz deneme evresinde çöken devrimlerin getirdiği hayal kırıklıklarından daha ziyade, düşünürün, iktidar ve gerçek arasındaki ilişkilere getirdiği eleştirel bakışta aramak doğru olur.

Onun entelektüeller üzerine geliştirdiği düşüncede, bireyler ve gerçek arasındaki ilişkilere getirdiği bakış açısı, teori ve pratik arasındaki geçişlilik vurgusu ve de *teorisyenler* ve *uygulayıcılar* ikiliğinin dışına çıkma çabası önemli yer tutar. Spesifik entelektüel nosyonu, bu ikiliğin kavramsal düzeyde aşılmasına yaramıştır.

Spesifik Entelektüel

Foucault özellikle Gramsci'nin ve birçok modern düşünürün, entelektüel ve devrim üzerine çalışmalarını incelemiş ve de spesifik entelektüel tanımını ortaya atmıştır (Bové, 1986; Radhakrishnan, 1990). Spesifik entelektüel, bilgisini ve gerçekle olan ilişkisini, politik alanda iktidara karşı kullanan kişi olarak tanımlamıştır. Bilgisi ve ilişkileriyle iktidara karşı durmak, aslında modernizmin sınırlarını zorlama tasavvuru ve onun iktidar mekanizmalarını aşma olanağını gündeme getiriyor. Oysa yaygın devrim anlayışı tüm sistemin toptan ve radikal bir şekilde değişmesini önerirken bazı şartlar da koyuyor. Örneğin, değiştirilecek olan sistemin teorik bir analizi, devrim stratejisi, yeni sisteme dair vizyon.

Teorik analiz, strateji ve vizyonla baş başa kaldığımızda, devrimin, modernist kavramsallaştırma kapsamında entelektüeli gerektirdiğini imliyor. Diğerlerinin bilemediği *gerçeği* bilen, bilgi profesyoneli diye tabir edebileceğimiz entelektüeli... Bu bağlamdan çıkışı sağlayan, entelektüelin bu düşünsel ve de düşsel konumunun aşılmasının önünü açan husus

görecelilik teorisinin sosyal bilimlerde etkilerini göstermesidir. Bu etki farklı özneler açısından faklı gerçekliklerin ve bilgilerin olduğunun kabulüdür. Bu bakış açısı, Foucaultcu bir dille, gerçek ve doğru tekelinin kırılması, bastırılmış bilgilerin mikro söylemlerin, makro kuramlara karşı çoğul direnişini getirir.

> Benim derdim gerçek problemi ile uğraşmak değil, daha çok gerçeği söyleyen ve gerçeği söyleme eylemi sorunu ile uğraşmaktır:... kim, ne hakkında, hangi gerekçelerle, ve iktidarla hangi ilişkiler içinde gerçeği söyleme yetisine sahip... Gerçeği söylemenin öneminin, gerçeği söyleyebilecek olanın kim olduğunun ve gerçeği söylememizin neden gerekli olduğunun sorusuyla, Batıda "eleştirel" gelenek dediğimiz şeyin köklerine varırız. (Foucault, 2001:4)

Spesifik entelektüel işte bu epistemolojik yaklaşım ve diğer öznelerin saygınlığını vurgulayan etikle bilgiyle ve iktidar ilişkileriyle uğraşan kişidir. Spesifik entelektüelin kavramsallaştırıldığı düşünsel bağlam, aslında Foucault'un tahminler ve vaazlar ve vaatlerin yerine, basitçe günlük ve yerel pratikleri koyma çabasıdır.

> Son zamanlarda kerelerce karşılaşmış olduğumuz gibi önemli ve anlamlı olan kuram değil, hayatın kendisidir, (kuramsal) bilgi değil gerçekliktir, önemli olan kitaplar değil, paradır, v.s. Foucault şöyle devam eder ve bana öyle geliyor ki, işte bu temadan kaynaklanan ve onun üstüne çıkan bir başka olguya daha tanık olmaktayız. Bu olguyu 'bastırılmış/susturulmuş bilgilerin başkaldırısı'[1] olarak tanımlayabiliriz (Foucault, 1980: 81).

Foucault'nun bu satırlarıyla ifadelendirdiği, bilgiye ve hayata yeniden dönmek, esas olarak *hayatın bilgisine* dönmektir. Kanımca buradaki, *hayatın bilgisi* nosyonu, Foucault'nun geneolojisindeki teori ve pratik ilişkileri anlayışının esasını oluşturuyor. Buradan varılan can alıcı nokta, bu anlayışın temsiliyet odağındaki siyasal boyutudur.

TEMSİLİYET

Hayatın bilgisine dönmek, modern sosyal sistemlerin meşrulaştığı demokrasinin köküne yani temsiliyete bir karşı duruştur. Temsiliyetin eleş-

[1] Foucault bastırılmış bilgiyi şöyle tanımlar: "tarihten gelen (tarihsel deneyimlerden kaynaklanan), işlevsel ve sistematik kuramlar bütününde örtük bir biçimde mevcut bulunan ve akademik çalışmalara yöneltilecek eleştirel bir bakışla seçilebilecek olan bilgi birikimleri." Özgün olarak: "those blocks of historical knowledge which were present but disguised within the body of functionalist and systematising theory and which criticism- which obviously draws upon scholarship- has been able to reveal." (Foucault,1980: 45)

tirilmesi, hem entelektüelin var olma pratiklerinin değişiminin gereğine hem de siyasi alandaki hak arama süreçlerinde yeni uygulama anlayışlarına, bir çağrıdır.

Foucault (1980), *akademik bilgi ile yerel belleklerin birleşmesine* geneoloji adını vermektedir. Ona göre bu birleşme sayesinde *mücadelelere dair tarihsel bilgiye vakıf olabilir ve bu tarihsel bilgiden bugün taktik amaçlı olarak yararlanabiliriz* (Foucault, 1980). Foucault (1980) antibilim olarak da isimlendirdiği geneolojinin, araştırmalarının küresel söylemleri, bu söylemlerin hiyerarşik önemini ve söylemin avangart kuramlara sağladığı imtiyazlı konumu bertaraf etmeyi amaçladığını ileri sürer.

Düşünürün, bilen, kurumsallaştıran ve temsil eden lider entelektüelle, temsil edilen ve güdülen kitleler arasındaki uzak ve dikey konumlandırmayı kırma çabasında, teori ve pratik arasındaki ilişkiyi incelemekte kullandığı *hayatın bilgisi* ve *bastırılmış bilgiler* kavramları onun fikirlerini üzerine inşa ettiği temel dayanağı oluşturur.

Deleuze ve Foucault (1980) ortak söyleşilerinde temsiliyetin artık bittiğini ilân ettiler. Hem Foucault hem de Deleuze, temsiliyet paradigmasının ötesinde *laternal bağlantılar* ve birbirini takip eden ağlarla ilgilenirler. Onlara göre, yapan ve mücadele verenlerin, onların bilinci olarak var olma iddiasındaki gruplar ve birlikler tarafından bile temsili artık bitti; temsiliyet diye bir şey artık var olmamaktadır (Deleuze ve Foucault, 1980).

İşte tam bu noktada şu soru beliriyor: Temsili demokrasi içinde yaşayan entelektüeller nasıl temsiliyetin bittiğinden, artık var olmadığından bahsedebilir?

Spesifik, Temsil Etmeyen Entelektüel

Temsiliyetin bitmesi, çağımızda siyasi sistemlerde katılımın esas olması, siyaset anlayışının geniş kitlelerin yönetilmesinden çıkarak siyasi alanın hayatın her alanına yayılarak düşünülmesi; böylelikle herkesin temsiliyetin gayrimeşruluğundan uzak, iktidar mekanizmaları içindeki özgün rolünü idrak etmesine de bir çağrı olarak algılanabilir. Ayrıca, Deleuze'un bahsettiği artık var olmayan temsiliyeti, kitlelerin bilinci olan ve başkaları adına bilen entelektüelin işlevinin de artık sona ermesi olarak okumak gerekiyor, kanımca.

Foucault (1972) , bilgi edinmek için bundan böyle entelektüele ihtiyaç duymayan kitleleri kutlar ve onlara *gizli gerçeği açıklayan* entelektüelin yerinin artık bulunduğu tarafın bir adım önünde olmadığını söyler. Acaba Foucault'nun bu değerlendirmeleri, onun çağına kadar tanıdığımız, bildiğimiz entelektüelin soyunun tükendiği anlamına mı geliyor? Temsiliyeti

mahkûm eden yazılarının satır aralarında, Marksist evrensellik anlayışının bir eleştirisi ve her direnişi kendi farklılıkları içinde destekleme tavsiyesi ve çabası sezilmektedir.

Evrenselliği eleştirmenin ve özgün direnişçileri farklılıklarıyla birlikte destekleme yaklaşımının epistemolojisi de entelektüelin postmodernite içindeki konumu açısından kritiktir. Deleuze ve Foucault (1980), bilginin kaynağını, varlık nedenini ve işlevini taktik, uygulama ve müdahale etme üzerinden tanımlar. Bilgi ayrı bir teorik düzlemde olan değil, hayatın içinde olandır. Bu epistemolojik yaklaşımla bilgi entelektüelin tekelinden çıkar. Bilme, bilgi üretme ve bilgi kullanma tüm insanların edimidir. O halde, farklı bilgilerin yadsınamaz varlığını entelektüel de kabul etmelidir. Geleneksel genelci yaklaşımdan uzaklaşmış, spesifik entelektüeldir çağcıl olan.

Spesifik Entelektüelin Rolü:

Bu bağlamda spesifik entelektüel baskın bilginin ve söylemin, farklı bilgilerin üstünü örttüğü iktidar mekanizması içinde yer alan kişi değildir. "Entelektüelin rolü artık, kuramsal eleştiriler üretmek ve kitlelere akıl veren kişi rolüne soyunmak değildir, daha ziyade analiz için gereken araçları sunabilen olmaktır (Foucault ve Bouchard, 1980: 12). Bize göre, kuramcı entelektüelin, özne, temsil eden ve temsilci bir bilinç olması bitmiştir. Temsiliyet diye bir şey kalmadı; sadece eylem var; kuramın eylemi ve bu ilişkide eylem pratiği var" (Deleuze ve Foucault, 1980: 206-207).

Bu epistemolojik algıyla bilgi ve pratiğini birlikte gerçekleştiren yeni entelektüeli (Deleuze ve Foucault, 1980) *spesifik entelektüel* olarak adlandırır. Spesifik entelektüel, kendini gerçeğin ve adaletin ustası sayarak konuşan değildir. Spesifik entelektüelin bu toplumsal rolünde kuramın işlevi ideolojik olarak kodlanmış küresel analizler formüle etmek değil; iktidar mekanizmalarını analiz ederek, eylem ve hayat odaklı olan *stratejik bilgiyi* yavaş yavaş sunmaktır. Foucault'nun yazını ve söylemi, bu entelektüel tipinin içselleştirilmesi ve hayatın içinde var edilmesi çabası olarak da okunabilir. "Sunmamız gereken insanların faydalı bulabilecekleri araçlardır. Bu analizi yapmak için özelleşmiş küçük gruplar oluşturarak, bu araçları kullanarak, onların mücadelelerine destek verebiliriz" (Foucault ve Bouchard, 1980: 15).

Spesifik Entelektüel Mümkün mü?

Çoğul söylemlere ve diğer öznelere saygılı, hayatın içinde taktik pratik bilgi üreten, lider olmayan, analizlerini kişilere sunan bu entelektüel

mümkün mü? Foucault ve Deleuze'un ortaya attığı modernizasyonun sınırlarını zorlayan entelektüel kavramsallaştırması ete kemiğe bürünebilir ve ütopyaları gerçekleşebilir mi? Yerel birçok direnişin birbirinden bağımsız ama kolektif olarak inşa ettiği bir büyük direniş, bugünkü dünyanın siyasal ve sosyal konjonktüründe olabilir mi?

Son sorudan başlayacak olursak, Foucault'nun sunduğu düşünce çerçevesinde, eğer yeterli sayıda spesifik entelektüelimiz olsaydı bu çok parçalı mozaik belki mümkün olabilirdi. Zaten, spesifik entelektüelin önemli bir rolünün küçük gruplarda taktik ve pratik bilgi desteği verme olduğunu dikkate aldığımızda, onun, siyasal olanın içeriğinin devlet aygıtının ötesine geçerek, küçük grupların gündemlerini ve söylemlerini kapsayacak biçimde değiştiği bir ortama ait olduğu görülmektedir. Bu noktada, spesifik entelektüelin var olmasının gerek koşullarından biri kuşkusuz siyasal iklimin değişmesidir.

Gerçekten de bugün siyasal olanın içeriğinde bir takım genişlemeler olmaktadır. Bu anlamdaki en önemli açılım, farklı grupların da gündemlerini savunabildiği sivil toplumdur. "Yeni toplumsal hareketlerin konu temelli olması Foucaultcu bir bakış açısıyla, çoğul doğru rejimlerinin kaba entelektüellerin büyük zincirlerine karşı, alçakgönüllü sınırlara sahip mikro politik eylem düzlemlerinde mücadele etmesidir" (Rainbow, 1984, 68–69). Nitekim sivil toplumun içinde kendilerini temsil eden küçük grupları, zaman zaman bu grupların birleşerek savunuculuk yaptıklarını görebiliyoruz. Ancak burada da kuruluşlar üzerinden bir temsiliyet sorgusu yapmak mümkündür.

Spesifik entelektüelin imkânını bir de onun küçük ya da büyük gruplardan gelen söylemler arasında kalmış bir birey olma konumundan doğru sorgulamakta fayda olabilir. Foucault'ya (1980) göre modern toplum entelektüel aktiviteleri de büyük ölçüde şekillendiren bir takım söylem biçimleri ve iletişim kurallarının etrafında yapılanır. Söylemler bilgi ve iktidarla sıkı sıkıya bağlantılıdır ve sosyal kontrolün gerekliliklerleriyle birlikte dokunmuşlardır. Yani hangi bilgi olursa olsun söylem statüsüne gelmekle iktidar ilişkileri içinde konumlanıyor. Boggs'a (1990) göre, söylemler iktidar ilişkilerine dayalı, düzen ve uzlaşmayı korumaya yönelik olduğu için entelektüel hayatın bağımsızlığı bir miktar kısıtlanmıştır. Spesifik entelektüeller de uzmanlık sağlamak, karar vermek ve kamuoyunu etkilemek gibi bazı hayati konularla iç içedirler. Bununla birlikte "entelektüel hayat açık ve eleştirel diyalogun karşısına egemen söylemin kurallarının dikilmesinin şiddetli gerilimiyle karakterize olur. Bu da entelektüellerin kendilerini sık sık çelişen baskı ve çıkarların girdabında bulmasına neden olur" *(Boggs, 1990:152).*

Yani spesifik de olsa çelişen baskı ve çıkarların girdabına düşebilen entelektüelin ürettiği söylem bir iktidar aracıdır, dahası ne kadar muhalif olduğu açısından kuşkulu olabilir. Acaba, liderlik statüsünden ve genelci söylemlerden ferâgat etmek ve spesifik olmak mümkün olsa da, entelektüeli meşrulaştırmaya yeter mi?

KAYNAKÇA

Boggs, Carl (1990): Intellectuals and the crisis of modernity, State University of New York Press

Bové, P.A. (1986): Intellectuals in Power: A Geneology of Critical Humanism, Columbia University Press, New York

Collini, Stefan (2006): Absent Minds: Intellectuals in Britain, Oxford University Press, Oxford

Deluze ve Foucault (1980): Intellectuals and Power, içinde, *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* derleyenler Foucault, M. & Bouchard D.F. , Cornell University Press, New York

Ealeton, Terry, (2005): The TRUTH Speakers, New Statesman. New York

Foucault, M. (1972): The Archeology of Knowledge, Pantheon Books, New York

Foucault, M.(1980):*Power/Knowledge: Selected Interviews and Writings 1972- 1977*, Pantheon Randoz House, New York

Foucault, M. (2001): *Fearless Speach*, Semiotext(e), Las Angeles

Foucault, M. & Bouchard D.F. (Eds.) (1980): *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* Cornell University Press, New York

Gutting, G. (2001): *French Philosophy in the Twentieth Century*,.Cambridge University Press, Cambridge

Gutting, G. (2005): Michel Foucault: a User's Manual, içinde *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge

Hubert, Drefus & Rainbow, Poul (1982): *Michael Foucault: Beyond Structualizm and Hermeneutics*, Hemel Hempstead, Harvester

Kruzman, C. &Owens, L. (2002): The Sociology of Intellectuals, *Annual review of Sociology*, Vol. 28 ss..63-90

Macey, David (1994): *The Lives of Michel Foucault*, Vintage, London

Radhakrishnan, R. (1990): Towards an Effective Intellectual, içinde Robbins, B. (ed.) *Intellectuals: Aesnetics, Politics, Academics*, University of Mineapolis Press, Mineapolis

Rainbow, Paul (Ed.) (1984): *The Foucault Reader*, New York Panteon

Robbins, B. (Ed.) (1990): *Intellectuals: Aesnetics, Politics, Academics*, University of Mineapolis Press, Mineapolis



ENTELEKTÜELLER

NUR VERGİN
Entelektüel Olmak ya da Olmamanın Sosyolojik Belirlemeleri Üzerine Bir Deneme

ALİ AKAY
Türk Aydını ve Tarihle Barışmak

ATAY & MERİÇ & TANPINAR

BERRİN KOYUNCU LORASDAĞI & HİLAL ONUR İNCE
Marjinallikten Non-Konformizme Oğuz Atay Eserlerinde Entelektüel

DÜCANE CÜNDİOĞLU
Bir Mâbed Bekçisi: Cemil Meriç

BERKİZ BERKSOY
Bir Entelektüel Olarak Tanpınar

NOSTALJİ

KEMAL ÖZMEN
Malraux'nun Enver Paşa'sı ya da Doğu'da Entelektüellik Sorunsalı

M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU
Rusya, Almanya ve Türkiye'de Büyük Bir Kozmopolit Entelektüel ve Eylemci: Helphand-Parvus

SORUŞTURMA & SÖYLEŞİ

Dokuz Soruda Türk Aydını

Agnes Heller ile 'Bir Ahlâk Kuramı' Adlı Üçlemesi Üzerine Söyleşi

KENZ

ALİYE KOVANLIKAYA
Batı Düşüncesinde İki Entelekt

REYHAN ATASÜ TOPÇUOĞLU
Foucault ve Entelektüeller

ISSN 1303-72420-0

9 771303 724207