

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

MODERNLESMENİN ZİHNİYET DÜNYASI

BİR TANPINAR FETİŞİZMİ

BESİM F. DELLALOĞLU

kadim



DELLALCOĞLU BİR TAMPINAR FETİŞİZMİ KOCALIM

Ücretsiz P



Besim F. Dellaloğlu

1965'de İstanbul'da doğdu. 1984'de Galatasaray Lisesi'ni, 1990'da Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nü bitirdi. Yüksek Lisans ve Doktorasını Mimar Sinan Üniversitesi'nde Sosyoloji alanında hocası felsefeci Ömer Naci Soykan danışmanlığında yaptı. Lisans ve lisansüstü eğitimi esnasında uzun süre Fransızca turist rehberliği yaptı. Memleketin büyük bir bölümünü gezdi. Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde (1998), Paris VIII Üniversitesi'nde (2002) ve Lizbon Üniversitesi'nde (2014) doktora sonrası araştırmalarda bulundu. Bu vesileler sayesinde birer yaz Frankfurt, Paris ve Lizbon'da yaşadı. Mimar Sinan, Marmara, İstanbul Bilgi, Yıldız Teknik, Galatasaray, Kırklareli, İstanbul Üniversitelerinde dersler verdi. Halen Sakarya Üniversitesi'nde Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi dekanlığını ve Kültürel Çalışmalar Yüksek Lisans Programı koordinatörlüğünün yürütüyor.

Mevcudu bulunan çalışmalarından bazıları şöyledir: Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum (Say), Romantik Muamma (Ayrıntı), Benjamin (Derleme-Say), Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya (Ayrıntı).

Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: BİR TANPINAR FETİŞİZMİ

Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: BİR TANPINAR FETİŞİZMİ

BESİM F. DELLALOĞLU

kadim

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

**Modernleşmenin Zihniyet Dünyası:
Bir Tanpınar Fetişizmi
BESİM F. DELLALOĞLU**

Kadim Yayınları : 88
Edebiyat İncelemesi : 17

© Kadim Yayınları. Bu kitabın tüm hakları saklıdır ve Kadim Yayınlarına aittir. Kitabın hiçbir bölümü yayıncının izni olmadan fotokopi ve bilgisayar ortamında yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

4. Baskı Kadim Yayınları, Eylül, 2016.

1. Baskı Kapı (2012), 2. ve 3. Baskı Ufuk (2013) Yayınları tarafından yapılmıştır.

Genel Yayın Yönetmeni: Serhat Buhari BAYTEKİN

Yayın Yönetmeni: Selman Salim KESGİN

Editör: Tamer KOPARAN

İç Tasarım: Yeter BAYSAL

Kapak: Meltem YILMAZ

Sertifika No: 17590

KÜTÜPHANE KARTI

DELLALOĞLU, Besim F.
Modernleşmenin Zihniyet Dünyası:
Bir Tanpınar Fetişizmi
4. Baskı, 14x21 cm
228 sayfa, kaynakça var
ISBN: 978-975-9000-78-3
1.Tanpınar 2.Gelenek 3.Modernleşme

KADİM YAYINLARI

Kazım Özalp Mah. Rabat Sok. No:27-2

Gaziosmanpaşa- Çankaya/Ankara

Basım: MRK Baskı ve Tanıtım Hizmetleri

Tel: 0-312 431 21 55 www.kadimyayinlari.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

Niyet / 1

I. ZİHNİYET

Sosyoloji mi, Zihniyet Hermeneutiği mi? / 9

Kimlikten Kişiliğe: Dergâh mı, YKY mi? / 33

II. ŞAHSİYET

Modernizm Meselesi / 49

Ustadan Çırağa / 61

Benjamin'den Tanpınar'a / 71

III. FİKRİYAT

Bergson ve Bergsonculuk / 83

Hafızadan Tarihe, Tarihten Hafızaya / 103

Muhafazakârlık mı, Rönesans mı? / 113

IV. CEMİYET

Doğu mu, Batı mı? / 137

Gelenek mi, Çağdaşlık mı? / 147

Modernleşmeden Modernliğe / 165

V. NİHAYET

Memleket / 189

Artniyet / 205

Kaynaklar / 209

Babama...

NİYET

*“Kulaktan duymaydı bildiklerim senin hakkında,
şimdiyse seni gözlerimle gördüm.”*

(Tevrat, Eyüb, 42:5)

1 980’lerin ortasında Boğaziçi Üniversitesi’nde öğrenci iken bir gün elimde iki kitapla Orta Kantin’e girdim. O yıllarda, Orta Kantin, Sosyete Kantini’ne alternatif olarak genellikle solcu öğrencilerin takıldığı kantindi. Elimdeki kitaplardan biri Alain Robbe-Grillet’nin şimdi başlığını hatırlayamadığım bir romanıydı. İkincisi ise Tanpınar’ın *Huzur*’u. Kitapları gören bir arkadaş şöyle dedi: “Kafan epey karışmış galiba. Bu kitaplar okunur mu? Biri küçük burjuva, diğeri ise muhafazakâr.” Öyle ya bu kitaplardan biri “şımarık” ve yeterince toplumcu olmayan Batı modernizminin örneklerinden biriydi. Diğeri ise Türkiye muhafazakârlığının temsilcilerinden biri. Bir solcu bunların ikisini de okumazdı. Aslında benim elimde bu iki kitabın bir arada olması bilinçli bir tercihe de dayanmıyordu. İlkini Boğaziçi’nin kütüphanesinde Fransızca bir roman bulmuş olmanın zevkiyle almıştım herhâlde. Büyük bir ihtimalle o romanı bitirememişimdir zaten. Tanpınar’ın kitabını ise çok duyduğum ama hiç okumadığım bir yazarı

denemek için almıştım. Arkadaşa sordum: “Ne okumak gerek sence?” “Yaşar Kemal okumak daha iyi olur bence”, dedi. Bütün bunların üstüne ben sonuçta yirmili yaşlarımin başında Tanpınar’ın *Huzur*’unu sonuna kadar okudum. Ve bana gerçekten “muhafazakâr” gibi gözüktü.

“Gariptir ki eserimi sathi okuyorlar ve her iki taraf da ona göre hüküm veriyorlar. Sağcılara göre ben angajmanlarım -Huzur ve Beş Şehir- hilafında sola kayıyorum, solu tutuyorum. Solculara göre ise ezandan, Türk musikisinden, kendi tarihimizden bahsettiğim için ırkçıların değilse bile, sağcıların safındayım.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Günlüklerin Işığında Tanpınar’la Baş başa*, haz: İnci Enginün, Zeynep Kerman, Dergâh, İstanbul, 2007, s. 332)

Daha sonra doksanların sonu ya da iki binlerin başında Walter Benjamin üzerine çalışırken, özellikle onun Paris ve pasajları üzerine yazdıklarını hatmederken bir şekilde elime Tanpınar’ın *Beş Şehir* kitabı geçti. Sanırım kent, mekân meselesi açısından ilginç olabilir diyerek kitabı okudum. *Beş Şehir*’i ilk okuduğumda sanırım otuz beş yaşındaydım. Kitabı bitirdikten sonra bir tür utanç duygusuna kapıldığımı bugün gibi hatırlıyorum. Beni utandıran ilk mesele bu kitabı bu kadar geç okumuş olmamdı. İkincisi ise *Huzur*’u yirmi yaşında okuduğumda bana “muhafazakâr” gözükmeydi. O telaşla *Huzur*’u tekrar okudum. Kitap bana artık muhafazakâr gözükmüyordu. Yirmi yaşındayken bana muhafazakâr gözüken bir kitap otuz beş yaşında artık muhafazakâr gibi görünmüyordu. Sanırım benim için Tanpınar üzerine bir kitap yazmak ihtiyacı işte tam da o anda belirginleşmeye başladı.

“Hâlbuki ben sadece eserimi, şahsen yapabileceğim şeyi yapmak istiyorum. Ben maruz müşahidim. Sempatilerim var... İnkılâpların taraftarıyım ve dil

meselesindeki ifratlar hariç, geriye dönmek, bir adım bile istemem. Feda edemeyeceğim şeyler var: Sağlara karşı hiç olmazsa inkılâpların bugünkü statüsü. Sollara karşı Türk milletinin istiklali ve tarihi hakkı. İmkân bulsam, yaşıım müsait olsa ve bir organ sahibi olsam müdafaa edeceğim tek fikir: Kalkınma ve plan. İnkılâpçılardan ayrılıklarım: Allah'a inanıyorum. Fakat tam Müslüman mıyım, bilmem. Fakat anamın, babamın dininde ölmek isterim ve milletimin Müslüman olduğunu unutmuyorum ve Müslüman kalmasını istiyorum. Garplyım. Hıristiyanlığın daha iyi, daha zengin miraslarla, daha iyi işlendiğine eminim. Burada kendi kendimle tezattayım. Süleymaniye'den başka garpla ölçülecek bir iki musiki eserinden başka bir şey tanımıyorum... Hülasa evolué ettim, fakat değişmedim." (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş başa*, s. 332)

Benim Tanpınar hayranlığım *Beş Şehir*'i okumakla başlar. Şiirlerini, *Huzur*'u daha önce okumuş olmama rağmen. Belki de bu nedenle Tanpınar'da beni büyüleyen şairliğinden, romancılığından çok memlekete bakış tarzı, zihniyeti olmuştur. Tanpınar benim bu memlekete bakış tarzımı değiştirmiştir. Elbette kendime bakış tarzımı da. Kendi oluş tarzımı da.

Yani okuyacağınız kitap, aslında, eninde sonunda kişisel bir derde dayanıyor. Belki de tüm kitaplar gibi! Kişisel bir meselelerin toplumsal arka planını araştırmak. Belki de kendimdeki değişimi, ülkemin yaşadığı toplumsal değişimle meşrulaştırmak. Nedense son yıllarda Fransızların dünya literatürüne armağan ettikleri "problematize etmek" ifadesini ben "dert edinmek" diye çevirir oldum. Tesadüf olduğunu sanmıyorum. Bir konu üzerine yoğunlaşmak, bir şekilde onunla kişisel de olabilecek bir ilişki kurmayı da içeriyor. Dert edinmeden bu yoğunlaşma pek sahici olamıyor. Başka bir çalışmamda bunu

“ontolojikleştirme” diye adlandırmıştım.¹ Bence “dert edinme” de onun akrabası!

Yıllardır çeşitli üniversitelerde Tanpınar üzerine dersler veriyorum. Mimar Sinan, Bilgi, Galatasaray. Hep soruyorum öğrencilerime. Tanpınar okudunuz mu? Yahya Kemal, Abdülhak Şinasi Hisar, Peyami Safa okudunuz mu? Yanıtlar genellikle olumsuz oluyor. Gerekçe olarak da bu yazarların “muhafazakâr” olmaları gösteriliyor. Aslında ben de çok iyi biliyorum bu soruları sorarken aşağı yukarı ne yanıt alacağımı. Zaten bu dersi de onun için açıyorum. Zaten bu kitabı da onun için yazıyorum.

Sözünü ettiğim Tanpınar derslerinin birinde *Beş Şehir*’i okuyan bir öğrencim bana aynen şöyle demişti: “Ne kadar da muhafazakâr bir adam bu hocam. Sürekli Süleymaniye’den, Mimar Sinan’dan, Dede Efendi’den, İtri’den söz ediyor.” İşte tam o anda kafamda bir şimşek çakmıştı. İşte dedim kendi kendime, bizi Tanpınar okumaya tenezzül ettirmeyen, tenezzül etsek bile onu anlamamıza engel olan tam da bu. Biz hep Tanpınar’ın neden söz ettiğine odaklandık ama sözünü ettiği şeye hangi tavırla yaklaştığını hep göz ardı ettik.

Bence Tanpınar’ın “muhafazakâr” olduğu iddiası Türkiye modernleşme zihniyetinin ürettiği en önemli hurafelerden biridir. Tanpınar bir Doğu-Batı uzlaştırıcısı değildir. Yerlici değildir. “Asr-ı Saadet” ya da “Altın Çağ” arayışında da değildir. Tanpınar, geçmişi ve geleneği aslında şimdiki zenginleştirmek için önemsiyordu. Yoksa onlara geri dönmek, bugünü tamamen onlara boğmak gibi bir yaklaşımı hiç yoktu. Ama onları bir kaynak olarak en azından şimdinin yedeğinde tutmak istiyordu. Belki de sadece hafızasını sahiplenmek istiyordu.

İki bin on yılının Kurban Bayramı’nda annemi ziyarete gittiğimde Erenköy’de çok ilginç bir şey keşfettim. Benim de çocukluğumda oturduğum bu semtte çok küçük bir çeşme

vardı. Çocukluğumdan hatırlarım. Dört yüzünde, üzerinde Osmanlıca yazılar olan küçük plakalar bulunan minik, şirin bir çeşme. Geçen bayram çeşmenin önünden geçerken restore edildiğini fark ettim. Restorasyondan sonra çeşmenin hemen yanına mermer bir blok yerleştirilmiş ve üzerine çeşmenin dört yüzündeki Osmanlıca yazıların açıklaması konmuştu. Yazıyı okurken birden şok oldum. Çünkü çeşmenin yapım tarihi 1926 idi. Yani Cumhuriyet döneminde inşa edilmişti. Osmanlıca okuyamayan ben ise yıllarca bu çeşmenin bir Osmanlı çeşmesi olduğunu sanmıştım. Benimle birlikte birçok başkaları da belki. İşte o zaman anladım ne kadar derin bir cehaletin üzerinde oturduğumuzu ve bununla hesaplaşmadan hiçbir şeyi tam anlamıyla beceremeyeceğimizi.

Bundan yıllar önce, öğrencilik yıllarımda turist rehberliği yaparken okur-yazar olduğu belli olan bir Fransız bana aynen şöyle demişti: “Oteldeki odamda akşamları televizyonda reklamları izlemeye çalışıyorum. Biraz fikir sahibi olabilmek için. Sonra da gündüzleri sen bize Türkiye’yi gezdiriyorsun. İnan bana ikisi arasında uzaktan yakından bir ilişki yok.” Yine aynı dönemde turist rehberlerinin pek çoğu, memlekette giderek kentte de kamusallık kazanmaya başlayan başörtülü kadınları, Batılı turistlere “Arap turistler” diye anlatırlardı. Batılılığımızdan ödün vermemek için herhalde! Bütün rehberlik hayatım boyunca Süleymaniye’ye “güzel” diyen bir turist rehberine rastlamadım. Ben de dahil! Türkiye’nin modernleşme zihniyeti hâlâ ve hep Süleymaniye’nin “güzel” olabileceğini aklından geçirmiş değildir.

Ben kurmaya çalıştığım çerçevenin içinde ortaya koymaya çabaladığım kavramların Tanpınar tarafından benimsenmiş olduğunu iddia etmiyorum. Tanpınar “çoklu modernlik”lerden, dünyalı bir modernlikten elbette söz etmiyordu. Ancak ben Tanpınar’ı topyekûn okuduğum zaman, bugünün kavramlarıyla ona baktığım zaman bu yoruma ulaşıyorum. Bu

yorumun “Tanpınar için ama Tanpınar’a rağmen” bir boyutu elbette vardır.

Bu kitabın yazımı esnasında pek çok dostumdan, arkadaşım, meslektaşım, hocamdan, öğrencilerimden destek aldım. Hepsine sonsuz teşekkürlerimi iletiyorum. İsmail Coşkun, Alev Erkilet, Burhan Sönmez, Ferhat Kentel, Samim Akgönül, Maya Arakon, Arus Yumul, Fırat Kaya, Peykan Gökalp, Mustafa Aykaç, Hüsamettin Arslan, Gökhan Yavuz Demir ve Mahmut Mutman’ın adını özellikle anmak istiyorum. Elbette okuyacağınız kitabın sorumluluğu bana ait ama onların destekleri bana güç verdi.

Ahmet Hamdi Tanpınar ve modernleşme meselesi üzerine epey bir süredir çalışıyorum. Bu esnada Mimar Sinan, Galatasaray, İstanbul Bilgi ve Kırklareli Üniversitesi’ndeki derslerimde bu konuya değinmeden edemezdim elbette. Bu süreçte beni ilgileri, merakları, katkılarıyla sürekli destekleyen öğrencilerime de şükranlarımı sunuyorum.

Her zaman olduğu gibi beni koşulsuz destekleyen anne, kız kardeşime ve sevgili yeğenim Eylül’e de destekleri için müteşekkirim. Hayat arkadaşım Elif’e hem desteği hem de paylaştıklarımız için çok teşekkür ediyorum. İzin olursa bu kitabı genç yaşta kaybettiğimiz sevgili babama ithaf etmek istiyorum.

I. ZİHNİYET

SOSYOLOJİ Mİ, ZİHNİYET HERMENEUTİĞİ Mİ?

“Bir şeyi anlamak için onun hüviyetine bürünmek şarttır.”

(Mevlana)

“Bir şeyi resmetmek için evvela o şeyin kendisi olmak gerekir.”

(Dante)

*“Yazmak istediğimiz şeyle aramızdaki mesafe
az oldukça onu yakalarız.”*

(Marcel Proust)

Sosyal bilimci dostlarımla muhabbet ederken çok sık gündeme gelen bir sorun vardı. Artık eskisi gibi sanatla, edebiyatla ilgilenememek. Benim de dahil olduğum orta yaşlı bir sosyal bilimci kuşağı belli bir okur-yazarlık ve entelektüel-toplumsal dertler üzerinden sosyal bilimci olmuşlardır. Bu işi doğrudan bir iş, meslek, kariyer olarak gördükleri için değil. Yani yapılacak daha iyi bir iş bulamadıkları için. Bu ülkede demokratik bir siyasi ortam olmadığı için belki de! Ama elbette “mesleki deformasyon” denen illet bir süre sonra bizleri de sarmış, teslim almıştır. “Edebiyattan uzaklaşma” dediğim şey ya da yirmi yıl sosyal bilim metni okuduktan sonra artık roman, şiir okuyamama sendromu aslında biraz da dahil olunan akademik, bilimsel, sosyolojik zihniyetten

kaynaklanmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında edebiyat olsa olsa sosyoloji sofrasının sosu olabilir, asla ana yemeği değil! Bu bizlerin sadece maruz kaldığı değil, aynı zamanda bizzat ürettiği bir zihniyetti. Olguyu her zaman, olgunun yaşıntılanmasından daha fazla ciddiye almak. Bence bu bakış sosyolojinin Türkiye’de ve dünyada en büyük özelliğidir. Üstelik değerden bağımsız bir olgusalılık mümkünmüşçesine! Bu söylediklerimin sadece bir tür “post-modern” şımarıklık ya da “kültürel çalışmalar”cı bir iktidar istenci olarak görülmesi beni üzer. Toplum, o toplumun edebiyatı üzerinden okumak “post-modern” bir şımarıklık değildir. Modern toplum öznenin maruz kaldığı bir gerçekliktir. Ve bu “maruz kalma” durumu belki de en iyi “ebedileşmiş” halinden okunabilir.

“Sosyologların toplumu anlamayışlarında bir başka temel neden de dünyalarını neredeyse tümüyle sosyolojiye hasretmelerinde/hapsetmelerinde yatmaktadır. Sosyolojik mahiyette çalışma dışında çalışma yapılmamakta âdeta sade ve yalnızca sosyoloji adına konuşulmaktadır.”²

Bugün ise bambaşka bir dünyada yaşıyoruz artık. Üniversite, akademi, sosyoloji vb. hepsi birer meslek, kariyer. Departmanlaşma, aşırı uzmanlaşma elbette bunun sonuçları. Bugün bizler belli alanlarda gerçekten uzman ama memleket üzerine, dünya üzerine söyleyecek pek fazla sözü olmayan yüzlerce, binlerce akademisyeniz. Memleketin tarihini, edebiyatını yeterince önemsemeyen. Sosyoloji giderek bir tür teknisyenliğe dönüşüyor sanırım. Kaparsın araştırmanı, yazarsın girişini, sonucunu, yaparsın sahanı olur biter. Oysa fikir her yerde fiktirdir. Araştırma ise akademiktir.

Bütün bunlara eklenecek elbette çok fazla şey var. Ama kısaca dikkati çekmeye çalıştığım bir zihniyet değişimi. Üstelik bence de olumlu yönde değil. Oysa bu ülkenin Batı’yla, modernlikle, romanla, sosyolojiyle teması zamansal, mekânsal ve insani olarak çakışmıştır. Namık Kemal, Ziya Gökalp,

Yahya Kemal, Tanpınar isimleri bile yeterlidir bunu görmek için. Siyasetçi, edebiyatçı, düşünür ve sosyolog kimliği Türkiye modernleşmesinin aydınlarında birleşmişti. Ortodoks ya da heterodoks fark etmeden üstelik. Bugünün sosyologları olarak bizler, arkamızda böylesi bir gelenek olduğunun farkında olmalıyız. Bugün artık böyle entelektüeller pek çıkmıyor. Neden acaba?

“Edebiyat ki, bir bakıma, sosyo-kültürel kişiliğimizin söz ve yazı halinde kendini dışa vurması demek; kâh kendisi toplumu belirleyen, kâh toplumla biçimlenen, fakat hangi suretle olursa olsun sosyal varlığımızı olduğu gibi aksettiren ifade ve sembollerin toplamı olarak önümüze seriliyor.”³

Üstelik Türkiye benzeri modernleşme ülkelerinde bilindiği gibi toplumsal olan değil, siyasal olan daha güçlü olmuştur. Türkiye bir ulus-devlet olmaktan çok bir devlet-ulus'tur örneğin. Yani bizim gibi ülkelerde “toplumsal” olanın içinde ütopyanın, kurgunun payı çok önemlidir. Bu nedenle modernleşme ülkelerinde olgu-değer ayrımı yapabilmek Batı'dan daha zordur. Bu noktadan bakıldığında bizim gibi ülkelerde, bir toplumsal çözümleme ile bir edebi metin arasında, bir felsefi manifesto ile parti programı arasında sanıldığından çok daha az fark vardır. Bizde edebi metnin, yani kurgusal olanın sosyolojik statüsü bilimsel olanın hiç de gerisinde değildir.

Türkiye bir sosyoloji ülkesi olmaktan çok siyaset bilimi ülkesidir. Modernleşme ülkelerinde, toplumsal olanın siyasal olana etkisi daha sınırlıdır. Sosyal olan siyasal olanı kuşatmaz. Meseleler sosyolojik olmaktan çok politiktir. Bu da sosyolojinin alanını daraltan, siyaset biliminin alanını genişleten bir olgudur.

Türkiye gibi modernleşme ülkelerinde toplumsal aktörlerin siyasal olanı etkileme düzeyi Batı'ya göre daha düşüktür. Batılı toplumsal aktör kendini siyasal olarak ifade etme ko-

nusunda daha deneyimlidir. Dolayısıyla açıklayıcı bir paradigmanın Batı sosyolojisinde iş görme olasılığı bir biçimde anlaşılabilir. Bizim gibi toplumlarda ise anlamacı paradigma daha elverişli olabilir. Sosyolog, eylem ve kurum üzerinden açıklama yapmak yerine, zihniyet üzerinden anlayıcı bir tavra yönelmelidir.

Aslında Türkiye Batı toplumlarından çok daha karmaşık ve çok boyutlu bir toplumdur. Buna paralel olarak bu ülkenin sosyologları çok daha şanslıdır. Çünkü bizler malzemenin niteliklerine uygun olarak çok daha derin, nüanslı bir sosyoloji yapabiliriz. Ama Türkiye’de sosyolojinin bunu ne kadar başardığı oldukça tartışmalı bir konudur.

“... Zihniyet araştırmaları ile sanat ve edebiyat tarihini bir çatı altında yan yana getiriyor; aralarında bir çeşit kader ortaklığı kuruyor.”⁴

Aslında her sosyolojik metin sosyolojinin tanımını, algılanmasını değiştirir. Eğer bunu yapmıyorsa zaten o metin çok da değerli değildir. Sosyoloji de tarihseldir. Zamansal ve mekânsaldır. Bu nedenle onu verili bir şey olarak değil, bir imkân olarak görmek daha doğru olur. Sosyoloji bir imkândır. Türkiye’de sosyoloji edebiyatla daha sıkı fıkı olmak durumundadır.

Kendimizi ifade ederken seçtiğimiz dil, ifade etmek istediğimiz içerikten tamamen bağımsız değildir. Sosyoloji için geçerlidir bu. Bugün bu dil öylesine dogmatikleşmiş, öylesine kurulaşmıştır ki artık hedeflerini gerçekleştirmesinin önünde en önemli engel haline gelmiştir. Artık ortalama bir sosyoloji tezinin, o tezin jürisi dışında birileri tarafından okunması gidecek imkânsızlaşmaktadır. Akademik olanın, toplumsal olanla, hayatla ilişkisi neredeyse kopmuştur. O zaman ne cüretle hâlâ “sosyal bilim” kavramını kullanıyoruz? Kendisi sosyal olmayan bir sosyoloji ne anlama gelir? Ne işe yarar? Birilerimizin

daha doçent, profesör olmasını sağlamak dışında! Edebiyatla sıkı fıkılık sadece içeriksel değil, biçimsel açıdan da elzemdir o zaman. Önemli bir dil problemimiz var. Geçmişle bugün arasında kalın bir duvar gibi. Bu belki de manevi bir duvar ya da bir zihniyet duvarı. Zihinsel bir duvar. Mesela, Meşrutiyet ile ilgili bir çalışma için Osmanlıca bilmek gerekir. O dönemlerde yazılmış romanların kaç tanesi bugünkü alfabeyle mevcut?

“Bilgiyi sunmanın yöntemleri, kanalları ve araçları da en az bilginin içeriği kadar önemlidir.”⁵

Bundan birkaç yıl önce Galatasaray Üniversitesi’nde görev yaparken “Türk Modernleşmesinin Zihniyet Dünyası” başlıklı bir ders açmıştım ilk kez. Ders programına koymak için dersin Fransızca başlığı istendiğinde epeyce şaşırmış ve zorlanmış olduğumu hatırlıyorum. “Mentalité” bana yetmemişti. Eninde sonunda bu kavramın tam olarak Batı dillerine çevrilemeyeceğini bile düşünmüştüm. Zihniyet kavramını Batı dillerine nasıl tercüme edebiliriz? Zihniyeti nasıl açıklamak lazım? Zihniyet ile düşünce arasında ne fark var? Zihniyetin sosyolojide nasıl bir anlamı olabilir? Örneğin sosyolojinin konusu olabilir mi? Fizik doğa ile ilgilenir, sosyoloji ne ile ilgilenir? Toplumla mı? Öyleyse toplum nedir? Öncelikle toplum diye bir şey var mıdır? Bunlar çok sıradan gibi gözükse ama aynı zamanda çok zor sorular. Bunlara yanıt aramadan da sosyoloji yapılabilir mi? Yapan yapıyor.

“Yakınlık olsun, atıf olsun, dikkat edilmelidir ki, tek yanlı ve tek girdili bir illiyet (causalité) fikrine kıyasla çok daha yumuşak deyimlerdir.”⁶

Zihniyet, teorik olanla pratik olan arasında gidip gelen bir şey. Teorik boyutu var, pratikten hareket eden. Pratik boyutu var teorik olan ile ilişki halinde. Zihniyet, belli bir mekân ve zamanda ortaya çıkan bir şey. Belli bir toplumun zihniyeti-

nin elbette o toplumu oluşturan bireylerden kaynaklanan bir yönü var. Toplumsal faillerin zihniyetlerinin bir tür ortalaması gibi yani. Ama aynı zamanda bireyin zihniyeti de toplumsal zihniyetin bir yansıması. İçine doğduğumuz toplumun zihniyetinden inşa oluyoruz bir şekilde. Her ikisi de tek taraflı süreçler değiller. Her toplumda eninde sonunda bir zihniyet vasatı oluşur. Onun da bir temsil değeri vardır. Bunun içine siyaset, ahlak, gelenek, kültür, din, eğitim, vb. girer. Ama buna mutlaka bir *causalité* demeyelim. *Affinité elective*. Sadi Irmak çevirmiş, Goethe'nin bir kitabının adı: *Gönül Yakınlıkları*. Bu kavramın kökeni simyaya kadar gider. Metallerin birbiri ile ilişkisini tanımlamak için kullanılan bir kavram. Her şeyden altın elde etme çılgınlığı. Kimyanın kökeni budur aslında. O dönemde aralarında *affinité elective* olan metaller, birbirlerine daha kolay dönüşebilen metaller. Bu kavram bizi niye ilgilendirir sosyolog olarak? Weber. *Protestan Etiği*. Bin dokuz yüzlerin başında yazılmış. Ne anlamda kullanıyor bu kavramı? Bu kitabın Marx'ın yapıtında yer alan üst yapı-alt yapı arasındaki nedensellik ilişkisine karşı yazıldığı söylenir. Toplumsal ilişkilerde nedensellik olmaz diyor Weber, doğa bilimlerindeki gibi. Bunun tersi de bir tür bilinemezlik değil. Bu bir ara terimdir. Toplumsal ilişkilerde doğa bilimlerinden farklı bir nedensellik vardır. Toplumsal ilişkilerde nedensellik yoktur, ama "gönül yakınlıkları" vardır. Bunu mutlaka matematiksel formüllerle ifade edemeyebiliriz, ama konuşabiliriz. Weber ilgili kitapta Protestan etiği ile kapitalizmin ruhu arasında böylesi bir ilişki kurar. Birebirci, indirgemeci bir nedensellik ilişkisi değildir bu. Soft bir nedenselliktir. Parsons bunu İngilizceye "certain correlations" olarak çevirir. Weber Almandan İngilizceye çevrilirken bu nüans kaybolmuştur. Dolayısıyla zihniyet de toplumsal katmanlar arasındaki bir tür gönül yakınlığı içinde oluşur. Buradaki ilişkiyi mutlaka düzenli ve formüle edilebilir yasalara dönüştürerek söyleye-

meyiz belki. Evrenselleştiremeyiz. Bu şekilde söyleyemesek de aralarında bir tür ilişki olduğunu, bir şekilde aynı kap içinde pişen bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Bazen teori burayı daha çok etkiliyor. Bazen pratik. Denge herhangi bir yerde oluşabilir. Sosyolojiyi burada bir yerlere inşa ettiğimizde ise, sosyolojinin doğa biliminden çok edebiyata gönlü yakın bir gelenek olduğu görülebilir.

“Olup bitene direkt değil dolaylı ve o nisbette yorucu bir yaklaşım: Belli bir yaşama biçiminin zamanla kristalleşmiş cümle anlatım ve ifade kalıpları içinde kendini açıklayışı! Yılların üst üste yığıp biriktirdiği söz ve deyimlerden, kıssa ve temsillerden giderek zihniyetin “dışarışması!””⁷

Bütün kavramlar aslında bağlamsaldır. Kavramlar arasın- da akrabalık ilişkileri vardır. Zihniyet diyebiliriz, episteme diyebiliriz, paradigma diyebiliriz. Dünya görüşü, bakış tarzı, ideoloji diyebiliriz. Bunlar aslında çok soft bir bağlamda birbirinin yerine kullanılabilir. Biri diğerinin aynısı değildir tabii ki. Ama bu kavramları kullanmayı doğuran ihtiyaçlar arasında bir ilişki vardır. Paradigma daha çok bilimsel, zihniyet daha gündelik hayata dair. Zihniyetlerin oluşumunda geleneklerin çok önemli katkısı olur mesela. Zihniyetler vakumda oluşmaz. Zihniyet kavramının katacağı şey nedir? Tarihselleşmesi ve toplumsallaşmasıdır aslında Aydınlanma'nın. Kartezyen akıl tarih dışı bir akıldır. Bu akıl o kadar evrensel ve katégoriktir ki hiçbir şeyden etkilenmez. Zihniyet bu anlamda toplumsallaşmış akıldır. Entegral ekmek gibi. Zihniyet organik akıldır. Bu anlamda rasyonalite ile zihniyet arasında önemli bir fark vardır. Çünkü zihniyet dünyası denen şey aynı zamanda irrasyonel olanı da içerebilir. Aydınlanma akıllı her zaman bir seçim dayatır. Zihniyet kavramında böyle bir dayatma yoktur. Akla gelen, eyleme de gelir zaten. Akla gelen zaten yapılabilir olandır. Zihniyet sayesinde. Akıllı katégorik bir şekilde algıladığımız zaman, insanı sürekli trajik seçim-

lere zorlayan bir bakış açılır önümüze. Mutlaka bir şeylerden vazgeçmek gerekir modern olmak için. Toplumsal zihniyetin, iktidar ilişkilerinin insanların gündelik hayatlarında nerelere kadar nüfuz edebileceğini fark etmek bazen korkutucudur. Toplumsal olan ne kadar da derinden kavrayabilir bireyi. Belki bunu fark etmeyiz bile. Toplumların da bilinçdişi vardır. Jung. Egosu, hafızası vardır. Bizim kendi seçimimiz olarak kabul ettiğimiz birçok şey, yaptığımız ya da yapmadığımız şey, birtakım paradigmlar, politik tercihlerle etkileşim içinde ortaya çıkan tercihlerdir.

Örneğin “nereden aldıcılık” ne demektir? Beğendim demektir. Ben de alayım demektir. Evet, bazı şeyler kişisel de olabilir. Kendinle özdeşleştirebildiğin bir şey için “Nereden aldın?” dersin. Bütün “Nereden aldın?”lar aslında bir etkileşimdir. Ama biz bunu bir tercih olarak yaşarız çoğu zaman. Çok beğendim, aldım, deriz. Onu ancak o gün görürsek alabiliriz belki de. Başka bir gün görsek almayacağızdır yani. Zihniyet dünyasının kaotikliği dediğimiz böyle bir şey işte. Toplumsal-bireysel, teorik-pratik ilişkisi aslında çok daha derinlerde vuku bulan bir şeydir. Bizim bilinç dediğimiz, kişilik dediğimiz şeyler güzel kavramlardır, ama bunların hiçbirinin vakumda oluşmadığını, diğer bilinçlerden tamamen bağımsız bir yerlerde oluşmadığının da farkında olmamız gerekir. Bizim kendilik olarak tasavvur ettiğimiz birçok şey aslında kendilik falan değildir. Toplumsal ağ içinde oluşan şeylerdir. Dolayısıyla, zihniyet bu açıdan önemli bir kavram. Bireydeki toplumsal olanı, mikro olanda makro olanı (ya da tersi de geçerli) işaret eder.

“Zihniyet meseleleriyle uğraşan araştırmacı, şimdiden itiraf etmeli ki, pozitif tarih tetkiklerinin tamamıyla dışında değilse bile, onların daha ziyade sosyolojik bir toplu görüşe ve geniş bir tarih felsefesi planına bittiği ortak problem ülkelerinde, benzetmek caizse, sınır boylarında fikir ve kalem yürütmek durumunda bu-

lunur. Bu, konumuzun hem özelliği ve hem de kaçınılmaz zorluğudur. Dikkatsizlikle atılan küçük bir adım araştırmacıyı kolayca bir yandan öte yana, müsbet ve objektif izah tarzından sübjektif hislere, şahsi kıymet hükümlerine kaydırabilir.”⁸

Zihniyet, aslında eylemle düşünce arasında bağlantı kuran bir kavram. Teori ile pratik arasında olduğu gibi. Praxis ile akraba görüyorum bu yüzden zihniyet kavramını. Bilinçli insan eylemi ne kadar nesnelleştirilebilir? Bilinçli insan eylemi nesnel midir? Dolayısıyla böyle bir açmazın kabulüdür Weber’in önermesi. Yani hiç de öyle nesnel, kolay ölçülür bir malzemeye çalışmıyoruz sosyoloji dünyasında. Belki de artık sosyoloji yerine zihniyet hermeneutiği demeye başlamak gerek. Sosyoloji çok iddialı bir kavram bence. Ben zihniyet hermeneutiği’ni tercih ederim doğrusu. Zihniyet nasıl bir açılım kazandırıyor bize? Zihniyet hermeneutiği, toplumsal eyleme nüfuz edebilmek için, failin niye öyle yaptığını anlamak için sosyolojiden çok daha elverişli bir donanım sağlıyor. Hem sosyolojinin konusunun bilinçli insan eylemi olduğunu söyleyip hem de sosyolojinin yasalarından söz edilebilir mi? Bu anlamda sosyolojinin yasası olmaz, olamaz. En azından doğa bilimlerindeki anlamıyla. Eylem de zaten ancak yasanın yokluğunda anlaşılabilecek bir şeydir. Yoksa açıklarız, olur biter.

Zihniyet, idealizm artı materyalizmdir bir anlamda. Bir yandan derinliği olan kavramdır, bir yandan da çok somuttur. Zihniyet “idea”nın “hayat” haline gelmiş halidir. Zihniyet tıpkı praxis gibi teorik olanla pratik olan arasındaki bağlantıyı kuran bir kavram. Düşüncenin, fikrin hayatla ilişkisini kuruyor sanki. Fikirler, zihniyet üzerinden eyleme dönüşüyorlar. Hayat oluyorlar. Sadece bu değil. Zihniyet aynı zamanda toplumla birey arasındaki ilişkiyi de kurabiliyor. Çünkü zihniyetler hep bir zamanda ve mekânda oluşuyorlar. Zihniyet tam bir mücadele alanı. Toplumun bireyi ele geçirdiği, bireyin topluma isyan ettiği bir zemin. Zihniyet bu anlamlarıyla tam

da sosyolojinin asıl nesnesi. Weber'in "sosyolojinin nesnesi bilinçli insan eylemidir" sözünün Türkçesi bu olsa gerek. Zihniyet teori-pratik ile toplum-birey çapraz eksenlerinin çakışma noktası.

*"Zihniyet bir grubun içselleştirilmiş olan kültürüne atıf yapmadan anlaşılamaz."*⁹

*"Sadece yaşama ilişkin alışkanlıkları paylaşmakla kalmayız, düşünme ve mantık yürütme alışkanlıklarını da paylaşıyoruz."*¹⁰

Zihniyet kavramı bize koşullarla eylem arasındaki ilişkiye, bağlantıya yönelmek için iyi bir rehberdir. Hani Almanların *Zeitgeist* dediği şeyi anlamak için örneğin. Bir kadının iki binlerde kamusal ortamda sigara içmesi, onun duruşu, kimliği, ideolojik koordinatları, zihniyeti hakkında bize çok fazla bir şey söylemez. Oysa on dokuzuncu yüzyılda kamusal ortamda sigara içen bir kadın dikkat çekicidir. O kadının radikal, toplumsal normlara çok fazla uyum göstermeyen, bağımsız biri olduğu ileri sürülebilir. Aradaki yüz yıllık fark aynı eylemi farklı bir anlama taşıyabilir. Eylem ile zihniyet arasındaki ilişki çok derin ve zengindir. Zihniyet dünyası dediğimiz şey biraz karmaşık bir dünyadır. Ama o karmaşaya yönelmeden de zihniyet hermeneutiği yapılamaz.

Toplum neden yok? Çünkü somut olan insanlardır, aslında sınıf da yok. Bunlar birer kurgu aslında. Bütün kavramlar birer kurgu değil mi? Ama bu kavramlar bir şekilde işimize yarıyor. Bütün kavramlar birer soyutlama. Örneğin aritmetik ortalama hipotetiktir, temsildir. Aslında yoktur. Ama işe yarar. Malzemeyle daha samimi bir ilişkiyi mümkün kılar. Toplum aslında biz böyle bir kavram olduğunu öngördüğümüz için vardır. Dolayısıyla toplum bir özne değildir. Özne gibi davranmaz, davranamaz. Toplumu bir özne gibi düşünmek aslında totaliter bir zihniyeti işaret eder. Sahiden tek bir özne gibi davranan bir toplum var mıdır? Örneğin faşizm toplumu

yekpare bir özne olarak tasavvur etmenin zirvesidir. Evet bu kavramlara ihtiyacımız var ama bunları birer gerçeklik olarak da görmemek lazım.

Tek bir sosyoloji de yok aslında, birçok sosyoloji vardır. Sosyolojiler vardır. Örneğin “Sosyolojinin malzemesi nedir?” gibi ontolojik bir soruya mutlak, tek bir yanıt verilebileceğini düşünmek çok da demokratik bir zihne işaret etmez. Her düşünürün sosyoloji dediği şey aynı mıdır? Değildir. Durkheim, Le Play, Weber sosyolojiden söz ederken aynı şeyi mi kastetmektedirler? Örneğin Weber, sosyolojinin konusunun bilinçli insan eylemi olduğunu düşünür. Belki de amaçlı insan eylemi demek daha doğru hatta. Bilinçli derken kastedilen eylemin belli bir amaca yönelmiş olmasıdır. Amaç yönelimli eylem. Pilavı avuçlayarak yiyenin de bir kültürü var, çatal-la yiyenin de. Pilavı eliyle yiyenin kültürsüzlüğünden değil, onun başka bir kültüre sahip olduğundan söz edilebilir ancak. Burada Claude Lévi-Strauss’u anmamak mümkün mü? Kültürlerin karşılaştırılabilirliğini ondan öğrendik. Her kültürü kendi terimleri, kavramları, zihniyeti içinde anlamak mümkündür. Katılımcı gözlemler, uzun süre o insanlarla yaşamalar nereden kaynaklanıyor? Çünkü biz hiçbir zaman ideolojik, kültürel, zihniyetsel kodlarımızı, önyargılarımızı terk edemiyoruz. Aslında mutlak tarafsız sosyoloji diye bir şey de yok. Dolayısıyla antropolog kendini aşabilmek, o zihniyete nüfuz edebilmek için onun hayatını paylaşmak durumunda. Birazcık olsun önyargılardan temizlenmek için. Tekrar Weber’e dönersek, kültürsüz insan olmadığı gibi bilinçsiz insan da yoktur. Olsa olsa farklı bilinçlerden söz edebiliriz. Ancak Türkçede bu nüansı yakalamak o kadar da kolay değil. Çünkü biz genellikle kültür, bilinç gibi kavramları hâlâ sanki bu tartışmalar hiç yapılmamış gibi kullanıyoruz.

Örneğin artık tarihin konusunun mikrolaştığından söz edebiliriz. Sandıklardan çıkan günlükler, hatıratlar artık fer-

manlar kadar araştırma konusu olabiliyor. Üstelik bu, çalışmaların epistemolojik değerinin düşük olduğu anlamına da gelmiyor. Bu tür malzemelerden bir dönemin zihniyeti, toplumsal, ahlaki normları konusunda fikir sahibi olunabilir. Zihniyet hermeneutiğinin konusunun, sosyolojiden farklı olarak sadece olgular, kurumlar ya da en soyut haliyle toplum olmadığı açıktır.

Başka bir örnek mimari olabilir. Eski bir binanın mimarisinden, o evde yaşanan hayat hakkında birtakım sonuçlara varabilir miyiz? İç avlulu bir ev nasıl bir yaşama zihniyetine işaret eder? Batı eviyle karşılaştırıldığında bahçenin evin içine alındığını varsayın. Dışarıdan baktığımızda duvar, içeri girdiğimizde avlu. Geniş aile yaşamının iç kamusal alanı olarak avlu. Dönemin mahremiyet anlayışına uygun bir mimari tasarım. Mimarının yaşama tarzının dolayımında belirlenmesi. Küçük bir feodal kale gibi bir ev ve içeride bir avlu. Toplumsal olana karşı duyarsız olmayan bir mimari. Yani mimari üzerinden, mekân üzerinden bile zihniyet hermeneutiği yapılabilir. Tıpkı Tanpınar'ın yaptığı gibi! Çünkü mimari mutlaka o dönemki yaşama tarzıyla bir şekilde ilişki içindedir. Mimari planlar, mektuplar, hatıralar, mutfak, el sanatları bize zihniyetlere nüfuz edebilmenin imkânlarını yaratabilir.

“Osmanlı bir bakıma varlığın kuvvetler hiyerarşisini incelemiş. Mesela, dağların biçimini ben değiştiremem, demiş. Dolayısıyla ben, şehri ovada tarım toprağını ziyan ederek kullanmak yerine yamaçlara yerleştirmeyi tercih ediyorsam, ayrıca yamaçların serin rüzgârlar aldığını da biliyorsam, insanların uzak ufuklara bakmasını istiyorsam ve aynı zamanda insanımın ufkunun kısa, dar değil, uzak olduğundan haberdarsam; onlara ev yaptığımda yalnızca karşısındaki apartmanın cephesini seyretmek yerine, ta karşı dağları seyretmek, hatta o aralıklardan ovaları, yer yer başka güzel şeyleri seyretmek, yüce bir ağacın nasıl bir ilahi hikmet ürünü olduğunu görme imkânı da sağlamak is-

tiyorsam; o zaman tabii ki ovada olmak yerine, yamaçta olmak daha iyi.”¹¹

Coğrafyacıların çoğu artık sosyoloji yapıyor. Coğrafya yapacak doğa kalmadı belki de ondandır! Her yer kent oldu zaten. Dolayısıyla coğrafyacılar da kentsel mekânlarda çalışıyorlar artık. Kentsel mekân demek insan yoğun bir alan demek. Beşeri coğrafya zaten sosyal bilimdi, ama şimdi coğrafyacılar kent sosyolojisi yapıyorlar. Bu da yaşadığımız hayatla ilgili bir zihniyet dönüşümünün işareti olarak değerlendirilmez mi? Mekânın nasıl dönüştüğünü izlemek toplumsal hayatın nasıl dönüştüğü hakkında bize bir sürü şey anlatabilir. Tanpınar’ın *Beş Şehir* kitabını örneğin bu gözle okursak artık o başka bir şeydir.

Sosyoloji dersinde niye edebiyat metni kullanılır? Buna cüret etmek için, toplumsal olanı sadece olgusal ve nesnellik penceresinden görme endişesinden farklı bir sosyolojik göze ihtiyaç vardır. Pozitivist sosyolojik gözün bunu küçümsemesinin nedeni nedir? Bunun öznel bir şey olmasıdır. Dolayısıyla yeterince olgusal, nesnel değildir. Hâlbuki Weber’in cümlesinden yola çıkarak, sosyolojiyi zihniyetlere yönelen bir bakış olarak değerlendirdiğiniz zaman, öznellik bir engel olmaktan çıkıp, tam tersi bir imkân haline gelir. Öbür tarafta bir engel olarak görülen şey aslında diğer tarafta malzemenin bizzat kendisidir. Bizim böyle bakış açısına ihtiyacımız var işte.

“Modernlik transistörü, bilgisayarı ürettiği kadar romanı, sosyolojiyi, estetiği de üretmektedir ve birbirleriyle ilişkili olarak üretmektedir.”¹²

Sosyal bilimlerde de aşırı bir departmanlaşma var. Hâlbuki hiçbir toplumsal eylem tek bir disiplinin konusu olmaz, hele böylesine karmaşık zamanlarda. Transdisipliner, disiplinlerarası bir göz ve zihin gerekir bu küresel dünyada. Sosyolojiyi meşrulaştıran bir bakıma Durkheim’ın *İntihar*’ı-

dır. Çünkü Durkheim'a kadar intihar büyük ölçüde tıbbi bir meseleydi. İntiharın aynı zamanda sosyolojik nedenleri olabileceği fikrini ortaya çıkardı Durkheim. Sosyoloji, psikolojiden, psikiyatriden malzeme çaldı. Bir disiplin kendisini başka nasıl meşrulaştırabilir ki zaten?

*“Ansiklopedisiz bir Aydınlanma Çağı, resimsiz bir Rönesans, sosyolojisiz bir Sanayi Toplumu, romansız bir Birey, antropolojisiz bir Sömürgecilik, medyasız bir İletişim Toplumu düşünebilir miyiz?”*¹³

Türkiye’de ilk sosyoloji kürsüsü bin dokuz yüz on dört yılında Ziya Gökalp tarafından kuruldu. Bugünkü İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. Dünyadaki ilk kürsüyü de Durkheim bin dokuz yüz on üç’te kurmuştu. Yani sosyoloji kurumsal olarak bir yüzyıllık geçmişe sahip aşağı yukarı. Sosyolojinin nesnesi toplum. Yani, sosyolojiden önce toplum yok muydu? *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*’nde psikanalist Ramiz, “psikanaliz çıktıktan sonra herkes hasta-dır biraz zaten,” der. Freud da zaten “herkes nevrotiktir” dememiş miydi? Dolayısıyla sosyoloji çıktıktan sonra “toplum” daha fazla telaffuz edilmeye başlanmıştır en azından. Ancak hâlâ bazı “Sosyoloji Tarihi”, “Psikoloji Tarihi” kitapları Antik Yunan’dan başlar. Aslında yanlıştır bu. Antik Yunan’da ne sosyoloji ne de psikoloji vardır. Ama yine de toplum ve insan üzerine düşünme söz konusudur. Daha çok felsefi bir faaliyet olarak. Çünkü sosyoloji toplum hakkında belli bir tür etkinlik anlamına gelir. Toplum hakkındaki her düşünsel faaliyet sosyoloji değildir. Bu yüzden de “Sosyoloji Tarihi”ni Antik Yunan’dan başlatmak disipliner açıdan anlamsızdır. Antik Yunan’dan modern bilimlerin kurulmasına kadar bu boşluğu büyük ölçüde felsefe doldurmuştur. Eğer felsefe bilimin yerine geçebiliyorsa, edebiyat niye geçmesin? Roman uzun zamanlar boyunca Türkiye’de sosyolojinin yerini doldurmuştur. Hem de çok başarılı bir şekilde.

Sosyolojinin birimi nedir? Toplum? Birey? Peki, Ortaçağ'da toplum yok muydu? Birey yok muydu? Bir anlamda ama modern bir anlamda yoktu! Geniş anlamda ise elbette vardı; birey de toplum da vardı, ama o bireyleri o zamanlar Tanrı yaratmıştı. Sosyolojinin bireylerinin ise varolmak için Tanrı'ya ihtiyacı yoktur. Tanrı'ya inansalar bile Tanrıya ihtiyaçları yoktur varolmak için.

“Sanat eserinin rolü de işte tam bu noktada karşımıza çıkıyor: Kurulan gövdeye muhtaç olduğunu sesi ve ses tonunu potası içinde pişirip kotarıp hizmete koşmak! Bazen kelime ve cümle halinde, bazen renk ve çizgi olarak iç dünyamızın dışa yansımalarının bir araya getirerek kapalı ve tutarlı bir bütüne varma ve o yoldan yaşlanılan zihniyeti tek tek unsurları ile yeni baştan inşa edebilme imkânına o suretle kavuşuyoruz.”¹⁴

Ne olmazsa roman olmaz? Post-modernizm bunu da çöktürdü aslında ama birey olmazsa roman olmazdı bir zamanlar. *Don Kişot*. İlk birey? Romanın birimi de bireydir. Tıpkı sosyoloji gibi. Roman da zaten modern zamanlarda öncelikle Batı'da ortaya çıkmıştır. Roman bireyi anlatmaya sosyolojiden çok önce başlamıştır. Batı'da bile. Roman uzun süre sosyoloji, psikoloji ve dahi diğer bütün sosyal bilimlerin işlevini tek başına üstlenmiştir. Türkiye'de uzun yıllar memleket hakkında roman yazılmıştır sosyoloji yapmak yerine. Biz sosyologlar bunun özellikle farkında olmalıyız. Mütevazı olmalıyız. Bu memleketi kurtarmak isteyenler roman yazdılar uzun süre. Bu nedenle sosyolojinin en önemli mecrası edebiyattır bu memlekette. Her yerde böyle olmayabilir, ama buralarda böyle olmuştur. Peki, sosyoloji dünyamız bunun ne kadar farkında? Örneğin *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nün Doktor Ramiz'i bizim memleketin bilinen ilk psikanalistidir. Bu memlekette henüz psikanaliz yokken, psikanalist vardı! Edebiyat sayesinde. Tanpınar sayesinde.

“Türkiye’de sosyoloji çalışmalarının en eksik olduğu alan sanat sosyolojisi ya da edebiyat sosyolojisi alanıdır. Türkiye’de uzun yıllar sanat-edebiyat sosyolojisi çalışmaları yok denecek kadar azdır. Uzun yıllar içinde sosyoloji bölümlerinde sanat edebiyat sosyolojisi dersleri konulmamıştır.”¹⁵

Örneğin, Türkiye’de sosyolojinin uzun yıllar edebiyatçılar tarafından gerçekleştirilmesini nasıl değerlendirmek gerekir? Kemal Tahir’i, Yakup Kadri’yi bu memleketin en önemli sosyologlarından saymak abartılı bir değerlendirme midir? Ya Tanpınar? Yoksa Tanpınar cumhuriyet tarihimizin en önemli zihniyet sosyoloğu mudur? Yoksa zihniyet hermeneutikçisi mi?

“Edebiyat olağanüstü önemli bir alandır ve bir toplumu tanımanın, toplumdan soyutlanmamanın en belirgin bilgilenme noktalarından biridir. Özellikle geçmiş dönem Türk edebiyatı. Yeni dönem Türk edebiyatı da hayatımızdan bir anlamda çıkıp gitmiştir. Gündelik hayat sosyolojisi denen şeyin en belirgin beslenme kaynağı belki de daha doğru ifadesiyle en iyi öğrenme kaynağı bir ülkenin edebiyatıdır.”¹⁶

Türkiye’de sosyoloji kurulduktan sonra da roman yazıldı elbette. Sosyolojinin yerini dolduran roman. Çünkü sosyoloji daha akademik duvarları aşamadı. Belki henüz yeni yeni bunu deniyor. Toplumbilim, Türkiye’de toplumsallaşamamıştır yeterince. Türkiye’de bilim toplumsallaşamamıştır. Türkiye’de toplumsallaşan edebiyattır, bu anlamda romandır. Bu memlekette nasıl insanlar psikoloğa, psikanaliste pek gitmiyorlarsa, sosyoloji de topluma pek gitmemiştir. Örneğin, Kemal Tahir edebiyatçı olduğu için yazmadı belki de o devasa romanları. O, memleketin meselelerini tartışmak, kavramsallaştırmak ve çözmek için roman yazdı. Bu ülkede Kemal Tahir üzerine kaç tane tez yazılmıştır? Dolayısıyla burada bir sorun varsa bu Kemal Tahir’in değil bizlerin sorunudur. Türkiye’nin modernleşmesinin yeniden yorumlanması aynı zamanda yeni, başka bir sosyolojinin imkânını da içinde taşır.

Buralı bir modernliğin imkânları, buralı bir sosyal bilim ile araştırılabilir.

*“Gündelik hayat problemlerine gömülü olan zihniyet yapısını ise, bize, resmi arşiv belgeleri değil, sadece başta edebi eserler olmak üzere, sanat eserleri verebilir.”*¹⁷

Türkiye’de roman hiçbir zaman “fiktif” bir metin olarak görülmedi. Bu memleketin sosyal bilimcileri bunun pek farkında değiller ama iktidar sahipleri her zaman farkındaydılar.

Türkiye Cumhuriyeti, aslında Batı’daki örneklerinden çok daha belirgin bir “Edebiyat Cumhuriyeti”dir. Hâlâ ve hep! *Beş Şehir* nedir örneğin? Edebiyat mı? Anlatı mı? Deneme mi? Sosyoloji mi? *Beş Şehir* bence bu memlekette bu memleket hakkında yazılmış en önemli metinlerden biridir ve bu memleketin bütün sosyoloji bölümlerinde birinci sınıfta okutulmalıdır. “Sosyolojiye Giriş” dersinde örneğin. Şaka gibi değil mi? Eğer bu mümkün olsaydı, bu memleket başka bir memleket olurdu zaten. Zihniyet kavramı özellikle burada anlam kazanır. Zihniyet, felsefe, sosyoloji ve sanatın bir araya gelişini mümkün kılar. Zihniyet üzerinden bakıldığında bu üçü arasındaki farklar flulaşır.

Bence Ahmet Hamdi Tanpınar’ın yapıtının bütününden çıkarılabilecek en önemli kavramlardan biri, “kültürel Müslümanlık” kavramıdır. Ne demek “kültürel Müslüman”? Kendinizi Müslüman olarak tanımlıyor musunuz? O halde namaz kılacaksınız. Namaz aslında örgütlü duadır, sistematik bir duadır. Neden namaz kılınır? Vahiy, Tanrı’nın insanla ilgili ilişki kurma çabası ise, dua da insanın Tanrı’yla ilişki kurma çabasıdır. Bu işin teolojik alfabesi. Bir de işin kültürel boyutu var. Bir ülkede, bu ülkede ateist olup yine “kültürel Müslüman” olabiliriz. Hepimizin “kültürel Müslüman” olduğu anlar vardır gündelik hayatta. Bayramda, cenazede, mezarlıkta. “Allah iyilik versin” demek için Allaha inanmak

gerekmez. Her din bir yaşama biçimi, bir gündelik hayat, bir kültür, bir zihniyet üretir. Aslında belki de çoğul söylenmeliydi bütün bunlar. Yaşama biçimleri, gündelik hayatlar, kültürler, zihniyetler. Bunların dinle ne alakası var, demeyin. Her şeyin her şeyle alakası var.

“Bilakis, tam bir Müslüman gibi düşünüyorum, fakat mücerret bir Müslüman gibi değil de bu şehrin ve etrafında, hülasa bu memleketin içinde yaşayan bir Müslüman gibi. İkiyüz yıl bu memleketin hayatına karışmış yaşayan dedelerimizden bana miras kalmış bir Müslümanlık. Bu müslümanlıkta Tekirdağ karpuzunun, Manisa kavununun, Amasya kayısının, Hacıbekir lokumunun, İtri bestesinin, Kandilli yazmasının, Bursa dokumasının hisseleri vardır.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Mahur Beste*, Dergâh, İstanbul, 1998, s. 109)

Her insanın dinini kişiselleştirmesi bir diğerinden farklı olabilir. Ne kadar Müslüman o kadar İslam! Ne kadar Marksist o kadar Marksizm! Başka türlü zaten mezhepleri ve tarikatları açıklayamayız. Tek bir Müslüman olma şekli yok. Tanpınar’ı bazılarının muhafazakâr gösteren de zaten tam burada ortaya çıkıyor. Tanpınar, dinle, gelenekle, onların toplumsallaşma biçimleri arasındaki bir alandan, zihniyetin en verimli toprağından besleniyor. Bunun için dindar olmaya gerek yok. Sosyolog olmaya da gerek yok. Aslında Tanpınar’ın kendi hayatına dair hiçbir Müslümanlık belirtisi yok. Oldukça bohem bir hayat sürmüştür. CHP milletvekilidir. Hem de tek parti döneminde. O halde niçin gelenekle, dinle bu kadar ilgilidir. Çünkü bu ülkede toplumsal zihniyet oradan kaynaklanır ağırlıklı olarak. Bu toplumu anlama gibi bir derdiniz varsa, bir entelektüel olarak gerekirse kendinizi aşip bu alanlara merakla, ilgiyle yönelmek gerekir. Dert edinmek gerek yani! Aydınlanmacı ve pozitivist bir önyargıyla toplumu bir anlama konusu olarak değil ama daha çok bir mühendis-

lik malzemesi olarak algıyorsanız, o zaman bütün bunlara gerek yoktur zaten. Bu memleketin modernleşmecileri genelde topluma bu biçimde bakmışlardır.

“Mesnevi’nin “bişnev” (Duy!) emriyle başlaması mutlu bir tesadüfün neticesi değildir. Biraz dikkat edilirse “bişnev” (Duy!) emri ile “anlamak”, “kavramak”, “idrak etmek” arasında gizli bir bağ vardır: “Bişnev”, yani “duy, işit, dinle, kulak ver; anlamak için dinle, ney’in nelerden şikâyet ettiğini anlamak, kavramak için duy, dinle, kulak ver.”¹⁸

“Varlık duyuyor, çünkü anlıyor.”¹⁹

Geleneği, modern olanın karşısına koyan bir zihniyet üretti bu ülkenin modernleşmecileri. Dolayısıyla bu refleks, geçmişle, gelenekle kişisel bir bağ kuran herkesi, gerici ya da muhafazakâr olarak nitelendirdi. Oysa Tanpınar, örneğin, bu tür kompleksleri olmayan bir yazardır. Mevlana okurken Baudelaire ve Proust da okuyabilen bir düşünür. Dede Efendi dinliyor, ama Mozart da dinliyor. Hem de kırklarda, ellilerde! Oysa genelde Türkiye’de Mevlana okuyan Baudelaire okumaz. Dede Efendi dinleyen Mozart dinlemez.

Tanpınar öncelikle kendisi olmak ister. Kendisini gerçekleştirmek ister sadece. Doğu-Batı sentezi peşinde falan da değildir. Genelde sanıldığı gibi. Kendini bu toplumun, bu coğrafyanın, bu hayatın kaderine teslim eder. Kendiliğın ancak orada mümkün olabileceğinin farkındadır. Gerektiğinde en Batılıdan daha Batılı, en Doğuludan daha Doğuludur. Ama her zaman kendisidir. Sahicidir. Bunun peşindedir en azından. Bir şey olmak peşinde değildir, kendisi olmak ister sadece. Benjamin’in dediği gibi “yaşamak iz bırakmaktır”. Tanpınar işte bu izlerin, yaşanmışlık izlerinin peşindedir. Geçmişin peşinde değildir. Şimdinin peşindedir. Geçmiş zamanın peşinde değildir. Sürenin, müddetin peşindedir.

Her hakiki müddet, yaşanmış zaman olarak, iz bırakır. En azından bir müddet. Tanpınar için en değerli olan da budur.

Kent, modern zamanlarda müddetlerin yaşama alanıdır, dünyasıdır. *Beş Şehir* işte tam da bu nedenle her sosyoloji dersinde okutulmalıdır. Süre zamana iz bırakır, zihniyet olarak. Süre kente iz bırakır mekân olarak. Zihniyetler mekânlarda oluşur. Mekânlar zihniyetlerin sonucudur. Tanpınar ne de olsa hafızanın, sezginin filozofu Bergson'un etkisindedir. Kentin de bir belleği vardır. Toplumsal bir bellekten de söz edebiliriz. Tanpınar kaliteli bir modernleşme eleştirisi yapar. Slogan atmaz. Modernleşmenin geçmişle ilişki kurma tarzına yönelir eleştirileri. Modernleşmenin gelenekle arasına koyduğu çok katı, deliksiz duvarları biraz delip, bağlantı kurmaya çalışır. Estetik bir şekilde göstermeye çalışır eski olan her şeyin değersiz olmayabileceğini. Geçmiş zaten buradadır ona göre. Ama görmek için bakmak gerekir.

Tarihe de, kurumlara da, yaşama tercihlerine de bu kadar kategorik bir biçimde bakmamak gerektiğini anlatır. Camilerden söz ederken, dar anlamda bir dindarlıktan söz etmemektir Tanpınar. Ama Süleymaniye'nin ne anlama geldiğini bilmeden İstanbul'a nüfuz edemezsiniz. Süleymaniye'yi "güzel" bulmadan İstanbullu olamazsınız!

"İstanbul'u tanımadıkça kendimizi bulamayız." (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Huzur*, Dergâh, İstanbul, 1999, s. 168)

Aslında Batı, bunu, bu şekilde kavramayı başarmıştır. Cami, Osmanlı mimarisinde nedir? Cami sadece bir dinsel mekân mıdır? İbadethane midir? Camiye sadece dini bir kavram olarak bakmamamız gerekir. Örneğin, "Ulu Cami" diye bir kavram var. Yani merkez camii. Merkez komutanlığı gibi.

Küllîye dediğimizde çok boyutlu bir yapıdan söz ederiz. Geçmişin kötüsünü, daha iyisini üreterek beğenmeme hakkımız vardır elbette. Türkiye bunu uzun süre başaramamıştır. O zaman eski değerler çoğu zaman geri gelirler. Her bastırılmış olan gibi. Ama tekrar geldiklerinde artık onlar birer hayalet gibidir. Bizim modernleşmemizin yaşama kültürü, zihniyeti tam da bu nedenle yeterince derin olamamıştır ne yazık. Örneğin başörtüsü ya da türban Türkiye modernleşmesinin ya da belki de modernleşmemesinin öcüsüdür, hayaletidir. Bu anlamda, bir anlamda her kültürel devrim başarısız olmaya mahkûmdur. Türkiye'nin kültürel devrimi de başarısız olmuştur. Bu anlamda. Bir anlamda.

İnsanlar yeterince güçlü bir değerler sistemi üretemediklerinde bayağılaşırlar. Kalıplaşmış değerlere sığınır. Görgüsüzleşirler. Batılı kendi geleneksel içkisini içiyor mesela, onun terk etmesi gerekmiyor modern olması için. Her şeyin bu kadar hızlı değişebilmesi derin olmayan yaşama kültürümüzden kaynaklanıyor. Batılı bireyin oturmuş tercihleri bir İstanbulludan üç-dört kat daha kurumsallaşmıştır. Ama o bunları gerçekleştirirken kendisini muhafazakâr hissetmez. Aslında burjuva olmak sanıldığı kadar kolay değildir.

Bütün modernleşmeler trajiktir. Sürekli kendisi olmak ile başkası olmak arasında radikal seçimler yapma durumunda kalmak. Bizim modern olmamız için başka tür bir takvim ve başka bir tür şapkaya ihtiyacımız olmuştur. Batılı böyle bir trajediyi yaşamamıştır. Bu ülkenin modernleşmesi bir tür kendimiz olmaktan utanmanın hikâyesidir. Bu gerçekten trajik bir meseledir. Bu nedenle bizim memleketin modernleşmesinin biliminden çok sanatı yapılıdır. Tanpınar da bunun piridir ben-
ce. Çünkü bunu edebiyatla anlatmak daha münasiptir. Tanpınar'ın edebiyatını bu konuda bir tercih olarak okumamak lazım. Genelde en büyük yanlış bu. Tanpınar bu trajedinin yazarıdır. Trajedinin içinde, ondan beslenen biri Tanpınar.

Bunu anlatıyor. Bunu çok iyi anlatıyor. Bunun anlatmanın en iyi yolu edebiyattır. Bilim değildir (sosyoloji). Roman temel bir sosyoloji aracıdır diye bir tespitim var ya. Bunun da onunla bir ilişkisi var. Bu problematik edebiyata daha yatkın. Buna da en uygun roman. Biçimsel olarak. Bu trajedinin edebiyat üzerinden anlatılması çok daha zenginleştirici bir şeyashnda.

NOTLAR

- ¹ Benjaminia: *Dil, Tarih ve Coğrafya*, Ayrıntı, İstanbul, 2012.
- ² Kurtuluş Kayalı, "On Yıl Sonraki Tipik Türk Sosyoloğunun Flu Bir Portresi", *Hece*, 162/163/164, Haziran, Temmuz, Ağustos 2010, s. 125
- ³ Sabri Ülgener; *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der, İstanbul, 1991, s. 17
- ⁴ age., 17
- ⁵ Johannes Fabian'dan aktaran Gregory Jusdanis; *Gecikmiş Modernlik*, Metis, İstanbul, 1998, s. 16
- ⁶ Sabri Ülgener; *Zihniyet ve Din*, Derin, İstanbul, 2006, s. 25
- ⁷ Sabri Ülgener; *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Derin, İstanbul, 2006, s. 27
- ⁸ Sabri Ülgener; *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, s. 19
- ⁹ Alex Mucchielli; *Zihniyetler*, çev: Ahmet Kotil, İletişim, İstanbul, 1991, s. 8
- ¹⁰ age., s. 10
- ¹¹ Turgut Cansever; *Osmanlı Şebri*, Timaş, İstanbul, 2010, s. 95
- ¹² Nilüfer Göle; *Melez Desenler*, Metis, İstanbul, 2000, s. 8
- ¹³ age., s. 161
- ¹⁴ Sabri Ülgener; *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, s. 27
- ¹⁵ Kurtuluş Kayalı, "On Yıl Sonraki Tipik Türk Sosyoloğunun Flu Bir Portresi", s. 127
- ¹⁶ age., s. 127
- ¹⁷ Hilmi Yavuz; *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, Timaş, İstanbul, 2009, s. 11
- ¹⁸ Senail Özkan; *Aşk ve Akıl; Doğu ve Batı*, Ötüken, İstanbul, 2006, s. 17
- ¹⁹ Heidegger'den aktaran Senail Özkan; *Aşk ve Akıl; Doğu ve Batı*, s. 55

KİMLİKTE KİŞİLİĞE: DERGÂH MI, YKY Mİ?

*“Entelektüel her zaman yalnızlık ile
saf tutma arasında bir yerde durur.”*

(Edward Said)

“Mesuliyetini taşıyacağın fikrin adamı ol!”

(İhsan)

Tanpınar'ın kitaplarını şu anda Dergâh Yayınevi basıyor. Sanırım yetmişlerden beri. Ancak bir dönem Yapı Kredi Yayınları (YKY) da bastı Tanpınar'ın kitaplarını. Hatta bir dönem aynı kitabın iki ayrı baskısı bir arada bulunuyordu kitapçılarda. Dergâh, bilindiği gibi “muhafazakâr” çizgisi olan bir yayınevi. YKY ise daha “modern” bir yayınevi. Her iki yayınevinin de okur kitleleri birbirlerinden farklı. Farklı zihniyetlere sahipler. Hatta aynı ülkede farklı hayatlar yaşıyorlar bile denebilir bence. Bu durum çok küçük bir detay gibi gözüküyor, ama bize zihniyet hermeneutiği yapmak için inanılmaz olanaklar sağlıyor. Bir yazarın, bir düşünürün kendi fikirleri, duruşu ile onun toplumsal algılanması her zaman birbirleriyle özdeş midir? Değildir. Ancak bizim gibi zihniyet hatlarının çok derin kazıldığı toplumlarda, TÜSİAD ve MÜSİAD'ların, Migros'ların ve Bim'lerin bulunduğu bir ülkede bu fark çok daha belirgin hale gelebilir. Bu fark bazen öyle-

sine belirgin olabilir ki örneğin kendini Batılı, laik, modern varsayan biri aynı ürünü daha ucuz ve yakın olan Bim'den değil, daha pahalı ve daha uzak olduğunu bildiği Migros'tan satın almayı tercih edebilir.

“Sağcı olmak çok güç hatta imkânsız. Evvela memleketimde en cahil ve budala insanlar sağcı. Yahut da aşikâr şekilde hain ve ahlaksız. Peyami Safa... Peyami Safa'dan daha iğrencine tesadüf edilir mi?... Sola gelince!... Yarabbim bizde solcu muharrir, solcu şair, genç şair, sol adam, ileri adam, zühd, hamakat, cahillik. Ve hepsinden beteri yeni dil. Devrik cümle, tarihi inkârdan daha beter olan tarih bilmemek. Hiç kültürü olmamak. Ne sağcı ne solcu... O halde? Sadece entelektüel ve yalnız başına.” (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş başa*, s. 207)

Tanpınar örneğinde de bu böyledir aslında. Tek bir Tanpınar yoktur bile denebilir. Dergâh'ın Tanpınar'ı ile YKY'nin Tanpınar'ı aynı mıdır? Metin aynıdır elbette ama okur kitlelerinin gözünde aynı değildir. Belki de bu nedenle örneğin Türkiye'de bağımsız entelektüel pek yoktur. Cemaat aydını vardır. Hep bir cemaate yazılır. Cemaatler üstü, sadece kendi cümlesini kuran entelektüel pek yoktur. Tanpınar'ın mükemmel ifadesiyle başınıza gelecek olan en masum şey “sükût suikastı”dır. Evet, Tanpınar bir tür “sükût suikastı”na uğradığını düşünüyor. Ben o kadar yazdım, çizdim, iki tane makale yazamaz mıydınız hakkımda, diyor. Tanpınar'ın *Günlükler*'i iki bin yedinin Aralık'ında çıktı. Tanpınar algısını önemli bir şekilde değiştirdi bu kitap. Aslında bu değişim YKY'nin bin dokuz yüz doksan dokuzda Tanpınar'ın *Şiirler*'ini yayınlamasıyla başladı.

Tanpınar aslında bağımsız bir entelektüeldir, ama Türkiye'de böyle bir konum hazmedilir olmadığı için on yıllar boyunca Dergâh Yayınevi'nin okur kitlesi tarafından okunmuştur genellikle. Dolayısıyla aslında son on yıla kadar memlekette

oluşmuş Tanpınar imgesi, Tanpınar'ın metinlerinden çok, onu yayınlayan yayınevinin ve okurların kimliğinden beslenmiştir. Bu imge, YKY'nin bin dokuz yüz doksan dokuzda Tanpınar yayınlamaya başlamasıyla sarsılmış ve iki bin yedide *Günlükler*'in yayınlanmasıyla da çökmüştür. Bu Tanpınar imgesi, muhafazakâr, gelenekçi, geçmiş meraklısı, nostaljik ve dolayısıyla Batı'ya ve modernliğe mesafeli, Cumhuriyet eleştirmenidir.

Türkiye'de iki binlere kadar kendini laik, modern varsayan okur kitlesi Tanpınar'ı pek okumamıştır. CHP milletvekili ve *Günlükler*'inde kendisini "demokratik sosyalist" olarak niteleyen Tanpınar'ı. O kesim ne yazık Yahya Kemal de okumamıştır, Peyami Safa da okumamıştır. O çizgiden, o hattan kabul ettiği kimseyi okumamıştır. Ama öteki hattakiler de beriki hattı okumamıştır. Necip Fazıl okuyan da Nazım Hikmet okumamıştır. Bence hâlâ bu okumamanın, okuyamamanın sancılarını çekiyoruz. Bu aslında tipik bir modernleşme sendromudur ve modernlik önündeki en önemli engellerden biridir. Aufhebung'un önündeki en önemli engeldir. Bu noktada Hilmi Yavuz'un bir tespitinin hakkını vermek lazım. "Aydın kesiminde cehaletin bu kadar prim yaptığı bir ülke az bulunur." Bence sadece Tanpınar okunabilseydi bile çok şey değişebilirdi.

*"Resmi kültür, sadece karşıtını değil, kendisine oranla karmaşık ve çok katlı olanı da içerebiliyordu. Hatırlarım, bizim ev resmiyete pek saygılı, hatta bağnaz Kemalist sayılabilecek bir evdi, 50'lerde Tanpınar'ın Huzur'u bu resmiyetin dışında bir şey gibi, sanki kaçak olarak okunmuştu bu evde! Aslında Türk ulusçuluğuna bağlı olup da sadece daha geniş ve daha dolayimli bir yerlilik düşünmeye çalışan Tanpınar, bir yabancı yazar gibi okunuyordu."*²⁰

Ben Tanpınar'ı otuzlu yaşlarımda okudum. Bugün bunu bir eksiklik, gecikmişlik olarak görüyorum. Bu durumun benden kaynaklanan boyutunu bir kenara bırakırsak, geride kalan aslında bir tür kültürel genetik. Solcular *Dergâh* okumaz! Muhafazakârlar *Varlık* okumaz! Ama yirminci yüzyılın

sonlarına doğru Tanpınar okurunun profili yavaş yavaş değişmeye başladı. Bu okuyucu profili değişimine paralel olarak, Tanpınar'ın toplumsal anlamı da değişmeye başladı. Okur metnin anlamını değiştirir. Değiştirebilir. Yani bir metnin anlamı, bir yazarın, bir düşünürün anlamı sadece kendisi tarafından kodlanmaz. Umberto Eco'nun ifade ettiği anlamda her yapıt bir "açık yapıt"tır.²¹ Metnin anlamının oluşmasına okurun, yorumcunun zihniyet dünyası da katkıda bulunabilir. Tanpınar ve onun ürettiği metnin memleketteki serüveni bunun için önemli bir örnektir. Evet, her yapıt açık, her okuma bir yorumdur. Her okuma ve yorum, o metnin anlamını yeniden inşa eden ve o anlama katkıda bulunan bir girişimdir. Bu anlamda yanlış yorumlardan değil aşırı yorumlardan bahseder Eco. Çünkü anlam yazar, metin, okur ve toplum arasında bir yerlerde oluşur ve üstelik kendine özgü bir tarihi vardır. Tıpkı Tanpınar'ın metnin anlamının bir tarihi olması gibi.

Bu açıdan bakıldığında bir Tanpınar Rönesansı'ndan bahsedebiliriz. Ve bu Rönesans'ın oluşmasında, çok küçük bir detay gibi gözüken, Dergâh-YKY hikâyesi önemli bir rol oynar. Bu Rönesans hattı hâlâ devam ediyor. Çünkü YKY daha sonra Yahya Kemal yayınladı. Abdülhak Şinasi Hisar yayınladı. Dolayısıyla Tanpınar için söylenenler büyük ölçüde bu "muhafazakâr" yazarlar için de geçerlidir. Çünkü Yahya Kemal ile Abdülhak Şinasi Hisar, Dergâh'ın kimliğine daha yakın olduğu varsayılan yazarlardı. Tuhaftır, bir edebiyat yapıtının toplumsal anlamını metnin kendisinden ziyade, bu metni yayınlayan yayınevinin adı, kimliği belirleyebilir, belirlemiştir. Bazı kitapları, bazı insanlar içinde ne olduğundan, konusundan, yazarından bağımsız sadece yayınevinin temsil ettiği zihniyet üzerinden okur ya da okumaz. Kararını bunun üzerinden verir. Aslında bu bile memleketimizin hiç modern olmadığını, olamadığını göstermeye yeter. Bu da

bir cemaatleşmedir. Kişiliksizleşmedir. Kimlik çoğu zaman kişiliğe rağmen oluşur. Kişilik de kimliğe rağmen.

“Herkes kendi hisarında kapalıydı.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Bütün Öyküleri*, YKY, İstanbul, 2004, s. 167)

“Aklüselim, insanın en tabii malikânesidir.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Bütün Öyküleri*, s. 225)

Memlekette kültürel, ideolojik, politik hatların çok derin olmasından, cemaatleşmenin çok güçlü olmasından entelektüel dünyanın etkilenmemesi mümkün mü? Günümüzde bunun epeyce aşıldığı söylenebilir artık. Bugün Tanpınar belli bir cemaatin mülkü olmaktan çıktı. “Muhafazakâr” zihniyet dünyasından bağımsızlaştı. Bir anlamda kimliğini kaybetti belki ama kişiliğini kazandı. Bu çok önemli bir şey. Herkesin yazarı, herkesin okuyabileceği bir yazar statüsü kazandı. Burada görece yeni bir okur kitlesinin Tanpınar okumaya başlamasının önemli rolü var. Bu okur kendini daha Batılı, modern, çağdaş olarak varsayan bir okur. Tanpınar memleket modernleşmesine, Türkiye’nin geçmişine, geleneğine nasıl bakıyordu? Cumhuriyet reformlarına tamamen karşı olmandan da gelenekle daha sağduyulu bir ilişki kurulabilir mi? Nasıl? Bu sorular anlamlı sorular ve bu yeni okurun zihniyet dünyasını zorlayacaklar ve zorluyorlar mutlaka. Lafi fazla dolandırmadan boyumdan büyük bir laf etmenin tam zamanı. Sol Tanpınar okusaydı daha geniş ufuklu bir sol olurdu. Modernleşmeciler Tanpınar okusaydı başörtüsüne daha anlayışlı yaklaşabilirlerdi. Bu kesimlerin Tanpınar okuması, onları önyargılarından, koşullanmalarından biraz da olsa özgürleştirebilir. Ya da Tanpınar okumak, bu derin kazılmış hatları biraz

daha yumuşatabilir. Tanzimat'tan beri söylenegelen ülkenin demokratikleşmesi, medenileşmesine katkıda bulunabilir.

“Fakat *Abdullah Efendinin Rüyalari* bilhassa birinci hikâye böyle tenkitsiz mi geçecekti? *Huzur* ki okuyanların hepsi sevdiler, üç makale ile, *Yaz Yağmuru* hiçbir akissiz mi geçecekti?... Bunların Türkiye'ye getirdiği hiçbir şey yok muydu! Türkiye'ye ve Türkçeye. Ya şiirlerim. Hâlâ hiç kimse “Deniz” manzumesinden bahsetmedi. “Deniz” manzumesi Türkçenin beş on manzumesinden biridir. Buna eminim.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş başa*, s. 300)

Tanpınar, “her sanatkârda bir melek hali vardır” der *Huzur*'da. Ama aslında belki de “olmalıdır” demek ister. Kendine ait bir cümle kurmak çoğu zaman toplumsal olandan belli bir mesafeyi gerektirir. Üstelik çok güçlü bir hakikat duygusu gerekir. Yazarı melekleştiren işte bu hakikat duygusudur. Hakikate temas edebilmek için mümkün olduğunca saflaşmak gerekir. Her iki anlamda da. Abartılı bulabilirsiniz bu ifade-mi ama hakikat abartılıdır zaten. Abartmadan hakikatten söz edilemez. “Truth” kavramını Türkçeye ısrarla “gerçek” ya da “gerçeklik” diye çevirmek de aslında tipik bir modernleşme sendromudur.

“*Ben Hakikatim!*” diyemeyenler, başkalarının tanımladığı, kimlerin ve ne suretle girip giremeyeceklerine başkalarının karar verdiği bir hakikatler dairesi içerisinde kendilerine bir yer bulmuş olmaktan dolayı sevinebilirler.”²²

İmkânsız bir yerden konuşabilen ve bunu yaparken toplumsal hakikati, toplumsal iktidardan bağımsız cümle içinde kullanabilen biridir bağımsız entelektüel. Bir tür Parrhesiastes! Kadim Yunan'da doğruyu söyleyen. Belli bir cemaatin ideolojisini metinleştiren, söylemleştiren daha çok bir aydın-

dır. Ama bütün bunlardan görece bağımsız bir şekilde konuşabilenler çok daha azdır. Bizim memlekette aydın çoktur, ama Parrhesiastes pek azdır. Bizim gibi ülkelerde Parrhesiastes olmanın maliyeti çok yüksektir. Aslında hiç kimse o kadar babayiğit olmak zorunda değildir. Brecht'in *Galilei* oyununda dediği gibi "Kahramanlara ihtiyaç duyan toplumlara yazıklar olsun." Umulmadık hakikatleri genellikle umulmadık kişiler söyler. Ve bunlar genellikle aydın değildir. Çünkü hakikat zincirli zihinlere her zaman çok uzaktır.

*"Etimolojik olarak pan (her şey) ve rhema (söyleyen) sözcüklerinin birleşiminden oluşur. "Her şeyi söylemek" anlamına gelir. Yani parrhesiastes, aklındaki şeyi söyleyen kişidir. Hiçbir şeyi saklamaz, kalbini ve zihnini konuşma yoluyla başkalarına açar."*²³

*"Parrhesia oyunu' parrhesiastes'in birinci olarak hakikati bilmek, ikinci olarak da böylesi bir hakikati başkalarına aktarmak için gereken ahlaki niteliklere sahip bir insan olduğunu varsayar."*²⁴

Entelektüel, aydın, akademisyen farklı şeylerdir. Bunların içinde hakikat duygusu en güçlü olan entelektüeldir. Entelektüelde daha çok hakikat duygusu, aydında ise ideoloji ağır basar. Akademisyende ise kariyer. Batı'nın hem entelektüeli hem de aydını vardır, bizim ise daha çok aydınımız vardır. Entelektüel bağımsız, hatta asosyal, antisosyaldır. Aydın ise hep fazla sosyaldır.

*"Artık akademisyenleri entelektüel varsaymaya devam etmeyelim."*²⁵

"Non serviam", yani "hizmet etmeyeceksin" der Said. Çıkarlara, kurumlara, devletlere, partilere hizmet etmeyeceksin. Entelektüelin tanımı budur. Hakikat duygundan, sağduyundan, basiretinden vazgeçmeyeceksin. Ve her zaman doğruyu söyleyeceksin. Zaman zaman değil. Bazen değil. Çoğu zaman da değil. Her zaman. Her zaman.

Türkiye’de çok ve iyi aydınlar vardır, ama yeterince çok ve iyi entelektüel yoktur. Aynı şekilde Türkiye’de çok ve iyi felsefeci vardır, ama yeterince çok ve iyi filozof yoktur. Çünkü felsefe çoğunlukla akademik, profesyonel, disiplinler bir etkinliklerdir. Türkiye’de düşünce, ne yazık ki, akademik, profesyonel, disiplinler sınırları zorlayamamıştır. Memleketimizde Akademi’nin zayıflamasında bence YÖK’ten daha çok bu durumun etkisi vardır. Oysaki amatörleşmeyen, amatörleşemeyen düşünce hayata dokunamaz ve yaratıcı, özgür, özgün olamaz. Çünkü zihniyetlere dokunamaz.

“Solcu gizli, musır ve cahil. Sağcı, milliyetçi geçinenlerin hepsi cahil ve kupkuru. Ortadakiler darmadağın. Hemen hepsi zevksiz ve tahammülü güç. Biraz zevki ve anlayışı olanlar kıskanç. Yarabbi ne kadar yalnızım.”
(Ahmet Hamdi Tanpınar; *Günlüklerin Işığında Tanpınar’la Baş başa*, s. 203)

Bir cemaatte her şey fazla sosyaldır, hatta politiktir. Cemaat zaten makronun mikroyu çok fazla belirleme gücünün olması demektir. Kimliğin kişiliğin önünde olması demektir. Bireyin kıyafetinden, seçtiği kelimelerden, hangi partiye oy verdiğine, hangi yaşama biçimine ait olduğu hakkında hemen karar veriyorsanız eğer toplumsal bireyseli kuşatmış demektir. Karnımız acıktığında tabağımıza aldığımız şeyler bile bu belirleyicilik altında. Ahmet Hamdi Tanpınar, hem sağın hem de solun kabul edeceği bir cümle kurmak derdinde olan, önyargısız bir biçimde her düşünce sistemiyle konuşabilen, diyalog kurabilen gerçek bir yazardır. Türkiye’nin modernleşme biçimini eleştirir. Diyalog olmazsa, kaliteli iletişim olmazsa hakikat da olmaz. İyi sentezler, iyi tezler ile iyi anti-tezler arasındaki diyalogtan türer.

“İki Hamdi vardı: İfade edilemezi yaşayan ve gerçeği mühendis gibi gören. Birinde şair, ötekinde muhakemeci. İkincisine geçtiği zaman hadiseleri berraklığı ile görür ve bir kadı gibi muhakeme ederdi... Sosyal hayatta da iki Hamdi Vardı: Biri kılıksız, ötekisi şık, biri perişan öteki muntazam, biri kanaatkâr öteki haris, biri rahatına düşkün öteki son derece çalışkan, biri zayıf ve dermansız öteki kudretli ve iradeli. Bu iki Hamdi sanki ruhla beden gibi yan yana yaşar, birbiriyle dövüşür, bir türlü abenge giremezdi... Ama bu iki Hamdi ve onların savaşı olmasaydı, her biri birer pırlanta olan eserlerinden mahrum kalırdık. Sanatkâr, iç kıvrantısı içinde “huzur” arayan ve bu serapta hayalinin abidesini ören insandır. Dermansız bir beden ve canlı bir ruh!”²⁶

Bizim memlekette pek parrhesiastes çıkmaz çünkü bizde hakikat öncelikle kamusaldir, cemaatseldir. Hakikatin sınırları eninde sonunda cemaatin zihniyet dünyası tarafından belirlenir. Koşulsuz doğruyu söyleme durumu olarak parrhesia böylesi bir toplumsallıkta pek mümkün değildir. Cemaatin zihinsel ufkunu zorlayan hakikat söylemi tehlikedir, risktir.

*“Türkiye’de iradenin muhakeme üzerindeki zaferini simgeleyen en iyi örnek, Auguste Rodin’in **Düşünen Adam** heykelinin bir kopyası için seçilen mekân olsa gerek. ABD’de kimi üniversitelerin bahçelerine yerleştirilen bu heykel, çıplak bir düşünce anını simgeler ve Rodin her ne kadar kendi döneminin muhafazakârlarından biriye de, bu heykel elbette ki Aydınlanma süreci ve felsefesi ile yakından ilintilidir. **Düşünen Adam**’ın Türkiye’de bilinen en popüler kopyası bir akıl hastanesinin bahçesinde bulunmaktadır.”²⁷*

Böyle tiplerin konumlandırılması, sınıflandırılması, anlaşılması, hatta hazmedilmesi çok zordur toplumlar için. İktidar için. Bizim gibi toplumlar için çok daha zordur. Fransa Sartre’ı hazmedebilmiştir, ama Türkiye Sartre’larını hazmetmekte çok zorlanmıştır. Bizim gibi ülkelerde aynı nedenle “vatan haini” çoktur. Bir toplumda ne kadar “vatan haini” varsa, o toplum demokratik olgunluktan o kadar uzaktır. Tan-

pınar örneğinde durum elbette bu kadar trajik değildir ama yine de açıklayıcıdır.

“Ben ne sağdanım, ne de komünist veya déclaré sempatizanıyım. Sadece demokratım, mümkün olursa, demokrat sosyalist bir teşekküle girerim ve memnun olurum. Fakat böyle bir teşekkülün mesuliyetini de üzerime almam. Türkiye’de sosyalist parti, ancak komünist partinin açılmasıyla kabildir. Aksi takdirde komünistler içeriye dolar ve memleketi yahut o partiyi ve efradını zarara sokarlar.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Günlüklerin Işığında Tanpınar’la Baş başa*, s. 205)

Modernliğin birimi, ünitesi temeli bireydir. En azından söylemsel düzeyde sürekli bireyin önünü açıcı bir zihniyete sahiptir. Bizde demokrasi yok! Bizde burjuvazi yok! Peki, birey var mı? Türkiye’nin modernleşmesi yurттаş üretebilmiş midir? Türkiye’nin modernleşmesi mevcut cemaatlere alternatif cemaatler üretmiştir. Cemaat kavramını dindar, geleneksel kesim için kullanmak çok aykırı kaçmaz. Ama Türkiye’de laiklik, Batıcılık da bir cemaattir. Türkiye daha çok bir kimlik toplumdur. Kişilik toplumu değil. Yani memlekette birey ne kadar varsa, bağımsız düşünür de o kadar vardır. Türkiye aydınınının entelektüel olamamasının en önemli nedeni belki de yalnızlıktan çok korkmasıdır. Oysa bir anlamda entelektüelliğin koşuludur yalnızlık cesareti.

Bu sağcılık, solculuk meselesi oldukça netameli bu topraklarda. Özellikle bazı entelektüeller için. Belli bir cemaate aidiyetle tanımlanamamış olanlar. Bir kimlik konumunda değil, daha çok bir kişilik konumundan konuşan, yazarlar için. Bu tür yazarlar toplumsal zihniyet vasatı açısından konumlandırılmıyorlar kolayca. Zor düşünürler bunlar. Anlaşılmaları için de çok yakından bakmak gerekiyor bu insanlara. Özgünlükleri bir anlamda geleneksel aydın cemaatlerinden

birine doğrudan ait olmamalarından, belki de olamamalarından geliyor. Aslında bu perspektif Tanpınar'ı aşan da bir şey. Bu belirsizlik içerisinde bu cemaatlerden bir tanesi birini bir şekilde sahiplenirse diğeri hemen reddediyor. Bu çoğu zaman yazarın kişisel iradesi ya da metnin anlamından bağımsız bir şey. Böyle bir seçim yapmıyor yazar. Kendi durduğu yerden yazıyor, çiziyor. Birileri onu belli bir etiketle sahipleniyor, diğeri de karşı çıkıyor.

Orhan Pamuk'u Orhan Pamuk yapanlardan biri de, kuşağının birçok yazarının aksine, memleketin şimdisine, geleceğine ve geçmişine; sağma ve soluna peşin hükümsüz bir genişlikte bakabilmesidir. Bu bakış ne yazık ki bu memlekette olumsuz anlamda bir aidiyetsizlik olarak algılanmıştır. Pamuk kendisini bu yönden eleştirenlerin birçoğundan daha buralıdır. Büyük yazar, genellikle farklı bakışlara, zihniyetlere kendisini açabilirken, bunu yine de kendine özgülüğü terk etmeden yapabilenlerden çıkar. Büyüklük bu anlamda küçüklüğün farkındalığından beslenir.

“Ben entelektüelim. Aşka da, hayata da, insana da, düşünceye de inanıyorum. Fakat bunları behemehâl birkaç modanın arasından görmek mecburiyetini duymuyorum. Cemiyete karşı olduğu kadar kendime karşı da sorumluyum. Ve bu çift sorumluluğu hissediyorum. Deli otu yemeğe mecbur değilim. Yapmak istediğim şeyler var. Ben şiirin mystere'ni yeniden kurmağa, veznin magie'sini aramağa ve kâinat karşısında şaşkırmaya çalışıyorum. Hayret ve karmaşa.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş başa*, s. 260)

Bu memleketin aydınınının en büyük açmazı Tanpınar ile Yakup Kadri'yi, Nazım Hikmet ile Peyami Safa'yı birlikte okuyamamış olmasındadır belki de. Ötekinin farkına varmadan insan kendisi de olamaz çünkü. En halis bilgi ve deneyim ötekinden öğrenilendir. Tanpınar Mevlana ile Baudelai-

re’i birlikte okuyabilmişti. Dede Efendi ile Mozart’ı birlikte dinleyebiliyordu. Bu hem onu Tanpınar kılan şeydi hem de diğerlerinin onu anlamakta zorlanmalarının, hadi doğrusunu da söyleyelim, anlamayı becerememelerinin nedeniydi. Tanpınar hem kendisi idi hem de kendisi olmayandı. Sanki bir ironi gibi!

“Hiç kendini denemeyecek misin? Ne olduğunu, kim olduğunu öğrenmeden mi öleceksin” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Sahnenin Dışındakiler*, Dergâh, İstanbul, 2003, s. 10)

“Kendimizi bilmediğimiz için dünyayı anlamıyoruz.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Mücevherlerin Sırrı*, YKY, İstanbul, 2002, s. 9)

Kişilik ve kimlik ters orantılı kavramlar gibidir. Biri arttıkça diğeri azalır. Kişilik versus kimlik oyunu sıfır toplamalı bir oyundur. Biri gol atınca, diğeri yemiş olur. Türk aydını, “sezerek yapmak, düşünerek bulmak”²⁸ için pek uğraşmamıştır. Hep hazırı konmak istemiştir. Reçetecidir. “Armut piş ağzıma düş” Türk aydınının parolası olmuştur hep.

*“Heidegger’de bir ‘evin içinde varlık’ bir de evin dışında, yani ‘dünya içinde varlık’ kavramı vardır... Evin içinde olmak derken herkes gibi olmak, ‘onlar’ alanında olmak, herkes ne yapıyorsa öyle yapmak, herkes gibi zevkleri olmak, herkes gibi giyinmek, herkes gibi düşünmek, herkes gibi eylemde bulunmak demektir. Burada insan kimse değildir, kimsesizdir... Evin dışına çıkmakla dünyanın içinde olunur. Ancak dünyanın içinde insan kendisi olur, bir kimse, bir kişi olur. Orada evde olduğu gibi kendisi gibi olanlarla eş olan biri değildir. Dünyanın içinde insan bu anlamda tek başınadır.”*²⁹

Bizim memlekette aydınların elitizminin bir nedeni de, burjuvazinin kültürsüzlüğüdür. Üstelik her açıdan. Burjuva-

zi topluma dönük olmadığı gibi, Batı'ya da dönük değildir. Sadece kendine dönüktür. Sadece kendine burjuva! Bugünün aydınlarının devlet kuyrukçuluğunu eleştirirken, Tanzimat-Meşrutiyet-Cumhuriyet aydınlarının tümünü “zaten onların tek derdi devleti kurtarmaktı” diyerek anmak insafsızlıktır. Onları çok daha hâlis bir reflekstir.

NOTLAR

- ²⁰ Orhan Koçak; "Türkçe'de Eleştiri", *Defter 31*, Sonbahar 1997, s. 90
- ²¹ Umberto Eco; *Açık Yapıt*, çev: Pınar Savaş, Can, İstanbul, 2001.
- ²² Dücan Cündioğlu; *Hakikat ve Hurafe*, Kaknüs, 2006, İstanbul, s. 149
- ²³ Michel Foucault; *Doğruyu Söylemek*, çev: Kerem Eksen, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 10
- ²⁴ age., s. 13
- ²⁵ Lindsay Waters; *Akademik Düşmanları*, çev: Müge Özbek, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 57
- ²⁶ Hilmi Ziya Ülken; "Ahmet Hamdi Tanpınar", *Tanpınar'dan Hasan Ali Yücel'e Mektuplar*, hazırlayan: Canan Yücel Eronat, YKY, İstanbul, 1997, s. 93
- ²⁷ Ayşe Kadioğlu; *Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Mahkemesi*, Metis, İstanbul, 1999, s. 12
- ²⁸ Necip Fazıl Kısakürek; *Çile*, YKY, İstanbul, 2004, s. 14
- ²⁹ Ömer Naci Soykan; *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2*, İnsancıl, İstanbul, 2003, s. 89

II. ŞAHSİYET

MODERNİZM MESELESİ

“Türkiye beni yedin!”

(Ahmet Hamdi Tanpınar)

Modernleşme aslında modernlikle belli bir ilişki kurma tarzına tekabül ediyor. Ancak modernleşme aynı zamanda modernliği Batı ile bir saymakla eşdeğer. Hatta Batı'nın yekpare bir bütün olmadığını kabul edersek, bu ilişkinin hangi Batı'yla kurulduğu daha da anlamlı bir soru haline geliyor. Özellikle Cumhuriyet modernleşmesi döneminde “ilerici” olarak nitelendirilen aydınlar, yazarlar ile daha çok “muhafazakâr” olarak nitelenen Tanpınar'ın da içinde sayıldığı yazarların Batı'yla ilişki kurma tarzlarının farklı olduğunu, hatta Batı diye anladıkları şeyin aynı olmadığını düşünüyorum. Bu nokta da bence Tanpınar gibilerini daha iyi anlayabilmek için çok elzem.

Bir paradoksla başlayalım. Batı'da bir modernlik inşa oluyor. Nedir bu? Aydınlanmadır, Rönesanstır, Reformdur. Ulus devlettir, Cumhuriyettir. Bin yedi yüz seksen dokuzdur. Kentleşmedir. Sınıftır. Kadındır. Modernliğin olmazsa olmazlarıdır bütün bunlar. Bu anlamda Batı'nın son üç-dört yüzyılda geçirdiği dönüşümleri indirgeyeceğiniz bir kavramdır modernlik. Bir de modernizm var bundan farklı olarak.

Dar anlamda on dokuzuncu yüzyıl sonu, yirminci yüzyıl başı Batı'da ortaya çıkmış avangard sanat akımlarının genel bir adı. Plastikte Salvador Dali, müzikte Schönberg, edebiyatta Kafka. Akımlar olarak, Sürrealizm, Dadaizm, Epik Tiyatro, Atonal Müzik, Bilinçakışı Romanı. Modernizm, modern estetik avangarddır öncelikle. Modernizm, modernliğe isyan etmektir. Nietzsche, "Sanat, doğanın içinden çıkan ama doğanın gözünü oyan bir şeydir," der. Modernizm ve modernliğin arasındaki ilişkiyi bundan güzel anlatan bir cümle yoktur. Modernizm hem modernliğin içinden çıkan bir şeydir hem de içinden çıktığı kabuğu beğenmez. Onun gözünü oymaya çalışır. Modernizmin ethos'u isyankârdır. Dışardan görünen bohemliktir, kafası karışıklıktır, alkoldür, uyuşturucudur belki ama bütün bunlar aslında derin bir isyanı gizler. Modernistler tam anlamıyla modernliğin "enfant terrible"lidirler. Yani yaramaz çocuğu. Modernizm, modernliği ne sever ne de tam anlamıyla terk eder. Modernizm ile modernlik arasında Adorno'nun terimleriyle hem bir "içkinlik" hem de bir "aşkınlık" ilişkisi var. İçkinlik boyutuyla, modernizm mekânsal ve zamansal olarak modernliğin içinden çıkmış bir şeydir. Değerler anlamında onu beğenmez ve aşmak ister. Bu noktayı mutlak bir tutarlılık açısından yargılamamak gerekir. Bütünlüklü, sistematik bir alternatif geliştirme peşinde değildir modernizm ama yine de isyan eder.

Modernleşme ise modernliğin ve kendisinin modern olmadığını bilincine varma durumu. Modernliğe modern olmayanın gösterdiği bir tepki modernleşme. Modernlik bir kere ortaya çıktıktan sonra ona kayıtsız kalamamayla gelişen bir bilinç. Modernleşme bu nedenle büyük ölçüde bir taklit etme süreci başlangıçta. Ve bir gecikmişlik paniği. Her modernleşme bir tür "panik atak" durumu bu anlamda. Onlar beş yüz yılda yaptı biz elli yılda yapmak durumundayız. Her modernleşme aslında bir kültürel hazımsızlık sürecidir.

Modernleşme modernlikle ilişki kurma tarzıysa eğer ve yekpare bir modernlik de yoksa o zaman her modernleşme öyküsü modernliğin nereden tutulduğuyla da ilgilidir. Her kör fili tuttuğu yerden anlatır. Modernleşmenin temel aktörleri, modernliğin bütününe dokunamamıştır. Onun bazı özelliklerini abartarak onlara yoğunlaşmıştır ve daha vahimi o noktaları da Batı'nın tümü varsaymıştır. Günümüzde, memleketin modernleşmecilerinin hâlâ “Önce cumhuriyet sonra demokrasi!” demelerinin ardında aslında bu sorun vardır. Modernlik onlar için sadece cumhuriyettir ama demokrasi değildir. Onlar ne yazık Batı'yı böyle algılamışlardır. Ta başından beri üstelik. Aslında modernleşme öyküleri modernliğin inşa öykülerinden daha yekparedir.

Gelelim Tanpınar ve onun gibilerine. Burada Türkiye modernleşmesinin ortodoks söyleminin açıklaması gereken bir paradoks var. Batı'da modernliğin yaramaz çocukları Kafka, Picasso olurken, Türkiye'de neden Tanpınar, Yahya Kemal, Cemil Meriç oluyor? Batılı modernlik eleştircileri avangard diye nitelenirken, Türkiye modernleşmesinin eleştircileri nasıl muhafazakâr oluyor? Burada bir sorun yok mu? Daniel Bell'in meşhur bir kitabı vardır, kültürel modernizmi aşağıladığı.³⁰ Çok önemli bir kitaptır bence. Frankfurt Okulu ne dediyse tersini söyleyen bir adamdır Bell. Modernliğin önündeki en büyük engel olarak modernizmi görür. Kültürel olarak öznelerin sistemle bütünleşmesini engelleyen bir harekettir Bell'e göre modernizm. Batılı bir muhafazakâr modernizmi işte tam da böyle görür. Türkiye'nin “muhafazakârları” ise modernleşmeyi eleştirir, modernizme sahip çıkarlar. Esas meseleye gelelim, Tanpınar'ın Batı'dan aldığı referanslar kimdir? Ya da daha tutucu Yahya Kemal'in? Baudelaire, Mallarmé, Proust, Bergson, Nietzsche, Freud. Kim bunlar? Bunlar Batı'nın enfant terrible'leri. Bakın burada inanılmaz bir paradoks var. Türkiye'nin “muhafazakârları” Batı'yı en avangard

noktasından tutuyorlar. Türkiye modernleşmesinin “ilericileri” ise Batı’nın muhafazakârlarını tutuyorlar. Sadece jakobenler Batılı değildir, jirondenler de Batılıdır. Hem Bolşevikler hem Menşevikler Batılıdır. Mussolini de Batılıdır, Gramsci de. Bergson da Batılıdır. Durkheim da. Marx da. Tarde da.

Türkiye modernleşmesinin referans kaynakları kimlerdir? Fransız Aydınlanması düşünürleri, Auguste Comte, Durkheim vs. Ama Türkiye aydınlanmacıları Kant’ı bir aydınlanma düşünürü olarak bilmez. Kant’ın meşhur “Aydınlanma Nedir?” metninden pek de haberdar değillerdir. Ansiklopedistler başka bir Batı’dır, Kant başka bir Batı. Bergson bizim memleketin “muhafazakâr” avangardlarının arkasındaki isimdir, Durkheim ise modernleşmecilerin ardındaki isim. Bu noktada ne tek bir Batı’dan ne tek bir modernlikten ne de tek bir modernleşmeden söz edilebilir artık. Türkiye’nin modernleşmecileri Batı’nın muhafazakârlarıyla ilişki kurarken, bizde “muhafazakâr” denilenler Batı’nın anarşistleriyle, uyumsuzlarıyla ilişki kuruyorlar. Bu nasıl bir paradokstur?

Ancak bugün bunları söylemenin daha kolay olduğunu da teslim edelim. Onlara da çok haksızlık etmeyelim bir yandan. Post-modern zamanlarda bunun farkına varmak artık gerçekten daha kolay. AKP iktidarıyla da bir paradoksun üzerinde oturmuyor muyuz? AKP bizi çağdaş medeniyeti temsil ettiği söylenen AB’ye sokmaya çalışıyor, ama modernleşmenin partisi CHP buna muhalefet ediyor! Bugünün köşe yazarları, zamanında hiç değer verilmemiş İdris Küçükömer’in *Düzenin Yabancılaşması* kitabından alıntı yapıyor. “Türkiye’de sağ soldur, sol sağdır,” diyen Küçükömer’in kitabından. Tam da aynı nedenle Tanpınar’ın o zaman da anlaşılması zordu. Dikotomik zihniyet evreninde Tanpınar gibilerin bırakın anlaşılması, okunabilmesi bile çok zordur.

Artık bu durum değişmeye başladı. Açık söyleyelim bunu mümkün kılan post-modern zamanlardır. Bugün “post-mo-

dern" sıfatını pejoratif anlamda kullananlar modernleşmenin ortodokslarıdır. Tanpınar'ın tek parti dönemi CHP Maraş Milletvekili olduğu bilinmiyor değildi. Yahya Kemal'in iki dönem milletvekili, üç dönem büyükelçi olması da. Ama sanki bütün bunlar bugünkü kadar aşikâr değildi!

Sadece Tanpınar ya da Yahya Kemal değil, İdris Küçükömer, Niyazi Berkes, Cemil Meriç de Türkiye modernleşmesinin ıskaladığı adamlardır. Modernleşmeciler bu adamları hiçbir zaman tam anlamıyla anlamamışlardır. Okuyamamışlardır bile. Bunlar elbette belli bir zihniyet dünyasına aittirler, ama kendi cümlelerini kendileri kurmuşlardır. Akılları ve vicdanları görece özerktir. Berkes bu ülkenin yetiştirdiği en olgun Kemalisttir bence. Ama yurtdışına kaçmak zorunda kalmıştır. Derste Marx anlattığı için kovulmuştur bu ülkeden. Küçükömer CHP muhafazakârdır dediği için soldan aforoz edilmiştir. Meriç bu ülkede "Ben komünistim" diyen ilk adam olmasına rağmen soldan çok muhafazakârlar tarafından okunmuştur uzun yıllar. Tanpınar da böyle.

"Şekle inanıyorum, çünkü kurduğu zaruretler ve getirdiği zorluklarla o bana, kendimi tahakkuk ettirmek imkânını veriyor. Onu ararken kendimi buluyorum. O beni ayıkliyor, temizliyor ve derinleştiriyor. O benim hareket sahamdır, bu üç veya dört kıt'a içinde ben muharebelerimi veriyor, zaferlerimi kazanıyor ve ricatlerimi idare ediyorum. Ve her defasında çok esaslı bir şeyi, bir oyuna riayet etmeği öğreniyorum... Sözü mü başkalarının sözünden ve sükûtum başkalarının sükûtundan ayıran budur." (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Edebiyat Üzerine Makaleler*, hazırlayan, Zeynep Kerem, Dergâh, İstanbul, 2000, s. 28)

Oğuz Atay'a bakın, Tanpınar'a bakın. Her ikisinin de muhatap olduğu derin bir sessizlik halidir. Kimse yazdıkla-

rına doğru dürüst tepki vermemiştir. Bu adamların akıllarına, vicdanlarına nüfuz etmek belli çaba, belli bir hassasiyet gerektirir. Onları içlerine kapatan aslında toplumdur. Batı'ya bu kadar hayran olup Batı'dan almadığımız, alamadığımız en önemli şey belki de budur. Hyde Park kürsüsü! Batı'yı Batı yapan budur zaten. Farklı olanı dinlemek! Farklı olanı dinleyebilen toplumdur aslında. Öyle olunamayınca da olsan olsan cemaat olursun. Tanpınar, "Ben inzivayı seviyorum, yalnızlığı değil," der. Oğuz Atay ise, "Beni yalnız kalmayı tercih ettiğimi söyleyerek yalnız bıraktınız."

"Ezber bozma" güzel bir terimdir, ama bizim memlekette biraz eyyamcı bir biçimde kullanılır genellikle. Herkes rakibinin ezberini bozmaya çalışır. Kimsenin kendi ezberinden bir şüphesi yoktur. Aslında ezberi de küçümsememek lazım. Ezbersiz akım, izm olmaz. Kemalizmin de, Marksizmin de, İslam'ın da ezberleri vardır elbet. O kadar eminiz ki biz her şeyden! Korkutucudur bu aslında. Kendilerinden en emin olanlar genelde en demokrat olanlar değildir!

Modernizm, Klasizme tepki olarak doğar. En önemli nokta estetik anlayışındaki değişim. Bilince dönüş, dış dünyanın reddi. On dokuzuncu yüzyılın başında görülmeye başlıyor. İlk modernist resim, Picasso'nun "Avignonlu Kadınlar", olarak kabul ediliyor. Bin dokuz yüz yedi tarihli. Bazı tarihçiler, resimdeki değişimin, fotoğrafın icadından etkilendiğini söylüyor. Çünkü o güne dek varolan gerçeği resmetme çabasından vazgeçiliyor ve bu görev fotoğrafa bırakılıyor. Resim, gerçeği fotoğrafa bırakıp, verili olanın ötesine yöneliyor. Doğadan ve toplumdan özgürleşiyor sanat.

"Her sanatkârın bir kâinatı vardır." (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Edebiyat Dersleri*, YKY, İstanbul, 2004, s. 117)

“Bir şairin büyüklüğünü anlamak için yaptığı şeyler kadar bozduğu şeyleri de hesaplamak lazımdır. Hakiki sanatkâr bozarak yapar. Kendinden evvel mevcut olan his ve hayal tarzlarını aynen kullanan sanat eseri ölü bir eserdir.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 27)

Kandinsky'ye göre modernizmde renk ve biçim iki önemli unsurdur. “Çizgisiz resim yapılamaz ama nesnesiz yapılabilir,” der. Nesneleri sadece görürüz, ama isimlerini tekrarladıkça kulağımıza anlamsız gelir. Önemli olan o nesnelere atfedilen anlamlardır Kandinsky'ye göre. Kandinsky, her sanat eserinin ruhu olması gerektiğinden bahseder. “Bir maymuna kitap verirsiniz, okur gibi yapabilir ama ruhu yoktur,” der. “Yunanlar o dönem heykellerini yaparken Tanrı'larını resmederdi. Fakat biz bugün o ruhu sanat eserlerine tekrar aktaramıyoruz. Cézanne, bir çay fincanını ruhu olan bir yaratığa dönüştürmeyi, bu fincanda bir ruh görmeyi becerdi,” der. “Natürmort birebir kopya değildir, nesnelere ruh verme şeklidir,” der. Kandinsky, edebiyatta kelimenin en önemli malzeme olduğunu söylüyor. Kelimenin dolaysız bir anlamı ve içsel bir anlamı -onların bize hatırlattığı anlamlar- vardır.³¹

“Sanat eserinde, sanat kaygısından başka bir endişe olmamalıdır. Ama bu, meselesiz olmak demek değildir. İnsan, kendi meseleleridir. Ben herhangi bir davanın açıkça müdafaasını yapan eserden hoşlanmam. İnsanı bütünü ile ele alan ve arasından meseleleri veren eseri tercih ederim.” (Tanpınar'dan aktaran Haluk Sunat; *Boşluğa Açılan Kapı*, Bağlam, İstanbul, 2004, s. 245)

Kandinsky, “Her sanat eserinin bir ruhu olmalı,” der. Türkiye’de aydınlanmacı bir ortamda bu kavramları kullandığınızda sizi “ortaçağ karanlığına geri dönmek istemek”le suçlayabilirler. Hâlbuki bunu söyleyen Batı modernizminin en önemli isimlerinden biri. Bunu ilginç kılan bizim körlüğümüz aslında. Batı’yla ilişki kurma tarzımız. Batılı sanatçı, yeni bir şey üretebilmenin koşulunun geçmişle bir tür ilişki kurmaya bağlı olduğunun farkındadır. Geleneği olduğu gibi kabul etmek değil illa, gelenekle hesap görmek, geçmişle hesabını görmek, Aufhebung. Tinsel olanı, mistik olanı kategorik bir reddediş hali var bizde. Tanpınar, aydınlanmacı geleneğin egemen tonundan farklı biri ilişki kuruyor gelenekle, geçmişle. Böyle birinin modernizmle ilişki kurmasına şaşılıyor. İşin ilginç yanı marksistlerin bakışı da farklı değil bu konuda. Bir Kemalist ile bir Marksist modernizme aynı şekilde bakıyor.

Sanatta dil vasıta değildir; bizzat sanatın cevheridir. Bir şeyi söylemek, her şeyden evvel söylemek ve mükemmel söylemektir.” (Tanpınar’dan aktaran Mehmet Erdoğan; *Bir Eleştirmen Olarak Ahmet Hamdi Tanpınar*, Dergâh, İstanbul, 2009, s. 31)

Modernleşme toplumları kolektif olarak unuttur, bireysel olarak hatırlar. Herkes unutturken hatırlayan bir anlamda avangarddır. Bu nedenle de modernizm her toplumda geleceğe doğru yaşanmaz. Modernleşen bir toplumda modernizmin, modern topluma göre daha fazla geçmiş içermesi doğaldır. Çünkü modern toplumda estetik statüko klasiktir. Modernleşen toplumda ise estetik statüko zaten moderndir. Dolayısıyla modernizm bu toplumlarda klasiğe daha yakın olabilir.

Tek bir modernizm var mı? Olabilir mi? Tek bir modernizm yok. Tıpkı tek bir modern olmadığı gibi. Uzaktan bakınca her şey birbirine benzer. Çok yakından bakınca da her

şey birbirinden farklı gözükür. Bütün olası bakışlar bu ikisi arasında salınır. Batılı modernist modernliğe itiraz eder. Modernizm, modern uygarlığın eleştirisidir. Türkiye modernizmi ise modern ile ilişki kurma tarzına yönelik bir itirazdır. Yani modernleşmeye. Asla modernlik karşıtı, Batı karşıtı değildir.

Modernleşme toplumları, modern toplumların ancak birkaç kuşakta yaptığını, çok kısa bir sürede yapmak durumunda hisseder kendini. Modernleşme modernistleri de aynı şekilde, aynı anda, birden fazla kuşak gibi davranır. Hem kurucu kuşak hem eleştirel kuşak. Bunun sonucu, hızlı yemenin tipik bir tezahürü olan hazımsızlıktır. Modernleşme doğası gereği bir kriz toplumdur. Modernleşme toplumu aydını, yazarı da daima kriz aydını, yazarıdır. Tıpkı Tanpınar gibi.

“Yaratıcı toplumu karşısına alıp kendi ruhsal dünyasının özerkliğine, sonuna kadar gidemez. Çünkü karşısına almak istediği dünyayla ilişkisi bir anda yine öğreten bir adamla bilmeyenlerin ilişkisine dönüşür. Bizde, modernizmin olmasının ya da modernist rüzgârın güçle esmemesinin nedeni, modernizmi bizim öğrenemememiz ya da anlayamamamız değildi. Sorun, yazar ile okuyucu arasındaki verili geleneksel ilişkinin kırılamaması, değişmemesidir.”³²

Modernleşme toplumunun yazarı, hiçbir zaman bir modern toplum yazarı gibi modernist olamaz. Modernist olmak modern ile bir hesap görme biçimidir. Modernleşme toplumunda ise modern yoktur, onun hayali, umudu vardır. Modernin olmadığı yerde tam anlamıyla modernist de olunamaz. Bu yüzden Tanpınar ve onun gibilerin açmazı, trajedisi, ne dersiniz deyin, işte tam da budur: Olunması mümkün olmayanı olmaya çalışmak. İmkânsızın peşinden koşmak. Batılı modernistlerin de işleri kolay değildi ama mümkündü. Ama bizim memleketin modernistlerinininki ise imkânsızdır.

“Eski şiirimizi çok defa beşeri olmamakla itham ederler. Sanki insan cinsi bir tek imiş gibi. Halbuki insanoğlunun elinden çıkan her şey beşeridir. Çünkü arkasında hayal anlayışları, duyuş ve düşünüş tarzları ve güzellik hakkındaki fikirler ile bütün bir cemiyet vardır. Nasıl tek bir meyvede toprağın ta derinliklerinden sızıp gelen meçhul kudretler bir lezzet ve rahiya olmuşsa tek bir mısrada da öylece sayısız cetlerden beri gelen ananeler, itikatlar, ölü dinler, büyük sergüzeştler velhasıl o dili kullananların zaman ve mekâniçindeki bütün kendilerine adeta bir gaye etmişlerdir. Araştırıl-sa kökleri bu kadar derine giden bir şey beşerinin dışına nasıl çıkarılır. Zaten bu beşeri kelimesinden daha müphem veya daha şümüllü hangi kelime vardır.” (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mücevherlerin Sırrı*, s. 52)

Çevrede modernist olmak, merkezden daha zordur. Çünkü çevre modernisti hem yapmak hem yıkmak, bu ikisini aynı anda yapmak zorundadır. Hem Rönesans hem Reform hem Aydınlanma, ama aynı zamanda hem romantik hem modernist olmak gibi bir şey. Hem Goethe hem Baudelaire olmak, hem Hegel hem Nietzsche olmak gibi. Tanpınar gibiler işte bu imkânsız zeminde ürettiler. Ürettikleri dönemde bu imkânsız metne nüfuz etmek işte bu nedenle imkân dâhilinde değildir. Hem Hegel hem Nietzsche olmak isterseniz kimseye yaranamazsınız. “Sükût suikastı”na maruz kalırsınız. Tanpınar gibiler ancak postmodern zamanlarda anlaşılabilir. Modern ile modernleşen arasındaki ayrımın iyice zayıfladığı bir zeminde. Modern, post-modern olmaya başlayınca, modernleşenin artık modern olmasına gerek bile kalmaz. Orijinal, hedef modern artık mevcut olmayınca, modernleşen toplum kendisiyle barışmaya başlar. Post-modern zamanlarda modernleşen toplum hem ötekini hem kendini aynı anda görebilmeye başlar. Modernleşen toplum artık post-modernin

bir parçası olmaya başlar. İşte bu zeminde Tanpınar'ı okumak daha kolaydır. Ayrıca Tanpınar'ın modernizmi de ancak bu açıdan görülebilir.

“Yeni ile güzelin arasını iyice ayırmak lazım. Her yeni behemehâl güzel olmaz. Fakat her güzel insana yeni gibi görünür. Bunun sebebi güzele alışmaklığımızın imkânsızlığıdır; güzeli unutabilir, görmeyebilir, ihmal edebilir, fakat ehlileştiririz... Güzel bir haddedir, ötesine geçilemez. Hâlbuki yeninin daha yenisi, daha daha yenisi vardır. Çünkü yeni gündeliktir ve en sahil manasında maziye benzer, yani daha formüle edilmeden eskiyebilir. Hâlbuki güzelin değışmesi için insanlığın gömlek değıştirmesi, bütün had ve kıymetlerinin alt-üst olması lazımdır... hayatın ferman-ferman izafiliğı içinde sanatkâr kendisine bir mutlak tesisine mecburdur; bizim anladığımız manada fildişi kule de budur, yoksa hayatı inkâr değil.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 27)

Tanpınar bu nedenle hem Mozart hem de Dede Efendi dinlemek zorundadır. Hem Baudelaire'i hem Fuzuli'yi bilmek zorundadır. Batılı modernistin lüksü, kendi Dede Efendi'sini, kendi Fuzuli'sini, kendi kültürel genetiğinde zaten içselleştirmiş olmasıdır. Kuşak olarak. Kadim olanı bizzat kendisi keşfetmek zorunda değildir Batılı modernist. Tanpınar ise her işi tek başına, bizzat kendisi ve bir ölçüde de topluma “rağmen” yapmak zorundadır. Evet, Tanpınar modernisttir. Ama modernleşen bir toplumun modernistidir. Bu nedenle de Batılı modernistlere benzemez. Modernleşen toplumda modernizmi ayırt etmek daha zordur.

NOTLAR

³⁰ Daniel Bell; *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976)

³¹ Bkz. Wassily Kandinsky; *Sanatta Rubsallık Üzerine*, çev: Gülin Ekinci, Altıkkırkbeş, İstanbul, 2001

USTADAN ÇIRAĞA

“Hiçbir yapıt boşluğa doğmaz; akan nebre sonradan eklenir. Bu dünya bizden önce de düşünülmüştür; bütün yapıtlar kendilerinden önceki yapıtlarla yapılmış bir konuşmanın izini taşır.”

(Nurdan Gürbilek)

Yahya Kemal ile Ahmet Hamdi Tanpınar'ın mezarları Aşiyân Mezarlığı'nın hemen girişinde solda, birbirine çok yakın bir biçimde yer alır. Mezarlarının bu kadar birbirine yakın olması çok manalıdır. Yahya Kemal, Tanpınar'ın düşünsel babasıdır. Tanpınar için Yahya Kemal'in bir baba figürü olduğu açıktır. Babanın öncelikle inşa edici, kurucu etkisi vardır. Ama baba aynı zamanda denetleyici, baskıcı bir figürdür. Her baba-oğul ilişkisi aynı zamanda bir iktidar ilişkisidir. Tam da Foucault'nun iktidar derken kastettiği anlamda. Kurucu, yapıcı ama aynı zamanda baskıcı ve kontrol edici. Tanpınar, *Yahya Kemal* kitabının girişinde onunla ilk karşılaşmasını anlatır. Öğrenci Tanpınar, Yahya Kemal'i bir hoca olarak anlatır. Buradan anlaşılır zaten Tanpınar'ın Yahya Kemal'i nereye koyduğu. Tam bir baba figürü.

“Birdenbire kapı açıldı. Orta boylu, toplu, yuvarlak çehreli, güzel, derin bakışlı bir adam içeriye girdi. Herhangi bir mesleği namus ve haysiyetle kabul edecek genç bir adamdı bu. İyi ve otoriteli bir memur olabileceği gibi, sekiz asır cemaatimizin bel kemiği olan, o temiz işçi ve rahat vicdanlı zanaatkârlardan biri de olabilirdi. Hususi hiçbir istisnası yoktu. Temiz traş olmuş, temiz giyinmişti... Bize bakarak, bize hitap ederek sanki kendisini arıyordu. Pek az sonra herhangi bir dersi dinlemediğimizi, daha doğrusu bir düşüncenin solosunu seyrettiğimizi anladık... Belli ki konuşurken buluyordu; ve bulduğu şey bizimle beraber onu da tesiri altında bırakıyor, coşturuyor, kızıştırıyordu... Hocamızı bulmuştuk.” (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, Dergâh, İstanbul, 1995, s. 12-14)

Tanpınar’ın şiiriyle Yahya Kemal’in şiiri arasındaki ilişki de önemlidir. Kimileri Tanpınar’ın, özellikle şiirsel anlamda, Yahya Kemal’den fazla etkilenmiş olmasının, Tanpınar’ın önünü kestiğini, ufkunu daralttığını söyler. Tanpınar’ın şiirinin Yahya Kemal’den çok fazla etkilenmiş olduğuna ben katılmam. Bence Tanpınar Yahya Kemal’den insan olarak, duruş olarak etkilenmiştir. Onun poetik olarak önünü kesen esas bu etkilenmedir. Aşiyân Mezarlığı’ndaki bu iki mezarın yan yanılığı bana hep Konya Mevlana Müzesi’nde Mevlana ile babasının mezarlarının yan yanılığını hatırlatır. Ama orada baba-oğul ilişkisi çırak-usta ilişkisine dönüşür.

“Avrupa ile olan kültür alış verişimiz başladığı andan itibaren hiç kimse o kadar şey borçlu olduğumuz Garp aleminin karşısında Yahya Kemal kadar tam bir eşitlik içinde konuşmağa muvaffak olamamıştı.” (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 49)

“Yahya Kemal’de insan Avrupalı olmuştur; Şark ve Garp ikiliğini sona erdiren... Yahya Kemal’de eski ve yeni beraber gider, çarpışmaz; gazeli modern şiirle beraber yürütebilir.” (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, s. 79)

“Yahya Kemal bizi arayandır.” (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, s. 96)

Bin dokuz yüz otuz Ağustos’unda toplanan “Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi”nde Tanpınar “Eski Edebiyat”ın müfredattan çıkarılmasını önerir. Bin dokuz yüzlerin başında Yahya Kemal Paris’e giderken en az Tanpınar’ın o kongredeki duruşu kadar azılı bir Batıcıdır.

Yahya Kemal, İstanbul’da Yahya Kemal olmaz. O burayı orada keşfeder. Ve Paris’ten “Yahya Kemal” olarak döner. İkisi de başlangıçta çok Batıcıdırlar. Sonradan memlekete dönerler. Aralarında bu anlamda da bir paralellik vardır.

Tanpınar ile Yahya Kemal arasındaki ilişki tam bir usta-çırak ilişkisidir. Usta-çırak meselesi üzerinde biraz duralım. Kadim Yunan’ın dünyasında kelime haznesi daha dar ve kelimelerin kapsama alanları, hayatla kurdukları ilişki daha geniştir. Kadim Yunan’da her kelime bugünkünden çok geniş bir anlam evrenine sahiptir. Bu yüzden Batı’da iyi düşünürler Yunanca ve Latince bilirler. Çünkü kelimelerin tarihi aynı zamanda düşüncelerin, zihniyetlerin tarihidir. Etimoloji bu anlamda bir entel züppeliği değildir. Kavramlara derinliğine nüfuz edebilmek için etimoloji elzemdir. Nietzsche’nin bir Yunan dili profesörü olması boşuna değildir. Ya da Heidegger’e “Almanca yazan bir Yunan filozofu” denmesi. Gerçekten de Heidegger Almancayı bir Yunan gibi kullanır.

“Bu cemiyeti ruhunda mı öğrenmek istiyorsunuz? Musikisine ve halk havalarına, tekke nefeslerine bakacaksınız. O zaman bizi biz yapan, hayatla oynamaktan hoşlanan coşkunluğu, onun sanatta ifadesi olan büyük lirizmi keşfedersiniz... Birgün Yahya Kemal’e “Neydi bu eskilerin hayatı acaba? Nasıl yaşarlardı?” diye sormuştum. Gülerек “Gayet basit, dedi, pilav yiyerek ve Mesnevi okuyarak. Medeniyetimiz pilav ve Mesnevi medeniyetiydi” (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 26)

Kadim Yunan’da “sanat” kelimesi yoktur, “zanaat” kelimesi yoktur, “teknoloji” kelimesi yoktur. Bunların hepsini “teknik” karşılamaktadır. Bu kelimeyi Schleiermacher Almanca’ya “Kunstlehre” diye çevirmiştir. Sanat eğitimi olarak yani. Schleiermacher’in Kunstlehre’si bugün genellikle İngilizceye “technology”, Fransızcaya ise “méthode” olarak çevrilmektedir. Ne kadar tuhaf değil mi? Bir Yunan için heykeltıraş ile berber arasında bir fark yoktur. İkisinin de yaptığı iş tekniktir. Yunan’da diyalektik de bir tekniktir. Sanat, bilim, teknoloji gibi kavramlar aslında modern zamanlarda ortaya çıkmış kavramlardır. Yunan’da böyle net ayrımlar yoktur. Yunan’da bir berber bir filozof kadar önemlidir. Askerin silahını kullanması da tekniktir. Alanlar arasında, uğraşlar arasında bugünkü anlamda derin bir hiyerarşi yoktur.

Bir berbere gittiğimizde, geleneksel usta-kalfa-çırak ilişkisini gözlemleyebiliriz. Bir baba oğlunu götürüp “eti senin kemiği benim” der. Bir berber çırağı genellikle yerleri süpürür. Ama kalfanın kendi müşterisi olur. Kendini artık usta hissedenden ya da ustanın icazet verdiği kalfa kendi dükkânını açar. Ustasına rağmen müşterisini de alır götürür. Bir çırağın mesleği öğrenmesi aslında “theoria” ile ilgilidir. Theoria, nazardır. Bakmaktır. Bir çırağın yaptığı en önemli şey sürekli bakmak-

tır ustasına. Onu gözlemlemektir. Giderek taklit etmektir. Dolayısıyla usta-çırak ilişkisi çok temel bir eğitim kurumu-
dur. Usta, çırağına “gel bakalım ağabeyinin kafasını yıka” de-
meye başladığında çırağın kalfalık yolu açılmıştır. Aristoteles
ile Platon’un ilişkisi de böyledir. Bizim medrese diyerek kü-
çümsediğimiz mektepteki hoca-öğrenci ilişkisi de böyledir.

Modern eğitim aslında bunu biraz dışlar. Daha rasyo-
nalist, pozitivist düşünce bunu demode bulur ama bilginin
deneyimle ilişkisi böylece kopmuştur. Ben hocayım, siz öğ-
rencisiniz. Bilgi benim veya sizin dışınızda bir yerde kütüp-
hanelerde, laboratuvarlarda ama ben onları sizden daha önce
çalıştığım için size yol gösteriyorum. Bu epistemolojik bir
anlayıştır. Usta-çırak ilişkisinde ise ontolojik bir şey vardır.
Dolayısıyla ben ustaysam ağırlıklı olarak bilgi bende biriki-
yor; ben de size bunu anlatarak, göstererek öğretiyorum.

“Aslanın vücudu, yediği hayvanlardan mürekkeptir. Aslanın vücudunu nasıl bu hayvanlarla izah edemez-
sek, şahsiyet sahibi bir şairi de tesir altında kaldığı baş-
ka şair ve yazarlarla açıklayamayız. Esas mesele alınan
gıdayı hazmetmiş olmak, onu kendi bütünlüğü içinde
eritebilmektir.” (Tanpınar’dan aktaran Ali İhsan Kol-
cu, *Zamana Düşen Çılgılık*, Akçağ, Ankara, 2002, s. 83

Teknik, mimetik bir şeydir. Yani taklide dayanır. Taklit ise
küçümsenecek bir şey değildir asla. Her usta berber ustaca
kesmeyi bilir sonuçta. Amaç saç estetik biçimde kısaltmaktır.
Ustası hangi tekniği kullanıyorsa, onu kullanıp, geliştirmek
zorundadır. İşte böyle gelenekler oluşur. Üslublar belirlenir.
Burada mimesis yani taklit her türlü öğrenmenin temeli ola-
caktır. Sanat eğitiminde de eskiden kürsüler vardı. Ünlü res-
samların özgeçmişlerinde hangi hocanın atölyesinden yetiş-
tikleri yazar hep. Bu da bir usta-çırak ilişkisidir. Bir hocadan

feyz almak felsefede de olabilir, hukukta da olabilir, sosyal bilimlerde de olabilir. Bu taklit etme giderek kendi içinde de bir evrim geçirecektir. O zaman her çırak ustasının aynısı mı olacak? Hayır, bu ilişki kendi içinde bir üslup geliştirmeye engel değildir. Burada kelimenin tam manasıyla diyalektik bir ilişki vardır. Her çırak aslında bir anlamda “ustasını, babasını katlederek” usta olabilir. Kendisi olabilir. Her çocuk babasından etkilenir ancak “babayı katletmeden” de kendisi olamaz. Aslında bütün ustalarla çırakları arasında böyle bir ilişki vardır. Tanpınar ile Yahya Kemal arasındaki ilişki de budur. Bir yandan itaattir, boyun eğmedir, öykünmedir. Ama öte yandan da isyan etme, farklılaşma, kendisi olmadır. İşte tam da bu nedenle çok dominant babaların, çok büyük ustaların çocuklarının hayatları çok daha zordur. Büyük yaratıcıların çırağı olmak ezici bir şeydir. Yani çok büyük, dişli bir ustaya isyan edebilmek, onu katledebilmek kolay değildir. Ancak bunu başarabilenler seyrek de olsa çıkar. Çok büyük ustaların, çok büyük öğrencileri de olur bazen. Çok büyük bir ustanın karşısında kendin olabilmek ancak yeni bir büyük usta olabilmekle mümkündür. Tanpınar’la Yahya Kemal ilişkisi de biraz böyledir. Tanpınar’ın şiirinin azlığı buradan kaynaklanır. Yaşamı boyunca hiç kitap yayınlamamış bir ustanın çırağı olup da kitap yayınlamak kolay mıdır? “Şiir benle bitti, siz başka iş yapın,” diyen bir ustanın karşısında şiir yazmak kolay mıdır?

“Kolaylıkla tesir altında kalan adamlardan olmadığımı biliyorum. Tesirler bende kısa oluyor ve asıl olan hissi hayat olduğu için ona zıt olanlar devam etmiyor. Hiç kimsenin Yahya Kemal hariç tesiri altında kalmadım. Okuduklarımda onunla muvazene kurdum, hülasa “evolué” ettim, fakat değişmedim. Zaten şahsi temas bende az tesir bırakır.” (Tanpınar’dan aktaran Ali İhsan Kolcu, *Zamana Düşen Çılgılık*, s. 35)

Tanpınar, “Beni şiirde bulacaksınız ama ben topluma düz yazıyla ulaşacağım,” diyor. Tanpınar’ın ince bir şiir kitabını dolduracak kadar şiiri vardır. Roman, öykü ve denemeleri ise sayısızdır. Tanpınar’ın fazla şiir yazmaması biraz da Yahya Kemal ile ilişkisinden kaynaklanır bence. O ölene kadar şiir kitabı bastırmaz. Çünkü cüret gerektirir bu. Düz yazısının bu kadar şiirsel olması bile bence bununla ilişkilidir. Şiirle bu kadar çekingen bir ilişki kurması babanın gücüyle, otoritesiyle ilişkilidir. Bu yüzden Tanpınar romana, öyküye ve denemeye daha çok yüklenmiştir ama kendisinin şair olarak anılmasını istemiştir.

Tanpınar şiirinin Yahya Kemal şiirinden çok Ahmet Haşim şiirine daha yakın olduğu söylenebilir aslında. Ama Tanpınar bir gün Yahya Kemal’in rakı masasından “gidip vura-
cağım ben bu Haşim’i” diyerek kalkabilmiştir. Yahya Kemal sanki biraz, “ya benim müridim olursun ya da onun” der gibidir. Fakat Tanpınar Ahmet Haşim’i de çok sever. Hastalığı döneminde, Yahya Kemal’den habersiz sık sık Ahmet Haşim’i ziyarete gider.

Büyük sanatçılar genelde büyük sorunlar yaşayan insanlardan çıkar. Baskılar insanları başka yönlemlere yönlendirir. Dominant baba, “ben ondan farklı bir şey olacağım” gibi bir yere ittiği için yaratıcılığı kamçılayan bir şeydir. Tanpınar’ın ruhsal dünyası da etkilenmiştir bu baskılardan. Usta-çırak ilişkisi hiç de görüldüğü kadar basit değildir. Eğitim felsefemizde de bu açıdan bir sorun vardır geniş anlamda. Bu aynı zamanda gelenek oluşumunu hırpalayan da bir şeydir. Ama Batı’daki bütün büyük düşünsel, estetik gelenekler bu şekilde oluşmuştur. Batı geleneğinin değerini çok iyi bilir. Ustanın değerini de. Bu önemli bir şeydir, hor görmemek lazım. Usta çırak ilişkisini küçümsememek lazım.

Yahya Kemal, bir adım geriye doğru çekilip bütünü görmeye çalışan, önünü arkasını kolağan edendir. Tanpınar ise

hocasının deneyimine nüfuz edip onu anlayan ama yine onun gibi yapmayandır. Tanpınar, Yahya Kemal'in yapmadığını, yapamadığını, belki de yapamayacağını yapandır. Tanpınar, Yahya Kemal bir adım geriye çekildiği noktadan öne, ileriye sıçrayandır. Yahya Kemal malzemeyi temin eden, Tanpınar ise yemeği pişirendir. Yahya Kemal son Osmanlı ise eğer, Tanpınar ilk modernidir. Tanpınar bu memleketin ilk modernidir. Yahya Kemal Doğu'yu Batı'da keşfetmiştir. Burayı Paris'te bulmuştur. Bu durum aslında gayet doğaldır. Çünkü bir tür "kendinde-doğu" zaten yoktur. Doğu bir Batı icadıdır. Doğu'yu bulmak için Batı'ya gidilir zaten!

Yahya Kemal'in rönesansı Fransa'dan İstanbul'a döndüğünde bitmişti. Ondan sonrası Yahya Kemal için bir sürekli tekerrürdür. Tanpınar'ın rönesansı ise ölümüne dek sürer. Bu anlamda Tanpınar Yahya Kemal'den çok daha Batılıdır. Yahya Kemal ile Tanpınar arasındaki fark bir anlamda İhsan ile Mümtaz arasındaki farka tekabül eder.

Yahya Kemal ile Tanpınar arasındaki usta-çırak ilişkisi, Türkiye deneyiminde klasisizm ile modernizmin, kurucu olanla yıkıcı olanın birbirlerine ne kadar yakın olabileceklerinin kanıtıdır. Bu iki entelektüel, gerçekten de Batı'da birkaç kuşakta ancak gerçekleşen *Aufhebung*'u becerebilmişlerdir.

Yahya Kemal "eve dönen" adamdı. Tanpınar ise kendilikte ısrar eden. Yahya Kemal çok gezdi ama sonunda yerleşti. Tanpınar ise hiç yerleşmedi. Onun zihniyeti hiçbir zaman tam anlamıyla buralı olmadı, olamadı. Hiç yetinmedi, tatmin olmadı. Onu aynı anda hem modern hem de modernist yapan işte tam da buydu. *Enstitü*'nün *Huzur*'dan farkının ironisi olduğu söylenir hep. Kabul de görmüştür aslında. Ama *Huzur*'un ironisi başlığındadır. Bu kadar huzursuz bir metne huzur adını vermek nasıl bir şey olsa gerek?

“Bu büyük şairin mucizeli taraflarından biri de bu şehrin dehasını duymuş olmasıdır. Adını İstanbul’a bağlamış hiçbir sanat adamı, onun kadar İstanbul’u tarihi ve talihiyle benimsememiştir... Bu gezintilerde büyük bir canlandırma kuvvetinin derinleştirdiği, adeta bir ruh haleti şekline soktuğu sağlam ve geniş bir tarih bilgisi size her an başka bir devrin zevk ve hayat ufkunu açar.” (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, Dergâh, İstanbul, 2000, s. 210)

Kemal’in İstanbul sevgisinden çok etkilenir Tanpınar. İstanbul’un onda sadece bir coğrafya olmadığını, canlı bir varlık olduğunu görür. Türkiye’nin modernleşmeci zihniyeti aslında İstanbul’u sahiplenmez. İstanbullu değildir! Sadece orada ikamet eder. İstanbul bu zihniyet için bir otel gibidir. İstanbul’un kıymetini bilmez. Hakkını teslim etmez. Turist gibidir İstanbul’da.

Oysa bütün şehirler güzeldir. Çirkin şehir yoktur. Keşfedilmemiş şehir vardır. Bütün şehirler birer “müze”dir zaten. Ayrıca müzelere gerek var mı sahiden?

Mekân ile imkân aslında aynı kökten gelir: kevn. Yani olma, varolma. Yunancası ise esse’dır. Her mekân bir imkândır. Ve bunun böyle olması aslında başka türlü de olabileceğine işaret eder. Başka türlü de olabilirlik, olanın niye öyle olduğuna bir anlam kazandırır. Her mekânın bir anlamı vardır o zaman.

BENJAMİN'DEN TANPINAR'A

*"Bırak bu manasız benzetmeleri... Bir şeyi öbürüne
benzetmeden konuşamaz mısın?"*

(Suat)

“Kimi yazarlar vardır, bize bıraktıkları taslakları, bitmemiş çalışmaları en sıradan görünüşlü karalamaları bile değerlidir, yapıtlarının bütünü ya da oluş süreci içinde anlamlıdır. Kusurlu ya da yarıda kalmış yapıtlarıyla okuru soğutmazlar kendilerinden, daha çok çekerler. Düşüncenin bin bir türlü devinimi görülür bu satırlarda, zihnin, imgelemin açılım, atılımlarına tanık olunur. Yazarın öbür yapıtlarını düşünür kişi, giderek yazının tümünden beslenir, zenginleşir.”³³

*Benjaminia*³⁴ yukarıdaki alıntı ile başlar. Bu satırları aslında Oğuz Demiralp, Tanpınar'ı anlatmak için yazmıştı. Ama Demiralp'in Tanpınar hakkındaki kitabını *Benjaminia*'yı yazarken tekrar okuduğumda, bu satırlar bana Benjamin'i de anlatır gözükmüştü. Hâlâ da öyle gözükyor. İşte o zamandan beri bu iki yazar arasında bir tür “ruh ikizliği” olduğunu düşünüyorum zaman zaman. Çok farklı mekân, zaman ve kültürlerden gelmelerine rağmen, dünyaya bakışlarında, dünyayı algılayışlarında büyük benzerlikler olduğunu hissediyorum.

En başta ifade ettiğim gibi benim Tanpınar'ı okuduğunuz kitaptaki anlamıyla keşfetmemin Benjamin ile doğrudan bir ilişkisi var. Ben *Beş Şehir*'i Benjamin'in *Pasajlar*'ı üzerinden okumaya başlamıştım. İki bin iki yılının yaz aylarını bir burs sayesinde Paris'te geçirdim. *Benjaminia*'nın temelleri o dönemde atılmıştı. *Pasajlar*'m Benjamin tarafından yaşandığı ve yazıldığı şehirde üç ay geçirdim o dönemde. Benim için Benjamin'i ilginç kılan şeylerden bir tanesi de mekân ile kurduğu ilişki biçimiydi. Açıkça mekânı okuyordu sanki Benjamin. Bir tür mekân hermeneutiği yapıyordu sanki. Kendi deyimiyle "on dokuzuncu yüzyılın başkenti" saydığı Paris'ten yola çıkarak, mekânı temel alarak toplumsal analizlere girişiyordu. Bence Batı düşüncesi içinde bunu en iyi yapan düşünürlerden biriydi de üstelik. Benjamin pasajlarda "öznenin pazara çıkışı"nı görüyordu. İç mekân ile dış mekân arasındaki ayrımın anlamsızlaşmasından, kentsel, kamusal mekânın giderek modern öznenin yaşama alanı haline gelmesinden dem vuruyordu. Kamusalın genişlemesinde yeni bir toplumsal iktidar biçiminin ilk nüvelerini buluyordu. Yeni çarşuyu, eskinin tapınaklarına benzetiyordu. Bugün Benjamin'e attığımız anlam biraz da, bu tür sezislerinin değerinden kaynaklanıyor. O, on dokuzuncu yüzyılın Paris'inde İkinci Dünya Savaşı sonrasının kamusallığının işaretlerini buluyordu. Ama kendisi o günleri asla göremeyecekti.

Belki de Benjamin okurken *Beş Şehir*'in bana bu kadar ilginç gelmesi benzer bir mekân hermeneutiğini orada da bulmamdan kaynaklanıyordu. Bir tür ruh ikizliği buluyordum sanki bu iki yazar arasında. Bu arada elbette çok sevdiğim iki yazarın, Nurdan Gürbilek ve Oğuz Demiralp'in hem Benjamin hem de Tanpınar üzerine yazmış olmaları da beni bu konuda cesaretlendiriyordu. Tanpınar da tıpkı Benjamin gibi mekâna çok değer veriyordu.

“Benjamin’le Tanpınar arasında benzer kaygılar, ortak izlekler çarpıcı ifade benzerlikleri var. İkisi de hatırlamanın öneminden, ölümlerin bugün üzerinde söz hakkı olduğundan, geçmişin gücünü yaşanan güne aktarması gerektiğinden söz ediyor. İkisi de tarihsel gelişimi doğrusal bir gelişme olarak gören bir ilerlemeciliğe uzak, “Tarih Kavramı Üzerine” Sosyal Demokrasi’nin “tarihsel ilerleme” kavramının eleştirisi; Tanpınar’da yalnızca Bergson’dan izler taşıyan zaman anlayışıyla değil, Osmanlı kültürüne yönelik derin sevgisiyle de Cumhuriyet aydınlarının ilerlemeci ufkundan ayrılıyor. Benjamin destan sanatının esin perisi Mnemosyne’i (Hafıza) seviyor; Tanpınar “hafızanın suları”nda dolaşmayı. İkisinin yapıtlarında da deneyim merkezi bir yer tutuyor.”³⁵

Tanpınar ile Benjamin’in bir ortak noktası, deneyime verdikleri önemde ortaya çıkar. Her ikisi de kategorik olana pek yüz vermezler. Halis, sahici, sahih tecrübenin peşindedirler. Ana akım söylemlere mesafeli olabilme cüretini buradan alırlar bir bakıma. Huzuru ancak kendi terimleriyle kurdukları bir dünyada bulabilirler. Benjamin’in Marksizm ve Kabala arasında, Tanpınar’ın Kemalizm ile Muhafazakârlık arasında tam anlamıyla konumlandırılmamalarının nedeni buralarda aranmalıdır. Adorno’nun deyişiyle “non-identity”, yani özdeşlik her ikisinin de kimliği olur bir bakıma. Kendilik bilinçleri aidiyetsizliğin ufkunda oluşur sanki. Bu nedenle her ikisi de hazır reçetelerle okunmaya uygun değildir. Onların ilacı ancak kendine özgülükten beslenir. Üstelik bu kendine özgülük, zaman zaman tutarsızlıktan, kafa karışıklıklarından, dağınıklıktan azade de değildir. Tanpınar *Huzur*’un kitabını yazmış bir huzursuzdur. Benjamin *Tek Yönlerin*, çıkmaz sokakların yazarıdır. Tanpınar bir şiire yirmi yedi yılını vermiştir. Benjamin ise hayatının on üç yılını *Pasajlar Projesi* başlıklı bir kitap için tüketmiştir. Bitmemişlik, tamamlanmamışlık her ikisinin de karakterinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Tan-

pınar'ın *Mahur Beste'si*, *Aydaki Kadın*'ı bitmemiştir. Benjamin on üç yılını verdiği başyapıtını tamamlayamamıştır.

Her ikisi de ahir ömürlerinde yayınlamayadıkları elyazmalarının çokluğuyla tanınırlar. Benjamin'in tamamlayamadığı başyapıtının Almanca ilk baskısı bin dokuz yüz seksen ikide, yani ölümünden tam kırk iki yıl sonra yayınlanır. Tanpınar'ın *Günlükler*'i ise ölümünden tam kırk beş yıl sonra iki bin yedi yılında yayınlanabilmiştir. Her ikisi de uzun yıllar kendi dillerinde yeterince anlaşılamamışlar, hatta yanlış anlaşılmışlardır. Genelde sanıldığı gibi ne Benjamin bir Marksist ne de Tanpınar bir muhafazakârdır! Her ikisi de ulaşılmaz aşkların adamıdır. Birinin "Nuran"ı, diğeri "Asja Lacis"i vardır. Âlemcidir her ikisi de. Alkol ve uyuşturucuyla araları iyidir. Parayla ise araları hiç düzelmemiştir. Kadınlarla da. Her ikisi de Fransızca bilirler. Bergson'u, Baudelaire'i, Proust'u, Valery'yi anadillerinden okurlar. Tanpınar Almanca bilmez. Benjamin Türkçe bilmez. Ama sanki her ikisi de birbirlerini okumuş gibidirler. Biri "kültürel Müslüman", diğeri "kültürel Yahudi"dir. Her ikisi de dine, geçmişe, geleneğe karşı saygılı, anlayışlıdır. Biri modernliğin, diğeri modernleşmenin eleştirisini yapar. Ama her ikisi de modernisttir. Biri modernliğin modernisti, diğeri modernleşmenin modernisti belki. Her ikisinin de kendi dillerinde mekânı en iyi dile getiren yazarlar olduğu söylenebilir. Her ikisi de mekâna başka bir gözle bakarlar. Görünenin ardındakini, hatta görünmeyeni görürler. Tanpınar *Beş Şehir*'i yazmıştır. Benjamin pek çok şehri yazmıştır. Paris, Berlin, Moskova, Capri, Ibiza vs. Benjamin bir *Beş Şehir* yazsaydı herhâlde öncelikle bu şehirleri yazardı. Ama sonuçta Benjamin'in başyapıtı *Pasajlar Projesi* aslında bir *Tek Şehir*'dir. O şehir Paris'tir. Eğer Tanpınar bir *Tek Şehir* yazsaydı sanırım bu İstanbul olurdu. Benjamin ile Tanpınar'dan söz ederken aslında hep Paris ve İstanbul'dan söz ediyoruz.

“İkisinin de mistik deneyimi; vecd halini, esriklik yaşantısını önemsedğini de biliyoruz. Dindışı bir bağlamda yeniden üretmeyi deneyecek kadar önemsemişti Benjamin mistik tecrübeyi.”³⁶

Bir de “tuhaf” bir düşüncem var. Benjamin Türk olsaydı, tıpkı Tanpınar gibi, daha çok roman, şiir yazardı. Tanpınar Avrupalı olsaydı daha çok felsefe yazardı. Aslında her ikisinde de edebiyat, felsefe birbirlerinden kolayca ayrılabilir değildir. Bu konuda her ikisinin de ortak özelliği çok iyi birer deneme yazarı olmalarıdır. Zaten deneme türler ötesi bir türdür. Bir tür meta-tür. Ancak Türkiyeli bir entelektüel olarak Tanpınar kendini en iyi romanla ifade edebileceğini düşünüyordu. “Antalyalı Genç Kıza Mektup”ta zaten bunu ifade eder. Tanpınar romanla toplumsallaştırır sözünü. Bir Alman Yahudisi olan Benjamin’in ise böylesi bir dolayım ihtiyacı yoktur sanki. Kendini ifade etmek için karakter yaratmayı pek ilginç bulmaz. Oysaki her ikisi de edebiyatı çok önemserler. Bu konuda pek farklı düşünmezler bence. Ancak Tanpınar bizatihi edebiyata, Benjamin ise onun eleştirisine yoğunlaşır. Romantik bir gözle bakıldığında ise edebiyat ile onun eleştirisi arasında zaten bir fark yoktur. Edebiyat eleştirisi edebiyata dahildir.

“İşte Paris Benjamin’e ‘aylaklık sanatı’ dediği şeyi, şehirde kimseyle cephe oluşturmada dolaşmayı öğretmiştir. Şehri ana-yurt değil, bir sahne gibi gören flaneur Benjamin için bir araştırma konusu olmanın ötesinde, Paris’teki kendi sürgün yaşantısını da anlamlandıran, düşünce temposunu belirleyen, yapıtlar arasında dolaşma biçimine yön veren bir yurtsuzluk deneyiminin adıdır.”³⁷

Ben Benjamin okurken, çalışırken *Beş Şehir*’i okudum. Böyle olunca Benjamin’in “flaneur” kavramını hatırlamamak pek mümkün olmuyor elbette. Flaneur’ün gözü deyim yerindeyse “derin bir göz”dür. Sadece yüzeyi taramaz. Bir anlamda “metafizik bir göz”dür. Görünenin ardındakine temas etmeye çalışır sanki. “Kendinde şey”in peşinde gibidir. Derdi gerçek-

likle değil de, hakikatledir belki de. Palimpsest'e meraklıdır. Hep derine, daha derine ilgi duyar. Aynı zamanda "mecazi bir göz"dür bu. Metaforik yani! Hep benzetir. Bir şeyi hep başka bir şeye benzeterek okuyabilir sanki. Dünyaya mutlak bir noktadan bakmaz, bakamaz. Dünyaya hep kendi durduğu noktadan bakabilir. Kendiliğin dibinde her şey aynıdır çünkü. Augustinus'un dediği gibi, kendini bilirken ötekini bilebilir ancak. Bence Benjamin ile Tanpınar'ın birbirlerine en çok değdikleri nokta burasıdır. Bu aynı zamanda bana da bir ufuk açmıştır. Benjamin'i bilerek, Tanpınar'ı tanımak; Tanpınar'ı okurken Benjamin'i anlamak daha bir mümkündür sanki. Bu da bizim lüksümüz olsun! Çok mu? Pek az dilde Benjamin ile Tanpınar'ı birlikte okumak mümkün çünkü. Bunun ciddi bir imkân olduğunu düşünüyorum doğrusu.

*"Aylaklığın gerçekten tesadüflere açık, gerçekten başıboş gezintisinden çok, ustaların izini sürme telaşıyla çıkılmış bir gezintidir Tanpınar'ınki."*³⁸

Her ikisi de flaneur'dür. Benjamin Baudelaire'den, Tanpınar Yahya Kemal'den öğrenmiştir flaneur'lüğü. Flaneur hem okur-gezer hem de okur-yazardır. Bu iki yazarın metinlerini bu kadar sahici ve hayata dair kılan da budur zaten. Yazdıkları metin hep bir mekânda ikamet eder. En evrensel olanı söylerken bile bir mahalden konuşuyorlardır aslında. Tanpınar Benjamin'den daha bencildir. Onun bütün derdi bugündür, hatta kendisidir. Benjamin, geçmişi kurtarmadan bugünün de kurtulmayacağını farkındadır. Tanpınar ise geçmişle bugünün sofrasını daha zengin donatmanın peşindedir sanki. Tanpınar Benjamin'den daha modernidir.

Benjamin sanki büyük olarak doğmuş, hiç çocuk olmamış gibidir. Tanpınar ise hiç büyümemiş, hep çocuk kalmıştır sanki. Bu iki durum belki de birbirine sanıldığından daha yakındır. Benjamin Tanpınar'dan daha olgundur. Belki de bu olgunluktan onu Port-Bou'da intihara sürükleyen. Tanpınar ise

hep bunalımdadır ama intiharın adını bile anmaz. Benjamin hep intihar edecek biri, Tanpınar ise hiç intihar etmeyecek biri gibi yaşamışlardır sanki.

Benjamin'in Adorno'ya, Tanpınar'ın Hasan Âli Yücel'e yazdıkları mektuplar birlikte okunduğunda benzerlikleri fark etmemek imkânsızdır. Birinci ortak nokta daha çok manevidir. Benjamin ve Tanpınar en yakın dostlarına kendilerini ifade etme çabasındadırlar. Aslında ne kadar da zordur insanın en yakın dostuna kendini anlatma derdinde olması. Her ikisinin de manevi yalnızlıklarını idrak etmek için vazgeçilmezdir o mektuplar. İşin doğrusu insanın kendini anlatmadan dostu tarafından anlaşılması değil midir? İkinci boyut ise maddidir. Benjamin'in Adorno'ya, Tanpınar'ın Yücel'e yazdığı mektupların temel bir boyutu para meselesidir. Her ikisi de hayatları boyunca para kazanmanın gereğini yapmamışlar ama hep de parasızlıktan yakınmışlardır. Elbette bu konuda en bağımlı oldukları da en yakın dostlarıdır. Her ikisi de bir anlamda varlık içinde yokluk çekerken, yokluklarından varlık üretmeyi başaramış tipik modernistlerdir. Eksikliğini yapıta dönüştürebilmek modernistlerin alametifarikasıdır.

Benjamin'in tarih anlayışı özellikle de "Tarih Tezleri" ben- ce hem Tanpınar'ı anlamak, hem de Türkiye'nin modernleşme hikâyesine nüfuz etmek için çok elzem. Benjamin de, Tanpınar da Baudelaire'e hayrandı. Tamam. Ama Benjamin Baudelaire'e hayran olduğunda Batı en azından birer Rönesans, Reform ve Aydınlanma geçirmişti. Ama Tanpınar Baudelaire'e hayranken Mimar Sinan'a ya da Dede Efendi'ye önem atfetmek gericilik varsayıyordu.

Bu anlamda ben Tanpınar'a "Niye bir Benjamin olamadın?" diye sormanın insafsızlık olduğunu düşünüyorum. Benjamin modernistleri savunurken Batı kendi kendisiyle hesabını bir şekilde görmüştü. Benjamin'den birkaç kuşak önce üstelik. Tanpınar ise yeni doğan bebeği kucaklarken, hayalet-

lere musallat olmaktan kurtulamıyordu bir türlü. Tanpınar'da Rönesans ile modernizm bir arada olmak durumundaydı. Sükût suikastı biraz da bu yüzdendi. Kuşağı bu ikisinin bir aradalığını hazmedemiyordu.

NOTLAR

- ³³ Oğuz Demiralp; *Kutup Noktası*, YKY, İstanbul, 2001, s. 110
- ³⁴ Besim F. Dellaloğlu; *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, Ayrıntı, İstanbul, 2012.
- ³⁵ Nurdan Gürbilek; *Benden Önce Başkası*, Metis, İstanbul, 2010, s. 108
- ³⁶ age., s. 111
- ³⁷ age., s. 119
- ³⁸ age., s. 121

III. FİKRİYAT

BERGSON VE BERGSONCULUK

“Bilinç demek, bellek demektir.”

(Henri Bergson)

Bergson hakikatin bir keşiften çok bir icat olduğunu düşünür sanki. Belki de gerçeklik ile hakikatin farkı da budur zaten. Hakikatle gerçeklik aynı şey değildir. Burada “réalité” ile “vérité” farkından söz etmek gerekir. Hakikat tercihinde ideolojik bir boyut da vardır, çünkü hakikat teolojik açılımları ve göndermeleri olan bir kavramdır. Modernleşme Türkçesine bu kavram genellikle “gerçeklik” ya da “doğruluk” olarak çevrilmiştir. Hakikat “hak” içeriği dolayısıyla sadece teolojik bir kavram olmaya terk edilmiştir.

Bergson Batı düşüncesinin ana ekseninin biraz dışında kalmış bir düşünürdür. Rasyonalist, pozitivist çizginin pek haz etmediği bir filozoftur. Bu anlamda heterodoks bir Batılıdır Bergson. En önemli kavramlarından biri sezgidir. Sezgi büyük ölçüde modern Batı felsefesinde akla ikame edilen bir kavram Bergson’da. Akla karşı sezgi. Bir diğeryse süre, Fransızcası *durée*. Bu da zamana karşı. Batı felsefesindeki zamana karşı süreyi çıkarıyor. Bergson felsefesini bu kavramlar üzerinden izleyebiliriz. Bergson zamana karşı süreyi ortaya

çıkartır ve bunun çoğul bir şey olduğunu söyler. Yani ne kadar insan varsa o kadar süre vardır.

Dominant zamanın içinde herkes kendi hayatını süre-r. Tanpınar'ın şiirlerindeki ana motif de budur zaten. Tanpınar sürenin şairidir. Hakikat meselesi ise görecelidir. Örneğin devrim yapılır mı, yoksa devrim olunur mu? Hayal ettiğin bütün anların yaşanmasıdır devrim. Ortodoks ve heteredoks meselesinde de bu böyledir. Ortodoks genellikle hakikatin bir keşif olduğunu söyler. İslam, Hristiyanlık gibi vahiy yoluyla gelen, kurumsallaşmış, dünyevileşmiş ve bir yaşam biçimi haline gelmiş dinlerin kimliğini belirleyen genellikle ortodoksidir. Bir bakıma kendi ortodoksisini inşa edemeyen vahiy dünyevileşemez, kurumsallaşamaz. Vahiydeki mesajın alınması, kabul edilmesi ve ondan bir hayat üretilmesi durumudur bu. "Enel hak" diyen kişi ise olaylara bu şekilde bakmaz. Hakikate kendini dahil eder. Dolayısıyla yaratanla yaratılan arasındaki mutlak ayrımı, özne-nesne ilişkisindeki uzaklığı kabul etmez. Augustinus da aynen bu şekilde düşünmektedir. "Seni bileyim, kendimi bileyim," der. Onda, Tanrı'ya ulaşmak dışarıya yönelik bir hareket değildir, tam tersine içeriye yönelik bir harekettir. Kendini ne kadar bilirsen, kendiliğin derinliklerine ne kadar inebilirsen Tanrı'yı da orada bulabilirsin. Hakikatin oluşmasına bütün bilgiler, düşünceler ve öznelere katkı yapar.

Modern olmak aslında bir süredir. Ancak Batı kendi süresi olarak modernliği inşa ettiğinde bu gelişme Batı dışı toplumlara bir zaman olarak gözükmuştür. Türkiye saatini Batı'nın süresi olan modernliğe göre ayarlamıştır. Aslında süre olan bir deneyimi evrensel zaman zannetmiştir. Tanpınar işte bunun farkında olan ender Türkiye entelektüellerinden biridir. Modernlik ancak bir süre olarak inşa edilebilir.

"Süre felsefesi, kainatın dışında ve onu aşkın bir cevherin aranmasını lüzumsuz hale koymuştur. Her şey süre içinde ve her

şey süreden ibaret olduğuna göre metafiziğin bütün meseleleri içkinlik vasıtasıyla halletmek zorunda kalıyoruz.”³⁹

Zaman fiziksel, hepimizi içine alan, genel bir şeydir. Özne zamana tabidir. Hepimizin zamana tabi, hatta mahkûm olduğu bir yön mutlaka var elbette. İnsanın biyolojik veya doğal tarafı belki de. “Zamana tabiyiz” demek aslında “faniyiz” demeye de geliyor. Peki, süre nedir? Bunu anlatabilmek hakikaten çok zor. Sürenin ne olduğunu belki de en güzel Tanpınar’ın dizeleri anlatıyor. “Ne içindeyim zamanın,/Ne de büsbütün dışında;/Yekpare, geniş bir anın/Parçalanmaz akışında.” Bana ne zaman biri Bergson’da “süre” kavramını sorsa, aklıma Tanpınar’ın bu dizeleri gelir. “Ne İçindeyim Zamanın” şiiri sanki Bergson’da sürenin ne anlama geldiğini ifade etmek için yazılmış gibidir. Tanpınar Bergson’un “zaman telakkisi”nden etkilendiğini zaten kendi de yazar “Antalyalı Genç Kıza Mektup”ta. Elbette zamanın içindeyiz, dışına çıkmak gibi bir lüksümüz yok. Ama bu mahkûmiyet içinde bir parantez, özgürlük alanı sanki süre. Zaman ışın nesnel boyutu ama bunun içinde kendimize ait, öznel bir boyut yaratabiliriz. Seksen yıllık bir hayatın süre düzlemi üzerinden ortasının yirmi beş yaş olduğunu okumuştum bir yerlerde. Yani giderek kısalıyor günlerimiz! Algı düzleminde anlar saatle ölçülemeyebiliyor. Süre işte böyle bir şey. Ölçülebilir zamanın içinde anları genişletebilmek. Tırnak içinde de olsa zamanın dışına taşabilmek. Ancak bu şekilde “Ne içindeyim zamanın,/Ne de büsbütün dışında;” diyebilirsiniz. Seksen yıl yaşamış iki kişi aynı gün doğmuş ve ayı gün ölmüş olsalar bile aynı süreyi yaşamamış olabilirler. Bu aslında bir direniş, biraz metafizik bir isyan olarak da anlaşılabilir. Dayatılan zamanı yaşamamak. Geleneksel zaman dayatmacıdır, düzenleyicidir, yönlendiricidir. Dolayısıyla Bergson her anlamda muhalif bir düşünür. Bunu dar anlamda “siyasi” olarak anlamamak gerek. Felsefi olarak isyankâr bir filozof.

“Sezgi Bergsonculuğun yöntemidir. Sezgi bir duygu, bir esinleniş ya da belirsiz bir duygudaşlık değildir. O, gelişmiş bir yöntemdir, hatta felsefenin en gelişmiş yöntemlerinden biridir... Bergson’un yöntem olarak anlaşılan sezginin süreyi zaten gerektirdiğini ısrarla vurguladığı da doğrudur.”⁴⁰

Bergson aynı zamanda bir sezgi filozofudur. Sezgi, bir bakıma rasyonalist düşüncenin “yöntem” dediği şeye tekabül eder Bergson’da. Sezgi yöntemin alternatifidir. Yöntem ise metottur. Yöntem için koşul olan şeyler nesnellik, genelliktir. Oysa öznellik, kişisellik, deneyimsellik olmadan hakikat olmaz. Gadamer tam da bu anlamda hakikat ve yöntemi birbirlerinin karşısına koyar.⁴¹ Ona göre hakikat ile yöntem arasında hiçbir bağlantı yoktur. Hatta yöntem hakikatin önünde bir engeldir. Usul, tarz, stil dediğimiz şey ise bu noktada bir tür ara çözüm gibi görülebilir. Özneliği dışlamayan bir genellik ya da nesneliği çöpe atmayan bir kişisellik.

Yöntem modern, aydınlanmacı, rasyonalist çizginin temel kavramıdır. Yöntem anayoldur, otobandır. Patikalar ise deneyimin ta kendisi. Yöntem ortodoks, patika ise heterodokstur. Heteredoksun “yöntemi” daha kişisel ve deneyimseldir. Beş vakit namaz bir tür yöntemdir. Ya da bilimde yöntem ne ise İslami teolojide de namaz odur. Niye beş vakit namaz kılınıyor? Dua yaratanla yaratılan arasındaki doğrudan ilişkidir. Namaz da onu sistematize eden yöntemdir. Namazda esas amaç Tanrı’yla, yaradanla yalnız kalmaktır. Mistik bu iletişimi başka şekilde kurduğunu düşündüğü için namaz kılmaz belki de. Heterodoks olana ortodoksun ritüelleri bu nedenle şekil gibi gelir. Özü ıskalayan bir şekil ama. Her şekil özü biraz ıskalamaz mı zaten? Zihninde yaratıcısının dizinin dibinden hiç ayrılmayan, ayrılamayan biri için beş vakit namazın anlamı ne ola ki? Yöntem Tanrı’yı bile ötekileştirir. Ancak kendinden tamamen farklı olduğuna inandığın bir Tanrı için

namaz kılabilirsin. Bu ise aslında tuhaf bir şekilde, hatta paradoksal bir şekilde hakikate dair bir şey değildir.

Bergson'a göre hakikate yöneliş ancak sezgisel, deneyimsel olabilir. Yani Bergson'da deneyim kavramı ancak süreye tekabül eden bir şey olabilir. Bu anlamda mistik, süredir. Heterodoks, heretik süredir. Ortodoks ise zamandır. Mistik olan bu nedenle namazlaştırılmaz kolaylıkla. Her mistik deneyim mucizeye değer bir şekilde. Belki de "élan vital" dediği Bergson'un zaten bir mucizedir. Ben bir deneyimi bir kez yaşadysam onu size kolay kolay aktaramam, çünkü o bir kereliktir, biriciktir. Benim başıma gelmiştir ve onu size ne kadar anlatmaya çalışsam hiçbir zaman "öz" halinde anlatamam. Ama bütün dinler de bir şekilde kurumsallaşmış ritüeller üzerine kuruludur. Bu da ashında "kutsal"ın aklileştirilmiş halidir. Sanılanın aksine hiçbir vahiy aklileşmeden dünyevileşemez ve bir hayata dönüşemez. Bu anlamda zaten din vahyin aklileşmiş, dünyevileşmiş bir halidir. Vahiy hakikattir. Din ise bir yöntemdir. Hakikat yakar. Din ise bu hakikate yanmadan dokunabilmenin yöntemidir. Bergson tüm heterodokslar gibi yöntemi bu nedenle küçümser. Yöntem özü soğutur. Bizden uzaklaştırır. İster dinsel, ister laik, politik, ideolojik çerçevede bu hep böyledir. Devrimciliğin bir yönteme bağlanması örneğin, devrimin özünden bir sapmadır. Bu anlamda devrim yapısı değil, olunası bir şeydir.

*"Bilinçli varlığın yaşamında iki özdeş an yoktur."*⁴²

Akla karşı sezgi! Bu anlamda Bergson rasyonalist bir düşünür değildir. Akıl Bergson'da çok makbul bir şey değildir. Bergson'un felsefesi aklın üzerine değil sezginin üzerine inşa edilen bir felsefedir. Sezgi ve sürenin ortaklığından bahsetmeliyiz. Akıl Bergson'da neredeyse biyolojik bir kavramdır. Herkeste var olan, herkesin içinden geçen, ortak bir kavram. Akıl üzerinden biri diğerinden ayrılmaz Bergson'da. Sezgi üzerinden ayrılır. Akıl bizi birbirimize benzeten şey. Sezgiy-

se hepimizi bir diğerinden farklı kılan şey. Batı düşüncesi-
nin geneline yaptığı dolaylı itirazı bu noktada da görebiliriz.
İdem olan akıldır, sezgi değil. Akıl aynılığı (identity), sezgi ise
farklılığı (non-identity) öne çıkarır. İkinci bir eksen nesnellik
ve öznellik. Akıl nesnelleştirici bir kavram. Sezgi öznelleştiri-
ci bir kavram. Akıl hepimizin saçı olması gibi, bir araç, bir
enstrüman daha teknik daha basit bir şey.

Hafıza bilinçtir. Aydınlanmacı rasyonalist zihniyet, Ber-
gson'a göre hafızayı küçümser. İradesiz bir anı çekmecesidir
sanki hafıza. Bir tür recoder yani. Alman Romantiklerinin
yaklaşık iki yüzyıl önce adını koydukları gibi, aklın iktidarı
için tüm diğer insani fakültelerin zayıflatılması gerekir. Ha-
fıza dahil. Modern düşüncenin yaptığı, bütün diğer insani
fakülteleri aklın bir fonksiyonuna indirgeme olarak algıladı-
ğımız zaman hafızanın da küçümsenmesi gerekir. Bergson'un
yaptıklarından bir tanesi akla karşı sezgiciliği güçlendirme
olduğu gibi aynı şekilde hafızayı da öne çıkarmadır. Bu an-
lamda Bergson da romantik isyanın bir sürdürücüsüdür. Ber-
gson hafızanın akıldan tamamen bağımsız temel bir "faculté"
olduğunu öne sürüyor. O dönemde yapılan araştırmalar zaten
"deli"lerin hafızalarını yitirmediklerini ortaya koyuyor. Yani
hafıza aklın bir alt fonksiyonu ya da harddiski değildir. Ör-
neğin "delilik" akılla ilgili bir durum olmasına rağmen, bunun
hafızayla hiçbir ilgisi yoktur.

*"Çıkarın öğütlediğini akıl da buyurur."*⁴³

"Bellek bilinçtir" demek aslında bilinci akılla eşitleyen
modern düşünceye bir isyandır. Ve bu indirgeme evrensel de-
ğil, kesinlikle tarihseldir. Romantik bir ifadeyle bilinç sadece
akıldan değil, aynı zamanda tüm diğer insani fakültelerden
beslenir. Yani "bellek bilinçtir" ne kadar doğruysa, "sezgi bi-
linçtir" de o kadar doğrudur. Hayal gücü de bilinçtir. İçgüdü
de bilinçtir. Vicdan da bilinçtir. Bilinç dediğimiz şey tüm bu
fakültelerin etkisiyle inşa olur.

“Anılara bulanmamış algı yoktur. Duyularımızın dolaysız ve mevcut verilerine, geçmiş deneyimlerimizin binlerce ayrıntısını katarız. Genellikle bu anılar bizim gerçek algılarımızı yerinden eder.”⁴⁴

Hafıza şuurdur. Bilinç, klasik Batı felsefesinde akılla ilişkilendirilir genellikle. Bergson ise hafızayla ilişkilendirir. Bergson'da hafızadan bağımsız algı yoktur. Özerk, evrensel, objektif algı yoktur. Algı her zaman hafızanın gölgesinde gerçekleşen bir şeydir. Hafızamızdaki kayıtların, anıların etkisiyle algılarız dünyayı. Birini tanıyor olmak başka türlü mümkün olmazdı zaten. Ya da “bir yerlerden tanıyorum gibi ama bir türlü çıkartamıyorum” ne demek? Algının hafızadan yeterli desteği alamaması değil mi? Bir tür temassızlık yani! Ya da hiç tanımama durumu. Yani hafızada hiç kayıt yok o şahsa dair.

“Tanımak, geçmişe verilmiş imgeleri şimdiki bir algıyla birleştirmek onunla bitiştirmektir.”⁴⁵

Algı ile hafıza arasındaki ilişki iki yönlüdür. Algı mevcut hafızanın gölgesinde gerçekleşirken, her algı da hafızayı günceller. Update eder yani! Dolayısıyla hafıza donuk bir şey değildir. Canlı bir şeydir. Geçmiş algıların verili andaki algıyı etkilemesi gibi, her yeni algı da kayıtları değiştirebilir, hafızayı yeniden inşa edebilir. “Valla ben onu yanlış tanımışım,” ne demektir? Kaydın geri dönerek yenilenmesi! Hafızanın canlılığının altını ısrarla yeniden, yeniden çizmek elzemdir. Hafıza her zaman bugüne, şimdiye açıktır. Bugün yaşadığımız bir şey hafızamızı yeniden kurabilir. Bir zamanlar ak olan birden kara olabilir. “Hafıza bilinçtir,” demek işte tam da bu nedenledir. Hafıza adil de değildir!

“Hiçbir otantik hatıra yoktur.”⁴⁶

Hafıza hatırlama ve unutma şeklinde işler. Yani hafıza yalnızca hatırlama değil unutmadır da aynı zamanda. İşin bu

yönü nedense pek öne çıkmaz. Neyi hatırladığın veya neyi unuttuğun aslında senin kim olduğunu belirler. Neyi hatırlıyorsun ve neyi unutuyorsun Bilgisayardaki geri dönüşüm kutusu gibi, unutulmuş olan da tam silinmiyor. Hafızada da geri çağırılma, hatırlama, çağırışım diye bir şey var. Bir kalemi görüyorsun, çocukluğundan bir şey hatırlıyorsun. Yirmi yıldır öyle bir anın yok aslında. Unuttuğun bir şeydi. İşte bunların hepsi benliği, kişiliği, bilinci oluşturur. Dolayısıyla hafıza bilinci inşa eder.

Modernlik ve modernizm arasındaki ilişki açısından da çok önemlidir Bergson. Proust'un *Kayıp Zamanın Peşinde'si* Bergson'un "zaman telakkisi" üzerine kurulmuş bir yapıttır. Bergson genelde bütün modernistlerin fikir babasıdır. Octavio Paz'ın deyiimiyle "insanlık tarihinin en büyük devrimi"-nin. Modernlik zaman ise, modernizm süredir. Modernlik akıl ise, modernizm sezgidir. Modernlik yöntem ise, modernizm deneyimdir. Bu etki bazılarında daha açıktır. Bazılarında daha dolaylıdır. Zamana parantez açmak ve o parantez içinde ikamet etmek. Mesafe yaratıcılıktır. İşte modernistin alametifarikası budur. Oradan her şey biraz farklı görünür. Ya da herkesin gördüğü gibi görülmez. Modernizm estetik algının aşırı kişiselleşmesidir. Bütün dünyanın sanatçının öznellik prizmasında kırılmasıdır. Estetik gerçeklik, bu anlamda, artık bir mimesis olmaktan çıkar. Sanatçının öznelliğini tuvale, notaya, metne taşıyan bir sanattır modernizm.

Modern zamansaldır. Bugünü, şimdiyi imler. Daha geniş anlamda belki de on yedinci yüzyıldan beri Batı'nın yaşadığı zamanı gösterir. Batı dedik, öyleyse modern mekânsaldır. Doğrudan Batı'ya, Avrupa'ya işaret eder. Ama aynı zamanda modern değerseldir, anlamsaldır. Batı'nın modern zamanlarda yaşadığı, ürettiği, tercih ettiği tüm değerleri anlatır. Modernizm ise dar anlamda on dokuzuncu yüzyıl sonu, yirminci yüzyıl başında ortaya çıkmış bir sanat akımına, geniş anlamda

ise moderne bir itiraz etme biçimine denk düşer. Modernizm, zamansal ve mekânsal anlamda modern, değersel anlamda ise modern değildir.

Bergson modernin kıyısında, modernizmin arkasında durur. O, modernin (değersel) temellerini sorgulayan bir modernidir (zamansal ve mekânsal). Akıl modern, sezgi modernisttir. Zaman modern, süre modernisttir. Bergson sanki modernin içinde ama uzağında olabilmenin mümkün olduğunu gösterir.

Rivayete göre, Picasso bir sergisinin açılışında bir kadın ile karşılaşır. Kadın bir resmin önünde durmaktadır. “Üstat” der, “bu balığa benziyor ama balık da değil.” Kübist bir balık düşünün lütfen! Üstadın yanıtı estetik modernizmin tanımı gibidir: “Hanımefendi,” der Picasso “o gördüğünüz bir resim, balık değil.” Tuvalde görünen doğadaki balığın mimesisi değildir artık modernizmde. Resim Picasso’nun gördüğüdür. Ya da Kandinsky’nin soyut resimleri? Hayata dair ama hayatta hiçbir karşılığı olmayan çizgiler. Modernizmin ürettiği biçim artık mimesisin dışındadır. Ya da modernist zamandan kaçır, süreye tutunur.

Gerçeklik duygusunu yitirmek! Deliliğin tanımıdır neredeyse. Modernist, deliliğini milyonlarca dolara satabilendir aynı zamanda. Becerebilen Picasso olur, beceremeyen “deli” kalır. Süre zaman karşısında kazandığı zaman tıpkı Picasso gibi, zaman artık eskisi gibi kalamaz. Ama tarih dediğimiz şey aynı zamanda zamana karşı kaybetmiş sürelerin tarihidir. Benjamin’in kastettiği anlamda tarih ama. Yoksa bizim bildiğimiz tarih değil. O tarih hep kazananları yazar çünkü.

“Sanat hayata tutulan aynadır.” Maalesef bu klişe dilimizde hâlâ çok güçlüdür. Ülkemizde sanat hakkındaki ahkâmların birçoğu genellikle hâlâ bu cümleyle başlar. Ama aslında modernizm bu cümleyi geçersizleştirmiştir. Bu laf Aristoteles zamanından kalma bir laftır. Mimesise dayanan sanatın

on dokuzuncu yüzyıldaki versiyonları realizm, natüralizmdir. Bu estetiği karşısına alır modernist estetik. Tıpkı Bergson'un süreyi zamanın, sezgiyi aklın karşısına çıkarması gibi. Dolayısıyla Bergson modernizmin kurucu filozoflarından biridir. Dolaylı, dolaysız. Tanpınar da Bergson'dan çok etkilenmiştir.

“Yahya Kemal bir gün Şekip Bey'e “Şekip, biz hepimiz artık Bergson'cuyuz” demişti... Bergson bize sadece felsefesini nakleden hocalarla gelmiyordu. Her büyük feylezofun etrafında yetişen muharrirlerin edebiyatımıza yaptıkları tesirle de edebiyatımıza girmişti.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Mücevherlerin Sırrı*, s. 134)

Bergson Türkiye'ye Meşrutiyet ile birlikte girer. Ama Bergson ve Bergsonculuk denince ilk akla gelmesi gereken *Dergâh* dergisidir. Derginin ilk sayısı 15 Nisan 1921'de çıkmıştır. 5 Ocak 1923'de çıkan 42. sayı son sayıdır. Derginin adını Yahya Kemal koymuştur. “Kaynaklar” anlamına gelir. Bu dergi bir tür Türkiye rönesansıdır aslında. İsmiyle bile! Bu dergide yazarlar arasında Yahya Kemal, Ahmet Haşım, Yakup Kadri, Nurullah Ataç, Ahmet Hamdi Tanpınar, Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Hasan Ali Yücel, Mehmet Emin Erişirgil gibi isimler vardır. Bu yazarlar, bir anlamda, Türk Bergsoncuları diye anılırlar. Mustafa Şekip Tunç önemli bir Bergson çevirmenidir zaten. Yahya Kemal'in Mustafa Şekip'e “hepimiz Bergsoncuyuz zaten” dediği vakidir. Neredeyse Kurtuluş Savaşı ile başlar yayınlanmaya ve sonunda da kapanır. İstanbul'da çıkar. Tanpınar'ın deyimiyle “sahnenin dışında” olanların dergisidir.

“1918'den başlayarak Mütareke devrinin gerilimli yılları içinde gelişmeye başlayan Bergsoncu felsefe, Tanzimat'tan beri değişik fikir adamları içinde Osmanlı düşün hayatına can veren pozitivizme rakip olmaya aday ilk felsefi girişimlerden biridir.”⁴⁷

Türkiye modernleşme tarihinin görece en geniş ufuklu aydınları Meşrutiyet aydınlarıdır aslında. Cumhuriyet, Meşrutiyet dönemi kadar geniş ufuklu aydın üretmemiştir. Bunun temel nedenlerinden biri Meşrutiyet dönemindeki “arayış”ın Cumhuriyet döneminde bir “kapanış” ile sonuçlanmasıdır. Cumhuriyet’in Batıcılığı ilginç bir biçimde Batı’nın belli bir anının fotoğrafıdır. Ve tarihsel derinlikten yoksundur. Meşrutiyet aynı zamanda ciddi tartışmaların olduğu bir dönemdir. Cumhuriyet ile birlikte karar verilmiştir artık. Bergson’un Türkiye’ye girişi de Meşrutiyet aydınları döneminde olmuştur. Meşrutiyet’in Batı’ya bakışı Tanzimat’ın Batı’yla kurduğu ilişkiden duyulan bir rahatsızlığı içerir. Bergson işte tam da Tanzimat’ın göremediği, göremeyeceği Batı olduğu için önemlidir. Mustafa Reşit Paşa’yı bir örnek olarak alabiliriz belki. Hem Comte’un kendisine bir mektup yazarak neredeyse pozitivistizmin yöresel peygamberliğini teklif ettiği hem de İdris Küçükömer’in “ortanın solunun ilk paşası” olarak değerlendirdiği Mustafa Reşit Paşa.

Meşrutiyet ile birlikte Bergson’un Türkiye’ye girişi önemli bir zenginliktir. Çünkü Türkiye’deki Batı algısını değiştirmiş ve derinleştirmiştir. Bergson’un Batı’sı, rasyonalizm, pozitivistizm ekseninin Batı’sından farklı bir Batı’dır. Daha marjinal bir Batı’dır. Batı’nın sadece Durkheim olmadığını ama aynı zamanda Bergson da olduğunu idraki.

“Bir diğer Cumhuriyetçi kuşak, yüzlerini yine Batı’ya ancak bu sefer onun Aydınlanmacı ve akılcı-pozitivist geleneğini eleştiren ve 1920’li ve 1930’lu yıllar içinde liberal modernlik karşısında kısmi başarılar kazanan ‘Diğer Batı’ya’ çevirmişlerdir. Tunç’a göre ‘Diğer Batı’, doğruya bağlı ilim, güzele bağlı sanat ve iyiye bağlı din ve ahlak anlayışının savunucusu olan meşhur aydınlanmacı Kant ile başlayarak, Alman düşüncesi içinde olgunlaşarak Fransa’da yayılır ve Fransız düşüncesinde Renouvier’dan başlayarak bilim ve aklın, sanat ve ahlak üzerindeki hegemon-

*yasına karşı çıkan ve 20. yüzyılda da Bergson'a kadar ulaşan isyankar bir Batı'dır."*⁴⁸

Bunu ben hep içinde yaşadığım bir süreçle ilişkilendiririm. Seksenlerde Türkiye'de Siyasal İslamın yükselmesi, yeni bir tür İslami aydınlanmanın vuku bulması ve bir entelijensiyanın oluşması. Hatta bunu ben hatırladığım kadarıyla 1986'da üniversite giriş sınavlarında dil barajının kalkmasına bile indirgenebilir buluyorum. Her indirgeme gibi bunun da zaaf-ları olduğunu peşinen kabul ederek elbette. 86 öncesinde dil barajı yüzünden Boğaziçi ve ODTÜ gibi yabancı dille eğitim yapan üniversiteler kolej mezunlarıyla doluydu. 86 sonrasında ise bu üniversitelerde öğrenci profili ciddi bir biçimde değişti. Açık söylemek gerekirse bu üniversiteler "beyaz" olmayan Türklere de açılmış oldu. Yeni dönemde bu üniversitelerde ilk İslamcı öğrenciler görünmeye başladı. Bu öğrenciler Batı'yı orijinal dilinden okudular. Bu da bir rönesanstı belki. Her kuşak kendi rönesansını yapar aslında. Peki, kimi okudular? Nietzsche'yi, Heidegger'i, Habermas'ı, Foucault'yu, Feyerabend'i okudular. Bu düşünürlerin de hepsi Batılı elbette. Ama bunların hepsi hem Batılı olup hem Batı'yı, daha doğru bir ifadeyle modernliği eleştirenler. Hatta bu düşünürlerin bazı-larını ilk kez İslamcı entelijensiya Türkiye'ye getirdi. Marksistler ya da Kemalistler değil! Boğaziçi'den, ODTÜ'den mezun, iyi İngilizce bilenler onları çevirdiler. Niye yaptılar bunu? Belki de Batı'yı içeriden çökertmek için. Ama bu sürecin daha sonra ele alacağım "modernlik inşası" meselesiyle ilgili olduğunu düşünüyorum. Bunların Batı'yla bir hesabı vardı. Ve hesaplarını gördüler. Ama modernleşme zihniyeti hâlâ bu hesabı görememiştir. Aslında Batı modernliğinin temel sacayaklarından Rönesans ve Reformda benzer birer "hesap görme" değildir de nedir? Rönesans, Kadim Yunan ile Reform, Ortaçağ ile.

Seksenlerin ve doksanların genç İslamcı aydınları da Batı'nın bütün marjinal entelektüellerini temellük ettiler. Batı'yı yine başka bir yerinden tuttular yani. Tıpkı Bergsoncuların yaptığı gibi. Belki asıl dertleri Batı'nın bir tür özeleştirisinde kendilerini meşrulaştırmaktı ama böylece kendileri de değiştiler. Nasıl Bergson bir dönem Türk aydınlarını Batı'ya karşı içe kapanmaktan kurtardıysa, onlar da modernleşmenin eleştirisini yine Batı'da bularak bence Türkiye'de modernleşme dışı bir modernlik zihniyetinin ilk taşıyıcıları oldular. Bence AKP modernliğinin entelektüel yelkeni bu rüzgârdan çok iyi yararlandı.

Batılı referanslarla, haklı olarak, Türkiye'nin modernleşme projesini eleştirip, kendi mesafelerini meşrulaştırırken modern oldular. Türkiye'de Heidegger, Gadamer, Habermas bu işe yaradı. Yani Türkiye'de yirmilerde, otuzlarda Bergson neyse, seksenlerde, doksanlarda da Gadamer, Habermas odor. Türkiye'de entelektüel derinleşmeyi sağlayan Batı değil, öteki Batı oldu hep sanki.

Élan vital, yaşam atılımı. *Dergâh* dergisinin yirmilerin başında en çok kullandığı Bergson kavramı. Türkiye modernleşmesi aslında paradoksaldır. Neden? Hem Kurtuluş Savaşı'mızı Batı'ya karşı veriyoruz hem de Batı gibi olmak istiyoruz. Kuşaklardır Batı'yı model alıyoruz. Batı gibi konuşuyoruz, Batı gibi giyinmeye çalışıyoruz. Ama onlar geliyorlar bizim memleketimizi işgal ediyorlar. Bu hiç de kolay yenilir, yutulur bir paradoks değildir. Belki de tüm paradokslar gibi! Bergson işte tam da bu paradoksun ilacıdır. Türkiye Cumhuriyeti bu anlamda Batı zamanına karşı bir süre yaratmaktır. Batı aklına karşı sezgisel bir direniştir. *Dergâh* böyle bakmıştır meseleye.

Hafızamızı koruyarak, geçmişle hesaplaşarak da modern olabilir miyiz? Bergson, evet, bunun imkânını vermiştir bir kısım memleket entelektüeline. Kimliğimizi koruyarak da modern olabilir miyiz? Yine evet diyor Bergson! Batı'ya kar-

şı yine Batılı birinden kendilerini onaylatmış oluyorlar. Aynı seksenlerin, doksanların İslamcı aydınlarının Gadamer'den Habermas'tan, anarşist bilim felsefesinden kendilik bilinci devşirmeleri gibi. Kitap isimleri bile konuşuyor aslında! *Varlık ve Zaman, Hakikat ve Yöntem, Yönteme Karşı...* Bergson'la ve diğerleriyle yeni bir ufuk açılıyor. Türk kahvesi içerek de modern olabilme zihniyeti işte buralardan geliyor.

Bergsonculuk, bir yandan Batılı olup, bir yandan Batılılaşmaya devam edip, diğer yandan da geleneksel olanla, geçmişe ait olanla barışık bir ilişki kurabilmenin felsefi meşruiyetini sağlıyor birtakım aydınlara. Bunu hafıza üzerinden nasıl düşünebiliriz? Hafıza filozofu demiştik ya Bergson için. Modernleşme zihniyeti çağdaşlığı geçmişin unutulması, geçmişten vazgeçilmesi olarak anlıyor. Oysaki modernliğin kurucu öğelerinden olan Rönesans ve Reform geçmişe yönelik faaliyetler. Geçmişin yeniden okunması, yorumlanması. Şimdinin buna göre yeniden inşa edilmesi. Batı geçmişini unutarak modern olmuyor, tam tersi onunla sürekli hesaplaşarak modern oluyor.

Hafıza ise doğrudan geçmiş i imliyor. Hafıza, geçmişin güncelliğinin garantisi. Bergson'dan hafızanın, geleneğin, geçmişin değerli olduğunu öğreniyor bazı entelektüellerimiz. Hatta bunlardan vazgeçerek Batılı olamayacağımızı görüyorlar. Bu kanat Batı'nın kendisinin yapmaya çalıştığı şeyi yapmaya çalışıyor aslında. Batı modern olabilmek için kendiyi, geçmişiyi nasıl bir ilişki kurabildiyse, biz de o şekilde modern olabiliriz. Dolayısıyla modernleşmek ve modern olmak. Batıcılık ve Batılılık. Bunlar kesinlikle aynı şey değil. İstanbul'da Tanzimat'ı, Meşrutiyet'i, Cumhuriyet'i yaşamış ender markalardan biri *Hacıbekir*. Paris'teyse yüzlerce var. Batı'nın kendisi Batıcı değil bizim algılama tarzımızla. Burada bir paradoks yok mu?

Batı'nın Batı olması için alfabesini değiştirmesi, takvimini değiştirmesi gerekmiyor. Demek ki modern olmak orada

belirlenmiyor. Demek ki mesele daha Bergsoncu bir yerde belirleniyor. Daha zihniyetsel. Hafızasal. Kafanın dışında değil içinde belirleniyor. Otuzlardan sonra da Kemalist, Cumhuriyetçi, modernleşmeci eksen tarafından bu Bergsoncu kanat “muhafazakâr” olarak adlandırılacaktır. Aslında bu tipik bir modern olma-modernleşme zıtlışması. Ama modernleşmeciler hakim söylem oldukları için modernlik peşinde olanları “muhafazakâr” olarak damgalıyorlar. Bu da söylemsel iktidarın gücüne tipik bir örnek daha! Bunu söyleyenler iktidardalar.

Üstelik bu “muhafazakârlık” büyük ölçüde “gericilik” anlamında kullanılmıştır. Yani Batılı anlamda “conservatism” olmaktan çok “reactionism”. Muhafazakârlık bu anlamda, modernleşme projesinin topyekûn reddi ve önceye dönüş olarak anlaşılmıştır. Bergsoncu geleneğin alternatif bir Batı’yla ilişki kurma tarzı, belki de bir Batıllık arayışı, kendi modernliğini yaratma çabası muhafazakârlık olarak gösterilmiştir hep. Bugün Nilüfer Göle’nin kitaplarında “Batı dışı modernlik”, Eisenstadt’ta “çoklu modernlikler” gibi kavramlara rastlıyoruz. Bugün Batı bunu tartışıyor. Bergsoncular ise bir anlamda yirmilerde, otuzlarda zaten bunu tartışıyorlardı. Adını koymadan. Batı dışında kendi rönesansımızı, reformumuzu yaparak kendi modernliğimizi inşa edebilir miyiz? Bunu muhafazakârlık ya da gericilik olarak nitelendirmek insafsızlık.

*“Tekâmül, mazinin halde oluşudur. Dünya tekâmül ederken bütün mazisini hatırlıyor demektir. Hayat, mazisini daima istikbale çevirerek kullanır.”*⁴⁹

Bergsoncular “evolution”u “tekâmül” olarak çevirmek-teydiler. Evolution evrimdir ama aynı zamanda olgunlaşma da içerir. Evrim kelimesi tek başına ne yazık ki bu derinlikten mahkumdur. Tekâmül, evrimden çok daha değer yüklü bir kelimedir. Birçokları evolution’u tekâmül diye çevirmenin yanlış olduğunu düşünebilir. Ama doğru bir çeviridir bu. Ve Bergsoncuların asıl derdini de anlatır bize. Onlar modernle-

şerek, kodlanmış bir evrimin parçası olmak istemezler. Tekâmül etmek isterler. Tanpınar'ın deyimiyle “evolué” olmak isterler. Bu nüans öylesine derin bir farktır ki birbirlerine çok yakın gibi gözüken modernleşme ile modernliğin aslında birbirlerine ne kadar uzak olduklarını anlatır. Mekanik bir dünya tasavvuruna karşı yaratıcı hamlenin, niceliğe karşı niteliğin öne çıkarılması bu düşünürlerin neden Bergson'dan bu kadar etkilendiklerini ve onun düşüncesinde ne bulduklarını da açıklar. “Élan vital” aslında evrimi bir mekanizma olarak algılamayı reddettiği noktada önem kazanır.

Fransızcada “Extrême Orient” diye bir kavram vardır. İngilizcedeki “Far East” gibi. Ama “extrême” sadece uzaklığı ifade etmez. Aynı zamanda “aşırı” olanı da ifade eder. Extrême Orient bu anlamda sadece Uzak Doğu değil aynı zamanda da Aşırı Doğu'dur. Burada sadece mekânsal değil aynı zamanda anlamsal, değersel bir mesafeden söz etmeliyiz. Doğu'nun adını koyan zaten Batı'dır. Ama Batı aynı zamanda Extrême Orient'ı Moyen Orient'dan ayırır. Moyen Orient, Yakın Doğu olduğu kadar Orta Doğu'dur, Ortalama Doğu'dur. Ya da Yakın Doğu. Near East'de olduğu gibi. Orta Doğu, Batı için sadece mekânsal olarak değil anlamsal, değersel olarak da daha yakın bir doğudur. En azından Extrême Orient kadar uzak değildir. Daha yakın bir uzaktır.

Extrême Orient gibi belki bir de “Extrême Occident”dan söz edilebilir. Tek bir Doğu olmadığı gibi aslında tek bir Batı da yoktur. Batı'yı neresinden tutarsan, Batı'yı o zannedersin. Bizim Tanzimat'tan beri modernleşmemiz daha çok Batı'nın aydınlanmacı, rasyonalist, pozitivist çizgisini izlemiştir. Ancak Bergson'un gözünden baktığınızda bu Batı aslında “extreme” bir Batı'dır. Ortodoks bir Batı'dır. Ortodoks Batı fazla aklidir. Heterodoks Batı ise daha makuldur. Rational yerine reasonable! Türkiye'nin Bergsoncuları Batı'nın daha marjinal, daha heteredoks, daha mistik hatta “öteki”lerin diliyle söyle-

yecek olursak heretik yönünü ele alırlar. Bu alternatif, öteki bir Batı'dır. Ancak Bergsoncular açısından daha "yakın" bir Batı'dır da aynı zamanda. Daha makul, daha anlaşılabilir bir Batı'dır bu.

Bu düşünürler belki de Bergson'u en iyi anlayanlardandır. Belki de Ortodoks Batı'dan daha iyi anlamışlardır Bergson'u. Heterodoksun dilinden heterodoks anlar hesabı! Bergson bin dokuz yüz yirmi sekiz yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü almıştır. Bir felsefecidir Bergson. Ortodoks Batı Bergson'un yazdıklarını belki de edebiyat, fiction olarak algılamıştır. Bu bir ödüllendirme midir yoksa izole etme midir? Tartışılır doğrusu. Otuzlarda Bergson'un neredeyse tüm eserleri Türkçede mevcuttur.

Batı'ya Bergson'la tutunmak, Bergson üzerinden Batı'yı okumak Türk modernleşmesinin ana akım zihniyetinin dışında kalır otuzlardan itibaren. Türkiye'nin Batılılaşmasıyla ilgili olarak Tanzimat'tan beri kendi içinde en orijinal olan tavır budur aslında. Hem orijiner hem de orijinal. Türkiye'nin modernleşme süreci içinde en orijinal şeyleri söyleyenler Bergsonculardır. Bergsoncuların sözü deneyimsel bir sözdür. Kurdukları cümlelerin içinde kendileri de vardır. Türkiye'nin modernleşme sürecinde bu oldukça az rastlanan bir durumdur. Bu noktada "Neden Bergson?" sorusu akla gelebilir. Batı'yı Bergson üzerinden temellük ettiğinde hem kendin hem Batılı olabilirsin. Batılı olmayı bir deneyim, bir süre haline getirebilirsin. Türkiye modernleşmesinin en büyük eksikliği de budur zaten. Modernleşmeyi, Batılılaşmayı, Muasırlaşmayı hiçbir zaman tam anlamıyla bir deneyim, bir süre olarak yaşayamamıştır Türkiye modernleşmesi. Modernleşmek aslında modern olmadığının kabulüyle başlar. Bütün modernleşme kuramları Batı'nın ürettiği yaşama biçimini alıp diğerlerine ihraca yönelir. Bergsoncuların böyle bir kompleksi hiç olma-

mıştır. Kendilerini modernin dışında görmemişlerdir. Modernliğin içinden konuşmaya cüret etmişlerdir.

Bergsoncular için Bergson'un düşüncesi bizim geleneksel düşüncemizden çok da farklı değildir. Bu da onlara "olduğumuz halde" evrensel olanın içinde nefes alma, var olma, atılım yapma imkânı tanır. Heterodokslar birbirlerini daha iyi anlarlar sanki. Mutedil Batı'nın önemli filozoflarından Bergson'da "kendiliklerini" doğrulayacak bir şey bulurlar. Modernleşmede ise kendiliğin reddini görürler.

"Modern" kelimesi çıktığından beri tek bir zamanda yaşıyoruz. Geniş bir şimdiki zamanda. Herkesi içine alan bir zamanda. Modern bir kez ortaya çıkınca artık ona kayıtsız kalmak pek mümkün değil. Belki de modernin dışı vaki değil.

Tanpınar "yekpare geniş bir zaman" peşindeydi. Şimdi de ikamet ediyordu ama aynı zamanda hem geçmişe hem de geleceğe doğru genişleyebiliyordu. Tanpınar şimdiye düşküncü. Tanpınar şimdi düşkünüydü. Şimdi de geçmişe dair cümleler kurarken belki geleceğe dair de konuşuyordu. Tanpınar kadar "arzu"lu bir yazar okumadım ben. Onun arzusu şimdiydi. Hemen şimdi! Daha iyi bir şimdi. Üstelik bunun yolunu bildiğini hissediyordu. Bu nedenle de arzuyla, coşkuyla yazıyordu. Aynı nedenle "sükût suikastı"na uğradığını düşünüyordu. Onun için bu kadar ayan beyan olan diğerleri tarafından niye anlaşılamıyordu? Bunu bir türlü anlamıyordu. Saftı. Buna çok üzülmüyordu. Kahrediyordu hatta. Ama bütün bunları hissedebilmesinin nedeni de bu saflıktı zaten. Ama bunun yükünü taşımakta zorlanıyordu sadece. Tanpınar di'li geçmiş zamanda cümleler kurarken de, gelecek zamanda cümleler kurarken de aslında şimdiki zamandan konuşuyordu. Her yazar gibi bencildi. Mürüvvetini görmek istiyordu. Ama pek çok büyük yazar gibi bunu asla göremeyecekti. Bizler bugün onun kurduğu cümlenin ne kadar da bizim şimdiki zamanımıza dair olduğunun farkındayız. Onun cümlesinin hakkını tes-

lim ediyoruz. Bu da aslında Tanpınar'ın cümlesinin ne kadar geniş bir zamana ait olduğunu kanıtlıyor. "Yekpare geniş bir zaman".

*"Azizlerin niçin taklitleri vardır ve iyiliğin büyük insanları neden arkalarından yığınları sürüklemiştir? Hiçbir şey istemiyorlar ve buna rağmen elde ediyorlar. Çağırarak zorunda değildirler; yalnızca varolurlar; varoluşları bir çağrıdır."*⁵⁰

Tanpınar haklıydı. Yani şimdiye odaklanırken. Ancak o, şimdiye odaklanırken geçmişi ve geleceği de göz ardı etmiyordu. Hatta onları şimdiye dahil edebiliyordu. Onu biricik kılan tam da buydu aslında. Bence biz de öyle yapmalıyız. Şimdiye odaklanmalıyız. Ama geniş bir şimdiye. Geçmişi ve geleceği bugün için öngörmeliyiz. Geçmiş ve geleceğe bugün için, bugünden bakmalıyız.

NOTLAR

- ³⁹ Nurettin Topçu; *Bergson*, Dergâh, İstanbul, 2002, s. 47
- ⁴⁰ Gilles Deleuze; *Bergsonculuk*, çev: Hakan Yücefer, Otonom, İstanbul, 2006, s. 49
- ⁴¹ Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I*, çev: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma, İstanbul, 2008 ve Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, çev: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma, İstanbul, 2009.
- ⁴² Henri Bergson; *Metafizığe Giriş*, çev: Barış Karacasu, Bilim ve Sanat, Ankara, 1998, s. 11
- ⁴³ Henri Bergson; *Gölme*, çev: Yaşar Avunç, Ayrıntı, İstanbul, 1996, s. 82
- ⁴⁴ Henri Bergson; *Madde ve Bellek*, çev: Işık Ergüden, Dost, Ankara, 2007, s. 27
- ⁴⁵ age., s. 68
- ⁴⁶ Jan Assman; *Kültürel Bellek*, çev: Ayşe Tekin, Ayrıntı, İstanbul, 2001, s. 45
- ⁴⁷ Nazım İrem; "Muhafazakâr Modernlik, "Diğer Batı ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, 82, Güz 1999, s. 142
- ⁴⁸ age., s. 145
- ⁴⁹ Mustafa Şekip Tunç; "Bergson Felsefesi", Henri Bergson'un *Yaratıcı Tekamülden Hayatın Tekamülü*, çev: Mustafa Şekip Tunç, İstanbul Devlet Basımevi, İstanbul, 1934 kitabı içinde, s. XLI
- ⁵⁰ Henri Bergson; *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev: Mukadder Yakupoğlu, Doğubatı, Ankara, 2004, s. 30

HAFIZADAN TARİHE, TARİHTEN HAFIZAYA

“Akademideki kürsüsünden, ‘yaşadığımızın, yaşamakta olduğumuzun delilleri sizler olacaksınız, mes’uliyetinizi idrak edin’ demişti.”

(Tanpınar hakkında Nuri İyem)

“Kim ne derse desin, mazi zaten bir yangın yeridir ve bazılarının kalplerinde orijinal ve derin bir yaradır.”

(Seyhan Erözçelik)

Tarih her zaman bir şimdide yazılır. Tarih yazımı, şimdinin geçmiş şimdilere bakan gözüdür. Şimdinin geçmiş şimdileri yorumlama tarzıdır. Tarih nerede yazılır? Padişahın otağında, kralın sofrasında yazılır. Dolayısıyla tarih hep güçlülerin, kazananların tarihidir. Ezilenlerin tarihi henüz yazılmamıştır. Açların, aslanların tarihini kim yazacak? Onlar ancak tarihe konu olurlar. Hegel, “Afrika’nın tarihi yoktur” der. Ne kadar acımasız bir cümledir bu. Afrika ancak sömürgeleşme döneminde tarihe dahil olmuştur. Afrika ancak tarihin konusu olmuştur. Afrika ancak tarihin nesnesi olabilir, tarihin öznesi olamaz. Başkalarının tarihinin mezesi olur.

Tarih yazımı dediğimiz şey şimdilerin kaydedilmesidir, geçmişe dönüşmüş, geçmiş olmuş şimdilerin yeni bir şimdide kaydedilmesidir. Ama nesnel tarih yazımı diye bir şey yoktur.

Tarih yazımı yaşanan şimdinin bütün kirini, pasını taşır. Tarih hiçbir zaman nesnel olamaz. Tarih her zaman nesnel olsaydı, Rönesans yapmaya gerek olmazdı. Rönesans öznel tarih yazımını düzeltme, yeniden inşa etme imkânını verir. Bugünden, şimdiden geçmişe baktığımız gözlüğü değiştirme, yeniden yorumlama, yeniden tartışma, eleştirme imkânı verir. Egemen tarih yazımının yanında, karşısında her zaman marjinal bir tarih yazımı, mistik, heretik, sapkın bir tarih yazımı da vardır.

Tarih yazımı kurumsal düzeyde, makro düzeydeyken biz bunu bireysel yaşantımızda hafızanın yeniden üretilmesi, hafızanın inşası olarak algılıyoruz. Her büyük reform ya da devrim sürecinin öncelikli yaptığı bazı şeyler vardır. Bunlardan bir tanesi tarihin yeniden yazımıdır. Bizim cumhuriyetimiz de bunu yapmıştır. Türk Tarih Kurumu bunun gerçekleştiricisidir. Yeni bir siyasal proje varsa kendini meşrulaştırmanın bir ayağı da tarihi yeniden yazmadır. Padişahları kötülersek yeni rejimi de meşrulaştırmış oluruz. Bu doğal bir siyasal projedir. Gerekirse tarihin faillerinin hepsi yeniden nitelenir. Tarihte vuku bulmuş her şey tarih yazımına dahil olmaz. Tarih hep bugünde yazılır. Belki de, Hititlerin, Friglerin, Urartuların altının çizilmesi yeni ulus-devletin “Türk eşittir İslam” söylemine karşı kendini savunmasıdır. Laikleşme çabası açısından İslam öncesi bir tarihe ihtiyaç vardır. Elbette ulusal eğitim de bu tarih yazımının bireysel hafızaya taşınması için bir araçtır. Tarih yazımı ulusal zorunlu eğitimle bireysel hafızaya dönüşür. Resmi tarih hafıza üzerinden bireyselleşir. Tarihin yeniden yazılması, bireysel düzlemde, hafızanın formatlanmasıdır. Tarih yazımı için makro yönü, hafıza için mikro yönüdür.

Bergson “bellek bilinçtir” dediğine göre belleği kontrol ettiğiniz zaman bilinci de kontrol etmiş olursunuz. Vatandaş böyle üretilir. Hafıza modern zamanların en politik kategorilerinden biridir. Kişiye mi, topluma mı ait olduğu tartışmalıdır. Tanpınar için belki de Dede Efendi’yi aklında tutmak

bir direniştir. Özellikle radyoda sadece Batı klasik müziğinin dinlenebildiği dönemlerde.

“Bellek daima şimdiki zamandadır.”⁵¹

Her devrim, her reform, her ulus-devlet kuruluşunun ilk yaptığı şey hafızayı formatlamaktadır. Yani tarihi yeniden yazmak. Türkiye’de modernleşmenin en önemli kurumlarının TDK, TTK ve TSK olması bu anlamda şaşırtıcı değildir. Aslında her devrimin, her reformun bir TDK’sı, TTK’sı, TSK’sı olur. TDK dili, TTK tarihi, TSK da coğrafyayı formatlar. Dil, Tarih, Coğrafya! Büyük ölçüde her yerde benzer bir biçimde olmuştur.

On dokuzuncu yüzyıl aynı zamanda bir müzecilik çağıdır örneğin. Bunun elbette, ulus-devlet inşasıyla ve tarih tezinin toplumsallaştırılmasıyla bir ilgisi vardır. Müze, kendine soylu bir geçmiş inşa etmenin show-room’udur. Bir Afrika atasözünde dendiği gibi; “Aslanlar tarih yazmadıkça hayatı hep avcılar anlatacaktır.” Tarih hep padişahın otağında yazılır, iktidarın merkezinde yazılır. Bugünü kurmanın, inşa etmenin, meşrulaştırmanın en temel yolu, en kısa yolu kendine uygun bir geçmiş inşa etmektir. Hafıza seçicidir. Neyi hatırladığımız ya da unuttuğumuz aslında kim olduğumuzu belirler. Tarih yazımı da böyledir. Tarih bir belge çöplüğüdür aslında. Tarihte her türlü tezi doğrulayacak belge bulunabilir. Bunların hepsi tarih yazımı projeksiyonlarıdır. Ama vatanın birliği bütünlüğü adına böyle öğrenilmesi gerekir. Bunsuz ulus-devlet olmaz. Her ulus-devlet biraz böyledir. Kirlidir yani. Temiz ulus-devlet yoktur. Bugünü meşrulaştıracak geçmiş neyse o yazılır.

Hafızanın nasıl formatlanabileceğinin en iyi örneklerinden biri Ermeni meselesidir. Çok başarılı bir hafıza formatlama projesidir. Biz bilmiyorduk ASALA’ya kadar böyle bir mesele olduğunu. Bizim tarihimizde yazmıyordu çünkü. Sanki bizim hafızamızda da böyle bir kayıt yoktu. Ama Ermeni diaspora-

sının hafızası da tamamen bundan oluşur. Ermenilerin çocuklarına gece gündüz anlattıkları, bizim hiç duymadığımız hikâyelerdir. Aslında Ermeni diasporasını ayakta tutan da bir anlamda bu hikâyelerin kuşaktan kuşağa anlatılmasıdır. Bir ulus-devlete dayanmadığı için de bu tarih sözlü, toplumsal bir tarihtir. Bu tarih daha çok bireysel hafızadan beslenir. Bu anlamda sözlü tarih, resmi tarihe bir direniş eksenini de olabilir aynı zamanda. Hafıza çok politik bir şeydir. Hem ulusların kimliğini hem de vatandaşın kimliğini inşa eden bir şeydir. Bireysel hafızayla tarih yazımı arasında sandığımızdan daha güçlü bir bağ vardır.

Tarih yazımı, hafızanın yazılı hale getirilmesi değil, hafızanın biçimlendirilmesidir. Tarih yazımı, hafıza(lar)dan ne kadar uzak ise, o toplum o kadar merkezîyetçi ve otoriterdir. Tarih yazımı, hafıza(lar)a yakınlığı ise bir demokrasi işaretidir. Tarih yazımı bir tür geçmiş inşasıdır. Geçmişin inşası bugünün yapımıdır. Her tarih bugünde, bugün için yazılır. Hedef her zaman şimdiyi zapt etmektir. Bugünü zapt eden geçmiş ve hatta yarını da zapt eder. Olası bir zaman yolculuğuyla geçmişte yapılacak en ufak değişiklik, yapılan her türlü geçmiş inşası bugünü de yeniden kurar. Bu anlamda her tarih yazımı zaman yolculuğudur bir bakıma!

Makro düzeydeki değişimler bireysel düzleme nasıl nüfuz eder? Kitle iletişim araçlarını da anmak gerekir elbette. Radyo olmadan Hitler olur muydu? Şüpheli! Devletin vatandaş inşa edebilmesi için bireyin hafızasına bir şekilde dokunabilmesi gerek sonuçta. Kitle iletişim araçları geliştikçe belki ulusal eğitimin rolü geriliyor. Bunun ne kadar önemli olduğu son dönemlerde anlaşılıyor. Ders kitaplarında “temizlik” yapmak neredeyse demokratikleşmenin olmazsa olmazlarından biri artık. Bugünün temizliği aslında dünün kirinden arınmayı işaret ediyor. Bugün temizlik yapıyorsanız, dün yaptığının kirliliğini kabul ediyorsunuz demektir.

“Mazi vardır ve hatta hali, onun arasından geleceği o idare eder. Cemiyet için mazi yani tarih, fert için hafıza gibidir. Asıl şahsiyetin kendisidir. Hafızasını kaybeden adam nasıl artık kendisi değilse, cemiyet de mazisini unutursa veya bu mazi fikrini vuzuhundan mahrum ederse, öylece kendisi olmaktan çıkar. Bütün bu insanlar bizden evvel bizim yaşadığımız yerlerde ve bizim yerimize yaşadılar. Umdular, ıstırap çektiler, sevindiler ve bize bu günü hazırladılar. Onların varlığını düşünmek elbette şiirin ta kendisidir. (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mücevherlerin Sırrı*, s. 239)

Hafıza meselesi kesinlikle tali bir mesele değildir. Bugün yaşadığımız birçok sorunun arkasında bu mesele yatıyor aslında. Matematiği yoktur belki bunun ama hermeneutiği mümkündür! Kişisel bir örnek vereyim. Ben yaklaşık yirmi senedir Serencebey’de oturuyorum. Beşiktaş’a inerken üç tane tarihi çeşme geçerim her sabah. Çeşmelerin üzerlerinde “Eski Yazı” ile yazılmış ifadeler vardır. Ve ben “koskoca üniversite hocası” o yazıların içeriğinden haberdar değilimdir. Çünkü Eski Yazı okuyamıyorum. Hangi ülkede insanlar oturdukları sokaktaki çeşmenin üzerindeki yazıyı okuyamazlar? Bu soru “gerici”, “muhafazakâr”, “cumhuriyet düşmanı” bir soru değildir! İnanın bana. Ama çok ciddi bir sorudur. Paris’te benimle aynı işi yapan kişinin böyle bir sorunu yoktur. İşte bu da tipik bir modernleşme sendromudur. Bizde alfabenin ideolojik açılımları vardır.

Bu “okuyamama” durumu bizim hayatımızda hiç mi iz bırakmıyor? Bize hiç mi dokunmuyor bu durum? Okuyabilmekle okuyamayanın farkı nedir yaşadığımız hayata etkisi açısından? Bunu düşündünüz mü? Ben bu sorunu ilk kez yıllar önce turist rehberliği yaparken Topkapı Sarayı’nda idrak ettim. Bir Fransız bir gün bana “Burada ne yazıyor?” diye sordu. Elbette bu yazıların bazılarını ezberden biliyordum aldı-

ğım eğitim gereği. Ama hepsini değil. Sorduğu yazıyı bilmiyordum. “Bilmiyorum” dedim. Fransız inanmadı. İnanmadı. İşte o zaman fark ettim bunu. Profesyonel Rehberlik eğitimi için bile Osmanlıca öğretilmedi bize. Her yer cami, her yer Osmanlı mekânı. Sanırım bizde hâlâ Osmanlıca bilmek bir dincilik işareti! Laikliğe uygun düşmüyor! Osmanlıca öğrenirsek ertesi gün beş vakit namaza başlayacağımız düşünüyor herhalde. Bilinç nasıl formatlanmışsa Osmanlıca görünce akla hemen İslam geliyor. Hafızanın aslında ne kadar politik bir şey olduğu meselesi. Buradan olgun bir zihniyetin çıkması pek mümkün değildir zaten. Öyle de olmuştur.

“Geçmişî inkâr etmek ve şimdiki zamandan başka bir zamana sahip olmamak halis bir yalandır. Bugün, ancak dün ve yarın arasında mana kazanır. Dünden uzaklaşan ve yarına yaklaşan bir geçiştir... Zamanın üç unsurundan birini inkâr etmekle, hepsini toptan reddetmek arasında fark yoktur... Sahici modern adam, üç zaman içinde de yaşamasını bilendir.”⁵²

Hafızanın derinliğinin kaybolması, bireysel ya da toplumsal düzeyde yüzeyselleşme, hatta bayağlaşmaya neden olur. Hafıza bireye de, topluma da derinlik katar. “Hafızası güçlü olmama” durumu ki bizim toplumumuz için çok sık tekrar ettiğimiz bir özelliktir ve aslında tipik bir modernleşme sendromudur. Modernleşme unutmaya üzerine inşa edilir, modernlik ise hatırlama üzerine. Biz unuttukça modernleştik. Şimdi ise hatırladıkça modern oluyoruz. Buna aklınıza gelebilecek her şey dahildir!

“Saatin kendisi mekân, yürüyüşü zaman, ayarı insandır... Bu da gösterir ki, zaman ve mekân, insanla mevcuttur.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergâh, İstanbul, 1999, s. 29)

Bütün bunlar yaşadığımız hayatların niteliğini etkilemiyor olabilir mi? Mikro politika belki de bu demek! Mahallemizdeki çeşmenin üzerindeki yazıyı okuyup okuyamamak meselesi. Sahiden ne yazıyor olabilir orada? Kuran'dan bir ayet mi? Yoksa vakfedenin adı mı? Dini mi, profan mı? Bunu bilmediğimizde kazanmıyoruz, aslında kaybediyoruz.

“Yıkamak, yapmak için olsa dahi daima zararlıdır ve hakiki yapıcılık ilave etmektir.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Yaşadığım Gibi*, s. 202)

Müzeleştirme aslında geçmişî paranteze almaktır. Hafızanın şimdiye nüfuz etmesinin engellenmesinin bir yöntemidir. Bizim geçmişe bakışımız sürekli müzeleştiren bir bakış. Geçmişe ancak müze olarak tahammül edebiliyoruz. Batı bunu on dokuzuncu yüzyılda yapıyor ama biz hâlâ sürdürüyoruz. Hâlâ on dokuzuncu yüzyılda bir bakıma! Geçmişten gelenin bugünde sürmesine pek tahammül edemiyoruz aslında. Ya müzeleştiriyoruz ve hayattan koparıyoruz. Ya da yıkıp, yenisini yapıp hayattan koparıyoruz. Ama her koşulda hayattan koparıyoruz. Türkiye modernleşmesi Nietzsche'nin “Tarihin Yararı ve Zararı Üzerine” metnini hiç okumamış sanki!

Müze ile Hayvanat Bahçesi aynı şeydir aslında. Müze, “Fosil İnsan Bahçesi”dir. Hayvanat Bahçesi de “Canlı Hayvan Müzesi”. Her ikisi de bizi hapseder aslında. Müzeleştirdiğin zaman bir de kendinden ayırıyorsun artık. Müze bitmiş olan demek çünkü. Bugün bir değeri olmayan. Bugünkü değeri değersizlik olan. Ya da değersizleşerek değerlenen. Bu da bir politika. Bu da aslında bir tür bastırma. Batı bunun farkında artık ve müze kavramını pek kullanmıyor. Sanat Merkezi falan diyor. Ya da en azından müze kavramı değişiyor. Gündelik hayatın içine giren, kente temas eden bir şey artık. Ve sabit müze kavramı giderek Batı'da çözülüyor. Tamam Louvre var

ve her zaman da olacak. Ama Louvre da artık bir müze müzesi! Böyleleri devam edecek belki ama yenileri kurulmuyor çünkü bu tarih felsefesine artık iyi bakılmıyor. Çünkü geçmiş donduruyorsun, gerinde bırakıyorsun. Onunla arana mesafe koyuyorsun ve onun kılcal damarlar şeklinde bugüne nüfuzunu engellemiş oluyorsun. Dikenli teller koyuyorsun hayvanat bahçesinde olduğu gibi. Oysa geçmiş bitmez ki hiçbir zaman!

Zamanın ölçülme biçimleri, yani takvimler toplumdan topluma değişebilir. Buna paralel olarak, zamanın yaşanma, algılanma, süreye dönüşme biçimleri de toplumdan topluma farklılaşabilir. Elbette burada fiziksel bir zamandan söz edilmiyor. Tarihsel, toplumsal bir zamandan söz ediliyor. Zamanın süreye, müddete dönüşebilmesi için öznelliğin devreye girmesi şarttır. Yani doğa-dışı, tamamen insani bir zamandan söz ediyoruz.

Tanpınar'ın "tarih yazımı"yla pek derdi yok gibidir. Onun esas derdi hafızadır. Başka bir şekilde söylersek, devlete pek bulaşmaz Tanpınar. Onun meselesi sivil hayatladır. Tanpınar'ın en zayıf olduğu nokta da burasıdır. Modern zamanlarda, özellikle de devletin temas etmediği bir sivil neredede bulabiliriz acaba? Bu soruya Tanpınar'da yanıt bulamayız. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi önemsemez Tanpınar. Ve bence de yazık eder.

NOTLAR

- ⁵¹ Enzo Traverso; *Geçmişi Kullanma Kılavuzu*, çev: Işık Ergüden, Versus, İstanbul, 2009, s. 7
- ⁵² Jung'tan aktaran Fırat Mollaer; *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh, İstanbul, 2009, s. 111

MUHAFAZAKÂRLIK MI, RÖNESANS MI?

“Eski olan, sırf bu yüzden yanlış değildir.”

(Herbert Marcuse)

Bayramın değerinden, anlamından söz etmek muhafazakârlık mıdır acaba? Milli olsun, dini olsun, bayram nedir? Bayramlar, bize bir an bile olsa, birbirimize ait olduğumuzu, aynı dili konuştuğumuzu göstermez mi? Hatta sosyolojik anlamıyla “toplumsallık” diye bir şeyin olduğunu hatırlatmaz mı? Mezarlık ziyareti yapar, büyüklerin ellerini öperiz. Küsler barışır. Bunlar gerçekten boş şeyler midir? Bir toplumu ayakta tutan şeyler biraz da bunlar değil midir? Bütün romantiklerin Kadim Yunan’a hayranlıkları aslında buradan kaynaklanır, çünkü onların ortak mitolojileri vardır. Ve o dünyayı birlikte yaşarlar. Atomizasyon, aidiyet sorunları yoktur. Kadim Yunan’da mitoloji neyse, bugünde bayramlar odur. Kırk yaşından sonra bunları söylemek muhafazakârlaşma işaret midir? Belki de. Ama aslında bayram hatırlamaktır. Eskiden işlerin nasıl yürüdüğünü. Bireysel ve toplumsal hafızanın yenilenmesi, yinelenmesidir.

“Muhafazakâr zihniyeti ne kadar iyi anlarım. Onun bir yüzü çok yırtıcı bir didişme ise, öbür yüzü ipin ucunu bir an bıraksanız sizi nerelere götüreceği belli olmayan şüphedir. Bu şüpheyi dünyanızı değiştirmekteki cesaretsizlik, o güvensizlik besler.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Sahnenin Dışındakiler*, s. 64)

Eski olan her şey kötü müdür? Yeni olan her şey iyi midir? Tanpınar'ın kafasını uzun zaman kurcalayan soru budur. Hegel'in tarih felsefesi anlayışıyla bakarsanız, “Reel olan rasyondur, rasyonel olan reeldir.” Bir şey tarihin sayfalarından çekildiyse, öyle olması gerektiği için öyle olmuştur. Eceli gelmiştir. Bu çok modern bir tarih felsefesi değil mi? Yeni olan, öyle olması daha iyi olacağı için gelmektedir zaten.

Tanpınar ise daha çok Benjamin gibi düşünür. Zamana kronolojik bir zihniyetle bakmaz. Bugünün geçmişe kategorik üstünlüğünün reddedilmesi! Benjamin ve Tanpınar'ın tarih felsefelerinin ortak noktası belki de budur. Tarihe daha çok değerler üzerinden bakmak! Anlamı önemsemek! Kategorik ve her duruma uygulanacak bir tavır yerine, seçmeci bir tavır takınmak. Her durumda tekrar bakacaksın, bazen giden kötüdür bazen de yeni gelen.

*“Gelenegi, onu hükmü altına almak üzere olan konformizmin elinden çekip almak, her dönemde yeni baştan girişilmesi gereken bir çabadır.”*⁵³

Tanpınar sanki Benjamin'in yukarıdaki cümlesini okumuş gibidir. Yapmaya çalıştığı tam da budur. Bu cümlede öncelikle fark edilmesi gereken, “gelenek” kavramının olumsuz bir içerikle kullanılmamış olmasıdır. Benjamin geleneğe sahip çıkmaktan söz etmektedir aslında. Üstelik geleneğe, onu mülkü sananlara karşı sahip çıkmak gerektiğinin düşünmektedir. Benjamin bir devrimci olarak gelenegin kıymetini

bilmekte ve onu konformizme terk etmemek gereğinin altını çizmektedir. Bu noktada belki konformizm ile konservatizm (muhafazakârlık) arasında bir ayrım yapmak elzem olabilir. Konformizm varolana teslim olmaktır. Konformizm bugün-
de mevcut olanın ufkuyla sınırlıdır. Oysa muhafazakârlık bütün modern ideolojiler gibi bir gelecek perspektifi taşır. Yarının bugünden çok farklı olmamasını ister. Geçmişten ve bugünden, yani gelenekten muhafaza etmeye değer bulduklarına sahip çıkar ve onların yanında da sürmesini talep eder. Muhafazakârlık değere değer verir. Aslında bir devrimci de farklı düşünmez. Ama muhafazakâr ile devrimci arasındaki fark muhafaza edilmesi gerekenlerin niceliği ve niteliği konusunda ortaya çıkar. Konformizmin ise değer duygusu yoktur. Konformizmin bu perspektifsizliği aslında geleneği değersizleştirmektedir bir bakıma. Benjamin, geleneği konformizme karşı savunmak gerektiği konusunda ısrarlıdır. Üstelik bunu sonsuz bir görev olarak tanımlar. Bu, her çağda tekrar edilmesi, sürdürülmesi gereken bir uğraştır. Benjamin'in cümlesinde varolmayan ama bu cümleyi yazarken muhtemelen zihninin bir köşesinde sakladığı "ilerleme"ye karşı duyduğu derin nefrettir. Zaten ilerlemenin hakim olduğu bir tasavvur dünyasında bir solcunun bu cümleyi kurması imkânsızdır. İlerleme kronolojinin bizatihi değer olmasıdır. Yani takvimde sonra gelen önce gelenden iyidir! Bu perspektifsizlik doğrudan bir konformizm üretir. Bu insanlığın kaderinin, bir ölçme birimi olan takvime teslim edilmesidir. Takvimin her türlü değerden arındırılmasıdır. Anlamın saate kurban edilmesidir.

Benjamin "Tarih Tezleri"ni intiharından az önce yazmıştır bin dokuz yüz kırkların başında. Bu tezler, daha önce imzalan-
Stalin ve Hitler arasındaki gizli paktın ortaya çıkması üzerine yazılmıştır. Onun yarattığı hayal kırıklığı üzerine. Bir tür düşünsel vasiyetidir Benjamin'in. Benjamin Batı'da, Tan-
pınar Türkiye'de aynı şeyleri söylerler birbirlerinden habersiz

olarak. Benjamin'in yaptığına modernlik eleştirisi denebilir. Tanpınar'ın yaptığı da bu anlamda Türkiye modernleşmesinin eleştirisidir. "Tarih Tezleri"nin becerdiği, modernlik söyleminin aslında bir söylem olduğunun yüzüne vurulmasıdır. Bu anlamda Benjamin Marx'ı sürdürür. Marx'ın kapitalizm için söylediklerini modernliğin bütünü için söyler. Marx kapitalizmin evrensellik iddiasını çürütmüştür. Tarihsel bir kategoridir Marksizme göre kapitalizm, aynı feodalizm gibi. Bunun on dokuzuncu yüzyılda söylenebilir olması çok önemlidir. Benjamin'in bakış açısından aynı şey modernlik için de geçerlidir. Modernliğin evrensellik iddiası da geçersizdir. Türkiye modernleşmesinin de. Bugün artık bunu görmek için dahi olmaya gerek yoktur. Post-modern zamanlarda! Tanpınar bunu yaklaşık elli yıl önce görmüştür.

Modern tarih felsefesinin kurucusu modern biri değildir. Ne kadar ilginç değil mi? Augustinus daha beşinci yüzyılda İtiraflar'da bunu büyük ölçüde sistematize eder. İlerlemeci bir tarih anlayışı ortaya koyar. Her bugünün geçmişten izler taşıması, her bugünün geçmişi aşması. Augustinus, her yeni bugünde daha iyi Hıristiyan olacağız der bir anlamda. Marx'ta da aynı tarih felsefesi şöyle ortaya çıkar: Her bugünde dünya göre sosyalizme daha da yaklaşacağız. Biri teoloji yapar diğeri materyalizm diye bakıldığında kolayca es geçilebilecek bir benzerliktir bu. Kopuş yerine süreklilik! "Geleneksel modern anlayış" dersek örneğin bir paradoksa mı düşeriz? Modernlik geleneğin bittiği yerde başlamıyor muydu? Ama artık modernlik de bir gelenektir. Ta Augustinus'tan başlayan bir gelenektir. "Geleneksel modern anlayış" derken kastettiğim, aydınlanmacı perspektif. Aslında daha modern bir modernliğe ihtiyacımız var belki de. Post-modernlik de tam bu değil mi? Benjamin'in hem Yahudi mistisizmine hem de Marksizme ait olması bu nedenle anlaşılamamıştır uzun zaman. Aydınlanmanın dar görüşlülüğü yüzünden. Marksizm materyalizmdir.

Kabala mistisizmdir. O zaman hem mistik hem marksist nasıl olunur? Artık Benjamin hakkındaki mevcut literatür bunu çoktan aşmıştır. Benjamin'e göre Yahudi mistisizmi ile marksizm arasında süreklilik vardır.

Benjaminia'da Tanpınar'dan kullandığım bir epigraf var: "değişerek devam etmek, devam ederek değişmek." Bu, Yahya Kemal kitabının içinde söylenmiştir. Bunların arasında bir ayrım olmadığı, süreklilik olduğundan bahsediyor. Tanpınar'ın tarihe bakışının özeti, parolası bu. Tanpınar, Türkiye modernleşmesini eleştirir. Bir şeyi eleştirmek, onu reddetmekle özdeşleştirilir çoğu zaman. Ama böyle bir ret yoktur Tanpınar'da. Yeni ve sahici bir bugün nasıl üretilebilir? Bunun eksenini, çatısını nasıl olmalıdır?

Modernliğin varlığını idrak edip, ondan "geri" kaldığımızı fark ettiğimiz noktada bir panik içinde hemen o an modern olmak isteriz. Modernlik gibi olmak isteriz. Orhan Pamuk'un, Oğuz Atay'ın da kafayı taktığı bir meseledir bu. Bunlar hep Tanpınar'ın etkisi bir anlamda. Bir günde modern olmak için de geçmişten tamamen kopmak gerekir. Aslında bu bir tür çocukluk hastalığıdır. Modernleşen bir toplumun hikâyesi çoğu zaman merkez modernlikten daha ironik, parodik, komiktir. Çoğu zaman kraldan çok kralcıdır modernleşme. Fazla şekilcidir. Acelecidir. İçeriği pek kafaya takmaz.

Geçmiş ne demek? Osmanlı demek. Osmanlı neyin karşıtı? Cumhuriyetin karşıtı. Geçmiş meraklı olursan, geleceği ciddiye alırsan bu seni otomatik olarak modernleşme, Batılılaşma karşıtı mı yapar? Bu zihinsel genetik maalesef hepimizde biraz mevcuttur. Biri, hem geçmiş meraklı hem modern olamaz mı? Hem geleneği ciddiye alıp hem çağdaş olunamaz mı? Bence Tanpınar metninin bu memleketin zihniyet dünyasına en önemli katkısı budur. Bu soruları sordurabilmesi ve bu konuda yeni bir ufuk açabilmesi. Tanpınar, "Antalyalı Genç Kıza Mektup" metninde en çok etkilendiği

yazarları sayarken Nietzsche, Bergson, Baudelaire, Proust'u sayar. Bu ne perhiz bu ne lahana turşusu! Nietzsche hayranı ama muhafazakâr nasıl olabilir? Baudelaire'den etkilenip gericisi olunabilir mi? Proust okuyup nasıl Osmanlıcı olunabilir?

Şimdi biraz da gelenek kavramından söz edelim. Genetik bir gelenek midir? Bildiğimiz biyolojik anlamda. Gelenektir elbette. Genetik de biyolojik gelenektir. Genetik nedensel bir gelenektir. Genetiği değiştirebilir misin? En azından kültürel dünyada nedensellikten çok gönül yakınlıklarından söz etmek daha mümkün. Gelenek, geçmişle bugün arasındaki bir ilişkidir. Ama biz geleneği genelde sadece bir aynılığın sürdürülmesi olarak algılıyoruz. Geleneği, gelenek vurgusunu biz genellikle muhafazakârlıkla eşleştiriyoruz. Bu da aydınlanmacı, modernleşmeci bir önyargıdır. Gelenek ile muhafazakârlık arasında bir ilişki vardır ama bu sanıldığı kadar basit ve birebir bir ilişki değildir. Muhafazakârlık da yarına yöneliktir, komünizm de. Hepsi geleceğe bakar. Muhafazakârlık yarının bugünden çok farklı olmamasını talep etmektir. Yarının dünle bağının çok güçlü olmasını beklemek de gericilik. Buradaki geleneğin rolü önemli. Türkçede gelenek pejoratif bir kavramdır. Sanki gelenek kavramı Batı toplumlarında daha makbul bir şeydir. Batı bizden hem daha moderndir hem de daha geleneksel. Ne büyük bir paradoks!

*"Modern geleneğin ıslah edilmiş halidir."*⁵⁴

Gelenek sadece muhafazakâr bir dünya tasavvurunda olumlu bir kavrammış gibi görünür bizde. Hâlbuki Batı'da modernlik dediğimiz şeyin içinde gelenek zaten vardır. Biz geleneği modernin reddi olarak, sabit, değişmez, otantik bir şey olarak algılarken, Batı'da modernlik geleneğin içinden çıkmıştır. Bu geleneğin kavramsal tanımına da aykırı. Değişmeyen bugünlere gelemeyiz. İnsan bir gelenek midir? Gelenektir. Peki dinazor bir gelenek midir? Dinazor bir gelenek değildir. İnsanla dinazor arasındaki fark nedir burada?

İnsanın doğa içinde bu kadar güçlü olması nereden gelir? Değişme yeteneğinden gelir. Ya da uyum becerisinden. İnsan doğadaki en karaktersiz canlıdır bu anlamda! Her şeye uyum sağlayabilir. Maalesef sağlamıştır da. Dinozor kavramını tam da bu anlamda kullanmıyor muyuz Türkçede. Dinozor, yani çok eskilerde kalmış, hiç değişmemiş olan! Gelenek nedir? Süregiden, devam eden bir şeydir gelenek. Devam etmesinin temel koşulu da değişebilmesidir. Dinozor değişmeyi reddettiği için yok olmuştur.

“En köklü devrimlerde bile, sanılanın aksine, eskiye ait çok fazla unsur muhafaza edilir.”⁵⁵

Aslında geleneğin bizim üzerimizdeki etkisinin farkında olmuyoruz. Aslında ne kadar geleneksel olduğumuz göz ardı edebiliyoruz. Batı’yla bizim aramızda, modern olanla modernleşen arasındaki bir nitelik farkına tekabül ediyor gelenekle kurulan ilişkinin doğası. Tipik bir modernleşme sendromu daha! Gelenekle sorunlu bir ilişkisi olmanın maliyeti nedir mesela? Her kuşak ya da her kişi Amerika’yı yeniden keşfetmek zorunda olsaydı, uygarlık hangi aşamada olurdu? Ya her yeni kuşak yerçekimi yasasını yeniden keşfetmek zorunda kalsaydı! Gelenekle patolojik bir ilişki aslında bunu çağırıştırıyor. Aidiyetsizlik! Modern olanla modernleşenin gelenekle ilişkisini şu şekilde açıklayabiliriz. Batı’nın modern olmasının, bunun bir tür küresel çerçeveye oturup bütün dünyaya yaygınlaşmasının içinde Batı’nın gelenekle kurduğu ilişkideki beceri, incelik, detay çok önemli. Bizim ise uzun bir süre beceremediğimiz!

“Gelenek modern bir fenomendir.”⁵⁶

Büyük dönüşümler de Batı tarihinde bir tür geleneğin yeniden hatırlanması, geleneğin yeniden inşası şeklinde gündeme gelmiştir. Gelenek dişimizi misvakla fırçalayalım demek değildir. Modernliğin kendisi de çok geleneksel bir şey. Röne-

sans geçmişle kurulan bir ilişkidir. Bizim Batı'daki Rönesans, Reform, Aydınlanma ile ilişkimiz de çok ilginçtir aslında. Rönesans ile yeniden doğan ne? Kadim Yunan. Kadim Yunan Avrupa'nın pagan geçmişi. Yunancadan Latinceye doğrudan çeviri yoktur Rönesans'a kadar. Modernliğin içinde Ortaçağ da mevcut, Kadim Yunan da. Ortaçağ'ın içinde kadim de var. En azından Aristoteles'in mantık metinleri olarak. Aslında Rönesans, geleneğin majör bir yeniden inşasıdır. Batı, Kadim Yunan'ı Hristiyan Ortaçağ'a girerken reddetmiştir. Pagan olduğu için. Ama geleneği her zaman zihniyet yedeğinde tutmayı da becermiştir. Çöp kutusunda bekletmiştir. Zamanı gelince de, gereken dosyaları geri çağırıştır. Örneğin kolokyum ne demek? Sohbet demek. Muhabbet demek. Peki sempozyum ne demek? Şölen demek. Yani sohbetin yemeli, içmeli olanı. Şimdi akademik dünyada bu iki kavramın Yunancası olunca çok modern, çağdaş olur ama Türkçesi olunca banal, kırsal falan olur! Akademi kavramının arkasında iki bin beş yüz yıllık bir gelenek var. Platon'dan beri yani. Batı'yı dinozorluktan kurtaran Kadim Yunan'a geri dönebilmesi. Geçmişini hatırlayabilmesi. Geleneğin aslında çağdaş olabileceğini fark edebilmesi.

Batı'nın en önemli kavramları: critique, critère, crise. Hepsi Yunancadan geliyor. Critique, yani eleştiri, elemek, eleme yapmaktan geliyor. Critère ise elek, yani elemek, eleştiri yapmak için kullandığın alet. Crise, kriz yani buhran ise elememe durumu. Critère'lerin bozulması, kırılması ve eleştiri yapamama durumu. Critique her zaman birtakım kriterlere dayanarak yapılır. O kriterler ise her zaman belli bir zaman ve mekâna aittir. Eleştiri hiçbir zaman evrensel değildir. Belli bir tarihsel noktadan yapılan bir şeydir. Batı bir "critique" toplumdur. Batı bir kriter toplumdur. Ve dolayısıyla Batı bir kriz toplumdur. Komplekssiz bir şekilde geçmişle ilişki kurmak. Kendini daha üst düzeyde yeniden inşa edebilmek.

Bizim beceremediğimiz bu. Eleği koyamamak. Bizde genellikle geçmişle iki tür ilişki kurma zihniyeti egemendir. Birisi hiç elek koymaz, olduğu gibi alır. Öteki de öyle bir elek kullanır ki sanki hiç deliği yok. Her şey öbür tarafta kalır. Akıl dediğimiz şey bir eleme faaliyetidir. Moda bile böyle dönüşür. Retro aslında bir yenilik falan değildir. Batı zaten her zaman biraz retro olmuştur. Her şey sıfırdan inşa edilmez ki! Modern de böyle. Aynı kelimededen geliyorlar zaten.

Bu ülkede bir Rönesans'tan söz edilmek isteniyorsa ortaöğretime seçmeli, yüksek öğretime zorunlu olarak Osmanlıca dersi koymak gereklidir bence. Bunun gericilikle, nostaljiyle, Batı düşmanlığıyla falan ilgisi yoktur. Geçmiş anlamıyoruz. O anlama nüfuz edemiyoruz. Nedense biz bir alfabeyi, bir dinle özdeşleştiriyoruz. Nasıl Ortaçağ'da Batı Kadim Yunan'ı okuyamıyorsa biz de bugün kendi geçmişimizi okuyamıyoruz. Biz başkalarının Rönesans'ını evrensel sanıp, onu yaşamaya çalışıyoruz. Harf harftir, bunun politikası olur mu? "A" modernidir. "Elif" gericidir. Böyle bir şey olabilir mi? Hiçbir harf bu yükü taşıyamaz! Bu bir alfabe sonuçta sadece. Aslında Rönesans illa bir proje olmak zorunda değildir. Hayatın içinde sürekliliği olan bir şey. Bizler mahallemizdeki çeşmenin üzerindeki yazıyı okuyabilseydik başka insanlar olurduk. Daha olgun, daha modern insanlar olurduk. Sultanahmet Cami'nin duvarlarında yazan her şey de Kuran ayeti değil ki. Ancak bunun bilincine varabilmek için Osmanlıca bilmek gerekir. Korkularımız bazen cehaletimizin bir ürünüdür.

Milliyetçilik, muhafazakârlık, liberalizm, faşizm, sosyalizm, komünizm, anarşizm, feminizm modern siyasal ideolojilerdir. Bunların hepsi zamansal ve mekânsaldırlar. Evrensel değildirler. Milliyetçilik modern bir ideolojidir ve modernlik öncesinde milliyet diye bir kavram yoktur. Milliyetçilik ulus-devletin ideolojik harcıdır. Muhafazakârlık da modern bir ideolojidir. Piri, Edmund Burke'dir. 1789'dan sonra bir İngiliz düşünürü

oturup *Reflections on French Revolution* diye bir kitap yazmıştır. Hâlâ muhafazakârlığın İncil'idir bu kitap. Burke Fransız Devrimi'nin bir toplumsal maliyeti olduğundan söz eder. Geçmişteki her şey mi kötüydü? Devrimden önce hiç mi iyi bir şey yoktu? Muhafazakârlığın ilksel soruları bunlardır ve hiç de anlamsız sorular değildir. Türkiye'nin modernleşmesinden, Batılılaşma biçiminden, bunun radikalizminden ya da hiyerarşikliğinden kaynaklanan bir kavram karmaşası var. Biz genellikle gericilikle muhafazakârlığı birbirine karıştırıyoruz.

Bin dokuz yüz seksenlerde *Gırgır* dergisinin bir kapağını hatırlıyorum. O zamanlar *Gırgır* dünyanın üçüncü büyük mizah dergisiydi. On iki Eylül'den yeni çıkmış. Seksenlerin ortası. Özal hükümeti kurulmuş. Kenan Evren Cumhurbaşkanı olmuş. Yavaş yavaş demokratik talepler seslendiriliyor. Bu demokratik talepler hem Özal hem Evren tarafından sürekli olarak "On iki Eylül öncesine mi dönmek istiyorsunuz?" şeklinde karşılanıyor. O zamanlar çok anahtar bir cümleydi bu. *Gırgır*'ın kapağında bir genç kendisine aynı soruyu soran birine şöyle yanıt veriyordu: "Hayır, sonrasına geçmek istiyorum." Ortalama bilincin muhafazakârlık algısı da böyle. Elbette belli bir tarih bilincine dayanıyor. Bugünü eleştiren herkes sanki düne dönmek istiyor! Yarında dünün bazı özelliklerinin varolabileceğini düşünmek gericilik!

Reaksiyoner daha çok bugünü geçmişteki bir güne döndürmek isteyen ya da geçmişteki bir günü bugünde aktüalize etmek isteyendir. Muhafazakârlık ise yarının bugünden çok farklı olmamasını istemek anlamına gelir. Garantidir. Sürprizleri sevmez. Büyük değişimlere alerjiktir. Ancak muhafazakârlık asla değişime mutlak bir karşıtlık değildir. Muhafazakârlık gelenekle barışık olmaktır ama dar anlamda gelenekçilik değildir. Değişmeyen gelenek zaten süremez.

Muhafazakârlığı da kendi içinde yekpare olarak algılamak lazım. Siyasi muhafazakârlık daha makrocu, daha üst-

yapısal, devlete oynayan bir tür. Yani siyasi değişime, siyasi reformlara, yeniliklere karşı kuşkuculuk. Bu anlamda Türkiye’de kimin muhafazakâr olduğu hatta Türkiye’de muhafazakârlığın mevcut olup olmadığı tartışılabilir. Kültürel muhafazakârlık ise daha mikro, gündelik yaşam merkezli, hatta estetik bir duyuş, duruştur.

Dede Efendi dinlemek, lokum sevmek, bayramda anneannesinin mezarına gitmek bir muhafazakârlık mıdır? Espresso yerine Türk kahvesi içmek muhafazakârlık mıdır? Çayı fincan yerine ince belli bardakta tercih etmek muhafazakârlık mıdır? Bunlar ne kadar muhafazakârlıksa Tanpınar da o kadar muhafazakârdır. Bunlar ne kadar muhafazakârlıksa, memlekette muhafazakâr diye bilinenlerin çoğu da o kadar muhafazakârdır. Eğer böyle bakarsak Batı dünyanın en muhafazakâr toplumdur. Çünkü Batı bunların hepsini yapıyor. İnsanları muhafazakâr gösteren kültürel birtakım öğeleri taşımaları, sürdürmeleri ise Batı gerçekten muhafazakârdır. İtalyan pizza yiyince köylü olmuyor ama biz lahmacun yiyince kırsal oluyoruz! Rakı muhafazakârlık, şarap modernlik! Şaka gibi!

Benim gençliğimde Beyoğlu kafelerinde Türk kahvesi ya da ince belli bardakta çay istemek taşralılıktı. Bunlar ancak yeşil çuha örtülü kahvelerde bulunurdu. En büyük sorunumuz Nescafe’nin sütlü mü yoksa sütsüz mü olacağına karar vermektir. Türk kahvesi evde içilen ve gelenekselliği çağrıştıran bir şeydi. Türkiye modernleşmesi Beyoğlu’nda bize bunları içirmedi. Ne zaman post-modernlik geldi. Herkes rahatladı. Göğsümüzü gere gere Türk kahvesi sipariş etmek için post-modern zamanları beklemek zorunda mıydık?

Örneğin seksenlerde İstanbul’da nargile içilmiyordu. Çok fazla geleneksel bir kavramdı sanırım nargile. Hem nargile içilip hem çağdaş olunamıyordu. Bunların birlikteliği ancak post-modern zamanlarda mümkün oldu. Kişisel zevkler,

gündelik yaşama kültürü açısından gelenekle barışık olmak Türkiye’de uzun süre muhafazakârlık olarak anlaşıldı. Ama Batı’da bahsedilen şey daha çok siyasal muhafazakârlıktır.

Aslında gelenekle barışık, belli bir süreklilik içinde ortaya konan bazı gündelik yaşam pratiklerinin muhafazakârlık olarak okunması, memleketteki modernleşme zihniyetinin yüzeyselliğiyle ilgili bir konudur. Çünkü Türkiye’nin modernleşme zihniyeti kendisini geçmişle kategorik bir kopuşla ifade eder. Üstelik de bu tercihinin Batı’nın da böyle yaptığı kanaati üzerinden meşrulaştırır. Bin dokuz yüz otuzlarda bir dönem radyoda Türk müziği çalmamıştır. Bin dokuz yüz yetmişlere kadar Türkiye’de Klasik Türk Müziği Konservatuvarı yoktu. Sanırım akademik olarak konservatuara layık olan tek müzik formunun Klasik Batı müziği olduğu düşünülüyordu. Oysa modern olan, çağdaş olan aynı zamanda klasikten beslenen bir şeydir. Türkiye’de ise modern ve çağdaş klasiğin toptan bir reddi ve çöpe atılması olarak anlaşılmıştır. Batı’da modern, klasiğin üstüne geleneğin içinden farklı bir şey çıkarma şeklinde vuku bulmuştur.

Kültürel muhafazakârlık ile siyasal muhafazakârlık ayrımına paralel olarak, kültürel Müslümanlık ile siyasal Müslümanlıktan söz edilebilir. Siyasal Müslümanlık aslında İslamcılık dediğimiz şey. İlk ikisi nasıl yeterince ayırt edilmiyorsa, diğer ikisi de o oranda ayırt edilmez Türkiye’de. Bir yanda gündelik hayat pratiği ya da dindarlık olarak Müslümanlık, diğer yanda bir siyasal hareket, ideoloji olarak Müslümanlık. Dolayısıyla siyasal Müslümanlık, siyasal İslamcılık denen şeyi de aslında, dinin ya da geleneğin altına koymaktan çok komünizmin, sosyalizmin, liberalizmin, muhafazakârlığın, reaksiyonizmin yani modern siyasal ideolojilerin altına yazmak gerekir. Kültürel Müslümanlığın egemen olduğu bir toplumda siyasal bir hareket olarak İslamcılığın gelişmesi bir olasılıktır elbette. Aralarında hiçbir ilişki olmadığı söylenemez ama yine de

bunları birbirinden ayırt etmek gerekir. Hem siyasal İslamcı olup, hem de kötü bir Müslüman olmak mümkündür. Ya da iyi bir Müslüman olup, komünist bir partiye oy verilebilir.

Başörtüsüne duyulan aşırı tepkinin arkasında bu var mesele. Dindarlık ya da kültürel Müslümanlık ile siyasi bir hareket olarak İslamcılığın birbirine karışması. Ama bir dinin ideoloji haline gelmesi de modern bir şeydir, belki kimileri buna post-modern de diyebilir. Türkiye’de seksen sonrası yükselen Müslümanlık değil, Siyasi İslam’dır. Bu ikisini ayırt etmek çok önemlidir. “İslam yeniden doğuyor” söylemi tuhaftır. Müslüman elli yıl önce ne yapıyorsa şimdi de aynı şeyi yapıyor.

İslami bir Rönesans falan yoktur ortada. Belki bundan sonra olur, ama şimdiye kadar olan bence öyle değerlendirilemez. Yani Rönesans derken, klasik metnin yeniden yorumlanması, hayatın yeniden ona göre inşa edilmesi değildir söz konusu olan. Mesela başörtüsü meselesi Rönesans çerçevesinde tartışılmıyor. Tartışılmıyor. Siyasi İslam ve laikçiler arasındaki tartışma o kadar hegemonik ki aradan gelip bir şey diyemiyorsun. Bu mesele bir İslami Rönesans temasıdır. Laiklik geleneği nedir? Müslüman bir kadın başını örtmeli midir, örtmemeli midir? Bu şart mıdır, değil midir? Örterse ne olur, örtmezse ne olur? Bu ciddi bir tartışmadır. Ama yasakların olduğu bir ortamda bunu tartışmak mümkün değildir.

Tanpınar muhafazakâr mıdır? Aslında bu soruyu başka yazarlar ve düşünürler için de genişletebiliriz ama şimdilik Tanpınar ile sınırlı kalalım. Bence Tanpınar muhafazakâr falan değildi. Ama bizim modernleşmeci, ilerlemeci, Batıcı olan hegemonik zihniyetimiz, onu öyle değerlendiriyordu. Muhafazakâr Tanpınar fotoğrafı ancak belli bir açıdan mümkün olan bir fotoğraftır. Bir metnin anlamı sadece metnin içinde ya da yaratıcısının zihninde ve onun niyetinde aranmaz. Aynı zamanda ona bakan gözün, onu okuyan aklın nerde durduğu da o anlamın oluşmasına katkıda bulunur. Dergâh deyince

çok dini bir şey tasavvur ediyoruz, değil mi? Tarikat, tekke gibi bir şey tasavvur ediyoruz. Ama daha çok Rönesans'ı çağrıştıran bir kavramdır. Kaynaklara dönmek, kaynakları yeniden okumak, kaynakları yeniden yorumlamak. Ve bu süreçte yeniden inşa olmak. Rönesans tam da bu demek.

“Rönesans hareketi demek, bir bakıma, milli kültürün oluşması demektir. Bu anlamda Rönesans'ı belli bir tarihsel dönemde ve belli bir mekânda, bir döneme özgü, bir olay olarak görmek doğru değildir. Rönesans yok, Rönesanslar vardır. Önemli olan Rönesans'ın tarihi değil, onun anlamıdır. Bu zihniyet nerede oluşmuşsa, orada bir Rönesans başlamış demektir.”⁵⁷

Bizde Rönesans kavramı hep bir çıgır, bir dönem olarak anlaşılır. Belli bir tarihte başlayan, belli bir tarihte biten bir şey olarak. Rönesans deyince akla hep İtalya, Floransa gelir. Yani İtalyan Rönesans'ı. Oysa tek bir rönesans var mıdır? Yoksa rönesans çoğul bir şey midir? Örneğin bireysel rönesanslar olabilir mi? Rönesans bir süreç olarak ele alınabilir mi? Rönesans öncelikle bir zihniyet midir? Batı Rönesans ile tam olarak ne yapmıştır? Rönesans demek aslında modern bir şeydir. Ama paradoksal bir şeydir de aynı zamanda. Bugünümüz, yarınımız nasıl olacak, bundan sonra nasıl olacağız, nasıl olmalıyız? Her rönesans bir kriz hareketidir, kriz tutumdur. Mevcut durumdan memnun olmamayı içerir. Her şey mutlu, mesut gidiyorken, ben bir rönesans yapayım diyerek rönesans olmaz. Bir umutsuzluk, mutsuzluk, belirsizlik, bir kaos, bir kriz... Bir şeylerden memnuniyetsizlik duyacaksın ki, bir değişme talebi var olabilsin. Mevcut olandan bir derecede memnuniyetsizliktir rönesans motivasyonunu başlatan. Bugünden bu andan, öne doğru. Ama paradoks şu; bunu yapabilmek için geriye de dönmek gerekir. Ben bunu son zamanlarda psikanalize benzetiyorum haddim olmayarak. Her şeyden mutlu mesutsan psikanalize gidilmez; daha iyi olmak, bir şeylerden arınmak için gidilir. Psikanalizde ne yapılması

lazım onu çözmek için? Ne yapılması gerek bugünü anlamak için? Geçmişe, çocukluğa dönmek gerekiyor. Biraz benziyor. Psikanaliz bireysel rönesanstır.

Rönesans bilinci aynı zamanda “Nerede hata yaptık” bilincidir. Bugün bir sorunumuz var, bir süredir bir sorunumuz var, bir şeyden muzdaribiz. Bu sorun nereden kaynaklanıyor? Bu sorun geçmişteki hangi seçimimizle ilişkili olabilir? Rönesans bir şüpheci de aynı zamanda. Ne demek şüphe? Şimdiye kadar bildiğimiz her şeyde olmasa bile, bir kısmında sorun var ki bu sorunlar bizim önümüze çıkıyor. Giderek, artarak üstelik. Thomas Kuhn’un paradigmaları gibi önce yama yapıyorsun, sonra sorun büyüyor ve artık yama işlemez oluyor ve paradigma değiştiriyorsun. Geçici çözümlerle çözemiyorsun. Demek ki diyorsun, burada daha ciddi bir şey var. İşte Rönesans orada devreye giriyor. Rönesans bilinci sorunların derinliğinin, hatta kalıtsallığının farkına varılması aslında. Kültürel anlamda elbette.

Demek ki biz, bir şeyleri, bir zamanlar yanlış yaptık! Geçmiş hakkındaki yargılarımız, yorumlarımızın bazıları galiba doğru değil! Rönesans bu anlamda eski defterlerin açılmasıdır. Şunu atlamışız. Bunu hiç göz önüne almamışız. Şunu çok abartmışız. İşte böyle başlar Rönesans. Dolayısıyla bugünü değiştirmek için geçmişe yapılan bir yolculuktur Rönesans. Mekânsal anlamda değil elbette, zihinsel anlamda. Rönesans’ın hedefi yarın, malzemesi dündür. Bugünü ve yarını değiştirmek için gidip geçmişi değiştirmektir. Hayır, geçmişin anlamını. Arada ne fark varsa!

“Bütün ıslahat ve yenilik hareketleri “taklit”e dayanır. Rönesans ise karşıtların birleşimidir... Avrupalı olmanın tek ve değişmez koşulu, bu yeni kültür cephesi karşısında, kendi değerlerimizin içinde toparlanarak bir antitez oluşturmaktır... Rönesans’ın kapısını kahramanların kılıcı değil, filozof ve sanatçıların dehşetleri açar... Batı uygarlığına katılmak için bir Rönesans hareketi

yaratmak şarttır... Rönesans, kendimizi Avrupa kültürü içinde dağıtmak, eritmek ve yitirmek değildir. Tam tersine, Avrupa kültürü içinde kendimizi bulmak, kendi aydınlığımızda, kendimize bakmasını bilmektir. Rönesans hareketi, yeni bir milli kültürün başlangıcıdır.”⁵⁸

Rönesans ile birlikte yeniden doğduğu iddia edilen şey Kadim Yunan’dır. Bütün Ortaçağ boyunca Hristiyan Batı, Kadim Yunan’a belli bir gözlükle baktı. Onu kötüledi. “Modernus” kelimesinde bile vardır bu! Rönesans ile birlikte dedelerimizin kötü bildiğinin aslında iyi olduğunun farkına varıldı. Çöpe atılan, geri çağrıldı. Rönesans aslında bir çöp karıştırma faaliyetidir. Kültürel, zihniyetsel geri dönüşümcülük! Dedenin çöpe attığını gidip geri almaktır bir anlamda.

Rönesans aslında bir çeviri faaliyetidir. Avrupa’nın yaşadığı Rönesans Kadim Yunan’ın çevirisiydi. Cumhuriyet modernleşmesi Batı’nın çevirisiydi. Seksenlerden sonra ortaya çıkan “İslami Rönesans” ise bir öteki Batı’nın çevirisiydi. Çeviriyi küçümsememek elzemdir. Ama artık kurumsal, kamusal rönesansların zamanı çoktan geçti. Post-modern zamanlarda anlamlı olan, bireysel rönesansların altyapısı hazırlamaktır. Israr etmek gerekirse ortaöğretime seçmeli, üniversitelere zorunlu Osmanlıca dersi şart olmalıdır.

Aristo’nun mantık metinleri Ortaçağ’da çok önemlidir çünkü din aslında vahyin dünyevileşmesidir. Bir sekülerleşmedir zaten din kendi doğası içinde. Çünkü kutsal, yakıcıdır. Din ise kutsalın soğutulmasıdır. Ya da şeriat. Tarikat. İslam’ın vahyi Kuran-ı Kerim ise, yaşanan İslam beş vakit namaz kılmaktır, oruç tutmaktır. Oradan oraya geçmek için bir dünyevileşme, sekülerleşme gerekir. Bunu yapmak için de mantığa ihtiyaç vardır. Vahyin yaşanılabilir bir dile “tercüme” edilmesi! Bir ufuk, bir bakışın gündelik hayat haline gelmesi. Ortalama Müslüman namaz kılan, oruç tutan, hacca gidendir. Mantık

içeriksizdir. Değer, ideoloji içermez. Bu nedenle Aristoteles'in mantığı "pagan" olmaktan kurtulur.

Matbaasız Rönesans olamazdı, Reformasyon da olamazdı. Matbaa olmasa İncil nasıl toplumsallaşacaktı? Reform siyasal, toplumsal bir harekettir. Reform da geçmişe yöneliktir. Amacı bugün, malzemesi kadimdir. Kutsal metne geri dönüş. Kutsal metnin yeniden yorumlanması. Bir anlamda Roma'nın, Vatikan'ın devreden çıkarılmasıdır. Kilisenin "bypass" edilmesidir. O güne kadar egemen olan yorumun, tamamen reddedilmesi olmasa da gözden geçirilmesidir, yeniden inşa edilmesidir. Rönesans ve sonrasında Kadim Yunan'a yönelik tarih tezlerinin inşası kuşaklar boyu sürer. Batı'nın kendine köken olarak Kadim Yunan'ı temel alması! Her şey Kadim Yunan'dan gelir söylemi! Aslında bunların hepsi birer tarih tezidir, tarih yazımıdır.

*"Rönesans insanı gerçekte bir ortaçağ kişisidir. Kendi davranışlarında, düşüncelerinde ve ideallerinde bizim zannettiğimizden daha gelenekçidir."*⁵⁹

Rönesans bugünden yarma doğru ama geçmişe bakarak gerçekleşen bir şeydir. Rönesans aslında kopuşu değil, sürekliliği ima eder daha ağırlıklı olarak. Devam ederek, ama bir dönem ihmal edilmiş olanı tekrar gündeme getirerek. Rönesans bir çığır değil, bir süreçtir. Hatta bir ethos'dur. Tavırdır. Zihniyettir. Dolayısıyla bitmez, tükenmez. Ne kişisel rönesanslar, ne de toplumsal rönesanslar. Heidegger bir rönesanstır Batı düşüncesi içinde. Bence Benjamin de Marksizm içinde bir rönesanstır. Post-modern duruş da bir tür rönesanstır. Modernliğin rönesansı. Modernliğe vesile olan Rönesans nasıl kendisinden önceki dönemin yaptığından vazgeçip, bir önceki döneme dönüp o metinleri güncelleştirdiyse, post-modernlik de Orta Çağ'ın tekrar bir geri dönüşüdür. Ama bu süreç henüz tamamlanmadığı için adı konmuş değildir belki de.

Rönesans, Reform ve Aydınlanma kategorik bir programa dayanmaz. Hatta dayanmamalıdır da. Oysa biz Aydınlanma deyince Ansiklopedi'yi anlarız. Aslında bu zihniyet, Aydınlanma'nın önündeki en önemli engeldir. Bizim Rönesans, Reform ve Aydınlanma anlayışımız aslında fazla projeci olmasından kaynaklanır. Oysa Rönesans, Reform ve Aydınlanma'yı bir proje yerine Kant'ın dediği gibi bir ethos olarak anladığımız zaman, o yataylaşır, toplumsallaşır, derinleşir ve daha kapsayıcı hale gelir. Bir anlamda Rönesans, Reform ve Aydınlanma'yı, dün-bugün-yarın ekseninde düşünebilmeyi içerir. Ayrıca zamansal derinliğe ek olarak, mekânsal bir genişlik de ister. Zamansal derinlik ile mekânsal genişliğin bir aradılığı Rönesans, Reform ve Aydınlanma'yı bir imkân haline getirir. Bizim en önemli eksiğimiz de budur zaten. Kimi burayı bilir, orayı bilmez. Kimi orayı bilir, burayı bilmez. Kimi geçmişte kalmıştır. Kimi yarından bugünü görmez. Bu entelektüel evrenden bu kadarı çıkmıştır dolayısıyla. Bu noktada bir nüansı da belirtmeden geçemeyeceğim doğrusu. Bugün artık Batılı aydınımızın gelenek, din bilmezliği; İslamcı aydınımızın Batı bilmezliğinin fersah fersah ötesindedir. Zaten bunun sonuçlarını da yaşıyoruz ayan beyan.

“Yahya Kemal, birçok aydının yaptığı gibi, tarihi bir kütle halinde kabul ya da reddetmiyor, âdeta cüzlerine ayırıp ayıklayarak, daha doğrusu tashih ederek yeniden yaşanabilir bir vakıa haline getiriyordu. Bu onun geçmişle hesaplaşma biçimiydi. Tanpınar'a göre, tarihi bu tarzda değerlendirmek, Bergson'un anlattığı manada 'bugünün ışığında maziye görmek keyfiyetidir'. Daha açık bir ifadeyle, Yahya Kemal, Türk tarihine ve kültürüne bir Batılı gözüyle bakarak eskilerin fark edemedikleri güzellikler buluyordu.”⁶⁰

Modernleşme zihniyetine Tanpınar'ın muhafazakâr gözükmesine sebep olan aslında onun bir anlamda Rönesans entelektüeli olmasıdır. Bugün için, yarın için geçmişe tek-

rar bakmak. Bir şeyleri tekrar gözden geçirmek. Temelci ve ontolojik sorulara kafayı takmak. Muhafazakârlık modern bir ideolojidir. Bugüne yöneliktir ve rönesansçı bakışla birtakım ortak noktalar içerir. Geçmişe değer vermek, geçmişini önemsemek, geçmişten gelen şeyleri ciddiye almak. Geleneği ciddiye almak lazımdır. Tanpınar'ın geçmişteki bazı şeyleri önemsemesi, değerli bulması modernleşmeci aydına, klasik cumhuriyetçi aydına tipik bir muhafazakâr duruş, hatta gerici bir duruş olarak gözükebilmiştir belki de. Bunun da anlaşılabilir bir yanı var aslında. Çünkü o zihniyet, modern olanı, geçmişin tamamen geri dönülemez bir şekilde atılması, unutulması olarak algılar.

Süleymaniye'nin güzelliğinde söz etmek bir muhafazakârlık, hatta gericilik işareti olarak gözükebilmiştir bir modernleşmeciye. Böyle bakıldığında Rönesans bile "gerici" olarak değerlendirilebilir. Çünkü Rönesansçı tutum örneğin Kadim Yunan tragedyalarının güzel olduğunu iddia etmektir. Rönesanstan söz etmek için mutlaka birinin bunu bizzat ifade etmesi gerekmez. Oradaki tavra, zihniyete, üsluba bakarak da bunu tespit edebiliriz.

"Yahya Kemal, tek başına dilimizin ortasında bir 'Rönesans'tır. Bunu her şeyi dilde arayarak, onun üzerine eğilerek, onun nabzını kendi nabzı yaparak elde etti. Bu 'şafak saltanatı' daha keşfolunmamış birçok eşle-riyle beraber Türkçenin içinde idi." (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 348)

Tanpınar muhafazakâr! Yahya Kemal gerici! Tanpınar tek parti CHP'sinin Maraş milletvekili. Yahya Kemal ise iki dönem CHP milletvekili, üç dönem de büyükelçi. Yahya Kemal, Mustafa Kemal'in sofrasına, onu gerici olarak görenlerden daha yakın.

“Türkiye’de ne ilericiliğin ne de muhafazakârlığın ciddi ve derin anlamları olduğunu zannediyorum. Görünen ve geride kalan sadece estetik ferî sönmüş, kısır rutinlere ve ayartıcı-üretken olmayan hünerlere boğulmuş, günlük hayatımızın daha da çekilmez oluşuna yol açan, ilericilikten muhafazakârlığa, muhafazakârlıktan ilericiliğe yönelik çift katlı baskıların, müdahalelerin kıskacılarıdır. Kamusal hayatı, üretkenlik değerini yaratamadan, altyapıyı kuramadan tüketim hayatına geçmiş olan Türk homo economicusunun ve onun Asya steplerinde başlayan, görkemli İslami bir imparatorluk kurmasıyla taçlanan, Cumhuriyetçî-ulusçu devletçilikten ve nihayet liberalizmden geçen macerasının kadimlik-ceditlik konusundaki hal-i pür meali de bundan ibarettir.”⁶¹

Uzun lafın kısası şudur! Rönesansın geçmiş ile ilişki kurma tarzı, modernleşmecilere muhafazakârlık olarak görülebilir. Tanpınar’ın başına gelen de budur. Bir zamanlar Süleymaniye, kuru fasulye, Türk kahvesi demek muhafazakârlığa tekabül ediyordu! Bugün ise aynı şeyler post-modernliği işaret ediyor. Her ikisi de tipik birer modernleşme sendromudur aslında. Bu sendromdan muzdarip gözdür modernleşmecilik. Kültürel bir determinizmin mutfaka kadar genişlemesidir. Oysa insanlık tarihinde ortaya çıkmış olumlu değerlere, kategorik olarak sırtını dönmeyi eleştirmek muhafazakârlıkla damgalanamaz. Eğer gerçekten Türkiye’ye özgü bir muhafazakârlık var ise, onun doğasını Türkiye’nin modernleşmecileri belirlemiştir. “Muhafazakârları”, muhafazakâr gösteren aslında modernleşmecilerin ortodoksluğudur.

NOTLAR

- ⁵³ Walter Benjamin; *Son Bakışta Aşk*, derleyen: Nurdan Gürbilek, Metis, İstanbul, 1993, s. 41
- ⁵⁴ Raymond Williams'tan aktaran Mustafa Armağan; *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İz, İstanbul, 1998, s. 15
- ⁵⁵ Hans-Georg Gadamer'den aktaran Mustafa Armağan; *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 67
- ⁵⁶ Mustafa Armağan; *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 67
- ⁵⁷ Cahit Tanyol; *Yahya Kemal*, Remzi, İstanbul, 1985, s. 23
- ⁵⁸ age., s. 25
- ⁵⁹ Peter Burke; *Rönesans*, çev: Özkan Akpınar, Babil, İstanbul, 2000, s. 12
- ⁶⁰ Beşir Ayvazoğlu; *Gelenğin Direnişi*, Ötüken, İstanbul, 2000, s. 155
- ⁶¹ Süleyman Seyfi Ögün; *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam, İstanbul, 1995, s. 59

IV. CEMİYET

DOĞU MU, BATI MI?

“Doğu da Batı da Allah’ındır.”

(Bakara Suresi 115. ve 142. ayetler)

Tanpınar değerlendirilirken hep bir Doğu-Batı tartışmasına gönderme yapılır nedense. Batıcılar, modernleşmeciler, medeniyetçiler ve bir de muhafazakârlar, yerliler hatta gericiler, gelenekçiler ayrımı çok tartışılır olsa da Doğu-Batı meselesine referansla da ele alınır. Birinci kanat Batı’yı isteyenler, diğerleri ise Doğulu kalmak isteyenler olarak ayrılır sanki. Açıkçası ben Tanpınar’da merkezi anlamda bir Doğu-Batı problemi olduğunu düşünmüyorum. Tanpınar’ın fikir yazılarında söylediği çok önemli bir sözü vardır; “Bizim Batı’ya karşı neyimiz var ki bir Süleymaniye, iki üç tane de şarkı.” Batı’yla karşılaştırabilecek medeniyet ürünü olmak anlamında bunlar dışında pek bir şey yok diyor. Yani yerliliği Batı’yla birbirlerinin alternatifi olarak görmüyor.

“Tek ümidimiz Avrupa birliğidir, onu da ne Amerika ne İngiltere hatta ne de Rusya ister.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Tanpınar’ın Mektupları*, hazırlayan: Zeynep Kerman, Dergâh, İstanbul, 2007, s. 214)

Doğu-Batı meselesi, post-kolonyal kuramlar bağlamında özellikle Said'in *Şarkiyatçılık* kitabından sonra önemli bir gündem oluşturdu. Bugünkü Doğu-Batı ayrımının altyapısını oluşturan aslında Batı'da modernliğin kendisini inşa sürecinde gelişen bir ikilem. Bu da *Şarkiyatçılık* kitabında çok iyi anlatılır. Said, Foucault'nun da etkisiyle "Doğu aslında Batı'nın bizzat inşa ettiği bir şeydir. Doğu diye bir şey yoktur," demeye getirir. Yani kendini biz Doğu'yuz diye tanımlayan ve bu konuda çok şovenist, milliyetçi olan bir anlayış yoktur. Doğu, Batı tarafından kurgulanan bir şeydir. Batı'nın kendisini ifade ederken yarattığı, kendisi gibi olmayan "öteki"dir. Batı'nın kendisi olabilmek, modern olabilmek için Doğu'ya ihtiyacı vardır.

"Civilisation" kavramı şehirden gelir. Arapçada "medeniyet" kavramı da aynı şekilde. Bu etimolojik süreklilik bir tesadüf değil. Medeniyet dediğimiz şehirli bir şey. Medeniyet kavramının ortaya çıkışının tarihi üç yüzyıl bile değildir. Civilisation kavramının ortaya çıkışı Batı'nın kendine bir Doğu inşa etme süreci ile paraleldir. Bu nötr bir kavram değil ve medeni olanlar/olmayanlar ayırımına dayanıyor aslında. Doğu-Batı ayrımı da zaten "civilisation" üretmişler/üretmemişler ayrımının üzerine oturuyor. En azından zihniyet düzeyinde. "Civilisation" dediğimiz aslında Batı zaten. Batı'nın kendine verdiği ad. Şarkiyatçılık dediğimiz de sonradan bunun bilimi haline geliyor. Batı'nın ben bir medeniyetim demesi ve bu medeniyetin gözüyle bütün dünyaya yönelmesi. Dolayısıyla Şarkiyatçılık öteki üzerine olduğu kadar, kendi üzerine de bir bakış aslında.

Bu durumda Doğu'nun bir keşif mi yoksa icat mı olduğu tartışmalı bir durum. Doğu aslında hep var. Yani Amerika gibi hep varsa, ona gittiğin zaman onu keşfetmiş oluyorsun, ama yaratmıyorsun. Ama Said'in perspektifinden bakıldığında Batı Doğu'yu icat etmiştir. Bu Doğu'nun ontolojik olarak hiç

var olmadığı anlamına gelmez. Ama Doğu'nun bugün kullandığımız anlamı, sözünü ettiğimiz belli bir değer kümesi içinde oluşmuştur. Ve giderek de bir bilgi, bir araştırma nesnesi haline gelmiştir. Bir anlamda Batı kendini inşa ederken Doğu'nun kendiliğini yok etmiştir. Bu kolonyalizmden, emperyalizmden çok daha vahim olandır.

Civilisation ve oryantalizm akraba kavramlardır. Coğrafi keşiflerle bir ilişkinin, temasın olduğu noktada gelişiyor civilisation kavramı ya da oryantalizm. Bu aslında kolonyal bilinci de meşrulaştıran bir şey. Yani kolonyalizm ve oryantalizm de birbirinden kolay kolay ayrılabilirler şeyler değil. Oryantalizm o zamanki bilimsel değerler sistematığı içinde kolonyalizmin zihniyet temelini oluşturuyor.

“Mission civilisatrice” çok kirli bir kavram aslında. Fransız tipi kolonyalizmi tanımlıyor. İngiliz tipi kolonyalizmle arasındaki fark da aslında Fransız modernliğiyle, İngiliz modernliği arasındaki fark gibi. Ya da laiklikle sekülerizm arasındaki fark. İlki değiştirmek ister, tamamen kendi gibi yapmak ister. Türkiye modernleşmecilerinin toplumla kurdukları ilişki de buna çok benzer. Ne de olsa bizim memleket de Fransızca üzerinden Batı'yla ilişki kurmuştu o dönemlerde. İngiliz ise “sen çalış tarlanda, fabrikanda; vergini de ver, sonra ne yaparsan yap neye inanırsan inan,” der. Ortaçağ Osmanlısı gibi biraz. Bu daha “liberal” bir kolonyal mantıktır. Ve İngiliz kolonyalizmi nesne yerine koyduğu kültürden etkilenmekten Fransızlar gibi gocunmaz, yani Doğu'nun kültürünü almaya açıktır. Örneğin sütlü çay içmeleri! Sonuçta çay dediğin Seylan'dan gelen kolonyal bir üründür. Fransız kolonyalizmi ise daha radikaldir. Fransız kolonyalizminin çayı yoktur! Medeniyet biziz, doğru biziz, onlar bizim gibi olacak der neredeyse. Mission civilisatrice'in İngilizce karşılığı tam olarak yoktur bu nedenle. Çünkü onlar meseleyi bir medenileştirme projesi olarak abartmazlar, daha pragmatiktirler. Fransız kolonya-

lizmi artı olarak hümanistliğin arkasına sığınır ve onu iyice kirleterek medeniyet götürdüğünü iddia eder. İngilizcenin okullarda öğretilmesinin nedeni daha çok yapılan işleri kolaylaştırması içindir. Fransız ise kendi dilini medeni olarak, diğerininkini ise kabile dili diye gördüğünden öğretir, tapacağı şeyi de kendisi belirleyip Doğu'da kendini görmek ister. Bunların Türkiye modernleşmesine göndermelerini tekrar etmemize gerek yok. Hilmi Yavuz'un abartılı da olsa "Türkiye batılılaşmamıştır oryantalistleşmiştir" ifadesinde haklılık payı vardır. Kurucu modernleşmeci seçkinlerin topluma bakışı, aslında Fransızların Doğu'ya bakışıyla benzerlikler gösterir. Bugünlerde tartıştığımız "vesayet sistemi" meselesinin köklerini aslında bu zihniyette aramak gerekebilir.

Batı, Doğu'yu inşa etmiştir, hatta icat etmiştir. Kendisinin farkına varabilmesi, kendisini icat edebilmesi için gerekli olduğundan. Dolayısıyla bir yerde Batı, başka bir yerde Doğu var ve bunların arasında bir çatışma var söylemi abartılı bir söylemdir. Doğu-Batı çatışması denen şey aslında Batı'nın kendi problemi değildir. İç meselesidir. Doğu'nun kökende böyle bir problemi yoktur. Doğu doğudur. Ancak bu mesele bir kez böyle ortaya konunca elbette artık orada da birtakım dirençler oluşmaya başlar. Antiemperyalizm, Üçüncü Dünyacılık, Siyasal İslam vs.

Şöyle de bir ayırım yapmak gerek belki. Doğu-Batı meselesiyle modern olmak/olmamak birbirinden ayrı şeylerdir. Batılılaşma terimi Türkçede var, Rusçada da var. Peki, Arjantin ve Brezilya'da nasıl diyorlar acaba? Onlar da modernliği üretmemiş ama onunla muhatap olan toplumlar. Batı mı diyorlar, Kuzey mi? Böyle baktığımızda aslında Batı'nın biraz da bizim donattığımız bir kavram olduğunu görürüz. Bizim gibi modern olanın üretildiği toplumlara çok yakın ama onlardan farklı toplumlarda modern olmak Batılı olmak gibi algılanır.

Fransa bizden çok daha gelenekçi bir toplum aslında. Her yerde dört yüzyıldır aynı mesleği yapan marka olmuş yerler var. “Bilmem kaçtan beri” (since) diyebilmek için minimum kaç yıl gerekir mesela? Bakın etrafınıza her yer “since iki bin” dolu! Kişi bugün açıyor dükkânını ve hemen “since” demeye başlıyor. Hâlbuki “since” demek için bir gelenek, bir geçmiş gerekir. Bu kadar senedir burada bulunduğumuza göre bizim ürünümüz müşteriye memnun etti, sen de buradan alış-veriş yaparsan risk almış olmazsın demektir bu. “Since” geleneğin olumlu anlamda kullanıldığını gösterir. Oysa biz geleneği olumlu anlamda kullanan bir toplum değiliz. Tarih bilincimizin zayıflığı, hatta tarih bilinçsizliğimiz burada devreye girer. Hem “since” yazarız hem de geleneği ciddiye almayız. Başka bir örnek “1. Geleneksel Karpuz Festivali” sendromu! Gelenek kavramını ne kadar anlamadığımızı işaret eder. Böyle bakıldığında Batı bizden çok daha gelenekçi bir toplumdur.

Modernleşme toplumları modern olmayı geleneğin toptan reddi olarak algırlar. Bunu bir ergenlik çağı problemi olarak da görebiliriz belki. Oysa Batı modern olmak için kendisiyle, geçmişiyle, geleneğiyle hesaplaşmıştır. Biz ise gelenekten kopuş ve reddedişle modern olunabileceğini düşünüyoruz. Bizde kopuş, Batı’da ise süreklilik ve devam öne çıkıyor gelenekle ilişki kurma tarzı olarak. Gelenek geçmişten gelen şey. Ne kadar köklü bir gelenekten söz ediyorsak, o kadar köklü bir değişim kapasitesinden söz ediyoruz. Hiçbir şey otantik haliyle gelenek olarak devam edemez, bir yerde tıkanır. Dolayısıyla gelenek içinde aynı kalan öğeler varken değişenler de vardır. Sürmenin, devam etmenin koşullarından biri özünü belli bir şekilde koruyarak değişebilmektir.

Batılılaşmak/modernleşmek başka bir şey Batılı/modern olmak başka bir şey. Hatta tersinden söylersek modernleşmek çoğu zaman modern olmamak/olamamak anlamına gelebilir. Modern olmak için de modernleşmeden başka bir şey yap-

mak gerekebilir. Modernleşmek her zaman modern olmanın en iyi yolu değildir. Batı nasıl modern oldu? Batı, Batılılaşmadı, modernleşmedi. Kendi iç mekanizmaları, iç potansiyeleli yoluyla modern oldu. Geleneğiyle, geçmişiyle belli bir tür ilişkiye girdi, birtakım süreklilikleri ve değişimleri bir arada yaşadı, Rönesans, Reform, devrim, keşif, icat yaptı. Bunların yan yana gelmesiyle de Batı modern oldu.

Bunu içerden yaşamamış Türkiye, Rusya, Latin Amerika gibi ülkelerde olan ise modernleşme arzusudur. Tanzimat ile taklitçilik, Meşrutiyet ile daha içeriksel bir ilişki, Cumhuriyet ile normatif, hukuksal reformlar olmuş. Ama hepsindeki ortak problem şudur: Batı'nın nasıl modern olduğuna dair bir tür nüfuz edememişlik. Aslında bu her modernleşme çabasının bir ölçüde doğasında olan şeydir zaten, her yerde benzer problemler olmuştur.

Batı nasıl modern olmuştur? Antik Yunan'ı Rönesans'la yeniden keşfederek olmuştur mesela bir boyutuyla. Kendisinden önceki skolastik dönemin arasına mesafe koyduğu, unuttuğu, bastırdığı, çöp kutusuna attığı dönemi yeniden keşfederek, aktüalize ederek. On dokuzuncu yüzyılda, hepimizin atası Yunan'dır diyerek modern olmuştur Batı. Dindeki Reformasyon, kutsal metne geri dönüş, yaşayan dillere çevrilmesi, aktüalize edilmesi geçmişle/gelenekle bir ilişkiye tekabül eder. Modernleşme toplumları ise bunun sonuçlarıyla ilgilidir. Mesela şapkadır, onu aldık mı tamam olacağını düşünüyoruz. Hâlbuki onun öyle olması belli bir zihniyet dünyasının, bakış tarzının, tarih bilincinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Modernleşme toplumları başkasının Rönesans/Reform'unun sonuçlarını içselleştirerek modernleşmeye çalışır, ne kadar içselleştirildiği de tartışmalı bir konudur.

Doğulu kalmak istediği için, geleneksel değerlere bağlı olduğu, muhafazakâr olduğu için Batılılaşmaya direniyor diye algılanmamalı sorun. Bu bir Doğu/Batı meselesi değil. Batılılaşma/Batılı olma, modernleşme/modern olma üzerin-

deki bir problem Tanpınar'da. Batılılaşmaya direnç, geleneksel değerlere bir altın çağ imişçesine sarılarak Batı'dan gelen her şeye bir refleks geliştirmektir. Örneğin eskiden İslamcı öğrenciler kot pantolon giymezdi, kumaş pantolon giyerdi. Bu da mesela bir tür tepkisellik. Başörtü meselesinin ardından da böyle bir motivasyon olduğu söylenebilir, bir direnç. Bu sadece Batı'ya, egemen sınıfa karşı değil, aynı zamanda annesinin başını bağlama tarzına da bir tepkidir. Bu nedenle muhafazakâr, hatta "reaksiyoner", "gerici" modernleşme eleştirileri de olabilir. Ancak bizde çok indirgemeci ya öylesin ya böyle. Aslında modernleşme kutuplaşma üreten de bir süreçtir. Tanpınar'ın uğradığım iddia ettiği "sükût suikastı"nın, okunmaması, dikkate alınmaması, yorumlansa bile yanlış yorumlanmasının da bununla ilgisi var. Yani bu reaksiyonist direncin, muhafazakâr kapanmanın, savunmacı duruşun arkasında aslında derin bir şüphe, bir tür cehalet var. Batı'nın ne olduğunu bilmeme. Gelecek olanın ne olduğunu bilmezsen, ondan şüphe duyarsan mevcudu savunman çok insani bir tepkidir. Hâlbuki Tanpınar'ın böyle bir sorunu yoktur. Kendi kuşağı içinde Batı'yı en iyi bilen kişilerden biridir. Hatta daha sofistike, daha karmaşık bir Batı'yı bilir Tanpınar. Modernleşmeciler ise ancak Batı'nın bir yüzünü bilirler. Tanpınar gibilerin perspektifinden Batı'yı anlamak ve Rönesans yapmak daha mümkündür.

Dolayısıyla modern olmanın sonuçlarını almak başka, o zihniyetin kendisiyle ve geçmişiyle ilişki kurma tarzını almak başka bir şey. Mesele biz Paris'te doğmadık, Batılı da değiliz, Doğuluyuz; nargile, kahve içeriz, şalvar giyeriz meselesi değildir. Batılı deyince etnik bir şeyden, coğrafi bir şeyden değil, değersel, anlam yüklü bir şeyden söz ediyoruz artık. Batı bir coğrafya, bir mekân değil. Sadece Yahya Kemal için, Batı'yla eşit bir yerden konuşan ilk Türk aydını bu yüzden denir. O kendi aydınlanmamızı yapabileceğimizi söyler. Kendisi divan edebiyatı ölçüsü olan aruzu kullanır, ama etkilendiği

Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé'dir. Batı'nın kendi içinden çıkıp ama aynı zamanda ona en aykırı olan şairler. Bizdeki "muhafazakârların" Batı'nın aykırılarıyla iletişime geçip divan edebiyatı formuyla modern şiir yazabilmeleri aslında değişim ve devamın birlikteliğini gösterir. Devam ederken değişmek, değişirken devam etmek. Bu adamların şiirleri de çok biçimcidir, divan edebiyatı da. Buradan bakınca Yahya Kemal moderne en yakın, kendi modernini inşa edebilecek olan Türk entelektüellerindendir. Bir tür Rönesans yapıyor yani, geçmişe dönüyor, divan edebiyatını biliyor, Batı'nın en avangard edebiyatıyla ilişkilendirip kendi edebiyatını yapıyor. Bir başka boyutu da dil. Bugün bile onun şiirlerini anlamakta zorluk çekmeyiz, çünkü sokağın diliyle yazar. Tam aktüel dille. Yani formu divandan, temayı Batı'dan, dili yaşadığı hayattan alır. İşte bu tam bir Rönesans. En modernist şiiri yazmak için bile gelenekle ilişki kurmak gerekir. Octavio Paz'ın dediği gibi "Bir geleneğe muhalefet o geleneğe ait olmakla başlar." Dolaşısıyla modern olmakla modernleşmek her zaman çakışmaz, bazen de çelişir.

Belli bir mekâna ve zamana gönderme yapan bir şey değildir artık Batı veya Doğu, Avrupa veya modern. Burada da modern üretilabilir Shangay'da, Johannesburg'da da. Bu modernliği evrenselleşmesinin, küreselleşmesinin doğal bir sonucudur. Batı oryantalistleşerek, bütün kendi dışındakileri kendisine benzetmeye girişerek aslında bir yandan da kendi sonunu hazırlar. Çünkü ötekiler de iki-üç kuşak sonra kendilerini o modernliğin içinde görmeye ve daha cesur bir noktadan modernin formuna müdahale etmeye başlayabilirler. Aslında Doğu yoktur. Doğu yalnızca Batı'dan bakıldığında görülen bir şeydir. Doğu'da Batı'dan söz etmek aslında bunu peşinen kabul etmektir.

İstanbullu, belki de çoğu zaman farkında olmadan gündelik hayat içinde defalarca kıtalararası yolculuk yapar. Av-

rupa'dan Asya'ya. Asya'dan Avrupa'ya. Bir Avrupalının hayatında belki birkaç kez yapabildiği bir şeyi İstanbullu bir tek günde yapabilir. "Coğrafya kaderdir," der Tanpınar. Bu tevekkülün İstanbullunun zihnine de sızmamış olması mümkün mü? İstanbullu, Avrupalılık ile Asyalılık, Batılılık ile Doğululuk arasında bir Beşiktaş-Üsküdar motorunun kıtalara-rası geçişi süresinde gidip gelebilir. Doğu-Batı sorunu diye yüceltilen şey aslında İstanbullunun gündelik hayatında çö-zülmüştür. Aydınımız belki de kitaplar kadar, İstanbullunun gündelik hayatını okumalıdır. Tıpkı Tanpınar'ın yaptığı gibi!

Bu memleket ne Doğu'dur ne de Batı. Hem Doğu'dur hem de Batı. Aslında her memleket de öyledir artık. Said'in Şarkiyatçılık kitabından sonra bu Doğu-Batı şarkısını söyle-mek eskisi kadar kolay değildir. Postkolonyal, post-modern küresel bir dünyada artık her yer Doğu'dur, her yer Batı. Do-layısıyla Batılılaşma eleştirisi Doğuculuk değildir artık.

"Hakikat şu ki ben Türkçede yeniyim. Fakat dünyada yeni değilim. Dünya -ki sanata bir çıkmaza soktu baş-ka türlü şeyler istiyor. Sağcılar yalnız Türkiye, gözü ka-palı, ezberde kalmış öğünmenin ötesine geçmeyen bir Türk tarihi, yalnız iç politika ve propaganda diyor. Sol, Türkiye yoktur ve olmasına da lüzum yoktur diyor; ya-hut benzerini söylüyor; her gün kıvırdığı, biraz daha kırılan, kendisini entité'ler içinde bir entité olarak alanların ortadan kalkacağı Türkiye istiyor, razı oluyor. Ben ise dünya içinde, ileriye açık, mazi ile hesabını gö-ren bir Türkiye'nin peşindeyim. İşte memleket içinde-ki vaziyetim." (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş başa*, s. 301)

"Arada kalmışlık" bence Tanpınar'ı tanımlamaz. Tanpınar, Doğu ile Batı arasında kalmış bir yazar değildir. Tanpınar Doğu'nun da, Batı'nın da farkında olan ve bu farkındalıktan kendilik inşa etmeye çalışan bir yazardır. Tanpınar Kuran-ı

Kerim'i okumuş mudur bilinmez. Ama sanki Bakara suresi 115. ve 142. ayetlerden haberdar gibidir. Tanpınar ne Doğuludur ne de Batılı. Tanpınar hem Doğuludur hem Batılı. Tıpkı bu memleket gibi. Tanpınar sürekli "terkip"ten söz ediyordu ama bence "sentetik" bir düşünür değildi. Aradığı bir "Doğu-Batı" sentezi falan da değildi. Sadece kendisi olmak, olabilmek istiyordu. Bu "kendilik" elbette bazı sentetik öğeleri içinde barındırabilecektir ama hedef sentez değildir.

GELENEK Mİ, ÇAĞDAŞLIK MI?

“Aptalca bir tutarlılık küçük akılların gulyabanisidir.”

(Emerson)

“Aydınlanmak için yan, aydınlatmak için değil.”

(Cemil Meriç)

Modernleşme ülkelerinde, bazı eğitim kurumları, bazı teknolojik yenilikler, birtakım düşünce biçimleri, ekoller, yenileşme, modernleşme ihtiyacının temellerini oluşturmak için, çok da seçici olmadan, nasıl denk geldiyse alınmış, öylece bize adapte edilmiştir. Bu anlamda modernleşmemizin simgesi Ahmet Vefik Paşa'nın Molière uyarlamalarıdır. Paşa Molière'i sadece çevirmekle kalmaz, bizim hayatımıza da uyarlar. Bunun daha güncel bir karşılığı “aranjman” denen kavrama denk düşüyor. Eskiden aranjman idi, şimdi “aranjé” diyorlar. Neden acaba? Bir dönemin Batı'da popüler olan şarkıları Türkçe sözlerle, müziği aynı kalmak suretiyle ama belki bazı yerli çalgıları de ekleyerek yeniden yorumlamak. Bu, aslında bizim Batı'yla ilişki kurma tarzımızın modellerinden. Oradan alıp, biraz buralı kılıp, burada onu tekrar üretmek. İthal ikameci sanayimiz de böyle değil midir? Murat 124, 131 ve Renault 12. İthal ikameciliğin olduğu bir toplumda, kültür ikameciliğine de şaşırılmamak gerek elbette.

Adaptasyonu, aranjmanı, ithal ikameciliği küçümsememek gerek. Çünkü bunlar bile bir tür inisiyatif gerektirir. Bütün bu süreçler bir filtrasyona yol açar kaçınılmaz olarak. Birtakım kültürel süzgeçlerin oluşmasını sağlar. Bir uyarılma esnasında oradaki yaşam biçimiyle buradaki yaşam biçimi arasındaki karşılaştırma kaçınılmazdır. Aranjmanda bile bir “Aufhebung” potansiyeli vardır. Şarkı sözleri aynen çevrilmez çünkü. Yeniden yazılır. Can Yücel’in “Türkçe söyleyen” demesi gibi! Adaptasyon için, aranjman için, ithal ikamecilik için, az da olsa burayı da bilmek gerekir.

Ama mesele mimari olunca mesela, bu adaptasyon konusu bile yeterince hesaba katılmamıştır. Bugün hâlâ mimari tercihlerin, sivil ya da kamusal, Ahmet Vefik Paşa’nın adaptasyon bilincinin bile gerisinde kaldığını görmek acıdır. Biz belli bir mimari planın, bu tercihin ortaya çıktığı toplumun zihniyet dünyasının, kültürünün, yaşama tarzının ihtiyaçlarına göre düzenlendiğini pek fark edemiyoruz. Bu tercihin evrensel bir şey olduğu ve her yerde öyle olması gerektiği gibi bir peşin hükme sahibiz sanki. Bu anlamda, “kraldan çok kralcı”lık galiba modernleşme ülkelerinde çok güçlü. Buradaki yaşama biçiminin ihtiyaçlarına göre bir adaptasyon ihtiyacı güdülmeden birtakım mimari biçimler, yapısal tercihler olduğu gibi burada tekrar ediliyor. Bu plan düzeyinde de, kullanılan malzeme düzeyinde de böyle. Mesela şehrin bir dokusu, bir yapısı var. Ama bunların hiçbirine çok fazla dikkat edilmiyor. Tam tersi, “modern olmayan” mutlaka değiştirilmesi, dönüştürülmesi gereken şey olarak düşünülüyor. Kültürel düzeyde nasıl geleneksel olanın modernleştirilmesi için birtakım hiyerarşik müdahaleler uygulanıyorsa, mimaride mantık aynı.

“Ne kadın meselesini, ne kanunlarımızdaki değişiklikleri, ne de esasından garplı kültür ve sanatı başka türlü olmayana, olmaması icab eden hayat şekilleri halinde alamadık. Daima içimizden ikiye bölünmüş yaşadık. Bir kelime ile yaptığımızın çoğuna inanmadık. Çünkü bizim için bir başkası, başka türlü daima mevcuttu ve mevcuttur. İşte bizi garblıdan, eski Müslüman dedelerimizden ayıran ruh hali budur.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Yaşadığım Gibi*, s. 37)

Modernleşmeci ana akım düşünce üretmek istediği vatan-daşa nasıl baktıysa kentsel mekâna da öyle bakmıştır ne yazık. Kentlere de “şapka” giydirmiştir. Şehrin dokusunu mümkün olduğunca hızlı bir şekilde “modern” hale getirmek istemiştir. Hedeflenen dış görünüşte çok hızlı bir doku değişimidir. Hâlbuki o binaların içinde insanlar yaşamaktadır. İşte bu tam da benim “aşırı evrenselleştirme” dediğim şey. Belli bir mekân ve zamanda ve o mekân-zamanın ihtiyaçlarına göre ortaya çıkmış bir mimari planının, şehir planının, medeniyeti temsil ettiği için, bir aşırı evrenselleştirme yapılarak her zaman ve mekânda geçerli olabileceğinin düşünülmesi, bu yüzden olduğu gibi buraya aktarılması. Bir adaptasyon ihtiyacının olduğunun bile düşünülmemesi.

“Bütün dünyada şehir planlarına ‘şehir planı’ denirken, Türkiye’de ‘imar planı’ deniyor. Sanki daha evvel mamur değilmiş de sonra mamur olacakmış gibi.”⁶²

Bunun başka bir boyutu mimarinin hep teknik bir şey olarak algılanmasıdır. Bilimsel, mekanik bir şey olarak düşünülmesidir. Türkiye modernleşmesinde “aklı” olan ile “makul” olan arasında en büyük fark mimaride oluşur sanki. Aşırı evrenselleştirmenin sonuçlarından biridir bu. Aşırı evrenselleştirme, mimarinin, yaşanan hayatın, geleneklerin, tercihle-

rin bu ihtiyaç sistemiyle ilişkili şekilde tarihsel, zamansal bir şey olduğunun düşünülmemesi tam da. Paris'in bugünkü ana caddelerinde yer alan çoğu beş katlı ve üçüncü kattan Fransız balkonlu binaları genellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren inşa edilmişlerdir. Bu binaların daireleri o dönemin burjuvazisi için öngörülmüş, çok geniş dairelerdir. Oysa bugün bu büyüklükteki daireleri satın alacak ya da kiralayacak ailelerin sayısı çok daha azdır. Çünkü Batı artık bir orta sınıf toplumdur. Ama onlar bu binaları yıkıp, yerine "modern" binalar yapmamışlardır. Büyük daireleri parçalayıp, daha küçük stüdyo daireler yapmışlardır. Dolayısıyla onlar aynı binanın içinde kalarak, onu değiştirmişlerdir. Tam da Tanpınar'ın dediği gibi. Değişerek devam edip, devam ederken değişmişlerdir. Çünkü artık geniş aile kavramı bitmiştir. Yapılan sosyolojik araştırmalar Paris'te egemen yaşama biriminin artık "single" olduğunu göstermektedir. Şehrin merkezinde rant çok yüksek olduğu için çok geniş dairelere ihtiyaç yoktur. Ne yapacağız o zaman? Ya yıkacağız ya da müzeleştireceğiz? Geçmiş bugünde ancak müze olarak yaşayabilir. Geçmişe saygı, bir köşede olumlu bir kavram olarak duruyor. Ancak geçmişin bugünde yaşaması, modernleşmenin önünde engel olarak görülüyor. İstanbullu, Fransız'ın yaptığını yapsa, kendini modernleşmemiş, eskide kalmış gibi algılıyor.

Bir şehrin terbiyesi daima bir medeniyetin terbiyesi ve yaşama üslubudur." (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Tanpınar'dan Hasan-Âli Yücel'e Mektuplar*, s. 55)

Fransız böyle değil. Burada çok temel bir zihniyet problemi var. Her modernleşme sürecinin kendi doğasında biraz da kaçınılmaz olarak ortaya çıkan bir şeydir bu. Dolayısıyla mekân yaratmanın, inşa etmenin ya da mekânları sürdürmenin, ya-

şatmanın, korumanın tercihlerinde mimari dediğimiz şeyin hayatla ilişkisi tamamen kopar bizde. Paris'te çok daha az Starbucks var. İstanbul'la karşılaştırılmaz düzeyde. Burger King hiç yok mesela Fransa'da. Girmemiş oraya. Bizde oradakinden daha yaygın. Bunu nasıl açıklarız? Taksim'de ilk McDonald's açıldığında uzun süre dünyadaki en fazla ciroyu yapan şube olmuştu. Bu da tipik bir modernleşme sendromu. Bu Batılı bir şey, modern bir şey, dolayısıyla tüm küçük burjuva aileler ve çocukları McDonald's tüketiyorlar. Orada olmak, görünmek, yemek. Tabi bu ciro yüksekliğinin bir nedeni de birim bazında hamburgerin çok satmasının yanında, dünyanın en pahalı hamburgerinin satılıyor olmasıydı aslında. Türkiye'de bir süre "haute couture" bir tüketim tarzıydı McDonald's.

Ama Fransız'ın böyle bir kompleksi yoktur. Ne kadar Batılı olduğunu kanıtlamak için Starbucks'a gitme ihtiyacı yoktur onun. McDonald's da var, Starbucks da var ama ortalama bir Fransız oraya gideni küçümser. McDonald's'ta karnını doyurana çoluk-çocuk diye bakar. Mesela Paris'te İngilizce isimli bir mağaza açarsanız çoğunluk size tuhaf tuhaf bakar. Bizde olsa böyle bir şey ve birisi itiraz etse, bunu söyleyen milliyetçi, muhafazakâr diye algılanır. Ama Fransa'da aynı cümleyi kuran milliyetçi, muhafazakâr olarak nitelendirilmez.

Paris'e Amerikan kahvesi, kafeleşme kültürü yerleştikten çok sonra gelir. Bizde ise böyle bir geçmiş yeterince olmadığı için dominantlaşıyor. Bağdat ya da İstiklal Caddelerine baktığında, İstanbul'da kafeleşme doksanlarda başladı aslında. Fransa'da sulandırılmış kahveye kimse "Americano" demez. "Café Allongé" der. Fransız bir garsondan "Americano" isterseniz size tuhaf tuhaf bakar. Bu tavır milliyetçilik ile açıklanamaz. Kendiliğin bir tezahürüdür.

Modern mimari, Batı'da da zaten fonksiyonun öne çıktığı bir mimaridir aslında. Bu kadar fonksiyonalist bir mimariyi alırken, kullanırken buranın ihtiyaç duyduğu fonksiyonları

hesaba katmamak aslında başlı başına bir sorundur. Mantiğa, zihniyete değil forma yoğunlaşmak tüm modernleşmelerin temel açmazıdır. Rasyonalizm ile irrasyonalizm arasındaki fark bizim sandığımızdan çok daha azdır aslında! Bir örnek vereyim. Ben iki binden beri İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde ders veriyorum. Birkaç yıl kadar önce Fen-Edebiyat Fakültesi Santralistanbul'a taşındı. Orada yepyeni, modern binalar inşa edildi. Kuştepe kampüsünde iken her katta bir tane çay ocağı vardı. Hem ofislerin hem de dersliklerin bulunduğu katlarda. Bir oda düşünün, odanın içinde lavabo, dolaplar, semaver, kahve makinası, sürekli hazır çay ve kahve var. Kettle, bitki çayları, bardaklar. Elbette her çay odasının çay ve kahve ile ilgilenen bir de Ayşe Ablası vardı. Her hoca dilediği zaman gider alır çayını, kahvesini. Ancak yeni kampüse kahve-çay makinaları kondu. Ya jetonla ya da kartla çalışan. Ama makinenin çayı hiçbir zaman Ayşe Hanımın semaverde demlediği çay gibi olmadı. Makine sürekli bozuldu, çay bitti, su bitti. Sürekli telefon etmeler, yetkili çağrılar. Kampüste isyan çıktı. Sonunda eski sisteme dönüldü. Aslında mesele şuydu. Kahve bir yana ama bizim memlekette kimse mecbur olmadıkça makine çayı içmez. Demleme çay dururken. Demini kendin belirlemek dururken niye elin makinesine teslim olayım!

“Bir medeniyet bir bütündür. Müesseseleri ve kıymet hükümleriyle beraber inkişaf eder. Onları lüzumsuz bulmaz, şüphe de etmez. Nasıl elimiz, ayağımız, kulağımız bulunduğunu düşünmeden bu uzuvlarla yaşarsak onlarla öyle yaşarız. Hakiki taazzuv da budur.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Yaşadığım Gibi*, s. 35)

Meseleyi tamamen fonksiyon ve metrik anlamda ölçüye indirgemek mimarlık mıdır? Adı “milli” olan Eğitim Bakanlığı'nın okul yaptırırken kullandığı ihale şartnamesi muhte-

melen tek tiptir. Hâlbuki bu ülkede tek bir iklim mi var? Tek bir mimari malzeme mi var? Örneğin Osmanlı şehri niye yamacı kuruluyor? Güneşi ve rüzgârı daha iyi alsın diye şehrin içine. Çünkü mimari seçimlerin, kent yerleşiminin, iklimle bir şekilde ilgisi var. Ama Rize gibi yılda üç yüz gün yağmur yağan kente de, Antalya gibi üç yüz gün güneş gören kente de aynı lise binasını yapar devlet. Binada kullanılan malzeme de hep aynıdır. Ama mesela Safranbolu evlerinde ise dışarıda sıcaklık otuz derece iken içerisi on sekiz derecedir. Ama dışarı buz gibiyken de içerisi on altı derecedir. Bizim “klima” dediğimiz fonksiyon zaten o mimaride içerilmiştir. Klimanın işlevi kullanılan malzeme sayesinde gerçekleşmiştir Safranbolu’da. Mimarinin doğayla, yaşanan hayatla, sıcaklıkla, soğuklukla, yağmurla, güneşle ilişkisi vardır. Olmalıdır da zaten. Hayat deneyimleri kişisel, toplumsal düzeyde birikir. Bu birikime de biz sonradan kültür, medeniyet deriz. Mimari de bunun bir parçasıdır. Ama bizde pek öyle değildir. Olmayınca da, mimarinin hayatla, doğayla, insanla pek ilişkisi kalmaz.

Gün içinde takım elbise, ceket, kravat giyip, eve gidince onları üzerinden yırtarcasına atan adam gibi. Üzerinde iğreti olarak hisseder onu, üniforma gibi. Eve gelince de çizgili pijamasını giyer. İsteddiği odur çünkü. Takım elbiseyle sekreterine çok kibar davranır, ama çizgili pijamayı giyince kahve soğuk olmuş diyerek karısını döver. Dr. Jekyll, Mr. Hyde hesabı! Dolayısıyla yaşadığımız mekânla kurduğumuz ilişki de buna çok benzer. Öyle olması, öyle olması gerektiği içindir, bir ihtiyaca tekabül ettiği için değil. Kendini belli bir kıyafet giymek zorunda hissedip, o kıyafeti giymek ama onu içselleştirmeden taşımak gibidir, kentle kurduğumuz ilişki. Bir vergi memurunun, bir öğretmeninin çalıştığı mekânla ilişkisi hiçbir zaman bir deneyim haline gelmez. Ve onun işi hayatına dahil değildir sanki. Modernleşme zihniyetimiz en çok buralarda kaybetmiştir.

“Bizi Avrupalıların, kendilerinden aldığımız şeyler için beğenmesi ve bize hayran kalması mümkün değildir. Olsa olsa aferin deyip geçerler, bir de asıl bizim olan şeyleri tanıttığımız zamandır ki bizi beğenip seveceklerdir; çünkü o zaman güzelliğin, kendi kendisini tahakkuk ettirmenin yolunda kendileriyle müsavi göreceklerdir.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 95)

Örneğin Paris’in ortasında, tek tük de olsa, altı yüz yıllık binalar var. Neredeyse Ortaçağ’dan kalma binalar. Bu tür binalar İstanbul’da olsa en iyi ihtimalle müze yapılır. Ama Paris’teki binada insanlar yaşar. Bizde korumanın hukuki altyapısı oluşmadan önce eskiyi yıkıp, yenisini, modernini yapmışlardır. Hukuk yoluyla korumacılık ortaya çıktıktan sonra ise bu binalar müze olmuşlardır. Türkiye modernleşmesi yıkamadığı geçmiş, müze yaparak bugünden koparır. İşte Tanpınar’ın derdi de budur. Bu sürekliliği kopartan bir şeydir. Birikmeyi engeller. Dolayısıyla medeniyetin oluşmasını engeller. Medeniyetten söz edebilmek için, kişisel, toplumsal deneyimlerin oluşması, birikmesi ve kuşaktan kuşağa aktarılması gerekir.

“Bizi değiştirecek şeylere karşı ne bir mukavemet gösterebiliyoruz, ne de ona tamamıyla teslim olabiliyoruz. Sanki varlık ve tarih cevherimizi kaybetmişiz; bir kıymet buhranı içindeyiz. Hiçbirini büyük manasında kendimize ilave etmeden her şeyi kabul ediyor ve her kabul ettiğimizi zihnimizin bir köşesinde adeta kilit altında saklıyoruz.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Yaşadığım Gibi*, s. 35)

Oysa Osmanlı mimarisinde pencerelerin açılış şekilleri bile kültürel. Dar sokaklı şehirlerde evler birbirine yakındır. Cumbalı bir evde, evinden çıkmadan, sosyalleşmek için

pencereyi açmak yeterlidir. Tek arabanın geçebileceği genişlikte bir sokak düşünün, orada karşı karşıya gelen cumbaların arasında kolayca muhabbet edebilirsiniz. Mahremi terk etmeden kamusallaşabilirsiniz yani. Herkes kendi kahvesini kendi pişirir. Cumbadan cumbaya, açık pencere üzerinden sohbetini yapar. Dolayısıyla kadının başörtüsünü takıp, karşıki eve geçip mahremden kamusalığa sonra tekrar mahreme geçmesine gerek yok. Artık mekânla hayatımız arasında böyle bir ilişki pek yok.

“Avrupalının peşinden koşmamız bir zaruretti. Çünkü cemiyetimiz için ölmek veya garplılaşmak şıklarından birini derhal ihtiyar etmek zarureti vardı. Türk cemiyeti yaşamak iradesiyle garplılaştı. Bu suretle yeni bir cemiyet, yeni bir ahlak, yeni bir hayat tarzı peşinde giderken elbette ki, yeni bir edebiyatı da arayacaktı... Filhakika bizim gibi bir vakitler kendi çerçevesi içinde mütekâmil bir medeniyete, muayyen asalet kazanmış bir zevkle ve bu zevkin tam kemale erişmiş eserlerine malik olan, yani kendi mazisinde olgun bir sanat ve edebiyat ananesine malik olan milletlerin derhal yeni bir edebiyat yapmaları ne dereceye kadar mümkün olabilirdi? Hakikatte bir edebiyat ve sanat ancak kendi ananesi içinde yenileşebilir... Harici tesirler onu zenginleştirir, genişletir, eksiklerini tamamlar fakat maziden beri gelen ananenin üzerine aşılacak şartıyla... Fakat onu birdenbire terk edip yenisini tesis edebilmek oldukça güç bir şeydir. Hatta hayatın бүтүнлүгүнү bozacak kadar...” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 91)

Fonksiyonel diyoruz, fonksiyonu abartıyoruz. Aslında Avrupa'nın kendi deneyimi olan mimari formu biz evrensel olarak alıp, burada aynen uyguluyoruz. O zaman kapıların dışarı doğru açılmasını da uygula. Bu mimaride en evrensel olması gereken budur aslında modern zamanlarda. Ana kapılar dışarı doğru açılır. Neden? Bir deprem anı esnasında mesela.

Ya da bir yangın. Kalabalık içeri doğru açılan kapıya hücum ettiğinde katliam olur. Mimaride evrensel olabilecek budur. Sen, adamın bilmem ne rüzgârını hesap ettiği yapıyı al, rüzgâr fakiri iklimde inşa et, ama kapılar hâlâ içeri doğru açılsın. Acaba bu nedenle Türkiye’de kaç insan hayatını kaybetmiştir? “Akli” olanla “makul” olan her zaman aynı değildir.

Tanpınar’ın farkı, modernleşmekten çok modern olmaya, kendi modernini inşa etmeye çabalamasıdır. Tanpınar Batı’yı yekpare ve aşılmaz bir yapı olarak görmez. Tanpınar’ın derdi, Doğu-Batı sentezi değildir. Dünyalı bir modernliğin imkânlarını arar. Tanpınar çağının en modernlerinden biridir. Modernleşmeciler Batıcı, Tanpınar ise Batılıdır bu anlamda. Tanpınar moderndir. Kendisi olarak modern.

Genellikle bizim memlekette orijinal düşüncenin yokluğundan yakınılır. Orijiner düşünce olmadan, orijinal düşünce olmaz. Geçmiş olmayanın geleceği de olmaz. Benjamin’in çok sevdiği bir söz vardır: “Köken hedeftir.” Kökenleri hedeflemeyen, orijinalliği de ıskalar. Kaynaklarını eleştirel bir biçimde bile olsa ciddiye alamayanı, Batı’da kimse ciddiye almaz. Belki de “yerel olunmadan evrensel de olunamaz” gibi bir mahrumiyet kadar değildir. Ama iyi zıplamak için sağlam basmak gereği de açıktır.

Bu ülkede orijinal düşünce vardır. Orijinal şiir de. Edebiyat da. Sinema da. Ancak bu memleketin sorunlarından biri de, bu kadar orijinallik merakına rağmen orijinal olanı fark edememesidir. Bu memleketin aydını “orijinal” diye sayıklar ama orijinalin ne olduğunu pek bilmez, fark etmez, hissetmez. Bu his kaybının Tanpınar sözlüğündeki karşılığı “sükût suikastı”dır. Tanpınar orijinaldir. Yusuf Atılgan da. Oğuz Atay da. Orhan Pamuk da. Fransa’da bir Zeki Demirkubuz var mıdır?

Almanya'nın Nuri Bilge Ceylan'ı kimdir? O küçümsediğimiz ve kendimizi asla karşılaştırmadığımız İran'ın bir sinemacısının Cannes'da ödül alan bir filmi ülkesinden milyonlarca insan tarafından seyredilip, beğenilirken Türkiye'de Nuri Bilge Ceylan'ın filmlerinin gişesi nedir? Yani şimdi biz gerçekten İran'dan daha modern mi oluyoruz? Orijiner olmayan ya da orijinle bir şekilde ilişkili olmayan ne kadar orijinal olabilir ki? Bu memleketin düşüncesinde çok az kişi Tanpınar kadar bunun farkındadır. Kökenler hakkındaki farkındalık düzeyi, bugünü, şimdiyi özgün kılan şeydir.

Tanpınar'ın, *Yahya Kemal* kitabının yirminci sayfasında söylediği “Değişirken devam etmek, devam ederken değişmek” sözü bana hep Hegel'in “Aufhebung” derken kastettiği şeyi hatırlatır. Aufhebung nedir? Aufhebung'un Türkçesi, Fransızcası ya da İngilizcesi tam olarak yok aslında. Aufhebung'u söyleme denemeleri var. İngilizceye ve Fransızcaya “transcendence” olarak çevriliyor genellikle. Türkçeye ise bu kelime olarak değil, bir terim olarak çevrilmeye çalışılmıştır. Bunlar içinde en az kulak tırmalayanı bence “içererek aşma”dır. Aufhebung'u anlamak için diyalektikten söz etmek gerekir. Nedir diyalektik? Tez, antitez ve sentez. Bu bir üçleme olarak, hatta aşamalı bir üçleme olarak anlaşılıyor literatürde. Adorno da buna karşı çıkıyor ve “negatif diyalektik” diyor böyle olmaması için. Adorno üç aşamalılık yerine iki momentli, uğraklı negatif bir diyalektikten söz ediyor. Tez ve antitezin birbirine karşı karşıya durduğu anı, çelişki, özdeşsizlik, non-identity anını bir moment, sonra da sentez, yani bu özdeşsizlikten bir özdeşliğe, bir tür uyuma, armoniye kavuşulduğu anı da bir diğer moment olarak öne sürüyor. Sentezin, tez ve antitezle ilişkisini tanımlayan bir şey yani Aufhebung. Ya da sentezin, tez ve antiteze yaptığı şey.

“... İmmanent: bizimle beraber olan... Transcendant: bizimle beraber olmayan, zaruri olarak bizim kuvvetlerimizin üstünde ve bütün tecrübelerimizle düşüncemizin dışında kalan.”⁶³

Bu ilişki aslında biraz paradoksal bir ilişki de aynı zamanda. Her diyalektik aslında bir paradoksu evcilleştirir. Çünkü tez ve antitezin bazı özellikleri, nitelikleri zaten senteze aktarılır. Bunların bazı yönleri sentezde devam eder. Ama diğer bazı özellikleri de devam etmez, değişir. Yani sentez, tez ve antitezin bazı kısımlarını alıp, bazı kısımlarını atar ve başka bir düzeyde yeniden inşa eder. Böyle olduğu zaman biz buna sentez deriz. O zaman bunu Tanpınar'ın sözleriyle, yani değişim ve devam kavramlarıyla eşleyebiliriz. Değişim ve devam, ilk bakışta birbirlerine karşıt görünüyorlar. Yani değişiyorsan devam etmezsin, devam ediyorsan değişmezsin. Hâlbuki Tanpınar, “değişimin içinde devam, devamın içinde değişim” der, yani bunların arasındaki olumsuz olmayan bir ilişkiden bahseder. Bunun, Alman idealizmindeki karşılığı “immanence” ve “transcendence” kavramlarıdır. Yani içkinlik ve aşkınlık. Hegel'in Aufhebung kavramı, bu immanence ve transcendence gibi birbirine zıt iki kavramı aynı cümle, süreç içinde hemhâl etmedir. Dervişin dönmesi de bir diyalektiktir. Derviş, bilincinin sınırlarına ulaşmak için döner. Bunun modern söylemde karşılığı extasy'dir. Kendinden geçme, başka bir boyuta geçme. Burada dönme, bilincinin sınırlarına gelip yatanla, aslolanla hemhâl olmaktır. Kendilikten çıkmaktır. Burada hem kendinsin hem değilsin. Hem immanence hem transcendence var. Yani ashnda tasavvufta da diyalektik vardır, ancak tırnak içindeki anlamıyla. Tanpınar'ın devam etmek ve değişmek kavramları, immanence ve transcendence'a karşılık gelir. Ancak Tanpınar, bunları okuyup Hegel'den etkilenmiş değil elbette. Akıl, vicdan, diyalektik her yerdedir o kadar. Ben de haddim olmayarak, Tanpınar'ın “değişimin içinde devam, devamın içinde değişim” sözünü, Hegel'in Aufhebung

kavramının Türkçesi olarak önermek istiyorum. Çünkü Tanpınar'ın kastettiği şey, tam da Hegel'in *Aufhebung* derken kastettiği şeye denk gelir.

Bizde çok yaygın ve aynı zamanda çok sakat bir söylem vardır. “Biz kimseye benzemeyiz, biz kendimize özgüyüz, herkesin kendine özgü demokrasisi vardır, Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur,” vs. Türkiye'nin modernleşmesinin sorunları, başka ülkelerin sorunlarından kategorik olarak ayrı ele alınamaz. Türkiye modernleşmesi, genel bir modernleşme kavramının parçasıdır. Ve onun içinde elbette özgünlükleri, farklılıkları olacaktır. Ama bunu abartıp tamamen bir “Türk başkalığı” gibi, hiçbir şeye benzemeyen bir yaratık gibi ele almak doğru olmaz. Dolayısıyla Türkiye modernleşmesi dediğimiz zaman, genelde modernleşmenin bir hali olarak ve bütün modernleşmelerin ortak yönlerini paylaşan bir şey olarak da ele almalıyız. Modern olmakla modernleşmek arasında bir fark olduğunu söylemeliyiz. Dolayısıyla bunu bugünkü terminolojiyle tekrar söylersek, modern toplumlar, düzenli bir *Aufhebung* geleneğine sahiptir. Modernleşen toplumlardaysa, Türkiye’de bu belki biraz daha sert, radikal, net bir şekilde görülüyor, bir *Aufhebung* eksikliği söz konusudur. Bunun kavramsal olarak belli bir oram zaten genelde modernleşmenin doğasından kaynaklanır. Bir de bizim ülkemizde biraz daha abartılı olması yönü var. Bunları birbirinden ayırt etmek de kolay değildir.

Aufhebung, bir çabayı, bir kapasiteyi, bir alışkanlığı işaret eder. *Aufhebung*’u, değişirken devam edebilmeyi, devam ederken de değişebilmeyi becerebilmek olarak tanımlayabiliriz. Modern olmak aslında budur. Biz ya değişmek ya devam etmek arasında bir seçime kendimizi mahkûm ediyoruz, yani *Aufhebung* yapamıyoruz. Birileri tamamen değişmek istiyor, birileri de sadece devam etmek istiyor. Bunlara yerliler ve modernleşmeciler diyebiliriz, Türkiye modernleşmesinin

Tanzimat'tan beri olan genel öyküsü içinde. İşte Batı'nın artışı ya da bizim eksimiz burada ortaya çıkıyor. Onlar değişirken devam edebiliyorlar, devam ederken de değişebiliyorlar. Biz ise ya değişebiliyoruz ya devam edebiliyoruz; ikisini bir arada yapamıyoruz. İşte Tanpınar'ın farkı da bu noktada ortaya çıkıyor. Tanpınar aslında modernleşmeci değil, modern olmak istiyor. Köklü bir modernlik inşa etmek istiyor. Bunun temel koşullarından biri de hem orayı hem burayı bilmek. Türkiye'nin en büyük eksikliklerinden biri budur. Bu tip entelektüel çok azdır Türkiye'de. Yani hem Batı'yı hem burayı bilen, önemseyen ve ciddiye alan. Batı'nın başarısı, sürekli kendini daha üst düzeylerde, daha farklı düzeylerde yeniden üretebilmesidir. Dolayısıyla krizlerden güçlenerek çıkabilmektedir.

“Bugün Türkiye’de nesillerin beraberce okuduğu beş kitap bulamayız.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Huzur*, s. 251)

Fransa mı daha gelenekçi bir toplumdur? Yoksa Türkiye mi? İstanbul mu daha geleneğin güçlü olduğu bir şehirdir, yoksa Paris mi? Bu çok rahat tartışılır. Fransa’da bir kafedeki masaların ortalama yaşı elli yıl. İstanbul’da böyle bir kafe var mı? Saint Michel’de, Saint Germain’de eski büyük cafelerden biri kapanıyor. Fransız hükümeti ya burayı devletleştiriyor ya da büyük sermaye gruplarına orayı alması için baskı yapıyor. Üstelik ismini değiştirmeden ve içinde hiçbir değişiklik yapmadan devam etmesini istiyor. Bizde ise Markiz’de on dokuzuncu yüzyıl dekorasyonu üzerinde patates, bira satılıyor. Modernleşme işte bu. Paris’teki ise modern olmak. Modernleşmek, modern olmanın en iyi yollarından biri olmayabilir. Modernleşmek hatta modern olmanın önünde bir engeldir bazen. Çünkü modernleşmek, Aufhebung yapma yeteneğini geliştirmiyor. Bu alışkanlık bırakılıyor. Dolayısıyla modern-

leşmek, bir tür atıp, almak. Oysa Paris'teki kafe sahibinin aklı ve parası yok mu? Beş senede bir iç dekorasyonunu değiştiremez mi? Fransa, milli gelir açısından Türkiye'nin üç katı zengin bir ülke. Ama Türkiye'de kafelerin iç dekorasyonu Paris'e göre üç kat daha çabuk değişiyor. İnsanlar bir kafeye, orayı beğendikleri için gidiyorlar. Belki dekorasyon değiştikten sonra beğenmeyecekler, gitmeyecekler. Dükkân sahibi niye değiştirmiyor? Çünkü bunu riske atmak istemiyor. O bir profil oluşturmuş, müşteri kitlesi oluşturmuş. Otuz yıldır gidenler var oraya, ya da babası da geliyordu, oğlu da geliyor, torunu da geliyor. Değiştirirse onlar belki gelmeyecek. Teşvi-kiye'deki kafe sahibi ise müşterinin sıkılmasını gerekçe göstererek dekorasyon değiştiriyor. Yeni dekorasyonla yeni müşteri çekmek istiyor aslında. Hep sıfırdan başlama hastalığı. Yine bir modernleşme sendromu! Paris'teki kafenin sahibi ise tersi bir zihniyetle bakıyor olaya. Değiştirirse risk alacağını düşünüyor. Bizdeki ise değiştirmezse risk alacağını düşünüyor. İlginç olan, kendini geleneğe daha bağlı, muhafazakâr olarak düşünenlerin de aynı mantığa sahip olması. Örneğin, tarihi binalar restore edilirken, etrafı tamamen kapatılır hep. Neden? Bunun aslında korumayla ilgisi yoktur. Yapılan, yapılacak olan gizlenmek istenir de ondan. Binanın içi oyulur. Yeniden inşa edilir. Sonra da dış cephe yeninin üzerine yapıştırılır. Türkiye'nin modernleşme zihniyeti budur: Yık, yeniden inşa et, sonra da yama yap!

Neredeyse bütün büyük yapılarımız kimliksiz, kişiliksiz binalardır. Aslında burada en fazla titiz olması gereken kamu kurumlarıdır, devlettir. Özellikle de belli bir dönem zaten Türkiye'de burjuvazi yok, özel sermaye yok. Türkiye'de binlerce okul, adliye sarayı, vergi dairesi var. Londra'daki, Paris'teki vergi daireleriyle Türkiye'dekileri karşılaştırmak gerekir. Türkiye'deki devlet dairesi çok uzaktan ayırt edilebilir, çünkü o semtteki en karakersiz, en kişiliksiz, en kimliksiz binadır. Bu

demek değildir ki illa Selçuklu mimarisi yapsınlar, önemli olan özelliği olan bir şey yapmak. Müteahhitte titizlenildiği kadar, biraz da mimari plana titizlenilmelidir. Nevşehir'in Adliye Sarayı ile Bodrum'un Adliye Sarayı aynı olur mu, aynı müteahhit yapar mı, aynı mimari plan uygulanabilir mi? Yerel mimari denen bir şey vardır, oranın mimari geçmişi, iklimi, geleneği vardır. Devlet bile bunu yapmazsa, burjuvazi bunu nasıl yapsın? Zaten burjuvazi dediğimiz şeyin çok uzun yıllara dayanan bir geçmişi ve geleneği yok ki binasını bir zevk, bir kişilik haline getirsin. Devletin kendisinde yok bu zevk, bu kültür, bu ufuk.

Türkiye modernleşmesi maalesef çok kötü mekânlar üretmiştir. Kentler, binalar, evler, camiler vb. Bunu elbette sadece modernleşme zihniyetiyle açıklamak doğru olmaz ama bütün bunlar bu zihniyetten bağımsız da değildir. Cumhuriyet kentlerinin yaşam kalitesi Osmanlı kentinin yaşam kalitesinin üzerinde değildir. Bu çağda metrosuz, toplu ulaşımsız bir metropol olabilir mi? Bizde olmuştur. Batı'dan her şeyi alırken, alınması en gerekeni almamak özel bir yetenek ister herhalde! Trene "komünist icadı" diye bakan bir zihniyettir bizde modernleşme.

Bizde gelenek hep türban, başlık parası, takkeyi çağrıştırır. Ama gelenek sadece bu değil ki! Rönesans da gelenek, Barok da gelenek. Batı'nın ise böyle bir kompleksi yok. Üniversite de bir gelenek. Batı'da rektör, dekan cübbe giyer. Bizde de giyiyor ama bizde bunun bir karşılığı yok, Batı'da öyle giyindikleri için biz böyle giyinıyoruz. Oysa orada, adam kendi medresesinin kıyafetini giyiyor törende. Üniversite bir Ortaçağ kurumu. Kilisenin ve tarikatların kontrolünde gelişen bir kurum. Aslında üniversite de o dönemde dini eğitim kurumu. Bunun bizdeki karşılığı ise medrese. Onlar kendi medresesinden üniversite yaratabiliyorken, biz ise medrese kavramını reddederek üniversite kavramını kullanabiliyoruz.

Türkiye'nin artık geçmişle, geleneğiyle olan mesafesi o kadar fazla değil. 1980'lerden sonra Türkiye'de burjuvazi yok denemez. TÜSİAD buna örnek gösterilebilir. Sivil toplum da yok denemez, ancak yavaş yavaş oluştuğu da bir gerçektir. Krizi de fırsata dönüştürmek mümkündür. AKP iktidarı Aufhebung yapabilir. Çünkü eğer bu çatışmacı şey bir araya gelebiliyorsa, yumuşama da yaşanabilir ve yaşanıyor. Örneğin; türbanlı biri limuzin tutup Hilton'da beş yıldızlı düğün yapıyor. Bu da onun modernleşmeye ve değişmeye başladığını gösterir. "Batılı hayat kötü, şeytani" söylemi yok olmaya başlıyor bu kesim arasında. Böylelikle mesafe daralıyor.

Modernliği toplumsal bir süreç, modernleşmeyi ise siyasal bir proje olarak tanımladık. Ancak bütün tanımlamalar gibi bunlar da indirgemecedir. Batı'da da modern olmanın elit inisiyatifi rolünün olmadığını ya da hiçbir proje boyutunun olmadığını söyleyemeyiz. Ana eğilimlere göre burada daha çok projedir, orada daha çok süreçtir. Fransa'da merkez, toplumsal dönüşüme ayak uydurmakta belki geç kalıyor, Marie Antoinette giyotine gidiyor. Oysa İngiltere geç kalmıyor, bunu hemen içselleştiriyor, sosyolojik talepleri politik olana dönüştürebildiği için orada evrim yetiyor. Fransa'da ise merkez direndiği için devrim oluyor. Yani sosyolojik olan, politik olanı süpürüyor. Bastille de bunun bir simgesi. Dolayısıyla, Batı içinde de nüansları ayırmak gerekir. Modernleşme ülkesinde ise bu daha kategorik bir şeydir. Örneğin, "Halk için, halka rağmen," diye bir cümle vardır. Bu cümle jakoben bir cümledir. Yani Fransız Devrimi'nden gelmiş bir cümledir, ama çok istisnaidir. Bu cümleyle, zaten daha en başından, toplumsal olanın politik olanı belirlemesinin yolu kapanmıştır.

NOTLAR

⁶² Turgut Cansever, *Osmanlı Şebri*, s. 89

⁶³ Nurettin Topçu; *Bergson*, s. 43

MODERNLEŞMEDEN MODERNLİĞE

*“İkinci Cumhuriyetin Eşiğinde” diye
bir makale yazmak istiyorum.”*

(Ahmet Hamdi Tanpınar)

Modernleşme, modern olana verilen bir tepkidir. Ve bu tepki öncelikle modern olmadığının ve kendi dışında bir modern olanın varlığını kabul etmekle kendini ortaya koyar. Her modernleşme aslında modern olanı model almaktır. Modernlik, modernleşmenin modelidir. Modernliği üretmemiş toplumlar ancak modernleşmeye çalışırlar. Bu anlamda modernleşme zamansal anlamda geriden gelmektir. Bizim gibi modernliği kendi batısında bulan toplumlar için modernleşmek Batılılaşmaktır. Modernleşme aslında bir yenilgi söylemidir. Batı işte tam da bu anlamda modernleşmemiştir. Modern olma durumu Batı’nın bizatihi kendi deneyimine, kendi toplumsal değişim sürecine verilen addır. Batı önünde varolan bir modele göre dönüşmemiştir. Batı modern olmuştur, biz ise modernleşiyoruz. Modernleşme iradidir. Bu yönde bir kararı gerektirir. Batı’nın modern olması ise bir iradenin değil bir sürecin adıdır.

“Aydınlanma bir süreç olmaktan çıkıp bir proje olarak sunulduğunda...”⁶⁴

Modernlik bir süreçtir, modernleşme ise daha çok bir projedir. Dolayısıyla Batı kendi içsel, toplumsal, sınıfsal dinamikleriyle modern olmuştur. Bu anlamda modernlik bir sonuçtur, bir hedef değil. Batı'da feodal zamanların içinde ticaret kapitalizmi giderek gelişmiştir. Buna paralel olarak kentler oluşmuş ve güçlenmiştir. Bu da feodal iktidar yapısının giderek çözülmesine yol açmıştır. Kentlerde yavaş yavaş biriken sermaye giderek iktidar talep etmeye başlamıştır. Ekonomik güç bu tarafa kayarken, siyasi ve hukuki güç hâlâ o tarafta. Bunun elbette toplumsal, sınıfsal sonuçları olmak durumundaydı. Öyle de olmuştur zaten. Statüden ekonomik güce doğru bir iktidar kayması olmuştur Batı'da. Bu kimi zaman Fransa'daki gibi daha sert, kimi zaman da İngiltere'deki gibi daha yumuşak olabilmıştır. Marksist bir dille bunun yeni bir sınıfın iktidara gelme süreci olduğu söylenebilir. Ve sonuç olarak da buna modernlik deniyor.

Batı'da modernliğin inşası toplumsal bir süreçtir. Toplumsal faillerin, kişisel, sınıfsal, grupsal çıkarlarının çatışmasının bir sonucu olarak modernlik vücuda gelir. Ulus-devlet olarak, kentleşme olarak, çekirdek aile olarak, sanayi üretimi olarak, cumhuriyet, demokrasi olarak gelir. Modernlik dediğimiz emekliliktir, insan haklarıdır, kadın haklarıdır, çocuk haklarıdır, vs. Modernleşme ise moderni bizzat üretmemiş ama onun kıyısında yaşayan toplumların bu sürece verdikleri tepkidir. Modernleşme bu anlamda kendinin modern olmadığının farkındalığıyla başlar. Bizim toplumumuzun modernleşme öyküsü de aynı noktada başlamıştır.

“Ülkemizde okumuşlar arasında en yaygın inançlardan biri –gereken müdahaleler yapılırsa toplumun istenen yöne çevrilebileceği ve böyle bir tutumun da gerekli olduğudur... Burada topluma yön verilmesi isteğinin dayandığı ilke insanoğlunun kendi kaderini çizmesi değildir. İstenen sonuç toplumun stratejik noktalarının ele geçirilmesi ve toplum üzerinde kontrol ku-

rulmasıdır. Bu kuşkusuz, en iyi niyetlerle yapılmaktadır, fakat iyi niyet felsefenin temelini değiştirmez. Bu kontrol felsefesi bazı sağcılarımızla bazı solcularımız tarafından paylaşıldığına göre bir siyasal doktrin meselesiyle ilintili değildir.”⁶⁵

Modernlikte iktidar toplumsaldan siyasala doğru yönelirken, modernleşme ülkelerinde siyasaldan toplumsala doğru hareket eder. Elbette Avrupa’da da bir aydın kesimi var. Aydınlanmacı düşünceler, bunların gelişimi elbette toplumsal değişim süreçlerini etkilemiştir. Ama bütün bunlar Avrupa’da bir şekilde toplumsallaşabilmiştir. Devrimi sınıflar yapmıştır Batı’da. Aydınların fikirleri zihniyet zeminini hazırlamıştır. Biz de ise sanki hem düşünüyorlar hem yapıyorlar. Modernleşme siyasal bir projedir. Ve öncelikle devletin taleplerine göre hareket etmiştir. Bu nedenle de her modernleşme biraz üst yapısal ve hiyerarşiktir. Türkiye’nin modernleşmesi aydınlatmacı ve kurumsaldır. Aydın hareketidir. Belirgin bir biçimde bir toplumsal harekete dayanmaz. Hiyerarşiktir. Aktarmacıdır. Aslında her modernleşme bir tür modernleştirmedir. Her modernleşme bir modernleştirmeci “sınıf”a gerek duyar. Ya da kendini sınıf sanan, sınıf gibi davranan bir kadroya. Demokratik, yatay bir modernleşme pek de mümkün değildir. Türkiye’de bürokrasinin neredeyse bir tür “sınıf bilinci” olduğu söylenebilir bu yüzden. Türkiye modernleşmesinin kısırlığı biraz da taşıyıcısının bürokrasi olması yüzündendir. Türkiye’de moderni memurlar getirdi. Memur yaratıcı olmak zorunda değildir. Hatta memurun yaratıcı olmayanı makbuldür.

Türkiye’de “entel” kavramı boşuna kullanılmamaktadır. Bu kavram bir anlamda Şerif Mardin’in “lumpenulema”⁶⁶ dediği şeye karşılık gelmektedir. Bu ülkede entellerin, entelektüel görünenler içinde çoğunluk oluşturması temel bir sorundur. Ancak bu sorun sadece kişilik durumlarıyla, hâletiruhiyelerle açıklanamaz. Bunun modernleşmeyle doğrudan ilişkisi vardır. Çünkü Türkiye modernleşmesi entelektüel talep etme-

miştir, entel talep etmiştir. Türkiye modernleşmesi kapattığı tekkeleri kendine model almıştır.

Bir anlamda Cumhuriyet'in toplumsal sözleşmesi yok gibidir Türkiye'de. Çok çeşitli toplum kesimleri, kendilerini Cumhuriyet'in kurucu aktörü olarak hissetmezler yeterince. Bu da aslında Türkiye'nin modernleşmesinin fazla politik ama yeterince toplumsal olmayışının bir sonucudur. Modern demokrasi azizlerin değil, çıkarı peşinde olan sınıfların rejimidir. Demokrasi bir azizler, evliyalar rejimi değildir. Tarihin belli bir anında kendisini gerçekleştirmek isteyenler demokrasinin önünü açarlar. Bir toplumu demokrat yapan o toplumda yerleşik bir demokrasi kültürü olması ve toplumsal katmanların demokrasiden çıkar elde ediyor olmasıdır. Bir toplumun çoğunluğunun demokrasiden bir çıkarı yoksa, o toplum demokratik bir toplum olamaz. Bugün yaşadığımız değişimin temeli de buradadır aslında.

Osmanlı'nın modernliğin farkına vardığı ve modernleşme ihtiyacını hissettiği zemin savaş meydanlarıdır. Modernleşme öncelikle militer bir ihtiyaç olarak su yüzüne çıkmıştır. Osmanlı ne de olsa bir fetih imparatorluğudur. Fethetme bu anlamda bir üretim alanıdır. Yeniden üretimin temel dayanağıdır. Osmanlı daha önce sürekli dövdüğü Batı'dan dayak yemeye başlayınca fark eder modernliği. Osmanlı, modernliği öncelikle top olarak, tüfek olarak, strateji olarak deneyimlemiştir. Ve elbette buna kayıtsız kalamamıştır. Aslında her modernleşme bir anlamda modernliğe kayıtsız kalamamayı içerir öncelikle. Toprak kaybetmek ekonominin de çökmesi anlamına gelir. İmparatorluğun temelleri sarsılır. Bütün Osmanlı aydınlarının modernleşmeyi bir beka meselesi olarak ele alması bu açıdan hiç de şaşırtıcı değildir. Evet temel sorudur: Bu memleketi nasıl kurtaracağız? Bu soru elbette bir üst yapı sorusudur.

Osmanlı-Türkiye modernleşmesi militer bir modernleşmedir. Bu iki anlamda kullanılabilir. Gerçek anlamıyla militerdir, çünkü modernleşme motivasyonu savaş meydanlarında doğmuştur. Tepki de militer bir zeminde oluşmuştur. Bilindiği gibi, Osmanlı'nın bütün Batılı eğitim kurumları militer kökenlidir. Bu modernleşme mecazi anlamda da militerdir. Çünkü hiyerarşik, yukarıdan aşağıya doğru bir modernleşmedir. Proje ve süreç (proses) kavramlarından yola çıkarak çok daha kolay anlaşılabilir. Evet, bizim modernleşmemiz hiyerarşıktır, seçkin bir modernleşmedir. Bir siyasal projedir. Batı'nın modernliği ise toplumsal bir süreçtir. Bunu söylemek aslında kolay olmalıdır. Bunu söylerken şu soruyu da unutmamak gerekir: Hangi modernleşme hiyerarşik değildir? Hangi modernleşme bir siyasal proje olarak gündeme gelmemiştir? Hangi modernleşmenin toplumsal tabanı çok güçlüdür? Yanıt: Hiçbiri. Bu biraz da işin doğasıyla ilgili bir şeydir. Çünkü bizim gibi toplumlarda modernleşme bir toplumsal ihtiyaç olarak ortaya çıkmamıştır. Modernleşme öncelikle devletin ihtiyacıdır. Batı'da ise modernlik toplumsal, sınıfsal mücadelelerin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir süreçtir. Modernleşme bir tepkidir aslında. Her modernleşme Batı'ya karşı tabiiyet ile direniş arasında bir diyalektiğe denk düşer. Modernleşme sömürgeleşmemiş toplumların modernliğe verdikleri tepkidir. Batılılaşarak modernleşmeye çalışan bir ülkenin İstiklal Marşı'nda benzemeye çalıştığı medeniyeti "tek dişi kalmış bir canavar" olarak nitelmesi aslında bir trajedi değildir de nedir? Batı gibi olmak istiyorsunuz, ama bağımsızlık mücadelenizi Batı'ya karşı veriyorsunuz. Bu anlamda her modernleşme biraz trajiktir. Her modernleşme aslında bir "Sophie'nin Seçimi" durumudur. Ve bu elbette bir zihniyet üretir. Üretmiştir de.

“İmparatorluk silahını yenilemekte o kadar gecikmişti ki, şimdi bu yeni silahı kullanabilmesi, ona intibak edebilmesi için, eskiyi en küçük zerresine kadar feda etmesi, atması lazım idi. Hâlbuki eski, -yürüyen hayat karşısında son sözünü söylemesine rağmen- cemiyetin içinde, ruhlarda bütün unsurlarıyla çok derin surette hâkimdi. Bütün hayat onunla dolu idi. Canlı bir terkip olmayı çoktan bırakmış, fakat dağınık eczası, ayak bağları şeklinde her adıma engel oluyordu. O halde büyük ve cezri bir iç düzen verme hareketi lazım geliyordu.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, hazırlayan: Abdullah Uçman, YKY, İstanbul, 2006, s. 76)

Modernleşmenin bir proje olarak gündeme gelmesi zaten modernliğin artık bir süreç olarak ortaya çıkmayacağı anlaşıldığında olur. Proje olarak modernleşme süreç olarak modernliğe yetişme çabasıdır. Yani modernliğin gerektiğini bilmek ve ama burada pek de mümkün olmadığını görmektir. Modernliğin bir öteki olarak farkındalığına her zaman “geri kalmışlık” duygusu eşlik eder. Yani modernleşme çoğu zaman bir gecikmişlik paniğiyle başlar. Modernleşmecilere yüklenirken bunu da göz ardı edip, haksızlık etmemek gerekir. Hatta her modernleşme başlangıçta biraz çocuksudur. Türkiye modernleşmesi de böyle. İki asker getireyim, hocalık etsinler, teknolojiyi de alayım işi bitireyim, diye düşünmek çocukluk değildir de nedir? Her modernleşme, model alınan gibi olmakla kendisi gibi olmak arasındaki bir mücadeledir. Hatta başka biri olmakla kendi olmak arasında sürekli gidip gelmektir. Bu arada kalmalar modernleşmenin tipik tezahürleridir. Yenisini almak isteyene ilerici, eskiye sahip çıkanlara gerici demek hep modernleşmenin çocuksu oyunlarıdır.

Burada “militer” sıfatını olumsuz bir anlamda kullanmıyorum. Sadece anlamlı ve açıklayıcı buluyorum. Meselenin

tarihsel boyutuna da işaret ediyor. Türkiye’de de, modernleşen bütün toplumlarda olduğu gibi, modern olmadığımız ve bizim dışımızda modernlik diye bir şey olduğu ve bu aradaki farkın giderek açıldığı, bu giderilmezse bizim açımızdan felaket olacağının anlaşıldığı yer savaş meydanı. Senin de o top-tan yapman lazım. O tüfekten yapman lazım. Senin de o stratejiyi bilmen lazım. Türkiye’deki o zamanki bütün modern eğitim kurumlarının askeri olması bir tesadüf değil. Biraz da işin doğası gereği böyle. Mühendislik Türkiye’ye askeri okul olarak gelmiştir. Tıbbiye de. Veterinerlik de. “Cumhuriyet’in üzerinde vesayet var!” deyip kurtulamayız. Bunun bir geleneği var, tarihi var bu ülkede. Birileri gerçekten böyle görüyor. Bu memleketi biz kurduk diyorlar. Kaç kuşaktır askeri okullarda subaylar böyle yetişiyor. Modernleşmenin öncüsü olarak görüyor asker kendini. Türkiye modernleşmesi işte tam da bu anlamda militerdir.

İkincisi ise, tepeden inmiş olması dolayısıyla militerdir. Hiyerarşik, seçkinci, devlet eliyle olduğu için. Türkiye modernleşmesi. Siyasal bir modernleşmedir. Merkezi bir modernleşmedir. Kamusaldır. Toplumsal derken kastedilen bu. Siyasal derken de, verilen hakların çoğu devlet tarafından verilmiş olmasıdır. Bu nedenle de, Türkiye’de hukuk, kelimenin anlamı olan haklardan çok, nizama gönderme yapar. Bu anlamda Türkiye’de “hukuk devleti” demek zaten “nizam devleti” demektir.

“Türk modernleşmesi” büyük ölçüde Şerif Mardin’in sayesinde dilimize yerleşen bir kavramdır. Bizzat faillerin kendilerinin icat ettiği bir kavram değildir. Daha önce Batılılaşma, Muasırlaşma, Avrupalılaşma, Medenileşme gibi terimler vardı. Aslında modernleşme bu anlamda bir şemsiye kavram haline geldi. Yani tüm bu kavramları kapsayabiliyor. Bir tür üst-kavram. Modernleşmenin kendisi bir zihniyetin ürünü,

bununla birlikte zihniyetler üreten bir süreç de aynı zamanda. Şöyle bir ayırım yapmak gerekli olabilir. Modernleşmek ile modern olmak aynı şey değil. Hiçbir zaman da olmadı. Hatta birbirine biraz zıt şeyler bile olabilirler. Ben modernleşme kavramının Batı'yı tanımlayan bir kavram olarak kullanılmasını doğru bulmuyorum. Batı modernleşmemiştir. Batı modern olmuştur. Modern, Batı'nın yaşadığı bir deneyimi tanımlayan bir sıfattır. Türkiye, Rusya ve diğer bazı ülkeler ise modernleşmeye çalışmıştır.

Batı'da bir zamanlar "modernleşme kuramları" başlıklı bir dalga kuram vardı. Bunlar genel olarak Batı'nın modern olma sürecini Batı'dışı toplumlar için bir proje olarak öngörmektedirler. Bağımlılık Okulu, Üçüncü Dünya'cılık, Dünya Sistemi gibi yaklaşımlar ise bu söylemin az gelişmişliği yeniden üretmekten başka bir işe yaramadığını ortaya koymuşlardı. Ben "modernleşme" derken bu spesifik kuramlardan söz etmiyorum. Şerif Mardin'den yola çıkarak, Batı'yla ilişki içinde olan ve modernliğin oluşmasına kayıtsız kalamayan toplumların buna gösterdikleri tepkinin bir adı olarak modernleşmeden söz ediyorum. Elbette modernleşmenin her ülkede aynı biçimde yaşandığını söyleyemeyiz. Dolayısıyla benim hikâyem "Tanzimat-Meşrutiyet-Cumhuriyet" ekseninde yaşadığım toplumun hikâyesidir.

Bence on iki Eylül bin dokuz yüz seksen Türkiye'de aynı zamanda modernleşme projesinin sonudur. Başka birçok şeyin sonu olduğu gibi! Daha önceki darbeler de aslında devletin modernleşme projesinin kontrolünü elden kaçırmama refleksi olarak değerlendirilebilir. Ancak on iki Eylül bin dokuz yüz seksen darbesi modernleşme projesinin son yumruğudur. Modernleşerek modern olunamayacağının teslimidir. Modernleşme projesinin devamı için darbelerin gerekli olması bir anlamda modernleşme ile modernliğin birbirlerinden ne

kadar uzak olabileceklerinin kanıtıdır. Belki de Türkiye'nin modernlikle esas ilişkisi seksenlerden sonra başlar. Türkiye yeni yeni modern olmaya başlıyor aslında. Modernliğin ne olduğunu yeni yeni idrak ediyoruz. Türkiye'de modernlik giderek toplumsal bir temel kazanıyor. Artık Türkiye'de hakiki sınıflar oluşmaya başladı. Oysaki Türkiye'de modernleşme büyük ölçüde bir toplumsal mühendislik projesiydi. Ama her türlü modernleşme projesi bir parça böyle olmak zorundadır aslında. Bugün de böyle olmasını savunmak doğru olmayabilir, ama başlangıçta böyle olmasını da çok fazla eleştirmemek lazım. Esas eleştirilmesi gereken bugün hâlâ bu tür modernleşmeyi savunanlar.

*“Bir yandan Batılılaşmak istiyordu yeni rejim, bir yandan da kişilerin veya kurumların Batı'ya devletten bağımsız olarak açılmasından korkuyor, bunu denetim altında tutmak istiyordu.”*⁶⁷

Bu memleket asıl şimdi modern olmak istiyor. Seksenlerden beri. Turgut Özal ile şimdi Recep Tayyip Erdoğan ile modern olmak istiyor. Modernleşme zihniyeti açısından bir paradoks aslında bu. Ama bir yandan da hayatın gerçeği. “Tanzimat-Meşrutiyet-Cumhuriyet” modernleşmeleri siyasi projelerdi. Başarılı oldu, olmadı. Ayrı bir tartışma konusu. Ama Türkiye toplumsal modernliğini asıl şimdi inşa etmeye çalışıyor. Dindar ailenin kızı türbanıyla kente, üniversitenin kapısına geliyor. Kürtler kimliklerinin tanınmasını istiyor. Aleviler çocuklarının zorunlu din dersi almasını istemiyor. Bu modernlik talebinin ardında toplum var artık. Bilinç var. Arzu var. Hırs var. Modern olmayı halkın kendisi istiyor artık. Batı'da öyle olduğu için, medeniyet böyle gerektirdiği için değil, kendisi öyle istediği için. Modernlik toplumsallaşıyor. Modernlik yerleşiyor. Buralılaşıyor. Modernleşmeciler ise anlamıyorlar bu süreci. Endişeli olanlar modernler değil, modernleşmeciler aslında! Memleket değişiyor artık. Ama onların öngördükleri gibi değil.

“İslamcı hareketleri modernleşmeye karşı bir tepki olarak görmek kolaycılıktır. İslamcı hareketlerin, birçok diğer ülkede de modernleşme süreçlerinin sonunda ortaya çıktıkları hatırlanmalıdır. Modernleşme süreçlerine bağlı olarak sosyal akışkanlığı ifade ettikleri ölçüde, bir anlamda modernleşmenin ürünleridirler.”⁶⁸

“Modernliğin İslami eleştirisi, modernliğin yerlileştirilmesindeki yeni bir aşamanın belirtisi olarak okunabilir.”⁶⁹

Bu çerçeveden bakıldığında *Düzenin Yabancılaşması* daha anlaşılabilir hale gelebiliyor. İdris Küçükömer boşuna “Türkiye’de sağ soldur, sol da sağdır,” demiyor. Ona göre AP, DP, ilk meclisteki 2. grup, Prens Sabahattin Türkiye’nin sol geleneği, meclisteki 1. grup, İttihat ve Terakki ve CHP ise Türkiye’nin sağ geleneğidir. Bunu hangi zeminde söylüyor? Asıl siyaseti toplumsallaştırmaya çalışan, Cumhuriyeti sivilleştiremeye çalışan CHP geleneği değildir. Modernliğin terimleriyle modernleşmenin terimleri birbirleriyle örtüşmüyor bu açıdan. Kanatlar değişiyor. Batı’daki modernlik süreci modernleşme ülkelerinde bir projeye dönüştüğünde sonuçlar hiç de aynı olmuyor.

“İşte Tanzimat’tan sonraki senelerde kaybettiğimiz şey bu devam ve bütünlük fikridir. Bunu söylerken Tanzimat’tan beri hiçbir şey yapmadık, hep yarım kaldık, demek istemiyorum. Bilakis, büyük zaman kayıplarıyla da olsa, gene birçok şeyler yapıldı. Nesilden nesle cemiyetimizin iç ve dış manzarası değişti. Kadınıımız hayata girdi. Cemiyetimiz Garp fikirlerine ve sanatına alıştı, insanımız makineyi tanıdı, devlet Avrupalılaştı.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Yaşadığım Gibi*, s. 36)

Türkiye aydınının en önemli eksiği, modernliği hep kendisinin ve memleketin dışında aramasıdır. Oysaki modern oluşun koşulu öncelikle kendine, içeriye bakış gerektirmesidir. Çünkü Aufhebung için hem içe hem dışa bakabilmek gerekir.

“Türkiye’nin modernliğe kendi dışında, elde edilmesi gereken bir Batı malı olarak değil, toplumsal bir keşif olarak bakması gerekmektedir. Modernlik ancak yerli kültürel kimlikler ve toplumsal dokular üzerinde üretilebilir. Modernliğin Batıcılık projesi içinde tanımlanması miadını doldurmuştur. Toplumsal aktörler, fikirler, yaşam biçimleri arasındaki karşılıklı etkileşim ve rekabet, modernlik için doğurgan bir zemin olabilir.”⁷⁰

Tanpınar gibi memleket modernleşmesine eleştirel bakan, onun kıyısında duran insanlara yönelik birtakım değerlendirmeler üzerinde durmak gerek. Nasıl Türkiye’nin modernleşme sürecini anlamak için artık Cumhuriyet döneminin gerisine Meşrutiyet’e, Tanzimat’a bakılıyorsa, yani bu konuda nasıl bir tür sivilleşme yaşıyorsa, bu “muhafazakâr” diye nitelenen yazar ve düşünörlere bakışta da bir sivilleşme yaşanmalı, yaşanıyor. Türkiye modernleşmesinin “militör” bir niteliğı olması dolayısıyla, burada “sivilleşme” kavramını da kullanmam gerekiyor. Demek istediğim, tarih felsefesinin, tarih yazımının sivilleşmesi. Ben bile kendi öğrencilik ve hocalık hayatımda baktığımda bunu gözlemleyebiliyorum. Seksenlerin ortasında “Atatürk İlkeleri” dersini aldığım zaman, içi boş bir Atatürk ve Kemalizm güzellemesi, “vatan millet Sakarya” muhabbeti söz konusuydu. Dersi verenler zaten genellikle emekli bir general ya da diplomat idi. Hiçbir akademik niteliğı olmayan, tamamen politik içerikli bir dersti. Bugün ise işler biraz değişti. Bizim öğrencilerimiz bu konuda daha şanslılar. Örneğin Galatasaray Üniversitesi’nde bu dersi Ahmet Kuyaş veriyor! Bu da bir sivilleşmedir. Eğitimin, siyaset felsefesinin sivilleşmesi.

Modern olmak, bir unutma olduğu kadar bir hatırlama da. Biz modernliğı sadece birinci boyutundan ibaret sandık. Tanpınar yeniyi değil, modern olanı aradı. Her yeniyi modern sanmak tipik bir modernleşme sendromu! Modern olmak, yeniyi eskinin hakkını teslim ederek kucaklamaktır.

Modern olmak muhafaza edebilmeyi de bilmektir. Belki seçici bir “muhafazakârlık”tır bu. Her şeyi değil ama bazı şeyleri. En azından. Aslında bizim modernleşmemizin böyle bir yönü de yok değildir. Ama nedense hiçbir zaman yeterince idrak edilmemiştir. Türkiye’de temel modernleşme kurumlarının birçoğu Cumhuriyetten eskidir. Ordu, Danıştay, İstanbul Üniversitesi, İstanbul Belediyesi vs. Cumhuriyet öncesi kurulmuş kurumlardır. Cumhuriyet bu kurumları üretmemiş ama devralmıştır. Yeninin kökeni eskidedir çünkü.

Tanpınar bir moderleşmeci değildi. O, meseleye bambaşka bir pencereden bakıyordu. Toplumsal olan üzerinden, gündelik hayat üzerinden. Değerler, zihniyetler üzerinden meseleyi ele alıyordu. Makro yerine mikro üzerinden, daha kamusal olan yerine daha kişisel olan üzerinden yaklaşıyordu. Tanpınar ağırlıklı olarak zihniyetleri yorumlamaya çalışmıştır. Bunu yaptıkça da giderek, doğal olarak, toplumsal olan ile siyasal olan arasındaki uçurumu görmüştür. Makro ile mikro, siyasal olanla toplumsal olan arasında aslında bir kan uyumsuzluğu olduğunu fark edip, bunu edebiyata dönüştürmüştür. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* bu farkındalığın zirvesidir bir bakıma. Aslında kendisinin “muhafazakâr” olarak nitelendirilmesine neden olan da budur. Tanpınar, bir ufak açmadan oturmaz sofraya akşamları. Beyoğlu, Cihangir takımındandır. “Gavur” ayakkabısına çok meraklıdır. Fransız ayakkabısı giyip, Fransız şiiri okur. Bohemdir. Neredeyse her fotoğrafında elinde bir sigara vardır. Belki de fotoğraflarındaki sigaralar, içtiği başka şeyleri de gizlemek içindir! Tanpınar’ın yaşama biçimsel olarak muhafazakârlıkla uzaktan yakından bir alakası yoktur. En yakın arkadaşı Can Yücel’in babası Hasan Âli Yücel’dir. Türkiye Cumhuriyeti’nin Milli Eğitim Bakanı. Kendisi CHP milletvekilliği yapmıştır 1942-46 arası. Maraş milletvekili. Beyoğlu’nda Narmanlı Han’da ve sonra Ayazpaşa’da yaşar. Kumarbazdır. Tanpınar, 1940-50’lerde İstanbul’un en avant-gard, seçkin, Batılı entelejensiyasının merkezinde bir adamdır.

Tanpınar'a yapılan muhafazakârlık nitelemesi YKY'nın onun kitaplarını yayınlamasıyla yavaş yavaş sönmeye başladı. Aydınlanmacı, modernleşmeci ideolojiyi yayanlar tarafından muhafazakâr olarak görülen şey belki de onun "süreklilik" kavramıdır. Tanpınar, geçmişte olmuş birtakım olayların da iyi olduğunu, devam edebileceğini söylediği noktada muhafazakâr ilan edilir.

Modern olmak hem muhafazakârlığı içerir hem ilericiiliği. Hem sağcılığı içerir hem solculuğu, hem liberalizmi içerir hem sosyalizmi. Hem demokrasiyi içerir hem faşizmi. Modernlik işte tam da bu nedenle biraz imkânsız bir kavramdır.

Türkiye'de muhafazakârlık (konservatizm) ve reaksiyonizm kolayca birbirine karıştırılır. Aslında Türkiye'de reaksiyonizm yoktur bile. Fransa'da, neye reaksiyonizm deniyor? Kralcılara. Eski rejimi geri getirmek isteyenlere. Sahi Türkiye'de saltanatı getirmek isteyenler var mıdır? Reaksiyonist geçmişe dönmek ister. Muhafazakâr ne ister? Mevcut durumu korumak ister. Muhafazakâr korkar. Değişimden korkar.

Muhafazakârlığın hep geçmişe dönük bir şey olduğu söylenir. Bütün siyasal ideolojiler aslında ileriye dönüktür, reaksiyonizm bile. Muhafazakârlık da bugünü geçmişe değil, yarını bugüne benzetmek ister. Bunların hepsi ütopyacı düşüncelerdir. Tanpınar'ı, Walter Benjamin'in tarih felsefesine benzeterek şunu söyleyebiliriz. Tanpınar, tarihe kronolojik olarak bakmaz. Anlamsal, değersel olarak bakar. Geçmişte de iyi olan bazı şeylerin, bugün de iyi olabileceğini söyler. Seçicidir. Sanki her tekil vaka bazında bir seçim yapmak ister. Türkiye modernleşmesi ise böyle bir hak vermez insana. Paket bir programı dayatır. Modernleşme "table d'hôte", modernlik "à la carte"tır.

Muhafazakârlığı yekpare bir şekilde anlamak doğru olmaz. Politik, sosyal, kültürel, cinsel! Türkiye muhafazakârlığı daha çok kültürel bir muhafazakârlıktır. Politik değil. Hatta

Türkiye muhafazakârlığı, muhafazakârlığın politik ve kültürel eksenlerinin ne kadar çelişebileceği konusunda başlı başına bir örnektir.

Türkiye modernleşmesinin en büyük zaaflarından biri de, muhafazakârlığın modernliğini fark etmeyişidir. Kültürel muhafazakârlık bir açıdan olgunlaşma, yerleşiklik, kök salma olarak da okunabilir. Herhangi bir kültürün muhafaza etmek isteyeceği hiçbir şeyin olmayabileceğini düşünmek makul değildir.

Kurucu bir modernlik perspektifi ile modern bir muhafazakârlığın geçmişe, geleneğe bakışı birbirlerinden farklıdır. Kurucu modernlik geçmişe, geleneğe bir kaynak olarak bakar. Bu açıdan geçmiş ve gelenek verili değildir, bir imkândır. Bu nedenle de modernlik kararsızdır biraz. Kaynakları önemser ama neyi, ne kadar almak gerektiği konusunda kararsızdır. Modern muhafazakârlık artık kararını vermiştir. Modernlik ise sadece muhafazakârlığa değil, liberalizme, sosyalizme, komünizme de cevaz verir. Tanpınar'ı anlamanın zorluğu biraz da bu nedenledir. Tanpınar tam anlamıyla, bütünüyle, tam teşekküllü bir kurucu moderndir. Ama memlekette şimdiye kadar sadece "muhafazakâr" olarak okunmuştur.

Modern bilinç şimdinin bilincidir. Şimdinin farkında olmaktır. Ancak modern bilinç aynı zamanda şimdinin bilincine varmanın geçmiş ve geleceğin farkında olmayı da içerdiğinin farkındadır. Hem geçmiş hem gelecek şimdi için vardır. Geçmiş şimdinin deneyim sandığı, gelecek ise hedef tahtasıdır. Geçmişten ve gelecekten vazgeçmek aslında şimdiden vazgeçmektir.

Tanpınar muhafazakâr değildir. Tam da modern olduğu için modernleşmecilere muhafazakâr görünür. Aynı nedenle Tanpınar muhafazakârlara da muhafazakâr görünmüştür. Bin dokuz yüz seksenlerden sonra modernleşmenin giderek bir modernlik inşasına dönüşmesiyle, Tanpınar'ın yeniden keşfedilmesinin çakışması bir tesadüf olabilir mi?

Bu memleket hiç sekülerleşmemiştir. Sadece pozitivistleşmiştir. İslam'dan akıl dinine geçilmiştir. Pozitivizm bir dindir buralarda. Üstelik ruhban sınıfı da vardır! Şeriatı, medreseleri, ümmeti, peygamberi. Bu memleket hiç laik olmamıştır; sadece din değiştirmiştir bu anlamda. Modernleşme toplumunda radikal laiklik, sekülerleşmenin önünü kesmiştir. Aslında laiklik ve sekülerlik de farklı deneyimlerdir. Ağırlıklı olarak Fransız ve İngiliz deneyimleri arasındaki farka işaret eder. Sekülerizm daha çok toplumsal bir süreçtir. Bireysel düzlemdeki bir zihniyet değişimi sürecidir daha çok. Laiklik siyasal bir projedir aslında. Birincisi bireye işaret ederken ikincisi devlette işaret eder. Türkiye modernleşmesi daha çok bir laiklik deneyimidir. Onun bile ne kadar öyle olduğu tartışmalıdır ama hadi neyse. Kamusal alanın laikleşmesi, modernleşme sürecinin hiyerarşikliği nedeniyle doğrudan bir sekülerleşmeye neden olmamıştır, olamamıştır. Bu açıdan sekülerleşme siyasal laikliğin toplumsal anlamda hazmedilmesi olarak söz konusu olabilirdi ama öyle olmamıştır. Türkiye'de sekülerleşme laikliğe rağmen olmak durumunda kalmıştır. Türbanın kamusal alana yürüyüşü aslında bir sekülerleşmedir. Ama elbette modernleşmecilere başka türlü gözük müştür. Bu anlamda Türkiye'de laiklik ve sekülerleşme birbirlerine zıt süreçler olarak ortaya çıkmıştır ne yazık.

“Resmi Türkiye’, farkında olmadan ve istemeden yeni bir din yaratmıştır.”⁷¹

Türkiye modernleşmesinin aydınları genellikle pozitivist ve idealisttir. Bu ancak bizim gibi modernleşme ülkelerine özgü bir durumdur. Batı’da hem pozitivist hem idealist olunamaz. Pozitivizmin yoğun bir idealizm ile iç içeliği onu neredeyse bir din haline getirmiştir. Pozitivizmin derin bir idealizm ile iç içeliği aslında modernleşmenin bir proje olmasından kaynaklanmaktadır. Pozitivizm bir siyasal ideoloji

olarak algılanır modernleşme toplumunda. Siyasal ideoloji olarak pozitivizm artık bir fanatizmdir.

Modernleşme tüm toplumlarda gelenek ve din ile çatışarak ortaya çıkmıştır. Bunun yarattığı anlam ve değer boşluğuna Şerif Mardin'den yola çıkarak "metafizik eksikliği" diyebiliriz. Aynı şeyi, laiklik ile sekülerleşmenin çakışmaması olarak okuyabiliriz aslında. Bu metafizik eksikliği genel bir kalitesizlik, seviyesizlik olarak da kendisini açığa vurur. Aslında her modernleşme biraz görgüsüzleşmedir. Sonradan görmelik sadece insanların kişilik yapılarıyla açıklanamaz. Görgüsüzlük aslında tipik bir modernleşme sendromudur. Tanpınar gibilerini muhafazakâr gösteren biraz da modernleşmeci zihniyetimizin yüzeyselliği, basitliğidir. Ama geleneğin farkında olarak, inananları anlayarak solcu olursanız, solculüğünüz daha da olgun hale gelir. Bir eşcinsele hor görmeyerek bakabilirseniz daha geniş ufuklu bir Müslüman olursunuz. Tanpınar okuyabilen, Yahya Kemal'i anlayabilen bir Kemalist daha derin bir Kemalisttir.

"Bundan otuz, kırk sene evvel insanlar, sadece iş veya eğlence için bir yere gelmezlerdi. Hatta asıl birleştirici olan şey, bunlar değil ibadetti. İman dediğimiz duyguyu içinde duysun veya duymasın herkes evinden çıkarken onun kisvesine bürünürdü. İman, sadece bizi Allah'a bağlayan bağ değil, müşterek kıyafet, yüz ifadesi, muaşeret şekli, hulasa cemiyet hayatında nezaket ve merasim dediğimiz şeylerin, yani karşılıklı münasebetlerin tek kaynağıydı. Onu içlerinde gereği gibi bulamayanlar yahut onun emirlerine gereği gibi itaat etmeyenler de sanki her evin taşlığında veya kapının yanı başında küçük bir dolap varmış gibi onun hallerini, o kendinden geçme, çok yüksek bir varlığa bağlama ve tevekkül maskesini yüzlerine geçirmeden dışarıya çıkıp insanların içine karışmazlardı." (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Sahnenin Dışındakiler*, s. 21)

“Yunanistan modernleşmesi ‘eksik’ bir modernleşmeydi. Geçmiş modernleşme, özellikle de Batılı olmayan toplumlarda, sözde doğru yoldan saptığı için değil Batılı prototiplerin asıllarına sadık bir biçimde çoğaltılması için zorunlu olarak ‘tamamlanmamış’ kalır. İthal edilen modeller Avrupa’daki muadilleri gibi işlev görmezler. Çoğunlukla dirençle karşılanırlar. Bu nedenle modern olma projesi, içinde bulunulan yere göre değişir.”⁷²

Türkiye modernleşmesi kozmetiktir, plastiktir. Türkiye modernleşmesi, zihinleri değil, kıyafetleri modern kılmıştır. Kamusal alanı büyük ölçüde modernleştirmeyi başarmış ama zihinlere nüfuz edemediği için özel alanda geleneğe yenilmiştir. Başörtüsü meselesi de örneğin Cumhuriyetin kendi ufku-na göre modernleştiremediği geleneğin kamusal alana çıkmasıdır. Zaten esas kavga da bundan kaynaklanmaktadır. Oysa geleneğin kamusalılığı bir tür modern olma sürecidir. Türkiye modernleşmesi sanki sürekli bir kostümlü prova halidir. Bir bakıma da bir türlü esas oyuna başlayamama durumu.

“Toplumumuzda bir kişinin kıyafeti onun ‘modernliğinin’ tespitinde mesela kaç tane bilgisayar programı bildiğinden çok daha önemli olabilmektedir.”⁷³

Modernleşmenin Aufhebung içerebilmesi için mevcudu geçmişin gözünden okuyan, yorumlayan, eleştirenlerin de dinlenmesi, en azından seslerinin duyulması gerekir. Hem deneyip hem de az yanılmanın bir yoludur bu. Bir tür sağlama yapmak gibi. Eskinin gölgesi yeninin kalitesini arttırır. Türkiye modernleşmesinin en büyük eksiği budur. Kadim olan öylesine susturulmuştur ki, ortalıkta yeninin sesinden başka bir ses kalmamıştır. Yeninin kalitesizliğinin bir nedeni de, eskinin eleştirisinden mahrum olmasıdır.

Altmışlarda, yetmişlerde arabesk vardı. Doksanlarda, iki binlerde ise başörtüsü. Bunların hepsi bu memleketin modernleşmesine, belki de aslında bir türlü modern olama-

masına verilen tepkilerdi. Her türlü modernleşme çabası ne kadar iyi niyetli olursa olsun her zaman bir tür samimiyet sorunundan muzdariptir. Radikal bir modernleşme güdüsü, çoğu zaman modern olmanın önündeki en önemli engeldir. Modernleşme hep acele etmiştir. Oysa işin doğrusu Latince söylendiği gibi “Festina lente!” yani “yavaş yavaş acele etmek”tir. Türkiye modernleşmecileri hep zamana oynadılar. Hep ona yatırım yaptılar. Türk modernleştirmecileri hep saatleri ayarlamak istediler. Hem de bütün saatleri! Türkiye modernleşmesinin ufku, *Saatleri Ayarlama Enstüsü*’dür. Fazlası değil. Tanpınar’ın derdi ise süreydi. Zaman belirlenim, süreyse özgürlüktür.

Türkiye modernleşmesi örneğin bir toprak reformunu bile tam anlamıyla gerçekleştirememiştir. Modernliğin en önemli göstergesi kırsal alandaki mülkiyet dönüşümüdür. Batı feodalitesini yıkan ve kapitalizmi mümkün kılan ticarettir Batı’da. Merkezi devleti, yani ulus-devleti bir ihtiyaç haline getiren de uniform vergi sistemidir. Batı’da modernliği burjuvazi kuruyor. Türkiye’de modernleşme burjuvaziyi oluşturuyor. Bu anlamda modernleşmenin derdi hiçbir zaman tam anlamıyla “vatandaş” olmamıştır. Seçkin merkezli modernleşme, aktör merkezli modernliğin önünü kesmiştir.

Türkiye modernleşmesi özneyi bir aktör olarak tasarlamaz, tam tersine onu nesneleştirir. Dikilip, biçilecek, biçim verilecek, adam edilecek bir şeydir özne. Dolayısıyla özne hayatı deneyimleyemez. Kendisinin kılamaz. Modern Türkiye öznesi hep başkalarının hayatını yaşamak durumundadır. Kendisi olamaz hiç. Hep bir başkası olmak durumundadır. Türk toplumunun hafızası yoktur denir hep. Nasıl olsun ki? Türkiye geçmişin unutulmasıyla inşa edilmiştir. Modernleşme rüyaya bile izin vermek istemez. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*’nde Dr. Ramiz’in yaptığı gibi rüyayı bile reçete olarak

yazar. Hangi rüyayı görmemiz gerektiği bile toplumsal ihtiyaçlara göre belirlenmiştir. Sonra da hayıflanıyoruz bu memleketten birey çıkmıyor diye.

“Ben şarka bağlı değilim, eskiye de bağlı değilim; bu memleketin hayatına bağlıyım. Bu Müslümanlık mıdır, şarklık mıdır, Türklük müdür? Bilmiyorum... Ben hemen etrafımızdaki hayattan geri olduğumuzu söyleyeceğim. Bence ne şark, ne şu, ne bu vardır; etrafımızda gördüğümüz hayat vardır. Bizi yapan bu hayattır. Bütün hususiyetlerimiz oradan gelir.” (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Mahur Beste*, s. 108)

Tanpınar bu memleketin ilk modernidir. Modernleşme çağında modern olmak bir tür çağdışılıktır! Kimileri için geçmiş meraklı olmak, kimilerine göre ölçsüz bir gelecekçilik. Ama her türlü bugüne sığamamak. Tanpınar'ın modernliği, geçmiş, şimdi ve geleceği aynı perspektife yerleştirebilmesinde yatar. Bu üçünün de aynı ufkun yolcusu olduğunu bilir Tanpınar. Üçüne de tutkuludur. Üçünden de vazgeçmez. Aziz Augustinus Tanpınar'dan yaklaşık bin beş yüz yıl kadar önce yazdığı İtiraf'ın “zaman” ile ilgili bölümünde çok temel bazı sorular sorar. Geçmiş gerçekten var mıdır? Ne de olsa geçmiş, adı üzerinde geçmiş şimdilerdir. Gelecek gerçekten var mıdır? Ne de olsa gelecek, adı üzerinde, henüz gelmemiş şimdilerdir. Augustinus, geçmiş ve geleceğin olmadığını ama bizim geçmiş dediğimizin aslında “geçmişe dair şimdiki zaman”, gelecek dediğimizin de aslında “geleceğe dair şimdiki zaman” olduğunu söyler. İşte Augustinus'u bence “ilk modern filozof” yapan budur. Modernliğin zamanı geniş bir zamandır. Belki de “yekpare geniş bir an"dır. Tanpınar “geçmiş” dediğinde onu “geçmişe dair şimdiki zaman”, “gelecek” dediğinde de “geleceğe dair şimdiki zaman” anlamak gerekir bence.

Tanpınar dar bir şimdide değil, geniş bir şimdide ikamet eder. Tüm yazdıklarını da bu gözle okumak gerekir.

Tanpınar hep şimdide konuşur. Ama cümlesini geniş bir zamandan kurar. Tanpınar'ın "millet" dediğini, "halk" biçiminde okuyamamak bu memleketin solunun en temel sorunlarından biridir.⁷⁴ Tanpınar geçmişe ilgi duyarken, onu önemserken şimdinin konforundan ödün vermeye gönüllü değildir. Geçmiş bugünün lezzetini arttırabildiği ölçüde önemser. Tüm modernler gibi! Onun geçmiş ilgisi biraz mecazi, hatta biraz marazidir. Bir yandan geçmişin önemi konusunda atıp tutarken, bir yandan da bugüne sıkı sıkı sarılmaktan vazgeçmez çünkü. Tanpınar'ın geçmişe olan ilgisine odaklanıp, bütünü kaçırdığımız anda bir "muhafazakâr" bulabiliriz. Ancak Tanpınar'ın bütününe baktığımızda ise "geçmiş" ilgisi bir modernin zaten sahip olması gerektiğinden fazla değildir. Güçlü bir "şimdi" duygusu yani modernlik zaten geçmiş ve geleceği de önemsemeyi içerir. Geçmiş de gelecek de bugün için vardır zaten.

"Eski şiiri seviyorum, fakat eskiyi sevenlerin çoğu ile anlaşılamıyorum... Onlar eskiyi devam halinde kendilerinde bulup seviyorlar. Beraberce mahpus oldukları bir daire içinde onu tanıyorlar ve yalnız onu bildikleri için onu sevmeseler bile, bu sevgiye doğru bir intihabın zevk ve şuurunu koyamıyorlar." (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 185)

Modernleşme denilen şey zaten modernliğin aslında ne olduğundan pek de haberdar olmamayı içerir. Sanılanın aksine! Modernleşmek demek modernliğin iyi bir şey olduğunu, lazım bir şey olduğunu fark etmek ama onun nasıl olduğuna pek de kafayı takmamak anlamına gelir. Tanpınar, modernleşme toplumunda modernlik yaratmaya çalışan bir modernisttir. Anlaşılamamasının ardındaki temel neden bu-

dur aslında. Modernleşme zihniyeti onu anlamamıştır. Çünkü modernleşme değil, modernlik istiyordu. Yerliler için de Tanpınar'ın modernizmi fazla aykırı kaçıyordu.

Modernleşme seçkinleri kendileri için bir tercih olanın, toplum için bir zorunluluk olduğunu düşündüler. Bazıları hâlâ öyle düşünmeye devam ediyor. Modernleşme insan kalitesini yükseltmemiştir. Tersine belki de düşürmüştür. Modernleşme zihniyetinin Batı karşısında bir kişilik geliştirmesi mümkün değildir. Çünkü modernleşme zaten bizatihi Batı gibi olmayı dolayısıyla da belli bir kendilik kaybını gerektirir. Böylesi bir oluştan ise modernlik çıkmaz, çıkamaz. Çünkü modernlik için öncelikle kendisiyle meşguliyet elzemdir. "Modernus"un beşinci yüzyılda ilk kullanılışından bu yana modernlik her zaman güçlü bir kendilik bilinci üzerine kurulagelir.

"Üç yaşında iken bir gün kendime rastladım," der, Tanpınar. Bence bu memleket de, geç de olsa, artık kendine rastlamaya başladı artık. Kendimizin farkına varıyoruz. Kim olduğumuza karar veriyoruz. Bu karar doğrudur. Yanlıştır. Hiç yoktan iyidir ama!

NOTLAR

- ⁶⁴ Ayşe Kadioğlu; *Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Mahkemesi*, s. 12
- ⁶⁵ Şerif Mardin; *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, Makaleler 2, İletişim, İstanbul, 1990, s. 111-112
- ⁶⁶ Şerif Mardin; *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Makaleler 1, İletişim, İstanbul, 1990, s. 45
- ⁶⁷ Orhan Koçak; "Türkçe'de Eleştiri", s. 94
- ⁶⁸ Nilüfer Göle; *Melez Desenler*, s. 44
- ⁶⁹ age., s. 36
- ⁷⁰ age., s. 96
- ⁷¹ Şükrü Hanioğlu; *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam, İstanbul, 2006, s. 24
- ⁷² Gregory Jusdanis; *Gecikmiş Modernlik*, Metis, İstanbul, 1998, s. 11
- ⁷³ Şükrü Hanioğlu; *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, s. 50
- ⁷⁴ Bu güzel ayrıntıyı, derin bir muhabbet ortamında hatırlatan Prof. Dr. Hüsamettin Arslan Hocama minnettarım.

V. NİHAYET

MEMLEKET

*“Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul
olmak imkânını vermiyor.”*

(Ahmet Hamdi Tanpınar)

Türkiye çok önemli bir kriz yaşıyor. Siyasal modernleşme ile toplumsal modernlik arasındaki derin çatışmayı! Türkiye, modernleşmeden modernliğe doğru geçişin krizini yaşıyor.

Bu kriz çok derin bir kriz. On iki Mart darbecilerinin dediği gibi “toplumsal uyanış devletin kontrolünü aşıyor” artık. Türkiye’nin modernleşme, modernleştirme, hatta bir türlü modernleşememe serüveninin akıllı, vicdanlı, yürekli bir muhasebesini yapma zamanı geldi de geçiyor. Modernleşme deneyimi bir toplumsal deneyimsizlik olarak ortadadır. Bu projenin yaşanan hayatla bağları giderek kopmaktadır. Modernleşme ideolojisinin ortodoks haliyle bu memlekete verecek pek bir şeyi kalmamıştır. On iki Eylül Türkiye’de modernleşmenin kurumsal olarak sonudur. Yirmi sekiz Şubat ise bunun toplumsal zihniyet tarafından idrak edilmesi. “Yirmi sekiz Şubat bin yıl sürecek” diyenler paradoksal bir şekilde Türkiye’de toplumsal modernliğin önünü açtılar. Bugün artık

darbeleri savunmak mümkün değildir. Bazı darbeleri savunup, diğerlerini eleştirmek de mümkün değildir.

Modernleşme siyasal bir projedir. Modernlik ise toplumsal bir süreçtir. Batı, bu anlamda modernleşmemiştir. Modernlik, bizi Batı'nın Rönesans, Reform ve Aydınlanma'dan yola çıkarak geçirdiği toplumsal süreçlerin adıdır. Modernliğin arkasında sınıflar, toplumsal özneler ve onların çıkarları, arzuları, hırsları vardır. Modernleşme ise bizim gibi ülkelerin, yani modernliğin kıyısında yaşayan toplumların modernliğe verdiği bir tepkidir. Modernleşme hissiyatı bir "geri kalmışlık", bir "gecikmişlik", hatta bir "yenilgi" bilincidir. Bu nedenle de bizim modernleşme geleneğimizin temel sorusu genelde devletin nasıl kurtulacağı olmuştur. Batı'da devlet modern anlamıyla toplumsal ihtiyaçların siyasete tercümesi iken, bizde modernleşmenin temel yaklaşımı devletin ihtiyaçlarına göre toplumu düzenlemek olmuştur. Yani modernlikte toplumsal siyasala yön verirken, modernleşmede siyasal toplumsalı yönetmeye çalışmıştır.

Bunun tipik sonuçlarından biri modernleşme toplumlarında ortaya çıkan, bir zamanlar sivil toplum yokluğu denen, toplumsallık açığıdır. Bu açık uzun yıllar siyasal seçkinler tarafından doldurulmuştur. Belki de bu nedenle Türkiye'de siyasal seçkinler kendilerini "sınıf" sanmışlardır. Hatta belli tarzda bir "sınıf bilinci" bile geliştirmişlerdir. Ama bu Marksist anlamıyla bir "yanlış bilinç"tir. Türkiye'de son yıllarda çok moda olan "vesayet" tartışmalarının ardında da bu vardır aslında.

"Bizde sınıfların vazih ve kat'i şekilde mevcut olmaması, münevveriyi ayrı bir sınıf haline getirmektedir ki, bu cemiyetle olan alakasını müphem bir şekle sokuyor. Türk romancısı muayyen bir hayatın adamı olamıyor, sadece fikirlerle yaşıyor." (Ahmet Hamdi Tanpınar; *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 52)

Modernleşme demokratik bir süreç değildir. Devletin, birtakım seçkinler aracılığıyla toplumu biçimlendirmesidir. Bugün, modernleşmecilerin cumhuriyeti demokrasinin karşısına koymaları aslında bu açmazın bir itirafıdır. Modernleşme demokrasiyle bağdaşmaz. Bir ülke sadece modernleşerek demokratikleşemez. Modernleşme süreci demokrasinin alt-yapısının oluşmasına birtakım katkılarda bulunabilir elbette. Türkiye'nin modernleşmesinin “kadın” meselesindeki katkısı mutlaka not edilmelidir. Ama demokrasi ancak modernliğin bir ürünü olabilir, modernleşmenin değil. Modernleşme zihniyeti Türkiye deneyiminde devleti ele geçirmiştir. Buna kuşku yok. Fakat toplumu fethedememiştir.

“Türk modernleşmecisi, Batının gelişme modelini pozitivist değerlerle özdeşleştirdiği ölçüde, yani laiklik ilkesine ve çelişkisiz toplum arayışına indirgediği ölçüde, demokrasi ilkesinden ödün verir. Çünkü devletin taşıyıcılığını yaptığı “evrensel” Batıcı değerler yerele rağmen, hatta yerele karşı yerleştirilmek istenir.”⁷⁵

Türkiye’de son yıllarda ortaya çıkan demokratikleşme sürecini sadece AKP üzerinden okumak doğru olmaz. Bu sürecin asıl önemi, toplumsal bir sürecin sonucu olmasıdır. Modernleşme doğası gereği politik, hukuki alanda yoğunlaşmıştı hep. Cumhuriyetin politik, hukuki bir proje olması elbette mümkündür. Ancak demokrasinin bir proje olması o kadar da kolay değildir. Tanımı gereği demokrasi iyi-kötü bir toplumsal tabana dayanmak zorundadır. Daha doğrusu toplumsal sınıfların demokrasiyi çıkarlarına uygun görmeleri ve bunu talep etmeleri gerekir.

Bugün Türkiye’de yaşadığımız kriz modernleşme projesinin ardındaki siyasal seçkinler ile yeni gelmekte olan toplumsal modernliğin ardındaki sınıflar arasında yaşanan çatışmadan kaynaklanmaktadır. Bu çatışma bizim yakın tarihimizin en önemli siyasal süreçlerinden biridir aslında. Modernleşme projesi Türkiye’de hükmünü tamamlamıştır. Her modernleş-

me projesi gibi o da kurumsal ve kamusalı. Bu belli oranda işlevini gördü. Modernleşmenin arkasında iktidar artık yavaş yavaş toplumsal modernliğin arkasındaki iktidara doğru kayıyor. Modernleşme projesi iktidarı devrediyor.

Türkiye'nin modernleşmesi kamusal ve hukuksaldı. "Hukuk" toplumu olma durumu hâlâ kendini Anayasa tartışmalarında ortaya koymaktadır. Anayasa'nın sadece hukuki bir metin olarak tasavvur edilmesi aslında tipik bir modernleşme sendromudur. Ancak Türkiye'de modernliğin iktidara taşıdığı AKP de bir bakıma bu sendromdan muzdariptir. Oysa Anayasa bir toplumsal sözleşmedir ve bu niteliğiyle aynı zamanda sosyal bilimlerin özellikle de sosyolojinin alanına girer. Ama Türkiye modernleşmesinde "toplumsal olanın yokluğu" ya da başka bir ifadeyle toplumun Türkiye modernleşmesinin öznesi değil nesnesi olması, Anayasanın yalnızca hukuki bir metin olarak algılanmasının ardındaki temel saik olmaktadır.

*"'Modernleşme' olarak tanımladığımız, yöneticilerin devlet yoluyla topluma Batı kültürel gelişme modelini benimsetme süreci, yerini "modern" olanın yapısal ve yerel olarak ortaya çıkmasına bırakır. Bu, devletin rolünün azaldığı anlamına gelmez, ancak devlet ve toplum arasındaki ilişkinin niteliğinin değiştiğine işaret eder. Toplumsal güçler, değişimin yönlendirilmesine ve denetlenmesine ağırlıklarını koydukları ölçüde sivil toplumu oluştururlar. Sanayi uygarlığının, birbirinden ayrılmaz yaratma ve denetleme iradesi, başka bir deyişle, rasyonelleşme modeli ve demokratik yönelimi bir toplumda varlık kazandığı ölçüde "modern"likten söz edebiliriz."*⁷⁶

Modernliğin arkasındaki toplumsal güçlerin bu projeye ilişkisi ise oldukça ilginçtir. Bu toplumsal kesimler kendi toplumsal, kamusal varoluşlarına müdahale edilmediği sürece modernleşme projesinin kurumlarıyla görece barışıktır. Cumhuriyet'in, Meclis'in, Atatürk'ün, Diyanet'in, Anayasa Mahkemesi'nin ciddi bir toplumsal meşruiyet sorununun ol-

duğu pek söylenemez Türkiye’de. Kimsenin alfabeyle, takvimle, şapkaıyla, kravatla bir sorunu yok gibidir. Sorun daha çok modernleşme zihniyetinin hâlâ sürdürmek istediği siyasetin artık toplumsal bir karşılığının olup olmamasıdır. Rahmetli Erdal İnönü’nün güzel ifadesiyle “Halk onları seviyor ama oy vermiyor.” Modernleşme projesinin taşıyıcı partisi CHP’nin çok partili hayatın başından beri tek başına iktidar görememiş olması aslında bu gerilimin Türkiye’de ciddi bir geçmiş olduğunu göstermektedir.

İdris Küçükömer’in *Düzenin Yabancılaşması* kitabında ortaya koyduğu “Türkiye’de sol sağdır, sağ da soldur,” tezi aslında tipik bir modernleşme sendromuna işaret etmektedir. Ya da başka bir ifadeyle siyasal olanla toplumsal olan arasındaki ilişkisizliğe. Bugün artık söylenmesi gereken şudur. CHP modernleşmenin, AKP ise modernliğin partisidir. Ve aradaki mesafenin giderek açılması, tekrar etmek gerekirse, modernleşmeden modernliğe doğru geçişin bir göstergesidir.

*“Türk düşünce tarihinde, 19. yüzyılın ortasından günümüze kadar, esas olarak da Batı’dan esinlenen ve reformcu olarak değerlendirilen görüşler, genelde, paternalizmlerinden ve devletçiliklerinden ötürü, tüm reformculuk iddialarına rağmen, siyasi özgürlükleri kontrol altına alıp dışladıkları için muhafazakâr konumdadırlar. Cumhuriyet ideolojisi de tüm otoriterliği ile “halk için halka rağmen” anlayışı ile çoğulculuğa başından kapalı olmasıyla muhafazakârdır: Toplumunu kuran devlettir ve kamusal alan devletin alanıdır.”*⁷⁷

CHP modernleşmeci ama muhafazakâr, AKP ise gelenekçi ama modern bir partidir. Bu ifadenin paradoksal görünebilecek bir yanı vardır. Ancak bu “paradoks”un nedeninin yine bir modernleşme sendromu olduğunu teslim etmek gerekir. Modernlik sanıldığığının aksine geçmiş, geleneği kategorik bir reddediş olmaktan çok onunla bir tür “helalleşme” biçimidir. Örneğin Rönesans ile Batı, bir önceki dönemde

yani Ortaçağ'da reddettiği Kadim Yunan'a geri dönebilmiştir. Kadim elbette eski olandır. Ama her eski, kadim değildir. Kadim olan bugünde bizimle olmasıyla değerlendirilmiş, zenginleştiğimiz bir eskidir. Rönesans Batı için bunun bilincine varılmasıdır.

Modernleşme zihniyeti ise genel olarak bu nüansı es geçmiştir hep. Eski olan her şeyi kategorik olarak reddetmiştir. Bu anlamda "gelenek" olumsuz bir kavramdır modernleşme açısından. Oysa aynı kavram Batı'da çok daha değerli, anlamlı bir kavramdır. Gelenek, Tanpınar'ın deyiimiyle "devam ederken değişen, değişirken devam eden"dır. Modernleşme zihniyeti ise geleneği sadece devam eden boyutuyla algılar. Eski olan sadece devam ederek değil aynı zamanda değişerek kadimleşir. Bugüne ulaşan eski ise kadimdir artık. Bu anlamda gelenek zaten çağdaştır.

Modernlik geçmişle ve gelenekle sürekli bir hesaplaşma içinde oluşur zaten. Modernlik elbette öncelikle çok güçlü bir "şimdi" bilincidir. Ama aynı zamanda bu bilinç her nitelikli şimdinin geçmiş şimdilerle ilişki içinde varolabileceği bilincini de içerir. Modernleşme zihniyetinin en büyük zaafı da burada ortaya çıkar. Modernliğin zaman bilinci şimdini sürekli olarak geçmişe ve geleceğe doğru genişletirken, modernleşme şimdini hep geçmiş ve gelecekte arındırmaya çalışır. Modernleşme örneğin geçmiş, geleneği sürekli bastırmıştır. Onunla helalleşmeden, hesaplaşmadan bastırmıştır. Bugün AKP, başörtüsü, Kürt meselesi, Alevi sorunu gibi modernleşme zihniyetinin zıddına giden ne varsa bu ülkede aslında bu bastırmanın sonuçlarıdır. Epeydir bilinmektedir. Bastırılan geri döner. Çoğu zaman başka bir biçimde. Modernleşmecilerin başörtüsüne duydukları derin öfkenin temellerini burada aramak gerekir örneğin.

Modernleşmek unutmayı, modern olmak ise hatırlamayı gerektirir. Unutarak modernleşiriz, hatırlayarak da modern

oluruz. Bu anlamda modernleşme toplumlarında “déja-vu” çok sık yaşanan bir olgudur. Çünkü unutilan, unutturulan bile aslında tam olarak unutulmamıştır, unutulamamıştır. “Deja-vu” unutilanın şimdiki zamana bir şekilde sızmasıdır.

“Déja-vu olaylarının kısa akışı sırasında bazen, sanki yakın geleceği ve henüz bilmediğimiz şeyi biliyormuş gibi, olmak üzere olan şeyi önceden söyleme gücüne sahipmişiz gibi olur. Ya da sanki önceden gördüğümüz ve gelecek sahnesini önceden bildiğimiz bir oyunu seyrediyormuşuz gibi. Böylece, bizim bir tarafımız kronolojik zamanın acımasızca akmaya devam ettiğinin farkına varırken, öteki tarafımız için olmuş, olmakta ve olacak şey koşut olarak yürür gibi görünür. Onların düzenli olarak birbirini izlemesi anlık olarak kesilmiş, garip bir birlikte varolmaya dönüşmüş görünür, dolayısıyla zamanın üç boyutu arasındaki farklar azalır ve bir an için, her ne kadar olası görünmese de, “önce”, “şimdi” ve “sonra”nın kendiliğinden türdeş ve bunun sonucu olarak da zamanın tersinde olduğuna inanılır.”⁷⁸

Geçmiş bilinci geleceğin kalitesini artırır. Geleneğin farkında olarak onunla hesaplaşabilmeyi, onunla hesaplaşabilmek de içererek aşabilmeyi, yani Aufhebung’u mümkün kılar. Bir geleneğin Aufhebung’unun imkânları yine o geleneğin içindedir.

CHP modernleşmeci-muhafazakâr bir partidir çünkü modernliğe direnmekte ve modernleşmenin iktidar yapısını savunmaya çalışmaktadır. Yani modernleşmeyi muhafaza etmeye çalışmaktadır. AKP gelenekçi-modern bir partidir çünkü geçmişin, geleneğin değerlerine daha duyarlı olmasına rağmen modernliği temsil eden toplumsal sınıfları temsil edebilmeyi bir biçimde başarabilmektedir.

AKP bugün için gelenekçi-modern bir partidir. Ancak Türkiye’de modernlik kök saldıkça giderek muhafazakâr bir partiye dönüşebilecektir. Tıpkı Avrupa’nın Hristiyan-demokrat partileri gibi. AKP’yi modern muhafazakâr bir parti haline

getirecek olanı ise aynı zamanda Türkiye’de modern-sol bir partinin ortaya çıkabilmesinde aramak gerekir. Modern-sol bir partinin ortaya çıkışı, AKP’nin temsil edebilmeyi uzun süre becerebildiği “imkânsız” sınıf ittifakını dağıtabilecektir. Bunu bir imkân olarak ifade etmek daha doğru olur. İmkânları gerçek kılmak ancak siyaset ile mümkündür çünkü.

AKP, gelenek ile bağını koparmıyor ve bunu modern bir biçimde yapabiliyor çoğu zaman. Geleneği ciddiye almak modernliğin dışına düşmez. Hatta AKP, bir bakıma fazla modern bir partidir. Bir yönden gelenekle, geçmişle, dinle bağını korumaya özen gösterirken, bir yandan da, kalkınmaya, küreselleşmeye ve geniş anlamda paraya ve onun temsil ettiği değerlere çok hızlı bir biçimde uyum sağlayabiliyor. AKP’nin dışarıdan biraz sakil gözükmesine neden olan da aslında bu ikisinin bir aradalığıdır.

Türkiye’de “muhafazakâr” denilen çevrelerin modernlikle uzlaşmasında mutlaka modernleşme projesinin belli bir payı vardır. Ama bu aynı zamanda post-modernliğin ve küreselleşmenin bir sonucudur. Post-modern zamanlarda Türkiye’nin modernleşmeye mesafeli duran kesimleri modernleşme seçkinlerini by-pass ederek modern olanla doğrudan iletişim kurmaya ve modernleşmeden modern olmaya çalışmışlardır.

Toplumdan haberdar olmak, toplumsal değerleri ciddiye almak, toplumu okumaya ve anlamaya çalışmak Türkiye’de uzun süre “muhafazakârlık” olarak değerlendirilebilmiştir. Ashnda bu da tipik bir modernleşme sendromudur. Üstelik bu tavır epey bir zaman “solculuk” olarak görülebilmiştir. Oysa toplum değişimin, devrimin nesnesi değildir, öznesidir. Toplumu değiştirmek ancak ve ancak toplumla birlikte yapılabilecek bir şeydir. Türkiye solu toplumu değişimin nesnesi olarak algıladıkça modernleşme projesinin bir varyantı olarak kalmaya mahkûm olmuştur. Devrimcilik, toplumu daha iyinin mümkün olduğuna ikna edebilmekte yatar.

“Laik olarak, batıcı olmak ya da olmamak, dindar olmak ya da olmamak, Türkiye’de sol olup olmamaya yetmez.”⁷⁹

Türkiye’nin modernliğinde, büyük ihtimalle kadınların bir bölümünün başları örtülü olabilecektir. Lahmacun seven insanlar viskiden de haberdar olabileceklerdir. Bu ikisini bir arada tüketip tüketmemek onların bireysel seçimleri olacaktır. Bu memleketin modernliğinin kokoreçten vazgeçmeyeceği açıktır. AB ne derse desin. Türkiye’nin modernleşme sürecinde İstanbul’da bir iki tane nargile kahvesi ya vardı ya yoktu. Oysa Türkiyeli bir modernlik nargileli bir modernlik olacaktır büyük bir ihtimalle. Kimilerimiz çayı hâlâ ve hep ince belli bardakta içmekte ısrar edecekler. Bir kısmımız Türk kahvesinden vazgeçmeyeceğiz. Üstelik milliyetçi, muhafazakâr olduğumuz için değil, sadece sevdiğimiz için. Türkiye daha çok bir “çay bahçesi” ülkesi olmaya devam edecek belki de. Ama çay bahçeleriyle birlikte cafeler de olabilecek. Ama bütün bunlar bizim modernliğimizi engellemeyecek. Simit sarayları Türkiye’nin modernliğinin temel fast-food kurumlarından biri olmaya devam edecek. Bu memleket kendisi olarak da modern olabileceğini anladı artık. Ve bundan vazgeçmeyecek. İster beğenelim, ister beğenmeyelim. Bunun Turgut Özal ya da Recep Tayyip Erdoğan ile gerçekleşmiş olması bu ülkenin modernleşmecilerinin sorunudur sadece.

Bu anlamda “endişeli modern” nitelemesi doğru bir niteleme değildir. Modernlik perspektifi açısından endişe edecek pek bir şey yoktur Türkiye’de. “Endişe” modernleşmecilerin terimidir. Türkiye’de modernleşme projesinin klasik anlamıyla devamı artık mümkün değildir. Bu nedenle asıl “endişeli modernleşmeci”lerden söz etmek gerekir.

Bu noktada, “modern” olan her şeyin kategorik olarak iyi olduğunu da düşünmemek gerekir. Modernlik ile modernleşmeyi karşılaştırırken düşülebilecek hatalardan biri olabilir bu. Dünya savaşları da, atom bombası da, soykırım da, faşizm de

modernidir. Modernliğin ürünleridir, sonuçlarıdır. Altı çizilmesi gereken sadece Türkiye deneyiminde modernleşmeden modernliğe doğru bir geçiş olduğu ve bunun özellikle demokratikleşme açısından ehven olduğudur. Yoksa elbette modernliğin dünyada ve Türkiye’de eleştiriye tabi tutulması gayet doğaldır.

Kendilerine “muhafazakâr” hatta “gerici” denilen AKP’nin ve onun temsil ettiği sınıfların küresel dünyayla bu kadar kolay bütünleşebilmeleri, örneğin AB’ye karşı CHP’den bile daha az mesafeli olmalarını nasıl anlamak gerekir? Bu da tipik bir modernleşme sendromudur aslında. Modernleşmek, bazen, hatta çoğu zaman modern olmanın en iyi yolu olmaya bilir. Modernleşmeyi sürdürmek istemek bugün modernliğin önünde bir engel haline bile gelebilir. Evet, bugün yaşadığımız krizin adı budur. Modernleşmeden modernliğe geçişin krizi.

Ama Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin hakkını gerektirdiği kadar teslim etmek de önemlidir. Zaten kategorik, dogmatik olmayan bir eleştirel bakış da bunu gerektirir. Biz eğer modernleşmeyip doğrudan modern olmaya kalkışsaydık bugün büyük ihtimalle hâlâ eski harflerle yazıyor olabilirdik. Kadın meselemiz bugünkünden bile daha vahim durumda olabilirdi. Yani bugün yaşadığımız bazı sorunları yaşamıyor olabilirdik ama onların yerine başka sorunlarımız olurdu. Bir Hegelci gibi “gerçek olan akli, akli olan gerçektir” demek istemiyorum ama, biraz da öyle doğrusu!

Bugün anlayışlı, sağduyulu bir modernleşme eleştirisine hâlâ ihtiyacımız var elbette. Ama bu deneyimin kazanımlarını da bir çırpıda reddetmek doğru olmaz. O zaman, modernleşmecilerin geçmiş ve gelenekle kurdukları, daha doğrusu kuramadıkları ilişkinin ya da ilişkisizliğin bir tekrarını yaşamak durumunda kalırız. Ancak ders alınmış bir hayat deneyim haline gelebilir.

İnsan trajik bir varlıktır. Toplumsal dünya trajik bir dünyadır. İnsanlar, toplumlar her zaman sonsuz seçenekler

içinden seçim yapmazlar. Dolayısıyla bugün “Ergenekon” çağında Kemalizm’i, tek parti rejimini eleştirmek çok kolaydır. Ancak sağduyulu, akıl ve vicdan içeren bir Kemalizm eleştirisi Yirmilerde, otuzlarda Kemalizm’in yaptıklarına alternatif neler yapılabileceğini de söylemek durumundadır. Kemalizm’i eleştirenler, şapka yerine ne giymek gerektiğini, hangi alfabeyi tercih etmek gerektiğini, beğenmedikleri İsviçre Medeni Kanunu’nun yerine neyi önerdiklerini açıklamak durumundadırlar. Üstelik o günkü koşulları gözетerek yapmak durumundadırlar bunu. Esas sorun yirmilerin veya otuzların niye öyle olduklarından çok, bugün hâlâ o dönemi bir Altın Çağ gibi kutsamaktır.

Sanırım Tanpınar’ın da söylemek istediği buydu. Bir yandan tek parti dönemi CHP milletvekiliydi ama bir yandan da modernleşme zihniyetini ciddi bir biçimde eleştiriyordu. Tanpınar’ın dil reformundaki bazı aşırılıklar dışında modernleşme projesinin kurumsal reformlarıyla pek bir derdi yoktu aslında. Onun sorunu bu projenin zihniyeti, felsefesiyleydi. O daha derin, daha nüfuz edici bir şeyin peşindeydi. O modernliği arıyordu.

Türkiye’nin bir türlü modern olamaması, kendi modernliğini üretememesinin en temel nedenlerinden biri, muhafaza etmek isteyenlerle, değiştirmek isteyenlerin hep kutupsal bir biçimde ortaya çıkmış olmasıdır. Oysa modernlik ancak ve ancak değişerek devam edip, devam ederek değişerek mümkündür. Biz de ise kimileri sadece muhafaza etmek istemiş, kimileri de sadece değişmek istemiştir.

AKP modernliği ileride Türkiye’nin tarihinde yaşanan en önemli değişim süreçlerinden biri olarak anılacaktır. Üstelik bu değişim ne sadece Kemalizm’in yenilgisi ne de Siyasal İslam’ın başarısıdır. Sonuçta Türkiye modernliği, Kemalizm’in ufkundan da, Siyasal İslam’ın ufkundan da farklı bir ufuk üretmektedir. Bunun elbette sonuçları olacaktır.

AKP'nin "biz değiştik" diyerek ortaya çıkışı aslında modernliğin onlar nezdindeki kabulü olarak okunabilir. Türkiye'de modernleşme projesi de kaybetmiştir, onun amansız alternatifi Siyasal İslam da kaybetmiştir bu anlamda. Türkiye modernliği bu iki kaybın ürünüdür aslında. Bugün bir "kayıp" olarak elde ettiğimizi Tanpınar, yıllar önce, bir "kazanç" olarak öneriyordu bize. Tanpınar'ı okumadık, ciddiye almadık ama bence sonunda onun dediği yere geldik.

Bütün kavramlar tarihseldir. Belli koşulların ürünüdürler. Çağdaşlık, modernlik, ilericilik, gericilik gibi bütün kavramlar evrensel kavramlar değildirler. Belli bir kapsama alanları vardır sadece. Her zaman ve mekânda anlamlı değildirler. Türkiye'de sağın, solun, ilericiliğin, gericiliğin tanımı değişecektir. Değişmektedir de zaten. Solun önü esas şimdi açılmaktadır. Türkiye'de gerçek anlamıyla "sivil", toplumsal bir sol pek olmamıştır. Olamamıştır. Sol, modernleşme projesi için Kemalizm'i yedekleyen bir işlev görmüştür sanki. Bunun böyle devam etmesi artık mümkün değildir. Türkiye'de sol artık Kemalizm'in vesayetinden kurtulacaktır. Ve bu, memleket için hayırlı bir şey olacaktır. CHP sol değildir. Hiç de olmamıştır. Türkiye deneyimi modernleşme zihniyetinde olanların, onların "muhafazakâr" diye nitelediklerine göre modernliğe daha uzak olması açısından oldukça ilginçtir. Evet, ısrarla belirtmek istiyorum: Türkiye'de örneğin CHP geleneği, DP-AP-ANAP-AKP geleneğinden daha mesafelidir modernliğe. Bunun temel nedeni de modernleşmeye fazla yoğunlaşmış olmalarıdır.

"İdris Hoca ile sohbetlerimizde sevdiğimiz bir konu, 19. yüzyıl Osmanlı yönetici sınıfı reformcularının Batı'ya gittiklerinde işçi sınıfı ayaklanmalarından ve sosyalist ideolojiden hiç etkilenmediklerinin nasıl açıklanacağı idi. Hoca'nın benim de katıldığım tefsiri, Saray-kapıkulu kökenli reformcuların kendilerini iktidar bloku içinde hükümet alternatifi olarak gördükleri, yani

halkın ayaklanması ile iktidara gelebilecek bir radikal ya da sosyalist hareketi tahayyül dahi edemedikleri şeklinde özetlenebilir... misyonları devleti kurtarmaktı; toplumla fazla ilişkileri yoktu.”⁸⁰

Türkiye’de modernleşme döneminde Batılı anlamda sağ da, sol da yoktur. Devletin tek aktör olduğu bir tarihsellikte bunun böyle olması da doğaldır. Sağ ve sol aslında modern kavramlardır. Modernleşme toplumlarında ise bu ikisi ancak Bourdieu’cü anlamda devletin sağ ve sol elleridir daha çok.

Tanpınar’ın modernlik arayışı Batı’da modernleşme kuramlarının egemen olduğu bir tarihsellikte vuku bulmuştu. Bu kuramlar Batı-dışı olarak öngördükleri toplumlara Batı’nın rotasını izlemeyi öneriyorlardı. Aslında Türkiye’nin modernleşme hikâyesi, özellikle de Cumhuriyet modernleşmesi bu kuramlarla ciddi bir paralellik içindeydi. Daha sonra Üçüncü Dünyacılık ortaya çıktı. Üçüncü Dünyacılar, modernleşme kuramlarını yeni emperyalizm olarak nitelendiriyorlardı. Çünkü Batı dışı toplumlarda modernleşme süreci aslında azgelişmişliği sürekli yeniden üretiyordu. Bu anlamda modernleşme modernliğin oluşmasına engel haline geliyordu. Bugün ise Eisenstadt ile “çoklu modernlikler”, Nilüfer Göle ile “Batı-dışı modernlikler”den söz ediyoruz. Modernliğin yekpare bir bütünlük olmadığı, sadece Batı’yı niteleyen bir şey olmadığı bugün artık ilgili yazında giderek kabul görüyor. Bu anlamda ben Şerif Mardin’in çalışmalarıyla Nilüfer Göle’nin çalışmaları arasında bir süreklilik görüyorum. Şerif Mardin bütün yapıtlarıyla aslında Türkiye’nin modernleşme hikâyesini bizlere tasvir etti ve eksik yanlarını gösterdi. Yani onun eleştirel bir okumasını yaptı. Nilüfer Göle ise buna ek olarak, modernleşmeden modernliğe geçişin imkânlarını tartıştı. Üstelik bunu modernleşme projesinin öcüsü Siyasal İslam’ın tezahürleri (*Modern Mahrem*) üzerinde yaptı. Benim naçizane düşüncem bütün bu meselelerin aslında Tanpınar’ın yapıtlarında dolaylı olarak içkin olduğudur. Tanpınar’ın ya-

şadığı dönemde pek anlaşılamaması ya da yanlış anlaşılması ama bugün bizler için daha ulaşılabilir hale gelmesinin nedeni de budur zaten. Tanpınar o gün o kadar güncel değildi. Bugün daha güncel.

Modernliğin Batı'da olan bir şey olduğu düşüncesinin yüzeyselliğidir aslında kendilikten bu kadar kolay vazgeçebilmenin arkasında olan. Türkiye'nin modernliğini engelleyen de budur. Onun gibi olmakla yetinen ve bunun sonucu olarak da kendinden vazgeçen modernleşme zihniyeti aslında bu ülke ile modernlik arasındaki asıl duvardır. İşte tam da bu anlamda modernleşme zihniyetiyle hesaplaşmadan, helalleşmeden modernlikten söz etmek pek mümkün değildir.

Batı'nın, genel olarak son zamanlarda Türkiye'de neler olup, bittiğini anlamakta epeyce zorlandığını düşünüyorum. Bu "anlamama"nın, hep belli bir kesimden malumat beslenmesi şeklinde açıklanmaya çalışıldığının da farkındayım. Bence bu ancak tali bir sebep olabilir. Özellikle Avrupa'nın Türkiye'nin AB'ye muhtemel katılımı konusundaki ikircikli tutumuyla, bu "anlamama" durumu aslında aynı temelden besleniyor. Avrupa, Türkiye'nin artık bir modernleşme ülkesi olmadığını ve giderek kendi modernliğini inşa ettiğini göremiyor. Çünkü Türkiyeli bir modernlik, Batı ile modernlik arasındaki özdeşliği parçalıyor artık. Dünyayı bir modernleşme nesnesi olarak gören Batılılar artık onu anlamakta zorluk çekiyorlar.

Tanpınar'ın rehberliğinde çocuksu modernleşmemizi bir modern olma sürecine dönüştürebiliriz belki de. Tanpınar okumak, onu anlamaya çalışmak bizi ne muhafazakâr yapar ne de gerici. Sadece kendimize güvenimizi artırır. Bir proje olan tarih yerine, bir süreç olan hafızaya yeniden güvenebiliriz böylece. Hafızaya itibarını iade edebiliriz. Sadece akılla olmuyor. Modern olmak sadece akılla değil aynı zamanda güçlü bir hafızaya gereksinim duyar. Tanpınar'ın çok iyi bildiği, modernleşmecilerin ise hiç farkında olmadıkları tam

da buydu. “Orta öğretimde Osmanlıca dersi olmalıdır,” dediğimde beni Cumhuriyet düşmanı olarak nitelemezsınız belki, eğer Tanpınar okursanız. Kendilikte ısrar bir kültürelcilik, bir milliyetçilik değildir. Batı düşmanlığı, evrenselcilik karşıtlığı hiç değildir. Tam tersine kendilik ısrarı, evrensele katkıda bulunabilmenin koşuludur. Kendine güven, yerel ve evrenseli bağlantılandıran bir imkân yaratır. Kendilik ısrarı hem yerliliğin hem de evrenselin kalitesini artırır.

NOTLAR

- ⁷⁵ Nilüfer Göle; *Mühendisler ve İdeoloji*, İletişim, İstanbul, 1986, s. 9
⁷⁶ age., s. 14
⁷⁷ Mehmet Aydın; *Ahmet Hamdi Tanpınar*, Doğubatı, Ankara, 2010, s. 35
⁷⁸ Remo Bodei; *Zaman Piramitleri*, Dost, Ankara, 2010, s. 13
⁷⁹ İdris Küçükömer; *Düzenin Yabancılaşması*, Bağlam, İstanbul, 2002., s. 107
⁸⁰ Asaf Savaş Akat; “İdris Küçükömer’in Mirası”, İdris Küçükömer, *Anılar ve Düşünceler*, Bağlam, İstanbul, 1994, s. 25

ARTNİYET

“Bir gün elbette bana döneceklerdir. Fakat ne zaman?”

(Ahmet Hamdi Tanpınar)

Bazı yazarları, şairleri, filozofları okuduğumuzda onlardan etkileniriz. Bu etkiler değişik katmanlarda gerçekleşebilir. Çok beğendiğimiz bir yazarın bizim hayatımızı değiştirmiş olmaması düşünülemez bile. Hem beğenip hem de değişmiyorsak bence orada bir sorun vardır. Malumat sahibi olmak bilmek değildir. Bilgi hayata dönüşmüş malumdur. Bu anlamda bilgi, sanılanın aksine epistemolojik olmaktan çok ontolojiktir. “Canlı hayata, yaşayan ve duyan insana, cansız madde karşısındaki bir mühendis gibi değil, bir kalp adamı olarak yaklaşmayı istedim,” der Tanpınar. Benim yapmaya çalıştığım da budur aslında. Tanpınar’ın hakkını teslim etmek.

“Birey toplumdan daha karmaşıktır,” der Tarde. Bence çok da haklıdır. Birey sanıldığından daha geniştir, derindir, yoğunudur ve çoğuldur. Birey çok anlamlıdır. Çok anlamlılığın daralması, bir anlamda, anlamın yitimidir. Anlamsızlıktır. Günümüz sosyal bilim dilinin en önemli sorunu da budur zaten. Anlamı anlamsız hale getirmek. Tanpınar düşünürken, yazarken kalbini çıkarıp bir kenara koyan biri değildi. Derinliği da buradan kaynaklanıyordu zaten.

“Tarih Bergson’ca sezilebilir,” der Peguy. Bence topluma da sezgiyle yaklaşmak gerekir. Zaten sosyal bilimin edebiyat karşısındaki zayıflığı da buradan kaynaklanır. Edebiyat, sosyal bilimin yaptığını sezgiyle yapar çünkü. O yüzden daha derindir her zaman.

“Psikoanalizde sadece abartma doğrudur,” der Adorno. Edebiyatta da öyledir. Bu abartı sayesinde görünemez, hissedilemez, ulaşılamaz olanlar yakınımıza gelir. Aslında bu bir tür fetişizmdir. Fetişizm, yoğunlaşmadır, odaklanmadır, merkeze almadır. Dünyaya oradan bakmadır. Monadlaşmadır.

Neden fetişizm? Neden “bir”? Çünkü herkesin fetişizmi kendine. Hepimiz biraz körüzdür. Topluma karşı, diğerlerine karşı, hayata karşı. Ve fili ancak tuttuğumuz yerden okuruz hep!

“Tanpınar fetişizmi”nin sağladığı teorik imkân Türkiye’de modernleşme ile modernlik arasındaki belirgin çatışmaya rağmen, bunlar arasındaki ilişkileri, alışverişi hatta sürekliliği görmemizi sağlamasıdır. Evet, Türkiye’de modernleşme ile modernlik arasında bir süreklilik de vardır. Ve Tanpınar’ın metni, bence bu sürekliliği izleyebilmenin en iyi yollarından biridir. Dede Efendi dinlerken Proust okuyan bir CHP milletvekili olan Tanpınar!

Türkiye’nin modernleşmecileri, Kemalistler, Marksistler Tanpınar okuyabilseydik kesinlikle daha geniş ufuklu Kemalist ya da Marksist olurduk. Evet ben buna çok inanıyorum. Ama modernliğin aktörleri de modernleşmecileri daha iyi okuyup anarlarsa Türkiye’de gelişmekte olan modernliğin kalitesi artacaktır. Evet bugün artık modernliğe karşı modernleşmeyi savunmak imkânsızdır. Ama bu, modernleşme tarihinde her yapılanın, söylenenin yanlış olduğu anlamına gelmez. Bugün artık Tanzimat’ın, Meşrutiyet’in, Cumhuriyet’in daha “makul” bir okunmasına hâlâ çok ihtiyacımız var. Bunu ne kadar yaparsak o kadar olgunlaşırız.

Tanpınar bir sentez peşinde değildi. Çünkü sentez hedeflemek teleolojiktir. Kendi içinde bir amaç, hedef taşır. Bu anlamda Tanpınar'ın derdi bir Doğu-Batı sentezi falan değildi. Yoksa bu da bir proje olurdu zaten. Tanpınar sahici deneyimin peşindeydi. Hem kendisi hem de toplumu için sahici bir kendilik arıyordu. Elbette Doğu'yu da Batı'yı da bilmeye, öğrenmeye çalışıyordu. Elbette Tanpınar'ın arayışı Doğu ile Batı arasında bir ilişkiyi içeriyordu. Ama Tanpınar reçete peşinde değildi.

Ben, Tanpınar'da Türkiyeli bir Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın imkânlarını buluyorum. Ve bunun Türkiye modernliğinin entelektüel temellerini oluşturabileceğini iddia ediyorum. Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın birer çığır olmaktan çok birer ethos (tavır) olduğunu düşünüyorum. Kant'tan yola çıkarak. Bunlardan birer "imkân" olarak söz etmemin nedeni de budur zaten. Eğer "imkân"dan, mümkün olandan söz ediyorsak zaten "çoğul" bir zeminde olduğumuzu kabul etmemiz gerekir. Bu anlamda Tanpınar'ın Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın tek "imkân"ı olmayabileceğini peşinen kabul ediyorum. Ama benim için öyle oldu! Bunun bir "fetişizm" içerdiğini de kabul ediyorum. Tanpınar fetişizimim, benim için bu memleketi kendi çapımda anlamamı mümkün kılmıştır. Abarttığımın farkındayım. Ama hangi hakikat abartılı değildir ki?

Tanpınar'ın, Türkiye'de solun da sahiplenmesi gereken bir yazar olduğunu düşünüyorum. Ancak Tanpınar sahiplenilmesinde "ontolojik" bir sorun olduğunu sanıyorum. Bu sorun da modernleşme/modernlik karşıtlığından kaynaklanıyor bence.

Tanpınar'ın kendinden vazgeçmeyişi, sadece Tanpınar'ın değil Oğuz Atay'ın, Cemil Meriç'in, Yusuf Atılgan'ın, İdris Küçükömer'in, Nurettin Topçu'nun kendilerinden vazgeçmeyişleri, bu tavırların ortaya koyduğu deneyimlerin sahiciliği bugün bizler için birer Rönesans, Reform ve Aydınlanma

imkânıdır. Onların o günlerde nasıl kendileri oldukları, kendileri kaldıkları aslında aynı zamanda bizim meselemizdir. Onları derinlemesine okuyup, yorumlayıp, bugünümüzü yeniden inşa ettiğimizde, ben eminim, daha nitelikli hayatlara kavuşacağız.

Evet, Türkiye’de modernleşmeden modernliğe doğru geçişin sancılarını yaşadığımızı ve son tahlilde bu geçişin orta ve uzun vadede ehven olduğunu düşünüyorum. Ancak genel olarak modernliğin hiç de iyi bir şey olduğunu sanmıyorum. Daha önceki çalışmalarımın birçoğunun ortak noktası içerdikleri “modernlik eleştirisi”dir. Modernleşmenin egemen olduğu bir toplumda solculuk yapmak hiç de kolay değildir aslında. Modernleşmeci siyasi tahayyülün siyasetten anladığı darbecilikten çok farklı bir şeye tekabül etmez. Modernleşmeci sol da bundan muzdariptir. Yeni bir sol tahayyülün kendi modernliğini inşa eden bir toplumda daha mümkün olduğunu sanıyorum. Modernliğin Türkiye’de solun önünü açacağını umuyorum.

Sonuç olarak Tanpınar ile ilgili bir kitap yazma niyetimin Türkiye ile ilgili bir kitap yazmakla sonuçlandığının farkındayım. Bir anlamda Tanpınar’a haksızlık ettiğimi de düşünmüyor değilim. Ama yine de beni en iyi Tanpınar’ın anlayacağını sanıyorum. Çünkü bu memleketin nasıl “dominant” bir memleket olduğunu en iyi Tanpınar bilir. “Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânını vermiyor,” diyen Tanpınar değil miydi? Tanpınar’ın derdi memleket değil miydi?

Dostları tarafından bile “Kırtipil Hamdi” diye anılan Tanpınar sanırım bu kitabın son cümlesini duysaydı çok sevinirdi. Tanpınar Türkiye’dir.

Kaynaklar

- Abacı, Tahir; *Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar'da Müzik*, Pan, İstanbul, 2000.
- Abasıyanık, Sait Faik; *Son Kuşlar*, YKY, İstanbul, İstanbul, 2011.
- Adıvar, Halide Edip; *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*, Can, İstanbul, 2009.
- Akkaş, Hasan Hüseyin; *Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke*, Kadim, Ankara, 2004.
- Alptekin, Turan; *Ahmet Hamdi Tanpınar: Bir Kültür, Bir İnsan*, İletişim, İstanbul, 2001.
- Altıntaş, Hayrani; *Mustafa Şekip Tunç*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.
- Andrews, Walter & Felek, Özgen (der); *Victoria R. Holbrook'a Armağan*, Kanat, İstanbul, 2006.
- Andrews, Walter G., *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, çev: Tansel Güney, İletişim, İstanbul 2000.
- Armağan, Mustafa; *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İz, İstanbul, 1998.
- Armağan, Yalçın; *İmkansız Özerklik*, İletişim, İstanbul, 2011.
- Assman, Jan; *Kültürel Bellek*, çev: Ayşe Tekin, Ayrıntı, İstanbul, 2001.
- Auerbach, Erich; *Yabanın Tuzlu Ekmeği*, haz: Martin Vialon, Metis, İstanbul, 2010.
- Ayas, Güneş; *Dostoyevski'de Batı Sorunu*, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2010.
- Aydın, Mehmet; *Ahmet Hamdi Tanpınar*, Doğubatı, Ankara, 2010.
- Ayvazoğlu, Beşir; *Geleneğin Direnişi*, Ötüken, İstanbul, 2000.
- ; *Ömrüm Benim Bir Ateşi*, Kapı, İstanbul, 2009.
- ; *Peyami: Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, Ötüken, İstanbul, 1998.
- ; *Tanrıdağı'ndan Hıra Dağı'na*, Kapı, İstanbul, 2009.
- ; *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam*, Ötüken, İstanbul, 1999.
- Bachelard, Gaston; *Sürenin Diyalektiği*, çev: Emine Sarıkartal, İthaki, İstanbul, 2010.
- Balcı, Yunus; *Tanpınar: Trajik Bir Şair ve Şiiri*, 3F, İstanbul, 2008.
- Bayraktar, Levent; *Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi*, Dergâh, İstanbul, 2010.

- Benda, Julien; *Aydınların İhaneti*, çev: Cem Soydemir, Doğubatu, Ankara, 2006.
- Benjamin, Walter; *Son Bakışta Aşk*, derleyen: Nurdan Gürbilek, Metis, İstanbul, 1993.
- Bergson, Henri; *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev: Mukadder Yakupoğlu, Doğubatu, Ankara, 2004.
- ; *Düşünce ve Devingen*, çev: Miraç Katırcıoğlu, MEB, İstanbul, 1986.
- ; *Gülme*, çev: Yaşar Avunç, Ayrıntı, İstanbul, 1996.
- ; *Madde ve Bellek*, çev: Işık Ergüden, Dost, Ankara, 2007.
- ; *Metafiziğe Giriş*, çev: Barış Karacasu, Bilim ve Sanat, Ankara, 1998.
- ; *Yaratıcı Tekamülden Hayatın Tekamülü*, çev: Mustafa Şekip Tunç, İstanbul Devlet Basımevi, İstanbul, 1934.
- ; *Zihin Kudreti*, çev: Miraç Katırcıoğlu, MEB, İstanbul, 1998.
- Beyatlı, Yahya Kemal; *Aziz İstanbul*, YKY, İstanbul, 2005.
- ; *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hatıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 2008.
- ; *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 2010.
- ; *Siyasi ve Edebi Portreler*, YKY, İstanbul, 2006.
- Birsel, Salah; *Kahveler Kitabı*, Sel, İstanbul, 2001.
- Bodei, Remo; *Zaman Pramitleri*, Dost, Ankara, 2010.
- Bora, Tanıl; "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığının Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim* 74, İstanbul, Güz 1997.
- ; *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim, İstanbul, 2003.
- Bouthoul, Gaston; *Zihniyetler*, çev: Semlin Evrim, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1975.
- Boym, Svetlana; *Nostaljinin Geleceği*, çev: Ferit Burak Aydar, Metis, İstanbul, 2009.
- Brown, Wendy; *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev: Emine Ayhan, Metis, İstanbul, 2010.
- Burke, Peter; *Rönesans*, çev: Özkan Akpınar, Babil, İstanbul, 2000.
- Bursa Osmangazi Belediyesi, *Tanpınar'ın Dünyasında Bursa*, Bursa, 2004.
- ; *Edebiyatın Penceresinden Bursa*, Bursa, 2006.

- Buruma, Ian & Margalit, Avishai; *Garbiyatçılık*, çev: Güven Turan, YKY, İstanbul, 2009.
- Calinescu, Matei; *Modernliğin Beş Yüzü*, çev: Sabri Gürses, İstanbul, 2010.
- Cansever, Turgut; *Osmanlı Şehri*, Timaş, İstanbul, 2010.
- Connerton, Paul; *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev: Alaeddin Şenel, Ayrıntı, İstanbul, 1999.
- Coşkun, İsmail (der); *75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji*, Bağlam, İstanbul, 1991.
- Cündioğlu, Düccane; *Felsefenin Türkçesi*, Gelenek, İstanbul, 2004.
- ; *Hakikat ve Hurafe*, Kaknüs, İstanbul 2006.
- ; *Hız. İnsan*, Kapı, İstanbul, 2009.
- ; *Ölümün Dört Rengi*, Kapı, İstanbul, 2010.
- Çiğdem, Ahmet; “Muhafazakârlık Üzerine”, *Toplum ve Bilim* 74, İstanbul, Güz 1997.
- ; *Taşra Epiği*, Birikim, İstanbul, 2001.
- Dara, Ramis; *Kalbimizin Tarihi Bursa*, Heyamola, İstanbul, 2011.
- Davison, Adrew; *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim, İstanbul, 2002.
- Deleuze, Gilles; *Bergsonculuk*, çev: Hakan Yücefer, Otonom, İstanbul, 2006.
- Dellaloğlu, Besim F. (der); *Benjamin*, Say, İstanbul, 2010.
- ; *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, Ayrıntı, İstanbul, 2012.
- Demiralp, Oğuz; *Kutup Noktası*, YKY, İstanbul, 2001.
- Dirlikyapan, Jale Özata; *Georg Simmel: Sosyolog, Sanatçı, Düşünür*, Doğubatı, Ankara, 2011.
- Dostoyevski, *Puşkin Üzerine Konuşma*, çev: Tektaş Ağaoğlu, BFS, İstanbul, 1987.
- ; *Yeraltından Notlar*, çev: Mehmet Özgül, İletişim, İstanbul, 2001.
- Duman, Fatih; *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, Liberte, Ankara, 2010.
- Durakbaşı, Ayşe; *Halide Edip*, İletişim, İstanbul, 2000.
- Eco, Umberto; *Açık Yapıt*, çev: Pınar Savaş, Can, İstanbul, 2001.

- Eisenstadt, Shmuel (ed); *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, 2005.
- ; *Approche Comparative de la Civilisation Européenne*, PUF, Paris, 1994.
- Erdoğan, Mehmet; *Bir Eleştirmen Olarak Ahmet Hamdi Tanpınar*, Dergâh, İstanbul, 2009.
- Felski, Rita; *Edebiyat Ne İşe Yarar?*, çev: Emine Ayhan, Metis, İstanbul, 2010.
- Foucault, Michel; *Doğruyu Söylemek*, çev: Kerem Eksen, Ayrıntı, İstanbul, 2005.
- Freud, Sigmund; *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev: Haluk Barışcan, Metis, İstanbul, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg; *Hakikat ve Yöntem I*, çev: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma, İstanbul, 2008.
- ; *Hakikat ve Yöntem II*, çev: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma, İstanbul, 2009.
- Gencer, Bedri; *Hikmet Kavşağında: Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Kapı, İstanbul, 2011.
- Göle, Nilüfer; *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*, Metis, İstanbul, 2008.
- ; *Melez Desenler*, Metis, İstanbul, 2000.
- ; *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul, 1994.
- ; *Mühendisler ve İdeoloji*, İletişim, İstanbul, 1986.
- Gündoğan, Ali Osman; *Bergson*, Say, İstanbul, 2007.
- Gürbilek, Nurdan; *Benden Önce Başkası*, Metis, İstanbul, 2010.
- ; *Ev Ödevi*, Metis, İstanbul, 2004.
- ; *Kör Ayna, Kayıp Şark*, Metis, İstanbul, 2004.
- ; *Kötü Çocuk Türk*, Metis, İstanbul, 2001.
- ; *Mağdurun Dili*, Metis, İstanbul, 2008.
- ; *Vitrinde Yaşamak*, Metis, İstanbul, 1992.
- ; *Yer Değiştiren Gölge*, Metis, İstanbul, 1995.
- Hanioğlu, Şükrü; *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam, İstanbul, 2006.
- Haşim, Ahmet; *Bütün Kitapları*, Oğlak, İstanbul, 2004.
- ; *Düzyazıları*, İnkılap, İstanbul, 2004.

- Havlioğlu, Didem Z.; "Kim Korkar Divan Edebiyatından", AL-TÜST, 02, İstanbul, Temmuz 2011, s. 66-67.
- HECE dergisi Ahmet Hamdi Tanpınar Özel sayısı, sayı: 61, İkinci baskı, Ağustos, 2006.
- _____;sayı: 145, Ocak 2009.
- Hisar, Abdülhak Şinasi; *Ahmet Haşim: Şiiri ve Hayatı*, YKY, İstanbul, 2006.
- _____;*Boğaziçi Mehtapları*, Bağlam, İstanbul, 1997.
- _____;*Boğaziçi Yalıları/Geçmiş Zaman Köşkleri*, Bağlam, İstanbul, 1997.
- _____;*İstanbul ve Pierre Loti*, YKY, İstanbul, 2005.
- _____;*Türk Müzeciliği*, YKY, İstanbul, 2010.
- _____;*Yahya Kemal'e Veda*, YKY, İstanbul, 2006.
- Işın, Ekrem; *A'dan Z'ye Ahmet Hamdi Tanpınar*, Kitap-lık dergisi armağanı, sayı:65, İstanbul, Ekim 2003.
- İnalcık, Halil; *Rönesans Avrupası*, Türkiye İş Bankası, İstanbul, 2011.
- _____;*Şair ve Patron*, Doğubatı, Ankara, 2003.
- İnce, Hilal Onur; *Muhafazakâr İdeoloji-Din-Siyaset*, Alan, İstanbul, 2010.
- İrem, Nazım; "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim* 74, İstanbul, Güz 1997.
- _____; "Muhafazakâr Modernlik, "Diğer Batı ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, 82, İstanbul, Güz 1999.
- Jacoby, Russell; *Belleği Yitiren Toplum*, çev: Hakan Atalay, Ayrıntı, İstanbul, 1996.
- Jacoby, Tim; *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, çev: Devrim Evcı, Birleşik, Ankara, 2010.
- Jusdanis, Gregory; *Gecikmiş Modernlik*, Metis, İstanbul, 1998.
- Kadioğlu, Ayşe; *Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Mahkemesi*, Metis, İstanbul, 1999.
- Kahraman, Hasan Bülent; *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-I*, Agora, İstanbul, 2008.
- _____;*Yahya Kemal Rimbaud'yu Okudu mu?*, YKY, İstanbul, 1997.
- Kandinsky, Wassily; *Sanatta Ruhsallık Üzerine*, çev: Gülin Ekinci, Altıkkırkbeş, İstanbul, 2001.

- Kaplan, Mehmet; *Tanpınar'ın Şiir Dünyası*, Dergâh, İstanbul, 2001.
- Karaca, Nesrin Tağızade; *Ahmet Hamdi Tanpınar ve Musiki*, Hece, Ankara, 2005.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri; *Ahmet Haşim*, İletişim, İstanbul, 2004.
- Karaveli, Orhan; *Sakallı Celal*, Doğan, İstanbul, 2007.
- Kaya, İbrahim; *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler: Türk Deneyimi*, İmge, Ankara, 2006.
- Kısakürek, Necip Fazıl; *Bir Adam Yaratmak*, Büyük Doğu, İstanbul, 2004.
- ; *Çile*, YKY, İstanbul, 2004.
- Koçak, Orhan; "Türkçe'de Eleştiri", *Defter 31*, Sonbahar 1997.
- ; *Bahisleri Yükseltmek*, Metis, İstanbul, 2011.
- Kolcu, Ali İhsan; *Zamana Düşen Çılgılık*, Akçağ, Ankara, 2002.
- Küçükömer, İdris; *Anılar ve Düşünceler*, Bağlam, İstanbul, 1994.
- ; *Düzenin Yabancılaşması*, Bağlam, İstanbul, 2002.
- Laing, R.D; *Yaşantının Politikası*, çev: Kemal Sayar, Vadi, Ankara, 1993.
- Mardin, Şerif; *Din ve İdeoloji*, İletişim, İstanbul, 1983.
- ; *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim, İstanbul, 2005.
- ; *Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler 2*, İletişim, İstanbul, 1990.
- ; *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İletişim, İstanbul, 2004.
- ; *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İletişim, İstanbul, 1991.
- ; *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1*, İletişim, İstanbul, 1990.
- ; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim, İstanbul, 2004.
- Mollaer, Fırat; *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, Dergâh, İstanbul, 2007.
- ; *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh, İstanbul, 2009.
- ; *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, Dergâh, İstanbul, 2008.
- Mucchielli, Alex; *Zihniyetler*, çev: Ahmet Kotil, İletişim, İstanbul, 1991.

- Nisbet, Robert; *Muhafazakârlık*, çev: Fatih Serenli-Kudret Bülbül, Kadim, Ankara, 2007.
- Nora, Pierre; *Hafıza Mekanları*, çev: Mehmet Emin Özcan, Dost, Ankara, 2006.
- Okay, Orhan; *Ahmet Hamdi Tanpınar*, Şule, İstanbul, 2000.
- ; *Ahmet Hamdi Tanpınar: Bir Hülya Adamının Romanı*, Der-gâh, İstanbul, 2010.
- Öğün, Süleyman Seyfi; *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağ-lam, İstanbul, 1995.
- ; Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Sa-fa'nın Muhafazakâr Yanılgısı, *Toplum ve Bilim* 74, İstanbul, Güz 1997.
- Özbilge, Ahmet; *Fener Balat Ayvansaray*, E, İstanbul, 2009.
- Özel, İsmet; *Üç Mesele*, Şule, İstanbul, 2010.
- Özipek, Bekir Berat; *Muhafazakârlık*, Kadim, Ankara, 2005.
- Özkan, Senail; *Aşk ve Akıl Doğu ve Batı*, Ötüken, İstanbul, 2006.
- Pamuk, Orhan; "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernizmi", *Bir Gül Bu Karanlıklarda*, Kitabevi, İstanbul, 2002.
- ; *İstanbul*, YKY, İstanbul, 2003.
- ; *Manzaradan Parçalar*, İletişim, İstanbul, 2010.
- ; *Öteki Renkler*, İletişim, İstanbul, 1999.
- Rakipoğlu, Numan; *Seküler Dünya Atlası*, Kurtuba, İstanbul, 2011.
- Safa, Peyami; *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken, İstanbul, 1997.
- Said, Edward; *Entelektüel*, çev: Tuncay Birkan, Ayrıntı, İstanbul, 1995.
- ; *Şarkiyatçılık*, çev: Berna Ülner, Metis, İstanbul, 1999.
- Schick, İrvin Cemil; "Sol'un Kültür Algısı ve Kaybettirdikleri", *AL-TÜST*, 02, İstanbul, Temmuz 2011, s. 64-65.
- ; *Bedeni, Toplumu, Kainatı Yazmak*, hazırlayan ve çeviren: Pe-lin Günaydın, İletişim, İstanbul, 2011.
- Somay, Bülent; *Bir Şeyler Eksik*, Metis, İstanbul, 2007.
- ; *Çokbilmiş Özne*, Metis, İstanbul, 2008.
- Soykan, Ömer Naci; *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2*, İnsancıl, İstan-bul, 2003.

- Spengler, Oswald; *Batının Çöküşü*, çev: Giovanni Scognamillo, Nuray Sengelli, Dergâh, İstanbul, 1997.
- Sudi, Nevzad; *Küllük Anıları*, Mephisto, 2004, İstanbul.
- Sunat, Haluk; *Boşluğa Açılan Kapı*, Bağlam, İstanbul, 2004.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi; *Aydaki Kadın*, Dergâh, İstanbul, 2009.
- ; *Beş Şehir*, Dergâh, İstanbul, 1999.
- ; *Bütün Öyküleri*, YKY, İstanbul, 2004.
- ; *Edebiyat Dersleri*, YKY, İstanbul, 2004.
- ; *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Hazırlayan, Zeynep Kerman, Dergâh, İstanbul, 2000.
- ; *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş başa*, haz: İnci Engin, Zeynep Kerman, Dergâh, İstanbul, 2007.
- ; *Huzur*, Dergâh, İstanbul, 1999.
- ; *Mahur Beste*, Dergâh, İstanbul, 1998.
- ; *Mücevherlerin Sırrı*, YKY, İstanbul, 2002.
- ; *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergâh, İstanbul, 1999.
- ; *Sahnenin Dışındakiler*, Dergâh, İstanbul, 2003.
- ; *Şiirler*, YKY, İstanbul, 1999.
- ; *Tanpınar'dan Hasan-Ali Yücel'e Mektuplar*, hazırlayan: Canan Yücel Eronat, YKY, İstanbul, 1997.
- ; *Tanpınar'ın Mektupları*, hazırlayan: Zeynep Kerman, Dergâh, İstanbul, 2007.
- ; *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, hazırlayan: Abdullah Uçman, YKY, İstanbul, 2006.
- ; *Yahya Kemal*, Dergâh, İstanbul, 1995.
- ; *Yaşadığım Gibi*, Dergâh, İstanbul, 2000.
- Tanyol, Cahit; *Yahya Kemal*, Remzi, İstanbul, 1985.
- Topçu, Nurettin; *Bergson*, Dergâh, İstanbul, 2002.
- ; *İradenin Davası-Devlet ve Demokrasi*, Dergâh, İstanbul, 1998.
- ; *İslam ve İnsan-Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh, İstanbul, 2002.
- ; *İsyan Ahlakı*, Dergâh, İstanbul, 2002.
- ; *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh, İstanbul, 1998.

_____; *Var Olmak*, Dergâh, İstanbul, 1998.

Toplumbilim, Ahmet Hamdi Tanpınar Özel sayısı, 20, Ağustos 2006, Bağlam, İstanbul.

Traverso, Enzo; *Geçmişi Kullanma Kılavuzu*, çev: Işık Ergüden, Versus, İstanbul, 2009.

Tuğal, Cihan; *Pasif Devrim*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

Tunç, Mustafa Şekip; *Fikir Sohbetleri*, Ülkü Kitap Yurdu, İstanbul, 1949.

_____; *Terakki Fikri*, Anahtar, İstanbul, 2005.

Uçman, Abdullah & İnci, Handan (hazırlayanlar); *"Bir Gül Bu Karanlıklarda": Tanpınar Üzerine Yazılar*, Kitabevi, İstanbul, 2002.

Uğurlu, Nurer; *Orhan Kemal'in İkbal Kahvesi*, Örgün, İstanbul, 2002.

Ülgener, Sabri; *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der, İstanbul, 1991.

_____; *Zihniyet ve Din*, Derin, İstanbul, 2006.

_____; *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Derin, İstanbul, 2006.

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

Yavuz, Hilmi; *Alafrangalığın Tarihi*, Timaş, İstanbul, 2009

_____; *İslam'ın Zihin Tarihi*, Timaş, İstanbul, 2009.

_____; *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, Timaş, İstanbul, 2009.



Ben, Tanpınar'da Türkiyeli bir Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın imkânlarını buluyorum. Ve bunun Türkiye modernliğinin entelektüel temellerini oluşturabileceğini iddia ediyorum. Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın birer çıkır olmaktan çok birer ethos(tavır) olduğunu düşünüyorum. Kant'tan yola çıkarak. Bunlardan birer "imkân" olarak söz etmemin nedeni de budur zaten. Eğer "imkân"dan, mümkün olandan söz ediyorsak zaten "çoğul" bir zeminde olduğumuzu kabul etmemiz gerekir. Bu anlamda Tanpınar'ın

Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın tek "imkân"ı olmayabileceğini peşinen kabul ediyorum. Ama benim için öyle oldu! Bunu bir "fetişizm" içerdiğini de kabul ediyorum. Tanpınar fetişizimim, benim için bu memleketi kendi çapımda anlamamı mümkün kılmıştır. Abarttığımın farkındayım. Ama hangi hakikat abartılı değildir ki?

Sonuç olarak Tanpınar ile ilgili bir kitap yazma niyetimin Türkiye ile ilgili bir kitap yazmakla sonuçlandığının farkındayım. Bir anlamda Tanpınar'a haksızlık ettiğimi de düşünmüyör değilim. Ama yine de beni en iyi Tanpınar'ın anlayacağını sanıyorum. Çünkü bu memleketin nasıl "dominant" bir memleket olduğunu en iyi Tanpınar bilir. "Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânım vermiyor", diyen Tanpınar değil miydi? Tanpınar'ın derdi memleket değil miydi?

Dostları tarafından bile "Kırtipil Hamdı" diye anılan Tanpınar sanırım bu kitabın son cümlesini duysaydı çok sevinirdi. Tanpınar Türkiye'dir.



Kadim Yayınları : 88
Edebiyat : 17

ISBN 978-975-9000-78-3



9 789759 000783 >