

İ k o n d a n  
K a n o n a



*Kültür ile Medeniyet Arasında*

**Besim F.  
Dellaloğlu**



## ÖNSÖZ

Çok uzun süre okuma yazma işleriyle iştigal edince çok farklı mecralarda yazılar yazıyorsunuz. Buna ek olarak yine çok farklı mecralarda sizinle söyleşiler yapıyor. Benim bu tür faaliyetlerim uzun süre okuma yazma kamusunda dağınık bir biçimde öylesine durdular. Daha sonra biraz da öğrencilerimin itmesiyle bu tür çalışmalardan bir derleme kitap yapma fikri ortaya çıktı. Bu fikrin ilk ürünü olan *Zamanın İçinden Zamanın Dışından: Gelenek ile Modernlik Arasında* 2017 yılında Heretik'ten yayınlandı. Timaş ile çalışmaya başlayınca kitabın son baskısı geçtiğimiz aylarda bu kez de Timaş'tan çıktı. Bu yeni baskının üzerinde yeniden çalışırken 2017'den sonra gerçekleşmiş bu tür üretimlerin artık yeni bir kitap olacak hale geldiğini fark ettim. Okumaya başladığınız kitap işte bu farkındalığın sonucu olarak ortaya çıktı.

Bu kitabı yayına hazırlayan öğrencim Eren Yılmaz'dır. Kendisine çok teşekkür ediyorum. Büyük bir emek ortaya koydu. Eren'in gönderdiği dosyaları okurken son dönemde zihnimde dönen en önemli kavramlardan birinin kanon olduğunu bir kez daha fark ettim. Eminim siz de kitabı okurken bunu gözden kaçırmayacaksınız. Makalelerde, söyleşilerde konu dönüp dolaşp kanon meselesine geliyor hep sanki. Zaten bu nedenle de kitabın adı İkondan Kanona: Kültür ile Medeniyet Arasında olarak belirdi. Elbette kitabın başlığı içerdiği uzun metinlerden biri olan "İkondan Kanona: Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Türkiye Macerası"ndan yola çıkıyor. Ancak kitabın adının belirlenmesinde değerli dostum Ömer Faruk'la yaptığımız muhabbet-

lerin ve onun tavsiyelerinin çok önemli bir katkısı da oldu. Kendisine içtenlikle çok teşekkür ediyorum.

Klasik ve kanon meselesinin önemini daha *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi* kitabımı yazarken fark etmişim. Tanpınar'ın o meşhur “kuşaklar boyu okuduğumuz beş kitap yoktur” ifadesi aklımdan hiç çıkmıyordu. Hatta bu Tanpınar cümlesini yazarken, ders verirken, konferans verirken, söyleşi yaparken, hatta muhabbet ederken o kadar sık tekrar ettim ki, belki de bu kadar yaygınlaşmasına katkım bile olmuş olabilir. Ancak bu sürece bazı kişisel deneyimler de etki etti. 2014 yazında Lizbon'da hâlâ bitiremediğim Fernando Pessoa hakkındaki kitabım için çalışırken, 2017-2018'de Strasbourg'da daha sonra 2020'de yayımlanacak olan *Poetik ve Politik: Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi*'ni yazarken kanon meselesinin önemi konusunda artık iyice ikna olmuşum. Dikkatli okurlar *Poetik ve Politik*'te zaten bununla ilgili bölümlerin mevcut olduğunu hatırlayacaklardır.

Ancak bu ikna olma süreci sadece teorik birikimin artmasından, bu konudaki literatüre giderek daha fazla hâkim olmaktan beslenmiyordu. Aynı zamanda Lizbon ve Strasbourg'da çalışırken içinde bulunduğum üniversiteler, kurumlar, kütüphaneler, kitapçılar, akademik ve entelektüel ortamlar bana sanki sürekli olarak kanonun önemini tekrar tekrar hatırlatıyordu. Bu vesileyle Lizbon ve Strasbourg'daki çalışmalarımı burslayan Sakarya Üniversitesi'ne tekrar teşekkür etmek isterim. Bu kitapta okuyacağız metinlerdeki fikirlerin, değerlendirmelerin, yorumların önemli bir bölümü işte bu esnada ortaya çıkmıştır. Kitapta okuyacağınız ürünler büyük ölçüde 2017- 2022 arasında ortaya çıktılar. Bu nedenle de kitap aslında bir derleme olsa da, bir okuryazarın belli bir dönemdeki bilgilerinin nerelere yoğunlaşmış olduğu hakkında bir fikir veriyor.

Sözünü ettiğim iki derleme kitabın alt başlıklarında tercih ettiğim kavramlarda oldukça manidar. *Zamanın İçinde Zamanın Dışından*'da gerçekten metinler gelenek ile modernlik kavramları etrafında dönüp

duruyorlardı. İkonan Kanona kitabında ise leitmotiv kavramlar kültür ile medeniyet. Bu da kesinlikle bir tesadüf değil çünkü gelecek ile modernlik meselesi büyük ölçüde *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*'nin problematiğinin diğer bağımsız metinlere de sirayet etmesiydi. Aynı bağlantı bu sefer *Poetik ve Politik: Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi*'yle İkonan Kanona arasında kurulabilir. Bu ilişkiyi daha görünür hale getirmek için dilerseniz sözünü ettiğim kitapların ilk baskılarını yayın tarihlerini hatırlatayım. *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası*'nın ilk baskısı 2012'de yayımlandı. 2017'de ilk baskısı çıkan *Zamanın İçinden Zamanın Dışından* kitabın 2016 öncesi ürünleri içeriyordu. *Poetik ve Politik*'in ilk baskısı ise 2020'de çıktı. 2023'de çıkan İkonan Kanona ise 2017-2022 arasındaki ürünleri içeriyordu. Yani iki temel kitabın problematikleri, iki derleme kitabın içinde bir şekilde devam ediyorlardı.

Bu arada özellikle *Zamanın İçinden Zamanın Dışından* kitabının alt başlığı en başında beri biraz sorunlu olmuştu. Bu sorun Timaş'taki yeni baskısında da devam etti. Ben kitabın dosyasını Heretik'e *Gelenek ve Modernlik Arasında* diye göndermiştim. O sırada kitabın kapak tasarımını sosyal medya hesaplarımdan birinde paylaştım. Hemen ardından değerli dostum Gökhan Yavuz Demir arayarak "ve" yerine "ile"nin daha uygun olacağı konusunda beni ikna etti. Hemen değerli meslektaşım Levent Ünsaldı'yı aradım değişiklik için ama artık çok geçti. Kitabın Heretik'ten çıkan ikinci ve üçüncü baskılarında konuyu takip etmeyi ben unuttum. Ama Timaş'a gönderdiğim yeni dosyada gereken değişikliği yaptım. Ancak bu sefer de bana gönderilen kapak tasarımı provalarını pek dikkatli incelemedim sanırım. Kitap yine "Gelenek ve Modernlik Arasında" kapağıyla çıktı. İkonan Kanona: Kültür ile Medeniyet Arasında kitabını Timaş'a yine "ile"yle gönderdim. Dilerseniz kitabın kapağını bir kez daha kontrol edin. Umarım yine "ve" ile çıkmamıştır! Bu vesileyle Gökhan Yavuz Demir'i bir kez anıyor ve kendisine çok teşekkür ediyorum.

Kanon kavramını ben elbette edebiyat kuramı, edebiyat tarihi literatüründe keşfettim. Klasik kavramından daha önce de haberdardım ama özellikle Harold Bloom'un malum *Batı Kanonu* kitabını okuyunca her şey yerli yerine oturdu kafamda. Ancak sosyolojiyle kültürel çalışmalar arasındaki gidip gelen zihnimde kanon meselesi sadece edebi, kültürel, poetik formasyonla sınırlı olmayan bir biçimde genişlemeye başladı. Kanon benim için giderek toplum, ulus, yurttaş olmanın temel kriterlerinden biri haline geldi. Özellikle *Poetik ve Poetik*'te Raymond Williams'tan esinlenerek geliştirdiğim Antropolojik Kültür, Müfredat ve Maarif kültür üçlemesinde kültürden medeniyete geçişin gizli anahtarı oluverdi. Bu konuda benim gözümü açan kesinlikle kültürel çalışmalar literatürüydü. Çünkü ben daha önce sosyoloji ve siyaset bilimi literatüründe kanondan pek böyle bahsedildiğine şahit olmamıştım. Oysa kültürel çalışmaların ufku sosyal bilimden daha genişti. Edebi kavramları sosyoloji ve siyaset bilimi analizleriyle birlikte kullanmaya izin veriyordu. Zaten başka türlü *Poetik ve Politik* diye bir başlığa asla cüret edemezdim. Elbette burada bir sır olarak Fernando Pessoa'nın Portekizce ve Portekiz'deki özel konumu hakkında yaptığım çalışmaların etkisini de teslim etmeliyim. Ama daha önce de ifade ettiğim gibi bu kitabı bir türlü toparlayamadım. İstedğim kıvama getiremedim. Belki bir gün beceririm. Ama geçerken hemen itiraf edeyim: Şairler üzerine çalışmak hiç de kolay olmuyor. Hele konu "tek ülke, tek şair" mertebesinde ise!

Kitabın son okumalarını yaparken makalelerde ve söyleşilerde başta kanon meselesi olmak üzere bazı konuların pek sık gündeme geldiğini fark ettim. Ancak bu makaleleri ve söyleşi metinlerini teknik bazı düzeltmeler dışında yeniden yazmayı pek uygun görmedim. Çünkü onlar da bir okuryazarın zihnindeki leitmotivleri, hatta nakaratları açığa çıkarıyor olabilir diye düşündüm. Vurgunun, ısrarın, önemin işareti olarak okurlar diye umuyorum. Bu konuda değerli okurlarımın sabrına da güveniyorum doğrusu.

Elinizdeki kitabın içinde yer alan yazılar ve söyleşiler daha önce bazı kitaplarda, dergilerde, internet sitelerinde yayımlandı. Bu mecralarda söz konusu üretimleri mümkün kılan tüm yetkililere şükranlarımı sunuyorum. Hem emekleri için hem de yazı ve söyleşileri kitabımda kullanmak için izin verdikleri için. Kitapta okuyacağınız söyleşileri yapanların, bana o ilginç soruları soranların hepsine de ayrı ayrı teşekkürlerimi sunuyorum.

Okuryazarlık hayatım boyunca pek çok ders, konferans, seminer verdim; makale yazdım; kongreye, sempozyuma, panele, söyleşiye, televizyon programına, zoom/youtube iletişimine katıldım. Ama bence kitap gibisi yok! Diğer hepsi sanki bir gün bir kitaba dâhil olmak için varlar. Kitabın kıymetini bilelim, bilmeye devam edelim dersem beni eski kafalı görmezsiniz umarım.



## **MAKALELER**





## MESAFELİ YAKINLIK: FACEBOOK VE TWITTER ÇAĞININ YENİ TOPLUMSALLIĞI\*

Şahsen ben de bir sosyal medya kullanıcısıyım. Önce Facebook ile başladım, sonra Twitter ile de devam ettim. Dolayısıyla bu konuyla ilgili kişisel bir deneyimim var. Bu “yeni dünya”yla ilgili başından beri kafamda uçuşan bazı fikirler, sorular var. Üstelik bütün bunlar bir tereddüt ağından kurtulmuş değiller. Yani sosyal medya hakkında kesin şeyler söylemek için biraz erken olduğunu düşünmüyorum değilim. Ama Gezi sürecinden bu yana sosyal medyanın rolü meselesi çok daha canlı bir biçimde gündeme oturdu. Dolayısıyla söyleyeceklerim biraz bu çerçeve içinde olacak.

Sosyal medya denildiğinde benim ilk aklıma gelen kavramlar öncelikle “uzaklık” ve “yakınlık” meselesi. Yeni bir sosyallik ortamı yaratıyor gibi geliyor bana sosyal medya. Klasik sosyoloji teorilerine bakarsak, toplumsallaşma kuramlarının, örneğin sosyoloji eğitiminde ciddi bir yer kapladığını görebiliriz. Sosyoloji bölümlerinin sekiz yarıyıllık akademik ders programına bakmak bile bunun için yeterli olabilir. İkinci sınıfta “Aile Sosyolojisi”, dördüncü sınıfta ise genellikle “Eğitim Sosyolojisi” vardır. Hatta “Endüstri Sosyolojisi”, “İş Sosyolojisi”, “Çalışma Sosyolojisi” gibi başlıkları da bu kapsamda değerlendirebiliriz. Yani ev, okul, iş gibi ortamlar ulus devletler çağının temel toplumsallaşma imkânlarını ortaya koyar. Ulus devletler döneminin temel yaşama birimi “çekirdek aile”dir. Elbette buna

---

\* Özlem Oğuzhan (ed.), İletişimde Sosyal Medya Sosyal Medyada Etkileşim içinde, Kalkedon, İstanbul, 2015.

zorunlu ulusal eğitimi de eklemek gerekir. Bu kurumlar birey için öncelikli toplumsallaşma ortamlarını oluştururlar. Belki de artık “oluştururlardı” dememiz gerekir. Çünkü çekirdek aile ve zorunlu ulusal eğitim modernliğin klasik kurumlarıdır da aynı zamanda. Bugün eğer “post-modern” sıfatını kullanıyorsak, biraz da bu konuda artık bazı şeylerin değiştiğini gördüğümüz için yapıyoruz bunu.

Önemli gördüğüm bir soruyu bu noktada formüle edebilirim artık: Sosyal medya, örneğin Facebook ve Twitter, modernliğin klasik toplumsallaşma ortamlarının yeni teknolojik imkânlarla dönüşmüş bir hâli midir? Yoksa bunları artık yepyeni bir toplumsallık olarak da değerlendirmek durumunda mıyız? Benim görüşüm daha çok ikincisinin geçerli olduğu yönünde. Elbette teknik, teknoloji hiçbir zaman nötr olmamıştır. Teknoloji sadece form değildir, aynı zamanda içeriktir. Ancak ben son dönemde yaşadıklarımızı açıklamaya bunun bile yetmeyeceğini düşünüyorum. Özellikle Facebook ve Twitter’ın, öznelerin tüm ötekilerle olan ilişkilerini yeniden düşünmemizi, hatta yeniden tanımlamamızı, yeniden kavramsallaştırmamızı gerektirecek kadar önemli bir ortam değişikliği sağladığını görülebiliyoruz artık.

İşte tam da bu noktada aklıma gelen kavram “mesafeli yakınlık” oldu. Bu kavramı biraz da kendi sosyal medya deneyimlerimden süzerek düşündüğümü söyleyebilirim. Hani suya bir taş attığınızda çevresinde halkalar oluşur ya! Modernliğin klasik toplumsallaşma modeli aslında tam da bu şekilde işliyordu. İlk ağ, yani yakın çevre aile çevresinde oluşuyordu: Ebeveynler, kardeşler, yakın akrabalar. Ardından belki daha geniş bir ağ olan arkadaş çevresi ve ardından okul çevresi. Elbette bu ağların giderek genişlemesi, yani iş ve ona benzer diğer çevrelerin de katılması söz konusu oldu. Bugün ise sosyal medya çağında artık hem mesafeler yakınlaşıyor, hem de yakınlıklar mesafeleniyor. Dolayısıyla bugün çok daha geniş bir dünyaya açılabiliriz ve üstelik bunu herkese eşit mesafede kalarak yapabiliriz. Ya da en azından artık böyle bir seçeneğimiz de

var. Facebook'ta arkadaş olduğunuz insan evrenini düşünün. Ya da Twitter'da takip ettiğiniz ve sizi takip edenleri.

Dilerseniz bir örnek vereyim. Sevdiğiniz insanların doğum gününü bilirsiniz. Bu insanların doğum günlerinde partilerine gider, telefon eder ya da bir şekilde onlarla bağlantılarınızı güçlendirecek bir şeyler yaparsınız. Şöyle düşünün: Facebook'ta arkadaş sayınız kadar doğum gününü bildiğiniz insan var. Sosyal evreninizin ne kadar genişlediğini düşünebiliyor musunuz? Ya da Twitter'da sabah, akşam fikirlerini, yaptıklarını yazan takipçisi olduğunuz insanları düşünün. Ne kadar çok ve farklı insandan haberdar olabiliriz. Kendi toplumsallaşma kaynaklarımızın önceki kuşaklardan ne kadar farklı olabileceği hakkında bir fikre sahip olabiliriz böylece. Twitter'da seçtiğiniz bir takım referans insanlar ya da kurumlar sizin siyasal pozisyonunuzu, oy davranışınızı, gündelik hayat seçimlerinizi ne kadar da etkileyebilir.

Dilerseniz bu konuda pre-modern bir örnekle karşılaştırma yapalım. Feodal yapıların hâlâ güçlü olduğu bazı yörelerde geleneksel iktidar ilişkileri üzerinden bir kişinin on binlerce hatta yüz binlerce oyu etkileyebileceğini bir düşünün. Ve bu durumu Twitter çağıyla karşılaştırın. Dolayısıyla sosyal medya çağının iletişim ve toplumsallaşma süreçleri açısından sadece niceliksel bir değişimi işaret etmediğini, buna ek olarak aynı zamanda niteliksel bir dönüşümü de ima ettiğini söyleyebiliriz sanırım.

Mesela kendimle ilgili de bir örnek vereyim. Sosyal medyanın benim gibi sosyal evreni çok da geniş olmayan insanlar için, çok geniş bir dünyayla kontrollü kişisel ve toplumsal ilişkiler kurmak için çok geniş imkânlar sunduğunu düşünüyorum. Eski samimiyetimi çok da sürdürmek istemediğim bir arkadaşımın doğum gününü kutlayarak yurttaşlık görevimi yapabiliyorum örneğin! Hem sorumluluğumu yerine getirmiş oluyorum hem çok da gerekli olduğunu varsaymadığım sosyalliklere de çok fazla bulaşmamış oluyorum. Dolayısıyla arkadaşım da bana bir şey diyemiyor. Yani "doğum günümü unuttun" diyemiyor. Bir anlamda sanallaşmış toplumsallaşma biçimleri çok

daha geniş bir dünyayla toplumsal ilişkinizi sürdürmenizi sağlıyor ama aynı zamanda da bunun olası yüklerini hafifletiyor. O genişlemenin gerektirdiği yatırımları sizden istemiyor. Bu anlamda bir özgürlük alanı da açıyor.

Aslında ben sosyal medyanın kategorik olarak, ne denetim, yönlendirme, manipülasyon gibi yönlerine, ne de sadece özgürleştirici yönlerine indirgenebileceğini düşünüyorum. Bu ortamlar, bunların hepsine izin veren, bunların hepsinin mümkün olduğu bir ortam sağlıyor. Aslında bunu nasıl kullanacağınız biraz da size bağlı.

Sosyal medya aynı zamanda yakınlık ve uzaklık arasındaki kategorik ayrımı da yavaş yavaş yok ediyor. Hatta uzaklık ve yakınlık kavramlarının egemen olduğu çağ bize artık farklı bir çağ gibi gözüküyor. Farkı fark etmemizi sağlıyor. Dolayısıyla paradoksal bir ifade gibi gözükse de *mesafeli yakınlık* sosyal medya dünyasında çok fazla mümkün bir şeymiş gibi gözüküyor.

Sosyal medya aynı şekilde iç ve dış arasındaki ayrımı da giderek eritiyor. Bunu özel alan ve kamusal alan kavramlarıyla ifade edebiliriz. Bilindiği gibi bu sözünü ettiğim iç/dış ya da özel/kamusal ayrımı bizim referans aldığımız modern çerçevenin en temel kavramsal başlıklardan biridir. Sosyal medyanın sağladığı, daha önce ifade ettiğim niceliksel dönüşüm içinde bu farklar kaybolmaya başlıyor. Sürekli ve düzenli olarak herkesin kendini ifade ettiği, teşhir ettiği bir dünyada özel ile kamusal nasıl ayıracağız? Örneğin ben o kadar da içimi dışıma göstermek istemeyen biriyim. Dolayısıyla her şeyimi sosyal medyada paylaşmam. Ama bakıyoruz birçok insan aslında Facebook sayfasını doğrudan bu amaçla kullanabiliyor. Hem görsel hem de fikri olarak işte sosyal medyanın temel malzemesi aslında. Bunun bireysel ve toplumsal sonuçları olacak elbette. Twitter ve Facebook'taki için aşırı temsili ve işşası, çocukluktan itibaren toplumla ilişkimizi belirleyen toplumsallaşma formlarıyla ilgili çok ciddi dönüşümlere de neden olacaktır.

Mesela doğum günü partinizin ya da seyahatlerinizin fotoğraflarını yüklüyorsunuz. Yani kendinizi artık çok daha geniş bir kamusal alanda deneyimliyorsunuz ve inşa ediyorsunuz. Dolayısıyla mesele sadece algı değil. Bu ortam, iç/dış dengesini yeniden tanımlamamızı gerektiren bir aşamayı işaret ediyor artık. Bu noktada aslında Twitter'ı biraz ayrı tutmak istiyorum. Twitter en azından şu ana kadar, daha sözel, daha ifadesel bir yapı gibi gözüküyor. Bu anlamda zihni daha fazla kışkırtıyor gibi. Üstelik bu ortam yüz kırk vuruşluk bir dünya. Kendinizi o yüz kırk vuruşluk dünya içinde konumlamak ve ifade etmek durumundasınız.

Tekniğin, teknolojinin masum olmadığını artık biliyoruz. Formun içeriğini etkilediğini artık kabul ediyoruz. Üç, beş yıllık deneyimden sonra tanıdığım bazı figürler üzerinden bir narsisizm patlaması yaşadığımızı söyleyebilirim. Üstelik bu cinsiyet aşırı, politik görüş aşırı, yaş aşırı bir gözlem. Gençler ya da yaşlılar, sağcılar ve solcular, kadınlar ve erkekler, zenginler ve fakirler çok fark etmiyor. Son zamanlarda ne zaman Twitter'a girsem Andy Warhol'un o meşhur sözü aklıma geliyor: "Herkes on beş dakikalığına meşhur olacak". Bu örnekte bile benim ortaya koymaya çalıştığım zemini doğrulayan bir yön var: Sosyal medya ve elbette Twitter post-modern bir zemin. Ve bu post-modern zemini ifade eden cümlelerden bir tanesi de pop-art'ın efsanelerinden Andy Warhol'a ait.

Bugün geçerli olan durum sanki sosyal medyada herkesin meşhur olduğu yönünde. Yani kendi sosyal medya evreninde, Twitter ya da Facebook'ta herkes ünlü artık. Özellikle de Twitter'da takip edenlerinizin olduğu ölçüde meşhursunuz artık. Sözlerinize ihtimam gösterilen birisiniz. İşte tam da bu hissiyatın çok farklı sonuçları olacağını söylemek artık kâhinlik olmaz.

Gezi süreciyle birlikte sosyal medya katılımı oldukça arttı. Üstelik kişi başına düşen tweet sayısı da, yani performans da arttı. Bu yoğunluk elbette toplumsal kutuplaşmanın çok derinleştiği bir ortamda gerçekleşti. Bu da elbette, içeriksel dağılmayı, sembolik ve açık şid-

deti açığa çıkardı. Özellikle Twitter'da, yüz yüze gelindiğinde aynı kolaylıkla söylenemeyecek şeyler tweet atarak söylenebilir hale geldi. Bütün bunların aslında farklı bir etik, farklı bir siyaset, farklı bir hukuk, kısacası artık farklı bir dünyaya işaret etiği aşikâr gibi geliyor.

Birkaç cümleyle toparlamaya çalışırsam, sosyal medyanın, insanı toplumsallaşma biçimlerine dair niteliksel bir dönüşüme sokmakta olduğunu, üstelik dönüşümün sınırlarının da fazla kestirilebilir olmadığını düşünüyorum. Kısacası sosyal medyanın yıllar sonra ulus devlet ile, ulusal zorunlu eğitim ile, abartmayayım ama Fransız Devrimi ile, Sanayi Devrimi ile karşılaştırılmasına hiç şaşırmayacağımı şimdiden ifade etmek isterim.

## NIŞANTAŞI İLE FATİH'İN İMKÂNSIZ ORTALAMASI ÇUKURCUMA\*

Biz okurlar sevdiğimiz yazarları yüceltmeden sevmeyiz. Onların bizlerden daha fazla olduğunu düşünürüz hep. Bizde eksik olanları onların fazlalarıyla gidermeye çalıştığımızdan belki de. Ama bir yazarın toplumuyla olan ilişkisi ne yazık ki biz okurların sandığından çok daha karmaşık ve acıdır çoğu zaman. Büyük yazarlar genellikle kendini diğerlerinden fazla değil, tam tersine eksik hissedenlerden çıkar. Yaratıcılık, fazlalık değil, eksiklik duygusunun bir türevidir çoğu zaman. Büyük yazarlar, büyük mutsuzlar, büyük umutsuzlar, büyük yalnızlardır aynı zamanda. Orhan Pamuk'un İstanbul kitabı şu satırla biter: "Ressam olmayacağım, dedim. Yazar olacağım ben."\*\* Bu cümle aynı zamanda ressamlığından mutlu olmayan bir gencin cümlesidir belki de. Olmak istediğimiz şeyler çoğu zaman, olmadıklarımız, olmadıklarımızla bağlantılıdır. Bugün söylediklerimiz, yazdıklarımız dün söyleyemediklerimizden, yapamadıklarımızdan beslenir.

Pamuk, Öteki Renkler kitabında şöyle der: "Yazmak yaşanmayan hayattan bir çeşit intikam almaktır. Yüce bir şey yapma, yaratma, ortaya koyma yanılışına kendimi inandırmışımıdır. Bu yüce şey ile belki de kendimi kandırıyorumdur: hayata anıt bırakma tutkusu bir yanılışma olabilir. Bu yanılışma için çoğu zaman hayatın büyük bir kısmından vazgeçmişimdir."\*\*\* Yaratıcı yetinmeyendir. Kendiyle yetinmeyen. Dünyayla yetinmeyen. Yaratıcı kolay vazgeçendir.

\* *Monograf*, 2017/7, ss. 100-108.

\*\* Orhan Pamuk, İstanbul, YKY, İstanbul, 2003, s. 45.

\*\*\* Orhan Pamuk, Öteki Renkler, İletişim, İstanbul, 1999, s. 48.



Kendinden. Dünyadan. Ötekilerden. Bu yetinmemeler, bu kolay vazgeçmeler, kaçışları, terk edişleri, ihanetleri kıskırtır.

Walter Benjamin *Tek Yönlü Yol* kitabının “Geri Dön! Her Şey Affedildi!” başlıklı denemesinde şöyle der: “...hiçbir zaman telafi edemeyeceğimiz bir şey vardır: On beşimizdeyken evden kaçmamış olmak. Sonradan anlarız: Sokakta geçirilen kırk sekiz saat, tıpkı alkalik çözeltide olduğu gibi, mutluluğun kristalini yaratır.” Orhan Pamuk’un *Masumiyet Müzesi* romanını ilk okuduğumda aklıma Benjamin’in bu satırları gelmişti. Yoksa Kemal, Orhan Pamuk on beşinde evinden kaçmadığı, kaçamadığı için mi vardı? Aslında İstanbul kitabı da bu fikrimi desteklemiyor değildi. Pamuk’un yazdığı bütün edebiyat on beş yaşında ailesini kırk sekiz saatliğine bile olsa terk edememiş bir çocuğun satırlarından oluşuyor olmasın sakın?

Anlamak için dünyayı iyi dinlemek gerekir. Bunun için de sessizliğe ihtiyaç vardır. Sessizliğin önündeki en önemli engel ise konuşmaktır. Sürekli konuşmak. Mütemadiyen konuşmak. Dünyayla iletişim kurmanın önündeki en önemli engel aslında kendi sesimiz olabilir. Sürekli konuştuğumuzda kulağımız diğer sesleri duymakta zorlanır. Sanki Pamuk bütün çocukluğu, gençliği boyunca susmuş, hiç konuşmamış ama dinlemiş, kulak vermiş. Çok konuşan değil, iyi dinleyebilen büyük yazar olabilir ancak. *Masumiyet Müzesi* belki de Pamuk’un bütün çocukluğu, gençliği boyunca söyleyemediklerinin bir intikamıdır. *Masumiyet Müzesi* Orhan Pamuk’un belki de çok istediği halde on beş yaşındayken evden kaçamadığının bir kanıtı olamaz mı?

Öteki Renkler kitabından birkaç cümle daha: “Hayatta sıkıldığım şeyleri kitaplarımda çok iyi anlattığımı söylemişlerdir... İnsan ne kadar sıkılırsa o kadar hayal kurar.”\*\* Sanki Pamuk bütün çocukluğu ve gençliği boyunca Nişantaşı’nda çok sıkılmış ve onu hınzırca bir öfkeyle bir kenardan seyretmiştir. Temaşa etmiştir. Aslında her bakış, her nazar

\* Walter Benjamin, “Tek Yönlü Yol”, *Son Bakışta Aşk* içinde, der. Nurdan Gürbilek, çev. İskender Savaşır, Sabir Yücesoy, Metis, İstanbul, 1999, s. 52-53.

\*\* Orhan Pamuk, *Öteki Renkler*, s. 15.

teoriktir. Çünkü *theoria*, nazardan, bakmaktan gelir. Pamuk'un bakışı *derin* bir bakıştır. Ancak bu bakışın toplumsal bir değişim süreciyle paralelliği de ilgi çekicidir. Pamuk'un Nişantaşı'na olan mesafesiyle, Türkiye'de modernleşme projesinin zemin kaybı arasında bir paralellik vardır. Pamuk'un Nişantaşı'na zihinsel mesafesiyle, Nişantaşı'nın temsil ettiği değerlerin aşınması bir arada vuku bulur sanki. Bu anlamda Pamuk'un ürettiği edebiyatı takip etmek biz sosyologlara Türkiye'yi takip etmek imkânını da verir. Tıpkı Tanpınar örneğinde olduğu gibi!

Türkiye bugün derin bir kriz yaşıyor. Modernleşme projesiyle, toplumsal modernlik süreci arasındaki gerilimi! Evet modernleşme projesi iktidarı yitiriyor. Modernlik Batı'da arkasında çok güçlü bir sosyolojiyle iktidara geldi. Murat Belge'nin deyimiyle "sosyolojiyle mücadele edilemez" ne de olsa. Sosyolojinin önünde durulamaz. Bizde ise bu anlamda modernlik yoktu. Modernleşme vardı. Modernleşmenin arkasında ise sosyolojiden ziyade siyaset! Başka bir ifadeyle devlet! Modernleşme projesi toplumdan çok devletin ihtiyaçları üzerine inşa edilmişti. Modernleşmenin burjuvazisi de toplumsal olmaktan çok siyasi bir burjuvaziydi. Ya da belki de tam anlamıyla bir sınıf bile değildi aslında. Ama kendini sınıf sanıyordu. Marx yaşasaydı ve görseydi buna ne derdi acaba? Yanlış bilinç? Aslında modern olmayan ama "modern gibi" olmaya çalışan modernleşmeci bir "sınıf". Bu "sınıf" Nişantaşı'nda, Bağdat Caddesi'nde ikamet eder. Orhan Pamuk'un *Masumiyet Müzesi*'nde de sık sık dalgasını geçtiği "modern olma tutkusu"ydu belki de modern olmamızın önündeki en önemli engel. Orhan Pamuk, Öteki *Renkler*'de şöyle der: "Bizi modernlikten, modern olmaktan uzaklaştıran şey, alelacele, bir an evvel modern olma gayretimizdir. O gayretin pozitivist yanı bizi asıl modern yapacak o hakiki manevi dünyanın kurulamamasına, dışa dönük geleneksel hayatı sürdürmemize yol açmıştır. Bu ülkenin yaratıcısı asıl, toplumu bir an önce ıslah etme gayretinden ahlaki bir

dürtüyle, kederle vazgeçtiği zaman modern olmuştur.” Sanırım son zamanlarda tam da Orhan Pamuk’un söylemeye çalıştığı noktadayız.

Orhan Pamuk’un *Masumiyet Müzesi* kitabı 1970’leri anlatıyor olsa da ancak 2000’lerde yazılabilirdi diye düşünüyorum. Sanırım 70’lerde, 80’lerde Kemal Nişantaşı’ndan bu kadar kolay kopamazdı. Bu kopuş bugünlerde yaşadığımız hayatın içinden makul, inandırıcı, anlaşılabilir gözükebilir ancak. *Masumiyet Müzesi* aynı zamanda modernleşme burjuvazisinin çöküşünü de anlatmıyor mu? Kemal’in terk ettiği bir sınıfın! Pamuk bu sınıfı çok iyi anlatır. Bu sayede biz okurları Nişantaşı burjuvazisinin derinliklerini görebiliriz.

*Masumiyet Müzesi* kitabında “modern” sıfatı genellikle alaycı ve küçümseyici bir biçimde kullanılır. Bu tavır bana *Sessiz Ev*’deki şu satırları hatırlatır: “Bağdat Caddesi’ne çıktık. İğrençliğini gizlemediği, sahteciliğini açıkça ortaya koyduğu için bu caddeyi çok severim. Hayatın sürekli bir ikiyüzlülükten başka bir şey olmadığını söylemek ister gibidir bu cadde: Sanki her şeyin üzerinde sahte olduğu açıkça yazar.”\* Aynı yaklaşımın *Masumiyet Müzesi*’ndeki zirvesi nişan bölümündeki tasvirlerdir. Bu seçimler Pamuk’un sınıfıyla olan mesafesinin işareti olamaz mı? Burada artık bir hınçtan söz edilemez mi? Bu hınç Kemal’in mi, Pamuk’un mu?

Adorno’nun Benjamin’den söz ederken kullandığı bir ifade vardır: “Sınıfını başka bir sınıfa dâhil olmadan terk etmek”. Sınıfını terk etmek zihinsel bir şey olduğu kadar, mekânsal bir şeydir de. Hâlâ ve hep aynı yerlerde yaşayarak, o sosyolojiyle aranıza mesafe koyamazsınız. Kemal’in yaptığı tam da budur. Kemal sınıfını terk ederken, yaşadığı semti, arkadaşlarını, ailesini, lokantalarını, mağazalarını da terk eder. Orhan Pamuk’un terki ise sosyolojik değil, estetikdir. Pamuk sınıfını *yazarak* terk eder. Kemal sınıfını bizatihi terk etmiştir ama Pamuk Kemal’i yazarak yapar aynı şeyi. Pamuk sınıfını *Masumiyet Müzesi*’yle terk eder. Roman olarak. Müze olarak.

\* Orhan Pamuk, *Öteki Renkler*, s. 166.

\*\* Orhan Pamuk, *Sessiz Ev*, Can, İstanbul, 1988, s. 144.

Orhan Pamuk, İstanbul kitabında “Doğduğum günden itibaren, yaşadığım evleri, sokakları, mahalleleri hiç terk etmedim” diye yazmıştır. Çünkü Pamuk’un kopuşu zihinsel bir kopuştur. Kemal’in kopuşu ise hem zihinsel hem mekânsal! *Masumiyet Müzesi*’nden benim seçtiğim bölüm şöyledir: “Bazan bu sokaklarda kendimi bu kadar iyi hissetmemin nedeninin, Füsün’a yakınlık değil, başka bir şey olduğunu sezerdim. Bu kenar mahallelerde, arsalarda, parke taşı kaplı çamurlu sokaklarda, arabalar, çöp tenekeleri ve kaldırımlar arasında, sokak lambalarının ışığında, yarı patlak bir topla futbol oynayan çocuklarda hayatın özünü görebildiğimi hissedirdim. Babamın büyüyen işleri, fabrikaları, zenginleşme ve bu zenginliğe uygun itibarlı ve “Avrupalı” hayat yaşama zorunluluğu, sanki beni hayatın basit ve temel yanlarından uzaklaştırmıştı da, şimdi bu arka sokaklarda hayatımın kayıp merkezini arıyordum.”\* Kemal’in terkinin, *ihanetinin* ne kadar ontolojik ve bir o kadar da sosyolojik olduğunu bu satırlar çok iyi anlatır. Kemal’in derdi sadece Füsün değildir bence. Aşk küçümsemek için söylemiyorum. Aşk en büyük iddiadır. Direniştir bazen. En güçlü silahtır. *Masumiyet Müzesi*’nde Zaim, Kemal’e şöyle der: “Kemalciğim, o insanlar seni dışlamadı, sen onları dışladın... İçine çekildin. Bizim âlemimizi yeterince ilginç, eğlenceli bulmadın. Kendine göre derin, manalı bir şey yaptın. Bu aşk senin iddian oldu. Bize kızma...”\*\*

Şehirler, semtler, mekânlar toplumsaldır. Hatta sınıfsal! Efes’in M. S. 2. yüzyıldaki nüfusu iki yüz bin kişidir. Ancak bugün Efes olarak gezdiğimiz kent bu nüfusun ancak %10-15’i kadarını barındırır. Yani kentte yaşama hakkını sadece yirmi, otuz bin kişilik bir kesim kullanabiliyordu. Elbette modern zamanlarda böylesine net bir toplumsal bölünmüşlük hayal bile edilemez. Ancak kentsel mekânın toplumsallığı, sınıfsallığı Tanpınar’ın deyimiyle “değişerek devam ediyor” bir yandan da. Bu çerçevede “Nişantaşı”nın ne anlama geldiğini anlatmaya sanırım gerek yok. Tıpkı Bağdat Caddesi, Moda,

\* Orhan Pamuk, İstanbul, s. 14.

\*\* Orhan Pamuk, *Masumiyet Müzesi*, İletişim, İstanbul, 2008, s. 236.

\*\*\* Orhan Pamuk, *Masumiyet Müzesi*, s. 464.

Ümraniye, Dudullu dediğimde herkesin neden bahsettiğimi çok iyi anlayacağı gibi!

Mekânların toplumsallığının bizim gibi modernleşme toplumlarında daha belirgin olduğunu düşünüyorum. İstanbul'un mekânlarının sınıfsallığı bence Paris'in mekânlarının sınıfsallığından daha belirgindir. Bu belki de Batı modernliğinin bizden daha net bir biçimde geniş bir orta sınıfın üzerinde yükselmiş olmasından kaynaklanır. Modern kamusalık eninde sonunda bir burjuva kamusalığıdır ama aynı zamanda meydanlar, parklar, çarşılar herkese açıktır. Belki de bu yüzden Walter Benjamin Paris'in pasajlarına baktığında "öznenin pazara çıkışı" nı görür.

Orhan Pamuk'un İstanbul'a bakışı özellikle *Masumiyet Müzesi*'nde örneğin Tanpınar'ın bakışından çok farklıdır artık. Pamuk da en az Tanpınar kadar bir İstanbul yazarıdır. İstanbulludur. Ancak Pamuk'un bakışı daha sosyolojik, hatta daha sınıfsaldır. Belki de Pamuk sınıftan intikamını İstanbul üzerinden alır. Oysa Tanpınar hiçbir zaman Pamuk kadar cesur olamamıştır. Tanpınar'ın bir Kemal'i yoktur örneğin! Şu anda bazılarının "Suat"ı aklından geçirdiğini tahmin edebiliyorum. Suat, Kemal değildir. Suat, Kemal kadar somut ve toplumsal değildir. Suat'ın derdi Nişantaşı'yla değildir, bütün dünyayadır. Tanpınar İstanbul'un hiçbir zerresini terk edemez çünkü. O İstanbul'a olduğu gibi âşıktır. Orhan Pamuk'un aşkının ise koşulları vardır.

Tanpınar Varlık Vergisi'nde de, 6-7 Eylül'de de susar. Tanpınar'ın hafızayı savunması hiçbir zaman yeterince politik olmamıştır, olamamıştır. Orhan Pamuk ise Kürt meselesi hakkında da, Ermeni meselesi hakkında da konuşur. Aslında belki de Kürt meselesine de, Ermeni meselesine de bu adları vermek haksızlıktır. Asıl mesele Kürt olmak ya da Ermeni olmak olmamalıdır. Meselenin aslı Nişantaşı'ndadır. Perihan Mağden'in dediği gibi "Teşvikiye Camii'nden hiç şehit cenazesi kalkmamış" olmasındadır. *Masumiyet Müzesi*'nde elbette bunlardan söz edilmez belki ama, bunun niye böyle olduğu kitaba içkindir bence. Tanpınar'ın hafızayı savunusu "sükût suikastı"na neden

olmuştur ama Orhan Pamuk'un payına düşen artık "Orhan Pamuk akıllı olsun"dur. Çünkü Pamuk hafızayı savunmakla kalmamış, "tarih yazımı"na dokunmuştur. Bilindiği gibi "tarih yazımı" her ulus-devlet için önemli bir "politik mahrem"dir.

Hafızadan bağımsız algı yoktur. Bunu Bergson'dan beri biliyoruz. Bunu Bergson'u iyi bilen Tanpınar da biliyordu. Pamuk da çok iyi biliyor. Bu arada *Masumiyet Müzesi*'nde benim içimi burkan tek şey Bergson'un adının pek geçmemesidir. Çünkü Nişantaşı "zaman" ise, Çukurcuma "süre"dir. Nişantaşı Kemal'in başına gelen şeydir. Çukurcuma ise istediği şey! Kemal, Fusun'un ailesinin evinde, bugünkü *Masumiyet Müzesi*'nde, kendiliği bulur. Ya da Orhan Pamuk'un ifadesiyle "hayatının kayıp merkezini". Hafızasız toplumun algısı da yüzeyseldir. Tanpınar ve Pamuk'un İstanbul'a bakışlarındaki derinlik aslında algılarının güçlü bir hafızadan beslenmesinden kaynaklanır. İstanbul sadece bir mekân değildir. İstanbul aynı zamanda bir zamandır. İstanbul bir hafızadır. İstanbul bir metindir. Onu okuyabilmek, daha iyi okuyabilmek bizi daha nitelikli hayatlara kavuşturacaktır.

*Masumiyet Müzesi* Çukurcumâdadır. Fatih ile Harbiye'nin, pardon Nişantaşı'nın arasında. Masumiyet ancak orada mümkündür belki de. Belki de Türkiye'nin modernliği orada filizlenecektir. Eğri oturup, doğru konuşalım, Türkiye'de artık siyasi, sosyal, kültürel bir "ateşkes"e ihtiyacımız yok mudur? En önemlisi de zihni bir ateşkese! Neriman ile Kemal'in barışmasının zamanı gelmedi mi? Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye* romanında Neriman şöyle haykırır: "Niçin mi? Çünkü, artık ben bir Fatih kızı olmak istemiyorum, anlıyor musun? Böyle yaşamaktan nefret ediyorum, eskilikten nefret ediyorum, yeniyi ve güzeli istiyorum, anlıyor musun? Eski ve yırtık ve pis ve iğrenç bir elbiseyi üstümden atar gibi bu hayattan ayrılmak, çıkmak istiyorum." Kemal'in biraz önce aktardığım Fatih ile ilgili sözlerini tekrarlamama gerek var mı? Aslında birbirlerine ne kadar da benziyorlar değil mi?

\* Peyami Safa, *Fatih-Harbiye*, Alkım, İstanbul, 2005, s. 83.

Eğer yanlış yerde durduğumuzu hissediyorsak ihanet masumiyet arayışının yegâne biçimi olarak bile gözükebilir insana. “Çevirmen ihanet eder” diyen bir İtalyan atasözü vardır. Hepimiz ihanet ederiz. İhanet kaçınılmazdır. İşin aslı, kime, neye, nasıl ihanet ettiğimizdir. Belki de ancak bu şekilde kendimiz olabiliriz. Peki, bir mekâna, bir şehre, örneğin Nişantaşı’na ihanet edilebilir mi? Neden olmasın? Orhan Pamuk *Masumiyet Müzesi*’nde kendi sınıfını çok iyi anlatır. Nişantaşı’nı çok iyi anlatır. Bir sınıfın kırı, pası ancak içeriden biri tarafından ve mekân üzerinden anlatılabilir. Maddi olarak içeride, manevi olarak dışarıda olan biri tarafından! Belki de bu, Pamuk’un kendi sınıfına ihanet etme biçimidir. Bu sayede biz okurları Nişantaşı burjuvazisinin derinliklerini görebiliriz. Yazarlık biraz da ihanet etme cüretinden kaynaklanmaz mı? Ne kadar iyi ihanet edersen o kadar iyi yazarsın! İnsan biraz da kendinden, ailesinden, dostlarından, sınıfından vazgeçebilmeye cüret ederek büyük yazar olmaz mı? Nişantaşı’ndan Fatih’e gidebilmek kolay mıdır? Pamuk’un bir “ihanet” kitabına *Masumiyet Müzesi* adını vermesi, bana sadece insan olduğumuzu hatırlatır. Kemal’in önce bir kadın için, sonra kendisi için, önce kendine, sonra sınıfına ihanet edebilmesinin masumiyetidir bu kitabın adını mümkün kılan. Sonuçta hepimiz masum değil miyiz? Sonuçta hepimiz, tıpkı Kemal gibi, “Herkes bilsin, çok mutlu bir hayat yaşadım”\* diyerek ölmek istemez miyiz?

#### KAYNAKÇA

Benjamin, Walter; *Son Bakışta Aşk*, Derleyen: Nurdan Gürbilek, Metis, İstanbul, 1993.

Pamuk, Orhan, İstanbul, YKY, İstanbul, 2003.

\_\_\_\_\_, *Masumiyet Müzesi*, İletişim, İstanbul, 2008.

\_\_\_\_\_, *Öteki Renkler*, İletişim, İstanbul, 1999.

\_\_\_\_\_, *Sessiz Ev*, Can, İstanbul, 1988

Safa, Peyami, *Fatih-Harbiye*, Alkım, İstanbul, 2005.

\* Orhan Pamuk, *Masumiyet Müzesi*, s. 586.

## WALTER BENJAMİN VE POLİTİK TEOLOJİ\*

Merhabalar. Öncelikle teşekkür ederek başlamak isterim. Âdetten, usulden olmasından öte samimiyetle. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne teşekkür ederim. Ben Walter Benjamin'e çok meraklı bir insanım. Bu konu üzerine bir etkinlik düzenlemiş olmaları dolayısıyla Ertan ve Cengiz Hocalara teşekkür ederim. Beni de davet ettikleri için ayrıca teşekkür ederim. Benim için önemli bir gün.

Tabii, ayrıca, başlık da önemli geliyor bana. “Politik Felsefe” bağlamında Benjamin'i konuşmak çok anlamlı! Yani, biraz belki bizim akademik terbiyemizden de kaynaklanan bir sorundur bu. Benjamin'in dâhil olduğu birçok düşünürü, politik boyuttan, politik felsefe boyutundan azat ederek akademikleştiriyoruz. Sabah oturumunda yapılan konuşmaların birçoğunu takip ettim ve Benjamin'in çok politik bir düşünür olduğu konusundaki önermelere ben de katılıyorum. Ancak Türkiye'de Benjamin'in algılanmasında politik yönünün çok geri planda kaldığını düşünüyorum. Çok basit bir örnekle anlatayım. 1960'lar ve 70'lerde Marksist-Sol literatürün Türkçeye yoğun olarak aktarıldığı süreçte Benjamin ve elbette diğer Frankfurt Okulu düşünürleri de aktarılmamıştır. Örneğin Sol ya da Onur Yayınları'ndan bir Benjamin yapıtı çevrilmemiştir. Oysa Latin Amerika ülkelerinde hem Benjamin'in hem de diğer Frankfurt Okulu düşünürlerinin çok daha “sol” ve dolayısıyla “politik” bağlamda okunduğunu, tartışıldığını görebiliyoruz.

---

\* *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi içinde*, ed. M. Ertan Kardeş, İthaki, İstanbul, 2017.



Okuduğumuz, etkilendiğimiz yazarlar, düşünürler bize bir sorumluluk yüklerler. Onların düşüncelerini, fikirlerini yaşadığımız zaman ve mekânda yorumlamak, sorgulamak, yeniden inşa etmek önemlidir. Öteki türlü malumatçılık olur ki onu Google hepimizden daha iyi yapıyor zaten.

Fotoğraf ortaya çıktığından itibaren mimetik resmi gereksiz kıldı. Çünkü fotoğraf, taklidi resimden daha başarılı bir şekilde yerine getiriyordu zaten. Google'ın da aslında “düşünce/malumat” dünyasında benzer bir etki yapması beklenirdi ama henüz bunu göremedik maalesef! Bırakın malumatı Google biriktirsin. Bizler, bu malumatı nasıl değerlendireceğimize karar verelim.

Politik bir düşünürü malumatlaştırmak onu depolitize etmektir zaten. O düşünürü okuyoruz, biliyoruz ama onun fikirleri bizim yaşadığımız zaman ve mekâna hiç değmiyor. Teğet bile geçemiyor! Yani malumat bilgileşemiyor, bilgi toplumsallaşamıyor. Bizim beşerî bilimlerimiz yeterince beşer olamadığı için hep şaşıyor!

Kefaret (Kurtuluş) ile Devrim arasında gerçekten bir ilişki kurulabilir mi? Proletarya hakikaten bir “mesih-sınıf” mıdır? Belki de tıpkı Ulus-Devlet'in Tanrı'nın, Yurttaşın Mümin'in seküler bir formu olabileceği gibi! Hem iyi bir Marksist hem de aynı zamanda iyi bir Kabalacı olunabilir mi? Yahudi mesihçiliği ile modern devrimcilik arasında bir irtibat kurulabilir mi? Teoloji zaten hep politik miydi? Politika da hâlâ ve hep teolojik midir? 1940 yılında Fransa sınırındaki bir İspanyol (Katalan) köyünde intihar etmiş Marksist bir Alman Yahudisinin bütün bunlarla ne alakası olabilir?

Bu sorulara günümüzde bile Türkiye'de “evet mümkündür” demek oldukça zor gözüküyor. Marksist olduğu bilinen bir düşünürü “politik teoloji” bağlamında tartışmak birçok “solcu”ya tuhaf görünecektir. Ama özellikle Benjamin'in de içinde yer aldığı Weimar Almanya'sı bağlamında bu durum hiç de tuhaf değildi.

Benim bugün yapacağım konuşmanın ana eksenini “politik teoloji” meselesi. Elbette Benjamin'den yola çıkarak ama biraz da kendi

düşüncelerim üzerinden geliştirerek aktaracağım meseleyi. Sabah Nami Hoca'nın konuşmasında beni de ilgilendiren pek çok şey vardı. O bir kısmını paylaştığı ve açtığı için benim aynı şeyleri tekrar etmem biraz gereksiz diye düşünüyorum. “Politik teoloji” meselesi üzerinde durmak istiyorum ki Benjamin’de önemli bir boyuttur. Tabii burada Benjamin’den söz ederken aynı zamanda Carl Schmitt’ten de söz etmek gerekiyor. Zaten “politik teoloji” meselesi doğrudan Schmitt’in 1922’de yayınlanan aynı isimli kitabından kaynaklanıyor.\* Çok detayına girmek istemem ama bilmeyenler için bu iki düşünür arasında çok ciddi bir düşünsel bağlantı olduğu aşikâr. Hatta Benjamin’in Schmitt’e yazdığı bazı mektupların Adorno tarafından uzun süre Benjamin’in mektuplarını bir araya getiren kitaba alınmadığını biliyoruz. Bu mektupların kitaba girmesi ancak Jacob Taubes tarafından gün ışığına çıkarılınca mümkün olabiliyor.

Bu tabii ilginç bir ilişki birçok açıdan! Çünkü sabahki terimleri kullanarak devam edeyim, “bir komünist” ile “bir faşist” arasında nasıl bir entelektüel alışveriş olabilir? Tabii ikisini de tırnak içinde kullanmak koşuluyla soruyorum bunu. Aslında Adorno’nun tavrının da arkadaşının bu ilişkisini gizleyerek korumakla ilgili olduğunu düşünüyorum ama bu “ilişki” benim açımdan çok büyük bir ilginçlik içermiyor. Burada bağlamı anlamak açısından Ertan’ın sabah yaptığı konuşmadaki “anti-liberal” ve “anti-normativist” nitelendirmelerini hatırlamakta fayda var. Yani Ertan’a şu anlamda katılıyorum, bu sıfatlar Benjamin için kullanılabilir sıfatlar. Ancak bence yeterli değiller. Çünkü Weimar Dönemi (1919-1933) aydınlarının bütününe baktığımızda hangisi böyle değildir? Yani bu soruyu sormamın nedeni de aslında Carl Schmitt ile Benjamin arasındaki ilişkiye geri dönmek. Yani “anti-liberal” ve “anti-normativist” olmak aslında bu aydın kuşağının ortak bir özelliği. Ki bunların içinde sağcılar, solcular, Marksistler, teologlar vs. var. Walter Benjamin, Carl Schmitt, Ernst

\* Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost, 2016.

Bloch, Martin Buber, Franz Rosenzweig, hatta Franz Kafka bile var. Hani Kafka edebiyatçı ama mesela herkes bilir diye örnek veriyorum, *Dava*'yı düşünün. *Dava*'ya da anti-liberal ve anti-normativist diyebiliriz rahatlıkla.

Dolayısıyla bütün bunları bence “anti-liberal” veya “anti-normativist”ten çok bu hususları da içeren bir bağlamda ama daha üst bir başlık olarak “modernlikle derdi olmak”, “modernliğe radikal anlamda eleştirel olmak” gibi bir noktada birleştirebiliriz. Bu noktada, yani modernliğe karşı eleştirel olmak bağlamında bir “komünist” ile bir “faşist” aynı üst başlığın altına yazılabilir. Bu modernlik eleştirisi meselesi, Almanya'nın da bir “geç modernlik” ülkesi olduğunu düşündüğümüzde daha da mantıklı geliyor. Elbette bu “geç modernlik” saptamasını görelî olarak ifade ediyorum. Yani Almanya'nın geç modernliği sadece İngiltere ve Fransa ile karşılaştırdığımızda mümkündür. Bu tip ülkelerde zaten modernliğe karşı İngiltere ve Fransa'ya göre çok daha yoğun bir entelektüel tepki olması biraz eşyanın tabiatına uygun, tarihsel anlamda bana normal geliyor. Bu çerçevede Benjamin'in Schmitt'e yazdığı hayranlık dolu mektupları anlamak o kadar da zor değil. Benjamin bu satırları Schmitt'in *Siyasi İlahiyat* kitabını okuduktan sonra yazıyor. Zaten Benjamin'in eserlerinde bu etkiyi açıkça görebiliyoruz. Özellikle ölümünden kısa bir süre önce bitirdiği ve düşünsel vasiyeti olarak da kabul edilen *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* Schmitt'e göndermelerle doludur. Sabah yapılan konuşmalarda “ezilenlerin tarihi”, “istisna hali” kavramları geçti sanıyorum. Bunlar, doğrudan Schmitt'e göndermelerdir. Hatta biraz daha el yükseltme iznim olursa, ben aslında Benjamin'in en Schmitt etkili eseri olan *Tarih Tezleri*'nin Frankfurt Okulu'nun Benjamin'in 1940'daki ölümünden sonra geliştirecekleri kuramı fazlasıyla etkilediğini düşünürüm. Adorno ile Benjamin arasındaki yoğun mektuplaşmalara baktığımızda Adorno'nun Benjamin'i bir babanın evladını eleştirmesi gibi eleştirdiğini görürüz. Mektuplarda Adorno, Benjamin'i hem vülger materyalizme, hem de mistik, teolojik eğilimlere karşı sürekli olarak uyarır. Ancak Frankfurt Okulu'nun özellikle kılı kırk

yanan modernlik eleştirisinin Benjamin ile Schmitt arasında bu irtibatın ve genel olarak da biraz önce söz ettiğim Weimar ruhundan çok etkilendiğini düşünürüm.

Sanırım artık “politik teoloji” meselesine girmenin zamanıdır. Bu elbette oldukça ilginç bir kavram. Özellikle de bizim gibi ülkelerde daha da ilginç bir kavram. Biz bir “geç modernlik” ülkesi değil, benim fikrime göre bir “modernleşme” ülkesiyiz. Modernliği bizatihi kendi iç dinamikleriyle çok fazla üretememiş ama geç Osmanlı açısından söylersek Batı’daki modernlik inşasına da kayıtsız kalamamış bir toplumuz. Bu anlamda “modernleşme” geçmişle şimdi arasında ciddi bir kopuş fikri üzerine kuruludur. Dahası “modernleşme” modern menzile erişmek için geçmişin yükünden kurtulunmasını neredeyse şart koşar. Bu tip ülkelerde elbette “politika” ve “teoloji” kavramlarını bir arada, aynı terim içinde kullanmak ilk bakışta sorunlu gibi gelebilir. Çünkü “teoloji” bu anlamda geçmişle çağrışıdır. “Politika” ise ulus devleti, yani modern, seküler ve laik bir çerçeveyi işaret eder. Türkiye’de mevcut olduğunu düşündüğüm kronik zihinsel yarılmamanın her iki kanadı açısından da sorunlu bir kavram olarak gözükebilir politik teoloji. Bir İslamcı için teolojinin politik olan ile birlikte kullanılması veya bir Kemalist için politikanın teoloji ile bitişik kullanılması garip gelebilir. Gerçi son yıllarda en azından akademik ve entelektüel çevrelerde bu konuda bir olgunlaşma ya da rahatlama olduğunu düşünüyorum. Hatta belki de bu nedenle artık, haddim olmayarak bunu tersine çevirip de kullanabileceğimizi düşünürüm hep. Schmitt bunu “politik teoloji” olarak formüleştirmişti. Ama eleştirilerinize açık olmakla birlikte “teolojik politika niye denmesin?” diye sormak isterim. Ya da çok geniş bir felsefi tartışma açısından politikadan bağımsız bir teoloji ya da teolojik bir vizyonu olmayan bir politika mümkün müdür?

Bu noktada, meseleyi üç eksenle ele alabiliriz diye düşünüyorum. İlki, Ortaçağ ile modernlik arasındaki muhayyel karşıtlık. Bizim gibi modernleşme toplumlarında bu çok yaygın bir karşıtlıktır. Yani, laik/

seküler zihin açısından zaten “Ortaçağ karanlıktır”. Modernlik kategorik olarak iyi bir şeydir. Dolayısıyla modern oldukça aydınlanırsınız, aydınlandıkça modern oluruz. Bu zihniyetin alternatif mahallede yansması ise örneğin “gelenekçilik” ve “Osmanlıcılık”tır. Yani bir önceki dönemin yüceltilmesidir söz konusu olan. Oysa Benjamin bu konuda çok rahat bir düşünürdür. Sabah oturumlarında da söyledi ama ben de bir kez daha tekrar edeyim: Belki de bu nedenle sınıflandırması oldukça güçtür Benjamin’i. Mahallelere sığmaz. Ertan’ın da ifade ettiği gibi “bütün akımlara mesafeli”dir. Benjamin bu anlamda aydınlanmacı bir düşünür değildir. Türkiye’de genelde Marksizmin Aydınlanmanın çocuğu olduğu çok kolay söylene gelen bir düşüncedir. Bu bağlamda bakarsanız tipik bir Marksist değil, Ortodoks hiç değildir. Ortaçağ ile modernlik arasında bir kopuş olduğu, bir şeyin tamamen bittiği ve onun yerine yepyeni başka bir şeyin başladığı gibi bir söyleme kesinlikle sahip değildir. Çünkü ortalama Marksistlerin çoğu bu kopuşçu söyleme çok yatkın dururlar. İngilizcede “Enlightenment”, Almancada “Aufklärung” ve Fransızcada “Lumière” dendiğinde hep bir “ışık”a gönderme vardır. Aydınlanmada bir ışık vardır. Ve bu ışık karanlığı aydınlatacaktır. Dolayısıyla bu açıdan, modernlikle sistematik bir derdi olan solcu, anarşist, komünist bir düşünürün Marksist genetikle bir kan uyumsuzluğu burada ortaya çıkar. Bu açıdan “politik teoloji” bir Marksist için, bir Aydınlanmacı için çok riskli bir kavramdır. Çünkü teoloji demek Ortaçağ demektir. Yani karanlık! Politikanın ise elbette öncelikle kadim bir bağlamı da vardır. Ancak politikayı modern bağlamda yani Rönesans, Reformasyon, Fransız Devrimi, modern cumhuriyet, demokrasi, vatandaşlık bağlamlarında düşünürsek teolojik olanla politik olan arasında bir uçurum oluşur. Oysa Benjamin’de böyle bir uçurum yoktur.

İkinci boyut için bir karşıtlık etkisine, belki de Schmitt’in deyişiyle bir “düşman”a ihtiyacımız var. Çünkü Benjamin proletaryanın Mesih olduğunu, devrimin kefareti, kurtuluş olduğunu düşünüyor. Bu terminolojiyi Marksist gelenekte ilk kullanan Benjamin değil aslında. Lukacs, 1917’den hemen sonra yazdığı bir makalesinde “mesih-sınıf

proletarya” terimini kullanıyor. Benjamin’i tetikleyen Lukacs olabilir bu manada. Bir Marksist, proletaryayı Mesih’e benzetiyor. O öznenin gerçekleştireceği tarihsel eylemi yani devrimi ise, Mesih’in gelerek gerçekleştireceği kefarete/kurtuluşa benzetiyor. Burada tekrardan Carl Schmitt’i anmamız lazım. Çünkü Schmitt *Siyasi İlahiyat*’ta şöyle diyor:

“Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevi-leştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır... Tanrı her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür. Olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer... Modern hukuk devleti düşüncesi, deizm ve mucizeyi dünyadan kovan ilahiyat ve metafizikle beraber galebe çalmıştır.”

Benjamin gibi biraz indirgeyerek söyleyelim. Tanrı devlete dönüşüyor bir anlamda. Mümin yurttaşa dönüşüyor. Teoloji de politikaya dönüşüyor. Burada aklıma hemen Hegel’in “gazete okumak sabah duasıdır” sözü geldi. Ne kadar da benziyor değil mi? Hatta bir de şunu düşünün: İslami terimlerle söylerseniz zekât vergiye dönüşebilir mesele. Dua ve ibadet, oy vermeye dönüşebilir. Burada teoloji ile politika arasında bizim tahminimizin ötesinde bir süreklilik ortaya çıkıyor. Yani, demin söylediğim gibi Ortaçağ karanlıktı. Sonra Aydınlanma geldi ve her şey sıfırlandı söylemi burada sorunlu bir hale geliyor. Benjamin bence Batı düşüncesinin içinde bunu ilk keşfedenlerden bir tanesidir. Hem Marksist hem de bunu genel bağlamda ilk keşfeden düşünür nasıl olunabilir? 1930’larda bir Alman Yahudisinin ilerlemeye gerçekten inanabileceğini düşünebilir misiniz? Böyle bir şey mümkün olabilir mi? Yani bu duruşun tarihsel sebepleri olduğunu söylemeye çalışıyorum. Benjamin soykırımı görmedi ama *Tarih Tezleri*’ni yazdı. Kafka da soykırımı görmemişti ama *Dava*’yı yazmıştı. Ben 2000’li yılların başında Benjamin çalışmaya Paris’e gittiğimde bütün kitapçılarda “ilerlemenin sonu” ya da “ilerlemenin sefaleti” gibi kitaplar görmüştüm. Benjamin ise bunları 1930’larda yazıyordu.

\* Carl Schmitt; *Siyasi İlahiyat*, s. 41.

*Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* ise bunun manifestosu idi. Dolayısıyla Mesihçi bir beklentinin depreşmesi, dindar olamayan bir Alman Yahudisi için bile bence anlaşılabilir. Ayrıca Benjamin şunu da demiş bir düşünürdür: “Benim metnimin Kabala’yla olan ilişkisi kâğıt ile mürekkep gibidir”. Nasıl ayırabilirsiniz ki? Dolayısıyla bu süreklilik ve kopuş açısından bütün Weimar aydınları, ister komünist ister faşist olsun ya da daha dindar, daha az dindar, seküler vb. olsunlar, kopuş yerine sürekliliği görürler. Hatta, klasik felsefe tartışmaları açısından bakarsak ki sabah Herakleitos’un adı anıldı, ben de Parmenides’in adını anayım. Her şey değişir mi? Yoksa hiçbir şey değişmez mi? Bu eksenden baktığımızda, sanki Benjamin ve Weimar aydınları biraz daha Parmenidesçi kalırlar.

Üçüncü eksen ise yine süreklilik ve kopuş bağlamında “Weimar ve III. Reich eksenini”. Genelde tarihçiler Weimar Dönemi’ni 1919-1933 arasında, III. Reich’i da 1933-1945 arasında konumlandırırlar. Almanya’nın I. Dünya Savaşı’nı kaybetmesiyle kendisine dayatılan Versailles Antlaşması’ndan sonraki dönemin adıdır Weimar. Birçokları da Nazi rejiminin yükselişinin arkasında aslında Versailles Antlaşması’nın olduğunu ileri sürer. Weimar Anayasası işte böyle bir tarihsellikte ortaya çıkmıştır. Aslında biraz bizim 27 Mayıs Anayasası’na benzer. Yani bir kriz dönemi için oldukça demokratik bir anayasadır. Ve 1920’lerin başında kurulmuş bir parti olan Naziler 1928’de ilk kez 800 bin oy alırlar. Ardından 1930’da 6,4 milyona ve 1932’de 13 milyona yükselirler. Weimar’ın sonu ve III. Reich’in başı olarak kabul edilen 1933 seçiminde ise 17 milyon oy alırlar.\* Peki bu bir kopuş mudur? Süreklilik mi? Burada Carl Schmitt’in *Siyasi İlahiyat* kitabına başvurduğumuzda kendisi oldukça ilginç bir şey söylüyor:

“Halen yürürlükte olan 1919 Alman Anayasası’nın 48. Maddesine göre, olağanüstü hal, devlet başkanı tarafından ilan edilir ancak

\* Bkz. Wilhelm Reich, *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. Bertan Onaran, Payel, İstanbul, 2002, s. 47.

dilediği zaman bunu askıya alınmasını talep edebilen parlamentonun kontrolü altındadır.”

Bu çerçevede, Nazilerin Weimar Anayasası'nı askıya almaları, aslında aynı anayasanın 48. maddesi açısından “hukuki” gözükebiliyor. Bir bakıma sistemin sürekliliğini gösteriyor, topyekûn iflasını değil. Zaten Schmitt de buna “istisna” diyecektir. Bugün Batı literatürü çok geç de olsa bunu tartışıyor. Anayasanın istisnai bir maddesinden yola çıkılarak anayasa askıya alındığında hâlâ anayasal çerçevede kalınabilir mi? Buyurun size modernliğin paradoksu! Schmitt'in *Diktatör* başlıklı bir kitabı daha var. “Diktatör” bir Roma kurumu ve Senato'nun yetkilerini bir kişiye yine kontrollü olarak devretmesi anlamına geliyor. Böyle baktığımızda ilginç bir şekilde 1919 ile 1945 arasında 1933'te gerçekleşen bir kopuşla iki dönem görmeyebiliyoruz. Aslında tek bir dönem görüyoruz. Bu da bize tıpkı “teoloji” ile “politika” arasındaki süreklilik gibi “demokrasi” ile “faşizm” arasında da bir süreklilik olabileceğini gösteriyor.

Adorno ile Horkheimer birlikte yazdıkları ve 1947'de yayımlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği\*\** kitabında, “mit zaten bir aydınlanmadı, aydınlanma da mite dönüşmüştür” derler. Dolayısıyla modernlikle otoriterlik, modernlikle diktatörlük, modernlikle faşizm arasında sandığımızın tersine büyük bir ayrılık, kopuştan çok büyük bir süreklilik vardır. Dolayısıyla Nazilerin 1933 ile 1945 arasında yaptığı her şey, aslında modernliğin uyurgezer halinde gerçekleşen bir suç yumağı değildir. Otoriterlik, totaliterlik modernliğin doğasına dairdir. Burada elbette Zygmunt Bauman'ın *Modernite ve Holocaust\*\*\** kitabını da anmamız doğru olur. Benjamin 1940 yılında *Tarih Tezleri*'nde şöyle diyordu:

\* Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 18.

\*\* Theodor W. Adorno & Max Horkheimer; *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı, İstanbul, 2010.

\*\*\* Zygmunt Bauman; *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Versus, İstanbul, 2007.



“Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız “olağanüstü hal” istisna değil kuraldır... Faşizm, talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçludur. Yirminci yüzyılda bu yaşadıklarımızın “hâlâ” nasıl mümkün olduğuna şaşmak, felsefi bir bakış değildir. Bu şaşkınlık bizi herhangi bir bilgiye de götürmez, tek bir bilgi hariç tabii: Kaynağındaki tarih anlayışının iler tutar tarafı olmadığı.”\*

Yani modernliğin bizatihi kendisiyle hesaplaşmayı göze almayan hiçbir politik girişim aslında ayrıntılarda kaybolmaktan kurtulamayacaktır. Dolayısıyla böyle baktığımızda “politik teoloji” meselesi Benjamin ile Schmitt arasındaki bir diyalog olmaktan çıkar ve modern toplumda hiçbir iki içeriğin arasındaki ilişkinin zeytinyağı ile su arasındaki ilişki gibi olmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşmamızı sağlayabilir. Umarım artık pek çoğunuza “politik teoloji” bir entelektüel fantezi olarak gözükmüyordur. Beni dinlediğiniz için çok teşekkür ederim.

## KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W. & Horkheimer Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalıcı, İstanbul, 2010.
- Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Versus, İstanbul, 2007.
- Benjamin, Walter, *Son Bakışta Aşk*, der. Nurdan Gürbilek, Metis, İstanbul, 2008.
- Reich, Wilhelm, *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. Bertan Onaran, Payel, İstanbul, 2002.
- Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost, Ankara, 2005.

---

\* Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, s. 43.

# AHMET HAMDİ TANPINAR'IN XIX. ASIR TÜRK EDEBİYATI TARİHİNDE MODERNLİK VİZYONU\*

Öncelikle teşekkür ederek başlamak istiyorum. Yaklaşık beş aydır Strasbourg'dayım. Uzun süredir üzerine çalıştığım bir kitabı bitirmeye çalışıyorum. Benim için bu fırsatı mümkün kılan değerli meslektaşlarım Samim Akgönül ve Stephane de Tapia'ya çok teşekkür ediyorum. Ayrıca bu toplantıyı düzenleyen Samim Akgönül ve Strasbourg Üniversitesi Türkiye Çalışmaları bölümüne bir kez daha teşekkür etmek istiyorum. Bana ele alacağım konuda sizlere hitap etme fırsatını verdikleri için.

Sanırım Tanpınar'ı sizlere tanıtmaya pek gerek yok. Kendisi geçtiğimiz yüzyılda Türkiye'den çıkmış en önemli yazarlardan biridir. Birçok kimliği bünyesinde barındırır: Şair, romancı, öykücü, denemeci, edebiyat tarihçisi, akademisyen vs. Ben yaklaşık 15 yıldır Tanpınar ve yapıtlarıyla özel olarak ilgileniyorum. İlk baskısı 2012'de yayımlanmış olan *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*\*\* başlıklı bir kitabım da var. Ayrıca yine Tanpınar üzerine pek çok başka makale de yazdım.

---

\* “La Vision de la Modernité dans l’Histoire de la Litterature Turc de 19. eme siecle de Tanpınar”, La Turquie “moderne”: concepts et controverses dans l’histoire contemporaine de la Turquie, 15 Şubat 2018, Strasbourg Üniversitesi. Bu metin künyesi verilen sempozyumda Fransızca bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Besim F. Dellaloğlu, *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*, Kadim, Ankara, 2016.

Tanpınar'ın *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* başlıklı kitabının ilginç bir öyküsü var. Bu kitap ilk kez 1949'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından basılıyor. Daha sonra 1956'da yine aynı kurum tarafından "yeniden ele alınmış ve genişletilmiş" ikinci baskısı yayımlanıyor. Tanpınar'ın sağken gördüğü bu baskılar bunlar. Tanpınar'ın ölümünden sonra kitap Çağlayan Kitabevi'nden 1967 ile 2003 arasında 8 baskı yapıyor. Kitabın elimde gördüğünüz baskısı ise, Abdullah Uçman tarafından yayıma hazırlanmış olup, Yapı Kredi Yayınları'nın 2006'daki ilk baskısıdır. Bu baskı kitabın genelde 11. baskısına tekabül ediyor. Kitabı şu anda Dergâh Yayınları basmaya devam ediyor. Bu kitabın Türkiye üniversitelerinin Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinden bir tür gayri resmi ders kitabı statüsü elde ettiği aşikâr! Ancak ilginç bir biçimde Tanpınar'ın bu kitabı üzerine ilgili literatürde ciddi bir tartışma olduğu söylenemez. Kitabın elimdeki diğer versiyonu Faruk Bilici tarafından hazırlanmış olan ve Actes Sud tarafından 2012'de basılmış olan Fransızca çevirisi.

Tanpınar 1901'de İstanbul'da doğdu. 1962'de yine İstanbul'da öldü. 1923'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. Mezuniyetinin hemen ardından liselerde öğretmenliğe başladı. Erzurum Lisesi, Konya Lisesi, Ankara Lisesi, Gazi Terbiye Enstitüsü ve İstanbul Kadıköy Lisesi'nde Türkçe öğretmenliği yaptı. 1933'te Ahmet Haşim'in ölümü üzerine boşalan Güzel Sanatlar Akademisi'nde sanat tarihi hocalığına getirildi. 15 Kasım 1939'da, yani Tanzimat Fermanı'nın ilanınının 100. yıldönümünde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde yeni kurulan bir kürsüye profesör olarak atandı. İlgili literatürde bu kürsünün adı konusunda bir belirsizlik vardır. İlk baskısı Dergâh Yayınları tarafından 2007'de *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa* başlığıyla yapılmış olan Tanpınar günlüklerini yayıma hazırlayan İnci Enginün ve Zeynep Kerman'a göre bu kürsünün adı "XIX. Asır Türk Edebiyatı Kürsüsü". Ancak

\* Ahmet Hamdi Tanpınar, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, Yayına

elimdeki YKY baskısını yayıma hazırlayan Abdullah Uçman'a göre ise "Yeni Türk Edebiyatı Kürsüsü". Günümüzde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde "XIX. Asır Türk Edebiyatı" diye bir kürsü yok, ancak "Yeni Türk Edebiyatı" adında bir kürsü var. Bu nedenle ben Abdullah Uçman'ın haklı olduğunu düşünüyorum. İnci Enginün ile Zeynep Kerman'ın olayı bu şekilde yorumlamalarının nedeninin şimdi size göstermekte olduğum evrakin sağ üst köşesinde ve ana metinde yer alan "19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi dersleri" ifadesi olduğunu sanıyorum. Bu evrakı bana ulaştıran değerli meslektaşım Handan İnci'ye teşekkür ederim. Evrak 14 Aralık 1939 tarihli ve altında o dönemin Maarif Vekili ve aynı zamanda Tanpınar'ın en yakın dostu Hasan Ali Yücel'in imzası var. Evrak İstanbul Üniversitesi'nin talebi üzerine söz konusu atamayı onaylamak için yazılmış. Sol üst köşede "Yüksek Öğrenim Genel Direktörlüğü" diye bir ibare var. Bu ise o yıllarda üniversitelerin (bu arada o dönemde Türkiye'de sadece iki üniversite mevcut) doğrudan Maarif Vekilliği'ne bağlı olduğunu gösteriyor. Zaten Bakan imzasıyla başka türlü nasıl atama yapılabilir? Yani Tanpınar İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne bu dersleri vermek üzerine atanıyor. Bilindiği gibi Tanpınar'ın yüksek lisansı ve doktorası yok. Kitabın adı da zaten bu derslerden kaynaklanıyor. Prof. Dr. Ahmet Hamdi Tanpınar 1939'dan itibaren dersini verdiği konuda bir kitap yazmaya başlıyor ve kitap 1949'da yayımlanıyor. Yani, bir anlamda, bu kitabın Tanpınar'ın gecikmiş gayri resmi doktora tezi olduğu söylenebilir! Tanpınar'ın bu kitabı iki cilt olarak planladığı literatürde biliniyor. Kitabın ikinci baskısına yazdığı önsözdeki şu ifade de zaten bunu kanıtlıyor: "Kitabın tam bibliyografisi ikinci cildin sonunda verilecektir." Ancak Tanpınar bu kitabın ikinci cildini bitirememiş ve yayımlayamamıştır.

---

Hazırlayanlar: İnci Enginün, Zeynep Kerman, Dergâh, İstanbul, 2007, s. 44.

\* Ahmet Hamdi Tanpınar, "İkinci Baskının Önsözü", *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* içinde, Yayıma Hazırlayan: Abdullah Uçman, YKY, İstanbul, 2006, s. 16.

Aslında ben bir edebiyat tarihçisi değilim ve bütün bu detayları sizinle edebiyat tarihine, Türkiye'nin akademik tarihine, Tanpınar'ın biyografisine katkı olsun diye anlatmadım. Esas amacım bu konuyu ele alırken dikkatimi çeken bazı kavramlara ve özellikle de *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin Tanpınar tarafından yazılmış ilk üç bölümüne odaklanarak Tanpınar'ın ve dönemin “modernlik” vizyonu üzerine bazı ipuçları elde etmek. Bu üç bölüm şunlardır:

## İkinci Baskının Önsözü

### Giriş

#### Garplılışma Hareketine Umumi Bir Bakış

Bu arada “İkinci Baskının Önsözü”nün kitabın Fransızca çevirisinde yer almadığını da belirtiyim. Tanpınar'ın ikinci baskı için yazdığı önsöz iki sayfalık bir metin ve aslında çok önemli bir içeriğe de sahip değil. Bu nedenle Fransızca çevirisinde bulunmaması büyük bir kayıp değil. Ancak ben daha önce belirttiğim gibi Tanpınar'ın ikinci cilt niyetini belirten cümlesini ve özellikle de şimdi sizlerle paylaşacağım şu alıntıyı içerdiği için üzerinde durmak istedim:

“*On dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* her şeyden evvel Türk insanında başlayan bir buhranın ve yeni ufuklar ve değerler etrafında yavaş yavaş kurulan bir iç düzenin tarihidir.”

Tanpınar bu satırları büyük ihtimalle 1956'da, yani kitabın ikinci baskısı için, üstelik kitapla aynı adı taşıyan dersi vermeye başladıktan 17 yıl sonra yazıyor. Bu nedenle bu cümlenin Tanpınar için hem kitabın ana fikri hem de ülkenin modernleşme öyküsünün bir tasviri olduğunu düşünüyorum. Bu noktada şimdilik özellikle “iç düzen” terimini aklınızda tutmanızı önererek devam edeceğim. Bu kavrama sunumumun sonunda tekrar döneceğimi de söylemek isterim.

Bu noktada, sunuşumun başlığını bir kez daha hatırlatmak isterim: “Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde

---

\* Ahmet Hamdi Tanpınar, “İkinci Baskının Önsözü”, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 15.

Modernlik Vizyonu”. Ama ilginç bir biçimde ne biraz önce size aktardığım tarihsel ayrıntılarda ne de kitabın ele aldığım bölümlerinde “modernlik”, “modernizm”, “modernleşme” gibi isimler ya da “modern” gibi bir sıfat hiç yer almıyor. Çünkü bu kavramlar Tanpınar ve kuşağı için mümkün olan kavramlar değildi. Türkçe beşeri bilim literatürüne bu kavramlar ancak 1960’lardan itibaren girmiştir. Dolayısıyla Tanpınar’ın bizatihi kendisinde bu tür kavramların bulunmaması doğaldır. Özellikle de erken dönemde. Tanpınar’ın terminolojisi içinde bunlara en yakın kavram “garplılaştırma”dır. Türkiye tarihinde bugün “modernleşme” kavramı şemsiyesi altında değerlendirebileceğimiz pek çok kavram vardır. Garplılaştırma, batılılaşma, asrileşme, muasırlaşma, çağdaşlaşma vs. ilginç bir biçimde kitabın başlığında yer alan ve aslında basit bir dönemleştirme kavramı olan “asır”la akraba olan “asrı” ve “muasır” gibi sıfatlar da uzun süre “modern” anlamında kullanılmıştır.

Ele alacağım ikinci metin olan kitabın “Giriş” bölümünde Tanpınar özellikle bizim bugün rahatlıkla “modernleşme öncesi” diyebileceğimiz, garplılaştırma sürecinin öncesinin içerikli bir özetini anlatıyor. Bu dönemde dilin, edebiyatın, şiirin durumunu tahlili etmeye çalışıyor. Benim sizlerin dikkatine sunmak istediğim Tanpınar’ın bunu yaparken yaptığı kavram seçimleri olacak. Tanpınar bu metinde sık sık, “eski edebiyat”, “eski şiir”, “eski nesir” ve “eski dil” terimlerine müracaat ediyor. Üstelik Tanpınar’ın özellikle “eski” kavramını başka metinlerinde de çok sık kullandığını biliyoruz. Bu metinde yer almayan ancak, Tanpınar’ın diğer metinlerinde çok sık karşımıza çıkan bir diğer örnek de “Eski Türkçe” terimi. Tanpınar’ın bu tercihinin arkasındaki kültürel bilinç benim her zaman dikkatimi çekmiştir. Tanpınar, Osmanlıca ve Divan Edebiyatı gibi terimleri pek ender olarak kullanmıştır. Bunların yerine tercih ettiği terimler Eski Türkçe ve Eski Edebiyat’tır. Bu tercih, ilk bakışta çok önemli bir fark olarak gözükmeyebilir ama Tanpınar’ın yapıtlarının bütünü ışığı altında ele aldığımızda ben oldukça önemli olduğunu düşünüyorum.

Osmanlıca aslında bugün konuştuğumuz Türkçenin eski bir versiyonudur. Yani Türkçeden tamamen farklı bir dil değildir. Elbette aralarında çok önemli farklar da vardır. En önemlisi de bu ikisi arasında bir Dil Reformu ve bir Alfabe Devrimi vardır. Osmanlıca Arap alfabesiyle yazılırdı ve yoğun olarak Arapça ve Farsça kelimeler içerirdi. Günümüz Türkçesi ise Latin alfabesiyle yazılıyor ve Arapça ve Farsça kelime yoğunluğu oldukça seyreltilmiş durumda. Ama geniş bir açıdan bakabildiğimizde aslında ikisi aynı dil. Ancak Türkçe ve Osmanlıca gibi terimleri tercih ettiğimizde bunlar birbirlerinden ayrı iki dil gibi görülebiliyor, anlaşılabilir.

Benzer bir durum Divan Edebiyatı terimini kullandığımızda da ortaya çıkıyor. Aslında 1939'da İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde "Yeni Türk Edebiyatı" diye bir kürsünün kurulması bile bu konuyla ilgili. Böyle ifade edildiğinde "Yeni Edebiyat"ın "Eski Edebiyat" ile ilişkisi tamamen kopuyor. Tanpınar'ın terim tercihlerinin arkasında bence kopuşu değil, sürekliliği vurgulayan bir kültürel bilinç var. Yani Eski ve Yeni Türkçe dediğimizde aynı dilin zaman içinde dönüşmüş iki versiyonundan söz ettiğimizi anlayabiliyoruz. Aynı şekilde Eski Edebiyat ve Yeni Edebiyat dediğimizde bunların aynı kültürün farklı tarihselliklerde ortaya çıkmış edebiyatlar olduğunu fark edebiliyoruz. Elbette bu noktada Tanpınar'ın *Yahya Kemal* kitabında yer alan "devam ederek değişmek, değişerek devam etmek" ifadesini hatırlayabiliriz. Bu ifade genelde Tanpınar'ın "muhafazakâr" olduğu şeklinde yorumlanmıştır ama ben bu ifadeden hareketle Tanpınar'ın aslında modern bir kültürel bilince sahip olduğunu düşünüyorum. Bu noktada elbette Fransız dostlarımıza Türkçede "muhafazakâr" ve "modern" sıfatlarının hâlâ zıt anlamlı olarak kullanıldığını da hatırlatmak isterim. Tanpınar'ın Divan Edebiyatı'na karşı çok özel bir sempatisi olduğunu da sanmayın. 1930 Ağustos'unda toplanan

\* Tanpınar, *Yahya Kemal*, Dergâh, İstanbul, 2017, s. 20.

bir Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi'nde Tanpınar'ın Divan Edebiyatı'nın müfredattan çıkartılmasını istediği biliniyor.\*

Tanpınar'ın gayet modern bir kültürel bilince sahip olduğunu söylerken kastım şudur: Batı modernliğinin tarihsel akışına baktığımızda yüzeyde ağırlıklı olarak devrimler, reformlar görürüz. Ama bütün bu değişimin derinliklerinde aslında çok güçlü bir süreklilik de akar. Rönesans, Kadim Yunan'ın yeniden güncelleşmesidir. Reformasyon, Eski Ahit'in yaşayan dillere aktarılmasıdır. Kısaca Batı'nın geçmişiyle, geçmişiyle çok güçlü bir irtibatı vardır. Sadece "Klasik" kavramı bile bunu kanıtlamaya yeter. Klasik, hem eski olan hem de bugünde değerini hâlâ yitirmemiş olandır. Batı'da eğitim klasikler üzerine kurulmuştur.

Bu noktada belki Hegel'in *Aufhebung* kavramını hatırlatmak anlamlı olabilir. *Aufhebung* Hegel'de sentezin tez ve antiteze yaptığı şeydir. Sentez bir kez ortaya çıktığında tez ve antitezi artık gereksiz kılar, yani onları aşar. Ama aynı zamanda sentez, tez ve antitezin birçok özelliğini de içerir ve sürdürür. Bu anlamda Batı bir *Aufhebung* toplumdur. Modernlik *Aufhebung*'u bir bilinç haline getirmektir. Rönesans ve Reformasyon birer *Aufhebung* örneğidir. Dolayısıyla Tanpınar'ın Eski Türkçe ve Eski Edebiyat tercihlerini bu çerçevede okumak gerektiği düşünüyorum. Tanpınar da eski ve yeniyile ilişki açısından *Aufhebung* modelini benimsemektedir. Tanpınar hakkında yazdığım kitapta onu öncelikle bir "modern" olarak nitelememin sebebi de buydu.

Gelelim ele almak istediğim üçüncü metne. Yani "Garplılaştırma Hareketine Umumi Bir Bakış" başlığını taşıyan ve Tanpınar'ın edebiyat tarihi ayrıntılarına girmeden Osmanlı'nın geç döneminde modernleşme sürecine nasıl baktığını görebileceğimiz bölüm. Bu metin tarihsel akış açısından belirlenmiş üç alt bölümden oluşuyor:

Başlangıcından 1789'a Kadar

\* Ahmet Hamdi Tanpınar, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, s. 42.