

PAPER DETAILS

TITLE: METAFORLAR, TARİH ve POLİTİKA Sezgi ve Teori Olarak Tarih Üzerine Elestirel Bir Deneme

AUTHORS: Firat MOLLAER

PAGES: 101-124

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1190500>

METAFORLAR, TARİH ve POLİTİKA

Sezgi ve Teori Olarak Tarih Üzerine
Eleştirel Bir Deneme



*Fırat Mollaer**

ÖZET

Bu Çalışma, mühendis, bahçıvan ve kukla oynatıcısı metaforlarını, tarih ve politika açımlarıyla eleştirel biçimde değerlendirmeyi denemektedir. Bahçıvan ve kukla oynatıcısının karşılık geldiği, sezgisel ve diyalektik tarih yaklaşımı, Marxizm ve muhafazakârlık olarak iki ideolojinin çerçevesinden ve oyun, hâle, çıplaklık gibi imgeler aracılığıyla, aralarındaki süreklilik ve kopuşlar dikkate alınarak çözümlenmiştir.

Anahtar Kelimeler; Tarih, Diyalektik Tarih, Ahmet Hamdi Tanpınar, Edmund Burke, Karl Marks

Giriş

Metaforlar, insan aklının fiziksel doğadan ayrı bir kültürel dünya yaratma üslubu içinde geliştirdiği anlamlardır. İlk siyasî düşünce metinlerinden itibaren, bazı özel mecazlarla karşılaşmaktayız. Sözgelimi, Platon'un bazı diyaloglarında iyi yönetici, deneyimli bir gemi kaptanı, yetkin bir hekim

* Siyaset Bilimci.

gibi mecazlarla karşılanmıştır. Devlet adamı, gemisini kumanda etmeyi beceren bir kaptan ya da toplumun veya devletin sağlığını gözeten bir doktordur. Hristiyanlık’ta çoban’ın özel bir anlamının olduğu bilinmektedir. Descartes’ın kimi eserlerinde, filozof bir mimara benzetilmiştir. Bunun gibi, Fransız Devrimcileri için mimar veya mühendis metaforları kullanılmıştır. Post modern zamanların literatüründe, yapı kurma mecazının karşısında yapı sökülmesi kullanılmıştır. Bu örneklerin sayısı çoğaltılabilir.

Metaforlar, farklı kültürel dünyalar oluşturarak felsefi geleneklerin arasındaki sınırları belirginleştirmektedir. Platon’un doktor-devlet adamı, organizmacı bir toplum fikrini, kaptan, elitist bir siyasal teoriyi; Descartes’ın mimar-filozofu, kurucu rasyonalizmi; çoban- peygamber, dinsel itaat kültürünü; devrimci-mühendis, toplumu yeniden kurma etkinliğini çağrıştırılmaktadır. Metaforlar, farklı ideoloji kültürlerini de anlatırlar. “Mühendis” radikal modernliği, “bahçıvan” muhafazakâr toplum imgelemine ve ılımlı modernliği, “kukla oynatıcısı” ise diyalektik tarih yaklaşımını resmetmektedir. Fakat farklı resimler arasındaki sınırlar hipotetiktir; zorunlu olarak, bizim sosyal dünyayı anlamlandırma etkinliğimizin bir parçasıdır ve bu etkinlik varsayıldığı kadar mekanik olmayabilir. Başka bir deyişle, ilk bakışta görülen sınırlar, daha ileri düzeylerde aynı belirginlikle bulunmayabilir. Bahçıvanla kukla oynatıcısının buluşma noktaları en azından yok değildir veya tarihsel olarak aynı (sosyal) oyunun figürleri halinde yer alabilirler.

Bu çalışma, mühendis, bahçıvan ve kukla oynatıcısı metaforlarını, tarih ve politika açımlarıyla eleştirel biçimde değerlendirmeyi denemektedir. Bahçıvan ve kukla oynatıcısının karşılık geldiği, sezgisel ve diyalektik tarih yaklaşımı, Marxizm ve muhafazakârlık olarak iki ideolojinin çerçevesinden ve oyun, hâle, çıplaklık gibi imgeler aracılığıyla, aralarındaki süreklilik ve kopuşlar dikkate alınarak çözümlenmiştir.

Bahçıvan ve Mühendis: Tarihin Sezilmesi ve Keşfedilmesi

“Her düşünen insanımız gibi, ben de hayatımızın değişmesi için sabırsızım. Daima hayranı olduğum yabancı bir romancının hemen hemen aynı şartlar içinde söylediği gibi ‘eski bir Garpçıyım’. Fakat canlı hayata, yaşayan ve duyan insana, cansız madde karşısındaki bir mühendis gibi değil, bir kalb adamı olarak yaklaşmayı istedim. Zaten başka türlü de elimden gelmez. Ancak sevdiğimiz şeyler bizimle beraber değişirler ve değiştikleri için de hayatımızın bir zenginliği olarak bizimle beraber yaşarlar”.

Bu metin, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın insanî varlığa yönelik duyarlılığını anlatan bir pasaj ve eserinin ana motifini sergilemesi amacıyla *Beş Şehir*'in önsözüne yazdığı son paragraf. Eserin "Ankara" bölümünde, hummalı bir mimarlık faaliyetinin sahnesi olan yeni başkentin "mimarî mecmualardan nakledilmiş", üslup tutarsızlığı taşıyan baştan yaratımı ve "şantiye manzarası"ndan hayıflanıyor (2001: 29).

Yukarıdaki satırları ören düşünce bütününde, olgunlaşmış bir halkçılığın izlerini bulmak mümkündür. İncelmiş bir samimiyetin ve sadeliğin peşindeki yazar, metaforik olarak eski trenlerin üçüncü vagonunda yolculuk etmek isteyen insandır:

"Asıl yolculuğu galiba üçüncü mevki vagonlarda aramak lazım. Gerçek hayatı halk arasında aramak lazım geldiği gibi..Çünkü orada insanlarla en geniş manasında temas var" (2001: 74).

Mühendisin rasyonel bir tutarlılık ilkesinin emrindeki teorik bilgilerine karşın, aslolan tecrübedir ve en zengin tecrübe bu yolculukta yaşanandır; modern mimarın nesnesine yabancılaşmış iradeci tasarımlarına karşın aslolan kitlelerin kendiliğinden tarihsel gelişimidir:

"Trene bir yığın insan bindi...Dört yanımı alan büyük insan kalabalığına rağmen derin bir gurbetle mumyalaşmış, küçük, çok küçük bir şey oluyorum. Bir yığın sezisler arasında, geniş, karanlık bir suda imişim gibi, bu su ile beraber akıyorum" (2001: 78).

Kitlelerin akışı tarihin akışı gibidir. Bu akışa dahil olmak ise tekil varlığıyla güçsüz olan birey için bir seçim malzemesi olmaktan çok zorunluluktur. Fakat her ikisi de rasyonalist bir yaşam etkinliğinin örneklerinden farklıdır. Rasyonalist tarih tasarımlarının yorumunun hilafına, bireyler tarihi yaratır belki ama aklın tutarlılık ilkelerine uyan bir yaratım olmaktan fazla "bir yığın sezisler arasında"dır. Zamanın bîçaresi olan insan, mantığını kavramadığı bir dünyanın ortasında sezgileriyle tutunum sağlar. Öznesi olmaktan çok devamlılık içindeki bir oluşun parçasıdır, iradî olmaktan çok varoluşsal bir zorunluluğun anlattığı bir deneyimi yaşamaktadır. İdeal insan eylemi, "rüya" denilen bilinç dışı bir besleyiciye sahip değilse ya da zamanın rüya ile süzölmüş bir modeliyle desteklenmemişse, insan gerçek bir bîçareliğin kucağındadır. Bu anlamıyla Bursa, *Beş Şehir*'in en tutarlı ve en özgün kimliğe sahip kentidir. *Bursa'da Zaman* rüyanın ve "şuurlu" hareketin ahengine şahitlik etmektedir.

"Bursa'da bir eski cami avlusu

.....

Eliyor dört yana sakın bir günü.

Bir rüyadan arta kalmanın hüznü

İçinde gülüyor bana derinden

.....

Bir zafer müjdesi burda her isim:

Sanki tek bir anda gün, saat, mevsim

Yaşiyor sihrini geçmiş zamanın

Hâlâ bu taşlarda gülen rüyanın .

Güvercin bakışlı sessizlik bile

Çınlıyor bir sonsuz devam vehmiyle”.

Rüya kavramı “raks” ile yakından ilişkilidir. Raks, bu başlığı taşıyan şiirinde yazdığı gibi, sonsuzluğun eşiğinde “her lâhza başka bir şey ve hep kendisi” olan, “arkasında ritmin geniş rüzgarı”nı almış, zamanın yekpâre bahçesi, “ânın ve hareketin mucizesi”dir. Anlık bir davranışsal tarz olarak bîçarelik, yaşanan anda harekete geçirecek köklü faktörlerin eksikliği anlamına gelir. Raks, zamanın “ne içinde ne de büsbütün dışında, yekpare, geniş bir ânın parçalanmaz akışında”, rüya ve hareketin kaynaştığı ontolojik ve mistik bir dans durumu iken, yoksunluğu varoluşa dair bir uyumsuzluk ve yabancılaşma durumunu deyimler. Noksanlığında “kökü bende olan sarmaşık” yitirilmiştir ya da *Huzur*’daki bir kahramanın deyişiyle zamanın bölünmüş şekilleri “ecnebî bir cisim gibi bizi rahatsız eder” (2003: 240). Bu durumda hareket, estetik bir kaynaşma değil “köksüz cisimlerin yüzmesi”nden kaynaklanan bir tür ucûbeliktir. *Yahya Kemal*’de yazdığı ve sürekli yinelediği gibi,

“...yüzüyorduk ifadesini tesadüfî olarak kullanmadım. Köksüz şeyler daima yüzer, daima beyhûde yere bir karşı sahil arar. Halbuki...yaratmanın ilk şartı devamdır, hakiki kırılışlar ve kopuşlar ancak yaratılış ucûbeleri, yarım mahluklar vücuda getirir...” (2001a: 24).

Bîçarelik, bir estetik facia değildir sadece, ne de tarihsiz ve pasif bir biçimsizlik. Yaşanan anda karşımıza politik bir zalimlik olarak da çıkabilir. Canlılar alemine karşı cansız madde karşısındaymış gibi duyarsız duran mühendisin soğukluğu, verimsiz neticelerden biridir. Mühendis, diğer yaşayanları nesneleştiren bir öznedir. Tanpınar’ın yazılarında, mühendis etkinliğin yaşayan örneklerine dair saptamalar belirgin değildir; siyasî, tarihsel ve konjonktürel açımları çoğu zaman imâlıdır. Oysa, İstanbul’da gezer-

ken baktığı her tarihî esere düşmanca yaklaşan ve yaşayan insanlara tarihî eserler gibi bakan Andre Gide hakkındaki yorumları gayet açıktır:

“Bu haşin vaziyeti, bu düşmanlığı hiçbir zaman anlayamadım. Herşeyden vazgeçsek ve bütün güzellik bahislerini bir yana bıraksak bile, arasında bir misafir veya seyyah sıfatıyla dolaştığı insanların ızdırabına...sabır ve tahammüle, asil sükunete dikkat etmiş olsaydı yine sonsuz bir şiir hazinesi bulunurdu...memlekette dikkat edilecek, acınacak, sevilecek ne kadar çok şey vardı!..Gide, böyle bir zamanda peyzajlarımızı fakir ve neşesiz, sanatımızı derme çatma, insanımızı çirkin buldu. Takma bir ‘insanüstü’ gözüyle etraftaki ızdıraba tiksine tiksine bakarak geçti” (2001: 132-3).

Beş Şehir, Tanpınar’ın diğer eserleri gibi, kültürel antropoloji, etnoloji, edebiyat, sosyoloji, sosyal tarih, mimarî gibi bilim ve sanatlarda yoğun bir birikimin sürüklediği sentez eserlerdendir ve araştırmacıların ilgisini cezbetmektedir. Son dönem sanat ve sosyal bilimler araştırmacıları, Tanpınar’ın yazdıklarına çeşitli yorumlar getirmişlerdir. Bu yazıların genel izlekleri, Türk muhafazakârlığının kültürel ve estetik temellerini sağladığı, zaman üzerine yazdıklarının muhafazakâr duyarlılıkları yansıttığı gibi başlıca temaları içermektedir. Tanpınar’ın giriş bölümünde alıntılarımız pasajının yorumu üzerine ise çok fazla düşünülmemiştir ve muhafazakâr ideolojinin karakteristikleri düşünüldüğünde etraflı bir yorumun konusu edilebilir.

Tanpınar, öğrencisi Mehmet Kaplan’ın deyişiyle, “insana ve hayata canlı gözlerle bakmasını bilir”. Hakikaten, Tanpınar külliyatı bu kanaati destekleyecek bir yığın bulgu ve yorumla doludur. Bu bakımdan, bazı tarihçilerimizin ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı sosyal tarihini Ahmet Mithat ve Hüseyin Rahmi Gürpınar gibi edebiyatçıların eserleriyle anlama önerisi, Tanpınar’ın yapıtları açısından yinelenebilir. Bu öneri, sosyal tarih ve edebiyata dair bir değerlendirmeyi içermektedir. Bunun yanında, Tanpınar’ın yazıları bir tarih anlayışının konusu haline de getirilebilir: Muhafazakâr tarih yaklaşımı.

Mühendise karşı kalp adamı savı, Aydınlanma felsefesine karşı geliştirilen tepkiler içinde billurlaşmıştır. Romantizm, birçok koluyla bu imge üzerine kurulmuştur. Dahası, muhafazakârlığın öncü düşünürü Burke’ün yazılarında Tanpınar’ın metinleriyle birebir örtüşen pasajlar bulmak mümkündür. *Reflections*’da değişimin toplumun içsel gelişimine dayanması yönünde tutkulu bir çağrı ve mühendislik imgesine karşı köklü bir saldırı vardır. Toplumun karmaşıklığı bir çiçek bahçesindeymiş gibi bir his yaratır; veya mühendislik değil bahçıvanlıktır olması gereken:

“...Cansız varlıklarla çalışırken bile ihtiyat ve dikkat, aklın bir gereği olarak değerlendirilirken, yıkım ve yapım işinin nesnesinin briket ve kereste değil, his sahibi varlıklar olması halinde ihtiyat ve dikkat, görevin bir parçası haline gelir...Fakat Paris’teki yaygın kanaatin yasa koyucunun hissiz bir kalbe ve şaşmaz bir güvene sahip olması gerektiği şeklinde olduğu anlaşıyor...(Oysa) Gerçek Yasa Koyucu hisli bir kalbe sahip olmalıdır; hemcinsini sevmeli ve saymalı, zarar vermekten çekinmelidir. Nihai hedefini bir sezgiyle belirlemesine müsamaha edilebilir ama buna ulaşmak için de ihtiyatla hareket etmelidir...” (1790: 449-61).

Burke, insan türünde yaygın olarak bulunan zayıflığa karşı yasakoyucuyu liberal bir hoşgörünün erdemine çağırırken, talebini canlı hayatın tanınmasının ölçütü olarak ortaya koyar. Ancak iki tür açmaz vardır. Bir kere, bahçıvanlık kültürü, vahşi kültürlerin kendiliğindenliklerine karşı belli düzenleme etkinliklerini kapsadığı için, mühendislik kültürünü kapsar. Toplumun saf gelişim dinamiğine sahip olduğu varsayılmaz. Böyle bir durumda, Burke’ün hiç onaylamayacağı bir kaos ve kargaşaya ya da medeniyetsizlik durumuna tanıklık ederdik. Bahçıvanlık kültürü, Bauman’ın deyişiyle, *Yasakoyucular ile Yorumcular*’ın ortak iklimidir. Gül bahçesi, doğa durumundaki kaosa karşı düzenlenmiş bir mekandır ve özne ile nesne arasında belirli bir mesafeyi anlatır. Gül yetiştiren kişi, estetik bir haz duyabilir veya onlara canlı hayatın gerçek örnekleri olarak yaklaşabilir. Ancak birinci durumda ilgisi daha estetik olanlara, ikincisinde ise sağlıklı olanlara yönelebilir. Güçlü olan güller ayakta kalır ve estetin merakları sağlıklı olanlara çevrilebilir. Son tahlilde, bazı güller için özne-nesne ayrımının soğuk mekanizması işlemektedir. Aktif mühendisin yerini bu kültürün dışında olmayan bir bahçıvan almıştır ya da pasif mühendis.

Etki ve sonuçlarından ürkülen pozitif bir edimi yerine getirmemenin daha zararlı olabileceği toplumsal durumlar olabilir. Bahçıvanlığın negatif olduğu söylenen (eylem) kültürünün mühendis eylem biçiminden daha kötü sonuçlara yol açmayacağının garantisi yoktur. Burke’ün analizinde toplumun karmaşık yapısı ve insanın çözümlenemez yapısı gereğince, etik ve politik olarak iyi ve kötülerini belirlememizin önünde bir sır perdesi vardır. Bu rölativizm durumunda, seçim en az zararlı olanlar doğrultusunda yapılmaktadır. Yani, iyi ve kötü bulanık olsa bile bir seçim vardır. Her seçim, öznel olanı çeker ve nesnel olanı iter. Seçimin doğası gereği, seçimden etkilenenlerin bazılarına karşı öznel diğer bir kısma karşı ise nesnel olunmaktadır. Bahçıvanın insanseverliğinin yalınkat bir halkçılığa dönüştüğü stratejik noktadır burası. Bahçıvan, medenî kültürün bir üyesi olarak bazı insanları severken diğerlerine kayıtsız kalmaktadır. Bu, bahçıvanın vahşi kültür-

lerden farklı olmak için (bahçe düzeni veya toplumsal düzen) zaruri gördüğü bir tutumdur. Tarih ve toplumdaki üst düzey bir karmaşıklık nedeniyle iyi aramak beyhûde olsa bile, varsayılan gizli iyiler ve kötüler vardır. O halde, bu iyilerin hürmet edilen canlı insanın iyisi olup olmadığı hakkında ciddi kuşku duyabiliriz. Mühendisin eyleminden önceki durum, bahçıvanın mekanı, yitirilmiş bir cennet veya masumiyet simgesi bir Aden Bahçesi değildir. Aksine kötülüğe karşı savunmasız kalınan bir dünya olabilir.

Tanpınar'ın yazılarındaki "canlı hayat", sosyal bir duyarlılığın izlerini taşır ve Anadolu'cu romantizmi yer yer güçlü öğeler yansıtır. Gide'nin "takma insanüstü" tavırlarına, "insanların ızdırabına" değer vermediği için takıldığını vurgular: "...memlekette dikkat edilecek, acınacak, seviyecek ne kadar çok şey vardı!" Aynı yorumu liberal-muhafazakâr ideolojik evrenin ideoloğu olan Burke için tekrarlamak bu kadar mümkün değildir. Burke, mühendisin soyut insanlılığını iyi ve kötü sonuçlar arasında herhangi bir ayırım yapmadan yargılamıştır. Canlı hayata ilgiden sıklıkla söz etmesine rağmen, tanımladığı insan gerçek toplumsal ilişkilerinde ızdırap duyan bir varlık değildir. Bahçıvanın gözündeki tek zulüm kaynağı, mühendisin kalpsiz etkinliğidir. Mühendislerin varolmadığı bir tarihsel durum bir gül bahçesi "ütopyası"dır.

Bahçıvanlık, uygar kültürün bir ögesidir. Fakat bu kültürün baskın bir imgelemine ve etkinliğine karşı bir alt dalga biçiminde gelişmiştir. Modernlik, Berman'ın *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor* adlı eserindeki parlak ifadeyle, bir inşaat sahasını veya şantiye alanını andırır. İnsan, yaratıcı ve yıkıcı bir varlıktır. Tarih ise bu varlık tarafından biçimlendirilen tamamlanmamış bir projedir. Mühendislik karşıtı söylevin yakındığı da budur. Ona göre, insan ve toplum gibi tarih de karmaşıktır.

Bahçıvan, özgür ve rasyonel temeldeki yaratıcı etkinliğe karşı gül bahçesi metaforunda somutlaşan bir bakım ve onarımı esas alır. İlerleme yok sayılmaz fakat insanın çözümlenemez zayıflığını telafi etmek için hissedilemeyen bir seviyede olmalıdır. Tarihin yasalarını bilemeyiz, insanı ve toplumu geometrik kesinliklerle analiz edemeyeceğimiz gibi. Fakat bahçıvan, tarihin yasaları konusunda ontolojik bir cehaletimiz bulunsa bile, tarihin yaratıcı ve hızlı akışının, doğal akışa aykırı, bir teori hatasıyla yanıltılmış, sahte bir süreci anlattığını iddia etmektedir. Tarihin yasaları konusunda insan türünde bulunan genel bir bilgisizliği veri almasına (ve mühendisin tarihin yasaları keşfini gülünç ama tehlikeli bir girişim olarak değerlendirmesine) rağmen tarihin hızlı akışına yönelik a priori bir kötümserlik beslemektedir. Bu, Faustiyen modern uygarlığın tarih felsefesine karşı koyulmuş bir kayıt-

tır. Faust’un labaratuvarından devşirdiği tarih ve toplum yasaları fikri, bahçıvanın tepkisinin merkezini teşkil etmektedir.

Yaratıcı Yıkımın Seyir Etkinliği: Diyalektik Tarih

Bahçıvanlık, mühendislik kültüründeki modernist eylemciliğin gelecekperest zaman algısını sorgular. Radikal modernistler, insanın karmaşık doğasını basitleştirmekte ve bir eylem programının reformcu aşırılığına konu edecek kadar sadeleştirmektedir. Daha önemlisi, insanı bugünkü gerçek gerçekliği içinde kavrayamamaktadır. Oysa, tüm karmaşıklığı içinde insan teorize edilemez ve fakat varolan (deneyimsel) gerçekliği içinde anlaşılabilir. Bu bakımdan, somut gerçekliklere verdiği öncelikle bir başka muâzıra sahiptir: Diyalektik tarih.

İlk düzeyde, diyalektik tarihle bazı ortak noktalar göze çarpmaktadır. Mühendislik kültürünü gizemci ve köktenci bir eleştiriye tabi tutan ve bahçıvanlık kültürünün farklı bir kolunu oluşturan Maistre gibi birçok reaksiyoner düşünüre göre insan(lık) yoktur, varsa bile bir coğrafyadan diğerine değişen yerel, somut ve kültürel bir varlıktır. Maistre, Devrimin hemen ertesinde *Considerations*’da kültürel rölativizmin manifestik ilkelerinden birini yazmıştır:

“Hayatım boyunca Fransızları, İtalyanları, Rusları vb. gördüm; Montesquieu sayesinde Farsî olunabileceğini bile biliyorum. Ama ilan ediyorum ki, hayatımda hiçbir zaman insanla tanışmadım” (1974: 97).

Maistre’nin ideolojisi ile diyalektiğin materyalist yorumu arasında aşılmaz farklılıklar vardır. Marxizm, Aydınlanma felsefesinin evrenselci evladıdır ve birbirine indirgenemez kültürel bütünlükler savı Marxizme oldukça yabancıdır. Buna karşılık, liberalizmin soyut insancılığını gülünç ve bir o kadar da ideolojik bulmuştur ve insanı tarihsel ilişkileri içinde somutlaşan bir varlık olarak çözümlemiştir. Marx, Adam Smith’in İngiliz bakkalını evrensel insan sandığından söz ederken, trajikomik ve ideolojik bir bulguya dikkatimizi çeker. Reaksiyonerin bahsettiği gibi, Fransızlar, İngilizler değilse de işçiler, burjuvalar vardır, ama insan(lık) değil. İnsan oluşturulacaktır, daha doğrusu, bir projedir. İnsandan ancak sosyalist bir toplumda bahsedilebilir. Reaksiyoner için insan, bağlı bulunduğu kültürel topluluğun içinde verili ve tamamlanmış bir varlıktır. Marxizme göre ise yeniden yaratılacak ya da kendi kendisini sürekli olarak yıkan ve yeniden yaratan bir varlıktır. Bir yaratım nesnesi ve bir yaratım projesinin öznesi.

Bahçivanlık imgesindeki aslî öğelerden biri tarihsel süreklilik fikridir. Tarih, evrimsel ve birikimsel bir süreçtir ve aşamalar birbirini kapsar. Muhafazakâr, tarihin bölünebileceğine inanmaz. Tarih nesneleştirilemez ve kesinlikler yoktur. Zaman anlayışı olarak, zamanın üç kesitini kapsama kaygısı taşır; geçmiş, bugün ve gelecek içerilmiştir. Nesneleştirebileceğimiz bir mazi ya da âti yoktur. Tek bir zamanı yaşarız. Muhafazakâr, çoğu zaman sanıldığının aksine, geçmişin değil bugünün insanıdır. “Zamanın üç buudu” sadece şimdiki zaman kipinde yaşanabilir. Özellikle Peyami Safa ve Tanpınar, idealize ettikleri bir modern insan örneğinin zaman algısı üzerinde dikkatle durmuşlardır. Safa, *Modern Adam Üzerine* (1961) başlıklı makalesinde şöyle yazmıştır:

“-Ben, dedi, modern olmayan hiçbir şeyi sevmiyorum. Müzelerden nefret ediyorum. Eski edebiyattan hoşlanmıyorum. Radyoda alaturka başlayınca düğmeyi çeviriyorum.

Bu arkadaş, tarihsiz yaşamayı modern olmak sanıyordu. Hakikatte bir tarih yaprağı gibi sadece günün adamıydı. Yirmi dört saat sonra o günün de geçmiş olacağını düşünmüyordu. Günlük bir gazetenin bir sayısı kadar geçici bir aktüelliği, devamlı bir yenilik sanıyordu” (1971: 122).

Bahçivan, zamanın psikanalistik yorumlarına bağlıdır. Safa, radikal modern karikatürün zaman algısını alaya aldıktan sonra, Jung’un *Modern Ruhun Problemleri* eserini hatırlatır: “Modern Adamın Psikik Meselesi adlı fasılda Jung diyor ki: Geçmiş inkâr etmek ve şimdiki zamandan başka bir zamana sahip olmamak halis bir yalandır. Bugün, ancak dün ve yarın arasında manâ kazanır. Dünden uzaklaşan ve yarına yaklaşan bir geçiştir” ve ekler:

“Zamanın üç unsurundan birini inkâr etmekle, hepsini toptan reddetmek arasında fark yoktur. Zamanın bu nihilizmi, insanı kendi kendinden kaçmaya ve kendi kendini topyekün inkâra götüren bir manevi intiharın şekil değiştirmesidir. Biz dünümüz içinde yoksak bugünümüzde de yarınımızda da yokuz...Sahici modern adam, üç zaman içinde de yaşamasını bilendir. Modernliği bugüne münhasır olmadığı için, devamlıdır. Geçmiş, bugünü ve yarını aynı liyakatla temsil eder...Tarihi inkâr edersek, irtica tehlikesi, geleceği inkâr edersek ihtilâl tehlikesi, günün icaplarını inkâr edersek yerine göre her iki tehlike de karşımıza çıkar” (122-3).

Belki de Safa’nın eserlerinden en fazla alıntı yapılan pasaj budur. Gerçek modernliğin mühendisler tarafından temsil olunmadığına kendini vakfetmiş bir ideolojik kültürün derin kaygıları bu satırlarda somutlaşmaktadır. Muhafazakâr, insanı salt geçmiş ya da gelecekte kavrayan ideolojilere karşı kuşkuludur. Şimdiki zaman, insanı bugünkü deneyimsel geçekliğiyle anla-

maya çalışan muhafazakâr için ayrıca önemlidir. Zaman algısındaki yanılğı, muhafazakâra göre sahte bir mühendislik projesinin çürük verimleridir. Sa-fa’nın bu konuda birçok kalem kavgası ve polemîği olmuştur; fakat Tan-pınar, *Ondokuzuncu Asır Edebiyat Tarihi*’nde bir kültür insanı ve estetik olarak zarafetle değerlendirmiştir konuyu. Mazi, kendinde bir cevher değildir ve “mazinin şahsiyet kazanması ve tarih fikrinin teşekkül etmesi için” Bergson’un anlattığı “bugünün ışığında maziye görme keyfiyeti” gerekir (1997: 23-4) ya da *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*’nün kahramanının “şuurlu” bir anında sezdiği gibi,

“...Hayır, o maziye düzeltmekle, hattâ güzelleştirmekle meşguldu. Neden olmasın sanki, kendimize daima yaşanacak bir iklim yaratmak-tan başka ne yaparız? Hâl denen keskin bıçak sırtında oturamayacağı-mıza göre...” (2002: 291).

Bahçıvan, insanı analitik bir çözümlemenin unsuru kılmaz, empirik gerçekliğiyle “anlar”. İnsan sadece anlaşılabilir, kavranamaz. Diyalektik ise insanı kavrar. Her kavrama, teorize etmeyi ve özne-nesne ilişkisini gerektirir ve diyalektik tarih, insanı kavramak üzere nesneleştirir. İnsanın kavranması, teorik bir içerik kılınması ve nesneleştirilmesiyle mümkündür.

Diyalektik için tarih, birbirini reddeden ve reddin inkar edilmesine dayanan çatışmalı bir süreçtir. Tarihin, aşamaların birikiminden oluştuğu doğrudur ve bu anlamıyla birikimsellik sözkonusudur. Tarih, bir oluşu ifade etmektedir ve yeni adımlar öncekileri içerir ve saklar. Bahçıvanın üzerine tit-rediği bir konu olan kopukluk yoktur ve fakat paradoksal olarak koruma aynı zamanda bir ortadan kaldırma edimini ifade etmektedir; koruma orta-dan kaldırmayla mümkündür ancak. Bahçıvanın savının aksine, diyalektikğin maddeci şubesinde, insan bu oluşu sezgisel bir biçimde duyuyla yetinmez, oluşun yasalarını teorik olarak kavrar. Diyalektik tarih, teleolojiktir. Tarihin yasaları ve akışının belirli bir sonu vardır ve sonul olanın içeriği insanın teo-rik kapasitesiyle çözümlenebilen aşamalarda kapsanmıştır. Bu nedende, di-yalektik -bir öznel duyuş ve sezîş etkinliği olan bahçıvan kültüre karşı- bir seyir etkinliğidir. Teorinin anlamları hatırlandığında -Tanrının evreni tema-şası ve birşeyi başka birşeyin karşısına koyma-nesnel bir çözümleme ve teori faaliyetidir. Hegel, *Tarihte Akıl*’da “bilinçli ya da bilinçsiz sahip oldukları sezgilerle çalışan” tarihçilerin yönteminden bahsettikten sonra Felsefî Dünya Tarihi derslerinin esas yöntemini saptar: Tarih felsefesi, “tarihin düşünme tarafından ele alınması” anlamıyla tarihsel bir teori etkinliğidir (1991: 29).

Diyalektik, tarihi yaratıcı bir süreç olarak işler. Felsefî modernliğin bü-yük duraklarından biri olarak Hegel felsefesinde, tarih aklın kendi kendini

gerçekleştirmesi olarak özgürlüğe aşamalı bir gidişi sergilemektedir. Ancak, tarihin yaratıcı bir akış olması, insanın bu sürecin öznesi olduğu anlamına gelmez. Hegelyen tarih felsefesinde, özne olarak insan fikrinin gülünçlükleri geniş bir yer kaplar. Dünya tarihi, evrensel bir tinin kendi bilincine vardığı bir “tiyatro sahnesi”dir. İnsanları kullanan tindir ve insanlar oyuncudur. Özne olarak insan bir vehimden ibarettir. İnsan tarihsel bir yaratımdır ve;

“Tanrı çocuklarının dargörürlü ve boşkafalı olmasını istemez, tanınmaktır onun isteği. Çocukları her ne kadar tin açısından fakirse de tinin bilgisinde zengin olmalı, her türlü değeri bu bilgide bulmalıdır. Tanrının doğasının tek belirli bir öge açısından genişlemesidir, bu nedenle burada ancak belirli bir bilgi sözkonusu olabilir” (51).

Spinoza’da Tanrı doğadayken Hegel’de tarihtedir. Tarihin (Tanrı) bilinmesi, teorik bir etkinliğin dahilindedir. Bahçıvan, tarihsel kopukluğu varoluşsal bir bozulmanın miladı olarak değerlendirir. Diyalektikçi içinse kormanın bir ortadan kaldırma edimi olması varoluşa içkin bir temadır. Çelişki, tarihin motorudur. Bahçıvanın mühendise yönelttiği insan doğası üzerine cehalet suçlaması, diyalektikçi tarafından bahçıvana tarihin doğası hakkındaki bilgisizlik olarak sunulur. Bahçıvanlık, politik bir kuşkuculuktur ve fakat bahçıvanın tek kuşku duymadığı nokta, mühendisçe tasarımların mutlak bir biçimde mahkum edilmesidir. Bu mutlakçı yargıya rağmen, aslında, tarih eğer bir Tanrı ve onun gelişimi Tanrı’nın kendini açarak bilincine ulaşmasıysa bahçıvan agnostiktir. Zaten onun mühendisin projesine karşı çıkışında politik-tarihsel kuşkuculuktan destek alan bir tür bilinemezcilik gizlidir. Çok daha çarpıcı olan, bahçıvanın kopukluktan ahlakî çıkarımlar yaptığı durumlarda ortaya çıkar. Bir Tanrı olarak tarih, ahlakî yargılardan bîgânedir. Hegel bunu sıklıkla hatırlatır *Tarihte Akıl*’da:

“...kastettiğim daha çok...Tanrıyı yalnızca sevmek değil, ama aynı zamanda bilmenin en yüce ödev olarak önerilmesine karşı olarak tanı-nabilmenin olanaksız olduğunu ileri süren, önyargılaşmış öğretiydi. Bu öğretiye göre, tinin yukarıda ileri sürülen şeyin ta kendisi, yani doğrunun özünü kavratan şey olduğu, tüm nesneleri bildiği, bakışının tanrı-sallığın derinliklerine karşı işlediği yadsınmaktadır...Tanrı, us ve bilincimizin ötesine yerleştirildi mi, hem Tanrının doğası neyse onunla uğraşmaktan, hem de usu dünya tarihinde aramaktan kurtulduk demektir; o zaman başıboş varsayımlar ortada cirit atar...Kaza ve kaderin planını görmek istemenin cüretkârlık olacağı sık sık söylenir. Bu da şimdilerde kuşku götürmez genel bir doğru haline gelen, Tanrının bilineme-yeceği görüşünün bir sonucudur. Bu görüşe varan, tanrıbilim olduğuna göre Tanrıyı bilmek üzere felsefeye sığınmaktan başka yapacak bir şey kalmaz. Yine de bunu bilmek istemek felsefenin kibriidir sanılır. Fakat

daha doğru olarak asıl alçakgönüllülüğün Tanrıyı herşeyde tanımak, onu herşeyde özellikle dünya tarihi sahnesinde saymak olduğu söylenmelidir. Tanrının bilgeliğinin doğada tanınacağı konusunda bir geleneği sürdürüp duruyoruz. Bu bilgelige hayvan ve bitkilerde hayran olmak bir süre modaydı. İnsan yazgılarına, doğanın ürünlerine şaşıtığımız ölçüde Tanrıyı tanımaktaymıştık. Eğer kaza ve kader böyle şeylerde kendini gösteriyorsa niçin dünya tarihinde göstermesin?...Sonunda dünya tarihinin ta kendisi olan yaratıcı usun bu zengin ürünlerini de kavramanın vakti gelecektir...Buna yöneldiği ölçüde de incelememiz bir theodice’dir, yani Leibniz’in kendi tarzına uygun olarak metafizik açıdan henüz soyut, belirsiz kategorilerle yaptığı, Tanrının yollarını haklı çıkarma denemesidir: buna göre, genel olarak dünyadaki kötülüğün, ahlaksızlığın kavranması, düşünen tinin de varlığın olumsuz yanıyla bağdaşması gerekmektedir; somut kötülüğün tüm yığınının gözlerimizin önünde yattığı alan da dünya tarihidir” (44, 50-1).

Görüldüğü gibi, teodise sorunu modern tarihte kendine yeni bir başköşe bulabilmiştir. Ahlakî kötülük, mahcup olmayı gerektirmez ne de teolojik bir özrü. O, olumsal değil, gerçekliğin yapısındaki (zorunlu olarak varolan) rasyonel bir ilkedir. Ernest Cassirer *Devlet Efsanesi*’nde Hegel’de teodise sorunuyla ilgili olarak, “gerçek bir ışık altında ilk görenin kendisi olduğuna inanmıştır. Ona göre, soruyu yeniden tanımlamamız, dinsel ve tanrıbilimsel anlamının arkasında daha derin felsefî anlam bulgulamamız gerekmektedir” derken Hegelyen tarih felsefesinin tarihsel teoloji boyutuna dikkatimizi çeker (1984: 258 vd.). Bunun gibi, tarih felsefesi, diyalektik ve teoloji disiplinleri arasında gidip gelen Walter Benjamin *Tarih Kavramı Üzerine* başlıklı denemesinde diyalektik tarihi bir kukla oynatıcısı imgesiyle anlatır:

“Satranç oynayan bir otomattan çok sözedilmiştir. Rakibinin her hamlesine doğru cevabı vererek oyunu mutlaka kazanan bir otomat. Ağzında nargilesi, geleneksel Türk giysileri içinde bir kukla, geniş bir masanın üstündeki satranç tahtasının başına otururdu. Yanlardaki aynalar, nereden bakılırsa bakılsın masanın altını boşmuş gibi gösteriyordu. Aslında aşağıda satranç ustası kambur bir cüce vardı; iplerle kuklaların kollarını oynatıyordu. Bu aygıtın bir de felsefî karşılığı düşünülebilir: ‘Tarihsel maddecilik’ adlı kukla daima kazanacaktır. Her oyuncuyla çekinmeden karşılaşabilir, yeter ki, bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması gereken teolojiyi hizmetine alsın” (2005: 177-8).

Bahçıvana göre tarih, eğer mühendisin günahkâr müdahaleleri olmazsa, kendiliğinden gelişimi içinde en fazla küçük cilveler yapabilir. Diyalektikçi içinse planlanmışlığı ve rasyonelliği içinde tarih bu kadar basitçe anlaşılamaz. Diğer yandan, tarihe ilişkin klasik ahlakın önyargılarından kur-

tulmalıyız. Tarihi ilerleten kötülüktür. Dolayısıyla kötülük öznel değil nesneldir, mühendisçe karışmaların neticelerine değil, tarihin varlığına içkindir. Çoğu zaman bahçıvanın o çok gözünde büyüttüğü mühendis de evrensel-soyut tinin (somut) dublörleri, yani Hegelyen anlamıyla “aklın hilesi” olabilirler ya da Benjamin’in “kukla”ları.

Hegel, Platon’dan Kant’a kadar idealist felsefenin ana motifi olan duyular dünyası ile idealar dünyası ayırımına dayanan metafizik düalizmi ortadan kaldırmıştır. İdea yeryüzünün dışında bir yerlerde değil tarihsel-toplumsal gerçekliğin içindedir. Hegel, bir deneyci değildir: “Her varolan akla uygundur”. İdealist felsefenin mutluluk arayışlarından da ayrılır. Mutluluğun yeri tarih değildir:

“Çünkü mutlu kişi kendiyle uyum içinde olan kişidir. Tarihe de mutluluk açısından bakılabilir, ama tarih mutluluğun temeli olamaz. Tarihin mutlu sayfaları boş sayfalardır” (95).

Hale, Oyun ve Soyunma

İnsanın kötülük kapasitesi olmayan bir varlık olarak tarif edilmesi, sadece Hegel tarafından değil, diğer düşünürler tarafından da sorunlu addedilmiştir. Dostoyevski’nin *Suç ve Ceza*’sı kötülük problemi üzerine edebî anlatının klasik bir örneğidir. Buradaki insan, kötülük rezervlerini saklı tutan bir varlıktır. Ancak Raskolnikov’un güdülenmesi, son tahlilde insanın iyilik kapasitesine güvenle sonuçlanmaktadır. Yine de bu gerilim yıpratıcıdır. Bunu bir Tanrı olarak kabul edebilirsiniz ama bahçıvanın düşündüğü anlamda insan olarak değil. Sözelimi Raskolnikov’un öldürdüğü kadının yakınları, aynı düşünceleri paylaşmayacaktır. Çünkü onlar bahçıvanın “canlı insan”ı olarak bakmaktadırlar.

Hegelyen tarz, mutluluğun genel tarihte değil özel tarihte, kamusal alanda değil özel yaşamda aranmasını anlatır. İnsan tarihe bakarken nesnel, yansız bir Tanrı gibi olmalıdır. Tarih, sadece geçmiş değil şimdi ve gelecek olduğundan, nasıl Hitler’i “aklın kurnazlığı” ve -her varolan akla uygun olduğundan- tarihin zorunlu-rasyonel cilvesi olarak yorumlarsak, gelecekteki yıkımları da aynı şekilde izleyebiliriz. Ne de olsa *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*’ne yazdığı önsözdeki gibi,

“Dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmek iddiası üzerine bir söz daha söyleyelim: felsefe bu konuda daima geç kalır. Dünyanın düşüncesi olarak felsefe ancak realite oluşum sürecini işleyip bitirmiş olduğu zaman ortaya çıkar. Kavramın öğrettiğini, tarih aynı zorunlulukla gösterir: ancak varlıkların olgunluk çağındadır ki, ideal, reel’in karşı-

sında boy gösterir ve aynı dünyayı cevheri içinde kavradıktan sonra, onu fikirler alemi şeklinde yeniden inşa eder. Felsefenin soluk rengi solgun zemine vurduğu zaman, hayatın bir tezahürü ihtiyarlık günlerini tamamlıyor demektir. Felsefenin soluk rengiyle, o gençleştirilemez, sadece bilinebilir. Minerva’nın baykuşu, ancak gün batarken uçmaya başlar” (1991: 31).

Tarihe ve bugüne nesnel bir karar vericinin bakışıyla bakarsak, “ne yapmalı?” sorusu anlamsızlaşır. Diyalektik tanrısallığın mantıksal sonucu, bir tarih felsefesi kazanımıdır belki ama elde savunulabilir ahlakî bir program kalmamıştır. Geriye kalan, olsa olsa, iyi bir gelecek uğruna günün kötülüklerine katlanmaktır: Stoist, Hristiyan rızanın diyalektik versiyonu.

Burada iki farklı vaziyet alıştan bahsedilebilir. İlki, kötülüğü nesnel bir tavırla izleyen ve gerekliliğini açıklayan, görünüşte anti-hümanist ve yıkıcılıktan sevinç duyan ama özünde hümanist bir kişidir. Onun Tanrısâl bakışla evreni teması, insanlığın iyiliği içindir. İnsanlığın bütün günahlarının yükünü atmasını beklemektedir. İkincisi, iktidar arayışındaki biridir. O, olağanüstü bir ayrıcalığa sahiptir: Varoluş için kötülüğün gerekli olduğunun derin bilgisi. Bu bilginin imtiyazıyla hayat nehrinin içinde bocalayanlara gökyüzünden bakar. Bazıları bakmakla yetinmez. Bilenlerin ayrıcalığı iktidardır. Althusser tarzı bir peygamberlik iddiası en az Hegel tarzı bir Tanrılık felsefe kadar ilginçtir bu bakımdan.

Tarihi ve insanı nesneleştiren teoriden bahçıvan kültürün tutkulu itirazlarına geliyoruz. Bu kültürde, diyalektikçinin verimleri, mühendise atfedilen cehaletten farklı olarak, çoğu zaman bir zalimlik olarak algılanır. Öyle ya, toplum bir gül bahçesi gibi kabul edilmeli ve insana canlı, yaşayan bir varlık olarak muamele edilmelidir. Mühendisler gibi diyalektikçiler de insanı cansız bir madde gibi karşılına koyarlar. Oysa bahçıvan tüm uzlaşım-sallığı içinde, insanların arasında hareket ederken onların değerli canlı varlıklar olduğunu hissini duymaktadır. Bu kadar basit mi acaba?

Bahçıvan, insanların arasındadır belki ama hangi insanların? Goethe’nin şu harikulade deyişi iki kültürün insana bakış konusundaki tutumlarını kavramaya yardımcı olabilir:

“İnsanlara oldukları gibi muamele edersek, onları daha kötü kılacağız; eğer onları olması gerektiği gibi ele alırsak; olabilecekleri kadar iyi yaparız”.

Bahçıvan, insanları verili-somut varlıkları ile alırken onlara oldukları gibi muamele etmektedir, diyalektikçinin ise durduğu kaygan zeminde olması gereken’e dair algısı yitirilmiştir. Bahçıvanın diyalektikçiden ürkmesi,

nihilizme karşı bir bahçe düzeni arayışından kaynaklanmaktadır. Diyalektikçi kötülük konusunda fütursuzdur ve nihilistçe cazibesine kapılmıştır. Bahçıvan, toplumun işlevsel karşılıklı bağımlılığını kurmak adına toplumsal mekanizmanın derinlerinde işleyen ve gündelik yaşam pratiklerinde somutlaşan bir mekanizmanın varolması gerektiğine yürekten inanır. Gül bahçesi, hiyerarşik bir bahçedir. Kötülük, güllerin yapısına içkindir ya da insan doğasına. Dolayısıyla bahçıvan, diyalektikçiye hatırlatır bir biçimde, kötülüğün bir illet olduğuna inanmaz fakat diyalektikçinin fütursuzluğu ve acımasızlığıyla itiraf da etmez.

İkincisi, canlı insan edebiyatı gündelik kaygılara bağlı olduğundan varsayılan ve deneyimlenen sosyal ilişki biçimi sığ bir popülizme doğru kayabilir. Bu durumda, güller ve bahçıvan arasındaki ilişki biçimi bir patronaj ilişkisidir. Burada tam da bahçıvanca istemlerin somutlaşmasıyla karşılaşırız. Çünkü, patronaj, bağımlı olan tarafın canlı varlığıyla korunmasına dayanan eşitsiz bir ilişki biçimidir. Bahçıvan, güllere canlı varlık olarak yaklaşmaktadır, onlardan daha eşittir ama güllerin çıkarlarını kendi çıkarlarıyla uzlaştırır ve dikkate alır. Somut bir örnekle açıklamak gerekirse, patronaj ilişkisi Türkiye'nin siyasî tarihine yabancı değildir. Ne de olsa, bahçıvan kültürün pragmatik ve incelikten yoksun savunucuları bu tarihin önemli aktörleri olmuşlardır. Türkiye'nin kentleşme ve gecekondu sorunlarını inceleyen Mübcecel Kıray'ın *Kentleşme Yazıları* (2002) başlıklı eserinde verdiği şu tanım oldukça hatırlatıcıdır:

“Patronaj, bu ilişki biçiminde bağımlı olan tarafın refah ve güvenliğinin kısaca korunmasının patronun sorumluluğunda olduğu, karşılıklı ama eşitsiz bir ilişkidir...Bu tür bir bağımlılık, göç eden köylülerin kentte yaşamlarını idame ettirmek için kullandıkları en kârlı insan ilişkisi olmuştur”.

Diyalektikçi, köyden kente göç edenlerin toplumsal varlığını idame ettirmek için popülist yollara başvurmazdı. Ne de olsa, maddeci diyalektik açısından, sözgelimi, eski köylü ve yeni kentlilerin devrimci bilinçle kızışmaları için “yaşamlarının gerçek koşullarıyla yüzleşmeleri” gerekir. Bahçıvan için asıl korkutucu olan, radikal nihilistik bir açıklama tarzının yanında budur aslında: İnsanların devrimci potansiyellerini kışkırtmamak için küçük şefkat darbeleriyle denetlemek. Böylece göçle gelenler, gecekondu'lara yerleşir, kaçak elektrik ve su kullanır, enformel sektörde çalışarak vergiden âzâde olur ve bahçıvanlar tarafından sessizce geçiştirilir. Canlı insan budur onlara göre. Yeter ki “sefalet edebiyatı” yapılmasın. Canlı insan, sendika ve konut edinme hakkını talep eden yurttaş değildir. Siyasetin bahçıvanlarının popülizmi Tanpınar'ın zarif halkçılığından oldukça uzaktır. Bahçıvanlığın gül ka-

bilinden sonuçları olmadığı nicedir vurgulanmıştır. Türkiye toplumunun keskin gözlemcisi Oğuz Atay, politik kültürümüzde derin kodlamaları olan gizli ve “tehlikeli oyun”lardan söz ederken bahçıvan kültürün hâlet-i ruhiyesini ve ete kemiğe büründüğü deneyimleri tasvir etmiştir âdeta. Bahçıvan ve güllerin itiraf edilmeyen oyunu *Günlük*’ün bir sayfasında şöyle anlatılmıştır:

“...İnsanlarımız bu kötü yaşantıyı dile getirmenin ‘muhalefet yapmak’ olduğunu sanıyorlar...Bir ‘mış gibi yapmak’ tutturmuşlar; arabalar yürüyor ya, ekmek yapıyor ya, iyi kötü suyumuz geliyor ya...mesele yok. Bir taklid yapıyoruz...toplumsal sorunlara eğilerek kendini tanıma korkusu...Kavram kargaşası yaratarak temel kavramlardan uzaklaşma çabası...korku ortadan kalkarsa postunu kaybedeceğinden korkan tekke şeyhinin korkusu...Bunun için müeyyideler gevşektir; herkes korkmalıdır ama ceza da uygulanmamalıdır. Müeyyideler hayatı zehir edecek kadar korkutmalıdır; ama isyan ettirecek kadar kesin olmamalıdır. Neyin ne olduğu, hangi suçun cezası ne kadar olduğu bilinmemelidir. Fakat herkes her ana suç işlediğini hissetmelidir ki başkaldırmasın. Her zaman suç işlediği halde kendisine taviz verildiğini hissettiği için başı önünde dolaşır insanımız. Bizim ‘ilk günahı’mız budur: Cezalandırılmayan küçük günahların toplamı-Hoşgörümüz de budur. Ayrıca devlet de aynı suçluluk duygusu içinde müeyyideleri uygulamaz. Bu bakımdan bağışlayıcıdır. Karşılıklı bir oyundur bu. Bağışlanmayan tek suç bu oyunu farketmek, bu oyuna karşı çıkmaktır. Gerçeği aramaktır...Taklitçi olmayan Batıcılık bunun için tehlikelidir. Gerçeği arayan Doğu bunun için tehlikelidir...” (1992: 92-8).

Bu satırlarda çözümlenmeyi bekleyen birçok öge var: Oyunu farketmek neden tehlikelidir? Ya da neden oyun olduğu itiraf edilmez onun? Kanımca, oyunun gizliliği bahçıvan kültürün hâle’ye olan düşkünlüğüdür. Hâle kaldırıldığında, oyun yıkıldığında ve gerçek yaşam ilişkileri ortaya çıktığında, güller ve bahçe arasındaki eşitsiz ama koruyucu ilişki devrilecektir belki de.

O halde, hâle imgesi üzerinde biraz durulmayı hakediyor. Hâle, çevreleme, üzerini örtme veya maskeleye metaforu çeşitli düşünürler tarafından benzer bir durumu anlatmak üzere sıklıkla kullanılmıştır. Gerçekliğin arkasında örtülmüş başka bir asıl gerçeklik olduğunu varsayar ve bu anlamıyla (“yanlış bilinç” olarak) ideoloji eleştirisinin temellerinden birini oluşturur. Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*’da, medenî kurumları üzeri aldatıcı şeylerle örtülü bir bozulma vesikası olarak eleştirir:

“Hükümet ve kanunlar, bir araya toplanmış insanların cemiyet ve huzur içinde yaşamalarını temin eder. Onlar kadar müstebit olmamakla

beraber belki onlardan daha kudretli olan ilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; hür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları hürriyet duygusunu söndürür; onlara kölelik hayatını sevdirebilir; onları medenî milletler dediğimiz kütleler hâline sokar" (1997: 13).

Marx ve Engels, *Komünist Parti Manifestosu*'nda burjuvazinin "üretim araçlarını devrimcileştirmesi" ile yarattığı toplumsal devrimi anlatırken peçe yırtma terimini kullanır:

"Burjuvazi tarihte son derece devrimci bir rol oynadı...üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün feodal, ataerkil, pastoral ilişkilere son verdi...insan ile insan arasındaki çıplak çıkardan, katı 'nakit ödeme'den başka hiçbir bağ bırakmadı. Dinsel tutkuların, şövalyece coşkun, darkafalı duygusallığın kutsal titreyişlerini, bencil hesapların buzlu sularında boğdu...Tek sözcükle, dinsel ve siyasal yanılsamalarla maskelenmiş sömürünün yerine, açık, utanmaz, dolaysız, kaba sömürüyü koydu...şimdiye kadar saygı duyulan ve saygın olarak değer verilen bütün mesleklerin hâlelerini söküp attı" (1998: 12-3).

Gizemci ve belki de zarif kostümlü hâlelerin sökülü atıldığı, peçelerin yırtıldığı, maskelenmiş sömürünün yerini dolaysız sömürüye bıraktığı "yerleşmiş olan ne varsa eriyip giden, kutsal olan ne varsa lanetlenen" vetire, bir kötülük olmaktan fazla tarihsel bir fırsattır, der Marx ve Engels: "...ve insan, kendi toplumsal durumlarına ve karşılıklı ilişkilerine sonunda ayık kafa ile bakmak zorunda kalıyor".

Berman'a göre, "kaybedilen hâle" ve çıplaklaşmış sosyal ilişkiler imgesi, Burke edebiyatını anlamak üzere de uygun bir imgesel-politik zemin sunar (1997: 154). Burke'ün *Reflections* adlı eserinden yapılan şu alıntı, düşününürün diyalektik hâle yırtma operasyonuna bakışını sergiliyor:

"Ama herşey değişti artık. İktidarı iyi yürekli, itaati özgür kılan, hayatın renkleri arasında uyum kuran tüm hoş yanılsamalar...ışık ve aklın bu yeni muzaffer hükümlerle yok edilecek. Hayatın tüm saygıdeğer örtüleri kabaca çekilip alınacak. Zayıf ve sallantılı doğamızın aksaklıklarını örtmek, ona asalet sağlamanın bir gereği olarak yüreğimizin beslediği ve anlayışımızın çekidüzen verdiği tüm o eklenmiş yüce düşünceler saçma, gülünç ve bayat şeyler gibi patlayıp dağılacaklar".

Hâle'nin zihnimizde meydana getirdiği çağrışımlar bellidir ama sözlük anlamıyla, "ay ve güneşin etrafında bazen görünen parlak daire anlamına" gelir. Bahçıvan hâleye düşkündür, gökcisimleri bize kendilerini hâlesiz göstermezler veya tüm çıplaklığıyla onları göremeyiz. Bahçıvan, hayata estetik olarak bakan insandır aynı zamanda. Estetik bakış, hâlelerin değerini duyur,

bir bakıma hidayete ermektir. *İstanbul’un Mevsimleri ve Sanatlarımız* (1953) başlıklı yazısında, bütün ömrü boyunca matematik ve geometrik bir itkiyle tek bir düşüncenin etkisinde olan ve yaradılıştan gelen meyillerini inkâr ederek hayata küsen, insanı yalnız sefaletlerinde görmek için elinden gelen herşeyi yapan eski bir arkadaşından bahseder Tanpınar. Fakat, aşkın, hâlelerin ve estetizmin büyük şehri İstanbul onun yakasını bırakmaz. “Sihirbaz şehir”, ateşli bir rakkâse gibi onu durmadan kovalar, onun karşısına çıkıp “soyunur” ve raks yapar:

“Sonunda düşüncesinin ciddiyetiyle beni o kadar ürküten dostum tam manasıyla mûnis bir estet oldu...Şimdi hayatta güzellikten başka bir şey aramıyor, belki de başka bir şeye inanmıyor...renkleriyle sarhoş oluyor...gizli ri-yaziyelerini keşfediyor...siyah kehribar cilâlı karanlıklarını buluyor...İstanbul’un dört mevsiminde insanlığın en geniş talihini yakalıyor” (2000: 156-7).

Estetiği doğa ve tarihle kaynaşmış mistik bir dinin itikadî ilkesi olarak algılayan yazarımıza göre, eski dost bir bakıma din değiştirmiş ya da hidayete ermiştir. Şeyler, bir kere çıplak görüldükten, soyunup varlığını açtıktan sonra estetik bir hâle veya gizle kaplanmakta ve sihirbazlığını buradan almaktadır. Tanpınar, Burke gibi hâleyi toplumsal hiyerarşinin hoş yanıl-smaları ile özdeşleştirmez; açıktan açığa, estetik bir lezzetin duyum itkisi olarak anlar. Ayrıca, zamanın önemli bir kesitinin simgesidir hâle. Geçmiş, bu-günde bir hâle olarak yaşar. Bahçıvan, geçmişi bir hâle veya doku olarak arar. Hayatımızdaki şekillerde bu hâlenin aksini görüyorsak “dindar” sayılı-rız ve varoluşsal sancılarımız azalır.

Tanpınar, “kendisini gizleyen bir yazardır” denilir veya yumuşak ideolojik bir üsluba sahip olduğu yazılmıştır. Oysa imgesel-fenomenolojik bir yöntem eşliğinde “sır”ları açılmaktadır. Ankara’nın şantiye görünümüne hayıflanıp yazar, sadece şehrin geçici dağınıklığına veya çirkinliğine değinmemektedir, Berman’ın radikal modernliği sürekli bir inşaat sahasına benzetmesini hatırladığımızda. Bunun gibi, *Karanlıkların Tadı* (1941) ve *Lodosa, Sise ve Lüfere Dair* (1958) başlıklı yazılarında, geceye ve karanlıklara Novalisgil romantik bir övgü düzerken benzer manzaralarla karşılaşmaktayız (2000: 158-70). Aydınlık/karanlık ya da sisli/güneşli havanın metaforik çağrışımları bilinmektedir. Aydınlık ve güneşli günler, bir idea ve deneyim olarak modernitenin idealleştirdiği koşullara işaret eder. Raks, hâle, sis, gece ise hayatı yavaşlatan, zamanı yekpâreleştiren ve geçmişin dokusunu sezilebilir bir duruma getiren durumlara: “Hayatı bu kadar yavaşlatan şey, ancak yığılmış zamanın kendisi olabilirdi”.

Marx ve Engels, hâlenin kutsallığı yırtan darbe olduğunu anlatır. Varoluş açısından maddeci atılımları vardır bunun fakat basmakalıp bir laikleşmeyle açıklanamaz. Hâleyi radikal bir laiklik hamlesiyle sınırlandıran, bahçıvanın tepkisine hedef olan mühendistir. Onun için can alıcı sorun, kamusal alandaki hâleli görünümlere hızlı bir biçimde son vermektir. Hale çoğu zaman belirli bir toplumsal olguda somutlaşmıştır. Sözgelimi, kamusal hayatta dinselliğin simgesi olduğunu düşündükleri peçe ve türban gibi semboller çekilip alınırsa mühendisin tavrı yumuşayacaktır. Belki yırtma hareketinin bundan daha radikal toplumsallıklara götürülmesini o bile istemeyecektir. Bahçıvan, sıklıkla bunun yumuşatılmasından yanadır ama laikliğe bütünüyle karşı değildir. Bahçıvanlar, bu kültürün anavatanı olan İngiltere'nin seküler tarzını tercih ederler. Burada hâle hızlı bir darbeye düşürülmemekte, evrime bırakılmakta ve sürekli küçük bir parçasını saklayarak kendini idâme ettirebilmektedir. Ne var ki, bahçıvan açısından asıl tehlikeli olan ya da hâlenin sonunu asıl getiren diyalektikçinin ontolojik radikalizmidir. Mühendis, başarılı olsa bile toplumsal hayatın içindeki bazı hoş yanlışlıklar varlığını sürdürebilir. Fakat diyalektikçinin (olası) başarısı, cırtlak olmak anlamına gelir. Hegel, belki diyalektiğin izin vermeyeceği tutucu bir politikada karar kılmış olsa bile, Marxizm gibi bir "hayalet" in varlığını tetiklemiştir.

Bahçıvan, toplumun ve tarihin düzenlenemez karmaşıklığı düşünce-sinden rölativizme ulaşmıştır ve diyalektikçinin mutlakçı radikalizminden çekinmektedir. Peki, diyalektikçinin korkutucu aşırılığı bahçıvanın düşündüğü ölçülerde midir gerçekten?

Marx ve Engels, insanlığın üzerindeki bütün örtüleri çekip alan kapitalizme övgüler sıralamıştır ve o zamandan beri kapitalizmin adaleti gerçekleştirmenin bir biçimi olup olmadığı tartışılmıştır. Kapitalizmin devrimci doğasından bir kuşkuları yoktur. Tek sorun, belirli bir tarihsel aşamadan sonra burjuvazinin üretim araçlarında devrim yapmayı sınıfsal çıkarları için zararlı bulup "tutuculaşması"dır. Dolayısıyla, burjuvazinin başından itibaren devrimci olduğu a priori bir bilgidir. Acaba böyle mi?

Eğer değilse, Marx ve Engels'in kapitalist modernlik üzerine parlak tasvirleri ve çoğu analizi geçerliliğini sürdürse bile politik strateji zayıflayacaktır. Wallerstein *Tarihsel Kapitalizm* üzerine yazılarında, Marxizm'in devrimci burjuvazi imajını sorgulamıştır (1996: 82-94). "Toplumbilimlerinin esenlik ölçerleri yoktur" ya da kapitalizmin bir ilerleme olup olmadığını açıkça bilemeyiz, der Wallerstein ama burjuvazinin devrimciliğinden şüphelenmek mümkündür. Burjuvazi, Weber'in Püriteni, aslında, üretime değil

asalaklığa meyillidir, emeğe değil soya düşkündür, kendisi için sınıf olmaktan aristokrasiye, rekabetçilikten tekellciliğe doğru kaytarma eğilimindedir çoğu zaman. Burjuvazi, bir Prometheus değildir ve Marx’ın burjuvazi anlatısı, liberalizmin cazibesine fazlaca kapılmıştır (2000: 157-192).

İlerici kapitalizm argümanı, diyalektikçinin pek çok tarihsel durum karşısında vaziyet alış ve stratejisini açıklama kabiliyetine sahiptir. Kapitalizm, kukla oynatıcısının bir aracıdır ve tarihe içkin zorunlu-rasyonel bir kötülüktür. Evet, tarihi ilerleten kötülüktür. Daha doğrusu, bunun kötülük olduğu bile tartışmalıdır. Bunun için klasik ahlakın ilkelerinin dışında bir zemine ihtiyacımız var. Evrensel bir kötülükten söz edemeyiz ya da çoğu insanın tarih üstülük vehmine kapıldığı bu kavramlar, aşkın değildir.

Bu noktada, tüm değerlerin yıkılışını bir fırsat olarak algılayan aktif bir nihilizmle karşılaşmaktayız sanki. Marx da, Nietzsche gibi sevinçle karşılaşmıştır yıkımı ve iki düşünür, yıkımı geciktiren faktörlere karşı benzer tepkiler vermişlerdir. Sözelimi, Hristiyanlık, Nietzsche açısından kölelik ahlakı aşıl原因, güçlünün potansiyellerini ortaya çıkarmasına engel olan bir zayıflık dinidir. Marx için “kalpsiz bir dünyanın kalbi” olarak yıkımı geciktiren bir etken. Mutlak rölativizm, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’nin yazarı açısından bir tutarsızlık değildir ama “fabrika hapishanedir” diyen Marx için bir huzur kaynağı olamaz veya onun kurtuluşçu retoriğine yabancıdır. Rölativizmin bulanık suları, maddeci ama aynı zamanda mesihanik olan diyalektikçinin evi değildir. Diyalektik, doğası gereği mutlakçılığa karşıdır ama maddeci diyalektikçi aynı zamanda kurtuluşu vaz’ etmektedir. Nihilizm ise bir vâizin tercih edeceği politika değildir.

Bahçıvan gibi, diyalektikçinin de bozulmasından hoşnutsuzluk duyduğu bir oyun kurgusu vardır. İnsanlara kukla oynatıcısının oyunlarını izlemek düşer. Ama bahçıvan bu oyunun farkında olmamızı dahi istemezken, diyalektikçi, oynatıcının marifetlerini bir bir yüzümüze çarpar. Sözelimi, Hindistan’ın daha ileri bir uygarlık düzeyi olan kapitalizme geçmesi için tarihin büyük oynatıcısının güdümüne ve piyonları harekete geçirme edimine ihtiyaç vardır, yani burjuvacıkların şefkatsiz darbelerine. Bugün İngiliz emperyalizmi olarak gördüğümüz olgunun Hindistan’ı ziyaret etmesi tarihî bir zarurettir. Buna karşı duranlar ise gereksiz yere sulu gözlülük eden, tarihi seyir etkinliği olarak kavrayamamış ve tarihin maddi motorunun “hile”lerinden bîhaber, “çocukluk hastalığı”na yakalanmış, irrasyonel varlıklardır.

Hindistan’daki oyun sahnesi üzerinde bahçıvan ve diyalektikçinin tarihsel olarak karşılaşması bir rastlantı değildir. Metaforlar billurlaşmaktadır: Hindistan’daki İngiliz emperyalizmine karşı çıkan Burke ve karşındaki

Marx. Burke, kültürlerin özgüllüğünü savunmaktadır ve diğer yandan bir bahçıvan olarak Hint toplumunun kutsallığı yıkıcı kapitalizm tarafından hâlelerinin çekilip alınmasına karşıdır. Diğer yandan, bu Marx'ın gözünde tarihsel bir olanaktır.

Diğer sahne, yoksullara yardım konusundaki ondokuzuncu yüzyıl tartışmasında yer almıştır. Karl Polanyi *Büyük Dönüşüm*'de kapitalizmin bu yüzyıldaki tarihsel dönüşümünden söz ederken Yoksullar Yasası'nın önemine dikkatimizi çekmiştir. Bu yüzyılda kapitalizm, yoksullara devlet yardımının kaldırılıp onların proleterleşmelerinin sağlanmasıyla hız kazanmış ve bu bağlamı polemler yapılmıştır. Tahmin edileceği gibi, liberalizmin pek çok düşünürlü devlet yardımının kaldırılmasından yanadır. Asıl ilgi çekici olan, Burke ve Marx'ın da liberal koroya katılan isimlerden olmasıdır. Diyalektikçi ve bahçıvan bir kez daha karşılaşmaktadır. Ancak bu kez, yukarıdaki örnekten farklı olarak. Her ikisi de kapitalizmi dizginlerinden boşaltan politikaları hararetle bir şekilde desteklemişlerdir. Bahçıvan, eski toplumun hiyerarşilerinin yıkılmaya mahkum olduğunun farkındadır ama hâlenin kaybolması konusunda tedirgindir. Ona göre, yükselen kapitalizm hâlenin ve hiyerarşinin sürdürülmesi için yeni bir imkan sunmaktadır. Diyalektikçi ise hâleleri yıkacağı için onay vermektedir. Fakat bu tarihsel açıdan düşünülüğünde, köklü bir tutum farkı anlamına gelmez. İyi ve kötü politika tercihi konusunda agnostik olan bahçıvan, kararlı bir biçimde çıkmıştır karşımıza: Gizli iyi ve kötü rezervleriyle. Diyalektikçi ise liberal yüzünü bir kez daha göstermiştir.

Diyalektikçi, insanın tüm örtülerinden sıyrılıp soyunması için tercih yapmıştır. Bu düzeyde, nihilizmin yanına teori ikizi katılmaktadır. Marxizm'in tarihselleşmesi esnasında, sosyal Darwinizm'in örnekleriyle karşılaşmak şaşırtıcı değildir. Çağdaş Refah devleti tartışmalarında da benzer bir tutumu görmekteyiz. Refah devletinin erken eleştirisini yapanlar, neo-liberaller ya da bahçıvanların torunları değil Marxistler olmuştur. Refah devleti, onlara göre, oyunun sahnelenmesine engel olan, yıkımı yavaşlatan, çocuksu olduğu kadar tehlikeli, oyun bozucu bir tarihsel stratejidir. İnsanlar gerçek yaşam koşullarıyla ölümleri pahasına yüzleşmelidir. Bu noktada, sosyal Darwinizm, Rousseau paradoksunun yozlaşması aracılığıyla kimse-nin ruhu duymadan işe karışmaktadır: "Herkes soyunursa kimse çıplak değildir". Bu paradoks, genel irade kuramının temsilî anlatımlarından biridir. Herkes haklarını genel iradeye devrederse kimse egemen değildir, yani herkes egemendir. Ama birileri haklarını devreder, diğerleri kaytarırsa yine birileri egemen olacaktır. Diyalektikçi de insanın soyunmasını istemektedir. Söz konusu insan, ilk düzeydeki çağrışımlarıyla evrensel, zaman ve mekan

dışı bir insandır ama aslında soyunma talebinin kaçınılmaz tarihsel açılımları vardır. Peki tarihin içine girildiğinde soyunma nasıl gerçekleşecektir? Tarih, herkesin bir anda soyunmasına ve varolan bütün örtülerin eşzamanlı kaldırılmasına izin vermezse ne olacaktır? Bu durumda, bazıları soyunurken diğerleri giyinik kalır. Fakat, gerçek koşullarıyla yüzleşenlerin durumu, daima müphem ve tehlikelidir. Devrimci bilinçle ışımaya yetişmeden yaşamlarını kaybedebilirler. Zira, diyalektikçiye göre, yaşam bir sınıflar savaşı değil midir? Paradoksta herkes (sosyal) haklarından vazgeçerse, örtülerinden âzâde olursa, diye söze başlanmaktadır, oysa başlangıç düzeyindeki evrensellik, tarihin içine girildiğinde toplumun dezavantajlı kesimlerine yerini bırakmaktadır: Bunlar, toplumsal yeniden dağıtım siyasetinden oyunun yürütülmesi adına mahrum kalacak olanlardır. Bu teklifin sosyal Darwinizm’den tek farkı, diğerinin “güçlü” olanın sağlığını hedeflemesidir. Diyalektikçi ise anti-hümanist ama hümanist olduğu iddiasında ve güçsüzden yanadır. Fakat, bu ayrım kapitalist toplumda ergiyen diğer şeyler gibi yok olmaktadır. Tarihin dışındayken nesnel olan tavrı, tarihin içine sızarken zorunlu olarak öznelleşmekte ve belirli iktidar pratiklerinin parçası haline gelmektedir. Gündelik iktidar pratikleriyle ilişkisi açısından diyalektikçi, esasında tarihsel stratejisinin mahkumlarına karşı kayıtsız, daha fazla tarihten yani Tanrısından yana gibi görünmektedir.

Diyalektikçinin tutumu, yaratıcı yıkıma şarkılar söylerken iyilik ve kötülük hakkında tüm bildiklerimizi bulandırmaktadır ve oyunun gerekliliği üzerine söylevi, rölativizm-mutlakçılık geriliminde bırakmaktadır onu. Frankfurt Okulu’nun yetkin analizleri, araçsal rasyonalitenin gücünü bu kadar sırtlayarak bu tip bir rasyonelliğin aşıldığı bir topluma nasıl varabileceğimizi eleştirel bir biçimde sorgulayan metinlerdendir. Araçsal rasyonalitenin genişlemesiyle kapitalist ötesi bir topluma geçiş tezi, Marxist hümanizm geleneğinin de başlıca temalarındandır: Kapitalizme karşı tutum, öznel çabaların yeri ne olacaktır? Bütün ideallerin kutsallığını yitirdiği bir toplumda sosyalizm ideali de buharlaşmasın? Diğer, liberalizm ve sosyalizm arasındaki gerilimdir. Çoğu Marx araştırmacısı, iki Marx olduğunu söylerken yanılmıyorlar. Ama bunlardan galip çıkan hangisidir acaba? Güç ilişkileri daima çekim merkezidir ve Marxizm tarihselleşirken görünüşte sakındığı güç ilişkilerinin çekimine kapılmıştır. Bu anlamda, bahçıvan ile diyalektikçi, çağımızın mimarı olan aynı kültürün üyesi olmuşlardır.

Bahçıvana gelindiğinde, o, iktidar pratiklerine eklemlenmeye dünden razıdır zaten. Bu çoğu zaman, belirsiz kılmaya uğraştığı teorisinin netleştiği alanlardan biridir. Bu düzeyde, bahçıvanlığın zarif temsilcilerinin çözüldüğünü görmekteyiz. Mühendisin teorik etkinliğini politik bir azgınlık olarak

gören bahçıvan, belki de ilkesel şekillenmeye karşı kuşkusunda iktidar ilişkilerine yer ayırmıştır. Bahçıvanlığın inceliksiz temsilcilerinden Safa'nın bir mühendislik stratejisi olan 27 Mayıs darbesinden sonra yazdığı *Ordu, Muhafazakârlar ve Mürteciler* (1961) başlıklı makaledeki iktidarperver tutumu (1971: 7-10) ya da daha zarif örneklerinden Tanpınar'ın aynı olay karşısında kaleme aldığı *Suçüstü* (14 Haziran 1960) başlıklı yazıdaki şu satırlar; "Kaçmak üzere iken ve suçüstü...Ağzı köpüklü Menderes...Bize bu kurtuluşu hazırlayan, istikbalimizi o kadar asaletle ve necabetle kefaletine alan orduya nasıl teşekkür etmeli?" bahçıvan retoriğin ete kemiğe büründüğü temsillerdendir. Burada asıl ilginç olan, bahçıvanın mühendis karşıtı politik tutumunun kırılğanlığıdır. Diyalektikçinin karşıtının safına ulaşması teorik bir baskınlık ve ilkesel tutarlılık nedeniyle ve bir teori gerektirmesi olarak gerçekleşmişken, bahçıvan, tutarlı bir ilkeler bütününe sahip olmaktan kaçındığı için savrulmuştur. Belki de teorisinin gizli gündemi budur yani savrulmamıştır. Bahçıvan ve kukla oynatıcısı, farklı bir tarih ve politika felsefesinden hareketle muhtelif iktidar örüntülerini meşrulaştırabilmektedir. *Huzur*'un etkisinden kurtulamamış edebiyatseverler, *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*'nun duyarlı yazarını tanıyanlar, Burke'ü sadece Hindistan'ın durumu hakkında "anti emperyalist" çıkışıyla tanıyanlar ya da Marx'ın "Batının yalanlarını ifşa eden" bir karakter olduğuna kâni, imanlı Marxistler için umulmadık bir karşılaşma olabilir ama durum budur. □

KAYNAKÇA

Ahmet Hamdi Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan, 1997 (1949).

....., *Huzur*, İstanbul: YKY, 2003 (1949).

....., *Yaşadığım Gibi*, haz. Birol Emil, İstanbul: Dergah, 2000 (1970).

....., *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, İstanbul: Dergah, 2002 (1962).

....., *Beş Şehir*, İstanbul: YKY, 2001 (1946).

....., *Yahya Kemal*, İstanbul: Dergah, 2001 (1962).

Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790 (aktaran: John Kekes (der.), Gelenekselcilik, çev. Bilal Canatan, *Muhafazakâr Düşünce*, 3, 2005).

Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi, 1984.

- G.W.H. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Ara, 1991.
-, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1991.
- Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis, 1996.
-, Etienne Balibar, *İrk, Ulus, Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis, 2000.
- J. J. Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: MEB, 1997.
- Joseph de Maistre, *Considerations on France*, çev. Richard A. Lebrun, Montreal: McGill-Quens University, 1974 (aktaran: Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti, Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*, çev. Zeynep Direk vd., İstanbul: Metis, 2000).
- Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm, Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: Alan, 1986.
- Marshall Berman, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor, Modernite Deneyimi*, çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul: İletişim, 1994.
- Marx, Engels, *Komunist Parti Manifestosu*, çev. Sol Yayınları, Ankara: Sol, 1998.
- Mübeccel Kıray, *Kenteşme Yazıları*, İstanbul Bağlam, 2002.
- Oğuz Atay, *Günlük ve Eylembilim*, İstanbul: İletişim, 1992.
- Peyami Safa, *Din İnkılâp İrtica*, İstanbul: Ötüken, 1971.
- Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, der. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 1993.
- Zygmunt Bauman, *Yasakoyucular İle Yorumcular, Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis, 1996.