

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Alman Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı

Doktora Tezi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN BATILILAŞMA
SÜRECİNDE FİLOLOJİNİN ÖRGÜTLENMESİ
(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ALMAN FİLOLOJİSİ
ÖRNEĞİNDE)

Şebnem Sunar
2502960016

Tez Danışmanları:
Prof. Dr. Zeynep Sayın Balıkcıoğlu
Prof. Dr. Nilüfer Kuruyazıcı

İstanbul-2003

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAYI

ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI Bilim Dalı ders dönemindeki Eğitim - Öğretim Programını başarı ile tamamlayan **2502960016** numaralı **ŞEBNEM SUNAR'IN** hazırladığı **“TÜRKİYE CUMHURİYETİ BATILAŞMA SÜRECİNDE FİLOLOJİNİN ÖRGÜTLENMESİ(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ALMAN FİLOLOJİSİ ÖRNEĞİNDE)”** konulu **DOKTORA-Tezi** ile ilgili **Tez Savunma Sınavı**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 28. maddesi uyarınca **29.07.2003 SALI** günü **saat.11.00 .’da** yapılmış; sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin**kabul**.....’ne (1) **-OYBİRLİĞİ/ OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI (2)	İMZAŞI
PROF.DR.ZEYNEP SAYIN BALIKÇIOĞLU	kabul	M. Sayın
PROF.DR.NİLÜFER KURUYAZICI	kabul	N. Kuruyazıcı
PROF.DR. ŞEYDA ~~ÖZ~~ İL	kabul	Ş. Özil
PROF. DR.NİLÜFER TAPAN	kabul	N. Tapan
PROF.DR. ACAR SEVİM	red	A. Sevim

ÖZ

Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nın kurumsal biyografisinin, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyaset ve kültür tarihiyle bir arada okunmasını amaçlamaktadır. Çünkü yabancı bir dilin ve edebiyatın bilgisinin sunulduğu bir eğitim kurumu olarak bu kurum, bugünden geriye dönük olarak kendini siyasi ve kültürel anlamda konumlandıran bir söylem alanına dahil olur. Bu, temeli Kemalizmle atılan Batılılaşma söylemidir. Kemalizm örneğinde Batılılaşma, kendi içinde paradoksal bir yapı sergiler. Bir yandan kendisine karşı anti-empyrist bir tavır alınan, ama diğer yandan da bütün kurumlarıyla birlikte devralınması gereken bir söylemdir Batılılaşma. Bir millet olma tasarımı da dahil olmak üzere, kültüre ve topluma ilişkin olarak Kemalizmi şekillendiren bütün tasarımlar işte bu paradoksal durumun etkisi altında kalırlar. Hal böyleyken bu çalışma, 1933 Üniversite Reformu'yla kurulan Batı filolojilerinin -özelde Alman Filolojisi'nin- aslen Batılı bir bilgiyi dolaşıma sokmaları bakımından Türkiye Cumhuriyeti'nin kültür pratikleri içinde hangi konumu işgal ettiğini araştırmaktadır. Böyle bir çalışma, aynı zamanda bir bilim dalının kendini bu söylemsel pratikler dahilinde kanonik olarak nasıl yapılandığını saptayan bir çalışma olacaktır. Bu, yabancılığın kanonlaştırılması da diyebileceğimiz bir bakışın, kültürün değişen yüzü ile birlikte hangi iniş çıkış ve kırılma noktalarından geçerek bugüne geldiğini bulgulamamıza yardımcı olabilir.

ABSTRACT

This study is a reading of the institutional biography of Istanbul University Department of German Language and Literature together with the political and cultural history of the Turkish Republic. As this institution provides knowledge of a foreign language and literature, it becomes part of a discourse retrospectively positioning itself politically and culturally. This is the discourse of Westernisation founded by Kemalism. In the case of Kemalism, Westernisation reveals a paradoxical structure. While Westernisation is a discourse facing anti-imperialistic opposition, it has to be accepted with the entirety of its institutions. All designations, including that of the designation of being a nation, fall under the influence of a paradox as such. Under these circumstances, this study looks at the position of Western philologies - particularly that of German Philology - founded with the University Reform of 1933 within the cultural practices of the Turkish Republic keeping in mind that these philologies put into circulation a foreign knowledge. A study as such will at the same time identify how a discipline structures itself canonically within these discursive practices. This might help us to discover the journey and break points up until today of a perspective we might call *the canonization of foreignness* through the changing face of culture.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın çıkış noktası, bu alandaki bir boşluktan kaynaklanıyor. Amacım, yabancı bir dilin ve yabancı bir edebiyatın bilgisinin sunulduğu bir filolojinin, adlı adınca İstanbul Üniversitesi Alman Filolojisi'nin "soykütüğü"nü çıkararak bu alandaki bir boşluğu doldurma denemesinde bulunmaktan ibaretti. Böyle bir çalışmayı yapmanın elbette pek çok yolu vardır. Ancak bu, bir çalışma yapmayı düşünürken kişinin baktığı açı yani, onun bilimsel olduğu kadar dünya görüşü olarak da nerede durduğuyla fazlasıyla ilintilidir. Eğer ele alınan konu, buradaki gibi doğrudan doğruya bir bilim dalının kendisiyle ilgiliyse, her gün bu konuda uğraş veren biri olarak söyleyebileceğiniz bir şeyler olmalı ve bu da, kişinin bilimsellik anlayışı ve dünya görüşüyle hiç de ters orantılı değil. Ve eğer yapılması düşünülen bir "soykütüğü"yse, işin içine elbette tarihsellik de giriyor demektir.

Benim soykütüğüm, bugünkü resmi adıyla İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nın kuruluşundan bugüne kendini bir bilim dalı olarak nasıl konumlandığına ilişkin olacaktı. Başlangıçta İngiliz Filolojisi'yle birlikte iki yan disiplininin biri olarak sertifikayla bağlı olduğu Romanoloji Şubesi'nden 1943'te ayrılarak bağımsız bir bilim dalı haline gelen Alman Filolojisi'nde kanonik yapılanma neye göre belirlenmiş, neye göre oluşturulmuştu? Kanon belirleniminde teorik düzlemde alınan bir model var mıydı?

Benim iddiam böyle bir modelin, bu türden bilgisel bir arka planın olduğu yolundaydı ve bu iddiamı da, 1933'te gerçekleşen üniversite reformu kapsamında Nazi Almanyası'ndan kaçmak zorunda bırakılan Alman bilim adamlarının getirilmesiyle kurulan Romanoloji Şubesi kanalıyla temellendirmek niyetindeydim. Sonraları bu şubeden koparak bir bilim dalı haline gelen Alman Filolojisi, epistemolojik ifadesini bana kalırsa burada bulmuş olmalıydı. Çünkü Romanist Leo Spitzer'i 1933'te Türkiye'ye getiren görev, İstanbul Üniversitesi'nde başta Romanoloji olmak üzere diğer (Batı) Avrupa filolojilerini¹ de kurmayı içeriyordu. Böylece bilgisel bir arka plana beni götürebilecek ilk adım, Romanoloji'nin kuruluş yıllarında kendini kanonik olarak nasıl yapılandırdığı sorusunun peşinden gitmekti.

¹ Burada diğer Batı Avrupa filolojileri deyişiyle kastettiğim, İngiliz ve Alman filolojileridir.

Alman Filolojisi'nin soykütüğü ancak bundan sonra çıkarılabilirdi. Bunun içinse soy çözümlemesi olarak bir "arşiv" çalışması yapmak gerekliydi: Öncelikle Romanoloji Şubesi'nin kuruluş aşamasından (1933) Alman Filolojisi'ni içinden çıkardığı (1943) ana kadar gelen yayınları taranmalı ve kendi kendisine baktığı epistemolojik perspektif neyse, o bulunmalıydı. Ardından Alman Filolojisi'nin yayınları, bilgisel dönüşüm uğraklarının saptanabileceği belirli aralıklarla sınıflandırılabilir, ortaya çıkacak arşivle Alman Filolojisi'nin kanonik anlamda kendini nasıl konumlandığı ve 1933'te İstanbul'a gelen Alman bilim adamlarının bıraktığı bilgisel mirasla bu yolda nasıl ilerlediği görülebilirdi.

*

Bütün bunların yanında özelde bir Alman filolojisinin, geneldeyse Batı filolojilerinin kurulması Türkiye Cumhuriyeti için neyi ifade ediyor olabilirdi? Üniversite reformuyla cumhuriyet Türkiye'sinde ilk kez olmak üzere kurulan² Batı filolojileri, bir bilim dalı olarak varlıklarını neye borçluydu? Bu, soy çözümlemesiyle birlikte daha işin içine girer girmez aklıma takılan bir soruydu. Dolayısıyla bütün bu soy çözümlemesi bu doğrultuda da okunabilir, böylesi bir okuma ise bu tez çalışmasına, odaklanacağı zengin bir bağlam sağlayabilirdi. Bu bakış açısıyla taranacak, süreklilikleri ya da iniş çıkışları, kırılma ve kopma noktalarıyla birlikte değerlendirilecek olan akademik çalışmalar, her şeyden önce genelde filolojiye, özeldeyse Alman Filolojisi'ne bakışı canlandırmaya yetebilir, geçirdiği reformla Türkiye Cumhuriyeti'nin ilki olma niteliğine hak kazanan İstanbul Üniversitesi'nde yabancı bir dilin ve edebiyatının bilgisi üzerine eğitim yapan Batı filolojilerinin, cumhuriyetin kuruluş yıllarından bu yana Batı'ya bakışta işgal ettiği konum böylece bir tartışma zeminine oturtulabilirdi. Ve dahası, eğer şansım yaver giderse, bu okuma Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi kendine bakışı ile Batı filolojilerinin bu bakışın içinde nereye oturması ve bu durumda neye hizmet etmesi gerektiği yolundaki üstü örtük anlamlandırması arasındaki bağıntıyı da ortaya çıkarabilirdi.

² Bu anlamda reformasyona uğramış haliyle İstanbul Üniversitesi'nin, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk üniversitesi olduğunu, kendisinden önceki Darülfünun'daysa filoloji olarak sadece Türk Dili ve Edebiyatı'nın bulunduğunu bu dipnot aracılığıyla anımsamakta yarar var.

TEŞEKKÜR

Bu çalışma, varlığını ayrı alanlardan gelen birçok kişiye borçlu:

Bu çalışmanın konusundan ötürü heyecan duyduğunu bir an bile gizlemeyen ve dizüstü bilgisayarını neredeyse iki yıl boyunca hizmetime veren birinci tez danışmanım Prof. Dr. Zeynep Sayın Balıkçioğlu; bana olan güvenini hiç kaybetmeyen ve her koşulda bu çalışmaya destek, bana da moral veren ikinci danışmanım Prof. Dr. Nilüfer Kuruyazıcı; sadece Café Marmara’da değil, telefonda bile beni aydınlattığı için Prof. Dr. Nilüfer Tapan; bir dönemi kavramam için çaba harcayarak bana zaman ayıran Prof. Dr. Şârâ Sayın; Prof. Dr. Şeyda Ozil; her şeyden önce “Border-crossing spaces between Germany and Turkey” konulu 2000-2001 Türk-Alman Yaz Okulu’na katılmamı önerdiği ve burada Ortadoğu Teknik Üniversitesi İktisat Bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Eyüp Özveren ile Bremen Üniversitesi Kültürlerarası ve Uluslararası Çalışmalar Enstitüsü’nden Doç. Dr. Thomas Faist’la tanışmamı sağladığı için – ve elbette “Dein sehr stimulierendes Papier” diye başlayan mektubu ile tam da çıkmaz bir anda beni yüreklendiren Doç. Dr. Thomas Faist ve Bremen’den Bayreuth’a giderken **Südeuropa Mitteilungen**’in özel sayılarını tramvay durağında beni yakalayıp elime tutuşturan Germanist eşi Süreyya Arslan Faist; özellikle bu çalışmanın I. ve II. bölümü ile ilgili önerilerini İdaköy’de benimle paylaşan Prof. Dr. Eyüp Özveren; son dakika yardımlarını esirgemeyen Engin Yağmurdereli ve İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mezunlar Cemiyeti Başkanı Alpay Biber, Yeditepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nden Yard. Doç. Dr. Mediha Göbenli; beni görebilmek için bu çalışmanın bitmesini sabırla bekleyen ailem; inanılmaz desteği, güveni ve pek tabii ki kaynakları için Işıtan Gündüz:

Hepsi şimdi tek tek özel bir teşekkürle anılmayı hak ediyor.

Şebnem Sunar, 2003

İÇİNDEKİLER

Öz.....	iii
Önsöz.....	iv-v
Giriş.....	1
I. Yabancılığa Dair Bir Kanon.....	12
A. Kültürel Tasarım, Kültürel Aktarım.....	12
B. Üniversite Örneğinde Kurumsal Aktarım	14
C. Bilginin Aktarımı	22
II. Yabancıyla Karşılaşma: Epistemolojik Başlangıç.....	26
A. Kanonluk ve Tarihsellik Bağlantıları.....	26
B. Bilginin Kaynaklandığı Yer: Roman Filolojisi 1937-1947.....	28
1. Filoloji Kanonu	28
2. Filoloji: Bir Model Dünya.....	42
C. Tarihsel Gecikmişlik ve Filoloji.....	44
1. Modernleşme: Filolojik Bir Kanonun Görevi	46
2. Yabancılığın İkili Doğası: Yabancılaşma ve Bütünleşme ya da Kültür ve Uygarlık.....	59
III. Yabancıyla Bütünleşme: Epistemolojik Takip.....	72
A. Türkiye ve Üniversitenin Değişen Söylemi	72
B. Bilginin Ödünçlendiği Yer: Alman Filolojisi 1947-1956	76
1. Kanonik Sorunlar	76
2. Hakikatin Bilgisini Üstlenen Filoloji	80
a. Avrupalılık ve Filoloji	80
b. Filoloji ve Millet.....	88
IV. Yabancıyı İçselleştirme: Epistemolojik Yinelemenin Doğurduğu Sorunlar	100
A. Bilginin Öykünüldüğü Yer: Alman Filolojisi 1956-1967.....	100
B. Bir Özerklik Söylemi: Alman Filolojisi 1967-1979.....	103
C. Edebiyat, Bilimsel Söylem ve Toplumsala Eklemlenme Sorunları	117

V. Farklı Bir Yabancılık Epistemolojisine Doğru.....	128
A. Yeni Bir Yabancılığın Dolaşıma Girdiği Yer:	
Alman Filolojisi 1979-1987 ve 1987-1999	128
1. Filolojide Yeni Bir Bilgi Kaynağı: Yorumsama	131
2. Filolojide Yeni Açılımlar: Yorumsamanın Getirdikleri....	141
a. Dışa Açılma	141
b. Karşılaşma-Karşılaştırma	149
B. Bir Karşıtlık Söylemi: Kendilik ve Yabancılık	155
Sonuç Yerine	159
Kaynakça	165
Özgeçmiş	185



GİRİŞ*

“[...] Disiplin, söylemin üretimindeki denetim ilkesidir. Kuralların sürekli olarak yeniden güncelleştirilmesi şeklindeki bir kimliğin yardımıyla söylemin sınırlarını sağlar [...]”
Michel Foucault, “Söylemin Düzeni”

Bir tür kanon çözümlemesi olarak da değerlendirilebilecek bu çalışmaya geçmeden önce, kanonluğa dair her türlü girdi ve çıktıyı gösterecek bir harita çıkartmak gerekiyor. Kanonluğun haritası ise ancak kavrama dair bir çözümleme yapmakla çıkarılabilir ve öncelikle **kanon nedir** sorusundan başlayan ve sonunda **kanon-bilgi-iktidar bağıntılarını** deşifre etmeye girişecek bir eksen üzerinde okunabilir. Jusdanis’in de belirttiği gibi, kanon gerçekten de her şeyden önce “[...] içinde bir milletin, bir sınıfın ya da bir bireyin farklılaşmamış bir kimlik bulabileceği ütöpic bir sürekli **metinsellik mekânı**’dır” (Jusdanis, 1998: 94 – vurgu bana ait)¹; ama ifadesi sadece bununla sınırlı kalmaz. İster dini ister felsefi ister edebi olsun, bütün kanonlar aslında birer okuma listesidir ve neyin okunmaya değer, neyin

* Bu bölümde kimlik sorunsalı üzerinden ele alınan kanon ve kanonluk tartışmasının teorik bir benzeri, konuya ek olarak kültürel anlama ve kültürel çeviri açılımıyla birlikte “Kanon, kulturelle Identitäten und Übersetzung” (Kanon, Kültür Kimlikleri ve Çeviri) başlığı altında Bulgaristan’ın Veliko Tarnovo kentinde 22-24 Haziran 2000 tarihleri arasında düzenlenen I. Güneydoğu Avrupa Germanistleri Kongresi’nde bildiri olarak sunulmuştur .

¹ Jusdanis’in sözünü ettiği, milli bir edebiyata, adlı adınca anmak gerekirse, Yunanlıların milli edebiyatına dair kanondur. Dolayısıyla bir edebiyat kanonundan söz eder Jusdanis. Bu anlamda onun çalışması, özellikle metinleri konu alır; çünkü edebiyatın metinler üzerinden giden bir çözümlemeye son derece elverişli olduğunu düşünür. Jusdanis burada haklı olmasına haklıdır ama, kanon incelemelerine “din, hukuk, felsefe gibi diğer **metin-odaklı**” ve “müzik ve güzel sanatlar gibi **metin-odaklı olmayan**” ayrımını getirerek bütün bunların da birer **metin** gibi okunabileceğini, dolayısıyla **her kanon çözümlemesinin aslında kendi başına ve kendi içinde bir **metin okuması** olduğunu** gözden kaçırır (karş. Jusdanis, 1998: 81, dipnot 1 – bu dipnottan alıntıdaki vurgular bana ait). Bu şerhi düşerek, Jusdanis’in “metinsellik mekânı” deyişindeki metin sözcüğünü, burada sadece ima etmekle yetindiğim genişletilmiş anlamıyla kullandığımı söylemek istiyorum.

okunmaya değmez nitelikte olduğunu belirlemeye yarayan bir dizi söylemsel pratiğin harekete geçirdiği bir temsil biçimi olarak karşımıza çıkar. Bu anlamıyla kanon, kendi yolunu metinler üzerinden giderek çizen bir değer ve değerlendirme sorunudur aslında ve sorun bir kez bu şekilde ortaya konduğunda, kanonlara kendi söylemlerinin kullanma kılavuzları olarak da bakılabilir.

Burada “kullanma kılavuzları olarak kanon” deyişi asla rastlantısal bir sözcük seçimi gibi görülmemelidir: Çünkü kanonlar, içinde bulundukları zamanın kendileriyle ilgili söylemsel kullanımların bir toplamını verirler. Bu, kanonluğun kendini doğrudan doğruya bir söylem biçimi olarak kurmasından ya da bir söylem biçimiyle olan dolaysız bağıntısından ileri gelir. Bu durumda kanonluğun kendisi bir statü ve değer biçme mekanizması olmaktadır. Bir kanonda adı geçen bütün metinler, diğer bir deyişle okunmaya değer görülenler, çoğu zaman önceden belirlenmiş bir amaca uygun düşenler ya da bu amaç için yararlı bulunanlardır çünkü. Dolayısıyla her kanonun arkasında öyle ya da böyle bir söylem biçimi vardır ve kanonlar da buna hizmet eder, zaten oluşturulma nedenleri aynı zamanda **raison d’etre** olarak bu söylem biçimleridir. Hal böyleyken, “[...] bütün kanonlar daimi olarak sürgüne gönderilmiş metinler, birdenbire öne çıkmış başka metinler ve geçici olarak unutulmuş daha da başka metinlerden örnekler içerirler [...]” (Jusdanis, 1998: 80) ve bu özellikleriyle de kendilerine bir **içerisi** ve bir **dışarısı** yaratır, kendilerine ait olanla kendilerine ait olmayan arasında bir hat çizerek bekçilik ederler. Böyle bakınca, her kanonun kendine ait bir kimliği, üstüne üstlük kolektivite üzerine kurulmuş bir kimliği olduğu söylenebilir.

Peki ama kolektivite üzerinden ilerleyecek bir kimlik tartışmasının² kanonla daha dolaysız ilişkisi nasıl kurulabilir? Bu soru öncelikle kimliğin neliğini, bir parantez açarak ortaya koymayı gerektiriyor.

Her şeyden önce yapısal bir ortaklık ve özdeşleşme kategorisidir kimlik. Siyasi, milli, etnik, dini, kültürel, sivil, vb. kimi simgeler doğrultusunda belirli bir paydada

² Kolektivite söz konusu olduğunda, kimlik tartışması diğer bileşenlerinin yanı sıra elbette millet ve milli oluşum kapsamında da değerlendirilebilir. Aynı kolektif izlek üzerinden giden bu tartışmanın milli oluşum ile ilişkisi için bkz. bu çalışmada Bölüm III, s. 88-99.

bir araya getirilmiş bir ortaklıkta, bu ortaklığın içinde yer alarak pay sahibi olmayı ifade eder. Bu nedenle -tümüyle kişisel bir kimliğin olup olamayacağı sorusu bir yana- aynı gösteren(ler)den hareket eden üyelere kurulu, çoğu zaman yazılı olmayan bir anlaşmaya dayanan bir topluluk ile ve bu topluluğun ortakyaşar üyelerinin kendilerini bağlı hissedip birbirleriyle paylaşacakları bir aidiyet duygusunu gereksinir. Kullandığı simge(ler) ne olursa olsun, her kimlik kendi ile birlikte dünyayı anlamlandırmanın seçeneği olur, kendi kendini tanımlayan totolojik bir tanım gibidir kimlik ve totolojik olsun olmasın, bütün tanımlar gibi onun da nitelikleri sınırlıdır, kendi sınırını kendi nitelikleriyle yine kendisi belirler; bir kimliğin tanımı, kendi niteliklerinin dışına çıkma tehlikesini gösterdiği yere kadardır, orada son bulur, kendi kendisinin hapisanesi olur böylece kimlik. “Simgesel özdeşleşme[nin], gösterenlerin etkileşimini ve Yasa’nın egemen olduğu öznelarası ilişkiler[in] yapısını gerektir[diğini]” (Laclau ve Zac, 1995: 45) söyleyen Laclau ve Zac haklıdır bu anlamda; kimlik, simgesel bir birliğin kolektif temsil biçimidir ve bu temsil biçiminin dayandığı ortaklık ve özdeşlik neyse onu, kendine benzemez diğerlerinden ayırır, kendi özdeşliğinin içinde hem kendi farklılığını hem de kendi özdeşliğine oranla diğerlerinin farklılığını kurar ve bu ikisini **içerisi ve dışarısı** olarak birbirinden ayırt eder; kimliğin tanımı, her zaman kendisinin olmayanınkine bağlıdır.³

Kimlik aynı anda hem ortaklık kurucu hem de bileşeninde hangisi yer alıyorsa, o ortaklığa oranla farklılık oluşturunca olmasıyla tanımlanıyor, hemen ardından da kendisi gibi kurulmuş bir başka ortaklıktan ayırt edilmeyi gerektiriyorsa, özetle: kendini bir diğerinde bulunmayan ayırt edici en az bir göstereni ya da bileşeni aracılığıyla vurguluyorsa, o zaman bu, kimliğin yansız olmadığını ve dolayısıyla kendisiyle birlikte bir değerler sistemini de peşi sıra sürüklediğini gösterir. Değer denen şey, aslında çoğu zaman ortak bir noktada bir arada var olabilmek için anlam yüklenen saymaca bir ölçü, deyiş yerindeyse öyle (olduğunu var-) saydığımız şeydir. Bu anlamıyla değer, kamusal projeye yönelik bir uzlaşım görevini görür. Öte yandan

³ Bu konuda benzeri bir anlamlandırmayı “Kesinliklerin Sonuna Doğru (II) ya da Çeviride Kültür Aktarımının Olabilirliği Üzerine” adlı yazımda da yapıyorum (karş. Sunar, 2000: 131-142; ayrıca **içerisi ve dışarısı** kavramsallaştırmaları için öncelikle bkz. Bauman, 1995).

değerlerden söz etmek de, diyelim neye inanıp neye inanmadığımızı ya da neyi doğru neyi yanlış bulduğumuzu, kısaca **kim** olduğumuzu ele verir. Kaldı ki kolektif kimlik, barındırdığı değerleri kendi öznelere aracılığıyla gerçekleştirir. Bu durumda kimliğin de, tıpkı kanonluk gibi, şeyleri değerlendirme sorunu olduğunu, dahası, değerler sistemi üzerine kurulduğunu söylemek yanlış olmaz.

Aslında bütün bu anlatılanlar, kanonluk sorununun kimlik tartışması ile aynı kavramsal yoldan yürüdüğünü ortaya koyuyor. Çünkü kanonlar metinselliklerinin mekânına, aslında: kendi kendilerine değer biçer, böylece kendi kimliklerini ele verirler. Kanonluk, kavramın gerçek anlamıyla bir “değer öğretisi”dir; çünkü olduğu ve/ya da bağlı bulunduğu söylem biçiminin nesnesini -ve ayrıca öznesini de elbette-sınıflandırarak, ele aldığı ya da üzerine konuştuğu metinleri sonuç itibarıyla yönelimine uygun bir işleminden geçirerek kendi kendisinin önemini teslim ve tescil eder. Bu anlamda bütün kanonlar kendi kimliklerini üretir. Ve kanonluk kimlik kavramıyla bir arada okunduğunda, bugün artık kimliğin sırtının kamburu olarak görülen aidiyet sorununu da yüklenmiş olur. Son kertede kanon, kendi kimliğini tescil etmek üzere kolektif bir kültürel bilincin ögesi olarak öznelere bir rol oynamak zorundadır. Kimliğin kolektivite üzerinden yapılan tanımı, onun böyle bir rolü üzerine almasını gerektirir çünkü: Her kolektivite, kendi ortak öznelere ve bunların arasındaki karşılıklı ilişkiyi talep eder. Ya da Rainer Gröbel’in sözcükleriyle konuşmak gerekirse: “[...] Kanonlar üzerindeki uzlaşım kültürel kimlikler kurar, kültürlerin ya da alt kültürlerin katılımcılarını bir cemaat olarak birleştirir ve seçkinlerin kültürel iktidar aracı olmaya elverişli” (Gröbel, 1996: 618).⁴

Kanona dair bir inceleme -söz konusu olan ister milli bir edebiyatınki olsun ister burada olduğu gibi bir bilim dalının kendisinininki- hangi metinlerin hangi nedenlere dayanarak okunduğunu ve/ya da okunmadığını sormakla işe başlar. Söz konusu kanonun içselleştirdiği değerleri, kendi kendini nasıl kimliklendirdiğini, dahası, bir söylem biçimi olarak nasıl kurulduğunu ortaya çıkarmaya yönelik haklı bir sorudur bu. Ve her söylem biçimi, Foucault’nun eşsiz bir buluşla ortaya koyduğu gibi sadece

⁴ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “[...] Die Übereinstimmung über Kanones stiftet kulturelle Identität, schließt die Teilnehmer an Kulturen oder Subkulturen zu Gemeinschaften zusammen und taugt zum kulturellen Machtmittel von Eliten.” – çeviri bana ait.

işlediği nesneyi, kendi nesnesini üretmekle kalmaz, aynı zamanda o söylemi kendi aralarında kullanacak öznelere de üretir. Öznenin, içinde yer aldığı ve kullandığı söylemden önce var olamayacağı, ancak onunla birlikte ya da öyle demek daha uygun olacaksa, onu kullandığı andan itibaren varlık gösterebileceği anlamına gelir bu. Bu durumda her kanon, kimliği aracılığıyla ortaya koyduğu değerler sistemi ile nesnesini, talep ettiği ortak cemaat ile de kendi öznesini yaratmış olur.

Öte yandan kanonların hangi metinleri okunmaya ya da ele almaya değer bulunduğu sorusu ile birlikte bütün bunlar, kanona dahil olan metinlerin hangi bilgiyi temsil ettiğine de işaret eder. Bir kanona dahil olan metnin oraya hangi amaçla girdiği ve orada hangi işlevi yerine getirmesinin beklendiği, bu bağlamda yanıtlanmayı bekleyen bir başka soru olarak karşımıza çıkar. Bu başlı başına bir bilgi sorunudur ve bilgi de, nasıl kullanıldığından bağımsız olarak düşünülemez. Nihayetinde bir metin eğer bir kanona girebilmişse, o zaman bu, söz konusu metnin, kanonun kendi bütünlüğü içindeki bilgisini gerçekleştirmek üzere onun işine yaradığını gösterir. Başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse bu sonuncusu, bir kanonun her zaman kendi değerleri doğrultusunda bir bilgi oluşturduğunu ve dolaşıma soktuğu bilgiyi de yine kendi değerleri doğrultusunda kullandığını ifade eder. Bir kez daha yukarıda değinilen **içerisi-dışarı** sorununu beraberinde getiren bir ayrımdır bu; çünkü kanonlar bunu yaparak kendi alanlarını, dolayısıyla kendi bilgilerini ve bu bilginin geçerliliğini belirler. Bu, Kant'ın "[b]ir kanon ile genel olarak belli bilgi-yetilerinin doğru kullanımının *a priori* ilkelerinin toplamını anlıyorum. Ama bir bilgi yetisinin hiçbir doğru kullanımının olanaklı olmadığı yerde hiçbir kanon yoktur [...]" (Kant, 1993: 364) dediği şeydir bir bakıma.

Kanonun bu tanımı karşısında, eleştirel bir mesafeyle de olsa Kant'a hak vermek mümkündür sanırım: Başka şeylerin yanı sıra bilgi söz konusu olduğunda da kanon, hiç kuşkusuz bir değerler hiyerarşisi oluşturur. Bu ise bizi doğrudan doğruya Foucault'nun "[...] bilgi, arkasında, kendinden tümüyle başka bir şey bulunan bir 'icat'tır [...]" (Foucault, 1993: 46) dediği şeye götürür: Bilginin taşıyıcısı olarak kanon, her zaman kendi bilgisinin meşruluğuna hizmet eder.

Dolayısıyla kanona dair bir incelemenin asla yapmadığı bir şey varsa, o da ele aldığı kanondaki metinlerin tek tek üzerinden geçmektir. Bir kanonun oluşumunun şifresini çözmek, metinlerin hangi anlamı taşıdığını bulmakla ilgilenmez. Bunu yapmak yerine böylesi bir inceleme, kanonun temsil ediyor görüldüğü söylemin ilkelerini tespit etmeye çalışır. Bu anlamıyla kanon çözümlemesi metin açıklaması olarak değil, olsa olsa metin okuma olarak düşünülebilir. Kanon çözümlemesi, kanonluğun yer aldığı kültürel söylem içinde işgal ediyor görüldüğü hareketlilikle ilgilenir. Çünkü bütün metinler söylemsel bir bağlamda yer alır, dahası, söylemsel bir bağlamda kullanılırlar. Diğer bir deyişle böylesi bir inceleme, anlamı değil kullanımı vurgular: Söylemin bağlamının değiştiği durumdaysa, metnin söylemsel pratiği kendiliğinden değişecektir; metnin konumu, hatta belki statüsü bile. Belki diyorum; çünkü burada da önemli olan, metnin kullanımsallığıdır. Son kertede bir ve aynı metin, farklı söylemlere gönderme yapmak üzere kullanılabilir. Hal böyleyken kanona dair bir inceleme, onun bilgisini ifşa etmek üzere değer yargılarını, ölçütlerini, epistemolojik uğraklarını, kısaca: bağlı bulunduğu söylemin ilkelerini konu alır.

Öte yandan burada incelenecek olan, “yabancılık”a ilişkin bir kanondur aslında; çünkü kendi başına bir değerler paradigması olan yabancı dil ve yabancı edebiyatın akademik eğitim ve öğretim yoluyla kurumsallaştırılması, aynı zamanda söz konusu içeriğin -burada: filolojik eğitimin konusunun- arkasındaki bilgisel ve söylemsel varlığın ele alındığı yaklaşımları, düşünce biçimlerini, hatta ilkeleri de kurumsallaştırmak, dahası, kurumsallaşma aracılığıyla bunları yerleşik hale getirmek anlamına da gelmektedir. Hal böyleyken bu çalışma kapsamında sorulması ve yanıt aranması gereken soru, başlangıcından bugüne değin Alman Filolojisi’nde “yabancı” olanın nasıl kanonlaştırıldığı, diğer bir deyişle “yabancı” olanın nasıl alımlandığı ve aktarıldığı olacaktır. Kavramsal olarak bugün çeşitli görünümleriyle **yabancıya bakış** başlığı altında nitelendirilen bu tavırlar bütünüünün zaman içinde nasıl hareket ettiği, hangi ivmesel kazanımlar doğrultusunda ilerlediği ise, arkasında ister mesafe

yaratan bir farklılık yatsın ister bir özdeşleşme, Harold Bloom'un "[...] bir kanon yaratmak [...], *kendi içinde* ideolojik bir edimdir" (Bloom, 1995: 21 – çeviri bana ait) sözünü doğrularcasına, yabancıya bakıştaki siyasi stratejiyi ele vermektedir.

Peki ama kimdir **yabancı**? Bu konudaki yaygın görüş, “yabancı”yı, bizlerin oluşturduğu kolektif kimliğe göre yabancı olan biçiminde tanımlar. Diğer bir deyişle bu tanımdaki “yabancı” bize oranla bizden farklı olan, dolayısıyla “kendi” kimliğinin farklılığıyla bizimkinin ötesinde konumlanması gerektirir: “Yabancı”, tanımadığımız ve bilmediğimiz, hatta tanımak ve bilmek istemediğimizdir, bu nedenle de kendisine karşı mesafe alınması gerekir. “Kendi” kimliğimize oranla bizden farklılaştırılması, farklılık aracılığıyla dışsallaştırılması gerekir onun. “Yabancı”, buradaki tanımın öngördüğü şekilde öteki olandır ve bu koşullar altında da kendi kimliğinin sınırını asla ihlal etmemeli, görüş alanımıza girmemelidir. Öte yandan bir başka görüş ise “yabancı”yı, yukarıdaki tanımın aksine, tanıyıp bildiğimiz şey ya da insan olarak tanımlar; “yabancı”nın ayırt edici özelliği, beklenenin aksine, onun tanıdık ve bildik olmasında saklıdır aslında. Buna göre “yabancı”nın yabancı sıfatını hak edebilmesi için, kimlik bilgileri aracılığıyla olmasa bile, hakkında kimi şeylerin bilinmesi, en azından görüldüğü anda bir “yabancı” olarak ayırt edilebilmesi gerekir: Diğer bir deyişle “yabancı”nın yabancı oluşunu fark edebilmek üzere, başka “[...] her şeyden önce o[nun] tekrar tekrar, davetsiz olarak benim görüş alanıma girme[s]i lazımdır [...]" (Bauman, 1998: 66); yabancılığı ayımsayabilmem için, onu üzerinde taşıyanı görmem, görerek tanımam ve ne olduğunu açıkça bilmem gerekir.

İlk tanımdakinin aksine “yabancı”nın buradaki tasviri, terminolojinin açık ve anlaşılır deyişleriyle konuşmak gerekirse, ne benim ne de ötekinin kalıplarına sığar, daha çok belirsiz bir ara alanda gezinen bir yabancıdır burada söz konusu olan, daha doğrusu Zygmunt Bauman böyle olduğunu düşünür: “Yabancı”nın kimliği, yabancı oluşuyla belirlenen kimliksel verileri, Bauman’a bu belirsizlik üzerinden kuruluyormuş gibi görünür (karş. Bauman, 1998: 65-83). Oysa bana kalırsa, burada gezinen “yabancı”nın mekânı hiç de belirsiz değildir, dolayısıyla Bauman’ın, yabancı bir kimliğin, onun yer aldığı mekâna, “yabancı”nın gelip girdiği görüş noktasına ait olduğunu söylediği belirsizlik üzerinden kurulduğunu düşünmek son derece hatalıdır.

Çünkü “yabancı”yı gören ve onun yabancılığını tespit eden bakış, kendi eylemiyle yine bir ayırım yapmakta, yabancı olarak gördüğünü kendinden ve kendi benzeri olan yabancı olmayanlar kategorisinden ayırmakta, bunu yaparak kendi bakışını özne, yabancılığını görüp tanıdığını ise bakışının nesnesi haline getirmektedir.

Hangisi olursa olsun, bu çizimlerde tasvir edilen, kendi tikelciliği⁵ içinde evrenselci anlayışın kurguladığı yabancı olmak durumundadır. Daha doğru bir ifadeyle belirtmek gerekirse, “yabancı”nın sözü edilen bu tasvirleri, Batı’nın gözünden görüldüğü şekliyle bir “yabancılık”a denk düşebilir ancak. Çünkü amacı, nedeni ve gördüğü ne olursa olsun, bakış burada sadece özneye ve özne konumunda yer alma yetisine sahip olana ait olabilir; bakış özneye verilen haktır ve bu durumda söylenebilecek tek şey, batısal perspektifin kendi özneliğini dayattığıdır.

Peki ama bakmayı talep eden özne konumundaki değil de o ana değin üzerine hesaplar ve kitaplar yapılan, öznenin süregelen bakış açısıyla mekânı belirlenen ve sabitlenen nesne konumundaki olursa ne olur? Bundan böyle bakma ve konum belirleme hakkına nesne gözüyle bakılan sahip olmak isterse, hangi konumdan bakar ya da bakışını nereye çevirir? Doğrusu bunlar, aynı zamanda doğrudan doğruya Kemalist perspektifin de kurduğu ve giriştiği edimlerle yanıtını vermeye çalıştığı soru cümleleridir ve açıkça Hasan Âli Yücel’in durumu özetleyen bir başka soru cümlesine işaret ederler: “[...] bunun Avrupalıya mahsus bir haslet olduğu [...], bilmem bu inhisar, hakikatlere uyan bir hüküm müdür?” (Yücel, 1937: 126). Bir sonraki bölümde de üzerinde durulacağı gibi, cumhuriyetle birlikte artan oranda “yüzünü batıya çeviren” (Halide Edib) bir bakıştır Kemalizmin takındığı ve giderek Türk ülküsü ve Türkiye Aydınlanması adını alacak şekilde önce batısal perspektifin

⁵ Burada “tikelci evrensel(cil)lik” deyişini kullanırken, Ahmet İnsel’in, Ernesto Laclau’nun *Evrensellik, Kimlik ve Özdeşleşme* kitabının Türkçe baskısına yazdığı giriş yazısındaki anlamı kastetmediğimi belirtmem gerekiyor. “*Tikelci Evrensellik Mümkün mü?*” adlı giriş yazısında Ahmet İnsel, Laclau’nun kitapta bir araya getirdiği yazıların, “içinde taşıdığı ‘bir’e evrilme eğilimleri törpülenmiş olan, Alain Caillé’nin deyişiyle ‘tikelci evrensellik’ ” doğrultusunda okunup okunamayacağını en azından düşünülmesi gereken bir soru olarak ortaya koymaktadır. Buradaki anlamıyla “tikelci evrensellik”, öyle sanıyorum ki, Laclau’nun “hegemonik evrensellik” talebine uygun olarak tikel olanı evrensele eklemleme çabasındaki yaklaşıma uygun düşmektedir (karş. İnsel, 2000: 7-15). Oysa benim burada kullandığım “tikelci evrenselcilik” deyişi, salt kendi tikelciliğini gözetip bunu doğrudan doğruya evrensellik olarak dayatan, tehlikeli karşıtlık kurgusu çoktan açık edilmiş olan Batılı anlayışa denk düşmektedir.

özne konumuna ilişip ona eklemlenmeyi, Batı'nın bileşenleri arasına katıldıktan sonra da bu perspektifin yer aldığı noktanın ötesine sıçramayı hedefler. Kendini bir ülkü şeklinde ortaya koyan bu hedef zamanla Türk Aydınlanması adını alırken, ne yazık ki paradoksal olarak kendi kendinden uzaklaşmaya da mahkûm olacaktır.

Görünen o ki, Bauman'ın düşündüğünün ötesinde, aslında her bakış davetkârdır ve bir karşılaşmayı, görmeyi olduğu kadar görülmeyi de talep eder. O halde miladı Kemalizmin yönlendirdiği doğrultuda belirlenen Cumhuriyet Türkiye'sinde, özü ve içeriği gereği aslında "yabancı" olması gereken Batı'ya çevrilen bakışlar, belirli bir amaç uğruna oraya yönelmiştir. Kendisi nesne konumunda bulunduğundan, odağını bu konumdan sıyrılıp yer almak istediği öznenin konumuna göre ayarlayan bir bakıştır buradaki. Böylece bütün bunlar, kendisi yukarıda sözü edilen biçimde Batılı anlamda bir yabancının yabancısı olan Türkiye Cumhuriyeti'nde bir yabancından söz edebilmenin, Batılı bir perspektifi tersinden örgütlemeyi gerektirdiği anlamını taşır. Çünkü bakış gerçekten özneye verilen haksa ve bir yabancıyı bulgulamak ancak bu bakışın harcıysa, nesnenin bakışı aynı türden bir yabancıyı bulgulamaya kapanmış demektir. Bu durumda nesne ya perspektifini tersten kurmak ve kendi açısını öbürünün uzantısı olacak şekilde genişletmek ya da öznenin belirleyiciliğini topyekûn reddetmek zorundadır. Kemalizm, Batı'ya eklemlenebilme düşüncesiyle ilk seçeneğe oynamıştır. Hal böyleyken, kendisini ancak kendisine oranla yabancılaştırarak kurabilen bir "yabancılık" söyleminin doğması, siyasi ve ideolojik karar mekanizmalarını gerektiren her türlü söylemsel bilginin bunun üzerinden hareket etmesi kaçınılmaz olur.

İşte yabancı bir dilin ve yabancı bir edebiyatın bilgisinin sunulduğu söylemsel mekân olarak filoloji de, Türkiye Cumhuriyeti gibi Batı tarafından onun yabancısı olma özelliğiyle belirlenen bir coğrafyada kendini aynı şekilde ters bir orantıyla kurmak zorunda kalır. Çünkü her şeyden önce bir bilim dalı olarak filoloji, tüm insanlığın bilgisini ortaya koyma iddiasıyla aslen Batı'ya aittir ve Burhanettin Batıman'ın⁶ da belirttiği gibi, "yaşayan diller filolojisi" olarak Alman Romantiklerince belirlenir. 18. yüzyıldan başlayarak filoloji, bu çalışmanın ilerleyen

⁶ Batıman'ın filolojik yaklaşımı için bkz. bu çalışmada Bölüm III, s. 91-99.

bölümlerinde de gösterileceği üzere, metinlerin görünür yüzeyinin altındaki görünmez özünü su yüzüne çıkardığını, dolayısıyla bir hakikati ifşa ettiğini iddia eden bir söylem kipi olmakla öne çıkar. Bu anlamıyla filoloji bir yandan üzerinde çalıştığı dilin ve edebiyatın tarihini yazarken, diğer yandan da toplu olarak metinlerin gizli kalmış tarihleriyle bir milletin ruhuna ışık tutarak onu karanlıklardan çekip çıkarma eğilimini ortaya koyar. İlginçtir, bu eğilimin konusu, öncelikli olarak filolojik bilginin içinden çıktığı Batı değil Doğu olacaktır. Diğer bir deyişle Batı kendini değil, bundan böyle kendi ötekisi olarak şekillendireceği başka bir bilgi alanını kendi arzu ve bilgi nesnesi haline getirecek ve kendi kimliğini bu ikincisi üzerinden pekiştirecektir. Ama bu sadece kendisi gibi olmayı, kendine uzak ve yabancı olanı ötekileştirmek anlamına gelmez. Farklılıkların ötekileştirilmesi, Batılı bilgiye aynı zamanda onların sırrına erip bilgisine ulaşma fırsatını da verir (karş. Sayın, 1997: 32). İşte bu nedenle 18. yüzyılda filoloji alanındaki çalışmaların konusu bitimsiz gibidir: 18 yüzyıl filolojisi örneğin sadece karşılaştırmalı dilbilgisi, dil aileleri ya da diller tarihi alanında çalışmakla yetinmez, dilsel birimden türeyen çalışma alanlarının dışında etnik, dinsel, kültürel, vb. birimlerden de türeyen çalışma alanlarını da kendi konusunun kapsamına alır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, aslen bir arzu ve bilgi nesnesi olarak Şark'ı keşfetmeye ve onun sırlarına vakıf olmaya dayanan bu filolojinin amacı, “*insan malzemesi*”ni (Said, 1999: 59) gördüğü her yerde örgütlenme gayretine girdiği yeni bir bilgi alanına doğru genişlemektir. Böylece tüm insanlığı kuşatmak ve ondaki bilgiye dair ne varsa, hepsini birlik içinde (ön)görmek, bu yeni bilgi alanının belirleyici ifadesi olur. Bu, aynı zamanda modern ve Avrupalı olmanın özgül kipini oluşturur.

İşte bu sonuncusu, 1933'ten başlayarak kurulan filolojiler için de belirleyici olacaktır. Filolojik bilgi, kendinin ötesine gitmek demektir çünkü: ama kendini öteleyerek değil, yabancı olanı kendine doğru çekerek, onu görünür ve dolayısıyla bilinebilir kılarak. Filoloji yabancı ve dolayısıyla kendinden uzak olanı kendi yakınına getirirken, onu aynı zamanda somutlaştırır da. Bu, filolojinin anlam örüntüleri yarattığı anlamına gelir. Bu durumda yabancıyı anlamak, aslında yaratılan anlam örüntüleriyle hareket etmek demektir. Böyle bakınca, bu çalışma kapsamında yabancı bir dilin ve yabancı bir edebiyatın bilgisinin konu edinildiği Alman

Filolojisi'nin, adının önündeki "yabancılık"a ilişkin sıfatı gerçekten de bu Batılı anlamıyla "yabancı" olarak nitelemenin, özellikle de cumhuriyetin kuruluş aşamasından başlamak üzere hedef alınan Batılılaşma projesi göz önüne alındığında, ne denli haklı bir niteleme olduğu yerinde bir soru olarak karşımıza çıkar. Ve bu bilgiler doğrultusunda odağı gözden kaçırmaksızın, kanımca şöyle bir soruyu da sormak gerekir: Söz konusu olan Türkiye Cumhuriyeti'nde Batı'ya ait yabancı bir dil ve yabancı bir edebiyatın konusu olarak filolojiye eğer, o halde "gerçekten yabancı olan kimdir?" Baktığımızda öyle görüldüğü gibi, eğitiminin konusunu dayanak aldığı Batı'nın -ya da bu çalışmanın daraltmayı yeğlediği anlamda cumhuriyetin ilk Alman Filolojisi'nin- bilgisi midir burada "yabancı" olan? Bu durumda nasıl bir "yabancılık"tır bu ya da gerçekten bir "yabancılık" mıdır? "Yabancı" bir bilgi olarak kendisine karşı mesafe mi kazanılmıştır yoksa aslında "yabancı"ymış gibi görünen şey, içselleştirilmek ve yerleşik hale geçirilmek üzere ithal mi edilmiş, böylece özdeşleşmeci bir özne oluşumu yoluna mı gidilmiştir? Ya da eğer öyle demek mümkünse: Öteki, ben olabilir mi? Açıktır ki bu tartışma kapsamında bunlar önemli sorulardır ve yanıtlanmayı beklemektedir.

Bu çalışmanın ilerleyen bölümleri, kuruluşundan bugüne geçen yarım yüzyılı aşkın süre boyunca (1943-1999) İstanbul Üniversitesi Alman Filolojisi özelinde, bu bilim dalının epistemolojik dönüşümleriyle beraber böylesi bir okuma yapmayı deneyecek.

I. YABANCILIĞA DAİR BİR KANON

“[...] Her eğitim sistemi, birlikte taşıdıkları bilmeleri ve güçleriyle beraber, söylemlerin benimsenmesini kalıcılaştırmanın veya değiştirmenin politik bir yoludur [...].”

Michel Foucault, “Söylemin Düzeni”

A. Kültürel Tasarım, Kültürel Aktarım

Cornelius Castoriadis, bir “[...] kurumun kendini sunmak için seçtiği varlık yöntemi[nin]” simgesel olduğunu söyler (Castoriadis, 1997: 207). Çünkü toplumsal alanın içine giren her şey, simgesel bir ağın ürünüdür, bu anlamda toplumun kuruluşu simgeseldir. Kurumlar simgesele indirgenemese de, varlıkları sadece simgesel olanın içinde dile gelir. Ama simgesel sadece bir şeyin yerini tutmakla ya da bir şeyi temsil etmekle yetinmez, bundan fazlasını da yapar: Castoriadis’ten bir adım öteye simgesel, aynı zamanda içinde yer aldığı mekânın anlamlandırma mekanizmalarına dair ipuçlarını da verir. Bu durumda kendisi bir anlamlandırma mekanizması olarak kültür, toplumsal alanı oluşturan simgesel ağın en başında yer alır; çünkü kolektif bir temsil biçimi olarak kültür, her şeyden önce ortak bir aidiyetin kapsamında ortak bir anlam(landırma) ve beklenti ufkunu karşılar (karş. Faist, 2000: 6). Bu anlamıyla simgesel, kullanıma yönelik bir araçtır; çünkü kendi kullanımsallığıyla belirlenir, açık konuşmak gerekirse, kendini kullanıcılarına, anlamlarının önemli bir parçasının kazandırmalarına olanak tanır. Bu ise, kültürün ortak olabilmesi için ortak simgelere ihtiyaç duyduğu anlamına gelir.

Kendileri tamamen simgesel olmasalar da, kurumlar simgeselin ve onun kurduğu düzenin içinde boy gösterirler. Bu anlamda kurumlar, toplumun ve kültürün göstereni olarak karşımıza çıkar. Böylece tarih ya da geçmiş gibi daha-önce-orada-bulunana gerek duyarlar. Diğer bir deyişle her simgesellik, aslında kendinden önce var olan simgeselliklerin üzerine kurulur. Bununla birlikte kurumların simgeselliği bir yana,

sırf simgesel olsun ya da simgeselliğe uyum sağlasın diye, kurumlar da yaratılabilir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk üniversitesi olma niteliğiyle 1933'te kurulan, daha doğrusu kendi önceli Darülfünun'a oranla mevzuatı tamamen değiştirilen İstanbul Üniversitesi, daha çok böyle bir kurumdur ya da daha çok bu özelliğiyle dikkati çeker. Türkiye Cumhuriyeti'nin Batılılaşma sürecine bakıldığında, kültür olgusu sadece kavramsal olarak değil bütün sosyal içerimleriyle bağlı bulunduğu simgesel şebekenin vazgeçilmezi olarak karşımıza çıkar. Doğrusu Mustafa Kemal de böyle düşünmüş olmalıdır; çünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu, üniversite hakkında konuşurken bile sorunu aynı yönde ortaya koymasıyla bilinir: “[...] Bizim için, bütün Türkiye’de nasıl bir kültür planı yapalım? mesele budur [...]”, der Mustafa Kemal (aktaran Kocaturk, 1984: 8-10). Bu noktada üniversitenin ve simgelediği şeyin özel bir yeri vardır. Mustafa Kemal’in bu açıklaması kuruluşundan bu yana Türkiye Cumhuriyeti'nin planlı programlı bir şekilde yöneldiği Batı kültürünün üniversiteyle ilişkisini açığa çıkarır. Çünkü üniversite için, adlı adınca anmak gerekirse İstanbul Üniversitesi için, bu noktada hayli önemli ve belirleyici bir rol tasarlanmıştır: Bir kurum olarak, üstelik Türkiye Cumhuriyeti’nde devlet eliyle yapılandırılmış bir kurum olarak üniversite büyük dava için, medeni ve çağdaş devletler arasına katılarak, dahası, en medeni millet olma ülküsüne yükselerek insanlığın tek kültürüne hizmet etme davası için düşünülmüş bir yapılanmadır. Nihayetinde “[...] yalnız kurumlarında değil, düşüncelerinde temelli bir inkılâp yapmış [...]” (**Atatürk’ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri**, 1990: 122) bir millettir Türk milleti. Öyleyse simgeselin içinde işgal ettiği konum dolayısıyla üniversitenin önemi tartışılmayacak kadar büyüktür.

Soruna bu açıdan bakıldığında, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk üniversitesi sadece kültürel bir proje olmakla kalmaz, aynı zamanda bir kültürel aktarım umudunun da örneği olur. Aslında kurulduğu andan başlamak üzere bütün bir Batılılaşma hareketiyle Türkiye Cumhuriyeti'nin kendisi kültürel bir aktarımın adıdır; çünkü Kemalist söylem bütün dinamiklerini, içinde yer aldığı coğrafyanın belirlenmişliğinden sıyrılarak özce kendisine yabancı bir coğrafyanın üzerine kurma eğilimini taşır. Düşünüldüğünde 1920’den başlayarak bütün reformist devrimlerin bu

amaca hizmet ettiği, diğer bir deyişle 1933'te bir üniversitenin kuruluşu da dahil olmak üzere bütün reformist hareketlerin kültürel anlamda bir hareketin simgesi olduğu görülebilir; bu ileriye doğru bir hareketlilik ve kendini dünyanın merkezi olarak batıya yolculuk şeklinde ifade eder. Elbette bu anlamıyla üniversite de, Türkiye Cumhuriyeti'nin Aydınlanma projesinin önemli bir ayağını oluşturur; çünkü üniversite, her şeyden önce kurumsal bir model olma özelliğini taşır ve işte tam da bu özellik ona, üzerine giydirilen Batılı söylemi taşıma ve eğitim yoluyla yayma fırsatını verir. Ve üniversite bir kez Batılı bir kimlikle donatıldığında, kültürel anlamda önemli bir ödevi, uluslaşma sürecinde ihtiyaç duyulan yeni bir nesil yaratma ödevini de üstelenmiş olur. Diğer bir deyişle “[y]eni Türk, [...] ‘Batı uygarlığı’na kök salacaktı[r]” (Sayyid, 1995: 325).

B. Üniversite Örneğinde Kurumsal Aktarım

Sadece bir bilim dalı olarak Alman Dili ve Edebiyatı'nın değil, bütün fakülte¹ ve bölümleriyle bir arada düşünüldüğünde 1933 üniversitesinin soykütüğü için geçmişe geri döndüğünde, ilginç bir oluşumla karşılaşılır. Aslında bu oluşumu belirleyen şey, doğrudan doğruya Darülfünun'un 1933'te gerçekleşen üniversite reformuyla İstanbul Üniversitesi adıyla vaftiz edilmesi ve bundan böyle eski köklerinden kurtulup yeni bir yapı olarak, Batı'ya dönük eğitim veren bir akademik kurum olarak yeniden tasarlanmasıyla ilintilidir. Bu yeniden tasarımdan hareketle, öncelikle Yahudi kökenli olmalarıyla dikkati çeken Alman bilim adamlarıyla ilişki kurulmuş ve İstanbul Üniversitesi'nin yeniden yapılandırılmasında bunların katkısı olmuştur.

Elbette bu noktada araya girip İstanbul Üniversitesi'nin hangi koşullar altında yeniden -ve bu arada son kez- kurulduğunu hatırlamakta yarar var:

Büyük Millet Meclisi'nin 31 Mayıs 1933 tarih ve 2252 sayılı yasa ile hükümete verdiği yetki ve bunun sonucunda da 6 Haziran 1933 tarihli Resmi Gazete'de yayımlanan İstanbul Darülfünun'una dair 2252 sayılı yasanın 1. ve 2. maddelerine

¹ 1933'te kurulduğunda İstanbul Üniversitesi bünyesinde şu fakülteler bulunmaktadır: tıp, hukuk, edebiyat, fen ve -o dönemde ayrı bir konumda değerlendirilmekle birlikte- ilahiyat.

göre, “İstanbul Darülfünunu ve ona bağlı bütün müesseseler kadro ve teşkilatlarla beraber 31 temmuz 1933 tarihinden itibaren mülğadır” ve “Maarif Vekilliği 1 ağustos 1933 tarihinden itibaren İstanbul’da (İstanbul Üniversitesi) adı ile yeni bir müessese kurmağa memurdur.” Mevzuata göre, yeni adıyla İstanbul Üniversitesi üç kaynaktan beslenecektir: Bunlardan ilki, Hitler’in ırkçılığından kendi isteğiyle kaçan Alman ya da kaçmak zorunda bırakılan Alman-Yahudi bilim adamlarıdır. Söz konusu kaynağın ikinci grubunu, kapatılan Darülfünun’un toplam 240 öğretim üye ve yardımcısı arasından seçilen 83 kişi oluşturur. Üçüncü gruptaysa, cumhuriyetin ilk yıllarında doktora yapmak üzere yurtdışına gönderilen ve şimdi geri dönenler vardır.²

Aslında İstanbul Üniversitesi, kuruluşunda büyük rol oynayan Alman bilim adamlarını, dönemin ünlü düşünce adamlarından Şekip Tunç ile yazar İbrahim Alâeddin Gövsa’nın eski hocaları (Widmann, 2000: 87 ve Lök/Erten, 2002: 538) olmasının yarattığı etkiyle de olsa gerek, söz konusu tarihlerde Islahat Müşaviri sıfatıyla Cenevre Üniversitesi’nden Ankara’ya davet edilen pedagoji profesörü Albert Malche’ye borçludur. Adı üstünde Islahat Müşaviri Malche, daha 1932 yılı başlarında üniversiter anlamda bir eğitim reformu için Ankara’dadır ve Batı Avrupa üniversitelerinin yapısını dayanak alan, özetle üniversitenin görevinin bilgi dağıtmak değil bilimsel düşünme yöntemini öğretmek, bir kurum olarak varlığını bu temel üzerinde sürdürmek olduğunu söylediği ve hükümete sunduğu raporuyla, “[...] 1923’ten 1932’ye kadar geçen 9 yıl içinde, Türkiye’nin aydınları[nın] gözlerini Darülfünun’a dik[mesine]” (Dr. Reşit Galip’in 1 Ağustos 1933 tarihli konuşmasından aktaran Binbaşoğlu, 1995: 231) neden olan soruna bir anlamda noktayı koymuş olur.

Malche’nin 18 Ocak 1932 tarihi itibarıyla Başvekil İsmet İnönü ile görüştüğten sonra başlayan çalışmaları, 29 Mayıs 1932 tarihinde tamamladığı ve bugün “Malche

² Burada beni ilgilendiren, İstanbul Üniversitesi Alman Filolojisi olduğundan, sadece ilk grubun bu alandaki temsilcileriyle yetineceğim (Bu konudaki bilgi için bkz. Arslan, 1995; Binbaşoğlu, 1995: 229-232; Hatipoğlu, 1998: 110-112; Hirsch, 1997: 210-211; İskit, 2000: 156; Neumark, 1980; Saray, 1996: 79-89; Widmann, 2000 ve ayrıca Kuruyazıcı, 1999: 37-51). Diğerlerinden farklı olarak Kuruyazıcı, söz konusu Alman bilim adamlarının öyküsünü haklı olarak “bir bilim göçü” şeklinde nitelendirir ve bu zorunlu bilim göçünü sürgün olgusu çerçevesinde “vatan”, kimlik”, “biz ve onlar” kategorileriyle bir arada okur. Aslında yerli ya da yabancı, bu konudaki kaynakların oluşturduğu liste sonsuza kadar uzatılabilir gibi görünüyor. Özelde bu konuyla doğrudan ilgili olmayan birçok başvuru kitabında bile konuya ve dolayısıyla da değişik işlevlerine değinilmeden geçilmemesi ilginçtir.

Raporu"³ adıyla anılan bir raporla son bulur. Türk siyaseti ve kamuoyu için artık müzmin bir hal almış olan Darülfünun meselesine ilişkin olarak Malche'nin yazdığı rapor üç bölümden oluşmaktadır (Malche, 1950: 229-295): Raporunun ilk bölümünde Malche, böyle bir çalışmaya girişmekteki amacı ile bu çalışmada kullandığı yöntemlerden söz eder. İkinci bölüm Darülfünun'un mevcut durumunu başta hukuk, bütçe, öğrenciler, öğretim kadrosu, üniversite yönetimi ve fakültelere göre eğitim olmak üzere pek çok yönden inceler. Üçüncü bölümse Malche'nin Batılı örneğe göre yapılması gerektiğini düşündüğü reform önerilerine ayrılmıştır. Bunlar arasında üniversitenin özerkliği, fakültelerin (tıp, fen, hukuk, edebiyat ve ilahiyat) çeşitli konularda yeniden düzenlenmesi (kütüphane, klinik, laboratuvar, vb.), öğretim yöntemlerinin değiştirilmesi, yürürlüğe yeni giren Latin harfleriyle yapılacak yayınların teşvik edilmesi, öğrencilerin yabancı dil sorununu çözmek üzere yurtdışından getirtilecek okutmanlar gibi madde başlıkları sayılabilir. Bunların yanı sıra Malche, raporunda Darülfünun'un halihazırdaki fakülteleri için sabit kürsü önerilerinde de bulunur. Örneğin Edebiyat Fakültesi için toplam on iki sabit kürsü öneren Malche, "Fransız edebiyatı: muharrirlerin teşrik ve tefsiri ve edebiyat tarihi" ile "Rönesans'tan bugüne kadar mukayeseli edebiyat: metinlerin izahatla kıraati ve bu eserlerde tezahür eden fikir tarihi" (Malche, 1950: 277-278) şeklinde açıkladığı iki sabit kürsüyle özellikle dikkat çeker.

³ Özgün adı "İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor" olan söz konusu belge, uygulandığı dönemde kamuoyunu uzun süre merakta bırakmış, çünkü ana hatları dışında raporun içeriğine dair ayrıntılı bir bilgi sunulmamıştır. Örneğin aylık düşünce dergisi **Kadro**'nun Ağustos 1932'de yayımlanan 8. sayısında B[ürhan] A[saf] "Arkada Kalan Darülfünun" başlıklı yazısında, rapor metninin meçhul kalması hakkında şöyle der: "[...] Alâkadar makamların bu tarzda hareket etmelerinde bir isabet bulunması ihtimalini red eylememekle beraber, memleket davaları hakkında mütalea beyan etmeğe davet olunmuş mütehasşısların vardıkları hükümlere bütün memleketin birden ve zamanında muttali olmasında, şüphe edilmesin ki, büyük bir fayda vardır. M[ösyö] Malche, çok doğru yahut çok yanlış, çok kıymetli yahut çok kıymetsiz bir rapor vermiş olabilir. Hatta böyle bir rapor, Darülfünun hakkında değil de 'Türk süngerciliği'ne ait bulunmuş olsa dahi, doğru olup olmaması neşrinden sonra tesbit edilebilecek bir keyfiyettir. [...]" Görüldüğü üzere, eleştirinin dozu hayli serttir; ancak bu kadarla kalmaz. Yazının devamı, temenni havasında görünse bile, gizliden gizliye bir uyarı niteliği de taşır: "Kaldı ki mütehasşısın Darülfünun raporu ancak teknik bazı mütalea ve hükümleri ihtiva edebilir. Çünkü milletin aynı zamanda manevî bir müessesesi olan Darülfünunun manevî ıslahı hakkında hiçbir yabancı mütehasşısın mütalea beyan etmesine imkân olamaz. İnkılâp safhasında bulunan bir millet camiasına en uygun gelecek bir Darülfünun, Avrupa'daki nazirlerinin en iyi bir kopyesi değil, inkılâp davasının en seri ve en tam bir şekilde tahakkukuna yardım edecek, belki de bambaşka evsafı ve muhakkak ki yepyeni bir ilmî görüşle mücehhez bulunacak olan bir hareket ocağı olacaktır. [...]"

Malche bundan sonra, olayların geçtiği 1933'te Zürich'te kurulan **Notgemeinschaft deutscher Wissenschaftler im Exil** (Yurtdışındaki Bilim Adamlarıyla Yardımlaşma Derneği) ile ilişki içinde olduğundan, köklü bir üniversite reformu için iyi bir fırsat olduğunu düşündüğü şeyi Atatürk'e ve dönemin Maarif Vekili Dr. Reşit Galip Bey'e teklif eder: Parlamento, kurumun bütçesini yeniden yapılanma kaydıyla onaylar ve böylece Malche'nin önerisi üzerine 4 Ekim 1933'te, hükümetin koyduğu "kendi dalında başarılı ve ünlü bir profesör olma" koşuluyla, kimi bilim adamlarıyla Cenevre'de antlaşma imzalanır. Maarif Vekili Reşit Galip Bey, yabancı profesörlerin kabul edilmelerine ilişkin neden ve koşulları şu sözlerle açıklar:

"[...] Ecnebi profesörlerin seçiminde aradığımız birinci esas, bunların kendi vatanlarının üniversitelerinde dahi profesörlük etmiş bulunmaları ve isimlerinin memleketlerinin sınırlarından dışarıda da tanınmış olmasıdır. [...] Prensiplerde mutabık kalarak bazı tâli hususlarda müzakerede bulunduğumuz bu profesörlerle ümit ettiğim gibi kat'i mukavelelerle bağlandığımız ve isimleri neşrolunduğu zaman bunların hakikaten ne derece mümtaz şahsiyetler olduğu görülecektir. [...]" (Millî Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler II: 147'den aktaran Taşdemirci, 1992: 14-15)

Gelen ilk profesörler, üniversitenin açılış günü olan 18 Ekim 1933'ten itibaren ders vermeye başlayacaktır ve İstanbul'a gelen ilk profesörler arasında Avusturyalı Romanist Leo Spitzer de vardır. Spitzer, İstanbul Üniversitesi'nde kurulacak bir Romanoloji Şubesi için özel olarak seçilmiştir; çünkü daha önce Köln Üniversitesi'nin yeniden yapılanma sürecinde emeği geçmiştir, dolayısıyla örgütlenme açısından deneyim sahibidir. Spitzer'den beklenen, daha önce Köln Üniversitesi'nde bu yönde edindiği bilgi ve deneyimlerini şimdi -1933-1936 yılları arasında- İstanbul Üniversitesi'nde başta Romanoloji Şubesi olmak üzere Avrupa filolojilerini kurma (bkz. Vialon, 1997: 37), ayrıca Edebiyat Fakültesi'ne bağlı olarak yaygın Avrupa dilleri dışında Latince ve Yunancanın da öğretim programında yer aldığı Yabancı Diller Mektebi'ni teşkilatlandırma yolunda kullanmasıdır (karş. Taşdemirci, 1992: 110-111).⁴ Hiç kuşkusuz Malche'nin raporundan hareketle dile getirilen bir talep olsa gerektir bu. Zira Malche Raporu üniversite öğrencilerinin yabancı dildeki kaynakları okuma ve anlama sorunlarını dile getirirken, bu sorunu

⁴ Horst Widmann, Leo Spitzer'in Türkiye'ye gelişinde kendi ekibini de beraberinde getirdiğini söyler (bkz. Widmann, 2000: 170-172); ayrıntılı bilgi için bkz. bu bölümde dipnot 8.

üniversite öğrenimi düzleminde çözecek benzeri bir öneride bulunur. Diğer bir deyişle işte bu noktada Spitzer'den beklenen şeyin, bir bakıma kurumsal aktarım işlemini sağlaması ve bunun için gerekli hazırlıkları yaparak altyapıyı kurması olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Aslında Spitzer'in görevi, son Darülfünun'un Edebiyat Fakültesi bünyesindeki Edebiyat Şubesi'nde okutulan ve "[...] bir gün Shakespeare'den, bir gün Tolstoy'dan, bir gün Ibsen'den bahsedil[en] ve [...] çalışma[sı] sistematik [olmayan]" (Bayrav ve Keskin, 2000: 146) "Garp Edebiyatı Tarihi" dersini bir bakıma kurumsallaştırmak olmalıdır. Zira Malche'nin ünlü raporu, Edebiyat Fakültesi özelinde yapılması gereken köklü değişikliklerden birinin mutlak surette filolojiye ilişkin olması gerektiğini söyler. Edebiyat Fakültesi'ndeki filolojik eğitim bu haliyle yetersiz kalmaktadır:

"*Filoloji* elyevm kâfi derecede tedris edilmemektedir. Bir Fransız ve kabil olursa bir Alman lektörle filolojik tedrisatın inkişaf edeceğini ümit etmelidir. Bu, bir zarurettir. Programda mevcut olan her lisan bütün hayatile tetkik ve talim olunmalıdır. Onun menşeleri, dikkatle okunması icap eden en eski metinleri zamanımıza kadar eşkâli tarihiyeleri, ve hattâ lehçe şekilleri, bunların hepsi mühimdir. Filoloji tederrüstü hem fonetikten, hem eski yazılardan, hem tarihî, hem mukayeseli sarftan, hem metinler şerhinden istifade eder ve hakikî bir edebî kültür için elzem bir küll teşkil eder. (Malche, 1950: 285).⁵

Buna göre, yakın gelecekte kurulması beklenen sabit kürsüler öncelikli olarak Fransız ve Alman filolojileri olmakla birlikte, sadece bu ikisiyle sınırlı kalmamalıdır. Malche'nin eksikliğini belirttiği üzere İngiliz, Yunan, Latin ile Arap ve Acem (Fars) filolojileri de bu listeye eklenmelidir (karş. Malche, 1950: 277-278). Görüldüğü gibi, bu planlamada Batı filolojileri ister istemez öne çıkmaktadır. Kurumsal aktarıma ilişkin olarak alınması planlanan modelin Batılı kaynaktan beslendiği, dolayısıyla

⁵ Aslında İstanbul Darülfünunu'nun Edebiyat Fakültesi'nde filoloji adına sadece Türkoloji bölümü vardır; karş. bu çalışmada "Giriş" bölümü, sırasıyla dipnot 2 ve 1. Bununla birlikte reformdan önce (1932) fakültenin Edebiyat Şubesi'nde okutulan dersler "Türk Edebiyatı Tarihi", "Garp Edebiyatı Tarihi", "Şerh-i Mütûn", "Arap Edebiyatı Tarihi", "Türk Lisanı Tarihi" ve "İran Edebiyatı Tarihi" ile sınırlı görünmektedir (karş. *İstanbul Darülfünunu Talebe Rehberi (1931-1933)*, 1933 ve ayrıca bkz. Arslan, 1995: 131; Bayrav ve Keskin, 2000: 146).

Ali Arslan ayrıca Edebiyat Fakültesi'nin reformdan sonra toplam on bir bölümü barındırmasının planlandığını, ancak ilk etapta (1939 itibarıyla) dörtü Darülfünun'da da varlık gösteren Felsefe, Tarih, Coğrafya ve Türkoloji bölümleri ile beraber "Garp Edebiyatı Tarihi" adlı dersten dönüştürülen Romanoloji ve yeni kurulan Eti-Sümer Filolojisi olmak üzere sadece altı bölümün bulunduğunu belirtir (Arslan, 1995: 491).

“[...] bir Türk üniversitesinin ne olduğu, ne olması gerektiği ve ne olabileceği üstünde konuşulurken, olmazsa olmaz bir unsur ve bir simge olarak ‘genel’ bir Batı Modeli’nin hayati önem kazandığı [...]” (Öncü, 2002: 522) göz önüne alındığında, Malche’nin yaptığı planlamada Batı filolojilerinin bu denli öne çıkması şaşırtıcı değil, aksine doğal bir sonuçtur.⁶ Bu bağlamda kurumsal aktarımın dayandığı teorinin uygulama aşamasında, daha sonraları Darülfünun’un görevden azledilen 157 öğretim görevlisinin arasında “Garp Edebiyatı Tarihi”nin müderrisi Yusuf Şerif Kılıçel’in de yer alması bu çerçevede beklenmedik bir şey olmasa gerektir (karş. Arslan, 1995: 351).⁷

Öte yandan Malche, yakın gelecekte yapılandırılmasını önerdiği filoloji kürsüleriyle bir arada düşünülmesi gereken bir başka kürsüden daha söz eder: Bugünkü terminolojiyle “genel dilbilim” olarak adlandırılabilen bu kürsü, Malche’nin da vurguladığı gibi, filolojik bir eğitim için özel bir önem taşır. Malche’nin ifadesiyle, Edebiyat Fakültesi’nin filolojik çalışmaları yapılandıracağı bir “umumi lisaniyat” kürsüsüne ihtiyacı vardır. Malche bu konuda şöyle der:

“Umumî bir lisaniyat kürsüsü bana elzem görünüyor. Fakültede şark ve garp edebiyatları okunuyor, çok tarih okunuyor, ve bu okunmuş metinler üzerinde münakaşalı kıraatleri farzettirir, fakat lisan hadisesinin ne olduğu hakkında, onun büyük kısımları, lisanın hayatı, psikoloji ve sosyoloji ile münasebatı hakkında talebenin fikirleri yoktur. [...] Umumi lisaniyat görmeden muhtelif lisanlarda filolojinin daha hususi meseleleriyle meşgul olmak nasıl mümkün olabilir? Lisaniyat büyük bir muasır fendir. Edebiyata müteveccih dimağlar üzerinde gayrikabili münakaşa bir kıymeti ve terbiyeviyesi vardır. [...] Böyle bir kürsü ile

⁶ Kaldı ki bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde iddia edileceği gibi, filoloji -en azından İstanbul Üniversitesi örneğinde- Batılı bilginin topluca şekillendiği bilimsel mekân olma özelliğini taşır.

⁷ 1933 reformuyla Darülfünun “Garp Edebiyatı Tarihi” müderrisliğinden azledilen Yusuf Şerif Kılıçel, tıpkı o dönemde kadro dışında bırakılan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Ferit Kam gibi, daha sonra Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi’nin (kuruluşu: 14.06.1935) kadrosuna alınmıştır (Widmann, 2000: 236, Ek 48 – Widmann’ın kitabının ikinci baskısında ana metinde yer alan bütün Ek’ler, kitabın çevirmenlerinden biri olan Prof. Dr. Aykut Kazancıgil’in imzasını taşımaktadır; bu nedenle bu bilgiyi Widmann’a değil Kazancıgil’in ek çalışmasına borçlu olduğumuzu burada belirtmekte yarar görüyorum).

Yusuf Şerif Kılıçel’in “Garp Edebiyatı Tarihi” müderrisliğinden alınarak yeni kurulan üniversitede (İstanbul Üniversitesi) kadrodışı bırakıldığı bilgisini ise Ali Arslan’a borçluyum (Arslan, 1995: 351). Bu durumda bana kalan, bu iki bilgiyi bir araya getirip burada kullanmak oldu.

Yusuf Şerif Kılıçel, **Avrupa Edebiyatında Mühim Simalar ve Nümuneler: Rönesans**, İstanbul: Devlet Matbaası 1930, adlı kitabın yazarı, Paul van Tieghem’den **Rönesans’tan Beri Avrupa Edebiyatı Muhtasar Tarihi**, İstanbul: Devlet Matbaası 1928, adlı kitabın Osmanlıcaya, Bertrand Russel’dan **Mistiklik ve Mantık**, İstanbul: Devlet: 1935 ile Emil Picard’dan **İlim**, İstanbul: Remzi 1936, adlı kitapların da Türkçeye çevirenidir. Söz konusu kitapların bir örneği, bugün İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Genel Kitaplığı’nda bulunabilir.

fakülte yeniden canlanacaktır. Bir taraftan hududunu genişletip şaşkırtan tabii coğrafyayı çıkarmak ve mahiyetini teksif edecek olan lisaniyatı vermek pek isabetli bir hareket olacaktır. (Malche, 1950: 285)

Bütün bunlardan çıkan sonuç, yeni Edebiyat Fakültesi'nin ve ayrıca burada yer alarak yabancı bir dil ile edebiyatın bilgisini aktaracak yeni kürsülerin son derece önemli olduğu yönündedir. Malche'nin ifadeleri, bu konuda herhangi bir kuşkuya yer vermeyecek özelliktedir. Malche göre, bir üniversite kültürünün oluşturulması, dahası gelenek haline getirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu noktada edebiyatın oynayacağı role, en az doğa bilimlerininki kadar özen gösterilmelidir; çünkü “[c]emiyetin heyeti mecmuası metin tabiatçılarla ince tefekkür ve tahlil adamlarına muhtaçtır [...]” (Malche, 1950: 284). O halde sadece Edebiyat Fakültesi'nin kürsü anlamındaki bir eksikliğini kapatmak değildir burada söz konusu olan. Üniversite reformu kapsamında yapılandırılan Umumi Lisaniyat kürsüsüyle birlikte filolojiler, Edebiyat Fakültesi'nde görecekları eğitsel işlevin yanı sıra, bütün kurumlarıyla Batı'ya yönelen cumhuriyet söyleminin bir parçası olarak değerlendirilmekte ve böylece bu söylemin simgesel olarak temsil edildiği bir mekâna dönüşmektedir. Darülfünun'un kapatılarak öğretim kadrosunun üçte birine yakınının tasfiye edilmesi ve Malche Raporu'ndan hareketle üniversitenin tamamı gibi Edebiyat Fakültesi'nin de yeniden yapılandırılması, zamanlama açısından bakıldığında, son derece dikkat çekici gelişmelerdir. Bu dönemde devlete ait başka kurumlarda da sistem uyarınca merkezi yönde köklü değişikliklerin yapıldığı, ekonomi de dahil olmak üzere pek çok alanda devletçilik ilkesinin belirleyici olduğu düşünüldüğünde, kendini daha en başından itibaren ideolojik ve siyasi bir mesele olarak ortaya koyan 1933 Üniversite Reformu da bütün içeriğiyle birlikte belirli bir bağlama oturmaktadır. Az önce de belirtildiği gibi, üniversite reformunun zamanlaması, rejimin siyasi kararlarının uygulanması açısından son derece kritik bir ana denk düşmektedir. Dolayısıyla Malche Raporu'nda filolojiyle ilgili olarak öngörülen değişikliklerin de, dönemin ideolojik ve siyasi uygulamaları çerçevesinde düşünülmesi gerektiği göz ardı edilmemelidir. Kaldı ki tarihsel açıdan da bakıldığında, Malche'nin benimsenmesi doğrultusunda hüküm verdiği noktalar, kendilerine bu alanın dışında yer bulamazlar. Nitekim Maarif Vekili Dr. Reşit Galip, Darülfünun'un kapatılmasına ilişkin olarak 1

Ağustos 1933'te **Hakimiyet-i Millîye**'ye verdiği demeçte "[...] Türk inkılâbının ideolojisini yeni üniversite işleyecektir [...]" derken, aslında bu durumun altını çizmektedir. Hal böyleyken, Edebiyat Fakültesi'nde kurulması planlanan filoloji şubeleri, meşruiyetini dayandığı modelle birlikte cumhuriyet söyleminin kök salmak istediği yere, Batılı perspektifin tam orta yerine işaret etmektedir. Söylemin devrıldığı model, içinden konuştuğu perspektif bu denli belliyken ve üniversiteye de yeni Türk neslini bu model doğrultusunda yetiştirme rolü biçilmişken, zaten Batılı bir dili konuşan yabancı filolojilerin gerek Edebiyat Fakültesi'ndeki gerekse tüm bu söylemin içindeki önemi bir kat daha artmaktadır.

İşte İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde, o günkü adıyla bir Roman Filolojisi Şubesi bu önkoşullara dayanarak kurulmuş, Spitzer'i takiben bu yeni yapılanmaya önce Hans Marchand ve Traugott Fuchs⁸, ardından Spitzer'in Washington'a çağrılıp İstanbul Üniversitesi yönetiminin de kalması yönünde ısrarcı davranmamasıyla Amerika'ya gitmeye karar vermesi üzerine -yine Spitzer'in girişimleriyle 1936'da- Erich Auerbach katılmıştır (bkz. Vialon, 1997: 37). 1933-1943 arasında kalan bu on yıllık dönemde Alman Filolojisi sertifikaya bağlı olarak Romanoloji Şubesi'nin yan disiplinidir, henüz bağımsız bir bilim dalı olarak ilan edilmemiştir. Alman Filolojisi'nin İstanbul Üniversitesi'nde yan bilim dalı olmaktan çıkması ve kendi ayakları üzerinde duran bir bilim dalı haline gelmesi için 1943'ü

⁸ Hans Marchand ve Traugott Fuchs'un adları 1934 tarihli İstanbul Üniversitesi Esas Kadrosu'nda, tedrisat müdürlüğünü Leo Spitzer'in yürüttüğü belirtilen Yabancı Diller Mektebi Tedris Heyeti'nde yer almaktadır (aktaran Taşdemirci, 1992: 100-126; Yabancı Diller Tedris Heyeti kadrosu için bkz. Taşdemirci, 1992: 110-111; ayrıca bkz. Bayrav ve Keskin, 2000: 147; Senemoğlu, 1999: 60 ve Widmann, 2000: 90-91). Gerek Marchand gerekse Fuchs, Ersoy Taşdemirci'nin aktardığı belgeye göre, Yabancı Diller Mektebi'nde Almanca okutmanı olarak görev yapacaktır. Bu bilgilere ek olarak Widmann, her ikisinin de Leo Spitzer'le birlikte Türkiye'ye geldiğini, ayrıca Türkiye'ye gelişinde Prof. Spitzer'i Traugott Fuchs ve Dr. Hans Marchand'ın dışında şu beş ismin izlediğini söyler: Heinz Anstock, Dr. Eva Buck, Dr. Rosemarie Burkart, Dr. Herbert Dieckmann ve eşi Lieselotte Dieckmann. Bu isimlerin içinde sadece Dr. Herbert Dieckmann resmen öğretim üyesi olarak görevlendirilmiştir. Bununla birlikte Dr. Dieckmann İstanbul'da kaldığı 1934-1937 yılları arasında Yabancı Diller Mektebi'nde Latince okutmanlığı da yapmıştır; Taşdemirci'nin aktardığı belgede onun da adı geçmektedir. Diğerlerinin kadroları aslen ve resmen Yabancı Diller Mektebi'nde bulunsa da, hemen hepsi İstanbul Üniversitesi'nin filoloji şubelerinde de ders vermiştir. Örneğin Dr. Eva Buck Roman Filolojisi'nde, Traugott Fuchs Alman Filolojisi'nde, Dr. Hans Marchand ise İngiliz Filolojisi'nde de görev yapmıştır. Bunun dışında Widmann, Heinz Anstock'un rastlantı sonucu Almanca Bölümü'nün kurucuları arasına girdiğini de yazar; ama bu konuda daha başka bir şey söylemez (Widmann, 2000: 170-172).

beklemesi gerekecektir. Alman Filolojisi, bu tarihte Germanist Henning Brinkmann'ın⁹ kuruculuk ve başkanlık göreviyle (bkz. Atıcı, 1997: 5; Sayın, 1995: 29; Widmann, 2000: 176) Romanoloji'nin yan bilim dalı olmaktan çıkar, kendi başına eğitim veren bağımsız bir bilim dalı olur.

İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı'nın öyküsü böyle bir arka planda yazılmıştır. Bu nedenle bir soykütüğü çalışması olarak burada öncelikle söz konusu Romanistlerin İstanbul Üniversitesi'nde görev yaptığı yıllardaki çalışmalarına bakmakta yarar vardır. Çünkü onlar Alman Filolojisi'nin yürüttüğü bilginin kaynaklandığı yerdir; bu anlamda İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı'nın yöntemsel temelini onlar atmıştır: İstanbul Üniversitesi'nde Alman Dili ve Edebiyatı yöntemsel temelini kendi önceli olan Romanoloji'ye borçludur: Diğer bir deyişle filolojik bilginin kullanılışındaki yöntem, uluslararası Romanoloji'nin yöntemidir.

C. Bilginin Aktarımı

İyi ama biz neye bilgi deriz ve adına bilgi dediğimiz şeyi nereden bulur, dahası, onu nasıl kullanırız? Bunlar elbette klasik sorulardır ve Michel Foucault'yu dinleyecek olursak, bilgi her zaman bir bilme istencinin peşi sıra kendini gösteren ve tarihsel olarak kendini ortaya koyan söylemsel pratiklerden yalnızca biridir. Diğer bir deyişle bilgi merak, istek, korku, içgüdü, itki, vb. yoluyla ortaya çıkan bilme istencinin bir sonucu olarak doğar ve bu noktadan bakıldığında kendi sınırsızlığı içinde bir söylem şeklinde bize geri dönen şey olarak tanımlanır. Bilgi, öznenin ya da öznel grubunun söylem dağarcığında yer alan ve yine bu söylem dağarcığında bağlayıcılığı olan nesnelerde konumlanır, kendini bunlarda dile getirir. Bu durumda **her** bilgi, kendi mevzilendiği söylemin içinden konuşur ve bu da bilginin pratikte birbirine bağlı bir dizi dizgesel oluşumla bağıntılı olmasını gerektirir. Ve böylece bilgiye dair yukarıda sorulan klasik sorular kendini artık şu soruya dönüştürmek zorunda kalır: Nietzsche'nin **Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen**

⁹ Hennig Brinkmann dolayısıyla Alman Filolojisi'nde kanonik yapılanma sorunları için bkz. bu çalışmada Bölüm III, s. 76-80.

Sinne'de keşfedip **Fröhliche Wissenschaft**'ta onayladığı ve onun izini süren Foucault'nun da ısrarla üzerinde durduğu gibi, "[...] bilgi, arkasında, kendinden tümüyle başka bir şey bulunan bir 'icat' [...]" (Foucault, 1993: 46) mıdır? Eğer öyleyse, bilgi her zaman kendinden başka bir şeye hizmet ediyor demektir.

Bütün bunlar aslında şu anlama geliyor: Bir bilginin içerdiği şeyi "bilimsel doğru" olarak olanaklı kılan, o bilginin oluştuğu tarihsel koşullardan başkası değildir. Bilgiyi doğuran ya da onu ortaya çıkaran şey ancak tarihsel olarak mümkündür ve bu da yine tarihsel olarak verili bir dizi -bakınca sanki bilgi dışıymış gibi görünen- ilişkiler ağıyla çevrilidir. Diğer bir deyişle bilgi, tarihsel olarak epistemolojik bir mekânda ve bu mekânı tanımlayan, belirleyen, deyim yerindeyse onun çerçevesini çizen kurallar bütünü, yani söylemin kuralları tarafından kurulur. Hal böyleyken, bilgi söylemin elinde şekillenir ve kullanımsal açıdan bakıldığında da durum bundan farklı gözükmez: Bir bilgi elbette onu paylaşılanlarca kullanılır¹⁰ ama, kullanılma biçimi, bilginin içinden geldiği söylemsel pratiklere bağlı olmaktan kurtulamaz. Çünkü "[...] bilgi[nin], arkasında, kendinden tümüyle başka bir 'icat'[ın]" (Foucault, 1993: 46) bulunduğu, bilginin kendisini olanaklı kılarak var eden tarihsel olarak verili söylemsel pratiklerce belirlendiği doğruysa, bilgiyi dolaşıma sokan, paylaşan, özetle onu kullanan öznelere de bundan müstesna olamayacak, bilgiyi ancak söylem yasalarının elverdiği sınırlar dahilinde tüketecek ya da ondan ancak bu sınırların çizdiği alan içinde yararlanabileceklerdir – hatta belki de onu yine söylem kurallarının dışına taşmadığı, aksine tam da bu söylem kurallarının içine sığıldığı ölçüde edinebileceklerdir. O halde bilgi ile kullanımı arasında asla katışıksız olamayan bir bağıntı vardır; bilgi ve bilginin kullanımı, araya giren söylemlerle -ve elbette bunlarla kurulabilecek olası ilişkilerle de- belirlenmektedir aslında: Böylece bilgi her zaman kendi dışında kalan bir "icat"a hizmet etmekte, kullanımıysa bunu ancak yineleyebilmektedir.

O halde İstanbul Üniversitesi'nde ilk kez Romanoloji Şubesi'nde ortaya çıkan filolojik bilgiyi, kendi tarihselliği içinde kurulan söylemsel bir pratik olarak

¹⁰ Kaldı ki bir bilginin sadece onu paylaşabilecek öznelere arasında dolaşımda olması bile, başlı başına bir söylem kuralıdır. Söylemler böylece bir alanda bilgiyi kimin kullanma gücüne sahip olabileceğini, diğer bir deyişle kimin bilginin öznesi olarak var olabileceğini belirler.

düşünmek pekâlâ mümkündür. Bir bilim dalı olarak Romanoloji'nin İstanbul Üniversitesi'ne getirdiği bilgi, bu anlamıyla epistemolojik bir mekândır ve hiç kuşkusuz bu epistemolojik mekân, onun kuruculuğunu üstlenen, onu tanımlayarak çerçevesini çizen bilgisel ama bir o kadar da tarihsel bir söylem tarafından yürütölüp işlenmiş olmalıdır. Diğer bir deyişle İstanbul Üniversitesi'nde 1933 yılında yabancı bir dili ve yabancı bir edebiyatı eğitim ve öğretiminin konusu yapan, ilerleyen yıllarda diğerlerini de kendi peşi sıra sürükleyecek olan bir filolojinin -adlı adınca Romanoloji'nin- kurulması, tarihsel olarak verili bir dönemin içinde ve bu dönemin şekillendirdiği söylemsel arka planın sosyal ve kültürel ilişkilerinde düşünölmelidir. Bu açıdan yaklaşıldığında bir bilim dalı olarak Romanoloji'nin İstanbul Üniversitesi'ne sunduğu filolojik bilgi, bir disiplin olma özelliğiyle kendi söyleminin yanı sıra transfer edildiği kültürel mekânın ve zamanın söylemiyle de bağıntılı olmak durumundadır. Çünkü bilgiyi şekillendiren söylemse eğer, Roman filolojisinin sunduğu bilgi, adının başındaki niteleme ve bu nitelemenin içerdigi şey nedeniyle daha işin başında “yabancı”¹¹ bir bilgi ve dolayısıyla “yabancı” bir söylemdir. Her şeyden önce bu bilginin, adını aldığı disiplini oluşturan bu filolojinin de içinden geldiği, dahası, kurallarının konduğu söylemsel bir pratik vardır ve bu bağlamda Roman filolojisinin şimdi 1933'te İstanbul Üniversitesi'ne bir disiplin olarak getirdiği bilgi, iki uçlu söylemsel bir düzenin elinde şekillenmektedir: Romanoloji'nin kendi bilgisinin arkasında bütün girdi ve çıktılarıyla yer alan bir söylem ile bu bilginin Türkiye Cumhuriyeti gibi aslında Batılı olmayan bir ülkenin sınırları içindeki döneminin en tartışmalı kurumu olan üniversiteye ithal edilışinin arkasında duran söylemin kesiştirildiği bir bilgi alanıdır bu aslında. Romanoloji'nin İstanbul Üniversitesi'nde kurduğu epistemolojik mekân, bu mekânın bağılı olduğu bir başka söylemsel alanda, açık konuşmak gerekirse genç Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal ve kültürel duruşunun oluşturduğu söylemsel alanda kullanılmaktadır ve işte tam da bu nedenle bu çalışmanın inceleme konusu, yöntemsel temelini kendi önceli

¹¹ Burada ve izleyen satırlarda “yabancı” ya da “kendi” derken, bu deyişleri birbirine oranla mutlak karşıtlar olarak düşünmediğimi belirtmem gerekiyor. Karşıtlıklarla çalışmaya alışkın düşünme kipinin içinde barındırdığı tehlikeye hem dikkat çekebilmek hem de bu tehlikeyi savuşturmak için, deyişlerin birbirine oranla oluşturduğu belirlenimciliği biraz olsun kırabilme umuduyla, bunları burada ve bundan böyle turnak içine alıyorum.

olarak Romanoloji’de bulan Alman Filolojisi’nin kurumsal yaşamöyküsü, Türkiye Cumhuriyeti’nin siyasi tarihiyle bir arada okunabilir. Çünkü eğitim faaliyetine ilk kez İstanbul Üniversitesi’nde geçen bir bilim dalı olarak Alman Filolojisi, kendini gerek beslendiği ve transfer edildiği kaynak gerekse dolaşıma sokulup uygulandığı erek mekân açısından ikiye katlayan bir söylemin siyasi ve kültürel anlamda biçim kazandığı bir kurum olma özelliğini taşır. Bu, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulduğu andan başlayarak yöneldiği Batılı söylemdir. Öte yandan reformasyona tabi tutulup yeniden kurulduğu günden başlayarak açıkça Batılı bir rotayı izleyen bir üniversitede Alman Filolojisi, eğitiminin konusu ve içeriği gereği doğrudan doğruya “yabancı” olanın bilgisini izleme, kullanma, dahası, yabancılığa dair her türlü bilginin kaynağını yeniden keşfetme ve üretme, dolaşıma sokma talebiyle ortaya çıkar: Bilgi ile kullanımı arasında gerçekten de katışıksız olamayan bir ilişki vardır.

Öte yandan beni burada ilgilendiren şey daha çok, 1943 yılında Roman Filolojisi’nin bir yan disiplini olma konumundan ayrılarak bir bilim dalına evrilen Alman Filolojisi’nin “kendi” bilgisini nereden edindiği, dahası, edindiği bu bilgiyi bir bilim dalı olarak nasıl kullandığı ve “kendi” bilgisini dolaşıma sokarken bugüne kadar hangi dönüşüm uğraklarından geçtiği şeklinde de özetlenebilir. Alman Filolojisi’nin epistemolojik ifadesinin Roman Filolojisi’nde aranması -ve orada bulunması- gerektiği yolundaki iddiam eğer doğruysa, yukarıda ortaya konduğu şekliyle filolojik bilgi ile onun İstanbul Üniversitesi’ndeki kullanımı arasında yaşanan süreç, Roman Filolojisi’nin, kuruluşundan tam on yıl sonra 1943’te kendi içinden çıkardığı Alman Filolojisi’ne geçişte olsa olsa ikiye katlanarak kendini yineleyebilir gibi görünmektedir - en azından bir yere kadar öyle olsa gerektir. Bu varsayım doğruysa, filolojik bilginin mekânı olarak Romanoloji ile sonrasında belirli bir ana değin de olsa, kendini ikiye katlayan bir kullanım biçimini takip ettiği hissini veren Alman Filolojisi arasında organik bir bağ bulunuyor demektir - ama bütün bu varsayımlar sınanmayı gerektiriyor ve bu da, elbette dönüp dolaşıp bir kanon çözümlemesi yapmayı zorunlu kılıyor.

II. YABANCIYLA KARŞILAŞMA: EPİSTEMOLOJİK BAŞLANGIÇ

“[...] Bir kanon çözümlemesi zorunlu olarak tarihseldir; özerk metinlerin ve bu metinlerin ‘içsel’ aygıt ve özelliklerinin ötesine geçip söz konusu metinlerin nasıl işlendiklerini ve üniversite [...] gibi özgül kurumsal yerlerde ne amaçlarla kullanıldıklarını inceler [...]”
Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*

A. Kanonluk ve Tarihsellik Bağlantıları

Çalışmanın bu bölümü, yabancılığa dair bir kanon çözümlemesi yapmaya yönelik olacaktır. Bunu yaparken her şeyden önce birtakım ölçütler koyarak işe başlamak ve bu doğrultuda ilerlemek gerekiyor. Bir bilim dalını epistemolojik dönüşümleriyle birlikte inceleme iddiasında olan bir çalışma, her şeyden önce zorunlu olarak tarihselliği gözden kaçırmamaya dikkat etmelidir. Bir kanon çözümlemesine girişmenin gereği olarak dikkat edilmesi gereken noktalardan ilki budur. Kanona dair bir araştırma, içinde olduğu özgül kurumsal mekânda söz konusu kanonun farklı zaman birimleri içinde hangi ayrıcalıklı işlev(ler)i üstlendiğini, hangi konumu işgal ettiğini inceler. Her kanon kendini metinler üzerinden inşa ettiğine ve anlamlar değil de kullanımsal pratikler yarattığına göre, bu türden bir çalışma, Jusdanis’in de belirttiği gibi, aslında zorunlu olarak metinsel bir hareketliliğin incelenmesini gerektirir (karş. Jusdanis, 1998: 80). Bu ise konuya yaklaşmak üzere tarihsel bir perspektifi zorunlu kılar. Peki ama buradaki anlamıyla tarihsel bir perspektiften anlaşılması gereken nedir? Bunu açıklamaya girişmeden önce, tarihsel perspektif derken, bu deyişi bir “soykütüğü”ne gönderme yapacak biçimde kullandığımı söylemem gerekiyor. Bilindiği gibi, “soykütüğü” Nietzsche’den ödünçlenen bir kavramdır. Ancak benim bu kavramı burada kullanma alanım Nietzsche’nin okur açısından kimi zaman bulanıklaşabilen anlayışından çok bu kavramın Michel

Foucault tarafından alımlanma ve okunma şekline dayanıyor. Çünkü Nietzsche bu terimi yeri geldiğinde oluşum (*Entstehung*), doğum (*Geburt*), menşe (*Abkunft*) gibi aslında okuru, onun bir *köken* araştırmacısı olduğu yolunda kolayca yanıltabilecek bazı başka kavramlarla bir arada kullanır. Oysa Nietzsche **Menschliches, Allzumenschliches**'in daha ilk paragrafında kökenden ya da olası bir köken arama çabasından alçaltıcı bir biçimde söz eder, örneğin Platon'dan bu yana ahlâkın kökeninin nerede yattığına ilişkin soruya “iğrenç, küçük yargılarda” yanıtını verir (Nietzsche, 1939: 3). Ama bununla birlikte, hem de yine aynı yapıtta olmak üzere doğrudan doğruya köken sözcüğünün kullanıldığı da olur. Nietzsche'nin bu bulanık kavramsallaştırmasını berrak bir hale getirme önerisiye Foucault'dan gelir: Bir soykütükçü olarak Foucault, Nietzsche'nin olası bir köken arayışını -zaman zaman da olsa- niçin yadsıdığını yorumlar. Çünkü bir şeyin kökenini bulduğunu düşünmek demek, her şeyden önce sınırları kesin ve bir daha hiç bozulmayacak biçimde çizilmiş özü bulduğunu iddia etmek anlamına gelir. Bu ise, şeylerin kendi içinde değişmez bir doğalarının bulunduğunu *a priori* kabul etmektir. Oysa şeyler, daha Heideggerci anlamıyla bile, zamansallığa mahkûmdur ve değişir, bu durumda şeylerin doğasında yattığını varsaymanın muhtemelen bizi rahatlattığı o kalıcı özün ne olduğu bir türlü bilinemez..

Bütün bunları bu çalışmanın bir köken bulma alıştırması olarak algılanmaması gerektiğini düşündüğüm için anlatıyorum. Soy-kütüğü-nü sözcüksel olarak parçalarına ayırdığımızda, elimize gelen ilk sözcük “soy”dur ve bana kalırsa bu sözcük, soykütüğünün göndergesini kökenden çok daha iyi açıklar. Soy ile betimlenen, bizim şu anda bulunduğumuz yere ve zamana oranla çok daha eskilere giden bir ait olma durumudur aslında. Soy, geçmişe ait olandır – ve anlamsal olarak tam da bu nedenle köken ile karıştırılır. Bu aidiyet, soy çözümlemesi adı verilen bir yöntemle inceleme konusu yapılır. Ancak bu yöntem, gündelik kullanımdan beynimize kazındığı üzere, herhangi bir şeyin biyolojisine ilişkin olarak türe özgü ortak özellikleri ortaya çıkarma, saptama biçiminde anlaşılmamalıdır. Çünkü bu, benzerliğe dayalı bir köken ilişkisi kurmak anlamına gelir. Oysa soy çözümlemesi,

unutulmuş olanın izlerini sürer. Çoktan olup bitmiş ve bütün dağınıklığıyla geçmişte bir yerde kalakalmış olaylara ve hatta ayrıntılara geri gider.

Sözcüğün ikinci yarısını oluşturan “kütük” ise bir veriler toplamına işaret eder: geçmişten bu yana biriktirilen verilerin toplamına. Kütük bugünü simgeler, geçmişle birlikte bugün artık elimizde olandır o. Soy çözümlemesi burada da devreye girer ve kütüğü, soykütüğünü elde edilen verilerin yardımıyla yazmaya yarar. Ancak soykütüğü yazımı bir yorum meselesidir. Yorum meselesidir, diyorum; çünkü ortaya çıkan bir veriyle diğer(ler)i arasında bir bağ kurmak, tümüyle bir okuma edimidir. Üstelik ister istemez **nasıl** sorusunun tam da **nasıl** ele alındığına, **nasıl** değerlendirildiğine bağlı olacak bir okuma edimidir bu. Ya da Foucault’nun dediği gibi, soykütüğü bir yorumlar tarihi yazmaktır: dünyayı nasıl yorumladığımızın tarihini.

O halde dünyayı ya da burada deneneceği gibi bir model dünya olarak filoloji eğitimi veren bir kurumun soykütüğünü çıkarmak, tarihsel bir bakış açısıyla ulaşılmaması gereken bir bilgi türü olmalıdır. Böylesi bir bilgi türü, İonna Kuçuradi’nin sözleriyle, “perspektifli bir bilgi”dir ve “[...] bu bilgi, tarihî varlıkla ilgili değerlendirmelerden; açıklamalar ve olaylarla durumların yorumlarından meydana gelir” (Kuçuradi, 1971: 66-67). Tarih söz konusu olduğunda çoğu zaman bir neden-sonuç ilişkisi içinde, kendi sürekliliğinde birbirini peşi sıra oluyormuş ve sürgit ilerliyormuş izlenimi bırakan olaylar, fenomenler ve şeyler aslında daha çok inişleri ve çıkışları, hatta kırılma ve kopma anlarıyla bir arada değerlendirilmelidir. Böyle bakınca, ele alınan “tarihî varlık” da, yönelimleri türlü etkenlerle yoğrulan bir bakış açısının harekete geçirdiği anlamlandırma birimlerine bağlanır, diğer bir deyişle: yorumlanır.

B. Bilginin Kaynaklandığı Yer: Roman Filolojisi 1937-1947

1. Filoloji Kanonu

Kaynaklara ulaşılabildiği ölçüde, Romanistlerin yayın hayatı 1937’de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde yayımlanan, diğer bir deyişle kurumiçi

bir dergi olarak çıkan **Romanoloji Semineri Dergisi** ile başlamaktadır. Bu dergide Erich Auerbach ve Traugott Fuchs'un sırasıyla sanatta öykünme ve Rimbaud'nun ilk şiiri üzerine birer makaleleri bulunurken, Leo Spitzer'in biri kendi içinde yedi küçük makaleden oluşan ve daha çok Fransızca deyişlerin kullanım alanına ilişkin olan, bir diğeri Molière'in "Arnolphe" karakteri üzerine Erich Auerbach'ın bir saptamasından yola çıkarak kurguladığı, bir diğeri de Dante'nin **Yeni Hayat**'ını konu alan toplam üç makalesi bulunmaktadır.

Elbette bu anılanlar, **Romanoloji Semineri Dergisi**'ni çıkaran aynı adlı şubenin en belli başlı yabancı isimlerini oluşturan öğretim üyelerine aittir. Bütün bunların yanı sıra bu dergide Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Süheylâ Sabri (Bayrav) gibi Türkiyeli isimler de karşımıza çıkmaktadır. Öyle ya da böyle, **Romanoloji Semineri Dergisi**'nin içeriği bir hayli zengindir ve biraz daha yakından bakıldığında bu içerik zenginliğinin belirleyici tek nedeninin, sadece ardındaki ünlü isimler olmadığı da açıkça görülebilir. En azından tek neden bu değildir; çünkü "Bulduru"¹ sayfasına atılacak üstünkörü bir bakış bile, dergiyle aynı adı taşıyan şubenin bir disiplin olarak kendini 1937 yılında nasıl konumlandığını ele vermeye yetecektir. Gerçekten de **Romanoloji Semineri Dergisi**'nde içerik, bugün anladığımız dar anlamıyla Fransız filolojisinin sınırlarından dışarı taşacak kadar geniştir. Açıktır ki bu durum, derginin temsil ettiği şubenin, bir disiplin olarak Romanoloji'nin tutumunu yansıtmaktadır. Çünkü çok daha sonraları Erich Auerbach'ın da birden fazla yerde tescil ve teslim edeceği gibi², İstanbul Üniversitesi'nde Romanoloji o günlerde sadece Fransız Filolojisi demek değildir, aksine bundan çok daha fazlasıdır ve Mîna Urgan'ın deyişiyle "[...] Fransızca, İtalyanca, İspanyolca türünden Latin kökenli, yani Fransızların 'Romane', İngilizlerin 'Romance' dedikleri dilleri ve edebiyatları [...]" (Urgan, 1998: 171) eğitiminin konusuna dahil etmektedir. Romanoloji Şubesi'nin bir yansıması olarak söz konusu dergide Spitzer'in yukarıda da alıntılanan Dante'nin **Yeni Hayat**'ı ile ilgili makalesi ile yine Spitzer'in yukarıda değinilen yedi küçük makalesinin ilk ayağını oluşturan ve kökensel olarak "Espagnol-Spagnuolo-

¹ Bugün artık tedavülden kalkmış bir sözcük olarak "bulduru", anlaşılan, o dönemde "içindekiler" in karşılığı olarak düşünülmüş.

² bkz. bu bölümde s. 47-48.

Spaniard” sözcüklerini tartıştığı incelemesi ve ayrıca Eva Buck’un Dickens’tan sonra öykülemelerde bir dönüm noktası olarak gördüğü Dorothy Richardson’u, geleneksel öyküleme tekniğini kırdığı **Pointed Roofs**’uyla konu başlığı yaptığı yazısı, elbette bu durumun en iyi örneklerini teşkil ederler.

Öte yandan adı geçen dergideki bir yazı, Romanoloji şubesinde, dilin ve edebiyatın bilimi olarak filolojiye nasıl yaklaşıldığını anlatması bakımından özellikle dikkati çeker. Azra Erhat imzalı “Üslup İlminde Yeni Bir Usul” başlıklı bu yazı, bir bilim olarak filolojiye her şeyden önce “eski” ve “yeni” ayrımını getirir: Buna göre eski filoloji, edebiyatı salt bir sanat olarak değerlendirmesiyle tanınır. İnceleme konusu yapılan edebi bir metne, tarihsel olarak sadece bir sanat yapıtı olarak önem taşıyıp taşımadığı yönünde yaklaşılır; diğer yandan aynı metne dilsel olarak yaklaşıldığında, burada artık kökenbilim, sesbilim ve sözdizim yine tarihsel olarak önem kazanır ve bir sanat olarak edebiyat metninin estetik boyutu saf dışı edilir. Bu durumda eski filoloji, edebiyat açısından yazar ile yapıtını, diğer yandan da dilin bunlarla kurduğu zorunlu bağlantıları unutturken, dilsel olanla edebi olanın aslında ortak olması gereken alanlarını da aşamaz bir sınırla ikiye böler. Eski filolojinin hatası, hatta çıkmazı budur: Dilsel olanla edebi olan arasındaki kaçınılmaz bağı göz ardı etmekle ve gerek edebiyatı gerekse de dili durağan bir sistemin içine yerleştirerek ilkinin bilimsellikten uzaklaştırmak, ikincisini ise ölü bir bilimsel yöntem haline getirmekle suçlanır eski filoloji. Oysa bir bilim olarak filoloji yöntemsel olarak hem dil tarihini hem de edebiyat tarihini bir arada ve aynı zamanda içermelidir; öyleyse filolojinin bu iki unsurunun, dil tarihinin ve edebiyat tarihinin birbirine yakınlştırılması, hatta birleştirilmesi gerekir; çünkü Leo Spitzer’den önce Karl Vossler’in de tespit ettiği üzere, ayrı ayrı şeyleri inceleseler de, dil tarihinin konusu ile edebiyat tarihinin konusu aynıdır; aslında her ikisi de sıfatlarının gerektirdiği şekilde dilsel yapıtları inceler. Bu nedenle ne dil tarihi ne de edebiyat tarihi birbirinden ayrı düşünülemez; “[ç]ünkü haddizatında tarihî metod tek ve parçalanamayan bir bütündür [...]” (karş. sırasıyla Vossler: 1945: 28 ve 19). O halde dil tarihi ve edebiyat tarihi ile ilgili tüm konusal içerimlerin bir aradalığını gerektiren yeni, yeni olduğu kadar da sistematik bir filolojik yönetime ihtiyaç vardır. Bu ise Azra Erhat’ın sözünü ettiği anlamıyla yeni filolojidir ve Hans Robert Curtius ve Karl

Vossler'den sonra asıl Leo Spitzer'in ellerinde şekillenecek olan yöntemle belirlenecektir. Azra Erhat, yeni filolojinin ilkelerini Spitzer'inkilerle bir tutar ve böylece İstanbul Üniversitesi'ndeki filolojik yöntemi belirlemek üzere bugünden geriye dönük olarak yapılacak bir kanon çözümlemesi için bakışları doğrudan doğruya Spitzer'in çalışma biçimine odaklar.

Açıkçası yeni filoloji ya da artık Spitzerci yöntem diyelim, zamanla kendi içinde kimi değişiklikler gösterse de³, genel ve bütünleştirici bir yaklaşımla düşünüldüğünde, dil ile edebiyat arasında süregelen iletişimsizliği çözme ve bu ikisini barıştırma eğilimindedir. Gerçekten de Spitzer, literatürde filolojiye bakıştaki bu yeniliğiyle anılır ve kendinden önceki filolojik yöntemlerin giderek doğa bilimine öykünme halini alan sınıflandırmacı çalışma şeklini büyük ölçüde kırar. Spitzer'in çalışma yöntemi, örneğin pozitivist anlayışta olduğu gibi sadece yazara, biyografisine ve çevresine bağlı değildir asla, pozitivistin daha sonraları aldığı biçimi izleyerek yazarları biyografilerinden hareketle belirli kategorilere ayırmak gibi bir sorunu da yoktur. Ya da filolojik çalışmanın bir başka alanını temsil eden türlerin tarihini araştırma ve bunları sınıflara ayırma yöntemini de benimsemez. Spitzer örnek olarak gösterilen bu iki yöntemden de bazı anahtar sözcükler taşır taşınmasına ama, bunların ve daha birçoklarının yaptığı gibi, filolojik çalışmaya asla salt oluşum yönünden bakmaz. Diğer bir deyişle onu ve yöntemini ilgilendiren, pozitivist yöntemdeki gibi

³ Spitzer üslup incelemeleri konusunda kendi yöntemini şekillendirmeye başladığı ilk yıllarda, inceleme konusu yapılan yapıtın özünü yazarının ruhsal yapısında ve psikolojisinde aramak gerektiğini düşünmüş, ancak 1920'li yıllardan sonra yönteminin ağırlık merkezi olarak yapıt-yazar bağıntısından vazgeçerek yapıtın kendi özünü içeren kapalı bir dizge olarak birkaç düzlemde ele alınması gereken bir bütün olduğu konusunda yoğunlaşmıştır. Bu, ele alınan metnin özünü ortaya çıkarmak üzere Leo Spitzer'in, yönteminin ağırlık merkezini yazarın ruhsal yapısından yapıtın, yazarının sanatçı kimliğine dayalı estetik bütünlüğüne doğru kaydırıldığı anlamına gelir. Kavramların içeriminin benzerliğine karşın, burada Spitzerci yöntemin ilk uğrağını belirleyen yazar-yapıt bağıntısının pozitivist çağrışımlarına kulak asmamak gerekir. Çünkü Spitzer örneğinde yazar-yapıt bağıntısı, son kertede yapıtın kendine özgü sanatsal biricikliğinin yazarın sanatçı kişiliğine ve öznelliğine dayalı olduğu bir yaklaşıma bağlanır. Bu yaklaşımsa pozitivistle tümüyle terstir. Kaldı ki her iki yöntemsel uygulama da aynı biçimde gerçekleşir (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bayrav, 1999: 51, Bayrav ve Keskin, 2000: 146-155; Rusterholz, 1996: 365-383). Ayrıca Spitzerci yöntem ile pozitivist yönetime dair bir karşılaştırma için bkz. bu bölümde s. 34-38.

Dolayısıyla aşağıda bir kez daha iddia edileceği gibi, İstanbul Üniversitesi'ndeki filolojik yöntemi belirleyen temel ilkenin, Spitzer'in ilk dönemi değil ikinci dönemi olduğu açıktır; kaldı ki Spitzer'in İstanbul'a geldiği yıl (1933) göz önüne alındığında, bu iddia kendiliğinden temel kazanır.

yapıtın yazar çıkışlı oluşumu ya da türler tarihindeki gibi türlerin oluşumu ve zaman içindeki değişiklikleriyle bu oluşuma kattıkları değil, daha başka ve farklı bir şeydir. Açıktır ki oluşum düşüncesine, yapıtın ya da türün oluşumuna ve bunun nedenlerini bulmaya yönelik olarak bütün bu adı geçen yaklaşımlar, hep ele alınan metindeki içeriğe gönderme yapar ve dolayısıyla da dilin üzerinde durmazlar (bkz. Bayrav, 1999: 47).

Oysa Spitzer daha baştan içeriğe değil dile, biçime yönelir; ama sadece bununla da yetinmez, dil ile dilin yaşadığı kültür arasında, bu arada dil ile dilin yaratıcılığı anlamına gelen edebi kültür arasında da bir bağın mutlaka bulunması gerektiğine inanır; kaldı ki yukarıda da belirtildiği gibi, Spitzerci yöntem, dil ile edebiyat ikilisi arasında öteden beri var olan ayrılığı kırma çabasıdır da. Yine de Spitzer'in yöntemi öncelikli olarak dilden ve biçim düşüncesinden yola çıkar ve yapıtın dil yönünden incelenmesinin zorunlu olarak üslup incelemelerini de içereceğini ifade eder: “[...] ‘Üslûp tetkiki’ vasıtasile, edebiyatla lengüistik arasında bir köprü kurmaya çalıştım, bunun için ilk önce bir yazarın dilini, dil ilminin müsaade ettiği ölçüde, mümkün olduğu kadar doğru bir şekilde inceledim, fakat sonra edebiyat tarihinin yardımıle, üslûbundan, yazarın ruhuna bir yol bulmaya çalıştım. [...]” (Spitzer'den aktaran Elpe, 1945: VII - kaynak belirtilmemiş) derken Spitzer, böyle bir inceleme ortamında biçim ile içeriğin, diğer bir deyişle dil ile edebiyatın o güne değin birbirinden ayrı alanlar oluşturduğu düşünülen konularının -biçimin öncülüğünde de olsa- barıştığını düşünür, dahası, aynı sözcüklerle kendi yönteminin ilkelerini de ana hatlarıyla anlatmış olur.

Bütün bunların yanı sıra Spitzerci yöntem, eski filolojinin geleneksel **explication de texte** yöntemine indirilen bir darbe olarak da görülebilir elbette. Eski filolojinin yöntem olarak kullandığı geleneksel metin açıklaması, metnin içindeki kimi anlaşılamaz ayrıntıları o döneme özgü yazınsal ve felsefi sistemler doğrultusunda tündengelimli olarak bertaraf etme uğraşı içinde, son kertede idealist bir sistem kurmak adına yazarları ve yapıtları göz ardı ederken, Spitzer'in önerisi metinde dile gelen şeylerin ardındaki bildiriye, metnin biricik özünü tümevarımsal bir yolla bulma girişimidir. Diğer bir deyişle Spitzer'in yöntemi, kendi öncellerinin aksine, her

şeyden önce görünürün ardında yatan görünmezi ortaya çıkarma yolunda bir girişim olarak da değerlendirilebilir ve bu anlamıyla da nesne olarak edebiyat metninin doğrudan doğruya kendisini inceleyen, metindışı her türlü göstergeyi olumsuzlayarak nesnenin bizzat kendisine inmeyi amaçlayan fenomenolojik yöntemi anıştırır – ama sadece bir yere kadar. Yine de Spitzer’in metinlerle çalışma şekline tam olarak fenomenolojik yöntem muamelesi yapılamaz; çünkü gerçekte Spitzerci yöntem, pozitivizme olduğu kadar fenomenolojiye de bir karşı çıkış olarak tasarlanmıştır ve burada unutulmaması gereken bir şey varsa, o da Spitzer’in bir metni, fenomenolojik incelemenin aksine, asla sadece kendi iç dinamikleri üzerinden açıklama çabasına girmedir. Spitzerci yönteme göre metin, içerikten değil her zaman biçimden, fenomenolojinin dışsal etkenlerden saydığı, dolayısıyla üzerinde durmayı gerekli görmediği dilsel alandan yola çıkma önkoşuluna bağlı kalarak birkaç düzeyde ele alınmalı ve sonunda bildirisini, her şeye karşın kendi kendisinde içkin kalan özünü bulmak üzere onun tüm girdilerini keşfetme amacına yönelik olarak çalışılmalıdır. Kaldı ki az önce de belirtildiği gibi, tündengelimli değil, tümevarımlı bir yoldur Spitzer’inki ve dolayısıyla da çalışmasının izleği, görülebilir en küçük ayrıntıdan giderek ilk bakışta görünmeyen öze, hakiki anlama doğru bir hareketlilik içerir. Aslında bu, parçadan bütüne doğru ilerleme kaydetmeyi hedefleyen bir izlektir. Böylece “[...] en küçük sanatsal organizmanın dilsel ayrıntılarında büyük bir yazarın (ve mümkünse döneminin) ruhi cevherini aramak üzere [...]”⁴ (Spitzer, 1966: 52) öncelikle eski filolojinin dil alanı olarak ayrıştırdığı sözdizim, fonetik ve sözcüklerin tarih içinde değişen, evrilen anlamları, vb. konularından devşirilen bir yaklaşımla işe başlanır ve üzerinde çalışılan metnin olası bütün dilsel güçlükleri açıklanır, bu da yine aynı şekilde daha önceleri eski filolojik yöntemin edebiyat alanındaki uzantısı olarak değerlendirilebilecek yaklaşımla, metnin yazıldığı döneme özgü düşünsel ve kültürel yapıların ortaya konmasıyla yapılır. Gerçekten de Spitzer, buraya kadar geleneksel metin açıklamasıyla çalışanların pek karşı koyamayacağı bir yöntemi takip eder, daha doğrusu bu ilk iki aşama, eski filolojinin kesin çizgilerle birbirinden

⁴ Alıntının Almancası şöyle: “[...] in den sprachlichen Einzelheiten des kleinsten künstlerischen Organismus nach Geist und Wesen eines großen Dichters (und, wenn möglich, seiner Zeit) zu forschen, [...]” - çeviri bana ait. Alıntının kaynaklandığı metnin **Linguistics and Literary History** başlığını taşıyan İngilizce özgünü 1948 tarihli dir.

ayırıldığı dil ve edebiyat alanının birbirinden kopuk temsilcilerini ayrı ayrı olmak koşuluyla tatmin edebilir gibi görünür. Bununla birlikte Spitzer’de bu iki yaklaşımın birbirini izleyen yöntem aşamaları olarak bir araya gelmesi bile, eski filolojinin asla kabul edemeyeceği bir birlikteliktir. Ancak eski filolojinin ikiciliğine oranla böylesi bir birliktelik bile başlı başına bir yenilik olarak kabul edilebilecekken, Spitzerci yöntem söz konusu olduğunda bu yeterli bir hamle sayılmaz. Kaldı ki Spitzer’in filolojiye getirdiği yenilik de asıl bu noktadan sonra, deyiş yerindeyse eski filolojinin dil ve edebiyat alanlarının ayrı ayrı olmak üzere bıraktığı yerden başlayarak geçerlilik kazanır ve kendini bugün anlaşıldığı biçimiyle değil ama o günkü anlamıyla metnin yorumlanması ya da terminolojinin daha açık ve anlaşılır bir deyişle konuşmak gerekirse, “içkin yorum” olarak ifade eder:

“B[ay] Spitzer’e göre, bir kere ilmi temel kazanılıp hazmedildi mi, bir şairi anlamak için onun ne tercümei haline ne de yazış tarzına ait bilgilere hacet kalır, eserin dikkatle okunması şairin anlaşılmasına kifayet eder. Bir eseri okurken onu yazan adam hakkında bütün bildiklerimizi mümkün olduğu kadar unutmaya çalışmalıyız, zira ancak bu şerait dahilinde o eseri tam ve canlı bir şekilde anlamış, hissetmiş olabiliriz. Eserden aldığımız bu ilk tesir tahlil edilmeli, tartılmalı, ilmi tenkide tabi tutulmalıdır; eğer bu ilk tesirin doğruluğu ilmen ispat ediliyorsa ona yeni bir tefsir nazariyle bakılacak, eğer ilmen ispat edilmiyorsa bir kenara bırakılacaktır [...]” (Erhat, 1937: 5)

Görüldüğü üzere Azra Erhat’ın sözleri daha en başından Spitzerci içkin yorumu pozitivist çözümlemeyle karşı karşıya getirmektedir. Gerçekten de Spitzerci yöntem, kendi özel anlamını fenomenolojik ilkelere olduğu kadar pozitivist ilkelere karşı aldığı tavırda da bulur. Spitzerci yöntem, edebiyatın nesnesinin, diğer bir deyişle metnin, kuruluşu itibarıyla kendi içinde özel bir yapı taşıdığını varsayar. Ancak edebi nesnenin algılanışına dair yaklaşım bu olduğunda, pozitivist analitik yönteminin kaçınılması olanaksız bir sorunu da beraberinde getirdiği, dolayısıyla metni çözmek şöyle dursun, onu daha da sorunlu hale getirdiği görülür: Çünkü edebiyatın pozitivist eleştirisi, kullandığı yöntemi keşfedilebilmeye ve doğrulanabilmeye elverişli yanıyla bilimsel gerçeklik temeli üzerine kurulu sistematik felsefeden, buradan hareketle de doğabiliminden devşirir; bu ise, hangi alana bağlı olursa olsun, ortaya çıkması beklenen sonucun saptamaya açık, kesin ve net olarak belirlenebilir olmasını, dolayısıyla hiçbir kurguya yer bırakmaksızın “[...] doğruluklarının kanıtlanabilmesi, ancak, özneye bağımlı inanç alanlarının devre dışı bırakılmasıyla

gerçekleşebil[ecek]” bir çalışmayı gerektirir (Maren-Grisebach, 1979: 208). Bu ayırt edici özelliğiyle bir arada düşünüldüğünde pozitivist edebiyat eleştirisinin tek eksiği, konusunun üzerinde olanca nesnelliğiyle çalışan bir araştırmacıdır ve açıktır ki doğabilimindeki araştırmacının yerini edebiyat söz konusu olduğunda aynı tavırla çalışması beklenen bir özne alacaktır; bu durumda araştırmacı-öznenen beklenen, nesnel bir algılamamanın olası bütün koşullarını hazırlaması, yani kendi deneyimlerini ve bunlara ilişkin duyarlılığını, inançlarını ya da sezgilerini dışarda bırakarak yazarın -metnin değil- sırlarını ifşa etmesidir. Peki niçin metnin sırları değil de yazarın sırları? Bu, hem pozitivist edebiyat eleştirisi hem de bugünden geriye dönük olarak bütün bir edebiyat bilimi açısından yanıtlanması gereken önemli bir sorudur; çünkü pozitivist yöntemin kendi içindeki tutarlılığı ancak bu sorunun yanıtıyla mümkün olabilir: Nesnel olarak saptanabilir olguların ışığında gerçekliği bilimsel temeller üzerinde kurma düşüncesinden yola çıktığı andan başlamak üzere pozitivism, bilimsel her türlü düşünceyi kendi alanından uzaklaştırmış olur; dahası, özellikle de metafizik temeller üzerine kurulan tüm düşünce kiplerine payanda vuran tinsel öğretilere kendine ilişkin bilimsel olanın dışında hiçbir yaşam alanı bırakmama yoluna giderek onlarla hesaplaşır, böylece onları salt kendi sınırları içinde kalarak eritmiş, görmezden gelerek yok etmiş olur. Bu yaklaşım sonuna kadar götürüldüğünde, iç ve dış dünya arasında ya da terminolojinin uygun terimlerini kullanmak gerekirse, doğa(bilim) ve tin(bilim) arasında hiçbir ayırım gözetilmediği, daha doğrusu doğa(bilim) ve tin(bilim) arasında hiçbir farkın olmadığı söylenerek bunların birbirine eşitlendiği görülür. Denklemi böyle kurmak, edebiyata gelince, iç dünyayı ya da tinsel varlığı temsil eden yazarın yaşamı ile dış dünyayı ya da doğayı simgeleyen yapıtı arasında birlik sağlanmasını gerektirir. Şu halde ancak doğa ve tin eşitse, bir yaşam-yapıt birliğinden söz edilebilir. Deyiş yerindeyse pozitivist denklemin sağlaması, yaşam ve yapıtın eşitliği üzerinden doğrulanmak istenir.

Oysa Spitzer’in yöntemi, kendi uygulaması için bambaşka bir özne-okuru öngörür. Buna göre Spitzerci yöntem, pozitivismin doğabilimsel nesnelliği ve nedenselliği yakalama uğraşındaki araştırmacısının, aslında öznel eğilimleri hesaba katılmaksızın varlığından söz edilemeyeceğine inandığı öznenin yerini almasına karşı çıkar. Bu aynı zamanda öznellikle nesnelliğin bu denli keskin çizgilerle birbirinden ayırt

edilmesine de bir karşı çıkış olacaktır elbette. Metni inceleyen öznenin varlığı ancak kendi öznel eğilimleri ve sezgileri ile mümkündür, bunlardan bağımsız olarak düşünülemez. O nedenle de nesne olarak edebiyat metninin son kertede ortaya çıkarılması gereken nesnelliği, ancak özne olarak okurun öznel eğilimleri üzerinden bir sonuca vardırılabilir. Gerçekte Spitzer'in yönteminde her metin, kendine özgü sanatsal bir üsluptur (*Stil*) ve onun yöntemi, bu kendine özgülüğü ortaya çıkarma amacını güden “[...] üslup araştırmacısından, sanat yapıtının her bir sözcüğünü tek tek emerek sürekli yeni ve yavaş bir okuma talep ede[r]” ve onu “sanatsal metnin gerçekliğine arı bir şekilde dikkatle bak[maya] ve betimle[meye]” zorlar (Vialon, 1997: 82 - dipnot 5).

Dolayısıyla pozitivismde olduğu üzere, öznellik ve nesnellik alanlarını birbirine kavuşmayacak alanlar olarak tasarlamak, dahası, özneliği yöntemsel olarak hesaba bile katmamak, Spitzerci içkin yöntemde edebiyat metninin sanatsal ve estetik yönlerini olduğu kadar onu ortaya koyan sanatçının biricik özneliğini de hiçe saymak anlamına gelir. İşte tam da bu nedenle Spitzerci yöntem söz konusu olduğunda, Azra Erhat'ın da söylediği gibi, “[...] bir eseri okurken onu yazan adam hakkında bütün bildiklerimizi [...] unutmaya çalışmalı [...]” (Erhat, 1937: 5) ve sanat yapıtı olarak edebi metnin kendine özgü özneliğini ortaya koyabilmek için, onun biçimsel ve sanatsal yönleriyle **kendi içinde** gizli gerçekliğini nasıl ifadelediğini hissetme, daha doğrusu sezinleme uğraşı vermelidir. Gerçekten de bu son nokta, Spitzer'in kullandığı yöntemin üçüncü aşaması olarak için özellikle önemlidir; çünkü

“[a]raştıran öznenin özneliği ile sezgisinin savunuluşu, Spitzer'de, kendine özgülüğü içindeki nesneyi araştırma çabasıyla birleşir. [Spitzer'in,] bilen öznenin bireyselliğinde ve bilinmesi gereken nesnenin biricikliğinde ısrar e[t]mesinden dolayı, ikisinin arasında gerçekleşen bilgi süreci, öznelarası, hatta nesnel bir geçerlilik talebinde bulunan bir yöntemi izleyerek düşünülemez. Spitzer örneğinde yöntem, söz konusu olan ister bireysel bir üslup ister bir metin olsun, her defasında özel bir nesnenin göz önüne alınmasıyla çözümleme adımlarının öznel tasarısı ve gerçekleştirimi olarak anlaşılmalıdır. Değişik üslup araştırmalarının tasarısı ve gerçekleştiriminde, yorumlama biçimleri ile yöntem kavramı gibi bir şeyin ayırımının ancak çekinceyle anlamlı kılınabileceği belirli benzerliklerin görülmesi, -paradoksal olarak- öznenin kendisinde, yani onun kendi kimliğinde yatar” (Aschenberg, 1984: 223'ten aktaran: Rusterholz, 1996: 368-369).⁵

⁵ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “[...] die Verteidigung der Intuition und Subjektivität des forschenden Subjekts verbindet sich bei Spitzer mit dem Bemühen um die Erforschung des Gegenstandes in seiner Eigentümlichkeit. Aufgrund dieses Festhaltens an der Individualität des

O halde Spitzerci yöntemin edebiyat metnini inceleyen öznesinin, üslup araştırmacısının kendine ait öznellik alanından vazgeçmesi gibi bir tasarım söz konusu değildir. Kaldı ki ortaya konduğu şekliyle edebiyat metni zaten kendine özgü bir öznelliğin ifadesi, yalın bir deyişle sanatçı bir kimliğin sergilediği bir sanat yapısıdır⁶ ve bunu olsa olsa yine başka bir öznellik, metni incelemekle görevli üslup araştırmacısının öznelliği ortaya çıkarabilir. Bunu yapmak içinse **dışarıdan** gelebilecek herhangi bir bilgiye, örneğin pozitivistde olduğu gibi biyografik notlara özel bir ihtiyaç yoktur; yapıt kendi sanatsal özelliklerini **kendi içinde** ifade etmektedir zaten.⁷ Oysa kendi özel ifadesini matematiksel ya da bilimsel verilerle ortaya çıkarma eğilimindeki yaklaşımlar, edebiyat metnini çözümlemeye kullandıkları dayanakları tümdengelimli bir yaklaşımla **dışarıdan** almakla kalmazlar, daha da önemlisi, edebiyat metninin barındırdığı özel yapıdan kaynaklanan sanatsal ve estetik yönün kaybolmasına da yol açarlar. Çünkü bu yöntemler, tümelden tikele giden çözümlemeye dayanarak, diğer bir deyişle biresik olanı parçalarına ayırarak bütündeki tinsel anlamı yok sayarlar. Kendini öncelikle yazarın biyografisine endeksleyerek yapıt ile nedensel bağlantılar kurmaya özen gösteren pozitivist ise bu tuzağa düşmeye özellikle mahkûmdur; çünkü pozitivist metni çözümleme sırasında özel ihtiyaç duyduğu biyografik eğilimini ortaya koyarken, bunu ilkin edebiyat tarihinin sürekliliğini sağlamak için yapıyorsa, ikinci ve daha da önemli olarak yazarın yaşadığı döneme ilişkin toplumsal dokunun yansısını bulgulamak için yapar (bkz. Maren-Grisebach, 1979: 212-213). Oysa Spitzerci yöntemin de ortaya koyduğu

erkennenden Subjekts und an der Partikularität des zu erkennenden Gegenstands kann der zwischen ihnen sich vollziehende Erkenntnisprozeß nicht als einer auf einer intersubjektive oder gar objektive Gültigkeit Anspruch erhebenden Methode folgend gedacht werden. Methode im Falle Spitzers muß verstanden werden als subjektiver Entwurf und Realisierung von Analyseschritten in Hinblicknahme auf einen je besonderen Gegenstand, sei es ein Individualstil oder ein Text. Daß sich in dem Entwurf und in der Realisierung der Untersuchungen verschiedener Stile gewisse Gleichförmigkeiten abzeichnen, die die Unterscheidung von Interpretationstypen und so etwas wie einen Methodenbegriff unter Vorbehalt sinnvoll erscheinen lassen können, liegt - paradoxerweise - im Subjekt selbst, in der ihm eigenen Identität beschlossen." - çeviri bana ait.

⁶ bkz. bu bölümde dipnot 3.

⁷ Özel olarak bu konuda Spitzer şöyle der: "[...] hakikatte okumak, yalnız okumak, dikkatle okumak, dil san'atının sırlarını elde etmek için tek usuldur. Kaynak araştırması, muharririn hayatı hakkında malûmat, muhtelif 'variante'larla mukayese, ve saireden hiç şüphesiz istifade etmek, faydalanmak mümkündür, fakat, bir san'atkârın anlaşılması için onun bizzat kendi eserini tetkik etmek lâzımdır. Ancak oraya nüfuz eden, onun sırrına vakıf olur" (Spitzer, 1945: 44).

üzere böyle bir yaklaşım, edebiyatın estetik yönünü göz ardı eder; ama bununla da kalmaz, belirli bir dönemde yaşayan bütün yazarların yapıtlarında ortaya serildiği varsayılan ve tümdengelimli nedensel bağlantılarla açığa çıkarma çabasına girilen yaşam-yapıt birliğinin, toplumsal yapıyı bütünüyle simgeleyebileceği yönünde hayalci bir düşünceye de kapılır ve böylece kaçınmak istediği metafizik tuzağa bir bakıma kendi eliyle düşmüş olur.

Oysa Spitzer'in amacının, yöntemsel içerimi karmaşık ve zahmetli olmakla birlikte çok daha yalın bir ifadesi vardır: “[...] muharririn ruhî cevherinin lisanî ifadesini izah etmek [...]” (Spitzer, 1945: 32). Bu ise, aslen filolojinin çalışma biçimi olan tümevarımsal yöntemle yapılabilir. Çünkü tümevarımsal bir çalışmayla burada ve şimdi gözlenmiş olan tek tek ayrıntılardan görünürün ardında yatan bütüne doğru gidilerek genel bir ilkeye, bütün durumlar için geçerli olacak o öze varılır. Diğer bir deyişle tinsel olana ancak bu yolla ulaşılır. Bu durumda tümdengelimli yöntem bir işe yaramaz, daha doğrusu asli yöntem olarak başvuru kaynağı olamaz: Anlam ya da öz denen şeyi ararken, yaşam-yapıt birliği gibi “bütünün kendisinde önsel olarak var olduğuna kanaat getirilen” birliklerden yola çıkan tümdengelimli yöntemin aksine, görünüşte kendi içinde anlama dair hiçbir iz taşımayan en küçük dilsel ayrıntıdan hareket etmeli”⁸ (Spitzer, 1969: 28) ve bütünün anlamını aramaya tam da orada başlamalıdır. Çünkü fazlasıyla insanca olanla, insan eylemlerinin birbirine bağlı ve birbiri içine geçmiş görünüşleriyle uğraşan filolojide tümdengelimli yöntemin, ancak gözleme dayanan ve tümevarım aracılığıyla bulunan ilkenin doğrulanması olarak yeri vardır.

İşte bu noktada düğüm çözülür; çünkü Spitzer'e göre dil ve edebiyat incelemeleri, yukarıda da sık sık tekrarlandığı gibi, filolojik çalışma biçimi içinde ayrı ayrı tasarlanmak yerine bir arada düşünülmeli, üstelik bu işlem aynı kişilikte, incelemek üzere ele alınan metin üzerinden hareketle sonuçta bir yazarın sanatçı kişiliğinde gerçekleştirilmelidir. Sorun bir kez bu şekilde ortaya konduğunda, filolojik çalışmada varılan son menzile de haliyle üslup incelemesi olacaktır; çünkü sanatsal olarak

⁸ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “[...] die den Sinn im anscheinend Sinnlosen zu zeigen versucht, im Gegensatz zur deduktiven Methode, die von als gegeben vorausgesetzten Einheiten ausgeht. [...]” - çeviri bana ait.

yaklaşıldığında dil, elbette üslup olarak karşımıza çıkar; üslup ise aslında sanatçının ruhunun derinliklerinde barındırdığı öz neyse, onun dilsel yansımasından başka bir şey değildir. Bu şartlar altında filoloğun hedefi, tümevarımsal bir yol izlemek, Spitzer'in kendi deyişiyle "[p]arçadan bütünü, kelimeden ruhu yakalamak [...]" (Spitzer, 1945: 44) olmalıdır. Ancak böylesi bir çalışmanın sonunda, aslen manevi birlik olarak düşünülen hakikati sezgi yoluyla elde etmek, hiç olmazsa sezinlemek mümkün olabilir. Böylece edebiyat metninde üsluba dönüşen dil, attığı köprüyle kendini, bütün bu şartlar yerine geldiğinde elbette, edebiyat bilimine bağlamış olur. Yöntemsel olarak konuya bu açıdan yaklaşıldığında, edebiyat incelemesinin dışsal bir faktöre haliyle ihtiyacı kalmaz. Aksine böylesi bir çözümleme kendi içinde gerçekleştirilebilir bir zeminde içkin yorum adını alır. Bu anlamıyla Spitzer'in içkin üslup incelemesi, kuruculuğunu Curtius, Vossler ve Walzel'in üstlendiği ve yukarıda da adı sık sık geçen eski filolojiye karşı çıkışıyla ünlenen söz sanatının (*Wortkunst*) yöntem halini almış şekli olarak da değerlendirilebilir.

Gerçekten de Spitzer'in yönteminin, edebiyat metinlerinde kullanıldığı şekliyle dilsel birimlerin tarih içindeki görünüşlerini takip ederek onların bugünkü anlamlarını açığa çıkarma ve buradan hareketle de bir üslup incelemesinin temellerini atma yolunda bir girişim olduğu söylenebilir. Ama Spitzer'in yöntemi, bunun da ötesinde bir yere bağlanır: Dilden ve dilin kullanımından öznel bir ruhun, yazarın üslubuna giden yolda, Spitzer aynı zamanda dilsel bir cemaatin ruhunu da bulur. Dahası, dilin tarihsel düzlemde incelenmesi, o dil ile birlikte yaşayan halkın kültürel ruhuna da ışık tutar. Çünkü bir dil, üst üste yığılmış sözcüklerden ibaret değildir. Bu böyle olmadığı gibi, dilin kullanımı da mekanik değildir. Dolayısıyla dilin kullanımını, otomasyona bağlanmış dilsel alışkanlıklar bütünü olarak görmek, yanlış bir yaklaşım olacaktır. Yaşayan bir dilin sözcük dağarcığı, tıpkı onu kullanan dilsel cemaat gibi, canlı bir varlıktır ve dilsel cemaat var olduğu sürece, onunla birlikte yaşar. Bu yaşam, dilin de, onu kullanan dilsel cemaatle birlikte değişmesini ve belirli bir gelişme çizgisini takip etmesini öngörür. Çünkü sonuç olarak dildeki

"[h]er sözcük, bir diğer sözcüğüyle karıştırılmaması gereken kendi tarihine sahiptir. Bununla birlikte ortaklaşa olarak her sözcüğün tarihinde, etkin bir halkın kültürel ve

psikolojik özelliklerini bulma olanağı da mevcuttur. Filolojinin kendi dilinde söyleyecek olursak: *Sözcüklerin değişimi, kültür değişimi ve ruh değişimidir [...]*⁹ (Spitzer, 1969: 14).

Hal böyleyken, bir sözcüğün etimolojisinde ve kullanımında kendine yer edinen her bir iz, yeni bir dilsel üslupla birlikte yeni bir kültürel iklimi de beraberinde getirir. Anlam daralmaları ve genişlemeleri kadar başka bir dilden alınan sözcükler de, kültürel değişimi vurgular. Şu halde dil tarihinin aydınlatılması, o dili kullanan halkın psikolojisinin yanı sıra kültür tarihini de aydınlatacaktır. Çünkü dil, her şeyden önce o dili konuşanlar arasında değiş tokuş edilen bir dizi ilişkiyi ve dahası, bu ilişkilerin ördüğü bir ağı simgeler. Açıkçası Spitzer dildeki sözcükleri, insan psikolojisinin üstünü örten bir örtü olarak düşünme eğilimindedir. Bu durumda örtünün kaldırılması, diğer bir deyişle sözcüklerle kurulan ilişkilerin etimolojik ya da anlambilimsel bir incelemeyle açığa çıkarılması gerekmektedir. Böylesi bir incelemenin varacağı sonuç noktası ise hayli heyecan vericidir; çünkü bu aynı zamanda her türlü dilsel müdahalenin ve bunun ardında yatan, gizli kalmış bir kültür tarihinin açığa çıkarılması anlamını da taşıyacaktır.

Öte yandan Spitzer, dilsel bir cemaatin, kullandığı dil üzerinden kültür tarihine ışık tutacak en iyi göstergenin edebiyat olduğu görüşünü benimser. Buna göre edebiyat, yazılı kültürün simgesidir; çünkü “yazılı dilin seçme konuşucuları” (Spitzer, 1969: 16)¹⁰, yani öznel bir sanatsal yeteneğe sahip olan kullanıcıları tarafından oluşturulur. Edebiyata bakış açısı bu olduğunda, bir halkın ruhunu, verdiği edebi ürünlerin dilinde aramak da mümkün olur. Bu noktada Spitzer’in yola çıktığı soru, belirli bir dönemde yaşamış bir yazarın ruhunu, kullandığı dilde bulmanın mümkün olup olamayacağından çok daha ötedir. Çünkü amaç bir kez olası her türden dilsel işlemin ardında yattığı, dolayısıyla o dili kullanan ve paylaştan bir milletin kendi özünü işaret ettiği düşünülen ortak bir kültürel tarihin varlığından söz edilip edilemeyeceğini sınamak olduğunda, bu soru tek başına yetersiz kalmaya

⁹ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “[...] jedes Wort hat seine eigene Geschichte, die nicht mit der eines anderen Wortes verwechselt werden darf. Doch allen Wortgeschichten gemeinsam ist die Möglichkeit, kulturelle und psychologische Merkmale eines aktiven Volkes zu erkennen. Um es in der Sprache des Heimatlandes der Philologie zu sagen: *Wortwandel ist Kulturwandel und Seelenwandel*. [...]” – çeviri bana ait.

¹⁰ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “[...] von auserwählten Sprechern niedergeschriebenen Sprache [...]” – çeviri bana ait.

mahkûmdur. Bu nedenle burada sorulması gereken soru, üslubun birey olup olmadığı sorusundan hareket eden yaklaşımlarınkinden bir adım ötede bir yerde konumlanmalı, dahası, Spitzer'in yapmak istediği şeye uygun olarak edebiyat bilimci ile dilbilimcinin bakışı arasındaki o aşılmaz gibi görünen uçurumda bir köprü görevi görmelidir. Bu durumda şöyle bir soru sormayı dener Spitzer: Yazarın üslubunda, dildeki genel normlara oranla bir uzaklaşma ya da bir kopuş tespit edildiğinde, bu, dönemin ruhunda ya da karakterinde tarihsel bir değişime, hiç olmazsa bir dalgalanmaya ya da benzeri bir şeye işaret ediyor olabilir mi? Elbette aynı soruyu tersinden de sormak mümkündür: Eğer varsa, böylesi tarihsel bir atılım, yazarın kullandığı dil olarak üslubunda ve buradan hareketle de psikolojisinde keşfedilebilir mi? Bu sorulara verilecek yanıtlar olumlu olduğunda -ki Spitzer'e göre öyle olması da gerekir-, o zaman bu noktada geriye söylenebilecek tek şey kalır: Bir yazarın, dilin kullanımına ilişkin olarak genel normlardan ayrılan üslup özellikleri, onun tam da bu yeni dilsel biçimleri kullanmasını gerektirecek bir bilinçlilik durumuna ve psikolojiye işaret etse gerektir. Dolayısıyla bir yazarda uzlaşsallıktan ayrılarak değişiklik arz eden üslup özelliklerinin kaynaklandığı psikoloji, aslında yeni bir düşünsel-tarihsel oluşuma, dönemin o ana değin izlediği yoldan ayrılışına ve bir sapmaya denk düşüyor olabilir (bkz. Spitzer, 1969: 17).

Görünen o ki, Spitzer'in bu bakış açısı, öznelliği bir kez daha kendisine özdeş olduğu varsayılan bir nesnellığe bağlamaktadır. Bu anlamda "ruhi cevher" ya da yazarın psikolojisi diye nitelenen şey, kendi biricikliği içinde bireysel ve öznel ama bununla birlikte kendinden daha büyük bir şeyin, toplumun parçası olduğu için, ondan da pay alır.

Açıkçası geri dönüşümlü bir harekettir bu; çünkü biçimsel özelliklerden yazarın ruhuna, oradan da yazarın kültürel aidiyetini bulduğu milletin ruhuna doğru hareket eder. Bu sonuncusu, Spitzer örneğinde, zamansal belirlenim ile ifade kazanır. Çünkü bir milletin ya da bir halkın kaderini değiştirebilecek bir uğrak noktasını bilince çıkararak dilselleştirebilen yazar, aslında üyesi olduğu milletin ruhunun belirli bir anına ışık tutuyor demektir. Bu anlamda yazarın yaptığı, aslında kendi halkının ruhuna ait bir parçayı **tam da o anda** dile getirmekten ibarettir. Buradaki vurgu

önemlidir; çünkü yazarın belirli bir toplumsal dönüşümü işaret edebilecek bir uğrak noktasını bilince çıkarıp dilselleştirebilmesinin, salt sanatsal yetenekten öte bir şey olduğunu ifade eder. Spitzer'e göre bu, daha çok, yazarın kendi biricik öznelliğinin ete kemiğe bürünmüş halidir. Ama bunun da ötesinde, burada bir milletin ve o milletin kültürünün parçası olmaya eşitlenen mekânsal aidiyeti, zamandan bağımsız kılınmayışıyla da önem kazanır. Doğrusu, bu tamı tamına Spitzer'in, kendi **explication de texte**'inin eski filolojik ekolünlüyle karıştırılmaması ve hatta karşılaştırılmaması gerektiğini söylediği şeydir: “[...] Bu yöntemin, mekânın ve zamanın ötesinde yaşayan eski ekolün filolojisiyle hiçbir ilgisi yoktur, aksine bu, tarihsel bir görünüşün somut olarak *hic et nunc* [burada ve hemen] açıklanmasıdır [...]”¹¹ (Spitzer, 1969: 19). Elbette burada hiç çekinmeksizin bir parça-bütün ilişkisinden de söz edilebilir. Çünkü öznelliği nesnellığe eşitleyen bu yaklaşım, aslında milli bir ruhun parçası olarak yazarın öznelliğini, ondan hiç de daha küçük olmayan bir bütüne, yani milli ruhun kendisine bağlamaktadır. Dahası, parçanın bütüne upuygun olduğu bu ilişkisellik, eşzamanlı ve artzamanlı edebiyat metinleri üzerinden tekrar edildiğinde, haliyle bize edebiyat tarihinin süreklilik arz eden bilgisini de kazandıracaktır.

2. Filoloji: Bir Model Dünya

Bu bilgiler ışığında okunduğunda Azra Erhat'ın Leo Spitzer ve yöntemini konu aldığı “Üslup İlminde Yeni Bir Usul” adlı yazısı, 1933'te İstanbul Üniversitesi'nde Romanoloji ile birlikte diğer Avrupa filolojilerini de kurmakla görevlendirilen Spitzer'in bu göreve hiç de rastlantısal olarak getirilmediğini kanıtlar gibidir. Spitzer'in Köln Üniversitesi'nden getirdiği akademik örgütlenme deneyimlerinin yanında bir vasfı daha vardır çünkü: Spitzer, Alman profesörlerin İstanbul'da istihdam edilmelerinin arkasındaki koşulu, Türkiye Cumhuriyeti hükümetinin koyduğu “kendi dalında ününü kanıtlamış bir profesör olma” koşulunu¹² böylece sonuna kadar yerine getirmiş olmaktadır. Spitzer akademik yaşamına dilbilimin

¹¹ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “[...] Dieses Vorgehen hat nichts mehr mit der Philologie der alten Schule zu tun, die jenseits von Raum und Zeit lebt, sondern es ist die Erklärung des konkreten *hic et nunc* einer geschichtlichen Erscheinung. [...]” – çeviri bana ait.

¹² bkz. bu çalışmada Bölüm I, s. 17.

bugün anlambilim alanına (bkz. Bayrav, 1999: 48-49) denk düşen alanında başlamış, giderek filolojik bir yöntem olarak beliren içkin yoruma adını kazandırmış, dahası, kendi öncelleri ve çağdaşlarından birçoğunun aksine bunu içerikten değil biçimden hareketle yapmış -bu noktada işe başladığı dilsel alanı asla unutmadığı da söylenebilir-, böylece daha önceki yöntemlerde tarihsel açıdan da uzlaştırılması mümkün olmayan dil ile edebiyat arasına bir iskele atarak her şeyden önce biçimsel bir bütün olarak görülen dilsel araştırmalar alanını edebiyatı alanı ile tanıştırmıştır.

Filolojik açıdan bakıldığında, Spitzer'inki yeni bir yöntemdir. Çünkü her şeyden önce Spitzerci yöntem kendinden önceki gelenegin açıklarını deşifre etmiş, ikici yaklaşımıyla eski filolojinin yapmaktan hoşlandığı gibi, çalışma alanı olarak edebiyat tarihi ile dil tarihini ayırma kaygısının, filolojik çalışmanın bulgulama uğraşı verdiği şeyi yanlış bir bakış açısıyla ortaya koymanın ötesinde, dil ve edebiyatın bilgisi olarak filolojinin kendi kendini yok etmesi anlamına geldiğini de saptamıştır: “[B]ir filoloğun kendi mevzuunu öldürmesine ya da parçalamasına müsaade etmek, [...] tahsil politika[sın]ın [...] en büyük hatasıdır” (Spitzer, 1945: 32) diyen Spitzer'in kendi yenilikçi yöntemini sunmak üzere İstanbul'a davet edilmesi bu bağlamda haklı ve bir o kadar da anlamlı bir istektir. Çünkü Spitzer'den beklenen, daha önce de söylendiği gibi, İstanbul Üniversitesi filolojilerinde kendisinden sonra da devam edecek örgütsel ve düşünsel yapılanmayı harekete geçirmesidir. Ve gelişinden üç yıl sonra 1936'da Washington'a gitmek üzere İstanbul'dan ayrılırken, mirasını devretmek üzere bir başka ünlü profesörün, Erich Auerbach'ın getirilişinde aracılık etmesi de bu bakımdan oldukça anlamlıdır. Burada şimdi Şârâ Sayın'ın durumu noktalayan sözlerini anmak gerekirse: “[...] Getirilen normlar uluslararası edebiyat bilimininkilerdi; Leo Spitzer, Germanistler tarafından da kabul edilen ve uygulanan ‘Explication de texte’ yöntemi ile birlikte edebiyat biliminin nesnesi olarak metni bu alana sokuyordu”¹³ (Sayın, 1995: 30).

¹³ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “[...] Die Normen, die gesetzt wurden, waren die der internationalen Literaturwissenschaft. Leo Spitzer führte mit der Methode ‘Explication de texte’, die auch von Germanisten akzeptiert und angewandt wurde, den Text als Gegenstand der Literaturwissenschaft ein.” - çeviri bana ait.

C. Tarihsel Gecikmişlik ve Filoloji

Bakışlarını iyiden iyiye Batı'ya kilitleyen Cumhuriyet Türkiye'sinde bütün bunlar ne anlama gelmektedir? Dünyayı anlamının ve şeylerini bilmenin bir aracı olarak filoloji, ama özelde de **explication de texte**'i kendine yöntem edinen bir yabancı dil filolojisi, cumhuriyetin kültürel durumu söz konusu olduğunda bizi nereye götürebilir? Dahası, bu yöntemin içerdiği ve dolaşıma soktuğu bilgi, cumhuriyetin siyasi ve kültürel taleplerine ne derece karşılık verebilir?

Görünen o ki, Türkiye Cumhuriyeti'nde genel anlamıyla yabancı dilde filolojik çalışma söz konusu olduğunda, Spitzerci yöntem bir **temel** görevini üstlenmektedir. Bu yöntemin, edebiyat bilimine metin kavramını kazandırması, diğer bir deyişle metni edebiyat biliminin inceleme nesnesi haline getirmesi bakımından bu alanda yeni bir söylemi dolaşıma soktuğu doğrudur. Ama bu bir yana, bir başlangıç noktası olarak ele alındığı, dolayısıyla kendi benzerleri içinde bir ilk olmanın rolünü üstlendiği bir coğrafyada Spitzerci **explication de texte**, ister istemez gedikli bir yöntem olarak kalmaktadır. Çünkü Spitzer'in çalıştığı biçimiyle **explication de texte**, yine de belirli bir tarihsel bilgiyi öngörmekte ve dolayısıyla bu tarihsel bilginin kendini konumlandığı söylemi önsel olarak içselleştirmiş olmayı gerektirmektedir. Yazarın sanatsal üslubu kendi biricik öznelliği tarafından belirleniyorsa ve öznellik de Spitzer'de kaçınılmaz olarak zamansallık ve mekânsallıkla şekillenen bir bütünün parçası olarak tasavvur ediliyorsa, o zaman bu bütünün bir parçasından kopan pay olarak edebi metnin anlaşılması da, en azından yine zaman ve mekân tarafından doğrulanmalıdır. Bunun anlamı, Spitzer'in düşündüğü biçimiyle bir anlamının ancak ve ancak insan ruhunun, kendi dışında başka bir insan ruhunu tüm girdisi ve çıktısıyla keşfetme gücüne sahip olduğuna inanmakla mümkün olabileceğidir. Bu sonuncusu, insan ruhunun, özünde birlik ve bütünlük içinde olduğuna önsel olarak kayıtsız şartsız inanmayı gerektirir. Zaten Spitzer de, tin bilimcinin kendi varlık nedeni olarak inandığı şeyin tam da bu olduğunu düşünür. Spitzer örneğinde bu, bir edebiyat metninin nesnelleştirilmiş içsel anlamını anlamaya eşitlenir ve bir öznelliğin başka bir öznelliği anlaması olarak tarif edilir. Bu durumda bir öznelliğin nesnel olarak anlaşılabilmesi, başka bir öznelliğin varlığı koşuluna bağlanır. Bu noktada "[...] amaç

ve araç onun [tin bilimci] için aynıdır [...]"¹⁴ (Spitzer, 1969: 29) diyen Spitzer'in düşüncü sonuna kadar götürüldüğünde, ortaya insan ruhunun şekillendiği tarihin bütün oluşumlarının birlik içinde olması gerektiği şeklinde bir sonuç çıkar. Varsayılmış bir tarih anlayışıdır bu. Diğer bir deyişle Spitzer, nesnel bir anlamının zaman ve mekânla bağıntılı olarak psikolojik ve kültürel koşullara bağlı olduğunu söylerken, aslında dile getirmek istediği şey, söz konusu zaman ve mekânın olası tüm koşullarını yeniden yakalamamız gerektiğidir. Ama Spitzer bunu telaffuz ettiği anda, nesnel anlamaya ilişkin olarak bağlamı belli bir önbilgiyi gerektiren bir çerçeve çizmiş olur ve dolayısıyla anlamayı çevreleyen her türlü söylemsel bilginin, bu arada tarihsel olanın bilgisinin de kendiliğinden bilinebilir olmadığını hesaba katmaz.

Buradan Batılı tarihin birlik ve bütünlük içinde seyretmediği bir coğrafyada yeşermeye başlayan **explication de texte**'in, kendine başka bir görev daha edinmesi yönünde bir zorunluluk doğar: Yabancı bir dilde filolojik eğitim ve öğretimin yöntemi olarak **explication de texte**, giderek nihayet Batılı coğrafyaya katılmanın aracı olmalıdır. Bu ise tarihsel bir gecikmenin bertaraf edilmesinde aracı görevini görmekle eşanlamlıdır. Bu görevin aciliyetini ilkin, Spitzer'in ardılı olarak İstanbul'da on bir yıl geçirecek olan Erich Auerbach keşfedecektir. Cumhuriyetin, kuruluşundan başlayarak 1950'lere kadar izlediği ve genel olarak Kemalist sıfatıyla bezediği kültürel politikalar göz önüne alındığında, Auerbach'ın temsilciliğine soyunacağı bu görev, hayli önemlidir. Çünkü bu noktada filoloji, tam da Kemalist söylemin kendini kurgulama biçimine denk düşecektir.

Ama bunun için önce, bazı başka şeyleri açıklığa kavuşturmak ve bu bağlamda Romanistlerin dergi ve dolayısıyla makale boyutunda devam eden yayınlarına bakmak gerekiyor.

¹⁴ Alıntının Almanca özgünü şöyle: "[...] Ziel und Werkzeug sind also für ihn identisch. [...]" - çeviri bana ait.

1. Modernleşme: Filolojik Bir Kanonun Görevi

Romanistlerin yine İstanbul Üniversitesi bünyesinde bu kapsamda on yıllık bir aradan sonra gerçekleşen ikinci yayınları, filolojik bilgi aracılığıyla yerine getirilmesi beklenen bu görevin kültürel ve siyasi boyutlarını açıkça göz önüne serer. Bu kez söz konusu olan dergi, 1947 tarihinde ilk sayısını çıkaran ama ilerleyen yıllarda yayın hayatına devam etmeyen **Garp Filolojileri Dergisi**'dir. Derginin adından da anlaşılabilceği gibi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde artık bir "Garp Filolojileri Bölümü" vardır ve Garp Filolojileri, aynı adlı derginin "İçindekiler" sayfasına da tasdik ettirilebileceği üzere, kendi içinde Fransız/Roman, İngiliz ve Alman filolojileri olarak ayrılmaktadır.

1947'de sadece tek sayı olarak yayımlanabilen ve nedendir bilinmez, sonraları yayınına son verilen **Garp Filolojileri Dergisi** aynı anda üç filolojinin de dergisidir ve biçimsel olarak Batı filolojilerinin İstanbul Üniversitesi'nde kuruluş sıralamasına önem verir, bunların kronolojik sıralamasını izler. Bu nedenle dergide önceliği 1933 doğumlu Fransız Filolojisi almış, ardından 1940 yılında Fransız Filolojisi'nden ayrılarak bağımsızlığını ilan eden İngiliz Filolojisi'nin ve son olarak da 1943'te kurulan Alman Filolojisi'nin makalelerine yer verilmiştir. Tarihsel olarak düşünüldüğünde bu, aynı zamanda Türkiye'nin Avrupa'yla olan siyasi ilişkilerindeki öncelikleriyle de yakından ilintilidir. Bu durumu, derginin İngiliz Filolojisi'ne ayrılan kısmındaki önsözünde, İsmet İnönü tarafından adı geçen bölümün başkanlığına getirilen Halide Edib Adıvar şu sözlerle dile getirir:

"[...] Türkiye Garba yüzünü çevirdiği ilk zamanlarda, aşağı yukarı XIX. asrın iptidalarında, en evvel Fransız fikir hayatının ve harsının tesiri altında kalmıştı. Türkiye'yi garbla birleştiren ilk bağın Fransız kültürü olduğunu söylemek mümkündür. İşte bu tarihi kıymet ve ehemmiyeti dolayısı ile ki, derginin birinci kısmını Fransız filolojisi şubesine hasredilmesi aramızda ittifakla kabul edilmiştir. Aynı zamanda evvelâ çok hafif bir şekilde İngiliz, en sonda da Alman harsının tesiri altına girmişizdir. Bu üç hars [da] dünya edebiyatına derece ve başka bakımlardan hizmet ettikleri için, bunların üçünden de istifade etmiş olmamıza şüphe yoktur [...]" (Adıvar, 1947: 175).

Halide Edib'in de vurguladığı gibi, 19. yüzyıldan başlayarak Türkiye'nin Batı Avrupa'yla girdiği bütün ilişkilerin önce Fransızlarla, sonra kısa bir dönem boyunca İngilizlerle ve son olarak da Almanlarla kurulmuş olması, elbette söz konusu dergide

makalelerini yayımlayan bütün Garp filolojilerinden hangisine öncelik tanınacağıyla ilgili değildir sadece. Halide Edib'in yukarıdaki açıklamasını izleyerek yapılacak bir çıkarım, İstanbul Üniversitesi'nde niçin öncelikli olarak Fransız, ardından da sırasıyla İngiliz ve Alman filolojilerinin kurulduğunu bize gayet net ve anlamlı olarak açık edecek ve durumu rastlantısallıktan kurtarıp belirli bir nedenselliğe bağlayacaktır.

Tarih ve siyaset ilişkisi bakımından temsil ettiği kurum kadar kendisi de böylece belirli bir nedensellik platformuna oturan **Garp Filolojileri Dergisi**, Fransız/Roman Filolojisi'nden Erich Auerbach'ın "Önsöz"ü ile başlar. Burada Auerbach, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Roman Filolojisi Şubesi'nin sınırlarının, en azından başlangıçta, alışılmış sınırları içindeki bir disiplinden daha geniş tutulduğunu söyler. 1933'te üniversite reformunun hemen ardından kurulan Roman Filolojisi sadece özelleşmiş olarak Fransız Filolojisi ile ilgili konuları değil, daha önce 1937 tarihli **Romanoloji Semineri Dergisi**'nin de açıkça ortaya koyduğu gibi, Latin kökenli tüm dillerin yanı sıra İngiliz ve Alman dil ve edebiyatlarını da eğitiminin konusu yapmaktadır. Burada söz konusu olan, yalın anlamıyla bir filoloji eğitimi olmasa gerektir. Auerbach 3 Ocak 1937 tarihinde, İstanbul'da henüz bir yılını doldurmuşken Walter Benjamin'e yazdığı bir mektupta durumu şu sözleriyle tescil eder:

"[...] Burada bütün Avrupa filolojilerini, Roman filolojisini, İngiliz filolojisini, eski filolojiyi ve Alman filolojisini öğretiyoruz; ders ve kitaplık sistemleri üzerinde bir etki yaratmaya, ders planından kartoteğe kadar bilimsel faaliyet tekniğini Avrupahılaştırmaya çalışıyoruz. Bu elbette absürd bir şey ama, her fırsatta balta vurmaya çalışsalar da, Türkler böyle istiyor."¹⁵ (Vialon, 1997: 37-38)

Auerbach'ın söyledikleri yeterince açıktır aslında, bununla birlikte iki yönlü bir okumayı gerektirir: Bir yanıyla Halide Edib'in vurguladığı "yüzü medeni Batı'ya dönük" genç Türkiye Cumhuriyeti'nin amacını ve hedefini gözler önüne serer, diğer yanıyla da, bürokratik anlamda olsa gerek, hedef: Avrupahılaşma yoluna döşenen taşlardan dem vurur. Açıkça bir çelişkidir bu ve Auerbach işte bu çelişkiyi fark

¹⁵ Alıntının Almanca özgünü şöyle: "[...] Wir lehren hier alle europäischen Philologien, Romanistik, Anglistik, alte Philologie, Germanistik, wir versuchen das Unterrichts- und Bibliothekswesen zu beeinflussen und die wissenschaftliche Betriebstechnik, vom Stundenplan bis zum Zettelkasten, zu europäisieren. Das ist natürlich absurd, aber die Türken wollen es, obgleich sie es auch gelegentlich zu hintertreiben versuchen." – çeviri bana ait.

etmiştir. Kaldı ki bunlar Auerbach'ın tespit ettiği bu çelişki hakkında söylediği ilk sözler de değildir. Yine Benjamin'e yazdığı daha eski tarihli bir mektup -ki İstanbul'a gelişinden üç ay sonra, 12 Aralık 1936'da yazılmıştır ve bu da böylesi bir tespit için oldukça erken bir tarihtir-, bu konuda çok daha net olarak şunları söyler:

"[...] Buradaki durum o kadar yalın değil ama ilginçlikten yoksun da değil. Burada bütün gelenekler bir tarafa atılmış ve Avrupa tarzında rasyonelleşmiş -ekstrem bir şekilde milliyetçi-Türkçü- bir devlet kurmak isteniyor. Her şey baş döndüren ve dehşet verici bir hızla ilerliyor, daha şimdiden hemen hiç kimse Arapça ya da Farsça konuşmıyor ve dil modernleştirilerek Öztürkçeye yönelindiğinden ve Latin harfleriyle yazılmaya başlandığından bu yana, geçen yüzyılın Türkçe metinleri bile çabucak anlaşılamaz olmuş. 'Romanoloji' [özgün metinde Türkçe transkripsiyonuyla, Ş.S.] aslında bir lüks ve ben yeni atanan Avrupalılar arasında tek gerçek tinbilimciyim. Yine de üniversitede bütün Batı dillerindeki dil dersleriyle hatırı sayılır başka şeyleri de organize etmek zorundayım. En tuhaf güçlükler, yanlış anlamalar ve sürtüşmelerle mücadele etmek gerektiği için, işim bir hayli zahmetli; bununla birlikte ne konu itibarıyla ne de kişisel olarak can sıkıcı"¹⁶ (Vialon, 1997: 38).

Tartışmasız keskin bir gözlem gücünün ürünüdür Auerbach'ın yukarıdaki satırları ve bunlar, bu satırların yazarının, genç Türkiye Cumhuriyeti'nin sosyal ve kültürel pratiğinin şifresini daha 1936'da kırmış olduğunun da göstergesidir. Gerçekten de

¹⁶ Alıntının Almanca özgünü şöyledir: "[...] Die Lage hier ist nicht ganz einfach, aber auch nicht ohne Reiz. Man hat hier alle Traditionen über Bord geworfen und will auf europäische Art einen – extrem türkisch-nationalistischen – durchrationalisierten Staat aufbauen. Es geht phantastisch und gespenstisch schnell, schon kann kaum noch wer arabisch oder persisch, und selbst türkische Texte des letztvergangenen Jahrhunderts werden schnell unverständlich, seit die Sprache zugleich modernisiert und am Urtürkischen neuorientiert ist und mit lateinischen Buchstaben geschrieben wird. 'Romanoloji' ist im Grunde ein Luxus, und ich bin der einzige richtige Geisteswissenschaftler unter den neuberufenen Europäern. Immerhin muß ich auch den Sprachunterricht in allen okzidentalischen Sprachen an der Universität organisieren und allerhand anderes auch. Die Arbeit ist recht mühselig, weil man mit den seltsamsten Schwierigkeiten, Mißverständnissen, Reibungen zu kämpfen hat; doch weder sachlich noch persönlich uninteressant." – çeviri bana ait.

İlginçtir, benzeri bir durumu 1935'te yeni kurulan Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nin Klasik Filoloji Kürsüsü'ne çağrılan Eski Diller filoloğu Georg Rohde de yaşar. Rohde'nin arkadaşı Paul Moraux 17.12.1960 tarihinde Berlin Freie Universität'te onun anısına düzenlenen tören dolayısıyla yaptığı konuşmada bu durumu şu sözlerle özetler: "Tam anlamıyla bir 'hiç'ten Avrupai anlamda bir Klasik Filoloji Kürsüsü kurmak zorundaydı. Kütüphane yoktu, ders kitapları yoktu, normal ön hazırlık geçirmiş öğrenciler bile yoktu; çoğu bursiyer olan dinleyicileri Latince ve Yunancanın okutulmadığı okullardan gelmekteydi; Türkçenin hızlı bir şekilde modernize edilmesi sonucu bunlar, kendi anadillerinin esaslarına bile yabancıydılar." Yine de Rohde'nin içinde bulunduğu koşullar Auerbach'ınkilere oranla daha elverişli olsa gerek ki, Moraux şöyle devam eder: "Şans eseri olarak o zamanki şartlar bir tür hümanist düşünme tarzını yaratmak için son derece uygundu. Fikir dünyası, Atatürk'ün bütün sahalarda aynı şekilde etkili atımlarıyla sarsılarak harekete geçmişti ve onun cömert ve tamamen Batı'ya yönelik kültür programında, özellikle Kültür Bakanı Hasan Âli Yücel sayesinde, Antik Devir öncelik tanınan bir yer almıştı." (Paul Moraux, "Gedenkrede für Georg Rohde, Trauerfeier der Philologischen Fakultät der FU Berlin am 17.12.1960", s. 4-5'ten aktaran Widmann, 2000: 238).

Türkiye, Halide Edib'in de ısrarla örneklemiş olduğu gibi, Tanzimat'tan bu yana sosyal alanda başlangıçta bir paradigma değilse bile biçim değişikliği yaşamış¹⁷, cumhuriyetle birlikte bu biçim değişikliğini kendine model almıştır. Buna göre çağdaşlığın yolu modernleşmeden geçmektedir ve bu da dünya ölçeğinde yolu modernleşmeden çoktan geçmiş biricik coğrafyayı, adlı adınca Batı Avrupa'yı gerek kurumsal -örneğin son Darülfünun'un 1933'te feshedilme nedeni bu kapsamda değerlendirilebilir- gerekse kültürel yapılanma bakımından izlemekle, bunu yaparken de "[...] 'organik' bir değişim yerine 'ikna' yoluyla gelen [...]" (Heper, 1999: 127) bir dönüşüm süreci başlatmakla mümkün olacaktır.

Tıpkı Auerbach'ın alıntılanan 1936 ve 1937 tarihli mektup örnekleri gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk döneminin ve dolayısıyla ardındaki Kemalist söylemin de, okuması çift yönlü bir bakış açısını gerektirir; çünkü Kemalist söylem bir yanıyla da bir millet kurma sürecine ışık tutar. Milli oluşum düşüncesine ilişkin hemen hemen bütün doktrinlerin ifade ettiği gibi, bir millet kolektif bir bilince ve birlik duygusuna yaslanır, millet tezi bu anlamıyla kültürel alana ait bir tezdur. Bu durumda her millet kültürel anlamdaki bir birliğin kutsanmasıyla oluş(turul)ur ve kültürün yanı sıra ortak bir dil, din, etnik temel, geçmiş ya da yurt gibi çoğu zaman içeriği betimlenmiş bileşenler aracılığıyla kimliğini kazanır. Bu bakış açısına göre millet, Herder'in ifadesini kullanmak gerekirse, kendi biricik "bireyselliği"ni vurgulayan özel bir birlik olarak düşünülür. Kavramın artık gelenekselleşmiş olan tanımında -bir eksik bir fazla- kullanılan bütün bu simgesel öğeler, aslında bir-lik olarak millete bir tür arıtma tesisi görevini yükler: Millet tartışmasız üzerinde uzlaşmış, ortak, o nedenle de kendi emsallerinden farklılaştırılmış simgesel bir bütünlüğü temsil eder ve bu

¹⁷ Paris Ulusal Araştırma Merkezi görevlisi Dr. Paul Dumont'un da belirttiği gibi, Türkiye siyasi tarihi üzerine araştırma yapan çok sayıda bilim adamı 1839-1876, 1908 ve 1920 tarihli reform dalgalarını birbirine bağlar ve Kemalist hareketin pek çok düşünsel uzantısını kendinden önceki 19. yüzyıl reformlarında bulur. Buna göre Kemalist hareket, kendiliğinden oluşan, köksüz bir akım -ya da öyle demek daha uygunsa bir ideoloji- değil, tam tersine düşünsel ve kültürel ifadesini pek çok yönden Osmanlı dönemindeki öncüllerinde bulan bir oluşumdur. Bunun yanı sıra konunun uzmanları, Kemalist hareketin Batı'nın hangi kaynaklarından beslendiğini ortaya çıkarmak için birbirleriyle yarışır durumdadır (karş. Dumont, 1999: 49-72 ve Akyar, 1999: 73-85).

Bu konudaki literatür sonsuz gibidir; ancak burada birkaç tanesini anmak gerekirse, bkz. Ahmad, 1995; Berkes, 1975 ve 1973; Kili, 1996; Lewis, 1993; Poulton, 1999; Steinhaus, 1969; Ülken, 1966.

özelliğiyle de daha kavramsal olarak bile, kendi içinde barındırdığı her türlü ögenin standardizasyonunu talep eder. Bu ise zaten başlı başına bir nitelik ve değer birliğinin, ama bunun da ötesinde milliyetçiliğin “yerel” kimliğe dayalı doğasının, kimi zaman da savunma mekanizması olarak doğal tepkisinin ifadesidir ve Øyvind Østerud’un da haklı olarak söylediği gibi, “ulus, uykuda olabilir ve milliyetçilik, bir uyanışı, uykuda ve baskı altında olan bir kimliğin uyanışını ister”¹⁸ (Østerud, 1996: 10).

Soruna bu açıdan yaklaşıldığında, Kemalist söylemin millet kurma süreci de açıklığa kavuşmuş olur. Gerçi burada ayrıntılarıyla tartışılmayacak ama, Türkiye topraklarında Türk milletini kurma sürecinin ve bununla birlikte gelişen Türk milliyetçiliğinin “bağımsızlık için anti-emperyalist bir program [olduğu], fakat aynı zamanda -paradoks bir biçimde- kültürel ve politik olarak bir batılılaşma programı”¹⁹ (Østerud, 1996: 15) olarak düşünüldüğü açıktır. Kemalist söylem, özünde Türk milletinin benzersiz olduğunu söyler ve böylece benzeri tüm birliklere oranla arınmışlık hissi uyandırarak emperyalist Batı’nın karşısında sırtını yerel kimliğe yaslayan milliyetçi bir tepkinin ifadesi olur. Ama öte yandan ister kurmaya çalıştığı kurumlarıyla ister yerleştirmeye çalıştığı siyasi ve sosyal yeni hayat tercihiyle olsun, - biraz yumuşatılmış bir ifadeyle olacak ama- çağdaş Batı’ya dönük yüzüyle Kemalizm, geliştirdiği milliyetçilik söylemi karşısında diyalektik bir gerilim

¹⁸ Aşağıda millet, milli oluşum ve milliyetçilik kavramlarını bu noktadan hareketle bir de filoloji açısından değerlendiriyorum; bkz. bu çalışmada Bölüm III, s. 88-99.

¹⁹ Modern Türkiye’nin oluşumuna dair bu paradoksallığı vurgulayan sadece Østerud değildir elbette. Örneğin “[...] modern Türkiye’nin kurulması, hem Batı’nın siyasal emperyalizmine karşı bir bağımsızlık savaşıdır, hem de Batı modernitesinin bilişsel ve ahlaki hegemonyasının kabul eden ve kendisine içselleştiren bir modern-ulus kurma girişimidir” diyerek E. Fuat Keyman, bu paradoksallığı onaylar (karş. Keyman, 1997b: 84-100 - alıntı için bkz. s. 87). Ayrıca Partha Chatterjee’nin, **Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası** adlı çalışmasında söz konusu paradoksallığı Hindistan örneği üzerinden kuramsallaştırdığı da doğrudur; bununla birlikte Türkiye’nin çizdiği örneğin, gerçek bir sömürge olmaması nedeniyle Hindistan’ından yine de farklı olduğu belirtilmelidir (bkz. Chatterjee, 1996). Bu isimlerin yanı sıra Hugh Poulton’ın da **Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilal** adlı kitabında, Kemalizmin paradoksal doğasını vurgulayanlara eklendiğini belirtmek gerekir. Kitabın “Silindir Şapka: Laik, Kemalist Ulusçuluk” başlığını taşıyan bölümü bu konuda özellikle ufuk açııcıdır (Poulton, 1999); ama adı geçen bölümün sadece 43. dipnotuna bakmak bile bu konuda hiç de kaba sayılmayacak bir fikir verebilir (bkz. Poulton, 1999: 153). Son olarak Hasan Bülent Kahraman da bu isimlere eklenebilir (Kahraman, 2002: 178).

yaratmaktan da geri kalmaz – kaldı ki Kemalizm’in milliyetçilik düşüncesinin bile bu anlamda Batılı bir dili konuştuğunu söylemek yersiz sayılmayabilir.

Bütün bunlar, Auerbach’ın İstanbul Üniversitesi’nde kurduğu kurumsal ilişkiler aracılığıyla henüz 1936’da keşfettiği bir çelişkiyi açıklamak bakımından hayli önemli saptamalardır; çünkü Øyvind Østerud’un Türk milliyetçiliğinin “paradoks” doğasına ilişkin saptamasını, Auerbach’ın örneklenen ikinci (12 Aralık 1936 tarihli) mektubundaki şu anlamlı saptamayla: geleneklerle olan bağın kopartılıp milliyetçi-Türkçü bir dizgeyle ama Batılı modele göre yaratılan paradigma değişikliğine yönelik saptamasıyla bir arada okumaya olanak tanır. Østerud ve benzerlerinin teorik bir bakış açısından, Auerbach’ın kendi yaşam deneyiminden çıkarsadığı bu çelişik görünüm, Türkiye’nin siyasi atlasının bir yorumudur aslında: Türkiye’nin Tanzimat’tan Cumhuriyet’e uzanan süreçte yol almaya çalıştığı sosyal ve siyasi yeniden yapılanma atılımları, hiç kuşkusuz ilerici kadronun zaman içinde gitgide daha fazla bağlanmak istediği Batılı bir modelden hareket ediyordu ve bu model evrensellik vaadiyle kendini dayatan bir tutumla ilerliyordu. Diğer bir deyişle alınacak çağdaş Batılı model evrenselse, ona her yönüyle açılmak ve dolayısıyla bütünüyle ulaşmak gerekiyordu; bu noktada kısmi yaklaşımlar yetersiz kalmaya mahkûmdu.²⁰ Bu nedenle açılımın **tam** olması, örnek alınan modelin en **farklılaşmamış**, en saf haline erişmekle mümkün olabilirdi. Öte yandan imparatorluktan yeni rejime geçişteki dizgesel değişiklik, haliyle Batı’ya karşı anti-empyralist bir açıklamayı beraberinde getiriyor²¹, bu açıklama ise tarihi yeniden yazılan ama bu kez milli sıfatıyla beslenen bir oluşum söylemi aracılığıyla dile geliyordu. İlk bakışta dost ve düşman belliymiş gibi görünse de, işin aslı öyle değildir; çünkü Østerud’un vurguladığı gibi, Batılılaşma da aynı milli söylemin bir parçası olarak bu kurgudaki yerini almaktaydı; hedeflenen, Türk milletinin kendi biricik benzersizliği içinde çağdaş Batılı dünyayı yakalayabilmeyi ve ona katılabilmeyi başarması, son kertede onun ilerisinde bu dünyanın içinde belirleyici

²⁰ Bu konunun, 1930’ların fikir dünyasında kendine geniş bir yer bulduğunu, Batı’nın bütünüyle mi yoksa sadece kısmi olarak mı kabullenilmesi gerektiğine dair polemiklerin son derece yaygın olduğunu belirtelim.

²¹ Kurt Steinhaus da Kemalizmin antiempyralist tavrına dikkat çekenlerdendir (bkz. Steinhaus, 1969).

bir yer alabilmesiydi. Ne var ki çağdaşlık Batı'nın çağdaşlığıydı ve milli biricikliğimiz de bizim. Evrenselliğin ifadesi olarak çağdaşlık, aynı zamanda dünyanın baskın bölümünün kendisi gibi baskın olamayan bir bölümü üzerinde hesap kitap yapan anlayışının da ifadesiydi. Kendini ancak kendi karşıtı üzerinden, kendi kendisine oranla ancak dışsal olarak gerçekleştirebilen bir evrenselliği bu, Batı'ya aitti ve dolayısıyla modern Türkiye'nin oluşumunu hazırlayan koşullar altında ön plana çıkarılan yerel kimliğe dayalı milli bir bilgiye dikişsizce eklemenebilme olasılığı yoktu. Bunun yarattığı sonuç ise bir paradoks olmanın ötesinde, açık bir çatışmayı da doğurmuş ve beslemiş olmalıdır; çünkü “[d]üşman, aynı zamanda bir model (erişilmesi gereken *ideal*) olarak da içselleştirilmiştir [...]”; öyle ki, Millî Mücadele'nin önder ve kadroları, kendi iç dünyalarında da temsil edilen, o iç dünyanın bir yönünü oluşturan bir ‘düşmana’ karşı, başka bir deyişle *kendilerine karşı* mücadele ediyorlardır” (Koçak, 2001: 372). Gözden kaçan işte buydu ve Auerbach'ın tespit ettiği çelişki tam olarak buradan doğuyordu.

Auerbach'ın 1936 ve 1937'de Walter Benjamin'e yazdığı bu iki mektup, satır aralarında tüm bu söylenenleri gizlemesi bakımından gerçekten ilginçtir. Açıktır ki 19. yüzyıldan başlayan bir süreç boyunca Türkiye, kendi alternatifsizliği içinde Batı'nın sunduğu önceleri sosyal, sonralarıysa hem sosyal hem de siyasi modelin, çağdaş olmanın gerekliliğini yerine getirme adına peşinden koşmuş ve bunu kendine ülkü bilmiş, dahası bu ülküyü özellikle cumhuriyetle birlikte kendi milli karakterinin benzersizliği sıfatıyla besleyerek, o ana değin evrensel olanı aşma ve çağdaşlığın ölçütünü bu kez kendisi belirleme umudunu taşımıştır.²² Auerbach'ın Benjamin'e yazdıkları, bu umudun kendi içindeki çelişkisiyle birlikte önündeki engeli de ifade eder. Ama bunun yanı sıra resmi söylemin sürdüğü evrensellik ve yerellik ikiliğiyle beslenmiş gerilimli bir izleğin ürünü olan çelişik sosyal ilişkileri de açığa çıkarır. Yeni rejimin, çağdaş dünyanın bir bileşeni olma ve son kertede bu dünyayı paylaşan diğer bileşenler arasında belirleyici bir rol oynama umudunu gerçekleştirebilmek

²² Bugün hâlâ ilköğretim kurumlarında derse başlamadan önce tüm öğrencilere hep bir ağızdan söylenen **Öğrenci Andı**'nın özellikle şu iki dizesi bu fikri çok güzel verir: “/.../ Ülküm yükselmek, ileri gitmektir /.../ Varlığım, Türk varlığına armağan olsun.” Sanırım, **Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi** başlıklı yayımlanmış doktora tezinin yazarı İsmail Kaplan da bu konuda benimle aynı fikirdedir (bkz. Kaplan, 1999: 354).

adına Türkiye Cumhuriyeti'nin atacağı ilk adım, her şeyden önce evrenselin bilgisiyle donanma gerekliliğidir - ve Auerbach'ın sözünü ettiği "geleneklerden kopuş"²³ da bu yolda azımsanmayacak bir hamledir. Diğer bir deyişle çağdaş dünyaya katılabilmek, ancak onun konuştuğu evrensel dili bilmek ve anlamakla, dahası kendi dilini unutup aslen yabancı olduğu bir dille gediksiz bir özdeşlik ilişkisi içine girmekle mümkün olabilirdi. Genç Türkiye Cumhuriyeti ancak bu yolla Batı'nın üzerine hesaplar yaptığı nesnesi olmaktan kurtulup Batı'nın öznelere arasına karışabilirdi. Ancak hedeflenen şey, az önce de ima edildiği gibi, sadece bununla sınırlı değildi. Amaç, bundan da öte **kurucu özne** konumuna yükselmek ve bu da Batı'yı önce Batı'nın araçlarıyla yakalamayı, aradaki zamansal boşluğu kapatarak ona yetişmeyi ve sonra da onu yine kendi araçlarıyla aşmayı gerektiriyordu. Ancak bu ikincisi, genç Türkiye Cumhuriyeti'nin yer almayı planladığı -hatta resmi kaynaklarda yer yer öyle olduğunu iddia ettiği- yeni ve modern coğrafyanın ileri gelen motor gücü olma projesi yani, evrensellik tasarımıyla çok daha farklı bir şeyi öne çıkarıyor, yerel kimlik ve milli karakter özellikle bu aşamada önem kazanıyordu. Bu ise basit bir yereli evrensele eklemlenme projesi değil, Orhan Koçak'ı yineleyecek olursak, "Cumhuriyet'in benimsediği *evrenselci içe kapanış*"tır (Koçak, 1997: 100). Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, Batılılaşma ve çağdaşlaşmayı içeren evrenselleşme programının aynı anda hem anti-empyrist hem de milli bir bilgiyi kuşatan bir üst-bilgi olma olasılığı yoktur - ya da ancak kendisiyle çelişik olarak vardır.

²³ Burada araya girmeli ve "geleneklerden kopuş"la tam olarak neyi kastettiğimi açıklamalıyım. Siyasi, reformist ya da kültürel, bütün açılımlarıyla Kemalizmin bir geleneğin devamı mı yoksa ondan tümüyle ayırt edilmesi gereken bir kopma noktası mı olduğu tartışılacaktır, ben kendi adıma Kemalizmin paradoksal doğasının gelenek kavramı söz konusu olduğunda da kendini açığa vurduğunu düşünüyorum. Kanımca Kemalizmi kimi yönleriyle 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başındaki öncülleriyle bir arada okumak yersiz bir girişim sayılmaz. Böyle bakınca Kemalizmi gelenek kavramının çerçevesine oturtmak mümkün gibi görünmektedir. Bununla birlikte Kemalizmin kendi kendine bakışının bunun tam tersi yönde seyrettiği de söylenebilir; kendini kendi öncüllerinden koparma ve böylece kendi benzersiz biricikliğini vurgulama eğilimiyle Kemalizm, bana kalırsa bir kez daha paradoksal doğasını sergilemektedir. Bu nedenle -ya da buna rağmen- burada "geleneklerden kopuş" derken, bu deyişi çekincelerinin farkında olarak kullandığımı belirtmekte yarar görüyorum; karşı. bu bölümde dipnot 17.

Bunun yanı sıra Kemalizmin kendisinin aslında bir gelenek olup olmadığı ya da kendi içinde bir geleneğin kurucusu olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı sorusunu ise asla bağlamadığı olarak görmemekle birlikte, bu konunun buradakinden daha geniş çaplı bir tartışmayı hak ettiği kanısındayım. Yakın tarihli böylesi tartışma için örneğin bkz. Keyman, 1997b: 84-100; Tezcan, 1997: 194-209 ve Keyman, 1997a: 196-208.

Diğer (Batı) Avrupa filolojilerinin Roman Filolojisi'nden kopmasının ve her birinin ayrı ayrı kendi öğrencilerine sahip olmasının elbette çeşitli sonuçları olmuştur. Bunlardan ilki, **Garp Filolojileri Dergisi**'ne yazdığı önsözde Erich Auerbach'ın da söylediği gibi, Roman Filolojisi'nin, bir disiplinin alışılmış sınırları içine çekilmesidir: Bu, Roman Filolojisi'nin artık sadece Fransız dili ve edebiyatıyla ilgili çalışmalarla ilgilendiği anlamına gelir. Ama daha önce, o yıllar için bir sorun niteliğinde olan son derece önemli başka bir şey daha vardır. Bu, genel bir filolojik eğitimin amacının ne yönde ve nasıl olması gerektiği sorusuna Auerbach tarafından verilen yanıttır aslında. Bu bağlamda Auerbach, o yıllarda yabancı bir dilin ve edebiyatın bilgisini eğitim konusu olarak seçmekteki amacın altını ısrarla çizer ve bu da onun bir bakıma on yıl önce Benjamin'e yazdıklarıyla kesişir. Auerbach'a göre, filolojik eğitimin amacı özünde açık ve nettir: Yabancı bir filoloji aracılığıyla, yabancı bir dilin ve edebiyatı bilgisi aracılığıyla öğrencilerin Avrupa gelenekleriyle tanışmaları, Auerbach'ın ifadesiyle, Avrupa geleneklerini "benimseyebilmeleridir." Bunu yapabilmek için de edebi metinler deyim yerindeyse araç olarak kullanılmaktadır:

"[...] pratik metni izah derslerine çok ehemmiyet verdik ve bir metni izah ederken sadece yazarın üslup ve şahsiyetini tebarüz ettirmekle iktifa etmeyip, o metnin yazıldığı devir ve o devirdeki fikri ve estetik cereyanları hakkında da bilgi verdik [...]" (Auerbach, 1947: 1).

Auerbach'ın bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi, burada dil ve edebiyatın nesnesine öncelikli olarak, artık geleneksel değil ama yüklendiği "yeni" anlamıyla da olsa Leo Spitzer'den devralındığı su götürmeyen **explication de texte** yöntemi ile yaklaşılmaktadır. Ancak buradaki yeni görüntüsüyle **explication de texte**'in, metin açıklamasının, kendileriyle asla karıştırılmaması gereken pozitivist ve fenomenolojik yöntemlerin ayrı ayrı yaklaşımlar doğrultusunda ulaşmayı hedeflediği şey gibi başlı başına bir amaç olarak da görülmediği de belirtilmelidir. Diğer bir deyişle buradaki amaç da tek başına, ele alınan herhangi bir metnin sadece yazarının biyografisine güdümlenmiş olarak (pozitivist nesnelcilik yoluyla) ya da salt içinde barındırdığı kimi öğelerden hareketle yazarının bilincine "indirgenebileceğini" iddia ederek (fenomenolojik indirgeme yoluyla) açıklanması değildir. Ama daha da önemlisi, Auerbach'ın ilerlediği yolun, üzerinde hiçbir kırılma meydana getirmeksizin

Spitzer'inkini izlediğinin de söylenemeyecek olmasıdır. Filolojik bilgiyi dil ile edebiyat bilimi arasında ilişkisellik kuracak şekilde açığa kavuşturmak üzere Spitzer'in izlediği yol, Auerbach'la birlikte şimdi kenarından kırılmış gibi görünmektedir. Yöntemin adı yine aynıdır: metin açıklaması; ancak Auerbach'ın açıkladığı metinde, metnin yazarının, Spitzer'e öykünerek onun gibi konuşmak gerekirse, onu yaratan sanatçı kişiliğın son kertede "ruhî cevheri"ni ya da "ruhî usare"sini (bkz. sırasıyla Spitzer, 1945: 32 ve 44) sezgi aracılığıyla ortaya koyma çabası hiçbir zaman başlıca amaç olarak görülemez. Spitzer'in sezgiye dair donanımı burada tek başına işe yaramayacaktır; çünkü sanatçı bir kişiliğın tümüyle kendine özgü olduğu varsayılan üslubunu belirlemede payı olan sezgiden edinilen ve aslen öznel olan bilgi, Auerbach'ın daha çok gerçekliğı dile getirme çabası olarak şekillenen metinlerle çalışma biçiminde yetersiz kalır. Doğruyu söylemek gerekirse, Auerbach'ın bütün kaygısı, giderek edebi metinlerdeki arka plan gerçekliğini betimleme çabasına dönüşecektir. Auerbach'a göre filolojinin de filolojik çalışmanın da esası, metinlerin dilsel ve düşünsel özellikleriyle ayrıntılı olarak açıklanmasına ve bunu yaparken de metinde yazarın üslup ve sanatçı kişiliğine ulaşmayı göz ardı etmeyen, ama bunun yanı sıra vurguyu tarihselliğe ya da daha açık bir ifadeyle tarihsel-dönemsel ayırt edici özelliklere koyan geniş ölçekli bir çözümlemeye dayanmalıdır. İşte ana hatlarıyla tarihselliğe dayalı bu bakış açısıyla Auerbach'ın çalışma biçimi, filolojik yöntemde yukarıda da değinilen bir kırılma anına işaret eder ve II. Dünya Savaşı sonrasında filolojik çalışmaları bir yandan içkin yöntemle, diğer yandan da materyalist yöntemle sınırlayan perspektifi kırma anlamına gelir (bkz. Vialon, 1997: 12). Gerçekten de tarihsel olanın bilgisinin, filolojinin yöntemsel alanına girdiğı andır bu. Aslını arayacak olursak, filolojik yöntemdeki bu kırılma anı, dayanağıını Giambattista Vico'nun tarih felsefesinden alan ve özetle dünyadaki şeylerin düzeninin insan iradesine bağımlı olarak değıştiğini dile getiren bir yaklaşımdan beslenir. Auerbach'ı giderek **Mimesis**'te insanların ve toplumların zaman içindeki hareketliliğini edebiyat metinleri aracılığıyla anlamaya götüren itki de aynı yaklaşımdan esin alacaktır. Mayıs 1942 ve Nisan 1945 arasında İstanbul'da yazılan **Mimesis**'i öncelediğı kuşku götürmeyen bir çalışmada Auerbach şöyle der:

“İnsanların ve toplumlarının değişimi, artık doğrudan doğruya edebiyat tarihinin konusu değildir; [salt] bunları araştırmak için, öbür tarihsel bilimlerden yararlanmak zorunlu olurdu. Ancak buradaki amaç bu değildir; sadece son derece bildik olan tarihsel olaylar temel alınır; araştırma bunun dışında edebiyat yapıtlarının içeriğiyle sınırlanır. Çünkü edebiyat yapıtlarında her defasında zamansal durumun belirli, çoğu kez bir hayli kişisel ve tuhaf, ama her zaman bireşimsel ve gerekli bir biçimde bize bunu ileten bir ifadesiyle karşılaşırız; edebiyat yapıtları genel itibarıyla zamansal durumu kapsar, daha doğrusu bu tanıklıkların değerini daha da artıran, bunların çoğunlukla istemsiz ve bilinçsiz olarak [meydana gelmesidir]. O halde bunlara bakarak içsel tarihi okuma yetkimiz vardır [...]” (Auerbach, 1937: 276-277).²⁴

Hal böyleyken filolojik çalışmada kullanmak üzere tarihsel olanın bilgisi son derece önem kazanır; çünkü bu türden bir bilginin, yapıtı yazıldığı dönem içinde anlamaya izin verdiği, dolayısıyla da hata payını sıfıra indirerek doğru yorumu mümkün kıldığı düşünülür. Dikkatle gözden geçirildiğinde bu satırlar, Auerbach’ın ilgilendiği şeyin, edebiyat aracılığıyla bir bakıma ister istemez dile gelen gerçekliğin yorumu olduğunu ortaya çıkarır; ister geç antik döneme ait olsun ister ortaçağ ya da modern zamanlara, belirli bir döneme ait yaşamsal gerçeklik edebiyat yapıtında üstü örtülü de olsa, üslupla örtülü de olsa dile gelir. Bu dile geliş, Auerbach’ın anladığı biçimiyle *mimesis*’in, yani öykünmenin adı olur ve yaşama dair gerçekliği dil aracılığıyla yeniden inşa etmeyi, deyiş yerindeyse dilin aracılığında yaşamın gerçekliğine öykünme yoluyla edebiyatın nesnesi olarak yeniden şekillenmeyi tarif eder. Bu, Auerbach’ın edebi realizm dediği şeydir (karş. Auerbach, 1937: 265 ve Auerbach, 1994: 515-516) ve öykünmecî bir sanat olarak edebiyata yansıyanın, şimdiki zaman olarak tarihin kendisi olduğunu ele verir.

Öte yandan Auerbach’ın filolojik yöntemde devreye soktuğu tarihsellik anlayışının Spitzer’deki biçimiyle tarihsellik anlayışına, en azından Spitzer’in öz ile özdeşleşebilmek şeklinde özetlenebilecek tarihsel yaklaşımına hizmet ettiği, hatta buna eklemlenerek altını önemle bir kez daha çizdiği de görülür. Bununla birlikte

²⁴ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “Nun sind Veränderungen der Menschen und ihrer Gesellschaft nicht unmittelbar Gegenstand der Literaturgeschichte; um sie zu untersuchen, wären Anleihen bei anderen geschichtlichen Wissenschaften erforderlich. Das ist hier nicht die Absicht; nur ganz bekannte geschichtliche Ereignisse werden vorausgesetzt; im übrigen beschränkt sich die Untersuchung auf den Inhalt literarischer Werke. Denn in ihnen treffen wir je einen Niederschlag des Zeitzustandes, der uns diesen in einer bestimmten, oft sehr persönlichen und seltsamen, aber stets syntetischen und notwendigen Form vermittelt; der Zeitzustand im ganzen ist in ihnen enthalten, und zwar, was den Wert dieser Zeugnisse noch erhöht, vielfach unwillkürlich und unbewusst. Wir sind also berechtigt, aus ihnen die innere Geschichte abzulesen [...]” - çeviri bana ait.

burada ince bir ayırım da söz konusudur: Spitzer'in, açıkça dile getirilmese de, ister istemez belirli bir tarih perpektifinin içinden bakmayı öngören yaklaşımı, Auerbach'a göre asla atlanmaması gereken bir zorunluluktur aslında. Çünkü içinden bakılması zorunlu ve bu koşullar altında bir o kadar da doğal olan bu tarihi perspektif, aynı zamanda üzerinde çalışılan metnin açıklanmasına da kendiliğinden aracı olmaktadır. Oysa bu tarihi perspektiften ve sunduğu bilginin ayrıcalığından yoksun olunduğunda, metnin açıklanmasından da yoksun kalınmaktadır. Elbette buradaki, doğru, nesnel ve istenilir bir metin açıklamasından yoksunluk olarak anlaşılmalıdır. Böylesi bir yoksunluk ise, filolojik çalışmanın gereği ve yöntemi olarak **explication de texte**'in, ister Spitzerci biçimiyle ister buna eklenilen Auerbachçı yeni görüntüsüyle olsun, yerine oturmamasına, dolayısıyla amaca uygunluk bakımından gedikli kalmasına yol açmaktadır.

Böylesi bir yoksunluğun bertaraf edilmesi gerekir. Bu durumda filolojik çalışmanın yapıldığı ortam, henüz “asrın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde inkişaf”²⁵ etmemiş genç Türkiye Cumhuriyeti gibi bir ortam ise, burada **explication de texte** yöntemi, Spitzer'in ona atfettiğinden bir kat daha önemli olmalıdır; çünkü hedef artık tek başına yazarın “ruhî cevheri”ni (Spitzer, 1945: 32), dolayısıyla bir hakikati açığa çıkarmak değildir. Auerbach'ın açıklamaya önderlik ettiği bir metinde, Spitzer'in amacı şimdi ancak hedefe giden bir yol olabilir; bu durumda öz ile özdeşleşerek hakikati bulmaya yönelik amaç burada açıkça kendini ikiye katlamak zorundadır. Diğer bir deyişle filolojinin gereğini oluşturduğu düşünülen metin açıklaması, bir metnin niçin tam da öyle açıklanması gerektiğini içeren bir başka “metin”

²⁵ Auerbach, aynı önsözde “[...] bütün istediğimiz, onların [öğrencilerin] **asrın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde inkişaf etmeleridir**; bu inkişaf ise, dil ve edebiyat sahasında, ancak tarihî bir bilgiyle mümkündür [...]” der (Auerbach, 1947: 2). Eğitim ve öğretim konusu yapılan bir dil ve edebiyatın “kendi” coğrafyasında değil de her türlü uzaklığı beraberinde getiren “yabancı” bir coğrafyada tartışma konusu edilmesinden öte bir şeydir bu. Bu anlamda Auerbach'ın söyledikleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin milli oluşumundaki amacının aynı anda hem bağımsızlık amacını güden anti-empyralist hem de evrenselleşme talebine destek veren bir batılılaşma programı olarak açıklanması bakımından bir kez daha önem kazanmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti elbette Batı'nın tarih bilgisinden yoksundur ve bu da amaç doğrultusunda gediksizce tamamlanması gereken önemli bir boşluktur. Böyle bakıldığında Auerbach'ın **asrın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde inkişaf etme** gerekliliğine koyduğu vurgu ve benim yukarıda buna getirmeye çalıştığım yorum da sanırım açıklık kazanır - dipnotta özgünlüğünü verdiğim alıntıdaki vurgular bana ait.

açıklamasına daha muhtaçtır. Bu da yabancı bir dilin ve edebiyatın alanında ancak o metnin ait olduğu ya da ilişkilendirildiği dönemi ve o dönemin bütün düşünsel oluşumlarını herhangi bir yarıklık bırakmaksızın aktaran bir başka bilgiyle, tarihsel olanın bu coğrafyada evvel ezel eksik kalmış olan bilgisinin de aktarılmasıyla mümkündür. Dolayısıyla tek başına yabancı bir dilin ve bu dilde yapılmış bir edebiyatın sunduğu hakikatin bilgisi, doğal olarak kendi dağarcığı dahilinde bulundurmeyen bir hedef kitleye aktarmak değildir burada şimdi söz konusu olan; söz konusu olan daha çok bu yabancı dil ve yabancı edebiyatın kendi üzerine katlanmasıdır. Ya da öyle demek daha uygun olacaksa, bir yabancı dil ve bu yabancı dilde oluşturulmuş bir edebiyatın, eğitim ve öğretimin konusu edildiği coğrafya ve mekândan kaynaklanan “yabancılığı”nın ortadan kaldırılmasıdır. Bu nedenle yabancı bir dilin ve yabancı bir edebiyatın arka bahçesinde “yabancı” olarak -tarihsellik, düşünsel ortam, düşünce ve sanat hayatı, vb.- ne varsa, onun içselleştirilmesi, benimsenmesi yoluna gidilmelidir. Açıktır ki filolojinin gereği olduğu düşünülen **explication de texte** yöntemi, bir dilin ve edebiyatın farklı bir coğrafyada yeşertilebilmesi söz konusu olduğunda, hem bir amaç hem de bu amaca giden/götüren bir araç olarak görülebilmektedir. Amaçsa baştan bellidir: Yabancı bir dilin ve bu dilin edebiyatının sunulduğu hedef kitleyi, sunulan bilgi nesnesinin öznesi seviyesine taşımak.

Bilindiği gibi, bu aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti’nin de ülkesidir. Sorun bir kez bu şekilde ortaya konduğunda, diğer bir deyişle amaç öznenin bulunduğu seviyeye çıkmak olarak belirlendiğinde, yabancı dildeki filolojinin eğitimsel amacı ile Türkiye Cumhuriyeti’nin kendini görmek istediği, yer yer de gördüğü konum birbiriyle örtüşüyor demektir. Cumhuriyetin bakışlarının odaklandığı nokta, aldığı perspektif bellidir, kendinden yüz çevirip Batı’ya dönmüş, dahası, kültürel ve sosyal içerimleriyle batısal bir perspektifi kendi perspektifi ilan etmiştir. Tam da bu odakta filolojinin, Kemalizmin kültürel ereklerine yanıt verdiğini, hatta teyit ettiğini görmek ilginçtir. Kemalist Türkiye’nin gösterenlerinin, filolojik gösterilenlerle örüldüğü yolunda bir çıkarım biraz iddialı görünse de, hiç değilse bu ikisinin birbiri üstüne oturarak kalıbı oluşturduğunu söylemek belki mümkün olabilir.

2. Yabancılığın İkili Doğası: Yabancılaşma ve Bütünleşme ya da Kültür ve Uygarlık

Aslında bu son söylenenler, hiç kuşkusuz, bu çalışmanın izleğini teşkil eden “yabancılık” durumu ile ilgilidir. Çünkü daha önce de birkaç kez vurgulandığı gibi, Kemalizmin tüm arzu ve iradesi, Batı’yı önce kendi bakışının içine yerleştirerek içselleştirmek, ardından da aslen Batı’ya ait olan bu bakışın ötesinde bir yere konumlanmak şeklinde dışa vurulan bir perspektife yöneliktir. Türk ülküsü diye tarif edilen şey aslen bunu öngörür: o ana değin kendini belirleyeni bundan böyle kendine oranla ve kendine göre belirlemek. Ne var ki bu ülkenin gerçekleştirilmesine uzanacak yolda, her şeyden önce özdeşleşmeci bir özne oluşumuna ihtiyaç vardır ve aslında bütün bu süreç de, benin ilkin yabancıya göre düzenlenmeye ve dolayısıyla yabancının var olan tüm yabancılığının özdeşleşme yoluyla ortadan kaldırılmasına çalışıldığı bir kimliğin edinimine ilişkin bir anı temsil eder. Bununla birlikte Kemalizme göre buradan alınması gereken sonuç, benin kendine yabancılaşması olarak düşünülemez; çünkü Kemalizmin bakış açısıyla o anlamda bir benin varlığından söz edilemez. Bir ben ve kimlik oluşumu söz konusu olduğunda, Kemalizm bir tür **tabula rasa**’dan söz eder. Bu anlamda Kemalizmin sunduğu kimlikten önce asli bir kimlik yoktur ve dolayısıyla bu noktada yapılması gereken, yabancı olanın üzerinden tümüyle kendine ait bir benin yaratılmasıdır. Hal böyleyken, bir ben ve kimlik oluşumunda ısrar edilecekse eğer, bu hakikaten Kemalist söyleminki olmalıdır: Bu, Batılılaşmaya havale edilmiş bir milliyetçiliğin kimliğidir.

Halide Edib’in de sık sık tekrarladığı gibi, Türkiye Cumhuriyeti şimdi yüzünü eskisinden de çok Batı’ya çevirmiştir ve bu anlamda eğitim ve öğretim konusu olarak Batı filolojileri, çağın yine Batı tarafından belirlenen gereklerinin ardındaki dünya görüşünü benimsemek, böylece Batı’yı Batı’nın kendi araçlarıyla yakalamak ve onunla aynı düzlemde eşzamanlı olarak seyretmek için, aslında düşünülebileceğinden daha da önemlidir.

“Türk ulusunu son yıllarda geri bırakmış olan kurumları yıkarak yerlerine ulusun en yüksek uygarlık gereklerine göre ilerlemesini sağlayacak yeni kurumları koymuş olmak” (Âfetinan, 1969: 7), bir üst-söylem dahilinde bu görüşü onaylar. Darülfünun’un 1 Ağustos 1933 itibarıyla tüm içeriğinin Batılı anlamda yeniden oluşturularak İstanbul Üniversitesi’ne dönüştürülmesi, bu duruma verilebilecek en iyi örneklerden biridir. Son kertede üniversite, Batı’nın kurumları arasında sadece biridir ve eğitim ve öğretimin en son basamağı olarak bilgiyi belirli bir yere yerleştirdiği oranda da önemli bir tanesidir. Kaldı ki burada sözü edilen, herhangi bir üniversite değil, 1933’te Darülfünun’un lağvedilmesiyle reforma tabi tutulan ve böylece Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk üniversitesi olma sıfatını kazanan İstanbul Üniversitesi’dir. Bu özelliğiyle İstanbul Üniversitesi -Almanya’dan özel koşullar altında getirtilen öğretim üyeleriyle olsun, kurduğu ve cumhuriyet Türkiye’inde ilk kez işlerlik kazandırdığı bilim dallarıyla olsun-, akademik eğitimin içeriğinin Batılı anlamda yeniden düzenlenmesiyle oluşturulan bir model olma iddiasını taşır.²⁶ Böyle bakınca İstanbul Üniversitesi, evrensel Batı bilgisinin transfer edildiği, dahası, bir eğitim kurumu olarak bu bilginin dolaşıma sokulduğu ve paylaşıldığı bir mekân olma özelliğini kazanır. Hal böyleyken Mustafa Kemal’in

“İleri ve uygar bir ulus olarak çağdaş uygarlık alanı içinde yaşayacağız. Bu yaşama da bilgi [...] ile olur. Bilgi [...] nerede ise oradan alacağız. Bilgi [...] için başka bağ, başka koşul yoktur” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, c. 2, 1954: 44).

sözleri de, ifadesini sanırım en iyi burada bulur.

²⁶ Horst Widmann bu konuda “İstanbul Üniversitesi’nin Batı örneğine göre temel teşkil edecek reorganizasyonu[ndan] ve Ankara’da bir başka üniversitenin kuruluşu[nun] planlan[dığından]” söz eder (Widmann, 2000: 34). Macit Gökberk de İstanbul Üniversitesi’nin böylesi bir misyon taşıdığını ifade ederek, 1933 yılında gerçekleştirilen reformla birlikte adı artık İstanbul Üniversitesi olarak anılacak yüksek öğretim kurumunun, kendinden sonra kurulacak üniversitelere model teşkil ettiğini, ama bunun yanı sıra reformla birlikte genel anlamıyla üniversitenin de sosyal ve kültürel alana etkisi sürekli olacak bir katkı olduğunu belirtir (bkz. Gökberk 1986: 281-335). Bu durumda cumhuriyetin Ankara’da kurduğu ilk, ülke çapında kurduğu ikinci üniversite olma özelliğiyle Ankara Üniversitesi, tıpkı İstanbul Üniversitesi gibi tıp, hukuk, edebiyat ve fen fakültelerinden müteşekkildir; sadece edebiyat fakültesi Ankara Üniversitesi’nde Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi adını almıştır (Hatipoğlu, 1998: 104). Bu anlamda Ankara Üniversitesi’nin yapılandırılması için de Alman bilimadamlarından yararlanılmış olması asla bir tesadüf değildir. Kaldı ki Ankara Üniversitesi’nin 1935 tarihinde kurulduğu göz önüne alındığında, Alman bilim adamlarıyla ilgili olarak tarihsel şartlar kategorisinin nedenselliği kendiliğinden ortaya çıkar. Bu konu için ayrıca bkz. Başgöz/Wilson, 1968: 176-189; Menteş, 2000: 26-39.

Bu durumda İstanbul Üniversitesi'nde yerini Edebiyat Fakültesi içinde bulan Batı filolojileri, çizilen bu tabloda hangi konumu işgal etmektedir? Ya da soruyu başka bir biçimde formüle etmek gerekirse, 1933'te gerçekleştirilen üniversiter reform hareketiyle birlikte Batı filolojilerinin ilk kez olmak üzere kuruluşunu Türkiye Cumhuriyeti neye borçludur?

Bu soruların yanıtını, doğrudan doğruya Batı filolojileri ile ilgili olmasa da, Batı filolojilerinin, daha doğrusu 1933 itibarıyla henüz sadece Romanoloji'nin, konumlandığı edebiyat fakültesinin işlevini adlandırma bakımından Macit Gökberk verir - ve böylece bize Batı filolojilerinin işgal ettiği konumu adlandırma olanağını sağlar. Gökberk, edebiyat fakültelerinin işlevinin teknik bir öğrenim aracılığıyla öğrenciye pratik beceriler kazandırmak olmadığını söyler; edebiyat fakültelerinin, öğrenciye bir meslek ve yanı sıra meslekle ilgili becerinin kazandırıldığı bir eğitim ve öğretim kurumu olmadığı anlamına gelir bu. Edebiyat fakültelerinin bundan daha başka bir işlevi vardır ve Gökberk bu işlevi, öğrenciye üst bir bakışın ya da toplu dünya görüşünün verilmesi olarak adlandırır. Bu bakış açısından edebiyat fakültelerinin temel hedefi, içinde yaşanan sosyal ve kültürel alana hizmet etmek üzere düşünmeyi bilen insanlar yaratmaktır. Bu anlamda Gökberk, edebiyat fakültelerinin sosyal ve kültürel yönelimine özel bir önem atfeder. Gökberk'in de belirttiği üzere, 1960'lı yıllardan sonra kurulan üniversitelerin -en azından kuruluş aşamasında- bünyeleri içinde bir edebiyat fakültesinin yer almaması, söz konusu dönemde ekonomik kalkınmayı ön plana alan Türkiye gibi bir ülkenin hem siyasi hem de siyasetle bağlantılı olarak eğitime ilişkin tercihini ortaya koymaktadır. Bu durumda konuyla ilgili olarak geriye soracak tek bir soru kalır: 1960'larda ekonomik kalkınmaya verilen öneme paralel olarak açılan üniversitelerin daha çok meslek ve mesleğe yönelik becerileri oluşturacak eğitim kurumları olarak tasarlanmasına dikkat eden Türkiye Cumhuriyeti'nde, henüz 1933 gibi erken bir tarihte Üniversite Reformu'yla eşzamanlı olarak Edebiyat Fakültesi'nin kurulmasını sağlayan ayrıcalık neydi? Bununla ilgili olarak Gökberk şunları söyler:

"Edebiyat fakülteleri becerileri değil, eleştirel düşüncüyü, toplu bakışı (felsefe) öğreten, tarih bilincini oluşturan (tarih bilimi ve filolojiler) eğitim kurumlarıdır. Türkiye'de İkinci Dünya Savaşı'ndan (özellikle 1960'lardan) sonra [...] kurulan üniversitelerin büyük bir çoğunluğunda edebiyat fakülteleri yoktur. Tıp gibi, mühendislik gibi pratiğe yönelik

bilgilere kalkınmak zorunda olan ülkenin çok gereksinimi vardır. Ayrıca, içinde yaşanan teknolojik uygarlık ancak yaşamı yönlendirmeye [...] yarayan bilgilere değer verir. [...] bu bilgiler de, sonunda, yararı hiç düşünmeyen teorilerden kaynaklanır. Bilimi bu teori planında desteklemek, yaratıcı düşünceyi özendirmek her uygar toplumun [...] yaşamsal bir görevidir. İlk bakışta yararlarının ne olduğu pek bilinmeyen edebiyat fakülteleri, türlü dünya görüşlerinin çatışması içinde yolunu bulabilen kültürlü insanlar yetiştirebilir. Tedirgin düşünce ortamlarında bu gibi kültürlü insanların çok yararı dokunabilir. Ulusal bilinci oluşturan ve aydınlanmış bir topluma götüren tarih ve dil açısından ilgilendiği *edebiyat fakülteleri* için Atatürk, '*Türk kültürünün eksen*' deyimini kullanmıştır" (Gökberk, 1986: 325).

Görüldüğü gibi Macit Gökberk edebiyat fakültelerinin amaç ve işlevini, bir mesleğe ilişkin her türlü bilgi kazanımının ötesinde bir yere yerleştirmektedir. Buna göre edebiyat fakülteleri, kendi değerlerini mesleki bilgi ve beceri donanımının ötesinde, bu bilgi ve becerilerin arkasındaki düşünsel sistemde ya da dünya görüşünde bulurlar. Kullanıma yönelik bilgi sonuç itibarıyla bir teoriden, o da bağlı bulunduğu sosyal bir pratikten beslenir ve genel anlamıyla bir edebiyat fakültesinin eğitim ve öğretim konusu böylesi teorik bir alanda şekillenir. Bu anlamda tıp ya da mühendislik örneğinde olduğu gibi kullanıma yönelik bütün mesleki donanımların ardında, topluma ve kültüre olduğu kadar uygarlığa ilişkin zihniyet de bulunur. Mustafa Kemal'in "Memleketler muhtelifdir fakat medeniyet birdir; ve bir milletin gelişmesi için de bu yegâne medeniyete iştirak etmesi lâzımdır" (**Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, c. 3, 1959: 223) sözleri, başka şeylerin yanı sıra bu bağlamda da değer kazanır. Böyle bakınca, 1933 Üniversite Reformu ile birlikte kurulan Türkiye'nin ilk edebiyat fakültesinin hedefi de açıkça belirlenmiş olur: çağdaş uygarlığa katılmak ve dahası, çağdaş uygarlığa doğrudan doğruya katılacak yeni bir nesli burada yetiştirmek. Kaldı ki yukarıda da belirtildiği üzere, bu hedefe erişmek için gerekli görülen kurumlar zaten uygar dünyadan alınacaktır. Çağdaş uygar dünya ise bütün evrenselliğiyle Batı'da konuşlanmıştır; bu durumda yapılması gereken şey, bu çalışmanın daha önce de tartıştığı gibi, uygar dünyanın kapılarını aralayarak ona dahil olmak olmalıdır. Düşünülüğünde, Cumhuriyet Türkiye'sinin bütün ilkeleri bu hedefe doğru yönlendirilmiştir ve çağdaş dünyanın gereklerini yerine getirmek üzere Batı'dan bir kurum olarak alınması gereken üniversite de elbette bu hedefin dışında değildir - son kertede eğitim, aşağıda ayrıntılarıyla tartışılacağı gibi, Kemalizmin milli program olarak özellikle önem verdiği bir konudur. Toparlamak gerekirse, bu bağlamda üniversite bünyesinde kurulacak bir edebiyat fakültesi özellikle önemlidir;

çünkü diğer fakültelerin kullanımsal değeri olan mesleki bilgi ve beceri donanımına ağırlık verdiği yerde, edebiyat fakültesi düşünsel ve kültürel yapılanmanın temelini oluşturması bakımından cumhuriyetin yeni ve Batılı bir zihniyeti donanması gereken neslini yetiştirecek kurum olma görevini üzerine alır.

Öte yandan bir model olarak devralınacak çağdaş uygarlık bahsinde, Kemalist söylemin -bazı başka görüşlerin aksine- uygarlık ile kültürü birbirinden ayırt etmediğini burada özellikle belirtmek gerekir. Geleneksel anlamıyla kültür bir milletin bir kuşaktan diğerine aktardığı yaşama ve sanat varlıklarının tümü olarak tanımlanırken, uygarlık ise bir toplumdan bir diğerine aktarılabilen maddi değer yapıları olarak betimlenir. Oysa Kemalist söyleme göre, kültür ve uygarlığa dair bu tanımların içi boşalmıştır. Kemalizm'in bu ikiliye getirdiği yeni tanımlar birbirine gönderme yaparak uygarlık ve kültürün birbirinden koparılamayacak kadar sıkı bağlarla bağlı olduğunu vurgular. Buradaki tanımıyla uygarlık, dünyayı belirli bir bakış açısından görme biçimiyle biçimlendirilmiş ve içinde bilim, teknik, sanat, vb. kültüre ilişkin birçok öğenin bu bakış açısıyla harmanlandığı bir yetkinlik durumu olarak anlaşılır. Bu anlamda kültür de tıpkı uygarlık gibi, insanların doğal ve toplumsal çevreleriyle kurduğu ilişkide egemenliklerinin ölçüsünü anlatmaya yarayan bir kavramdır.

Soruna böyle yaklaşmak, Kemalizme sonuç olarak iki yönlü bir açılım sağlar: Dönemin siyasi polemiklerinde (öz. bkz. Gökalp, 1999; 1997; 1995 ve 1980) birbirinden ayırıştırılan uygarlık ile kültür ikilisi bu çerçevede kavramsal olarak birbirine yakınlaşırken, diğer yandan Türkiye'nin kendisini öteden beri içinde bulduğu Doğu-Batı çatışmasının en sonunda aşılabileceği de vaat edilmiş olur. Aslında bu, Batı'dan kültürün mü yoksa uygarlığın mı alınacağına dair eskiye dayanan, Türkiye'nin kendini Batılılaşmaya açma sürecinin başlangıcı olarak 19. yüzyıldan başlayarak çok uzun süre gündemde kalmayı başaran, dahası, yankılarını bugün bile sürdüren bir tartışmadır. Bu bağlamda Kemalizm, Türkiye'nin 19. yüzyılın başlangıcıyla birlikte geçirmeye başladığı toplumsal değişimlerin, gerçekte kültür ile uygarlığı birbirinden ayırmaları nedeniyle başarısızlığa mahkûm olduğunu ifade eder. Buna göre bu alandaki başarısızlığın nedeni, Batı'ya ya da diyelim uygarlığa ilişkin olduğu düşünülen maddi değer yapılarının modernleşmeyle

aktarılabileceğini, ancak var olan kültürel değerlerin son kertede mutlaka korunması gerektiğini, aksi takdirde toplum düzeninin yerle bir olacağını söyleyen bir ısrardan kaynaklanır. Örneğin bu türden bir ısrarın şiddetli savunucusu olarak Ziya Gökalp tam da bu nedenle Kemalist söylemle bütünüyle örtüşemez.²⁷ Her ne kadar kimi teorisyenlerce Kemalizm'in kimi ilkesel köklerinin Ziya Gökalp'in düşüncelerinde aranması gerektiği söylene de, kültür ile uygarlık tartışması söz konusu olduğunda Gökalp'in tavrı Kemalist söyleminkinden belirgin bir biçimde ayrılır. Ziya Gökalp'in kültür kavramsallaştırması her şeyden önce milliliğe dayanır. Diğer bir deyişle Gökalp'e göre kültür ancak önüne gelecek bir milli sıfatıyla tanımlanabilir. Uygarlığı ise Gökalp birçok milletin sosyal yaşamlarının tamamını etkilemesi bakımından milletlerarası sıfatıyla tanımlar. Öte yandan aynı yönde bir ayrımı gerektiren bir başka nokta da, kültürün "usul ile fertlerin iradesiyle" (Gökalp, 1999: 31) oluşturulması mümkün olmayan milli duyguların bütünü, uygarlığın ise "milletler arasında müşterek olması lâzım gelen müspet ilimler ile teknik ameliyelerin toplamı"nı (Gökalp, 1997: 323) kapsamasıdır. Kültür ile uygarlık kavramlarına böylece bir ayrım getiren Gökalp, 20. yüzyıl uygarlığının Avrupa'da şekillendiğini, bu nedenle de kültürün değil ama uygarlığın buradan alınması gerektiğinin altını çizer.

Bu ise edinilecek kültürel kimliğe ilişkin bir ayrımı olduğundan daha da sorunlu hale getirir. Çünkü kendini (yabancıyla) özdeşleşme ve (yabancıdan) farklılaşma olarak ortaya koyan bir süreci, yani "Batı gibi olmak" ile "kendimiz olmak" şeklindeki bir ayrıştırmayı hiç kuşkusuz gerilimden uzak kalmayacak bir uyum(laştırma) ihtiyacına işaret eder (karş. Koçak, 2001: 374). Bu ihtiyacı karşılamak için Gökalp, bir örnekleme üzerinden giderek şöyle bir çözüm önerir:

"Avrupa medeniyetinden ne alacağız? Şüphesiz, ondan millî bir lisan almayacağız. Çünkü halkımız arasında konuşulan millî bir lisanımız var. Fakat lisaniyat ilmine dair usullerimiz yok. O halde ondan lisan değil, lisaniyat ilmini alacağız [...] biz Avrupa'dan hatta müsbet ilimlerin oralardaki neticelerini bile almayacağız. İlmi hakikatleri kendimizde bulmak üzere yalnız ilimlerin usullerini alacağız, hatta tekniklerin fenlerin mahsullerini değil, kendilerini alacağız [...]" (Gökalp, 1980: 41-42).

²⁷ Kaynaklar, Batı'dan uygarlığının mı yoksa kültürünün mü alınacağı yolunda hâlâ sürüp giden bu tartışmada Gökalp'in yerine özel bir önem vermektedir (bkz. Akural, 1999: 167-200; Koçak, 2001: 370-418; Poulton, 1999: 89-94; Ülken, 1966: 305-326).

Bu satırlar, son kertede kültür ve uygarlığı birbirinden ayırt etmek gerekse de, “ulusal yaşamdaki işlev, konum ve düzeyleri karıştırılmadıkça, savunulmaya değer idealler olarak, birarada bulunabil[eceklerine]” (Parla, 1999: 61) işaret eder. Ama önerdiği üzere harmanlayıp bütünleştireceğine daha da ayıran bir yöntemdir Gökalp’inkisi, Batı gibi olmakla kendimiz olmak arasındaki yeni Türk kimliğinin edinimine dair uçuşunu daha da derinleştirir. Çünkü Gökalp’in önerisi her şeyden önce biçim ile içeriği, uygulama ile bu uygulamanın tabi olduğu söylemsel pratiği kendi düşünce çizgisinde bir daha hiç birleşmemek üzere birbirinden ayırır. Türk uygarlığının tarihte her zaman kendisinden daha “doğu”da kalan (Çin ve İran ile Arap) uygarlıkların etkisi altına girdiğini söyleyen Gökalp’in kaygısı, şimdi büsbütün yeni bir “medeniyet dairesi”ne girmeyip karşı karşıya bulunulan bu yeni uygarlığı, Batı uygarlığını sadece Doğu’dan kurtulmak adına kullanmak ve kendi özüne dönmek üzere ondan yararlanmaktır (karş. Gökalp, 1995: 11-14). Seçenekler açık ve nettir çünkü: Ya Batı uygarlığının esiri ya da hâkimi olunacaktır²⁸.

Bu noktada, “Garplılaşma[nın] aynı zamanda Araplaşmaktan kurtulmak, Türkleşmek demek” olduğu doğrudur (Atay, 1999: 199); ama bu önerme, resmi söylem tarafından Gökalp’inkinden daha farklı bir yolda kullanılır. Çünkü diğer yandan da biçim ile içerik birbirinden bu denli ayrıldığında, sonsuza kadar Şarklı olarak kalma tehlikesi mevcuttur. Bu durumda “[y]a Şark, ya Garp vardır [...]” (Atay, 1999: 108); aynı anda hem Şarklı hem de Garplı olmak gibi bir seçenek söz konusu değildir. Böylece Gökalpçi Türkçülüğün kültür ve uygarlık bahsinden belirgin biçimde ayrılan Kemalist söylem, giriştiği toplumsal değişim programının yerel değil de evrensel kaynaklardan beslenmesi koşulunu bir zorunluluk olarak öne sürerken, aslında Batı uygarlığını benimsemenin önkoşulunu radikal bir biçimde yeniden ortaya koymaktadır. Bu durumda Batı uygarlığını tam anlamıyla benimseyebilmek

²⁸ Örneğin bu noktada Orhan Koçak anlamlı sorular sorar: “[...] ‘İlahî bir muvaffakiyetle’ ”, der Koçak, “hep doğruyu bulan, ‘asla hataya düşmeyen’ ulusal hars, nasıl olmuştur da ‘Garp medeniyeti’ karşısında kendi doğru yolunu bulmayı başaramayıp yenik düşmüştür?” Kendi sorusunun yanıtını yine kendisi veren Koçak, “[...] Batı uygarlığı karşısında yenik düşenin aslında [Türk] kültür[ü] değil de yine başka bir uygarlık (‘Arap-Acem medeniyeti’) olduğunu söyleme[nin], bu çelişkiyi tam olarak gidermediği[ni]”, aksine buradan hareketle Türk kültürünün neden hep başka medeniyetlerin etkisi ve hâkimiyeti altına girmek zorunda kaldığı yollu Ziya Gökalp’in düşüncesindeki içsel tutarsızlığa işaret edecek daha temel bir soruyu doğurduğunu dile getirir (Koçak, 2001: 375).

için kültürel, siyasi ve kurumsal düzenlemelerin tümü Batılı kaynaklarına göre yeniden yapılandırılmalı, gerekiyorsa bu evrensel modele göre yeni baştan yaratılmalıdır. Bu noktada Kemalist söyleme göre, Batı'dan kültürünün mü uygarlığının mı alınacağı tartışmasında, kavramların salt birinden yana taraf olmak gibi bir durum haliyle söz konusu olamaz. Kültür ile uygarlık birbirinin karşıtı terimler değildir çünkü, aksine birbirlerini içerirler. Kaldı ki kültürün sunduğu dünyayı anlama biçimi, aynı anda hem onun manevi yönünü hem de maddi yönünü çizer. Eğer gerçekleştirilen toplumsal değişimlerdeki amaç, uygarlığın sahibi olan Batı'ya açılarak onun bulunduğu mekâna dahil olmaksın, o zaman bu ancak Batı uygarlığının en farklılaşmamış haline erişerek mümkün olabilir. Bu ise, bu çalışmanın daha önce de ifade ettiği gibi, konuya kısmi değil bütüncül bir yaklaşımı gerektirir. Mustafa Kemal'in

“[m]edeniyetin ne olduğunu başka başka tarif edenler vardır [...]. Bence medeniyeti harstan ayırmak lüzumsuz ve güçtür [...]” (M. Kemal'den aktaran Âfetinan, 1969: 48).

sözleri, sanırım tam da bu nedenle söz konusu tartışmayı yapay bir tartışma olarak değerlendirir.

Bu anlamda 1933'te kurumsal bir düzenlemeye tabi tutulan, deyiş yerindeyse Islahat Müşaviri Malche'nin raporu doğrultusunda sil baştan yeniden düzenlenen Darülfünun'un, yeni adıyla İstanbul Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'ne, evrensel Batılı prototipinin ardındaki uygarlığın ve kültürün dünya görüşüyle birlikte pratik bilgiyi destekleyen, deyiş yerindeyse bağlı bulunduğu sosyal pratikler aracılığıyla bu bilginin dolaşıma sokulmasını olanaklı kılan teorisinin -Türkiye Cumhuriyeti özelinde- sanırım yeniden-üretildiği ve öğrenciye aktarıldığı yer olma özelliği kazandırılmak istenmiştir. Bu özelliği aracılığıyla Edebiyat Fakültesi, aslında Türkiye Cumhuriyeti'nin milli oluşumundaki -daha önce de sözü edilen- yerel ve evrensel gerilimini bir kez daha onaylamış olur²⁹. Kemalist söylemde eğitim, yükseköğrenim de dahil olmak üzere esas itibarıyla milli programa dahil bir konu olarak

²⁹ karş. bu çalışmada Bölüm II, s. 51-53.

düşünülmüştür çünkü. Bu anlamıyla eğitim meselesi³⁰, milli oluşum söyleminin ve bir millet yaratma tasarımının gereklerini yerine getirecek şekilde düzenlenmiştir. Türkiye’de eğitim her şeyden önce milli karakteriyle ifade bulur: “Bir milli eğitim programından bahsederken”, der Mustafa Kemal daha 15 Temmuz 1921’de, “eski devrin hurafelerinden ve doğustaki niteliklerimizle hiçbir ilgisi olmayan yabancı fikirlerden, Doğu’dan ve Batı’dan gelen bütün etkilerden uzak, milli karakter ve tarihimize uygun bir kültür kastediyorum” (Genelkurmay Başkanlığı - c. I, 1988: 296).³¹ Bunlar, Mustafa Kemal’in Ankara’da toplanan Maarif Kongresi’nde dile getirdiği sözlerdir ve sadece millet olma sürecinden önceki etkilenimleri yadsılamakla kalmaz, aynı zamanda cumhuriyet ideolojisinin siyasi ve kültürel anlamda yöneldiği Batılı rotayı dışarıda bırakarak, benzersiz niteliğiyle bir milletin kendine özgü biricik varlığını vurgulama eğilimini de taşırlar. Bu durumda yüksek öğrenimde dahil olmak üzere eğitimin niteliği milli olarak tanımlanabilir.

Yine de bu kapsama giren siyasi ve sosyal pratikler, Kemalist söylemde yüksek öğrenimin milli söylemle tam olarak, bire bir örtüştüğünün düşünülmesine izin vermez. Çünkü Kemalist söylem, eğitim ve öğretimin bu son basamağını daha çok uygarlık bahsine dahil etmektedir. 1931 tarihinde okullarda yurtbilgisi dersinde okutulmak üzere Maarif Vekaleti’ne takdim edilen **Medenî Bilgiler**’de şöyle denir:

“[...] yalnız ve kendimize dair ve kendimiz için lâzım olan şeyleri bilmek kâfi değildir. Milletin çocuğu olarak kalmak iyi bir şeydir. Fakat çocuklarımızın mühim bir kısmı bütün beşeriyet cemiyetini tanımaya mecburdurlar” (Âfetinan, 1998: 294).

Yukarıdaki satırlar, eğitim ve öğretimin basamaklarından biri olan üniversitenin bir kurum olarak Batılı modele dayandırılmasını açıkça onaylar görünmektedir; kaldı ki cumhuriyet Türkiye’sinin çağdaş uygarlık ve kültür seviyesine erişme amacı göz önüne alındığında, hiç de şaşırtıcı bir yaklaşım değildir bu. Bununla birlikte genel

³⁰ Burada Türkiye’de eğitime ilişkin her meselenin her zaman “milli” sıfatıyla bir arada anıldığına dikkat çekmekte yarar görüyorum.

³¹ Konuya ilişkin kaynaklarda bu, oldukça sık karşılaşılan bir alıntıdır (örneğin bkz. Atatürk’ün Maarife Ait Direktifleri, İstanbul 1939’dan alıntılanan Dâver, 1986: 272; Atatürkçülük (Birinci Kitap)’tan alıntılanan Kaplani, 1999: 138). Bununla birlikte konunun çift yönlü bir açılımı olduğu, milli oluşum sürecinin, eğitim alanında da, tek başına yerel değil çelişik bir biçimde evrensel bir göndergesinin de bulunduğu örneklediğim bu çalışmalarda dile gelmez.

talim ve terbiyeyi ilgilendiren işlerin konuştuğu milli dil bir yana, üniversiteyi 1933 yılında tümüyle Batılı bir içerikle bezeme çalışmaları, daha işin başında yerel ve evrensel gerilimini doğurur. 1934'ten sonra uzun yıllar İstanbul Üniversitesi'ni yöneten Rektör Cemil Bilsel'in şu sözleri durumu gayet iyi açıklar:

“Bizim amacımız ortalama bir Avrupa üniversitesinin seviyesine ulaşmak değildir; biz daha ziyade **bu seviyeyi aşmak ve üstünlük zemininde milli bir Türk üniversitesi kurmak istiyoruz**” (Bilsel, 1943: 55 – vurgular bana ait).

Dikkatle okunduğunda Bilsel'in sözlerinin, Kemalist söylemin yarattığı Türk ülküsüne katıldığı, dahası, geleceğe yönelik uzun vadeli toplumsal bir proje olarak çağdaş uygarlığı belirleyen Batı ölçütlerinin üzerinde seyretme formülü ile bu ülkünün eğitim alanındaki takipçisi olduğu görülebilir. Ancak daha önce de birkaç kez söylendiği gibi bu, yerelin evrensele eklemlenebilme olanağını sağlayan bir proje olarak değerlendirilemez; çünkü Kemalist söylem diğer alanlarda olduğu gibi burada da öncelikli olarak evrensel Batı bilgisini hedefler. Ama öne çıkardığı ya da son kertede ulaşmak istediği nokta çağdaş Batı'nın bileşenlerinden biri olma, dahası, kendi özgü benzersiz milli karakteriyle Batı'nın sunduğu evrensel bilgiyi aşacak ve onu belirleyecek güce sahip olmaktır. Bu ise gerçekte milli kimliğe dayalı bir söylemdir ve bu anlamıyla evrensele milli olarak katılabilme arzusu, her zaman paradoksal olarak kalmaya mahkûmdur.

Buraya kadar aslen Batılılaşmaya havale edilmiş Türk milliyetçiliğinin, “muasır medeniyet” söylemine uyumlu olması arzu edilen bir eğitim sistemi içinde ne anlama geldiğinden söz ettim. Daha önce de söylendiği gibi, toplumsal ve milli dinamikler için Kemalist söylem, bir tür **tabula rasa** programı öngörmektedir. Kemalizm, oluşturacağı milli kimliği tümüyle yeni ve aslında kendine yabancı bir şeyin üzerine kurma yoluna gitmekte, ancak bunun, benin kendine yabancılaşması şeklinde dışa vurulamayacağını, çünkü kendinden önce bir kimliğin (benin) bulunmadığını söylemektedir. Batılı anlamıyla kültürel bir kimlik henüz icat ve inşa edilmektedir çünkü.

İşte bu son noktayla ilintili olarak Horst Widmann da, üniversitenin kuruluşunda rol alan göçmen bilim adamlarından söz ederken, Kemalizmin bakış açısını teyit

eder. Widmann, 1933'ten sonra ırksal olduğu söylenen nedenlerle Almanya'yı terk etmek zorunda bırakılan (ya da ırksal nedenler kategorisinin içine bizzat girmeseler bile, tam da bu ırksal nedenlerin siyasi bir uygulama konusu yapılmasını içine sindiremeyerek kendilerini Almanya'yı terk etmek zorunda hisseden) Alman ve Avusturyalı bilim "[...] mülteciler[i] yüzünden Türk düşün yaşamının yabancılaştığı şeklindeki bir tenki[din] [...] -radikal temsilciler dikkate alınmazsa- Türkler tarafından aslında hiçbir zaman gelmedi[ğini]" belirtir (Widmann, 2000: 299). Widmann her ne kadar bunun nedenini daha çok bu bilim mültecilerinin milliyetçilik duygularının, kendi ülkelerindeki siyasetin onları "zorunlu bir göç"e (Kuruyazıcı, 1999: 41) itmesi dolayısıyla örselenmiş olmasına bağlasa da, bana kalırsa, söz konusu olgunun ilk dönem cumhuriyet politikasıyla ilişkili olduğu da göz ardı edilmemelidir. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi³², genç Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaş dünyanın bileşenleri arasına katılma ve son kertede yer alacağı bu yeni dünyanın oluşturduğu uygarlık düzeyinin üzerine çıkma ülküsü, her şeyden önce bu dünyaya karşı duyulabilecek her türlü sosyal ve kültürel "yabancılık"ın giderilmesini gerektirmekteydi. Dolayısıyla bakışın yöneldiği hedef olarak çağdaş uygarlık, en azından resmi söylem açısından bakıldığında, kendisiyle tümüyle ve en saf haliyle özdeşleşmesi gereken bir merci durumuna yükselmekteydi. Bu ise özdeşleşmenin, yeni kültürel kimliği edinme sürecinde çağdaş uygarlıkla bütünleşmeyi, hatta onunla bir ve aynı olmayı zorunlu kıldığı anlamına gelmektedir. O halde Widmann'ın uyarısıyla "radikal temsilciler"ın görüşleri bir yana, "Türk düşün yaşamının yabancılaş[ması]" (Widmann, 2000: 299) gibi bir durum da söz konusu değildir. Dahası, başka bakışlar tarafından "yabancılaşma tehlikesi" olarak adlandırılabilir bu durum, ters bir orantıyla bu türden bir yaklaşımın doğal ve istenen sonucunu oluşturmaktadır.

Kaldı ki "[a]sıl hedef[in] Türkiye'yi gerçekten ve maddi olarak Avrupa ile birleştir[erek]" (Yunus Nadi'den aktaran Ahmad, 1995: 119 - kaynak ve tarih belirtilmemiş) bağımsız Türk milli kimlik bilincini oluşturmak olduğu dikkate alındığında, bu sonuç bizim için artık şaşırtıcı olmaktan çıkar. Böyle bakınca,

³² bkz. bu bölümde s. 59.

yukarıda Spitzer ve Auerbach üzerinden kurallı **explication de texte** yöntemi ile saptanan ve tam ifadesini “yabancı” bir dilin edebiyat, tarih ve düşünce bilgisiyle özdeşleşmekte bulan filolojinin de önemi kendiliğinden açıklığa kavuşur. Eğitim alanında yabancı bir dilin ve edebiyatın söyleminin dolaşıma girmesi, Türkiye’nin düşünce iklimini değiştirip yabancılaştırmak şöyle dursun, tam da cumhuriyetin ideolojik kaynaklarıyla uyum içindeki bir söylemi, deyiş yerindeyse aslen kendine ait olan bir söylemi beslemektedir.

Buradaki paralel kurgu açıktır. Bu noktada filoloji kanonu, çağdaş uygarlığın saflarında kendine bir yer edinebilmenin koşulu olarak tam da giderilmesi gereken kültürel “yabancılık”ları törpülemeye çalışan söylemle örtüşür. Filoloji kanonunun görevi, kültürel anlamda yabancı olan bir bilgiyi, “dil ve edebiyat sahasında [...] tarihî bir bilgiyle” (Auerbach, 1947: 2) eritmek ve onu kendine içkin kılmaktır. Filolojinin kullandığı **explication de texte** yöntemi, Türkiye Cumhuriyeti gibi bir coğrafyada, uygulamada kendi kendinin açıklamasına muhtaç kalmaktadır. Dolayısıyla bu coğrafya için kültürel anlamda yabancı olanın bilgisini söylemsel bir merkezde onaylayıp genç Türkiye Cumhuriyeti’nin genç nesline³³ bilgi olarak aktarmakta aracı rolü oynaması kaçınılmazdır.

Görüldüğü gibi, karmaşık bir söylem kipidir bu, geriye doğru savrulurken, aynı anda ileriye doğru da fırlamakta ve böylece çifte katlanmaktadır. Öyle ki bir yandan “özdeşleşimsel bir projeksiyon”la (Mutman, 2002: 205) kendini kendisi gibi olmayan

³³ “Genç nesil” derken, bugünkü algılayışımız doğrultusunda, hepsi bir aradayken kalabalık bir kitle oluşturan öğrenciler grubunu kastetmediğimi belirtmem gerekir. Bu konuda örneğin Osman Senemoğlu, İstanbul Üniversitesi Romanoloji Kürsüsü’nün kurulduğu 1933-1934 öğretim yılındaki ilk ve tek öğrencisinin Güzin Dino olduğunu belirtir (bkz. Senemoğlu, 1999: 60). 1934-1935 döneminde bu kürsüde öğrenimine başlayan ve sonraları burada öğretim görevliliği de üstlenen Süheylâ Bayrav ise bir söyleşisinde, 1934’te bu kürsüye kayıtlı sadece dört öğrencinin bulunduğunu belirtir; bununla birlikte Bayrav, başta Türkoloji olmak üzere diğer bölümlerden de bu kürsüye derse gelenlerin sayıca fazlalığına da dikkat çeker (bkz. Bayrav, 2000: 149). Öğrenci sayısı ile birlikte öğretim kadrosunun da az bir sayıyla sınırlı olduğu hakkında benzeri bir açıklama da, bu tarihlerden yaklaşık on yıl sonra kurulan Alman Filolojisi’nde öğrenim gören ve Bayrav gibi o da kendi bölümünde öğretim üyeliğinde bulunan Şârâ Sayın’dan gelir (bkz. Sayın, 1995: 30). Şu halde buradaki “genç nesil” deyişini, Kemalizmin yarattığı Türk ülküsüne uygun olarak uzun vadeli toplumsal/kültürel bir proje kapsamında değerlendirmek gerekiyor.

farklı bir mekâna bağlarken, diğer yandan da yüzeydeki pratiklerde kendini değil ama mimetik yansısını yeniden üretmeye koyulmaktadır.



III. YABANCIYLA BÜTÜNLEŞME: EPİSTEMOLOJİK TAKİP

“[...] Dünya uzaktan bakanların gözlerini karartacak şekilde ileriye gidiyor [...]”
Dr. Reşit Galip, *Hakimiyeti Milliye*,
01.08.1933

A. Türkiye ve Üniversitenin Değişen Söylemi

Görüldüğü üzere Türkiye'nin yüzü, bir daha kolay kolay geri çevrilemeyecek şekilde çoktan ileriye, Batı'ya dönmüştür. Daha İstanbul Üniversitesi'nin açılışı dolayısıyla Dr. Reşit Galip'in *Hakimiyeti Milliye Gazetesi*'ne verdiği erken tarihli bir demeç, Batı'ya doğru ilerlemeyi ve dünyanın hâkimleri arasına katılmayı bir ideal olarak ortaya koyar; çünkü buna göre “[g]eri kalanlar hayat haklarını günden güne kaybetmeye mahkûm olanlardır [...]” (Galip, 1933).

Ama bu bir ideali simgeler. Cumhuriyetin kültürel politikalarına bakıldığında, kabaca bir değerlendirmeye 1923-1950 arasında kalan zaman diliminde gerçekleştirilen oluşumların doğrudan doğruya Batı'yı hedef aldığı görülür. Bu dönem, Batı'ya ilişkin her şeyi dünyaya ilişkin her şey olarak algılamasıyla dikkati çeker. İşte bu nedenle, yerel olanla dünyaya, dolayısıyla Batı'ya ait olan arasında yapılan karşılaştırmaların artan oranda hız kazandığı yıllardır bunlar. Orhan Koçak'ın ifadesiyle “[y]enik düşenin konumundan yapılan bir karşılaştırmadır bu; yenilgi, yenen tarafın *model*, yenilen tarafınsa öğrenci, izleyici, kısaca kopya konumuna yerleştirilmesiyle sonuçlanmıştır [...]” (Koçak, 2001: 372).

Koçak'ın sözünü ettiği, tek partili hayatın ilk yıllarıdır. Oysa Türkiye Cumhuriyeti'nde bir dönemi belirleyen tek partili hayattan sonra ilerleyen yıllar, çok partili hayata geçişin eşiğinde bu konuda biraz daha farklı bir tablo çizecektir. Batı yine erişilemeyendir gerçi, sırrına ve bilgisine tam olarak vakıf olunamamıştır henüz; ama idealize edilen hedefe doğru ısrarlı bakışlar sürmekte, hatta hedefi zorlamaktadır. Cumhuriyet ideolojisi bu anlamda kendini artık kolayca Batı'nın

yanında sınıflandırabilmektedir. En azından üniversite söz konusu olduğunda, 1942’de kurulan I. Şükrü Saraçoğlu Hükümeti’nin programı bu konuda hayli iddialıdır:

“[...] dünyadaki arkadaşlarımızın safına çıkmış olan üniversitelerimiz, yüksek mekteplerimiz ve bunları dolduran gençlerimiz her gün ağırlaşan bilgileri ve artan sayılarıyla ideale doğru hamleler yapmaya hazırlanıyor. Onun için bu genç heyecanları beraber yaşamak ve onlarla daha çalışmak kararındayız” (aktaran Hatiboğlu, 1998: 116-117).

Üniversiteye ilişkin olarak bu sözler, bir hükümet programında yer almaları bakımından önemli bir konuma sahiptir. Ancak bunun da ötesinde, bu sözlerin zamanlaması da bizim açımızdan önem taşır; çünkü her şeyden önce Türkiye Cumhuriyeti’nde çok partili hayata geçiş evresinde söylenmişlerdir. Kaldı ki bu zamanlama, çok partili hayata geçişten henüz dört yıl önce, Türkiye Cumhuriyeti devletinin siyasi olarak hâlâ Batı’ya odaklandığını gösterir niteliktedir. Diğer bir deyişle, Batı’dan başka bir dünyanın olmadığını gizliden gizliye itiraf eden bir tutumdur buradaki. Yine de kendi varlığını ortaya koymada, zamansal ve mekânsal olarak kendi kendinin yerini belirlemede cumhuriyetin ilk yıllarından biraz da olsa farklı bir tavrı görürüz burada: 1942 yılının hükümet programına giren bu sözler, Kemalist hedefe sıkı sıkıya sarılır niteliğine ve olanca iddiasına rağmen, bir yanıyla da hedefe ulaşmak için daha vakit olduğunu, dolayısıyla biraz daha olgunlaşmak gerektiğini üstü örtük olarak ifade etmektedir. Çok ince ve kırılgan bir farklılıktır bunu vurgulayan; yine de kırılganlığı, söylemi önemli ölçüde kırmaya yetecek güçtedir. Dolayısıyla cumhuriyetin ilk yıllarına ait resmi kaynaklardaki kadar yakın değildir artık hedef, şimdi biraz daha uzağa atılmıştır.

Açıkçası bu uzaklık, ilk yılların Kemalist söyleminde karşılaşılmayan bir sözcelemeyle öne çıkarmaktadır. Cumhuriyetin ilk dönemine damgasını vuran resmi söylem, kullandığı ifadelerdeki bütün o şimdiki zaman kipine rağmen, aslında geleceğe yönelik bir zamandışılığın izlenimini bırakır. Bu anlamıyla cumhuriyetin ilk dönemini belirleyen resmi söyleme göre, Türk ulusunun yapmakta olduğu şeyler vardır. Bu söylem, daha çok bir şeyleri “yapıyor olmak”tan söz eder; ama bunun dışında zamana ilişkin pek de net bir ipucu vermez. İlk yılların Kemalist söylemi, şimdiki zaman kipinde konuşurken aslında geleceği hedef alır ve böylece kendi

varlığının temelini oraya atar. Ama bu dönemin koyduğu önsellikler daha kondukları andan itibaren sonuç itibarıyla olmazsa olmaz bir zorunluluk havasını taşıdığından, ister istemez zamanı olmayan bir boşlukta asılı kalırlar. İlk dönem cumhuriyet söyleminin imgelemindeki gelecek, işte bu nedenle paradoksal olarak bize elle tutulacak kadar yakın görünür. Aslında henüz yapılmakta olan her şey olup bitmiş gibidir sanki ve dolayısıyla gelecek zaman, şimdi'nin içinde konumlanır. Oysa I. Şükrü Saraçoğlu Hükümeti'nin programından alıntılananlar, bundan daha farklı bir varoluşu, zamansal ve mekânsal olarak daha farklı bir konumlanmayı nitelemektedir: Bu yeni görüntüsüyle şimdiki zaman, bir gün gelecek, geleceğe bağlanacaktır. Gelecek zamanın söylemsel düzlemdeki bu yeni tasarımı, daha gerçekçi bir görüntü yaratıyormuş gibi görünür; ama adı üstünde sadece bir görüntüdür bu. Çünkü aşağıda da açıklanacağı üzere, bu yeni söylem kipi, Batı'ya bakarak kendi kendini konumlandırmada var olan bir sorunu daha da çözümsüz kılacaktır.

Öte yandan Türkiye'de 1946 yılında çok partili hayata geçişle birlikte, Türk üniversite sisteminin köklü bir değişikliğe uğradığı da bilinen bir gerçektir. Buna göre, 1933 üniversitesinin kurduğu modelin yerini başka bir örgütlenme yapısı almıştır. Bu konudaki en büyük değişiklik, üniversitenin özerkliğini ortaya çıkarır. Bu, çok önemli bir gelişmedir; çünkü Darülfünun'un 1933'te kaldırılan özerkliği, 1946'da şimdi yasayla geri dönmektedir. 4936 sayılı ve Türkiye'de "Üniversiteler Kanunu" adını taşıyan ilk yasadır bu. Bu yasanın gerekçesi, bizi ilginç bir değerlendirmenin tanığı olmaya davet eder:

"Üniversitelerin yönetim şekilleri için umumi bir sistem olmamakla ve değişik memleketler üniversitelerinin yönetimleri tarihi, milli, ekonomik hatta dini ve mezhebi sebeplerden dolayı farklı şekiller göstermekle beraber, aralarında esaslı benzerlikler ve müşterek temeller vardır. Bu müşterek temellerden başlıcası üniversitelerin bilimsel, yönetsel özerklikleri olması, organlarını seçme yetkisine malik bulunmalarındır" (Hirsch, 1950: 816'dan aktaran Timur, 2000: 246).

Üniversitelere özerklik bağışlamanın ötesinde, bu değerlendirmenin en can alıcı yanı, evrensel ile özgül olanı şimdi artık net bir şekilde birbirinden ayırıyor olmasında yatar. Doğrusu, Türkiye Cumhuriyeti'nin 1923'ten bu yana siyasi örgütlenme modeli ve bu modelin içerdiği şey göz önüne alındığında, ilgi çekici bir sıçramadır bu. Üniversitenin bilimsel ve idari özerkliği, bu bağlamda her şeyden önce

ortak değerler kapsamında şekillenen evrensel bir yapının ana hattını oluşturmaktadır. Yine de üniversite söz konusu olduğunda, yukarıdaki alıntının da ima ettiği üzere, özgül birtakım farklılıklar belirleyici olacaktır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin üniversiteleri düşünöldüğünde, özgül olanın belirleyiciliği tam ifadesini içeriksel olarak Kemalizminkinden farklı, yeni bir tür milliyetçilikte bulur. Bunun pratikteki anlamı, 4936 sayılı Üniversiteler Kanunu'nun yüksek öğretim kurumlarına bir yandan bilimsel ve idari düzlemde kendi karar mekanizmalarını çalıştırmalarını sağlayacak özerkliği kazandırırken, diğer yandan da üniversiteleri zaten bağlı bulundukları Milli Eğitim Bakanlığı'nca daha sıkı denetlenir hale getirmesi olmuştur. Bu anlamda yukarıda anılan ve üniversitenin özerkliğine dair yasanın gerekçesi olarak sunulan bu metin, aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nin o ana değin izlediği söylemin belki tam anlamıyla bir kopma değil ama bir kırılma anına işaret ediyor gibidir:

“İlk taslakta ‘çağımız medeniyetinin ilkeleri’ hedefi, TBMM'deki tartışmalardan sonra yerlerini daha ulusal değerlere terk etmişlerdir” (İnan ve Özen, 1992'ye göre aktaran Timur, 2000: 247).

Evrensel ile özgülü birbirinden net bir şekilde ayıran bu söylem, göröldüğü gibi, tercihini açıkça özgül olandan yana koymaktadır. Özgül olana dair bu vurgu, şimdi Kemalizminkinden daha farklı bir yöne doğru kaymasıyla öne çıkmaktadır. Bu, kendi milli ifadesini “muasır medeniyet”in içinde bulan ve kendini burada temellendiren Kemalist varoluştan daha değişik konumlandırılmış bir söylem kipidir. Gerçi evrensel ve dolayısıyla ortak temel değerlerin Batı'ya ait olduğu hâlâ teslim edilen bir olgudur. Ama Kemalist söylemdeki konumlandırılışının aksine, milli değerlerin bizatihi Batılı söylemin içindeki yeri şimdi sarsılmıştır. Bir yanıyla Batılı sözceyi gündeminden dışlamadığı, dolayısıyla gözden kaçırmadığı izlenimini verme eğiliminde olan bu yeni söylem kipi, bir yanıyla da aslen orada konuşlandırılmış olan milli değerleri bulundukları yerden çekip çıkarma ve kendine yontma telaşındadır.

O halde Batı, olmazsa olmaz bir varoluşu temsil etmekten artık yavaş yavaş çıkmakta mıdır? Kanımca, bu sorunun yanıtı ne kesin bir “evet”le ne de kesin bir “hayır”la verilebilir. Zira 1946 tarihli Üniversiteler Kanunu'yla birlikte Türkiye

Cumhuriyeti'nin siyasi söylemine dahil olan özerklik, karşılığını bir kez daha paradoksal bir şekilde "ulusal değerler"de bulmaktadır. Diğer bir deyişle gerek bilimsel gerekse idari anlamda tüzel bir kişiliğe sahip olan üniversite, diğer yanıyla da milli bir söylemin içindeki yerini almaktadır.

Bununla birlikte bu tarihlerde henüz kurulan Alman Filolojisi için bu yönde bir çıkarım yapmak pek de mümkün olmayacaktır; çünkü Alman Filolojisi, "ulusal" yanı ağır basan bu yeni izleğe oranla daha farklı bir seyir izleyen bir öncekinin peşinden gitmektedir.

B. Bilginin Ödünçlendiği Yer: Alman Filolojisi 1947-1956

1. Kanonik Sorunlar

Üniversite düzleminde genel anlamıyla bütün bunlar olurken ve Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi söylemi üniversiteye bahsettiği özerklikle birlikte vurguyu artık yavaş yavaş kendi özgüllüğüne doğru kaydırmaya başlamışken, bu arada İstanbul Üniversitesi'ndeki filolojik yapılanmaya ek olarak yeni bir şube daha kurulmuştur: Alman Filolojisi. Bu noktada 1943, Alman Filolojisi'nin Romanoloji'den kopması ve bundan böyle bağımsız bir şube olarak varlık göstermesi bakımından bizim için önemli bir tarih düşümü olacaktır.

Üniversiteye özerklik verilmesinden kısa bir süre önce Romanoloji'den kendi özerkliğini kazanan Alman Filolojisi, bu gelişmeden nasıl etkilenmiştir? Özerklikten kastedilen bir yanıyla kendi kendinin bilimsel yasasını koymaksa eğer, Alman Filolojisi bunu nasıl yapmıştır? Bu ve benzeri soruların yanıtlarını vermek konusunda açıkçası bugünden geriye dönük olarak bazı sorunlar vardır. Aşağıda da gösterileceği üzere, bu sorunların en önemlisi, Alman Filolojisi'nin kendi kanonik çizgisini neye göre hesap ettiği konusunda ortaya çıkar ve bizi geçmişe yönelik olarak belirsiz bir ara alanla baş başa bırakır. O nedenle çalışmanın bu bölümü, söz konusu sorunların hangi yönde ortaya çıktığını tespit etmeye ayrılmıştır.

Artık Romanoloji'den bağımsız bir bilim dalı olan Alman Filolojisi'nin yayın hayatı da tıpkı Romanoloji gibi yine aynı tarihte, 1947'de **Garp Filolojileri Dergisi** ile başlar. 1943'teki kuruluşundan dört yıl sonra yayımlanan **Garp Filolojileri Dergisi**'nden önce, derginin yayımlandığı tarihe kadar Alman Filolojisi'nin bu kapsama giren bir yayınına rastlanamamıştır. Ayrıca söz konusu dergide Heinz Anstock, Burhanettin Batıman, Safinaz Duruman, Walter Kranz ve Şârâ Sayın'ın makaleleri yer alırken, çeşitli kaynakların (bkz. ve karş. Atıcı, 1997: 5; Sayın, 1995: 29; Widmann, 2000: 176), Alman Filolojisi'nin bölüm başkanı olarak kuruluşunda önemli rol oynadığını belirttiği Germanist Hennig Brinkmann'ın adına rastlanmamaktadır. Kaldı ki bu çalışmanın teorik alt yapısı için yararlanılan bir arşiv çalışmasında¹ taranan ve incelenen diğer kaynaklarda da, İstanbul'a bu kürsünün yönetimi göreviyle gelen Hennig Brinkmann'ın adının geçmemesi ilginçtir². Horst Widmann'ın üç yarıyıl için -aynı makam için daha önce teklif götürülen ancak kendisiyle anlaşmaya varılması zaman alan klasik filolog ve filozof Walter Kranz'ın yerini geçici olarak doldurmak üzere- İstanbul'a çağrıldığını söylediği (bkz. Widmann, 2000: 176) Brinkmann'ın, bu süre içinde, verdiği dersler bir yana konacak olursa, Türkiye'de yayın yapmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum önemli bir noktayı teşkil etmektedir; çünkü bölümün yönetiminin yanı sıra kuruculuğunu da üstlendiği belirtilen birinin, Hennig Brinkmann'ın bir bilim dalı olarak Alman Filolojisi'ni kanonik bakımdan nasıl kurduğu, yönlendirdiği ve etkilediği sorusunun yanıtı kalmasına yol açmaktadır. Hal böyleyken yapılacak tek şey, ancak Brinkmann'ın ders notları üzerinden -o da mümkün olduğu takdirde- yol almaya çalışmak olabilir.

Bununla birlikte İstanbul Üniversitesi'nde Alman Filolojisi'nin kanonik çizgisini asıl belirleyen, Brinkmann'dan önce bu görev için düşünülen ama ancak ondan

¹ bkz. Erkman/Yıldız, 1999.

² İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü Tedris İşleri Müdürlüğü'nden fakülte dekanlığına gönderilen 4102-22/9249 sayı ve 5 Kasım 1943 tarihli bir belge, "Fakültemiz Alman Filolojisi Profesörlüğüne angaje edilen Hennig Brinkmann"ın sözleşmesini içermektedir. 1 Ekim 1943'ten 30 Mayıs 1945'e kadar 1 yıl 9 ay süreyle görevlendirilen Brinkmann'ın imzasını taşıyan bu sözleşmenin 5. maddesine göre, "Profesör Brinkmann devamlı ilmi neşriyatta bulunmağı ve bu mukavelenin müddeti içinde ders kitaplarını tamamlamağı taahhüt eder." Sözleşmenin 6. maddesi ise, Brinkmann'ı "halkın da aydınlatılmasına mahsus konferanslar verme[kle]" taahhüt altına alır. Brinkmann'ın bu koşulların hiçbirini yerine getirmediği açıktır.

sonra söz konusu göreve getirilebilen Walter Kranz olduğu iddia edilebilir. Ancak bana kalırsa bu iddia, başlangıçta geçici bir süre için de olsa bölümün kuruculuğunu Kranz değil de Brinkmann üstlenmiş olduğundan, temelsiz kalır. Bu nedenle burada sınamaya asıl tabi tutulması gereken şey, görevi Brinkmann'dan devralan Kranz'ın, Brinkmann'ın koyduğu kanonik çizgiyi onaylayıp onaylamadığı, bu anlamda kanonda değişikliğe gidip gitmediği, değişikliğe gitme yolunda davrandıysa, bu değişimin hangi nokta(lar)da gerçekleştiği olmalıdır. Diğer bir deyişle burada sorulması gereken soru, Brinkmann'ın kanonik yaklaşımı üzerinden İstanbul Üniversitesi Alman Filolojisi'nin nasıl önce Romanoloji'de Spitzer ve Auerbach'ın, sonra da çizdiği kanonik eğri dolayısıyla bu ikilinin devamı olarak nitelendirilebilecek Kranz'ın çizgisine oturduğudur. Bundan dolayı burada yanıt bekleyen ilk soru, Brinkmann'ın "temel" kanonik etkisinin ne olduğudur; bu soru yanıtlanmadığı sürece, aşağıdaki çıkarımlar da dahil olmak üzere söylenebilecek her şey temelsiz kalacak, başka bir deyişle diğer bütün yanıtlar, kanımca, bu soruya verilecek yanıtla birlikte değişme eğilimi gösterecektir.

Yeri gelmişken, Alman Filolojisi ile ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta da, Horst Widmann'ın kitabında konuyla ilgili olarak verilen tarihlerin kesinlik yönünden kontrol edilmesi gerektiğini söylediği (bkz. Widmann, 2000: 175) zamanlama hatalarının düzeltilmesine ilişkindir. Burada zamanlamaya ilişkin olarak Widmann'ın iki hatası söz konusudur: Widmann ilkin, önceleri Romanoloji Şubesi'nin çatısı altında eğitim veren İngiliz Filolojisi'nin 1937'de, Alman Filolojisi'nin ise 1942'de bu kürsüden ayrılarak öğretimlerine devam ettiklerini belirtmektedir (bkz. Widmann, 2000: 175). Bu konudaki doğru tarihler sırasıyla 1940 ve 1943 olmalıdır. Widmann'ın ikinci hatası ise, yukarıda sözü edilen klasik filolog Walter Kranz'ın İstanbul'a geliş tarihine ilişkindir ve bu hata daha çok -ya da aynı zamanda- yazarın kitabındaki zamansal bir tutarsızlığa işaret etmektedir: İstanbul Üniversitesi'nde Romanoloji'den bağımsız olarak kurulacak bir Alman Filolojisi kürsüsünün başkanlığı konusuyla ilgili olarak Widmann, Brinkmann'dan sonra -daha önce de öngörüldüğü gibi- Kranz'ın 1943 yılının sonunda İstanbul'a geldiğini açıklamaktadır (Widmann, 2000: 176). Oysa aynı kitabın bir başka yerinde (bkz. Widmann, 2000: 168) Alman Filolojisi ile birlikte Klasik Filoloji'nin de -ayrıca

İstanbul Üniversitesi Felsefe Kürsüsü'nde görevli Ernst von Aster'in 1948'deki ölümüyle birlikte bu kürsünün de- yönetimini üzerine alan Walter Kranz'ın 1942/1943 döneminde İstanbul'a geldiği belirtilmektedir. Kaldı ki buradaki 1942/1943 ifadesi 1942/1943 akademik yılına işaret etse bile, yine de Kranz'ın bu tarihler arasında İstanbul'a gelmiş olması mümkün görünmemektedir; çünkü yine Widmann'ın verdiği bilgilere dayanacak olursak, Kranz'la anlaşmak uzun zaman almıştır (karş. Widmann, 2000: 176) ve bu durumda zaten ancak 1943'te yeniden teşkil edilen Alman Filolojisi Şubesi'nde görev alması mantığa aykırı gelmektedir; ne olursa olsun Kranz, 1943'ten sonraki bir tarihte İstanbul'a gelmiş olmalıdır.

Bununla birlikte Medar Atıcı,³ 1942 yılının sonunda İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı Ernst von Aster'in, bu bölüme alınacak profesörün fakültenin diğer bölümlerinde yararlılık gösterebilecek nitelikte bir kişi olmasının uygun olacağını düşündüğünü ve bu nedenle Klasik Filoloji, Arkeoloji ve Germanistik üzerine çalışmalar yapan Walter Kranz'ı Profesörler Meclisi'ne önerdiğini belirtir. Atıcı'nın verdiği bilgilere göre Meclis, 2 Mart 1943 tarihinde von Aster'in önerisini oybirliğiyle kabul etmiş, 5 Temmuz 1943'te ise Kranz'a bir davet mektubuyla birlikte sözleşmesini yollamıştır. Bunun üzerine 1944 yılının başında İstanbul'a gelen Kranz, Hennig Brinkmann'ın Alman Filolojisi'nin bölüm başkanlığından ayrılmasıyla bu bölümün yönetimini üstlenmiştir.

Öte yandan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi arşivine ait resmi bir belge,⁴ Brinkmann'ın da İstanbul Üniversitesi'nde göreve başlama konusunun, Kranz'ın durumunun konuşulduğu 2 Mart 1943 tarihli aynı Profesörler Meclisi toplantısında ele alındığını açıklamaktadır. Buna göre “[...] Germanistik zümresi Alman Filolojisi için namzet gösterilen [...] Hennig Brinkmann'ın şimdiye kadar gördüğü vazifelerle neşreylediği eserler ve 1938 tarihinden beri Frankfort Üniversitesinde Alman Filolojisi ordinaryüs profesörü sıfatıyla tedris vazifesinde bulunduğu göz önünde

³ Medar Atıcı, derlediği bu bilgileri İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınlarından **Felsefe Arkivi 30**'da vermektedir (Atıcı, 1997: 4-6). **Felsefe Arkivi**'nin bu sayısı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ile Ankara Üniversitesi D.T.C.F.'nin Felsefe bölümlerinde görev yapan merhum öğretim üyelerine geniş bir yer ayırmıştır.

⁴ İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanlığı'ndan üniversite rektörlüğüne gönderilen 9 Mart 1943 tarih ve 750 sayılı arşiv belgesi.

tutularak mumaileyin davet edilmesi hususunun Vekillik Yüksek Makamına arzı Fakülte Profesörler Meclisince bir müstenkif ve iki muhalif reye karşı 17 rey ekseriyetile kabul edilmiştir.”⁵

Görüldüğü gibi, Prof. Kranz’ın İstanbul’a gelişi ve göreve başlaması konusunda değişik kaynaklarda verilen tarihler birbirini tutmamaktadır. Bu konuda verilen bilgilerden en akla yakını ve tutarlısı Medar Atıcı’nın kiler gibi görünse bile, tek başına bu bilgi, bir bilim dalı olarak Alman Filolojisi’nin kanonik çerçevede çizdiği epistemolojik dönüşümler söz konusu olduğunda, haliyle yeterli olmayacaktır.⁶ Çünkü yukarıda da söylendiği gibi, Walter Kranz’tan önce bölümün yönetimini üstlendiği değişik kaynaklardan bilinen Henning Brinkmann’ın (bkz. Atıcı, 1997: 5; Sayın, 1995: 29; Widmann: 2000: 176), bir bilim dalı olarak Alman Filolojisi’ne kanonik anlamda nasıl yön verdiği sorunu bu şekilde çözülememektedir. Kaldı ki Brinkmann ile Kranz’ın durumlarının, aynı tarihte toplanan Profesörler Meclisi’nde konuşulması, Widmann’ın ileri sürdüğü üzere, Kranz’ın en azından başlangıçta Germanistik şubesinin başına getirilmesi yönünde bir talebin olmadığını da işaret etmektedir. Kanonik yönelim bakımından Brinkmann-Kranz bağıntılarının çizdiği eğri ya da doğru bu şekilde belirlenemese de, şimdi konuya geri dönerek Walter Kranz’ın, Auerbach-Spitzer bağıntılarını Alman Filolojisi’nde ne şekilde devam ettirdiğini, kanonik düzlemde bir değişikliğe yol açıp açmadığını tartışmak gerekiyor.

2. Hakikatin Bilgisini Üstlenen Filoloji

a. Avrupalılık ve Filoloji

Walter Kranz ismine bu denli geniş bir yer ayırmamın haklı bir nedeni var. Çünkü yukarıda da adı birkaç kez geçen **Garp Filolojileri Dergisi**’nin Alman Filolojisi’ne

⁵ M. Tahir Hatiboğlu, İstanbul Üniversitesi’nin 1934 mevzuatına göre, öğretim üyelerinin oy kullanma haklarının “reyden istinkaf caiz değildir” şeklinde hükme bağlandığını ve bu hükmün bugüne değin her mevzuatta yer aldığını belirtir (Hatiboğlu, 1998: 105). Bununla birlikte Brinkmann’ın durumuna ilişkin olarak iki çekimser oy kullanılmış olmasının mantıklı bir açıklaması olmalıdır.

⁶ Kaldı ki bu çerçevede Kranz hakkındaki değişik bilgileri bir araya getirip bir bütün oluşturmak da mümkün görünmemektedir.

ayrılan kısımdaki “Einleitende Betrachtungen zum ersten Erscheinen unserer Zeitschrift” başlıklı bir önsöz yazısı, Walter Kranz’ın imzasını taşımakta, dolayısıyla Alman Filolojisi’nin kanonik çizgisine dair bir ipucu elde edebilmek bakımından dikkatleri üzerine çekmektedir. Bizim açımızdan daha da ilgi çekici olanı, derginin ilk sayısının şerefine Kranz’ın, filoloji ve yöntemini konu alan bir yazıyla karşımıza çıkmasıdır. Kabaca söylemek gerekirse, Kranz yazısında filolojinin müspet bir bilim olduğunu savunmakta ve bütün müspet bilimler gibi, filolojinin de amacının hakikate ulaşmak olduğunu belirtmektedir. İşte Kranz’ın bu notu, bilimsel olarak önemli bir ayrıştırmaya, bizim için de tutamak noktası olarak değerlendirilebilecek bir sorunsala işaret etmektedir: Bu, bilimlerin pozitif olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrıştırılmasıyla başlayan ve kendini gitgide doğa bilimleri-sosyal bilimler karşılığında ifade ederek modern bir karakter kazanan sürecin ilk durağıdır. Bu sürecin filoloji açısından da önemli sonuçları olmuştur. Rönesans’ta insan bilimlerinde ilk sırayı alan filoloji, içinde barındırdığı alanların (tarih, hukuk, genel dilbilgisi, üslup incelemesi, vb.) zaman içinde gelişmesiyle parçalanmış, konusu ise hem sınırlanmış hem de belirlenmiştir. Öte yandan buna paralel olarak, filolojinin kendi konusu gereği nesnel bir temele dayanan ve deneye tabi tutulabilir olgular, yasalar ve düzenliliklerle değil de özler ve cevherlerle çalışıyor oluşu, sınırları gitgide daha da net çizilecek olan epistemolojik bir farklılaşmaya yol açmıştır. Bilgiyle ilgili alanları 18. yüzyılın sonundan itibaren yeni bir paylaşıma zorlayan bu epistemolojik farklılaşma, aslında bir yöntem sorununu gündeme getirmektedir. Dünyanın şeylerini bilmek, bundan böyle açık açık deneyin olabilirlik koşuluna bağlanmaktadır. Bilgi alanlarını kendinden hareketle giderek sınıflandırmaya varacak olan bu önkoşul, bilgi ile bilgi nesnesi arasındaki temsili ilişkinin çözülüp dağılmasını, dolayısıyla ikisi arasındaki bağın doğrudan, dolaysız bir ilişki biçimi olmaktan çıkmasını gerektirir. Şu halde bilgi ile nesnesi, bilim ile konusu arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak, onu görünür kılmak gerekmektedir artık. Bu durum, analitik disiplinlerle sentetik, yani senteze başvuran disiplinleri birbirinden ayrıştıran bir pozitivizmin ortaya çıkmasına işaret eder. Dolayısıyla şimdi artık birbirinden farklı olarak biçimsel olan, yani çözümlenebilir ve biçimsel olmayan, diğer bir deyişle bireştirilebilir bilgi alanları vardır. Modern düşünceye kaynaklık eden bilgi üzerindeki bu paylaşımı, bir diğeri

izleyecektir: Bilgi alanları matematik ve mantık gibi kendi nesnesini görünür kılmak üzere çözümleyebilenlerden hareketle sınıflandırılmalıdır. Bu ise bir kesinlik hesabıdır: En kesin ve açık seçik olandan kesinliği en az ve dolayısıyla en karmaşık olana doğru giden bu hiyerarşik sınıflandırmada, filoloji haliyle Rönesans'taki üstün konumunu kaybeder. Sadece kendi nesnesini doğrudan doğruya temsil etme iddiasının elinden alınmasıyla sınırlı değildir filolojisinin yazgısı; vaktiyle kendi adını verdiği bilimler, bu sıralamada şimdi teker teker onun üzerinde yükselmektedir.

İşte filolojiyi biçimsel açıdan meşru kılabilmek, onu pozitif bilimlerin biçimselliğine -en azından söylemsel olarak- yaklaştırabilmek üzere Kranz'ın karşı çıktığı şey tam da budur: Filolojik çalışma, tıpkı hiyerarşik sıralamanın tepesinde yer alanlar gibi, somut bir bilgi nesnesinin kendi içinde ayıklanacağı, düzenleneceği ve nihayet bir hakikatin apaçık ortaya konacağı bir dizi işlemler bütünüdür. Filoloji bir kez böyle ortaya konduktan sonra, program ve yöntemi de belirlenmelidir elbette. Bu durumda her şeyden önce filolojinin çalıştığı alanın ne olduğu üzerinde durulmalıdır: Adı ne olursa olsun, filoloji dil ve edebiyatın bilimidir ve bu nedenle de, adını taşıdığı dili ve edebiyatı ilgilendiren, onu artık dolaysız bir ilişki biçiminde olmasa bile yine de “temsil eden” metinlerle çalışır. Bu nokta açıklanmaya muhtaçtır: Bilgi ile nesnesi arasındaki temsil ilişkisi bir kez çözüldükten, daha doğrusu bu ikisi arasındaki temsili ilişkinin konumlandırılma biçimi yeniden düzenlendikten sonra, diğer bilgi alanları gibi filoloji de yeni bir sorunsallaştırmaya gitmiştir. Bundan böyle filolojinin kendi bilgi nesnesinin ardında yatan, deyiş yerindeyse ilk bakışta kendini açıkça ifşa etmeyen ve dolayısıyla acilen görünüre taşınması gereken hakikati yeniden düzenlemenin bilimi olur. Diğer bir deyişle filoloji artık müspet bir bilim olarak değerlendirilmektedir. 19. yüzyılda doruğuna ulaşan bu eğilimin, görünmeyeni görünür kılma eğiliminin etkisiyle filoloji, bilginin tümüyle görmek olduğuna inanmaktadır şimdi. Bu ise yitik olanı, gözden kayıp olanı yeniden elde etmeye yönelik bir çabadır ve bir kesinliği ifade eder. Renan buna “[...] filoloji, zihinsel nesnelerin *kesin bilimidir*” diyerek katkıda bulunacak ve şöyle devam edecektir: “Cisimlere dair felsefi bilimler için fizik ile kimya ne ise, insanlığa dair bilimler için de filoloji odur” (Renan, 1890’dan aktaran Said, 1999: 143).

19. yüzyılda kalan meslektaşları gibi Kranz da şimdi aynı eğilimin peşinden gitmektedir. Kranz filolojinin çalışma alanını her şeyden önce metin olarak tespit ediyorsa eğer, bunu sadece tek bir nedenle, metnin ardındaki görünmezi yakalama kaygısıyla yapar. Çünkü filolojik araştırmanın yöntemini saptamaya yönelik olarak bundan sonra atacağı adım, bizi doğrudan doğruya metin açıklamasına götürür. Kranz, müspet bir bilim olarak bu alandaki her araştırmanın yönteminin, filolojinin çalıştığı konu gereği, ifadesini metin açıklamasında bulacağını ilan eder.

Kranz'ın bu son açıklamasının, Erich Auerbach'ın bu konuda kendi önsözünde dile getirdikleriyle -sanırım hiç de rastlantısal olmayan bir biçimde- örtüştüğünü görmek, hayli dikkat çekicidir. Gerek Kranz gerekse Auerbach bu noktada önemli olanın, üzerinde çalışılan metnin esasını bulmak ve bu esasın metin içinde nasıl şekillendiğini göstermek olduğunda hemfikirdir. Bir filoloğun yapması gereken şeydir bu. Ancak bir filolog bunu yaparken “şairdeki hususiyeti ve üslubu asla ihmal etmeme[ye], şahsi arzulara uyarak metnin karakterini değiştirmeme[ye]” (Kranz, 1947: 330) dikkat etmeli, bundan özellikle sakınmalıdır. Yorum denen “olgu” ise ancak bu aşamadan sonra yapılabilir ve sözcük ve tümcelerin ne anlama geldiğini kavramaktan ve bunları açıklamaktan daha karmaşık bir sürece işaret eder. Doğru bir yorum, filologu, çalıştığı nesnenin hakikatine ulaştırır ve yapıtın sanatsal değerini ortaya koyar. Ama sadece bununla da kalmaz; doğru bir yorum, bir kesinlikler alanı olarak inceleme konusu yapılan yapıtın, kendinden önce yazılan diğer yapıtlarla da ilişkisini açığa çıkarır. Bu durumda yorumcu olarak filologun yapması gereken, metni tam anlamıyla özümseyebileceği bir yöntemle okumak ya da Kranz'ın deyişiyle “metne intibak etmek, âdeta onunla bir ve aynı olmak”tır (Kranz, 1947: 331). “Metinle bir ve aynı olabilme”nin koşuluysa, Auerbach'ın da üzerinde önemle durduğu tarihsel olanın bilgisinin takviye edilmesidir. Filolojik çalışmanın sınırı, dar anlamıyla burada son bulur. Ancak bir filolojik çalışma, geniş anlamıyla düşünüldüğünde asla bu noktada sonlanmaz. Burada geniş anlamıyla filolojik çalışmadan kasıt, aslında bir bilim olarak filolojinin kendisidir. Filolojinin asıl görevi, dar anlamıyla bütün filolojik çalışmaların noktayı koyduğu yerde başlar ve bu da, edebi yapıtları kendi türünden olan diğerleriyle karşılaştırarak edebiyat tarihini yazmaktan başka bir şey olarak düşünülemez. Filoloji ancak bu yolla bir bütünlüğe

ulaşır, bir milletin ruhunu kavrayan ve kendini bunu, bu hakikati ortaya koymakla görevlendiren müspet bir bilim olur.

Kranz'ın filolojiye biçimsel açıdan meşruiyet kazandırma kaygısıyla şekillenen ve filolojiyi hakikati arayan müspet bir bilim olarak kurma düşüncesiyle ifade bulan yaklaşımı, metin üzerindeki çalışmayı sonuç itibarıyla özcü bir anlayışa sevk ettiğinden, onu bir yanıyla da romantik filoloji anlayışına bağlar. Kendi kendisiyle çelişiyormuş gibi görünen bu saptama, Kranz'ın filolojiye son kertede edebiyat tarihi aracılığıyla bir milletin tinsel özünü ortaya koyan erek olma rolünü biçtiği göz önünde bulundurulduğunda, o kadar da yadırgatıcı gelmez. Nihayetinde Kranz'ın filolojiye verdiği görev, aşağıda da tartışılacağı üzere, tıpkı Romantiklerinki -ya da şarkiyatılarınki- gibi özcü bir anlayışa işaret eder: Her metnin bir özü olduğu ve yüzeyin ardında gizlenen bu zn metin hakkındaki hakikati ele verdiğine ilişkin bir filolojik bir nkabulden hareket ederken Kranz'ın hedefi, tarihsel bilginin filolojiye sunduğu karşılaştırmalı hizmet sayesinde tıpkı metinler gibi, içinden çıktıkları kültürün -ve dolayısıyla o kültürün temsilcisi olan milletin- de aynı şekilde salt kendine içkin olan zbilgisini hakikatin görüntüsü olarak tescil etmektir.

Öte yandan Kranz, İstanbul Üniversitesi Alman Filolojisi'nde eğitim bakımından öngörülen şeyin Alman dilinde yazmak, konuşmak, okumak ve son olarak da bu dilde anladığını Türkçeye aktarmak, eviri yapabilmek olduğunu belirtir. Dilbilgisi, özellikle de dil tarihiyle ilgili olarak dilbilgisi, üzerinde önemle durulan bir alandır. Dolayısıyla dilin tarihsel gelişimi içinde nasıl bir yol aldığını bilmek burada özellikle önem taşımaktadır ve bu da kendini en iyi kültür tarihiyle bağ kurarak ifade edebilir. Diğer bir deyişle dil, hem zaman içindeki türlü kullanılma biçimleriyle hem de bunların ardındaki dünya görüşleriyle eşanlı olarak incelenmelidir. Çünkü bir dilin kendi kültürü içinde gösterdiği gelişmeleri birçok yönden görmek, aynı zamanda onun edebi gelişimini de görmeye ışık tutacaktır. Bu ise anadili Almanca olmayan filolog ya da filolog adayları için özellikle önemlidir; çünkü bütün bu tarihsel seyirleri gediksiz, içinde hiçbir boş alan kalmaksızın kavramak ve bunu böylece özümsemek mümkün olmadığı sürece, filolojinin gereği olan "metne intibak" da asla gerçekleşmeyecektir.

Artık görülüyor ki, “metne intibak” sadece Auerbach’ın arzusu değildir. Auerbach’ın olduğu kadar Kranz’ın da her türlü tarihsel alanın bilgisiyle filolojik çalışma ve eğitime yönelttiği beklentidir bu. Hakikatin bilgisine ermeye soyunan bir filoloji, kendini ancak metne büsbütün teslim edip metin dışında hiçbir şeyle var olmaksızın mümkün olabilir. Doğrusu, özelde Alman Filolojisi amacını tek bir başlık altında toplamış gibi görünmektedir: Kendisine yabancı olanla, onun dili ve edebiyatı aracılığıyla tam bir uyum(laştırma)dır burada söz konusu olan. Bu uyumla doğru orantılı olarak gerçekleşmesi beklenen durum ise ancak örtüşme ya da özdeşleşme olarak da adlandırılabilir.

Fakat daha önce de belirtildiği gibi, Türkiye Cumhuriyeti’nde bu yılların siyasi söylemi daha farklı bir yola işaret etmektedir. Kemalist milliyetçilik kültürü şimdi yavaş yavaş daha değişik bir anlam kazanan çekirdek halindeki farklı ulusal değerlere doğru evrilmektedir. Hedefteki Batı gözden kaçırılmamakla birlikte, ulusal değerler artık bu söylemin içinde değil ondan tümüyle ayrı, kendine içkin bir sahada konumlandırılmaktadır. Hal böyleyken, yabancı bir dilin ve yabancı bir edebiyatın eğitim ve öğretimin konusu yapıldığı Alman Filolojisi, niçin kültürel özdeşleşmeden söz etmektedir?

Görünen o ki, filoloji Edward W. Said’in iddia ettiği gibi, gerçekten de sorunsallaştırmaktadır: “kendini, uygulayıcısını, şimdiyi bir sorun haline getir[mekte], [m]odern ve Avrupalı olmanın özel bir biçimini somutlaştı[r]maktad[ır].” (Said, 1999: 142) Peki ama bu ne anlama gelir? Said’in iddiası, en basit anlatımıyla, modern filolojinin Şarkiyatçılıkla birlikte ve iç içe geçerek temellendiği yönündedir. Bu anlamda özellikle 18. yüzyıldan başlayarak Batı’nın bir arzu ve bilgi nesnesi olarak konumlandığı Şark’la ilişkisi hep metinler üzerinden gerçekleşmiştir. Buna göre Şark, kapsamı son derece geniş tutulmaya özen gösterilen akademik bir çalışma alanıdır ve her şeyden önce metinlerden kurulu bir dünyayı inceler: Elyazmaları, çeviri kitaplar, antolojiler, vb. bütün metinsel malzemeler Şark’ı Batı’ya getirmeyi, dolayısıyla yabancı ve uzak olanı kendi gözünden görüldüğü şekliyle kurmayı ve onu öyle bilmeyi ilke edinir. Bu nedenle kendini Şarkiyatçı olarak sunan çalışmalar, inceledikleri dil ya da toplum hangisi olursa olsun, her şeyden önce metinleri

incelemeye dayanır. Dolayısıyla Said'in Batı'nın Şark anlayışları adı altında kuramsallaştırdığı şey, öncelikli olarak filolojiyi ve filolojinin sunduğu bir birikimin değerlendirilmesini gerektirir. Avrupalı olmanın getirdiği özel bir birikimdir bu ve Şark'ı öteki olarak, tarihsel epistemolojik bir ayrımın temelinde kendi kendinin bir parçası olarak kurmasıyla öne çıkar.

İşte bu noktada Şarkiyatçılığın yolu romantik filoloji ve onun ilgi alanıyla kesişir. Şark burada romantizmin en dolaysız, en arı biçimi olarak karşımıza çıkar ve aynı zamanda öteki olarak Şark'ı ve Şarklıyı bilmenin -kelimenin tam anlamıyla- özcü biçimine tekabül eder. Buna göre, romantik filoloji, bugün adına tarihselcilik dediğimiz bir yaklaşımdan hareket eder. En kestirme ifadesini Herder'de bulabileceğimiz bu yaklaşım, her kültürün kendine içkin bir özü olduğu ve bu özün canlı bir organizma misali, içsel olarak ne olursa olsun asla değişmeyen ilkeler uyarınca hareket ettiği görüşünü benimser. Herder'in kavramsallaştırmasıyla her kültür kendi ağırlık merkezini kendisi için yine kendisinde taşır (bkz. Herder, 1967: 44-45). Bu önerme, aslında her kültürün kendi anlamını yine kendi içinde bulmasını öngören bir gereklilik kipidir. Böylece kültürler sadece kendilerine benzeyen ve kendi biricikliği içinde bir diğeriyle değiştirilemez olan yönleriyle ele alınır. Bu anlayış her çağın, her kültürün, milletin ya da tarih olayının kendi "bireysel" karakteriyle ölçülmesini, diğer bir deyişle sadece kendine özgü olan bir ölçüye vurulmasını gerektirir. Bu durumda o kültüre yabancı ve dolayısıyla uzak olan birinin, onu anlamak ve bilebilmek için ancak *Einfühlung* ile, yani tarihsel bir duygudaşlıkla hareket etmesi, o kültürle birlikte ve o kültürün içinden duyabilmesi gerekir. Böylesi bir duyuş, Zeynep B. Sayın'ın deyişiyle "biçimsel katmanlar"ın (Sayın, 1997: 32) altında gizli kalan benzer özlerle özdeşleşmeyi, "bir ve aynı olmayı" gerektiren bir sürece işaret eder.

Ne var ki benzer özleri ortaya çıkarmak, pratikte başka bir anlam taşımaktadır. Bu bağlamda Batılı göz için benzerlikleri bulmak, ancak kendinden hareketle mümkün olur. Diğer bir deyişle benzerlik kurucu özne, her zaman bakan göz olarak şekillenir. Bu durumda Şark'ın şu ya da bu özelliği tam da Batı'ya benzemesi ve dolayısıyla ikame edilmesiyle belirlenir. Bu ise kendi kimliğini resmen ötekinin üzerinden

kurmak ve hatta teyit etmek anlamına gelir. Kaldı ki başlı başına kültürün değişmez bir özü temsil ettiği kurgusu bile, filoloğun kendi tarihsel bilgi nesnesine tarihdışı bir hakikat olarak aşırı anlam yüklemesine yol açar.

Yolları Şarkiyatçılıkla kesişen bir filoloji işte bu nedenle Avrupalıdır; nesnesine bakışı gereği kendini böyle konumlandırmak zorundadır. Sonuç olarak orantıyı tersten kurup Batı'ya özgü kurucu öznenin bakışını tersine çevirse bile, İstanbul'daki filolojik oluşum da, kendi kanonunu Kranz'ın önemle altını çizdiği “metinle aynileşmek” üzerine kurduğu ölçüde, aynı söylemin mimetik yansıması olarak onu tekrarlamaıyla dikkati çeker. Bu, Batılılaşma perspektifiyle Türkiye Cumhuriyeti söz konusu olduğunda, Hasan Bülent Kahraman'ın “içselleştirilmiş oryantalizm” olarak kaydedilmesi gerektiğini söylediği (bkz. Kahraman, 2002: 153-178) zihinsel ve epistemolojik bir duruma denk düşer. Kahraman'ın dikkat çektiği bu durum, bu çalışmanın daha önce de belirttiği gibi, Kemalist söylemde “muasır medeniyet” kavramıyla karşılanan Batı uygarlığını oluşturan süreçleri tekrar etmiştir. Kurumsal ve bilgisel aktarım, çağdaş Batılı özneyi yaratacak olan bu bir dizi sürecin (uluslaşma, burjuvazinin yaratılışı, vb.) tekrar edilişindeki yöntemi oluşturur. Böylece bu özelliğiyle Türkiye'de Batılılaşma, ele alınan süreçlerin kendinden önceki oluşumları yok sayması nedeniyle onların toplumsal hayattaki türevlerini ötekileştirme yoluna gider. Bu ise aslen Şarkiyatçılığa içkin bir söylemdir ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Batılılaşma sürecine bütün bir toplumun dönüştürülmesini hedef alarak temel atar ve “[o] niteliğiyle de bir tarihselliğe ve zihniyete karşıdır [...]” (Kahraman, 2002: 165).

Böylece temeli aslen Batı'ya ait bir bakışla atılan filolojinin söylemi ile cumhuriyetin “içselleştirilmiş oryantalizm”i aynı düzlemde buluşur. Bu söylemsel düzlemde filoloji, şimdi başka bir coğrafyada şekilleniyor da olsa, son kertede Şarkiyatçılığa hizmet eden romantik mirasını reddetmeyecek, aksine bu mirası paylaşacaktır. Kaldı ki daha önce de söz edildiği gibi, **Garp Filolojileri Dergisi**'nin İngiliz Filolojisi'ne ayrılan ve bu şubenin makalelerinin yer aldığı bölüme kılavuzluk eden Halide Edib Adıvar'ın “Önsöz”ünde genç Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzü gerçekten de Batı'ya dönük olarak tanımlanır ve hatırlanacağı üzere bu süreç,

Türkiye'nin Batı kültür dünyasıyla tanışma süreci, Halide Edib tarafından 19. yüzyılın başlangıcına değin götürülür. Buna göre Türkiye sırasıyla Fransız, İngiliz ve Alman kültür dünyalarıyla tanışmış ve bu üç büyük dünyadan çeşitli alanlarda etkilenmiş, kimi zaman da onun takipçisi olmuştur. Şimdi Türkiye'nin ve özelde de İstanbul Üniversitesi Garp Filolojileri'nin karşısında, bu üç büyük dünyanın yer yer birbiriyle çatışan kültürel gelişmelerinin aslında birbirini tamamladığı yolunda kaçınılmaz bir gerçek vardır. Bu üç büyük kültür dünyası, dünya edebiyatına önemli katkılarda bulunmuştur ve bizim de bunlardan yararlanmış olmamız ve bundan böyle de yararlanacak olmamız, Halide Edib'e göre karşı konulamaz bir durumdur. Türkiye Cumhuriyeti gibi İstanbul Üniversitesi de yüzünü medeniyete çeviren bir kurum olarak "böyle hayırlı bir fikir birliğinin ilk adımı[nı] bu müşterek dergi ile atmış bulunmaktadır." (Adıvar, 1947: 175) Halide Edib'e göre böylesi bir fikir birliğinde Türkiye Cumhuriyeti'nin de söz sahibi olması gerekmektedir ve bu amaca erişmek için üniversitenin, yine onun deyişle "yabancı arkadaş filolojileri"ne Türkoloji'nin de katılması gerekmektedir.⁷ "Yabancı arkadaş filolojiler", Türkoloji'nin bu konuda atacağı her türlü adımı desteklemeye hazırdır. Açıktır ki bu örnekte İstanbul Üniversitesi'ne minyatür Türkiye Cumhuriyeti, Garp Filolojileri'ne de söylemsel olarak temsilcisi olduğu Batı'nın rolü biçilmektedir.

b. Filoloji ve Millet

1947'de bütün "yabancı arkadaş filolojiler"ın **Garp Filolojileri Dergisi** aracılığıyla işte böyle bir düzlemde kesiştiklerini ilan etmelerinden 1951 yılına değin Alman Filolojisi yayın hayatında dört yıllık bir kopuş yaşamış, aynı yıl makale kapsamında tek yayını vermiştir. Hermann Hesse üzerine Fransızca yazılmış ve

⁷ Kanımca Türkoloji, İstanbul Üniversitesi'nde böyle bir yol izleme eğilimini taşımamıştır; ama bu önerme, bu haliyle bilimsellikten uzak bir tespittir ve dolayısıyla ancak başka bir soykütüğün tartışma konusu olduğunda bilimsellik kazanabilir.

Dialogue adı altında yine Fransızca çıktığı izlenimini veren bir derginin de ilk sayısında yayımlanmış bir makaledir bu. Makalenin yazarı Safinaz Duruman'dır.⁸

Yayınlarda 1951'den 1954'e değin yine bir kopuşun yaşandığı gözlenir. Ancak 1954 Alman Filolojisi için önemli bir tarihtir; çünkü artık Alman Filolojisi'nin alanında özelleşmiş olarak kendi dergisi vardır: Bu, **İstanbul Üniversitesi Yayınlarından Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi** adıyla çıkan bir dergidir. Yayınların uzun yıllar boyu sadece bu dergi aracılığıyla yapıldığı görülecektir. O aralar Gerhard Fricke ve Burhanettin Batıman tarafından yayına hazırlanan söz konusu derginin ilk sayısı, içerik bakımından pek zengin değildir; Klaus Ziegler, Burhanettin Batıman, Safinaz Duruman ve Şârâ Sayın olmak üzere toplam dört yazarın makalelerinden oluşan dergide, çalışma konuları ağırlıklı olarak edebiyattır: Grimm Kardeşlerden Jakob Grimm ve 19. yüzyılda Almanya'da gelişen bilimlerin üzerindeki tarihsel etkisi, E.T.A. Hoffmann'ın şiiri ve gerçeklik, Grillparzer dramlarında trajedik olay örgüsü konulu çalışmaların yanında Batıman'ın "Filoloji İlminin Tarihine Toplu Bir Bakış" attığı yazısı bizim için özellikle ilgi çekicidir.

Batıman bu çalışmasında kendi tarihi içinde filolojiyi kabaca ikiye ayırır ve eski filoloji ile yaşayan diller filolojisini birbirinden ayrı tutar. Antik çağdan bugüne filolojinin bir çalışma konusu ve biçimi olarak hep var olduğunu, ancak filolojinin modern bir karakter kazanması için bu uzun tarihsel süreç içinde bir hayli beklemesi gerektiğini belirtir. Batıman'a göre bunun nedeni açıktır: Yaşayan diller sınıfına giren Batı Avrupa dilleri ancak, o da kısmen, bugün adına yeniçağ dediğimiz zaman diliminden başlayarak milli bir kültürün ve dolayısıyla da milli bir edebiyatın taşıyıcısı konumuna yükselmişlerdir. Batı kültür hayatında Latince ve Grekçenin önemini yitirdiği, yaşayan milli dillerin "millî şahsiyet ve varlığın ifade organı olarak değer kazandı[ğı]" (Batıman, 1954: 33) bir andır bu. Bu ise, bugünden geriye dönük olarak çeşitli alanlarda yapılan çalışmaların şimdilerde sıklıkla ortaya koymayı âdetten saydığı gibi, modern zamanların çocuğu olarak millet ve milliyetçilik

⁸ Duruman'ın, İstanbul Üniversitesi'nde Romanoloji, Alman Edebiyatı ve Felsefe eğitimi gördüğünü hatırlamak, Hesse üzerine niçin Fransızca yazdığını anlamaya yardımcı olabilir.

kavramlarının iinin artık yavaş yavaş doldurulmaya başladığı bir ana denk düşmektedir.

Sorunun odak noktası şimdi ilk kez millet olarak belirlendiğine göre, dünyaya ilişkin her türlü tasvirin, bu arada filolojik olanın da, bu yönde yapılması kaçınılmaz olacaktır. Millet kavramıyla bağlantılı olarak milliyetçiliğin burada ifade ettiğı, milli oluşumun aslında kültürel bir yapılanma olarak tezahür etmesidir. Açıktır ki millet kavramı, kendisiyle birlikte bazı başka simgeleri de dolaşıma sokar ve adının her anılışında örneğın “kültürel özerklik”, “birlik”, “kültür kimliğı”, vb. çoğu kez başlı başına tartışma konusu olabilen kimi kavramları da çağırıştırır. Milletın peşine taktığı bu kavramlar, tıpkı kendisi gibi, belirli bir paydada bir araya getirilen bir ortaklaşalığı, dahası, bu ortaklaşalığın verdiğı aidiyet duygusunu temsil eder. Millet, bir grubun üyesi olmanın belki de bu anlamda düşünülebilecek en üst sınırındır ve kendini özelleşmiş ve benzeri diğerlerinden soyutlanmış olarak belirgin bir özdeşlik-farklılık kategorisinde üretir.

Millet ve milli oluşum süreçleriyle birlikte, bunlarla bağlantılı ve eşzamanlı olarak gelişen milli karakter düşüncesi bu noktada özellikle önem kazanır. Milli karakter düşüncesi, adı üstünde her milletin kendine özgü bir kişiliğı, ortak bir kimliğı olduğı savından hareket eder ve Herder’in, milli karakterin ilkin dilde, her bireysel kültürün bu ilk kaynağında aranması gerektiğini söylediğı yerde tam ifadesini bulur (bkz. Gökberk, 1997: 143).

Aslında Herder’in düşüncesi açıktır ve doğru ya da yanlış, altı her daim çizilen başka bir şeye, millet ve dil arasında olduğı varsayılan bağıntıya işaret etmektedir. Gerçekten de daha işın başında pek çok tanım, millet kavramını öncelikle dil (ortaklığı) üzerine şekillendirir ve Herder’inki de hiç kuşkusuz bunlardan biridir: Dilden önce ne insanı ne de insanın düşüncesini düşünmek mümkündür; insan ancak dil ile birlikte vardır ve dil de onun düşüncesidir ya da her dil kendine ait kolektif bir bağlam içinde konuşur (karş. Condon, 1995: 56). Bu durumda aynı dili paylaşan insanlar aynı düşünsel dizgeyle hareket etmektedir ve bu da ortak bir dili konuşan her topluluğun kendine özgü bir düşünce biçimine sahip olduğı anlamını taşır.

Her dilin kendi bireyselliği içinde aynı zamanda özgün bir dünya görüşünü de yansıttığı savı, Herder'den Fichte'ye uzanır ve bundan sonra Fichte de özgünlük kavramının peşine düşer: Tıpkı Herder gibi Fichte de bir dilin, ait olduğu milletin ruhunu temsil ettiğini düşünmektedir. Ancak Fichte burada Herder'den sonraki adımı atar ve kendi özgünlük kavramını, dilin yansıttığına inandığı milli ruhun korunması üzerine kurar. İşte tam da bu nedenle, örneğin Almancanın, Latincenin etkilerinden kurtarılması ve kendi milli ruhuna egemen olması gerekmektedir.

Bütün bunlar bize bir kez daha filolojinin Avrupalı olmaya özgü bir sözceyi dile getirdiğini kanıtlar. Nihayetinde Herder'in düşünce alanına soktuğu görüş, her kültürün ve her milletin kendi anlamını türdeş bir bütünlük olarak yine kendi içinde bulacağı görüşü, tam da kendi nesnesini böyle bir sorunsallaştırmaya tabi kılmasından ötürü nesnel bir anlamayı -dolayısıyla Şarkiyatçı yapısıyla filolojik nesneleştirmeyi- zorunlu kılar. Her çağ, kültür, millet ya da her tarihsel olay ancak kendi dairesi içinde düşünülebiliyorsa, o zaman böylesi bir biricikliği dilde yeniden üretmek, dilin betimleme araçları ile onu yeniden kavramak nasıl mümkün olabilir? Herder'in sorduğu soru işte budur; yanıtı ise yine kendine geri döner: Anlamayı talep eden her yaklaşımın, kendi arzu ve bilgi nesnesine dönmesi ve onun tarihsel olarak ayırt edici özgüllüğü içinden bakması gerekecektir. Böylece ortak bir dil ve düşünce dünyasıyla türdeş ve kendi içine kapalı bir hale getirildiğinde, bir milleti, topluluğu ya da kültürü öğrenmek, bir dili öğrenmek anlamına gelir, daha doğrusu buna eşitlenir. O halde Avrupalı olma ile bir millet olma tasarımı söylemsel olarak görüldüğünden çok daha sıkı bağlarla birbirine bağlıdır. Bir millet olma tasarımı, ne olursa olsun gıdasını Avrupalı olmanın özel bir biçiminden alan, ondan beslenen bir tasarımdır çünkü. Hal böyleyken, millet tasarımı da ister istemez Batılı bir sözceye dolanır.

Burhanettin Batıman'ın "Filoloji İlmine Toplu Bir Bakış" adlı makalesinde modern filolojinin bağımsız bir bilim olarak kurulduğunu söylediği dönem işte aşağı yukarı bu ana rastlar. Batıman da, filolojinin klasik köklerinden koparak modern bir bilim olarak kurulmasını Alman Romantikleriyle ilişkilendirir. Bu anlamda yeni filoloji, yüzyılların yabancılaştırıcı ve -çoğu kez de milli- bir ruhun önünü tıkayan

etkilerine maruz kalmış özgün kolektif kimliği yeniden keşfetmenin dolaysız aracı olmaktadır.

Bununla birlikte klasik köklerinden ayrılmak, filoloji için sadece bu anlama gelmez, aynı zamanda yeni birtakım kanonik yapılanmaları da belirler. Filolojinin Batıman'ın deyişiyle “yaşayan diller filolojisi”ne (Batıman, 1954) evrilmesi, her şeyden önce bu disiplinin alanında bir daralma meydana getirmiş, eskiden klasik filoloji alanına rahatça sığan birçok disiplinin, başta arkeoloji ve tarih olmak üzere yeni disiplinler olarak kurulmasını gerektirmiş, klasik filolojinin kendisini ise “antik milletlerin dil ve edebî anıtlarını içine alan ve bunların incelenmesi, tenkidi, tahlil ve tefsiri ile uğraşan [bir] bilim dalı” (Batıman, 1954: 56) olmaya indirgemıştır. Öte yandan yaşayan diller filolojisi de aynı kanonik yapılanma üzerine kurularak iki temel alan, dil ve edebiyat alanları üzerinde çalışır hale gelmiştir. Bununla birlikte Batıman'a göre, filolojinin çalışma yöntemi, bu iki temel alanda da bir milletin ruhunu keşfetmek üzere tarihsel bir nitelik taşımaktadır.

Batıman dolayısıyla bu anlatılanların bir yanılısına yaratmasına izin verilmemelidir. Filolojinin söylemine şimdi millete dair bir söylemin giriyor oluşu, Alman Filolojisi'ndeki kanonlaşmanın, Türkiye Cumhuriyeti'nde yavaş yavaş ulusallığa doğru kayan paradigmatic bir değişimi izlediği ya da onunla örtüşme konumu aldığı anlamına gelmez. Aksine Alman Filolojisi'ndeki kanonik çizgi, kendi seyrini takip etmektedir. Buraya dahil olan millet söylemi kendini bilmenin, dolayısıyla modern ve Batılı olmanın özgül biçimini şiddetle vurgulayan filolojik söyleme eklenmektedir; çünkü millet söylemi aracılığıyla bir kez daha Batılı bir dil konuşulmaktadır.

Kaldı ki Batıman'ın burada yaşayan diller filolojisine ilişkin olarak söyledikleri, diğer bilimlerin yanında filolojinin de pozitif bir bilim sayılması gerekliliğine işaret eden Walter Kranz'ı izler niteliktedir. Batıman, konuya aynı tartışmanın sadece daha gerilimli başka bir perspektifinden yaklaşmaktadır. Bu noktada Kranz'a oranla Batıman'ın eğiliminin, geleneksel ve hatta tutucu bir bilim olan filoloji ile akılcı modern kültürü birbirine doladığı söylenebilir. Fakat bu eğilim, Kranz'ınkiyle aynı amaca hizmet eder. Son kertede filolojiyi, bilimler hiyerarşisinde görünüre dair

bilgiyi en dolaylı, en karmaşık biçimde veren “Avrupalı” filolojiyi muğlaklığından çekip çıkararak sağlam bir zemine oturtma isteği olarak şekillenir bu amaç. İşte bu nedenle tıpkı Kranz gibi Batıman’ın yolu da “modern düşüncenin kurucuları filologlardır” diyen Renan’la kesişir (Renan, 1890’dan aktaran Said, 1999: 142).

Böylece Batıman’ın filoloji anlayışı, Auerbach-Kranz çizgisinin bir tür devamı niteliğini taşır. Hatırlanabileceği gibi Auerbach, Leo Spitzer’le birlikte kazandığı yeni anlamıyla **explication de texte**’e ek olarak başka bir açıklamaya daha gerek duyulduğunu, bunun da yabancı bir dilin ve edebiyatın alanında filolojik çalışmaya tabi tutulan metnin ilişkili olduğu tarihsel dönemi ve o dönemin bütün düşünsel ve kültürel arka planlarıyla olası hiçbir boş alan bırakmaksızın tamamlanması gerektiğini dile getiriyordu. Ve Auerbach’tan sonra Kranz da, bu kez filolojiyi müspet bir bilim alanına taşıyarak aynı çizgiyi izliyor, gerek dilsel-metinsel gerekse sosyal-kültürel düzlemde tarihsel bakışın filolojinin bir kesinlikler alanı haline gelmesindeki önemi üzerinde duruyordu. Başka bir deyişle hem Auerbach’ta hem de Kranz’ta tarihsellik ilkesi, filolojik çalışmanın arka bahçesi olarak görülmekte ve tarihsel olanla bağ kurmaksızın yapılan bir çalışmanın, filolojinin öngörülen amacını, şimdi Walter Kranz’ın sözleriyle: bir milletin ruhunu tüm yönleriyle kavrayarak o millet hakkında bütüncül bir hakikate ulaşabilme amacını gözden kaçırdığı şeklinde yorumlanmaktaydı.

Auerbach ve Kranz’ın filolojik bir çalışma olarak edebiyat metnlerinin yorumu konusunda olduğu kadar dilbilgisel incelemeler konusunda da tarihsel boyutun göz ardı edilmemesi gerektiği yolundaki savlarını dile getirmelerinden kısa sayılabilecek bir süre -tam olarak yedi yıl- sonra, 1954’te Batıman’ın da kimi eklemelerle birlikte aynı doğrultuda yol alması elbette fazla şaşırtıcı olmasa gerektir. Bir bilim olarak filolojiyi edebiyat ve dil olmak üzere iki ana gruba ayıran Batıman da, bütün filolojilerin çalışma yönteminin her iki alanda da tarihsel bir nitelik sergilemesi gerektiğini söylediği oranda, Auerbach ve Kranz’la aynı ortak paydayı paylaşıyor demektir:

“[...] filolojinin esas görevi sadece hali hazırdaki dil ve edebiyat tezahürlerinin incelenmesi olmayıp, aynı zamanda bu tezahürlerin tarih boyunca geçirmiş oldukları çeşitli safhaları ve genetik gelişmeyi tespit ve tâyin etmektir. Bundan da anlaşılacağı üzere, filolojik çalışmaların

gerçek amacı, hiç bir zaman pratik faydalar sağlamak, meselâ belli bir dili aktuel şekli ile öğretmek değildir” (Batıman, 1954: 59).

Diğer bir deyişle inceleme alanı ister dil ister edebiyat olsun, sadece güncel malzemeyi değil bu malzemenin kendi tarihi boyunca geçirdiği evrimleri de konu etmelidir. Ancak filoloji, bu iki temel alanın, dil tarihi ve edebiyat tarihinin yanı sıra kimi yardımcı disiplinleri de gereksinecektir; Batıman bunu başarılı bir filolojik çalışmanın olmazsa olmaz koşulu olarak sunar:

“[...] filolojik problemlerin çözülmesinde [...] [dil] için artikülasyon fizyolojisi ve mantık, [edebiyat] için de kritik, paleografi ve psikoloji ön safta gelmektedir. Aynı zamanda başarılı bir filolojik tahsil ve çalışma için [...] tarih ve bilhassa bahis konusu olan milletin kültür tarihi üzerine etraflı bilgilere ihtiyaç olduğu gibi, dil felsefesi ve mukayeseli dil bilgisi ile uğraşmış olmak lâzımdır. Ancak o zaman dil vasıtası ile belli bir milletin manevî hayatına, duygu ve düşünce dünyasına, sosyal, kültürel ve hattâ politik ve ekonomik varlığına nüfuz etmek imkânı elde edilmiş olur ki, filoloji ilminin de asıl gayesi budur [...]” (Batıman, 1954: 59).

Elbette Batıman’ın bir bilim dalı olarak filolojiyi yine de düşünülenden daha geniş tuttuğu söylenebilir; gerçekten de klasik filoloji kadar olmasa bile, ondan bazı yardımcı disiplinlerini devşirecek kadar geniştir buradaki ölçek. Ama belki de bu tavır, Batıman’ın klasik filolojiyi, Batı kültürünün kendi geçmişini orada bulması yolundaki anlamlandırmasına ve “Batı kültür camiasına katılabilmek için bu mazi[nin] yakından tanı[nmasının] mutlak lâzım olan bir iş” (Batıman, 1954: 57) olduğu yolundaki arzusuna bağlı olarak açıklanabilir. Burada Batıman tavrını açıkça Batı’dan yana koymakta ve bu anlamda Batı kültürünü kendi kökleriyle birlikte tanımanın, yapılması doğal ve bir o kadar da mutlak bir şey olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Batıman bunun için gerekli olan biricik yolun ise, klasik anlamda hümanist çalışmalardan geçtiğini belirtir.

Elbette bu noktada, bu yazının yazıldığı dönemden yaklaşık on yıl kadar önce, dönemin Maarif Vekili Hasan Âli Yücel’in seferberliğinde, literatüre MEB Klasikleri olarak geçen çeviri yapıtların, Dünya Edebiyatından Tercüme dizisinin tam da Batıman’ın belirttiği hümanizma ruhunu kavrama ve benimseme nedeniyle yayımlanmış olması -ve burada Batıman tarafından vurgunun bir kez daha buraya konuyor olması-, dönemin söylemsel karakteri açısından düşünüldüğünde, hiç de rastlantısal değildir. Maarif Vekaleti’nin (Milli Eğitim Bakanlığı) yayımladığı bütün

klasiklerinin baş tarafına konan, 23 Haziran 1941 tarihli sunuş yazısında Vekil Hasan Âli Yücel tam da şunları söylemektedir:

“Hümanizma ruhunu anlamada ve duymada ilk aşama, insan varlığının en somut anlatımı olan sanat yapıtlarının benimsenmesidir. Sanat dalları içinde edebiyat, bu anlatımın düşünce öğeleri en zengin olanıdır. Bunun içindir ki, bir ulusun, diğer ulusların edebiyatlarını kendi dilinde, daha doğrusu kendi düşüncesinde yinelemesi; zekâ ve anlama gücünü o yapıtlar oranında yeniden [...] yaratması demektir. İşte çeviri etkinliğini, biz, bu bakımdan önemli ve uygarlık davamız için etkili saymaktayız [...].”

“Hümanizma ruhunu anlamak”la Yücel neyi kasteder? Kendi bağlamında her şeyden önce bu, Batı’dan yola çıkarak kendine bakmanın önemli bir biçimini oluşturmakta ve Gellner’in de belirttiği gibi (Gellner, 1992), millet tasarımı söz konusu olduğunda, Batılı olmayan toplumlar için özellikle işe yaramaktadır. Çünkü Batılı olmayan bir toplumda aslen Batı’ya ait bir tasarımı, millet tasarımı işleme koymak, daha önceden var olan kültürleri ve kültürel yapıları içselleştirmeyi temel alır. Bu anlamıyla Batı dışında şekillenen milliyetçilik, bir yer değiştirme hareketidir. Bu yer değiştirme hareketine milleti kültürel olarak (yeniden) yaratma çabasının eşlik edeceği kesindir. Böyle bakınca, Hasan Âli Yücel’le birlikte hayat bulan çeviri etkinliği de bir temele oturur. Bu anlamda millet tasarımı dair her şey çevrilebilirlik ilkesine bağlanırken, “ ‘uzak kaynaklardan’ metin üzerinden kültürel beslenme düşüncesi[yle] tipik bir Hümanizma anlayışı” da kendini dışa vurur (Kurultay, 1999: 31). Hal böyleyken evrensellik ile özgüllüğün arasından geçecek bir yol kolayca bulunabilir ve Alman Romantiklerinin düşündüğü türden organik ve çatışmasız bir senteze varılabilir: Saflarını Yücel’in sıkılaştırdığı Türk Hümanizmi söz konusu olduğunda da, aynı seyir yinelenir:

“Ben Doğu ve Batı diye bir ayrılık görmüyorum. İnsan eseri, insan ruhunun istiyakları, kayguları, korkuları zamana ve zemine göre değişse de özünde bir ayrılık varsa o, tutulan yol ve usuldendir. Garplı kafasının metoduyla duymasak şarklıda bu özü bulmamız güç olurdu” (Hasan Âli Yücel’i Baydar’dan aktaran Çıkar, 1998: 62).

Yücel’in bu sözlerinin, yukarıda değinilen çeviri bahsiyle ilişkilendirilmesi gerekir. Açıktır ki burada çeviri etkinliğinin altında, Batılı olmayan bir milletin, Batılı milletlerin edebiyatını kendi zihninde yineleyerek içselleştirmesi fikri yatmaktadır. Bu durumda çeviri bir yineleme edimi olarak görülmektedir. Bir yanı sıra aslen kendinde var olmayan değerleri oluşturmaya, dahası onları benimsemeye

yönelik bir işlem olarak düşünülen yineleme ediminin, diğer yanıyla da onları oluşturacak koşulları hazırlamakta aracı rolünü üstlenmesi beklenmektedir. Sinanoğlu'nun bu konudaki sözleri son derece düşündürücüdür:

“[...] batılı olmayan uluslar, [...] -evrensel ölçüte dötüşen- bu sistemi elde ettikten sonra, tüm edebiyatlarını, tüm tarihlerini, tüm zihniyetlerini yeniden değerdendirebilirler[di]; böylece yeryüzündeki bütün uluslar humanist biçimlenmenin ortak paydasına indirgenmiş olur[du]” (Sinanoğlu, 1988: 11).

Görüldüğü gibi, Şarkiyatçı niteliğiyle filolojik bir alıştırma, bir kez daha tersine çevrilmiş bir bakışla yabancıyı içselleştirirken kendi kendini dışsallaştıran örtük bir söylemin tescili gizlidir bu sözlerde. Yücel örneğinde bu, bizi artık Batıyla sentezlenmiş olan “[...] Türklüğümüzü duymak ve bulmak zarureti”ne (Yücel, 1937: 191) yönlendirir.

İşte tam da bu “Türklüğümüzü duymak ve bulmak zarureti”, Batıman'ın sözünü ettiği klasik hümanist çalışmaların gerekliliğine kapı açar. Birbiriyle çelişiyor gibi görünse de, bu iki gerekliliğin üst üste gelmesi rastlantısal değildir. Doğu ile Batı'yı bir araya getiren bir sentez olmanın ötesinde bu, Batı'yı ilksel olarak Doğu'nun içinde konumlamasıyla dikkati çeker. Ama bunu yapmak demek, aynı zamanda kendinde bir köken kurgulamak anlamına da gelir. Bu ise şimdi kendini aslen ona yabancı daha da uzak bir geçmişe fırlatmayı ve orada kök salmayı gerektirir:

“[...] Gelelim şimdi Yunan bahsine. Eski Yunan dünyasını her milletle birlikte bir okul saymamız, insanlığın malı olduğu için benimsememiz bir yana, Anadolu olarak bizim bu kültürdeki payımız en az Yunanistan'ınki kadar büyüktür [...]” (Eyuboğlu, 1999: 11).

ya da

“[...] Türkiye'nin asıl kökleri Türkiye'dedir [...] Yunan Türk'tür demekle [Atatürk] biz bu memleketin Yunan'dan önce de sahibiydik, asıl Yunan da zaten Anadolu'ndan kopmadır, demek istiyordu [...]” (Eyuboğlu, 1999: 13).

gibi örnekler, aslında kendi yerini belirleme iddiasının aksine, yukarıda da söylendiği gibi, Batılı olmayan toplumların millet olma tasarımını takiben giriştiği bir yer değiştirmeye kaynaklık ederler. Eyuboğlu'nun satırlarında kurgulanan yeni

vatan⁹, Batıman'ın dile getirdiği “Batı kültür camiasına katılabilmek için bu mazi[nin] yakından tanı[nması]” (Batıman, 1954: 57) arzusunun gerçekleşeceği yerdir.

Bununla birlikte filolojik açıdan yaklaşıldığında da, Batıman'ın bu arzusu hiç de yabana atılır gibi değildir: Filolojiyi, tarih boyunca aldığı yol ve içinde bulunduğu koşulların belirleyiciliğinde klasik kökleriyle tam anlamıyla özdeşleştiremese de, şimdi ayrılmış bir alan olarak adına klasik filoloji denen bilim dalının, Batı'yla kültürel anlamda yarışa girmiş ve bunu yaparken de Batı'nın kendi dinamiklerini esas almış Türkiye Cumhuriyeti için özenle takip edilmesi gereken bir yol olduğunun altını çizmektedir Batıman. Çünkü bu yolda yapılacak her türlü çalışmanın bir getirisi vardır ve bu da kendine, Batı kültürüne katılabilmeyi hedef almaktadır.

İşte tam da bu noktada satır araları okunduğunda, Batıman'ın bu yöneliminin ilginç bir seyir aldığı söylenebilir. Batıman bir bilim dalı olarak nitelendirdiği filolojiyi Batılı anlamda klasik kökleriyle birlikte, kendisi adlı adınca belirtmese de, bütüncül bir düşünme ve görme biçimi olarak algılıyor gibidir. Her ne kadar zaman içinde klasik ve yaşayan dillere özgü olarak ayrılmış olsa da, filolojinin amacı hep aynıdır: “dil vasıtası ile belli bir milletin manevî hayatına, duygu ve düşünce dünyasına, sosyal, kültürel ve hattâ politik ve ekonomik varlığına nüfuz etmek.” (karş. Batıman, 1954: 59) Evet, doğrudur: Millet ve milli karakter düşüncesi, filolojiye ancak Alman Romantisizmi aracılığıyla, dolayısıyla geç bir dönemde girmiş ve hiç kuşkusuz bugün filolojiyi çeşitli milletlerin adıyla birlikte anmamızda bunun etkisi olmuştur. Öte yandan klasik filolojinin sadece antik dillerle, Latince ve Grekçeyle ilgilendiği, bunu yaparken de, belirli bir millete özgü yaşayan diller filolojisinin kendi kendine yaklaşımından farklı olarak, bugün filolojinin yardımcı ya da yan disiplin olarak gördüğü ve dışlaştırdığı alanları kendi bünyesi içinde topladığı, dolayısıyla bütün bunların birleşmiş bir halde filoloji ana başlığı altında

⁹ Bu, Ziya Gökalp'in Turan'ından sonra keşfedilen ikinci anavatan olma özelliğini taşımaktadır. Ne var ki bir farkla: Değiş yerindeyse Turan'ın yeri yurdu belli değilken, Eyuboğlu bu vatani yeri de yurdu da belli olan Anadolu olarak tescil eder. Ancak Gökalp ile Eyuboğlu arasında ayrıntılara girmeksizin yapılacak her eşleştirmeden önce, Eyuboğlu'nun Turan'ı “öte-yurt” olarak şiddetle eleştirdiğini de belirtmek gerekir (bkz. Eyuboğlu, 1999: 189).

içselleştirildiği de doğrudur. Yine de bu söylenenler filolojinin amacını betimlemekten uzak verilerdir; bunlar amaca yönelik olarak başka bir şeye, o da olsa olsa filolojinin kendi kendini nasıl konumlandığına işaret edebilir. Bu noktada aslında zaman içinde değişen ve farklılaşan şeyin, bu iki biçimiyle filolojinin amacı değil, aksine filolojinin kendi kendine bakışı ve bunu araçsallaştırma biçimi olduğunu söylemek, bana kalırsa daha uygun bir tutumdur. Batıman'ın yukarıda bir kez daha yinelenen filolojinin amacına yönelik bu sözleri, tek başına ne klasik olanına ne de yaşayan dillere özgü olanına aittir; bu genel anlamıyla, bir bilim dalı olan filolojinin amacıdır.

Ama şimdi Batıman'ın satır aralarını kaldığımız yerden okumaya devam etmek ve bunu da yine az önce tartışma konusu edilen filolojinin amacı aracılığıyla yapmak gerekiyor. Burada ortaya konduğu şekliyle filoloji, kendine dili aracı ederek bir milletin bütün maneviyatına erişme, deyim yerindeyse algısal anlamda onunla bir ve aynı olma amacını taşıyan bir bilim dalıdır ve bu da birçok yan disiplinin yardımıyla yapılır. Tarih bilgisi, özelde de sırrına erilmeye çalışılan milletin kültür tarihi, bu anlamda özellikle önemlidir. Tarih içindeki bütün evrimiyle söz konusu milletin düşünsel, siyasal, sosyal, ekonomik, vb. oluşumlarının şifresi ancak böyle çözülebilir çünkü. Bu ise, her türlü dilsel olgudan hareketle inceleme konusu yapılan kültürle gediksiz bir örtüşmeyi, hatta yeri geldiğinde algıda özdeşleşmeyi gerektirmektedir. Bu anlamda filoloji, bir milletin her şeyden önce bütüncül olduğu varsayılan ruhunun derinliklerine sızmanın, dahası, onu kavramanın bilimi olmaktadır.

Peki ortaya konduğu şekliyle bu amacın yansımaları nasıl bir seyir alabilir? Dışarıya hiç hava sızmayacak şekilde kültürel anlamda böylesi bir üzerine kapanma, örtüşme ya da özdeşleşme durumu mümkün olabilir mi? Bu soruların yanıtı elbette bir yana değil ama, burada bununla ilintili olarak acilen anımsanması gereken, bütün bu kuramsallaştırmanın nerede cereyan ettiği: Mekân Türkiye Cumhuriyeti'dir ve burada bir kez daha Halide Edib'i anmak gerekirse, Türkiye kurduğu tarihsel ilişkiler nedeniyle artık geri dönülemmez, dönmesi için de hiçbir neden bulunamayacak biçimde Batı'ya doğru ilerlemektedir. Hal böyleyken, Türkiye Cumhuriyeti gibi kendini Batı'nın söylemiyle, hem de onunla aynı enlem ve paralelde konuşmak

zorunda hisseden bir coğrafyada filolojiye verilen bu görev de ikiye katlanmalıdır elbette. Diğer bir deyişle başarılı bir filolojik eğitim ya da çalışma, Batıman'ın öne sürdüğü gibi, bir milletin bütün maneviyatına nüfuz edildiğinde gerçekleşiyorsa eğer, o zaman Türkiye Cumhuriyeti'nde Batı filolojilerini seçen bir eğitim ya da çalışma söz konusu olduğunda, bu amaca ulaşabilmenin yolu da elbette önce Batı'yı, ama bunu kavramak için de onun klasik kültürel köklerini bilmekten geçecektir.



IV. YABANCIYI İÇSELLEŞTİRME: EPİSTEMOLOJİK YİNELEMENİN DOĞURDUĞU SORUNLAR

“[b]iliyorum ki [...], bu Doğululuk, bu
başkalık yüzünden Batılı olamıyoruz,
Batılıları anlıyamıyoruz [...] Biz [...] Batılı olmak istiyoruz, öyle ise
başkalığımızı eksiklik sayacağız.”
Nurullah Ataç, Söz Arasında

A. Bilginin Öykünüldüğü Yer: Alman Filolojisi 1956-1967

Bu tarihler arasında gerek telif gerekse çeviri makale kapsamında aktarılan bilgi, ağırlıklı olarak edebiyata ve özelde de şiire aittir. Yayınların yer aldığı dergiler yine **Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi**, bu kez derginin üçüncü, dördüncü ve beşinci sayılarıdır. Bu yıllarda şiir bir inceleme konusu olarak ön plana çıkmaktadır. Şiir incelemelerinde şair, şairin dünya görüşü ve şiiri; şiirde biçim-içerik örtüşmesi gibi alt temalar söz konusudur. **Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi**'nin 150. ölüm yıldönümü nedeniyle Schiller'e ayrılan 1955 tarihli¹ ikinci sayısından bu yana bu kapsamda şiir incelemeleri, Alman edebiyatı ile ilgili çalışmaların ağırlık noktasını oluşturmaktadır.

Ancak bütün bunlardan ayrılan ve yeni bir epistemolojik oluşuma işaret eden bir makale de dikkati çekmektedir. Bu makale bu kez 1956 tarihli **Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi**'nin üçüncü sayısında yayımlanan “Der Konjunktiv im Deutschunterricht”tir. Aslında bu asılsız, köksüz bir oluşum değildir. Çünkü makalenin yazarı Heinz Anstock, açıktır ki bu yıllarda Alman dili ve yapısı üzerinde çalışmaktadır. Bu izlenim, Anstock'un daha önce 1954'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından ders kitabı olarak okutulmak üzere çıkardığı **Deutsche Syntax. Ein Lehr- und Übungsbuch** adlı kitabı ile kendini kanıtlatabilir.

¹ Alman Filolojisi bu tarihte bir “Schiller Günü” düzenlemiştir. Bu nedenle derginin ikinci sayısındaki yayınlar, bu özel günde sunulan bildirilerin, okunan şiirlerin tam metinleri olarak karşımıza çıkar. Schiller Günü'nün Gerhard Fricke tarafından yapılan açılış konuşması ve Schiller hakkında kimi

Heinz Anstock örneğinden açıkça tespit edilebileceği gibi, dil bu anlamda ilk kez çalışma konusu yapılmıştır; ancak bu, henüz dilin ya da dilsel olgunun kendisi üzerine konuşan, deyim yerindeyse bunu üst bir bakış açısıyla inceleyen bir çalışma alanı değildir – dile böyle yaklaşan bir bakış açısını Alman Filolojisi çok daha sonraları edinecektir. Dil burada henüz kendi içinden konuşmaktadır ve daha çok kullanımsal alana hizmet etmek için çalışma konusu yapılmakta, diğer bir deyişle dilbilgisel boyutuyla ele alınarak dil kullanımını yetkinleştirmek üzere kullanılmaktadır. Dili bu amaçla çalışma konusu yapmak tam olarak bir epistemolojik dönüşüm olarak yorumlanamasa bile, yine de kanona hizmet eden epistemolojik bir yenilik olarak değerlendirilebilir ve bu da rastlantısal bir oluşum değildir. Çünkü gerek Erich Auerbach'ın gerekse Walter Kranz'ın **Garp Filolojileri Dergisi**'nde vurguladıkları bir başka noktaya tam da şimdi odaklandığımızda, her ikisinin de “yabancı” bir dili kullanma yönünden öğrencileri pek de yeterli bulmadığı anlaşılır. **Garp Filolojileri Dergisi**'ndeki “Önsöz”ünde Erich Auerbach bu durumu şu sözlerle değerlendirir:

“[...] İlk senelerde her sınıfta beş on kadar talebe bulunur ve bu talebelerin hepsi de, yapısını, edebiyatını ve tarihini öğrenmek istedikleri dilin aşinası olarak bize gelirlerdi [...]” (Auerbach, 1947: 1)

Oysa adı geçen derginin yayımlandığı yıl olan 1947'de, öğrenci sayısı başlangıca oranla bir hayli katlanmış ve öğrencilerin birçoğu da eğitimini almak istediği dilin aşinası olmaktan artık çok uzaktır. Bu sözler Roman Filolojisi'nin yanında diğer Batı filolojilerinin de ayrı şubeler olarak varlık gösterdiği bir zamanda söylenmiştir ve benzeri bir durum, o günlerde Alman Filolojisi için de geçerlidir. Walter Kranz'ın sözcükleriyle bu durum şöyle özetlenmektedir:

“[...] Bölümümüz şu şekilde kurulmuştur: Aslolan elbette Alman dilinin, yani konuşma, okuma, kompozisyon yazma, çeviri yapma ve Alman dilbilgisinde gerekli bilgi ediniminin olabilecek en iyi şekilde öğrenilmesidir. Bütün bunlara hâkim olmak, Türk öğrenciler için zor bir ödevdir. Bunun için çok fazla çaba sarf etmek ve aralıksız alıştırma yapmak gerekmektedir [...]” (Kranz, 1947: 327)²

düşünürlerin görüşleri, tüm bunlar Türkçe çevirileriyle birlikte olmak üzere **Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi**'nin ikinci sayısının kapsamlı içeriğini oluşturmaktadır.

² Alıntının Almanca özgünü şöyle: “[...] Unsere Abteilung ist folgendermassen aufgebaut: Grundlage ist natürlich das möglichst gute Erlernen der deutschen Sprache, also Sprechen, Lesen, Aufsatzschreiben, Übersetzen und der Erwerb der nötigen Kenntnisse in der deutschen Grammatik.

Görünen o ki, hem Auerbach hem de Kranz öğrencilerin yabancı dili kullanma yetilerinin geliştirilmesi ve yetkinleştirilmesi gerektiği konusunda daha 1947’de hemfikirdir. Ancak şimdi, Heinz Anstock’un yukarıda adı geçen yayını yaptığı dönemde aradan neredeyse on yıl geçmiştir ve daha önce Auerbach’ın “talebelerimizin en iyi Avrupa geleneklerini benimseyebilmeleri” için “bütün istediğimiz, onların asrın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde inkişaf etmeleridir; bu inkişaf ise dil ve edebiyat sahasında ancak tarihî bir bilgiyle mümkündür” (Auerbach, 1947: 1-2) sözleriyle ifadesini bulan bir anlayış açıkça iflas etmiş olmalıdır. Yabancıyı içselleştiren ve epistemolojik olarak onu kopyalayan bu anlayış, şimdi böyle bir sorunla karşı karşıyadır. Bununla birlikte amaçtaki fikir ortaklığına rağmen Kranz, Auerbach’a oranla daha öngörülüdür. Çünkü dili ve edebiyatı tarihsel evrimi içinde vermenin yanı sıra, bilimsel dilbilgisi derslerinin eksikliğini duyan Auerbach değil Kranz’tır. Bu dikkate değer farka rağmen filoloji ve filolojik çalışma söz konusu olduğunda, hem Kranz’ın hem de Auerbach’ın amaçları birbirine son derece yakındır: Her ikisi de yabancı dil filolojisini, inceleme konusu yaptıkları dil ve edebiyatın kültürüyle bir özdeşleşme aracı olarak görmektedir. Bu ise dil ya da edebiyat alanında olsun, derinliğine bir tarihsellik anlayışıyla gerçekleşebilecek bir şeydir. Oysa şimdi yaklaşık on yıl aradan sonra, Auerbach’tan bir adım önde, Kranz’ın eksikliğini hissettiği bilimsel dilbilgisi gündeme gelmiştir. “Yabancı” dili ve edebiyatı sadece tarihsel gelişimi içinde ele alarak kültürel özdeşleşmenin gerçekleşmesini beklemek ve kanonu buna dayanarak hazırlamak, anlaşılan yeterli olmamıştır; çünkü dil ileri bir düzeyde kullanılmadığı ve edebiyatın arka bahçesi olarak düşünülen ve kültürel bir bellek oluşturmaksızın kapatılması imkânsız tarihsel perspektifin açıkları giderilmediği sürece, hedef kitlede oluşması beklenen özdeşleşmede boşluklar doğmakta, gedikler açılmaktadır ki, bu da aslında adına bugün farklılık dediğimiz şeyin ta kendisidir ve bu aşamada istenen ya da beklenen şey henüz bu değildir. Kanonik yapılanma aracılığıyla hedeflenen, burada bir kez daha yinelemek gerekirse, yabancı bir kültüre bakış açısındaki farklılığı öne çıkarmak

Dies alles zu beherrschen ist für den türkischen Studenten eine schwere Aufgabe. Sehr viel Fleiss und unablässige Übung gehört dazu. [...]” - çeviri bana ait.

değil, aksine yabancı olanla bütününüyle örtüşmek ve dünyaya onun durduğu yerden bakarak kendini ona göre şekillendirmektir.

Anstock'un dilbilgisi yönündeki bu katkısıyla birlikte onun ve/ya da diğer öğretim elemanlarının Alman Filolojisi'nde bu konunun üzerine daha fazla eğilip eğilmediği, Alman dilinin bir epistemolojik dönüşüm, yeni bir çalışma alanı olarak varlık kazanıp kazanmadığı ne yazık ki bulgulanamamaktadır. Çünkü kaynaklara ulaşılabildiği ölçüde, 1956-1967 döneminden sonra 1979'a değin Alman Filolojisi'nde bu alanda herhangi bir kıpırtı gözlenememektedir. Gerçi Anstock'un söz konusu makalesi, daha önce de söylendiği gibi, 1956'da yayımlanmıştır ve görünen o ki, bu konu 1966-1967'ye değin bir kez daha ele alınmamıştır ama, 1967-1979 arasında yaşanan bu "kopuş yılları"nda bu konunun yankı bulup bulmadığı hakkında da hiçbir şey söylenememektedir.

B. Bir Özerklik Söylemi: Alman Filolojisi 1967-1979

Bu yıllar, Alman bilim adamlarının Alman Filolojisi'nden artık tam olarak çekildiği yıllardır. Alman Filolojisi'nde son olarak, 1950 yılında İstanbul'a gelerek on yıl boyunca Alman Filolojisi'nde ders veren ve 1960'ta sözleşmesinin bitmesiyle geri dönen Ord. Prof. Dr. Gerhard Fricke de ayrılmıştır çünkü. Ancak Prof. Fricke'nin 1963-1968 yılları arasında aralıklı olarak İstanbul'a gidip geldiği ve bu arada yine Alman Filolojisi'nde ders vermeye devam ettiği de bilinmektedir.³

Bu açıdan bakıldığında, 1967 ve 1979 arasında kalan yıllar, gerek kuruluşunu gerekse kuruluşundan itibaren bilimsel yapısını temellendirdiği kanonunu Alman bilim adamlarına borçlu olan bir bilim dalının, kanonunu bundan böyle neye göre kuracağı sorusunun önem kazanmasının beklenebileceği yıllardır.

Bununla birlikte yine bu yıllar, filolojik çalışmalar söz konusu olduğunda, hakkında pek de fazla bilgi edinemediğimiz bir zaman dilimi olarak karşımıza

³ Bu bilgiyi İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı emekli öğretim üyelerinden Prof. Şârâ Sayın'a borçluyum.

çıkılmaktadır. Bunun olası nedenlerinden biri olarak, **Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi**'nin, beşinci sayısını çıkardığı 1966 yılından altıncı sayısının yayımlandığı 1985 yılına kadar yayın hayatına uzun bir ara vermesi olduğu öne sürülebilir. Gerçekten de gerek bir derginin yayın hayatı gerekse bir derginin varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan çalışmalar açısından bakıldığında, uzun bir boşluk dönemidir bu. Bununla birlikte filolojik çalışmaların sürekliliğinin sadece, bir üniversite yayını olan **Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi**'ne bağlı olmadığı da düşünülebilir ve nitekim öyledir de. Ancak bu dönemde üniversite yayınları dışında kalan, benim kurum dışı diyeceğim yayın organlarında da filolojik çalışmaların sürekliliğini gösterebilecek herhangi bir bulguya rastlanmamaktadır.⁴

Oysa bu yıllarda Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi ve kültürel ortamı son derece hareketlidir. Özellikle 1961 Anayasası'yla birlikte düşünce ve ifade özgürlüğüne gelen görece özgürlükten kaynaklanan bir hareketlilik bu. 1961 Anayasası'nın dayandığı toplumsal ilkelerin en önemlisi, demokratik hak ve özgürlüklerdir. Buna göre, herkes düşüncesinde ve inancında özgürdür ve ayrıca düşünce ve inançlarını söz, yazı, resim, vb. yollarla tek başına ya da toplu olarak açıklama ve yayma hakkına sahiptir. Yine benzeri şekilde herkesin bilim, sanat, vb. alanlarda serbestçe öğrenme ve öğretme, yayma ve araştırma hakkı mevcuttur (bkz. T.C. 1961 Anayasası, Madde 19-21'e göre aktaran Tanilli, 1976: 320).

Bunlar, anayasal anlamda tanınmış olmaları dolayısıyla önemli özgürlüklerdir; çünkü 1961'den önceki anayasalar, düşünce ve ifadede kısıtlar getirmekte, dahası bu edimleri siyasi olarak yasaklamaktadır (karş. Yerasimos, 1976: 1658); dolayısıyla bu alanda anayasal olarak tanınan ilk hak ve özgürlüklerdir bunlar. Böylece 1961 Anayasası'nda düşünce ve ifadeye getirilen özgürlük, basın alanında da yinelenir. Anayasanın 22. maddesi, bu konuda "Basın hürdür, sansür edilemez" demektedir. Türkiye'de yayımlanan gazete ve dergilerin kapatılması işleminin ancak mahkeme kararıyla mümkün olabileceğini belirtmesiyle, anayasada şarta bağlanan tek özgürlük bu olsa da, yine de önemli bir gelişmeye neden olacaktır. Bunu izleyen 23. madde, dergi ve gazete çıkarmak için önceden izin alma koşulunu da kaldırmaktadır çünkü.

⁴ Bu konuda bkz. Erkman/Yıldız, 1999: 81.

Aynı şekilde, 24. madde de kitap ve broşür yayımını bundan böyle izne tabi olmaktan kurtarmaktadır (T.C. 1961 Anayasası, Madde 22-24'e göre aktaran Tanilli, 1976: 320; bkz. Sertel, 1969: 126).

Bütün bunlar, Türkiye'nin kültürel ve siyasi ortamına, o ana kadar hiç yaşamadığı bir hareketlilik kazandırır. 1961 Anayasası'nın güvence altına aldığı özgürlükler, öncelikle dünya ile ilgili sorunların Türkiye'yle ilişkili olarak tartışma zemini bulmasını sağlamıştır. Özellikle de çeviriler bu dönemde söz konusu sorunları tartışmaya açmakta önemli bir pay sahibidir; çeviri aracılığıyla daha önceleri yasaklı olan siyasi literatür artık yayımlanmaya başlamıştır çünkü. Burjuva aydınlar ve hatta işçi sınıfı, siyasi bilinçlenmesini şimdi bu kanal üzerinden yürütmektedir (bkz. Ahmad, 1994: 223).

Bununla birlikte tartışma zemini bulan, sadece daha önceleri yasaklı olan siyasi literatürün ortaya attığı düşünsel sorunlar değildir. Sanat ve edebiyat çevreleri de bu hareketli ortamı paylaşmaktadır. Kaldı ki bu dönemde dünya ölçeğinde sanat ve edebiyat alanında tartışılan sorunlar, dünyadaki siyasi gelişmelerden bağımsız değildir. Yeni yayınevleri ve yeni dergilerin yaptığı yayınlarla burada da çeviri ön plandadır. Sanat ve edebiyat alanında, dünyada neler olup bittiği, aydınların merak ve ilgi konusudur şimdi.

İşte bu hareketliliğe paralel olarak bu yıllarda **Yön** (1961), **Yeni Dergi** (1964), **Yol** (1965), **Soyut** (1965), **Papirüs** (1966), **Dünyaya Açılan Pencere: Cep Dergisi** (1966)⁵, vb. farklı içerikte ve/ya da siyasi görüşte pek çok derginin yayın hayatına atıldığı bilinmektedir. **Varlık** (1933) ya da **Türk Dili** (1950) gibi yayın geçmişleri daha eskilere dayanan dergilerin yanında, sanat ve edebiyat alanında yayın yapan dergilerdir bunlar. Ortak özellikleri, dönemin sağladığı görece özgürlük ortamı içinde sanatın ve edebiyatın işlevinin ne olması gerektiğini sormalarıdır.⁶ Sanatın, gücünü yaşayan gerçeklerden mi alması ya da sanatın gerçekliği olduğu gibi yansıtır

⁵ Parantez içindeki yıl bilgileri, adı geçen dergilerin yayın hayatına başladığı yılları gösterir.

⁶ Mehmet H. Doğan, bu dönemde yayın hayatına atılan kimi dergilerin, daha adlarıyla bile Türkiye Cumhuriyeti'nde bir dönemin geride kaldığına ve bundan böyle yeni bir sayfanın açıldığına işaret ettiklerini yazar. Bu dergilerden bazılarını Doğan şöyle sıralar: **Değişim**, **Devinim**, **Dönem**, **Evrin** (bkz. Doğan, 1997: 25).

yansıtmaması gerektiği yönünde soruları gündeme getirmekle öne çıkan bu dergiler, aslında yanıt aradıkları bu sorularla, bir dönemin sadece kültürel değil, aynı zamanda buna bağlı olarak siyasi tartışma ortamını da yansıtmaktadır (karş. Doğan, 1997: 25-26).

Bu dergilerden özellikle **Yeni Dergi**, **Papirüs** ve **Dünyaya Açılan Pencere**⁷, içerikleri bakımından filolojik kapsamdaki çalışmaların yayımlanmasına yatkın dergiler olarak öne çıkar. **Yeni Dergi** ve **Papirüs**, dönemin hayli ses getiren süreli yayınlarındandır; ama özellikle de **Yeni Dergi**'nin kendi alanında bir ekol yarattığı söylenebilir. **Papirüs**'ün ilk sayısında yer alan Cemal Süreya'nın⁸ bir değerlendirmesi, **Yeni Dergi**'nin niteliğini şu şekilde ortaya koymaktadır:

“**Yeni Dergi** [...] bir çeviri dergisidir. Telif yazılar da yayımlıyor gerçi; ama asıl olarak Batı edebiyatı değerlerini ülkemizde tanıtmayı amaçlıyor [...] Bunu yaparken politikanın iştahlı bakışları karşısında edebiyata bir onur kazandırmak istiyor [...] 27 Mayıs'ı izleyen birkaç yıl içindeki siyasal ağırlık [...] sanatı doldurmuş gibiydi [...] Derginin ilk yıllarında politikaya karşı bir direnme davranışı görüyoruz [...] Bununla birlikte **Yeni Dergi**'nin politik yönsemeler taşıdığı da inkâr edilemez. Sanatı politikanın egemenliğinden kurtarmaya çalışırken, ikisi arasındaki zorunlu bağlantılara dokunmamış, hatta içten içe onları korumuştur da [...]” (Süreya, 1966: 46'dan aktaran Kabakçıoğlu, 1997b: 31)

Sözlerinde gerçekten de haklıdır Cemal Süreya; **Yeni Dergi**, özellikle de kadrosundaki nitelikli çevirmenlerle, Türkiyeli okura Batı'daki sanat olaylarını, en yeni akım ve kuramları tanıştırmakta, sanat ve edebiyat alanındaki en güncel tartışmaları okurlarının bilgi ve dikkatine sunmaktadır. Bu anlamıyla “bir ‘bilgi verme, ‘aydınlanma’ dergisi”dir (Doğan, 1997: 26) **Yeni Dergi**; ancak amacı, bunu çevresine tek bir yönden bakan ve dolayısıyla dünyayı tek bir yönden algılayıp yorumlayan bir tarzda yapmak değildir. Aksine **Yeni Dergi**, içeriğinde siyasi anlamda birbirine karşıt pek çok yazara, görüşe ve polemiğe yer vermesiyle dikkati

⁷ Filolojik çalışmaları yayımlayabilecek nitelikteki adı geçen bu üç dergiden burada sadece ikisinin, **Yeni Dergi** ile **Dünyaya Açılan Pencere**'nin işlevlerine yer verilecektir. Her iki dergi de doğrudan doğruya herhangi bir siyasi görüşü temsil etmediği, dönemin “yaşayan toplumsal gerçekliği”nden uzak durmaya ve böylece siyaset(t)en görece de olsa bağımsız kalmaya çalıştığı için burada özellikle seçilmiştir.

⁸ Geçerken, Cemal Süreya'nın Haziran 1966-Mayıs 1970 yılları arasında çıkan **Papirüs**'ün yayın yönetmeni olduğunu, söz konusu dergiyi yayımlamaya başlamadan bir süre önce Melih Cevdet Anday, Ece Ayhan, Edip Cansever, Kemal Özer ve Oktay Rifat'la birlikte **Yeni Dergi**'ye (ve dolayısıyla De Yayınları) bağlı şairlerden biri olarak çalıştığını belirtelim (bkz. Doğan, 1997: 27; Kabakçıoğlu, 1997a: 7-8).

çeker; o dönemde yayımlanan diğer pek çok derginin aksine bir tutumdur bu. Böyle olunca, bir Paul Eluard ile bir Ezra Pound ya da bir Christopher Caudwell ile bir T.S. Eliot rahatlıkla yan yana gelebilmektedir **Yeni Dergi**'nin sayfalarında. İşte tam da bu duruştur **Yeni Dergi**'ye dönemin siyasi ağırlığı karşısında edebiyata onur kazandırabilme ayrıcalığını sağlayan. Çünkü **Yeni Dergi**'nin "*iş, politika değil, sanat*"tır (Memet Fuat'tan aktaran Doğan, 1997: 27; Kabakçıoğlu, 1997b: 32 – vurgular Doğan'a ait).

Yine de **Yeni Dergi**'de bile olsa, siyaset ile sanatı birbirinden ayırmak o kadar kolay olmasa gerektir. Çünkü Türkiye'nin kültür yaşamı, 27 Mayıs İhtilali'nin peşinden gelen 1961 Anayasası'nın düşünce ve ifade alanına getirdiği hak ve özgürlüklerden pay almaktadır henüz. Dönem, siyasetin ağır bastığı, dahası insani varoluşu belirlediği bir dönemdir ve dolayısıyla tartışmaların da daha çok siyasi düşünce akımları etrafında şekillendirilmeye çalışılması, anlaşılabilir bir durumdur. Bu nedenle **Yeni Dergi**, Cemal Süreya'nın da belirttiği gibi, özellikle de yayımlandığı ilk yıllarda siyasi yönelimlerden uzak kalmaya çalışsa da (bkz. Süreya, 1966: 46'dan aktaran Kabakçıoğlu, 1997b: 31), bu arzusunun tam olarak gerçekleştiği pek söylenemez. Çünkü her şeyden önce dönem itibarıyla yoğun siyasi hareketlilikteki bir konumun içinden çıkmaktadır **Yeni Dergi**. Değiş yerindeyse, bizatihi işgal ettiği konum, siyasidir. Gerçi keskin siyasi yönelimlerin ya da diyelim, belirli bir siyasetin savunuculuğu değildir yaptığı. Kaldı ki Memet Fuat'ın, **Yeni Dergi**'nin yaptığı işin siyaset değil de sanat olduğu yönünde yukarıda alıntılanan sözleri de bunu belirtse gerektir. Böyle bakınca, **Yeni Dergi**'nin olanca çabasının, sanatı, dünyaya sadece tek bir cepheden bakarken başka cephelerden görünen manzaraları kaçıran ve/ya da kaçırmayı yeğ tutan siyaset(ler)in egemenliğinden kurtarmaya çalışmak olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Cemal Süreya'nın da dikkatimizi çektiği üzere, siyaset ve sanat arasındaki bağıntılar göz ardı edilemez ve bu anlamıyla **Yeni Dergi**'nin yaptığının tam olarak bu olduğunu söylemek, çok da doğru olmayacaktır. Yukarıda da örneklendiği üzere, bir Paul Eluard ile bir Ezra Pound'un ya da bir Christopher Caudwell ile bir T.S. Eliot'ın, dergi sayfalarında da

olsa bir araya gelebilmelerinin nedeni budur. Bu anlamıyla **Yeni Dergi**'nin tavrı, "sanat sanat içindir"ci olmaktan çok uzaktır.

Burada ele alınacak dergilerin bir diğeri olan **Dünyaya Açılan Pencere** ise, 1933'ten bugüne sürekliliğini koruyan ve bu özelliğiyle de Türkiye'de bir dergi geleneği yaratan **Varlık** dergisinin yayıncısı Yaşar Nabi Nayır tarafından yayımlanmaktadır. **Dünyaya Açılan Pencere**'nin niteliği biraz daha dar kapsamlı olmakla birlikte, özellikle de bugünkü bakış açımızdan yaklaşıldığında, filolojik çalışmaları kapsamı dışında bırakacak türden de değildir. Aslen bir çeviri dergisi olmakla birlikte⁹ telif yazılar da yayımladığını Cemal Süreya'dan öğrendiğimiz (Süreya, 1966: 46'dan aktaran Kabakçıoğlu, 1997b: 31) **Yeni Dergi** gibi **Dünyaya Açılan Pencere** de, tercihini ağırlıklı olarak çeviri çalışmalardan yana koyar. Amacı kültür, sanat ve edebiyat konularında Batı dünyasından haberler vermek, daha doğrusu adından da anlaşılabilceği gibi, Batı dünyasını bir pencere misali okurlarının gözleri önüne sermektir. Derginin üçüncü yayın yılına girerken yayıncısı Yaşar Nabi'nin yazdığı önsöz, derginin amacını okurlarına şöyle anımsatır:

"Neydi amacımız bu dergiyi çıkarırken? [...] Hızla değişen bir dünya ortasında yaşıyorduk. Buna karşılık, bu dünyanın düşünce, buluş ve sanat hareketlerinden pek azı aramıza sızmak imkânını buluyordu. Yabancı dil bilmeyen Türk aydınları, bütün bu hareket ve değişmelerden habersiz kalmaya mahkûm bulunuyordu. İşte bu çok hazin boşluğu elden geldiğince doldurmak için çıkıyordu Cep Dergisi." (Nayır, 1968: 3)

Türkiye Cumhuriyeti'nin perspektifinden bakıldığında, gerçekten de hazin bir boşluğu yansıtır Yaşar Nabi'nin **Dünyaya Açılan Pencere**'sindeki bu sözleri; hedefi en başından beri "yabancı" ile bütünleşmek, "yabancı"nın içinde eriyerek onunla özdeşleşmek olan Türkiye Cumhuriyeti'nde, 1968 gibi ileri bir tarihte "yabancı dil bilmeyen Türk aydınları"ndan ve durum bunu göstermeye devam ettiği takdirde hep yabancıları olarak kalınacak bir dünyadan söz eder bize. Buna karşılık dergi, Türkiye Cumhuriyeti'nden dünyaya açılmış bir penceredir; baktığında olanca genişliğiyle dünyayı görür; künyesi, "dünya sanat ve düşünce hareketlerini izler dergi" olarak

⁹ Derginin yönetmeni Memet Fuat, çeviri kuramı üzerinde durmadığı için **Yeni Dergi**'nin bir çeviri dergisi olarak nitelendirilemeyeceğini, "başlıca ama[cının] çeviriler aracılığıyla çağın gelişmelerini, düşünce alanında öbür ülkelerdeki gelişmeleri yansıtmak" (Memet Fuat, 1992: 11) olduğunu söyleyerek, **Yeni Dergi**'yi bir çeviri dergisi olarak niteleyen görüşleri tashih eder.

tanıtır kendini. Burada artık “Türkiye’yi Batı’yla birleştiren bağ[lar]” (Adıvar, 1947: 175), bir zamanlar Halide Edib’in düşündüğü gibi Fransa, İngiltere ve Almanya’nın kurduğu üç büyük kültür dünyasına ait değildir sadece. **Dünyaya Açılan Pencere**’den bakıldığında, örneğin dönemin Afrika şiiri ya da Japon edebiyatı da görünür Çin Kültür Devrimi ya da Nobel ödüllü Guatemalalı yazar Miguel Angel Asturias da.¹⁰ Bu bakımdan **Dünyaya Açılan Pencere** ya da Yaşar Nabi’nin kullanmayı tercih ettiği adıyla **Cep Dergisi**’nin “[b]ütün çaba[sı], şimdiye kadar sanat kültürümüzün saplanıp kalmış olduğu Anglo-Sakson, Fransız, Alman üçlüsü çemberini yarıp elden geldiğince dünya sanat ve düşünce hareketlerini yansıtmak çevresinde toplanmaktadır”; ama “[...] henüz birçok dar çevreli yabancı dillerin sanat ve düşünce yapıtlarını ister istemez bu üç dilin aracılığı ile taşıyaca[ktır] yurd[a].” (Nayır, 1966: 4)

Görüldüğü üzere, Kara Afrika’yı, Orta Amerika’yı ya da Japonya’yı yurda taşıyarak dünyanın dört bir yanından getirdiği bilgiyi Türk aydınına ulaştırma amacıyla olan bir çeviri dergisidir **Dünyaya Açılan Pencere**. Burada dikkat çekici olan, zaten herhangi bir yabancı dili bilmeyen Türk aydınının (karş. Nayır, 1968: 3), bu bilgiyi doğrudan değil de ikincil bir kaynaktan, diğer bir deyişle halihazırda yabancısı olduğu bir yabancılık söylemi üzerinden edinmesidir. Söz konusu olan, bir çeviri etkinliğidir ve olanca genişliğiyle tüm dünyaya açılmış bir pencere, bu etkinliği bir kez daha Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulduğu günden bu yana aslında yabancısı olmaktan yana olmadığı ama ne yazık ki yabancısı olarak kaldığı bir söylem alanı üzerinden gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Hal böyleyken yabancılık söylemi, burada çifte katlanmış bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan İstanbul Üniversitesi’nde Alman Filolojisi henüz bu yıllarda, aslen “yabancı” olanla, arada hiçbir gedik bırakmaksızın özdeşleşme eğiliminde olan ve sunduğu bilgi itibarıyla dünyaya bir “yabancı”nın gözlüğünden bakmayı tercih eden

¹⁰ Söz konusu örneklemeler için bkz. **Dünyaya Açılan Pencere: Cep Dergisi**, sırasıyla 25. (1968), 26. (1968), 15. (1968) ve 14. (1967) sayılar. Örnekler fikir vermek amacıyla rasgele seçilmiştir ve derginin hemen hemen bütün sayılarında, edebiyat kategorisinde ya da haber niteliğinde Batı’ya merkez alan örneklerin yanında, deyiş yerindeyse merkezden kaçan yukarıdaki gibi örneklere de rastlanabilir.

resmi bir kurum olma özelliğiyle öne çıkmaktadır. Bu yanıyla Alman Filolojisi, artık resmi anlamda “ulusal değerler”i ağır basan bir Batılılık söylemiyle değil, Kemalizmin idealize ettiği “içselleştirilmiş bir oryantalist söylem”le (karş. Kahraman, 2002: 153-178) hareket etmektedir hâlâ.¹¹

Soruna bu açıdan yaklaşıldığında, yukarıda ayrıntılarıyla değerlendirilen dergilere -ya da bir başkasına- Alman Filolojisi’nden sağlanan bir katkının söz konusu olmaması, bizim için ilk baştaki şaşırtıcı olma niteliğini yitirir.¹²

Peki bu yıllarda hiç mi filolojik çalışma yapılmamıştır? Doğrusu, bu soruya verilecek yanıt yine de olumludur. Bu yıllarda her şeyden önce iki doktora çalışması ön plana çıkmaktadır. Her ikisi de Max Frisch’le ilgili olan bu tezler, aynı zamanda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları’nca yayımlanmış çalışmalardır.¹³

Ancak bu bölümde ele alınan dönemin sonlarına doğru (1973 ve 1975) yapılmış bu iki çalışma, Alman Filolojisi’nin bu dönemdeki suskunluğunu bozmaya yetmez. Bu çalışmalar daha çok bir kurum olarak Alman Filolojisi’nin kendisine, deyiş yerindeyse kendi iç işleyişine ve bunun sonucu olarak da bir bilim dalı olma özelliğiyle varlığına süreklilik kazandırma zorunluluğuna yöneliktir ve dolayısıyla bu dönemin sonlarına doğru ortaya çıkmış olmaları, bunların birer doktora tezi olduğu

¹¹ bkz. bu çalışmada Bölüm III, s. 72-76 ve ayrıca “içselleştirilmiş oryantalizm” için bkz. s. 87.

¹² O yıllarda Alman Filolojisi asistanı olan ve bu konu hakkında birkaç kez söyleştığımız Prof. Kuruyazıcı, söz konusu dönemde Alman Filolojisi’nde çeviri etkinliği yönünde filolojik bir çabanın gündemde olmadığını, dolayısıyla Alman Filolojisi’nin o dönemlerdeki genç kuşağı olarak bu türden bir yönelme içine de girmediklerini, hal böyleyken sadece Alman dili ve edebiyatı ile ilgili, Alman dilinde ortaya konmuş, deyiş yerindeyse “telif” çalışmaların filolojik çalışmalar kapsamında değerlendirildiğini belirtmiştir. Bu dönemden önce çeviri çalışmaları kapsamında Alman Filolojisi’nde adı anılacak tek isim, Prof. Burhanettin Batıman’dır. Prof. Batıman 1943-1956 arasında ikisi Heinrich von Kleist’tan (*Prinz von Homburg*; 1955 ve *Schroffenstein Ailesi*; 1955), diğeri ikisi ise Friedrich von Schiller’den (*Baladlar [Seçmeler]*; 1956 ve *Felsefi Lirikler*; 1957) olmak üzere Maarif Vekaleti’nin yayımladığı Dünya Edebiyatından Tercümeler dizisine toplam dört çeviri kazandırmıştır. Batıman’la aynı dönemde Romanoloji Enstitüsü’ne bağlı Alman Filolojisi’nde asistan olarak çalışan (1937) Kâmuran Şipal’in ise o dönemde en azından Maarif Vekaleti’nce yayımlanmış çevirisi yoktur. Bütün bunlarla bir arada değerlendirildiğinde, Prof. Kuruyazıcı’dan aldığım bilgiler, bu çalışmayla ilgili olarak benim, Alman Filolojisi’nin kendini özerk bir alan olarak konumlandığı savımı doğrular niteliktedir.

¹³ Söz konusu doktora çalışmalarından ilki “Max Frisch’de Hayat ve İnsan Sorunu (Stiller ve homo faber Romanlarında)” başlığıyla Prof. Yüksel Özoğuz’a (1973), ikincisi ise “Max Frisch’in Oyunlarında Kişinin Kendini Gerçekleştirme Çabası” konusyla Prof. Niltüfer Kuruyazıcı’ya (1975) aittir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, adı geçen doktora tezlerinden ilkinin 1975 yılında, ikincisini ise 1979’da yayımlamıştır.

da göz önünde bulundurulduğunda, bir bilim dalının kendi iç yapılanmasındaki olağan bir hareketliliğe işaret eder.

Bununla birlikte **Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi**'nin 1966 yılında yayımlanan beşinci sayısının dışında, içlerinden biri burada ele alınan zaman dilimini önceleyen dönemin hemen sonunda olmak üzere iki kitap yayımlanır. Bunlardan ilki **Devrimci Dram Yazarı Georg Büchner** (1966) başlığıyla Şârâ Sayın'a, ikincisi ise **Jacob Bidermanns "Cenodoxus"** (1977) adıyla Safinaz Duruman'a aittir (karş. Erkman/Yıldız, 1999: 75). Ancak her iki çalışma da, ama özellikle de Duruman'ın "Cenodoxus"u, aşağıda da ayrıntılandırılacağı üzere, yöntemsel olarak dönemin bakış açısına çok da farklı bir yaklaşım getirmediğinden, kanonik anlamda bir değişikliğe yol açmaz. Kaldı ki yukarıda adı geçen her iki doktora tezi için söylenenler, bu iki çalışma için de geçerli olabilecek; zira her ikisi de profesörlük tezi olarak hazırlanan çalışmalardır ve dolayısıyla bir kez daha Alman Filolojisi'nin kendi iç yapısındaki zorunlu bir işleyişe dikkat çekerler.

Bir arada değerlendirildiklerinde bütün bunlar, resmi bir kurum olarak Alman Filolojisi'nin 1956'dan başlayan bir süreçte ve giderek daha da belirgin hale gelen bir biçimde 1979'a değin niçin suskun kaldığını tam olarak açıklamaya yetmez. Bu suskunluğu açıklayacak olası bir neden varsa, o da, olsa olsa Alman Filolojisi'nin sadece kendisini çevrelemekle kalmayan, aynı zamanda kanonik yapısını da belirleyen bir dünya görüşü olmalıdır. Bu, ilk uygulamaları 1930'lu yıllara dayansa da, özellikle 1945'ten 1968'e kadar süregelen bir zaman dilimi içinde Alman dili ve edebiyatıyla ilgili filolojik çalışmaları tüm dünyada tartışmasız egemenliği altına alan (karş. Rusterholz, 1996: 365) ve metin açıklaması alanında "içkin yorum" adını alan bir yöntemin ardındaki dünya görüşüdür.

İçkin yorum adıyla anılan bu yöntemin ortaya attığı ilk sav, çeşitli simetrik özellikleri içinde edebiyat metninin kendine özgü bir niteliği olduğu yolundadır. Bu kendine özgülük, edebiyat metnini her şeyden önce kendi içinde kapalı dilsel bir sanat yapıtı olarak belirler (karş. Lämmert, 1970: 193; ayrıca bkz. aşağıda von Wilpert, 1969: 171-172). Gero von Wilpert'in, içkin yorumun bir metin inceleme yöntemi olarak son derece yaygın biçimde kullanıldığı yıllarda, tam olarak bir tarih

vermek gerekirse, ilk kez 1955'te yayımlanan **Sachwörterbuch der Literatur** adlı kitabı, edebiyat yapıtlarının ne olduğunu konu alan **Dichtung** maddesinde şunları söyler:

“Edebiyat yapıtı [...] kendine ait yasalarıyla [...] kendi içinde kapalı, kendine özgü bir dünya yaratır; bu nedenle ona uygun tek düşünüş biçimi, edebiyat metnini bağımsız bir sanat yapıtı olarak ele alan ve onda yazarın, çağın ve halkın ruhunun ya da dünya görüşünün yansımalarını aramayan düşünüş biçimidir; edebiyat yapıtı, başka bir şeyin ‘anlatım’ı olarak değil, ‘kendi içinde kutsal’ olarak araştırılmalıdır [...]; ayrıca bir edebiyat yapıtının etkisi, alımlayıcısının onun kendi yaşam alanına uyum sağlamasıyla varlığını korur; edebiyat yapıtı, ancak alımlayıcısının ruhunda onunla birlikte salınmasıyla bir yaşantıya dönüşür [...]”¹⁴ (von Wilpert, 1969: 171).

Bu satırlar, içkin yorumun edebiyat metinlerine nasıl baktığını açıkça göstermektedir. Buna göre edebiyat metinleri, kendi kendileri dışında başka hiçbir şeyle ilişki kurmayan ve dolayısıyla kendi varoluşları için kendilerinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın sadece kendilerine ait olan bir dünyada var olan nesnelerdir. Deyiş yerindeyse, kendi içinde kapalı bir evrendir her edebiyat metni. Ne bir edebiyat metninin bir diğeriyle kurduğu ilişkiye ne de metnin yazarı, içinde olduğu çağın düşün ya da siyaset yaşamı, vb. gibi yöntemsel açıdan bizi farklı türden yaklaşımlara götüren ilişkilere yer vardır içkin yorumda.¹⁵ Bu ise içkin yorumun bakış açısıyla düşünüldüğünde, son derece önemli bir ilkeyi oluşturmaktadır; çünkü kendisi dışında kalan her şeyle ilişkisini keserek kendi içinde kapalı olmak, aynı zamanda bir bütünsellik taşımak, daha doğrusu bir bütün olmak anlamına gelir. İşte bu nedenle içkin yorum, edebiyat metinlerinin kendi içinde kapalı olduğunu söylerken, aslında onların son kertede başlı başına bir bütün olarak düşünülmesi ve öyle ele alınması gerektiğini ima eder.

¹⁴ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “**Dichtung** [...] schafft sich e. in sich geschlossene Eigenwelt [...] mit eigenen Gesetzen, daher ist die einzige ihr adäquate Betrachtungsweise e. solche, die sie als selbständiges Kunstgebilde behandelt und nicht in ihr Spiegelungen des Dichters, der Zeit- und Volksgeists oder Weltanschauung sucht; sie ist nicht als ‘Ausdruck’ von etwas anderem zu erforschen, sondern ‘selig in sich selbst’ [...], und ihre Wirkung besteht im Einstimmen des Aufnehmenden in ihren eigenen Lebensraum; nur im innerseelischen Mitschwingen wird sie zum Erlebnis. [...] – çeviri bana ait.

¹⁵ Bunu böyle söylerken dikkatli davranmak gerekir; çünkü içkin yorum söz konusu olduğunda, Gero von Wilpert, yukarıda adı geçen **Sachwörterbuch der Literatur**’da, edebiyat biliminin konusunu ikiye ayırır ve dilsel sanat yapıtlarının (**Dichtung**) a) kendi içlerinde b) tarihsel gelişim süreçlerinde olmak üzere iki ayrı şekilde incelenmesi gerektiğini söyler. Wilpert, bunlardan ilkinin inceleyen dalı **Dichtungswissenschaft**, ikincisini ise “edebiyat tarihi” olarak adlandırır (karş. von Wilpert, 1969: 448).

Buradan, kendilerine yeterli bir bütün olarak düşünölen edebiyat yapıtlarının kendi anlamlarını ancak kendi içlerinde barındırabilecekleri sonucu çıkar. İçkin yorumun kendi doğallığı içinde çekip çıkardığı bir sonuçtur bu; çünkü edebiyat metnlerinin kendi içinde kapalı birer bütün oluşturması, onlarda aranacak anlamın yine orada bulunması gerekliliğini beraberinde getirir. Sonuç itibarıyla edebiyat metnini kendi içinde kapalı bir bütün olarak düşünmek, bir sanat yapıtı olarak var olan edebiyat metninin özerkliğini peşinen kabul etmeyi gerektirir ve böylece anlamını sadece kendi içinde bulabileceğini teyit etmeyi zorunlu kılar. Böyle bakınca, edebiyat metni salt bir bütönlük arz etmekten öte, kendi bütönlüğünü kendisi kuran bir bünye olarak şekillenir. Bu ise edebiyat metninin, kendisi dışında kalan her şeyden bağımsız, kısaca: özerk bir varlık olduğu anlamına gelir. Çünkü edebiyat metinleri, doğruluğu kendinden menkul anlamlı varoluşlarını başka bir yerde değil, kendi içlerinde taşırlar. Hal böyleyken, anlam kazanmak, daha doğru bir deyişle ifade etmek gerekirse, kendi anlamlarını bulmak için kendileri dışında kalan ve dolayısıyla kendilerine ait olmayan herhangi bir şeye de ihtiyaç duymazlar. Anlamın varlık koşulu, onun halihazırda tam da metne içkin olmasında yatar: Anlam sadece metne içkin olarak var olabilir çünkü.

Bu durumda metnin tutarlılığı ya da bütönlüğü kadar metni inceleyecek kimsenin de metinle tutarlı davranması ve bütönlüşmesi önem kazanır. Açıktır ki bu yöntemle nesneleştirilen metnin yorumcusu, metne içkin olmayan her şeyi soyutlama yoluyla dışarıda bırakma eğilimindedir. Dolayısıyla bir metni içkin yorum yöntemiyle okumak, Spitzer'den içkin yoruma miras kalan bir deyişle “yalnız okumak ve dikkatle okumak” (Spitzer, 1944: 45)¹⁶, metni açıklamak üzere onu okuyan kişiyi fazladan bir yere götürmez ve ayrıca götürmemelidir de. Çünkü yukarıda da ifade edildiğı üzere, bir metin inceleme yöntemi olarak içkin yorum, metni anlamlandırmak üzere metnin dışından kaynaklanabilecek herhangi bir malzemenin metne müdahale etmesine izin verme eğiliminde değildir. Burada söz konusu olan, anlamsal kaynağını salt dilde bulan bir nesnelliktir aslında. Söz konusu olan nesnellikse eğer, içkin yorumun kurduğu mantığa göre, bu sadece dilde varlık

¹⁶ bkz. bu çalışmada Bölüm II, s. 37 ve dipnot 7.

kazanabilir; böylece anlamın metne içkin oluşu, kendini burada bir kez daha teyit etmiş olur. Ve işte bu nedenle içkin yorumun öne sürdüğü diğer bir önemli sav, metne içkin anlamların herhangi bir dışsal gerçekliğe işaret etmediği yolundadır (karş. Schulte-Sasse ve Werner, 1991: 190). Edebiyat metni, her türlü dışsal gerçeklikten bağımsızdır; kaldı ki edebiyat metninin özerkliğiyle tam da bu anlatılmak istenir.

Dilsel sanat yapıtları olarak edebiyat metnlerinin özerkliğini esas alan, yani dışsal gerçekliklerle herhangi bir bağı olabileceği düşüncesini yok sayan böylesi bir belirlenim, haliyle önemli bir sonuca da gebe olacaktır: Edebiyat metnlerinin herhangi bir dışsal gerçekliğe denk düşmediğini ya da herhangi bir dışsal gerçeklikle örtüşmediğini düşünmek, edebiyatı aslen kendisine ait olmayan herhangi bir söylemsel alanla dışarıdan kurulabilecek her türlü bağlamsal ilişkinin deyiş yerindeyse bağlayıcılığından kurtarmak anlamına gelir. Çünkü bu yaklaşıma göre gerçeklik, baki değil rastlantısalıdır ve gerçekliğin bu özelliği, onun her an ve her koşulda değişebilecek olmasına işaret eder. Oysa içkin yoruma göre önemli olan, bütün rastlantısallıkların ve haliyle bütün değişebilirliklerin ötesinde, metnin sunduğu biricik ve her şeyden bağımsız olan hakikati bulmaktır.

Bu anlamda bu yöntemden çıkarılması gereken kıssadan hisse, yüzeyde ve belirgin olan her şeyi görmezden gelmektir; çünkü görülmesi gereken zaten orada değildir; bunlar her an değişebilir rastlantısallıklar olarak tali şeylerdir. Görülmesi gereken, sadece dipteki belirsizliklerdir ve bu durumda yapılması gereken de, metindeki belirsizliklerin yine metnin içinde nasıl çözüldüğünü göstermekten ibarettir. Önemli olan metnin içinde gizleneni, diğer bir deyişle metne içkin olan anlamı bulmaktır. İşte bu noktada edebiyat bilimine Spitzer'den miras kalan "okumak ve dikkatle okumak" (Spitzer, 1944: 45) usulü, metne ilave bir şey getirmeksizin ve dolayısıyla bunun için ayrıca bir çabaya girmeksizin, var olanı kendi büyük bütünselliği içinde teslim ve tescil etme yoluna gider. Böyle bakınca, hiçbir şeyi dönüştürüp değiştirmeye ve hatta böyle bir şeye taraftar ya da muhalif olmaya gerek bile yoktur. Var olan, var olandır ve böyle olduğu, olduğu gibi kaldığı sürece de edebiyat bilimi için yeterince güvenli ve yatıştırıcı bir sığınaktır.

Konuya bu açıdan yaklaşıldığında, Almanya'da, içkin yorumun ilk uygulamalarının Alman dili ve edebiyatı çevrelerinde niçin 1930'lu yıllara denk düştüğü ve bununla birlikte özellikle II. Dünya Savaşı'nın bitiminden 1960'lı yılların sonuna kadar niçin yaygın olarak kullanımda olduğu da kendiliğinden anlaşılabilir (karş. Rusterholz, 1996: 365). İçkin yorum, edebiyata getirdiği özerklik iddiasıyla bir kaçış yoludur çünkü. Bu bağlamda edebiyatın hakikat yolundaki özerk bir bilgi alanı olarak konumlandırılması, özellikle bu çalışmanın odak noktası olarak ele aldığı söylemsel alanların birbirine eklemlenebilirliği göz önünde bulundurulduğunda, iki türlü bir işleve sahiptir. Çünkü edebiyatın özerk bir bilgi alanı olarak konumlandırılması, ilk olarak deyiş yerindeyse diğer bütün söylem alanlarından kovulması anlamına gelir; böylece edebiyat örneğin siyasi, ahlâki, toplumsal ve kültürel alanlardan bağımsız kılınmış ve onun diğer söylemsel alanlara eklemlenebilme gücü elinden alınmış olur.

Bütün bunlar, içkin yöntemin, dışsal bir gerçeklik ya da benim öyle demeyi tercih edeceğim bir ifadeyle söylemsel bir alan olarak siyasetin dışında kalma tercihinin işaret ediyor gibi görünmektedir. İçkin yöntem, 1930'lu yıllardan başlamak üzere bir dönemin olanca yükünü, dışsal bir gerçeklik olmak üzere siyasete yüklemekte ve bunu yaparak edebiyatı siyasetin dışına itmekte, daha doğrusu edebiyatı siyasetin dışına itmenin, olanaklı bir kurtuluş yolu olduğunu düşünmektedir. Oysa bizatihi söylemin içinde söylemsel bir alan olarak şekillenen edebiyatın yine bir söylemsel alan olan ve içkin yorum anlayışının dışsal bir gerçeklik olarak ötelediği siyasetin dışında kalabilmesi gibi tartışmalı bir durumun mümkün olup olamayacağı bir yana, başka sorunlar da doğurmaktadır bu duruş. Çünkü hal böyleyken, edebiyatla uğraşmak ve edebiyatı bilgi nesnesi ve dolayısıyla bir bilim dalı olarak içkinleştirmek, edebiyat bilimini sadece ve sadece kendinden sorumlu kılmak anlamına gelir. Dahası, edebiyat bilimine kendi içinde kapalı kalacak bir işleyiş getirmek, edebiyat bilimciye de aradığı bilgi nesnesini sadece metinde bulacağını, bunun için bakışlarını başka bir yere, kuvvetle muhtemel olarak da tehlike arz eden bir alan olan siyasete çevirmeye ihtiyacının olmadığını dikte ederek onu, siyasi gösterenlerin bağladığı toplumsala eklemlenmekten ve dolayısıyla söylemin aktörlerinden biri olmaktan da kurtarmaktadır. Bu, aynı anda hem edebiyat bilimine

hem de onun uygulayıcısı olarak edebiyat bilimciye deyiş yerindeyse korunaklı bir sığınak sağlamak demektir.

Ama başlı başına böyle bir eğilim bile aslında taraf olmanın bir türüdür. Çünkü içkin yorumun edebiyata ilişkin olarak tescil ettiği “özerklik söylemi, son kertede bir iktidar söylemidir” (Sayın, 1998: 145) ve doğası gereği her zaman taraf olmayı gerektirir. Çünkü her türden özerklik söylemi, kelimenin tam anlamıyla bir kanon olarak ortaya çıkar ve kanonlar da bilindiği gibi her zaman kendi değerleri doğrultusunda bilgi oluşturur, oluşturdukları bilgiyi yine kendi değerleri doğrultusunda kullanırlar. Her bilgi gibi içkin yorumun sunduğu bilgi de, kendi mevzilendiği söylemin içinde beslenir ve özerklik iddiasıyla ortaya çıkması, halihazırdaki bir söylemin meşrulaştırılmasına yarar.¹⁷ Böyle bakınca, özerklik söylemi aslında bir hakikat ve tekillik iddiasında bulunma özelliğiyle, iktidara ister istemez taraf olmaktadır. Diğer söylemsel alanlara eklemlenebilme gücünden mahrum bırakılmasının yanında, edebiyatın özerk olarak konumlandırılmasının gördüğü ikinci işlevdir bu. Özerklik söyleminin son kertede iktidar söylemiyle buluşmasının, edebiyatı bir yanıla meşru söylemi teyit eden bir araca dönüştürdüğü kesindir. Ama bunun da ötesinde, çevresine edebi bir koza örerek, içten içe, kendini toplumsala ilişkin her türlü alanda sorumlu olabileceği her şeyden soyutlama yoluyla temize çıkarma kaygısını da güder.

Oysa “hiçbir şey sessizlik gibi acıklı değildir” (Baeck’ten alıntıl原因 Bauman, 1997: 4). Sessizlik, içten içe onaylamak demektir çünkü. Bu ise, az önce de ifade edildiği gibi, taraf olmanın üstü örtülü ama incelikli bir yoludur, son kertede meşru söylemin yanında yer almakla ve dolayısıyla bir söylemi gizliden gizliye meşrulaştırmakla sonuçlanır. Görünen o ki, ardında yatan dünya görüşüyle bir arada düşünüldüğünde, içkin yöntemin akademik çevrelerce bu denli benimsenmesi, kendini toplumsala eklemleme konusundaki bir isteksizlikten beslenmektedir.

¹⁷ bkz. bu çalışmada Giriş Bölümü, s. 5 ve Bölüm I, s. 23.

C. Edebiyat, Bilimsel Söylem ve Toplumsal Eklemlenme Sorunları

İstanbul Üniversitesi'nde Alman Filolojisi'nin, 1956'dan başlayan bir süreçte ve giderek 1979'a kadar uzanan uzun bir dönemde, kanonik yapılanma aracılığıyla ulaşmayı hedeflediği şeyin, resmi söylemin de etkisiyle yavaş yavaş öyle olması beklenebileceği üzere, yabancı bir kültür ile kendi bakış açısındaki farklılığı öne çıkarmak değil, aksine dünyaya onun bulunduğu noktadan bakarak aslen kendisine yabancı olanla bütünüyle örtüşmek olduğunu söylemişim.¹⁸

Ama beklenenin aksine, Alman Filolojisi'ninki gibi bir duruş, temsil ettiği söylem açısından kendi ile aslında kendisi gibi olmayan arasında kurulacak herhangi türden bir ilişkinin daha en başından yadsınması anlamına gelir. Bu yılların Alman Filolojisi'nde, bu bilim dalının işgal ettiği temsil konumunda, kendi ile kendisinden farklı olan arasında bir ilişkilendirme söz konusu değildir ve ayrıca yine bu yıllarda içkin yöntemle çalışan Alman Filolojisi için bu türden bir ilişkilendirmenin oluşmasını sağlayacak nedensel bir zemin de yoktur. Örneğin daha önce de değinilen 1961 Anayasası'yla birlikte gelen demokratik hak ve özgürlükler ile bunların kültür yaşamına getirdiği hareketliliğin bile, içkin yöntemle birlikte Alman Filolojisi'ne, temsil ettiği şey bakımından böylesi bir zemin sağladığı söylenemez. Çünkü içkin yöntemi benimsemek demek, aynı zamanda ardındaki koca bir özerklik söylemini de benimsemek, dahası onu içselleştirmek demektir ve buna göre, söz konusu olan ister toplum olsun ister toplumun kültür yaşamı, bunlar sadece dönemsel gerçekliklerdir ve tam da dönemsel, yani bir döneme özgü olarak görülmeleri ve dolayısıyla bir dönemden bir diğerine değişebilecek olmaları nedeniyle, esas olanı değil tali şeyleri simgelemektedirler. İşte bu nedenle, o yılların Alman Filolojisi göz önünde bulundurulduğunda, deyiş yerindeyse hayal sınırlarını zorlayan bir ilişkilendirme olacaktır bu. Çünkü bu durumda Alman Filolojisi'nin oluşturduğu bir kendilikten söz etmek olanaklıysa eğer, o zaman Alman Filolojisi kendini tümüyle aslında kendisinin olmayan başka bir kendilik üzerine kurmaktadır. Alman Filolojisi, haddizatında

¹⁸ bkz. bu çalışmada s. 102-103.

kendi söylem alanına ait olmayan bir yabancılık söylemiyle bir ve aynı olduğu¹⁹ iddiasındadır ve Türkiye Cumhuriyeti'nde bir dönemin yaşayan gerçekliğinden, toplumsal, siyasal ve kültürel dinamiklerinden uzakta, kendi kendisinin dışında kalan her şeyle ilişkisini kesmiş bir adaya benzemesi de, bundan ötürüdür. Üstelik bu bağlamda Almanya'da Alman dili ve edebiyatıyla ilgili akademik çevreler içkin yorum aracılığıyla 1930'lu yıllardan başlayarak önce Nazi gerçeğine ve sonra da dönemselsel olarak bu gerçeğin ardından gelen kaotik ortama sırtını dönmüşse, o halde şimdi de Türkiye Cumhuriyeti'nin Alman dili ve edebiyatına ilişkin ilk akademik çevresi aynı söylemi devralarak bu coğrafyadaki gelişmelere sessiz kalıyor demektir.

Bu haliyle Alman Filolojisi'nin kendi kendini koyduğu yer ile içkin yöntem, birbirini destekler niteliktedir. Hal böyleyken, Alman Filolojisi'nin bu yıllarda, Türkiye'nin toplumsal, siyasal ve kültürel söyleminde sadece küçük ölçekli, o da daha çok salt kendi kendisinin bir bilim dalı olarak sürekliliğiyle ilişkili olarak yer alması, aslında bir özerklik söyleminin parçası olmasından, daha doğrusu kendini bir özerklik söyleminin içinde konumlandırmasından kaynaklanır. Bu, yukarıda da dile getirildiği üzere, halihazırda içkin yorum aracılığıyla temsil edilen bir dünya görüşünün ortaya attığı özerklik söylemidir ve Alman Filolojisi'nin bu söylemi doğrudan doğruya izlemekte herhangi bir sakınca görmemesinin, aksine kendi varoluş kipini bu söylemin içinde onunla bir ve aynı olma düşüncesine bağlamasının nedeni, aslında henüz bir kendilik bilinci geliştirme ihtiyacı duymamış olmasında aranmalıdır. Bugünden geriye dönük olarak bakıldığında, bir talihsizliktir bu aslında; çünkü bu döneme ilişkin olarak yüz çevirdiği sosyokültürel gelişmeler, sonuçta evrensele eklenilebilmek üzere de olsa, tam da bir kendilik bilincinin gelişmesi üzerinden hareket etmektedir.

Çünkü 27 Mayıs sonrasında 1961 Anayasası'yla birlikte geniş kitlelere taşınan demokratik hak ve özgürlükler, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi söyleminde bir başka kırılma noktasına işaret etmektedir. Bu artık anayasanın sağladığı yeni çerçeve içinde düşünülmesi gereken bir kırılma noktasıdır ve dünyada ortaya çıkan düşünce hareketlerinin çevresinde, bir yansıma olarak şekillenir. Azgelişmiş ülkelerin

¹⁹ bkz. bu çalışmada Bölüm III, s. 80-88, öz. s. 83.

kalkınma sorunu ya da sömürgelerin bağımsızlıklarına kavuşmaları (ki Cezayir bu bağlamda bir zirveyi temsil eder ve etkisi, Birinci Dünya dışında kalan coğrafyaları egemenliği altına alır), dünyadan Türkiye'ye yansıyan ilk tartışmalar olur (karş. Sertel, 1969: 178). Benzeri şekilde, o dönemde sözgelimi etkisi tüm dünyada doruk noktasına varan varoluşçuluk felsefesiyle Türkiye, Sartre ve Camus'den yapılan çeviriler aracılığıyla yine bu yıllarda tanışır.²⁰

Bütün bunlar, Alman Filolojisi'nin kendi kendini koyduğu yer ile aslında olduğu yer arasındaki makasın açılmasına, böylece aradaki mesafenin büyümesine yol açar. Çünkü Alman Filolojisi o yıllarda, Gerhard Fricke'nin 1955'te bir anma töreni dolayısıyla söylediği sözleri teyit edercesine, bütün bu tartışmalardan, “[g]ünlük hayatın darma dağın, geçici ve şaşırtıcı gürültüleri”nden (Fricke, 1955: 15) uzakta kalmayı seçmiştir. Burada açıkça gözden kaçan şey, gündelik yaşama dair bu gelip geçici ve içkin yöntemin mantığına göre susturulması gereken gürültülerin insani varoluşu belirlediğidir. Sonuç itibarıyla edebiyatın görevi, o da varsa eğer, bir içkin yorum ustası olan Fricke'nin savunduğu gibi, “[...] memleketler ve sınırları aşarak insanlar arasında manevî bir birlik kur[arak]”, “[...] zamanımızın kendini tamamen realiteye kaptırmış, âhenk ve harmoniden uzaklaşarak hayal kırıklığına uğramış olan [...]” (Fricke, 1955: 15) insanını rahatlatmak değildir. Bunu böyle düşünmek, gerçekliğe ve dolayısıyla dışarıda olup biten her şeye gözünü kapamak demektir.

Öte yandan 1967-1979 döneminin sonuna doğru yayımlanan “telif” bir çalışma, Alman Filolojisi'nde içkin yönetime ilişkin mantığın çok da fazla değişmediğini bir kez daha ortaya koyar. Bu çalışma, Safinaz Duruman'ın 17. yüzyıl edebiyatında kötülük kavramını incelediği **Jacob Bidermanns “Cenodoxus”** adlı kitabıdır.

Jacob Bidermanns “Cenodoxus” adını taşıyan incelemesinde Duruman, kötülüğün kavramsal olarak 17. yüzyıl Alman Barok edebiyatında nereye oturduğunu araştırma amacındadır. Duruman, kitabının giriş bölümünde, dünya edebiyatından

²⁰ Örneğin Jean Paul Sartre'ın **Varoluşçuluk**'u ilk kez 1960 yılında Asım Bezirci tarafından (Ataç Kitabevi), Albert Camus'nün **Sanatçı ve Çağı** ise ilk kez 1965'te Yıldırım Keskin tarafından (Bilgi Yayınevi), yine Sartre'ın **Edebiyat Nedir?** adlı kitabı ise ilk kez 1967 yılında Bertan Onaran tarafından (De Yayınları) Türkçeye çevrilmiştir. Bu dönem, doğrudan doğruya varoluşçu felsefecilerin yapıtlarının ya da varoluşçu felsefeyi anlatan kitapların çevirisinin deyiş yerindeyse patladığı bir dönem olarak da karşımıza çıkar.

verdiği örnekler aracılığıyla kötülük kavramına kısa bir bakış attıktan sonra, öncelikli ve asıl amacının, edebiyatta kötülük kavramını daha çok edebi olarak nitelendirilmesi gereken bir yaklaşımla değerlendirmek olduğunu söyler:

“Bu[radaki] gibi daha çok edebi olan bir çalışmanın, konusu bakımından felsefi-teolojik bakış açılarını göz önüne almaktan tam olarak kaçınması mümkün olmasa da, bu çalışmanın amacı, kötülüğün özü hakkında esaslı düşünelere girişmek, felsefi-teolojik tartışmalara saplanmak ya da kötülük sorununun sistematik tanımlarının bir panoramasını sunmak değildir”²¹ (Duruman, 1977: 3-4).

Başka bir şekilde söylemek gerekirse Duruman, öncelikli olarak Jakob Bidermann’ın dram türündeki bu yapıtını kötülük başlığı altında genel edebiyat tarihinde bir yere konumlandırmak gibi bir üst amaçla yola çıkmamaktadır. Duruman’ın amacı, Bidermann’ın **Cenodoxus**’unun tartışmasız kesin bir yorumunu yapmaktır ve bu da, her ne kadar kimi zaman aslında yorum için herhangi bir bağlayıcılığı olmayan dışsal açılımlara zorunlu olarak geri dönmeyi gerektirse de, ancak konunun çerçevesini elden geldiğince, ama mümkünse topyekûn sınırlandırmakla mümkündür:

“[...] Burada öncelikli olarak deneyeceğimiz şey, sadece metinden yola çıkmak ve böylece elde edilen içe bakışları, önceden edinilmiş fikirler, sabit kavramlar ve yön belirten varsayımlardan hareket etmeksizin değerlendirmek olacaktır; çünkü bunlar, yakından bakılacak [ınceden inceye incelenecek] yapıtın bu minval üzere ayrıca uymak zorunda kalacağı sabıkalı spekülasyonları bağımsız bir araştırmaya karıştırma tehlikesini taşımaktadır”²² (Duruman, 1977: 15).

Duruman’ın **Cenodoxus**’u incelerken kullanacağı yöneme ilişkin olarak söylediği bu sözler, edebiyat metnini tarih ya da toplum gibi herhangi bir dışsal gerçeklikten etkilenmesi mümkün olmayan sanatsal bir bütünlük olarak gördüğünü kanıtlar. Buna göre, edebiyat metinlerinin içinde oluştuğunu düşünebileceğimiz her

²¹ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “Es liegt nicht in der Absicht dieser Arbeit, ein grundsätzliches Reflektieren über das Wesen des Bösen einzuleiten, in philosophisch-theologische Erörterungen einzugreifen oder gar ein Panorama der systematischen Definitionen des Problems des Bösen zu skizzieren, auch wenn es sich in einer vorwiegend literarischen Arbeit wie dieser vom Thematischen her nicht ganz vermeiden läßt, auch philosophisch-theologische Gesichtspunkte ins Auge zu fassen.” – çeviri bana ait.

²² Alıntının Almanca özgünü şöyle: “[...] Zumal wir hier versuchen möchten, allein vom Text auszugehen und die so gewonnenen Einsichten zu verwerten, ohne mit vorgefassten Meinungen, festen Begriffen und richtungsweisenden Hypothesen zu jonglieren, da diese Gefahr laufen, in ein freies forschen vorbelastende Spekulationen zu münden, in die sich das zu betrachtende Werk sodann allerdings auch noch einfügen muss.” – çeviri bana ait.

türlü söylemsel alan, “sabıkalı bir spekülasyon”dan ibarettir ve dolayısıyla dilsel bir sanat yapıtını yorumlama işleminde işe karıştırılmamaları gerekir. Bir edebiyat metni ele aldığı malzemenin, dile getirildiği üslup ve sahip olduğu içeriğin tek tek birbiriyle kurduğu bağıntılarca belirlenir. Edebiyat metni bir bütündür çünkü, birçok ögenin oluşturduğu bir yapıdır. Böyle bir yapı, ancak içinde barındırdığı ögeler üslupla uyumlu olduğu, diğer bir deyişle metni oluşturan her ayrıntı bir diğeriyle olan bağıntısallığında anlamlı bir açıklamaya kavuştuğu takdirde bir bütün olarak ortaya çıkabilir ve çıkarılabilir. Yorumcunun görevi, böyle bir yapının kendi içinde nesnel bir bütün olarak nasıl anlama kavuştuğunu ortaya çıkarmaktan ibarettir. Bu sonuncusu, her şeyden önce metnin oluşturulduğu biçimden yola çıkan bir sorgulamayı gerektirir. İşte Duruman’ın sözünü ettiği “sadece metinden yola çıkmak” denen şey budur ve bunu yaparken amacı, yapıtta bir bütün olarak bulunan nesnelliği parçalara ayırarak göstermek, böylece metnin bütünsel bir biçim olarak biçimlendirilmesinde rol oynayan biçimsel ögelerin oluşturduğu yapıyı, yani dilsel sanat yapıtını kavramaktır. Bu, edebiyat metinlerinde karşılaştığımız dilin sadece bir şeyleri ifade etmekle kalmadığı, aynı zamanda bir şeyleri simgelediği anlamına da gelir. Çünkü içerik, kendini önce biçim olarak ortaya koyan şeydir.

Öte yandan Duruman’ın **Cenodoxus** incelemesinin, içkin yöntemi dar anlamıyla değil geniş anlamıyla değerlendirdiğini, yorum aracılığıyla sanatsal olarak kavranan tek bir dilsel sanat yapıtının edebiyat tarihiyle kesişecek (karş. von Wilpert, 1969: 441) şekilde kullandığını belirtmek gerekir.

“[...] Burada, sınırlandırılmış bir alanda, edebi bir sanat yapıtında kötülüğün yansımaları göstermekle ve edebi bir metnin kesin yorumu aracılığıyla elde edilen içe bakışlardan hareketle kötülüğün anlamının belirli bir dönemde somut olarak ne şekilde tasarlandığını bulmakla yetineceğiz [...]”²³ (Duruman, 1977: 10).

Bu alıntıdan da anlaşılabilirliği gibi, Safinaz Duruman’ın amacı, sadece inceleme konusu olarak seçtiği nesnesine, yani metne yöneliktir. Buna göre Duruman, sadece tek bir dilsel sanat yapıtına, Jakob Bidermann’ın **Cenodoxus**’una bağlı kalarak kendi

²³ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “Wie beschränken uns hier auf den Versuch, die Spiegelung des Bösen, auf umgrenztem Raume, in einem literarischen Kunstwerk zu zeigen und von den durch die genaue Interpretation eines dichterischen Textes gewonnenen Einsichten her eine konkrete Vorstellung von der Bedeutung des Bösen in einer bestimmten Zeit zu gewinnen [...]” – çeviri bana ait.

konusunu sınırlandırma eğilimindedir. Metnin her şeyden bağımsız, kesin ve içkin olması gereken yorumunun koşulu budur çünkü. Bu ise bize içe bakış yolunu açacak ve böylece Jakob Bidermann'ın **Cenodoxus** örneğinde Duruman'ın da denediği üzere, sözgelimi kötülük gibi bir kavramın, dilsel bir sanat yapıtına yansıdığı belirli bir dönemde ne şekilde sorunsallaştırıldığını ve dolayısıyla ne anlama geldiğini bulgulamamıza yarayacaktır. Gerçi Duruman'ın amacı bir edebiyat tarihi yazmak değildir ama, içkin yöntem aracılığıyla edinilecek içe bakışlar, sadece dilsel sanat yapıtından yola çıkarak yazılacak bir edebiyat tarihinin hizmetine de ister istemez sunulacaktır:

“Dramın çözümlemesine geçmeden önce, son olarak bu çalışmanın yöntemine ilişkin bir şeyler söylenmelidir. Çözümlemenin ağırlık noktası, çağ ve çağın özelliklerini taşıyan zihniyet için ölçüt olabilecek tek bir metnin yorumuna dayanmaktadır. Benzeri yapıtlar buradan hareketle aydınlatılmalı ve belirli bir tarihsel uzam [yine buradan hareketle] sınırlandırılmalıdır [...]”²⁴ (Duruman, 1977: 15).

Görüldüğü üzere, içkin bir yorum, bir yapıtın, içinde olduğu edebi dönemin özelliklerine uygun olarak tasnif edilmesiyle sonuçlanabilmektedir (karş. von Wilpert, 1969: 441). Bu durumda “çağ ve çağın özelliklerini taşıyan zihniyet”in ne olduğunu saptamak için tek bir metnin yorumunun yeterli olabileceği düşünülmektedir. Açıkçası bu tartışmalı bir durumdur; çünkü belirli bir dönemin kendi içinde taşıdığı zihniyetin ne olduğunu önsel olarak bilmeksizin, o dönemde ortaya konmuş bir yapıtın söz konusu dönemin zihniyetine uyabileceğini söylemek bile başlı başına dışsal bir nedensellik sayılabilecekken, böyle bir şeyi ortaya koymak üzere, aynı ya da benzer özellikleri taşıyan metinlerin birbiriyle ilişkili olarak değerlendirilmeyip bu metinler arasında ilişki kurma işini **Dichtungswissenschaft**'tan edebiyat tarihinin sorumluluğuna vermek de, ancak özerklik yasasıyla çalışan içkin yöntemle özgü olmalıdır.²⁵ Hal böyleyken, dilsel sanat yapıtını bir bütün olarak ortaya koyan ve biçim aracılığıyla öne çıkarılan bağıntıların

²⁴ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “Bevor wir uns der Analyse des Dramas zuwenden, sei als Letztes noch etwas zur Methode gesagt. Ihr Schwergewicht ruht auf der Interpretation des Einzeltextes, der massgebend für die Epoche und die sie kennzeichnende Gesinnung ist. Von da aus sollen andere naheliegende Werke erhellt und soll ein bestimmter geschichtlicher Raum abgesteckt werden [...]” – çeviri bana ait.

²⁵ bkz. bu bölümde dipnot 15.

betimlenmesi, her türlü dışsal nedensellikten önce gelmekte ve sonuç itibarıyla dışarıdan gelen bir bilgi biçimi olarak nedenselliğin sunduğu bağıntılar, içkin yöntemin aslen farklı çalışma alanları olarak kurguladığı **Dichtungswissenschaft** ile edebiyat tarihini mümkünse birbirine sürtünmeyen, ancak, o da belki bir noktada birbirine teğet geçebilen alanlar olarak ayırştırmak üzere gönül rahatlığıyla göz ardı edilebilmektedir.

Yine de Duruman'ın çalışmasının, edebiyat tarihine ilişkin bu perspektifi tam olarak oyun dışı bıraktığı söylenemez. Kendisinin de belirttiği gibi, bir araştırma konusu olarak ele alınan yapıtın özerk yapısına, dışarıdan katılarak gölge düşürebilecek bakış açılarından tümüyle sakınmak kimi zaman mümkün görünmese de (Duruman, 1977: 3-4), önemli olan, bunları söz konusu araştırmanın bağımsızlığını tehlikeye atabilecek "sabıkalı spekülasyonlar"ın (Duruman, 1977: 15) elinden kurtarmaktır. Bunun sınırının nereye çekilmesi gerektiği ya da böyle hayali bir sınır çekmenin gerçekten mümkün olup olmadığı yönünde bir soru sormaz Duruman. Onun sorduğu soru bu değildir ve her şeye rağmen böylesi yardımcı nitelikteki bakış açılarından tümüyle bağımsız hareket etmenin bir yolu olmadığını teyit eder; çünkü bunlar, bir yapıtın belirli dönemde nasıl konumlandırıldığı hakkındaki bilgiyi bize bağışlayabilme özelliğine sahiptir. Bu nedenle edebiyat tarihi çalışmalarında yine de pay sahibi olabilmektedirler. Öyleyse benzer özellikler taşıyan her yapıtın yorumu, deyiş yerindeyse edebiyat tarihinin gittiği yolu döşemek üzere kullanılacak bir taş olma özelliğini taşır ve bu yorumlar yan yana geldiğinde, edebiyat tarihinin uzun yolunu oluşturur. Ama yorum, şimdi son bir kez daha tekrarlamak gerekirse, metne içkin olmalı ve bir yapıtın yorumu bir diğeriyle karıştırılmamalı, bir yapıt bir diğeri yorumundan hareketle açıklanmamalıdır.

Ama madem ki bir yapıt yorumcuya önceden belirli bir yönü işaret eden yol göstericilerin kurduğu tuzağa düşmeden yorumlanmalıdır, o zaman edebiyat tarihinin daha en başından kullanımımıza sunduğu bilgi de yorumcuyu aynı türden bir yanılgıya sürüklemeyi mi? Edebiyat tarihinin sağladığı bilgi, belirli bir yönü önceden işaret ederek yorumcuya şu ya da bu şekilde bir kolaylık sağlamaz mı? Böyle bir

durumda **Dichtungswissenschaft**'ı edebiyat tarihinden ve sunduğu bilgiden ayırmak ne derece mümkündür?

Yöntemsel olarak bakıldığında, Duruman'ın çalışması işte bu soruya verilebilecek olumsuz yanıtın taşıdığı gerilimle yüklüdür ve yukarıda da değinildiği gibi, **Cenodoxus** örneğinde, metnin yorumundan kalkınarak, ortaya çıktığı dönemin özelliklerine uygun olarak tasnif edilmesiyle, yani edebiyat tarihi yazımına özgü küçük çaplı bir çıkarımla son bulur. Çalışmasının sonunda Duruman'ın, örneğin **Cenodoxus**'un yazarı için "[...] kendi döneminin henüz hâkim olan, geç ortaçağa özgü geleneğinin dinsel kalıplarıyla düşünüp yaşa[dığı]"²⁶ (Duruman, 1977: 134) yönünde bir saptamada bulunarak yapıtı erken dönem Barok'un gerilimli **Zeitgeist**'ına yerleştirmesi bile, aslında buna işaretir.²⁷

Öte yandan benzeri bir durumla, 1950-1960 yılları arasında sözleşmeli olarak, 1963-1968 yılları arasında ise aralıklarla gidip geldiği Alman Filolojisi'nde ders veren Gerhard Fricke'nin çalışma biçiminde de karşılaşılır. Duruman gibi Fricke de, "[...] tarihsel ve konusal olana ilişkin her koşulda hedefine sıkı sıkıya bağlı kalan [çalışma biçiminin] estetik, dünya görüşü ve biyografiyle ilgili meselelere sadece doğrudan doğruya konunun işlenişinin gerektirdiği ölçüde değin[diğini]"²⁸ (Fricke, 1929: 6) belirtir.

²⁶ Alıntının Almanca özgünü şöyle: "[...] schliesst er sich nicht nur dem Denken seiner Zeit, sondern auch einer langen Tradition im Denken der Menschheit schlechthin an." – çeviri bana ait.

²⁷ Örnekler çoğaltılabilir. Kitabın **Cenodoxus**'a edebiyat tarihi açısından yaklaşan sonuç kısmındaki "Die frühbarocke Stellung zum Individualisierungsprozess" başlıklı son bölümü, bu konudaki örnekleri çoğaltmaya uygun alternatifler sunmaktadır (bkz. Duruman, 1977: 125-136).

²⁸ Alıntının Almanca özgünü şöyle: "Unter der Voraussetzung alles Historischen und Stofflichen, [...] berührt die Untersuchung in strengem Festhalten ihres Ziels die ästhetischen, weltanschaulichen und biographischen Fragen nur insoweit, als sie unmittelbar zur Durchführung des Themas gehören." – çeviri bana ait.

Duruman'ın Fricke'nin izlerini takip etmesi belki de o kadar da şaşılası bir durum değildir. Zira daha 1959'da **Der Wandel der dichterischen Sprachform bei R.M. Rilke** başlıklı kitabında Safinaz Duruman, kendi çalışmasında kullandığı yönteme ilişkin olarak, konuca kendisinininkinden farklı da olsa, Gerhard Fricke'nin 1933'te yayımlanan **Die Bildlichkeit in der Dichtung des Andreas Gryphius** adlı kitabını örnek aldığını söyler (bkz. Duruman, 1959: I – dipnot 2). Buna göre, Rilke'de şiir dilinin değişimini konu aldığı 1959 tarihli kitabında Duruman'ın kullandığı yöntem, "[...] dilsel biçimler[in], kendini en uygun şekilde ifade edebilmek üzere tam da bu biçimleri ortaya çıkarması gereken içerik sorunundan asla tümüyle ayrıştırlama[yacağı]" (Duruman, 1959: II – çeviri bana ait) etrafında şekillenirken, aslında tam ifadesini içkin yönteme ilişkin bir ilkede bulmuş olur; bkz. bu bölümde s. 120.

Tekrar pahasına da olsa, Fricke'nin içkin yöntemin gereklerine uygun olarak çalıştığını burada bir kez daha belirtmek gerekir. Ama “estetik, dünya görüşü ve biyografiyle ilgili meseleler”i (Fricke, 1929: 6) konusunun gereği olarak bir dereceye kadar göz ardı edebilse de, yine de Fricke'nin kaçınmaktan pek de yana olmadığı bir şey vardır. Edebiyatın, bizatihi kendi tarihinin gelişim çizgisinde incelenmesidir bu: İçkin yöntemin kavramlarıyla konuşmak gerekirse, tek tek bütün edebi metinlerin kendi içlerinde incelendiği **Dichtungswissenschaft**'ın ister istemez edebiyat tarihine bağlandığı doğrusal bir çizgi.

Şunu gözden kaçırmamak gerekir ki, Fricke bir içkin yorum ustası olmasına öyledir; ama aynı zamanda bir edebiyat tarihi yazarıdır da (bkz. Fricke, 1949). Bu nedenle içkin yöntemi, çalışma alanlarından sadece biri olan **Dichtungswissenschaft** ile sınırlamaması, aksine yapıtın içkin çözümlemesini her zaman arka plan olarak tarihe yaslaması, olağan bir durumdur. Aynı zamanda bir edebiyat tarihi yazarı olarak Fricke'nin, içkin yöntemi her iki çalışma alanıyla bir arada değerlendirmesi, bu koşullar altında son derece doğal görünmektedir. Kaldı ki tarihsel-filolojik perspektif, yapıtın sadece iç dinamiklerine bağlı kalmak kaydıyla doğru yöntem kullanıldığında, bizi sadece yapıt hakkındaki değil, aynı zamanda yazarı ve yaşadığı dönem hakkındaki tinsel tözlere de ulaştıracaktır (karş. Fricke, 1929: 1-4).

İşte kendi doğallığı içinde bu çizgidir Duruman'a öncülük eden. Duruman bu çizgiyi takip ederek **Cenodoxus**'u yazarıyla birlikte edebiyat tarihinde bir yere oturtma ihtiyacı duymuş, bu çizgiden hareketle Bidermann ile **Cenodoxus**'unu erken dönem Barok'a özgü olarak öne çıkan bir **Zeitgeist** içinde yorumlamıştır.

O halde **Zeitgeist** düşüncesi ile içkinlik düşüncesi, görünenin aksine, birbiriyle çelişmemektedir. Çünkü kendisine yüklenen işlev dolayısıyla **Zeitgeist** ancak sınırlı bir anlam yüklenebilir: Belirli bir tarihsel anın kendine özgü karakterine, tarihteki bir dönemin genel atmosferine olduğu kadar belli bir dönemin ya da çağın düşünce iklimine de işaret eden bir kavram olarak **Zeitgeist**'in gördüğü işlev, işte tam da işaret ettiği tarihsel anın belirlenmişliği üzerine kuruludur. Bu anlamıyla **Zeitgeist**, ancak içkin bir değer olarak var olabilir. **Zeitgeist**'in varlık koşulu, belirli bir anda fiilen görünen şey olmasına bağlıdır çünkü. Bu ise onun, ortaya çıktığı ana içkin

olmasını gerektirir. Bu yönüyle **Zeitgeist** düşüncesi, bize belirli bir andaki tarihsel bir uzamı vermektedir ve bu anlamıyla da hiç kuşkusuz bir tür zaman-mekân ilişkisidir.

Aslında bu bir paradokstur ve kendini II. Dünya Savaşı'nın etkisiyle 1945'ten sonra ortaya atılan ve 1950'li yıllarla birlikte tutunmaya başlayan ideolojiden bağımsız kalma (bkz. Beutin/Ehlert, 1992: IX) ve varoluşunu buna göre belirleme arzusuyla ortaya koyar. Bu bağlamda insana ve yaşadığı çağa dair bir varoluş kipi olarak **Zeitgeist** düşüncesi, tam da ana içkin olma özelliğiyle kendini zorunlu olarak tarihin içinde konumlandığından, aslında söylemsel bir alan biçiminde şekillenir. Bu, belirli bir dönemde revaçta olan düşünce akımı, yaşama biçimi, vb. şekilde ortaya çıkan **Zeitgeist**'in gerçekte tüm söylemsel alanlara sızdığını, hatta belki de bu söylemsel alanlardan yayıldığını gösterir. İdeoloji ya da siyaset de bundan bağımsız değildir. Hatta daha da ileri giderek, insan ve onun yarattığı her şeyin tarihsel bir eylem olarak **Zeitgeist**'in ürünü olduğunu düşünmek de mümkündür. Böyle bakınca, **Zeitgeist** sadece ideoloji ya da siyasetten bağımsız olmamakla kalmaz, dahası ideoloji ya da siyaset gibi söylemsel alanların eline geçer. Hal böyleyken Fricke'nin örneğin 1955'te içkin yöntemi onaylamak üzere söylediği “[b]ugün hürriyet sözü gerçekten boş bir lâf haline gelmiş ve dünyanın bir yarısında ortadan tamamen kalkmış bulunuyor [:] öbür yarısında ise insanlar henüz ellerinde kalan hürriyeti nasıl kullanacaklarını bilmez, şaşkın bir halde görünüyorlar [...]” (Fricke, 1955: 17) sözleri de kendini ister istemez ideolojik bir bakış açısının kucağında bulur.

Öte yandan ister saf haliyle olsun ister edebiyat tarihiyle karıştırılmış haliyle, içkin yöntemin 1970'li yıllarda olduğu gibi siyasi ve düşünsel açıdan son derece yoğun tartışmalara sahne olan Türkiye Cumhuriyeti'nde nasıl olup da tutunabildiği hâlâ yanıtlanmayı bekleyen bir soru olarak karşımızda durmaktadır. İstanbul Üniversitesi'nde Alman Filolojisi nasıl olup da o tarihte dışarıda olup biten her şeye gözünü yummuş ve içkin yöntemin özerk adasında, gözü tamamen kapalı yaşayabilmiştir?

Alman Filolojisi'nin 1970'li yılların sonu gibi geç bir tarihte bile bu söylemin peşinden gitmesine neden olan şey, açıktır ki kendini özdeşleştirdiği şeyden öğrendiğini kendi doğallığı içinde yineleme dürtüsünden kaynaklanmaktadır. Sonuç

itibarıyla bu dürtü, gıdasını bir ve aynı olma iddiasıyla bütünleştirdiği bir “yabancılık” söyleminden alırken, gerçekte içinde yaşadığı toplumun **Zeitgeist**’ını göz ardı edebilmektedir. Buradan Alman Filolojisi’nin gerçekte içinde yaşadığı toplumun - eğer öyle demek gerekiyorsa- **Zeitgeist**’ıyla bir ilişkisi olmadığı, aksine fiziksel olarak var olmadığı başka bir kültürel coğrafyadaki **Zeitgeist** eğilimlerini içselleştirdiği sonucu çıkar. Bu anlamıyla Alman Filolojisi, bulunduğu coğrafyadaki düşünsel ve kültürel iklimden etkilenmeyen, dolayısıyla da toplumsala eklemlenme yönünde bir tutum da sergileme iddiasında da bulunmayan özerk bir yapı görünümünü taşır.



V. FARKLI BİR YABANCILIK EPİSTEMOLOJİSİNE DOĞRU

“Oh, East is East and West is West,
And never the twain shall meet!”
Rudyard Kipling, “Doğu ile Batı’nın
Baladı”

A. Yeni Bir Yabancıliğin Dolaşıma Girdiği Yer: Alman Filolojisi 1979-1987 ve 1987-1999

Görüldüğü gibi, Alman Filolojisi’nin çizdiği kanonik çizgi, Spitzer ve Auerbach’la başlayıp içkin yöneme doğru derinlemesine ilerleyen bir eğri olma özelliğini taşımaktadır. Alman Filolojisi’ne 1967-1979 yılları arasında hâkim olan özerklik söyleminin kaynağı olarak bu düşünce çizgisi, edebiyat yapıtını incelerken her defasında biçimin ağır bastığı, daha doğrusu biçimden hareketle kurgulanan bir yorumlama tarzını temel alır. Bu, metnin sınırını, metnin kendi içinde sergilediği dilsel biçim öğelerinden hareketle çizen bir yorumlamayı gerektirir. Spitzer’den içkin yoruma, çıkış noktasını “yakın okuma” olarak da bilinen bir yaklaşıma borçlu olan bu düşünce çizgisi, edebiyat metnini sadece kendi içinde kalacak şekilde, deyiş yerindeyse dikey olarak okumaktan yana bir tutum geliştirir ve işte tam da bu nedenle varlığını bir içe dönüş kipi olarak ortaya koymakla öne çıkar. Bu bağlamda, bir önceki bölümde de ayrıntılandırıldığı üzere, içkin yöntemin ardında bir özerklik söyleminin yatması da, tam ifadesini burada bulur.

Bu noktada içkin yöntemi olduğu şey yapan özerklik söylemi, Alman Filolojisi’nin kurulduğu günden itibaren beslendiği yabancılik söylemiyle de kesişir. Edebiyat metnini dilsel biçimlerden yola çıkarak sadece dikey olarak anlamlandıran yöntemlerin Alman Filolojisi’ndeki son uğrağı olan içkin yöntem, bu yönüyle Spitzer ve Auerbach’tan devraldığı bir geleneğe bağlanmaktadır. Bu ise kendini sadece edebiyat yapıtlarını çözümlemedeki ortak noktalarında değil, aynı zamanda üzerine

kuruldukları yabancılık söyleminde de ortaya koyar. Türkiye Cumhuriyeti'nde bir yabancı dil filolojisi olma özelliğinden dolayı Alman Filolojisi'nin sunduğu kanonik bilgi, aslen yabancı olanın bilgisidir ve tam da bu nedenle her şeyden önce bu bilginin dolaşıma sokulmasını gerektirir. Bununla birlikte konuya daha yakından bakıldığında, aslen bir yabancılık söylemine ait olan bu bilginin Alman Filolojisi tarafından ancak bir temsiliyet ilişkisi içinde kurgulanabildiği de görülmektedir. Yabancı olanla bütünleşme ve yabancı olanı içselleştirme, işte bu temsiliyet ilişkisinin yüzleridir. Bu anlamda Alman Filolojisi'nin "yabancı" olanla girdiği temsil ilişkisi, kendini tam da onun temsil ettiği söylemin içinde kurmaktan geçer. Bu aynı zamanda kendi kimliğini, onu daha en başından bir öteki olarak şekillendiren bir söylemin içinde aramak, kendini tam da böyle bir söylemin içinde konumlandırmak anlamına da gelir. Sonuç itibarıyla Alman Filolojisi'nde görüldükleri ve uygulandıkları şekliyle bu çalışmada sözü edilen yöntemler, Spitzer'den içkin yoruma varıncaya değin aynı üst amaca hizmet etme özelliğini taşır.

Aşağıda filolojinin 1979-1987 döneminden başlamak üzere kendini daha geniş bir alanda ifade etmeye başladığını, Spitzer'den içkin yöneme varlığını içe dönüşü bağlayan bir bilginin, kendini deyiş yerindeyse bir dışa vuruş biçiminde görünüre havale ettiğini göstereceğim. Bunun yanı sıra başlangıçta sadece kendi eğitim konusunu oluşturan yabancı bir dilin ve edebiyatın bilgisini aktaran epistemolojik kaynağın şimdi el değilse bile yön değiştirdiğini de iddia edeceğim.

Bu bağlamda söz konusu yılların en belirgin özelliğinin, "yabancı" olana dair filolojik bilginin biçim değiştirerek konumlanması olduğunu söylemek gerekir. Alman Filolojisi, bu yıllarda salt "yabancı" olanın bilgisini değil, "yabancı"nın karşısında kendi kendinin nerede durduğu hakkındaki bir bilgiyi de harekete geçirmektedir çünkü. Bu, aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nde yabancı dilde bir filoloji olarak Alman Filolojisi'nin, "yabancı" olanın bilgisi karşısında kendini nasıl konumlandığıyla ilintili bir konudur. Alman Filolojisi için bu, önemli bir uğraktır; çünkü böylece daha önceki yılların kendi içine kapalı bir söylemi, deyiş yerindeyse şimdi ilk kez kendi kendini açmaktadır. Alman Filolojisi ilk kez bu yıllarda, daha önceleri içselleştirdiği "yabancı"yla bir ve aynı olamayacağını fark etmiştir. İşte bu

yeni durum, Alman Filolojisi'nin, bir ve aynı olma iddiasını taşıdığı “yabancı”yı ve ona dair her türlü bilgiyi şimdi kendi kendisinden farklı olanın bilgisi olarak tanımlamaya başlamasıyla sonuçlanır. Bu ise bir bilim dalı olarak Alman Filolojisi'nin kendi araştırma ve inceleme nesnesine haliyle öncekinden daha farklı bir pencereden bakmasını ve kanonik yapılanmasında doğal olarak değişikliğe gitmesini gerektirir.

Alman Filolojisi'nin aynı zamanda kendi kendisine bakışında da bir değişikliğe yol açan bu duruma ilişkin olarak bütün bu anlatılanlar, kanona dahil olan çalışma alanlarından verilecek bir örnekle de açıklanabilir: Bu bağlamda ilkin 1981'de Türk yazarların yapıtlarının Alman filologlarınca tartışılmaya ve bunun yanı sıra dil de dahil olmak üzere her alanda karşılaştırmalı çalışmaların yapılmaya başlanmasıyla gündeme gelen “Türk(ie) katkısı”, bu yıllarda önemli bir yer tutmaktadır. Öte yandan aynı izlek, yine bu dönemde tam tersi bir noktadan ele alınmasıyla da kendini vurgular. Örneğin Almanca yazan yazarları, ister çeviri aracılığıyla ister başka yollardan olsun, Türkiyeli okura ve/ya da öğrenci kitlesine tanıtmaya şeklinde gelişen yeni bir yönelim, yabancı olanın bizzat içselleştirilme yoluna gidildiği daha önceki yıllarda görülmeyen bir açılım olarak öne çıkmaktadır.

Açıkçası şimdilik bunun, yine de öykünmeci bir açılım olduğunu belirtmekle yetinmek gerekir. Çünkü her şeyden önce, Alman Filolojisi'nin kendi kendisine oranla kendisinden farklı bir “yabancı”nın varlığını nasıl tespit ettiğine, kendisinden farklı olan olarak bu “yabancı”ya nasıl baktığına, ona dair bilgiyi nasıl sunduğuna ve son olarak da sunmakla yükümlü olduğu “yabancı” olanın bilgisi karşısında kendini nasıl konumlandığına bakılmalıdır. İşte bu nedenle Alman Filolojisi'nin kendi kendisine ve dolayısıyla sunduğu kanonik bilginin bakışında meydana gelen bu ani farklılığa geçmeden önce, Alman Filolojisi'ni bu değişime yönlendiren şeyin ne olduğunu tespit etmelidir.

Öyleyse bu ani değişimin nedeni nedir? Hangi epistemolojik dönüşüm, Alman Filolojisi'ni o ana kadar peşinden gittiği kanonik bilginin “kendi”sine ait olmadığını ve dolayısıyla bu bilgiye şimdiye kadar baktığından daha farklı bir perspektifle bakması gerektiğini belirlemeye itmiştir? Ve yine hangi epistemolojik dönüşüm,

Alman Filolojisi'ni o güne kadar aslen bir ve aynı olduğunu düşündüğü “yabancı”nın salt temsilcisi olmak ve onunla özdeşleşmekten birdenbire vazgeçirmiş, onu böylece varlığını tespit ettiği bir “yabancı”nın dışında kendi hakkındaki bilginin de izini sürmeye davet etmiştir?

Elbette bunlar sorulması gereken önemli sorulardır; ama yanıtlanmadan önce başka soruların yanıtlanmasını beklemeyi gerektirirler.

1. Filolojide Yeni Bir Bilgi Kaynağı: Yorumsama

Alman Filolojisi'nin 1979'dan başlayarak girdiği izlek, artık eskisine oranla biraz daha farklı bir izlektir ve yabancı bir kültüre ilişkin söylemsel bilginin doğrudan temsilcisi olmaktan çok kendi bilgisini gözden kaçırmadan hem kendini hem de karşısındaki anlamaya yönelik bir eğilim gösterir.

Peki ama kendi bir yana, başkasının kültürü anlaşılabilir mi ya da anlaşılabilirse eğer, bu nasıl mümkün olabilir? Metinsellik anlamında kültürler nasıl işaretlenmemiş olarak dolanabilirler? Dolayısıyla kendilerine bakılan perspektifin dünya-kuruculuğundan ya da Şarkiyatçı yapıların haklarında anlaşılabilir ve bilinebilecek birer nesne olmalarına hükmettiği “şey” olmaksızın, diğer bir deyişle belirlenimciliğe kurban gitmeksizin nasıl var olabilirler?

Bu alt bölümü tam da bu soruları sorarak açmamın rastlantısallığa dayanmadığını belirtmeliyim. Baktığımız perspektife göre farklı farklı yanıtlanabilecek bu ve benzeri sorular, aslında bu bölümde ele alınacak dönemin belirleyici soruları olarak, her biri bir diğerine gönderme yapacak şekilde ikici geleneğiyle Batı kültürünü yeniden okuyan Edward W. Said, Jacques Derrida, Gayatri C. Spivak gibi düşünürler tarafından ısrarla sorulmuş sorular olarak karşımıza çıkar.

Ama hemen eklemek gerekir ki, bunlar 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinde sorulan sorulardır. Oysa burada ele alınan zaman diliminin özellikle de 1979'dan 1987'ye kadar olan ilk dönemi söz konusu olduğunda, Alman Filolojisi, kendini önceki

dönemlere oranla aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacak konusal bir çeşitliliğin içinde bulmakla birlikte, aslında daha çok Herder ve onun belirlediği tarihselci bir yaklaşımla kaldığı yerden devam etme eğilimindedir ve bu ise henüz 20. yüzyılın değil 19. yüzyılın ve onun bıraktığı bir mirasın sorularını sormayı gerektirir. Buna göre bu noktada sorulması gereken sorular, yukarıda andıklarımızdan biraz daha farklı bir mecrada seyreder ve zihin ile dil arasında anlamaya yönelik olarak ortaya çıkan nesneleştirme tarihsel olarak değişen, ilerleyen bir insanlık serüveninde nereye oturması gerektiğini konu edinirler.

Ama bu sonuncusu bir yanıyla da, Alman Filolojisi'nde artık daha farklı türden bir yabancılaşma epistemolojisinin dolaşıma girdiğine işaret etmesi bakımından dikkati çeker. Çünkü anlamaya ve dolayısıyla da bilmeye yönelik olarak zihin ile dil arasında gerçekleşen nesneleştirme henüz zamansal ve bilgisel anlamda bir farklılaşmaya işaret etmese bile, böylesi bir farklılaşmayı mümkün kılabilceğine dair bir bilginin yolunu açar ve böylece aynı zamanda Alman Filolojisi'nde kanonik anlamda ele alınması gereken konusal bir çeşitliliğin de izlerini sürmemize olanak tanır. Çünkü sorun bir kez bu şekilde ortaya konduğunda, belirli bir bilgiye yaklaşma teknikleri kadar o bilgiye ilişkin olan kuram, yöntem ve uygulamanın içerimleri de belirlenmiş olur.

Bu artık kendisi yabancılaşmanın ne olduğunu ve nasıl alımlanması gerektiğini soran, bu özelliğiyle de kendinden öncekilerden ayrılan yeni bir söylemdir ve Alman Filolojisi'nde kendini ilk kez Şârâ Sayın'ın yazılarında gördüğümüz bir yöntem arayışı şeklinde belli eder: Bu, yorumsamadır (**Hermeneutik**) ve son kertede okurun edebiyattaki rolünü inceleme konusu yapan alımlama estetiğine varmak üzere, anlama edimini sorunsallaştıran bir yöntemdir.

Yorumsamacı düşünce, Alman Filolojisi'ne ilkin diğer bilimlerin yanında insan üzerine çalışan bilgi alanlarının ve bunların arasında edebiyatın da bir **bilim** sayılıp sayılamayacağını konu alan bir yöntem tartışmasının canlandırılmasıyla girer. "Yazınbilim ve Alımlama Estetiği" başlıklı yazısıyla Şârâ Sayın tarafından aktarılan bu tartışma, aslında kaynağını 19. yüzyılda bulur ve pozitivistimin yanı başında şekillenen bir başka yöntem, tinbilimlerinin (**Geisteswissenschaften**) yöntemine

işaret eder. Sayın'ın da belirttiği gibi, edebiyata dair üst bilgi böylece kendine pozitivist yöntemin dışında bir varoluş alanı bulmakla kalmaz, üstelik buna rağmen “yazınbilim” adını da alabilir (bkz. Sayın, 1979: 103-119/1999: 33-52).¹

Sorun bir kez böyle ortaya konduğunda, izler bir kez daha Spitzer'den bu yana sürülebilir hale gelmektedir. Hatırlanacağı gibi, tinbilimleri çerçevesinde filolojinin varoluşsal alanını pozitivistliğe karşıt bir konumda temellendirdiği, ilk kez Spitzer'le birlikte söz konusu olmuştur.² Kendini nesnel olarak saptanabilecek olgular doğrultusunda yaşam ve yapıt birliği denen şey üzerinden kuran pozitivist edebiyat biliminin aksine bu yeni yöntem, Spitzer'in de son derece önem verdiği ve aslen öznel bir süreç olma özelliğiyle betimlenen okuma edimi üzerinde yoğunlaşır³ ve “[...] metnin (eserin) özüne, biçimde görülen ayırıcı bazı ayrıntılardan gidileceğine inanır [...]” (Bayrav: 1998: 168). Bu öznel süreç, parçanın bütüne, bütünün de parçaya eşbiçimli olarak yansıması koşuluyla, nesnel bir anlama açılır. Böylece bu yeni edebiyat bilimi, tinbilimlerinde doğru bir anlamaya varmak üzere vazgeçilmez bir yöntem olarak kendi kendisi üzerine kapanan “yorumsamacı döngü”yü harekete geçirir.

İşte Alman Filolojisi'nde ilk kez Şâra Sayın'ın dolaşıma soktuğu bir bilgi olarak yorumsama, kendine tinbilimsel yöntemi örnek alan bu yeni edebiyat biliminin kaynağı olmaktadır. Kanonik anlamda düşünüldüğünde bu, yeni ama bir o kadar da önemli bir değişime işaret etmektedir. Çünkü yorumsamacı düşünce artık bir edebiyat tarihinden değil, bir bilim olarak edebiyattan söz etmeye olanak sağlamaktadır. Böyle bakınca, edebiyat aslında kendisi için ancak bir yardımcı disiplin olabilecek tarihten beslenme ve hatta bizatihi tarihin alanına girerek başka bir şeye dönüşme zorunluluğundan sıyrılmakta, deyiş yerindeyse bir bilim olarak rüştünü ispat etmektedir. Yorumsamacı düşüncenin, edebiyata pozitivistliğin nesnel söylemi dışında bir varlık alanı açtığını söylerken, Şârâ Sayın'ın kastettiği şey bu olmalıdır (bkz. Sayın, 1979: 103-119/1999: 33-52). Yorumsama, edebiyata, bir disiplin olarak

¹ Şârâ Sayın'la ilgili olarak (/) işaretiyle verilen yıl ve sayfa numaraları, sırasıyla yazarın makalelerinin ilk baskılarına ve geçmiş dönem çalışmalarını topladığı *Metinlerle Söyleşi* kitabına gönderme yapar.

² bkz. bu çalışmada Bölüm II, öz. s. 34-37.

³ bkz. bu çalışmada Bölüm II, s. 37, dipnot 7.

tarihten yararlanırken onun içinde erimeksizin, ayakları üzerinde tek başına durabilen bir bilim olma ayrıcalığını kazandırmaktadır.

Bu yeni edebiyat bilimi, düşünsel kaynağını Wilhelm Dilthey'da bulur ve “[d]oğa bilimlerinden esinlenen ve olup bitenlerin nedenini ortaya çıkarmakla, ya da olanı betimlemekle yetinen olguculuğa karşın, [...] yazınsal yapıtı ‘anlamak’ (Verstehen) ister [...]” (Sayın, 1979: 35/1999: 105 – vurgu Şârâ Sayın’a ait). Pozitivistlerin **Erfahrung**’una (maddi deneyim) karşı önce **Einfühlung** (Schleiermacher; özdeşleyim) ve sonra da **Erlebnis**’i (Dilthey; yaşantı, iç deneyim) öne süren bu yaklaşım, insana dair her türlü bilginin kaçınılmaz ve indirgenemez bir şekilde tarihsel bir boyut içinde gerçekleştiğini savunur.⁴ Buna göre anlama, “anlamaların yeniden ele geçirilmesi”yle (Dilthey, 1976’dan aktaran Arslan, 1998: 119) ilgili zihinsel bir işlemdir. Anamlara dair buradaki vurguya dikkat etmek gerekir; çünkü bu, yeniden ele geçirilecek her anlamın bir ön-bağlam içinde ortaya çıktığını, dolayısıyla anlamamanın zamansal olarak içinde bulunulan andan geriye dönük bir işlem olma özelliğiyle bir arada düşünülmesi gerektiğini ima eder.

Alman Filolojisi’ndeki ilk biçimlenişini Romantik felsefe ve filolojide bulduğumuz, öznenin aslen kendisinde bulunmayan yabancı psişik halleri kendinde hissetmesi olarak tanımlanan **Einfühlung** kavramı,⁵ görüldüğü gibi, şimdi yorumsamacı düşünce aracılığıyla şimdi bir kez daha dolaşıma girmektedir. Alman Filolojisi’nde ilk kez Herderci düşünceyle ortaya çıkan bu kavram aracılığıyla tarihselci bir yaklaşım yeniden ele alınmakta ve aynı zamanda da anlama, yorum ve anlam, öznellik ve nesnellik gibi filoloji için temel sayılan kategorilerin ayrıntılı bir tanımını yine bu kavram üzerinden yapılmaktadır.

Bu bağlamda yorumsamanın asli probleminin ne olduğu sorusuna verilecek yanıt, onun dünyayı ve şeylerini bilmeye dair bir anlama biçimi olduğu yönündedir. Başta

⁴ Yine de Dilthey’in amacı, son kertede doğa bilimlerinininki gibi bir kesinliğe varmaktır. Bu nedenle nesnellik kavramı Dilthey’da hatırı sayılır bir yer tutar. Diltheyci anlamıyla bilimsel nesnellik, tinbilimlerinde insan hayatının bütünlüğü üzerine konan özel vurguyla birlikte ancak tarih içinde ortaya çıkabilir. Tarih içinde insan hayatının bütünlüğüne inanmaksa, her türlü bilgiyi “bilinç olgusu” olarak düşünmek gibi kendi içinde çelişik bir kavramsallaştırmaya yol açar (bkz. West, 1998: 117).

⁵ bkz. bu çalışmada Bölüm III, s. 86.

Wilhelm Dilthey olmak üzere pek çok tinbilimci düşünür tarafından insan bilimlerinde geçerli olabilecek tek yöntem olarak sunulan yorumsama, her şeyden önce bilinen bir şeyi yeniden bilebilmenin, diğer bir deyişle bize yabancı ve uzak olanı, örneğin tarihsel anlamda “eski” olanı yeniden yaşamanın, dolayısıyla geriye dönük olarak bir anlamının olanaklı olduğunu savunur.

O halde yorumsamacı anlayış söz konusu olduğunda, **anlama** denen şey nasıl gerçekleşir? Hangi yol ya da hangi yöntem anlamamızı sağlayan zihinsel durumu olanaklı kılar?

Aslında bu daha çok bilgi sosyolojisinin⁶ sorduğu bir sorudur. Bilgi sosyolojisinin bir kolu, bu sorudan yola koyulur ya da diyelim, bilgi sosyolojisinin bu türünün izini sürdüğü anlama uğraşı, mekanikçi doğa biliminin yöntemi olarak Kartezyen özne-nesne ayrımından Heidegger’in varoluşsal-ontolojik yorumsamasına uzanan bir yolda, bilme ve anlama ediminin içine edebiyat metinlerini de katarak ele aldığı sorunsalın izleğini genişletir.

Bilgi sosyolojisinin yorumsamaya açılan bu türünün anlamının neliğine yönelik olarak sorduğu soruya ilk yanıt, “Yazınbilim ve Alımlama Estetiği” adlı yazısında yorumsamacı gelişme çizgisinin izini süren Şârâ Sayın’ın da gösterdiği gibi, Heidegger’den gelir: Anlamak, dünyayı şekillendiren anlamsal ilişkileri çözmektir. Heidegger’in bu yanıtı, anlam denen şeye bundan böyle zamansal ve mekânsal olarak yaklaşmak anlamına gelir. Kaldı ki Heidegger’den bu yana insan varlığı olarak **Dasein**’ın temel özelliği, dünyada-olmak’tır; **Dasein**’ın maddi dünyada kendi benzerleri ve diğer varlıklarla kurduğu ilişki, “ile-olma” durumu yani, bu özelliğin üzerinde temellenir. Dünya (ve nesneleri), karşımıza alıp bakarak tarafsızca gözlemleyebileceğimiz (örneğin Descartes) ya da dışına çıkıp soyutlanabileceğimiz (örneğin Husserl) bir şey değildir. Varoluş ve bu varoluşu anlama, bu nedenle hiçbir zaman bitmiş tükenmiş, kendine özdeşleşmiş bir şey olarak tasarlanamaz; Heideggerci varoluş, zaman -ve zamana tabi olarak da mekân- tarafından kurulur. Kendini ve kendi dışındaki varlıkları (yanlış) anlayan **Dasein** başlı başına

⁶ Burada bu terimi her kullanışmada, ayakları sınıksız pozitivist geleneğin zeminine basan ekolün dışından konuştuğumu belirtmekte yarar var.

zamansallık olarak düşünölmelidir. Özetle: **Dasein**'in varoluş biçimi “dünyanın yapısını belirleyen anlam ilişkileri”ni (Heidegger, 1993: 366/63)⁷ anlamadır ve bu da her şeyden önce **Dasein**'in varoluşsal anlamı olan zamansallıkla belirlenir.

Dasein her şeyden önce zamansalsa ve yanı sıra bu özelliğiyle belirleniyorsa, geçmişini canlandırma ve geleceği de olanak olarak tasarlama yeteneğine sahip demektir. Bir diğeri deyişle **Dasein**'in bu-dünyada-olmakla attığı her adım ancak geçmiş, şimdi ve gelecek arasında sarmallanan döngüsel bir hareketle mümkün olabilir ve bu döngüsellik bizi geçmişin geleneğine, buradan hareketle de bu geçmiş-geleneğe katkı payı olarak geleceğe bağlar. Bunun anlamı, Şârâ Sayın'ın da belirttiği üzere, “geleneği özümlemek”tir ve “[...] bitmiş bir olay değil, durmadan değişen bir süre[ç]” olmakla nitelenir (Sayın, 1979: 108/1999: 39). Böylece Heideggerci teorik anlamamanın koşulu, ilgi alanımızdaki bir nesnenin en darından en genişine değin sürekli dönüp duran belirli bir kavramsallaştırma döngüsünün içinde yer almak olur. Ön-yargısız herhangi bir anlamamanın mümkün olamayacağını söyler Heidegger; anlamaya dayalı olarak bütün yorumlar ister istemez önceden bir yönelmişliği gerektirir. Heidegger'in “anlama dairesi” adını verdiği şeydir bu: Heidegger sadece varoluşsal-ontolojik bir dili konuşmaz; **Dasein**'in anlama edimini döngüsel bir sürece yerleştirir yerleştirmez, kendini dünden bugüne yorumsama adıyla süregelen bir geleneğin de içinde bulur.

Anlamamanın ne olduğuna ilişkin ikinci yanıt ise, Heidegger'i izleyen fenomenolog Hans Georg Gadamer'den gelir: “*Anlama*”, özne-nesne ayrımını vurgulayan “etken ve edilgen öğeler arasında değil, her ikisi de özgür ve eşdeğerde iki özne arasında gerçekleşmesi olanaklı bir süreçtir” (Sayın, 1983/1999: 13 – vurgu Şârâ Sayın'a ait). Gadamer bu süreci “söyleşi” ortamıyla tanımlar ve anlamamanın dayanağının, soru-yanıt ilişkisiyle biçimlenen söyleşide aranması gerektiğini belirtir: Soru-yanıt ilişkisi, öznelerin kendi başlarına bir şeyler söyle-y-en değil belirli bir zaman ve mekânda birbirleriyle söyle-ş-enler olarak “var” olmalarını, sadece üzerine söyledikleri

⁷ Heidegger referansındaki 366/63, sırasıyla *Sein und Zeit*'in 1993 basımındaki sayfa ve madde numaralarını göstermektedir.

konuyu ve bu konu üzerinden birbirlerini değil son kertede kendilerini de anlamayı olanaklı kılacak ontolojik bir süreçtir çünkü.

Gadamer'in söyleşi üzerine kurduğu teorik anlama modeli, edebiyat metinlerini anlamayı sorunsallaştırırken de aynı yolu izler: Gadamerci anlamamanın iki "özgür" öznesinin söyleşisinin, bu kez okur ve yapıt arasında gerçekleştiği düşünülür. Hal böyleyken, ne okurdan yazarla özdeşleşmesi beklenir ne de okurun salt yapıttan hareket ederek onu sabitlemesi talep edilir. Okurdan beklenen şimdi "ortak anlama katılması" yönündedir ve bu ortak anlamı da metin ile okur kendi aralarında söyleşerek, bir arada oluştururlar.

Eğer bir söyleşi daha işin başında barındırdığı işteş çatı dolayısıyla karşılıklılık ilkesine dayanıyorsa, yapıt ile okur arasında geçen söyleşi de ifadesini haliyle bu ilkede bulacaktır. Karşılıklılık ise bir alışveriştir, dolayısıyla nedensel olarak *vis a vis* karşı karşıya gelmeyi olduğu kadar durumsal olarak karşı taraftan bir şey almayı ve karşılığında da ona bir şey vermeyi gerektirir: Okur metinle karşı karşıya gelir, metnin sunduğu anlamsal olanakları kendi öznelliğinin olanaklarıyla karşılar, onun sorduğu sorulara karşılık verirken, o da metne yönelttiği soruların karşılıklarını anlamlandırır. Bu da nihayetinde, bir diğeri üzerinden de gerçekleşse, kendini anla(mlandır)ma olarak belirir.

Peki okur bunu nasıl yapar ya da bir diğeri deyişle söyleşiye girdiği metni anlamlandırmak üzere kendi öznelliğinin olanaklarını nereden edinir? Gadamer böyle bir şeyin ancak geleneğin içinde ifadelenebileceğini düşünür. Bir yapıtın, ama özellikle de geçmiş dönemlere ait edebi metinlerin bize ne söylediği, bizim kendi geleneğimizin tarihselliği içinde ona sorabilecek olduğumuz sorulara ve dolayısıyla da bugünden geriye dönük olarak almamızın mümkün olduğu yanıtlara bağlıdır ancak. Bu, geçmiş olduğu gibi canlandırma özelliğine sahip "olanaksız" nesnel bir yoruma varmaya çalışmak değildir artık. Geçmiş zamanın peşine düşerek zamansal uzaklığı kapatabileceğini düşünmek yersizdir; arayışımızı yerimize gelenek kapatır çünkü. Hal böyleyken, kendisinden kaçıp kurtulamayacağımız tek şey olur gelenek: Geçmiş ve geçmişle birlikte hem bugünü hem de yarını mümkün kılan, hepimizi bir noktada sessiz sedasız kaynaştıran özdür o. Dünü, bugünü ve yarınıyla kendi

geleneğimiz ve onu anlama biçimimiz, yani Descartes'ın nesnel bilim anlayışının ısrarla sıyrılmak istediği ön-yargılarımız Heidegger üzerinden şimdi Gadamerci anlamanın da temelini oluşturmaktadır. Bu durumda, kendi tarihselliğimizin oluşturduğu geleneğe bulanmış anlam ufkumuz ile yapıtın kendi anlam ufkunun kaynaştığı noktada bir anlama ediminden söz edilebilir ancak. Yapıtın kendi dünyasıyla bizim kendi dünyamızın ufuk çizgisinde birleştiği an, aslında yapıtla birlikte kendimizi de anlamamıza olanak tanır; Gadamer'in "yuvaya dönmek" dediği şeydir bu.

Özetle, anlamayı olanaklı kılan daha önceden bildiklerimizdir, der Gadamer: Ön-yargısız bir anlama edimi düşünülemez; çünkü ön-yargıyı -yine Heidegger'den yola çıkarak- "ön-anlama" olarak belirleyen, geleneğin kapattığı geçmiştir. Ancak anlamının bir önü varsa, bunun bir de devamı olmalıdır diye düşünebilir insan, bu da hayli haklı bir çıkarım olur; zira bütün bu anlatılanlar, yorumsamacı anlamının henüz sadece ilk evresini oluşturur.

Yorumsamacı davranış, gerçekten de sürekli bir anlama edimidir (karş. Sayın, 1979: 114/1999: 47). Çünkü yorumsamacı gelenek⁸, anlama edimini kendi içinde hem parçalı hem de bütünsel bir süreç olarak tasarlar. Başka bir şekilde söylenecek olursa, burada anlama parçadan bütüne, bütünden de parçaya doğru yol alması gereken döngüsel bir süreç olarak düşünülür: Bununla, bir bütünün anlamının ancak

⁸ Şimdi yeri gelmişken kabaca bir kronoloji vermek gerekirse, kaynaklar modern yorumsamacılık adını verdikleri şeyi genellikle Friedrich Schleiermacher ile başlatıp Wilhelm Dilthey ve Hans Georg Gadamer ile sürdürme eğilimindedirler. Benim burada girişmediğim, ancak bana kalırsa Descartes ve görme imgesi ile başlatıp Husserl ile devam ederek karşılaştırmalı bir çalışma içinde aktarılmasını daha uygun bulduğum bu süreç elbette salt bu noktadan başlayarak da okunabilir. Ama böylesi bir okuma, başka şeyler bir yana, geleneğin altını o denli ısrarla çizen Gadamer'i belki bilerek belki kazara sonuna kadar çürütür. Kaldı ki Gadamer mutlaka gelenek kavramından kısıkvrak bağlanmak isteniyorsa, ona Terry Eagleton'un formülasyonu "kimin hangi geleneği" diye sormak belki de daha uygun olacaktır (bkz. Eagleton, 1990: 97). Bu haklı bir soru olacaktır; çünkü Gadamer'in geleneği, aşağıda da değinileceği üzere, hepimizi aynı noktada birleştiren bir tasarımdır. Döner dolaşır, kendi sürekliliği içinde hiçbir iniş çıkış ya da kopuş yaşamayan, neredeyse Kantçı bir anlayışla kötünden hep daha iyiye doğru koşarak sürgit ilerleyen o geleneğe varır ve oradan teslim aldığımız anlamlandırma birimlerini harekete geçiririz. Ama bu hesap yanlış; çünkü bu sıralı cümlelerin gizli öznesi olan "biz" in kimi ya da hangi kimliği temsil ettiği ya da edebileceği sorunu bir yana, hatta ondan da önce başka bir şeyi atlar: Tarihsel gelenek içindeki eylem olarak gerçekliğin de bir metin gibi yorumlanabilir olduğunu düşünen Gadamer, o gerçekliğin bağlı olduğunu söylediği geleneğin de yorumlanabilir bir şey olabileceğini nedense hesaba katmaz. Son noktada geleneğe bağlanan tarih, kültür ve insan türdeş bütünlüklermiş gibi düşünülür.

onu oluşturan parçalar aracılığıyla kavranabileceği, ama bütünlüğe kavuşmaksızın tek tek bu parçaların hiçbir şey ifade etmeyeceği söylenmek istenir. Anlamanın konusu edebiyat metnine yöneldiğinde de durum bundan ibarettir, burada da bizi yönlendiren ön-yargılar ya da artık öyle dediğimiz gibi, ön-anlamadır. Ancak okur, Gadamer'in deyişiyle "anlamayı arayan bir okuma"⁹ sürecine, kısaca metinle söyleşiye girmişse bu ön-anlama geçici olabilir - ama öyle olmak zorunda da değildir: Okur her şeyden önce geleneğin içinden gelen bir ön-anlama bağlamından hareket eder ve okuduğu metni bu bağlamın içinde anlamlandırır. Bununla birlikte metinle söyleşisi ilerledikçe okur, metnin sunduğu anlam olanaklarından yararlanarak başlangıçtaki ön-anlamasını sınama olanağını bulur, bunun doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya çıkarır, gerekiyorsa anlamlandırmasını metinden yana olmak üzere gözden geçirir ve metnin bütünselliği içinde bunu yeniden değerlendirir. Böylece yapıt ile yorumcusu, daha önce sözü edilen "ortak anlam"da buluşmuş olur. Bu aslında hepimizin bildiği klasik parça-bütün ilişkisidir ve biraz da Goethe'nin "her parçanın kendi içinde ve diğerlerinden farklı bir işlevi olduğu ve [...] aynı bütün içinde kaçınılmaz bir yeri olduğu[nu] gözden kaçırmadım" dediği şeyi (Goethe'den aktaran Sayın, 1987/1999: 83) çağrıştıracak şekilde Schleiermacher üzerinden Wilhelm Dilthey'a, ardından Heidegger'e ve oradan da kavramsal varlığını borçlu olduğu Gadamer'e sirayet eden bir anlama biçimi olarak karşımıza çıkar. Yorumsamacı geleneğin yabancısı olmayanlar, bu anlama biçimini "yorumsama dairesi" olarak teşhis edeceklerdir: Heidegger'in "anlama dairesi", Gadamer'in ellerinde şimdi "yorumsama dairesi"ne dönüşmüştür.

Anlama edimine dayalı olarak bütün bunların, edebiyat metinlerini anlama söz konusu olduğunda, sonunda okurun hakkını teslim eden bir eleştiri biçimine evrilmesi doğaldır. Yorumsamacılığın "alımlama estetiği" adıyla bilinen kuramı, metin ile okur arasındaki ilişkide vurguyu iyiden iyiye okurdan yana koyar. Ayrıca

⁹ Gadamer, bu deyişi Jacques Derrida'ya yanıt olarak 1981'de Paris Goethe Enstitüsü'nün -Gadamer ile Derrida'yı bir araya getirmeyi amaçlayan- o ünlü sempozyumunda kullanır. Derrida ile çok da uzak düşmediğini belirttiği yanıtında Gadamer şöyle der: "Anlamayı arayan her okuma, hiçbir zaman son bulmayan bir yolda sadece bir adımdır." Yine de bana kalırsa, etraflı bir okuma, Derrida'nın Gadamer'e niçin karşı çıktığını ortaya koyabilir. Gadamer-Derrida tartışmasında Hüsamettin Arslan'ın derlediği çalışma ufuk açıcı niteliktedir (bkz. Arslan, 2002: 284-387).

artık metin ya da yapıttan kasıt, Gadamer’de olduğu gibi sadece geçmiş döneme ait olanlar değildir. Ama bu, Gadamer’ci gelenek kavramının bertaraf edildiği şeklinde anlaşılmamalıdır; genel alımlama kuramı içinde “alımlama tarihi” adı verilen yaklaşım, Gadamer’in öncülüğündeki bir çizgide Hans Robert Jauß’la devam edecektir. Kaldı ki okura verilen önemin payı da burada artar; alımlama estetiği, yorumsamanın sürekli değişebilen durumsal bir yaklaşım olduğunu söyler.

Öte yandan Sayın’ın da aktardığı üzere, Iser özelinde alımlama kuramı, okura hak ettiği itibarı geri verdiğini söyler (karş. Sayın, 1979: 116-117/1999: 49-50); bir metne anlamını kazandıran okurdur bundan böyle. Okur ve anlamlandırması olmaksızın edebiyat yapıtları asla tam anlamıyla varlık gösteremezler, bir yapıt ancak okuma ediminde somutlaşır. Yapıt, anlamını bulmak için okurunu bekler diğer bir deyişle. Yapıtın, yazarının özel mülkiyetinden ya da biçimsel öğelerinden hareketle varoluş olarak salt kendi kendine bağlı kalmaktan çıktığı andır bu. Ancak bir yapıt sadece yazarının olmadığı gibi sadece okuruna da ait değildir; Iser yapıtla okur arasında metnin gücül (virtuel) olma özelliğinden doğan bu ilişkiyi bir tekelleşme süreci olarak düşünmez. Kaldı ki metnin gücüllüğü, alımlama estetiğinin “beklenti ufku” dediği ve okurun öznel deneyimlerinin yanı sıra yaşadığı zaman ve mekânla da ilişkilendirerek tanımladığı şeyi talep eder: Okurun beklenti ufku değiştikçe metnin göndermeleri de farklı anlamlandırılır:

“[...] Metin dışı bağlamların değişmesi, metin içi bağlamları da etkilediğinden, bu sürekli devinin metni dural bir olgu olmaktan çıkarır [...] Çünkü anlam okurun dışında değil, okurla oluşur [...]” (Sayın, 1981/1999: 29).

Her yapıt ister istemez kimi belirsizliklerden, alımlama estetiğinin kavramsallaştırmasıyla “boş alanlar”dan oluştuğundan, aslında metni somutlama durumunda okurun yaptığı, kendi beklenti ufkuna uygun olarak oynadığı boşlukları doldurma oyunundan başka bir şey değildir. Ancak beklenti ufku, aslında bir karşılıklı ilişkisidir ve okurunkini olduğu kadar metnin içinde yer aldığı tarihsel döneminkini de hesaba katar. Bu, okur ile metnin birbirlerini karşılıklı olarak yönlendirdiği anlamına gelir (karş. Sayın, 1983/1999: 15); bu durumda bir metni anlamamanın koşulu, yapıtın ve okurun ufuklarının doğru yerde kesişmesi, daha doğrusu kaynaşması ve iç içe geçmesi ile tanımlanır.

İşte “Yazınbilim ve Alımlama Estetiği” adlı yazısıyla Şârâ Sayın’ın Alman Filolojisi’nde ilk kez 1979’da dolaşıma soktuğu yorumsama, adı geçen çalışmanın yazarının da gösterdiği gibi, kendi tarihsel gelişimi içinde bu yoldan yürür. Yorumsama, Şârâ Sayın’ın sözleriyle, “[...] yapıtların içerdiği ‘gerçekliği’ su yüzüne çıkarma[yı] ve böylece *kendini anlama*[yı], dünya yüzünde kendi yerini bulma[yı]” hedefleyen (Sayın, 1983/1999: 22 – vurgu Şârâ Sayın’a ait) bir bilgidir ve Alman Filolojisi şimdi bu bilginin izinden yürümektedir.

2. Filolojide Yeni Açılımlar: Yorumsamanın Getirdikleri

a. Dışa Açılma

Alman Filolojisi’nde 1979’dan 1987’ye kadar geçen süre, bu bilim dalının aynı zamanda kabuğundan çıkıp dışa açılmaya başladığı bir zamana denk düşer. Bu yıllar, Alman Filolojisi’nin bir bilim dalı olarak kendi kendisinden bekledikleriyle doğru orantılı olarak harekete geçtiği, yorumsamadan devraldığı bir söylemi kendi beklenti ufkuyla doldurarak bir kimlik edinmeye çalıştığı yıllardır. O nedenle söz konusu dönem, kendinden öncekilerin aksine durağan bir kanona işaret etmez.

Bu tarihten önce Alman Filolojisi, yayın adına sayıca çok az çalışmaya imza atmıştır. Öte yandan kuruluşundan bu döneme kadar Alman Filolojisi’nin çalışmaları, sadece kurumiçi bir dergide, bir İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını olan **Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi**’nde yayımlanmıştır. Oysa bu yıllardan itibaren gerek yapılan çalışmaların karakterinde gerekse bu çalışmaların yayımlandığı yerlerde belirgin bir farklılık ortaya çıkacaktır. Yayınlar artık daha sık aralarla yapılmakta ve sadece kurumiçi bir dergi olan **Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi**’ndekilerle¹⁰ sınırlı kalmamaktadır. İstanbul Üniversitesi’nde Alman Filolojisi’ni bilimsel olarak uzun yıllar temsil eden bu derginin yanı sıra yine

¹⁰ **Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi**’nin adı, 1990 yılında çıkan altıncı sayıyla birlikte **Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi** olmuş, bu arada Alman Filolojisi’nin resmi adı da Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı olarak değişmiştir.

kurumiçi bir dergi olma niteliğiyle **Bağlam** da bu yılların yayın organı olarak ön plana çıkmaktadır. **Bağlam**, derginin ilk sayısına sunuş yazısını yazan Şârâ Sayın'ın belirttiğine göre, "kuruluşundan bu yana altı yıl geçen" (Sayın: 1979: 5) İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü tarafından çıkarılmaktadır. 1979-1981 arasında yılda bir sayı olmak üzere yayın hayatını üç sayı ile tamamlayan **Bağlam**, yeni bir dergi olmanın yanı sıra, aşağıda da gösterileceği gibi, Alman dili ve edebiyatı ile ilgili çalışmaların deyiş yerindeyse yeniden tasarlandığı ve bu anlamda filoloji kanonunun gözden geçirildiği bir dergi olma özelliğine sahiptir. Bu dergi, Ahmet Cemal'in genel yayın yönetimini üstlendiği **Yazko Çeviri**'nin ilk sayısında da belirttiği gibi, dilbilim, edebiyat bilimi ve çeviribilim alanlarında yerli ve yabancı çalışmalara yer vermektedir (Cemal, 1981: 9).¹¹ **Bağlam**'da (1979, 1980 ve son olarak 1981) yayımlanan telif ve çeviri çalışmalara yukarıda belirtilen alanlara (dilbilim, edebiyat bilimi ve çeviribilim) kapsamında daha yakından bakıldığında, şunlar görülür: Filolojik çalışma bir yandan artık yavaş yavaş kendi içinde birtakım alt temalara ayrılmaya başlamış, diğer yandan da atılan bu adımla birlikte çalışma ve inceleme konuları da çeşitlilik göstermeye başlamıştır. **Bağlam**'dan sonra yine Yabancı Diller Eğitim Bölümü Fransızca Anabilim Dalı'nın çıkardığı bir dergi olan **Dilbilim** ise, dil ile ilgili çalışmalara ağırlık veren bir dergi olarak öne çıkar. **Dilbilim**'in yayın alanı, adından da anlaşılabilceği üzere, başta dilbilim çalışmalarıdır; ancak dergi, bu perspektifte yabancı dil öğretimini de göz ardı etmez. Gerek **Bağlam** gerekse **Dilbilim**, konu alanı olarak böyle bir genişlemeye öncülük ve tanıklık etmeleri bakımından dikkat çekicidir.

Bununla birlikte bu bölümde ele alınacak dönemin ilerleyen yılları, Alman Filolojisi'nin sadece kurumiçi dergilerle sınırlı kalmayıp giderek çok daha farklı organlarda yayın yapmaya başladığını gösterir niteliktedir (bkz. Erkman/Yıldız, 1999). Sözgelimi edebiyat ve çeviri söz konusu olduğunda, o dönemlerin önde gelen

¹¹ "Bu geçmişin ışığında", der Ahmet Cemal **Bağlam**'ı kastederek, "[...] YAZKO ÇEVİRİ Dergisinin ana işlevi, *çeviri sorunsalını çeşitli yönleriyle ve süreklilik içerisinde gündemde tutmak* olarak özetlenebilir." (Cemal, 1981: 9 – vurgular Ahmet Cemal'e ait). **Bağlam**'ın edebiyat bilimi ve

yayın organlarından **Yazko Edebiyat** (1980) ve **Yazko Çeviri** (1981) bunlara örnek gösterilebilir. Her iki dergi de, o dönemin yaygın olarak takip edilen dergileri arasındadır. Alman Filolojisi söz konusu olduğunda, 1981'den başlayarak yapılan yayınların giderek artan oranda kurum dışı dergilerde yer aldığını söylemek, yanlış olmayacaktır. **Yazko Çeviri** ve **Yazko Edebiyat**'ın yayın hayatına veda etmesinden sonra, bu türden dergiler arasında yayın hayatını 1933'ten bu yana sürdüren **Varlık** gibi son derece uzun bir geçmişe sahip olan bir derginin yanı sıra **Milliyet Sanat** (1972), **Gösteri** (1981) ve **Çağdaş Eleştiri** (1982) gibi daha yeni dergiler de göze çarpmaktadır. 1990'lı yıllarla birlikte Alman Dili ve Edebiyatı'nın yayın bazında katılım sağladığı bu dergilerin yerini yavaş yavaş **Adam Sanat** (1986), **Metis Çeviri** (1987), **Defter** (1987), **Birikim** (1989), **Gündoğan Edebiyat** (1992), **İzlenim** (1992), **Kitap-lık** (1993), **Cogito** (1994) gibi başka dergiler alacaktır.¹²

Hiç kuşkusuz, yapılan çalışmaların aktarılabilceği farklı yayın organlarının bulunması, yayın sayısında nitel olarak gözle görülür bir artışı doğurmuştur. Ama söz konusu durum, bunun yanında başka bir şeye daha işaret etmektedir: Alman Filolojisi bu dönemde, başta da söylendiği gibi, yavaş yavaş kendi kabuğunu kırmaya başlamıştır. Bununla birlikte kurumun dışında da yayın yapıyor olmak ve dolayısıyla kurumun dışında da varlığını göstermek, bunun sonuçlarından sadece biridir. Salt kurumi içinde yayımlanan ve dolayısıyla okur kitlesi görece olarak belirli bir bilim dalının ilgi alanları çevresinde toplanan bilim insanlarıyla sınırlı olan akademik yayın organlarına bağlı kalmaksızın, farklı bir mecrada seyreden kurum dışı dergilerde yayın yapmak demek, aynı zamanda az çok farklı çevrelerden oluşan bir okur kitlesine ulaşabilme olasılığını da her daim elinde bulundurmak demektir. Öte yandan yayınların kurum dışına taşmasıyla birlikte çalışma ve inceleme alanlarının daha da çeşitlendiği, hatta güncelleştiği de fark edilebilir bir durum olarak karşımıza çıkar (bkz. Erkman/Yıldız, 1999). Bu, Alman Filolojisi'nin söylemsel olarak içe dönüşten dışa açılmaya doğru ilerlediğini gösteren bir diğer sonuçtur. Bu durumda artık eskisi gibi sadece Almanca değil Türkçe de yayın yapılması ve bu olgunun

dilbilimin yanında çeviribilimi de ilk kez gündeme getiren öncü bir akademik dergi olma sıfatıyla öne çıkması önemlidir.

¹² Parantez içindeki yıl bilgileri, adı geçen dergilerin yayın hayatına başladığı yılları gösterir.

destek bulması, ilgi çekici bir gelişmedir; çünkü Alman Filolojisi'nde bu dönemden önce Türkçe yayın yapmak, çok da yaygın bir tavır değildir.

Aşağıda, Alman Filolojisi'nin kurumsallık sınırlarının dışına taşmasına ilişkin olarak benim dışı açılma dediğim durumun hangi kanallar üzerinden gerçekleştiği açıklanacaktır. Çeviriler, ansiklopedik çalışmalar ve kitap tanıtımları bu noktada özellikle belirleyicidir. Bununla birlikte diğer bir önemli sonuç da, ilk kez **Bağlam** dergisiyle birlikte bir kurumun “uzmanlaşmaya yöneldiği alanlar”ın (Sayın, 1979: 5), tescil edilmenin ötesinde, giderek yeni açılımlara olanak sağlayacak olmasıdır. Alman Filolojisi'nde yankı bulan ve giderek uzmanlaşmaya yönelik olarak boy gösteren bu yeni açılımlar, yorumsamacı yöntem aracılığıyla artık eskisinden daha farklı bir yaklaşımla değerlendirilen edebiyat bilimi ve ayrıca dilbilimin yanında çeviribilim ile bugün Yabancı Dil Olarak Almanca adıyla bilinen dil öğretimidir.¹³

Alman Filolojisi'nin kendi kurumsallık sınırının dışına taşmasında, yukarıda da belirtildiği gibi, çeviriler, ansiklopedik çalışma ve kitap tanıtımları özellikle başta gelir; içkin yöneme ait özerklik söyleminin damgasını vurduğu içe dönüşten sonra yorumsamadan hareket eden bir dışı açılma durumu, kendine bu yollar aracılığıyla geçit bulur.

Bu dönemde Alman Filolojisi'nde çeviri çalışmaları özel bir yer tutar. Dışarıya dönük olarak çeviri ile ilgili çalışmalar, ilk kez bu dönemde ortaya çıkmaktadır çünkü.¹⁴ Bununla birlikte çeviri, burada her şeyden önce bir tanıtım aracı işlevini görmektedir. Kuramlar, yöntemler, yazarlar ve Alman edebiyatından örnekler, çevirinin bir tanıtım aracı olarak işlev görme özelliğini destekler. Bu dönemde

¹³ **Bağlam**'ın İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü tarafından çıkarıldığını ve dolayısıyla burada sadece değinilmekle yetinilen bu yeni açılımların Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda gündeme gelmediğini düşünmek mümkündür. Ancak **Bağlam**'ın yazı işleri sorumlusu Prof. Şârâ Sayın'ın aynı anda hem Alman Filolojisi'nde hem de Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü'nde görevli olduğu göz önüne alındığında, Alman Filolojisi'nin, giderek uzmanlaşmaya yönelecek (bkz. Sayın, 1979: 5) olan bu yeni açılımlardan habersiz olması mümkün değildir. Kaldı ki **Bağlam**'da yazan isimler bir araya getirildiğinde, çoğunluğu oluştursalar da, burada sadece Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü üyelerinin yayın yapmadığı, aynı zamanda uluslararası yabancı isimlerin dışında gerek Alman Filolojisi'nde (Nilüfer Kuruyazıcı, Yüksel Özoğuz) gerekse adı geçen her iki bölümde (Ahmet Cemal, Şârâ Sayın) görevli kadroların yer aldığı da görülür. Bu durum, tıpkı Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü gibi Alman Filolojisi'nin de yukarıda sözü edilen yeni açılımlardan beslendiğine işaretir.

¹⁴ bkz. bu çalışmada Bölüm IV, s. 110, dipnot 12.

alımlama estetiğinin yanında pozitivist, fenomenolojik ya da varoluşçu yöntemlerin çeviri aracılığıyla gündeme gelmesi, özellikle dikkate değer bir açılım olarak karşımıza çıkar. Çünkü alımlama estetiğinin söylemsel olarak bağlı olduğu yorumsamacı düşüncenin deyiş yerindeyse baskın karakterinin yanı sıra bazı başka yöntemlerin de Alman Filolojisi'nin görüş alanına girdiğini göstermektedir. Bu ise daha önce görülmeeyen çeşitlilikteki bir yöntem bilgisinin Alman Filolojisi'nde yankı bulduğu anlamına gelir. Şu da var ki, yönteme duyulan bu ilgi, sadece yöntemsel bir bilginin varlığına işaret etmekle sınırlı kalmaz. **Bağlam**'ın ilk sayısı dolayısıyla, derginin yazı işleri sorumlusu ve yönetmeni olarak yazdığı sunuş yazısında, Şârâ Sayın'ın da altını çizdiği üzere, edebiyat biliminde bir uzmanlaşmaya doğru gidildiğinin de ilk işaretlerini verir (karş. Sayın, 1979: 5). Bu bakımdan yöntem bilgisine ilişkin her türlü tartışma, Alman Filolojisi'nin dolaşıma soktuğu yeni bir bilgi nesnesi olma özelliğini taşır ve bu nedenle de incelenmeye, tanıtılmaya ve hakkında fikir yürütüp tartışmaya açılmaya ihtiyacı vardır. Böyle bakınca, birbirinden farklı yöntemlerin Alman Filolojisi'nde çeviri aracılığıyla değerlendiriliyor oluşu, yöntem bilgisi konusunda bir boşluğun tam da yorumsamacı düşünceden kaynaklanan bir beklenti ufkuna uygun olarak doldurulmasıyla eşanlamlı görünür. Bu anlamıyla yöntemlere ilişkin tartışma, bir üst başlık altında değerlendirildiğinde, bir bilim dalının kendi uzmanlık alanı dahilinde gördüğü yeni bir çalışma alanının, farklı perspektifleriyle birbirinden ayrılan yöntemleri ve dolayısıyla edebiyata dair bir üst bilgiyi konu alan yeni, genel bir edebiyat biliminin gün ışığına çıkmakta olduğunu gösterir: Alman Filolojisi bundan böyle sık sık yöntem konusunda söz alacaktır.

İşte bu, yorumsamacı düşünceyle birlikte gelen bir yeniliktir ve yukarıda da söylendiği gibi, kendini yorumsamacı düşünceden beslenen alımlama estetiğinin beklenti ufuklarını kaynaştırma arzusuna yönelik bir dışa vuruş şeklinde görünür kılar. Hal böyleyken, alımlama estetiği gibi Alman Filolojisi'nde daha sonradan baskın çıkacak karakterdeki bir yöntemin yanında farklı perspektiflerden dile gelen yöntemlerin bu bilim dalının görüş ve ilgi alanına yansımaları, aslında olağan bir durumdur. Çünkü metnin ufku ile okurunkini kaynaştıran alımlama estetiği gibi, Alman Filolojisi'nde şimdi çeviri aracılığıyla da olsa tartışma zemini bulan değişik

yöntemler de bu türden bir ufuk kaynaşması yönünde bir arzunun habercisi olmaktadır.

Alman Filolojisi'nin dışa açılmasında diğer bir kanal olarak ansiklopedik çalışmalar göze çarpmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmaların tümü Nilüfer Kuruyazıcı'ya aittir ve biri hariç, ansiklopedik madde yazarlığı kapsamında değerlendirilmeleri gerekir. Bunlardan ilki 1984-1985 yılında yayımlanan **Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi**'nde karşımıza çıkar. Bu ansiklopedide yer alan "Goethe ve Oluşum Romanı", "Heine ve Genç Almanya Hareketi", "Kafka" ile "Rilke" maddeleri Kuruyazıcı'nın imzasını taşımaktadır. Diğerisi ise ilk cildi 1986'da yayımlanan **AnaBritannica**'nın "Alman Edebiyatı" maddesidir (bkz. Erkman/Yıldız, 1999: 86-88). Bu alanda diğerlerinden ayrılan son çalışma, ansiklopedik madde yazarlığının ötesinde bir çalışmadır. 1987-1988 yıllarında yayımlanan dört ciltlik **Türk ve Dünya Edebiyatçıları** adını taşıyan bu çalışmada Kuruyazıcı, "Alman Dili Edebiyatı: Avusturya Demokratik Almanya, Federal Almanya ve İsviçre Edebiyatları"yla ilgili maddelerin yayına hazırlanması sorumluluğunu üstlenmiştir.

Kolaylıkla anlaşılabilceği üzere, bunlar genel kültürü destekleyici niteliğiyle öne çıkan başvuru kaynaklarında yer alan çalışmalardır ve bu açıdan bakıldığında, artık yeni adıyla Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda daha önce rastlanmayan türden bir faaliyete işaret ederler. Bu, bir yanıyla yabancı olanı tanıtırma yoluyla bir bilginin aktarılması şeklinde gerçekleşir. Diğer yandan ise Alman Dili ve Edebiyatı'nın, kendi uzmanlık alanlarından biri söz konusu olduğunda, kurumsallık sınırlarının dışında da deyiş yerindeyse konuşma yetkisini kendinde bulduğu bir ana denk düşer.

Burada bir dışa vuruş ekseninde çizmeye çalıştığım dışa açılma durumunun gerçekleştiği benzeri nitelikteki başka bir araç da kurum dışında yayımlanan dergiler kanalıyla yapılan kitap ve yazar tanıtımıdır. **Çağdaş Eleştiri** ve **Varlık**, 1979-1987 yılları arasındaki dönemde, kitap ve yazar tanıtımlarının yer aldığı dergilerdir. Grass ve "Kedi ile Fare", **Teneke Trampet**, Bachmann ve **Malina**, Goethe ve **Wilhelm Meister**, Enzensberger ve **Titanic'in Batışı** her iki dergide de bu yıllarda tanıtım konusu olmuştur. Ayrıca üç **Galile** düzenlemesi ile Brecht dışında, kısa öyküleri ile

Kafka ve ayrıca Frisch ile Böll, birden fazla çalışmaya konu olmaları bakımından dikkat çekicidir (bkz. Erkman/Yıldız, 1999: 84-86). Bu, söz konusu yazarların bu dönemde Alman Filolojisi'nin edebiyat kanonunda bir biçimiyle yer aldığı anlamına gelse gerektir. Nitekim buna paralel olarak daha önce 1973 ve 1975 yıllarında Alman Filolojisi'nde Frisch'i irdeleyen iki ayrı doktora çalışması¹⁵ ile Bachmann'ı konu alan bir doçentlik tezinin yapılmış, Kafka'yı ele alan bir ve Frisch'i ele alan iki yüksek lisans tezinin (karş. Erkman/Yıldız, 1999: 121-122) yaptırılmış olması tesadüfi olmamalıdır.

Bu noktada yeri gelmişken, yazar tanıtımı açılımlarının, doğrudan doğruya yazarların yapıtlarından yapılan çeviriler aracılığıyla derleme kitaplara kadar uzandığını da belirtmek gerekir. Şârâ Sayın'ın derlediği **Çağdaş Avusturya Öyküleri** (1984) adını taşıyan bir seçki, yabancı olanı tanıtmanın dışında çeviri faaliyetini bir kez daha gündeme getirir. Bunu Zeynep Sayın'ın Victoria Rehberg ile birlikte yayına hazırladığı **İsviçre Öyküleri** (1988) adlı çalışma izler (karş. Erkman/Yıldız, 1999: 73 ve 76). Bunun yanı sıra her iki çalışma da, yukarıda da adı geçen Ingeborg Bachmann ve Max Frisch gibi aslen Alman olmayan isimlerle bir arada ele alındığında, edebiyat kanonunun artık sadece Federal Alman yazarlarla sınırlanmadığını, aksine bu bilim dalının görüş açısının ortak dil olarak Almancayı kullanan yazarlara doğru genişlediğini gösterir.

Çeviriye yönelik olarak bütün bu çalışmaların öncesinde, 1980 yılında **Bağlam** dergisinde yayımlanan bir yazı bizim için gerçekten de ufuk açıcı bir nitelik taşır. "Çeviri Aracılığıyla Günümüz Alman Yazınının Alımlanması" başlıklı bu yazısında Şârâ Sayın, genel olarak "[...] erek dile çevrilmiş olan yazın yapıtının, [bir] ulusun yazın geleneğinde nasıl somutlandığı [...]" (Sayın, 1980: 135) üzerinde durur. Yayımlandığı tarihten 10-15 yıl öncesine giderek Türkiye'deki çeviri Alman edebiyatının etki ve alımlama süreçlerini inceleyen bir çalışmadır bu. Bu bağlamda Türkiye'de 1980'e kadar Alman edebiyatından yapılan çevirilerin yöneldiği homojen bir okur kitlesi olmadığını belirten Sayın, o güne kadar Almancadan Türkçeye

¹⁵ bkz. bu çalışmada Bölüm IV, s. 110.

çevrilmiş yapıtları okuyan iki geniş kesimin olduğunu saptar.¹⁶ Buna göre Almandan Türkçeye çevrilen yapıtlar ya hoşça vakit geçirmek üzere (Simmel) ya da topluma yönelik bir eleştiriyi (Böll, Remarque, Seghers, Dürrenmatt, vb.) edebiyat aracılığıyla somutlamak amacıyla okunmaktadır. Yayımlanan çeviri yapıtların da bu doğrultularda seçilmesi, her iki grubun beklentilerinin yerine geldiğini göstermektedir.¹⁷ Öte yandan Peter Handke gibi yazarlara ait yapıtların o tarihlerde Türkçeye henüz çevrilmemiş olması, mutlaka gerçekçi olmayı hedeflemeyen bir edebiyatın gereksindiği okur kitlesinin bu dönemde oluşmamış, dolayısıyla da Türkiye'deki çeviri edebiyat geleneğine yerleşmemiş olduğunun göstergesidir. Bu sonuncusu, Sayın'ın söz konusu araştırmadan çıkardığı en önemli sonuç olarak karşımıza çıkar. (karş. Sayın, 1980: 133). Sayın'ın yorumsamacı bakış açısından bu gerçekten de önemli bir sonuçtur; çünkü çeviri aracılığıyla her defasında yeni bir kültür dile gelmektedir. Bu anlamda çevirinin alımlanmasıyla somutluk kazanan yapıt, aktarıldığı kültür ve toplum özelinde yeniden değerlendirilme olanağı bulur: "Öyleyse bir Grass, bir Bachmann çevirisi, sadece çevirildiği oranda değil, Türk yazın geleneğine yeni bir değer yargısı, yeni bir ölçüt getirdiği oranda bir iletişim sağlayacaktır [...]" (Sayın, 1980: 134). Böyle bakınca, Alman Dili ve Edebiyatı'nın çeviri kanalıyla kendini kurumsallık sınırının dışında konumlandırması da bir anlam kazanmaktadır.

1979-1987 döneminin sonlarına doğru, ama özellikle 1987-1999 döneminde olmak üzere, yazarlara ve yapıtlarına ilişkin bir tanıtım faaliyeti, ilk kez Türk edebiyatı alanında da görülür. Haldun Taner, Sait Faik, Adalet Ağaoğlu, Tomris Uyar ve Ferid Edgü, vb. yapıtları bu dönemlerde incelenen yazarlardır (karş. Erkman/Yıldız, 1999: 131, 134, 135, 138). Bu önemli bir değişimdir; bununla birlikte tek başına yapıtları ve yazarlarını tanıtım faaliyeti olarak da düşünülmemelidir. Çünkü çağdaş Türk edebiyatıyla ilgili bu çalışmalar, bir yanıyla da bu alana yeni bir söylemi sokma eğilimi taşımakta ve aynı zamanda Alman Dili ve

¹⁶ Sayın'ın, araştırmasıyla ilgili verileri yazın sosyolojisine ilişkin bir araç olan anket çalışmasıyla edinmesi dikkat çekicidir.

¹⁷ Şârâ Sayın'ın ele aldığı dönemde yayımlanan Alman edebiyatından çevrilere Alman Filolojisi'nden niçin bir katkı olmadığı hakkında bkz. bu çalışmada Bölüm IV, s. 110, dipnot 12 ve ayrıca Bölüm IV, s. 111-127.

Edebiyatı'nın -artık Alman ya da değil- genel anlamıyla edebiyata yaklaşımını ortaya sermektedir. Görünen o ki, çalışma alanı konusu gereği metin olarak belirlenmiş bir bilim dalı olarak Alman Dili ve Edebiyatı, Türk edebiyatıyla ilgili çalışmalara kendi bakışını getirmektedir. Bu anlamda çalışmalarda kullanılan yöntem, aslen Alman Dili ve Edebiyatı'nda dolaşımda olan, dolayısıyla bu bilim dalının kendi alanı için kullandığı yöntemdir. Bu, Alman Dili ve Edebiyatı'ndan Türk edebiyatına bakışın, aynı zamanda yabancı olandan bu tarafa taşınmış bir bakış olduğu anlamına da gelir. Bu ise yorumsamacı programın da öngördüğü üzere, diğer her şeyden önce yabancı olanı anlamayı gerektirir; buna göre kendi ile ilgili her türlü bilgi, diyalektik bir ilişki içinde ancak yabancı olanı bizim için anlaşılır kılmakla edinilebilir çünkü.

Görüldüğü üzere çeviri aracılığıyla yöntem tartışmaları, ansiklopedik madde yazarlığı ve Alman dilinde yazan yazarların ve yapıtlarının tanıtımına ilişkin faaliyetler, yabancı olanı anlama ve tanıtma, dolayısıyla anlaşılır kılmanın üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu yönüyle söz konusu açılımlar, aktarımcı faaliyetlerdir ve bu nedenle de uzmanlık alanından kaynaklanan bir bilgiyi yineleme şeklinde ortaya çıkarlar. Ancak dışı açılmanın son göstergesi olarak Türk dili ve edebiyatıyla ilgili çalışmalara yönelme, bunlardan daha farklı bir nitelik taşır ve yorumsamacı düşünceden ileri gelen bir yaklaşımı, kendini anlamamanın ötekini anlamakla eşanlamlı olduğu yaklaşımını kendi içinde onaylar.

b. Karşılaşma-Karşılaştırma

Kendini anlamamanın ötekini anlamakla eşanlamlı olmasından çıkan sonuç, tersine bir dönüşle, yabancıyı anlamamanın aslında kendi kendini anlamak olduğunu gösterir. Alman Filolojisi'ndeki yabancıya bakış izleğinin, son kertede neden böyle bir sonuca vardığının yanıtı ise bir kez daha Şârâ Sayın'dan gelir. Sayın'ın, üniversitelerin Alman Filolojisi ve Alman Dili Eğitimi bölümleri için edebiyat eğitiminde yeni yönelişleri konu alan 1989 tarihli bir yazısı tümüyle bu sonuca, yabancıyı anlamamanın

aslında kendi kendini anlama olduğu sonucuna adanmıştır. şârâ Sayın, bu sonuca doğrudan doğruya edebiyat metinlerinden kalkarak varır:

“İnsan, kendininkilerle karşılaştırdığında, öteki gelişim koşullarını da pekâlâ anlayabilir ve öğrenebilir. Bu demek oluyor ki, eğer ben Türk edebiyatını bilir ve anlarsam, Alman edebiyatını da ‘anlayabilirim’ ”(Sayın, 1989a: 31).¹⁸

Peki ama böylesi bir sorunsallaştırma nereden kaynaklanır? Edebiyatla ilgili olsun olmasın, hangi önkoşul, benin bilincini bir başkasının bilincine eşitler? şârâ Sayın, bu soruların yanıtlarını verebilmek için dil ve gerçeklik ilişkisine başvurur. Buna göre, dilin yabancılaştırıcı bir etkisi vardır ve bu yabancılığı hissetmek için çok da uzağa, bize yabancı olana kadar gitmeye gerek yoktur. Dilin yabancılaştırıcı etkisi her şeyden önce edebiyatta ortaya çıkar; çünkü edebiyat dili kullanarak başka bir gerçeklik yaratır ve bunu yaparken de içinde bulunduğumuz gerçekliği dönüştürür (karş. Sayın, 1989a: 28; Sayın, 1993: 4). Bir dil olayı olarak şekillenen edebiyatın böyle bir gücü, deyiş yerindeyse bizi bize yabancılaştıran bir etkisi vardır. İşte tam da bu etkinin kırılması, daha doğrusu edebiyat yapıtı aracılığıyla okurda somutlanması gerekir. İster ulusal ister yabancı, hangisi olursa olsun, edebiyatın yarattığı bu yeni, deyiş yerindeyse birincisi üzerine kurulmuş ikincil gerçeklik, bağlı bulunduğumuz ve içinde yaşarken tanıyıp öğrendiğimiz, bizi şekillendiren gerçeklikle bağdaşmaz, onu açar ve bu nedenle de bize “yabancı” gelir. Buradaki anlamıyla “yabancı”, anlamamız ve bilmemiz gereken bir bilinmeyene işaret eder. Bu anlamıyla edebiyat, başlı başına bir yabancılık alanıdır; bir anlama edimine aracı olması için, Türk ya da Alman edebiyatı olarak karşımıza çıkması bu noktada pek de önem taşımaz. Aslen edebiyatın kendisi dil aracılığıyla ortaya çıkan bir yabancılığı temsil ettiğinden, karşılaştırma yoluyla biri ya da diğeri pekâlâ anlaşılabilir bir düzleme taşınabilir.

Dilin bir gerçekliği yansıtıp yansıtmadığı, yansıtıyorsa hangi gerçekliğe denk düştüğüne dair Sayın’ın verdiği bu yanıtlar, bizi bir kez daha yorumsamanın ve alımlama estetiğinin eşiğine getirir. Çünkü okumak, metinlerle karşılıklı söyleşiye girerek bir karşılaştırma yapmak, bizi kendimize yabancı kılan metne sorular sormak

¹⁸ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “Andere Bildungsvoraussetzungen kann man aber verstehen und lernen, wenn man sie mit den eigenen vergleicht. D. h. ich kann deutsche Literatur ‘verstehen’, wenn ich die türkische Literatur kenne und verstehe.” – çeviri bana ait.

ve bunların yanıtlarını almak ve metinden aldığımız yanıtları yine metnin ufku üzerinden kendi ufkumuzda gözden geçirmek demektir. Dolayısıyla bir anlamadan söz edilecekse eğer, bu ancak metin ile okurun söyleşisinde ortak bir yere varmalarıyla, diğer bir deyişle metnin dünyası ile okurun kendi dünyasının kesiştiği yerde buluşmakla mümkün olabilir. Ama metnin dünyasına girmek demek, yorumsamacı düşüncenin bir yabancılık alanı olarak tarif ettiği bir bilincin -ki bu aslında yine tarihsel olarak bizimkinden farklı bir şekilde gerçekleşen bir geleneğe ait bilinçtir- tezahürlerinden biriyle karşılaşmak demektir. Bu temel üzerinde gerçekleşmesi beklenen bir anlama, doğası gereği bize yabancı olan bir şeyden, gerçekliği bize yabancı kılan bir söylem olarak edebiyattan hareket eder.

Görüldüğü gibi, Alman Dili ve Edebiyatı şimdi yorumsamacı söylem aracılığıyla kendini ister istemez bir karşılaşma ve karşılaştırma anında bulmaktadır. Burada “yabancı” ile karşılaşmıştır artık: “Yabancı”, kendinden olmayan bir alanda söylemsel olarak varlığını sürdüren ve kendi karşısına bir kendilik bilgisini zorunlu olarak koyandır.

Bu, Alman Dili ve Edebiyatı’nın kelimenin tam anlamıyla kendine bir “yabancı”yı tespit ettiği andır. Dolayısıyla önceleri kendine mal ettiği ve kendiyle özdeşleştirdiği her türlü bilgiyi, aslında daha en başından beri kendisine asla özdeş olmamış bir söylem alanından yeni keşfettiği bir kendilik bilinci aracılığıyla şimdi bizzat çekip çıkarması gerekecektir. Bu açıdan ele alındığında, yorumsamadan önce ve yorumsamadan sonra olmak üzere iki farklı durumdan söz edilebilir gibi görünmektedir. Yorumsama düşüncesi, Alman Dili ve Edebiyatı’na yansımalarıyla bir arada değerlendirildiğinde, deyiş yerindeyse bir milat olma özelliği kazanmış gibidir.

Alman Filolojisi’nde ilk kez Şârâ Sayın’ın dolaşıma soktuğu bu programın - alımlama estetiğinin kavramlarından birini ödünç almak gerekirse-, kendi etki tarihini yarattığını belirtmek gerekir. Sayın’ın yukarıda alıntılanan ve Alman Dili ve Edebiyatı ile Alman Dili Eğitimi bölümleri için edebiyat eğitiminde yeni yönelişleri konu alan 1989 tarihli bu çalışmasından sonra, 1990 tarihli bir başka çalışma da az çok aynı meseleye işaret etmekle birlikte, dikkatleri bir başka yöne çekmesiyle bir

adım daha atar. Söz konusu çalışma, “Fremdkulturelles Verstehen deutschsprachiger Literatur am Beispiel einer Kurzgeschichte” başlığıyla Niltüfer Kuruyazıcı’ya aittir. Şârâ Sayın’ın perspektifini onaylayan bir açılımdan sonra Kuruyazıcı, edebiyat metinlerini anlamak söz konusu olduğunda, yorumsamacı yaklaşımı ilk kez **yabancı kültür** ve **farklılık** gibi kavramlarla bir arada anar ve şu soruyu sorar: Yabancı kültürden gelen bir okur, karşı karşıya olduğu metni neye göre alımlar? Hangi dürtü onu harekete geçirir?

Böylece farklı olma duygusunun bilince çıkması, bu soruların yanıtını oluşturur: “[...] Kendi deneyiminin yabancıninkinden ayrı oluşu”, der Kuruyazıcı, “okurda hiç kuşkusuz şu soruları uyandıracaktır: aynı/benzer/farklı olan nedir? [...]” (Neuner’den aktaran Kuruyazıcı, 1990: 14).¹⁹

Bir farklılık söyleminin dile getirilmesi açısından bunlar önemli sorulardır ve karşılaşma anından yola çıkan bir karşılaştırma bilgisinin Alman Dili ve Edebiyatı’nda harekete geçtiğini haber verir. Farklılığı açtığı pencereden bakınca, karşılaştırma, yabancıyla karşılaşmanın doğal sonucu olur. Bu sürecin karşılaşmadan karşılaştırmaya doğru yol alması çok doğaldır; çünkü her karşılaşma, karşısındakine bakmayı ve onu görmeyi, daha sonra da Kuruyazıcı’nın da söylediği gibi, ondaki ayrıntıların, benzerlikleri ve/ya da farklılıkları saptamayı beraberinde getirir. Öte yandan bütün karşılaştırmalar da, öncesinde bir karşılaşmayı, dolayısıyla yabancı niteliğiyle öne çıkan bir karşı taraf ile yüz yüze gelmeyi gereksinir. Alman Dili ve Edebiyatı’nın beslendiği kaynaklar söz konusu olduğunda bu, şimdi metinler aracılığıyla dile gelen yabancı kültürdür ve ifadesini şu sözlerde bulur:

“[S]orun artık özdeşleym, yabancıyla özdeşleşme değil, sorun “anlamak” amacıyla “anlama rolleri” üstle[n]me, bir tür rol değiştirme, aynı metne kendi açısından olduğu kadar yabancı açıdan da bakabilmedir [...] Böylece yabancı yazın metniyle özdeşleşerek aradaki mesafenin ortadan kalkması değil, yabancıların farklılığını görebilme ve aradaki mesafeyi kapatmadan, yabancıya yaklaşma sağlanacaktır” (Sayın, 1989b: 19-20).

Böylece “yabancı” tespit edilmiş olur. Yabancı olanı bu şekilde alımlamak, sadece karşılaştırma alanında yorumsamanın izlerini teslim etmek anlamına gelmez. Bu aynı

¹⁹ Alıntının Almanca özgünü şöyle: “[...] Die Kontrastierung der eigenen mit der fremdlichen Erfahrung wird beim Leser sicherlich Fragen auslösen: was ist gleich/ähnlich/anders? [...]” – çeviri bana ait.

zamanda karşılaştırma konusu olan yabancı dildeki bir metin aracılığıyla kendi kendini konumlandırmanın da ifadesidir artık. Burada yabancıнын yabancı oluşunu bir farklılık olarak tespit etmek önem taşır.

Görüldüğü üzere bu, giderek kendini anlamaktan yabancıyı anlamaya, yabancıyı kendi ufkuna yaklaştırmaktan yabancıнын ufkuna yaklaşmaya doğru yol alan bir seyirdir. Dolayısıyla yabancıya bakmak, bu diyalektik sayesinde bir kez daha kendi kendine bakmak anlamını taşır. Yabancıнын anlaşılması kendinin anlaşılmasına, kendinin anlaşılması da mükemmel bir tersine dönüşle yabancıнынkine bağlıdır. Bir perspektif, Mahmut Mutman'ın deyişiyle “özdeşleşimsel projeksiyon”²⁰ (Mutman, 2002: 205) ışık tutan bir perspektif kırılmıştır şimdi. Bu kırılma anı, yabancı kültürle söyleşiye girmenin koşulu olarak kültürlerarası karşılaş(tır)mayı beraberinde getirir. Bu anlamıyla yabancı bir kültürle diyalog kurmak, iki yönlü bir işlevi üst amaç olarak işleyişe sokmakla belirlenir: Bu, bakışını yabancı kültüre olduğu kadar kendi kültürü üzerine de yansıtmak, böylece hem kendi kültürüyle hem de yabancı olduğu kültürle hesaplaşarak, orada yabancı olan ne varsa, onu kendi deneyim alanına dönüştürmek anlamına gelir.

Bunun pratikteki sonucu, doğal olarak iletişim faktörünün geniş kapsamlı olarak ele alınmasını zorunlu kılar. Bu ise ifadesini iletişim işlevinde bulan bir yönelişin (yabancı) kültürün düşünsel ve toplumsal yönleriyle bir arada ele alınarak değerlendirilmesini gerektirir: “[...] Batı kültürünün oluşumunu”, der Nîlüfer Kuruyazıcı, “Batı düşünce tarihi, çağları belirleyen önemli tarihi olaylar, siyasal ve ekonomik gelişmeler, bunlara paralel olarak sanatın gelişmesi olarak izlemek, salt edebiyat tarihiyle sınırlı kalmaktan daha çok önem taşıyacaktır [...]” (Kuruyazıcı, 1995: 217). Kuruyazıcı'nın bu sözleri bir yanıyla kendini içkin yöntemin özerklik yarasınca belirlenen bir anlayıştan artık tümüyle koparırken, diğer yanıyla da yorumsamacı geleneğin izindeki bir arayışa işaret eder. Çünkü yine Kuruyazıcı'ya göre, 1990'lı yıllardan geriye dönük olarak son 20-25 yılda alımlama estetiğiyle birlikte Alman dili ve edebiyatı çalışmalarında uluslararası düzlemde yaşanan gelişmeler, metinlerle ilgili olarak okuma ve anlama süreçlerinde kimi değişikliklere

²⁰ bkz. bu çalışmada Bölüm II, s. 59-71, öz. s. 70-71.

gidilmesini zorunlu kılmıştır (karş. Kuruyazıcı, 1995: 216). Bu zorunluluk, okurun öznel izlenimlerinden yola çıkan bir metin çözümlemesinde, özellikle de yabancı dilde ortaya konmuş bir yapıt söz konusu olduğunda, kültür etkeninin ağır bastığı bir yabancılık duygusuyla işaretlenmektedir. Kültürel anlamdaki bir farklılıktan kaynaklanan bu yabancılık duygusu, işte kültürlerarası iletişimin önündeki önemli engellerden birini teşkil etmektedir ve dolayısıyla acilen çözüm bekleyen bir sorun olarak karşımıza çıkar.

Bütün bunlar bizi, uzmanlarının “kültürlerarası Germanistik” (**interkulturelle Germanistik**) olarak teşhis edeceği yeni bir yönelişe götürür. 1990’lı yıllarla birlikte Almanya’dan gelen bir esinle tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de Almanca bölümlerinin yeniden yapılanma tartışmalarının gündeme getirdiği bu kavram, aslında Alois Wierlacher’e aittir ve düşünsel arka planı 1970’li yıllara kadar geri giden bir süreçten, anadil ile yabancı dil filolojileri olarak Alman filolojisi arasındaki ayrımlaşma sürecinden destek alır. Bu kavram, aslen bir kültür bilimi ve özellikle de kültürlerarası diyalogun parçası olma niteliğiyle yoğrulmuş bir yorumsama düşüncesinden beslenir (karş. Müller, 1991: 355; Wierlacher, 1987: 13) ve Almanya dışında yürütülen Germanistik bağlamında “kimliğin farklılıktan geçtiğine gönderme yaparak kültürlerin, kendine özgü özelliklerini ortaya koyabilmeleri için, başka kültürlerden farklı olduklarını öne çıkartıp kendi sınırlarını çizmeleri[ni] gerekti[ren]” (Ercan, v.d., 1998: 335) bir Germanistik’ten söz eder. Sınır, kültürlerarası Germanistik’in, üzerinde önemle durduğu kavramlardan biridir ve burada kimlik oluşturan bir işleve sahiptir. Buna göre, sınırlar kendine özgü olan ile yabancı olan arasında bir hat çizerek anlam kurucu bir rol oynarlar. Sınırları kaldıracak yerde iyice belirginleştirir kültürlerarası Germanistik; böylece bizden farklı olma özelliğiyle yabancı olanı belirlemiş olur: Aslında yabancı, kendisidir ve bu yabancı, kültürlerarasılığın tam da Germanistik’le belirlenmişliğinden ötürü sadece kendisi üzerinden anlaşılmayı ve teyit edilmeyi bekler. Bunun Almanya sınırları dışında kalan bir Germanistik için pratikteki anlamı, bu yabancıyı farklı kılan bilgiyi öne çıkararak, farklılığını kendi içinde mahfuz kalacak şekilde anlamaktır. Bu, kültürel dizgesi Almanya dışında olan bir filolojinin kendine mesafe kazanmasını

sağlayacak ve bunu tam da kendisine yabancı olandan hareketle yaptığı için, ayrıca dönüp kendisini de anlamasına yarayacaktır.

Ancak yabancı olana böylesi bir bakış, Zimmermann'ın da haklı olarak belirttiği gibi, farklılığı kültürel anlamda bir yetkinlik pozisyonu ile donatır (karş. Zimmermann, 1989) ve kişinin ancak kendisinininkinden farklı, başka bir kültürle karşılaştığında kendini anlayabileceğini iddia eder (bkz. Ercan, v.d., 1998: 336). Böyle bakınca, kendini anlamanın koşulu, yabancıdan geçer; kendini anlamak, bütünüyle yabancıyı anlamaya eşitlenir. Buna göre anlamak, beklenen kültürlerarası diyalogu başlatıp iletişimi sağlayacak bir başlangıç değil, tam da Gadamer'in düşündüğü gibi, gerçek bir sonuç olma özelliğiyle belirlenir: Anlama denen edim, düşünsel kaynağını yorumsamada bulan kültürlerarası Germanistik örneğinde de, kendini kesin bir sonuç olarak bilmektedir.

Görünen o ki, yorumsamacı düşünceden beslenmek bakımından, bu dönemde kuram, yöntem ve uygulama kapsamında sadece Türkiye değil, Almanya Germanistik'inde de ortaya çıkan düşünümelerin iştahı fazlasıyla kabarıktır.

B. Bir Karşıtlık Söylemi: Kendilik ve Yabancılık

Burada anlatılanlar artık tam anlamıyla bir paradoks olmasa bile bir kaydırmacıdır ve öyle kalmaya da mahkûmdur. Çünkü yorumsamacı düşünceden beslenen bir düşünümün öngördüğü şey, yabancı olarak nitelenen şeye kendi ufkumuzdan bakmak ve böylece yabancı ile söyleşiye girerek onu kendi deneyim ufkumuza almaktır. Peki bu nasıl mümkün olur? Yorumsama gerçekten de “[...] her zaman [bu söz konusu] iki ufuk arasındaki bağ [ise]” (West, 1998: 151), o zaman bu en iyi olasılıkla -ki bu da olabilirliği bir yana- yabancının bizim içimizde erimesini gerektirmez mi? Nitekim yorumsamanın bu soruya verdiği yanıt, ufukların kaynaşması şeklindedir, ki bu da, yukarıda da birkaç kez söylendiği gibi, diyalektik bir tersine dönüşle, kendini tanımanın ancak yabancı bir bakışla mümkün olabileceğini ima eder. Söz konusu olan, kendini geleneğin/tarihin içinde konumlandırmak ve bize yabancı olanı buradan

hareketle anlamaksa, İstanbul Üniversitesi özelinde Alman Dili ve Edebiyatı kendini hangi geleneğin içinde konumlandırmıştır?

Bu sorulması gereken bir sorudur; çünkü her şeyden önce Alman Dili ve Edebiyatı'nın da umduğu türden bir kültürlerarası diyalogun bu koşullar altında gerçekten mümkün olup olamayacağı açığa çıkarılmayı beklemektedir. Başlangıçta Alman Filolojisi'nin kendine ait bir ufkunun olup olmadığı bir yana, kabaca 1980'lere koyabileceğimiz yorumsamacı milattan sonra da Alman Dili ve Edebiyatı'nın gerçekten kendisinin olduğu söylenebilecek bir ufka sahip olup olmadığı da tartışmalıdır. Nihayetinde amacı, daha en başından kendini aslen kendine ait olmayan yabancı bir söylem üzerinden gerçekleştirmek olan bu ülkede, salt kendine ait bir varoluşun olanaklılığı da tartışma konusudur. Kaldı ki bugün böylesi bir varoluş kipi bile, kendi özcülüğü içindeki Batılı hegemonyayı olumlamak, dahası ona öykünerek varoluşunu bir kez daha ona bağlamak anlamını taşır. Bu koşullar altında “[...] bir monologdan başka bir şeye dönüşmemektedir kültürlerarası diyalog ve anlama süreci denen süreç [bir kez daha] kaçınılmaz olarak iktidar ilişkileri içinde kurgulanmaktadır [...]” (Sayın, 1997: 32).

Hep belirtildiği gibi, bu bakış da kendini yabancı olana odaklar çünkü. Burada da söz konusu olan, örneğin yorumsamacı düşünce özelinde olduğu gibi, “yabancı”yı tersten kurgulamaktır. Çünkü söz konusu olan bir “yabancı”nın varlığını tespit etmekse, bu ancak Batılı bir söylemden hareketle mümkündür. Bilinen ve içinde yer almaktan kaçınılması gereken anlamda bir ben-öteki ilişkisi, ancak Batılı bir söyleme göre vardır. Söylemin kendisi, Batı'ya ve Batı'nın kendini kendisi gibi olmayan ve kendisi gibi olmasını da asla istemediği ve de istemeyeceği, bununla birlikte salt kendi kendini var edebilmek için arzuladığı bir nesne üzerinden kurgulama tasarımına özgüdür çünkü. Bunu böyle belirtmek, aynı zamanda aslen Batılı olmayan bir coğrafyanın bir ötekisinin de olamayacağı, dolayısıyla böyle olmakla belirlenen bir coğrafyanın Batı'yı kendisine bir yabancı olarak da kurgulayamayacağı anlamına gelir. Bu, kendini karşıtlık temelinde, diyelim benzerlik ve farklılıkların mutlaklaştırıldığı bir temelde örgütleyen bir görme biçimidir ve baktığında, kendini değil ama kendinden bir sureti görmek ister. Batılı olmayan coğrafyalara, Batı'yı

kendilerine bir arzu nesnesi haline getirmeleri için izin vermez. Çünkü ancak kendi kimliğini böyle bir karşıtlık temelinde kuran bir anlayış, kendini ötekileştirdiğine oranla ayrıcalıklı kılabilmektedir. Dolayısıyla Batılı bir söylemi ya da Batılı bir bilgiyi **a priori** harekete geçirmeksizin, diğer bir deyişle Batı'yı ve Batılı dinamikleri **a priori** kendine mal etmeksizin, salt kendi kendinden farklı olan bir "yabancı"yı kurgulamak da mümkün değildir. Yorumsamacı düşünce temelinde ele alındığında, bir kez daha kültürel bir unutmayı gerektiren bir şeydir bu aslında: Yorumsama, öteki olarak belirlenenin farklılığını onun elinden alma biçimi olarak sonu başa bağlayan ve böylece kendi üstüne kapanan kusursuz bir döngüselliktir ve bu yönüyle Batı, bizimkisi gibi toplumlar için artık ne bir kendilik alanının inşa edilmesine tahammül etmekte ne de artık kendini başlı başına bir yabancılaşma alanı olarak var etmektedir.

Bu bir ayna-suret ilişkisidir ve kısaca aynada aslına rücu eden bir suretin olanaksızlığından dem vurur. Çünkü kendini görmek için aynaya bakıldığında, görülen, bir kendilik değil onun suretidir ve bu da, bilindiği üzere, aynaya kaçınılmaz olarak hep tersinden yansır.

Batılı dünyanın sınırları dışında kalan coğrafyalar işte bu nedenle çoğu kez kendilerine dayatılan "Batı gibi olma"nın karşısına "olduğu gibi kalma"yı bir seçenek olarak sürmekte ve bunu yaparken, Batı'nın karşıtlıklar kuran tuzağına kaçınılmaz olarak bir kez daha düşmektedirler. Çünkü kendi ikiciliği içinde, onlara böyle bir varoluşu dayatan Batı, ancak kendisinin benzeri olabilecek özcü bir anlayışı temsil ederek "olduğu gibi kalma"yı onaylayabilir.

Ama nihayetinde bu da bir temsildir. Suret bu nedenle surettir kaldı ki. Bu nedenle salt bir kopya değildir o, daha çok bir görünüşdür. Kendini bir görünüş olarak var etmesine, ona tutulan ya da tutturulan ayna aracılığıyla izin verilendir. Ancak aslının varlığında görünüşe gelen şeydir suret. Suretini almak ya da suretine girmek değişleri buradan kaynaklanır. Tek başına kaldığında -ki bu koşullar altında böyle bir şey mümkün değildir-, yokluk bildiren bir şey olup çıkar suret. Aslı onun gıyabında da var olabilirken, aslı olmaksızın suret, kelimenin tam anlamıyla göze görünmeyen bir şey olur.

Çünkü “olduğu gibi kalmak”, surete değil aslına bahşedilmiş bir görüntüdür ve aynanın karşısında duran her suret, aslının görüntüsünü tersten de olsa, aslına gerisin geriye yansıtmakla belirlenmiştir.



SONUÇ YERİNE

İtiraf etmeliyim ki, bu çalışma kendime sorduğum zor soruları yanıtlama denemesinden ibarettir. Başlangıçta çıkış noktam şuydu: Yabancı bir dilin ve yabancı bir edebiyatın bilgisinin sunulduğu bir bilim dalının soykütüğünü çıkarmak. Amacım, böyle bir bilgiyi sunmakla belirlenmiş ve 1933'te Nazi Almanya'sından kaçarak kendi küllerinden doğan İstanbul Üniversitesi'nin kuruluşunda rol alan göçmen bilim adamlarının perspektifiyle şekillenmiş bir yabancı dil filolojisi olarak Alman Filolojisi'ni kanonik düzlemde bugüne kadar takip etmektir. Alman Filolojisi'nin başlangıçta kanonik anlamda çizdiği eğri, teorik/yöntemsel bir çerçevede nereye oturmakta ve hangi bilgiyi kullanmaktaydı? Soruları böyle sorunca, bir yabancı dil filolojisinin kanonik eğrisini, yüzünü Batı'ya çeviren ve hal böyleyken yabancı bir söylemi içselleştirme uğraşı veren Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi söylemiyle bir arada okumak da, kendiliğinden ortaya çıkan bir zorunluluk halini aldı. Böylece bu çalışmanın izlediği yol, Türkiye Cumhuriyeti'nin Batı'ya bakarken kendini konumlandığı yerde, Batı filolojilerinin, özeldeyse Alman Filolojisi'nin bu bakış içinde nereye oturduğunun izini sürmek oldu.

Böylece bu çalışma, bir yabancı dil filolojisi olma ve dolayısıyla kurulduğu günden bu yana yüzünü Batı'dan yana çeviren Türkiye Cumhuriyeti'nde kendini tam da cumhuriyetin resmi söyleminin özdeşleşmek istediği yabancı bir bilginin perspektifi üzerinden ifade etme özelliğiyle Alman Filolojisi'nin, sunduğu kanonik bilgiye bizzat hangi perspektiften baktığı sorusuna bir yanıt olmak üzere yazılmış bulunuyor. Buradan yabancının ne ya da kim olduğu ve bununla birlikte yabancının ne şekilde anlaşılması gerektiği sorununa geliyoruz. İşte bu çalışma, kendi tarihsel perspektifi içinde bunu yapmaya soyunmaktadır. Ancak burada dikkat çekilecek nokta, Alman dili ve edebiyatı ile ilgili çalışmalarda uzunca bir süredir önemli bir yer işgal eden yabancıya bakış söylemi göz önünde bulundurulduğunda, bu çalışmanın ister istemez tersine çevrilmiş bir bakışın izini sürmek zorunda kalmasıdır.

Dolayısıyla burada anlatılanlar, Batı'nın gözlüğünden öteki olarak görülmüş, bugün bile "Batı'nın yaramaz, söz dinlemez çocuğu olarak" öyle görülmeye devam edilen ve en başından bu yana -ister Batı'ya karşı geliştirdiği anti-emperyalist tavrıyla olsun ister Batı'ya havale edilmiş millet olma tasarımıyla- bu ötekilikten sıyrılmaya çalışan bir coğrafya ile Batı'nın temsilcisi olma sıfatıyla kurulmuş filolojilerin arasındaki gerilimden hiç de uzak olmayan ilişkiyi konu ediyor. Genelde Batı filolojilerinin, özeldeyse Alman Filolojisi'nin Batı'ya bakışta işgal ettiği ve edeceği konum, kanımca, aslında tam da Batı'nın bu coğrafyaya bakışının içinde(n) şekilleniyor.

Bu bağlamda cumhuriyetin izlediği kültür politikaları kadar filolojinin izlediği bilme ve tanıma yöntemlerinin de hep aynı kaygıyla hareket ettiğini, daha doğrusu ilkinin bu kaygıya önünde sonunda teslim olmak zorunda kalırken, diğerinin de varlığını ister istemez bu kaygı üzerinden teyit ettiğini söylemek gerekir. Sözünü ettiğim, tarihsel bir gecikmişlik duygusunun bu coğrafyaya öteden beri reva gördüğü kaygıdır. İşte bu nedenle bu çalışmanın, filolojik bir bilme ve tanıma modelinin tartışıldığı bölümlerinden biri "Tarihsel Gecikmişlik ve Filoloji" başlığını taşıyor. Öte yandan Türkiye Cumhuriyeti'nin belki de en önemli izleği olan Batı'ya bakıştan söz etmeye cüret eden bu çalışma, aynı kaygının "olduğu gibi olmak" ile "Batı gibi olmak" arasındaki gerilimli ilişkiyi doğurduğu sonucunu da dile getiriyor. "Olduğu gibi olmak" ile "Batı gibi olmak" arasındaki ilişki, beraberinde bir kavram ikilisini daha getiriyor: yabancılaşma ve bütünleşme.

Öte yandan anlamak ve bilmek söz konusu olduğunda, Alman Filolojisi'ne, kabaca söylemek gerekirse, 1980'li yılların başından itibaren giren ve konusuna yaklaşımı dolayısıyla kendinden önceki gerilimleri çözüyormuş görüntüsü veren yorumsamanın da, meseleyi kökünden halledemeyeceğini burada bir kez daha belirtmek gerekir. Son kertede yorumsamacı düşünce de, her ne kadar bize uzak ve yabancı olanı söz konusu etse de, temsilcisi olduğu Batılı bir geleneğin içinden konuşmakla dışarıya kapılarını kapar. Kaldı ki yorumsamacılığın uzak ve yabancı olandan kastı, yine kendi geçmişine ve geleneğine, yani kendi kültürel kaynaklarına bağlanır.

Peki bütün bunlar Türkiye söz konusu olduğunda niçin bir yere eklemelenemiyor? Çünkü yabancıya içselleştirildiği ya da yabancıyı anlamamanın aslen kendi kendini anlamak olarak konumlandırıldığı yöntemler, Batılı düşünceye eklemelenme ve onun bileşenlerinden biri haline gelme arzusu söz konusu olduğunda, tersten kurguladığı - ve tam da ulaşmak istediği bütüncüllüğün aksine- kısmi bir bakışta düğümlenmektedir. Çünkü yabancıyı, ötekiyi teşhis ederek onu kendi nesnesi olarak belirleyecek bir bakış, kendi öznerkezciliği içinde ancak Batı'ya özgüdür. Hal böyleyken, baktığında görmeyi, dolayısıyla kendi nesnesini bilmeyi ve böylece kendi nesne konumundan sıyrılıp özne konumuna yükselmeyi arzulayan bir bakış, bizimkisi gibi toplumlarda ancak tersten konumlandırılmakla mümkündür. Ama özneye verilen bir hak olarak hegemonyayı simgeleyen bakış tersine çevrilerek içselleştirilmeye çalışıldığında, baktığı yere dolaysızca, hep oradan bakıyormuşçasına eklemelenebilecek bir açı edinemez. Kırmak istediği aşkın bir perspektifi, ona öykünerek tescil ve teslim etmiş olur yalnızca. Örneğin Kemalizmin bu tehlikeyi barındıran bir bakıştır ve böyle bakınca Batı, Kemalizmin gözlerinde her zaman bir arzu nesnesi olarak kalmaya mahkûm görünür. Çünkü bu bakış, Batı'yı arzusun yanında bir bilgi nesnesi olarak kuramaz. Onu olsa olsa, az önce de söylediğim gibi, kısmi olarak konumlandırabilir.

Öte yandan yorumsamada söz konusu olduğu gibi, kendini anlamamanın yolu yabancıyı anlamaktan ve bilmekten geçtiğinde, bir kimliği edinebilme sorunu her şeyden önce bir kez daha yabancıya bağlanmış olur ki, bu da daha ilk aşamada bir sorun olarak karşımıza çıkar. Bu coğrafyadan bakıldığında, sorun "yabancı kimdir?" sorusunun yanıtını muğlak bırakır; çünkü yorumsamanın yabancıya, aslında ona çok da uzak sayılamayacak bir gelenekte yine kendidir - en azından Gadamer bunu böyle kurgular. Zihinsel bir anlamada karşımıza çıkacak ve işimizi zorlaştıracak her türlü mesafeyi bizim yerimize bağlı olduğumuz gelenek kat eder. "Kimin hangi geleneği?" (Eagleton, 1990: 97) diye sorar Terry Eagleton. Haklıdır; çünkü burada hepimiz türdeş bütünlüklere eşitleniriz. Böylece daha en başında yabancı olana bağlanan bir kimlik mekânı, son kertede -özel ya da değil- kendine dönmeyi düşünen her hareketi sorunlu hale getirir. Özel olarak kendine dönme hareketinin hem kavramsal hem de pratik alanda yarattığı paradoksal sorun bir yana, herhangi türden bir kendine dönüşü

de bizzat yabancıнын bakışına odaklar. Bu anlamıyla yorumsama dairesi aslında bir kısır döngüdür, içinden çıkılmaz. Örtüşülme, özdeşleşilme ve hatta eleştirel olarak kendisine mesafe bile alınsa, kendinden ve kendine ait kimlik mekânlarının sunduğu olanaklardan yola çıktığını düşünen bir bakış da, bana kalırsa bu noktada sorunun çözümü olamaz. Çünkü burada da kendinin ve kendine ait bir kimlik mekânının ne olduğu sorusu bekler bizi. Doğal olarak Eagleton'inkine benzer bir sorudur bu: Kimin hangi kimliği?

Batı kültürü, Kemalizmden bu yana Türkiye'ye hep siyasallaşarak gelmiş olduğuna göre, aslen Batılı bir bilgiyi temsil eden filolojilerin de bundan payına düşeni almaması mümkün değildir. Bu, Batılı anlamda bir filolojinin, kendisine bilinç düzeyindeki her koşulda çıkış noktası olarak bu siyasallaşmayı almasının belki de kaçınılmaz olduğu şeklinde yorumlanmalıdır. Temsil ettiği ve sunduğu bilgi gereği filoloji, bu siyasallaşmadan ister istemez pay almaktadır. Filoloji ister Batı kültürünü yeniden üretsın ister gelişebiliyorsa eğer bir kendilik bilinci olarak gelişsin, bu yönüyle, bana kalırsa, kendini her zaman kendine yabancı olan üzerinden tanımlamak zorundadır. Bu, Batılı bir coğrafyada yer alan filoloji için olduğu kadar Batı'nın sınırları dışında kalan bir coğrafya için de böyledir.

Öte yandan bu çalışmanın son bölümünde siyasete dair bir bilginin, konuya eklenmemiş gibi görünmesi, aslında sadece bir görüntüden ibarettir. Her şeyden önce, özel olarak bu son bölüm, kendini karşıtlık üzerinden kuran bir siyasetten söz ediyor çünkü. Böyle bakınca, burada sözünü ettiğim konunun kendisinin, Batı'nın Batılı olmayan coğrafyalar üzerindeki siyasetine ilişkin olduğu açık hale gelir ve dolayısıyla yüzünü öyle ya da böyle Batı'ya çevirmiş bir Türkiye Cumhuriyeti'nin de bu siyasetten bağımsız olmadığı da bellidir. Bununla birlikte bu bölümde sadece özel olarak Alman Dili ve Edebiyatı'nın bu siyasetle olan ilişkisinin tartışılması, bu bölümün ele aldığı dönemler açısından bir siyasetin olmadığını göstermez. Aksine burada ele alınan dönemlerde merkezi ya da periferik pek çok farklı siyasetten söz edilebilir: Laiklik ve devletin bölünmezliği, Kürt sorunu ya da siyasal İslam'ın yükselişi gibi tartışmalar, ele aldıkları soruna kendi içlerinde farklı siyasi pencerelerden bakan tartışmaların sadece birkaçıdır. Ancak merkezi olsun

olmasın, kanımca, bunların hiçbirisi toplumsal bir proje oluşturma yönünde öne çıkamaz. Dolayısıyla son bölümde Türkiye Cumhuriyeti'nden yabancıya bakış ekseninde siyasete ilişkin bir bilginin tartışmaya sokulmaması, Türkiye Cumhuriyeti'nin bu siyaseti çoktan içselleştirmiş olması kadar 1980'den sonra toplumsal bir proje olmaya aday bir siyasi söylemin var olmayışından da kaynaklanıyor. Bana kalırsa, bu noktada olsa olsa Avrupa Birliği tartışmalarından ya da küreselleşmeden söz edilebilir ki, bunlar da kendi başlarına yeni tartışmalar değildir. Türkiye, 1950'lerden bu yana bugün AB diye adlandırılan oluşuma katılmaya çalışmaktadır zaten. Küreselleşmeye gelince, adı üstünde o da "küresel" bir projedir ve bu çalışmada ulusal/toplumsal bir proje olarak değerlendirilmesi, bizi bir kez daha Kemalizmin ulus kurucu açmazına sürükler. Kaldı ki benzeri bir şey, bu ülkenin daha geçtiğimiz günlerde "milli bir dava" olarak ilan ettiği AB politikaları için de söylenebilir.

Şu da var ki, Batı kültürü, bugün AB yolunda uyum paketleriyle olsun ya da hakkında bir kaşık suda fırtınalar koparılan ve daha şimdiden unutulup giden "Oostlander mı Westlander mı" (karş. Belge, 2003: 9) Hollandalı bir parlamenterin yazdığı şu raporla olsun, bu coğrafyada siyasal ile olan ilişkisini bugün de sürdürmektedir, ki bu da son derece doğaldır; çünkü bu güncel örneklerin de kanıtladığı üzere, Batı bu ülkede her zaman duruma göre varılması ya da vurulması gereken siyasi bir hedef olagelmıştır. Hal böyleyken, Türkiye Cumhuriyeti'nin Batı'ya tuttuğu aynadan bakıldığında, ancak aslın suretinin sahip olabileceği tersten bir bakışla arzu nesnesi olarak görünen Batı'nın söylemi değişiyormuş izlenimi yaratsa bile, işaret edilen yön hiç değişmemektedir, dahası yönelecek ve yönlendirecek bir işaret hep vardır. Bu anlamda filolojik bilgi, kendi Batılı imgesiyle özdeşleşme talep eden bir bakıştan kültürlerarasılığın acilen diyalog talep eden bakışına evrildiğinde de, gösterilen yön hep aynı yön olarak kalır. Kültürlerarası Germanistik, bunun en iyi örneğidir. Türkiye Cumhuriyeti'nin, aynadaki suret misali, tersten gördüğü ve böylece arzu nesnesi haline getirdiği yönünde bir yanılsamaya kapıldığı Batı, aslında sureti haktan görünerek kendi suretini arzulayan bir öznedir ve farkına varılması gereken de işte budur.

Dolayısıyla artık kendiliğe ve yabancılığa dair her söylem, bu çalışmanın da yapmaktan kaçınmadığı ve kaçınmasının da mümkün olmadığı üzere, tam da kaçınmak istediği sarmala kapılır. Yine de bize öyle ya da böyle bir varoluş alanı açması bakımından, aslında ve aslının suretindeki her bakış davetkârdır: Bu çalışmanın başında da söylediğim gibi, amacı ve yönelişi nereyi gösterirse göstere, hem görmek hem de görülmek ister.



KAYNAKÇA

Adivar, Halide Edib: "İngiliz Filolojisi Bölümü'ne 'Önsöz' ", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından No. 361: Garp Filolojileri Dergisi**, İstanbul, Üçler Basımevi 1947, s. 175-177.

Âfetinan, A.: **Medenî Bilgiler ve Atatürk'ün El Yazıları**, Ankara, Türk Tarih Kurumu 1998, 3. bsk.

Âfetinan, A.: **M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım**, Ankara, Türk Tarih Kurumu 1969.

Âfetinan, A.: **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, Ankara, Türkiye İş Bankası 1968.

Ahmad, Feroz: **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Sarmal 1995.

Ahmad, Feroz: **Demokrasi Sürecinde Türkiye: 1945-1980**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil 1994.

Akural, Sabri M.: "Toplumsal Değişim Üzerine Kemalist Görüşler", Jakop M. Landau (der.): **Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi**, çev. Meral Alakuş, Sarmal 1999, s. 167-200.

Akyar, Osman: "Atatürk'ün Modernlik Arayışı", Jacop M. Landau (der.): **Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi**, çev. Meral Alakuş, İstanbul, Sarmal 1999, s. 73-85.

Alkan, Mehmet Ö.: **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 1: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim 2001, 2. bsk.

Anderson, Benedict: **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis 1995, 2. bsk.

Arnold, Heinz Ludwig/Detering, Heinrich (der.): **Grundzüge der Literaturwissenschaft**, Münih, dtv 1996.

Arslan, Ali: **Darülfünun'dan Üniversite'ye**, İstanbul, Kitabevi 1995.

Arslan, Hüsamettin (der. ve çev.): **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, İstanbul, Paradigma 2002.

A[saf], B[ürhan]: "Arkada Kalan Darülfünun", **Kadro 8**, İstanbul, Matbaacılık ve Neşriyat T. A. Ş. 1932, s. 47-48.

Aster, Ernst von: "Felsefe ve İstanbul Üniversitesinde Felsefe Tedrisatı", **Cogito 23: Türkiye'nin Yabancıları**, İstanbul, YKY 2000, s. 206-219 (tıpkıbasım; ayrıca bkz. **İstanbul Üniversitesi Yayınlarından Felsefe Semineri Dergisi 1**, İstanbul 1939).

Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri, Ankara, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu 1990.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, üç c., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi 1959.

Atay, Falih Rıfkı: **Çankaya**, dört c., Cumhuriyet, 1999.

Atıcı, Medar: "Walter Kranz" maddesi, **Felsefe Arkivi 30**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi 1997, s. 4-6.

Auerbach, Erich: "Edebiyat ve Harp", **Cogito 23: Türkiye'nin Yabancıları**, İstanbul, YKY 2000, s. 219-231 (tıpkıbasım).

Auerbach, Erich: **Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur**, Tübingen/Basel, Francke 1994, 9 bsk.

Auerbach, Erich: "Fransız Filolojisi Bölümü'ne 'Önsöz'", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından No. 361: Garp Filolojileri Dergisi**, İstanbul, Üçler Basımevi 1947, s. 1-5.

Auerbach, Erich: "Über die ernste Nachahmung des Alltäglichen", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından No. 2: Romanoloji Semineri Dergisi 1**, İstanbul, Devlet Basımevi 1937, s. 262-295.

Bachmann-Medick, Doris: **Kultur als Text: Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft**, Frankfurt a. M., Fischer 1996a.

Bachmann-Medick, Doris: **Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen**, Berlin, Erich Schmidt 1996b.

Bachmann-Medick, Doris: "Wie interkulturell ist die interkulturelle Germanistik? Plädoyer für eine kulturanthropologische Erweiterung germanistischer Studien im Rahmen wissenschaftlicher Weiterbildung", **Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 22**, Münih, iudicium 1996c, s. 207-221.

Barnes, Barry: **Bilimsel Bilginin Sosyolojisi**, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Vadi 1995, 2. bsk.

Başgöz, İlhan/Wilson, Howard E.: **Türkiye Cumhuriyeti'nde Eğitim ve Atatürk**, Ankara, Dost 1968.

Batıman, Burhanettin: "Filoloji İlminin Tarihine Toplu Bir Bakış", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi I**, İstanbul, İstanbul Matbaası 1954, s. 3-61.

Bauman, Zygmunt: **Sosyolojik Düşünmek**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı 1998.

Bauman, Zygmunt: **Modernite ve Holocaust**, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul, Sarmal 1997.

Bauman, Zygmunt: **Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Metis 1995.

Bayrav, Süheylâ: “Siz misiniz? Burada İşiniz Ne?” - Ferda Keskin’le Söyleşi, **Cogito 23: Türkiye’nin Yabancıları**, İstanbul, YKY 2000, s. 146-155.

Bayrav, Süheylâ: **Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi**, İstanbul, Multilingual 1999.

Bayrav, Süheylâ: **Filolojinin Oluşumu**, İstanbul, Multilingual 1998.

Belge, Murat: “Ayin ve Çağdaşlık”, **Radikal**, 18.05.2003, s.9.

Berkes, Niyazi: **Türk Düşününde Batı Sorunu**, Ankara, Bilgi 1975.

Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Ankara, Bilgi 1973.

Beutin, Wolfgang, v.d.: **Deutsche Literaturgeschichte: Von den Anfängen bis zur Gegenwart**, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1992, genişletilmiş 4. bs.

Bhabha, Homi, v.d.: **Kimlik. Topluluk/Kültür/Farklılık**, çev. İrem Sağlamer, İstanbul, Sarmal 1998.

Bilsel, Cemil: **İstanbul Üniversitesi Tarihi**, İstanbul 1943.

Binbaşıoğlu, Cavit: **Öğretmen Yetiştirme Açısından Türkiye’de Eğitim Bilimleri Tarihi Üzerinde Bir Araştırma**, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı 1995.

Birand, Hikmet: **Türk Yüksek Öğretiminde Çalışan Alman Bilginlerin Hizmeti Hakkında**, Ankara Üniversitesi Yayınları No. 48, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi 1960.

Bloom, Harold: **The Western Canons. The Books and School of the Ages**, New York, Riverhead Books 1995.

Brecht, Christoph: “‘Krise des Übergangs’. Romantische Aktualität und Modernisierung der Romantik”, Christoph Brecht ve Wolfgang Fink (der.): **Unvollständig, krank und halb? Zur Archäologie moderner Identität**, Berlin, Aisthesis 1996, s. 45- 58.

Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Komisyonu: “Sosyal Bilimlerde Yeni Bir Paradigma Mümkün mü?” - Tartışma Toplantısı Tutanakları (22-23 Mayıs 1997), **DeFTER 31**, İstanbul, Metis 1997, s. 142-182.

Bora, Tanıl: “Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri”, **Toplum ve Bilim 74**, İstanbul, Birikim 1997, s. 6-32.

Bora, Tanıl: "İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği", **Toplum ve Bilim** 71, İstanbul, Birikim 1996, s. 168-195.

Bostancı, M. Naci: **Bir Kolektif Bilinç Olarak Milliyetçilik**, İstanbul, Doğan 1999.

Bourdieu, Pierre: **Toplumbilim Sorunları**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Kesit 1997.

Bozkurt, Nejat: **Bilimler Tarihi ve Felsefesi**, İstanbul, Sarmal 1998.

Bozkurt, Nejat: "Bütünsel Kültürden Kaynaklanan 'Aydınlanma' Dönemi ve Çağımıza Etkileri", **Çağdaş Felsefelerden Kesitler**, İstanbul, Sosyal 1990, s. 7-17.

Böhme, Hartmut/Scherpe, Klaus R. (der.): **Literatur und Kulturwissenschaften: Positionen, Theorien, Modelle**, Hamburg, Rowohlt 1996.

Bunge, Mario: **Finding Philosophy in Social Science**, New Haven/Londra, Yale University Press 1996.

Castoriadis, Cornelius: **Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? Marksizm ve Devrimci Kuram**, çev. Hülya Tufan, C: I, İstanbul, İletişim 1997.

Cemal, Ahmet: "Başlarken", **Yazko Çeviri** 1, İstanbul, Yazko 1981, s. 8-11.

Chatterjee, Partha: **Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası**, çev. Sami Oğuz, İstanbul, İletişim 1996.

Condon, John C.: **Kelimelerin Büyülü Dansı**, İstanbul, İnsan 1995.

Connolly, William E.: **Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri**, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, Ayrıntı 1995.

Conrady, Karl Otto: **Literatur und Germanistik als Herausforderung: Skizzen und Stellungnahmen**, Frankfurt a. M., suhrkamp 1974.

Croce, Benedetto/Vossler, Karl/Spitzer, Leo: **Üç Makale: Estetiğin, Edebiyat Tarihinin, ve Lengüistiğin Birbirleriyle Münasibeti**, çeviren ve açıklayan: Lektör Fikret Elpe, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Romanoloji Şubesi 7, İstanbul, Universum Basımevi 1945.

Çağatay, Neşet: "Türk Yüksek Öğretim Tarihine Genel Bakış", **Belleten** LIV/211 (Aralık 1990), Ankara, TTK 1991, s. 1209-1221.

Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk, İstanbul, Dr. Nejat Eczacıbaşı Vakfı 1986, 2. bsk.

Çıkar, Mustafa: **Hasan-Âli Yücel ve Türk Kültür Reformu**, Ankara, Türkiye İş Bankası 1998, 2. bsk.

Dâver, Bülent: "Atatürk ve Sosyo-Politik Sistem Görüşü", **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk**, İstanbul, Dr. Nejat Eczacıbaşı Vakfı 1986, 2. bs., s. 245-281.

Defter/Toplum ve Bilim Dergileri Ankara Tartışma Tutanakları: "*Sosyal Bilimleri Açın!*" - Tutanaklar, 24 Mayıs 1997, **Defter 31**, İstanbul, Metis 1997, s. 182-209.

Defter/Toplum ve Bilim Dergileri Ortak Çalışma Grubu, **Sempozyum Bildirileri: Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Yeni Bir Kavrayışa Doğru**, İstanbul, Metis 1998.

Deleuze, Gilles: **Foucault**, çev. Hermann Kocyba, Frankfurt a. M., suhrkamp 1995, 2. bsk.

Derrida, Jacques: **Die Schrift und die Differenz**, çev. Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M., suhrkamp 1997, 7. bsk.

Deutschland-Türkei (Germanistentreffen-Tagungsbeiträge, Bonn 1994), Bonn, DAAD 1995.

Dewey, John: **Özgürlük ve Kültür**, çev. Vedat Günyol, İstanbul, Remzi 1987, 3. bsk.

Dietrich, Anne: **Deutschsein in Istanbul: Nationalisierung und Orientierung in der deutschsprachigen Community von 1843 bis 1945** (Schriftenreihe des Zentrums für Türkeistudien 13), Opladen, Leske und Budrich 1998.

Dilthey, Wilhelm: **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma 1999.

Doğan, Mehmet H.: "*Yeni Dergi: Çağdaşlığa Açılan Pencere*", **Kuram 13**, İstanbul, Kur 1997, s. 25-27.

Dumont, Paul: "Kemalist İdeolojinin Kökenleri", Jacop M. Landau (der.): **Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi**, çev. Meral Alakuş, İstanbul, Sarmal 1999, s. 49-72.

Duruman, Safinaz: **Jacob Bidermanns "Cenodoxus": Eine Studie zu Gestalt und Gestaltung in der Dichtung des 17. Jahrhunderts**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 2237, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası 1977.

Duruman, Safinaz: **Der Wandel der dichterischen Sprachform bei R.M. Rilke**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 753, İstanbul, İstanbul Matbaası 1959.

Dütmann, Alexander Garcia: **Zwischen den Kulturen: Spannungen im Kampf um Anerkennung**, Frankfurt a. M., suhrkamp 1997.

Eagleton, Terry: **Edebiyat Kuramı**, çev. Esen Tarım, İstanbul, Ayrıntı 1990.

Ercan, Berna, v.d.: "Germanistik Hâlâ Salt Bir Edebiyat Bilimi mi", Aytekin Keskin (yay. haz.): **VI. Germanistik Sempozyumu Bildirileri: Açılımlar, Olanaklar ve Erekler (27-28 Ekim 1997)**, Mersin, Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü 1998, s. 333-340.

Ercan, Fuat: **Sosyal Bilimleri Açın: Toplumsal ve Ekonomiler**, İstanbul, Sarmal 1998.

Erhat, Azra: "Üslup İlminde Yeni Bir Usul", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından No. 2: Romanoloji Semineri Dergisi 1**, İstanbul, Devlet Basımevi 1937, s. 1-7.

Erkman, Fatma/Yıldız, Cemal: **Türkiye Üniversitelerinin Almanca Bölümlerinde Yapılan Çalışmaların Bibliyografyası: Alman Dili ve Edebiyatı, Almanca Öğretmenliği ve Almanca Mütercim-Tercümanlık Bölümlerinde Yapılan Çalışmalar**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Araştırma Vakfı, 1999.

Eyuboğlu, Sabahattin: **Mavi ve Kara**, İstanbul, Türkiye İş Bankası 1999.

Faist, Thomas: **The Border-Crossing Expansion of Spaces: Common Questions, Concepts and Topics**, Institut für Interkulturelle und Internationale Studien, Universität Bremen ve İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi: German-Turkish Summer Institute 2000-2001, Summer Institute Working Paper No. 1/2000.

Fay, Brian: **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı 2001.

Fischer, Ludwig: "Die Zeit von 1945 bis 1967 als Phase der Literatur- und Gesellschaftsentwicklung", Ludwig Fischer (der.): **Literatur in der Bundesrepublik Deutschland bis 1967**, Münih, dtv 1986, s. 29-96.

Foucault, Michel: **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey 1999.

Foucault, Michel: **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge 1994.

Foucault, Michel: **Ders Özetleri 1970-1982**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, YKY 1992.

Foucault, Michel: **Söylemin Düzeni**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Hil 1987.

Frank, Philipp: **Doğa Bilimlerinde Pozitivizm**, çeviren ve yorumlayan: M. Yılmaz Öner, İstanbul, Metis 1985.

Fricke, Gerhard: "Schiller: Rede zum 150. Todestag des Dichters", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi II: Schiller-Heft**, İstanbul, İstanbul Matbaası 1955, s. 1-14; Türkçesi: "Schiller", çev.

Burhanettin Batıman, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi II: Schiller-Heft**, İstanbul, İstanbul Matbaası 1955, s. 15-28.

Fricke, Gerhard: **Geschichte der deutschen Literatur**, Tübingen 1949.

Fricke, Gerhard: **Gefühl und Schicksal bei Heinrich von Kleist. Studien über den inneren Vorgang im Leben und Schaffen des Dichters**, Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag 1929.

Gadamer, Hans Georg: **Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**, Gesammelte Werke, C. I: Hermeneutik I, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1990, 6. bs.

Gellner, Ernest, **Uluslar ve Ulusçuluk**, çev. B.E. Behar ve G.G. Özdoğan, İstanbul, İnsan 1992.

Genelkurmay Başkanlığı (yay. haz.): **Atatürkçülük: Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri**, 3 c., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı 1988.

Goldmann, Lucien: **İnsan Bilimleri ve Felsefe**, çev. Afşar Timuçin ve Füsun Aynuksa, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm 1998, 2. bs.

Gökalp, Ziya: **Türkçülüğün Esasları**, (yay. haz. Mehmet Kaplan), İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı 1999.

Gökalp, Ziya: **Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I**, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı 1997.

Gökalp, Ziya: **Hars ve Medeniyet**, İstanbul, Toker 1995.

Gökalp, Ziya: **Makaleler IX**, İstanbul, Kültür Bakanlığı, 1980.

Gökberk, Macit: **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, İstanbul, YKY 1997.

Gökberk, Macit: "Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk", **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk**, İstanbul, Dr. Nejat Eczacıbaşı Vakfı 1986, 2. bsk., s. 283-333.

Gökberk, Macit: "Atatürk ve Edebiyat Fakülteleri", **Bağlam 3: İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü Dergisi**, İstanbul, Formül Matbaası 1981, s. 111-120.

Göktürk, Akşit: "Bir Yorum Süreci Olarak Yazınsal Çeviri", **Bağlam 1: İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü Dergisi**, İstanbul, Hüsnütabiat Matbaası 1979, s. 239-243.

Göle, Nilüfer: "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", **Defter/Toplum ve Bilim Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sempozyum Bildirileri**:

Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru, İstanbul, Metis 1998a, s. 310-320.

Göle, Nilüfer: “Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen”, **Doğu Batı 2: Doğu Ne? Batı Ne?**, Ankara, Felsefe Sanat Kültür 1998, s. 55-62.

Grothausen, Klaus-Detlev: “Zuflucht bei Kemal Atatürk. Die deutsche Emigration in die Türkei 1933-1945 und ihre Auswirkungen auf die Reform des Bildungswesens”, **Südosteuropa Mitteilungen 4**, Münih, Südosteuropa-Gesellschaft e. V. 1981, s. 49-61.

Grübel, Rainer: “Wert, Kanon und Zensur”, Heinz Ludwig Arnold ve Heinrich Detering (der.): **Grundzüge der Literaturwissenschaft**, Münih, dtv 1996, s. 601-623.

Gulbenkian Komisyonu: **Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine**, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Metis 1996.

Gülalp, Haldun/Barlas, Dilek: “Bilginin Evrenselliği, Farkın Sorunsallığı”, Defter/Toplum ve Bilim Dergileri Ortak Çalışma Grubu, **Sempozyum Bildirileri: Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru**, İstanbul, Metis 1998, s. 281-286.

Gürsoy, Müge/Karantay, Suat/Kurultay, Turgay: “Türkiye’de Çeviri Dergileri Üzerine Ahmet Cemal, Cevat Çapan ve Memet Fuat ile Söyleşi”, **Metis Çeviri 20/21**, İstanbul, Metis 1992, s. 11-19.

Habermas, Jürgen: **Zur Logik der Sozialwissenschaften**, Frankfurt a. M., suhrkamp 1982, Türkçesi: **Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı 1998.

Habermas, Jürgen: **Technik und Wissenschaft als Ideologie**, Frankfurt a. M., suhrkamp 1974, 7. bsk.; Türkçesi: **İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, YKY 1997, 3. bsk.

Habermas, Jürgen: **Erkenntnis und Interesse**, Frankfurt a. M., suhrkamp 1968; Türkçesi: **Bilgi ve İnsansal İlgiler**, çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Küyerel 1997.

Hatipoğlu, M. Tahir: **Türkiye Üniversite Tarihi (1845-1997)**, Ankara, Selvi 1998.

Hatipoğlu, Tahir: “1933 Üniversite Devrimi – Malche Raporu ve YÖK”, **Üniversite Öğretim Üyeleri Derneği 2. Üniversite Kurultayı (1-2 Aralık 1995 İstanbul)**, İstanbul, Sarmal 1996.

Heidegger, Martin: **Sein und Zeit**, Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1993, 17. bs.

Hekman, Susan: **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida**, çev. Hüsamettin Arslan - Bekir Yıldız, İstanbul, Paradigma 1999.

Heper, Metin: "Atatürk ve Devlet Bürokrasisi", Jakop M. Landau (der.): **Atatürk ve Türkiye'nin Moderleşmesi**, çev. Meral Alakuş, İstanbul, Sarmal 1999, s. 127-135.

Herder, Johann Gottfried von: **Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit**, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1967.

Hirsch, Ernst E.: **Anılarım: Kayzer Dönemi, Weimar Cumhuriyeti, Atatürk Ülkesi**, çev. Fatma Suphi, İstanbul, TÜBİTAK 1997, 4. bsk.

Hirsch, Ernst E. (der.): **Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi I-II**, Ankara Üniversitesi Yayınları No. 23, İstanbul 1950 ve 1955.

Iser, Wolfgang: "Metinlerin Çağrısız Yapısı", çev. Şârâ Sayın, **Bağlam 1: İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü Dergisi**, İstanbul, Hüsnütabiat Matbaası 1979, s. 139-162.

Iser, Wolfgang: **Der Akt des Lesens**, Münih, UTB 1976.

İnal, Kemal: "Üniversitenin Seyir Defteri", **Radikal** 2, 15 Ekim 2000, s. 10.

İnalcık, Halil: "Ziya Gökalp. Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür", **Doğu Batı 12: Türk Düşünce Serüveni: Akademidekiler**, Ankara, Felsefe Sanat Kültür 2000, s. 9-33.

İnsel, Ahmet (der.): **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm, C. II**, İstanbul, İletişim 2001.

İnsel, Ahmet: " 'Tikelci Evrensellik' Mümkün mü? ", Ernesto Laclau, **Evrensellik, Kimlik ve Özdeşleşme**, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, İletişim 2000, s. 7-15.

İskit, Server R.: **Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış**, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı 2000, 2. bsk.

İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı/Sağlam, Mehmet: **Dünden Bugüne İstanbul Üniversitesi Yayınları (Kitaplar) 1933-1993**, s. 51-140.

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri (1982-1991): İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Araştırma Vakfı Yayınlarından No. 2, İstanbul, 1992.

İstanbul Darülfünunu Talebe Rehberi (1931-1933), İstanbul 1933.

Jusdanis, Gregory: **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis 1998.

Kabakçıoğlu, Özcan: “Yeni Dergi: Bir Derginin Anatomisi .II.”, **Kuram 14**, İstanbul, Kur 1997a, s. 6-10.

Kabakçıoğlu, Özcan: “Yeni Dergi: Bir Derginin Anatomisi .I.”, **Kuram 13**, İstanbul, Kur 1997b, s. 28-37.

Kafadar, Osman: “Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık**, s. 351-381.

Kahraman, Hasan Bülent: “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, **Doğu Batı 20: Oryantalizm I**, Ankara, Doğu Batı 2002, s. 153-178.

Kahraman, Hasan Bülent/Keyman, E. Fuat: “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite”, **Doğu Batı 2: Doğu Ne? Batı Ne?**, Ankara, Felsefe Sanat Kültür 1998, s. 63-75.

Kant, Immanuel: **Die Kritik der reinen Vernunft**, Frankfurt a. M. 1977; Türkçesi: **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea 1993.

Kaplan, İsmail: **Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi**, İstanbul, İletişim 1999.

Karal, Enver Ziya: “Atatürk ve Uygarlık”, **Türk Dili 302**, Ankara, TDK 1976, s. 560-566.

Kayalı, Kurtuluş: **Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı: Görüntüdeki Dinamizmin Gölgelediği Tıkanıklık**, İstanbul, İletişim 2000.

Kaynardağ, Arslan: “Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları”, **Türkiye Felsefe Kurumu Konferansları: 1**, Ankara, 1986.

Kazancıgil, Aykut/Ortaylı, İlber/Tanyeli, Uğur: “‘Niye Geldiler, Niye Gittiler? Kimse Anlamadı.’ Yabancıların Cumhuriyete Bıraktıkları - Söyleşi”, **Cogito 23: Türkiye’nin Yabancıları**, İstanbul, YKY 2000, s. 119-133.

Keskin, Aytekin (yay. haz.): **Açılımlar, Olanaklar, Erekler (6. Germanistik Sempozyumu Bildirileri, 27-28 Ekim 1997)**, Mersin Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mersin 1998.

Keskin, Ferda: “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, **Doğu Batı 9: Söylem Üstüne**, Ankara, Felsefe Sanat ve Kültür 1999, s. 15-23.

Keskin, Ferda: “İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var mı?”, **Defter/Toplum ve Bilim Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sempozyum Bildirileri: Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru**, İstanbul, Metis 1998, s. 239-242.

Keyman, E. Fuat: “Levent Tezcan’a Yanıt: Kemalizm, Gelenek ve Demokratik Açılım”, **Toplum ve Bilim 75**, İstanbul, Birikim 1997a, s. 196-208.

Keyman, E. Fuat: "Kemalizm, Modernlik ve Gelenek: Türkiye'de 'Demokratik Açılım' Olasılığı", **Toplum ve Bilim** 72, İstanbul, Birikim 1997b, s. 84-100.

Keyman, Fuat/Mutman, Mahmut/Yeğenoğlu, Meyda (der.): **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, İstanbul, İletişim 1996.

Kili, Suna: **Dünya ve Türkiye Açısından Atatürk**, İstanbul, YKY 1996.

Kiparsky, Paul: "Kuram ve Yorum Üzerine", çev. Yurdanur Salman, **Kuram** 1, İstanbul, Kur 1993, s. 63-71.

Klemperer, Victor: "Philologie im Exil", vor 1933/nach 1945: **Gesammelte Aufsätze**, Berlin, Akademie 1956, s. 224-229.

Kocabaşoğlu, Uygur (der.): **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim 2002.

Kocatürk, Utkan: "Atatürk'ün Üniversite Reformu İle İlgili Notları", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi** I/1, Ankara, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu 1984, s. 3-95.

Koçak, Orhan: "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 2: Kemalizm**, İstanbul, İletişim 2001, s. 370-419.

Koçak, Orhan: "Türkçe'de Eleştiri. Bir Tarihselleştirme Denemesi - Semih Sökmen'le Söyleşi", **Defter** 31, İstanbul, Metis 1997, s. 88-109.

Köksal, Duygu: "Sosyal Bilimlerin Kıyısında Edebiyat", **Defter/Toplum ve Bilim Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sempozyum Bildirileri: Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru**, İstanbul, Metis 1998, s. 221-227.

Kranz, Walter: "Einleitende Betrachtungen zum ersten Erscheinen unserer Zeitschrift", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından No. 361: Garp Filolojileri Dergisi**, İstanbul, Üçler Basımevi 1947, s. 317-335.

Kreiser, Klaus: "Modern Avrupa Tarihi İçinde Atatürk", **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk**, İstanbul, Dr. Nejat Eczacıbaşı Vakfı 1986, 2. bsk., s. 515-557.

Kristeva, Julia: **Fremde sind wir uns selbst**, çev. Xenia Rajewsky, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1990.

Krusche, Dietrich/Wierlacher, Alois (der.): **Hermeneutik der Fremde**, Münih, iudicium 1990.

Kuçuradi, İoanna: **İnsan ve Değerleri (Değer Problemi)**, İstanbul 1971.

Kurultay, Turgay: "Çeviriye Bilimsel Bakış ve Türkiye'deki Gelişmeler", **Litera** 14: **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı - Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Dergisi**, İstanbul, Çantay Kitabevi 2000, s. 79-85.

Kurultay, Turgay: "Cumhuriyet Türkiye'sinde Çevirinin Ağır Yüğü ve Türk Hümanizması", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi XI**, İstanbul, Çantay Kitabevi 1999, s. 13-37.

Kuruyazıcı, Nilüfer: "Yazında Sürgün - Bilimde Sürgün", **Litera 14: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı - Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Dergisi**, İstanbul, Çantay Kitabevi 2000, s. 85-92.

Kuruyazıcı, Nilüfer: "Farklı Bir Sürgün: 1933 Türkiye Üniversite Reformu ve Alman Bilim Adamları", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi XI**, İstanbul, Çantay Kitabevi 1999, s. 37-51.

Kuruyazıcı, Nilüfer, v.d.: **Schnittpunkte der Kulturen: Gesammelte Vorträge des Internationalen Symposions 17.-22. September 1996, Istanbul/Türkei**, Stuttgart, Verlag Hans-Dieter Heinz und Akademischer Verlag Stuttgart 1998.

Kuruyazıcı, Nilüfer: "Alman Dili ve Edebiyatı Kapsamında 'Kültür Tarihi' Dersleri ve Uygulamaya Yönelik Öneriler", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi IX**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi 1995, s. 215-221.

Kuruyazıcı, Nilüfer: "Fremdkulturelles Verstehen deutschsprachiger Literatur am Beispiel einer Kurzgeschichte", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi VII**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi 1990, s. 13-20.

Küçükömer, İdris: **Düzenin Yabancılaşması: Batılaşma**, İstanbul, Ant 1969.

Laclau, Ernesto/Zac, Lilian: "Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi", E. L. (der.): **Siyasal Kimliklerin Oluşumu**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Sarmal 1995, s. 21-57.

Lambert, José: "Translation, or the Canonization of Otherness", Andreas Poltermann (der.): **Literaturkanon - Medienereignis - kultureller Text** (Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung 10), Berlin, Erich Schmidt 1995, s. 160-179.

Lämmert, Eberhard: **Bauformen des Erzählens**, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1970, 4. bs.

Landau, Jakop M. (der.): **Atatürk ve Türkiye'nin Moderleşmesi**, çev. Meral Alakuş, İstanbul, Sarmal 1999.

Lewis, Bernard: **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Metin Kıratlı, Ankara, TTK 1993, 5. bs.

Lök, Atilla/Ertan, Bağış: "1933 Reformu ve Yabancı Öğretim Üyeleri", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık**, s. 537-544.

Lützel, Paul Michael: **Schreiben zwischen den Kulturen. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur**, Frankfurt a. M., Fischer 1996.

Maier, Hans: **Eine Kultur oder viele? Politische Essays**, Stuttgart, Reclam 1995.

Malche, Albert: "İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor", Hirsch, Ernst E. (der.): **Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi I**, Ankara Üniversitesi Yayınları No. 23, İstanbul 1950, s. 229-295.

Mardin, Şerif: "Oryantalizmin Hasıraltı Ettiği", **Doğu Batı 20: Oryantalizm I**, Ankara, Doğu Batı 2002, s. 110-115.

Matthes, Joachim (der.): **Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs**, Göttingen 1992.

Menteş, Ali: **Yeniversite. Bilim Kurumsallaşmasında Günümüz İçin Bir Perspektif**, İstanbul, Metis 2000.

Morley, David/Robins, Kevin: **Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar**, çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul, Ayrıntı 1997.

Mutman, Mahmut: "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim 2002, s. 189-211.

Mutman, Mahmut: "Bilgiyi Sorunsallaştırmak", **Defter/Toplum ve Bilim Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sempozyum Bildirileri: Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru**, İstanbul, Metis 1998, s. 299-309.

Mutman, Mahmut: "Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam", Keyman, Fuat/Mutman, Mahmut/Yeğenoğlu, Meyda (der.): **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, İstanbul, İletişim 1996, s. 25-69.

Müller, Ulrich: "Interkulturelle Germanistik, Mediävistik und Literaturwissenschaft: Ein Arbeitsbericht am Beispiel Salzburg", **Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 17**, Münih, iudicium 1991, s. 355-366.

[Nayır], Yaşar Nabi: "Üçüncü Yılımıza Girerken, Dünyaya Açılan Pencere 25", İstanbul, Varlık 1966, s. 3.

[Nayır], Yaşar Nabi: "Bu Dergi Üstüne", **Dünyaya Açılan Pencere 2**, İstanbul, Varlık 1966, s. 3-4.

Neumark, Fritz: **Zuflucht am Bosphorus (Deutsche Gelehrte, Politiker und Künstler in der Emigration 1933-1953)**, Frankfurt a. M., Verlag Josef Knecht 1980; Türkçesi: **Boğaziçine Sığınanlar: Türkiye'ye İltica Eden Alman İlim Siyaset ve**

Sanat Adamları 1933-1953, çev. Şefik Alp Bahadır, İstanbul, Ercivan Matbaası, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Enstitüsü Yayını, 1982.

Neuner, Gerhard: "Kinder-und Jugendliteratur im DaF-unterricht: die Leser/Lerner-Perspektive", **Dilbilim VIII: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yabancı Diller Eğitim Bölümü Dergisi**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989, s. 65-76.

Nietzsche, Friedrich: **Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister**, Stuttgart 1939.

Orhan, Gülser: **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları Bibliyografyası (1924-1972)**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 1987, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası 1974.

Ortaylı, İlber: **Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu**, İstanbul, İletişim 1998.

Ortega y Gasset, José: **Üniversitenin Misyonu**, çev. Neyyire Gül Işık, İstanbul, YKY 1998.

Owen, Roger/Pamuk, Şevket: **A History of Middle East Economies in the Twentieth Century**, Londra, I.B. Tauris 1998.

Ozankaya, Özer: **Dünya Düşünürleri Gözüyle Atatürk ve Cumhuriyeti**, İstanbul, Türkiye İş Bankası 2000, 2. bsk.

Ozil, Şeyda: "Dil ve Kültür", **Çağdaş Kültürümüz. Olgular – Sorunlar (Çağdaş Kültürü Destekleme Derneği Yayınları 2)**, İstanbul, Cem 1991, s. 95-114.

Østerud, Øyvind: "Ulus Kurma Modelleri ve Kemalist Modernizasyon", Suna Kili (der.): **Dünya ve Türkiye Açısından Atatürk**, İstanbul, YKY 1996, s. 9-19.

Öncü, Ayşe: "Akademisyenler: Üniversite Söyleminde Batı", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık**, s. 520-536.

Öner, Yılmaz: **Pozitivizmi Eleştirmek**, İstanbul, Metis 1985.

Özkırımlı, Umut: **Milliyetçilik Kuramları. Eleştirel Bir Bakış**, İstanbul, Sarmal 1999.

Özlem, Doğan: "Doğa Bilimleri - Sosyal Bilimler Ayrımı Üstüne", **Toplum ve Bilim** 76, İstanbul, Birikim 1998a, s. 7-41.

Özlem, Doğan: “Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler”, Defter/Toplum ve Bilim Dergileri Ortak Çalışma Grubu, **Sempozyum Bildirileri: Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru**, İstanbul, Metis 1998b, s. 53-66.

Parla, Taha: **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, (yay. haz. Füsün Üstel, Sabir Yücesoy), İstanbul, İletişim 1999, 3. bsk.

Poltermann, Andreas (der.): **Literaturkanon - Medienereignis - kultureller Text**, Berlin, Erich Schmidt 1995 (Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung 10).

Poulton, Hugh: **Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilal. Türk Ulusçuluğu ve Türkiye Cumhuriyeti**, çev. Yavuz Alogan, Sarmal 1999.

“Prof. Dr. Safinaz Duruman’ın Anısına”, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi XIV**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayın No. 4370, 2002, s. 1-3.

Reformdiskussion und curriculare Entwicklung in der Germanistik (Dokumentation der internationalen Germanistentagung des DAAD, 24.-28. Mai 1995, Kassel 1995), Bonn, DAAD 1995.

Rickman, H.P.: **Anlama ve İnsan Bilimleri**, çev. Mehmet Dağ, Samsun, Etüt 2000.

Rosenau, Pauline Marie: **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri -içgörüler, içakışlar, içeridalışlar-**, çev. Tuncay Birkan, Ankara, Ark 1998.

Rusterholz, Peter: “Formen ‘textimmanenter’ Analyse”, Heinz Ludwig Arnold ve Heinrich Detering (der.): **Grundzüge der Literaturwissenschaft**, Münih, dtv 1996, s. 365-383.

Said, Edward W.: “Muhalifler, İzleyiciler, Taraftarlar ve Cemaat”, **Kış Ruhu: Edward W. Said’den Seçme Yazılar**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis 2000, s. 89-119.

Said, Edward W.: **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis 1999.

Said, Edward W.: **Kültür ve Emperyalizm: Kapsamlı Bir Düşünsel ve Siyasal Sorgulama Çalışması**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Hil 1998.

Salı Toplantıları 93-94: Teorinin Aynasından Görünen Pratik: Sosyal Bilimler, İstanbul, YKY 1995.

Saray, Mehmet: **İstanbul Üniversitesi Tarihi (1453-1993)**, İstanbul Üniversitesi Yayın No. 3492, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi 1996.

Sarınay, Yusuf: **Atatürk'ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı**, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı 1999, 2. bsk.

Sayın, Şârâ: **Metinlerle Söyleşi**, İstanbul, Multilingual 1999.

Sayın, Şârâ: "Germanistik an der Universität Istanbul", **Deutschland-Türkei (Germanistentreffen-Tagungsbeiträge, Bonn 1994)**, Bonn, DAAD 1995, s. 29-36.

Sayın, Şârâ: "Gespräch mit einem Gedicht von Sarah Kirsch", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi VIII (Prof. Dr. Şârâ Sayın'a Armağan Sayısı)**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi 1993, s. 1-16.

Sayın, Şârâ: "Vorschläge zur Neuorientierung der Literaturdidaktik an den Abteilungen der Didaktik der deutschen Sprache und der Germanistik an den türkischen Universitäten", **Ankaraner Beiträge zur Germanistik, Sondernummer: Symposium über "Deutschdidaktik, Germanistik, kultureller Austausch"**, Alman Kültür Merkezi Ankara 1989a, s. 25-36.

Sayın, Şârâ: "Yabancı Dil Olarak Almanca Öğretimi'nde Yazın Eğitiminin Yeri", **Dilbilim VIII: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yabancı Diller Eğitim Bölümü Dergisi**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989b, s. 13-21.

Sayın, Şârâ (der.): **Çağdaş Avusturya Öyküleri**, İstanbul, Ada 1984.

Sayın, Şârâ: "Yorumbilimsel Söyleşi", **Macit Gökberk Armağanı**, Ankara, TDK 1983; yeni bsk.: **Metinlerle Söyleşi**, İstanbul, Multilingual 1999, s. 11-22.

Sayın, Şârâ: "Yazın Metni ve Okur", **Yazko Edebiyat 5**, İstanbul, Yazko 1981; yeni bsk.: **Metinlerle Söyleşi**, İstanbul, Multilingual 1999, s. 23-32.

Sayın, Şârâ: "Çeviri Aracılığıyla Günümüz Alman Yazınının Alımlanması", **Bağlam 2: İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü Dergisi**, İstanbul, Hüsnütabiat Matbaası 1980, s. 125-138.

Sayın, Şârâ: "Sunuş", **Bağlam 1: İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü Dergisi**, İstanbul, Hüsnütabiat Matbaası 1979, s. 5-6.

Sayın, Şârâ: "Yazınbilim ve Alımlama Estetiği", **Bağlam 1: İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu Almanca Bölümü Dergisi**, İstanbul, Hüsnütabiat Matbaası 1979, s. 103-119; yeni bsk.: **Metinlerle Söyleşi**, İstanbul, Multilingual 1999, s. 33-52.

Sayın, Zeynep B.: "The Pure Traveler: Metin Olarak Kültür ve Edebiyat", **Defter 32**, İstanbul, Metis 1998, s. 129-147.

Sayın, Zeynep B.: "Filoloji ve İslâm: Yeni Bir Kültürel Okumaya Doğru", **Birikim 95**, İstanbul, Birikim 1997, s. 31-36.

Sayın, Zeynep [B.]/Rehberg, Victoria (yay. haz.): **İsviçre Öyküleri**, İstanbul, Cem 1988.

Sayyid, Bobby: "Zamanın Göstergesi: Dokuzuncu Haçlı Seferi'nde Kafirler ve Zındıklar", Ernesto Laclau (der.): **Siyasal Kimliklerin Oluşumu**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Sarmal 1995, s. 319-344.

Schulte-Sasse, Jochen/Werner, Renate: **Einführung in die Literaturwissenschaft**, Münih, Wilhelm Fink 1991, 7. bsk.

Senemoğlu, Osman: "1933 Üniversite Reformu'nda Batı Dilleri ve Prof. Dr. Süheyla Bayrav", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi XI**, İstanbul, Çantay Kitabevi 1999, s. 59-67.

Sertel, Yıldız, **Türkiye'de İlerici Akımlar ve Kalkınma Davamız**, İstanbul, Ant 1969.

Sinanoğlu, Suat: **Türk Humanizmi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi 1988, 2. bsk.

Smith, Anthony D.: **Millî Kimlik**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim 1999, 2. bsk.

Sözen, Edibe: **Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite**, İstanbul, Paradigma 1999.

Spitzer, Leo: **Texterklärungen: Aufsätze zur europäischen Literatur**, çev. Gerd Henniger, Helmut Hofmann, Gerd Wagner, Münih, Carl Hanser 1969.

Spitzer, Leo: **Eine Methode Literatur zu interpretieren**, çev. Gerd Wagner, Münih, Carl Hanser 1966.

Spitzer, Leo: "Kleine Beiträge zur Stil- und Naturforschung", **Romanoloji Semineri Dergisi 1**, İstanbul, Devlet Basımevi 1937, s. 216-259.

Steinhaus, Kurt: **Die Soziologie der türkischen Revolution: Zum Problem der Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft in ökonomisch schwach entwickelten Ländern**, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt 1969; Türkçesi: **Atatürk Devrimi Sosyolojisi: Sosyo-Ekonomik Yönden Az Gelişmiş Ülkelerde Burjuva Toplumunun Gelişmesi Sorunu Üzerine Bir Araştırma**, çev. M. Akkaş, İstanbul, Sarmal 1995, 2. bsk.

Sunar, Şebnem: "Kanon, kulturelle Identitäten und Übersetzung", **I. Güneydoğu Avrupa Germanistleri Kongresi: Almanca - bizi birleştiren dil**, Veliko Tarnovo - Bulgaristan: 22-24 Haziran 2000a - yayınlanmamış makale.

Sunar, Şebnem: "Kesinliklerin Sonuna Doğru (II) ya da Çeviride Kültür Aktarımının Olabilirliği Üzerine", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi XII**, İstanbul, AB Ofset 2000b, s. 131-142.

Sunar, Şebnem: "Söylem Düzeninin Tarihçesi. Foucault'da Söylem Çözümlemesi ve İktidar Kavramlarına Bir Yaklaşım", **Kuram 7**, İstanbul, Kur 1995, s. 41-45.

Tahir, Kemal: **Notlar/Batılama**, yay. haz. Cengiz Yazoğlu, İstanbul, Bağlam 1992.

Tanilli, Server: **Anayasalar ve Siyasal Belgeler**, İstanbul, Sulhi Garan Matbaası 1976.

Tapan, Nilüfer: "20. yüzyıl Almanca Öğretiminde Yöntem Arayışları", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi VIII**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi 1993, s. 191-205.

Tapan, Nilüfer: "Yabancı Dil Olarak Almanca Öğretiminde Kültür Bağlamının Değerlendirilmesi", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi VII**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi 1990, s. 55-68.

Taşdemirci, Ersoy: **Belgelerle 1933 Üniversite Reformunda Yabancı Bilim Adamları**, Ankara, Bizim Büro Basımevi 1992.

Tekin, Bülent: "Melezlik ve Sosyal Teori", **Toplum ve Bilim 73**, İstanbul, Birikim 1997, s. 74-111.

Tezcan, Levent: "Kemalizmi Düşünmenin Sorunları", **Toplum ve Bilim 74**, İstanbul, Birikim 1997, s. 194-209.

Tezcan, Nuran (yay. haz.): **Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri**, İstanbul, Çağdaş 1989.

Timur, Taner: **Toplumsal Değişme ve Üniversiteler**, Ankara, İmge 2000.

Tura, Rıza: " '68' ile '71' Arasına Sıkışan Zaman: 70'li Yıllar", **Defter 37**, İstanbul, Metis 1999, s. 35-46.

Turan, Şerafettin: **Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar**, Ankara, TTK 1989, 2. bsk.

Turhan, Mümtaz: **Garplılaşmanın Neresindeyiz?**, İstanbul, Türkiye Basımevi 1959, 2. bsk.

Türköne, Mümtaz'er/Önder, Tuncay (der.): **Şerif Mardin: Siyasal ve Sosyal Bilimler. Makaleler 2**, İstanbul, İletişim 1997, 4. bsk.

Tütengil, Cavit Orhan: "Atatürk ve Ziya Gökalp Bağlantıları", **Türk Dili 302**, Ankara, TDK 1976, s. 579-585.

Urgan, Minâ: **Bir Dinozorun Anıları**, İstanbul, YKY 1998, 15. bsk.

Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ülken 1966.

Üniversite Öğretim Üyeleri Derneği: **2. Üniversite Kurultayı: Bildiriler (1-2 Aralık 1995)**, İstanbul, Sarmal 1996.

Vialon, Martin: **Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg. 1937-1950**, Tübingen/Basel, Francke 1997.

Wallerstein, Immanuel: **Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. yy. Paradigmasının Sınırları**, çev. Taylan Doğan, İstanbul, Avesta 1999.

West, David: **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel’den Foucault ve Derrida’ya**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma 1998.

Widmann, Horst: **Atatürk ve Üniversite Reformu: Almanca Konuşulan Ülkelerden 1933 Yılından Sonra Türkiye’ye Gelen Öğretim Üyeleri. Yaşamöyküleri - Çalışmaları - Etkileri**, çev. Aykut Kazancıgil ve Serpil Bozkurt, Kabalcı 2000, 2. bsk.

Wierlacher, Alois: “*Grenzen und Grenzerfahrungen: Einführung in den thematischen Teil*”, **Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 19**, Münih, iudicium 1993, s. 177-183.

Wierlacher, Alois (yay. haz.): **Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik** (Akten des I. Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik), Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik Yayını, c. 2, Münih 1987.

Wierlacher, Alois: “Deutsch als Fremdsprache. Zum Paradigmenwechsel internationaler Germanistik”, A.W. (yay. haz.): **Fremdsprache Deutsch I**, Münih, Wilhelm Fink Verlag 1980, s. 9-28.

Wilpert, Gero von: **Sachwörterbuch der Literatur**, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag 1969, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 5. bs.

Winko, Simone: “Literarische Wertung und Kanonbildung”, Heinz Ludwig Arnold ve Heinrich Detering (der.): **Grundzüge der Literaturwissenschaft**, Münih, dtv 1996, s. 585-601.

Yeğenoğlu, Meyda: “Çokkültürlülük Disiplinlerarasılık mıdır?”, **Defter/Toplum ve Bilim Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sempozyum Bildirileri: Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru**, İstanbul, Metis 1998, s. 269-280.

Yerasimos, Stefanos: **Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye: I. Dünya Savaşı'ndan 1971'e**, C. III, çev. Babür Kuzucu, İstanbul, Gözlem 1976.

Yücel, Hasan Âli: **Pazartesi Konuşmaları I**, İstanbul, Remzi 1937.

Zimmermann, Peter (yay. haz.): **'Interkulturelle Germanistik': Dialog der Kulturen auf Deutsch?**, Frankfurt/Main 1989.

Zürcher, Erik Jan: **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İstanbul, İletişim 1995.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı, soyadı H. Şebnem Sunar
Görevi Okutman
Doğum tarih 08.10.1972
Doğum yeri Üsküdar, İstanbul
Anne adı ve mesleği Yüksel (Altınyay) Sunar; genel müdür sekreteri - emekli
Baba adı ve mesleği Mehmet Osman Sunar; serbest meslek sahibi - emekli
Adres Cihangir, Yeni Yuva Sok.
Uslu Ap. 27-29/4
80060 Beyoğlu, İstanbul
Telefon (0212) 292 42 14

Eğitim Bilgileri

1978-1983 Bahariye İlkokulu, Kadıköy
1983-1990 Cağaloğlu Anadolu Lisesi
1990-1994 İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda lisans
1994-1996 İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda yüksek lisans;
"Bir İktidar Biçimi Olarak Cinsel Ahlak ve Yazın"
konulu tez ile mezuniyet
1996- İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda doktora
eğitimi
Mayıs 1998 doktora yeterlik sınavı ve tez konusu seçimi

İş ve Meslek Bilgileri

1996-1997 Yapı Kredi Yayınları'nda editörlük
1997-1998 Hürriyet Dergi Grubu, Atlas Dergisi'nde editörlük
10 Şubat 1998'den bu yana İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda okutmanlık

Yabancı Dil

Almanca çok iyi
İngilizce iyi