

T.C.
MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

OĞUZ ATAY VE ALEV ALATLI'NIN ROMANLARINDA AYDIN VE
YABANCILAŞMA SORUNU: KARŞILAŞTIRMALI BİR EDEBİYAT
SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMASI

Mehmet SEVGİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MERSİN

2005

T.C.
MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**OĞUZ ATAY VE ALEV ALATLI'NIN ROMANLARINDA AYDIN VE
YABANCILAŞMA SORUNU: KARŞILAŞTIRMALI BİR EDEBİYAT
SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMASI**

Mehmet SEVGİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MERSİN

2005

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan.....

Doç. Dr. Fevzi Demir

Üye.....

Doç. Dr. Yaşar Erjem. (Danışman)

Üye.....

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Azman

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

/06/2005

Prof. Dr. Serra Durugönül

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

İlkel kabileden modern toplumlara kadar, her çağda zihinsel faaliyetleri bakımından diğer insanlardan farklılaşan aydın kişiler hep var olmuştur. Toplum üzerinde etkileri yadsınamayacak kadar büyük ve kalıcı olan aydınlar, sosyo – kültürel yapıdan da etkilenmektedirler.

Bu etki aydın ve yabancılaşma kavramının birlikte değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmıştır. İlk olarak felsefi düzlemde, soyut bir kavram olarak ele alınmış yabancılaşma, günümüzde psikolojik, sosyal – psikoloji ve sosyoloji bilimlerinin üzerinde çalıştığı bir olgu olarak ele alınmaktadır.

Aydın yabancılaşması; sebepleri, yabancılaşma biçimleri ve sonuçlarıyla bilimlerden önce edebiyata, özellikle de romanlara konu olmuştur.

Bu araştırmada Türk toplumunda aydınların yabancılaşması, seçilmiş romanlar üzerinden, bir yabancılaşma kuramı ışığında nitel araştırma yöntemiyle incelenmiştir.

Edebiyat sosyolojisine bir katkı niteliğindeki bu çalışmada, bilgisini ve özverisini esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. Yaşar Erjem'e, araştırmanın her aşamasında yararlandığım hocalarım Yard. Doç. Dr. Ayşe Azman, Doç. Dr. Ayşe Balcı ve Doç. Dr. Fevzi Demir'e teşekkürlerimi sunarım. Teze katkılarından dolayı eşime ve Sosyolog Gökhan Uyan'a ayrıca teşekkürü bir borç bilirim.

OĞUZ ATAY VE ALEV ALATLI'NIN ROMANLARINDA AYDIN VE YABANCILAŞMA SORUNU: KARŞILAŞTIRMALI BİR EDEBİYAT SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMASI

MEHMET SEVGİLİ

ÖZET

Bu çalışmada aydın ve yabancılaşma kavramlarından hareketle, toplumsal bağlamı içerisinde aydınların yabancılaşması olgusu incelenmiştir. “*Oğuz Atay ve Alev Alatlî'nin romanlarında aydın ve yabancılaşma sorunu: Karşılaştırmalı bir edebiyat sosyolojisi çalışması*” adlı bu araştırmada temel olarak, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecini yaşayan toplumlarda görülen hızlı toplumsal değişimin, aydınların yabancılaşmasına etkileri ele alınmıştır. Bu toplumsal değişim yalnız aydınları değil bütün sosyal yapıyı, bütün sosyal birliktelikleri etkilemektedir. Aydınların toplumu dönüştürmede büyük etkileri vardır. Ancak kendileri de çağın ve toplumun problemlerinden etkilenmektedirler.

Sanayi toplumlarında yoğun olarak görülen yabancılaşmadan, bir sosyal kategori olarak en çok etkilenen toplum kesimi aydınlardır. Aydınların yabancılaşması pek çok disipline; felsefe, sanat ve bilime konu olmuştur. Özellikle romanlarda ele alınan bu konunun bilimsel açıdan da incelenmesi gerekliliği edebiyatla sosyolojiyi buluşturmuştur.

Bir edebiyat sosyolojisi çalışması olarak bu araştırmada, aydın ve yabancılaşma sorunu Oğuz Atay'ın Tutunamayanlar ve Alev Alatlî'nin Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm! romanlarını nitel araştırma yöntemlerinden belgesel gözlem yöntemiyle ele alınmıştır. Melvin Seeman'ın yabancılaşma kuramı ışığında, yabancılaşma göstergelerini kullanarak romanlardaki seçilmiş aydın karakterlerin yabancılaşma süreçleri incelenmiştir.

Araştırma bulgularının değerlendirilmesi ile elde edilen sonuçlar ise şöyle özetlenebilir:

- Aydın kavramı göreceli ve soyut bir kavram olduğundan tanımında bir uzlaşma yoktur.
- Aydınların sosyal birliktelikler açısından, bir sosyal kategori olarak ele alınmaları sosyolojik olarak doğru bir yaklaşımdır.
- Aydınların yabancılaşmasını anlaşılmasında edebiyatın ve romanların önemli katkıları vardır.
- Aydınlar diğer toplum kesimlerine göre yabancılaşmadan en çok etkilenen toplum kesimlerini oluşturmaktadır.
- Aydınlar işlevlerini yerine getirebilmeleri için farklılaşmak zorundadırlar. Bu zorundalık yabancılaşmayı kaçınılmaz kılmaktadır.
- Araştırmaya konu olan roman kahramanlarının üçü de tecrit edilme, kendine yabancılaşma, güçsüzlük ve anlamsızlıktan oluşan yabancılaşma biçimlerini yaşamaktadırlar.
- Yabancılaşma göstergelerinden tecrit edilme ve kendine yabancılaşma aydınların kendi tercihi olarak ortaya çıkmaktadır.
- Normsuzluk her aydının yaşadığı bir yabancılaşma biçimi değildir.
- Aydınların yabancılaşması çok sebeplidir. Aydınların yabancılaşmasında sosyolojik öğeler psikolojik öğelere göre daha baskındır. Psikolojik etkenlerin temel kaynağını da sosyolojik etkenler oluşturmaktadır.
- Aydınların yetiştirildikleri sosyo-kültürel ortamla yabancılaşmaları arasında sıkı bir ilişki vardır. Aydınların bireysel özellikleri ve zihniyetleri yabancılaşma sürecine büyük oranda etki etmektedir.

Anahtar kelimeler: edebiyat sosyolojisi, aydın, yabancılaşma, aydın yabancılaşması

**INTELLECTUAL AND ALINATION PROBLEM IN OĞUZ ATAY AND
ALEV ALATLI'S NOVELS: A COMPARATIVE STUDY IN LITERATURE**

SOCIOLOGY

MEHMET SEVGİLİ

ABSTRACT

By the means of the terms intellectual and alienation, the phenomenon of intellectual's alienation has been analyzed in social context. Intellectual and alienation problem in Oğuz Atay and Alev Alatlı's novels: In this work named as comparative literature sociology, a rapid social change in societies which are facing a transferring process from traditional to modern is mainly seen. This social change affects whole social structure and accompanies. Intellectuals have a great affect on transforming societies. But also they are influenced by the problems of their societies and their age. Intellectuals as a social category, are the most influenced side of society from alienation that's highly seen in industrial societies. Alienation of intellectuals has been a topic for many disciplines, philosophy, art and science. As a literature sociology, intellectual and alienation problem has been examined in Oğuz Atay's *tutunamayanlar* and Alev Alatlı's *Yaşasın Ölüm* novels by using documental observation method from qualitative research method.

By using Melvin Seeman's alienation theory, alienation processes of the characters that are chosen from the novels have been studied by using alienation parameters. The results that are gained by the evaluation of research findings can be shortened as;

- There is no consensus on the term of intellectual as its a relative and abstract term.

- That the intellectuals have been examined as a social category in terms of social accompanies is a right social approach.
- Literature and novels have great contributions on realising alienation of intellectuals.
- Intellectuals, compared with the other social parts, are the most influenced sides.
- Intellectuals have to be different in order to fulfil their functions.
- This obligation makes the alienation inevitable.
- Three of the characters mentioned in the research experience alienation types that are constructed by being isolated, self alienation, weakness, meaninglessness.
- Among the alienation parameters, being isolated and self alienation are seen as the intellectual's self choice.
- Exceptionalism is not an alienation type that every intellectuals experiences.
- Alienation of the intellectuals has many reasons. In the alienation of the intellectuals, social components are dominant to psychological components. Social factors form the basic source of psychological factors.
- There is a certain connection between the cultural environment they are brought up and their alienations. The individual characteristics and mentality of intellectuals have a great effect in alienation process.

Key words: The Sociology of Literature, Intellectual, Alienation, Alienation of Intellectuals

İÇİNDEKİLER:

SAYFA NO

ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
I.BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ	
I.1. Araştırmanın Konusu ve Problemi	5
I.2. Araştırma Probleminin Tanıtımı.	9
I.3. Araştırma Probleminin Tanımlanması	12
I.3.1. Araştırmanın Temel Problemi	12
I.3.2. Araştırmanın Alt Problemleri	12
I.4. Araştırmanın Amacı ve Önemi	13
II. BÖLÜM : KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	
II.1. Edebiyat Sosyolojisi	14
II.2. Aydın Kavramının Sosyolojik Analizi	19
II.2.1. Aydın Kavramının Tarihsel Gelişimi	19
II.2.2. Aydınların Özellikleri	28
II.2.3. Sosyal Birliktelikler ve Aydınlar	32
II.2.3.1. Zümre, Grup, Sınıf ve Kategori Olarak Aydınlar	32
II.2.3.2. Birey Aktör Olarak Aydınlar	39
II.3. Aydın Toplum İlişkisi ve Aydınların Fonksiyonları	41
II.4. Aydın Tipolojileri	45

II.5. Aydın Tanımlamaları	52
II.5.1. Yeni Bir Aydın Tanımı Denemesi	55
II.6. Üçüncü Dünya Aydınları	56
II.7. Türk Aydınları	59
II.7.1. Tarihsel Süreç İçinde Türk Aydınları	59
II.7.2. Türkiye’de Aydın Toplum İlişkisi	68
II.8. Yabancılaşma Kavramının Sosyolojik Analizi	71
II.8.1. Yabancılaşma	71
II.8.2. Aydın ve Yabancılaşma	76
III.BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	
III.1. Araştırmanın Kuramı	79
III.1.1. Melvin Seeman’ın Yabancılaşma Kuramı	80
III.2. Araştırmanın Yöntemi	83
III.3. Araştırmanın Tipi	84
III.4. Araştırmanın Veri Toplama Teknikleri	84
III.5. Verilerin Analizi ve Yorumlanması	85
III.6. Araştırmanın Sayıltıları	86
III.7. Araştırmanın Sınırlılıkları	87
IV. BÖLÜM : ALEV ALATLI’NIN “VIVA LA MUERTE ! YAŞASIN ÖLÜM!”	
ROMANINDA AYDIN VE YABANCILAŞMA SORUNU	
IV.1. Aydın Kavramı	88
IV.2. Günay Rodoplu'nun Bireysel Özellikleri ve Zihniyeti	90
IV.3. Aydın Modelleri	97
IV.3.1. Oryentalist Aydın	97

IV.3.2. Malumatçı Aydın	101
IV.3.3. Organik Aydın	103
IV.4. Yabancılaşma Göstergeleri	105
IV.4.1. Tecrit Edilme Duygusu	105
IV.4.2. Kendine Yabancılaşma	111
IV.4.3. Güçsüzlük	115
IV.4.4. Normsuzluk	119
IV.4.5. Anlamsızlık	122
IV.4.6. Sosyal Kültürel Yabancılaşma	126
IV.5. Yabancılaşma Nedenleri	143

V. BÖLÜM : OĞUZ ATAY’IN “ TUTUNAMAYANLAR ” ROMANINDA

AYDIN VE YABANCILAŞMA SORUNU

V.1. Aydın Kavramı	149
V.2. Selim Işık’ın Bireysel Özellikleri ve Zihniyeti	150
V.3. Turgut Özben’in Bireysel Özellikleri ve Zihniyeti	153
V.4. Aydın Modelleri	156
V.4.1 Tutunamayan Aydın (Disconnectus Erectus)	157
V.4.2. Yozlaşmış Küçük Burjuva Aydın	159
V.5. Yabancılaşma Göstergeleri	161
V.5.1 Tecrit Edilme	161
V.5.1.1 Selim Işık	161
V.5.1.2. Turgut Özben	165
V.5.2. Kendine Yabancılaşma	170
V.5.2.1. Selim Işık	170

V.5.2.2. Turgut Özben	173
V.5.3. Güçsüzlük	175
V.5.3.1. Selim Işık	175
V.5.3.2. Turgut Özben	177
V.5.4. Normsuzluk	178
V.5.5. Anlamsızlık	179
V.5.5.1. Selim Işık	179
V.5.5.2. Turgut Özben	181
V.5.6. Sosyal Kültürel Yabancılaşma	184
V.6. Yabancılaşma Sebepleri	187
VI. BÖLÜM : ‘ VIVA LA MUERTE ! YAŞASIN ÖLÜM ! ‘ ve ‘TUTUNAMAYANLAR’ ROMANLARINDAKİ AYDIN ve YABANCILAŞMA BİÇİMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	191
VII. BÖLÜM : SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	197
KAYNAKÇA	202

GİRİŞ

Türk edebiyatından seçilen iki yazarın birer eserinin incelenmesinden oluşan bu araştırmanın temel amacı, aydınlar ile “... yoğunluğu, yaygınlığı ve değişik formlarıyla modern topluma özgü, onu niteleyen bir fenomen” (Erjem, 2005: 2) olan yabancılaşma olgusunun ilişkisini kurabilmektir.

Dünya edebiyatında aydın ve yabancılaşma kavramlarının hem ayrı ayrı hem de birlikte ele alındığı pek çok roman örneği bulunmaktadır. Türkiye’de ise Cumhuriyet dönemi romancılarının ele aldığı bu konuda azımsanamayacak bir kültür mirası oluşmuştur. Aydın ve yabancılaşma sorununu romanlarına konu eden romancıların iki önemli temsilcisi; Oğuz Atay ve Alev Alatlı’dır. Oğuz Atay 1960’lı yılların, Alev Alatlı ise 1980 sonrasının aydınlarının yaşadığı yabancılaşma sürecini romanlarında işlemişlerdir. Bu yazarlar, kendileri de birer aydın kişi olarak yabancılaşma sürecinin içinde yer alırlar. Daha önemlisi edebi etkinlikleri ile bireysel ve toplumsal yaşama katkı sunarken, irdeledikleri konunun bilimsel araştırmalara kaynaklık etmesi açısından da önemli bir işlevi yerine getiriler.

Oğuz Atay’ın *Tutunamayanlar* ve Alev Alatlı’nın *Viva La Muerte ! Yaşasın Ölüm!* romanlarındaki konu benzerliği, aydın yabancılaşmasını karşılaştırmalı olarak incelemeye dolayısıyla edebiyat sosyolojisine katkı sağlamaya uygun bir zemin yaratmıştır.

Bu araştırmanın temel kavramlarından birisi; edebiyat sosyolojisidir. Herhangi bir kültürel eser, kendini çevreleyen ekonomik, toplumsal, siyasal ve tarihsel koşullardan soyutlanamaz. Düşünceler ve kültürel eserler, ancak kendilerini oluşturan toplumun bütünsel gerçeği içinde açıklanabilir. Aynı şekilde tüm edebiyat eserlerini belirli bir toplumsal, ekonomik ve tarihsel yapı içerisine yerleştirilmedikçe, gerek anlamlarını, gerek

iletmek istediği mesajı anlamak mümkün değildir. Bu konuda Escarpit (1968: 7), “edebiyat sosyolojisi, edebi eserlerden yola çıkarak sosyolojik hükümler vermeye çalışan bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkan bir bilgi dalıdır” demektedir.

Edebiyatın ve karşılaştırmalı edebiyatın toplumsal gerçekliğin açıklanmasına katkısını yadsınamaz. Edebiyat içinde doğduğu kültürü kendi toplumunun yanında diğer toplumlara tanıtarak yerelden evrensele doğru bir yol izler. Bu konuda Durisin (1972; Tan, 1997: 4) “Genel yayın bilimin bir dalı olan karşılaştırmalı yayın bilim, yayınlar veya yapıtları arasındaki iletişimi, etkileşimi sağlayarak; öz yayının, dolayısıyla da kültürün, kendi içinde kapalı kalmayarak; başka yazın ve kültürlerle açılımlarına katkı yapmayı amaçlamaktadır” demektedir.

Her toplumda, her devirde aydınlar varolmuşlardır. Ancak aydın kavramının içeriği çağlara göre değişkenlik göstermektedir. Toplumdaki diğer insanlardan bir yönüyle farklı olan bu kişiler hakkında Meriç (1983: 23), “Zihni, fikri, manevi alanda ortalama insandan farklılaşan ve düşünceleri günümüze taşınmış ilk insan tipini M.Ö. V. yüzyılda Antik Yunan’da sofistlerde görürüz” demektedir. Ortaçağ’da aydın kavramı farklılaşarak dinsel bir nitelik kazanmıştır. Bu dönemde “din adamlarına eski aydınlar diyenler olduğu gibi, aydınlara yeni din adamları” diyenler de olmuştur (Said, 1993; Benda, 1980: 43). Ruhban sınıfın temel fonksiyonu, bilgiyi ve değerleri yeniden üretmek değil onları korumak olmuştur.

17. yüzyılda ise “Rönesans’la birlikte.... kilise kurumu dışında ve çoğu zaman kilise bilgisine aykırı bilgi üreten yeni insanlar, modern anlamda aydınların ilk örnekleri belirmeye başlamıştır” (Belge, 1983: 122). 18. yüzyıldan itibaren dinamik işlevleriyle varolanı keşfedip gerçekliğe ulaşmaya çalışan, soyut analizler yapan, daha çok birey kimliği ile karşımıza çıkan aydınlar, 19. yüzyıldan itibaren yeni ve farklılaşan işlevleriyle

varlıklarını devam ettirirler. Bu yüzyıldan itibaren modernizm, ideolojiler, uzmanlaşma, bürokrasi, rasyonellik aydınlarla ilişkilendirilen temel kavramlar olmuşlardır.

Değişen yapı ve fonksiyonları ile aydınlar, sanayi sonrası toplumlarda “...en genel çerçevesiyle bireylerin birbirlerinden ya da belirli bir ortam veya süreçten uzaklaşmalarını (Marshall, 1999: 798) ifade eden yabancılaşma sürecini yaşamaya başlamışlardır.

Romanlardaki kurmaca aydınlar gerçek hayattaki aydınların birer prototipidirler. Aydınların yabancılaşmasını anlayabilmenin bir yolu da onların iç ve dış dünyalarının tanınmasına bağlıdır.

Aydınların kendileriyle ve yerleşik düzenle hesaplaşmaları hep olagelmıştır. Birey–toplum karşıtlığını sürekli yaşayan aydınların bilinçleri ve bilinçaltılarının katmanları anlaşılmayı beklemektedir. Çünkü, düşünen, eleştiren, işin özüne inmeye çalışan bu insanların yaşam görüşleri genellikle toplumda egemen değerler veya değersizlikler dizgesinin dışında biçimlenmiştir. Kendileriyle sürekli bir hesaplaşma için olan, varoluşlarını sorgulayan bu aydınların yabancılaşmak için haklı gerekçeleri de vardır. Atay, “kendini bulmadan toplumsal sorunlara çözüm bulmaya çalışanların, öznel çıkarların batağında kaybolacakları inancındadır” (Ecevit, 1989: VII).

Bu çalışmada aydın ve yabancılaşma sorununun romanlar üzerinden incelenmesinin bir sebebi de, roman yazarının yaratıcı hayal gücünü yanında, romanın us atlamalarına olanak tanıyan yapısının yarattığı zenginlikten yaralanmak ve kurgusal dünyada yaratılan aydın bireylerin yabancılaşmasının sosyal bilimler metodolojisi kuralları içinde incelenerek edebiyat sosyolojisine katkı sağlamaktır.

Araştırmada adı geçen aydınlar roman yazarlarının kurmaca aydınları olup, bu çalışmanın bilimsel veri tabanını oluşturmaktadırlar. Melvin Seeman’ın yabancılaşma

kuramındaki; *tecrit edilme, kendine yabancılaşma, güçsüzlük, normsuzluk, anlamsızlık*'tan oluşan yabancılaşma göstergelerine *sosyal-kültürel* yabancılaşma göstergesi de eklenerek, aydınların iç dünyalarının yanında, sosyal-kültürel yapıyla ilişkileri de kurulmaya çalışılmıştır.

Yetiştikleri sosyal-kültürel iklimden önemli ölçüde etkilenen aydınların zihniyetleri ve bireysel özellikleri yabancılaşma sebeplerini anlamada önemli bir faktördür. Roman kahramanları kurmaca aydınların yabancılaşma serüveni, edebi olduğu kadar psikolojik – sosyolojik araştırmalara kaynaklık edecek zenginliktedir.

I. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

I.1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Her toplumda zihinsel faaliyetleri ile diğer insanlardan farklılaşan; okumuş, bilgili, düşünen, eleştiren insanlar olmuştur. Bu tip insanlar yaşadıkları çağa, içinde yetiştikleri kültür – medeniyet çevresinin özelliklerine göre farklı sosyal sınıf ve kategorilerde yer almışlardır. Bu kişiler genellikle filozof, öğretmen, rahip, idareci, uzman... vb. sıfatlarla işlevlerini yerine getirmişlerdir.

Ancak, 19. yüzyıl başlarından itibaren, sanayileşme, kentleşme, sosyal ve siyasal değişmeler, bilim, felsefe, sanat alanındaki yenilikler entelektüel birikimi farklılaştırmıştır. Bu süreçlerin sonucunda özellikle modern toplumlarda *aydın* kavramı çerçevesinde ifade edilen bir sosyal kategori olarak değerlendirilebilecek toplumsal aktörler daha yoğun bir şekilde ortaya çıkmışlardır. Toplumları etkileme ve değiştirme yönünde önemli işlevler yüklenerek, toplumsal yapının vazgeçilmez parçası durumuna gelmişlerdir. Yetiştiriliş tarzları, zihniyetleri ve kendilerine biçtikleri rollerle hem kendi toplumlarındaki aydınlardan, hem de öteki toplumların aydınları ile farklılaşan aydınları bilimsel olarak incelemek bir gereklilik olmuştur.

Bu bağlamda aydınlara ortaya çıkışı, sosyo – ekonomik özellikleri, entelektüel özellik ve kapasiteleri, sosyal sınıf ve tabakalarla bağlantıları, toplumdaki işlevleri, sanatın, bilimin ve felsefenin objesi olarak irdelenmeye başlanmıştır. Bu durum aydınlara konu edinen sanat eserlerinin, özellikle de romanların çoğalmasına yol açmıştır. Aydınlar üzerine edebiyat alanındaki bu yoğunlaşmadan sonra diğer disiplinler de aydınlara üzerinde sistematik olarak çalışmaya başlamışlardır. Bu çalışmaların sonucunda günümüzde aydınlara felsefesi, aydınlara sosyolojisi gibi alt dalların ortaya çıktığı görülmektedir.

Aydınlarla ilgili diğerk bir konu da yabancılaşma sorunudur. En genel anlamda bireyin, kendisi, sosyal çevresi, içinde yaşadığı toplum ve kültür ile bağlarının zayıflaması ve giderek kopması anlamına gelen bir süreç olarak tanımlanan (Marshall, 1999; Said, 1994; Erjem, 2005) bu olgu birçok şekilde aydınlara ilişkilendirilmiştir.

Bu ilişkilendirme hızlı bir medeniyet ve kültür değişimi içerisinde bulunan, aydınlardan beklenti düzeyi oldukça yüksek toplumlarda daha çok belirgindir. Modern toplumlarda *entelektüel* olarak adlandırılan aydınlara yüklenen misyon, onun zihinsel faaliyetleri ile sınırlı iken; gelişmekte olan ülkelerde aydınlara bunların yanında *dava adamı olmak, toplumu dönüştürmek, halka öncü olmak* gibi eylemlilikler de yüklenmiştir.

Toplumun ve aydınların birbirini algılayışı eleştiriden öte birbirlerini karşılıklı suçlama niteliğindedir. Aydınlar halkı daha çok, *adam olmamakla* suçlarken, toplum da aydınlara olan eleştirisini yetiştirildikleri kültüre ihanet, halktan kopukluk, fildişi kulelerde yaşamak gibi olumsuzluk ifade kavramlarla ifade etmektedir. Aydın ve yabancılaşma problemi, bilimsel yaklaşımla, hem aydın hem de toplum açısından öncelikle ikisinin etkileşimi çerçevesinde değerlendirilmelidir.

“Aydınların, aydın oluşları, yabancılaşmalarını kaçınılmaz mı kılmaktadır?” , “Yabancılaşma aydın olmanın bir ön koşulu mudur?” ...Bu ve benzeri sorulara günümüzde başta sosyoloji olmak üzere bilimler cevap aramaktadırlar. Ne var ki bu sorulara bilimlerden önce romanlarda cevap aranmıştır. Romanların sosyal problemlere bu denli eğilmesi bilimsel çalışmalara da kaynaklık etmektedir. Bu konuda Micheal Butor (Ağaoğlu, 1995: 221) “roman sınıf bilincini Marks’tan, bilinçaltını Freud’dn önce keşfetti” diyerek, sosyal problemlerin irdelenmesinde romanların öncülüğüne işaret eder.

Dünya edebiyatında aydın ve yabancılaşma sorunu oldukça kapsamlı bir şekilde romanlara konu olmuştur. Bu konunun Türk edebiyatında da işlenmiş olması

zengin örneklerin ve doyurucu eserlerin yaratılmasına sebep olmuştur. Bu konuda eserler veren özellikle aydın ve yabancılaşma sorununu romanlarında başarıyla işleyen Türk edebiyatının iki önemli temsilcisi; Oğuz Atay ve Alev Alatlı'dır.

Bir sosyal probleme edebi yaklaşımla bilimsel yaklaşım arasında büyük fark vardır. Bilim adamı objektifliğini korumak için gayret ederken, yazarın roman kahramanlarıyla, romanında geçen olaylarla ve ideolojilerle özdeşleştirilmesinin yazar üzerindeki yabancılaşmayı artırıcı etkisi vardır. Romanlarında, özellikle bu araştırmaya konu olan *Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm!* romanında işlediği temayı gündelik yaşantısında da yaşadığını belirten Alatlı, yazarı belli bir ideolojinin savunucusu olarak görmek eğiliminin günümüz için de geçerli olduğunu belirtir. O'na göre, "okuyucuda roman kahramanlarını yazarla özdeşleştirmek yanılgısı hakimdir. Okuyucunun bu yanılgısının sebebi, yazar ile doğrudan ilişki kuramadığı için kahramanların kişiliklerinde, diyaloglarında yazarın kişisel ideolojisinin, inançlarının izlerini arıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Yazara duyulan sevgi de, öfke de okuyucunun bu algılamasından dolaydır" (Alatlı, 2003: 58). O'na göre toplumcu gerçekçilik denilen tutum, gerçeği bir ideolojinin doğrultusunda değil, olması istenen, özlenen gibi değil, olduğu gibi yansıtan tutumdur. Yazarın işi, toplumun nabzını tutmak, yaşam sürecinin gerçeğini yansıtmaktır ve bunun ne tarih, ne sosyoloji, ne de psikoloji uzmanlarına bırakılamayacak kadar ciddi insanlık dramları içerir. Bunu bir görev olarak gören Alatlı bu görevin farklı etkinlik alanlarının uzmanlarına bırakılamayacağını, çünkü uzmanlığın metodolojiyi şart koşacağını, metodolojinin de belli bir sınırlama getireceğini belirtir. Bir bilim adamının yapamayacağı us atlaması romancı için serbesttir. Alatlı, yazarın edebiyat alanındaki bu özgürlüğü sayesinde, düşünülmeveni düşündürmek, beklenmedik bağlantılara işaret etmek

olanağı bulduğunu söyler. Roman yazarı, “fiziği asla bir fizikçi kadar bilmez ama keşiflere yol gösterebilir” (Alatlı, 2003; 89)

Alev Alatlı, romanında aydınları çok yönlü olarak eleştirir. Romandaki amacını şöyle açıklar:

“Düzenin öz-uzman olan aydınları olan bu okumuşlar külliye halka yabancı düşmüşlerdir. Görevleri ise kendilerinden saymayıp hor gördükleri Türk milletini Batı toplumlarına benzetmektir. Bu milleti köklerinden koparıp şahsiyetlerinden çıkarmak için rahatça faşizmi, despotizmi bile uyguluyorlar... Çünkü, bu ülke ölü entelijensiyasının alkışları arasında ölüme götürdüğü bir ülkedir... Bu romanda (Viva la Muerte!) teknolojiden sanata, bilimden estetiğe, devletten adalete, aşka, bütünüyle kendi dışında gelişen şablonlara esir düşen Türkiye insanının ölümcül yabancılığını hikaye ettim” (Kabaklı, 1994: 227) diye açıklar.

1980’li yılların toplumsal değişimini ve onun getirdiği yabancılışmayı romanlarında konu edinen Alatlı’nın öncesinde 1960’lı yılların, dünyada ve Türkiye’de siyasal ve ekonomik çalkantıların yaşandığı dönemin aykırı yazarlarından Oğuz Atay’ın Türk romanlarında ayrı bir yeri vardır.

Oğuz Atay’ın yapıtları başkaldırı edebiyatına örnek sayılabileceğinden, Anadolu romancılarıyla ortak özellik gösteren yanları vardır. Ancak, Anadolu romancıları romanlarında haksız düzene başkaldırı konusunu işlerken Atay bireyin sorunlarına eğilmiş ve burjuva zihniyeti karşısında aydınların isyanını dile getirmiştir.

Atay’ın *Tutunamayanlar*’ı, burjuva düzeni kurallarına, değer yargılarına, beğenisine, yaşam biçimine ayak uyduramayan, topluma yabancılışmış yalnız insanlardır. Atay, küçük burjuva aydınlarını silkelemek için onları kültür değerleriyle, ideolojik tutumlarıyla, yaşamda bağlandıkları konvansiyonlarla alay eder, ama bununla yetinmez. Çünkü saldırı hedefi olan zihniyetin sanat anlayışını da içerir ve bundan ötürü Atay, saldırısını *tutunanların anlamayacağı, reddedeceği* türden bir romanla yapar. Böylece,

onların roman konvansiyonlarını da yıkmaya çalışır. Bu yönüyle, hem yabancılaşmanın bir simgesi hem de Türk romanını geleneksel çizgisinden çıkararak farklı bir romanı deneyen ilk Türk yazarı olmuştur (Moran, 1994).

Yabancılaşmış aydının iç dünyasına yolculuğu, kendiyile, sınıfıyla, düzenle hesaplaşmaları *Tutunamayanlar*'da roman kahramanları aracılığıyla okura iletilir. *Tutunamayanlar*, yabancılaşma olgusunun aydın kategorisine giren kişilerde nasıl başlayıp geliştiğini, ne gibi sonuçlar doğurduğunu anlatması bakımından sosyolojik anlamda araştırmaya değer, çözümlenmeye uygun bir romandır. Bu romanı araştırma konusuna dahil etmekle sosyolojik bir gerçeğin farklı boyutlarıyla incelenmesi amaçlanmıştır.

I. 2. Araştırma Problemini Tanıtımı

Bütün toplumlar dinamikleri ve sonuçları farklı olmakla birlikte değişmektedir. Bu değişim sürecinde her toplum belirli karakteristik özelliklerini yitirir, yeni unsurlarla yeniden şekillenir. Batı toplumları Ortaçağ Skolastisizmini, Aydınlanma ve Rönesans'ı yaşayarak aşarken böyle bir değişim süreci yaşamıştır. Aynı süreç Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma sürecinde yaşadığı hızlı kültür değişimlerinde kendini göstermiştir. Her sosyal değişme, çağın özelliğine göre değişime kaynaklık eden birbirinden oldukça farklı olguların etkisiyle gerçekleşir. 20. yüzyılın başında sanayileşme olgusu değişimin itici gücünü oluştururken, günümüzde küreselleşme olgusu bütün toplumların olumlu – olumsuz değişiminde temel faktör olarak görülmektedir.

Aydınlar yaşadıkları toplumların kültürünü ve sosyal yapısını en iyi anlamlandırabilen kişilerdir. Toplumsal değişimin yönünü belirlemedeki rolleri ve bu değişimin sonuçlarından en çok etkilenen kişi olmaları onları topluma ve tarihe karşı

sorumlu kılmaktadır. Bu duruma Fransız Devrimi'nde halkı monarşiye karşı örgütleyen Fransız entelijensiyasının devrim sürecindeki ve sonrasındaki durumu örnek gösterilebilir.

Aydın ve yabancılaşma konusu ele alınırken, vurgulanan önemli tema; aydınların toplumla bütünleşip bütünleşememeleri; entelektüel birikimlerini nasıl, niçin kullandıkları; aydın oluşun getirdiği sorumlulukları ne derecede yükledikleri olmuştur.

Aydınların bu konulardaki tutum ve rolleri aydın yabancılaşmasını anlamada önemlidir. Çünkü toplumun aydından temel beklentisi sorunlarını tespit etmek ve çözüm önerileri getirmesi yönündedir. Aydınların bu beklentileri karşılayamamalarının gerek bireysel, gerek toplumsal sebeplerini araştırmak aydın yabancılaşmasının anlaşılması için bir zorunluluktur.

Aydınların topluma yabancılaşması sadece aydınların kendileri ile ilgili bir süreç olarak değil toplumun da aydınlara yönelik tutum ve yaklaşımlarıyla ilgili olarak değerlendirilmelidir. Yabancılaşma olgusuna aydın ve toplum cephesinden ayrı ayrı bakılmaz, aralarındaki ilişki kurulamaz ise olgunun bütün gerçekliğiyle anlaşılması mümkün gözükmemektedir.

Türk aydınının kökenini ekonomik ve siyasi sistemin temelden değişmeye başladığı 17. yüzyıl başlarına kadar götürmek mümkündür. Osmanlı Devleti'nde, devletin içinde olan ve devletten geçinen aydınlar bilgilerini devlet düzenini ihya etmek için kullanmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme sürecinde gelişen modern-dünyevi düşünce daha sonra seçkin bir aydın ve siyasetçiler kadrosunun benimsediği bir ideoloji halini almıştır (Subaşı, 1996). Osmanlı toplumunda, aydın olmanın temel şartlarından biri olan *bilgilenme* devletin tekelinde olduğu gibi, aydın niteliği kazanmış bir bireyin devlet dışında geçimini sağlamasına imkan verecek toplumsal bir yapılanmanın

yokluğu *muhallif aydının* bile devletin her zaman içinde ve onun bir parçası olarak görülmesine sebep olmuştur.

Türk aydını fonksiyoner ve misyoner olarak doğmuştur. Türk aydını sosyal yapıda aktör olarak ortaya çıkma sürecinde kendine misyonerlik vehmetmesi ve bunu görev bilmesi onun kendini ve eylemini kutsal ve dinsel görmesine yol açmıştır. Tanzimat'la birlikte Batı'yı keşfeden Türk aydını ikinci kez doğmuştur. Batı'nın kendi dışındaki ülkelerdeki sömürgeciliğini mazur göstermek üzere sahip olduğunu ileri sürdüğü uygarlaştırma görevini Tanzimat aydını kendiliğinden ve hevesle üstlenmiş, bu yüzden gelenekselliğin taşıyıcısı olan halk kitleleri ile çatışmanın temellerinin de atılmasına neden olmuştur. Toplumsal sınıfların üretim ilişkilerine ve iktisada göre değil de siyasete nazaran belirlendiği ve sınıfların oluşumunun engellendiği bir toplum yapısında, aydınlar devletin içinde olduğundan, egemen ideoloji içinde halkı kurtarma misyonu yüklenmişlerdir. Halk için neyin iyi, neyin kötü olacağına karar verme hakkını devletin gücüyle kendinde gören Türk aydını halkı hep himaye ve vesayet altında tutulması gereken bir kitle olarak görmüştür (Kılıçbay, 1995). Halkın kültür geleneğine uymayan ve halkın talebi olmadan halka rağmen yapılmaya çalışılan modernleştirme-Batılılaştırma girişimlerine halkın ilgisiz kalması Türk aydınına günümüzde de izleri görülen ihanet psikozuna sürüklemiştir. Türk aydını her ne kadar sınıfsal bir kategori olarak görünse de kökeni geleneğe, halka dayanır. Bir yanda Batı bir yanda İslam kültürüyle beslenen Türk aydını yaşadığı kültür ikiliğinden dolayı hem aydını olduğu, sorumluluğunu üstlendiği halkla, hem içinde yetiştiği kültürle, hem de kendisiyle çatışma içine sürüklenmiştir. Bu durum kaçınılmaz olarak yabancılaşma sorununu gündeme getirecektir (Subaşı, 1996: 112).

Yukarıdaki değerlendirmelerden de anlaşıldığı gibi Türk aydını; özellikle modernleşme-Batılılaşma sürecinde yabancılaşma kavramının içeriğine uygun toplumsal ve kültürel bir süreci yaşamıştır.

Bu araştırmada, aydının yabancılaşma açısından incelenmesi edebiyat alanında ortaya konan romanlar dahilinde olacaktır. Aydın ve yabancılaşma sorununun romanlara nasıl yansıdığı, araştırma probleminin alanını oluşturup, bunun Türk romancılarında Oğuz Atay ve Alev Alatlđ'nın seçilmiş eserleri dahilinde ortaya konması amaçlanmıştır. Bu erevede, Melvin Seeman'ın yabancılaşma kuramından yararlanılarak yabancılaşmış aydınların durumları araştırılmaya çalışılmıştır.

I.3. Araştırma Probleminin Tanımlanması

I.3.1. Araştırmanın Temel Problemi

Oğuz Atay ve Alev Alatlđ'nın romanlarında aydın ve yabancılaşma sorunu Türkiye'nin sosyo-kültürel yapısıyla, yaşadığı toplumsal değişimle ve sosyal problemleriyle ilişkili olarak nasıl ortaya konulmuştur?

I.3.2. Araştırmanın Alt Problemleri

- Atay ve Alatlđ'nın romanlarındaki aydınların sosyo-ekonomik ve kültürel özellikleri nelerdir?
- Atay ve Alatlđ'nın romanlarında aydın bireylerin i dünyaları, düşünsel problemleri ile yabancılaşma olgusu arasında ne tür ilişkiler vardır?
- Atay ve Alatlđ'nın romanlarındaki aydın tipleri nelerdir?
- Atay ve Alatlđ'nın romanlarında aydınlarda yaşanan yabancılaşma göstergeleri nelerdir?

I.4. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın temel amacı, aydın ve yabancılaşma sorununun Oğuz Atay ve Alev Alatlı'nın romanlarında nasıl ortaya konulduğu, ne gibi çözüm önerileri getirildiği anlamak ve bu sorunun Türk toplumunun sosyo-kültürel yapısı ve temel sorunlarıyla ilişkilerinin açıklanmasını sağlamaktır.

Araştırmanın önemi ise; Türk toplumunun sosyal yapısıyla edebiyat (roman) arasındaki etkileşimin, Alatlı ve Atay'ın romanlarında aydın ve yabancılaşma sorunu bağlamında araştırılmasının edebiyat sosyolojisine yapacağı katkıdan kaynaklanmaktadır. Disipliner anlamda, edebiyat sosyolojisinin hem yeni bir alt dal oluşu, hem de bu alandaki bilimsel çalışmaların azlığı araştırmayı hem zorlaştırmakta hem de özgünlüğu bakımından önemini artırmaktadır.

II.BÖLÜM: KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

II.1. Edebiyat Sosyolojisi

Bilimler diğer bilim ve disiplinler ile ilişki içerisindeyler. Sosyoloji de içinden koptuğu felsefeyle, diğer bilim dallarıyla ve din, spor, sanat gibi disiplinlerle de ilişki halindedir. Zaman içerisinde bu ilişkilerden kendine özgü araştırma alanları ve metodu olan bilim dalları ve alt disiplinler doğmaktadır. Bir bilim dalı olarak sosyoloji ile sanatın ilişkisinden *sanat sosyolojisi*, sosyolojinin sanatın bir alt dalı olan edebiyatla ilişkisinden de *edebiyat sosyolojisi* doğmuştur.

Edebiyat tarihinin eskiliğine ve toplumla içiçeliğine rağmen edebiyat sosyolojisi gecikmiş olarak doğmuştur. Bu gecikmeyi Cemil Meriç, toplumun aynaya bakmaktan hoşlanmayan, kendi gerçekliği ile yüzleşmekten kaçınan tavrına ve yazarların sırların açığa çıkarılmasını istemeyen, bilimin objesi olmayı reddeden tavırlarına bağlamaktadır (1979).

Bilimin bilme merakı, insanın ve sanatın gizemli yanlarını açığa çıkartma çabası, çağdaş sosyolojiyi 19. yüzyılda ki başarısız girişimlere rağmen edebiyat sosyolojisini kurmaya yöneltmiştir. *Edebiyat Hakkında* adlı eserinde dinin, törelerin ve kanunların edebiyat ile etkileşimini inceleyen Madama de Staél edebiyat sosyolojisinin ilk habercisi sayılır. 1800' lerin başında yayınlanan bu eserden sonra Hippolyte Taine'nın doğa bilimlerinin metodunun edebiyat ve sanat eleştirisine uygulanabileceğini öne süren, eleştiriye ve edebiyat tarihine bilimsel nitelik kazandıran eseri *Zeka* yayınlanır (Meriç, 1979). Taine, belirli bir edebiyat yapıtını açıklayabilmek için geliştirdiği edebiyat kuramında, bir edebiyat yapıtını açıklamak için iki araç önerir; yazarın temel yetenek ve özelliğini ortaya koymak, sonra bunu ırk, çevre ve yapıtın oluştuğu dönem gibi üç değişkenle açıklamak. Edebiyat tarihine bilimsel nitelik kazandıran öncü rolü Taine verilir

(Tolan, 1983). Escarpit'in *Edebiyat Sosyolojisi* adlı bir kitapçığının ve *Edebiyat Tarihinin Tarihi* adlı kitabını 1958'de yayınlaması ile edebiyat sosyolojisinin temelleri atılmış olur. 1863'te Taine'nin *İngiliz Edebiyat Tarihi* adlı eseri pozitivistlerin bu alandaki başarısı olarak nitelenir ve edebiyatı pozitif bilimler çerçevesine yerleştirme çabasında bulunan bir başka isim olarak Bruneti re karşımıza çıkar. Metodunu Darwin'in evrim kuramına dayandıran Bruneti re *Edebiyatta Türlerin Evrimi* adlı eserinde edebiyat türlerini değişmez değil yaşayan varlıklar olarak ele alır (Meriç, 1979).

Edebiyat sosyolojisini diğer kültürel yapıtlar gibi edebiyat yapıtlarının da birer üst yapı olgusu olduğunu savunan Karl Marks'ın ve edebiyat olgusunu bir toplumun kendi varlığının bilincine varma tarzı olarak gören L. Goldmann'ın katkılarını da eklemeliyiz. Edebiyatın temelde sosyolojik olan Marksist teorisi 20. Yüzyılın başında Plekhanov'la şekillenir. Olayları maddi ve ekonomik olaylarla açıklamak ilkesini sanatsal analizleriyle eklemlediren Plekhanov toplumsal gerçekçilik kuramıyla Marksist estetiğin de önemli ismi olur. Edebiyat sosyolojisi alanında Türkçe'ye çevrilen ilk yabancı yayın R.Escarpit'in *Edebiyat Sosyolojisi* adlı esridir. Escarpit; yazar, eser, basın-yayım-dağıtım ve okuyucudan oluşan dört boyutlu ilişkiler ağı açıklamasıyla edebiyat olgusunun toplumsallığını formüle etmeye çalışır (Escarpit,1968). Meriç, bir realiteden çok bir  mit diye nitelediği edebiyat sosyolojisi çalışmalarını, metodolojik ve sistematik olmaktan uzak bulur. Yani, bu araştırmaların hiç biri edebiyat sosyolojisinin kurulması için gereken bilgiyi verecek nitelikte değildir. O'na göre, bütün araştırmalara rağmen edebiyat sosyolojisi henüz tam ve tutarlı bir disiplin olarak meselelerini  ozecek bir kıvama ulaşmış görünmemektedir (Meriç, 1979).

Edebiyatın ancak okunduğu takdirde var olabileceğini söyleyen Jean Paul Sartre'a (1984) göre "edebiyat olgusu, bizatihi bir sanat yapıtı olarak değil, bir üretim

eylemiyle bir tüketim eyleminin karşılaşma noktası olarak değerlendirilmelidir.” Bu anlayış içerisinde yapılan çalışmalar edebiyat sosyolojisine ampirik çalışma alanları açmaktadır. Yazarların toplumsal kökenleri, finansman sorunu, mesleki örgütlenmesi, basın-yayım süreci, okuyucu davranışları gibi edebiyat sosyolojisinin niceliksel olarak ölçülebilen boyutlarını kavramımıza yardımcı olmaktadır.

Her eser sosyal bir olaydır. Edebi eserler bireyler tarafından üretilir ama aynı zamanda toplumsaldırlar. Edebi eserler bireyle toplum arasında bir iletişim aracıdırlar. “Yazar eserine yalnızca toplumsal bilinci yansıtmaz aksine toplumsal bilincin tutarsız ve ilkel bir biçimde yarattığı yapıları çok ileri bir tutarlılık düzeyine yükseltir” (Tolan, 1983: 188) diyen Goldmann, eserle toplum arasındaki karşılıklığa vurgu yapar. Edebiyat eserleri özellikle de roman, sadece toplumun bir yansıması olmayıp yaratıcı sanatkârın bireysel bilinci aracılığıyla gerçekleşen karşılıklı bir etkileşimin ürünüdür. Eser, daha yaratılmadan okuyucunun etkisini taşır. Okuyucu beklentilerini, korkularını, ideallerini ve benzeri taleplerini pek çok araçla yazara dolaylı-dolaysız yollarla iletir. Yazar, toplumsal yaşamın yansımalarını kendinde toplar, eserine yansıtır. Bu anlamda edebi eserler aynı zamanda bağımsız bir estetik nesne olmaktan öte üretildikleri çağın ve dönemin tanığı da olurlar. Bu durum, Homeros’un Antik Yunan’a, Dede Korkut’un eski Türk toplumuna tanıklığına benzer.

Bir çok tarihsel, sosyolojik, psikolojik incelemelerde yakalanamayacak insan zenginliğini, derinliğini edebiyat yapıtlarında bulduğumuz bir gerçektir. “Nasıl tanık olur edebiyat yaşama? Yaşamı resmederek değil elbette? Edebiyat yaşamın resmi değil onun bir parçasıdır. Yaşamı kendi edebiyatla, yöneldiği sonsuzluk olanağı ile tanır, ortaya koyar edebiyat. Edebiyatın edebiyatlanması, onu yaşayan insana, kendisiyle, yazarla, edebiyat metniyle ortaya çıkan yaşamı anlatmasıdır. Zorlama olmayan edebiyat ürünü, ne yazarın ne okurun ne yayıncısının ne de içinde bulunduğu toplumsal-siyasal-ekonomik koşulların tümüyle denetimi altındadır. Edebiyatın kendisi yaşamın kendisi gibidir; Kimse denetim altına alamaz onu, taşıdığı sonsuzluk tüm sınırları, engelleri,

belirlemeleri, kuramları aşar. Edebiyatın tanıklığı: Yaşamın yaşama tanıklığı”
(İnam, 2003: 22).

Edebiyat tarihinin en önemli problemleri ve romanların işlediği konular genellikle sosyolojik problemler olagelmıştır. Romanların anlaşılması; yaratıcısının biyografisini, inançlarını ve ideallerini anlamakla mümkün değildir. Romanın anlaşılması; anlatılan bireysel olayları, kahramanların içinde buldukları sosyal çevre, yaşadıkları olaylar, savundukları fikirler ve dönemin özellikleri gibi bir dizi çoklu faktörün anlaşılması ile mümkündür. Yazar, içinde yaşadığı dönemden, çağdan bağımsız değildir. Pamuklu çamaşırlar moda olmakla ipek böceği nasıl koza yapmaktan vazgeçmezse sanatkar da hiçbir şeye aldırmandan bildiği gibi kozasını yapmalıdır yönündeki görüşler, yazarın dış etkilere kapalı olmasını savunsa da değişen koşullarda yazara yüklenen aydın sorumluluğu ve yazarın kendini yeniden üretme sürecinde toplumdan ve toplumdaki değişimlerden bağımsız olamayacağı gerçeği aşikardır.

Roman yazarları hep kendilerinin varoluşsal sorunlarından yola çıkmışlar ve dünyaya, topluma ve evrene bu sorunların içinden bakmışlardır. Edebiyat etkinliği varoluş sorununun bir yansımasıdır aynı zamanda. Maurice Blanchot göre (Yakupoğlu, 2003) “yazar yazmadan önce sorunlu bir varoluş durumu içindedir ve bu sorununa bu dünyada ve bu toplumda bir çözüm bulamamaktadır. Bu durum yazarın temel yalnızlığıdır. Eser bu yalnızlığın içinden fişkirir. Yazar, eserden yola çıkar ve eseri yoluyla içinde bulunduğu dünyayla ve toplumla bağlantı kurar.”

Yazar-toplum bağlantısı sübjektiftir. Roman, yazarın yaratıcı hayal gücünün ve tercihlerinin mecrasında kurulur. Ancak, bu sübjektifliğin bilimsel gözle incelenmeye mani olmadığını savunan Gustave Lanson akla ve gerçeğe uygun bir edebiyat tarihi metodu yaratıcısı olarak kabul edilir. Edebiyat tarihçilerinin ve eleştirmenlerin bilim adamlarının gerçek karşısındaki davranış tarzlarını örnek almalarını salık vererek edebiyat sosyolojisine

bilimsel form kazandırmaya çalışır. Romanların incelenmesinde izlenecek tavrı da edebiyat sosyolojisi açısından şöyle betimler: “Çıkar düşünmeyen araştırma isteği, titiz bir dürüstlük, çalışkan bir sabır, gerçeğe teslimiyet, kendimize de başkalarına da kolay inanmamak, aralıksız bir eleştiri, kontrol ve soruşturma ihtiyacı” (Meriç, 1979: 78).

Lanson, (Meriç, 1979: 324) edebiyatçıyla sosyolog arasındaki ilişkiyi açıklarken; “edebiyat tarihçisinin işi o kadar zor ki sosyologluğa özenmesi yersiz. Biz sosyologlara hazır malzeme, doğrulanmış olaylar ve kesin ilişkiler sunarız; bu çalışmalardan faydalanmak, bulduğumuz sonuçları izlemek onların görevi” demektedir. Edebiyat ile sosyoloji arasındaki ilişki konusunda ise; “edebiyat ve sosyoloji iki ayrı ve bağımsız çalışma alanı. Sosyoloji edebiyatla ilgilenmek zorunda. Edebiyat ve edebiyat tarihi onun hammaddesi; ama edebiyat genellemelere ulaşmak açısından yukarısına bakmak zorunda değildir. Edebiyat tarihi sosyolojiden önce gelir, o sosyolojiye değil sosyoloji ona dayanır” (Meriç,1979: 324) demektedir.

Edebiyat sosyolojisi, sosyolojinin bir alt dalı olarak onun metodolojisinden ve kurallarından bağımsız düşünülemez. Ancak, doğa bilimlerinin yasaları gibi genel-geçer, kesin yasalara ulaşma iddiası da taşımaz. Herhangi bir kültürel eser, kendini çevreleyen ekonomik, toplumsal, siyasal ve tarihsel koşullardan soyutlanamaz. Yani düşünceler ve kültürel eserler, ancak kendilerini oluşturan toplumun bütünsel gerçeği içinde açıklanabilir. Aynı şekilde tüm edebiyat eserlerini belirli bir toplumsal, ekonomik ve tarihsel yapı içerisine yerleştirmedikçe, gerek anlamlarını, gerek iletmek istediği mesajı anlamak mümkün değildir. Sonuç olarak “edebiyat sosyolojisi, edebi eserlerden yola çıkarak sosyolojik hükümler vermeye çalışan bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkan bir bilgi dalıdır”(Escarpit,1968: 7).

Psikolojik ve sosyolojik çözümlere son derece uygun olan *Viva La Muerte !* ve *Tutunamayanlar*, nesir, nazım ve tiyatronun iç içe geçtiği, zaman zaman olay örgüsünün dışına çıkan, bağımsız konu birimlerine özen gösteren bir yapıdadır.

Romanlar Türk aydınının bünyesinde ilginç bir bileşime ulaşan Doğu-Batı kültür kargaşasını, aydının toplum değerleriyle çatışan iç dünyasını ve kolektif bilinçaltını çeşitli biçim düzeyleri ile ele almasından dolayı edebiyat sosyolojisi kapsamında incelenmeyi hak etmektedirler.

II.2.Aydın Kavramının Sosyolojik Analizi

Aydın kavramı pek çok sosyal bilimcinin başvurduğu bir kavramdır. Diğer sosyal bilimler kavramı daha çok bir olguyu açıklamak için araç olarak kullanırken, sosyoloji için aydın kavramı tek başına bir inceleme alanı oluşturur. Kavramın sosyoloji için önemi ve vazgeçilmezliği sosyolojiye yeni bir alt dal kazandırmıştır: *Aydınlar Sosyolojisi*.

Aydın kavramının içeriği, toplumdan topluma ve aynı toplumda zamandan zamana değişkenlik göstermektedir. Bu sebeple, bu araştırmada 'aydın' kavramına yüklenen anlamın doğru anlaşılmasının, kavramın sınırlarının belirlenmesiyle mümkün olduğu düşünülmüştür. Aydın kavramı da diğer sosyolojik olgular gibi tarihinden bağımsız düşünülemez.

II.2.1. Aydın Kavramının Tarihsel Gelişimi

Aydın kavramının görece ve soyut oluşu, kavramın tanımında olduğu gibi tarihsel gelişiminin değerlendirilmesinde de belirli güçlükleri barındırmaktadır. İkel kabileden modern toplumlara kadar her çağda *bilgisi* ile diğer insanlardan farklılaşan kişiler olmuştur. Bilgisiyle kendisine farklı bir sosyal konum yaratan bu insanlar çeşitli

problemlere çözüm arama, iktidarlara ve topluma yol gösterme gibi işlevleri yerine getirmişlerdir. Bilgi iktidarını elinde tutan bu kişiler okur-yazar olmayan toplumlarda büyücü, rahip, peygamber; okur-yazar toplumlarda ise memur, hukukçu, oyun yazarı, filozof, bilgin gibi sıfatlarla anılmışlardır. Bilgiyi üretme biçimleri ve kullanma amaçları birbirinden oldukça farklı olan bu kişiler yaşadıkları dönem içinde birer aydın olarak değerlendirilebilirler. Bu bağlamda aydınlar, işlevleri ve toplumsal önemleri değişken olmakla birlikte her toplumda var olmuşlardır.

Zihni, fikri, manevi alanda ortalama insandan farklılaşan ve düşünceleri günümüze taşınmış ilk insan tipini M.Ö. V. yüzyılda, Antik Yunan'da Sofistlerde görmekteyiz. Sofistlerin devletten bağımsız yapıları, belirli bir alanda uzmanlıklarının olmayışı, bütün bilgi disiplinleri hakkında bilgi sahibi olma arayışları, gençlere öğretmeye çalıştıkları bilgelik dolayısıyla karşılaştıkları güçlükler onların bugünkü aydın kavramının içeriğini dolduran niteliklerin pek çoğuna sahip olduklarını göstermektedir (Meriç, 2003; 23).

Siyasal-sosyal konularda fikir beyan eden *geleneksel düşünüşün* yerine *yeni*yi temsil eden, gençleri pratik ve sosyal hayata hazırlayan Sofistler bu misyonlarıyla günümüz aydınlarına benzemektedirler. Ahlak ve düşünce alanındaki yerleşmiş inançlara savaş açtıklarından dolayı *muhalif olma* nitelikleriyle de günümüz aydınına yaklaşırlar; “Sofistlerin hizmeti, devirlerinin ilmi belgelerini halkın anlayacağı bir tarza koymak, malûmatı yaymak, herkesi tenvir eylemek¹ olmuştur” (Meriç, 2003; 27).

Aydın kavramının içeriği çağlara göre değişkenlik göstermektedir. Bu açıdan Sofistleri günümüz aydın kavramının içeriğinin doldurulmasında, tarihsel gelişiminin

¹ Tenvir eylemek: Açıklamak

anlaşılmasında bir dönüm noktası olarak ele alabiliriz. Ancak, tarihsel süreçte Sofistlerle karakterize edilen aydın kavramının farklılaştığı, dinsel bir nitelik kazandığı da önemli bir gerçektir. Bu nedenle Batı Ortaçağ'ı oldukça ilginç ve açıklayıcıdır. Bir çok sosyolog dini, aydınlarla ilişkisi bakımından en önemli kurumlardan birisi sayar. “Din adamlarına *eski aydınlar* diyenler olduğu gibi, aydınlara *yeni din adamları* diyenler de vardır” (Said,1993; Benda, 1980: 43). Bu görüşe göre, dinsel kurumlar aydınların tarihsel kökenlerini oluştururlar.

“Bilgi kavramının laikleşmesinden önce, bilginin üretilmesi ve saklanması, yarı yarıya veya doğrudan dini olan kurumlar içinde gerçekleşiyordu” (Belge, 1983;122). Rönesans'a kadar geçen bu süreçte ‘clericus’, ‘clergy’ olarak adlandırılan Ortaçağın aydınlarını ruhban sınıfı oluşturmaktaydı. Ruhban sınıfını Avrupa'nın ilk entelektüeli olarak gören bu görüş oldukça yaygındır. Bu konuda Goof (1994; Balcı, 2002: 12) “...ruhban sınıfın Ortaçağın entelektüelleri şeklinde ifade edilmesi doğrudur, ancak bundan sadece kilise mensuplarının anlaşılması gerekir. Unutulmamalı ki bu çağın la-dini² hocaları da ruhban sınıfından sayılmakta idiler” diyerek ruhban sınıfın kapsamının din adamlarıyla sınırlı olmadığını, bürokrat, meslek mensupları ve uzmanların da bu sınıfa dahil olduğunu belirtir.

Ruhban sınıfın temel fonksiyonu, bilgiyi ve değerleri yeniden üremek değil onları korumak olmuştur. Birikimlerini ve nüfuzlarını günümüz aydınlarından farklı bir şekilde kullanmışlardır. Toplumı dönüştürmek, muhalif olmak, akla güvenmek... gibi günümüz aydınını niteleyen özellikler ruhban sınıfta görülmeyen özelliklerdir. Kilisenin *iyi ve doğrularını* yaymakla mükellef olan bu sınıf, bilgi ile kilise ideolojisi arasında en

² La-dini: Dinin dışında olan

kuvvetli bağı oluşturmaktaydı. Bu bağ aynı zamanda ruhban sınıfın en önemli varlık sebebini de oluşturmaktaydı.

Farklı görüşlere rağmen, genel kanı, 17. yüzyılda “Rönesans”la birlikte Batı dünyasında ortaya çıkan yeni koşullar bilginin laikleşme sürecini başlattığı; başka bir deyişle, kilise kurumunun dışında ve çoğu zaman kilise bilgisine aykırı bilgi üreten yeni insanlar, modern anlamda aydınların ilk örnekleri belirmeye başladığı (Belge, 1983: 122) yönündedir. Ancak, J.L.Goff (1994) daha geriye giderek Avrupa’da şehirlerin kurulmaya başlamasıyla batılı anlamda entelektüellerin ortaya çıktığını söyler. “Kentlerde ticaret ve endüstrinin gelişmesi, entelektüelleri meslek adamlarından biri olarak karşımıza çıkarır. Kentlerin oluşumunda önce Avrupa’da rahip,soylu ve serfler arasında da zihni faaliyetle iş görenlerden bahsedilebilir. Ancak 12. yüzyıldan itibaren şehirlerin kuruluşuyla yazmayı ve öğretmeyi, yani zihni faaliyette bulunmayı meslek edinen insanlar ortaya çıkar” (Goff, 1994; Balcı, 2002: 10)

Goff’un, intelligence (zeka) sözcüğünden türetilmiş olan düşünen, fikir üreten insan anlamında kullanılan entelektüelin ortaya çıkışını Rönesans’la başlatmaması farklı bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, 12. yüzyıldaki Yunan ve Arap-İslam kültürünün bilim eserlerinin çevirileri Avrupa’da düşünce hayatını değiştirmiştir. Batı’da katedraller ve üniversitelerde, Doğu’da medreselerde kurumsal olarak yapılan çeviri faaliyetleri Batı’nın felsefe, pozitif bilimler, ahlak ve akıl yürütme gibi pek çok alanda gelişmesine sebep olmuştur. Bu gelişme Goff’un *modernler* diye nitelediği akıl ile imanı birlikte faal kılan yeninin peşinde olan entelektüel tipini doğurmuştur (Goff, 1994; Balcı, 2002). Dolayısıyla, “modern aydınların kökenleri genellikle Ortaçağ Avrupası’nın üniversitelerinde bulunmaktadır” (Bottomore, 67).

Ortaçağ'ın aktarıcı, dinsel kalıpların içine hapsolmuş ve elitist yapıdaki ruhban aydınının yerini alacak olan “modern anlamda bir aydın kesiminin (entelijensiyanın) rasyonel düşünce ile başlatıldığı görülmektedir. Ortaçağ teolojisinin tek düşünce, kilise kurumunun hakim güç olduğu bir dönemde aklın ve insan tecrübesine dayanan bilimin yaşaması mümkün değildir. Bu sebepten dolayı, Batı’da entelektüelliğin tarihi kilise hakimiyetinin kaldırıldığı sekülerizmle birlikte başlatılmaktadır” (Birkök, 2003: 5). Aydınlanma ile birlikte entelektüele yüklenen misyon da değişmiştir. Entelektüel artık politik sahnede görünmeye, farklı sınıfların aykırı sesi olmaya başlamıştır. Aydınlanma ile birlikte entelektüele daha iyi bir toplum, daha iyi bir insanlık için düşünce üretme ve gerektiğinde politik eylemde bulunma misyonu da yüklenmiştir (Özlem, 1995).

Ancak, Batı toplumlarını dolayısıyla aydınını belirleyen koşullar ile Doğu toplumlarının koşullarını ve aydınını belirleyen dinamikler birbirinden farklıdır. Ortaçağda kilisenin hegomonik yapısı ruhbanları aydın kimliğinden çok yönetici elite yaklaştırmıştır. Bu dönemde bilim kutsal bir tehdit, bilimsel faaliyet de Tanrı’ya ihanet olarak algılanmıştır. Öte yandan, bu dönemde İslam düşünürleri tarafından pek çok bilimin temelleri atılmış veya bunlara rasyonel katkı yapılmıştır. Dini inançların ya da kurumların münevverleri engellemesi veya yanlış yöne sürüklemesi şöyle dursun, bütün çalışmalar ibadet amacıyla yapıldığı için artırılmaya ya da yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır” (Birkök, 2003: 5).

Her toplum tarihin her döneminde kültür ve geleneğine bağlı olarak ihtiyacı olan aydın tipini yaratmıştır. Aydınlar çok zaman çelişik rolleri üstlenmişlerdir. Bu rolleri ile hem toplumları dönüştürmüşler hem de bu dönüşümler aydınları farklılaştırmıştır.

Üniversitelerin gelişmesi, hümanistik öğrenimin yaygınlaşmasıyla birleşerek, ruhban kastı olmayan, üyeleri değişik ortamlardan gelen ve bir ölçüde feodal toplumun egemen sınıflarından ve egemen öğretilerinden bağını koparmış bir aydın sınıfının oluşumuna olanak sağladı. Bu aydın sınıfı aydınlanma

düşünürlerini üretti,... aydınlar egemen sınıflara ve kiliseye karşı çıkararak kendilerini toplumun eleştirmenleri olarak kabul ettirdiler (Bottomore, 1997: 67).

Cemil Meriç (1983: 130) çağlara göre aydınların baskın karakteristiklerini belirlemeye çalışır ve aydınların, 16. yüzyılda hümanist, 17. yüzyılda dinsiz yani *liberten*, 18. yüzyılda *ideolog* olduğunu vurgular. “17. yüzyıl entelektüeli zihinsel etkinliklerden hoşlanan, her şeyden mümkün olduğu kadar haberli olmaya çalışan, kişiliğini ve dünyaya bakış açısını genişletmeye çabalayan bir insan olarak tanımlanmıştır” (Özlem,1995: 207). Entelektüelin eylem boyutuna değinen Şerif Mardin (1991: 46) ise 17. yüzyılın entelektüelini “fikir üretme misyonu olmayan, akıl ve idrakte bağlantılı manasına intellektüalis” olarak nitelendirir. “Entelektüel soyut alanda yer tutan ve mevcut fikirler ve düşüncelerle hesaplaşma uğraşı içinde olan bir kimsedir. Entelektüel kendi fikrini oluşturan kimsedir” (Kılıçbay, 1995: 175). A.Camus de (Marshall, 1999: 202), “gerçek entelektüel özgül bir kişiliği ifade eden bir rolü yerine getirmez. O zihni ile kendini gözleyen kişidir” diyerek entelektüelin bireyselliğine vurgu yapar. Bireysellik sosyal birliktelikler açısından entelektüeli sosyal yapıdaki yerini belirlemek için önemli bir özellik olarak karşımıza çıkar.

Tanımlardan da anlaşıldığı gibi 17. yüzyıl entelektüelinin temel özelliklerini; bireyselliği, bilgiyle olan bağı ve soyut düzlemde var olması oluşturmaktadır. Bu durum ise araştırmanın ‘Aydınların Özellikleri’ başlıklı bölümünde de belirtileceği üzere, aydın tanımının kapsamında yer alacak olan kişilerde olması gereken temel özelliklere ve aydınların temel fonksiyonlarına oldukça uzak görünmektedir.

18. yüzyıl sonuna kadar genellikle var olanı keşfedip gerçekliğe ulaşmaya çalışan, soyut analizler yapan, daha çok birey kimliği ile karşımıza çıkan aydınlar, 19 yüzyıldan itibaren dinamik işlevlerle varlıklarını devam ettirirler. Kavradığı gerçeği halka

anlatma, onda bilinç yaratmak kaygısı taşıma, bir anlamda taraf olma ve ideolojilerle bağlantılı olma aydınların asıl amacı olmuştur. 19. yüzyılda felsefenin sınırları daha dar olarak çizilen bir uzmanlık uğraşına dönüşmesi filozofların geçmiş yüzyıldaki sosyal, siyasal olaylara etki düzeylerini azaltmıştır. Bu durum, entelektüel kavramının kapsamının genişlemesi sonucunu doğurmuştur. Farklı meslek ve sanat alanlarından insanların da akıl adına topluma seslenme hakkının ve ödevinin doğmasına yol açmıştır.

Moderniteyle birlikte aklın eski birliğinin ileri derecede çözülme sürecine girmesi; bilimsel, ahlaki ve estetik söylemlerin kesin bir biçimde birbirinden ayrılması; uzmanlaşmanın getirdiği parçalanmış alanların çokluğu... geçmişin gerçekleştirilememiş iddialarını yeniden canlandırma girişimi olarak entelektüel kavramı türetilmiştir (Bauman, 2003). Ortaçağ'ın sona ermesiyle birlikte aydınların nitelik ve fonksiyonları sona ermiştir. Aydınlarla din adamları arasında bir ayırım yapılması zorunlu olmuştur. Bu iki farklı kategori benzer işlevsel niteliklerine rağmen, toplumsal ve siyasal değişim açısından farklı ve çelişik rolleri benimsemişlerdir.

“Hem din adamları, hem aydınlar simgesel ve kültürel faaliyet içindedirler. Farklılık bu faaliyetin yönünde yatmaktadır. Din adamları olan kültürü korumak, edebilirlerse, kökleri geçmişte olan bir dinsel doktrinin gereklerine uygun olarak onu değiştirmek eğilimindedirler. Aydınlar geleceğe yöneliktir. Onların umutları, idealleri, örnekleri gelecekle ilgilidir” (Alkan, 1977: 67).

Modern entelektüelin ne zaman, nerede ortaya çıktığına dair farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Entelektüel sözcüğü yaygın olarak “yazı ve söz aracılığıyla toplumun şuurulanmasına yardım eden; yol gösteren, aydınlatan, itham eden kişi” (Mardin, 199: 65) olarak tanımlanmıştır. Kavramın anlamı tarihte meydana gelen iki farklı olayla doldurulmaktadır. Bunlardan ilki Rus entelijensiyası, ikincisi ise Batı entelektüelidir. “*Entelijensiya* terimi 1860 yıllarında Rusya’da statükoya yönelik eleştirel tutumları ile ayırt edilen iyi eğitim almış, bilinçli bir elite atfen kullanıldı; *entelektüel* terimi ise Fransız

hükümetinin Dreyfus³'a yaptığı baskıları protesto etmek için *hazırlanan Entelektüeller Manifestosu* aracılığıyla gündeme girdi” (Gouldner, 1993: 92). İntelijensiya ve entelektüel zaman zaman eş anlamda kullanılsa da iki kavram birbirinden oldukça farklı anlam taşımaktadır. Rus intelligentsiasının Batılı aydın tipiyle tamamen farklı olduğunu Atilla İlhan (1995: 379) şöyle açıklar. “ ... Rus intelligentsiası mutlak surette farklı bir oluşumdur; öyle ki uğraşları hiç de entelektüel olmayan kişiler ona dahil olabildiği gibi; okumuş, yazmışlar, bilginler vs. tamamıyla dışında kalabilirler” der ve Rus intelligentsiasının Batılı aydın tipiyle değil daha çok herhangi bir keşiş tarikatı ya da dini bir mezheple mukayese edilebilir olduğunu belirtir. Onların toplumsal bir fikre saplanmış olmaları ve uzlaşma bilmez bir ahlaklarının olması ile hatta kıyafetleriyle bile toplumun diğer bireylerinden kolayca ayrıldıklarını söyler.

Tarihçesi, tanımı ve işlevleri üzerinde bir fikir birliği olmayan entelektüel 19. yüzyıla gelindiğinde modernizm kavramlarıyla insanlığı tanıştırmak, bir anlamda tarihle hesaplaşmak misyonu yüklenmiştir. İdeolojiler bu çağda aydınları fildişi kulelerinden siyaset sahnesine inmeye zorlamıştır. Bürokrasinin gelişmesi ve işbölümünün artması aydınların fonksiyonlarını değiştirmiş, bürokrat ve uzmanların çoğalması aydınların bireyselleşmesi sonucunu doğurmuştur.

Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nden sonra aydınların geçirdiği en büyük değişim evrenselliğe yönelişleri olmuştur. Bu yönelişi Birkan (2000: 56) “tarihin apayrı dönemlerinde yaşamış insanları kendi ailesinden daha yakın hissedebilen kişi olmuş entelektüel... kendilerini milliyet, din gibi dar aidiyet kalıplarıyla, dışlayıcı *bizlerle*

³ 1898'de Fransa'da Yahudi bir subay olan Dreyfus'un, devlet sırlarını Alman İmparatorluğuna sızdırdığı gerekçesiyle devlete ihanetle suçlanıp, sürgüne gönderilmesinin, dinsel boyutta bir suçlama olarak değerlendirildiğini düşünen başta E.Zola olmak üzere bu duruma karşı çıkan düşün adamları için kullanılmıştır (Said, 1995).

tanımlayan kitlelerin tersine, aydınlanma sonrası entelektüel, kapsayıcılığının genişliğinden büyük bir memnuniyet duyan ve bunu gururla bütün insanlar için sunan; bu ideali kabul ettirmek için gayret gösteren bir *bize* dahildi. Bu idealin adı da *insanlık*” diyerek açıklar.

Aklın ve rasyonelliğin krallığı olarak tanınan modernitenin ilk ve en temel kavramsallaştırmalarından biri de “...aklın duygulara ya da hayvanca içgüdülere karşı, bilimin dine ve büyüye karşı, hakikatin önyargıya karşı, doğru bilginin batıl itikada karşı, düşünmenin eleştirel olmayan varoluşa karşı, rasyonelliğin duyguların egemenliği ile göreneğin yasasına karşı yürüttüğü zorlu, ancak zaferle sonuçlanacak bir savaşım” (Bauman, 2003: 136) olarak nitelenmesi idi. Aydınlar bir taraftan akli egemen kılmaya çalışırken diğer taraftan da geçmiş yüzyıllardaki egemenlik alanlarını kaybederek, pek çok işlevlerini yeni oluşan toplum kesimlerine devretmek zorunda kalmışlardır.

Modernitede bürokrasinin ve kurumsal yapının güçlenmesiyle birlikte entelektüellerin kendilerine ait gördükleri işlev ve yetkilerin bürokratlara devredilmesini kamulaştırma olarak değerlendiren Bauman “... şu ana kadar üretilen ya da halihazırdaki gidişata bakılarak üretilmesi olası olan hiç bir örüntü, toplumsal ortamı geleneksel rolleri içindeki entelektüellere kucak açacak bir ortam haline getirmeyi vaat etmemekte oluşu günümüz entelektüellerinde özgüven eksikliğine yol açmıştır” (Bauman, 2003: 149) diyerek bu değişimin entelektüeldeki etkisinin altını çizer. Özgüven eksikliği ve entelektüel birlikte anılmaması gereken iki kavram iken günümüz entelektüellerinin temel problematiklerinden birini oluşturmaktadır.

20. yüzyılda aklın krallığının gerçekleşmekte geciktiğinin görülmesi hatta bu krallığın kurulacağına dair şüphelerin artması entelektüelleri yeni paradigma arayışına

itmiş ve toplumsal konumlarının sorgulanmasına sebep olmuştur. Bu durum, günümüzde özellikleri ve işlevleriyle aydınların yeniden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

II.2.2. Aydınların Özellikleri

Aydın hemen bütün toplumlarda olumlu özellikler yüklenerek yüceltilmiştir. Bütün olumlu değerler yüklenen aydın, toplumda neredeyse bulunması mümkün olmayan bir prototipe dönüşmüştür. Diğer toplum kesimleri için ideal tip olan, olması gereken eylemli bir toplumsal varlık olmaktan çıkıp kurgusal bir varlığa dönüşme tehlikesi taşımaktadır. Aydınların en önemli özelliklerinden bir ortalama insandan daha çok bilgi birikimine sahip olmalarıdır. Ancak, bu birikim toplumun lehine kullanıldığı sürece aydın olma özelliğiyle bağdaşır hale gelir. Edward Said'e (Balcı 2002: 18) göre aydın, "her şeye tenkitle bakan, marjinal, şüpheli, sürekli muhalif, ancak kendisine göre belli doğruluk ölçüleri olan bir *amatördür*. O, bir sistemin, bir ideolojinin bir inancın adamı değildir; ne söylemesi ve ne yapması gerektiğini belirleyen hiç bir kural tanımaz."

Aydın herhangi bir kalıba sığmayan bireydir. Bu yüzden, "... entelektüel kamusal alanda belirli bir reçeteye, slogana, Ortodoks parti çizgisine ya da katı bir dogmaya uygun bir biçimde davranmaya zorlanamayan, davranışları hakkında öngörüle bulunulamayan kişilerdir" (Said, 1995: 12).

Entelektüel oluşun bir özelliği de *evrensel* oluşudur. "Evrensellik çoğunlukla başkalarının gerçekliğini görmemizi engelleyen birer perde işlevi gören, yetiştiğimiz ortamın, sahip olduğumuz dilin ve milliyetin sağladığı ucuz kesinliklerin ötesine geçebilme riskini göze alabilmektir" (Said, 1995: 13). Evrensellik özelliği aydına kendi değerlerinin ve aidiyetlerinin dışındaki dünyanın kapılarını açar. Böylece, aydın yerellikten kurtulup insan ve insana dahil olanı daha kapsamlı olarak algılama gücüne kavuşur.

Aydının evrensel olan yanı onun var olanla yetinmeyen bir özellik kazanmasına neden olur. Shils'e (Gouldner, 1993: 53) göre entelektüeller, aynı zamanda, sadece gerçekler değil, olanaklara da dayanılmasına, alternatifler geliştirilmesine önem verir; yalnızca olan duruma değil, olası duruma da bakarlar Böylece, bilim adamının gerçeğe bakış açısının nesneliliği ile filozofun sübjektifliği aydın kimliğinde buluşur. Aydın eleştirel yapısına yaratıcılığını da ekleme becerisi gösterip yeni seçenekler oluşturabilen insandır.

Aydınların kendilerinden başka dayanakları yoktur. "... Aydınlar kendi aralarında belirgin biçimde bölünmüşlerdir. Toplumdaki özgün önemlerini ve amaçlarını dile getirecek herhangi bir öğreti oluşturamadıkları için *tutunumsuzdurlar*" (Bottomore, 1997: 85). Bu sebeple aydınlar *yalnız* ve *yabancıdır*.

İdeolojileri, kültürleri, amaçları birbirinden farklı olan aydınlar, pek çok konuda birbirinden farklılaştıkları halde onları birleştiren şey, toplumsal dünyanın rasyonel örgütlenmesine duydukları gereksinim ve akla duydukları sonsuz güvendir. Bu durum aydının rasyonel özelliğinden kaynaklanmaktadır. Aydınları karşılıklı kamplara bölen ögeler ise, içinde buldukları toplumun rasyonelleştirilmesi sürecinde kullandıkları strateji farklılıkları ve amaca ulaşmak için kendi saflarına çekmeyi düşündükleri güçler olmuştur. "Entelektüel her zaman ya daha zayıf olanların, daha az temsil edilenlerin, unutulmuşların veya umursanmayanların ya da güçlü olanların yanında yer alma seçenekleri ile karşı karşıyadır" (Said,1995: 43). Aydın kişi, sadece kendi vicdanının değil konuşmayan, konuşamayan toplum kesimlerinin de vicdanın sesidir. Bu özelliğiyle aydın bir *önderdir*.

Aydın olmanın önemli bir kriteri de yeni şeyler meydana getirebilecek nitelikte zihin potansiyeline ve gücüne sahip olmaktır. Bilgi sınırını ulaşılan son noktanın ötesine

taşıma fonksiyonu mevcut bilgi ve kültür sisteminin içinde hareket eden diğer insanlardan aydını ayıran özellik budur (Birkök, 2003). Mehmet Kaplan aydının ideolojik bağlılıklarını metodik olarak şüphe etmesinin önünde bir engel olarak görür ve “ ...aydın, sadece muayyen bilgilere sahip bir kimse değil, düşüncüyü bir çeşit ihtiyat haline getiren, hiçbir şeyi peşin olarak kabul etmeyen, her şeyin aslını araştıran,..., karşılaştığı her meseleyi yeniden soran insandır” (Kaplan, 1992; Balcı, 2002: 25) diyerek sorgulamayan kişinin aydın olarak nitelenemeyeceğini belirtir

C. Orhan Tütengil'e göre (1955; Balcı 2002: 25) aydının özellikleri ise:

“ Aydın sağduyu ve olaylar arasında bağlantı kurmaya yetecek kadar geniş bir kültür sahibi olmalı; ülkenin yönetilmesi ve gidişi konusunda yarına uzanan sorumluluk duygusu taşınmalı; bilgi ve kültürü yaymada, soylu eserler yaratmada çaba göstermeli; doğru, iyi ve güzel adına ortaya atılmaktan çekinmemeli; kendini yetiştirme amacı yanında çevresini yetiştirme ülküsü, doğru bildiği yolda yalnız kalmaktan yılmayan iradesi, ülkesine ve halka karşı namuslu davranışları, dünya görüşü ve hayat felsefesi bulunmalıdır.”

Aydın geleneği yeniden üreten değil, “toplumun statükoyu koruma eğilimine rağmen ödeyeceği bedeli düşünmeksizin... sismik şoklar yaratır, insanları sarsar” (Said, 1995: 60). Bu yönüyle aydın, *yenilikçi*dir. Aydın zihni ve manevi alanda ürettiği bilgi, kişisel sınırları aşarak toplumsal boyuta ulaştığında, aydının toplumu değiştirici, dönüştürücü özelliği belirginleşir.

“Bir entelektüel için gerçekten sürgün olan biri kadar marjinal ve yabancı olma, otorite ve güç sahibine değil gezgine, alışkanlığa değil geçiciliğe ve rizikoya, otoritenin belirlediği statükoya değil yeniliğe ve deneye duyarlı olmak demektir” (Said, 1995: 66). Bu yönüyle aydın *eleştirel*dir. Aydınlar her insan gibi ihtiyaçlarını karşılamak için sosyolojik anlamda üretmek zorundadırlar. Ancak bu üretimi mesleki ve toplumsal yükselmenin aracı olarak görmek aydın kimliği ile bağdaşmaz. Alfred von Martin'in aydınları “...hayatlarını esas itibarıyla kişisel olmaktan çok manevi bir saikle, kültürel,

toplumsal, siyasal anlamlılığında emin oldukları talepleri olan, hayata sırf bu taleplerin kendisi uğruna bağlanan insanlar” olarak tanımlaması bu düşünceyi desteklemektedir (Seypel, 1989; Balcı, 2002: 19).

“Aydın, toplumsal gelişim sürecinde roller üstlenen; eleştirel kimliğiyle, bu gelişim sürecinin önünü tıkayan kurumlara, kümelere karşı mücadele eden bir misyonu temsil etmektedir” (Tan, 1997: 14). Eleştirel sorgulama aydınının vazgeçilmez özelliğidir. Bu özelliği onu yeni bilgilerin peşinden koşmaya ve bu süreçte kendine ve toplumuna yabancılaşmaya doğru iter. Bu yabancılaşmayı aydınlar için bir gereklilik hatta zorunluluk olarak görenler de vardır. Buna örnek olarak Foucault’nun (1988: 14) “Entelektüel sorgulamanın amacı da zaten insanı kendi kendisinden koparmaktır. Sadece bilgi edinmeyi sağlayıp, bir şekilde ve olabildiğince bilgi sahibinin yolunu kaybetmesini, şaşırmasını sağlamayacaksa, bilgi peşinde koşmanın ne anlamı olabilir ki?” sözleri gösterilebilir.

Aydın olmanın niteliklerini sıralayan yaklaşımların yanında Arsel’in yaklaşımı, aydın oluşun özelliklerini belirlemeye çalışma yolunda bir adım olarak görülebilir. Arsel’e göre (1993: 14);

“Aydın sayılabilmek için sadece çok okumuş olmak, sadece bilgi hamulesine sahip olmak yeterli değildir; aynı zamanda insan aklının sınırsız gelişebilirliğine ve geçeklere akıl rehberliğiyle gidilebilir olduğuna inanmak, akıl ve zekayı çeşitli baskılardan ve önyargılardan kurtarıp özgürlüğe kavuşturucu çabalara doğrultmak, insan denilen varlığa ve tüm insanlara karşı iman ve sevgi ile dolu olmak, insanı sömürü ögesi olmaktan, mutsuzluklardan ve sefil yaşamlardan kurtarıp insanlık haysiyetine ulaştırmayı yaşam amacı yapmak, insanlar arası düşmanlıkları yenip kardeşlik duygularını ve karşılıklı sevgi ögesini oluşturmak ve bu uğurda hiç yılmadan savaşmak koşuldur.”

II.2.3. Sosyal Birliktelikler ve Aydınlar

Aydınlar, tarihin farklı dönemlerinde her sosyal yapı içinde kendilerine bir yer edinmişlerdir. Ancak değişen koşullar aydınların da farklı sosyal birliktelikler içerisinde yer almalarına sebep olmuştur. Aydınların bir sosyal sınıf oluşturduklarına ilişkin yaklaşımların çokluğuna rağmen, onların sosyal grup ya da sosyal zümre oluşturduklarını savunan yaklaşımlarda mevcuttur. Ancak bu araştırmada aydınların, bu yaklaşımların dışında bir sosyal kategori olarak ele alınması sosyolojik olarak daha doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir.

II.2.3.1. Zümre, Grup, Sınıf ve Kategori Olarak Aydınlar

Sosyoloji oldukça geniş bir ilgi alanına sahiptir. Yeni toplumsal değişimler her geçen gün sosyolojiye yeni problem alanları yaratmaktadır. Bu durum ele alınmamış pek çok konunun varlığını çoğaltmaktadır. Metodu ve ilgisi ile Batı sosyolojisi paralelinde gelişen Türk sosyolojisinde oluşan gelenek de Batı'ya benzemektedir. Batı sosyoloji geleneğinde sosyal birliktelikler açısından aydınların yeri hakkında tartışmalar yapılmış ancak bir uzlaşma sağlanamamıştır. Türk sosyolojisinde ise aydınların tarihsel rolü gibi toplumsal tabakalaşma süreci de kültürel bir varlık alanı olarak ele alınmış değildir. Bu konuda şu görüş oldukça açıklayıcıdır.

“Entelektüel’in sosyal hiyerarşi içindeki yeri ve statüsü Batı toplumlarında hep belirsiz kalmış ve bu belirsizlik entelektüel adına olumlu bir yön sayılmıştır. Entelektüel tavrı ile yönetici — bürokrat — meslek sahibi tavrı arasında sıkışıp kalan münevver ise Cumhuriyetle birlikte aydın olarak adlandırılrsa da bu ortak yönlerde fazla bir değişime uğramamıştır” (Özlem, 1995: 209).

Aydın kavramının toplumun genelinden ayrı, farklı bir toplum kesimini tanımlaması 19. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkmıştır. Şerif Mardin (1991: 125) 18. yüzyıla kadar aydınların bir grup ya da sınıf olarak değerlendirilmediklerini belirtir. 19.

yüzyılda fikir üzerine çalışmanın bir uzmanlık dalı haline gelmesiyle fikir uzmanları topluluğunun oluştuğunu, fikirle uğraşanların toplumsal sınıflardan ayrı bir sınıf oluşturdukları anlayışını geliştirmeye başladığını söyler.

Modern dönemde zümre, sınıf ve grup kavramlarının toplumsal ve düşünsel terminolojide hakim olması ile birlikte aydın bu kavramlar ile ilişkilendirilerek tanımlanmaya çalışılmıştır. Marks'ın sosyal sınıfını "üretim sürecinde aynı rolü oynayan, ortak ekonomik çıkarları olan, sınıf ideolojisi yardımıyla sınıf dayanışmasını gerçekleştiren kişilerin toplamı oluşturur" (Kızılçelik ve Erjem, 1996: 502). Aydınların sosyal sınıf sayılabilmeleri için "aynı ekonomik güce sahip olan, yaşam tarzları birbirine uygun, kendilerini aynı durumda gören ve belirli bilinç düzeyine erişen, ortak çıkarları olan insanlardan oluşmuş topluluk" (Kızılçelik ve Erjem, 1996: 501) olmaları gerekir.

İlk önce sınıfsal analizlerden bahsedilecek olursak, Marksizmin bu konudaki temel yaklaşımı şöyledir:

"Aydın egemen sınıfın ideolojik destekçisidir. Toplumsal sınıf ve tabakalar, sosyo-ekonomik ilişkiler düzleminde oluşurken, aydın, ideoloji, kültür ve siyaset düzleminde oluşur. Kapitalist sistemde, köle ile efendinin, işçi ile sermayedarın sınıfsal konumlarını üretim süreci içindeki karşıt yerleri belirler. Aydın sınıfsal konumunun belirleyicisi üretim süreci değil ideoloji ve bilinçtir. Aydın dışındakilerin bilinç düzeyleri onların nesnel sınıfsal konumunu değiştirmez. Aydın ise hangi ideolojinin hizmetinde ise o ideolojiye sahip sınıfın aydınıdır. Dolayısıyla, aydın, ideolojisini belirlerken sınıfını da belirlemiş olur" (Marks,1979: 154) diyerek Marks aydınların ideolojisini yaptığı sınıfın bir üyesi olarak görür

Sınıflı toplumların ortaya çıkmasından sonra, aydınların bir sınıfa ait olduklarını öne süren görüşün bir diğer önemli temsilcisi Gramsci'ye göre ise (1985: 31)

“aydın ideolojik bir sınıfa girmenin ötesinde bir işlev sahibidir. Aydın bir sınıf adına düşünce ve sanat eseri üreterek o sınıfın toplum üzerindeki ideolojik hegemonyasına ve siyasal yönetimine hizmet eder.” Gramsci aydının bir sınıfa ait olduğunu ve bu sınıfı da kendisinin belirlediğini iddia eder. Oysa, toplumun farklı kesimlerinde gelen; ekonomik güçleri açısından kıyaslanamayacak derecede birbirinden farklı; çıkarlarını farklı ideallerde bulan; bilinç düzeyleri birbirine yakın olsa bile bilgiyi kullanım amaçları farklılaşmış olan aydınların bir sosyal sınıf teşkil etmesi mümkün değildir.

Dolayısıyla, aydının bir sınıf, zümre ve grup olarak kategorize edilmesi modern dönemle ilgili bir tutumdur. “Entelektüel sözcüğü 20. yüzyılın ilk yıllarında, ulusun zihnini etkileyip politik liderlerinin hareketlerine biçim vermek suretiyle siyasal sürece doğrudan müdahale etmeyi ahlaki sorumlulukları ve kolektif hakları olarak gören romancıların, şairlerin, sanatçıların, gazetecilerin ve toplumca bilinen başka kişilerin oluşturduğu karışık bir topluluğu kapsıyordu” (Bauman, 2003: 7) görüşü de bu iddiayı desteklemektedir.

Gouldner da, (1993: 17) 20. yüzyılda dünyada oluşan yeni sosyo-ekonomik düzenin, entelektüellerden ve teknik entelijensiyadan oluşan *yeni sınıfı* doğurduğunu belirtir. Bu da, yeni bir sınıf çatışması ve sınıf sistemini de beraberinde getirmektedir. Kilise'nin entelijensiyanın üzerindeki denetiminin ortadan kalkması, Latince'nin dışında farklı dillerin akademik faaliyetlerde kullanılması, yeni sınıfın ürünleri ve hizmetleri için anonim bir pazarın gelişmesi ve bunun bağımsız bir geçim kaynağı sağlayarak denetimden uzak yaşam alanları sağlaması, muhalif entelektüellerin seyahatleri ve sürgün yaşamları yerel elitlerden bağımsızlaşmalarına sebep olması bu yeni sınıfın oluşmasına ortam hazırlamıştır. Yeni sınıfın evrensel bir sınıf olarak köklü eksiklikleri bulunduğunu, türdeş bir bütün olmadığını söyleyen Gouldner (1993: 17) “yeni sınıf, ahlaki olarak belirsiz,

kolektif çıkarı ancak, kısmen ve geçici olarak kendinde toplayan, aynı zamanda kendi lonca benzeri avantajlarını kullanan bir grup” olarak nitelendirir.

Ülgener (1983; Balcı, 2002: 24) ise;

“ ... aydınlar diye ayrı ve homojen bir sınıf yoktur. Toplum hayatının çok geniş bir kesimi aynı başlık altında yan yana sıralanmış görünür: Akademik meslek mensupları, bürokratlar, mimar ve mühendisler, avukatlar, gazeteciler ve yazarlar, tiyatrocular ve sanatçılar. Saydığımız ve daha da genişletebileceğimiz bu gruplar arasında bir ortak taraf bulmak kolay değildir. Maddi durumları farklı olduğu gibi menşeleri ve formasyonları da birinden öbürüne değişir” görüşündedir.

G. Mosca ise (Bottomore, 1997); aydınların Marksist anlamda bir sınıf oluşturmadıklarını, yeni ve daha değerli bir seçkin kesimin çekirdeğini oluşturabilecek, burjuvazi ile proleterya arasında konumlanan az çok bağımsız bir küme olarak düşünmektedir. Sınıfın mülk sahipliğiyle ortaya konulabileceğini ve mülkiyetin kuşaktan kuşağa aktarılmasının o sınıfa kalıcılık kazandırdığını, dolayısıyla da aydının bu tanımlamaya sığmadığını belirten Bottomore ise (1997: 43) “aydın statüsü aileye mâl edilebilecek, gelecek kuşaklara aktarılacak bir egemenlik aracı değildir” görüşüyle, Marksist literatürün aksine aydınların bir sınıf teşkil etmediği iddiasındadır.

Marksist analizlerde, aydınların kendilerini bir sınıfın temsilcisi olarak görmeleri olumlarken, bu durumun aydın vasfıyla uzlaşamayacağını savunan Jülian Benda’ya göre de; “ ... entelektüellerin sahip oldukları ahlaki otoriteyi sekterlik, kitle dalkavukluğu, milliyetçi çığırtkanlık, sınıf çıkarları gibi kolektif duyguların örgütlenmesine devretmiş olmaları” (Said, 1995: 23) aydınların temel sorunudur. Aydınların bir sosyal grup olarak kabul edildiği görüşlerde mevcuttur. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde aydınların sayısının az oluşu, büyük kentlerde, üniversiteler, basın organları, siyasal oluşumlar gibi yerlerde toplanmış olmaları, birçok aydının bu gruplar içinde birbirlerini oldukça yakından tanımaları gibi sebepler onların grup olarak nitelenmesinin

gerekçelerini oluştururlar. Toplumsal düzenin kökten değişmesi gerektiği yönündeki amaç birliktelikleri, aralarında bilginin hızla yayılması ve değişime karşı ortak tutumları bir grup dayanışması olarak görülebilir.

“Her sosyal kesim gibi aydınlarda kendi alışkanlıklarına ve geleneklerine sahiptirler, yani her sosyal grup gibi kendine özgü normlar oluştururlar. Gruba özgü bir hayat tarzını, var olma ve ilişkiye girme biçiminin, değer ve inanç sistemlerinin şekillendirdiği bu süreçte, bir takım özdeşleşme modelleri, örnek alınacak prototipler ve değerlendirme kıstası olarak kullanılacak referans çerçeveleri belirginleşir; grup kimliğinin ifadesi olan imaj ve temsiller şekillenir. Tüm bunlar aydınlardan somut yaşantılarıyla ve sosyal konumlarıyla yakından ilişkilidir” (Bilgin, 1995: 195).

David Barchard entelektüel sosyal birliktelikler açısından topluluk olarak değerlendirir. O’na göre entelektüel denilince “... Soyut sorunlara ilişkin kamuya kapalı olan kamusal tartışmalara katılan veya bunları izleyen topluluk mensuplarının anlaşılması gerekir” (Syppel, 1989; Balcı, 2002: 19). Joseph A.Schumpeter mesleki bilgileri dışındaki alanlarda faaliyette bulunmayı entelektüellik için zorunluluk sayar ve yüksek öğrenim görmüş kişileri potansiyel birer entelektüel olarak görür. “ ... Benzer bilgilerle teçhiz edildiklerinden anlaşılmasının ve dolayısıyla bir sosyal grup oluşturmalarının kolay olduğu” (Balcı, 2002: 20) düşüncesindedir.

Ancak yüksek öğrenim görmüş insanların oluşturduğu birlikteliği sosyolojik anlamda sosyal grup olarak değil *sosyal kategori* olarak adlandırmak gerekir. Ayrıca anlaşılır olmak, benzer bilgilerle teçhiz edilmiş olmak gibi niteliler belli oranda belirsizliği barındırmaktadır. Bu nitelikler hem aydınlardan bir sosyal grup oldukları sonucunu doğurmamakta hem de sınırları yeterince çizilmediği için diğer sosyal birlikteliklerden ayırıcı bir özellik taşımamaktadır.

Entelektüelleri *betimsel bir kategori* olarak gören, bu kategorinin nesnel bir sınırının çizilemeyeceğini söyleyen Bauman’a göre (2003) entelektüeller, içinde seferber

edilecek gönüllülerin bulunacağı bir gruba işaret etmektedir fakat, entelektüel kategorisini, 20. yüzyılın başından bugüne değişmeyen bir şekilde betimsel bir kategori olarak gören ve bu kategorinin nesnel bir sınırının olmadığını, entelektüellikle bağlantılı mesleklerin, uğraşların ya da akademik başarıların adlarını sıralayarak grup için nesnel bir sınır çizme girişiminin anlamsız olduğunu belirten Bauman, entelektüel kategorisinin tanımsal açıdan kendine yeterli olmadığını ve asla olamayacağını da söylemektedir.

Bu tanımlama doğrultusunda, entelektüellik, insan hayatında belirli roller ve statülerle dahil olunan grupsal oluşum değildir. Dolayısıyla, entelektüellik, “...üzerinde değişen bir nüfusun yaşadığı, işgallere, fetihlere ve yasal hak iddia etmelere açık bir yerleşim alanıdır” (Bauman, 2003: 27).

Aydınları herhangi bir toplumsal kategoride görmeye çalışmanın gereksiz olduğunu düşünenler de vardır. Bunlardan Erol Güngör’e göre (Balcı, 2002: 27) “aydınlar, ahlak ve zihin disiplinine ermiş, sosyal sorumluluğa sahip kimselerdir. Onlar için hakikat endişesi bütün diğer hususlardan daha önemlidir. Çıkar ilişkilerinin dışında düşünebiliyorlarsa, şu veya bu zümrenin içinde olmalarının bir önemi yoktur. Aydın insan gözü kapalı kalabalıkların dışında olan insandır.”

Aydınları sınıflar üstü bir aktör olarak gören K. Mannheim’e göre ise “...aydınlar giderek genişleyen bir toplumsal yaşam alanından gelen, eğitim aracılığıyla birbirine bağlanan ve kendinde toplum yaşamına sızmış tüm çıkarları barındıran görece sınıfsız bir katman” (Bottomore, 1997: 69) olarak tanımlanmalıdır.

Nihayetinde, entelektüelin zihni sorgulama alanına girmeyecek hiç bir ayrıcalıklı konu yoktur. “...entelektüeller şovenist milliyetçiliği, şirketleşmiş düşünce müsveddelerini, sınıfsal, ırksal ve cinsel imtiyazları sorgulayan kişiler olmalıdırlar” (Said,1995: 13). Bu sorgulama ne bir sosyal grubun normlarına bağlı ve onun denetiminde

olan ne de bir sosyal sınıfın değerleriyle kendini sınırlamak zorunda olan bir aydın tarafından yapılabilir. Birey olarak bir aydın yetiştiği toplumun sınıfsal, grupsal...vs gibi tüm toplumsal kategorilerinden etkilenir, onların izlerinin taşır. Fakat, aydının diğer seçkinlerden farklı olarak sosyal, kültürel, siyasal sorunlar hakkında farklı kanaat geliştirebilmesi onu bağımsız kılar ve onu tekdüze bir düşünce ve eylemden alıkoyar. Aydınlar, toplumsal-ekonomik olarak bir sosyal sınıf içinde görülebilir, ideolojik olarak da bir sosyal sınıfa yakınlık duyabildiği gibi o sınıfın çıkarları için zihinsel ve eylemsel faaliyetlerde bulunabilirler. Ancak, bu durum aydınların yukarıda açıklandığı gibi bir sosyal sınıf oluşturduklarına işaret etmez.

Aydınları sosyal birliktelikler açısından bir sosyal kategori olarak değerlendirmek sosyolojik analiz için doğru bir yaklaşımdır. Sosyal kategori “bazı özelliklere ve özellikler dizisine ortaklaşa sahip olan kişilerden oluşan kurgusal birlikteliklere denir... Bunlar gerçek hayatta bir arada bulunmazlar” (Kızılcılık ve Erjem, 1996: 496). “Sosyal kategori fizik, dış gerçeklikte değil de gözlemcinin yargılarında bir araya gelmiş kişileri işaret eder. Sosyal kategorilerin tanımlanmasında en önemli nokta kişilerin bir takım ortak özellikleri paylaşmakta olmalarının saptanmasıdır. Kategoriler örgütlenmiş birlikteliklerden farklıdır”(Fichter, 1994: 40). Her hangi bir sosyal kategoriyi oluşturan kişiler gibi aydınlar da belirli amaçlar için bir araya gelerek etkileşimde bulunabilirler, bir veya birden fazla sosyal gruba katılabilirler ancak bu bir kategoride yer alanların sosyal kategori oluşturmaları gerçeğini değiştirmez. Çünkü, aydınların birliktelikleri bir sosyal sınıfın birlikteliğinden oldukça farklıdır. Aydınlar, sosyologların zihninde birtakım özellikleri ile kurgusal olarak bir araya getirilmişlerdir. Aydınların sosyal statülerinin homojen olmayışı, birbirlerini bir grup üyesi gibi tanımamaları, aydınları kategori olarak değerlendirilmesi tezini desteklemektedir.

II.2.3.2. Birey - Aktör Olarak Aydınlar

Toplumlar, gelenek, norm ve kurumlarıyla belirli davranış örüntüleri oluşturur. Birey, toplumun bir üyesi olarak bu standartlara uyarak o toplum içerisinde gelişimini gerçekleştirir. Toplumun varlığını devam ettirilmesi için gerekli olan işlevleri yerine getiren toplumsal üyeler *sosyal aktör* olarak adlandırılmaktadır.

Aydınlar, toplumdaki farklı çıkar ve baskı gruplarına ilişkin nesnel bir görüş oluşturabilme yetisine sahiptirler. Yalnız bir zümre ya da sınıfın çıkarlarına değil daha genel toplumsal çıkarları dile getirecek şekilde, bağımsız düşünme ve hareket etme potansiyellerinden dolayı, aydınlar birer toplumsal aktör olmanın üstünde anlam ifade ederler. Bu durum, onların birey olarak düşünebilme ve hareket edebilme özelliğinin bir sonucudur.

Toplumsal aktör, toplumun rolleriyle sınırlı kalan bir alanda düşünme ve eyleme geçebilme olanağına sahiptir. Entelektüel ise toplumsal yapının öğelerinden etkilense de onun üzerine çıkarak o yapıya bakabilme, eleştirebilme yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla, modern dönemde “entelektüellerin ne söylemeleri ya da ne yapmaları gerektiğini belirleyen hiçbir kural yoktur; gerçekten laik bir entelektüel için tapılacak ve yanılmaz kılavuzluğuna güvenilecek herhangi bir Tanrı da yoktur” (Said; 1995: 13). Toplumsal aktörün sorumluluğu kendisine verilen rolle sınırlıyken aydınının bu ayrıcalıklı konumu ona yaşam süresini de aşan bir sorumluluk yükler. “Hayatın yükünü bütün fertler beraber taşır. Ancak tarih karşısında bu yükün hesabı sadece aydınlardan sorulur” (Tanpınar, 1970; Balcı, 2002: 28).

Entelektüeller, “...kendi niteliklerinin farkında olmalarına rağmen top yekûn hareket edici tarzda ayrıca bir sınıf şuuru taşımazlar. Sosyal pozisyonları itibariyle toplumda buldukları orta ve üst tabakadır; herhangi bir sınıfa bağlı veya yamanma

durumunda değildirler ve doğrudan ilişkileri de yoktur. Özerk oldukları da söylenebilir. Ancak, fonksiyonlarını yerine getirebilmeleri ve içinde yaşadıkları toplumla ilişkilerini sürdürebilmeleri için onun medeniyet ve kültür temellerine, kendi iç dinamiklerine dayanmak zorundadırlar. Aksi takdirde toplumsal katkıları zayıflamaktadır” (Birkök, 2003: 12). Dolayısıyla, entelektüelin yaşadığı ciddi bir ikilem vardır; salt toplumsal aktör olma ya da evrensel birey olabilme.

Entelektüelin evrenselliği toplumsal varoluşuna ait olan aidiyetlerini yadsımak anlamına gelmez. İnsan olmanın ve toplumsal bir varlık olmanın doğal sonucu olarak aile, cemaat, din, siyaset, ekonomi... gibi toplumsal kurumlarla ilişkileri vardır. Fakat, entelektüelin evrensel olan yönü onu farklı kılar. Bu farklılıktan dolayı “entelektüel, güçlü toplumsal otoritelere bilerek ve kasten ait olmamak zorundadır. Bu ait olmama entelektüeli çoğu kez dolaysız bir değişim yaratamayan, kimsenin farkında olmadığı bir dehşete şahitlik eden bir tanık rolüne mahkûm edebilir” (Said, 1995: 15).

Benda'ya göre (Said, 1995: 121) “gerçek entelektüeller, kazığa bağlanıp yakılma, sürgüne gönderilme, çarpmıha gerilme riskini alabilen, güçlü kişiliklere sahip, statüko karşısında daimi bir muhalefet durumunda olan, gelişimleri belli rutinlere bağlı olmadığından sayıları az, dünyevi kaygılarla aralarında kapanmayacak mesafeler koyan simgesel şahsiyetlerdir.”

Aydın, içinde yaşadığı toplumun ve ondan hareketle diğer toplumların problemlerini bilen, evrensel değerleri özümsemiş ve onların etkisiyle eylemde bulunan insandır. Toplumdan ve insanın gerçeğinden bağımsız, donanımını kendine saklayan kişi aydın olarak nitelenemez. Aynı zamanda zamanın getirdiği kalıcı olmayan duygu ve düşüncelere adanmışlık da aydın kimliği ile bağdaşmaz. “İnsan, salt özel ya da salt kamusal alanda kalarak entelektüel olamaz. Entelektüellerin kişiye özgü duyarlılığı vardır.

Şu ya da bu bakış açısını temsil eden, her engele rağmen bu temsili muhatap aldığı kamu adına yapan kişidir entelektüel” (Said, 1995: 28).

Sonuçta, “entelektüel her zaman yalnızlık ile saf tutma arasında bir yerde durur” (Said, 1995: 35). Çizilen bu tabloda, entelektüelin ikilemini aşabileceği tek şey, birey olma ve aktör olmayı kendi varoluşunda bütünleştirerek, hem düşünsel hem eylemsel alanda ideal bir tip olarak yaşadığı toplum için model oluşturabilmektir.

II.3. Aydın Toplum İlişkisi ve Aydınların Fonksiyonları

Kimlerin aydın sayılıp sayılmayacakları konusunda olduğu gibi aydının fonksiyonlarının ne olması gerektiği sorusunda da kabul gören ortak bir fikre ulaşılamamıştır. Ancak toplumların geçirdiği dönüşümlerde aydınların nasıl bir fonksiyon üstlendiğini aydınların tarihte üstlendikleri ya da üstlenmedikleri rollere bakarak anlamak mümkündür.

Maulnier entelektüelin fonksiyonunu düşünmek, doğruyu aramak, nesnel bilgiye ulaşmak olarak görür (Meriç, 1979). Bu tanımlama daha çok bilim adamı için geçerli görülmektedir. Bu görüş günümüz aydınının değişen fonksiyonunu yeterince açıklamadığı gibi onun toplumla olan ilişkisini göz ardı ettiği için yetersizdir.

Toplumsal yaşamda aydının neye taraf, neye karşı olacağını belirleyen nesnel bir ölçüt bulunmamaktadır. Aydın tutumunun olmazsa olmaz koşulu olan eleştirelilik bu noktada daha işlevsel hale gelmektedir. Aydın bireysel tercihlerini ve düşünsel özgünlüğünü yok eden standart bir bakış açısına sahip olmamalıdır. Ancak, aydınlar yaşadıkları toplumun sosyal, siyasal olaylarından bağımsız olmadıkları için taraf oluşlarını belirleyen kendileri dışındaki oluşumlardan etkilenirler.

Bu duruma tarihin her döneminde çarpıcı örnekler bulunabilir. Rus aydının topluma ilişkisi hakkında Lev Troçki, (Bauman, 2003: 202) “toplumsal üretimde herhangi bir bağımsız anlamdan yoksun, sayıca az, ekonomik açıdan bağımlı, haklı olarak kendi güçsüzlüğünün bilincinde olan Rus intelligentsiası sırtını dayayabileceği büyük bir toplumsal sınıf aramaktadır” diyerek döneminin aydınlarının kendine yetemediklerine işaret etmektedir.

Aydının birey olma özelliği fildişi kulelerine çekilmeyle gerçekleşmez. Soyut, gizemli, anlaşılamayan problemlerle savaşıyor, dünyadan elini eteğini çekmiş insan kimliği aydın kimliğiyle bağdaşmaz. Kendileri dışında olup biten her şey dolaylı dolaysız aydının ilgi alanındadır. Aydınlar, “...çıkar gözetmeyen adalet ve hakikat ilkelerinin etkisiyle yozlaşmayı mahkûm ettikleri, zayıfları savundukları, hatalı ya da baskıcı otoriteye meydan okudukları zaman kendileri olurlar” (Said,1995: 23).

Toplumun bir üyesi olan aydının, temel ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olan kişi olarak mevcut toplumsal sistemin herhangi bir kurumunda çalışması, belli bir bağımlılığın da içine girmesine sebep olur. Bağımlı aydın, bireysel çıkarlarını kaybetme riski ile aydın sorumluluğu arasında tercih yapmaya zorlanan kişi durumundadır. “Sistemin sahip olduğu araçlara konumu gereği yakın olan ve onlardan yararlanan aydının, tabuların üzerine gidebilmesi, aykırı düşünme riskini göze almasına bağlıdır” (Tan, 1997: 39).

Murat Belge'nin (1995: 127) “günümüzde aydının konumunu ilkeler değil bağımlı olduğu sistemin istemleri belirlemektedir” görüşüne karşılık Kemal Tahir (Tan, 1997: 18) “aydın, günümüzde çağın toplumsal, siyasal olayları karşısında yüzde yüz taraf olmak zorundadır. Yüzde yüz taraf olan bir aydının tutumunu taraf olduğu ilke ve olaylar belirler” diyerek tarafsız aydının ilkeli tutuma sahip olamayacağını belirtir.

Entelektüel, bir kültür ortamında yetişen, bir dilin mensubu, ait olduğu toplumun bir üyesi ve pek çok aidiyeti olan birey olsa da Benda'ya göre (Said, 1995: 37) entelektüel, "...ulusal sınırlardan da etnik kimliklerden de etkilenmeyen bir tür evrensel alanda yaşayan kişidir."

Evrenselliği gereği olarak aydın, düşüncesini coğrafi sınırlarla, şimdiki zamanla sınırlamaz. O insanlığın her türlü mirasının sonuçlarını farklı kültür iklimlerine tanıtmakla da sorumludur. "...Entelektüelin görevi krizi evrenselleştirmek, belli bir ırkın ya da ulusun çektiği acıları daha geniş bir insani bağlama oturtup bu deneyimi başkalarının acılarıyla ilişkilendirmektir" (Said, 1995: 51). Shils' e göre (Balcı, 2002: 17) aydınların beş fonksiyonu vardır: Bunları "yüksek bir kültür yaratmak ve bunu yaymak, milli ve milli sınırları aşan modeller oluşturmak, ortak kültürler geliştirmek, sosyal değişimleri etkilemek, siyasi roller oynamak" şeklinde sıralamış ve bu fonksiyonların yerine getirilmesinden aydın tipolojisindeki toplumda geçerli bulunan bazı değer ve inanç sistemlerini reddedip yeni alternatifler sunan yaratıcı entelektüelleri sorumlu tutmuştur

İletişim araçlarının baş döndürücü hızla gelişmesine rağmen, çağımızın en büyük sorunlarından birisi de iletişimdir. İdeoloji, fikir, din ve kültürler arası çatışmaların bir kaynağı da iletişimsizliktir. Bu doğrultuda, "entelektüelin bir görevi de insan düşüncesini ve insanlar arasındaki iletişimi kısılcı altına alan klişeleri ve indirgeyici kategorileri kırmaktır" (Said, 1995: 11).

Aydınlar düşüncelerini eserlerinin yanı sıra kitle iletişim araçları vasıtasıyla da halka ulaştırırlar. Kitle iletişim araçlarının halk üzerindeki etki gücü artmaktadır. Aşağıdaki yaklaşım bunu görüş doğrular niteliktedir

"Bu büyük gücün kimler tarafından kontrol edildiğinin sorgulanması bir aydın problemi iken bazı *piyasa aydınları* medyanın sihirli dünyasına kendilerini kaptrabilmektedirler. Birleri hızla popülerleşirken, geride kalma telaşı. ve sonuçta

tek düzeliğe sahip, tek boyutlu aydın karşımıza çıkıyor. Artık toplumu ilerletmek kaygısı içindeki aydın yok” (Yıldız, 1995: 357).

Aydınların özelliğinde de belirtildiği üzere, aydın eleştireldir. Aydın eleştireliliğini akıldan alır. Aklı kullanma yöntemi sadece eleştirmeyi değil aydına eleştirdiği konu hakkında alternatif getirme sorumluluğunu da yükler. Shils, entelektüellerin, “geleneği sistemleştirme, temalaştırma, rasyonelleştirme ve formelleştirme yolu ile işlenerek, alternatif olarak tasarladıklarını” (Gouldner, 1993: 53) belirtmektedir. Aydın, toplumun gelişim dinamiklerinin göz önünde bulundurarak tasarladığı bu alternatiflerle pratik olarak işlevsellik kazanmaktadır. Aydın toplumunu geçmişinden koparmadan geleceğine hazırlayan kişidir. Bir toplum geleceğini, ancak gelenekte oluşturduğu birikimle yaratır. Bir toplumun tarihinde kulluk, bağınazlık, şiddet ve cehalet geleneği de bulmak mümkündür; buna karşılık bağımsızlık, hoşgörü, paylaşma, bilgelik geleneğini de bulmak mümkündür. Hangi geleneğin yeniden üretileceği, hangilerinin yeniden üretilmesi halinde toplumun olduğundan geriye gideceği aydınların sorumluluğundadır.

“Türkiye’deki entelektüellerin büyük bir kısmı, Gramsci’nin organik entelektüel tanımına uygun düşmektedir. Oysa entelektüel, sistemin koşulsuz savunucusu olmak yerine, hangi dönem ve hangi sistem koşulsuz savunucusu olmak yerine, hangi dönem ve hangi sistem içerisinde olursa olsun, sistemden bağımsız düşünce üretebilmeli ve bu üretim, sistemi eleştirmesini gerektiriyorsa bundan da kaçınmamalıdır” (Ertürk, 1997: 29).

Siyaset, her çağda, yönetici elitlerin bir faaliyet alanı olarak görülür. Siyasetçiler, eylemleriyle çağlara damgasını vurabilir, tarihin belirleyicisi olabilirler. Ancak, “...dünyanın her bölgesi kendi entelektüellerini yaratmıştır,...modern tarihte entelektüellerin işin içine karışmadığı ne önemli bir devrim ne de önemli bir karşı devrim olmuştur” (Said, 1995: 27). Görevi “halkta bir bilinç yaratmak, ortak bir inanç oluşturmak ve çağlarındaki ideal insan tipini tespit etmek” (Şeriati, 1980; Balcı, 2002: 20) olan

aydınlar halkçı ideallerinde başarılı olamayınca seçkinciliğe, tepeden inmeciliğe başvurabilirler. “Teklif ettiği felsefeyi veya ideolojiyi benimsemediği için içinden çıktığı toplumu küçümseyen aydın tipi son derece tehlikelidir; halkı adam edeceğine inandığı her türlü baskıcı rejime çanak tutabilir” (Ayvazoğlu, 1993: 23).

Aydın toplum ilişkisi, her toplumun kendi öznel koşullarıyla ve aydın kişilerin bireysel tercihleri ile belirlenir. Siyasal oluşumlar, iktidarlar aydınlara her zaman ihtiyaç duymuşlar ve işbirliği yapmanın yollarını aramışlardır. Bu ilişki bazen hegomonik bir yapıda gelişmiştir. Aydınlar üzerinde denetim kurma isteği ile aydınların bağımsızlıklarını koruma çabası her dönemde olagelmıştır.

II.4. Aydın Tipolojileri

Hiçbir toplumun tek tip entelektüeli, tek tip aydını yoktur. Her toplum tarihsel koşullar içinde dönüşüm geçirir. Bu dönüşümden aydınlar da iki yönlü olarak da etkilenirler. Onlar, hem toplumsal değişimin öncüleri hem de değişen toplumla birlikte kendilerini değiştiren bir yapıdadırlar. Bu değişim bazen istenilen yönde bazen de aydına rağmen olabilmektedir.

Aydınları, sınıfsal özellikleri, işlevleri, bireysel özellikleri ya da toplumla ilişkileri bakımından kategorize etmek mümkündür. Bunlardan hangisinin daha doğru, daha açıklayıcı olduğu yönünde ortak bir kanaat yoktur. Her aydın tipolojisi yapan aydın aslında, kendisinin toplumu oluşturan diğer bireylerin ve toplumsal birlikteliklerin neresinde olduğunu belirlemeye çalışmaktadır. Pek çok aydın tipolojisine kaynaklık eden Gramsci'nin aydın tipolojisi, bir yönüyle sınıf, bir yönüyle işlev açısından aydınları kategorize eder.

Aydının fonksiyonlarını sınıfsal bir analizden yola çıkarak değerlendiren Gramsci'ye göre (1985); herhangi bir beden çalışmasında hatta en mekanik ve kaba bir çalışmada ne denli az da olsa, bir teknik yan, yaratıcı bir düşünce çabası vardır. İşte bundan ötürüdür ki bütün insanlar aydın kişilerdir, ama bütün insanlar toplumda aydının gördüğü işlevi görmezler.”

Gramsci'ye göre sınıf kavramından bağımsız bir aydınlar kategorisi olamaz. Toplumda her insan akıl sahibi olduğuna ve bunu yaşadığına göre, entelektüel bir varlıktır, ama tarihi anlamda aydın olması için bunun ötesinde bir işlevi olmalıdır (Belge, 1983). Gramsci'ye göre bu işlev sınıfların hegemonyasının tarihsel olarak kurgulanmasına ve tarihsel bir blok oluşturulmasına yöneliktir.

Gramsci'ye göre fonksiyonları açısından aydınlar iki kategoriye ayrılmaktadır; *geleneksel aydınlar* ve *organik aydınlar*. Geleneksel aydınlar endüstri ile birlikte gelişen ve yazgılarını bu gelişmeye bağlayan *kent tipi aydınlar* ile köy topluluklarına ve kapitalist düzenin harekete geçiremediği kentlerin küçük burjuvazisine bağlı *köy tipi aydınlar* bu kategoride yer alırlar. Organik aydınlar ise, toplumsal sınıfların içinde düşünme ve örgütlenme işini üstlenen aydınlar olarak tanımlanmaktadır. Bunlar, meslekleri içinde ya da dışında bağlandıkları sınıfın düşünce ve özlemlerini dile getirir ve bu doğrultuda kitlelere yön veriler. Gramsci'ye göre (1985) her sınıf kendi organik aydınını yaratır. Aydınların özelliği, pratik yaşama yapıcı, örgütleyici, sürekli inandırıcı olarak karışmasıdır. Aydınlar için asıl sorun; düşüncenin organik birliğini kurmak ve kültür sağlamlığını yaratmaktır. Bunun koşulu da aydınlarla halk arasında, kuramla pratik arasında birlik sağlamaktır.

Gramsci'nin sınıfsal olarak yaptığı bu analizi toplumun tüm kategorilerini kapsayacak şekilde soyutlanacak olursa aydın, toplumla olan ilişkisinde fonksiyonel

olmalıdır. Bu fonksiyonellik, gelenekleri olduğu gibi devam ettiren geleneksel aydından ziyade, toplumu dönüştüren organik aydın niteliği ile ilerici bir işlerlik kazanmaktadır.

Aydınlar genellikle karşıt zihniyetler ya da zıt fonksiyonlar biraya getirilerek sınıflandırılır. Böyle bir sınıflandırma yapan Molnar aydınları üç kategoride değerlendirir. Bunlar; *Marxist aydın* , *İlerici aydın* ve *Gerici aydın*'dır.

Molnar'a göre bir aydın öğretisi olarak muhafazakarlık, solun zaferine tepki olarak doğmuştur ve eski düzenin yeniden kurulmasında kendini arar. Muhafazakar aydınlar, çoğu defa dönemlerinin manevi yapısıyla donanmış olarak kendilerini egemen sola karşı koyan bir azınlık grubu oluştururlar. Çoğunlukla yurtseverlik ve dini değerler, devlet veya millet kavramıyla aynileşerek sol aydınlar gibi karşıt burjuva ve karşıt materyalist olurlar. (Subaşı, 1996)

Geçerli bir tipolojinin değişkenlerinin ölçülebilirlik, diğerinden belirgin farklılık gösterme ve en önemlisi tarihin tüm dönemlerinde geçerliliğini koruması beklenir. Molnar'ın tipolojisindeki Marksist aydınla ilerici aydın birbirinden ayırt edilebilir değildir. Ayrıca, ilericilik, gericilik gibi kavramlar sosyolojik olmaktan ziyade duygusal kavramlar olarak değerlendirilebilirler.

Watt da aydınları üç kategoride değerlendirmektedir. Bunlar; *vasıta olan aydın* , *sistemleştirici aydın* , *sezgici aydın*'dır. Vasıta olan aydın: Çevremizi inceleyen, dolayısıyla çevre üzerindeki kontrolümüzü artıran pozitif bilim adamıdır. Sistemleştirici aydın: Filozofları, ilahiyatçıları ve hatta belki olaylarda zımmen var olan, genel kuralları bulup çıkararak tarihçileri kapsamaktadır. Sezgici aydın: Toplumda kabul edilmiş değerler ve bu değerlerin realitesindeki esaslarıyla ilgilenen aydındır. Birbirinden farklı olan bu üç aydın tipinin yalın ve saf halde bulunmalarına ise nadiren rastlanmaktadır (Subaşı, 1996).

Bazı tipolojiler alışlageldiği gibi dikotomik değildir. Bazı aydınlar olumsuz özellikler yükledikleri aydın tipini adlandırmak için özel bir kavram kullanarak literatüre katkıda bulunmuşlardır. Bunlardan Zimmerman *çevre aydını* nitelemesini kullanarak bir anlamda alışlagelmişin dışında, olmaması gereken aydın tipinin tarifini yapar. Entelektüel duyarlılıklarını ve zihinsel kalıplarını kendi fiili gerçekleriyle, toplumsal konumlarıyla yüzleştirmek yerine, imrendikleri uygarlıkların sorunlarını sorun edindiği kadar, o kültüre ait çözümleri yegâne çözüm olarak kabul edip bir anlamda kendi yerel gerçeklerine uzak düşen aydını çevre aydınının tipik karakteridir.

Bu tanımlama, Osmanlı - Türk aydınının yaşadığı problemlerle kısmen örtüşmektedir. Osmanlı kültür çevresinden Batı Medeniyetine hızlı geçişin yaşadığı süreçle birlikte değerlendirildiğinde, Osmanlı-Türk aydınının yabancılaşıma olgusu daha iyi anlaşılacaktır. Bunu anlamak için, Osmanlı-Türk toplumunda Batılılaşma öncesi ve sonrasında aydınların; yetiştiriliş tarzlarına, devlet-iktidar ile olan ilişkilerinin tarzlarına, halkla aralarındaki iletişim biçimine ve sınıfsal temellerine bakmak gerekmektedir.

İktidarı ve istikrarı koruma adına değişime direnen, toplumsal dönüşüm önünde engel olan kişi, kurum ve ideolojiler her çağda aydınların başlıca mücadele alanlarını oluşturmuşlardır. Çünkü mevcut olanı korumak, sistemden beslenenlerin hukukunu devam ettirmek ile eşanlıdır. Bu durum eşitsizliğe karşı durmaya çalışan aydın tutumuyla bağdaşmaz. Aydınlar, “çağcıl değerler peşinde koşan, insan hak ve özgürlükleri için mücadele eden ve bu tutumundan ötürü, baskın ideolojinin sürekli cezalandırdığı kişilerdir” (Naci, 1995: 186). Aydınların en büyük özelliklerinden biri de muhalif olmaktır. Değişimin karşısında duran ve ona öncü olan aydınların çatışması kaçınılmazdır. Dikkate değer olan ise iktidar ile aydınların uzlaşması ya da çatışmasıdır. Toplumların ihtiyacı olan

aydın tipi dönüştürücü, yüzü geleceğe dönük ve gerektiğinde eylemde bulunmaktan kaçınmayan aydın tipidir.

Dolayısıyla, yukarıda ayırıcı özellikleri belirtilen aydınların toplumla olan ilişkilerinin fonksiyonel değerlendirilmesi göz önünde bulundurulduğunda, aydınlar Gramsci'nin deyişiyle organik nitelikte olmalıdır. Böylece, aydın toplumdan kendini soyutlamamış olacak ve eleştirdiği toplumun dönüşümüne dinamik bir şekilde katkıda bulunacaktır.

Doğan Özlem idealleştirilmiş aydın tipinin karşıtı olarak *misyoner aydın* görür. Bu aydın tipi, toplum için yapılması gerekenin, doğru olanın ne olduğunu kesinlikle bildiğine inandığı gibi bunu başkalarına bildirmenin ve topluma bu yapılması gereken konusunda müdahale etmenin bir ödev olduğuna inanır... dogmatiktir, toplumu eğitmekte ısrarcıdır. Zihnindeki daha iyi toplum projesine öyle inanır ki, içinde yaşadığı toplumun realitesini bu projeye bağlar olup olmadığı gibi masum bir soru bile onu rahatsız eder. O, bu realiteyi kendi tarihselliği, tekilliği ve özgüllüğü ile anlamak ve çözüm önerilerini bu anlama çabasıyla birleştirmek yerine, zihninde biçtiği elbiseyi topluma giydirmekte ısrarlıdır. Elbise topluma uymadıkça ısrara uğrar, öfkelenir ve elbiseyi değil toplumu suçlar... Yargılamaları da ahkâm kesmeye dönüşür” (Özlem,1995: 210).

Aydınlar, sahip oldukları ideolojiye veya toplumsal yönelimlerine göre sınıflandırmak da mümkündür. “Aydın yalnızca tarihsel konumu bakımından farklılaşmakla kalmamakta, temsil ettiği düşünce akımları itibarıyla da değişiklikler göstermektedir. Bu çerçevede aydınların *Osmanlıcı, İslamcı, Türkçü, Batıcı* gibi başlıklar altında toplanarak incelendikleri görülmektedir” (Saybaşı, 1995: 159). Bu tür kategori etme biçimi aydın zihniyetlerinin dayandığı temel noktayı işaret etmekle birlikte, birbirleriyle karşılaştırma ve ayırıcı özellikleri açık anlama imkanı vermemektedir. Bu

durum da aydınları başka ölçütlerle sınıflandırma arayışlarının sürmesi sonucunu doğurmaktadır.

20. yüzyılda mesleki uzmanlık alanlarının artması, bürokrasinin rasyonelleşmesi gibi değişimler yeni aydın tiplerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Geleneksel toplumlarda neredeyse belli bir zümrenin içinde olanlar aydın kimliğiyle anılırken, 20. yüzyıldan itibaren aydın tipolojilerinde yeni kavramsallaştırmaların yapılmasını gerekli kılan çeşitlenmeler olmuştur. Daha önceleri zihniyetle sınıflandırılan aydınlar artık meslekleri ya da meslek dışı ama yine ona bağlı olan özellikleri ile de kategorize edilmektedirler. E.Shils de meslek ölçütünde yaptığı tipolojisinde aydınları “...mesleki entelektüeller, mesleğin yanı sıra entelektüel olanlar, yeni üreten yaratıcı entelektüeller, tüketici entelektüeller” (Balcı, 2002: 18) olarak sınıflandırmakla böyle bir yaklaşım içinde olduğunu göstermiştir.

Doğu ve Batı toplumlarının değerler sistemindeki farklılık aydın tiplerini de farklılaştırmıştır. Doğu toplumlarında Batı’ya yönelen aydın tipinin beslendiği kaynakların ve tercihlerinin farklılaşması *Batıcı, Batı zihniyetli...* gibi adlandırılan yeni bir aydın tipinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ali Şeriatî bu durumu şöyle açıklar. “... Batı kültürünün son yüzyıllardaki gelişmesi dolayısıyla Doğu toplumlarında geleneksel ve batı zihniyetli iki tip aydın doğmuştur. Birinci tip kendisini Batılı normlarla sınırlandırmak istemezken, ikincisi Batı’yı taklit edilecek bir model olarak düşündüğünden kendi toplumunun asıl değerlerinden uzaklaşmış; şaşkın, kudretsiz ve zayıf bir kimsedir” (Şeriatî, 1995; Balcı, 2002: 21).

Kendilerinin de aydın olduğundan kuşku duyulmayan yazarların tanımlamalarının ve tipolojilerinin en az toplumsal fonksiyonları kadar önemli olması beklenir. Ancak, bu önem bazen kavranamadığından bazen de aydın kendi rolünü

küçümsediğinden bu durum göz ardı edilmektedir. Selim İleri (1995) aydınları *gerçek aydın* ve *yapay aydın* olarak sınıflandırmaktadır. O'na göre yapay aydın, Tanzimat döneminde ortaya çıkan Batıcı, mutlak Batı yanlısı aydındır. Yapay aydının alternatifi olarak sözlük ve mantık sınırları içinde doğal aydın kavramını kullanması beklenirken, o gerçek aydın diye nitelendiriyor. Yapay aydının en büyük özelliğini de kendi olmaktan çıkmış, Batılı olamamış olmasını gösteriyor. Aydınların ne olduğu sorusuna cevap aramak bu araştırmanın temel problemlerinden biridir. En genel özellikleri itibariyle aydın kategorisinde yer alan bir romancının aydın kavramını, dolayısıyla dahil olduğu kategoriye tanımlarken, bilimsel, edebi kavramları kullanma titizliğini göstermemesi, aydınların kendilerine olan ilgisizlikleri ile açıklanabilir.

Tipoloji ne kadar geçmişteki ve günümüzdeki farklı toplumların aydınlarını kapsayabilirse geçerliliği o derece artacaktır. Bazı tipolojiler günümüzle sınırlı kalmakta ya da kapsayıcılıktan uzak olabilmektedir. Enis Batur'un aydın idealleştirmesinde kullandığı *has aydın* ve *düzmece aydın* kavramları örnek gösterilebilir. O'na göre, düzmece aydın "toplumun değişken değerlerine göre yer, yön ve değerler sistemi değiştiren; gününün nimetlerinden pay almayı ana ilkesi sayan; düşünceleri ile egemen gidişatın karşısında yer alıp yapayalnız kalmayı göze almaktansa, bukalemun benzerleriyle duruma uygun yeni biçimler seçen kişilerdir" (Perinçek, 2002: 65). Ahlâklı, dürüst olmak aydına yüklenen olumlu değerlerdendir. Ancak, yazar ahlak ilkesine vurgu yaparken aydın gerçeğinden uzaklaşmış görünmektedir. Aydınların egemen sisteme dahil ya da karşıt olması tarihsel bir geçektir. Bu gerçeklik ya bir sınıfsal temele ya aydınların muhalif özelliğine ya da aydınların toplumsal işlevi temeline oturtulmadığı için tipoloji temelden yoksun kalmıştır. Rasyonel temele oturtulması gereken kavramlar duygusal temel oturtulmuştur.

Sonuç olarak toplumların geçirdiği hızlı dönüşüm her zaman geçerli bir aydın tipolojisi yapmayı mümkün kılmamaktadır. Ancak, aydınların sosyolojik olarak çözümlenebilmesi için belirli ölçütler dahilinde sınıflandırmak zorunludur. Bunun için de toplumların günümüzdeki koşullarını ve aydınların tarihsel serüvenlerini kapsayan, en önemlisi insan doğasını göz önünde bulunduran yeni bir aydın tanımına ihtiyaç vardır.

II.5. Aydın Tanımlamaları

Entelektüelin çok sayıda ve çeşitli tanımı vardır. Düşünsel gücü ve eleştirel bilinci gelişmiş ne kadar insan varsa o kadar da aydın tanımı vardır denilebilir. Bir anlamda entelektüel sayısı kadar çok ve çeşitli tanıma rastlamak mümkündür. Bunun sebebi, “entelektüel tanımlarının hepsi de kendini tanımlamalardır. Bu tanımları yapan kişiler, tanımlamaya çalıştıkları nadide türün üyeleridir; dolayısıyla, önerdikleri her tanım, kendi kimliklerinin sınırını çizmeye yönelik bir girişimdir” (Bauman, 2003;16). Aydın tanımı yapan kişilerin çoğu toplumsal konularda yazan kişilerdir. ve kendilerini aydın olarak görürler. Aydın tanımı yapmakla bir anlamda kendilerini tanımlamaktadırlar. Bu durum bilimdeki nesnellik ilkesi ile çokta bağdaşır değildir. Toplumsal yapı toplum bilim çözümlemelerinde çok önemli bir araçtır. Aydınların toplumsal yapının neresinde olduklarına dair belirsizliklerini bu çözümleme aracının kullanılmasına izin vermemekte dolayısıyla bir sosyolog için aydın tanımı yapmayı zorlaştırmaktadır.

Tanım yapan entelektüellerin kendilerini ne kadar tanımlayabildikleri tartışmalıdır. Kendi pratiklerinde öne çıkan, ancak kendi toplumları ile uğraşırken nadiren açığa vurulan yapıların neler olduğu, pragmatik nedenlerle kendini aldatmanın başka toplumların değerlendirilmesinde yararsız hale gelmesi, entelektüel tanımını zorlaştıran başlıca faktörlerdir. Gadamer’ın belirttiği gibi “entelektüel kişi ancak başka bir kültürle ya

da başka bir metinle karşı karşıya geldiğinde kendini anlayabilir” (Bauman, 2003;16). Gerçekten de öteki ile karşı karşıya gelmek, her şeyden önce kendini tanımak; başka türlü kuramlaştırılmamış, dile getirilmemiş, kalacak olan şeyi bir kuram çerçevesinde nesnelleştirmek demektir (Bauman, 2003). Dünyanın her yerinde ve her zaman geçerli olabilecek bir aydın tanımının yapılamadığı ve yapılamayacağı açıktır. Her devir, her coğrafya , her kültür kendi aydın tipini de beraberinde getirmektedir. Bu kadar değişkenlik gösteren aydını tanımlamak yerine daha çok niteliklerini saymak eğilimi ağır basmaktadır.

Entelektüel kimdir? sorusu karşısında bir dizi nesnel ölçüt saptamaya çalışmak çok anlamlı değildir. Üyelerini entelektüellerin oluşturduğu bir meslek listesi oluşturmak ya da mesleki hiyerarşiye göre kimlerin entelektüel olduğunu saptamaya çalışmak da anlamsızdır. “Entelektüel olmanın anlamı kişinin kendi mesleği ya da sanat türü ile ilgili uğraşısının üzerine çıkması ve içinde yaşadığı zamanın hakikat, yargı, beğeni gibi küresel konularıyla ilgilenmesi demektir. Entelektüeller ile entelektüel olmayanları ayıran çizgi hep belirli bir faaliyet tarzına katılma yönünde verilen kararlarla çizilir”(Bauman, 2003: 8).

Aşağıda, ‘yeni bir aydın tanımlama denemesi’ başlığı altındaki bölümde de dikkate alınacak olan bu ideal tanımlama ölçütü, aydının toplumsal gerçekliğinden dolayı tartışmalara yol açmaktadır. Buna göre, “entelektüel, belli bir kamu için ve o kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip bireydir” (Said, 1995: 27). Dolayısıyla, aydının toplumsal varoluşu farklı aydın tanımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aydın tanımındaki en önemli değişken bir tanımda onların düşünce süreci iken, bir başka yazar için, toplumsal değişim karşısında duydukları sorumluluk duygusu olabilmektedir.

Doğan Özlem aydını, daha çok bir eylem adamı olarak tanımlar: Aydını, “ çağının ve içinde yaşadığı toplumun durumu ve sorunları hakkında zengin bir bilgi

birikimine sahip ve bu birikim temelinde analiz, sorgulama, değerlendirme yapan, düşünce üreten, daha iyi bir toplum ve giderek daha iyi bir insanlık için gerektiğinde politik eylemde bulunan bir insan tipi ” (Özlem 95;207) görür.

Jülien Benda dolaylı olarak aydın oluşun yabancı olmayı zorunlu kıldığı kanısındadır. “Gerçek entelektüel; özünde pratik amaçlar gütmeyen faaliyetler yürüten, bir sanat ya da bilimle ya da metafizik spekülasyonla ilgilenmekten keyif alan, manevi avantajlarla sahip olan, yani bir bakıma şöyle diyen kişilerdir: ‘Benim krallığım bu dünyanın krallığı değildir’ (Said, 1995: 23) Ancak aydının bireysel özelliklerine vurgu yapmak aydının toplumsal işlevini göz ardı etmeyi gerektirmemelidir.

‘Yineleme’, ‘benzeme’, ‘aynılaşma’ yı, aydının önündeki tuzaklar olarak gören, ve aydının ‘sürüleşmeye’ direnmesi gerektiğini belirten Adalet Ağaoğlu ise; “aydın verili olanla yetinmeyen, kendinden, tarihinden, çağından sorumlu olan, sorgulayıcı, değişimci, değişim yollarında başkalarıyla yan yana gelebilen yaratımcı, paylaşımcı bir kişidir” (Ağaoğlu, 1995: 223) diyerek daha çok aydının toplumsal işlevini ön plana çıkarmıştır.

Aydın oynadığı eleştirici rol ile kültürün donup kalmasını önlemekte, daha olumlu bir geleceğin planını çizmektedir. Raymond Aron bu düşünceye paralel olarak aydını “toplumun eski ve yeni değerlerini yorumlayan, bunları tenkit süzgecinden geçiren, yeni değerler yaratan, topluma şekil veren bir sosyal yorumlayıcı ve uygulayıcı” (Aron, 1979: 264) olarak tanımlar.

Aydını bilim adamından ayıran en büyük özellik, bilim adamının nesnel olma çabasına karşı aydının düşüncelerinde açıkça ve cesaretle yan tutması ve duygularını açığa vurabilmesidir. Varoluş felsefesinin önemli ismi Sartre, aydını; ‘ekmeğini kafa çalışması yaparak kazanan kimse’ olarak tanımlamak isteyenlere karşı, kafa çalışması yapanlar

içinde bir ayırım yaparak açıklar. O'na göre, yüksek memurlar, özel girişim sahipleri, mühendisler ve atom bilginleri, hekimler ve öğretmenler de sürekli bir kafa çalışması içerisinde; ama onlar bu çalışmalarından ötürü aydın sayılamazlar. Bu nitelikleri ile olsa olsa *pratik bilgilerin teknisyenleridirler*. Aydın kişinin işlevinde, temelde siyasal sayılabilecek çok zaman da yüzde yüz siyasal bir tavır (başkalarının, toplumun yazgısıyla ilgilenen bir tavır) vardır. Aydın, Sartre tarafından, “çabası egemen sınıfa suç sayılan kimse” (Papurüs, 199: 46) olarak tanımlanır.

Entelektüel tanımlarının ortak özelliğini ise; zihnin oynadığı merkezi rolün vurgulanması ve tanımlı yapan kişilerin buldukları konuma göre ‘karşıda’ sayılanlarda bulunmayan özelliklerin sıralanması oluşturmaktadır. Oysa entelektüel tanımını gerekli kılan şey, entelektüelin özel nitelikleri ya da donanımları değil, entelektüellerin toplumla ilişkilerinin anlaşılma çabasıdır. Salt bilgi birikimi aydın olmak için yeterli değildir. Aydın, kişilerin veya grupların karşılaştığı olayların nedenini toplumsal düzende arar. Bu toplumsal nedensellik anlayışı onu, kişileri değil toplumsal düzeni suçlamayı, sorgulamayı, çözümlenmeyi zorunlu kılar.

II.5.1. Yeni Bir Aydın Tanımı Denemesi

Aydın tanımında aydının bireysel özellikleri ile aydının tutum ve davranışları arasındaki ilişki önemlidir. Tanım ayırıcı olmalı, içleminde olan bütün özellikleri barındırmalı ancak, kendisiyle ilintili olmayan özellikleri dışarıda bırakmalıdır. Bu sebeple, bir toplumdaki elitlerden aydını ayıran bir özellik de aydın kişinin düşüncesi, etkinliği ve yaşam biçimi arasındaki uyum olmalıdır.

Tanımda aydınların, toplumsal gerçeği ve tarihsel gelişimi sistemsal bir bütünlük içinde görüp, düşünsel eğilimleri içinde değerlendirebilen kişi olduğu,

vurgulanmalıdır. Bu özelliği ile bürokrat veya uzman bakış açısından aydınların bakış açısı ayrılmış olur.

Aydınların empati kurabilme yeteneğine sahip olması gerektiği, dolayısıyla her sosyal sınıf, tabaka ve zümrenin değerlerini ve duygularını anlayıp, kendi duyarlılığıyla birleştirebilme özelliğine vurgu yapılmalıdır. Aydın bu özelliğiyle, çağındaki eşitsizliklere, dengesizliklere, haksızlıklara karşı çıkan, bunları değiştiremezse bile protestosunu yaşamıyla ortaya koyan, eleştirisini her konuda yapabilen, eleştirisinde alternatifler geliştirebilen, bilgi birikimini aynı zamanda toplumsal bellek olarak kullanan, değerleri korumak ve aktarmakla kendini sınırlamayıp onları sorgulayan, farklı dilleri ve kültürleri tanıma gayretinde olan ama kendi dil ve kültürünü inkâr etmeyen kişi olarak tanımlanabilir.

Bu bağlamda aydın bilgi donanımı, bilgiye erişme ve bilgiyi kullanma becerisi olan, tarihe ve içinde yaşadığı zamana karşı kendini sorumlu hisseden, akli ve vicdani dışında hareket etmeyen, tercihlerinde özgür olan, emir almayan, eleştireliliğinin ölçütü akıl ve aklın kullanılması olan, içinde yaşadığı toplumun sosyal-kültürel iklimine açık olan ve inkar etmeyen, toplumunu değiştirme ve dönüştürme azminde olan, toplumsal aidiyetlerinin farkında olan kişidir.

II.6.Üçüncü Dünya Aydınları

19.yüzyıla kadar entelektüeller siyasal olaylarla doğrudan ilişkilendirilmezken, II. Dünya Savaşı ile birlikte, farklı entelektüel tipleri ortaya çıkmıştır. Entelektüeller, pek çok farklı kriterle sınıflandırılabilirler. Ancak, III.Dünya entelektüellerinin ortaya çıkışı, dünya üzerinde bir takım siyasal olayların gelişmesi sonucudur. Sömürgeci imparatorlukların çözülmesi, sömürge ülkeler üzerindeki Avrupa etkisinin zayıflamasına

ve soğuk savaşın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Avrupalı olmayan millet ve kültürlerin incelemeye değer görülmesi iletişim imkanlarının artması ve benzeri bir dizi gelişme Avrupalı entelektüellerin dışında farklı entelektüel tipini dünyaya tanıtmıştır. Çok genel bir entelektüel kavramı yerine III. Dünyanın ortaya çıkışıyla birlikte milli, dini hatta kıtasal entelektüelden söz edilir olmuştur.

“Çinli, Afrikalı, Arap entelektüellerin kendilerine özgü sorunları, patolojileri, başarıları özel bir tarihsel bağlamda yer alır ki bunlar batı standartlarıyla anlaşılabilirler. Bu durum hem entelektüel bakış açısında bir yerleşmeyi hem de entelektüellerin modern hayatta oynadıkları rolün genişlemesini ifade eder” (Said, 1995: 39). Sömürge ülkelerinin aydını da Batı tarafında yetişmektedirler. Çünkü siyasal eylemlerine karşı olacak ulusal güçler çok zayıftır. Aydınların temel sorunu uluslaşmadır. Toplumsal-siyasal yapıda çağdaş örgütleri kuracak ve yabancılara karşı mücadele verecek olan aydınlar sayıca az olmalarına rağmen sorumlulukları ağırdır. Eğitim ve eğitilmiş insanın çok önemli olduğu bu ülkelerde çok zaman öğrenciler bile aydınların rollerini üstlenmişlerdir.

“Hemen bütün Asya ve Afrika ülkelerinde aydınlar sömürge yönetimine karşı savaşlarda önemli bir yer tutmuşlardır. Bağımsızlık hareketinin hücum taburu çoğunlukla üniversite öğrencileri olmuş, yurt dışında okumuş olanlar ise yeni ulusçu partileri yaratmışlardır” (Bottomore, 1997: 92).

“ Bir çok az gelişmiş ülkede iş başındaki egemen seçkinlerin siyasalarını ulusalcı veya liberal öğretilere dayandırmış olmaları nedeniyle ya da aydınların batılı kültürleriyle halk yığınlarından yalıtılmış olmaları nedeniyle devrimci aydınların etkisi zayıf olabilir” (Bottomore, 1997: 95) görüşüne rağmen bu ülkelerin aydınları yaşanan değişim sancısı ve iktidar çatışmalarında gerektiğinde eşraf, bürokrasi, ordu ve din adamları ile çatıştıkları gibi işbirliği de yapabilirler.

Sömürge ülkelerinde topyekûn kurtuluş ancak radikal siyasal eylemlerde görülür. Bu sebeple aydınlar daha çok politizedir ve ideolojik olarak keskin fikirlere sahiptir. Üçüncü dünya aydınlarının yaşadığı “bu toplumlar, ulusçuluk, sosyalizm, Marksizm ve endüstrileşmeciliği içeren fikirler yaşamaktadır; geleneksel yapıları kısmen yıkılmış ve yeniden canlandırılmayacak olduğuna göre, ancak bu yolla yaşayıp gelişebilirler” (Bottomore, 1997: 95).

Üçüncü dünya aydınları gelişmiş ülkelerin aydınlarından farklı olarak haklarını savunamayan, haklarının bilincinde olmayan toplum kesimlerinin sorumluluklarını da yüklenirler. Aydınlar gelişmekte olan ülkelerde siyasal etkinlik yönünden altın çağlarını yaşadıkları söylenebilir. Toplumsal-siyasal örgütlenmenin ilk aşamalarında, aydınların siyasal ağırlığı son derece belirgindir. Fakat bir süre geçince, profesyonel politikacılar, bürokratlar, teknisyenler ve tüm bu grupların arkasında yeniden örgütlenen burjuvazi siyasete ağırlığını koymaktadır. Bu yeni gelişme aydınları ikinci sınıf siyasal güç olmaya doğru itmektedir. Fakat bu aydınların artık önemsiz olduğu anlamına gelmemelidir. Gelişmekte olan ülkelere aydınların her zaman bir ağırlığı vardır.

Gelişmekte olan ülkelere yaşanan değişim sancısı ve iktidar çatışmalarında aydınlar, gerektiğinde, eşraf, bürokrasi ordu, din adamları ile çatıştıkları gibi işbirliği de yapabilirler. Gelişmekte olan ülkelere aydınların son derece yaygın bir siyasallaşma eğilimleri vardır. Bu yüzden meslekleri, uzmanlık alanları ile siyasal rolleri arasında büyük çelişki yaşarlar.

II.7. Türk Aydınları

II.7.1. Tarihsel Süreç İçinde Türk Aydınları

Her toplumda Olduğu gibi Osmanlı toplumunda da kuruluşundan yıkılışına, aydın özelliği taşıyan, bu fonksiyonu icra eden resmi veya gayri resmi sıfatlı kişiler hep ola gelmiştir. Türk aydınları gelişimi ve aydın kavramına yüklenen anlam ile evrensel niteliği dikkate alınarak tamamlanan aydın kavramı arasında gerek, işlevleri gerekse üstlendiği misyonlar açısından farklılıklar bulunmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde Türk aydınları farklı kelime ve tamlamalarda adlandırılmıştır. Bu adlandırmalar daha çok bu kişilerin fikir yapısı ve zihinsel dünyaları bakımından diğer insanlardan farklılaştıklarına işaret etmekteydi. Bu kimseler için “alim, mütefekkir, mutebahhir, mola, ulema, şeyh, derviş, hoca, bahir, allame, hakim, arif, efendi, güzide, müstağrib, kalem erbabı, okumuş adam” (Balcı, 2002: 21)sıfatları kullanılmıştır.

Bunlardan ulema, yetişme biçimi, toplumsal konumu ve devlet yönetimindeki ağırlıklı rolü ile değerlerinden farklıdır. Osmanlı toplum yapısında din adamı ve yönetici elit sıfatları ulema da toplanmaktaydı. Bu durum ulemayı, klasik aydında görülmeyen bir biçimde güçlendirmiş sağladığı nüfuzu kaybetmeme kaygısı onu asıl fonksiyonlarından uzaklaştırmıştır. “Bunlar kaleminden çok dillerine güvenen kişiydiler. Dimağı daima dilin gerisindeydi. Osmanlı düzeninde bilim adamı ve aydın dinden ve camiden çıkıyordu” (Yıldız, 1995: 361). Bu sebeple Osmanlı aydını; araştırmaktan, üretmekten, yaratmakta ve yenilikten ziyade aktarmak, dışardan nakletmek, peşin hazır çözümlere sarılmak, eleştirmek, kumanda etmek eğilimi taşımaktadır; gözlem ve deney yerine anoloji ve çıkarsama yapmaktadır” (Bilgin, 1995: 194).

Taşra ve saray olmak üzere ikili bir toplumsal yapıya dayanan Osmanlı toplum düzeninde ulema günümüzün iktidara yakın duran aydınından çok farklı olarak, bizzat

iktidar ortağıdır. İktidarını koruma ve devam ettirme kaygısının ulemaya toplumsal gelişmenin önünde bir engel haline getirmiştir. “O, ürünleriyle değil, birey olarak ön planda üretmiyor, tekrarlıyor ve aktarıyor... Kuran’ın, hadislerin ve daha önceki imam veya müçtehitlerin tekrarlayıcısıydı. Ulema sınıfının dayandığı ve topluma benimsetmeye çalıştığı kadercî felsefe düşünce alanını sınırlamış ve toplumun bu bakış açısının dışına çıkmasını önlemiştir” (Yıldız, 1995: 361).

Osmanlı devletinin egemenlik anlayışının Tanrısal meşruiyete dayanması, Osmanlı aydınlarına devlete eleştirel yaklaşımda bulunma hakkı taşımıştır. Şeriat hükümlerinin toplumsal yaşamı ve devlet düzenini belirlemesi ve devlete atfedilen kutsallık aydınların laik toplumlardan farklı bir çizgide rol benimsemelerini sebep olmuştur. Türk aydınını, everensel aydın tiplerinin dışında, içinde yer aldığı gelenek ve ayaklarını bastığı tarihsellik içinde anlamak, onu bütün zarfları ve yüklendiği misyonla tanımayı sağlayacaktır (Türküne, 1995).

Osmanlıda dinin ve devletin dokunulmazlığı, aydınların en önemli özelliklerinden birini oluşturan sorgulama yapma hakkını Osmanlı aydınına tanımamıştır. “Sistemdeki aksamlar sistemin kendisinde değil, özellikle kişisel düzeyde aranmaktaydı. Bu nedenle Osmanlı devleti gerilemeye başlayınca, sistemden çok bireyler üzerinde durulmuş, yönetim sistemine ilişkin düzenlemeler ikinci düzeyde ele alınmıştır, yani bireyin ürünlerinden çok birey üzerine kurulu bu sistem, ‘intellectual’ atakların gelişmesini engel olmaktadır” (Yıldız, 1995: 360).

Zamanın ve toplumun ihtiyaçlarına göre geleneği yeniden şekillendirme becerisinden uzak aydınlar bu yapılarını Tanzimat’a kadar kurmuşlardır. Osmanlı, kendisini tehlikelerden kurtararak, yeniliklere akılcı bir tarzda uyumuna sağlayabilecek, yerlilik niteliği güçlü, yaratıcı aydınına sahip değildir. Bir oryantal

sistemde gözlenen sömürücü, çıkarıcı ve asalak bir zümrenin hâkimiyeti altındaydı (Türkdoğan,1988). Osmanlı aydınının statükocu yapısı Batılılaşma hareketleriyle değişmeye başlamıştır. Bu değişime rağmen günümüzdeki ölçü ve unsurlarıyla aydın tipine Tanzimat'a kadar rastlamak mümkün olmamıştır. Bu konuda Osmanlı ya da Türk aydınının birey olmadığı ve mensubu bulunduğu değerlerinden ayrı olarak eleştirel yönü bulunmadığı düşüncesinde olan Azman, gerek Osmanlı aydını gerekse Türk aydını hem genel aydını hem de kendini tanımlarken esas ölçü olarak Batı aydınına aldığı görüşündedir (1995: 501). Ülgener'e göre ise (1983; Saybaşılı, 1998: 159) Tanzimat öncesinde bugünkü anlamı ve ölçüsüyle aydın yoktur. O Tanzimat sonrası ortaya çıkan aydınları şu şekilde sınıflandırır: *Tanzimat Aydını, Yeni Osmanlıcular, Genç Türkler, Bürokrat Aydın, Sol Aydın.*

Osmanlı devlet anlayışına göre; “ekonomik sorunların politik alanda çözüleceği kabul edilmekteydi. Bu nedenle her şey iktidar sorunu çerçevesinde ele alınıyordu. Bu yüzden Osmanlıda yenilik iktidarın bir sorunu olarak görülmekteydi” (Yıldız,1995: 62). Batı'daki değişimlerin öncüsü aydınlar ile Osmanlı aydınının bunu iktidardan beklemesi onun konumuyla ilgilidir. Osmanlı devletinde Osmanlı entelijensiyası oluşturma girişimi çok cılızdı. Onun içinde yenilik yapılacaksa, reform yapılacaksa bunu ancak padişahlar yapabiliyordu. Batı aydını için iktidar sorunu, muhalefet etme ile özdeşken Osmanlı adını muhalif olmaya başladığı dönemde bile diplomat, bürokrat veya memur olarak devletten beslenmeye devam etmiştir.

Modernleşme ilk andan itibaren tarih sahnesine aydınları çıkarmıştır ancak aydınların muhatabı olan kitle toplumu çok uzun bir gecikme ile siyasi aktör haline gelecektir. Kitlelerin yani halkın eksikliği kendiliğinden aydın dayanacağı bir kitle yoksa

önce bu kitleyi ortaya çıkarmalı, bunun için modernleştirici bir misyon yüklenmelidir (Türküne,1995: 295).

Tanzimat'la birlikte aydınlar Osmanlı toplum yapısını, kültür ikiliğinin doğurduğu sonuçları ve seçkinler ile halk arasındaki derin uçurumun etkilerini kavramaya başladılar. Bu kavrayış aydınların aksiyoner olmalarını sağladı. “Tanzimat'tan itibaren Türk aydınlarının çoğu hayatlarında siyaset, edebiyat ve aksiyonu birleştirmişlerdir” (Erhat, 2002: 107). Osmanlı'da kendisini devleti korumakla görevli addeden aydın, Tanzimat'la birlikte farklı bir kimliğe bürünmüştür. Şu görüş bu konuyu açıklayıcı niteliktedir. “Tanzimat'tan bu yana aydınlarımızın önemli bir kısmının izlediği model, sisteme alternatif arayan aydın modeli olmuştur; bunlar sürekli olarak sivil toplumdaki kopuk bir durumda bulunmuş ve uzun yıllar boyunca ağırlıklı olarak muhalif bir konumda yer almıştır” (Bilgin, 1995: 196).

Ancak aydınlar bu aksiyonun bedelini ayrıcalıklı konumlarını yavaş yavaş kaybederek ödemişlerdir. Erhat (2002: 112), “...gurbet, sürgün, sıla, yurt özlemi... Osmanlı münevveri bu dramın kahramanıdır, ya kaçaktı ya sürgün ya da ikisi birden. O'nu yaşamı, karakteri ve düşünceleriyle değerlendirirken bu durumu gözden uzak tutmamalı” diyerek, *Tanzimat kafası* olarak suçlanan aydınların doğru anlaşılması gerektiğine işaret eder.

Tanzimat döneminde aydınlanma düşüncesinden etkilenen, dönemin ulemasına karşı söylem geliştiren, toplumsal formasyonu sorgulamaya ve rejimi eleştirmeye başlayan Batılı anlamdaki entelektüel izleri az da olsa görülmeye başlar. Ancak yine de “Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan, varoluşunu devlete borçlu olan bu yeni aydın toplumun üzerinde bir konuma sahiptir” (Azman,1995: 502)

Tanzimat'tan sonra daha çok münevver olarak anılan aydınların bir hedefi de Batılılaşma istikametinde halkı değiştirmek olmuştur. Ancak yüzyılların getirdiği aydınların ve halkın birbirlerine bakış acısı bunun önünde engel olmuştur. Aydınlar halka gidememiş, halk da aydınların izini sürmemiştir. Tanzimat ve sonrasında aydını saray ve Bab-ı Ali'den ve kendi seviyelerindeki okuryazardan öteye kitlelerle diyalog kurmayı başaramamıştır. Bunun sebebini Yıldız (1995: 363) "devletten uzak durmaya çalışmış halk için Batıcılık, devlet katından yapılmış bir çağrıydı. Devlet katında halk cahil olarak görüyordu" diyerek açıklar.

Ödedikleri bedele rağmen Batılılaşma süresince başarılı olmayan aydınların en önemli eksiği halka dayanmamaları, gücünü ondan almayışları olmuştur. Bu durumu Atatürk söylev ve demeçlerinde "...İslam alemi iki sınıf aynı heyetlerden mürekkeptir. Biri ekseriyeti teşkil eden avam, diğeri ekalliyeti teşkil eden münevveran... Münevveran kitlei asliyeyi kendi hedefine sevk etmek ister; kitlei halk ve avam ise sınıfı münevvere tabi olmak istemez" (Atatürk, 1959; Erhat, 2002: 18) diyerek bu ikiliğin, Osmanlı'daki halk-aydın kopukluğunu vurgular.

İdeallerine halkı ortak edemeyen aydınların sürgünde veya yurt dışında yaydıkları eserleri, batının tesiriyle, yabancı dille kaleme almış olmaları ve anlamı yabancı arşivlerde var olması da kültür tarihi açısından önemlidir. Oysa "Dil, anlaşma aracıdır; düşüncenin gelişmesinin, ulusallaşmasının, siyasal özgürlük rejiminin kurulabilmesinin çimentosudur. Devletle toplum, din ile dünya, okumuş ile cahil, doğu geleneğiyle batı ilerlemeciliği arasında geçiş yollarının açılmasının en önemli dilsizleşme kekeleşme ya da tümünden anlaşamama karmaşası içine düşerler" (Derles, 2002: 254).

Din ve geleneğin şekillendirdiği Osmanlı aydınının, batı tarzını benimsemeye başladıktan sonra yetişme biçiminin de değiştiği gözlenmeye başlar. "Yeni bir toplum

kurma isteği, beraberinde getirir. Tabii olarak batılaştırılmak istenen toplumda bu rolü, batı aydınına benzeyen özellikler taşıyan aydınlar yüklenir. Bu kahraman artık, formasyonu, kültürü ve dünyaya bakış açısı bakımlarından kaynağını batıdan alır” (Kaplan, 1995; Balcı, 2002: 5). Temel problem kapısından beslendiği devleti kurtarmak olan aydınlar, devlete alternatif bakabilme yeteneğinden yoksundurlar. Ülkenin değerler sistemini göz ardı etmeleri ve sentez yapabilme becerisinden yoksun oluşları, aydınları birer Batı taklitçisi durumuna düşürmüştür. Bu konuda Belge (1995: 128), “Osmanlı aydınlarına baktığımızda, en fazla batıcı olanların bile Batıyı çok az kavrayabildiğini görüyoruz” demektedir. Batılılaşma süreci, araştırmanın diğer bölümünde görüleceği üzere, zaten kendi toplumuyla bütünleşememiş olan aydınların halktan ve kendinden kopuşunu da başlatmıştır. Artık çözüm dışarıda Batı’da aranmaktadır. Günümüzde dahi hala çözümlenmiş olmayan, Batı’dan neyi, ne kadar, nasıl, niçin alınacağı konusu aydınların en çok emek harcadıkları konuların başında gelmektedir.

Atatürk, aydınların her toplumun gerçekliğinin farklı oluşunu kavrama sorumluluğunu aydına yükler. Bu konuda “Münevverlerimiz milletimi en mesut millet yapayım der. Başka milletlerde nasılsa onu da aynen öyle yapalım der. Lakin düşünmeliyiz ki, böyle bir nazariye hiçbir devirde muvaffak olmuş değildir. Bir millet için saadet olan bir şey diğer bir millet için felaket olabilir” (Atatürk, 1959, Erhat 2002: 19) diyerek Batılılaşma konusunda taklitçiliğin tehlikesine dikkat çeker.

Bürokrat aydınların konumu ve işlevleriyle öne çıktığı Osmanlı Devleti’nde Batılı anlamda sosyal sınıfların olmayışı, var olanların güçsüz oluşu ve örgütlenmelerdeki yetersizliği, Tanzimat’la birlikte daha çok belirginleşmiştir. “Tanzimat da kendi dayanağını güçlendirmek için bürokratlarını çoğaltmaya çalıştı. Bu amaçla Osmanlı Devleti kendi aydınını dışarıya öğrenci göndererek yaratmaya çalıştı. Yenilikçi Osmanlı kadrosunu

yetiştirmek için Batı'dan uzman getirmek kadar Batı'ya insan göndermek de aydının karakterini belirledi" (Yıldız, 1995: 363). Batı'da yetişen aydınlar Batı'dan aynı ölçüde yararlanmamışlardır. "Batı'daki eğitim ve görevleri sırasında Batı kültürünü sadece dil bilgisi ve edebi akımlar olarak değerlendirenler, buldukları ülkelerdeki sınıf farklılıklarını ve çatışmalarını iyi kavrayamamışlardır. Dolayısıyla Osmanlı'nın gelişmesinde ekonominin yerini ve önemini anlayamadılar" (Karakoyunlu, 1995: 110).

Cumhuriyet'le birlikte Osmanlı düzeninden kopuş aydınların da yapı ve işlevini değiştirmiştir. "XVIII. Yüzyıldan sonra değışen dünya şartlarına ve kuvvet dengelerine Türk aydınları, modern olmanın veya geleneğe bağı kalmanın getirmiş olduğı ontolojik, psikolojik, sosyolojik, fikri ve estetik uyumsuzluklar göstermeye başladılar" (Balcı, 2002: 1). Cumhuriyet rejiminde gerçekleştirilenler Tazminat'la başlayan II. Meşrutiyet'le devam eden tarihsel dönüşüm sürecinin tamamlanması açısından süreklilik gösterir. Başka bir deyişle Osmanlı'daki yenileşme hareketleri ve Cumhuriyetin kurulması bir bütün olarak değerlendirilmeli ve aydınlar da bu uzun süren süreçte ele alınmalıdır.

Cumhuriyet kuruluş yıllarında aydınları, Tanzimat aydınına benzer özellikler göstermektedir. "Cumhuriyet aydını, toplumun yararını ve iyiliğini düşünen sınıflar üstü bir konumda görür kendini. Bu konuma göre sorumluluklar üstlenmeli. Sınıflar üstü misyonu sorumluluklarını artırdı, öncülük görevini terk edemedi. Bu konumu, onu iktidar ilişkileri içinde doğrudan yer almaya itti. İktidar ile böylesi bir iç çelik kurtarıcı, kurucu, yönetici misyonuna, koruyuculuk misyonunu da ekledi" (Yıldız, 1995 367).

Cumhuriyet aydınının üstlendiğı bu misyonlar onun düşünce iklimini de belirlemiştir. Az gelişmiş ülke aydınlarının genel özelliklerinden biri olan, yerellik — ulusallık ekseninden çıkamama sendromu, Türk aydınının uzun süre evrensel düşünüşe açılmamasına sebep olmuştur. "Özellikle Batıya karşı hayranlık duygularının tahrik

edildiği entelektüel faaliyetlerde köylü meslekleriyle uğraşmak bir çeşit bilgi ve görgü eksikliği olarak yorumlanmıştır. Batılı adam izlenimi vermek isteyen ‘çit kırıldım’ Osmanlı aydınları, köylü meseleleriyle uğraşan insan izleniminden adeta utanarak kaçmışlardır” (Karakoyunlu, 1995: 109).

Her rejim ihtiyacı olan aydın tipini yetiştirmek ve ona çalışma alanları oluşturmak zorundadır. Cumhuriyet rejimi de geleneksel Osmanlı ideolojisini değiştirip, kendi ideolojisini egemen kılmak için, başta bilim, sanat ve siyaset olmak üzere, pek çok alanda kendi aydınını yetiştirmeye çalışmıştır. “Cumhuriyet, toplumsal karizma olarak, Osmanlı’nın dışladığı ve çembere ittiği köylü — halk unsurunu artık merkeze almayı ideal olarak kabul etmiştir” (Türkdoğan, 2003: 21). Osmanlı aydınının yetişme tarzı halk — aydın kopukluğunun da temel sebebinin oluşturulmaktaydı. Cumhuriyet aydınlarının yetişme tarzını ve kaynağını değiştirmiştir. Bu kaynakların başında gelen “Köy Enstitüleri köylü ile aydınlar arasındaki mesafeyi azaltacak tipte aydın yetiştirmek üzere kuruldu... Bu çabalarla yaratılmak istenen aydının sayısı artırıldı; ancak entelektüel alanda ciddi bir gelişme yaratmadı, teorik sığlık azaltılmadı” (Yıldız, 1995: 370).

Batılılaşma serüveninin bir yan ürünü olarak ortaya çıkan aydınlar beklentileri karşılayamamışlardır. Bu da “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk toplum değerlerini koruyan, köken olarak halktan gelen ve halkıyla bütünleşen tarihsel kimlikli bir aydın sınıfın yokluğu, devşirme geleneğinin istediği gibi atını oynatabilecek bir ortamın yaratılmasına zemin hazırlamıştır” (Türkdoğan, 2003: 418). Cumhuriyet döneminde kısa zaman aralıklarında devletçilikten liberalizme, tek partiden çok partiye, atamadan seçime... hızlı toplumsal değişimler yaşanmıştır. Bu değişimler aydınları ve onlara bakış açısını da etkilemiştir. Şu düşünce bu değişimi yansıtan görüşlerden birisine örnek gösterilebilir. “Çok partili dönemin başlaması ile birlikte, daha farklı ve halka tepeden bakmayan bir

aydın türünün gelişmeye başladığı da kabul edilmelidir” (Saybaşı, 1995: 159). Ancak toplumun ihtiyacı olan aydın modeli henüz sosyal hayatta yerini alamamıştır. Çünkü *ideal* özellikler attığı Batı aydınına benzeyememekten şikayetçi olan günümüz Türk aydını, kendisini Batı aydınına göre tanımlama gibi bir çaba ve aynı zamanda açmaz içinde bulunmaktadır (Azman, 1995). Aydınların bu açmazı, onların sosyal hayatta özgünlükleriyle varoluşlarının önünde aşılması gereken büyük bir engeldir.

Ancak 1950’li yıllardan sonra yaşanan hızlı kapitalistleşme süreci ve çok partili yaşam, devletten beslenen bürokrat aydından başka devletten görece olarak bağımsız, ekonomik özerkliği olan aydın tipinin doğmasına yol açmıştır. Uğraşısı daha çok demokrasi ve Cumhuriyet olan bu aydın tipi de Batılı anlamda bir aydın değildir. Bu konuda şu görüş oldukça açıklayıcıdır.

“Demokrasinin kurumlaşma sürecinin başlamasıyla birlikte, geleneksel misyoner ve memur ‘münevver veya aydın’ tipine alternatif olarak, geçimini devlet kapısında aramayan, kendi yağıyla kavrulan, devlet desteğindeki ideolojiye karşı çıkan, görece olarak bağımsız bir aydın tipinin, yani ‘entelektüel’ tanımına daha yakın bir tipin kültür hayatında ve politika sahnesinde eskiye oranla çok daha fazla yer almaya başladığı görülür” (Türküne, 1995: 295).

Çünkü “Türk aydınının eğitiminde, formasyonunda ve hayat pratiğinde bürokratik aygıt geleneksel olarak belirleyici oldu. Bu nedenle çoğu zaman devletin bürokratik aygıtının değiştirilmesini isteyen geleneksel yapı ve ideolojilere tavır alan Türk aydını, bu aygıtın kendisine ve ürettiği ideolojiye karşı radikal ve eleştirel tavır alamadı” (Yıldız 1995: 372). Görüldüğü gibi Cumhuriyet aydını da, aydın oluşun vazgeçilmez özelliklerinden olan, muhalif olma ve eleştirel yaklaşım özelliğini uzunca bir süre rol olarak benimseyememiştir. Aydınların içinde bulunduğu bu durum, “Aydının Cumhuriyet kadrolarına intibak ettikçe iktidar tedirginliğini bir milli müdafaa görevine dönüştürdüğünü görüyoruz. Zamanla iktisadi krizlerden ötürü dünyaya bir yarım asır kapanan Türkiye’de

aydın da böylece kapanan sınırların bekçisi haline dönüşür” (Birtek ve Ergül, 1995: 329) diye değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak, Türk aydınları artan bir hızla toplumda söz sahibi olmaktadır. Kitle iletişim araçlarının etkin kullanımı, üniversitelerin yaygınlaşması, yazılı kaynaklara erişimin kolaylaşması gibi pek çok unsur aydınların halkla olan iletişimini artırmıştır. Ancak aydınların kendini tanımlama problemini aşmadan ve Batı ile hesaplaşmadan giriştikleri her eylem, tarihsel ve toplumsal anlamda yerini bulmayacaktır. Çünkü aydınların davasının ne olduğu, toplumsal projelerinin uzak amaçları, devletten kopuş sürecinde hangi güç odaklarına hizmet ettikleri ve halka mesajlarının ne olduğunun bilinmesi günümüz Türkiye’sinin önemli problemlerinden biridir.

II.7.2. Türkiye’de Aydın Toplum İlişkisi

Türkiye’de aydın toplum ilişkisinin doğru anlaşılabilmesi, aydınların yaşadıkları dönemin sosyo-kültürel ve siyasal özelliklerinin bilinmesi ile mümkündür. Osmanlı aydınının devlete bağımlı yapısı günümüz Türkiye’sinde tamamen ortadan kalkmış değildir.

Günümüz Türk aydını Osmanlı aydınının izlerini büyük ölçüde taşımaktadır. Osmanlı aydınının devlet kapısından beslenme alışkanlığı günümüzde de devam etmektedir. “Aydının kurulu düzenle uzlaşma içinde olduğu bir gerçek: Milletvekili oluyorlar, büyükelçi oluyorlar, siyasal iktidarın nimetlerinden yararlanıyorlar” (Naci, 1995: 184). “Türkiye’deki entelektüellerin büyük bir kısmı, Gramsci’nin organik entelektüel tanımına uygun düşmektedir. Oysa entelektüel, sistemin koşulsuz savunucusu olmak yerine, hangi dönem ve hangi sistem içerisinde olursa olsun, sistemden bağımsız düşünce üretebilmeli ve bu üretim, sistemi eleştirmesini gerektiriyorsa bundan da kaçınmamalıdır” (Ertürk, 1997: 29). Bu durum aydınların bir uzman, bürokrat olarak işlevlerini yerine getirmelerine imkân tanırken, aydınsal oluşun getirdiği misyonu yüklenmelerinin önünde bir engeldir. Belge’ye göre (1995: 132) “kendileri politize olmuş aydınlar, toplumda

önemli bir güç ve önemli bir rol oynamaya adaydırlar. Ancak toplumdan hayli kopuk olmaları onları *toplumsuz aydın* durumuna getirmiştir.”

“Aydınım Türkiye’deki davranışı; genelde güç tekelleriyle işbirliği ya da resmi ideolojiye dayanak noktası teşkil etme kolaycılığında. Kendi keşfettiği mutlu dünyanın mutlu insanlarını yaratmak üzerine dayatmacı, belki bu insanın doğasından gelen bir özellik olmakla beraber kime ne sunduğunu ve kime hangi elbisenin uyacağı üzerine yeterince kafa yormadığından bulduğu reçeteler de sürekli güdük, yarını olmayan ve birbirini izlemeyen görüşler içermekte” (Karacan, 2004: 8).

Türk aydınının toplumla olan ilişkisi daha çok aydınların ve toplumun birbirlerini karşılıklı suçlayıcı nitelendirmelerle gündeme gelmiştir. Toplum aydınları; halktan kopuk olmak, sırça sarayında oturmak, fildişi kulelerde yaşamak, meyhane aydını olmakla suçlarken, aydınlar da genellikle halkı; sürü gibi olmak, aydınları anlamamak ve köylülükle suçlamışlardır. Cumhuriyetin kuruluşundan beri hep topluma, kalabalığın kimliğini beğenmediğinden dolayı yeni bir insana evrimle gerekliliğinden bahsetmekte, bu kimlikle sen bir işe yaramazsın diye başa kakmakta” (Karacan, 2004: 2). Bu karşılıklı suçlamalara dayanan aydın-toplum ilişkisi sosyolojik sebeplere dayanmaktadır.

Ayvazoğlu (1993: 22), “yetişme tarzları yüzünden mensup oldukları toplumun hiç bir değerini benimsemeyen bu aydınlar kendi şahsi tercihlerini dayatıyor, karşılıklarına toplumun sözcüsü olarak çıkanları da popülizmle, halk dalkavukluğu ile suçluyorlar” görüşündedir.

Her şeyden önce Türk aydınları, modernleşme sürecini yaşamakta olan bir toplumun aydını olmanın zorluğunu yaşamaktadırlar. “Toplumlar demokratikleştikçe aydına yöneltilen suçlamalar ve aydından beklentiler azalır” (Belge, 1995: 132). Ancak demokrasinin yeterince gelişmemesinin yanında sosyal-kültürel değişimin hızlı olması, yeni yaşam tarzlarının getirdiği problemler, iletişim araçlarının yaygınlığı, farklı kültür

etkileri gibi bir dizi problem halkın aydınlardan beklentisini artırmıştır. Karşılanmayan beklentiler de halk-aydın kopukluğunu derinleştirmiştir.

Aydınların yetişme tarzı, kültür ikiliği ve Batı düşkünlüğü toplumla bütünleşmelerinin önünde bir engel oluşturmaktadır. Bu konuda Ayvazoğlu (1993: 23), “Türk aydınları hala gelenek düşmanı. Hakim oldukları kitle iletişim araçlarını son derece kötü bir biçimde kullanarak değerleri sürekli bombardıman altında tutuyor, geleneklerin kökleşmesine izin vermiyorlar. Hep en yeninin peşindeler... En sağlam müesseseler köklü geleneklere sahip olanlardır. ve gelenek, sağlıklı yeniliğin ve değişimin ilk şartıdır” görüşündedir.

Türkiye’de aydınlar kimlik arayışlarını sürdürmektedirler. “Türk aydını kendisi olamıyor bir türlü. Kendisi olamadığı için de çok kolay düşüyor tuzağa. Birbiri ile çatışan, birbiri ile ters düşen değerler arasında bocalaması bundan. Kendisi ile hesaplaşması mümkün değil. Bu onu hayattan korkmaya, boyun eğmeye götürüyor. Düşünceleri ile eylemleri arasındaki tutarsızlık başkalarının gözünde güvenilirliğini yitirmesine, dolayısıyla kimliksizleşmesine... bir saat sarkacı gibi doğru ile yanlış arasında gidip gelmesine sebep oluyor” (Özkırımlı, 1995: 20).

Toplumun aydından beklentileri ile aydınların paradigmaları arasındaki uçurum, halkı kurtarma, halka inme gibi yaklaşımlarla daha da derinleşmektedir. Ayvazoğlu (1993: 22) “Osmanlı münevveri devleti kurtarmak istiyordu, Cumhuriyet aydını ise artık halkı kurtarmak istemektedir. Aydın, kendini kurtulmuş sanıyor; bunun için ‘halkı kurtarma’ bir ahlak sorunu gibi geliyor ona, toplumsal bir görev gibi, halka bir borç ödeme gibi algıladığı” görüşündedir.

Türkiye’de aydın toplum ilişkisi ortak idealler çerçevesinde gelişmemektedir. “Kalabalığı dönüştürebilecek olması da en büyük hayali ve bu dönüşümde kalabalık için

istediklerinden çok kendisi için istedikleri başı çekiyor. Bir tür kendini ululama ihtiyacı, kendisini dev aynasında görür. Aslında aydın hayatı kalabalıkla aynı zorlukla yaşamıyor” (Karacan, 2004: 2). Aydın-halk kopukluğu istenilen bir durum olmamasına rağmen bir sosyal gerçekliktir. Toplumun aydına olan güvensizliği, aydınların yerine kitle iletişim araçlarını ikame etmek gibi tehlikeli bir tercihi beraberinde getirmektedir. Bu durum da aydınların yabancılaşmasını hızlandıran bir etki yaratmaktadır.

II.8.Yabancılaşma Kavramının Sosyolojik Analizi

Bu alt bölümde ilk olarak, araştırmının konusunu oluşturan romanlardaki aydın kişilerin yabancılaşma biçimlerini ve sebeplerini anlayabilmek için, tarihsel süreç içinde, yabancılaşma olgusunu değerlendiren filozof, sosyolog ve diğer disiplinlerin bazı temsilcilerinin görüşlerine değinilecektir. Daha sonra romanlardaki aydın kişilerin analizine geçmeden önce, aydın ve yabancılaşma kavramları birlikte değerlendirilerek kullanılan kavramların içeriği doldurularak sınırları çizilmeye çalışılacaktır.

II.8.1.Yabancılaşma

Sosyolojide anlam zenginliğine sahip kavramlardan biri de yabancılaşmadır. Bazı sosyologlara göre yabancılaşma “...genelde hep, bir olumsuzluğu, kopukluğu ya da bağlantısızlığı vurgulamaktadır” (Kızılcılık, Erjem, 1986: 597). Genellikle “yabancılaşma terimi, en genel çerçevesiyle bireylerin birbirlerinden ya da belirli bir ortam veya süreçten uzaklaşmalarını anlatır” (Marshall, 1999: 798). Normallikten sapma, çevreden uzaklaşma, toplumla bütünleşememe, sosyal ilişki kurmada başarısızlık gibi durumlar gündelik yaşamdaki belli başlı yabancılaşma göstergeleridir. Ancak, yabancılaşma kavramının olumsuzluk içerdiği konusunda farklı yaklaşımlar da bulunmaktadır. “En genel anlamıyla

‘yabancılaşma’ sorununun iyi veya kötü bir değere sahip olmadığını söyleyebiliriz. Yabancılaşma sorununun iyi veya kötü değerlendirilmesi, doğal, tanıdık alanın iyi; sünü ve tanıdık olmayan alanın kötü ile özdeşleştirilip özdeşleştirilmediğine bağlı bir husustur” (Tatar, 2005: 1)

Yabancılaşma kavramı felsefi, sosyolojik, psikolojik boyutları olan bir kavramdır. Yabancılaşma kavramı, günümüzde her ne kadar sosyoloji tarafından sıklıkla kullanılıyorsa da sosyolojiden önce diğer bilim dalları tarafından tanımlanmış ve kullanılmıştır. Günlük ifadesi ile insanlardan ve toplumdan uzaklaşmak, ayrı düşmek, onlar ile bir temas noktasına sahip olamamak olarak ifade edebileceğimiz yabancılaşma, bu kavramla ilgilenen disiplinler ve kişiler tarafından farklı temellere oturtularak ele alınmıştır. Örneğin psikiyatride, normalden sapma durumunun ifadesi olarak “kişinin çoğu kez bir akıl bozukluğu nedeniyle toplum içindeki ilişkilerinin bozulması, toplumun böyle birini dışlaması, yabancı sayması” (Arkonaç, 1999: 25) anlamında kullanılmıştır. Çağdaş psikoloji ya da sosyolojide, yaygın olarak “kişinin kendisine, içinde yaşadığı topluma, doğaya ve başka insanlara karşı duyduğu yabancılık hissi” (Karacan, 2004: 1) olarak kullanılan yabancılaşma felsefede ise; “şeylerin, nesnelerin bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi... Benin kendi özünden uzaklaşması, kişinin kendi benliğiyle yada zihin halleriyle, kendisi arasına duygusal bakımdan mesafe bırakması durumu, kişinin gerçek beniyile olan içsel temasını yitirdiğini anlamasının sonucu olan kendisinden kopma hali” (Karacan, 2004: 1) olarak değerlendirilmektedir.

Yabancılaşmaya günümüzde her ideoloji, her felsefi yaklaşım, her sistem ayrı bir anlam yüklemektedir. “Yabancılaşma sosyal bilimlerde bir moda olduğu kadar insanı robotlaştıran, metalaştıran ve sonunda tutsak eden rasyonalist ve teknokratik bir uygarlık biçimine karşı oluşan isyanın simgesi haline gelmiştir” (Yeniçeri, 1993: 91) .

Yabancılaşma üzerinde en sistematik düşünce üreten filozoflardan Karl Marks yabancılaşmayı Marksist sosyoloji açısından değerlendirmiştir. “Karl Marks’ın yabancılaşmayla ilgili fikirlerini onun daha geniş kapsamlı işbölümü, özel mülkiyet ilişkilerinin evrimi ve birbiriyle çatışan sınıfların ortaya çıkması konularındaki sosyolojik düşüncelerinden koparmak mümkün değildir” (Marshall, 1999: 799). Marks’a göre (Tolan, 1983: 283) “bunalım, meta toplumunun kapitalist sistem içerisinde hızla evrimleşmesi ile değişim değerinin kullanım değeri üzerinde giderek büyüyen bir egemenlik kurması ve bunun sonucunda, insanın ürününe, emeğine, topluma ve kendi varlığına yabancılaşması, bunları kontrol etme gücünü yitirmesidir.”

Marks’ın kapitalist üretim biçimi ve onun getirisi olan toplumsal ilişkiler açısından ele aldığı yabancılaşma kavramına, Melvin Seeman ise bilişsel ve tutumsal ölçekte bakmıştır. Marks’ın sosyolojik boyutuyla ele aldığı yabancılaşmayı psikolojik boyutta değerlendirmiştir. “Yabancılaşmanın psikolojik halini; güçsüzlük, anlamsızlık, tecrit olma, normsuzluk, kendinden soğuma boyutlarının oluşturduğunu (Marshall, 1999: 799) söyleyerek kavramı daha somut, ölçülebilir hale getirmiştir.

“Yabancılaşma kavramını teolojinin hizmetinden alarak, felsefenin hizmetine veren kişinin Hegel olduğu söylenebilir” (Demirer, Özbudun, 1988: 11) Hegel, felsefesini ‘mutlak ruhun yabancılaşması’ (alienation) üzerine kurmuştur. O’na göre “doğa, toplum, insan, yani tüm evren, yabancılaşmanın çeşitli görünümlerinden başka bir şey değildirler” (Sunat, 1996: 68). Diyalektik süreç içinde mutlak ruhun hareketi bir yabancılaşma ve yabancılaşmadan kurtulma hareketidir. Bu süreci şöyle özetleyebiliriz: “Doğa mutlak ruhun bir görüntüsüdür, mutlak ruhun kendine yabancılaşmasıyla ya da kendini dışsallaştırması sonucunda ortaya çıkmıştır. Ruh ne olduğunu yalnızca kendi özünü dışsallaştırarak kavrayabilir. Ruh kendini dışsallaştırdığı bu süreçte kendisini ikiye

bölmektedir. Bu bölümlerden birisi, “bilinen nesne olan doğa” olarak ortaya çıkmaktadır. İkinci bölümü ise “bilen özne yani insandır”. Mutlak ruh sınırsız, evrensel ve bitimsizdir. İnsan için sınırlı ve bitimli olduğu kadar zaman ve mekân içidir. Mutlak ruh bu sınırlı insanlığın sınırlılıklarının aşıldığı insanlığın evrensel özüdür. Hegel düşüncesinde insan bir yandan mutlak ruhun yabancılaşma sürecindeki bir görüntüsü olurken, diğer yandan da mutlak ruhun bilgisine ulaşma (dealienation) sürecinde bir araç durumundadır” (Tolan, 1983).

Marks’ın esin kaynaklarından biri olan Feuerbach, Hegel’in sistemini tersine çevirmiş ve düşünceyi dünyanın yansıması olarak ele almıştır. Feuerbach’a göre mutlak ruh yani Tanrı insanın yabancılaşmasının bir ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan öznel olan, yani yalnızca düşüncesinde olan şeyi, düşüncesi ve hayali dışında bir şey haline getirmektedir. Feuerbach, Hegelci yabancılaşmayı, “Tanrı’dan doğayı çıkartmak, görüntüden aslını çıkartmaya benzer” diyerek eleştirir. Hegel’in mutlak ruhu Feuerbach için, “kendine yabancılaşmış insandır”. Tanrı, insanın mutlaklaşmış ve yabancılaşmış özüdür. İnsan kendisinin üstünde bir varlık olan Tanrı’yı yaratarak ve onun karşısında bir köle durumuna düşerek yabancılaşır. İnsanın yabancılaşmadan kurtulması onun yabancılaşmış resmi olan Tanrı’nın ortadan kaldırılmasıyla mümkündür (Tolan, 1983).

“Hemen hemen bütün felsefi, siyasi, ekonomik ideolojiler kendi meşruiyetlerini yabancılaşma terimi üzerinde sağlama çabasındadırlar. Bu çabaların genel karakteristiği, önce saf, doğal bir durumun mevcut olduğuna ve daha sonra bu saflığının ve doğallığının birtakım nedenler yüzünden bozulduğuna yani yabancılaşmaya vurgu yapmalarıdır” (Tatar,2005: 1).

Sosyolojik bir olgu olarak yabancılaşma, genellikle her ne kadar endüstri devriminin bir sonucu olarak ele alınan bir olgu olarak değerlendirilse de “yabancılaşmayı, J.J. Rousseau’nun insanın doğal çevresinden kopmuş olarak görmesi fikrine kadar götürmek mümkündür” (Bayhan, 1997: 85). Bu düşünceye paralel olarak John Lewis’e

göre de, “ yabancılaşma modern bir görüñgü olmayıp, kökleri ta dine dek uzanan bir olgudur” (Sunat, 1996: 68). Yabancılaşma kavramının sınırlarının çizilmesinin güçlüğü, onu daha çok insanın doğaya, emeğe, dine, kendine... yabancılaştığı alanlarla ilişkilendirilerek açıklama zorunluluğunu doğurmuştur. Bu da bir dizi yabancılaşma kavramsallaştırmasının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Günümüzdeki yabancılaşma, boyut, nitelik ve yoğunluk bakımından geçmişle mukayese kabul etmez derecede tehlikeli bir hale gelmiştir. “Bireyin çalıştığı örgüt, içinde yaşadığı toplum, ilişkide bulunduğu araçlar, entelektüel hayat ve psikolojik dünyası tamamen yabancılaştırıcı unsurlar tarafından kuşatılmıştır” (Yeniçeri, 1993: 90).

Günümüz insanı, sanayi devrimi ile başlayan ve her alana yayılan hızlı bir değişmenin toplumsal ve ruhsal düzeyde yarattığı bunalımların köklü bir rahatsızlığa dönüştüğü bir ortamda yaşamaktadır. Sanayi devrimiyle birlikte ortaya çıkan hızlı teknolojik değişme, toplumsal kurumlarda, örgütlenme biçimlerinde, kültürel yapıda ve bunlara bağlı olarak değer sistemlerinde de temel dönüşümlere yol açmıştır. Ancak, bu dönüşümlere koşut olarak insanın doğa, diğer insanlar ve toplumla ilişkilerinde gözlenen bunalım hatta mutsuzluk hali giderek artmakta, maddi refahın yeterli olmayacağı düşüncesi yaygınlaşmaktadır. Bu çağdaş bunalım, siyasal rejimleri, gelişmişlik düzeyleri ve aralarındaki kültürel farklılıklar ne olursa olsun değişik görünümler altında her toplumda varlığını hissettirmektedir.” (Tolan, 1983: 281).

Değer sistemlerinin ve toplumsal normların, insanların davranış ve isteklerini yönlendirici ve belirleyici özelliğini yitirmesi bireyin yabancılaşmasında önemli bir faktördür. Bu durum “bireyin, toplumsal, kültürel, ve doğal çevresine olan uyumunun azalması özellikle de çevre üzerindeki bireyin denetiminin ortadan kalkması ve bu

denetim ve uyum azalmasının giderek bireyin yalnızlığına ve çaresizliğine yol açması ile sonuçlanır” (Coşturoğlu, 1973: 34).

Bireylerin yabancılaşması her sosyolojik olgu gibi bir tek sebebe dayandırılarak açıklanamaz. Ancak her açıklamanın yabancılaşmanın başka bir boyutunu tanıtmaması açısından önemi yadsınamaz. Marks yabancılaşmanın sebebini kapitalist üretim biçimine bağlarken, George Simmel ise; “yabancılaşmanın sebebini metropoliten yaşama biçimine bağlar. Büyük kent hayat, bireysel benliğin, sıradan rollere bölünmesine, kişinin kendisini ve diğerlerini tanıma yeteneğinin körleşmesine yol açtığını ileri sürerek; metropolün kalbi değil, akıl kültürünün ürünü olduğunu iddia etmiştir. (Ergil, 1980: 32). Fromm ise (1982 : 146) yabancılaşmayı insan ilişkileri açısından ele almıştır.

“Bir insanın öteki ile ilişkisinin, birbirini kullanan iki canlı makine arasındaki ilişkiye benzediğini; işverenin çalıştırdıklarını, satıcıların alıcıları, yönetenlerin yönetilenleri kullandığını, herkesin herkese göre bir mal olduğunu ileri sürmektedir. İnsanın kendisi ile ilişkisini ‘pazarlama yönelimi’ olarak kavramlaştırmış insanın kendini etkin bir unsur, insanca güçlerin taşıyıcısı olarak görmediğini, bu güçlerden yabancılaştığını ve kendini pazarda başarıyla satmak amacıyla olduğunu ifade etmiştir.”

Sonuç olarak; yabancılaşmanın insani bir durum olmadığı, insanlığın, toplumların kurtulması gereken bir hastalık, bir patoloji hali olduğu konusunda genel bir uzlaşma varken, yabancılaşmanın sebepleri ve yabancılaşmadan kurtulma yolları konusunda bir mutabakatın olmadığı anlaşılmaktadır.

II.8.2. Aydın ve Yabancılaşma

Akılcılığın çağın koşullarına göre yeniden değerlendirilmesi günümüzün bir zorunluluğudur. Çünkü aklın üretkenliği etik değerleri tartışmalı hale getirmiştir. Akılcılık aynı zamanda aklın sorgulamasını da içermelidir. Günümüz aydını akılcı tercihlerle etik değerler arasında tercihte bulunma ikilemini yaşamaktadır.

E.Said'e göre entelektüel *yabancıdır*. Bu yabancı oluş, "...bir şeyleri değiştirme imkanlarına set çeken olağanüstü güçlü toplumsal otoritelerin -medya, hükümetler, büyük şirketler... vs oluşturduğu ağ karşısında kişinin kendini ne denli yalnız hissettiğinin ifadesidir" (Said, 1995: 15).

Koruyacak makamları, çoğaltacak toprakları olmayan entelektüellerin yüksek mevkilerde ve resmi makamlarda çok itibar görmezler, yalnızdırlar. Yalnızlıkları, sürüye uyup mevcut duruma hoşgörü göstermekten iyidir (Said, 1995).

Edward Shils'e (Said, 1995;53) göre ise; "entelektüellerin kültürü, günlük hayatın konularıyla sınırlı olmadıkları için halktan ayrılırlar. Entelektüeller, somut olanın, dolaysız, ilk elden deneyimin ötesine geçmeye ve daha geniş bir evrende yaşamaya eğilimli oldukları için, daha uzak ve nihai değerlerle halka oranla daha çok ilgilidirler, daha fazla kuramsallığa yatkındırlar" der ve entelektüellerin yabancılaşmasının temel dinamiklerini, onların yerleşik gelenekten kopuşlarında ve kurulu otoriteye muhalefetlerinde görür.

Aydın bir toplum içerisinde, bir kültür çevresinde yaşar. Eserlerini belirli bir kültür kalıbı içinde ve kendine özgü bir dil ile ifade etmesi aydının varoluşunu sorgulayan soruların da dile getirilmesine neden olmaktadır. Aydının kendini oluşturan kültürden bağımsız olup olmadığı; aydının ulusal ve evrensel arasındaki konumunun ne olması gerektiği; aydının ideolojik ve sınıfsal aidiyetinin olup olmadığı, belki de en önemlisi, aydının toplumsal sorumluluğunun sınırlarının ne olduğu gibi sorular aydının varoluş tarzlarını sorgulayan sorulardır. Bu sorular aydın kavramlaştırmasıyla birlikte yabancılaşma sorununu da gündeme getirmiştir.

Yabancılaşma olgusunun yansımalarını roman kahramanlarında gördüğümüz gibi, Kafka örneğinde görüldüğü gibi roman yazarlarının kendilerinde de görebiliriz.

Yazar, dünyayla, toplumla hiç bir zaman aşılamayacak uyumsuzluğunu kendi yarattığı dünyanın içinde en azından eserini okuyan insanlara bir değer olarak sunar. Okuyucu yazarın kurguladığı dünyayı bağımsız bir gerçek olarak algılar. Hatta yazar, eserin içindeki kurmaca kahramanları çoğu zaman gerçek dünyada ilişkide olduğu insanlardan çok daha büyük bir gerçeklik gücüyle donatabilir. Tuhaf gibi görülen bu olgunun nedeni, kahramanları yaratan yazarların yazdıkları eser yoluyla içinde buldukları dünyanın ve toplumun ötesinde bir varoluş durumunu kurgulama gücüne sahip olmalarıdır. Birey, tüm yaşamı boyunca kendine yabancı olan dünyayı, toplumu ve bunları yöneten kuralları içselleştirme ve dolayısıyla uyum sağlama çabasında iken, çoğu zaman benliğine ait çok şeyi de kaybetme tehlikesi ile yüz yüze gelir. Bu tehditlere karşı en büyük tepki yalnızlığın içine çekilmektir. Bu yalnızlık yazar için yeni bir romanın oluşumunu hazırlayan sürecin başlangıcı da olabilir. Sıradan bireyler yabancılaşmaya karşı çeşitli araçlarla uzlaşırken yazar, uzlaşmayı eserinde arar. Yazarla okuyucu arasında bulunan eser, doğrudan iletişimi de gereksiz kılar. Yazar da eseriyle iletişim kurmayı, okuyucunun zihninde kitaptaki gibi varolmayı yeğler. Yazar, kişisel olarak yok olmuş onun yerine roman var olmuştur. Böyle bir iletişim çoğu zaman yazarın topluma yabancı olması olgusunu pekiştirir ve yazarın yalnızlığını ikiye katlar. Yazar iki kez yalnız olur. Yalnız olduğu için yazmıştır ve yazdığı için yalnızlaşmıştır. Okuyucunun gözünde yazarın tinsel var oluşu yaşayıp yaşamadığından daha önemlidir. Ünlü olan yazardır, yazarın biyolojik varlığı değildir. Roman, okuyucuda iz bıraktığı sürece yazarı ikinci plana atılmak, yalnızlığına daha çok gömülmek, yabancı oluşunun sancısını daha çok çekmek zorunda kalmasına neden olur. Sıradan birey için yabancılaşma kurtulması gereken bir durumken, yazar için belki de bir gerekliliktir (Yakupoglu, 2003).

III.BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

III.1. Araştırmanın Kuramı

Bu araştırmada Melvin Seeman'ın sosyoloji ve sosyal psikoloji literatüründeki yabancılaşma kuramı kullanılacaktır. Bu kuram; *kendine yabancılaşma, tecrit edilme, güçsüzlük, normsuzluk, anlamsızlık* gibi toplumsal kökenli duygusal sorunlara ilişkin kavramlardan hareketle oluşturulmuş, bireyin kendini algılaması ve davranışları üzerinde yoğunlaşan beş kategoriden oluşmaktadır.

Sosyal bilimler literatüründe oldukça yaygın olarak kullanılan bu kavramla ilgili olarak Tezcan (1991: 223) şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Yabancılaşma, kavram olarak bireysel psikolojik bir durumdur, yani, bireyin üyesi olduğu toplumdan uzaklaştırılmış, o topluma ve kültüre düşman olan, reddeden kişi demektir. Bu yönüyle de toplumsal bir içeriğe sahiptir. Böylece konu, sosyolojik bir boyut kazanmıştır. Günümüz Amerikalı sosyologlarından Melvin Seeman, yabancılaşma konusundaki araştırmalarıyla tanınmıştır. Seeman toplum içinde hareket eden bireyin kişisel açıdan yabancılaşmasını incelemektedir. Böylece konu sosyal – psikolojik bir görünüm kazanmıştır” .

Bu araştırmada Seeman'ın kuramında kullandığı yabancılaşma göstergelerine ek olarak *sosyal kültürel yabancılaşma* başlığı altında yeni bir yabancılaşma göstergesi eklenmiştir. Böylece roman kahramanlarının yabancılaşmalarındaki bireysel faktörlerin yanında sosyal-kültürel faktörlerin de bir değişken olarak değerlendirilmesi mümkün olmuştur.

Bu kuramın seçilmesinin nedeni; kuramın yabancılaşma olgusunu bireysel ve toplumsal boyutlarıyla açıklamasındaki başarısından dolayıdır. Aynı zamanda bu durum, çalışmada incelenecek olan romanlarla da uygunluk göstermektedir.

III.1.1.Melvin Seeman'ın Yabancılaşma Kuramı

Melvin Seeman yabancılaşma kuramında, yabancılaşma kavramını değer yargısından bağımsız bir hale getirmeyi amaçlamaktadır. O'na göre, ileri kapitalist toplumlarda varolan yapı ve ilişkiler çerçevesinde birey toplum etkileşimi, özellikle bireylerin kendilerini ve toplumu algılamaları alanında önemli sorunlar doğurmaktadır. Daha çok Marksist sosyologlar tarafından alt yapı-üstyapı ilişkisi ve üretim süreci açısından ele alınan yabancılaşma olgusunu Seeman, sosyal-psikolojik faktörlerle açıklamaya çalışmaktadır.

Melvin Seeman, geliştirmiş olduğu bu yabancılaşma kuramında beş kategori belirler. Bu kategoriler şunlardır;

*** Tecrit Edilme Duygusu**

Toplumsal etkileşim biçimlerini sosyolojide büyük önemi vardır. "... günlük yaşamdaki toplumsal etkileşimin incelenmesi daha büyük toplum sistemleri ile kurumların anlaşılmasında yarar sağlamaktadır. Büyük ölçekli toplum sistemlerinin hepsi, aslında bizim günlük olarak içine girdiğimiz toplumsal etkileşim kalıplarına bağımlıdır" (Giddens, 2000: 74).

Tecrit en genel anlamıyla "üyesi bulunulan toplumun belirlenmiş normlarını ve amaçlarına yeterli olmayan biçimde katılma ya da bunlara yabancılaşma" (Tezcan, 1991: 224) olarak tanımlanmaktadır.

Tecrit edilme, toplum tarafından yüksek değer verilen şeylere bireylerin düşük değer vermelerinden kaynaklanan durumdur. Bu durumda kişi yalnızca yasal araçları reddetmekle kalmayıp grubun ve örgütün hedeflerini de reddediyorsa o zaman yalnızlık daha da artmaktadır. Kurallara aşırı bağlı bir görevlinin bu aşırı bağlılığı yüzünden örgütün

amaçlarına da engel olma durumu örnek olarak verilebilir. “Özellikle aydınlar için geçerli olan bu hal,halk kültürünün bireysel beklenti ve yönelimlerle çelişmesini ifade eder. Başka bir deyişle bireyin toplumsal değerlerinden uzaklaşması halidir” (Tolan, 1983: 303).

*** Kendine Yabancılaşma**

Bireyin şimdiki durumunun, toplumsal şartların uygun olması halinde daha iyi olabileceği ve mevcut durumun kötü olduğuna inanmasından kaynaklanan hali ifade eder. Bir kişinin artık kendini daha fazla işine verememesi, kendini işe katmaması ve kendine bazı düşüncelerden dolayı yabancılaşmasıdır. Kendine yabancılaşma güçsüzlük ve normsuzlukla ilişkilidir” (Bayhan, 1997: 38).

“İnsanın belli bir davranışının geleceğe yönelik beklentileri ile çakışmaması, kendi varlığına yabancılaşma ile sonuçlanır. Bireyin kendi yetenek ve özgüçlerini, kendisi dışında, kendine yabancı görmesi olarak da betimlenebilir(Tolan, 1983:303).

Kendine yabancılaşmanın en genele ifadesi “bireyin kendisini ödüllendirici gerçek doyum sağlayıcı etkinlikler bulmakta yetersiz kalmasıdır” (Tezcan, 1991: 224).

*** Güçsüzlük**

Bireyin kendi davranışının istediği sonuçları elde edemeyeceğini ya da aradığı desteği bulamayacağına ilişkin olumsuz algılamasından, beklentisinden kaynaklanan duygudur.

“Bu kavram, bireyin kendi ürünleri ve üretim sürecinde kullandığı araçların sonuçları üzerinde kontrol hakkının olmaması anlamında kullanılmıştır...Marksist anlamda kişinin üretim araçlarından kopması türünden nesnel bir kavram olarak değil , ruh halini anlamaya yönelik öznel bir kavram olarak anlaşılması gerekir Bu duygu , bireyin yalnız

başına bir şey yapamayacağı duygusu olarak da tanımlanabilir (Tolan, 1983: 303). Güçsüzlük “içinde yaşanan toplumu etkilemede yetersizlik, ya da yetersizlik duygusu taşımak” (Tezcan, 1991: 224)olarak da tanımlanabilir.

*** Normsuzluk**

Bu kavramı Seeman, Mertoncu anomi anlamında kullanmıştır.Toplumsal normların belirlediği başarı hedeflerine ulaşmak için toplum tarafından onaylanmayan davranışların benimsenmesi anlamına gelmektedir” (Tolan, 1983: 303).

Toplumca belirlenen amaçlara varabilmek için gerekli yükselmeyi sağlayacak amaçların yetersizliği karşısında bireyi, topluca yukarılara tırmandıracak yoğun ve güçlü baskıların olduğu toplumlarda çoğalmaktadır. Bu durumlarda birey kanunsuz ve meşru olmayan araçlar kullanabilir. Bu anlamda kanunlardaki boşluklar normsuzluğa sebep olan önemli durumlardır.

*** Anlamsızlık**

Bireyin kendi davranışlarını önceden tahmin etmede kolaylık sağlayacak olan şekilleri, formları, işaretleri çözme becerisinde olmadığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. “Bu durumda birey neye inanacağına karar veremez. Anomide olduğu gibi ,bireyin neye hangi genel doğrulara inanacağını ve bağlanacağını bilememesi halidir...Bu duygu aslında bireyin toplumu ve çevresinde olup bitenleri anlayamama durumudur (Tolan, 1983:303). Anlamsızlıkta “olumlu sayılan amaçlara varma imkânı olsa bile etkinlik anlam kazanamayacaktır. Bireyin kendi etkinliğine bir anlam verememesidir. Bir tür yönetme ve inanç yolları eksikliği duygusu. Bireyin neye inanacağına kara verememesi durumundan kaynaklanan duygu” (Tezcan, 1991: 224) diye tanımlanabilir.

* Sosyal Kültürel Yabancılaşma

Sosyal kültürel yabancılaşma, belli bir bütünlük ve özgünlük içindeki toplumun, diğer toplumlardan ayırıcı niteliklerinin bozulması ya da yok olması, toplumsal değerlerin giderek anlamlarını yitirmesi durumudur. Bireylerin genel kültür unsurlarını benimsemekten kaçınmaları, değerler sisteminde yozlaşma ve çürümenin egemen olması durumudur.

Kültürel yabancılaşma “bir toplumda tipik olarak yüksek değer atfedilen amaçlar ve inançları küçümseyen kişilerin karakteristik durumlarıdır” (Kızılcelik, Erjem, 1996: 599). Toplumsal değerlerin insanlar üzerindeki etki ve kontrolünü yitirmesi, kişilerin toplumla ortaklaşmaktan, dayanışmadan kaçması, kendi toplumunu ve kültürünü küçük görme... sosyal kültürel yabancılaşmanın temel göstergeleridir.

III.2. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada, araştırmanın konusuna uygunluğu açısından nitel araştırma yöntemlerinden biri olan *belgesel gözlem yöntemi* kullanılacaktır.

“Nitel araştırma gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konulmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir” (Yıldırım & Şimşek, 1999: 63).

Belgesel gözlem; nitel araştırmada doğrudan gözlem ve görüşmenin olanaklı olmadığı durumlarda veya araştırmanın geçerliliğini artırmak amacıyla diğer yöntemlerin yanı sıra izlenen bir yoldur. (Yıldırım & Şimşek, 1999: 64). “Belge incelemesi, araştırmacı tarafından bir veri toplama aracıyla toplanmasına gerek olmayan mevcut materyale dayanır. Diğer çözümlenmelerden materyalinin zenginliğiyle ayrılır. Esas noktayı, belgenin

nitel yorumlanması oluşturur” (Mayring, 2000: 37). Belgesel gözlemin “materyali yalnızca özel anlamları olan belge ve evraklarla sınırlı olmayıp, aksine insan davranışlarının açıklanmasına yardımcı olabilecek bütün kaynaklar bu inceleme için olgusal kanıt oluşturmaktadır” (Mayring, 2000: 36).

- Bu araştırmada nitel araştırma yöntemini kullanılmasının temel gerekçeleri; “Araştırmanın güçlü bir şekilde özneye ilişkinlik ilkesine oturtulması,
- Araştırma öznesini betimlenmemesi ve yorumlanmasına verilen önem,
- Öznenin kendi doğal günlük ortamında araştırılması ve
- Son olarak da sonuç çıkarılmasından bir genelleştirme sürecinin anlaşılmasına imkan vermesidir”(Mayring, 2000: 10).

III.3. Araştırmanın Tipi

Oğuz Atay ve Alev Alatlının seçilmiş birer romanında aydın ve yabancılaşma sorununu incelemeyi amaçlayan bu araştırma daha çok *betimleyici* ve *yorumlayıcı* bir niteliğe sahiptir. Daha çok romanlarda aydın ve yabancılaşma olgusuyla ilgili durumları çeşitli boyutlarıyla tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle çalışmada denence geliştirilmemiştir.

III.4. Araştırmanın veri Toplama Teknikleri

Araştırma, nitel araştırma desenine uygun olarak tasarlandığından dolayı veri toplama tekniği olarak doküman analizi seçilmiştir.

“Doküman analizi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar. Doküman analizi tek başına bir veri toplama

aracı olarak kullanıldığı gibi diğer veri toplama teknikleriyle birlikte de kullanılabilir” (Yıldırım & Şimşek, 1999: 65).

III.5. verilerin Analizi ve Yorumlanması

Bu araştırmada temel veri kaynağımız (belgelerimiz) Alev Atlı ve Oğuz Atay’ın seçilmiş birer romanıdır. Bu romanlar aşağıda ifade edilen kategoriler ışığında okunacak ve yorumlanacaktır;

- Sosyal Problemler: İşsizlik, boşanma, aile içi iletişimsizlik, sosyal çevreyle bütünleşememe, eğitim, kentleşme...
- Edebiyat sosyolojisi
- Aydın
- Aydın kategorileri
- Aydın toplum etkileşimi
- Yabancılaşma
- Yabancılaşma sebepleri
- Yabancılaşma göstergeleri: Tecrit edilme, kendine yabancılaşma, güçsüzlük, normsuzluk, anlamsızlık, sosyal kültürel yabancılaşma...
- Aydın-toplum ilişkisi

Araştırmada seçilmiş romanlar nitel araştırma yöntem ve tekniklerine uygun olarak belirlenen kategorilere göre okunup, literatür, kavramsal ve kuramsal çerçeve ve araştırmacının kendi öz değerlendirmeleriyle yorumlanacaktır.

III.6. Araştırmanın Sayıtları

Bu araştırmanın kuramsal ve metodolojik temeli aşağıdaki sayıtlar çerçevesinde oluşturulacaktır;

- İnsan her zaman bir toplum içinde yaşayan ve yaşadığı toplumda etkileşim halinde olan bir varlıktır.
- Yazarın içinde yaşadığı toplum, toplumun sorunları ve koşulları eserine yansır.
- Edebiyat, konusunu insan ve insanın yaşadığı toplumdan alır.
- Edebiyat, toplumsal yaşamdan etkilenir ve toplumsal yaşamı etkiler.
- Romanlardaki kurgusal aydın figürler gerçek yaşamadaki aydınların prototipleridir.
- Yazarlar toplumsal sorunlardan etkilenir.
- Aydınlar bir sosyal kategori oluştururlar.
- Aydınların yabancılaşmasının psikolojik ve sosyolojik sebepleri vardır.
- Bir medeniyet ve kültür çevresinden başka bir medeniyet ve kültür çevresine çok hızlı geçişin olduğu bir değişim süreci yaşayan toplumlarda yabancılaşma olgusu yaygındır. Bu yabancılaşmanın en fazla görüldüğü sosyal kategorilerden biri de aydınlardır.
- Yabancılaşma toplumsal bir olgudur. Her toplumda değişik durum ve türlerde yabancılaşma vardır.

III.7. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* ve Alev Alatl'ının *Viva La Muerte ! Yaşasın Ölüm!* romanlarıyla sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırmanın temel sebebi; Oğuz Atay ve Alev Alatl'ının bu romanlarında aydın ve yabancılaşma konusunu işlemiş olmalarıdır. Araştırma için seçilmiş romanlar, yazarların diğer eserlerinin içerisinde, araştırmanın konusu olan aydın ve yabancılaşma problemini, roman kahramanları aracılığıyla doğrudan konu edinen en belirgin romanlardır. Bir diğer sebep ise; *Tutunamayanlar* 1960'lı yıllardaki, *Viva la Muerte! Yaşasın Ölüm!* ise 1980'li yıllardaki aydınların yabancılaşma sorununu işlemesi bakımından, dönemlerini temsil etme özelliği taşıyan eserlerdir. Bu dönemlerin seçilmesinin temel gerekçesi ise, 1960-1980 ve 1980 sonrasında aydınlarında, kısa zaman aralığına rağmen belirgin farkların ortaya çıkmasıdır. 1960-1980 yılları arasında kemikleşen aydınlar kamplaşmasının yerini, 1980 askeri müdahalesinden sonra aydınların bir anlamda toplumsal uzlaşma arama çabasına bırakmıştır. Geçirilen toplumsal dönüşüm aydınların ilgilendikleri problemlerin de aydın ile yabancılaşma arasındaki ilişkinin de farklılaşmasına sebep olmuştur. Aydınlardaki 1980 sonrası değişimi Yavuz (1986: 154), "Gerek sağdaki, gerekse soldaki arayışlar düşünce üretiminin en azından işlevini ve önemini yeni baştan kavramaya başlayan bir kuşağın ortaya çıktığını gösteriyor... Bütün bu şiddetle yaşanmış tecrübelerden sonuçlar çıkarmış bir genç kuşak, sorunları daha kuşatıcı görmeye yatkın, daha bir fikir adamı gibi görmeye yatkındır" diye açıklar.

Romanlar, Melvin Seeman'ın yabancılaşma kuramı çerçevesinde incelenecek ve yorumlanacaktır.

Yöntem açısından araştırma verilerinin elde edilmesi ve yorumlanması nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemiyle sınırlandırılmıştır.

IV. BÖLÜM: ALEV ALATLI'NIN 'VIVA LA MUERTE ! YAŞASIN ÖLÜM!'

ROMANINDA AYDIN VE YABANCILAŞMA SORUNU

IV.1. Aydın Kavramı

Romanda 1980 sonrasında Türk aydınının durumu hikâye edilir. 12. Eylül askeri müdahalesinin sonrasındaki hızlı toplumsal değişim sonrası geliştirilen aydın tutumları, roman örüntüsü içinde bazen yaşanan olaylarla, çoğu zaman da romanın başkahramanı Günay Rodoplu'nun ağzından okuyucuysa aktarılır.

Roman her ne kadar edebi bir eserse de yarı belgesel nitelikte olduğu için gerçek hayatta olan kişi, kurum ve olaylardan da bahsetmektedir. Bu sebeple romanın kurgusal aydın figürlerinin yanında yaşamış ve yaşamakta olan aydınların serüvenleri de romana konu edilmişlerdir.

Viva La Muerte ! Yaşasın Ölüm! romanında başlıca kahramanların ortak özelliği aydın oluşlarıdır. Romanda bu araştırmaya konu olan Günay Rodoplu ve diğer aydın bireylerin fiziksel-maddi yönlerinden ziyade bir zihniyetin, bir yabancılaşma biçiminin, bir coğrafyanın temsilcileri olmaları ön plandadır.

Romanda aydın kavramı Günay Rodoplu etrafında odaklanmaktadır. Günay Rodoplu aydınca bir yaşam sürer, düşünür, eleştirirken diğer aydınlar yüzeyde çırpınırlar. Yaşam görüşlerini toplumda egemen değerler dizgesinin biçimlendirdiği bu aydınlar içinde yaşadıkları dönemin fırsatlarından yararlanmaya çalışırlar.

Bu aydınların ortak özelliği 12 Eylül öncesinin sol aydınları oluşudur. Yeniden yapılanan toplumda onlarda kendilerine, düşüncelerine, değerlerine yabancılaşarak varlıklarını sürdürmeye çalışırlar.

Bu aydınlardan Şafak Özden devrimci geçmişi olan, şimdi ise sosyal demokrat bir partiden belediye başkanı olmayı, daha sonra rantı yüksek bir belediyeyi ele geçirmeyi,

nihayet milletvekili olmayı kendine hedef seçmiştir. O, Anadolu'nun saf, temiz insanı iken sonradan gelip yerleştiği İstanbul'da değerlerinden uzaklaşan, tarçın ve kekik kokusunu kaybeden siyasete halkını gütmek için giren yabancılaşmış aydının bir temsilcisi olarak verilir, romanda. Sosyal kültürel yozlaşmanın yarattığı değerlerin içinde kimliğini bulamayan Şafak Özden gibi diğer aydınlar da yabancıdır.

Şiran Ören ise devrimci geçmişinin ideallerinin üzerine sünger çekip bir zamanlar düşmanı olduğu burjuva yaşam biçimini benimsemiştir.

Barların yaşamlarında önemli bir yer tuttuğu bu aydınların alkol yaşamlarında hep vardır. Aydın kimliklerini ahlak dışı davranışları için verilmiş bir ruhsat gibi kullanırlar. Aydın olmanın işlevini yerine getiremedikleri gibi bunun sorumluluğunu da duymazlar. İç dünyalarında da ciddi bir hesaplaşmaları olmayan bu aydınlar günü birlik yaşarlar.

Akademisyen bayan aydınlar gününbirlik ilişkiler yaşadıkları barlarda evlerinden daha çok vakit geçirirler. Düzenli bir yaşamdan yoksundurlar ve bunu düzeltmek için de bir gayretleri yoktur.

Diğer taraftan dönemin yükselen değeri olan Atatürkçülük kimi aydınlar için bir sığınaktır. Avukat, Kurtuluş Savaşı, Atatürk ve Devrimleri hakkında gerekli okumaları yapmamış, eksik ve yanlış bilgilerle donatılmıştır. Bir aydın olarak ilk kaynaklara erişmeyi düşünmez bile. Bir diğeri Atatürk kitapları ile popülaritesini artırmayı hedefler. Bunlar yeni bir şey üretmeyip, köhne bilgilerine sımsıkı sarılan malûmatçı aydının temsilcileridirler.

Devrimci kimliğinin her şeyi belirlediği Ali ise örgütteki görevinin dışında kendini tanımlayacak bir sıfat bulamaz. Öç almak duygusuyla besler ruhunu. İdeolojisi adına ölümü alkışlar. İlkel benlik duygularının esiri olduğu için sağlıklı düşünemez.

Geçmişe takılıp kalmıştır. Geleceğe dair bir plan kuramaz. Kendinden olmayanı onaylamadığını algılamayan bir sosyal sadizm örneği sergileyen Ali de diğerleri gibi gerçek yaşamdaki aydınların bir prototipidir.

Etrafındaki bu yabancılaşmış aydınlara ve sosyal kültürel yabancılaşmanın dayatmalarına karşı Rodoplu, toplumu için mücadele eden aydın örneğidir. Bu araştırmanın konusu olan Günay Rodoplu romanın diğer aydın kahramanlarının aksine daha olumlu niteliklere sahiptir. O, olması gereken aydını bir aydını, bir anlamda Türkiye'nin ihtiyacı olan aydın modelini temsil eder. engin bilgi birikimiyle kalıpların ötesinde düşünür, toplumun kültür dinamiklerini ve batı kültürünü iyi tanır. Batı'ya, kapitalizme, ideolojilere, dinlere, insana... karşı bir duruşu vardır. Bireysel çıkarlar için bu duruştan fedakarlık etmez. İç hesaplaşmalarının sürekliliği, bedensel ve ruhsal bütünlüğüne zarar verecek boyutta olmasına rağmen o sorgulamalarını sürdürür.

Roman; entelektüel birikimi, iş dünyasının zenginliği, insana olan sevgisi ile, aydın olmanın sorumluluğu altında ezilen Rodoplu'nun bir aydın olarak bu mücadelesinde yenilmesinin öyküsüdür. Sonuç olarak romandaki aydın kavramının içeriği hayatının trajik boyutunu bilginin oluşturduğu, bilgisini toplumun hizmetine sunmaya amaçlarken, pasifize olup Türkiye insanının hoyratlığına yenik düşen aydının, Günay Rodoplu'nun hikâyesiyle doldurulur.

IV.2 Günay Rodoplu'nun Bireysel Özellikleri ve Zihniyeti

Günay Rodoplu, emekli bir profesördür. Öğretim üyesi olduğu günler geride kalmıştır (318). Yazar Günay olarak yaşamını devam ettirmektedir (380). Kentsoyludur, İstanbul'da yaşar, çalışmalarını küçük bir maydanoz bahçesi ve hatırı sayılır bir kütüphanesi olan evinde yapar. Maydanoz bahçesi, O'nun kentten, kendinden, çarpık

ilişkilerden kaçıp sığındığı, tecrit duygusunu yaşadığı, yalnızlığının kapılarını sınımsız kapattığı bir yer olması açısından önemlidir.

Rodoplu entelektüel yönü bütün kimliklerinden daha ağır basan, iç dünyası oldukça zengin, hayranlık uyandıran bir kültürel birikime sahip bir aydındır. Akademik unvanlarını, nüfuzunu, popülaritesini kullanmayı sevmez. Maddiyata önem vermez, eşyalarına işlevleri dışında anlam yüklemeyiz. Nazlı nazenin, çok titiz birisi değildir (7).

Akılcı otoritenin kaybını önleme gayretindedir ve doğrularını söylemekten hiç çekinmez. Rodoplu kendisini bir aydın olarak yanlış düzeltmekten sorumlu hisseder (154). Bir aydın olarak sorumluluğunu “kelam, bütünüyle namustur!” (33) diye ifade edecek kadar önemser. Bu sorumluluğun gereği olarak da bilgiyi yüceltir. Uzmanlık alanının dışında, hayatın bütün alanlarına ilişkin eleştirel bilgiye sahip olması, kalıpların ötesini görmeye çalışması Günay Rodoplu’yu romandaki diğer aydınlardan farklı kılar.

Rodoplu bütün entelektüel yaklaşımlarında, tutarlı bir biçimde insan merkezli düşünür. O’na göre; “*insan’a* inanmaksızın *insanlık’a* inanmak sahtekârlıktır” (636). İnsanlığın geleceğine dair umutludur. Ne korku ütopyaları kurar ne de dünyanın cennet olacağını savunur. O muhayyel bir gelecek için mutlaka bir şimdikiyi feda etmekten yana olmayan bir gerçekçidir (139).Varsayılan sosyal sınıfların, kurumların ve örgütlemelerin varlıklarını korumalarına rağmen, geleceğin sınıflarının, insanın özüne ilişkin bilgiyi paylaşanlardan oluşacağını savunur (40).

Rodoplu’nun insan merkezli düşünüşünü sanat anlayışında da görmek mümkündür. O’na göre; “en mükemmel sanat eseri, bir kadının tek bir gözyaşına değmez... Sanat insanlara üstünlük taslamak değildir. Sanat, ibadet gibi, dua gibi doğruya biat etmek olmalıdır... Topluma yararı olmayacaksa, sanat olmasın daha iyi. Topluma yararı olmayacaksa, hiçbir şey yapmamak daha iyidir” (17).

Rodoplu bilimi önemser ancak, aynı zamanda bir bilim adamı, bir akademisyen olmasına rağmen, bilimi yaşamın tek dayanağı olarak görmez. O'nun bilim anlayışı, insan yaklaşımına paralellik gösterir. “Bilim yapıyorum diye bilim yapılmaz! Bir tür çıkar sağlamayan, som entelektüel merak diye bir şey yoktur. Bilimi ihtiyaç doğurur!” (543). Sunulan kalıplar içinde düşünmemek için özel bir çaba harcayan Rodoplu, siyasal kültürel egemenliğin bilimleri de etkilediğini düşünür. O'na göre “sosyal bilimlerin hemen hemen hepsi...Hıristiyan dünya görüşü doğrultusunda yapılır” (336).

Rodoplu'nun ilkel determinist yaklaşımlara karşı oluşu “Eğer Muhammed doğmamış olsaydı, tarihsel durum onun yerine bir başka Muhammed çıkarıp getirirdi?! Öyle mi?! ... Böyle ilkel bir determinist önermeyle ya da düşük seviyeden bir Marksist formülle işin içinden çıkamayız!” (60) sözlerinden anlaşılır. Aynı zamanda statükoculuğa da karşıdır. Sol aydınların revizyonizmi ideolojiye ihanetle eşdeğer tuttukları bir ortamda O, “revizyonizm bir bilim olmalı” (338), “revizyonizm sürekli kılınmalı. Hem dinlerde hem de ideolojilerde. Baktın işlemiyor, baktın can yakıyor, derhal revize edeceksin!” (222) görüşünü savunur.

Rodoplu aydın kavramını geniş bir yelpazede düşünür; bir mesleğe, zümreye indirgemez. O'na göre “aydın olmayan yoktur ki! Her insan eninde sonunda mesleği dışında bir entelektüel etkinlikte bulunur... Her insan bir düzeyde bir filozof, bir sanatçı, bir beğeni adamıdır” (84).

Aydın, toplumla ya da bireylerle hem fikir olmama özgürlüklerini korumak, aklın ırmağını alışkınlıkların karanlık çölünde kurutmamak için olağanüstü bir gayretle direnen insandır. O bağımsız düşünce ve inançlarını inatla savunan, otoritenin dayattığı ne kadar kalıp varsa, hepsini sorgulamaktan, gerektiğinde kırmaktan kaçınmayan insandır. (63)

Aydın kişi sorumluluğunu her koşulda ve pek çok şeyi kaybetme riskine rağmen taşımalıdır. Bir taraftan kendi özgürlüğünü, bireyselliğini korurken, diğer taraftan, iktidar başta olmak üzere, kendisi gibi düşünmeyenlerin karşısında edindiği doğruları toplumla paylaşmak için, mücadele etmeyi erdem kabul etmelidir. Rodoplu'ya göre, "hakikati bulan, başkaları farklı düşünüyorlar diye, onu haykırmaktan çekiniyorsa, hem budala, hem de alçaktır"(64).

Rodoplu Türkiye'de halk-aydın kopukluğu olduğu düşüncesindedir. Türkiye aydınlarının ülkenin problemleri apaçık ortada dururken, otuz yıldır aynı gündemi dayatmalarını yadırgar (31). Türk aydınının halkı anlayamadığı için kendi kültürünü halka dayattıklarını düşünür (171). O'na göre; "emanet kafalarla düşünmeyen, yerli, sahici, büyük yalanı paylaşmayı reddeden insanlar ancak aydın sorumluluğunu taşıyabilir" (63).

Aydının toplumunun değerlerini bilmekle yükümlü olduğunu, toplumunu tanımayan, dolayısıyla kendini de tanıyamama tehlikesiyle karşı karşıya olan aydınların temel işlevlerini yerine getiremeyeceklerini düşünür. Bu açıdan Rodoplu, aydınları kendilerini tanımaya davet eder. Kimi zaman nekrofiyaya karşı, kimi zaman da Batı medeniyetinin dayatmalarına karşı aydınları uyarmayı görev sayar (340).

Günümüz Türkiye'sinin, "Araştıracak! Öğrenecek, oluşumları yorumlayacak idealleri kelimelendirecek" (260) aydın modeline ihtiyaç duyduğunu düşünür. "Türkiye ne yapıp yapıp, "hayata sahip çıkan, hesap soran insanlar yaratmalıdır" (385). Ancak, "yazık bizim çocuklarımıza yol gösterecek kimse yok!" (84) diyerek Türkiye'nin ihtiyaçı olan aydın modelinden yoksun olduğunu düşünür.

O'na göre aydın kişi bilgi birikimi ve bilgiyi kullanma kapasitesi açısından toplum ortalamasından farklılaşmış kişidir. Aydınların yetişmesinde birikimi çok önemseyen Rodoplu, aydın olma yolunda insanların, özellikle de gençlerin dünya fikir

mirasından yeterince yararlanamadıklarını düşünür (29) “Ülkede ne tercüme ne de telif, tek bir medeniyet tarihi, tek bir düşünce tarihi bile yayınlanmadı” (29) diye hayıflanır. Eleştirel olmayan, ezberci eğitimle yetişen kişilerden aydın yaratma gayretini boş bir çaba olarak görür.

Romanda Günay Rodoplu'nun aydınların halka öncülük etme, onu bilinçlendirme işlevini yücelttiği görülür. “Türdaşını, ona dünyadaki yeri ve rolü hakkında birkaç yönetici düşünce, yaşayışını düzene koyacak birkaç kural, bir harita verecek kadar sahiplenilen birisinin önünde eğilirim!” (186).

Rodoplu bilgi ile malûmatı birbirinden ayırır. O'na göre malûmat sahibi olmak erdem değildir. Belleğe stok edilmiş, hayatı açıklamayan bilgi yığımına malûmat der ve malûmatın insanların zihni ve ahlaki masumiyetlerini kaybetmelerine neden olduğunu düşünür. Bu sebeple malûmatçı aydınlara karşıdır (30). Batı'nın, bilim adamı-ajan kimliği iç içe geçmiş oryantalist aydınlara da tepkilidir. Oryantalizmin geliştirdiği *şark zihniyeti*, *şark despotu*, *şark şehveti* gibi kavramları neidiği belirsiz kavramlar olarak niteler ve “Oryantal'in eli kanlı bir cani olma olasılığı yüzde bin beş yüzdür” (96) diyerek tepkisini dile getirir.

Batılı aydınlara “Tanrı'nın bile unuttuğu bir ülkücü kadın!” (516) dedirtecek kadar ulusal-dinsel değerlere sahip çıkar. Oryantalist aydınlar karşısında “militan, yabancılaştırıcı, bağnaz, hatta sağcı” (93) tavırlar takınır

Rodoplu için “Türk kültürünün kaybı bizim kadar Batı'nın da hayıflanacağı bir kayıptır” (513). “...Milliyetçilikten, Batılılaşmakta yaya kalmak pahasına, kendi kültürüne sahip çıkmayı anlıyorsanız milliyetçiyim... Milliyetçilik derken Alman, yani Batı tipi bir ırkçılığı kastediyorsanız, milliyetçi değilim... Çünkü ürünü olduğum kültür elvermez” (87) sözleriyle O'nun hamasetten ve ırkçılıktan arındırılmış bir milliyetçiliği benimsediği

anlaşılır. Bu durumu “Amerikalı olmak dünyanın neresine gidersen git kendi türkünü duymak demektir... Gücüme gidiyor! Kendi türkümüzü duymak istiyorum!” (278) sözleriyle de destekler.

Din konusunda ise; “Hilal’le Haç arasında bir seçim yapmak söz konusuysa, hiç kuşkunuz olmasın Hilal’i seçerim” (88), “bizim medeniyetimi epeyi iyi bir medeniyettir” (91), “Avrupa–Amerika medeniyetinin öteki adı ölü seviciliğidir, faşizmdir” (165), “İslamiyet’in öteki adı biyofilyadır, yaşam severlik” (176), “Batı medeniyetinin nekrofilik kıyıcılığının alternatifi, biyofilik İslamiyet’tir” (184) sözleriyle zihniyetini tanıtır. Rodoplu *homo economicus* tanımlamasının Türklüğe de İslamlığa da aykırı olduğunu düşünür. Hayatı ‘yaşam budur işte’ diye koka kola ile eşitleyecek kadar seviyesizleştiren Batı’yı *putperest* bir toplum olarak niteler (516).

Rodoplu “kitaplı dinlerin arasında bir tek İslam, Hiroşima’yı ne tarihsel durumun ne de önceden belirlenmiş alın yazısının değil, insanoğlunun marifeti olarak görür!” (175), “...Peygamberlerin arasında Hz. Muhammed gibisi yoktur. Eşsizdir”(186), “Hz. Muhammed’e küfreden bir Marksist olamaz! Varım diyorsa, ya Muhammed’i bilmiyor, ya Marks’ı ya da hiç birini” (459) diyerek İslamiyet’e bakış açısını belli eder. Rodoplu’nun bu düşünceleri zihniyetinin en açık yansımaları olarak görülebilir.

“Ben, ilkel komünizmin üstünde parlayan Hilal’den yanayım. Tabii, üzerine biraz da Konfüçyüs eklersek!” (333) der ve mülkiyetin insandan daha değerli görülmediği bir toplum özler. “Eşitliğe değil, kardeşliğe inanıyorum. Eşitlik fiilen mümkün olmayan bir kandırmacadır” (182) der. O’na göre sosyalizm “Batı kültürünün en yenilir yutulur uzantısı, dünyanın kültürel mozaığının korunmasına hiç değilse dilde destek veren davranışın ürünüdür” (177). “Sosyalizmin, ölü-sevici kapitalizme karşı yenilmiş gibi durduğu günümüzde İslamiyet, sosyalizme atılmış bir can simidi olabilirdi. Doğu’da parlayan hilal, özünü arayan sosyalizme gerekçelerini her iki öğretinin temelinde bulan yeni bir sentezin yolunu gösterebilirdi” (636).

Ulusal bağımsızlıktan yana olan Rodoplu, ABD bağımlılığına da Sovyet bağımlılığına da karşıdır. "...Avrupa'nın Asya'yı sömürgeleştirmeye kalktığı günden beri Batı ile fazla yüz göz olmamamızda yarar görüyorum!" (93)der. "Batı ancak görmek istediği Doğu'yu anlatana sıcak bakar" (83) tespitinde bulunur ve Batı kültürünün evrensel olduğu fikrinin dayatıldığını düşünür. Kurulan cemiyetlerin, öğrenci değişim programlarının, uluslararası araştırmaların altında, bir ülkeyi ele geçirmek için etkili olabilecek insanların kafa yapılarını anlamak, gerekirse yönlendirmek amacıyla yapıldığını düşünür (92).

Batılılaşma konusunda ise, "Hilal de yenildi komünizm de. Hazinekimizi gün ışığına çıkarmayı beceremedik, kaybetti ve biz Batılılaşmazsak yok olacağız" (333), "Batılılaşacağız, çaresiz Batılılaşacağız. Hıristiyanlaşmayacağız" (332). "Yaşamak istiyorsak makineleşmek zorundayız, çünkü aksine gücümüz yetmez! Kaldı ki, ben geçmişini yücelten bir ölü-sevici değilim! Ama bu nekrofilya, faşizm tehlikesini de beraberinde getiriyor. Halkçılıkla teknolojicilik el ele yürümezse parsayı faşistler toplar. Biz makineleşmeli ve makineyi insanın emrine vermeliyiz" (342) görüşündedir.

Her devirde insanlara yol gösteren birileri olmuşken, günümüzde her şeyi kapitalizmin kurallarının belirlediğini düşünür. O, "Mürşitler yok oldu. Peygamberler zaten köhnemişlerdi. Filozofları, ideologları da pazar ahlakı' yok etti" (459) görüşündedir.

Kapitalizm öncesi kendini bir kişi, bir ideoloji ya da bir inancın peşinden gitmeye değer gören insanın *büyük makine* dedikleri muazzamlar, yani devlet, siyasi parti, iş âlemi, işçi âlemi, işçi sendikaları, atom bombası v.b.nin bireyi, her an ikame edilebilir bir hiçliğe indirgediğini düşünür (28).

IV.3. Aydın Modelleri

Roman her ne kadar Günay Rodoplu'nun yabancılaşma serüveni üzerine kurulmuş olsa da romanda pek çok aydın kişi bulunmaktadır. Bu aydınların yapıları, zihniyetleri, işlevleri ölçü alınarak bir aydın tipolojisi oluşturulmuştur. Benzer nitelikleri bakımından roman kahramanı aydınlar; *oryantalist aydın*, *malûmatçı aydın* ve *organik aydın* olarak sınıflandırılmıştır.

IV.3.1. Oryantalist Aydın

Romanda oryantalist aydınların varlığı, Günay Rodoplu'nun oryantalizme bakış açısını gün ışığına çıkarmak içindir. Rodoplu, oryantalizmin birkaç tarihçi, birkaç papazla başlayıp, çığ gibi büyüdüğünü, tartışılmaz bir *bilgi* haline geldiğini düşünür. Oryantalizmin, Batıcı dünya görüşünü evrensel ve tartışılmazmış gibi sunmayı amaçladığını söyler. O'na göre Oryantalistler, edebiyatta, sanatta, sinemada, Batıcı dünya görüşünü öylesi bir haklılıkla ortaya koyar ki, Batı'ya muhalefet toplum düşmanlığı ile eşleşir (84).

Romanda oryantalist aydını ilkin Dr. Sernea temsil eder. Dr. Elizabeth Sernea, Iowa Üniversitesi'nde profesörü ve Orta Doğu Araştırmaları Merkezi'nin de aktif bir üyesidir(77). Bu merkez, Princeton Üniversitesi'nin, CIA'in, başta Amerikan akademisyenleri olmak üzere Amerikan kamuoyunu, İsrail lehine koşullandırmak amacı ile finanse ettiği açığa çıkınca patlak veren Orta *Doğu Seminerleri* skandalının merkezidir. Üniversite mensubudur ancak çalışmalarının bilim dışı amaçlarla kullanılacağını kabullenmemektedir. Profesör olmasına rağmen Dr. Sernea aktif katılımcısı olduğu 'Orta Doğu Seminerleri'nin gizli servislerle bağlantısından, Amerikan üniversiteleriyle ilişkisinden, merkezin kimler tarafından, niçin finanse edildiğinden habersiz görünür (86).

Amacını “Orta Doğulu kadın yazarları tanımak” (79) olarak açıklayan Dr. Sernea, Batı-Doğu ilişkisinin derinliklerinden habersizdir. Kendisinin ve kendisi gibi oryantalist aydınların faaliyetlerinin Batı’nın kafasındaki kültürden kurtarılması gereken Doğulu kavramını perçinlemeden ibaret olduğunu kabullenmez (83).

Dr. Sernea evrensel olduğu iddia edilen Batı kültürünün Doğu’ya dayatıldığı, üçüncü dünya aydınlarının kendi ‘ilkel’ kültürlerinden ne denli nefret ettiklerini dile getirdikleri sürece Batı’da itibar gördüklerinin farkında olmadığını iddia eden bir aydındır (83). İddia etmektedir, çünkü O, Orient’in planlayıcısı değil, üniversitesinin ve gizli servislerin verdiği görevi yapmaya çalışan bir *memurdur* (86). Orta Doğu ülkelerinde, Batı’nın uzun vadeli ideolojik asimilasyonunu, Makyavelist geleneğine uygun olarak gerçekleştirmeye çalışan bir zihniyetin memurudur.

“Batı ancak görmek istediği Doğu’yu anlatana sıcak bakar” (83) diyen Rodoplu Dr. Serenea’ya karşı *en Osmanlı* tavır takınır. Batılıların, Doğu’lu yazarların-şairlerin kitaplarının basımını, kendi düşünce dünyasına hizmet ettikleri için üstlendiklerini saptar (84). Bu tespitini Dr. Sernea’nın kitabı da destekler. Kitabının adı: *Bereketli Hilal’in Kadınları, Arap Kadınlarından Çağdaş Mısralar*’dır (80). Kitap on üç Orta Doğu’lu şairenin şiirlerinden oluşmaktadır. Ortak yönleri Bereketli Hilal’in değil bizatihi kendilerinin temsilcileri oluşlarıdır (81). Cezayir, Lübnan, Ürdün... doğumlu olup, İngiliz, Amerikan, Paris eğitilmiş ve buralarda yaşıyor olmaları da bir başka ortak yönleridir. Rodoplu’nun “Dr. Sernea’nın görüş alanına girebilmiş olduklarına göre yabancı dil, para ve... duygu birliğine sahip olmalı” (83) diye nitelediği bu aydınların pek çoğu eserlerini Batı dillerinde yazmaktadırlar.

“Milliyetçiliğin birden fazla tanımı olduğunu düşünmemiştim!” (86) diyecek kadar sığ düşünceli görünür. Ancak Rodoplu’nun “CIA’in arşivlerinde bu tanımın olması gerekir!” sözüne itiraz etmez (86).

Dr. Sernea Orta Doğu üzerine araştırmalar yapmakta fakat bölgedeki hiçbir kültüre ait dili bilmemektedir (91). Dr. Sernea’nın milliyetçilikten dine; şiirden İncil’e; Türk yazarların zihniyetinden mizaha bir dizi sorusuna karşılık Rodoplu: “Ben, sizin dilinizi, sizi öğreneyim, bizimkilere anlatayım, diye öğrendim ve çok da emek verdim. Size, bizi anlatmakta yardımcı olayım diye değil. Bizim medeniyetimizi gerçekten öğrenmek istiyorsanız, siz zahmet edeceksiniz, tıpkı bizim ettiğimiz gibi dilimizi öğreneceksiniz” (91) diye karşılık verir. Dilini, kültürünü bilmediği bir toplumun aydınından gizli servis elemanı edasıyla *entelektüel merak* adı altında bilgi almak istemesini kolaylaştırmaz, deşifre edilmesini, medeniyetinin küçümsenmesine izin vermez.

Rodoplu Dr.Sernea karşısında *Bereketli Hilal* dediği Doğu’nun kadını temsil eder. Dr.Sernea’nın kitabına aldığı şairler gibi bağımlılıktan yakınan, ulusunun ezilen kadınlarının acılarını dile getiren bir aydın olma beklentisini boşa çıkarır (81). Dr. Sernea’nın beklentilerinin aksine, milliyetçi olduğunu, Batı tipi bir ırkçı olmadığını, Asyalı olduğunu belirtir, zaman zaman militan bir tavır sergiler (87). “Oh, insanların kültürel miraslarına sahip çıkmaları güzel bir şey!” (88) diyen Dr. Sernea’nın sahteciliğini yüzüne vurur. O’nun zihnini okur: “Kafanızda Sovyetleri param parça edecek Asya Müslümanları zillerinin çaldığını görür gibiyim! Asya Türkleri, Ruslara rahat vermezse ne güzel olur değil mi?” (88) diyerek Oryantalist aydınların görünen,legal çalışmalarının altında yatan gizli niyetleri okur. Oryantalizmin çelişkilerini açıklar ve Dr.Sernealara yardımcı olunmaması gerektiğini öğütler aydınlara.

Batının parasal güçle her şeyi halletme kolaycılığı Dr.Sernea'da da görülür. Türk aydınları hakkında bilgi alabilmek için Rodoplu'ya para teklif etmekte sakınca görmez (92). Bu pragmatik yaklaşıma karşılık “benimle çıkar dışında nasıl bir ilişkiniz olabilir ki!” (93) diye sorduğu Dr. Sernea'dan cevap alamayan Rodoplu bir anlamda O'nu deşifre eder. “Sizin kültürünüzle baş edecek gücü elde edinceye kadar, Batı ile fazla yüz göz olmamamızda yarar görüyorum!” (93) diyerek kültürel açıdan Batı tehlikesine işaret eder.

Dr. Sernea'nın karşısında *İncili Kaftan*'ı oynar Rodoplu. Israrlı sorularına karşı; “siz kendi muhayyilenizdeki Türkiye ile avunun. Teslim edersiniz ki, bizim tek silahımız budur!”diyerek Doğu ülkelerinin kendi kültürlerine sahip çıkmaktan başka seçeneği olmadığını anlatır (93).

Yazar, romanda Dr. Sernea'nın referansıylarodoplu'ya ulaşan Hollywood film prodüktörü Diana Pavloviç'i okuyucuyla tanıştırır. Oryantalizmin bir başka temsilcisi olan Pavloviç, Türkiye'nin *güzelliklerini* sergileyen bir film yapmak ister. Rodoplu'nun danışmanlığına ihtiyacı vardır. Niyeti fanatik İslamiyet'ten kaçan İranlı'ların, Türkiye üzerinden Amerika'ya göçünü konu alan bir gerilim filmi yapmaktır. Rodoplu teklif edilen senaryoyu yazmayı, Batı'nın hasım bellediği bir ulusu aşağılamayı hedeflediği için reddeder. Bu durumu haksızlık sayar.

Kendisi “ben püritenim” (533) diye tanımlayan Diana Pavloviç'in film yapmaktaki ısrarlarına bir toplumun değerleri; mizahı, kültürü, dili bilinmeden o toplumun filmini çekemeyeceğini anlatır. Pavloviç'in oryantalist zihniyetli filmine karşı alternatif sunar: “Paketlenmiş doğrulara, paketlenmiş heyecanlara yokum ama gelinin topuğunu görünce heyecanlanan delikanlının filmine varım. TV ekranında öpüşen çiftleri görünce utancından odayı terk eden babanın filmine varım... Var mısın, bir Selahattin Eyyübi filmi

yapalım? Ya da, sahici Atilla filmi ?” (518). Rodoplu’nun bu film önerileri işbirlikçi olmayan aydın tutumunun bir göstergesidir. Çünkü her üçüncü dünya ülkesinde kendileri gibi düşünen pek çok aydın bulabilen Batı, kendi toplumunda etki düzeyi yüksek aydınları her yönüyle *tanımak* arzusundadır. Rodoplu’nun ulusunu, kültürünü, coğrafyasını temsil ederken zaman zaman takındığı militanik tavrının amacı, Batı’nın Doğu’ya yaklaşımındaki sinsisi, entrikacı tarafı açığa çıkartmaktır ve bunu da başarır. Böylelikle Rodoplu “Lanet olsun, Günay Hanım, bütün sığınaklarımı yıkıyorsun!” (533) diye isyan ettirir Diana Pavloviç’i.

Oryantalizmi *hurafeler yığını* olarak tanımlayan Rodoplu, ‘Orient’in Avrupalının dev konusu olduğu görüşündedir. *Şark zihniyeti, şark despotu* gibi neidiği belirsiz kavramlar yaratarak, Yunanistan’ın doğusunda kalan her şeye *Orient* deyip; oralarda yaşayan kültürlerin, kendilerinin uygun gördükleri her türlü niteliği kabullenmek zorunda bırakıldıklarını düşünür (96).

Oryantalist aydınların da bu kültürsüzleşme sürecinde sanatçı, bilim adamı, barış elçisi v.b. kimliklerle, gizli niyetlerle çalıştıklarını düşünür. Bununla birlikte üçüncü dünya aydınlarına ve Batılı aydınlara, onlarla iş birliği yapmanın tehlikesini örneklerle anlatır romanda.

IV.3.2. Malûmatçı Aydın

Romandaki aydın tipolojisini oluşturan bir diğer aydın tipi de *malûmatçı aydın*’dır. O’na göre malûmatçı aydın en belirgin özelliği bilgelikten uzak oluşudur. Sözlerinde ve eylemlerinde çağının hiç ama hiç farkında olmadığını hemen belli eder. Malûmatçı aydının elinde bilgi araç olmaktan çıkıp amaca dönüşür (30).Kendilerini

yenileme kapasitelerinin farkında olmadıkları için malûmatçı aydınlar ellerinde olan bilgiye sınıksız sarılırlar. Bu bağlamda ister solcu, ister sağcı olsun statükocudurlar (31).

Günay Rodoplu malûmatı bilgiden ayırır. O'na göre bilgi; esasa, öze dönük, hayatın bütünüyle çakışan, hayata asılan, hayatı açıklayan, yorumlayan ışık, malûmat ise; öğretilmiş, belleğe stok edilmiş, ama hayata iğreti duran kazanımlar bütündür (29).

Rodoplu'ya göre aydın kişinin en önemli işlevlerinden birisi de “dünyayla sevgi ile bütünleşmeyi öğretmektir” (30). Ama *malûmat istifçileri* diye nitelendirdiği aydın tipi için bunun mümkün olmadığını düşünür.

Freuden bir yaklaşımla, malûmatçı aydının *anal-istifçi*⁴ bir karakter taşıdığını düşünür Malûmatçı aydın yaşama artık hizmet etmeyen, kullanılıp insanın yaşamsal sürecinin dışına atılmış olanla haşır neşir olan, kendinden bir şey vermeyen bir yapıya sahiptir. Malûmatçı aydının dünya ile ilişkisi mülkiyet ve denetim üzerine kurulur. Bu sebeple çevresi ile sevgiyle bütünleşmesi mümkün değildir. Sanki enerjisi, akli kapasitesi çok sınırlı olduğu için o güne kadar biriktirdiklerini saklaması, elindekini kaçırmaması gerektiğini düşünüyor gibidir (31).

Malûmatçı aydının çağını yakalama gayreti yoktur. Bilakis o, yakın ya da uzak geçmişte yaşar. Sağ ya da sol ideolojilerin her ikisinde de bu aydın tipine rastlamak mümkündür. Türkiye’de “komünlerin beşinci kongresi... ya da Abdülhamit efendimiz ...” diye başlayan tartışmaların, haberlerin temel kaynağı da malûmatını korumak, *malını* pazarlamak isteyen aydınların *köhne gündemleridir* (31).

Malûmatçı aydın toplumun gerçeğinden uzak, halktan kopuktur. İnsanlarla özdeşim kuramadığı, kurmadığı için onlar adına kirlenmek, utanmak, sevinmek, savaşmak, acı çekmek v.b. söz konusu olamaz.

⁴ ‘Dışkı’ ile, yani, yaşama artık hizmet edemeyen, kullanılıp insanın yaşamsal sürecinin dışına atılmış olanla haşır neşir olan; inatçı, düzenli, hasis, kendinden bir şey vermeyen (Geçtan 1984; 24)

Malûmatçı aydının dava sahibi olma kaygısı yoktur. Bu durum onu yeni bir şey üretmekten alıkoyar. Kendinden önce üretilmiş olan fikirlerin gözü kapalı savunucusu ya da kendine ait olmayan eserlerin taklitçisi durumundadırlar.

Yabancı filmlerin taklidini yapıp sanatçı kesilenler, dil bilmez Türk'ü kandırıp bir yabancı yayını kendi eseriymiş gibi sunanlar, biriktirilen toplumsal deneyimi iktidarın çıkarı doğrultusunda yorumlayanlar... Malûmatçı aydın pek çok meslek grubuyla ilintili olarak yaşamın içinde hep varola gelmiştir. En çok korkulması gereken sansürü, fırsatçılığın, köşe dönme iştiağının dayattığı otosansürü uygulamakta sakınca görmezler. Çünkü malûmatçı aydın görecelikçi ahlak sistemi içinde kelamın bütünüyle haysiyet olduğu bilincinden uzaktır (33).

IV.3.3.Organik Aydın

Rodoplu'nun, 'iç-çevre vakanüvisleri' (14) diye tanımladığı organik aydınlar; "egemen sınıfların toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel alanda yarattıkları aydın katmanlarından birisidir!" (59).

Aydınların bağımsız ve özerk bir grup oluşturmadıklarını, Gramsci gibi 'aydınsallık'ın bir meslek kategorisi olduğunu savunan Günay Rodoplu "her toplumsal sınıf, kendi gelişmesine en elverişli koşulları yaratmakla görevlendirdiği kendi öz-uzman aydınlarını yaratır" (58) der.

Kapitalizmin kendisiyle birlikte sanayi teknisyenini, ekonomi-politik profesörünü, hukukçusunu yarattığı gibi, Türkiye'de de, İttihat ve Terakki ile hızlanan 'Türkleri uygarlaştırma misyonu'nun da, kendi organik aydınlarını yarattığını düşünür Rodoplu. O'na göre "bugünün iç çevresi, İttihak ve Terakki cuntasının aydın kategorisidir! (59).

Bu organik aydın tipini edebiyatçı, filozof, sanatçı vb simgeler. Ancak gazeteciler kendilerini edebiyatçı, filozof, sanatçı olarak gördükleri için aydın olduklarını düşünürler. ve bunlar eleştiri ile kör kıyıcılık arasındaki yaşamsal farkı göremeyecek kadar sağduyudan da yoksun olabilmektedirler. İktidardan bağımsız hareket edememelerinden ya da aydın özerkliğini ipotek altına alan çıkar yada baskı gruplarının etkisinde kaldıklarından, işlevleri olması gerekenin hayli uzağındadır.

Rodoplu, otoriteci ahlak sisteminin *büyük yalanı* doğurmada en büyük etken olduğunu düşünür. Türkiye'nin kurtuluşunun ancak açık toplumla, yani halkın büyük yalanı yüzümüze vurmasıyla mümkün olduğunu, ancak düzenin organik aydınlarının görevleri gereği *yeniye* geçit vermeyeceklerini savunur. Böylelikle organik aydınların statükocu olduklarını okuyucuya anlatır (60).

“Yabancılaşmayı, organik aydınsallığı, statüko bekçiliğini bir kuşak bırakırken öteki devralıyor!” (112). Rodoplu bu düşüncesiyle aydınların bir sosyal soruna, ahlaki çöküşe, ülkenin yönetiliş biçimine karşı çıkıyormuş gibi yapıp, hiçbir şey yapmayarak büyük yalanı yaşattıklarını, aydın olmanın işlevini yerine getirmediklerini ifade eder (113).

Organik aydınlar ellerinde bulundurdukları her türlü aracı iktidarla paylaşırlar. Bu paylaşım gerçeklerin üstünün örtülmesine, toplumun beklentilerinin karşılanmamasına sebep olur. Ağır siyasal bunalımlar, incinen insan onuru, tüyler ürpertmesi gereken bir feryat, bu aydınların elinde bazen bir roman, bazen bir karikatür aracılığıyla, can sıkıcı bir vızıltıya dönüştürülebilir. Aydınlar bir anlamda toplumsal gerçekleri sulandırarak facianın boyutlarını toplumu yaralamayacak ebatlara indirgemek görevini üstlenmişlerdir (14).

Rodoplu, organik aydınların, Batıcı zihniyetle yetiştirildiklerini ve bir Batılı gibi düşündüklerini savunur. Bu yetişme tarzı da onların işlevini farklılaştırmıştır. O'na göre, “aydınsallığı meslek edinmişlerin görevi, herkeste belli bir gelişme düzeyinde var

olan entelektüel faaliyetin, ‘Batıcı’ dünya görüşü doğrultusunda şekillenmesine öncülük etmektir” (84).

Toplumun kültür köklerinden kopartılıp, başka bir kültüre entegre edilmeye çalışılmasını ‘hamakat; anlayışsızlık, duyarsızlık, bönlük, ahmaklık’ olarak gören Rodoplu, bir toprak parçasında yaşayan yerli çoğunluğun varlığı ve istemleri tümüyle kulak arkası edilerek Batı kültürünün yerleştirilmesi işlevini üstlenen organik aydınları eleştirir. Onların Batının kültürünün yerli kültürü istediği gibi tasarruf etme hakkını, yerli kültürü koruma hakkından daha yüce, daha saygın, daha çağdaş, daha akılcı, olduğu düşüncesini tartışmasız *doğru*muş gibi yerleştirmeye çalıştıklarını düşünür.(84)

IV.4. Yabancılaşma Göstergeleri

IV.4.1. Tecrit Edilme Duygusu

Tecrit edilme bir yabancılaşma göstergesi olarak yabancılaşmanın önemli bir boyutunu oluşturur. “Özellikle aydınlar için geçerli olan bu hal, halk kültürünün bireysel beklenti ve yönelimlerle çelişmesini ifade eder. Başka bir deyişle bireyin, toplumsal değerlerinden uzaklaşması halidir” (Tolan, 1983: 303). Tecrit edilme, bireylerin birbirinden ya da belirli ortam ve süreçten ayrılması, uzaklaşması, bu öge ve süreçlere karşı soğuması ve onlarla bütünleşememesi (Erjem, 2004: 9), yalnızlık hali olarak da tanımlanmıştır.

Bu araştırmada tecrit edilme kavramı, aydın yabancılaşması bağlamında aydınların toplumdan, işlevleri gereği iletişim kurmak zorunda olduğu kişi, kurum ve kuruluşlardan, dış çevreden psikolojik ve fiziksel olarak uzaklaşması, onlarla bütünleşememesi, yalnızlık hali anlamında kullanılmaktadır. Yalnızlık, fildişi kulelerde yaşamak, kendi kabuğuna çekilmek, içe kapanma, kendini aşırı sorgulama, acı çekme

isteği, suçluluk duygusu, çevreden kopma yeni bağlar kuramama, zaman ve mekanın dışında yaşıyor olma duygusu, kirlenmişlik duygusu tecrit edilmenin göstergeleri olarak değerlendirilmiştir.

Araştırmada bu kriterler içinde Günay Rodoplu'nun yaşadığı tecrit edilme halini yansıtan bulgular şöyle tespit edilmiştir:

Romanın hemen başında Günay Rodoplu'yu birkaç yıl öncesinin, 'yüreğinin sözlü ya da yazılı yayınlarının insanları bulduğu, onların kafalarına ve gntllerine gömülen aydını' olarak değil, acımasızca kendini sorgulayan biri olarak buluruz. Bir yazar, bir aydın olarak toplumla sağlıklı ilişki içindeyken; toplumla bütünleşmiş biri olarak; 'bir parça herkes, herkeste bir parça olduğundan' emin sürdürdüğü yaşamında artık yabancılaşma serüveni başlamıştır (7).

Rodoplu bir yabancılaşma göstergesi olarak *tecrit edilme* duygusuyla yaklaşık iki yıldır karşı karşıyadır. O'nu insanlardan koparan, yalnızlaştıran tecrit edilme, dış vrenin etkisiyle değil, bizatihi yaşadığı olaylardan ötürü kendi tercihi olarak ortaya çıkar. Ne aydınlarla ne de diğer toplum kesimleriyle zdeşleşememesinin doğurduğu 'yalnızlık duygusunu, "Ah, be arkadaşım! Neydi o gaflet?! Neydi!? Neydi?! Kendi lkemde haymatlos (vatansız) ettiler beni!" (8) diye dile getirir.

Kişinin sosyal çevreden kopması, insanlara dair algısını, hayata bakışını derinden etkiler. Kişinin duygu ve düşüncelerinde tecrit öncesi ve tecrit sonrasında büyük farklar görülür. Rodoplu da yıllar yılı sevmenin dokunmak olduğunu iddia eden birisiyken, artık dokunmanın bile kr etmediğini iddia eder hale gelmiştir. Bu Rodoplu'nun kendini dış vreden soyutlayıp, tecrit etmesi sonucunda uğradığı hasarın boyutlarını saptamada çok önemli bir bulgudur. (8)

Bir yazar, bir profesör, en önemlisi bir aydın olarak insanlara, topluma ilgi duymamak bu kimliklerle bağdaşır değildir. Büyük bir hızla koptuğunu, dilini kaybettiğini, bu yeni konumunun içerdiği tecrit olunmuşluk, sevgisizlik duygusunu yadırgadığını, öfkelenildiğini, canının yandığını ifade etmesi, Rodoplu'nun bu durumun farkında olduğunun bir göstergesidir (8).

Bu farkındalık Rodoplu'da suçluluk duygusu yaratır. İnsanlara duyduğu ilgiyi yitirdiğini, iletişim kurabilmek, çevresiyle yeniden bütünleşebilmek için her yolu denediğini, sormayı, konuşmayı, yazmayı denediğini ama başaramadığını iddia eder (8).

Aydın kimliğiyle tecrit edilmişliği bağdaştıramaz. Niteliklerinin farkındadır. O'nun kendinden vazgeçmesi topluma olan sorumluluklarını yerine getirememesi ile eşanlamlıdır. Bunu, “ne ki günah son tahlilde, kişinin kendi varlığına kayıtsız kalmasıdır” (14) diye açıklar. Bu düşünceye paralel olarak “olgun ve bütünlüklü kişilik ben-feragatı değil, ben-seviciliği hiç değil, ama ben-muhabbeti, ben-dostluğu üzerine kuruluyor. Kişinin *varlık*'ını inkar değil, kabul etmesini gerektiriyor” (14) der. Fakat yazmaya başladığı roman notlarından, yaşamında Şiran'ın olduğu dönemlerde bu duygusuna, düşüncesine karşılık bulamadığını anlarız.

Rodoplu Türkiye'nin en çok okunan yazarlarından biridir. Bir yazar olarak okuyucuyla buluşmak, kitaplarını imzalamak, eserlerine dair eleştirileri almak dahası okunduğunu teyit etmek bir yazar için özlenen bir durumdur. Ancak Rodoplu en saygın kitabevlerinin düzenlediği, en saygın yazarların katılacağı imza günlerine gitmeyi reddeder. Bir daha hiçbir şey yapmamaya karar vermiş biri olarak davet edildiği imza günlerine gitmeyi reddedişinin altında yoğun bir şekilde yaşadığı tecrit duygusu yatar. Malûmatçı aydınların Rodoplu'ya “...narsist hamasetten bütün kalbimle öğreniyorum!” (21) dedirten tavırları, okumadığı kitabı kıyasıya eleştiren yarı aydınların tutumları, aldığı

eğitimin hakkını vermeyen aydınlar O'nu "kendi sınıfımı sevmiyorum, bari halkımı seveyim gayreti" ne (108) düşürür.

Kendisini okuyucuyla, yayıneviyle, yazarlarla buluşturmakta ısrar eden arkadaşını, okuyucuya olan saygısını koruma kaygısıyla kırmaz ama "ben ne yapar, ne eder acı çekmenin bir yolunu bulurum!" (9) diyerek toplumdan kendini soyutlama ısrarını sürdürür. Kendisinin olağanüstü güçlü olduğunu düşünen dostlarına "niye beni yalnız bıraktınız" (134) siteminde yalnızlığının acısını da tek başına yaşadığını anlarız. Maydanoz bahçesi, kütüphanesi, ata ruhları Rodoplu'nun yalnızlığının sığınaklarıdır (608). Gündelik hayatın dışında, semavi bir varlık olarak yaşar Rodoplu (380). O'nu Rig veda'lardan fırtınaya ilahi duası okurken (157), basit bir gazete haberinde Tevrat'ın izlerini sürerken (163),Konfüçyüs'ü, Şinto'yu anıp, bazen bir Taoist gibi davrandığını görürüz (175).

Rodoplu kent yaşantısından da bunalmıştır. Kalabalıkların bireyi stilize ettiğini, bireyin gerçekliğinin üstünü örttüğünü düşünür ve uzak durur. "Kalabalıkla tanıştığım insanların davranışlarını ciddiye almamayı öğrendim" (41) diyerek kalabalıkla kurulacak ilişkinin zorluğunu "insanın bütün enerjisini tüketen, başarı ihtimali çok düşük bir çaba" (41) olarak görür. "Pencerelerinden metropol kokusunun değil, toprak ve ot kokusunun girdiği her şeyi insan için olan bir oda" (117) özlemi çeker Rodoplu. Bu O'nun yüreğini herkese kapattığı bir bölmesinde inzivaya çekilmeye hazırlandığının işaretidir. Evindeki saksılarla, küçücük maydanoz bahçesiyle konuşur, hatta onlara sığınır zaman zaman, "Affedersiniz! Bu günlerde öylesine kendime düştüm ki, sizi görmez oldum!" (120) der.

Tecrit edilme duygusu kendini aşırı sorgulama, kirlenmişlik ve suçluluk duygularıyla bireyi teslim alır. Kişi gerçek kişilerle değil daha çok kendi iç sesiyle konuşur hale gelir. İç dünyasını anlatamadığı yakın dostları için "...siz hiçbir şeyin farkında değilsiniz, bazen öyle aptal görünüyorsunuz ki bana! Aptal ve inançsız!" (296)

diyen Rodoplu, dūşünsel dūnyasıyla o kadar meşguldür ki, O’nu bazen ayaklarının altında uzanan şehre ilk kez görüyormuşçasına uzun uzun bakarken, bazen konuştuklarını yanındakilerin hiç anlamadığı monologları seslendirirken buluruz (65). Bu durumunu “italiklemeğe yani kendi adıma yabancılaşmaya koyuldum.” diye açıklar (502). Sık sık iç sesiyle konuşmasından duyduğu rahatsızlığı bir dostuna, “italik nutuklardan yorulduım, canım!”(39) diye anlatır. Bu duruma uygun olarak Rodoplu da günüşiği ile adeta Şamanistik bir ilişki kurar. Günüşiğini vicdanı olarak götür. Kendisiyle hesaplaşmasında Rodoplu’yu bir başkasına açıklama yaparken, öteki insanlar gibi yakınırken değil yine yalnız başına buluruz.

Kirlenmişlik duygusu Rodoplu’nun en çok hissettiği duygudur (351). Kötülüğe bullaştığını hissettiği, kendisinden utandıği zamanlarda sabahlara kadar kendini sorgular. Yeni güne barışık başlamak, yaralarını onarmak için günüşiğini bekler (54). ‘Dönüşü olmayan olguların acısını çekmekte ısrar’ eden Rodoplu’da tarihsel muhite uymayan bir yabancılık vardır (97). Bu yabancılık bir arkadaşı tarafından “Günay Rodoplu’yu izlerken, doğaüstü bir şeylere tanık olduğum duygusundan hiçbir zaman kurtulamadım. İsa’ya duydukları aşkla onun acılarıyla özdeşleşen rahibelerin avuçlarında çarmıha gerilen peygamberlerin avuçlarındaki çivi delikleri gibi delikler açılabilğini, kanların boşaldığını biliyordum... İsteddiği kadar koıtuğunu söylesin, insanlarla öylesine özdeşleşiyordu ki, onlar adına kirlenen, utanan, sevinen, savaşıan, acı çeken hep oydu” (31) diye tanımlanır.

Rodoplu’nun uykuları bile kendini sorgulamasına aracılık eder. Sorgulamaları bireysel olduğu kadar toplumsal içeriklidir de. Sorgulamalarında çok zaman Türkiye’nin panoramasını çizer. “... Türkiye insanı kendisine karşı dostluk hissetmiyorsa, var olduğunu, bir değer olduğunu her an yadsıyacak bir ruh halindeyse, o zaman durum en kötü korkularımın ötesinde kötü arkadaşım!” (21) diyerek durumu tespit eder.

Rodoplu, onca insan, onca aydın kayıtsızken, kendisinin dertleniyor olmasında hem yalnızlığını görür hem de paranoyayı çağrıştıran bir şeyler bulur. Rodoplu'yu beklenmedik bir anda ulusunu sevip sevmediğini sorgularken buluruz. “Hangi yurt, hangi ulus!” (55) sorusu O’na cenaze törenlerinde, imza gününde, barlarda yaşantılarına tanık olduğu aydınların kendileriyle, düşünceleriyle çelişik davranışlarını hatırlatır. Onlar gibi yaşamaması, sosyal kültürel yabancılaşmaya karşı olan direnci Rodoplu’nun insanlardan, kalabalıklardan kaçmasına sebep olur. Aydınların bu tutumu bir yönüyle Rodoplu’nun kendisini onlardan tecrit etmesine, onların sorumluluğunu da kendi içinde duymasına sebep olur. “Bir yurttaş aranıyor, ama bu sen değilsin!” (55) diyerek kendini suçlar. “Bazen, kendimden çok sıkılıyorum” (94) der ve bir daha bir şey yazmama kararı alır (18).

İkiyüzlülük ve sıradanlıktan iğrenmekle, kendini beğenmişlik olasılığı arasındaki ilişki bile O’nu; kendisini hiç durmaksızın ve başkası olsa asla kıyamayacağı bir acımasızlıkla eleştirmesine, hırpalamasına neden olur. Toplumsal sistemdeki kokuşma karşısında bir aydın olarak derin bir sorumluluk duyar. Yitirilen değerlere karşı kendini suçlu hisseder ve bir sorgulamasını; “var olsun evrendeki her yüce şey, var olsun içimdeki her yüce şey!..” (61) diyerek bitirir.

Rodoplu, yabancılaşma serüveninin önemli sebeplerinden birini oluşturan Şiran’ın romanını yazmaya koyulur. Roman notları arasında Şiran’a; “bana verdiğin acıdan zevk almıyorum. Ama senden yüz çeviremem” (68) diyerek acısının dinmeyeceğini, kendini sorgulamaya devam edeceğini okuyucuya ilan eder. Rodoplu etrafına buruk bir acı verirken kendisi de transandantal bir acı çeker (61). Kendine, “Topla kendini! Acıdan usan artık!” (135) telkininde bulunurken “sevgi seni yaraladı” diyenlere katılmaz. Rodoplu Şiran Ören’i de, Şafak Özden’i de tutkusuz bir aşkla sevemeyecek kadar onurludur (214). “Bunca önemsedığınız ben dostunuz, nedendir, iş sevdama gelince tüm saygınlığımı

yitiriyor, deli muamelesi görüyor, aşığlanıyorum” (134) diyerek duygularının en yakınları tarafından bile anlaşılmasının üzüntüsünü yaşar.

Rodoplu külçe gibi yaşamanın da yaşamak olduğunu bilir (173). Yalnızlığının, ağır sorgulamalarının kendinde bıraktığı hasarın, bedeninin ihmal edilmişliğinin farkındadır. Çıkış yolu aramaktadır. Doğallığı, bozulmamışlığı simgelediğini düşündüğü ve “yeşil elma, tarçın ve kekik kokuyordu!”(147) diye tanımladığı umut taşıyan adam olarak gördüğü Şafak Özden ve çevresindekiler için “...bu kötü giyimli, traşlı taşralılardan, bu sahici insanlardan, sığınma talep etmek gibi bir düşünceye kapıldım!” (148) diyerek bütünleşme arzusunu dile getirir. Şafak için her şeyini vermiş, ben-feragatında bulunmuş biri olmasına rağmen “batan bir gemideyim ve kıyılardan imdat isteyen Şafak değil, benim!” (159) der.

Tümüyle pasifize olmak, fildişi kulede yaşamak Rodoplu’ya göre intiharla eşanlamlıdır (430). Ancak “Rodoplu’nun fildişi kule aymazlığı, ayağı yere basmayan akademisyen olmaktan kurtulamadığı pek çok kereler kendini göstermektedir (576).

O sorumluluk sahibi bir aydın olarak yanlış düzeltmeyi, düşüncelerini saklamayı alçaklık sayar. Sürekli kendini sorgular “bütünü görmeye özen gösteriyorum. Narsizm tuzağına düşmemek gerektiğinin bilincindeyim. ve revizyona hazırım” (173) der. Bu Rodoplu'nun bir başka yabancılaşmaya normsuzluğa sürüklenişinin bir işaretidir.

IV.4.2. Kendine Yabancılaşma

Bu araştırmada, romanlardaki aydınların yabancılaşması incelenirken, bir yabancılaşma göstergesi olarak kullanılan kendine yabancılaşma M.Seeman’a göre; (Tolan, 1983: 303) “İnsanın belirli bir davranışının, geleceğe yönelik beklentileri ile

çakışmaması, kendi varlığına yabancılaşması ile sonuçlanır. Bireyin kendi öz yetenek ve güçlerini kendisi dışında, kendine yabancı görmesi olarak da betimlenebilir.”

Bu araştırmada kendine yabancılaşmanın göstergeleri şöyle tespit edilmiştir: İnsanın belli bir davranışının geleceğe yönelik beklentileriyle çalışmaması, bireyin kendi yetenek ve öz güçlerini kendine yabancı görmesi, bireyin toplumsal rolünden kopması ya da rolleriyle aşırı bütünleşmesi, kendini ve başkalarının insani sınırları göz ardı etme, insana dair gerçekliğin çarpık algılanması.

Bu yabancılaşma göstergesinin araştırmadaki amacı; aydınların kendine yabancılaşmasını; aydınların kendilerini, mesleklerini, işlevlerini, öz güçlerini algılama biçimlerini, özellikle de kendilerine karşı geliştirdikleri duygu ve tutumları anlamaya çalışmaktır.

Yabancılaşmanın bir başka tezahürü de, hayatı dur durak bilmeyen hareketler silsilesine dönüştürmek, kişinin insansal varlığının temel sorunlarına cevap verilmesi gerektiği bilincini köreltmektir. Sabahtan akşama koşuşan, iş icat eden adam, dünya ve kendisi ile teması kaybedecek, durup düşünmeye vakti olmayacak şekilde bilerek ve isteyerek programlanacaktır (502).

Romanın başlangıcında Rodoplu’da görülen yabancılaşma aydın oluşun bir getirisi olarak masumane düzeydedir. O entelektüel faaliyetleri ile kütüphanesi arasında mekik dokur. Bu yoğunluk ne refahının ne de kariyerinin keyfini sürmeyi bilmeyeceği kadar fazladır. Kendine “ben keyfine bakmasını beceremeyen, âlemin enayisi!” (505) der. Akademik unvanlarını kimlik kartı gibi bürokratik belgelerden ibaret görür. Eşyalarının kaybolduğunu neden sonra fark eder, hemen hiç bir şeyin fiyatını bilmez (60).

Her geçen zamanda artan kendine yabancı olma duygusunu zaman zaman kendi de hisseder. Ağır ameliyatı sonrası odasına, kitaplarına, dantel örtülerine, ölü evini

toplamaya gelen bir yabancıymışçasına, kendisinin olmayan gözlerle bakır. , Egemenlikleri altına girerim korkusuyla benimsemekten korktuğu, yıllar yılı horladığı eşyalarını, deseninin keyfini çıkarmaktan haniyse suçluluk duyduğu küçük el halısını seyreder, onları başkalarının tasarrufuna terk etme düşüncesinin canını acıttığını hayretler içinde fark eder (189).

Rodoplu cinsiyetine öylesine yabancılaşmıştır ki, varlığını tanımlayan niteliklerden sadece bir tanesi olan kadın olma keyfiyeti, gündeme diğerlerinden soyutlanmış olarak geldiğinde ne yapacağını şaşırır. “Kadınlık bilgim yok ki benim!” (149), “siyah bir gecelik giymesini bile beceremem ben !” (149) sözlerinden cinsiyetine yabancılaştığı anlaşılır. Aynı zamanda cinselliğe de yabancıdır. Şu sözleri bu yabancılığını iyi açıklar. “Ben ki, her uzvunu dirhem dirhem değerlendiren kadının bilgisinden bunca yoksundum, ben ki samanlıkta yuvarlanmayı bunca garipsedim ben ki ömründe tek bir porno film izlememiş erotik denenlere kızarmadan bakamamıştım!...” (295). Şafak’la yaşadığı aşk ilişkisinin de bile kendini kadın, sevgili âşık olarak görmez. Rodoplu yaşadığı coğrafyanın, taşıdığı kültürün bir temsilcisidir. Rodoplu aşkı da alışılmışın dışında yaşar. Ona göre Şafak’ta kendisi de Türkiye’nin prototipleridir. İlişkisini toplumun genelinde olup bitenden bağımsız görmez. “Türkiye’nin kavgası, ağıarla yerlerinin kavgasıdır. Ya Günay Rodoplu, ya Şafak Özden kavgasıdır!” (446) diyerek aşk, cinsellik, cinsiyet gibi kavramlardan kendini soyutlar. Sevgilisine “sar beni, dört bin yıllık bacınım ben.” (282) diye seslenmesi bundandır.

Rodoplu âşık olmayı bilmediğini söyler ancak hazzı, salt bedensel olan ilişkileri de tiksindirici bulur (228). O’na göre sevgi kişinin iç dünyasını ortaya dökmesine izin veren iletişimdir, paylaşımdır. O sevdiklerine böyle yaklaşırken kendisi aynı karşılığı görmemiş, hatta sevgiyle böyle yaklaşıldığı bile anlayamamış biridir (449).

Rodoplu'nun kendine yabancılaşması Şafak Özden'in yaşamına girmesiyle hız kazanır. Rodoplu'ya göre; yabancılaşmamış insan, ailesinin, aşiretinin, klanının, kliğinin, hatta çağın kölesi olmayan, tam tersine onlardan biri olduğunun bilinci içinde, onlara hayat veren, onları oluşturan insanlardır” (450). Ancak Şafak Özden bu tanımın çok uzağındadır.

Barlarda duyduğu, tanık olduğu ve tiksinti verici bulduğu ilişki biçimini Şafak'ın kendisine yaşatmasına boyun eğer. Tülin'in sözlerindeki “Bir erkek aslında hiçbir şey demek, bir an, bir zaman dilimi...” dedirten eşyalaştırmanın acısını yüreğinde hisseder. Kendisi de Şafak için daha fazla bir anlam ifade etmez (224). Her şeyine katlandığı sevgilisiyle ilişkisini Kibele Sendromu'na benzetir ve “Toprak tanrıçası Kibele, kocasını doğurur! Anası gibi sever ve altına yatar!” (552) der.

Kendi varlığını tümünden inkâr etmesi ile mümkün olabilecek bir ilişkisi vardır Şafak'la. Onun evli oluşunu hüviyet cüzdanının bir ayrıntısından ibaret görür Rodoplu (376). Rodoplu Şafak'a olan aşkından; onun evli olmasına, geceyi geçirdiği evin Şafak'ın eşiyile yaşadığı ev olmasına ve Sedat'ın kapının önünde ağabeyini beklemesine önceleri aldırılmaz. Ancak sonları teşhir edilmişlik duygusu yaşar. Kendine genelev kadını muamelesi yapıldığı kanısına varır. “Söylediğimiz türküler kirlenmiş, ilâhiler kirlenmişti, genç çocuklar kirlenmişti!” (465) der ve kirlilik duygusunu yeniden yaşar.

Sevgiyle bütünleşme özlemi çekerken Şafak, iç dünyasını ortaya dökmesine asla izin vermeyeceğini bilir. Kendisiyle olan ilişkinin sonuçlarına katlanmayan Şafak Rodoplu yaşamının zoraki bir seyircisi olmasının dışında ilgilendirmez (495). “Beni Güney Rodoplu olmaktan çıkarıp, bir dişi olmaya indirgediğini hissediyordum!... Bütünlüğüm ihlal ediliyordu” (494) diyerek Şafak'ın bu yoz tutumunu eleştirir.

Şafak'tan hamile kalışı, bebeği aldırışı, yaşamını kaybetme tehlikesi Şafak'ı ilgilendirmez. Hatta olan biteni çok zaman sonra öğrenir. Aşk ve çocuk, kadın ve erkek

için ortak değer olması gerekirken Rodoplu bir başına kalacağı bu ilişkiyi başından bu tarafa bilir ve devam ettirir. “Ben bu çocuğu ikimizin ortak ürünü olsun diye değil, kendim için, yalnızca kendim için istiyorum...” (224) der.

Zaman zaman kaybolan yabancılaşma duygusunu hep taşır Rodoplu. “Alt tarafı bir ömürdür... Titrek bir ömür!” diyerek varlığını küçümser. Ameliyat olacağını en yakın dostuna bile söylemez, en zor zamanında bile yalnızdır (189). Ameliyat olacağını öğrendiğinde, yeryüzünde ihlal yada iptal edilmiş olacak bedenciklerinden birisinin kendi bedeni olacağı gerçeğinin ilk kez idrakine varır. “Bu dünyadan ayrılmaktan değil, kabrin karanlığından korkuyordum!” (190), “ Henüz ne kadar çiğ, ne kadar hanım!... Açmadan solmak istemiyorum! Ölmek istemiyorum!” (197) diyerek kendini ihmalinin farkına varır.

IV.4.3. Güçsüzlük

“Güçsüzlük yabancılaşmanın önemli bir boyutunu oluşturur. Güçsüzlük, temelde bireyin yaşamının başka güçler tarafından manipüle edildiği ve bireyin kendisinin olayları yönlendirmede etkili olamayacağına inanması veya böyle bir duygu durumu içerisinde olması anlamına gelmektedir. Birey güçsüzlük durumunda yaşamını yönlendirmede etkili olamayacağına inanır.” (Erjem, 2004). Güçsüzlük, kısaca “bireyin yalnız başına bir şey yapamayacağı, başaramayacağı duygusu olarak da tanımlanabilir” (Tolan, 1983: 303).

Araştırmada; çaresizlik, bireyin yalnız başına bir şeyi yapamayacağı, başaramayacağı duygusu, bireyin kendi ürettikleri üzerinde kontrol hakkı olmadığı düşüncesi, sosyal çevre üzerinde etkisinin olmayacağını düşünmesi, aydın kişinin toplumu dönüştürmede etkili olabileceğine dair inancını yitirmesi güçsüzlük göstergeleri olarak değerlendirilmiştir.

Rodoplu'nun güçsüzlüğü yaşamada sosyal-kültürel etkenlerin yanında psikolojik etkenlerin de payı vardır. O hem bir aydın olarak toplumu istediği yönde değiştirememenin yarattığı güçsüzlüğü, hem tutkuyla bağlandığı sevgililerinin kendisinden çok şey alıp gitmelerinin yarattığı güçsüzlüğü yaşar.

Yaşamakta olduğu tecrit edilme duygusu Rodoplu'nun kendiyle hesaplaşmasına sebep olmuştur. Ancak bu hesaplaşma daha çok aydın kimliği ve yüklendiği misyonu yerine getirip getiremeyeceğine dair kaygı temellidir.

Sosyal kültürel yabancılaşmanın derinleşerek çoğalması karşısındaki çaresizlik, Rodoplu'nun güçsüzleşmesinin en büyük sebebidir.

Rodoplu'nun yabancılaşma serüveninde alkolle olan ilişkisi önemli bir yer tutar. O, alkol konusunda seçici bir sosyal içici iken güçsüzlüğünü fark ettikçe “alkolün duygularımı kabarttığını biliyor, geri dönülmez bir noktaya getirmesini, düşüncelerimi dizginlerinden kopartıp salmasını diliyordum. İçimdeki öfke daha da kabarsın yaksın yıksın istiyordum” (500) der. “Alkolizmin, haniyse seçkin bir nitelik olarak tezgâhlandığı bir ülkede” (567) yaşadığının farkında olan Rodoplu'nun yalnızlaşması alkolün yaşamına daha fazla girmesine sebep olur. O'nun ağzından; “hepimiz içkiliydik” (550), “geceyi bitirmesini bilemedim” (551), “ne kadar bir süre kaldık bilmiyorum. Bir, içkiyi kestiğimi biliyorum...” (546), “kalktığımızda hepimizin dağınık olduğunu söyleyebilirim” (546), “meğer ki adam akıllı hasta olalım biz içeriz,...düzenden intikam alır gibi, başkaldırır gibi içeriz” (567) gibi sözler duyarız.

Kültürel değerlerin erozyonu karşısında, sürece müdahale edemeyen yalnız bir seyirci gibi hisseder kendini. Aydın duyarlılığını “Kötülükler saptırılıyor, sıradan vakalara indirgeniyor. Yokmuş gibi hiç olmamış gibi oluyor. Nereye dönsem aynı şey!” (13) diyerek gösterir. O'na göre: “Onur, vakar, iyi, hoşgörü gibi kavramlar saçmalıklara

indirgenip, insanların üstün vasıfları, alkışlanmaz olunca, birey giderek artan güçsüzlük duygusuna kapılır. Bu yüzyılda önemli olan tek şey kabul görmektir. Hal böyle olunca birey, kimliğini, insanca kazanımlarını unuttur, kendini satışı çıkarır! En çok beğeniye hangi rolü ile toplayacaksa, hangi rolü en çok alkış getirecekse, o role soyunur” (460).

Bir zaman yaşamını, aynı ideolojiyi, ideallerini paylaştığı, kendisini ihmal etme derecesinde toplumcu olduğunu düşündüğü Şiran artık farklı biridir. Eskiden tipik bir zengin düşmanı iken artık çok para kazanan, yayınevi sahibi bir işadamıdır. Bir zamanlar yakmayı düşündüğü lüks semtlerdeki villalardan birinde oturmakta lüks arabalara binmektedir. Bağımsız bir benlik geliştiremeyip aşiretinin bir üyesi olarak yaşamını devam ettirir. Rodoplu, artık yoları çoktan ayrılmış olmasına rağmen “ Şiran’ım!!.... Sahip çık bize!” (133) diye Şiran’ın yabancılaşmamış halinden hala medet umar.

Rodoplu diğer sevgilisi Şafak’ın şahsında Türkiye’yi dönüştürmeye niyetlidir. Bunun için siyaseti bir mücadele aracı olarak seçer. Şafak’ta gördüğü Anadoluluk, saflık ve kirlenmemişlik O’nu umutlandırır. Ancak başaracağına dair umutları giderek söner. Şafak’ın her geçen gün biraz daha yabancılaşmasına; “Türkiye’nin son yabancılaşmamış çeyreği de ölüyordu!” (487) der ve bir şey yapamamanın, yaptıklarından sonuç alamamasının çaresizliğini “İnsan havanda su dövmenin çaresizliğini yaşıyor” (29) diyerek anlatır. Şafak da Şiran gibi Rodoplu’yu anlamaktan uzaktır. Şafak’ı da ideallerine, duygularına ortak etmeyi başaramaz.

Hayallerinin tükendiğini “Kitap kurdu ile bozkurtun düğünü! Ziganalar’la kütüphaneleri birleştirecektik ya! Büyük yalan!” (607) diye ifade eder. “Yeşil elma, kekik ve tarçın kokan yiğidimi kurtaramayacağımı artık biliyorum!” (583) diyerek yabancılaşma karşısındaki güçsüzlüğünü ifade eder.

Her iki ilişkisinde de yenilmiştir. Rodoplu geleceğin Türkiye'si için Şiran Ören ve Şafak'la çok büyük işler yapabileceğini düşünür ancak bunu başaramaz. "Ruh halimi, ne biri ne de öteki tam yansıtıyordu; ne dalga geçecek, ne de rest çekecek halim vardı. Korkunç bir nafililik, bir yalnızlık, bir sufilik, bir fazlalıktı hissettiğim" (500) sözleriyle yabancılaştırmanın derinliğini bir kez daha anlatır. Toplumsal dönüşüme dair umutları tükendikçe kendine dair özgüveni de azalır. "Kokuşma katlanarak artarken sergilediğim inancın acınası görüntüsünün farkındayım" (632) diyerek güçsüzeleştiğine bir kanıt daha sunar.

Yabancılaştırma karşısında bir şey yapamamanın getirdiği çaresizliğini "koca ulusu, incir çekirdeğini doldurmayacak şeylerle gün geçiştiren,... ülkeyi gerzekler gettosuna dönüştüren içmiş edilme faaliyetinin elleri kelepçeli tanıyıyım sanki! Titremek ne kelime, cinnet geçirsem yeri, değil mi?" (252) diye ifade eder.

Rodoplu yabancılaştırmanın sosyal temellerini çok iyi bilen bir aydın olmasına rağmen, yaşadığı güçsüzlük duygusu öyle yoğundur ki, ne başkalarının tanrıları, ne bilim ilâhları, ona yardımcı olamaz. O Budist rahiplerinden, Şinto papazlarına, Yahudi hahamlardan, Mevlâna'lara kadar hepsini hatırlar,adeta onlardan medet umar. "Ata ruhu! Ata ruhu! Yardım et! Haklı olduğumu biliyorum!" (464) demesi de çaresizliğinin bir sonucudur.

"Ayağı yere basmayan bir malûmat istifçisi bir akademisyen olmak istemiyorum." (190) der fakat çalışmalarına, ürettiklerine dair güvenini yitirmeye başladıkça kendine "Allah'ın belası bir laf ebesiyim!" (298) demeye başlar. Rodoplu bildiklerini başkalarıyla paylaşmayı erdem kabul eden, dışlanma pahasına doğruyu söylemekten çekinmeyen bir aydınken "İçim boşalıyor sanki. Her çatışmadan sonra uçurum kenarında uyanıyorum" (94) diyerek tükenişini anlatır okuyucuya. Bir dava

adamyken, “hiçbir şeye sinirlenmeyecek kadar bitkinim” (188) sözlerinde de Rodoplu’nun güçsüzleşme sürecini görürüz.

Rodoplu’nun, Şafak’ın siyasette yükselmesi için harcadığı tüm çabası, umduğu gibi Türkiye’nin değil, Şafak’ın kurtuluşu olmuştur. “Kuytuda inilleyen yaralı bir köpektim sanki. Şafak, karnımı tekmelemiş bağırsaklarımı dışarı dökmüştü. Eve sürünmeye çalıştım, ama ev yoktu. Bir ben vardım bir buzlu gök. Toprak soğuk, evler evsiz, yerle gök arası garip bir mekândı. Bu yolda yıldızlar bile benden değildi... Boşluk... Ne bir ses ne bir kıpırtı. Sonrası... Türk’ün sıfırlanmasıydı. Bilgi dışı, birikim dışıydı yaşadığım. Erişemiyor, korunamıyor, kınayamıyordum bile ” (607) diyerek daha önceleri beslediği umudun yerini güçsüzlüğün aldığını anlatır okuyucuya.

IV.4.4.Normsuzluk

Normsuzluk bir anlamda anomi halidir. Roman kahramanlarındaki normsuzluk şu göstergeler aracılığıyla incelenmiştir. Toplumsal normların belirlediği başarı hedeflerine ulaşmak için toplum tarafından onaylanmayan davranışların benimsenmesi, bireyin toplumca bilinen kimlik ve misyonuyla bağdaşmayan hedefleri benimsemesi, toplumca onaylanmayan her türlü kazanç-başarı v.b edinimi hoş görmesi, bireyin savunduğu fikirlerle eyleminin örtüşmemesi, genel olarak tutarsızlık hali, zihinsel faaliyetlerde istikrarsızlık, çelişik olma hali.

Rodoplu’ya göre “yabancılaşma insanın kendisini *el* gibi, *yabancı* gibi algıladığı patolojidir”(443). O, bireyin dünyasını kendi adına biçimlendiremediği, kendisini kendisine el gibi gördüğü, eylemlerini kendi dışından dayatılan bir düzenin normlarına göre sürgit ayarladığı durumdur. Eylemlerinin sonuçları kendisini çıkmaza sokar, benliğinden uzaklaştırır, kendisi ile olan iletişimini yok eder, kendisine duyduğu

muhabeti soğutur, ama yine de boyun eğer, hatta tapar eylemlerine!” (443) diye düşüncesini açıklar.

Rodoplu'nun iki bin yılını kaçırmama düşüncesi, Türkiye'nin problemlerinin çözüleceğine dair inancı O'nu Şafak'ı desteklemeye yöneltmiştir. Ancak Şafak'ın politik başarısını sağlamak için daha önceleri asla kabullenemeyeceği pek çok eylemde bulunur.

İnsan merkezli, bürokratizmden arınmış, İslam'ın biyofilyasıyla bezenmiş bir sosyalizmden yanayken, sosyal demokrasinin muhakeme sonucu kabullenilmiş bir ideoloji olmadığını bile bile Şafak'ın sosyal demokrat partisi için çalışmaya başlar. “Bir değil, beş değil, yüz binlerce milyonlarca Şafak Özden, Şiran Ören. Yüz binlerce, milyonlarca yağmacı. Para, şöhret, güç, sevgi, saygı, inanç, ideoloji, özen, rikkat, bilgi, hoşgörü, ne varsa yağmalar” (446) dediği insanların “...beni hiç ilgilendirmiyor, beni temsil etmiyor.” (219) dediği partiden Şafak'ı belediye başkanı yapmak için var gücüyle çalışacaktır.

Türkiye insanı gibi Günay Rodoplu'da düşüncelerinin aksine bu karakteri kendi elleriyle yaratır, boyun eğer ve tapar (446). Böyle olmasına rağmen Şafak'ın “yeşil elma, kekik ve tarçın kokan bir yiğit” (447) olduğu ısrarını sürdürür.

Olmadık insanları içinde barındıran bir kitle partisinin Türkiye'nin kurtuluşu olmadığını bile bile o partinin kazanması için var gücüyle entelektüel birikimini seferber eder. ‘Kravatlı-mücrimler’ diye tanımladığı ‘yeni suçlu sınıfın bir üyesi’ olduğundan şüphe etmediği Şafak'ın belediye başkanı olması için her şeyini feda eder. “Yüz yılların entel günahından, sonra adanmakla arınacağım... Sen geleceğe kanatlanırken, ben seyisin olacağım” (283). Rodoplu siyasette parlatmaya çalıştığı sevgilisi Şafak'ın, kendisini kullandığını, hatta cenazesine bile gelmeyeceğini bilir. Bu ilişkide kendisini Şafak'ın “Duyularını, bilgisini güçlendirecek bir amplifikatör” (343) olarak görür.

Ahlâkla Şafak arasında kalan son bağı kendisi olduğunu bilir Rodoplu, ama yine de o bağı ölünceye kadar kopartmaz. (424) Yanlışı düzeltmemeyi, düşüncelerini saklamayı alçaklık sayan Rodoplu aynı tutumu Şafak için sergilemez (429). Rodoplu, Şafak'ın oy avcılığı için meydanlarda attığı nutuklarda halkı aldatmasına tepki göstermez. “Ne büyük yalandı!” (475) diye kendi kendine söylenmekle yetinir.

Şafak'ın kooperatif paralarını zimmetine geçirmesini “sanki başka mesleklerde üçkağıt yok, bir tek bunlarda var” (381) diyerek hoş görür. Rodoplu Şafak'ı aklama gayreti içinde, yaşadığı İstanbul'un yağmalanmasına bile “elbette bu sistemle boğuşacak insanlar, İstanbul'u bir iş yeri gibi görecekler” diyerek kılıf uydurur.

Sevgilisi Şafak'ın belediye başkanı seçilme sürecinde “şu anki en büyük ihtiyacımız, nüfuz ticareti!” (566) der. Başkanı seçileceği beldenin ‘halkını güdeceğini’ (570) söyleyen Şafak Özden'in konuşma metinlerinde mafya ile ilişkileri düzenleyici mesajlar hazırlar. (574) “Kulağı kesiklerden yıllanmış bir memur kaldıysa, onu hoş tutmayı becerebilmeyi...” (575) öğütler. “Duyulursa sahtekarlık yaptığımızı sanırlar!” (589) diye diye sevgilisinin siyasi kazancı için, bir başkasının siyasi hayatına mâlolacak sahte telgraflar çektirir. Şafakla işbirliğini “O bana halkımın dilini öğretecek, ben ona sömürgecilerin” (342) diye açıklar. Şafak'ı savunurken “... ben de rüşvet verir, verdiğim her kuruluşun hesabını sorar gibi aşağılardım!” (415) der.

Saygın bir akademisyen ve iyi bir yazar olmasına, aydınlar içindeki özel konumu ve başkalarını kendine hayran eden entelektüel birikimine rağmen bunları hiçe sayar. Rodoplu yaşamını düzenleyen kurallarını Şafak için artık yok saymaktadır. Artık “Rodoplu'nun her hangi bir kağıdı imzalamak için tek kriteri Şafak'ın onayıydı”(558).

Şafak'ın referandumda hile yaptığını, beldede ki oyların partisi lehine yüksek çıkmasını sağladığını bilir. Başlangıçta bu durumu kabullenmez daha sonra parti

yönetimince aday gösterilmesini sağlamak için üst düzey partililerin gözüne nasıl girebileceği konusunda Şafak'a taktik verir (291). “Hangi gecekonducu şehrin organik yapısı bozulacak diye arsa almaktan imtina eder? Nostaljik çevreciler bozulurlar ama onların oy potansiyelleri bellidir! Sesli oldukları için iyi geçinmek zorundasın ama o kadar!” (287) düşüncesi de Rodoplu'nundur.

Rodoplu'nun Şafak'a olan sevgisi onun birtakım ilkelerini çiğnemesine; benimsemediği, şiddetle karşı çıktığı bazı tutum ve davranışlara artık tepki göstermemesine neden olur. Şafak'ın kır bahçesinde etraftaki insanlara etraflarında dönenen garsonlara aldırmadan elini göğsüne atmasına tepki göstermez. Rodoplu hayatının hiçbir döneminde, hiçbir koşulda kabullenemeyeceğini düşündüğü böylesine cüretli bir hareketten irkilmediğini, dahası, başkalarının görüyor olmasını bile yadırgamadığını hayretle fark eder (295).

Rodoplu Şafak'la paylaşımı için “bir palavrayı, Büyük Yalan'ı paylaşıyordum. Düzenin kuralları ile oynayıp, düzenin, düzene rağmen değiştirilemeyeceği gerçeğini pekâlâ da kulak ardı etmişim” (612) der. O'nun ilkelerini çiğneyişinin, normsuzluğunun ifadesi olarak şu sözleri önemlidir. “Türkiye’de her siyasi başarının toplumun temellerine yerleştirilmiş yeni bir dinamit olduğunu bile bile Şafak Özden’i belediye başkanı yaptım”(612).

IV.4.5. Anlamsızlık

“Anlamsızlık bireyin kendi etkinliğine bir anlam verememesidir. Bir tür yönetme ve inanç yolları eksikliği duygusudur” (Erjem, 2004). Seeman'a göre ise; (Tolan, 1983: 303) “bireyin neye, hangi genel doğrulara inanacağını ve bağlanacağını bilememesi halidir. Özellikle bireyin karar verme sürecinde, bireyin kendi doğrularından hiçbirinin

genel toplumsal doğrularla çakışmaması, bu duygunun en yüksek düzeyde olduğunu gösterir. Bu duygu aslında bireylerin toplumu ve çevresinde olup bitenleri anlayamama durumudur”

Araştırmada bireyin neye, hangi doğrulara inanacağını ve bağlanacağını bilememesi, bireyin bulunduğu toplumu, çevresinde olup bitenleri anlayamaması durumu, kültür kodlarını ozememe, kültüre ait sembol, simge, dil v.b ögeleri anlayamama, insani olanla maddesel olan arasında bir ayırım yapamama durumu, halk kültürünün bireysel beklenti ve yönelimlerle çelişmesi yabancılaşma göstergesi olarak kullanılmıştır.

Bu tanıma uygun olarak, Rodoplu da yakın çevresinde olup bitenlere anlam vermekte zorlanır, ya da çok geç anlar. Romanda Rodoplu “Eğer o zaman, daha o zaman bu soruyu sorsaydım”, “Az daha dşunseydim...” (472), “Ne zaman fark ettim, bilmiyorum ” (461), “Aah! Ne bileyim...” (465), “şimdi artık anlıyorum” (475), “Aman, ne salağım” (350) sözlerini sık sık kullanır. Diğer insanlara uymayan bu anlayamama durumu karşısında “... bakıp bakıp da şaşırmayı, anlayamamayı, toplumun bir duvarından bir duvarına sürüklenmeyi, önüne sürülen değerlerin hem içinde hem dışında yaşamayı...” (150) ğrenmeye çalışır. “Paketlenmiş doğruların ötesini görmeye çalışıyorum!” (514) derken, zamanla toplumun doğrularıyla kendi doğruları arasında bocalamaya başlar. Değer yargılarının toplumla uyuşmadığını “Oğlunun SS subayı olduğunu keşfeden, Yahudi anası gibiyim ” (514) diye ifade eder.

Rodoplu’ya göre (508); “Toplumların sağlığı, mensuplarının akıl sağlığını geliştirmek ya da engellemek yolunda aldıkları mesafe ile llr. Sağlıklı toplum, insanı sevme, yaratıcı çalışma, aklını ve nesnelliliğini geliştirmek, yapıcı glerinin bilincinde olan bir benlik duygusuna sahip olma kapasitelerini geliştiren bir toplumdur. Sağlıksız toplum

karşılıklı düşmanlıkları körükleyen, insanı başkalarının kullandığı ve sömürdüğü bir eşyaya, bir otomata dönüştüren, inançsızlığı yaratan toplumdur!”

İdealindeki toplumu kurmak için Şafak’la giriştiği siyasal mücadeleyi “Şafak’la elele verirsek Türkiye’de misli görülmemiş bir hareketi başlatabiliriz diye umuyordum... Öyle inanıyordum ki ya da inanmak istiyordum ki eski bilgilerimi, bilerek isteyerek unuttum...” (471) diye açıklar. Rodoplu kişinin siyasete “insanları sevdiği için, onları mutlu kılacak siyasi kararları almak için” (474) atıldığını düşünürken, Şafak’ın belediye başkanı olduğu beldenin halkından nefret etmesi, rantı daha yüksek bir belediye düşlemesi Rodoplu’nun gözünde siyaseti anlamsızlaştırır. “Pazar ahlakının testi kırınla suya gideni bir tuttuğunu unuttum, oysa yabancılaşmış kişiliklerin, dün yüzlerine tükürdükleri insanlarla bugün yeni bir dengede bir araya gelebileceklerini hatırlamam gerekirdi!” diyerek bu normsuzluğun anlamsızlığı doğurduğunu ifade etmiş olur. Bir taraftan halkı için mücadele ederken, diğer taraftan siyasetteki kirlenmişlik karşısında “... ben bu milleti sahiden seviyor muyum?” (374) diye kuşkusunu dile getirir.

İyi niyetlerle giriştiği mücadelesinin sonunda yanılığını “ve ben bütün bu kavganın, ‘insan’ı olması gereken yere, sistemin tam merkezine koymak kavgası olduğuna inandım!...ve aklımca, bu kavgayı entelektüel donanımım ile destekleyecek, türdeşlerimizin tarihsel deneyimini aktaracak, olabirliklerin olamazlıklardan ayıklanmasına yardım edecektim... Oysa aymam gerekirdi...” (471) diyerek anlatır.

Anlamsızlık öyle kuşatır ki Rodoplu’yu artık yabancılaşmanın kim olduğu Rodoplu’nun dünyasında bir muammaya dönüşür. “Yabancı olanın ben olduğum duygusuna kapıldım yine” (504) der ve “ben, şu ülkede bir gün gülmemiş olan ben, kim oluyorum da, Şafak’ın akıl sağlığından kuşulanıyorum.?” (504) diye kendini küçümser. Adeta yaptıklarını yıkmaya girişir. “Kendi ellerimle yarattığım bir putu, ‘yiğit halkımız,

cefakâr aydınımız' söylemini kendi ellerimle yıkma gayreti!" ne (471) düşmesi de yaşadığı anlamsızlık duygusunun bir sonucudur.

Rodoplu, ilk aşkı Şiran Ören ve ailesi tarafından da, ikinci tutkulu aşkı Şafak Özden ve kardeşleri tarafından da ne kovulmuş ne de içselleştirilmiş olduğunu geç fark eder (466). Büyük umutlarla bağlandığı Şafak ,Rodoplu'yu Rodoplu yapan değerlerin anlamsızlaşmasında en büyük rolü oynar. "Ne zaman fark ettim, bilmiyorum. En az beş yüz yaşında bir hilkat garibesine, bir anakronizme, bir yabancıya aşık olduğumu fark ettim... Ah! Ne Bileyim!" (465), "sevgimin sevgi uyandırmadığının, kısır olduğunun bir talihsizlik olduğunun henüz farkında değildim"(505), "'Yin-Yang'dan geçtim, dostu bile değil miyim?" (494) diyerek sevgiye dair inancını yitirdiğinin mesajını verir. Bütün içtenliğine rağmen Şafak'tan gördüğü muamele karşısında "kişiliğimin temelini içtenlik oluştursun istiyordum; ama artık içten de olamayacaktım" (612) diyerek değerlerinin anlamsızlaşmasının farkına varır.

Rodoplu Şafaktan hamile kalmasını çok önemser. "Koklamaya kıyamadığım yiğidimin içimde yeşermesi. Ebedi mucize. Tanrı'nın bedenimi kutsaması. Yabancılaşmanın sonu. Aşkla bütünleşmek. Tevhit"(580) diye yüceltirken Şafak bu duruma ilgisizdir. Üç ayı aşkın hamileliği boyunca Şafak siyasi çalışmalarını bahane göstererek ortak bir bebekleri olacağı gerçeğini benimsemez. Hayal kırıklığını "bebeği kayda geçmemişti... anlayacağın, erkeğim bir çocuğumuz olacağı gerçeğini içselleştiremedi" (581) diyerek anlatır ve bu ilgisizlik karşısında bebeğini aldırır. Kendi kendine "Bırak bu işlerin yakasını be kadın, işine bak, işine! Basit bir tahmil tahliye işlemini çok ciddiye aldınsa, bu senin sorunun, Günay'cım!" (495) der. Böylece "hamile bir kadından daha güçlü kim olabilir?" (582) diye yücelttiği annelik de Tanrının lütfu olarak gördüğü aşk da Rodoplu'nun dünyasında anlamını yitirir.

Sonuç olarak; romanın başında sevgi, insan, siyaset, yabancılaşma, mücadele, umut gibi kavramlar Rodoplu'yu belirleyen kavramlarken, romanın sonunda bu kavramlar Rodoplu için anlamını yitirirler.

IV.4.6. Sosyal Kültürel Yabancılaşma

Dini inanç ve adetler, kültürden kültüre değişse de, bilinen tüm toplumlarda din vardır. Tüm dinler, inananlar topluluğunun yerine getirdiği ayinlerle, ibadet biçimleriyle ve bir dizi ritüellerle örülür. İlk toplumlardan günümüze kadar, dinsel simge ve törenlerle ilgili insanoğlunun pek çok deneyimi bulunmaktadır.

Din toplumlari şekillendirirken, insanların çevreyi algılama biçimini ve bu çevreye vereceği tepkileri de etkilemiştir. Geleceğin belirsizliği, insanın güçsüzlüğü ve ölüm karşısındaki çaresizlik bu ritüeller ve törenlerle hatırlanmaktadır. Yine bu ritüel ve törenler kişiye teselli veren, rahatlatan, geleceğe dair umut aşıl原因an, dolayısıyla insanın metafizik problemini hem ortaya koyan hem de çözüm sunan bir yapıya sahiptir.

Dinsel törenler dinsel simgelere yönelik olduğu için sıradan yaşamın alışkanlık ve işlerden genellikle farklıdır. Bir çukuru kapatmakla, mezara toprak atmak arasındaki farkta olduğu gibi. Bu farklılıklar ancak bir kültür ortamında, kısmen yaşayarak, o topluluğun duygusunu hissederek kavranabilir.

Cenaze törenleri, bir yandan insanın iç hesaplaşmasına kapı aralarken diğer taraftan da ölen kişi aracılığıyla, toplumsal bütünleşmenin yaşandığı anlardır. Ancak sosyal-kültürel yabancılaşmanın yoğun olarak görüldüğü toplumlarda cenaze törenleri dahil olmak üzere diğer ritüeller de amacından saptırılmakta, başka bir işlev yüklenmektedir.

Romanda Güney Rodoplu'nun gözlemlerinden ve düşüncelerinden sosyal-kültürel yabancılaşmanın, yaşamın pek çok alanında etkisini gösterdiğine tanık oluruz.

Rodoplu pek çok şair, yazar ve gazetecinin bulunduğu bir şairin cenazesinde,“ Epeyce bir yıldır, açılışlar ve sanat etkinlikleri gibi, cenazelerde de insanların ideolojik birlikteliklerini, birbirine teyit ‘ötekilere’ ilan gibi, fazladan bir işlev üstlenmişlerdi” (1) der. Bunun sonucu olarak da “Müteveffa ile hiçbir tanıştığı olmayan, ama bu iç- çevreyle birlikte anılmak isteyenler, davetiye gerektirmeyen bu toplantıları kaçırmamaya özen gösteriyorlar” (1) oluşları cenaze törenlerinin amacının dışında algılandığının bir göstergesidir. Aynı şekilde cenaze töreni romandaki bir grup aydın için ölen tanış da olsa, karşı cepheden birisinin cenazesine gitmeden önce bir kez daha düşünmeyi gerektiren bir durumdur. Çünkü her zaman bir foto muhabirinin hışmına uğramak, hiç de makbul olmayan birisinin yanında yakalanmak gibi bir tehlike içinde görürler kendilerini (2). Avlunun duvarına doğru çekilmiş, ellerinde sigaraları, öğleyi kılan Müslümanların işlerini bitirip, cenaze namaz meselesini halletmelerini bekleyen bu aydınlar, yüzlerine esef maskelerini geçirmişlerdir ama sahip olamadıkları bu maskeleri, mesela sigara yakarken, çoktandır görmedikleri birini fark ettiklerinde kayıp, düşmektedir (2). Cenaze törenini ajandadaki işlerden birisi (2) olarak gören bu aydın kitle için cenaze töreni; ölen kişinin dini inancına saygıyı gerektiren, acının paylaşıldığı, ölenin yakınlarına destek olunması gereken bir durum değildir. Batı kültürünün etkisi İslami ritüel ve törenlerin de Hıristiyan adetlerine uyarlanması şeklinde yansımaktadır. Hıristiyanlık ve İslamiyet'te cenaze törenleri oldukça farklı olmasına rağmen, şairin cenazesi her ne kadar camiden kaldırılrsa da “namaz kılmasını bilmedikleri yada daha büyük bir olasılıkla, kendilerine yediremedikleri için kılmayan” aydınların, Batı tarzı, cenaze sonrası içkili kokteyli kaçırmadıklarını görürüz (2).

Rodoplu aydınların “bizim takımın, sonuçta bizim cenazemizi kaldıracak takkeliler kendilerine sürünmesinler diye geri geri kaçtıklarını” (3) gözlemler. “İnan olsun, biz orada işgal kuvvetleri gibiydik! Hem adamların, mülklerini işgal etmiştik, hem de bize hizmet etmelerini, cenazelerimizi kaldırmalarını talep ediyorduk, hem de aşağılıyorduk!” (3) diyerek camideki aydınların tutumunu “utanç verici” (3) olarak tanımlar.

Aydınların “camiden çıkanlar, o yoksul görünümlü kalabalık, mesela rengarenk kayak giysileri içinde ‘kaliteli’ birileri olsaydı, tutumları çok farklı olurdu” (3) derken Rodoplu ilerde anlatacağı aydın-halk kopukluğuna vurgu yapar.

Aydınlar mensubu oldukları dinden, bu dini inançları taşıyan insanlardan ve dini törenlerden utanma derecesinde uzak durmaları sosyal-kültürel yabancılaşmanın bir sonucudur. Romanda aydınları dinsel donanımlarının yetersizliğinin örneğini “Bu yıl hac mevsimi kurban bayramına rastladı!” (4) diye başlık atan gazeteci Şenay’da görürüz. Utandıkları, bilmedikleri ve küçümsedikleri din, aydınları yeni bir din arayışına itmiştir. Bu arayışı Rodoplu, “kim bilir, belki de son yıllarda Aleviliğe gösterilen hüsnü kabul de sınıfsaldır. Bana öyle gelir ki, egemen sınıflar ve öz uzman aydınları kendilerine yeni bir din arıyorlar!” (3) şeklinde ifade eder. Bu arayış, romanda Aleviliği yeni bir dinmiş gibi algılayan aydın tutumlarla kendini gösterir (4). Rodoplu aydınların bu yanılığını “bir din lazım, ama İslamlık yakışık almıyor. Üstelik reform tutmuyor. Mesela, camide efendi gibi koltuklarda oturmak varken, yerlere yapışyorsun, ne üst kalıyor ne baş” (4) şeklinde ifade eder.

Sosyal-kültürel yabancılaşmanın izleri yalnız aydınlarda değil, diğer toplumsal kesimlerde de gözlenmektedir. Romanda “namazı Allah rızasından öte bir şeyler için kılanların aleni bahşiş taleplerini”, “dönüşümlü konuşan televizyon sunucuları gibi mezar

başında dua okuyan hocaların, (4) aldıkları paraları yeterli bulmayıp, “Tamam tamam, başımız sağ olsun işte!” (4) diye duayı kısa kestiklerini görürüz.

Yabancılaşmanın Türkiye’yi ritüeller ülkesi haline getirdiği, zamanı ve gerçekliği yaşamak yerine insanların rencide olmuş gibi; bıçak kemiğe dayanmış gibi, isyan edermiş gibi, hatta eğlenirmiş gibi yaptıklarını, kim daha iyi *miş gibi* yaparsa onun kazandığı (55), *sahtekârlık!* içinde yaşayan bir topluma dönüştüğümüzü anlatır roman. (56)

Sahtekârlık olgusu öyle yaygınlaşmıştır ki Türkiye’de olanca çıplaklığıyla gözlenebilir hale gelmiştir. Yaratıcılıktan yoksun; bilgiyi üretmeyip, aktaran; analiz yerine ezberi temel alan ‘malûmatçı eğitimin’ yaygınlaşmasıyla doğru orantılı olarak sahtekârlık da artmaktadır

“Müslümanlığı kimseye bırakmayanların İslamiyet’i Pazar ahlakı doğrultusunda yorumlayabilmiş olmaları, bu ülkedeki yabancılaşmanın boyutlarını anlatmak için yeterlidir!” (482). Bunun yansıması olarak da dinsel inançlar ve kıymetler de pazarlanabilir, bedeli ödendiği oranda karşılık bulabilir hale getirilmektedir.

Sosyal-kültürel yabancılaşma, törenlerin içini boşaltmakta bireyi sahteciliğe yönlentmekte, güvensizlik duygusu yaratmaktadır. “Ayrıca paylaşmış gibi yapan ziyaretçileri, duasını Allah rızası için okurmuş gibi yapan din görevlilerini toptan defedip, kendi yakınının cenazesini kendi başına kaldıracağı günlerin yakın olduğunu” (5) Rodoplu’ya düşündüren de bu sahtekârlığın doğurduğu güvensizliktir.

Bir başka şairin cenazesine katılan bir bayan akademisyenin Şişli Camii’nin ilkelliğinden yakındıktan sonra sigaranın izmaritini kabirlerden birisine doğru fırlatıp, ayağı ile ezdiğini de tanık olur Rodoplu. Olan biteni bir Amerikalı ne kadar yadırgasa o da o kadar yadırgayacak olan merhum şair de *yabancıdır*. Sıradan bir şair olarak başladığı

sanat yaşamında kısa zamanda babası yaşındaki adamlara ilk isimleri ile hitap eder hale gelen bir yabancı (5).

Aydınlar, toplumda olup-biteni anlamakla, yorumlamakla mükelleftirler. Halkın duyarlılığının ve bilinç düzeyinin artırılması da bir aydın sorumluluğudur. Bu tutum sosyal-kültürel yabancılaşmanın yansımalarını azaltabileceği gibi yapancılığa karşı bir direncin oluşumunu da sağlayabilir. Aydınlar yabancılaşmayı körükleyen, toplumsal gerçeklerin üstünü örten bir rolü de sahiplenebilirler. Bu ülkede her anlatımın yaşanılanın niteliğini değiştiriyor olmasından şikâyet eden Rodoplu'ya, "Kötülükler saptırılıyor, sıradan vakalara indirgeniyor. Yokmuş gibi, hiç olmamış gibi oluyor" (13) dedirten şey yazarçizer takımının tutumudur (14).

İşkence, siyasi talan, insan hakları gibi hayati konuların bile, aydınların gündeminde olmadığını, kimi zaman da karikatürler aracılığıyla gülmece unsuru haline dönüştürülebildiğini, bunun da insani duyarlılığı yok ettiğini söyler Rodoplu (13). Topluma hitap etmeyen, halkın duyarlılıklarından uzak, anlaşılmadıkça değerli kılınan sanat aracılığıyla da yabancılaşma yayılmaktadır.

"Yabancılaşmayı, organik aydınsallığı, statüko bekçiliğini, bir kuşak bırakırken öteki devralıyor!" Gençecik çizerlerin elinde Allah vergisi bir çizim yeteneği korkunç bir silah oluyor ve vuruyor!" (112) diyerek mizahın bile yabancılaşmadan pay aldığını düşünür. Toplumsal eleştiri altında ahlaki çöküşe karşı tavır alıyormuş gibi yapıp, ülkenin yönetiliş biçimine karşı çıkıyormuş gibi yapıp, eleştiri ile kör kıyıcılık arasındaki yaşamsal fark göz ardı edilerek *sosyal sadizm* örnekleri sergilemektedir.

Bu durum da düzenin öz-uzman aydınlarının halkı anlayamamalarına, halka kendi kültürlerini dayatmaları sebep olmaktadır (171).

“Toplumsal duyarlılığı giderek azalan Babîâli aydınlarını besleyen kayıtsızlığın, tepkisizliğin nedenlerini araştırmak lazım” (14) derken Rodoplu aydın yabancılaştırmasının sosyal-kültürel yapıya etkilerini vurgulamaktadır.

Basındaki bir haberi; “500 milyon liralık sel felaketinden bahsediliyor, zararın takas değeri bildirilmiş ama felaketzedelerin ıstıraplarından haber yoktu!” (123) diye insan unsuruna yer vermediği için eleştirir.

Aile yapı ve işlev açısından zamanla değişime uğrayan sosyal kurumlardan biridir. Çağdaşlaşma, modernleşmenin bir boyutu olarak sosyal-kültürel yabancılaştırmadan en çok etkilenen kurumlardan biride ailedir.

Ailenin kuruluşundan evlenme, belirli sosyal normlara, davranış şekillerine bağlı olarak gerçekleşir. Aile biyolojik doyumun yanında psikolojik doyum, nesli devam ettirme, kültürü taşıma v.b. pek çok fonksiyonu yerine getirir. Ailenin devamı ve birliği, bireylerin duydukları sorumlulukla yakından ilişkilidir.

Sosyal-kültürel yabancılaştırma göstergesi olarak, bireylerin aile kurmaktan kaçınmaları, sorumluluk almak istememeleri, *özgürlük* ve *bireysel iradenin yüceltilmesi* ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Oysa bu durum toplumdan kaçışla eşanlamlıdır.

Ailenin getirdiği sorumluluktan kaçış, cinsel özgürlüğün yüceltilmesi olarak kendini göstermektedir. Rodoplu “...neden bu memlekette en hızlı yayılan ve kabul gören özgürlük, cinsel özgürlük? Neden, düşünce özgürlüğü değil, eleştiri özgürlüğü değil, inanç özgürlüğü değil de cinsel özgürlük?” (46) sorusuna cevap arar. Müzikten resme, teknolojiye kadar, insan yapısı her şeyde bizim Batı’dan gelen cinsel özgürlüğün hızla kabul görmesinin aile kurumunun zayıflamasına sebep olduğunu söyler (18).

Kadınların cinsel özgürlüğünün hızla kabul edilmesinde erkeğin aile, eş, çocuk v.b. sorumluluklarından azat edilmişlik durumu da oldukça etkili olmuştur. Cinsel

özgürlük, adı altında kadınların bütünlüklerinin bozulduğu, onların eşyalaştığını düşünür Rodoplu. Şey'leşme bazen kendini alkole vurma, bazen erkekleri eşyalaştırarak intikam almak, konkene veya alışverişe düşkünlük şeklinde kendini göstermektedir. Yabancılaşmanın farkına varsın ya da varmasınlar kadınlar için sonucun değişmediğini, solduklarını gözlemler (498).

“İstanbul barları, *yabancıların* tükettiği sahici kadınlarla doluydu” (497) derken kadınların “her şeye rağmen daha zor yabancılaşıyor” (497) olsalar da yabancılaşmadan kurtulamadıklarına dikkat çeker.

Kadın erkek eşitliği Rodoplu'ya göre pazar ahlakının bir dayatmasıdır (47). Eşitliğin; üretmede, kalkınmada, eğitimde v.b. değil de cinsel özgürlükleri kullanmada işlevsel kılınması, romanda adı geçen aydın tiplerin savrulmasıyla, tutunamamaları ile anlatılır okuyucuya.

Pazar ahlakı umulmadık o kadar çok duruma sirayet etmiştir ki, bütünlüğü bozulan kadının dramı cenaze ilanlarında bile görülür. Yaşarken *ben değeri* teslim edilmeyen kadın öldüğünde de *kendi* olmayı başaramaz. “Ölüm ilanlarında bir kadının ismine rastlarsan, mutlaka şu, şu şirketlerin sahibinin, yöneticisinin akrabası olduğunu bilirsin” (506). Şey'leşme ölümle bile bitmeyen bir trajedi olarak yaşanmaktadır. Cinselliğinden, ekonomik güç odakları ile ilişkisinden başka kadına bir değer biçmeyen kapitalizmin günlük hayata yansımaları romandaki kadınların yakınlarından anlaşılmalıdır.

Kendi hayatını kuramamış olması, varoluşunu barlarda gerçekleştirmeye çalışan Demet'e “...kırkıma geldim, hala bir yatağım yok! Başucumda bir komedin, bir lamba, okusam da okumasam da bir kitap!” (45) özlemi çektirir.

Aralarında gündelik yaşamayanların sayılı olduğu bu kişiler (46) Türkiye'nin kültürel gündemini saptayan sanatçılar ve o sırada birlikte oldukları kadınlar ve erkekler demektir (41).

Kadınların cinsel özgürlükleri erkeklerin de iktidar sahasını genişletir (45). Seçilmiş bu özgürlüğü kadınlardan daha çok savunan erkekler, “erkeksiz kadının efendice yaşlanmasını zorlaştırıcı” (45) bir etki yaratırlar. Rodoplu'nun “Meşrutiyet Zamparası” (44) diye nitelediği bu tiplerden Ressam Ahmet'e “genellikle akademideki öğrencilerden oluşan en az yarı yaşındaki hayran kitlesi” (43) sağlayan cinsel özgürlüğün hayat bulduğu mekanlar barlardır. İnsanı diğer kimliklerinden soyutlayarak sadece partnere indirmediği bu ilişki biçimi Günay Rodoplu dışında kimse tarafından yadırganmaz. Bu barları mesken edinmeyenlerin inanmaları güç olan çarpık ilişkiler(45), bencil yaratıklar! diye kızılan erkeklerle(43), fikirleri alkolün dozuyla orantılı olarak değişen kadınların “ama yine de onlarsız olmuyor” (43) dayanışmasıyla sürekli tekrar edilir.

Romanda pek çok aydın tarafından; eş, erkek arkadaşla; ev, barla; evlilik, birliktelikle özdeşleştirildiği görülmektedir. Kimsenin kimseyi evine davet etmediği (46) bu aydın tipler, barlarda görünmeyi iş edinmişlerdir (41).Varsa, eşlerini asla getirmedikleri bu mekânlarda, çocuklu, kayınvalideli, baldızlı yaşantılarını sır gibi saklarlar ama muhayyel birinin altına yatan genelev kadını taklidi yapan Demet'i (41), *entelleri* seyretmeye gelmiş, eli para tutan esnafla birlikte seyredeler (45).

Bu kültürel yabancılaşma ortamında cinsel yaşının gizliliği, aşkın mahremiyeti kaybolmuştur. Kişiyeye özel olan duygu, fikir, yaşantı hep günöbirlik olarak yaşanmaktadır. Tölin'in barda aşk hayatının sorgulanmasına, tepki göstermediği gibi iştahla cevaplaması düşündürücüdür. Duygudan yoksun, haz ahlakına dayalı ilişkisini erdemmiş gibi sunar. “İnsanın kendisini kadın hissetmesi hiç de o kadar zor değilmiş meğer! Ben cinsellikle

dostluğu karıştırmışım. Ayırdım, bitti. Şimdi genç bir delikanlı var. Genç oluğu için daha iyi” (50) diyerek ilişkinin duygu boyutunu mekanikleştirir.

Ünlü öykü yazarının herkesin içinde tuvalet ihtiyacını gidermesi karşısında, entellerin yapacakları ittifakla barını işsiz bırakabileceklerini düşünen işletmecinin, kendini ‘her türlü rezaleti olmamış gibi yapmakla yükümlü’ (52) hissetmesi de sosyal –kültürel yabancılaştırmanın, barın öteki tarafında görülen yansımasıdır.

Roman, gerçekliği değil bireyin kendi yarattığı çarpıtmaları algılaması açısından yukarıda görüldüğü gibi bize zengin örnekler sunar.

“Türk mürekkep yalamaya görsün, hemen sadistleşir! (307) diyen Rodoplu, “Aydınlar olarak, bağımsız, özerk, kendimize özgü niteliklerle donatılmış sanıyoruz ya kendimizi, terbiyesizlik ruhsatımız var, sanki” (52) özeleştirisini yapar. Halk aydın kopukluğunun, aydınların geliştirdikleri *grup narsizmi* ile başladığını belirtir. ve şöyle açıklar. “Kendi düşünceleri, kendi duyguları, kendi gereksinimleri dışındaki dünyaları gönülden algılamamaları... Giyimden damak zevkine kadar kendilerinden olmayanı, onaylamadıklarını algılayamama, aşağılama, eşyalaştırma, yok sayma tutkusudur sosyal sadizm” (56) Bunun sonucu olarak da düzenin öz-uzman aydınlarının halkın anlayamamaları, kendi kültürlerini dayatmaları şeklinde yansımaktadır” (171).

Roman, Türk’ü patolojik bir vakıya indirgeyen yabancılaştırmanın öyküsünü anlatırken (443) yer yer sosyolojik göndermelere ve tarihsel bilgilere başvurur.

Toplumsal karakter, bir ulusun insanların çoğunun paylaştıkları, ortak kişilik yapısının özü, çekirdeğidir. Toplumsal karakter zaman içinde değişime uğrar. Ancak bu değişimin yönü önemlidir.

Günümüzün Türk toplumsal karakterini anlamak için kapitalizmin gelişim süreci içinde Batı’ya bakmak gerekir. Çünkü “Batı’yla paylaşmadığımız niteliğimiz yoktur

ve son tahlilde biz onların patolojisini ithal ederiz” (447). “Dünya ile yapıcı teması sürdürebilmenin koşulu, kişinin kendi eylemini kendisine yabancı bir güç olarak algılamaması, kendisinden yana bir güç olduğunun farkına varmasıydı. Ne ki batılı türdeşlerimiz bunu becerememişlerdi” (450) diyen Rodoplu, “insan, her şeyin ölçüsü olmaktan çıktı” (451), “yeni putlar yaratıldı bu on dokuzuncu yüz yılda iş, üretim ve pazardı, yirminci yüzyılda Büyük Makine oldu” (450) der. Türk toplumunun da Batılılaşma çerçevesinde aynı yabancılaşmadan kaçınılmaz olarak etkilendiğini görürüz romanda.

Rodoplu Büyük Makine dediği kapitalizmin ülkeye girmesiyle birlikte milyonlarca insanın, öngörülen bir ritimde davrandıklarını, aynı gazeteleri okuyan, aynı, TV’yi izleyen, aynı radyoyu dinleyen, birlikte üreten, tüketen ve gidişatı sorgulamayan yığınlar oluştuğunu ifade eder (458). Bu yığınların farklılık anlayışları da çarpıktır.

Romanda bu durum şöyle açıklanır. Farklı olmak demek, toplum düşmanı olmak demek oldu... Kimse kimseye derdini anlatmaz, kimse kimsenin dilinden anlamaz oldu (458). Büyük Makinenin her an ikame edilebilir bir parçasına indirgenmiş bireylerin tüketimde de yabancılaşması kaçınılmazdır (458). İhtiyacı olduğu kadar tüketmek, israf etmemek, komşuyu da düşünmek gibi dinsel-ahlaki telkinlerle yetişen insanların yabancılaşma sonucu tüketim çılgınlığına kapıldıklarının izlerini romanda görürüz. Para varsa, müzikle uzak yakın ilişkisi olmayan birisi, milyonlarca liralık bir set alabilir (462), gazete okumayan birisi, Britannica’ya, sırf toplumsal bilânçosunun aktifine girsin diye talip olabilir (463).

Emeğin yücelttiğini Türk toplumunda, satın alınan şeyin niteliği, alanın gayreti ile niteliksel olarak orantılı olmamaya başlamıştır. On dokuz yaşında bir çocuğun Mercedes’e binmesi, sosyetenin düz yolda jip kullanma merakı, pahalı bilgisayarların

kapasitelerinin çok altında kullanılmaları, insanca tüketiminin ortadan kalktığına bir göstergesi olarak sunulur romanda (463). Yabancılaşmanın, bir yandan da bazı kişilerin Monte Carlo'da kumar oynatabilecek, Singapur'da kadın satın alılabilecek, Amerikalı neyi tüketiyorsa, onu tükettirebilecek cirolar, karlar talep etmesine sebep olduğunu görürüz (49).

Rodoplu'ya göre "Bizim devlet politikamız hep olduğumuzdan başka bir şeye dönüşmemizi benimsemiştir. Bu her şeyden önce kitleyi kökenlerine yabancılaştırmak gerektirir" (520) tezinden hareketle "Biz, hep daha üstün olduğunu kabullendiğimiz bir kalıba uymaya çabaladık. Uymaya çabalarken de olanı yok saymak yoluna gittik" (520).

"Yabancılaşmış toplumlarda dil de kaybolur" (497) diyen Rodoplu "unuttuğumuz bir dilin insani değerlerini ifade eden, *müşfik, hayırhah, nazik, kerim, refik, rıfkı* gibi kavramlar artık kullanılmaz olmuştur" (111) demektedir. Bu kavramlar yardım, sevgi, merhamet, iyilik, dostluk... gibi toplumsal bütünleşmeyi sağlayan değerleri ifade ederken, bunların yerine; bütünleşme bir tarafa, halkın birbirini anlamamasına sebep olan İngilizce kelimelerin kullanılması da dildeki yabancılaşmaya örnek olarak gösterilir romanda.

Bu durum Rodoplu'ya göre *sosyal sadizmin* belirtilerinden birisidir (115). O'na göre "eskiden halk, üç kelimesinden ikisi Farsça ya da Arapça olan aydınları anlamıyordu; şimdi de üç kelimesinden ikisi Fransızca ya da İngilizce olan aydınları anlamıyor" (523). "Dünyada bizden başka hiçbir ulus, kuşakları birbirinin dilinden anlamaz kılan bir faciayı böylesine şevkle alkışlamamıştır!" diyerek dildeki yabancılaşmanın tehlikesine işaret eder.(152 "Biz yabancı dil öğretmiyoruz, yabancı dilde eğitim yapıyoruz, yani bir başka kültürün kalıplarını, kavramlarını, değerlerini, patolojisini ithal ediyoruz. Yabancı dilde

eğitim yapamadıklarımıza da yabancı çeviri yapıyoruz. Bu defa asimilasyonu kimse durduramaz artık” (523) eğitim politikalarının yabancılaşmadaki etkisini ifade eder.

Dildeki yabancılaşma kavram kargaşasını da beraberinde getirmektedir. Rodoplu aydınlara, “önce kafalardaki keşmekeşi dağıtmaya, metafizik birer oruspu olup çıkan kaypak, hain mefhumlara karşı çıkmak zorundayız” (154) diye seslenir. “Dildeki yabancılaşmada dili koruyup, geliştirmesi beklenen Türk Dil Kurumu’nun da payı vardır... Şu kadar yıllık hayatında TDK’ da bir tek filolog, dilbilimci çalışmadığı gibi, bir tek Türkolog da yoktur... TDK, yarattığı kavram kargaşası ile Türk fikir hayatını tarumar etmekten başka bir işe yaramamıştır (15). O’na göre “...öz denilen Türkçe de kelimeler türetilmiş değil üretilmiştir. Daha da kötüsü, Batı dillerinden alınmadır, yani bağımsızlık söz konusu değildir. Bir boyunduruk başkası ile değişmiştir” (154)

Rodoplu’nun “yirmici yüzyıldaki bu dönüşümü, robotlaşmayı içime sindiremiyorum” (461) dediği yabancılaşma, Türk toplumunun ürettiği değil Batı’dan aldığı bir patolojidir. Batı’nın ilk dönem kapitalizmini atlatmasıyla birlikte, karmaşık muhasebe ve bilanço sistemleri işletmelere yerleşmiş; işler kalfa-çırak ilişkisiyle artık yürümez olmuş ; soyutlama ve rakamlama olmadan, insan emeği emek sayılmaz olmuştur (461). Türk toplumunun öykündüğü Batı’dan aldığı üretim modelleri sonucu kadının emeği de duygudan soyutlanarak “ev kadınlarının mesailerine parasal değer biçilmesini istemek” (461) boyutuna gelmiştir. Bu durum Türk ailesinde kadınları eş, anne, abla v.s. olarak değil hizmet üreten işgücü olarak algılanmasına sebep olmuştur. İnsanların şeylere, diğer insanlara ve kendilerine bakışlarını değiştiren” (461), kapitalist sistem henüz temel matematik bilgisinin yerleştirilememesine rağmen hızla giren maliye-muhasebe sistemleri ile tanışan Türk toplumunun kültürel yabancılaşmasının temel sebeplerinden biri olmuştur (488).

“Robotlaşmak için pazar ekonomisinin, teknolojinin dayatması dışında bir yol var. Manipülasyon. Türkiyeli son üç yüzyılını manipülasyonla geçirdi. Devlet-i Osmaniye-yi, halifeliği, İslamiyet’i, Cumhuriyet’i, demokrasiyi ayakta tutmak için manipülasyon” (507) diyen Rodoplu yabancılaşmanın izlerini tarihte arar. Manipülasyonun doğurduğu yabancılaşma “tutkularını ilan eden” (507) ama “en azından son üç yüz yılda *şunu da insanlığa ben hediye ettim* diye önerebileceği hiçbir şey olmayan” (507), *kendine el* bir toplum yaratmıştır.

Üretim biçimini farklılaşması yabancılaşmayı beraberinde getirmektedir. “Üretimin bütünüyle bağdaşmaz, yapıcı ilişki geliştirmez” (461) hale gelen Türk işçisi, ulusal sanayinin kuruluşuyla övünürken, özelleştirilmelerin hızlandığı bir ortamdan buluverir kendini (488). Bu, kişilerin neye inanıp, bağlanacakları konusunda tereddütlerin çoğalmasına sebep olan bir durumdur. Çünkü yabancılaşma her sektör ve toplum kesimini aynı derecede ve eş zamanlı olarak etkilememektedir. “1990’ların Türkiye’inde esnafın ortaçağ esnafı olmaktan bir adım iler gidememiş olası, 1800’lerin yaşam biçimiyle, üretim alışkanlığıyla modern değerlerin çatışmasını kaçınılmaz kılmıştır” (488). Yeni değerler karşısında geleneğe sarılan toplum kesimi ile hızla sistemle bütünleşmek isteyen kesim arasındaki bu farklılık, değerler çatışmasının doğmasına sebep olmuştur. Bu çatışma toplumsal iletişimsizlikle katlanarak sosyal kültürel yabancılaşmayı derinleştirmiştir. “Türkiyeli sistemin merkezine hiç oturmadı!” (509) tespitiyle insan merkezli olmayan düşüncelerin, eylemlerin bir şekilde yabancılaşma sürecini hızlandığını anladığımız romanda, yazar Günay Rodop’lu sürekli *insan* unsuruna vurgu yapar. O’na göre; “insan, hemen her koşula uyum sağlayabiliyor ama toplumsal koşulların üzerine kendi metnini yazdığı boş bir kağıt da değildir!” (488). “Fakat değerlerinden bir şekilde koparılan halkın dayatmalara direnecek gücünün kalmadığını ve yabancılaşmaya boyun eğmek zorunda

kalışının öyküsünü “Tükiyeli’nin çaresizliğini bir kez daha gördüm!... İslamiyet de öldürülünce, Büyük Makine’ye karşı duracak güç kalmadı. Gariban Türk!” (488) diye aktarır Rodoplu. Toplumun bu güçsüzlük hali, “19.yüzyıl Avrupalı türdaşını içselleştirmeye” (488) zorlanmasına sebep olur.

Bu zorlama, kesekâğıdı üzerinde hesap yapan adamları beklemediği bir anda mikro-chip, genetik mühendisliği, uydu anteni... v.s. ile tanıştırır. Aslın ne olduğunu bilmediği nesnelere kuşatılır Türk toplumu (488). Aslında “ilkel bir adama oldukları kadar yabancı” (489) olduğumuz makineler sosyal-kültürel değerleri öğütmektedir. Güç ile teknoloji arasındaki bağlantı nekrofilik bir bağlantıdır. Biri, diğerini azdırır (161).Bu durum romanda “Türk’ün ilgisi artık doğanın ve yaşayanların üstünde değil, mekanik olan, yaşamayan, insan-yapısı nesnelere üzerinde yoğunlaştı. İnsanımız, otomobiline, kadınına gösterdiğinden daha fazla ilgi gösteriyor, daha şefkatli davranır oldu... O hale geldi ki, otomobilsiz hayat kadınsız hayattan daha dayanılmaz olabiliyor” (612) diye açıklanır.

Siyasetin ve siyasetçinin de yabancılaşma sürecinden etkilenişleri Şafak Özden’in belediye başkanlığı seçimlerindeki macerası sırasında yine Rodoplu’nun ağzından aktarılır.

Halkın “ıslah edilecek yerliler” (509) olarak görülüp, siyaset ve toplumsal yapının tepeden örgütlenmesi, dolayısıyla “bireye toplumu kurma özgürlüğünün tanınmaması” (510), “topluma iyi uyarlanmış, başarılı kişiler namı altında yağmacıların” (510) çoğalmasına sebep olmuştur. Bu yozlaşmayı Rodoplu, “Türkiyeli akılla kavranamayan tutkuların kölesi oldu. Güce, paraya, şöhrete duyduğu şehvet, insanlığı ile sonsuzluğu ile temasını koparttı, kültürünün kendisine sunduğu sayısız niteliklerini bir yana bıraktı” (507) diyerek açıklar.

Bireyler, siyaseti toplumu örgütleme, refah seviyesini artırma, bir takım değerlerin korunması vb. amaçların dışında, rant kapısı olarak algılamaya başladıklarında, demokrasi, seçim, oy vb. kavramların da içi boşalmaktadır. “Kavramların içi boşaltılarak yaşanan yabancılaşmadan sonra toplumun hiçbir ülküyü ciddiye almaz oldu” (480).

Siyasetin bir araç değil amaç haline gelmesi romanda belediye başkan adayı Şafak Özden’in parti genel merkezince “erdemli bir arkadaşımız değilmiş ama iyi bir politikacı doğrusu” (594) denilerek aday gösterilmesinde anlatılır. ve bu tipleri Tülin, “Bastıkları yerde ot bitmez. Sevgi, saygı, inanç, özen, rikkat, bilgi, hoşgörü ne bulursa yağmalarlar!” (510) diye tanımlar.

Bu yağmacılık zihniyeti, siyasette en iyi hizmet yarışı değil en iyi yeri kapmak yarışına dönüşür (468). Liyakat sisteminin bozulması k’yi g okuyanın spikerliğe soyunmasında, artistlerin belediye başkanı olmasında kendisi gösterir. Bunun sebebi “kimse karşısındakinin kendinden daha bilgili, daha üstün olabileceğini kabul etmiyor” (468) oluşundan gizlidir.

Liyakatin bir kıstas olmaktan çıkması başlı başına bir yabancılaşma göstergesidir. Bu aynı zaman da ahlak kaosu yaratan bir durum, yetersizliğine rağmen üniversitelerde profesör olmayı başarmış bu kişiler, “bir bilimi ona doktorluk edebilecek kadar iyi bildiklerini iddia ettikleri gibi bir Büyük Yalan’ı paylaşırlar. Bu yetersiz insanlar zamanla öyle bir şebeke, bir mafya oluştururlar ki sahici profesör olma yolundakilere geçit vermezler. Türkiye’de istisnasız her alanda yaşanan facia budur. Zabıta rüşvet almayı barındırmaz; politika, yalan söylemeyi; piyasa, sözüne sadık tüccarı. Bu kıyım böyle gider” (57).

Personelin sayısını bilmeyen; kurumuna bağlı birimlerden haberdar olmayan; toplumun ortak malı olan ve gümrüklerde çürüten makineleri, insanların hizmetine

sunmayı aklının ucunda bile geçirmeyen genel müdürler de; yapılmayan işler için para talep edenler de sosyal kültürel yabancılaşmanın izlerini taşırlar (489). “Emeğin değil, manipülasyonun para getirdiği bir ülkede, gayret ve çalışma ululanmaz olur... Uç lüksler ve uç yoksulluk oluşur. Kişi yaptığı işin, insani gayretini, hünerinin aşağılanması ile karşı karşıyadır... Böyle bir toplumda anneannelerin ördüğü kazak da, dedelerin romatizmalı parmaklarının inşa ettiği kuş kafesleri de, Âşık Sabri'nin bağlaması da zavallıdır!” (504).

Demokrasinin katılımcılığı ve liberalizmin girişimciliği yanlış bir yorumla sosyal-kültürel yabancılaşmanın zeminin hazırlayan faktörler olarak algılanmıştır.

Yabancılaşma ve bilinç bağlantılı iki kavramdır. Yabancılaşma sürecini yaşayan insan yanlış bilinçlenmeden dolayı zarar görür, acı çekerler. Egemen sınıfları doğrultusunda biçimlenen ve ideoloji halini alan bilin durumu Rodoplu şöyle açıklar: Biriktirilen toplumsal deneyimi iktidarın çıkarı doğrultusunda yorumlayan resmi tarih, toplumu yanıltmaktadır. Geçmişle ilgili yeterli ve doğru bilgi sahibi olamayan insanlar, gereksiz problemler uğraştırılmakta, gündemleri doldurulmaktadır (34).

Atatürk iktidarından altmış-yetmiş sene önce Osmanlı'da kız okulları açılmasına rağmen, resmi tarihin her türlü ilerici hareketi Cumhuriyet Türkiye'sine atfetmek istediği için bunu yazmadığını söyler. Eğitim sistemine de yansıyan bu tutum geçmişle barışık olmayan bireyleri çoğaltır. “Cumhuriyeti bembeyaz göstermek için kontrastı artırmak, yani Osmanlı'yı mümkün olduğu kadar karanlık göstermek lazım” (34) düşüncesi de toplumuna “yalan söyleyen, bir tarih anlayışını doğuracaktır. “Osmanlıyı, İslamiyeti, Bozkır imparatorluklarını, Şamanizm'i, hatta devrim hareketlerini adeta yüz kızartıcı bir suçmuş gibi karalama eğitim politikaları ile desteklendikçe yabancılaşma kültürel yabancılaşma kaçınılmaz olacaktır (236).

Batı'ya olan bağımlılık; okullarda verilecek eğitimin yaratılacak toplumsal karakterin niteliğinin ne olacağını belirlenmesi yetisini Türkiye'den almıştır. Bir anlamda “Türk eğitim sisteminin daha ilk günden, çocuğun kendi varlığını reddetmesi esası üzerine bina edildiğini söylüyordu.

Türkiye'nin en iddialı üniversitesinin mezunu, Amerikalı akranından otuz yıl gerideyse, buna eğitim denmez! Osmanlıca bile öğretemeyip, Başbakanlık arşivlerini yabancılara teslim ediyorsan, buna eğitim denmez... İktisat fakültesinden mezun olup, iktisatçı olamıyorsa buna eğitim denmez.” (245).

Romanda, kişinin ailesinden, cemaatinden, aşiretinden ayrı bir ‘ben’ olduğu söylemi ile demokratik toplumun bireyleri yaratılmaya çalışırken; aileye saygıyı yeniden gündeme getiren, aileyi ululayan neo- liberalizm söylemi arasında insanların sıkışıp kaldığı tespit edilir (488).

“Ben olmakla, ailenin bireyi olmayı uzlaştıramayacak kadar güçsüzleşen, bir anlamda iki kimlikten birini seçmeye zorlanan bireylerin politik seçimlerinden sağlıklı davranmayacaklarını bize düşündürür Rodoplu. “Yabancılaşmış toplumlarda insanları siyasi tercihlerini ifade etmeleri ile çarşıda alışveriş etmeleri arasında pek bir fark yoktur” (565).

Sosyal-kültürel yapıdaki yabancılaşmayı Güney Rodoplu bir çırpıda sayıverir bir iç hesaplaşma sırasında: “ Bir milyondan fazla yüksek okul öğrencimiz var, eğittiğimiz yalan; milyonlarca liralık matbaalarımız var, gazetelerimiz yalan; Türkçe konuşuruz birbirimizi anladığımız yalan; metrelik cetvelimiz var, yüz santim olduğu yalan; kilogram kullanırız, doğru tarttığımız yalan; dünyanın en eski uluslarındanız, tarihimiz yalan; cumhuriyetiz, demokrat olduğumuz yalan; konuk severliğimiz ünlüdür, birbirimizi sevdiğimiz yalan... Daha sayayım mı? (56) diyerek bunlarla sınırlı olmadığını ifade eder.

“ Bireysellik gelişmeyince... Kimseye karşı nesnel muhakemeye dayalı bir yargı geliştirmeleri mümkün olmayan” (468) insanların seçtikleri ilişki, “dünya ile... diğer

insanlarla bütünleşme değil, tahakküm ve itaat ilişkisi” (472) olmak zorundadır. “Bu patolojiye yakalanmış insanların sevdikleri değil, kullandıkları vardır” (473).

Rodoplu sosyal-kültürel yabancılaşma sebeplerini ve yansımalarını sıralarken, çözüm önerileri de sunmayı da ihmal etmez. O’na göre “kendimizi tanımamaya yanaşmamamız, hiçbir şeye neden olmuyorsa, büyük israfı neden oluyor. Düş kırıklıklarına, kendimizi neredeyse hasta sanmamıza, karamsarlığa neden oluyor. Oysa ne Sami ne de Aryan, bambaşka bir medeniyetin çocukları olduğumuzu içimize bir sindirebilsek, kendi değerlerimizi tanımlayıp yabancılaşmadan kurtulma ihtimalimiz belirebilir (523).

Rodoplu, sosyo-kültürel yabancılaşmadan kurtulabilmek için topluma güvenmekle işe başlanması gerektiğini belirtir. Aynı zamanda toplumun samimi davranarak, toplumun kendisine dayatılan yabancılaşma ve büyük yalan karşısında durmasıyla mümkün olacağını söyler (632). Yabancılar, düzenin öz-uzman aydınlarına rağmen, kendimizi bilmeye, doğruyu görmeye, başımıza gelenlerin aslını anlamaya çalışmalıyız (633). Türk milliyetçiliğinin hazinelerini insanların yararlanması için sunan bir milliyetçilik olduğunu bilerek, mümkün olan her şeyi kullanarak hayatta kalmaya çalışan devletimizi, aslolanın insan hayatı olduğuna ikna etmeliyiz (633).

Sosyal-kültürel yabancılaşmadan çıkış yolu , sonuçları ne olursa olsun, insanın doğru bildiğini söylemek ve yapmakla yükümlü olduğunu bilmesi ve kendi gerçeklerini haykırmasından geçer .“Öyle oportünist bir toplum olduk ki, insanları başkalarına yaptıkları ile değil, bize olan muameleleri ile ölçmeyi bir marifet sanıyoruz” (275). Bunun için de ahlak kelimesini yeniden gündeme getirmeli, yeniden yorumlamalı, dünya görüşümüzün temeli yapmalıyız.

IV.5. Yabancılaşma Nedenleri

Gerçekte insani olmayan bir durum olan (Tolan, 1983: 302) “yabancılaşma yoğunluğu, yaygınlığı ve değişik formlarıyla modern topluma özgü, onu niteleyen bir fenomendir” (Erjem, 2004: 2). Modern toplumlarda yabancılaşmayı yoğun olarak yaşayan toplumsal kategorilerden biri de aydınlardır.

Aydınlarda yabancılaşma problemi hem edebiyat dünyasının hem sosyolojinin ilgi alanındadır. Bu konuda yapılan araştırmalarda, genellikle aydınların yabancılaşma biçimleri konu edilmiş, yabancılaşma nedenleri üzerinde fazlaca durulmamıştır.

Bu araştırmada aydınların yabancılaşmasını anlayabilmek için, M.Seeman’ın geliştirdiği yabancılaşma göstergelerinin yanında, aydınların yabancılaşma sebepleri de bir başlık altında incelenmiştir. Araştırmanın özgün tarafını, Alev Alatlı’nın *Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm!* romanında bir yabancılaşma biçiminin diğer yabancılaşma biçimine zemin hazırladığının hatta sebep olduğunun tespit edilmesi oluşturmaktadır. Böylelikle araştırmanın konusunu oluşturan aydınların, farklı tür ve biçimlerdeki yabancılaşmaların birbirinden bağımsız olmadıkları, birinin diğerini tetiklediği görülmüştür. Bir başka ifadeyle bir yabancılaşmanın diğerine sebep olması, yabancılaşma biçimleri arasında deterministik bir ilişkinin varlığının bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Romanda Günay Rodoplu okuyucunun karşısına ilk önce *tecrit edilme hali* ile çıkar. O’nu bir iç hesaplaşma yaparken, kendisiyle, insanlarla, bilgisiyle hesaplaşırken tanımaya başlarız. Bir yazar, bir aydın olarak toplumla sağlıklı bir ilişkisi olduğunu düşünen Rodoplu, yüreğinin sözlü ya da yazılı yayınlarının insanlarını bulduğundan, bir parça herkes, herkes de bir parça olduğundan (7) asla kuşku duymazken, Şiran olayından sonra gözle görünür biçimde içe kapanır ve aylarca sürececek olan sorgulaması başlar (8).

Yaşamının son iki yılında uğradığı acımasız ihanet ona insanlara ilişkin her türlü bilgisini yeniden gözden geçirmesi gerekliliğini dayatır (7).

Şiran'ın öğrencilik yıllarında başlayan ilişkilerinde duygu birliğinin yanında idealleri paylaştıkları politik birliktelikleri de vardır. Rodoplu, Şiran Ören'e olan aşkı yüzünden bütün kimliklerini hiçe sayarak O'nun aşiretine gelin gider. Ancak “ koca bir aşiretin içinde elini kana bulamış, cezaevinde yatmış, idamla yargılanan pek çok kişi vardır”(124). Aşiretin yapısından dolayı eşine duyduğu sevgiyi açık edemez. Ancak iç hesaplaşmasında “sana duyduğum sevgiyi gizlemekten utandım!” (125) diyerek duygularını bastırışını anlatır. Aşiretin içinde bir insan, kadın, gelin olarak bir değerinin olmadığını çok sonraları anlar (125). Aşiretin veliahtı olan Şiran'ın getirdiği bir kadın olmaktan başka bir değeri olmadığını, “beni ben olduğum için hiç sevmemişsiniz. Bilemedim”(126) diyerek anlatır okuyucuya. Kürt aşiretinin içinde ‘dil bilmez Türk’(129) olarak yaşayan Rodoplu bütün olanlara rağmen Şiran'ı sevmeye, gönlünde yaşatmaya devam eder. O'nun için Şiran ‘tende can’dır (132).

Rodoplu'nun “hayatımın en sarsıcı sosyolojik deneyimi”(23) diye nitelediği bu olay tecrit edilme duygusunu yaşamasında en büyük etkendir. “İhanet, taammüden cinayetin öteki adı. Kötülüğü teorik olarak bilirdim, Örenler bana uygulamada gösterdiler” (23) diyerek tecrit edilme duygusunu yaşamasının, sorgulamalarının, yalnızlaşmasının sebebini öğrenmemizi sağlar. Şiran geçmişteki politik çizgisini terk etmiş, bir zamanlar sahiplerini göz kırpmadan vurulabileceğiyalılara eş değer bir dairede oturmaya başlamıştır (404) . İlerici, devrimci kimliğini de Rodoplu' yu da terk etmiştir (391). O artık çok satan bir derginin sahibidir. Rodoplu bu durumu sindiremez.

Sorgulaması o kadar ağırdır ki “Ne hale geldiğimi görüyorsun, değil mi ?!” (7) diyerek Rodoplu kendisinin tükenişini görür. Yaşadıklarından hoşnut değildir ancak

inkâr da etmez. Rodoplu kendiyle konuşmasında, cesaretini kıran, umutsuzluğa düşmesine, hayatının alt üst olmasına sebep olan iki huyundan bahseder. “Birincisi, vefa; tarihini unutamıyorsun. İkincisi, adalet...” diye açıklar (132).

Yalnızlığı derinleştikçe Şiran’ın portresine bakıp, onu hayalinde konuşturmadan sesini dinlemekten büyük haz alır. Rodoplu “Kınanma, ayıplanma, eleştirilme, şiarım oldu. Ne gam?! Adın bir ümit, telaffuz edildiğini duymak mutluluk!” (132) der. Bu bir anlamda yabancılaşmanın giderek derinleşeceğinin bir işaretidir. Yaşadıklarının romanını yazmak ister, notlar alır, ancak başaramaz. Bu bir başka yabancılaşmaya **güçsüzlüğe** doğru sürüklendiğinin bir göstergesidir.

Günay Rodoplu toplumdaki sosyal kültürel yabancılaşmayı pek çok yönüyle görebilen, analitik bir şekilde, rasyonel olarak değerlendirebilen bir aydındır. Araştırmanın sosyal kültürel yabancılaşma bölümünde açıklandığı gibi O, bu yabancılaşmadan kendini koruma gayreti içindedir. **Sosyal kültürel yabancılaşmanın** boyutları derinleştikçe Rodoplu insanlardan, kalabalıklardan sosyal faaliyetlerden kaçır.

Yalnızlığının ne denli yoğun ve tüketici oluşunun sebeplerinden birisi de ne organik aydınlar, dediği kendi sınıfıyla ne de diğer sınıflarla özdeşleşememesidir (39). Yayınevi sahibesine, yazarların bin bir umutla imzalamış oldukları kitapların hiç okunmamış olduğunu görmesi Rodoplu’nun yayıncı ve yayıneviyle ilişkisini kesmesine sebep olur (8). Varlığını yazarların emeklerine borçlu bir hanımın saygısızlığını utanç verici bulur ve buna alet olmak istemez (9). Bu da yayın dünyasından uzaklaşmasına dolayısıyla; bir yazar olarak yeni eserler yazmayacağı, üretmeyeceği, ürettiklerini toplumla paylaşmayacağı anlamına gelir ki bu da Rodoplu’nun **kendine yabancılaşma** sürecinin başlaması demektir.

Rodoplu'nun tanıdığı olduğu sosyal kültürel yabancılaşma ile yaşamakta olduğu tecrit edilme hali bir aydın olarak Türkiye'nin problemlerinin çözümüne dair inancını yitirmesine sebep olmuştur. Bu durum Rodoplu'yu inançsızlığa sürüklemiş, **güçsüzlük** duygusuna kapılmasına sebep olmuştur. Ancak kendini topluma karşı sorumlu hissetmesi, kısaca aydın sorumluluğu O'nu bir şeyler yapmaya iter. Yaşadığı yabancılaşmanın farkında olan Rodoplu çıkış yolu aramaktadır. Şafak'la tanışmasını, O'na aşık olmasını, Şafak'taki yabancılaşmayan unsurlara tutunarak Türkiye'nin problemlerin çözümü için bir fırsat olarak görür. Ancak Şafak'ın politik başarısı için uğraşırken; birikimini, nüfuzunu, maddiyatını dahası sağlığını ve canını feda eder. Dostları “ Bir paragrafla bir hafta uğraşan bir mükemmeliyetçi olarak tanınan Günay Rodoplu'nun aşkın gözünü kör ettiğini düşünmek pekala da olasıydı!”(416) sözleriyle O'nun kendinden uzaklaşmasını anlatmaya çalışırlar.

Şafak'a adeta adanmışlık duygusuyla bağlanır. O'nun başarısı için daha önce asla kabul etmeyeceği, rüşvet vermek, sahtecilik yapmak, oy avcılığı, popülizm gibi yollara başvurur. Fikirlerine inanmadığı bir siyasal parti için mücadele eder. Bu durum Rodoplu'nun yaşadığı bu yabancılaşma bir normsuzluk halidir. Örnekleri araştırmanın normsuzluk başlığı altında verildiği üzere, Rodoplu bir yabancılaşmadan diğerine sürüklenmektedir.

Büyük umutlarla bağlandığı Şafak'ın sevgi, aşk, kadın, anlayışı Rodoplu'nun anlayışıyla başından beri örtüşmez. O bu ilişkide Rodoplu'yu aşk adına bedenini, Türkiye adına birikimini kullandığı, işlevini tamamlayınca kaldırılıp atılacak bir nesne olarak görür. Rodoplu, Şafak'taki yabancılaşmadan kalan yanları kurtarmak gayretindeyken O, kendini kurtarma çabasıdadır. Politikayı Türkiye'nin kurtuluşunun bir aracı olarak gören Rodoplu'nun zihniyeti ile rantı yüksek bir belediye başkanlığı düşleyen, para, makam vb.

gibi bireysel çıkarları için politika yapan Şafak'ın zihniyetleri arasındaki fark, Şafak belediye başkanı seçildikten sonra iyice su yüzüne çıkar. Rodoplu işlevini tamamlamış ve bir köşeye atılmıştır.

Şiran olayından sonra Şafak'la yaşadığı bu ilişki Rodoplu'yu yeni bir yabancılaşma sürecine götürür: **Anlamsızlık**. İnandığı her şey, sevgi, insan, kültür, politika, onur... Her şey Rodoplu için anlamsızdır artık.

Ölmeye yattığı hastane odasında, ziyaretine bile gelmeyen Şafak'la yaşadıklarını sorgularken neye, hangi doğruya inansa büyük bir hezimetle karşılaşan bir aydının tükenişine tanık oluruz. Bütün iyi niyet ve gayretlerine rağmen, her şeyi anlamlandıran Rodoplu'nun anlamsızlık duygusuna kapılması ve öyle de ölmesi, romanın aydınlar açısından en trajik yanını oluşturmaktadır. ve Şafak Rodoplu'nun anlamsızlık duygusunun boşa olmadığını pekiştirircesine cenazesine bile gelmez, sadece şoförüyle çiçek göndermekle yetinir.

Sonuç olarak; romanın kurgusu gereği, cami avlusunda bir aydının cenaze töreni ile başlayan roman yine bir aydının, Günay Rodoplu'nun cami avlusundan kaldırılan cenaze töreni ile biter. Başlangıçta Rodoplu'yu yabancılaşmayı tespit eden bir aydınken, romanın sonunda yabancılaşarak yaşama veda etmiş bir aydın olarak görürüz.

V. BÖLÜM: OĞUZ ATAY'IN 'TUTUNAMAYANLAR' ROMANINDA AYDIN VE YABANCILAŞMA SORUNU

V.1. Aydın Kavramı

Romanda aydın kavramının içeriği, kitaba adını veren tutunamayan aydınların düşünüş ve yaşayış biçimleriyle doldurulmuştur. “Cumhuriyet döneminde yetişen aydın kuşaklarının biraz sarsak, daha çok da tutarsız, gamlı, trajik-komik tarihini 32 kısım tekmili birden kucaklar Tutunamayanlar” (11).

Tutunamayanlar romanının ana figürlerinin en önemli özelliği *aydın* oluşlarıdır. “Onlar, sıradan bir küçük burjuva değildir. Aydınca bir yaşam sürer, düşünür, ve eleştirirler; işin özüne inmeye çalışırlar; yüzeyde çırpınmazlar. Yaşam görüşleri, toplumda egemen değerler-veya değersizlikler-dizgesinin dışında biçimlenmiştir” (Ecevit, 1989: VII).

Romanın odak noktasını oluşturan aydın bireyler; okuyan, düşünen, yoz toplum değerleri ile ters düşen, eleştiren kimselerdir. Selim ve Turgut, *evrensel aydın* özellikleri taşır; okur, düşünür ve tepki gösterirler. Onlar için düşünce namusu önemlidir, söylenen sözler yaşanan olaylardan daha ağırlıklıdır.

Tutunamayanlar romanının, bu araştırmada incelenen aydın kişileri Selim Işık ve Turgut Özben, yozlaşmış dış dünya ile aydın kişinin erdemleri arasında oluşan uçurumun, onları giderek içinde yaşadıkları topluma yabancılaştırdığı iki aydındır. Onlar, “...geçiş toplumunun Doğu’lu aydınlarıdır” (Ecevit, 1989: 12), hayatın yakasını bırakmadığı bir tür Oblomov⁵’tur onlar.

⁵ Ecevit, 1989: 101 Gonçarov’un roman kahramanı iyi niyetli ama karamsar, bir işe yaramayan pasif insan tipini yansıtır. Rus edebiyatında çok işlenmiş olan ‘gereksiz adam’ın en iyi örneğidir.

Toplumsal yönden aktif olmayan, bir tür eyleme geçemeyen veya geçmek istemeyen, topluma yabancılaşmış bu bireyler, iç dünyalarında son derece devingendirler. Sürekli bir iç hesaplaşma ortamında yaşarlar; varoluşlarının bilincine ulaşmak isterler.

Tutunamayanlar'ın aydınları benliklerini bulma savaşımı verirken, ancak bu savaşımında başarılı olduktan sonra, kendi dışındaki sorunların çözümünde tutarlı olabileceklerini düşünürler. Çünkü, “kendini çözemeyen kişi, kendi dışındaki hiç bir sorunu çözemez” (95).

Onlara göre hesaplılık bir aydın özelliği değildir Ruhsal zenginliğe sahip bu bireyler, maddesel yaşamın olanaklarından yararlanmayı bilmezler. Çıkar gözetmez tutumları, kişiliklerinde daima korudukları çocukçu, saf akıllı özelliklerinin bir sonucudur.. Turgut'un, Selim'in kimliklerini bulma yolunda attıkları ilk adım düzeni terk etmek, ona bilinçli olarak tutunmamaktır. Selim gerçek bir tutunamayan olduğu için onun buna gereksinimi yoktur. Kendisi, düzenini içinde iken de, o düzende yaşamamaktadır zaten.

Selim'in dış dünya ile bağdaşmayan, maddesel gerçeğe sırt çevirmiş tutumu ve kendini soyutlayıp ruhsal zenginliklerle dolu dünyasında yaşamak istemesi, onu yine bir geçiş toplumunun soyut zenginliklerini korumak isteyen bir uyumsuz bireyiyle yadsınamaz bir benzeşime iter.

Düzende tutunamayan veya tutunmak istemeyen bireylerin – Turgut dışında – tümünün, gelişme süreci de diyebileceğimiz tutunamayanlık serüvenleri ölümle noktalanır. Turgut'un ise sonunun ne olduğu bilinmez; kaybolmuş, belki de ölmüştür.

V.2. Selim Işık'ın Bireysel Özellikleri ve Zihniyeti

Selim Işık roman kahramanları içinde en fazla idealize edilmiş olanıdır. O, *tutunamayanların prensidir* (152). Roman Selim Işık'ın intiharı çevresinde oluşur. Selim

1936 doğumludur. Bir taşra kentinde doğmuş, sonra ailesi büyük bir kente göç etmiştir (98). Romanda zaman ve yerle ilgili veriler çok azdır. Romanda dış görünüşü de somut bir biçimde verilmeyen Selim, romanın başından itibaren intiharı Turgut tarafında araştırılan kişidir. Bu sebeple Selim duygu ve düşünceleriyle yansıtılmış, soyut bir varlık bir *hayalet kahraman*dır. “Selim, kusursuz, Işık ise aydınlatıcı, yol gösterici anlamlarını içermektedir. O tutunamayanların en kusursuzu, ışık tutucu önderidir. Çağdaş bir peygamberdir” (Ecevit, 1989: 228).

Selim Cumhuriyet’in ikinci kuşak aydınını temsil eder. Bir çok yönden topluma *yabancı* olan Selim, düşsel serüvenci bir yapıya sahiptir.

Yirminci yüzyılın aydını Selim, toplum içindeki konumunun, çelişkilerinin bilincindedir. Topluma *aykırılığı, yabancılığı ve yalnızlığı* içinde kendince doğru bildiği yolda yürür.

Edebiyatla ilgi ve yeteneği olmasına rağmen; ailesinin burjuva yaşantısı, ‘büyük adam’ olma beklentisi ve çevrenin etkisi ile mühendis olur. “Mühendis olmamı da beğenmiyorlardı. Para kazanmayı düşünerek seçmişim bu mesleği” (675)der.

Entelektüel birikimi oldukça fazladır. O bir kitap kurdudur. Kiralık kitaplarla başlayan okuma macerasında geldiği noktayı yazdığı bir notta belli eder. “Çok iyi bilinmesi gereken filozof ve edebiyatçılar; Soren Kierkegaard, Oswald Spengler, Franz Kafka, Friedrich Nietzsche” (102). Başka bir ifadeyle yirminci yüzyıl insanının ruhsal yapısını, toplum içindeki konumunu anlatan düşünürler ve edebiyatçılara ilgi duyar. Bir anlamda kendini arar.

Zihniyetinin şekillenmesinde aldığı kültürel değerler bir Batı aydınından farklı değildir. O çok yönlü biridir. “Selim her şeyden önce bir matematikçi” (186), aynı zamanda bir teknokrattır. Ancak “edebiyattan, şiirden, resimden... sosyolojiden,

felsefeden... sinemadan” 65) konuşması, kültürel ilgi alanının ne kadar geniş olduğunu gösterir. “Kitab-ı Mukaddes’in Türkçe’si çok kötü İngilizce’sinden karşılaştırarak okuyorum” (662) demesinden yabancı dile hâkimiyeti anlaşılır.

İncil Selim’in başucu kitabıdır. Ancak Tanrı’ya da Hıristiyanlığa da kuşkucu bir yaklaşım içindedir. İsa bir dinsel figürden ziyade, Selim için kendisi gibi tutunamayan, geçerli değer yargılarına ters düşüp, egemen güçler tarafından yerden yere vurulan bir arketip aydın olduğu için önemlidir.

Turgut iç sesi Olric’e;^{*} “Dayanamıyorum Olric. Bu adamın duygusuzluğuna dayanamıyorum (426) dese de, içinde barındığı tüm çelişkilere karşın, özde duygu yönü ağır basan, sevecen ve coşkulu bir kişiliği yansıtmaktadır. “Tanışmadan severdiniz insanları, onların birbirine benzemedikleri halde bir yanlarıyla derinde bir yerde aynı olduklarını görürdünüz” (480) derken insanlara ve insanlığa karşı koşulsuz bir sevgi ile doludur.

Selim annesiyle birlikte yaşar. Annesini çok sevmekle birlikte onunla hiçbir şeyini paylaşmaz. Tutunamamak Selim’in çocukluğundan bu tarafa benliğinin bir parçası olmuştur. Çocukluktan kalan izleri taşır, sık sık geçmişini anar. “Daha o zamanlar, bazı akrabalarım bana anormal derlerdi... gereken yerde gereken kelimeyi bulamadığım için –bu nedenle bana ayrıca aptal da derlerdi- anormaldim...” (618) diyerek şimdiki durumunun sebeplerini sorgular.

Selim’in yaşantısında kuşku ve korku önemli bir yer tutar. Bir patoloji oluşturacak kadar her yerde her şeyden kuşku duyar ve kuşkunun doğurduğu güvensizliği

^{*}**Olric:** Charles Dickens’in “Büyük Umutlar” romanındaki Orlic gibi, Robert Musil’in “Niteliksiz Adam” romanındaki Ulrich gibi ya da Oblamov’un Zahabi, Ivan Karamazov’un sanrısız kişisidir, Olric. Bunların hepsinin bileşkesinde kurmaca dünyaya gözlerine açmış biridir, hepsinin kurmaca çocuğudur (Ecevit, 2005: 250).

sürekli hisseder. Turgut “herkesten kuşkulanıyordu” (456) derken, Selim “Bana güvenmiyorlar” (456) der. Güvensizdir ve bunu çevresine sürekli hissettirir. “Kendimi korumasını bilmiyorum boyuna kendimi sıkıyorum bir limon gibi sonunda beni çöp sepetine atacaksınız” (474). Selim, zihin yapısı dağınık, fikir uçuşmaları yaşayan, iç dünyası kendi psikolojik problemleri ile çalkalanan bir yapıya sahiptir. Ruhsal dengesi bozulmuştur, ürkütücü düşler içindedir. Akıl dışı duyguların yarattığı düşler pek çok korkusunu çoğaltır. Sürekli bir panik içindedir “evet korku. Eskiden güneşin doğuşuyla korkularım dağılırdı. Şimdi her sabah yeni korkularla uyanıyorum... korkudan korkuya atılıyorum. İnsanın yıldızlara baktığı zaman duyduğu evrensel korku gibi duygulara yer yok burada; ne yazık. Aşağılık seviyesiz korkular panayırı” (294). Kızınca düşündüğü şeylerin tersini de savunur (433). Turgut’un “Ellerin terliyor muydu gene? Dalıp gittiğin oluyor muydu?”(453) soruları O’nun sürekli bir anksiyete halinde yaşadığını göstermektedir.

V.3. Turgut Özben’in Bireysel Özellikleri ve Zihniyeti

Tutunamayanlar’ın ikinci ana figürü Turgut Özben’de Selim gibi küçük burjuva kökenlidir. 1933, İstanbul doğumlu olan Turgut *yarı münevver*, pek dindar olmayan bir babanın oğludur. Selim’de olduğu gibi kişiliğinin belirleyici özellikleri arasında ailesinin ve yetiştiriliş tarzının etkisi büyüktür. “Annesi Mürüvvet Hanım, kocasının aksine, zorba ve mütehakkim bir kadındı. Oğluna hırçın bir şefkat göstermekle birlikte, onun disiplinli yetişmesi için, hiçbir fedakârlıktan çekinmemişti. Bütün büyük ve mustarip ruhlar gibi, Turgut da bu iki zıt tesirin gölgesinde yetişti” (57). Kendini “Ben savaş yıllarının çocuğu olduğum için ilk talihsizliğim beslenme şartlarının kötülüğüyle

başlamıştır... Babam beni mektebe götürdüğü zaman, çantamla birlikte artık uzun bir hayat tecrübesini de omzumda taşıyordum” (75) diye anlatır.

Kulağına ezan okunarak büyütülen Turgut “...böylece ilk kültürünü Şarki İslam’ın tesiriyle almış oluyordu” (56) Turgut yetiştiriliş tarzı ile aldığı eğitim, okuduğu kitaplar, edindiği entelektüel birikimin uzlaşmayan yapısı içinde sıkışıp kalmıştır. Bu durum da kültür ikiliği yaşamasına, Doğu-Batı ikilemi içinde bocalamasına sebep olmuştur. İç sesinde Selim’e kendini, Turgut Özben de ne dediğini bilmeden, bir Şarki Medeniyet hayranlığı tutturmuştur yıllarca. Bilhassa bu sözlerin kulağına söylenmiş olması; bu tarihi şahsiyette, bütün kültürün ve hassaten Arap kültürünün kulaktan dolma bir şekilde tezahürüne sebebiyet vermiştir” (57) ve “Doğu ve Batı kültürünün sembolleri, onun kafasında, bütün ürkütücü yönleriyle, birbirlerine karışmadan durabiliyordu” (56) diye tanımlatır.

Turgut, küçük burjuva geleneğine uygun olarak meslek sahibi, mühendis olmuş 1960’lı yılların standartlarına uygun bir yaşam sürmektedir (250). İki çocuk sahibi (559) aile babası Turgut (562) yaşamını kazanıp kaybetme esası üzerine kurmuştur. Daha konforlu, daha iyi bir yaşam için mücadele etmektedir. Düzene ayak uyduramayan uygunsuz üniversite arkadaşlarından uzaklaşmış, küçük burjuva toplantılarının aranan kişisi olmuştur.

Başarılı bir teknokratır Turgut. Başlangıçta işine çok önem veren biridir. Şu düşüncesi onu iyi anlatır. “Evet! Ben idealistim... Hayatımın kısım-ı azamı matematikle geçiyor. Yemek yediğim saatlerin toplamı, matematik çalıştığım zamanla mukayese edilirse, günlük yaşantımda gülünç denecek kadar zavallı ve küçük bir yer tutar. Ben kendime ihanet etmiyorum... Dün gece sinüs ve kosinüs münasebetleri yüzünden gözüme uyku girmedi” (67).

Turgut'un küçük yaştan beri geliştirdiği ve sonraları arkadaşlarının başına ağır bir yük tahmil eden hususiyetlerin den biri de her şeyi mantıki neticelerine kadar takip etmek olmuştur" (62). Bu özelliği Turgut'u Selim'in intiharının altında yatan dinamikleri araştırmasına yöneltecek sonra da yabancılaşma, belki de tükeniş serüveni başlayacaktır. Turgut bu aşırılığını "hem ben engin ruhluymdur, şair tabiatlıyım. Her şeyde aşırıktan, bolluktan hoşlanırım. Kaptırdım mı kendimi tutamam artık" (255) diye itiraf eder.

Başlangıçta " Turgut Amcan gibi mühendis olursun" (250) diye çevreye örnek gösterilen biriyken aynı zamanda insanlara karşı sevgi doludur. Bu özelliğini "Canımlarım benim. Seviyorum sizleri insan kardeşlerim. Durup dururken seviyorum işte. Sevip duruyorum. Kollarımı açıp bütün insanlığı kucaklıyorum" (39) diyerek gösterir.

Selim kadar belirgin değilse de Turgut'da da inançla kuşku iç içe yaşar. "Öldükten sonra insanların bir yerde buluştuklarını söyleyenlere inanmak isterdim" (587) demesi, rüyaları bu duygusunu sürekli besler. Turgut'un bilinçaltına itilmiş tedirginlik duygusu kabus biçiminde ortaya çıkar. "Bu soyut nedenlere bağlı bir korku değildir. Aydın birey ile egemen siyasal güçler arasındaki çatışmanın, bireyde yarattığı huzursuzluğun neden olduğu bir duygudur" (Ecevit, 1989: 80).

Kütüphanesi Selim'e özenerek aldığı, okunmayı bekleyen kitaplarla doludur. O yaşamını Selim'in gizini çözmeye adanmıştır. Bu süreçte de kendi 'ben'ini aradığından dolayı iç sesiyle konuşur, düş dünyasında yaşar. "Aklın macerası önemli Olic. ben de okumadığım kitaplardan en iyi anlayan insanım bu dünyada" (587) ve "bu çocuk kitap yüzü açmıyor. Ben de açmıyorum canım Selim. Gene de tutunamayanlar üniversiteden mezun olmayı hayal ediyorum. Orta dereceyle tabii" (460) sözlerinde zihinde uzun bir yolculuğa çıkmaya, yani yabancılaşmaya hazır olduğunu görürüz.

Sürekli konuştuğu iç sesini, Orluc adını verdiği bir soyut varlığa söyleten Turgut, monologu kendisiyle diyaloga çevirerek tutunamayan aydın olarak, Selim'in vardığı noktaya, anlamsızlığa varma amacındadır. Çünkü Selim, imrenilen bir yere, tutunamayan aydınların ulaşabileceği son noktaya ulaşmıştır. Temel uğraşı iç sorunlarını çözmek, kendi olmak, ben'ini bulmak olan Turgut; “kendi sorunlarını çözemeyen bir kişinin kusurlarının acısını başkalarına çektirmeye hakkı yoktur” (96) diye düşünür ve romanın sonunda da tren yolculuklarında benliğini ararken sonunun ne olduğu bilinmez bir biçimde kaybolur.

V.4. Aydın Modelleri

Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* romanındaki aydınların, bir aydın tipolojisi oluşturacak şekilde kategorize edilmesinde bazı güçlükler vardır.

Romanda hemen tüm karakterler aydın kişilerden oluşmasına rağmen, her şeyden önce aydınlar bir tipoloji oluşturacak kadar farklı tipler değildirler. Metin, diğer aydınların ruhsal-psikolojik yönlerinin vurgulanmasının aksine maddesel yönüyle verilmiştir.

Sosyolojik olarak aydınların hepsi *küçük burjuva aydın*dırlar. Teknokrat, mühendis olmaları bir başka ortak yönleridir. Entelektüel birikimleri oldukça geniştir. Bu donanımlarını toplumu dönüştürme, halkı aydınlatma v.b. gibi aydın olmaktan kaynaklanan işlevleri yerine getirmek için değil kendi *ben*lerini aramada kullanırlar. Hepsi yoğun bir iç hesaplaşma içindedirler. Bu hesaplaşma Selim'de olduğu gibi intihara, Turgut'da olduğu gibi aklın yolculuğunda kaybolmaya varacak kadar derindir. *Tutunmak* ya da *tutunamamak* üzerine kurulmuş bir yaşantıları vardır. Aydınları da bu çerçevede, romanın ruhuna sadık kalarak kategorize etmek gerekir. Bundan dolayı *tutunamamak* aydınların belirleyici özelliklerinden biri olarak bu çalışmada sık sık vurgulanmıştır.

Romanda aydınlar daha çok soyut tarafları; duygu ve düşünceleri ile yer alırlar. Yabancılaşmış oluşları, yabancılaşmadan kurtulmak için özel bir çaba harcamıyor oluşları da bir başka ortak yönleridir.

Araştırmanın sınırlılıkları içinde incelenmiş olan aydınlardan Selim ve Turgut *Tutunamayan Aydın*ı temsil ederken, diğerlerinden farklı olarak, daha çok maddesel değerlerle temsil edilen Metin ise *Yozlaşmış Burjuva Aydın*ını temsil eder.

V.4.1. Tutunamayan Aydın (Disconnectus Erectus)

Tutunamayan aydını romanda başkahraman Selim Işık ve Turgut Özben temsil eder. Selim yetiştiriliş tarzı, korkuları, kaygıları, düşsel dünyası, iç gerginliği ile başından beri tutunamayandır. Turgut ise Selim'i örnek alır, onun izinden gider. Başlangıçta bir küçük burjuva yaşantısında, mutlu aile içinde yer alırken sonradan *tutunamaz*.

Tutunamayan aydın, yirminci yüz yılın bünyesindeki çelişkiyi, iletişimsizliği, kafkaesk⁷ korkuyu, yalnızlığı, yaşama karşı, zayıflığı yaşayan kişidir. Tümüyle maddesel değerler üzerine kurulmuş bir düzenle barışık olmayan bu aydınlar, duygu yanları ağır basan kişilerdir. Dış gerçeklere tümüyle sırt çevirmiş, içe dönmüşlerdir; çünkü yaşamla başa çıkacak gücü bulamazlar kendilerinde. Somut yaşam içinde zayıftırlar. Çıkar gözetmez, doğruluktan yana bir yapıları vardır. Tüm zayıflıklarına karşı toplumla uzlaşmazlar, benliklerine ulaşmak için yok olma pahasına mücadele ederler.

Entelektüel birikimleri oldukça fazladır. Ancak iç dünyalarındaki çalkantı düşünce sistematiklerini olumsuz etkiler. Dünya fikir mirasının kaynaklarına erişebildikleri halde onları kendi yaşamları ve toplum için yapıcı bir tarza dönüştüremezler. Selim bu

7. (Ecevit, 1989: 79) Korku, güvensizlik, yabancılaşma, terör, dehşet, suç, umutsuzluk, yargı, anlamsızlık ve çaresizlik gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Kafkaesk sözcüğü bunların hepsinin bileşkesidir. Çağdaş bireyin varoluş duygusudur.

durumun tipik temsilcisidir. “Oscar Wilde’a hayranlığı gün geçtikçe artıyordu bu arada. Bütün kitaplarını yutarcasına okuyor, ondan başka hiçbir yazarın sözünü ettirmiyordu. Onun dışında bütün yazarları küçümsüyordu” (368). Zihin disiplininden yoksun olan bu aydınlar “benim İncil’im bu kitap” (373) diyecek kadar kendilerine yakın gördükleri yazar ve düşüncelerden etkilenirler. “Kitabı bitirdiği zaman, ateşli Gorki hayranı olmuştu. Bulduğu bütün kitaplarını bir çırpıda okudu Gorki’nin. Hepsini beğendi. Fakat Benim Üniversitelerim başkaydı. Oscar Wilde’i unutmuştu” (372). Ancak bu etki geçicidir. “Wilde’a hayranlığıysa tamamen geçmişti. ‘Bu adamı bir zamanlar nasıl beğendiğimi bir türlü anlayamıyorum’ diye dövünürdü” (374).

Tutunamayan aydının en önemli özelliklerinden birisi de yalnızlıktır. O tecrit halinde yaşayan biridir. Toplumla bütünleşmeyi zaman zaman özler. Bu özlemi Selim “ne güzeldir kim bilir, bu dersleri dinlemek, bu bilgilerle yetişen insanlarla aynı yerde bulunmak, insanın nefesini kesen nazariyeleri dinlemek. İnsan sarhoş olur” (367) sözleriyle ifade eder.

Tutunamayan aydının özellikleri, romanın ironik-simgesel-teknik kurgusu içinde, yazarın kurgusal ‘Garip Yaratıkların Ansiklopedisinden’ alıntılanarak kaynak gösterdiği tutunamayan *hayvana (disconnectus erectus)* benzetilerek verilmiştir.

“Tutunamayan (disconnectus erectus): beceriksiz ve korkak bir hayvandır. İnsan boyunda olanları bile vardır. İlk bakışta, dış görünüşüyle, insana benzer. Dik arazide, yokuş yukarı hiç tutunamaz. Yokuş aşağı, kayarak iner. (Bu arada sık sık düşer)...Gözleri çok büyük olmakla birlikte, görme duygusu zayıftır. Bu nedenle tehlikeyi uzaktan göremez... Genellikle başka hayvanların yuvalarında (onlar dayanabildikleri sürece) barınırlar... Belirli bir aile düzenleri yoktur... Toplu olarak yaşamayı da bilmezler... Tutunamayanları avlamak çok kolaydır... İçgüdüleri tam gelişmemiştir... Şimdiye kadar hiçbir tutunamayanın bir kavgada başka bir hayvanı yendiği görülmemiştir... Anlayışlı bakışlarla süzerseniz, hemen yaklaşır size. Ondan sonra tutup öldürmek işten değildir... İnsanlarda görülen durgunluk, hafif sıkıntı, sebebi bilinmeyen vicdan azabı ve hiç yoktan kendini suçlama gibi duygulara sebep oldukları, hekimlerce ileri sürülmektedir... Başları daima öne eğik gezdikleri için, çeşitli engellere takılırlar... insanlar arasında

barınmaları –ev düzenine uyamamaları nedeniyle- çok zor olmaktadır. Şehirlere yakın yerlerde yaşadıkları için, onları şehrin içinde, çitle çevrili ve yalnız tutunamayanlara mahsus bir parkta tutarak, sayılarının azalmasını önlemeyi düşünmenin zamanı artık gelmiştir” (152).

Sembolik anlatım deşifre edildiğinde *dicconnectus erectus*’un yani tutunamayanların; uyumsuzluğu, güçsüzlüğü, yaşamakta zorlanması gibi bir takım yabancılaştırıcı unsurların altında ezildikleri görülür.

V.4.2. Yozlaşmış Küçük Burjuva Aydın

Romanda Yozlaşmış *Küçük Burjuva Aydın*’ı Metin temsil eder. Toplumdaki tüm yozlukların, bayağılıkların, zevksizliklerin ve çirkinliklerin simgesidir Metin. Ruhsal değerlerin, soyluluğun, çıkar gözetmezliğin ve doğruluğun temsilcisi, *Tutunamayanlar*’ın idealize edilmiş kahramanı Selim’in karşıt kutbudur. Aydınlığın karşıtıdır, yaşamın karanlık yanıdır.

Yozlaşmış olması dış görünüşüne de yansır. Metin yüksek yakalı gömlekleri, ip gibi kravatları, yürüyüş biçimi (267) ve parmağındaki altın şövalye yüzükle (268) betimlenir. Çünkü o maddenin yozlaşmış biçimidir, maddeselliğin ekstremindedir. Ruhsal değerlere sahip diğer aydın bireyler soyut düzeyde ele alınırken, Metin’i yozluğu tüm dış ayrıntılarının verilmesiyle somutlaştırılır.

Selim’in ölümüne yol açan, bir anlamda da dış dünyadan kopmasına neden olan çirkinlikler panosunun mozaik taşlarından biridir. Ruhsal özellikleri gelişmemiştir. Liseyi zorla bitirmiş, üçüncü sınıf yerli romanlarla Balzac ve Stendhal’i aynı zevkle okumuş, klasik müzik eğitimi görürken Türkçe tangoları aynı coşkuyla dinlemiştir.

En büyük özelliklerinden biri de, sürekli yalan söylemesidir. Her şeyi ile yapaydır; kişiliği gelişmemiştir. Kendini tanıma, kendiyle hesaplaşma gibi sorunları yoktur. Eğitimsizlik ve gelişmemişliğin sık yaşantılarında çırpınıp durmaktadır.

Kişiliğinin estetik boyutu ise çarpık gelişmiştir. Metin güncel bir deyişle, arabesk özelliklere sahiptir. Selim'in tutunamadığı yaşam biçiminin, dünya görüşünün uç noktasındadır. Turgut, Metin'in bu incelikten yoksun, gelişmemiş, alaturka yönünü ortaya koyarken, kendi toplumunun insanını hicveder: “Birbirimizi ne kadar iyi tanımış olsak da, yarım saat geçmeden içimizi döker (...) en mahrem anılarımızı ortaya koyarız (...) Biz açık sözlü milletiz. Bizi beğenmeyen gitsin İngiliz olsun” (Ecevit, 1989: 71) diyerek tutunamamasındaki toplumsal sebeplerin de ipucunu verir.

Metin'i maddesel zevklerin baş kişisi olarak görürüz. Metin ise bu kadar yalanla uzun süre yaşayamaz, yatağa düşer. Geçirdiği *doğruluk buhranı* içinde Selim'e yaptığı kötülüklerin tarihini yazmayı düşünür. Metin'de simgelenen, bayağılığa varan yüzeysellik, yemek, içki, kumar ve cinselliğin abartılmasıyla anlatılır.

İçki masasına ardı ardına gelen yiyecekler abartılarak betimlenir. İçki ve yemek yetiştiren garsonların koşuşturduğu bu ortamda Metin'in acı tebessümü yerini bayağı bir gülüşe bırakır. Kendi dünyasındadır, kabuğundan çıkmaya başlamıştır. Bayağılığın kol gezdiği bir dünyadır bu. Taze kız peşinde koşmak, genelevde kendini rahat hissetmek Metin için 'normal'dir. Metin'in bu durumunu Turgut: “Belki de küçük burjuvalık dediğim şey tam budur” (273) diye ifade eder.

Tinselliğin karşısında maddesel gücü temsil eden Metin yabancılaşmış; yozlaşmış, aydın sorumluluğu hissetmeyen, hazzı, erdem, onur gibi kavramların dünyasına girmediği bir aydın tipidir.

V.5. Yabancılaşma Göstergeleri

Araştırmanın bu bölümünde Melvin Seeman'ın yabancılaşma göstergeleri olan; *tecrit edilme, kendine yabancılaşma, güçsüzlük, normsuzluk ve anlamsızlık'a* ek olarak *sosyal kültürel yabancılaşma* biçimi de eklenerek *Tutunamayanlar* romanındaki aydın tiplerin yabancılaşma biçimleri araştırılacaktır.

Bununla birlikte bu aydınların, yaşadıkları dönemin bir tanığı olarak tespit ettikleri, bizzat içinde yaşadıkları toplumda kendilerinin de etkilendiği sosyal kültürel yabancılaşma da aydınların yabancılaşma serüveninin doğru anlaşılmasında önemli bir katkı sağlayacaktır.

V.5.1. Tecrit Edilme

V.5.1.1. Selim Işık

Çevresiyle bütünleşememe Selim'in çocukluğundan beri yaşadığı bir durumdur. Turgut; "Selim de benim gibi mustarip bir ruhtu. Benim gibi kapalı bir çocukluk devresi geçirdiği için, çevresiyle uyuşamaz ve benim gibi, bu bozucu çevreye büyük tepkiler gösterdi" (421)diyerek açıklar.

Selim çocukça duygularla yalnızlığını gidermenin arayışı içindedir. "Dini bir mevsimlik (yaz) sevebilmesi ve dileklerinin yerine gelmediğini görmesi onu başka bir çıkmaza düşürmüştür" (224). Selim'in "dine bağlılığı, günlük sorunlarına bir çözüm getirmemiş ve çocukların mahallede ona saldırmalarını engellememiş, herkes kötülüğünde ısrar etmiştir" (224). Selim, dinin cezalandırıcı yönünden kaçarak, yıldırımların yalnız sevmediklerine yağmasını dilemiş, bir yandan da bu kötü dileğinin verdiği suçluluk duygusundan kurtulamamıştır" (224).

Geçen zaman Selim'in bu durumunu iyileştirmediği gibi problemini giderek derinleştirir. Büyümediği, gerçek dünyaya karışmadığı için üzülür. "Gerçekten bucak bucak kaçıyorum... Birini sıkıntıda görünce çocuk gibi ortadan kaybolmak istiyorum. Korkaklıktan değil; kendimi onun yerine koymaktan" (375).

Öğrencilik yıllarında zaman kavramını algılayışındaki farklılık yabancılaşma sürecinin önemli bir işaretidir. Can sıkıntısı, Selim'in önemli bir derdidir. "Otobüste, evle okul arasında geçen zamanın bana nasıl bir yük olduğunu bilemezsin. Böyle zamanları, yaşanmamış zaman haline getirmemek için olmadık oyunlar icat ederim. Kendimi kaptırmadan, belirli bir süreyi atlatabileceğimi sanmıyorum" (41). Zamanı yaşamaz Selim. Zaman onun için 'teknik' bir durumdur. "Ben de, birçok vatandaşım gibi, soyutlama gücünden yoksun olduğum için ve özellikle zaman kavramını soyut olarak, yani ele gelmez bir kavram olarak düşünemediğim için süreye, ancak iki nokta arasında bir cisim hareketi olarak katılabiliyorum" (42).

Turgut Selim'e "Sen, yalın düşüncelere alışıksın sadece. Hayatın asıl tadı, gerçek tuzu olan ikinci dereceden bilinmeyen güzelliklerin farkında değilsin"(72) derken, O, "zaten nereden kaçmam ki? (377) "sen söylemez miydin 'utanmadan, duygusuzluğumla öğündüğümü' " (30) diyerek yaşamdan kaçışını ifade eder.

Selim annesiyle birlikte yaşar, ama onunla da duygu ve düşüncelerini paylaşmaz. Bu duygusunu "bütün hayatımı birlikte geçirdiğim ve beni gerçekten seven bu insana hiç bir şey anlatamamak ne kötü" (603) diyerek ifade eder. Selim hep yalnızlığı ve tecrit duygusunu yaşar; "duvarlar duvarlar var çevremde. Halsiz kalıncaya kadar başımı vuruyorum onlara" (376) sözleri bu durumu iyi ifade eder. "Mağaramda dayanılmaz günler geçirdim" (403) dediği odasında saatlerce tavana bakarak düşünür. Yalnızdır, kabuğuna çekilmiştir ama aynı zamanda yalnız kalma korkusunu da garip bir şekilde içinde hisseder.

Herkesin belirli bir süre sonra onu bıraktığını, aptalca telaşlarından herkesin usandığını düşünür (380). İnsanlara olan güvensizliğini “kuşkulu ve ürkektim. İnsanlara, ancak benim yanımda oldukları zaman güveniyordum” (652), “ben herhalde Hamlet’e yakınım (328) diyerek ifade eder.

Selim’in yalnızlığının çıldırtıcı boyutlar da olduğunu en yakın arkadaşları bile yeterince fark edemezler. İntiharının ardından arkadaşlarına “kendisi, içine dönük bir insandı: hiç parmak izi bırakmış olduğunu sanmıyorum” (320) dedirtecek kadar iç dünyasını kendine saklar. Kitaplara ithaflar yazmak, beğenilen satırların altını çizmek, sayfaların kenarına düşüncelerini yazmak Selim’e, kendini ele vermek, insanların ortasında çırılçıplak kalmak gibi gelir (372). Onun için, ölümünden sonra bulunacak olan günlüğünü gizli gizli yazar. “Kimseye, kimsenin varlığına dayanamıyorum. Beni hayata bağlayan tek şey bu günlük. Onun için yazıyorum” (625) diyerek yalnızlığını günlüğüyle paylaşır.

Selim zihninde kurduğu dünyasında yaşar. Gerçek hayattaki yaşantısı kurmaca dünyasına yaklaştıkça mutlu olur. Ancak bu düzenlerden biri bile her hangi bir nedenle bozulursa, o gün için kafasında kurduğu bütünlüğün zedelendiğini hisseder ve uzun süre kendine gelemez. Odaya biri girse belli etmeden huysuzlanır ve tekrar yalnız kalıncaya kadar yaşamaz (388). “Hem o kadar yalnızım ki” (453) diye dertlenir hem de yalnızlığını paylaşmak isteyen arkadaşlarına kuşkuyla yaklaşır. Bu duygusunu şu sözlerinden de anlamak mümkündür. “Bir gün bırakıp gideceksen boşuna yorma... boş yere mağaramdan çıkarma beni alışkanlıklarımı özellikle yalnızlığa alışkanlığımı kaybettirme” (481).

Selim okuduğu kitapların etkisinde fazlasıyla kalmakta, bu etki onda acıyı, suçluluğu, yalnızlığı çoğaltmaktadır. Bunu arkadaşları “Beni ya şımartın ya da kapı dışarı edin!” diye bağırdı. ‘Yarı içtenliğe dayanmam zor benim. Bir kişi mi kalacak? Tamam: bir kişi kalsın. Sonra gene bağırıma başlardı: ben günahkârım: bana vurun!’ o günlerde

Dostoyevski'yi okuyordu” (389) diye anlatırlar. Kitaplarla oluşturduğu dünyada yaşamayı dış dünyaya yaşamaya tercih etmesi onda tecrit duygusunu artırıcı etki yapar. Bunu günlüğündeki “kitaplar yüzünden çok acı çekiyorum... Sanki hepsi benim için yazılmış. Bu kadar insanı birden canlandıramıyorum: hepsini birbirine karıştırıyorum. Gülünç oluyorum... Ben rezilin biriyim ve rezilliğimi biliyorum” (390) sözlerinden anlarız.

Duygularını sanal dünyasında ifade eder. Rüyalarını gerçek gibi algılar, uzun süre etkisinde kalır. Rüyada yaşamının güzelliğini Turgut'a da öğütler. “Bırak kendini: rüyada yaşamaktan güzel ne var ki?” (325) diyerek rüyada yaşamayı yüceltir. “Hayaletler beni daima rahatsız edecek” (527) sözleri onları yaşantısının ayrılmaz bir parçası olarak gördüğünün ve bunun bütün yaşamı boyunca süreceğinin bir göstergesidir. Gerçek yaşamdan kopukluğunu “yıllardır, bir genç kız yanıma yaklaştığı zaman, ona söyleyeceğim acı ve alaylı sözler hakkında o kadar hayal kurdum ki siz bütün bunların ağırlığına dayanamazsınız” (451) sözleriyle ifade eder.

Evinde, odasında yaşadığı tecrit hali onu tatmin etmez. Ruhunu tatmin etmek ister. Manastıra çekilmeyi düşünür (457). Yaşamaktan yorulmuştur. “Yaşamakta geç kaldım sabrım tükendi” (478), “eskiden, buhranlı gecelerimin sabahında, güneşin doğuşu beni sakinleştirdi. Şimdi sıkıntı veriyor: yeni bir güne başlamanın sıkıntısını” (606), “yeni bir şey yaşamak, yeni bir kitap tanımak oluyor benim için. Kitaplarla ve onların yazarlarıyla birlikte yaşıyorum. Önsözlerle yaşıyorum” (375) diyerek yaşam alternatifi olarak tecrit edilmeyi seçtiğini belli eder. O'na göre “yaşamak her gün gerilen bir imtihan olsa buna kimse dayanamaz” (481).

Selim acı çekmekte ve acıdan usanmamaktadır. “Acıma bankası kuruyorum... Her ıstıraba bir kura numarası tutunamayanlara öncelik tanınır” (481), “hikâye yazalım. Bu günkü konumuz, ihanet ve vicdan azabı” (390) diye kendi duygusunu ironik bir biçimde

ifade eder. Sürekli bir suçluluk duygusu taşımaktadır. “Canıma okuyacaklar aziz İsa. Korkuyorum, kaçmak istiyorum. Suçlu sandalyesine oturmak istemiyorum” (702) diye yakarışında ve “beni yeniden yaşamaya yeniden ıstırap çekmeye zorluyorsun yaşamak aynı zamanda yaşamış olduklarını hatırlamak demektir hatırladıkça bunalıyorum” (528) sözlerinde kendini acımasızca sorgulamanın getirdiği ruhsal çöküntünün izleri görülür.

Bu durum intihara yaklaştırır Selim’i. “Ruhumu ve vücudumu kirlettim neden mutlak bir yola girmek için gerekli temizlikleri yapamadım içimde ve Tanrı ya da tabiat mutlak yola girmesini istediği yüz kişiden biri olarak yaşamak neden gerekli soruyorum herhalde tutunamayanların bir kısmına bu acı gerçeğin farkına varma ve hayattan istifa hakkı verilmiştir” (505) sözleriyle intiharına kendince makul gerekçeler uydurur.

V.5.1.2. Turgut Özben

Başlangıçta Turgut küçük burjuva yaşantısı içinde mutludur. Büyük bir kentte mühendis olarak çalışmaktadır. Yaşadığı dönemin avantajlarını kullanan, kendi kuşağının ayrıcalıklı aydınlarından biridir. Ancak yakın arkadaşı Selim’in intiharından sonra yabancılaşıma serüveni başlar. Onun sağlığında bilmediği yönlerini, yaşantılarını araştırma sürecinde kendi *benini* bulma gayretine düşer.

Aslında bütün çabasının kendini bulma çabası olduğunu “ben ne dediğimi biliyorum. Benim, Turgut Özben’in özbenliği. Kelime oyun yapmıyorum, oyuna getiriyorum. Kendimi ele vermiyorum” (327) sözlerinde açık eder. Daha sonra da “Korkuyorum Olric. Kendimi ele vermekten korkuyorum” (569) diye itiraf eder.

Turgut geçmişini sorgularken oldukça gerçekçi davranır. “Bilir misiniz, üniversiteyi bitirdiğiniz zaman, hepimiz saçlı sakallı kocaman bebeklerdik. Bilemezsiniz. Anlatınca olmaz. Yaşamak diye bir problem yoktu bizim için. Böyle bir problem çözmedi

asistanlar tatbikatlarda. Sonunda hepimizi kurt kaptı tabii. İnsan taklidi yaptığımız için, kurtlar bizi adam sandı” (458) diyerek verilen eğitimin yabancılaşmasındaki yerini sorgular.

Ölüm olgusuyla tanışması Turgut’un iç hesaplaşmaya başlamasına sebep olur. Renkli yaşam yerini kendini sorgulama, suçluluk, acı çekme, yalnızlık gibi yabancılaştırıcı duygulara bırakır. Şu sözleri bu duygusunun bir ifadesidir.

“Daha düne kadar başka bir yaşantı sürdüren ben, ölümden kaçarken ölümün kucağına düşen ben, ucuz yaşantıların asıl kahramanı, ucuz şövalye romanlarının nesli tükenmiş son temsilcisi ben, bunu nasıl yapacağım? Ucuz geçmişimi nasıl inkar edeceğim? Son aylarda kurmuş olduğum Yumuşakçalar Krallığının nimetlerini nasıl terk edeceğim? Yas yakışır Turgut Özben’e diyerek gülünç karalar mı giyeceğim? Oysa ne şenlikler yapıldı onun ölümünden sonra; ne ihanetler yaşandı. Günahlarımın ağırlığına dayanamıyorum Olric. Neden beni uyarmadın? (354).

İç sesi ile konuşması giderek çoğalır. Artık o içinde yaşayan ikinci biri gibi olmuştur ve ona bir de isim verir: Olric. “Çok konuşuyorum kendimle bugünlerde. Ne yapayım? Başkalarının sohbetinden hoşlanmaz oldum. Hepsi Olric yüzünden. Olric mi? Kafamı durdurmalıyım bir süre. Basit şeylerle oyalamalıyım onu. Matematikle dinlenmeliyim. Kendi kendine komiklik yapma: birikimlerini tüketiyorsun” (295) diye Olric aracılığıyla iç sesini, derindeki duygu ve düşüncelerini açıklar.

İç sesi çoğaldıkça dış dünyadaki insanlarla paylaşımı azalır. “Karımdan gizli, Selim’i düşünüyordum. Hayır, gizli değil; biliyor kimi düşündüğümü. Gene de bir gizlilik var: ne düşündüğüm, nasıl düşündüğümü bilmiyor”(28) diyerek paylaşımının kendiyile sınırlı olmaya başladığını açıklar. Selim’i düşünmek dünyasını doldurdukça çevreyle bağı azalır. “Uzayıp giden Devlet Demir Yolları gibi her yerde karşıma çıkma Selim” (312) dese de O’nu düşünürken bastığı yeri görmemeye başlar. “Düşünmek yürüme içgüdüüne

engel oluyor. Bütün çarptığım adamlar birleşip bana cephe alırsa?” (318) diye kendi durumuyla alay eder.

Turgut bir noktadan sonra gerçekten konuşuyor mu aklından mı geçiriyor karıştırmaya başlar. “ Demek konuşmadım, içimden geçirdim sadece. Özür dilerim: bu günlerde ikisini biraz karıştırıyorum da Olic” (361). Aslında durumunun farkındadır Turgut. “Anlatamadığım bir “şey” yüzünden kimseyi suçlayamam. İçimdeki düzenle ilgiliydi huzursuzluğum. Dışındaki düzenle bir ilgisi yok” (329) diyerek psikolojisini açıklar. O, “bütün Turgut’u hiçbir zaman teslim etmemişti. Hiçbir zaman. Onu kendine saklamıştı. Değerini yalnız Turgut’un bildiği bir ‘şey’ ” (327) vardır içinde.

Selim’in ölümünden kendine suçluluk payı çıkartır. “ Hep böyle gülebilirdik Selim. Hayat bir oyun değil miydi bizim için? Gelseydin bana, durum vaziyetlerini anlatsaydın, hep birlikte bir çare bulurduk. Kızıl komünist değiliz ya; halden anlardık. Birbirimizin dilini bilirdik”(318) der ve “Allah’ım; onu neden yalnız bıraktın? Neden, yalnızlığının verdiği çaresizlikle can yakıcı ilişkiler kurmasına izin verdin? Neden, geçirdiği her dakikanın hesabını sordun, içini ezdin? Neden, korkuyu göğsünden çekip almadın? Neden, suçluluk duygusunu üzerinden atmasına yardım etmedin? (203) diyerek ölüm karşısındaki çaresizliği yaşar.

Kendini sürekli suçluluk duygusu içinde bulur Turgut. İçindeki ‘şey’e ihanet ettiğini düşünür.. Bu ‘şey’ Selim’in ölümünden öte bir hüznün, ne olduğu belirsiz, fakat sürekli ilgi isteyen bir duygudur. Hem örtülmesi gereken, hem de örtüldüğü ona hissettirilince kuvvetlenen bir duygudur. Bu duydu Turgut’un şu sözlerinde belirginleşir.

“İçinde birtakım duygular gelişmiştir. Anlatmaya başlarsın. Birden, içinde bir duraklama duyarsın. “Şey” engel olur sana: söyleme onu, der. Her “şey”i anlatma. Belki sözlerinin arasında, farkında olmadan beni ele verirsin. Belki anlar: insan bu , bilinmez. Sen gene dikkat et; her “şey”i ayrıntılı anlatma o

kadar. Bütün “şey” ayrıntılarda değil midir zaten? Ayrıntılarda ele vermez mi insan kendini? Başkalarına anlatamadıklarınla beslenir, varlığını sürdürür herhalde. Başkalarından saklandıklarınla gelişir. Fakat, her zaman güvenebilirsiniz ona. Yalnız kaldığın, yalnız ve çaresiz bırakıldığın zaman, karşısındakine her şeyini verdiğini ve tükendiğini sandığın zaman hemen yardıma gelir: biraz dayan, merak etme ben yanındayım, der. Üzülme, der; her şeyini kaybetmedin: ben varım. Belli etme zayıflığını; bunu da atlatırız” (328)

Bu sözler aynı zamanda iç dünyasını; yalnızlığını, duygu ve düşüncelerini başkalarıyla paylaşamamasını da iyi açıklamaktadır.

Yaşamdan zevk almamaya başlar. “Düşünmüyorum, sıkılıyorum sadece” (49), “Canım sıkılıyor” (48) sözlerini sık sık yineler. İki saattir bir kelimesini bile anlamadığı halde yine de okumaya çalıştığı kitaba yenik düşer. Bu iki saat içinde, hiçbir şey düşünmeden ıstırap çeker (51). İç dünyasında yaşamaya başladığını “her zaman kendi kendime düşünür dururdum” (70) diye açıklar.

Selim yaşamının her anındadır. “Uyandım Selim. Kendimle biraz yalnız kalmalıyım. Kendimi karşıma alıp öğüt vermeliyim. Bilmediğim bir maceraya atılıyorum çünkü. Kuvvetlerimi gözden geçirmeliyim” (327) derken O’nu içinde yaşayan bir canlı varlık gibi algılar. Bir tülü aklından çıkmayan Selim’i (87) düşünmek için karısına “senden tek istediğim şimdilik beni bu meseleyle baş başa bırakman” (88) der.

Tecrit koşullarını kendisi yaratır Turgut. Bazen “ben de hayatımın sonuna kadar aynı yerde kımıldamadan oturacağım” (432) diyerek bazen de “öyle bir savaşa giriyorum ki Olric, bizi İsa bile kurtaramaz” (424) diyerek iç dünyasına gömüleceğinin işaretini verir. “Bana dokunulmasını istemiyorum Olric” (570), “düşünmek için kendime ait bir daire tutsam” (565) “artık bu yalancı dünyayı beğenmiyorum. Çiçeklerden papatyayı, insanlardan Selim’i beğeniyorum. Duygularımı hangi kalıba dökeceğimi

bilemiyorum. Bir rahibe bulursam, ben de manastıra çekilebilirim” (458) diyerek insanlardan ve çevreden kaçır.

Bir iç hesaplaşmasında “Neden her istediğimi anlatamıyorum? Neden,aynı yaşantının içinde bulunan insanlarla hiçbir ilişki kuramaz oldum? Neden,neden,neden? Sorular, çengeller gibi, soru işaretleri gibi kafasına takılıyordu. Yalnız seninle mi konuşabileceğim Olric? (414) yalnızlıktan şikâyet eder.

Turgut, “karanlıklar içindeyim” (384), “kuşun kurdun elinde kaldım Selim” (384), “ne olurdu sen insan olsaydın Olric ya da Selim ölmeseydi” (637), “şimdi yanımda olsaydın, bütün bu meseleleri tartışsaydık. Birçok meseleyi askıda bırakıp gittin. Beni bıraktın bu makinenin çarkları arasında. Ben dişlilere ceketimi kaptırdım. Eteğimin ucundan bağlandım bu düzene” (312), “dokunduğün her şeye kendini koydun, içini verdin. Acımadan her şeyi Selim’likle doldurdun. Bana gözlerini bıraksaydın hiç olmazsa giderken. Şimdi, iki kişinin konuştuğu katı kelimelerde kalıyor Selim’lik” (369) diyerek yalnızlığının boyutlarını açıklar.

Turgut Selim’in yokluğundan büyük acı duyar. “Başkalarının giderken arkalarında bıraktıklarıyla nasıl bir farkı olduğunu anlatabileceğim bir söz bulsaydın bana. Şimdi, bunu içimde taşımanın acısından başka bir şey düşünemiyorum. Seni tanıdıkça bu acı artıyor” (369). Acıyı “Herkesin belirli bir işle uğraştığı bu kocaman dünyada yalnız başına oradan oraya sürüklendin canım kardeşim benim” (31), “o sırada çektiğin sıkıntıları, üzüntüleri nerede biriktirmeli?” (369) sözleriyle dramatik hale getirir. “Ben, giydiğim karaları bir daha çıkarmayacağım” (321) diyerek acı çekmekten adeta haz alır.

Kendi iç sesi Olric’e “yanımda senden başka kimse yok elle tutulabilen” (408) diye seslenmesi gerçeklik algısının tecridi çok yoğun yaşaması sonucu çarpıklaşmaya başladığının göstergesidir. Arkadaşları ölümünden sonra O’nun bu durumunu; “Sanki akıl,

çevreye uymak için gerekli akıl, bir anda onu bırakıp gidiyordu. İcini tarifsiz bir korku kaplıyor, olduğu yerde ter içinde kalıyordu. Selim'i düşünen Turgut'tan başka bütün Turgutlar, birden bire onu yalnız bırakıyordu. Bir çocuk gibi çaresiz ve savunmasız kalıyordu" (408) diyerek açıklarlar.

V.5.2. Kendine Yabancılaşma

V.5.2.1. Selim Işık

Selim'in hayat anlayışı ve hayat mücadelesi döneminin aydınlarından oldukça farklıdır. O günlüğünde "benim bütün işim oyundu... Hayatım, ciddiye alınmasını istediğim bir oyundu" (31) der ve kendini arayarak; düşsel dünyasında kendine biçtiği rolleri ile gerçek dünya arasında ezilerek geçen hayatını intiharla sonlandırır.

Kendi problemleri karşısında bile *oyuncudur*. Oyunculunun gereği olarak da "Evet! Diyorum ki; meselelerimizi çözmek için edebi değil teknik bir üslup seçersek, kendimize verdiğimiz serbestliği iyi kullanmış oluruz... Teknik bir üslup seçmeliyiz; çünkü bizler teknisyeniz"(67) diyerek alaycı tavrını sergiler. Oyun gibi yaşar hayatını. "Hayır, dostum. Ben, en acıklı anda bile güldürücü sözler bulabilen bir insanım. Kendime acımam yoktur" (61) derken de kendi gerçeğini açıklar.

Selim için söylenen sözler yaşanan olaylardan önemlidir. Düşüncelerine büyük bir içtenlikle bağlıdır. Herkesi de öyle sanır. Bu içtenlik, düşünmeyi meslek edinenlerin içtenliğinden çok farklı bir duygudur. Okuduğu kitapların etkisinden kurtulamayışı onu olumsuz etkiler. Camus'un "Ontolojik mesele yüzünden ölen kimseye rastlamadım" (364) düşüncesine karşılık "Biri bu yüzden ölmeli, intihar etmeli" (364) diye düşünür. O, kimsenin soyut düşünceler nedeniyle kendini öldürmediğini kabullenmez, kaçınılmaz ve

karşı konulmaz bir kadere isyanının sonucu adeta Camus'u yalancı çıkartmak için intihar eder. (223)

Bir dostu "Anlaşılmadığımı sanan aptal bir budalaydı: tatlı bir budala. Bulanık hayaller peşinde koştu. Bir yerde bırakmalıydı bunları" (393) diyerek Selim'in yaşama hizmet etmeyen duygu ve düşüncelerle yok olup gittiğini düşünür. Bu düşünceyi "şımarıyorum sonra öyle aptalca bir söz ediyorum ki hepimiz pişman oluyoruz. Oysa ben hiç yanlışlık yapmak istemiyorum. Yüzde yüz saf bir harika çocuk olmak istiyorum. Çünkü yüzde yüz saf olan bir şey kendinin aynıdır. Ben de kendim gibi olmak istiyorum" (365) sözleriyle doğrular. "Bana kitap kurdu, boş hayaller kumkuması, hayatın cılız gölgesi gibi sıfatlar yakıştırılabilir. Şövalye romanları okuya okuya kendini şövalye sanan Don Kişot'a benzetebilirsiniz beni. Yalnız onunla bir fark var aramda: ben kendimi Don Kişot sanıyorum"(375). Bu sözler Selim'in bitmeyen benlik arayışının bir ifadesidir.

Yetenekli ve birikimli olduğu halde yazarlık konusunda ciddi görünmekten korkar, bu özelliğini verimli bir şekilde kullanamaz. Günlüğünden başka somut bir şey üretemez. "Bir zamanlar tutunamayanlar diye bir söz etmiştim. Şimdi bu sözü çok hafif buluyorum" (619), "Gerçek tutunamayanlarla saygım büyüktür. Onları bir ansiklopedide toplamak isterdim. Türk Tutunamayanları Ansiklopedisi"(681), "İşi gülünçlüğe vurup, kurtarıyorum kendimi" (391) demesi kendine ve değerlerine yabancı olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Kendi olamadığı için, aynı zamanda bütün yazarlar gibi olmak, bir anda hepsini birden benzetmek arzusu onu yorar. Wilde devri, Gorki devri gibi hayatının devrelerle anlatılmasını ister (374). Tarih düşürmek ister yaşamına (374). Bir *önsöz yazarı* olacağını, yalnız önsözler yazacağını, bunu daha kimse düşünmediği için böylece meşhur olacağını söyler (400). Her önsözde, okuyucunun karşısına değişik bir kişilikle çıkacağını

böylece bin yazar kadar, on bin yazar kadar güçlü olacağını düşünür. “Bazı önsözlerde başarısız bir yazar olacağım: ilk eserimin ilgi görmemesi üzerine ümitsizliğe kapılarak intihar edeceğim. Bazen de, o kadar meşhur olduğum halde anlaşılmamış olmanın ıstırabını duyacağım gene: insanlardan kaçacağım (400) ile Selim’in güçsüzlüğün getirdiği, potansiyelini kullanamama sendromu yaşadığı anlaşılmaktadır.

Gerçekte ciddi bir hastalığı yokken insani olan duygularını yaşamaması, üretim sürecinde bulunmaması, toplumla bütünleşmek için bir çaba harcamaması onu hastalık hastası yapar. Bunu da gizleme gereği duymaz. “Sıkıntılarım her gün değişiyor. Her gün yeni hastalıklar buluyorum kendimde” (627), “kuduz olduğumun anlaşılması için ne kadar süre geçmesi gerektiğini hesaplıyorum. Günler geçtikçe bu korkuya olan ilgim azalıyor. Başka korkular buluyorum: korkudan korkuya atlıyorum. Lösemi. Yatmalıyım ve yeni hastalığımı düşünmeliyim uzun uzun” (642) diyerek durumunu açık eder. Kuşkuculuğu gereği annesine “Beni doğurduktan sonra kafatasımı yoklandın mı? Bu zor doğum sırasında bir ezilme, bir çökme oldu mu acaba?”(654) diye sorarken de problemini yanlış yerlerde aramaya devam eder.

Neden utandığı belli değildir Selim’in. “Yaşamaktan utanıyordu herhalde. Hayata karşı ayıp oluyordu. On yüz bin şeyi birden yaşamak istiyordu. Hangisine sarılırsa başkasına ayıp oluyordu” (455). Rahat görünmeye çalıştığı zamanlarda bile bu görünüşün altında kuşkulu, güvensiz ve karanlık iç dünyasının katılığı taşır. Kendisinde, gerçeklere karşı dalgın duran bu yanı iyi bildiği için, kimsenin aklına gelmeyen yersiz ve gerçekdışı kuşkulara kapılır. Öylesine söylenmiş sözlerin altında gizli anlamlar arar, kimsenin onunla ilgilenmediği bir sırada kendisiyle alay edildiği endişesine kapılarak azap çeker. Bir söz yüzünden gecelerce uyuyamaz, huzursuzluk içinde kıvrırır (379).

Ölüm, Selim'in hep içinde yaşattığı bir duygudur. İntiharı ise bir planlama sonucudur. Bunu "... ben o zamana kadar belki sağ kalamam" (52) demesi de bu sebeplerledir. Düşüncelerine çok önem vermesine rağmen bunların ölümünden sonra bilinmesini istemez. Yazıları, mektupları, saklamanın küçük burjuva romantizmi olduğunu düşünür. "Beni bulamayacaklar. Ne kadar uğraşsalar çözemeyecekler sırrımı...Sonunda pişman olacaklar. İnsan müzesinde bir manken eksik kalacak. Bir biçim veremeyecekler bana. Vicdan azabından kahrolacaklar. Bir türlü biçime sokamayacaklar beni. Böylece intikamımız alınacak" (392). Toplumla kendisi arasındaki sıkışmışlığını ifade eder.

Yalnız kendini sevdiği halde bunu başkalarına sevgi şeklinde belirtmek suretiyle kendini aldattığını düşünür. Kişiliğine duyduğu aşkın ve vazgeçemediği benliğinin sevgiye aç olduğunu Batılı'ların uydurma yaklaşımları olarak görür (463).

Kendine yabancılaştıkça ölümü de bir *oyun* olarak görmeye başlar. "Sıkılırken dinlendiğimi anlamıyorum. İçimin yeni heyecanlar için dolduğunu hissetmiyorum... İçimde bir Selim ölürken kalan bütün gücüyle yeni bir Selim yaratıyor... Gelin hep birlikte, önce yaşarken öldürelim beni... Selim öldü. Yaşasın Selim!" (398) sözleri O'nun yaşamdan beklentisi kalmadığını ifade eder.

V.5.2.2. Turgut Özben

Turgut yaşamını Selim'e adanmışlığını "sanmam bu, dil-i biçarenin aşka meylidir / takib-i macera-i Selimdir bütün şiir" (294) diye ifade eder. Onun kendine ait bir yaşamı yoktur artık. "Senin rüyalarını yeniden yaşamaya çalışıyorum Selim. Onun için, gerçeğe kaptırmamalıyım kendimi" (395) "bazı noktaları hep karanlıkta bıraktın giderken Selim. Olur ya, belki bir gün tam senin gibi hissederim, senin heyecanların benim heyecanlarım olur: o zaman seni bütünüyle yaşarım, kim bilir?" (380).

Hayatında ilk defa başka bir insan olma özlemini duyar. Değişebilmek. Kendinin bile tanıyamayacağı yeni bir varlık olmak ister (323). “Oblomov gibi geviş getiriyoruz hayallerle” (322), “ulan, biz herkesten başkaydık be! Bizde hayal gücü vardı, bizde soyutlama gücü vardı” (320) “işte böyleydik biz canım Selim! Şimdi ne durumlara düştük ikimiz de. Sen öldün; ben de koridorlarda, anlamsız bekleyişlerin içinde ölüyorum” (346) diyerek kendi değerlerinden uzaklaşmasından yakınır.

Turgut’un kendine yabancılaşmasını anlamak kullandığı sembolleri, dolaylı anlatımları, ironik yaklaşımları deşifre etmekle mümkündür. O ; “hayat düşünceleri tutan bir hapisanedir. İnsan, can sıkıcı bir saç demetidir, ben de akılsız bir robotum”(32), “ben, Turgut Özben, Danimarka kralının oğlu, „Memalikaliosmanın varisi... Terliklerimi getirin. Entarimi getirin. Beni getirin” (269), “Midem yanıyor: içkiden kurtarılacak ilk mide. Yangından kurtarılacak ilk mide. Benim midem. Benim kalbim”(302) diyerek kendini eşyalaştırır.

“Ben Turgut Özben, elle tutulur tek belgeyim ben. yüzüme baktıkça okumalısınız beni” (553) der fakat zihin dağınıklığı, kendini algılama biçimini de hızla bozar. “Biliyorum, hayır bilemiyorum. Her şeyi unuttum. Şimdi doğdum: biraz önce, Siz gelmeden doğmak üzereydim”(450). “Bedenimi önemsiz bir yaşantıya kaptırmakla aklımı korudum”(346), “hiçbir güzelliğin içime girmesine izin vermiyordum. Öyle miydim? Hatırlamıyorum”(108). “ ey zavallı ruh. Nedir bu yaptığın rezalet? Nereye sığar? Görelim gel bu rezaletleri ve onları doğuran tembel arzuları ve karında yerleşen ve kafanın azdırdığı iştahları ve onunla birlikte teşebbüse geçen eli ve temizleyelim bu yaşamak için geldiğimiz dünyadan kalın arzuları. İnceleri kalsın yalnız. Nedir bu rezalet: insanın hem eli hem kafası çalışır mı? (287)

Sözü yaşantıdan daha önemli gören anlayış Selim gibi Turgut'ta da vardır. "Yalnız konuşulan kelimeler geçerli demek. Gerisi insana kalıyor. İnsana, onun öz varlığına" (65) diyerek bir zamanlar yaşadığı gerçek dünya ile ben'i arasındaki bağı kopartmaya başladığını hissettirir. Bu haliyle kendine yabancılaşarak Selim'in izinden gitmiş, dolayısıyla istediğini elde etmiş olmaktadır.

V.5.3. Güçsüzlük

V.5.3.1. Selim Işık

Selim'in güçsüzlüğü aydın oluşun özelliklerinden ya da toplumsal çelişkilerden kaynaklanmaz. O'nun çocukluğundan getirdiği güçsüzlüğünü Turgut; "İsa'yı neden bu kadar geç tanıttı ona? Neden, günahlarının yükünü taşıyacak gücü ona da vermedin? Selim de, kendi çapında, birkaç kişiyi kandırabilirdi senin yolunda. Meyveleri gösterdin de ağaca çıkarma becerikliliğini esirgedin. Neden küçük yaşta Latince, Eski Yunanca, Fransızca, İngilizce filan öğretmedin ona? Dua etmesini bile öğretmedin ona" (203) diyerek dışsal sebeplere işaret eder.

Kendisi de birikimlerinden "yaşantılarım için yararlanamadığımı ve kendimi bir biçime sokamadığımı da yüzeme vurabilirsiniz. Ne yapabilirim? Kitap okumakla, manavın beni aldatmasına engel olamıyorum bir türlü" (376) diyerek güçsüzlüğünü kişiliğine bağlar.

Selim güçsüzlüğünü olanca yalınlığı ile görür. "Hiç ilerlediğini sanmıyorum. Aynı aptalca duyguları taşıyorum içimde. Bendeki başkalaşma, gelişme biçiminde olmuyor. Olduğum gibi kaldım ben. Aptallar gibi büyümedim. Biraz ağırlığım arttı o kadar" (375), "dostlarım alay ediyor benimle. Bu çocuğun sonu ne olacak, diyorlar. Hiç olmazsa kitaplardan kitaplar çıkarmalıyım. Bunu da yapamıyorum yazamıyorum"

(376). “Bu deftere iki sayfadan fazla yazamıyorum: tükeniyorum hemen.” (662). “Aklımdan geçenleri yazmaya cesaret edemiyorum. Alışılmış kalıplar içinde bocalıyorum. Kalıbım yok benim: biçimsiz bir şeyim ben. Eriyip dağılıyorum yazarken. Olmuyor” (460)sözleriyle ifade eder.

Anlaşılmamaktan çok korkan Selim “Peki, ben etki altında kaldığımı, kitapların beni mahvettiğini nasıl anlatacağım? Başkalarından ayrı hissettiğimi nasıl belirtsem? Kimse bilmeyecek... Hiç olmazsa mezar taşıma yazın: burada insanlara başka türlü hayran olan biri yatıyor. Ne türlü? Bir bilsem, ah bir bilsem” (390). “Öyle bir mısra yazmalı ki, okuyan anlasın... benim çaresizliğimi” (221) derken kendini anlatamamanın, pozitif bir değişim yapamamanın doğurduğu yenilmişliği yaşar.

“Bütün alçak gönüllülüğüm, bütün iyiliğim, daha doğrusu iyi olduğum anlar, başarısızlığımdan ileri geliyor. Kendi kendime eğer kendimi kaybetmemişsem hiç olmazsa iyi olayım, tutunacak bir yanım olsun, diyorum. Başarısızlık korkusu, kötülükleri denemeye engel oluyor. Çıkmazlar içindeyim” (403) “hiçbir işi sonuna kadar götüremiyorum, başarısızlığı bile” (673) “hangi özelliğimi koruyabildim özendiğim hangi işi sonuna getirebildim” (518) sözleriyle yaşama karşı yenik düştüğünün farkındadır.

O taşıdığı sıfatlara, kendisinden çevrenin beklentilerine rağmen sevgiye nevrotik bir gereksinim duyar. “Canım insanların üstüne dünyanın bütün yıldırımlarını yağdırsam da sevilme özlenmek istiyorum bütün gürültümün çocukça olduğunu aslında sevgiden ilgiden geldiğini anlamalarını öyle sanmalarını istiyorum” (538). “Hayata dayanamadığımız için espri yapıyoruz... Bütün kurtuluş yollarını kapıyoruz” (81)

Selim’in karanlık, ümitsiz, gergin bir yaşantısı vardır (450). “Hayata dayanamadığımız için espri yapıyoruz... Bütün kurtuluş yollarını kapıyoruz” (81) der ve yaşamının son zamanlarında konuşmak istemez; düşünmek ve seyretmek ister. Konuşmak

için artık çok geç kaldığını düşünür (561). “Bir insanla karşılıklı konuşacak gücüm yok” (623) der ve diyerek intiharı öncesinde yaşama, kendine tutunamaması karşısında “kendime acıdım: aptallıklar içindeyim” (608) diyerek anlamsızlığa doğru sürüklenir.

V.5.3.2. Turgut Özben

Romanda Turgut kendi güçsüzlüğünü ‘Ne Yapmalı?’ başlıklı bölümde sistemli bir biçimde anlatır.

“Bugüne kadar sürdürdüğüm gibi, çevremdeki kişilerin davranış ve tutumlarını bilinçsiz bir aldırmaçlıkla benimseyerek bu renksiz, kokusuz varlıkla yetinmeli mi; yoksa, başkalarından farklı olan, başkalarının istediğinden çok farklı, köklü bir eylem isteyen gerçek bir insan gibi bu miskin varlığı kökten değiştirmeli mi? en basit sorunların çözümünde bile bocalayan bu sözde devrimci gölgeyi, hiç düzeltmeden, biraz olsun çekidüzen vermeden, amaç edindiğimiz ülküleri gerçekleştirmek için hemen kavganın ortasına atıverelim mi? Ben kendimi yeterli görmüyorum. Ne için yeterli? Her şey için. Toplumun eylemine engel olabilecek sorunlarımı çözmeden, onu güdebilecek sorunlarımı çözmeden, onu güdebilecek güçte olmadığımı seziyorum. Başkalarına söyleyecek bir sözüm olabilmesi için önce kendime söz geçirmem gerektiğine inanıyorum. Bana bugün, ne yapmalı? Diye soracak olurlarsa, ancak, önce kendini düzeltmelisin, diyebilirim. Bir temel ilkeden yola çıkmak gerekirse, bu temel ilke ancak şu olabilir: kendini çözemeyen kişi kendi dışında hiçbir sorunu çözemez” (95).

Selim’in yaşamında yokluğu Turgut’un güçsüzleşmesinin en büyük sebebidir. “Hiç olmazsa düşünmeyi öğretseydi bana ölmeden önce. Bu kadar gizlenmeseydi” (353), “Bana, o güzel aydınlatıcı programlarından çizebilseydin. Salı günü ne yapmalıyım? Çarşamba günü nereye gitmeliyim? Perşembe günü hangi kitabı okumalıyım? Ne zaman

yemek yemeliyim? Ne zaman uyumalıyım? Arada boşluk bırakma sakın. Tehlikeli oluyor benim için. Rüyalardaki gibi hep benim yanımda ol” (385) diye ölü Selim’den medet umar yaşamını devam ettirebilmek için.

Kendini Selim’in dünyada kalan son temsilcisi olarak görür. “Okuduğum günlük bende derman bırakmadı”(638) “bir şeyler yapmak, bir yere tutunmak istiyorum” (114), “bütün hayatımızı yersiz çekingenliklerle mi geçireceğiz Olric? Cesareti yalnız kafamızda mı yaşayacağız?” (362) demesine rağmen inandırma gücünü bulamaz kendinde. Sözlerinin yarısında konuşmaktan vazgeçer. Kimseyi değiştirmek istemez, bunun gerekli olduğuna inanamaz artık (725).

Yalnız hayallerle beslenen bir arkadaşlık ne kadar kısa sürüyordu. Günlük meselelerin çözülmesinde bir hayalin ne faydası olabilirdi? Zavallı bir ruh, insanı nereye götürebilirdi? İnsanın ihtiyaçlarını nasıl karşılayabilirdi? Her gün karşınıza çıkan canlı, elle tutulur varlıklarla bir ruh nasıl başa çıkabilirdi? Bir ruhla yaşamak, tek başına yaşamak gibi, hayal gücü isteyen davranıştı. Uykusu gelen bir insanın, uyanık kalmak için boşuna harcadığı bir çabaydı. Sonunda beden, arzulara boyun eğiyordu. Karısını, arkadaşlarını, işini yok sayarak soyut bir yaşantıyı sürdürmesi ne kadar zordu. Bütün olaylar, kendi kanunlarına uygun bir düzenle onu alıp götürüyordu (344).Bu yer Selim’de olduğu gibi yabancılaştırmanın ‘anlamsızlık’ aşamasıydı.

V.5.4. Normsuzluk

Araştırma bulgularında gerek Selim’in gerek Turgut’un yaşantılarında normsuzluk kategorisinde değerlendirilebilecek yabancılaştırma göstergelerine rastlanmamıştır. Araştırmaya konu olan aydınların ikisi de iç problemleri ile uğraştıkları için toplumsal beklenti düzeyleri çok düşüktür. Bu araştırmada normsuzluk ise daha çok sosyal boyutlu bir yabancılaştırma göstergesi olarak ele alınmıştır.

V.5.5. Anlamsızlık

V.5.5.1. Selim Işık

Selim ölümünden sonra kendisine diğer tutunamayan aydınların vereceği ‘tutunamayanların prensi’ unvanını hak edecek yaşantısının sonuna gelmiştir. Yaşam artık anlamını yitirmiştir. “Her gün yaşadığım olaylar daha uydurma geliyor bana. Günlük yaşantımın uydurma olmasını tercih ederim” (425) der. “Her zaman gerekenin tersini yapıyorum, çocuklar gibi. Kitaplarda, yani bir çeşit masal dünyasıyla hayatı karıştırıyorum eskisi gibi. Galiba gittikçe de düzeltilemez oluyorum bu konuda. Masalın nerede bittiğini, hayatın nerede başladığını fark edemiyorum” (375) diyerek zaman, mekan kavramlarını da anlamsızlaştırır.

Bütün arkadaşları durmadan hayal ürünü hikayeler anlattıkları halde onlara inanan, fakat kendisi hiçbir şey anlatmayan Selim kimselerle paylaşmadığı duygusunu yaşamının son zamanlarında edindiği arkadaşı Günseli’ye açıklar. “Üstünüze çökmeden yıkın beni yerime cam mozaik cepheli bir apartman yaptırırsınız” (535) diyerek kendini nesneleştirir. İntihar kararı almasına rağmen çocuksu tavırlarını sürdürür. “Neresini düzeltereğimi bilmediğim bu yaşantımı sürdürmenin anlamsızlığını seziyorum yok olmaya doğru hızlı bir gidişin farkındayım henüz koruyabildiğim bazı özelliklerim varken daha insan olduğumu hissederken bu gidişe bir son vermeliyim yoksa çok geç olacak ve kendimi affetmeyeceğim” (540) diyerek yaşamı boyunca çektiği suçluluğun etkisi O’nun intihara sürüklenişini hızlandırır.

Sanki hayranı olduğu İsa ile kader birliği varmış gibi algılar. Yaşamında önemli bir yer tutan İsa’ya kavuşma zamanı gelmiştir. İsa gibi yeniden hayata gelse her şeyi yeni baştan, olması gerektiği gibi yaşayacaktır.

“Sevgili İsa, bütün olanlar için özür dilerim. Kabahatin bende olduğunu biliyorum. Günlerdir durmadan seni düşünüyorum. Kitabımı elimden

birakamıyorum. Bütün meselelerde sen haklısın. Bugün düşündüklerimi, seninle birlikte olduğumuz gün bilseydim, her şey başka türlü olurdu. Fakat göreceksin, bir daha buluşursak nasıl istediğin gibi bir adam olacağım. O kadar değiştim ki beni tanımayacaksın. Çarşamba günü anneler evde yoklar. Gelebilirsen rahat rahat konuşuruz. Seni Seven Selim” (157) sözleriyle O düşünsel olanla gerçek olanı, kutsalla sıradanın ayırımı kaybolur.

Günlüğündeki bu not artık yaşamdan bir beklentisinin kalmadığının bir göstergesidir. “Bu deftere anlamsız sözler yazmak istiyorum artık. Aklımı kullanmaktan ve anlaşılmaya çalışmaktan bıktım. Hiçbir zamanda anlamlı olmayı becerebildiğimi sanmıyorum” (640). “Geceleri yatmadan önce İncil okuyorum: beni sakinleştiriyor. Yaşadığım sürece sakin bir hayattan kaçtım. Şimdi herhalde öldüm. İsa’nın krallığı bu dünyada başlıyormuş: benimde ölümüm bu dünyada başladı. Ölmeden ölmek zormuş. Ölümü bekliyorum ve ölüm gelmek bilmiyor. Ben de bu arada vaktimi boş geçirmemek için ölümcül düşüncelerimi geliştiriyorum. Aynı zamanda kişiliğimi de aşağılık bir duruma getirmeye çalışıyorum. Belki ölüm geldiği zaman beni ölmeye değer bir yaratık bulmayacak”(672) diyerek kendisini ölüme sürükleyen yabancılaşmanın son noktasına, anlamsızlığa ulaşır.

Bütün hayatınca düşüncelerinden kaçan Selim son olarak odasına sığırır. Günlüğüne şu notu düşer: “Bütün tanıklar dinlendi. Savunmalar alındı. Gereği düşünüldü. Hiçbir etki altında kalmadan bağımsız olarak karar verildi. Adam kapıyı açtı, içeri girdi ve tabancasını çıkararak ateş etti” (718).

Selim, *tutunamayan* bir aydın olarak intihar etmiştir.

V.5.5.2. Turgut Özben

Turgut'un yabancılaşma serüveni de Selim gibi 'anlamsızlık' boyutuna kadar ulaşır. "Biz, yani bu dünyanın iki sahibi sen ve ben" (67) dediği arkadaşı Selim'i anlamak için giriştiği mücadelede yaşamın, kendisinin, kısaca her şeyin anlamını kaybeder.

Artık O mutlu aile babası değildir. Karısı için iç sesine "Ona artık verebileceğim bir şey kalmamış Olric" (572) dedirtir. Başarılı olduğu işi ve işyeri de artık anlamsızdır. "Çürüyorsun, oğlum Turgut: sinekler de kokunu aldı. Çürümek dedim de aklıma geldi: bugün iş peşinde koşmalıyım. Daire dediklerine göre, çevresinde dönüp duracaksın. Yumuşak bir dönüş: yavaş yavaş yıpratır insanı"(294) diyerek projeler geliştirdiği, yaratıcılığını sergileyebileceği işine, mesleğine yabancılaştığını anlatır. Bunalımlı zamanlarında içinde kaybolduğu matematiği de, "Acaba sinüsü mü yoksa kosinüsü mü daha çok seviyorum diye öyle bir açmaza düştüm ki, sonunda ikisinin de karesini aldım; gene bir neticeye varamadım"(68) diyerek anlamsızlaştırır. Momentin mahvettiği bir mühendis olarak, "hayatın koordinatları' meselesi beni çok yoruyor" (68) der.

Turgut artık kendini değersiz görmenin yanında anlamsız da görmeye başlar. Selim gibi olamadığı için hayatın anlamı yoktur artık. "Benim büyük ve mustarip bir ruhum yok ki Olric. Ben on ikinci dereceden resmi bir Türk vatandaşım. Törelere bağlıyım. Yazamam ben. Ben fakir bir Turgut'um. Turgutların en önemsizi" (589), "burada oturup düşünemem. Ortam uygun değil: düşünen heykel yok"(318) diyerek hiçliğe doğru sürüklenişini ifade eder. Anlaşılmaktan umudu kesmiştir artık. "İnsanlar gibi eşya da halden anlayacak: insana karşı kör ve anlamsız direnmeden vazgeçecek. Çok sıkılırsan oturup masanla bir çift laf edebileceksin"(292).

Selim'in bilmediği yönlerini arkadaşlarından soruştururken hayata, kendine olan inancını da yitirir. "Dehamı kaybettim. Hepinizi mahkemeye vereceğim. Süründüreceğim sizi, kendim de sürüneceğim. Daha beter olacağım" (109) der. "Onu gerçekten kaybetmenin acısını anlayabildim mi? Aradan aylar geçti. Ne kadar geçtiğini bile tam bilmiyorum. Ben ne yaptım? Onu bana anlatın... Bana yardım edin, diyemez mi? Çünkü onu sevenler, onun böyle kaybolup gitmesine razı olamayacaklardır. Herkes bir yerinden tutup canlandıracaktır onu. Mesele onun ölmesi değil, yaşamasıdır benim için" (361) diyerek yaşamını Selim'e tamamen adar. Selim artık Turgut'un içinde yaşayan biri olmaktan çıkmıştır. Turgut Selimleşmektedir. "İnsanlar Selim için ne der diye korkmuyoruz Olric. Bir bakıma duygusuzluk içindeyiz. Artık yaşamak istemiyorum Olric. Onların istediği gibi yaşamak istemiyorum" (548) sözleriyle de durumundan şikayetçi olmadığını, toplumun değil kendinin belirlediği ölçüleri yaşamına egemen kılmak istediğini ifade eder.

Yüzyıl uyuyan adam gibi yabancı gözlerle süzmeye başlar çevresini. Artık zamanı da kendini de bulamaz olmuştur. Uykunun rahatlığından şuursuzca fırlatılmış garip bir yaratık gibi bakınıp, kendi kendine "Sus kimse duymasın. Sonu kötü olacak. Sen Turgut'sun. Turgut Özben...sen bir saksı çiçeğisin Turgut Özben" (414) diyerek kimliğini belirsizleştirir. "İnsan her sözü kuşkuyla karşılıyor artık. Gerçekle düş birbirine karışıyor; yalanın nerede bittiğini anlayamıyoruz. Tutunacak bir dalımız kalmıyor. Tutunamıyoruz" (258), "Tanrı tutunamayanlardan rahmetini esirgemesin"(445) diyerek dönülmez bir yabancılaşıma içinde olduğunu ifade eder.

"Allah'ım, ben ne yaptım! Bugüne kadar söylediğim her sözü geri alıyorum. Konuşmayı da bir untabilsen. Yeni bir dünya var, anlıyor musun Olric? Her şeyi geride bırakmak gerekiyor. Bir sabah kalkacaksın, arkana bakmadan... Hürriyet kötü bir kavram Olric. Öyle, anlattıkları gibi özlenecek bir ortam değil. Bu hürriyet, kulağıma kötü şeyler fısıldıyor Olric. Duymak istemiyorum. Hayır,

çalışacağım önce: araştıracağım. Bütün gücümü bu araştırmaya vereceğim.
Bitkinlikten, hürriyeti düşünemeyecek duruma gelinceye kadar çalışacağım.
Yeter bu miskinlik! Demek aylardır ölüyormuşum ben. Peki, bu nasıl iş Olric?
(353)

Anlamsızlık içinde oluşu en belirgin olarak Turgut'un şu sözlerinden anlaşılır:

“Bilmiyorum Olric. Büyük bir karışıklık ve belirsizlik seziyorum.

Yaşantılarıma verdiğim eski anlamlar, birer birer kaçıyor. Yeni anlamlar veremiyorum kelimelere. Ben Selim değilim Olric. Selim romanları okuya okuya Selimliğe özenen bir Don Kişot olmaktan korkuyorum”(423), “bütün rüyalar artık birbirine karışıyor Olric. Düş ve gerçek arasındaki çizgi siliniyor”(395), “hayallerle boğuşuyorum” (322). “Öyle bir durumdayım ki bir iki dakika bile aklımı toparlayıp düşünemiyorum. Uzun süredir aklımda yüzen belirsiz bir cismi aydınlatmaya karar verdim evet aklım gene karışmadan acele etmeliyim ölmeye karar verdim”(540).

Turgut Selim'in izinden gitmektedir. “Ölümü bilerek yaşamak istiyorum Olric. Yaşamının anlamını bilmek için, ölümün anlamının karanlıkta kalmasını istemiyorum. Bütün ayrıntıları henüz bilmiyorum. Onu tanıyanları sorguya çekmeliyim. Onların gözlerinin içine dudaklarının kıvrımlarına kadar bakarak Selim'in bıraktığı izleri öğrenmeliyim. Tabiat, sırlarını bakmasını bilene açıklamış. Yorulmadan, bıkmadan, görünüşe kapılmadan bakmalıyım ben de. Yenilgilerden usanmamalıyım” (354) sözleri ile Selim gibi içinde yaşattığı intihar düşüncesi O'u eyleme geçirir.

“Anadolu'ya gidiyorum Olric, Selim'in doğduğu topraklara gidiyoruz” (575) diyerek, ailesini, işini, her şeyi geride bırakır. Nereden gelip nereye gittiği belli olmayan trenlerden birinden inip diğerine binerek devam eden bir yaşamı seçer. Evet, çocuklaşıyorum Olric: trencilik oynuyorum. Bütün oyunları nasıl oynamışsam bunu da öyle oynayabilirim Olric: istediğim gibi. Trenin dışında, duran dünyaya aldırmiyorum

artık” (726) diyerek anlamsızlığını üst boyutlara taşır ve “Kayboluyorum. Yaşamak, ölmek gibi değil” (385) diyerek belirsizliğe doğru yol alır.

V.5.5.6. Sosyal Kültürel Yabancılaşma

Tutunamayanlar ne ciddi kavgaların, ne büyük yaygın sıkıntıların, ne de ezilen insanların romanıdır (567). Aydınların iç dünyaları kendileriyle olan hesaplaşmaları romanın temel problemini oluşturur. Ancak psikolojik kökenli yabancılaşmalar da sosyal kültürel yapıdan ayrı düşünülemez.

Romanda ilk olarak eğitim sisteminin yabancılaştırıcı etkisi göze çarpar. Eğitimdeki sevgisizliği Turgut, “az gelişmiş aşklar ülkesi olarak dünya milletleri arasında ön sıraları işgal ediyoruz” (458) diye ifade eder. Türk toplumunun yaşadığı kültürel değişimin bireylerin yetişmesindeki etkisi ve kuşaklar arasında sebep olduğu iletişimsizlik sosyal kültürel yabancılaşmanın ilk izleri olarak romanda yer alır. Turgut, “okulda ilk öğrendiğim gerçeklerden biri de babamın – sonra peder oldu – beni yanlışlıkla mektep yerine okula gönderdiği oldu. Önümüze alfabe adında anlaşılmaz bir kitap koydular. Babam, ona da elifba dedi. Okulla babamı uzlaştırmaya imkan yoktu” (76) diye ifade eder. Ezberci, yaratıcılıktan uzak, şekilci eğitim sistemini; “sizlere fotoğrafometri aletini, laboratuvarımızda olmadığı için gösteremeyeceğim. Şimdi, tahtaya aletin şematik kesitini çiziyorum ve formülünü yazıyorum. İyi öğrenin ha! Anlattığım gibi, aynen isterim, kendi cümlelerinizle uydurma tarifler yapmak yok” (790) sözleriyle Cumhuriyetin ikinci kuşak aydınlarını yetiştiren Turgut ve Selim’i yetiştiren öğretmenlerin söylemesi önemlidir. Çünkü bu yetiştiriliş tarzı intihara varan tutunamamanın tohumlarının atılması anlamına gelmektedir. “Sınıfta tahtaya kalktığım zaman, gene, şiirleri en iyi ben okuyordum; çünkü öğrenmişim en çok bağıranın en iyi şiir okumuş sayıldığını ve öğretmenin bu zayıf tarafını

keşfeden tek akıllı öğrenciydim” (78) diyen Turgut eğitimdeki içerikten yoksun yapıyı daha o zaman keşfetmiştir.

Sosyal problemlere çözüm üretmek yerine üstünün örtülmesi toplumun kendi gerçeğinden kaçması sosyal kültürel yabancılaşmanın bir göstergesidir. Boş vermişlik romanda “yazık: meseleler çabuk kapanıyor. İnsan, her şeyi göze aldığı bir anda hırslıyla baş başa kalıyor. Onun için değmez, üzüldüğüne değmez, bunun için değmez” (286) sözleriyle ifade edilir.

Romanda insanı yabancılaştırıcı etki de bulunan bir başka öge de bürokrasidir. Bilinmeyen kurallarla yönetilen akıldışı bir ülkedir bürokrasi dünyası. Memurlar, bu garip ve mistik havalı ülkenin ürkütülmemesi gereken yaratıklarıdır. “Çünkü esrarlı ve bu dünyanın insanların saldırganlaşıp, masanın gözünden talimatnameler, nizamnameler, kanunlar çıkarır; maddeler denizinde boğarlar insanı” (277).

Bürokrasi, insanın yabancılaştığı bir dünyanın parçasıdır; varoluşçuların, bireyi indirgediğinden yakındıkları modern yaşam çarkının dişlilerinden biridir. Teknoloji gibi, devlet de insan tarafından kurulmuş, sonra onu boyunduruğu altına almış, gücü ürkütücü boyutlara ulaşmıştır. A.B.D. ve S.S.C.B. gibi süper devletlerin elindeki olanaklar tüm yaşamı ortadan kaldıracak güçtedir. Tüm bu gelişmeler bireyin kendine olan güveninin sarsmış, karşısındaki soyut mekanizma ona yabancı, ulaşılması güç bir dünya olarak görünmüştür.(Ecevit, 1989: 74)

Bürokrasi dünyası da insana yabancıdır; memurlar yaşamı insanın burnundan getirmek için görevlendirilmiş gibidirler: “Bir işin nasıl yapılacağından çok nasıl yapılacağını gayet iyi bilirler. Gerçek olumsuzluğun sultanıdır” (278).

Bürokrasinin hantallığı bürokratik hiyerarşiyle uyumlu olarak verilir romanda. “Daire, o battal kütle, yavaş yavaş geriniyor, uyanıyordu: şefler daha otobüs duraklarında

vasıta bekliyorlardı, müdürler, evlerinde kahvaltı ediyorlardı, umum müdürler uyuyorlardı, bir yolunu bulup rapor alabilen küçük memurlar hiç gelmiyorlar, evlerinde öteberi tamir ediyorlardı” (296). Sırtını devlete dayamış memurların keyfi davranışları da yabancılaştırıcı bir unsur olarak “bazı anlar, bir kâğıda, bir kayıt defterine uzanır gibi oluyordu eller; sonra, yandaki masadan atılan bir söz, uzatılan bir gazete, hademenin masaya koyduğu bir demli çay, bu atışları kesiyordu” (296) diye ifade edilir.

Bürokrasinin statükocu yapısının da ötekiler gibi birey ile toplum arasında yabancılaştırıcı etkisini Turgut, “hiç acele edilmiyordu. Şaşırtıcı ve yeni hiçbir şey beklenmiyordu. Her sabahın, bütün sabahlar gibi bir sabah olması bekleniyordu” (296) diyerek tespit eder.

Vatandaşın devlet nazarındaki değersizliği, büyük güç karşısındaki çaresizliği “bütün iş sahipleri hep bir ağızdan iç çekiyor, bütün gözler hep birden merdivenlere çevriliyor, bütün gözlerde, beklenen memurun özlemi okunuyordu. Bütün gözlerde, peşinden hademeleri koşturan bir müdürü görmenin arzusu yanıyordu” (296) diye tespit edilir.

Devletten geçinenlerin ayrıcalıklı konumu da bir yabancılaşma göstergesidir. “Yalnız kağıt tutmuş eller. Memur sınıfı diyorlar. Bir zamanlar ne kadar gözdeymişler. Bir de subaylar. Onlardan herkes çekinirmiş. Babalar kızlarını hep bu iki sınıfa verirlermiş. ‘Kızımı bir memura verdim, kızımı bir subayla evlendirdim.’ Demek o zaman insanla evlenmek âdeti yokmuş” (299).Turgut onların sanki insanüstü bir varlık gibi algılanmasını yadırgar.

Turgut “insan, böyle kendine ithaf edilmiş yazılarla dolu bir kitabı başkasına vermez. Siz de onu bir başkasına veriyorsunuz. İçinden çıkılmaz bir durum” (372) diye eleştirdiği insanlarla birlikte yaşadığı İstanbul’un yabancılaştırıcı etkisini “şehrin üstüne

çirkinlik yığımları çökmüştü. İçinde herkesin küçük bir payı olan çirkinlikler. Mimarıyla, mühendisiyle, ressamıyla, yazarıyla bütün aydınların, rahatsız olmadan bir köşesinde yer almaya çalıştığı, bir köşesinde yer almaya çalıştığı, bir köşesine tutunmak için uğraştığı çirkinlikler” (384) olarak belirler.

Romanın yapısı gereği sosyal kültürel yabancılaşmanın bütün boyutları değil, eğitim ve bürokrasi başta olmak üzere aydınların yaşamlarıyla doğrudan bağlantılı olan unsurları derinlemesine verilmiştir.

V.6. Yabancılaşma Sebepleri

Kültürel değerler aydının ruhsal yaşamının doğal besinidir. Tutunamayanlar’daki son derece zengin kültürel boyut, romanlardaki aydın bireylerin gelişme süreçlerinin yansıtılması sırasında kendini gösterir (Ecevit, 1989: 75).

Turgut’un yabancılaşmasında çocukluğunun ve okul hayatının etkisi büyüktür. Turgut, mutlu bir çocukluk devresi geçirmemiştir. Babasına, “baba ben artık bu evde yaşamak istemiyorum yıllardır ruhumuzu öldürdün” (509) diyecek kadar nefret duyar. Turgut’un yabancılaşmasında babasının etkisi büyüktür. Yetişkinlik döneminde bile bu etkiden kendini kurtaramaz. Ailesi Turgut’un yetişmesiyle gereği gibi ilgilenmez. Babasının; “roman okuyup gözlerinizi yormayın boşuna elektrik yanıyor okuduklarınızın hepsi yalan senin bana isyan etmene bu kitaplar sebep oluyor” (510) türünden sözlerini hep hatırlar. Turgut yabancılaşmasında babasının etkisini, “bende bütün duygular senin bu inatçı duygusuzluğuna karşı geliştirdi kuru mantığınla içimizi kuruttun sana benzeyen taraflarımdan ellerimden ayaklarımdan utanıyorum ihtiyaçlarıncaya sana benzemekten korkuyorum” (510) sözleriyle dile getirir.

Turgut'un ailesinin özellikle de babasının okumaya, yeniliğe karşı olumsuz tavırlarının yanında ilkokul yaşantısı da onun amaçlarına hizmet etmez. İlkokul eğitiminde aldığı derslerin içeriği, kullanılan eğitim materyalleri, okulun ve sınıfın yapısı Turgut'a yabancı gelir. Ezberci eğitim sistemi içerisinde yetişen Turgut en basit pedagojik kuralların bile hiçe sayıldığı bir ortamda, babasından sonra öğretmeninden de en çok 'sen anlamazsın' sözünü duyar. Sonraları üniversite sınavını bin bir güçlükle kazanacağı eğitim hayatına böyle başlar. Bu durumun böyle bir eğitim sisteminde bir kayıp mı yoksa kazanç mı olduğunu sorgulaması da yabancılaşmasında eğitim biçiminin etkisini açıklamaktadır.

Selim için de aynı durum söz konusudur. O da korkutularak eğitime çalışılır, öğretmenini sevmez, hiç kitabı olmaz. Turgut ve Selim için okul ezbere dayalı, özümlememiş, yığmaca bir kültürün tohumlarının atıldığı yerdir. Okulun kişinin potansiyelini geliştirecek, sağlıklı kimlik oluşumunu sağlayacak bir yer olması beklenirken Turgut için babası ve öğretmeninden sonra arkadaşları da engelleyici bir tutum sergilerler. Bu durumu Turgut'un, "sınıf birincisi olduğum halde, sınıfın en aptal çocuğu olduğuma oybirliğiyle karar verilmişti. İşin kötüsü, ben de bu karara katılıyordum" (647) sözlerinden anlarız. Bu yaklaşımlar Turgut için içe kapanmanın yani tecritin başlamasına sebep olur. Romanda bu durum "kendini rakipsiz saydığı konuların dışında, bir daha hiçbir zaman tecrübe etmemeyi ve kuvvetsiz olmayı uygun buldu. Tabii, mantıki neticelere götürme oyunu da birdirbir ve lik gibi bir çocuk oyunu olarak mazide kaldı. İşte, düşüşü de bu anda başladı" (63) diye ifade edilir.

Selim de Turgut gibi kendisiyle ve çevresiyle barışık olmayan bir çocukluk devresi geçirir. Şu sözleri bu durumu iyi ifade etmektedir.

"Normal bir insan olmaya zorladılar, bana boş yere vakit kaybettirdiler. Olmayınca da, anormal dediler. Bende kendimi anlamadın: bütün hayatım boyunca normal bir adam olmaya çalıştım. Arkadaşlarla genel eve gittim, müstehcen romanlar okudum. ve sokakta genç kızların peşinden gittim: hiç

birinde tutarlılık gösteremedim. Bunun üzerine normal olduğuma karar verdiler. Onarla biraz olsun benzeyebildiğim ölçüde kendimi mutlu sanıyordum. Kendimi onlardan ayırmasını beceremedim” (620)

Selim, “anlatamadığım bir ‘şey’ yüzünden kimseyi suçlayamam. İçimdeki düzenle ilgiliydi huzursuzluğum. Dışımdaki düzenle bir ilgisi yok” (329) diyerek yabancılaşmasını salt psikolojik sebeplere bağlamaya çalışsa da yabancılaşmasındaki iç sebeplerin aslında kökeninde toplumsal sebepleri yatmaktadır.

Çünkü Selim’in yetiştiriliş tarzında da pek çok yabancılaştırıcı faktör vardır. O, “Beni kötü yetiştirdiler. Annem de babam da bana gerekli eğitimi vermediler... Bana yaşamasını öğretmediler, bana her şeyin öğrenilerek yaşanacağını öğrettiler. Yaşanırken öğrenileceğini öğretmediler. Ben de kolayca razı oldum bana öğretilen bu yanlışlara... İnsan, kendi bulmuş doğru yolu. Ben bulamazdım” (620) derken yaşamın gerçeğinden kopuk yetiştirilişini çok iyi ifade eder.

Bu konu da Turgut’la aynı kaderi paylaşır. Turgut eğitim sisteminin yabancılaşmasındaki payını, “Bilir misiniz, üniversiteyi bitirdiğiniz zaman, hepimiz saçlı sakallı kocaman beklerdik. Bilemezsiniz. Anlatınca olmaz. Yaşamak diye bir problem yoktu bizim için. Böyle bir problem çözmedi asistanlar tatbikatlarda. Sonunda hepimizi kurt kaptı tabii. İnsan taklidi yaptığımız için, kurtlar bizi adam sandı” (458) sözleriyle açıklar.

Aydın birey ile içinde yaşadığı toplum arasında oluşan aşılması güç uçurum bireyi yalnızlığa iter, yabancılaştırır. Atay’ın aydınları zengin iç dünyaları ve erdemleri ile bu uçurumu asla aşamazlar, aşmak da istemezler. Çünkü toplum, az gelişmişliğin çarpık biçimlendirdiği ve çağın koşullarının etkisiyle gitgide daha da maddeleşen değer ölçüleriyle aydını barınmaz kılmıştır içinde. Böyle bir düzende tutunmamak en büyük erdemdir onlar için. Gelişen teknolojiye uyumsuzluk sık rastlanan bir yabancılaşma sebebi

iken Selim ve Turgut'un topluma yabancılaşma sebepleri arasında bu sebep yoktur. Aksine Turgut'un otomobil kullanmayı öğrenmesi teknokrat olmasının da etkisiyle, yabancılaşmalarının sebeplerinin teknoloji dışındaki faktörlerde aranmasını gerektirir.

Onlar dev toplum birimleri ve maddeleşen bir sistem içinde yitirdikleri kimliklerinin peşinde olan iletişimsiz, yalnız ve çelişkili bireylerdir.

Toplumun çok üstünde kültürel değerlere sahip aydının, az gelişmişliğin kısılcacındaki bir ülkede yaşadığı trajedi de yabancılaşmalarında büyük etkindir. Toplumdaki geçerli ölçütlerin dışına çıkmış, bireyleşmiş insanın; değer yargıları, davranışları ve yaşam biçimleriyle bir bütün olan karşıt bir dünyanın insanları arasındaki uçurumda kaybolur Selim ve Turgut.

Turgut ve Selim Doğu ve Batı'nın sanatsal, düşünsel, toplumsal değerleri ve ahlak ölçütleriyle iç içe büyür, biçimlenirler. Kültürdeki bu çift değerlilik onların kültür ikilemi yaşamasına sebep olur.

Selim ve Turgut tarafından temsil edilen ikinci kuşak Cumhuriyet aydınlarında ise kültür ikilemi, özellikle aydının kendi değerlerine yabancılaşması biçiminde ortaya çıkar.

Onlar daha çok kişiliklerdeki çağdaş düzey ile ülkenin çok yönlü geri kalmışlığı arasındaki çelişkiyi yaşarlar. Kimlik bunalımı ve aydın insanın kendisiyle hesaplaşması bu çelişkiler ortamı içinde daha değişik bir boyut kazanır.

**VI. BÖLÜM : ‘ VIVA LA MUERTE ! YAŞASIN ÖLÜM !’ VE
‘TUTUNAMAYANLAR’ ROMANLARINDAKİ AYDIN VE YABANCILAŞMA
BİÇİMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

Bu çalışmada elde edilen bulgular ışığında romanları, roman yazarlarını ve roman kahramanlarını karşılaştırmak mümkündür. Ancak araştırmanın sınırlılıklarına bağlı kalma düşüncesiyle ağırlıklı olarak roman kahramanı aydınların ve bunların yabancılaşma biçimlerinin karşılaştırılması yapılacaktır.

Bu çalışmada incelenen romanların yazarlarının esin kaynağı modernist Batı edebiyatıdır. Bundan dolayı romanlar, roman anlayışı bakımından geleneksel Türk romanından biçim ve içerik bakımından farklıdır. Hem işledikleri konu hem de konuya yaklaşımları bakımından modernizm ve post modernizmin izlerini taşıyan romanlar, klasik roman örüntüsünün dışına taşarlar. Romanlar okuyucuyu zaman ve mekan açısından geçmiş, şimdi ve gelecek arasında sürekli dolaştırır. Buna bir de olmayan, hayali zaman ve mekanlar eklenince, kurgusal zenginlik bakımından da klasik romanlardan ayrılırlar.

Roman yazarlarının en belirgin ortak noktalarının başında içinde yetiştikleri ama benimseyemedikleri burjuva toplumunun üyesi oluşları gelir. İyi eğitilmiş olmaları, entelektüel donanımlarının oldukça zengin oluşu ve sürekli arayış içinde oluşları bakımından da benzeşirler. Bir anlamda yarattıkları roman kahramanları aracılığı ile kendi yabancılaşma serüvenlerini de okuyucuya aktarmaktadırlar.

Romanların ilk ortak noktası bireylere odaklanmış olmasıdır. Her iki romanın kahramanlarının tamamını aydın bireyler oluşturmaktadır. Aydınların düşünce ve davranış biçimleri romanların temel konusunu oluşturmaktadır. Romanlarda aydın bireylerin sorunları, iç dünyaları ve kendileriyle olan hesaplaşmaları konu edinilmiştir. Burjuva zihniyeti karşısında aydınların isyanı ve bu süreçteki yabancılaşmaları romanların ana

temasını oluşturur. Romanlardaki aydınlar Cumhuriyetin ikinci kuşak aydınını temsil ederler. Bu aydınların tecrit edilme ile başlayıp, anlamsızlıkla sonuçlanan yabancılaşma serüvenlerinde pek çok benzerlikler bulmak mümkündür.

Romanlarda birey olarak aydın kişilere yoğunlaşmışsa da onların yaşantı ve düşünceleri aracılığıyla toplumsal eleştirinin yapıldığı görülür. Aydınlar değerler sistemi başta olmak üzere sosyal kültürel yapıyı, toplumsal değişmeyi, zihniyetleri ve kendi sınıflarının düşünüş ve yaşam biçimlerini sürekli eleştirirler. Toplumsal eleştiride kendilerine de pay çıkarırlar. Böylece romanlarda bireyden topluma, toplumdan bireye giden çift yönlü bir eleştiri ağı oluşturulur.

Romanlardaki aydınlar kentsoyludurlar. Bunların kentlilik anlayışı genellikle köyü ve köylüyü küçümseme olarak kendini gösteren kentlilik anlayışı ile bağdaşmaz. Köylüdeki ve köydeki temizliği saflığı yüceltirler. Anadolu onlara göre bu saflığın timsalidir. Günay Rodoplu, Şafak aracılığı ile Anadoluluğunun peşine düşerken, Turgut da Selim'i anlamak için Anadolu yollarına düşer. Rodoplu da Turgut da doğallığı, bozulmamışlığı aramaktadır. Rodoplu'nun kekik ve tarçın kokusunda bulduğu doğallığı Anadolu'dan birinde, Şafak'ta ararken , Turgut bir köylünün davranışlarında bulur.

Her iki romanın kahramanlarının azımsanamayacak bir entelektüel birikimleri vardır. Ancak bu birikimlerini bir övünç kaynağı olarak görme, baskı aracı olarak kullanma ve herhangi bir bireysel çıkar için kullanma eğilimleri yoktur. Ayrıca bilgi onlar için kendi kendini tatmin aracı da değildir. Aydınlar bilgi konusunda mütevazı oluşları bakımından benzeşirler, suskunluklarını ancak bir yanlışı, bir haksızlığı düzeltmek için bozarlar. Rodoplu için *kelam namustur*, Atay'ın roman kahramanı Turgut için ise düşünce *namusu* önemlidir. Başka bir ifadeyle; her iki romanın aydın kişileri için yaşanan olaylardan ziyade, aydın sorumluluğu gereği söylenen sözler daha önemlidir. Çünkü onlar toplum için

ne ifade ettiklerinin farkındadırlar. Turgut ve Selim için bilgi, kendi benliğini bulmanın bir aracı iken, Rodoplu için toplumun yabancılaşmasının önünde durabilmenin bir aracıdır.

Romanlardaki aydınlar Cumhuriyet Türkiye'sinin yetiştirdiği aydınlardır. Onlar başta kendi yetişme tarzları olmak üzere eğitime eleştirel bakmaları bakımından benzeşirler. Batı değerleri ile yetiştirildiklerinin ve yaşadıkları yabancılaşmada bunun etkisinin bilincindedirler. Batı ile de kendi toplumları ile de uzlaşmamaları onların bir başka ortak yönünü oluşturur. Turgut Türkiye'nin Batılılaşma serüvenine alegorik bir biçimde, zaman zaman ironik olarak yaklaşır. Özünde sosyal kültürel yapıyla uyuşmayan Batı değerlerinin karşısındadır. Batılılaşma sevdasının toplumun kültürel dokusunu bozduğunu düşünür. Rodoplu ise Türkiye'nin Batı'nın teknolojisini almaya mecbur olduğunu düşüncesindedir. Ancak kapitalizme ve onun insani olmayan sonuçlarına, Batı değerlerinin evrensel olduğu düşüncesine, Batılılaşmak için ulusal kimliklerin kaybedilmesine karşıdır.

Bu aydınlar kökenleri, eğitimleri, ilişkili oldukları sosyal-siyasal çevre itibari ile kategorik olarak sol aydınlardır. Ancak kendilerini bu şekilde tanımlamazlar. Daha çok eleştirel yönleri ön plândadır. Bununla kalmayıp, özellikle Günay Rodoplu sol aydınları; malûmatı tekrarlama, yeni bir şey üretmeme, politik kimliklerini her şeyin üstünde tutma... gibi sebeplerle eleştirir de.

Aydınları dini inançları, politik tercihleri ve ideolojilerle ilişkileri bakımından değerlendirdiğimizde ise şu sonuçları çıkarmak mümkündür: Aydınlar bir anlamda herhangi bir ideoloji ve din ile organik bağlarının bulunmaması bakımından benzeşirler. Selim Işık kendini H.z. İsa ile özdeşleştirir, İncil'i defalarca okur, Hıristiyanlığa ilgi duyar. Ancak klasik bir Hıristiyan tutumu sergilemez. O'nun için Hıristiyanlık bir itikattan ziyade H.z. İsa'nın düşüncelerinden dolayı toplumdan dışlanıp, nihayet ölümle sonuçlanan kendi

toplumuna tutunamayan kaderine ortak olmak, bir anlamda O'nunla kader birliği yapmak anlamını taşımaktadır. Turgut Özben'in dini inançları ise romanda daha belirsiz olarak verilmiştir. Ancak Selim'le kendini özdeşleştirmesi, O'nun dünyaya ikinci gelişinde tutunamayanların kurtarıcısı olacağını söylemesi inancı hakkında bir fikir edinmemizi sağlamaktadır. Günay Rodoplu ise inançları bakımından eklektik bir yaklaşım sergiler. İslâmiyet'in yaşam severliğini, Konfüçyüs'ün bilgeliğini, uzak doğunun mistisizmini, sosyalizmin paylaşımcılığını birleştirmesi O'nu farklı kılar. Bütün eleştirilerine rağmen İslâmiyet'i ve Türklüğü kendisinin yetiştiği kültür-medeniyyet çevresi olarak görür ve Batılılara karşı bu değerleri savunur.

Romanlardaki aydınlar karşı cinsle sağlıklı iletişim kurmada başarısızdırlar. Selim kız arkadaşlarıyla, Turgut eşiyle, Rodoplu sevgilileriyle diğer insanlar gibi sağlıklı bir ilişki kuramazlar. İyi niyetlerle başladıkları ilişkileri yabancılaşma derinleştikçe bozular, onlar için anlamını yitirir.

Sürekli iç hesaplaşma içinde olmak her iki romanda kahramanların ortak özellikleridir. Onlar kendilerini ne yapmak istiyorlarsa o olmaya çalışırlar. Ya *öz-ben*lerini bulmaya çalışırlar ya da *öz-ben*leriyle uyuşmayan şeylere karşı mücadele ederler. Günay Rodoplu organik aydınlarla, *Tutunamayanlar*'ın Turgut'u üyesi olduğu küçük burjuva toplumuyla özdeşim kuramaz. Başka deyişle ait oldukları sosyal birlikteliklere yabancıdırlar. Kaderlerine bilinçsizce kapılıp gitmeyen bu aydınların, yaşamlarını tesadüfler belirlemez. Onlar hem kendilerini hem içinde yaşadıkları çevreyi toplumun değil, kendilerinin belirledikleri ölçülerde, *olması gerekeni* gözeterek değerlendirirler. Başka ifadeyle bu aydınların yaşama karşı bir duruşları vardır. Bu duruştan ne bireysel çıkarları, ne popülizm, ne de başka bir şey için taviz vermezler. Toplumun yozlaşmış

değerleriyle, aydın erdemlerinin uzlaşmaz çelişkisi arasında bocalarlar. Bu çelişki onların yabancılaşmasını sebep olur.

Güney Rodoplu aydın olmanın sorumluluğu ile toplumsal yönden aktif olmaya çalışırken, Turgut'da bir tür eylemsizlik vardır. Turgut zaman ve enerjisini iç dünyasına ayırırken, Rodoplu toplumsal eylemle, iç hesaplaşmayı bir arada götürmeye çalışır.

Güney Rodoplu bir aydın olarak işlevini yerine getirememenin sancısını çeker. O'nun zihnini toplumsal yapıyı analiz ederken de, kendini sorgularken de hep toplumu yabancılaşma ve yozlaşmadan kurtarmak için bir şey yapamamanın çaresizliğiyle meşgul eder. Oysa Selim Işık ve Turgut Özben kendileriyle, iç dünyaları ile mücadele etmekte, benliklerini bulmanın arayışını sürdürmektedirler.

Her iki romanda da aydın kişilerin kendileriyle, yerleşik düzenle ilişkisi temel konudur. Aydın kişiler, toplumsal problemlere çözüm bulmadan önce, kendi varoluşlarını sorgularlar. Güney Rodoplu da, Selim Işık ve Turgut Özben de öznel çıkarların batağına saplanmamak, gerçek kimlikleriyle özdeşleşmek mücadelesi verirler. Bu sebeple ekonomik olarak çok para kazanabilecek, daha iyi yaşam koşulları elde edebilecekken potansiyellerinin çok altında bir gelir elde ederler. Çünkü onlar para kazanmayı bir amaç olarak görmezler. Zamanlarını ve enerjilerini içinde buldukları durumu aşmak için, sıradan insanlar için anlamsız gelebilecek bir insan, bir belge, bir iz için harcarlar.

Romanlardaki aydın kişiler, kendilerini dürüst ve açık bir biçimde yaşama yürekliliğini göstermeleri bakımından benzeşirler. Sürekli olarak kendileriyle hesaplaşan bu kahramanlar, zayıf iradeleri ve önleyemedikleri kaderleri sonucu bu hesaplaşmadan yenik çıkmaları, aynı kaderi paylaşmaları bakımından da benzeşirler.

Tutunamayan'ların aydınları Selim ve Turgut'u, aydın olmanın işlevlerini yerine getirememe kaygısı değil, kendi iç problemleri yabancılaştırırken, Rodoplu

toplumdan bireye, bireyden topluma doğru uzanan çok yönlü bir yabancılaşmanın etkisi altında kalır. Rodoplu günümüzdeki kültürel yozlaşmayı ve sosyal sapmaları bir bilim adamı titizliğiyle tespit ederken, *Tutunamayanlar*'ın aydınları bu öğelerin kendi yetişme tarzlarına etkisini sorgularlar.

Araştırmanın kuramında yer alan yabancılaşma göstergelerinden tecrit edilme, kendine yabancılaşma, güçsüzlük ve anlamsızlık araştırmaya konu olan her üç aydında da görülmektedir. Normsuzluk ise Günay Rodoplu'da görülürken, Selim ve Turgut'ta görülmez. Sosyal kültürel yabancılaşma ise her üç aydının da farkında olduğu bir durumdur. Rodoplu ve Selim sosyal kültürel yabancılaşmaya karşı bilinçli bir direnç sergilemeleri bakımından benzeşirler.

Her iki romanın aydın kişileri, toplumda yaşanan sosyal kültürel yabancılaşmanın getirdiği yozlaşmaya direnmeye çalışırken *tükenir*ler. Birikimleriyle, insana olan sevgileriyle, dürüstlükleriyle topluma tutunmak, kendileri olarak yaşamak isterler. Tevekkül içinde kaderin tecellisini beklemek onlara göre değildir. Kendileri için, toplum için bir şeyler yapabilmeyi umarlar. Ancak bu mücadelelerinde yabancılaşmaya karşı yenik düşerler.

VII. BÖLÜM: SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Araştırma bulgularına bakıldığında aydın bireyler ile yabancılaşma olgusu arasında bir ilişkinin mevcut olduğu görülmektedir. Bu çalışmada *aydın* ve *yabancılaşma* kavramları; *eğitim*, *kültür*, *sanayileşme*, *kentleşme*, *sosyal değişme*, *Batılılaşma* gibi kavramlarla ilişkili birer kavram olarak ele alınmıştır. Aydınların yabancılaşmasında yetiştikleri sosyal kültürel ortamın, aldıkları eğitimin, sanayileşme ve buna bağlı olarak gelişen kentleşme süreçlerinin, Batılılaşmanın ve bu süreçte yaşanan hızlı toplumsal değişimlerin etkisi olduğu tespit edilmiştir. Bu araştırmada toplumsal yaşamın genelinde görülen; bireyleri, toplumsal kurumları ve bunların birbiriyle olan ilişki biçimlerini etkileyen yabancılaşma olgusundan en çok etkilenen kesim aydın kategorisi içerisinde değerlendirilen kişiler olduğu belirlenmiştir. Aydınların yabancılaşma olgusundan aydın olmayan kişilere göre daha çok etkilendikleri bu çalışma aracılığıyla ulaşılan sonuçlardan bir diğeridir. Aydınların yabancılaşmayı algılayış biçimleri diğer insanlardan farklıdır. Araştırmaya konu olan aydınlar, diğer insanlar gibi yabancılaşmayı hayatın olağan akışı içinde farkında olmadan yaşanan bir durum olarak görmemektedirler. Pek çok konuda olduğu gibi yabancılaşma konusunda da *farkındalık* aydınları diğer bireylerden ayıran bir özellik olarak tespit edilmiştir.

Araştırmanın yabancılaşma bölümünde de belirtildiği gibi kökleri ilk insana kadar dayandırılan yabancılaşma olgusu, sanayileşme sürecinin başlamasıyla birlikte 19. yüzyılın sonlarından itibaren felsefi bir kavram olmaktan ziyade sosyolojik bir olgu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Aydınlar her çağda, her toplumda var olmuşlardır. Her toplum kendi öznel koşulları içerisinde aydınlara çağdan çağa; dönemden döneme değişik misyonlar yüklemiştir. Aydınların içinde yaşadıkları toplumda değişim süreçleri başta

olmak üzere bütün süreçlerde etkileri vardır. Aydınların toplumu etkilerken kendilerinin de toplumdan etkilendikleri bu araştırmanın bir diğer sonucudur. Hem maddi hem de manevi yönde oluşan bu karşılıklı etkileşim toplumun ve aydının öznel çıkarlarıyla uyum sağlayabileceği gibi ters de düşebilmektedir. Başka bir ifadeyle, aydın toplum etkileşimi her ikisi üzerinde de olumlu -yapıcı ya da olumsuz-bozucu etki oluşturabilmektedir.

Bu araştırmada *aydın* ve *yabancılaşma* kavramları *aydın yabancılaşmasını* açıklamak için birbirleriyle ilişkilendirilerek kullanılmıştır. Aydın kavramının soyut bir kavram oluşu, üzerinde uzlaşılmış bir tanımı olmamasına rağmen pek çok tanım ve nitelemenin bulunması araştırmanın amacına uygun olarak kavramı sınırlamamızı zorunlu kılmıştır. Bu sebeple araştırmaya *Yeni bir Aydın Tanımı Denemesi* başlıklı bölüm eklenerek araştırmanın niteliği bakımından kavramın içi doldurulmuştur.

Yabancılaşma kavramının da aydın kavramı gibi soyut bir kavram olmasından dolayı ölçülebilirlik problemi bu araştırmayı bir kuram ışığında yapmayı zorunlu kılmıştır. Aydın ve yabancılaşma sorunu altı kategoride incelenmiştir. Araştırmanın kuramında kullanılan Melvin Seeman'ın yabancılaşma göstergeleri olan; *tecrit edilme*, *kendine yabancılaşma*, *güçsüzlük*, *normsuzluk* ve *anlamsızlık*'a ek olarak *sosyal kültürel yabancılaşma* göstergesi de eklenerek aydın yabancılaşması psikolojik ve sosyal psikolojik boyutlarının yanında sosyolojik boyutuyla da değerlendirme imkânı doğmuştur.

Elde edilen araştırma bulguları araştırmaya konu olan roman kahramanlarının üçünün de *tecrit edilme*, *kendine yabancılaşma*, *güçsüzlük* ve *anlamsızlık*'tan oluşan yabancılaşma biçimlerini yaşadıklarını göstermektedir. Toplumsal kökenli olup bireysel yabancılaşma biçiminde görülen bu yabancılaşma göstergelerinin bir özelliği de kişinin belli bir direnç göstermesine rağmen kendini bu yabancılaşma biçimlerinden koruyamamasıdır.

Araştırmanın bulguları içinde, bu araştırmanın yabancılaşma göstergeleri arasında kuramsal olarak bir öncelik – sonralık ilişkisi olmamasına rağmen romanların aydın kahramanlarının bireysel yabancılaşma serüvenleri yalnızlık temelinde gelişen *tecrit edilme* ile başlayıp *anlamsızlık*la noktalanmıştır. Bu çalışmada yabancılaşma göstergeleri arasında nedensel bir ilişkinin varlığı tespit edilmiştir. Bir yabancılaşma biçimi diğeri üzerinde tetikleyici bir etkide bulunmaktadır. Tecrit edilme kişinin kendini toplumdan soyutlaması şeklinde olabileceği gibi toplumun bireyi dışlaması şeklinde de görülebilmektedir. Bu çalışmada incelenen roman aydınların tecriti kendilerini toplumdan soyutlama biçiminde görülmektedir. Tecrit edilme belli bir aşamadan sonra kendine yabancılaşma sürecini başlatmakta, kendine yabancılaşan aydınlar da kendi değerlerinden uzaklaştıkça yeni bir şey yapamayacakları duygusuyla güçsüzleşmektedirler. Bu güçsüzlük duygusunun, tecrit edilmenin getirdiği yalnızlık ve aşırı derecede kendini sorgulama ile derinleştiği tespit edilmiştir. Kendine yabancılaşma ile birlikte yoğunlaşan güçsüzlüğün aydınları yeni bir yabancılaşma biçimine, anlamsızlığa doğru sürüklediği görülmüştür. Bu tespitlerden de anlaşılacağı gibi aydınlar yabancılaşma göstergelerindeki yabancılaşma biçimlerinden birden fazlasını aynı anda yaşamaktadırlar.

Bu araştırmanın bir başka sonucu da, aydınların yabancılaşmasında aynı sebeplerin farklı yabancılaşma biçimleri yarattığıdır. Sosyal – kültürel yabancılaşmanın etkileri Atay'ın kahramanları Selim ve Turgut için *kendine yabancılaşma* biçiminde kendini gösterirken, Rodoplu'nun *tecrit edilme* duygusunu yaşamasına sebep olur. Dolayısıyla aynı sebeplerin aydınların farklı biçimlerde yabancılaşmalarına sebep olduğunun belirlenmesi, aydınların yabancılaşmasında bireysel farkların belirleyiciliğini ortaya koymaktadır.

Romanlardaki aydınlar kendilerini bulmak, entelektüel faaliyetlerini yapabilmek, yeni fikirler, alternatifler düşünceler üretebilmek, kısaca işlevlerini yerine getirebilmek için yabancılaşma göstergelerinden *tecrit edilme* ve *kendine yabancılaşmayı* kendi tercihleri olarak yaşamaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında aydınların kısmen yabancılaşmayı aydın olmak için bur zorunluluk değil ama bir gereklilik olarak gördükleri tespit edilmiştir.

Normsuzluk, her aydının yaşadığı bir yabancılaşma biçimi değildir. *Normsuzluk*'u yaşayan aydınların bu yabancılaşma biçimine bilerek ve isteyerek dahil oldukları görülmüştür. Ayırıcı özelliğini toplumca benimsenmeyen kazanç ve yükselme yollarını benimsemek olarak gösteren *normsuzluk*, aydınların *güçsüzlük*'ü aşabilmek, aydın olmanın işlevlerini yerine getirebilmek için başvurdukları bir yabancılaşma biçimidir. Bu haliyle normsuzluk aydınların anlamsızlık öncesinde, zihinlerindeki dünyayla yaşadıkları dünyayı örtüştürebilmek için son çare olarak başvurdukları bir yabancılaşma biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aydını işlevlerinden tamamen uzaklaştıran yabancılaşma biçimi ise anlamsızlıktır. Bu araştırmada *anlamsızlık* yabancılaşmanın üst boyutu, gelebileceği son nokta olarak tespit edilmiştir. *Anlamsızlık*'ın aydınların yalnız aydın oluşlarından kaynaklanan niteliklerini değil, bir birey olarak bedensel, ruhsal ve zihinsel bütünlüklerini tehdit eden, hatta yok eden bir yabancılaşma biçimi olduğu da tespit edilen bir başka araştırma sonucudur.

Nitel araştırma yöntemlerinden belgesel gözlem yöntemi kullanılarak yapılan bu araştırmada incelenen roman kahramanı kişiler, roman yazarlarının kurgusal aydın figürleridir. Ancak romanlar ve kişileri sosyal yaşamın gerçekliği ile büyük benzerlik gösterirler. Bu çalışmanın sonunda romanlardaki aydınların gerçek yaşamdaki aydınların

birer prototipleri oldukları ve romanların sosyal gerçekliğini açıklamadaki başarısının sosyolojiye olan katkısının önemi de anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğlu, Adalet. (1995), *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, “Türk Aydın ve Ben Kimim Sorusu” , (219–226), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Akgül, Hasip. (1996), *Oğuz Atay’ın Yaşam Oyunu*, İstanbul: Akış Yayıncılık.
- Alatlı, Alev. (2003), *Roman Üzerine*, www.alevalatli.com, 04.06.2003.
- Alkan, Türker. (1977), *Gelişen Ülkelerde Aydınlar ve Siyaset*, Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Yayını.
- Anar, Erol (1998), *Özgür Üniversite Forumu*, “Aydınlar ve Avrupa Merkezli Yabancılaşma”, (138–161) Sayı: 2, Ocak-Şubat-Mart 1998.
- Arkonaç, Oğuz (1999), *Açıklamalı Psikiyatri Sözlüğü*, İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi,
- Aron, Raymond. (1979), *Aydınların Afyonu*, (Çev: İzzet Tanju), İstanbul: Tur Yayınları.
- Arsel, İlhan (1993), *Aydın ve Aydın*, İstanbul: İnkılap Kitabevi
- Ataç, Nurullah. (1980), *Dergilerde*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atay, Oğuz. (1984), *Tutunamayanlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ayvazoğlu, Beşir. (1993), *Türkiye Günlüğü*, “Gelenek ve Değişme”, (50–61), Sayı: 25/Kış, Ankara: Cedit Yayınevi.
- Azman, Ayşe. (1995), *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, “Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu” , (501–506), İstanbul: Bağlam Yayınevi
- Balcı, Yunus. (2002), *Türk Romanında Aydın Problemi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Batur, Enis. (1991), *Alternatif Aydın*, İstanbul: Ark Yayınevi.
- Bauman, Zygmunt. (2003), *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, İstanbul: Metis Yayınevi.

- Bayhan, Vehbi. (1984), “*Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*”, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Belge, Murat. (1983), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, “Tarihsel Gelişme Süreci İçinde Aydınlar”, cilt:1, (120–129), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, Niyazi. (1985), *Tanzimattan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, “Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde Batı Uygarlığına Yaklaşım”, Cilt: I, (251–254), İstanbul, İletişim Yay.
- Berkes, Niyazi. (2002), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bilgin, Nuri. (1995), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, “Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüeller”, (189–204), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Birkök, M. Cüneyt. (2003), *Aydınlar ve Bazı Vasıfları*, www.geocities.com, 03.06.2003.
- Birtek, Faruk ve Ergül, Gökhan. (1995), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, “Postmodern Türk Aydını ve Frankfurt Okulu”, (325–332), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Bottomore, Tom B. (1997), *Seçkinleri ve Toplum*, (Çev: Erol Mutlu), Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Gündoğan, Bozkurt Nejat. (1995), *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Coşturoğlu, Mustafa. (1973), *Sosyal Şizofreni ve Atatürkçülük*, Ankara: Sosyal Yayınları
- Demirer, Temel ve Özbudun, Sibel. (1988), *Yabancılaşma*, Ankara: Öteki Yayınları.
- Demirtaş, Ceyhun. (1996), *Cumhuriyet Kitap, 28 Ekim 1996*.
- Ecevit, Yıldız. (1989), *Oğuz Atay’da Aydın Olgusu*, İstanbul: Ara Yayınevi.
- Ecevit, Yıldız. (2005), *Ben Buradayım....Oğuz Atay’ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası*, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Ergil, Doğu. (1980), *Yabancılaşma ve Siyasal Katılma*, Ankara: Olgaç Yayınevi.

- Erjem, Yaşar. (2004), *Eğitimde Yabancılaşma Olgusu ve Öğretmen: Lise Öğretmenleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Mersin: Yayımlanmamış Makale.
- Erhat, Azra. (2002), *Osmanlı Münevverinden Türk Aydınına*, İstanbul: Can Yayınevi.
- Ertürk, Naciye. (1997), *Simurg*, “Entelektüel ve Rolü”, sayı: 2, (27–30), Mersin: Mersin Üniversitesi Bilimsel Toplantı Topluluğu Yayınları.
- Escarpit, Robert. (1968), *Edebiyat Sosyolojisi*, (Çev: Ali Türkay Yazıcı), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Fichter, Joseph. (1996), *Sosyoloji*, (Çev: Nilgün Çelebi), Ankara: Atilla Kitabevi.
- Fromm, Erich. (1982), *Sağlıklı Toplum*, (Çev: Y.Salman ve Z.Tanrısever), İstanbul: Payel Yayınevi.
- Geçtan, Engin. (1984). *Psikanaliz ve Sonrası*, Ankara: Maya yayınları.
- Giddens, Anthony. (2000), *Sosyoloji*, (Yayına Hazırlayanlar: Hüseyin Özel, Cemal Güzel), Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Gouldner, Alvin W. (1993), *Entelektüelin Geleceği*, (Çev: Ahmet Özden, Nuray Tunalı), İstanbul: Eti Yayınevi.
- Gramsci, Antonio. (1985), *Aydınlar ve Toplum*, (Çev: V.Günyol, F.Edgü, B.Onaran), İstanbul: Alan Yayınevi.
- Günay, Ertuğrul. (1995), *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, “Aydınlar, Devlet ve Demokrasi”, (507–514), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Güngör, Erol. (1993), *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gürsel, Aytaç. (1990), *Çağdaş Türk Romanı Üzerine İncelemeler*, Ankara: Gündoğan Yayınevi.
- Hızlan, Doğan. (1995), *Hürriyet Gazetesi*, “Aydınım Batılısı, Doğulusu”, 15. Haziran 1995.

- İleri, Selim. (1995), *Peki, Düzmece Aydın*, Cumhuriyet Gazetesi, (26/09/1995).
- İlhan, Atilla. (1995), *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, “Aydınların Affedilmez Kopukluğu”, (379–384), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- İnam, Ahmet. (2003), *Edebiyatını Yitirmiş Edebiyat*, Doğu-Batı, (21–36), sayı: 2003/ 22, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kabaklı, Ahmet, (1994), *Türk Edebiyatı-Hikaye ve Roman*, (216–217), İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayını.
- Kaplan, Mehmet. (1992), “*Büyük Türkiye Rüyası*”, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (1995), “*Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar III-Tip Tahlilleri*”, İstanbul: Boğaziçi Yayınları
- Karacan, Mehmet Sayım. (2004), *Aydınlar ve Toplum*, www.alevalatli.com, 26.02.2004.
- Karakoyunlu, Yılmaz. (1995), *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, “Aydın Geleceğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, (103–122), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. (1995), *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, (175–180), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Kızılçelik Sezgin ve Erjem Yaşar. (1996), *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*, İzmir: Saray Yayınevi.
- Kimmerle, Heinz. (1991), *Afrika’da Felsefe, Afrika Felsefesi*, (Çev: Mustafa Tüzel), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Küçük, Yalçın. (1985), *Aydın Üzerine Tezler*, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Laroui, Abdullah. (1998), *Tarihselcilik ve Gelenek*, (Çev: Hacan Bacanlı), Ankara: Vadi Yayınevi.
- Le Goof, Jacques. (1994), *Ortaçağda Entelektüeller*, (Çev: M. Ali Kılıçbay), İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

- Marshall, Gordon. (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mardin, Şerif. (1991), *Türkiye’de Din ve Siyaset*, (Çev: Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Mardin, Şerif. (Tarihsiz), “*Tanzimat’tan Cumhuriyete Türk Ansiklopedisi*, Cilt: I, İstanbul: İletişim Yay.
- Marks ve Engels. (1979), *Komünist Partisi*, (Çev: Nur Derviş), İstanbul: Aydınlık Manifestosu.
- Mayring, Philip. (2000), *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, Adana: Baki Kitabevi.
- Meriç, Cemil. (1979), *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Meriç, Cemil. (1983), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, “Batıda ve Bizde Aydın Serüveni”, cilt: I, (130–137), İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Meriç, Cemil. (2003), *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Moran, Berna. (1994), *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, cilt:2, İstanbul, İletişim Yayınevi.
- Naci, Fethi. (1995), *Türk Aydınları ve Kimlik Sorunu*, “ ‘Münevver’den Entel’e ”, (181-188), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Özcan, Zafer. (2003), *Alev Alathı ile Türkiye ve Dünya*, İstanbul: Ufuk Kitapları
- Özel, İsmet. (1985), *Türkiye Ansiklopedisi*, ‘Tanzimatın Getirdiği Aydın’, Cilt: II, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Özkırımlı, Atilla. (1995), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, “Değer Bunalımı ve Kimliksizleştirme”, (19-22), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Özlem, Doğan. (1995), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, “*Felsefe Geleneği ve Aydınımız*”, (205-214), İstanbul: Bağlam Yayınevi.

- Papirüs. (1998), *Papirüs Dergisi* “Aydınlar”, (46–47), Ocak–1998/11
- Perinçek, Doğu. (2002), *Aydın ve Kültür*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Said, Edward. (1995), *Entelektüel Sürgün Marjinal Yabancı*, (Çev: Tuncay Birkan)
İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sarıbay, Ali Yaşar. (1995), *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, “Türkiye’de Postmodern Ulema”, (333–342), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Sartre, Jean Paul. (1984), “*Yazınsal Denemeler*”, (Çev: Bertan Onaran), İstanbul, Payel Yayınevi.
- Savaş, İskender. (1987), “*T.C. ’de Batılı Aydın Yabancılaşması*”, Toplum ve Bilim, Sayı: 24,
- Saybaşı, Kemal. (1995), *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, “Münevver, Entelektüel, Aydın” (157–174), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Subaşı, Necdet. (1996), *Türk Aydınının Din Anlayışı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sunat, Halûk (1984), *Birikim*, “Yabancılaşma ve Birey”, sayı: Nisan 1984,
- Şeriati, Ali. (1980), “*Medeniyet ve Modernizm*”, (Çev: F.Selim, A.Arslan), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Şeriati, Ali. (1995), “*Kültür ve İdeoloji*”, (Çev: Orhan Bekin), 2. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayınevi
- Tan, Hikmet. (1997), *H. Böl – A. Nesin, S. Lenz – Y. Kemal, M. Frisch – A. Ağaoğul, W. Koepen – D.Ceyhun’un Romanlarında Aydın Tutumlar*, Mersin Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Tatar, Burhanettin. (2005), *Yabancılaşma Sorununun Kısa Bir Öyküsü*, www.omu.edu.tr. 21.03.2005.
- Tezcan, Mahmut. (1991), *Gençlik Sosyolojisi Yazıları*, Ankara: Gündoğan Yayınları.

- Tolan, Barlas. (1983), *Toplumbilimlerine Giriş*, Ankara: Savaş Yayınevi.
- Türkdoğan, Orhan. (1988), *Değişme – Kültür ve Sosyal Değişme*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Yayınları.
- Türkdoğan, Orhan. (2003), *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi*, İstanbul: Timaş Yayınevi.
- Türköne, Mümtaz'er. (1995), *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, "Gelenek ve Aydın", (295-298), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Tütengil, C. Orhan. (1955), *Cevap V*, Yeni Ufuklar, cilt:3, (289).
- Ülgener, F. Sabri. (1977), *Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydınını*, İstanbul: İktisat Fakültesi Mecmuası.
- Yakupoğlu, M. Mukadder. (2003), *Adam Sanat "Bir Varoluş Sorununun Yansıması Olarak Edebiyat"* (31–39), sayı: Mart / 2003.
- Yavuz, Hilmi. (1998), *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, İstanbul: Boyut Yayınevi.
- Yavuz, G. Yıldız. (1995), *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, "Türk Aydınını ve İktidar Sorunu", (355-379), İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Yeniçeri, Özcan. (1993), *Türkiye Günlüğü*, "Yabancılaşma" (34–41), Sayı: 25/Kış
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. (1999), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınevi.