

TÜRK EDEBİYATINDA AYDIN SORUNSALI: OYA BAYDAR'DA SÜREKLİLİK, KOPUŞ VE YENİDEN KURGULAMA

Cumhur Aslan*

Giriş

1970'leri konu edinen romanların temelindeki bir çelişkiyi araştırmacıların büyük bir kısmı ortaya koymuştu: toplumun en etkin olduğu, öğrenci hareketlerinin, siyasal eylemlerin en yoğun olduğu dönemi anlatan sol/sosyalist eksenli romanlardaki “tip”ler pasif, edilgen, düzenin kaskacı altında mağdur kişileri oluşturmaktadır. Ancak aynı dönemde milliyetçi-muhafazakâr edebiyata ait romanlara yönelik çalışmalarda ise, ele alınan kahramanlarda başkaldırı, umut, özlem ve beklentinin hâkim olduğu gözlemlenmiştir.

Bu olgu, Cumhuriyet dönemindeki temel siyasa ve ideolojilerle bağlantılı paradoksal durumlardan biridir ve gerçekte önemli bir tartışma alanını oluşturmaktadır. Çünkü Cumhuriyetin siyasal kazanımlarını belirli oranlarda benimseyen sol gelenek bir türlü “devrim” idealini açıkça yasallaştıracak bir düşünsel alanı berraklaştıramazken, Cumhuriyetin modernleşme çabalarını bir eleştiri süzgecinden geçiren ve ondaki laiklik, çağdaşlık söylemleriyle sol arasında ilinti kuran gelenekçi edebiyat başkaldırı metaforuyla bu düzenle hesaplaşmasını yapabilmektedir. Cumhuriyetin 1970’lerde aldığı bu görünüm yazarların da kafasını karıştıracak, bir yanda “zinde güçler”e dayalı sol idealler ile öte yanda devlet ideolojisiyle hesaplaşma amacını güden sol gelenek daha baştan kendi ontolojik, varoluşsal temellerini ortadan kaldıracaktır. Oysa muhafazakâr gelenek bir yandan Atatürk kabulüyle Kemalizm’e açıkça muhalefet edemezken öte yandan da bürokrasi, CHP eleştirileriyle gerçekte karşı olduğu bu sistemle kolaylıkla hesaplaşmasını yapabilecek bir ideolojik avantaja sahip olmaktadır. Dolayısıyla romanlarda bu gelenekten beslenerek resmi ideolojiyi değiştirmek isteyen aydın-insan portrelerini öne çıkarmıştır. Oysa sol gelenek bu konuda

* Yrd. Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

daima ikircikli kalmış, eleştirdiği şeyin gerçekte neyi kapsadığı konusunda –devlet mi, sistem mi, bireyler mi?– tam bir düşünsel açıklığa sahip olamamıştır. Berna Moran, bu anlamda 12 Mart romanlarındaki kişilerin edilgenliğini vurgular: “... romanların edilgen kişileri, sayısız kolları olan büyük bir yaratığın karşısında çaresiz durumdadırlar. (...) 12 Mart romanlarında devrimci genç, başına gelenlere katlanmak zorunda kalan bir solcudur. Olaylara yön veren ise karşı güçlerdir” (Moran 1998, 14) Dolayısıyla Türk siyasal geleneğinde sol ideoloji ve dünya görüşünün ideoloji-gerçeklik düzleminde sürekli bir ikirciklik yaşadığı ve bu temel çelişkiyi hem varoluşsal söylemlerinde hem de toplumsal aurada görünür hale getirdiği görülmektedir.

Bu çalışmamızda temel tez olarak Türkiye’de sosyalist aydınların bir bölümünde yaşanan değişimler/dönüşmelerin gerçek anlamda bir paradigma değişimi ve epistemolojik kopuşla açıklanmayı olanaklı kılacak düzeyde olduğu düşüncesidir. Paradigma değişimi, insanın birbirinden farklı iki bilimsel/siyasal programlar dâhilinde, birbirinden tamamen zıt algılar çerçevesinde dünyayı kavramasıdır. Epistemolojik kopma kavramsallığı da, bir önceki bilişsel kodların gerçek anlamda değişmesi ve yerine başka bir dünyayı ifade edebilecek kavramsal kodların yürürlüğe girmesi olarak tanımlanacaktır. Bu çalışmada öncelikle Türk aydınlarında görülen entelektüel bir ‘*pişmanlık cemaati*’nden sürekli bahsedilmesinin nedenleri üzerine kuramsal bir çerçeve sunulurken, bu sürecin nedenleri üzerine bir öndeğerlendirme yapılmasına katkı verilmesi amaçlanmaktadır. Bu çerçevede de değişim sorunsalını özeleştiril bir yetkinlikle vermesi, sosyalizm-liberalizm denklemi içinde yer yer eklektik bir tavır içinde olması ve sol dünya görüşüne bağlılığına yaptığı vurgular içinde Oya Baydar’ın, **Elveda Alyoşa** adlı kitabıyla başlayan sürecini güncel tartışmalara da şekilde bir değerlendirme sürecine tabi tutarak, bunun geçmişten kopuş anlamında paradigma değişimi ve epistemolojik kopmanın neresinde olduğu bağlamında bir önokuması yapılmaya çalışılacaktır.

“*İnsan ve toplum ilişkilerini erkten arındırma*” yaklaşımı, sosyalist düşünsel gelenekten gelen Oya Baydar için özgürlük düşüncesinin temelidir. Bu perspektifte özgürlüğü daha geniş bir toplumsal-kültürel bir normatif alanla ilişkili ve temel sosyalizasyon biçimleriyle doğrudan bağlantılı bir olgu olarak değerlendirmek, genel olarak benimsenen bir yaklaşıma tekabül etmektedir. Sol düşüncenin özgürlük sorununu kolektif kimliğe dayalı toplumsal bilinç bağlamında ele alıp değerlendirmesi, sol perspektife uygun düşen bir yorum biçimi olarak kabul edilebilir. Sol düşünce özgürlüğü bir dizi temel tarihsel-toplumsal tortu ve türemler bağlamında ele alıp değerlendirmeyi, kendi söylemsel evreniyle uyumlu bir davranış olarak benimseme eğilimindedir. Bu gerçekliğe rağmen, Türkiye’de sol söylem, özgürlüğü genel olarak güncel politik durumlarla tanımlama eğilimi içinde olmuştur. Türkiye’de sol söylemin bu noktada toplumsal bilince içkinleşmiş özgürlük sorunsalını yaşama biçimleriyle ilişkili tarihsel derinliği olan bir problem olarak değerlendirmek yerine, sorunu salt politik terimlerle tanımlamaktaki ısrarı ve bu noktada oluşturduğu söylemsel alan, solun ideolojik açıdan politize olmuş diliyle ilişkili bir alan olarak görülebilir. Sol düşünsel gelenek içinden gelen yazar-sosyolog Oya Baydar, **Elveda Alyoşa** kitabıyla sol dilin değişimine dayalı anlatıyı ilk kez sistemli biçimde ortaya koymuş ve sosyalist geçmişle “*köklü*” biçimde kopmayı ifade etmiştir. Bu aslında ondaki paradigma değişiminin ve epistemolojik

kopmanın başlangıç noktasıdır. Kula'nın belirttiği gibi, “*Oya Baydar'ın bu öykü kitabında yer alan çeşitli öykülerden topladığı bazı tümceler ve anlatımlar, yazarın sosyalist geçmişiyle köklü biçimde hesaplaşarak, geçmişinin o yönünden tümüyle ve kesin olarak koptuğunu kanıtlamaktadır. Dolayısıyla, burada Alyoşa'ya söylenen “elveda”, özünde erki süreklileştiren bir ideoloji olarak sosyalizme söylenmiştir.*”

Sol dilin yaşadığı değişim sorunsalını, farklılaşma, çeşitlenme, çoğullaşma, başkalaşma, pratikleşme çerçevelerini değerlendirmek için burada paradigma değişimi ve epistemolojik kopma kavramlarını tanımlamaya ve sol düşüncenin bu kuramsal süreçlerle ilintisini Oya Baydar temelinde tartışmaya çalışacağız.

THOMAS KUHN'DA PARADİGMAL GEÇİŞ KAVRAMI

Thomas Kuhn'un 1962 yılında yayımladığı **Bilimsel Devrimlerin Yapısı** adlı kitabı, kısa süre içinde çağdaş bilim ve felsefe dünyasının en temel klasikleri arasında yer almış, bilim tarihi, bilim felsefesi, sosyal bilim ve düşünce tarihi açısından devrimci sayılabilecek bir etki yapmıştır. Batı siyasal-toplumsal sistemini oluşturan temel değer yargıları konusunda eleştirel bir referans noktasını oluşturmuş, özellikle Batı modernizminin temel unsurlarından olan ilerleme düşüncesi ve rasyonalite görüşünün temel eleştirisi haline almıştır. Batıcı bilim anlayışının sarsılmasında T. Kuhn'un ilerleme düşüncesine yönelttiği eleştirilerle paradigma kavramı konusunda yapmış olduğu çözümler önemli bir etkiye sahiptir.

Thomas Kuhn, bilimsel gelişmelerin belirli bir birikim süreciyle doğrusal olarak ilerlediği anlayışının bilimsel temelleri olmadığını belirterek, bilimin farklı kuramlar arasında ortaya çıkan rekabet ve güç mücadelesi etrafında şekillendiğini belirtir. Bilim düşüncesi içerisinde bilim toplulukları farklı bilimsel dünya görüşleri arasında bir seçim yapmak durumundadırlar. Bu birbirine karşıt bilimsel yaklaşımlar içerisindeki seçimi belirleyen öğeler ise temelde sosyal-psikolojik bir güç mücadelesidir. Burada birbiriyle yarışan, karşıtlık içine bulunan bilimsel yaklaşımlara paradigma olarak tanımlayan Kuhn, paradigmanın bilim adamları topluluğunun bilim yapma faaliyetlerini belirleyen temel düşünceler sistemi olduğunu belirtir. Ona göre belirli bir paradigmaya bağlılık duyan bilim adamları, kendi bilim yapma yöntemleri ve kuralları dışında kalan paradigmalara tamamen kapalı olduklarını belirtir. Paradigma değişikliği ise özünde devrimci bir süreç olarak işlemektedir. Eski paradigmanın ortaya çıkan yeni durumları açıklamakta başarısız kalması, aykırılıklara cevap verememesi üzerine bilim adamları yeni çözüm yolları için arayışlara girerler ve genellikle bu çaba, yeni paradigmanın kabul edilmesiyle sonuçlanan devrimci bir dönüşüm olarak tanımlanabilir. Çünkü belli araçlar kullanarak belli bilimsel fikirleri bilgiye dönüştüren bilim adamlarının fikirlerini değiştirmeleri de, büyük mücadeleler ve tartışmalarla mümkün olabilen, özünde devrimci bir süreçtir. Bilim adamlarının paradigma değiştirme süreçlerini belli durumlarda toptan ortaya çıkan bir görüşdeğiştirme olarak değerlendirmektedir. Bu değiştirme sosyopsikolojik boyut içeren bir bütünsel algı değişimi olarak gerçekleşmektedir.

Paradigma sözcüğünün çok anlamlı okumalara izin vermesi nedeniyle T. Kuhn, “*disipliner matriks*” kavramıyla konuya açıklık getirmeyi denemiştir. Disipliner Matriks, bir bilim adamları topluluğunu bir arada tutan, bu topluluğun bütünlüğünü sağlayan unsurların oluşturduğu çerçevedir. (Kuhn, 2001: 308)

Paradigma kavramı, bilimsel faaliyetin ve bu faaliyeti gerçekleştiren bilimsel topluluğun ayakta durduğu ve bu faaliyetleri gerçekleştirdiği, hemen bütün eylemleri belirleyen ve bu eylemlerce belirlenen geniş bir zemin olarak düşünülmelidir. Bilimsel topluluğun bilimsel faaliyetlerine ilişkin bütün inançları, kuralları, değerleri, araç ve teknikleri, paradigma kavramınca belirlenmekte ve bu kavramı belirlemektedirler. (Turan, 2010:51)

Disipliner Matriks kavramının öğelerinden biri olan “simgesel genellemeler” hem terimleri tanımlayıcı hem de kural koyucu özellikler taşır.

Disipliner Matriks’in ikinci ögesi ise, disiplinin üyesi olma koşullarından birini oluşturan, belirli modellere duyulan inancı kapsarlar. Mevcut olan ile alternatif olan arasındaki seçimi belirleyen unsur, bu inançların yarattığı güven unsurudur.

Disipliner matriksin diğer bir ögesi, değerlerdir. T. Kuhn’un en çok tartışılan kavramlarından olmakla birlikte, bir paradigmanın önemli bileşenlerinden biri de olağan dönemlerdeki bilim adamlarının ortaklaşa paylaştığı değerlerdir.

Disipliner Matriksin diğer önemli ögesi ise, örnekliktir. Kuhn için örneklik, bilim dalı içindeki ‘problem çözme’ faaliyetlerine model oluşturan, somut, tipik problem çözümleri olarak tanımlar. (Buğra, 2001:309-310)

T. Kuhn bilimsel faaliyetlerin belirli bir “anlaşma” zemini çerçevesinde bilim adamlarının toplumsal/bilimsel problemlere buldukları çözüm yollarının geçerli olmasıyla sürdürüleceğini ancak bir paradigma içinde ortaya çıkan anomalilerin mevcut paradigma içinde yaratacağı krizlerin ise ancak temelde farklı bir paradigmaya geçişle çözümleneceğini belirtir. Bu anlamda olağan bilim dönemi ile bilimsel devrim arasında paradigmal geçiş dediği süreci açıklar. Olağan bilimde “*Olağan bilim adamı, paradigmanın açıkça belirlediği bir alanda güvenle çalışır. Paradigma ona, belirli bir problemler takımını, problemlerin çözümüne uygunluklarından emin olduğu yöntemlerle birlikte armağan eder.*” (Kuhn, 2001:58)

Halbuki Kuhn bilimin tarihine bakıldığı zaman ilerleme sağlayan büyük bilgi atımlarının bu tür nesnel ölçütlere başvurulardan değil, her biri kendi içinde tutarlı olan farklı yaklaşımların çatışmasından doğan kavramsal devrimlerle meydana geldiğinin görüleceğini iddia etmektedir.” (Kuhn: 2001:15)

Bu anlamda paradigma değişimi bir algı değişimidir, bir görsel kalıptan başka bir görsel kalıba geçme durumu, bir dünyadan tam tersi, farklı bir dünyaya geçiş sürecidir. Paradigma bir dünya görüşü algısının terk edilip başka bir dünya algısının onun yerine geçmesi işlemidir. Hâkim paradigmanın karşılaştığı bunalımı aşamaması, yeni bir paradigmanın giderek güçlenmesine ve eskisinin yerini almasına sebep olmaktadır. Bilim adamının dünyayı paradigmanın kendisine sağladığı algılama kalıbına uygun biçimde algılaması nedeniyle, olağan bilim paradigmasının değiştiği devrim dönemlerinde bilim adamı çevresini algılamayı yeniden öğrenmek, yeni kalıplara kendisini uydurması gerekmektedir. Bu süreç gerçekleştikten sonra artık yeni dünyayla eski dünya arasında birbiriyle bağdaşmayan pek çok ölçütler olacaktır. Bu süreç devrim olarak nitelendirilmektedir. Ancak, devrim olarak nitelendirilmesinin temel nedeni, eski paradigma ile tanımlanan dünyanın yok olmasıdır:

“Birey bilim adamlarının paradigmaya bağlılıklarının, o paradigmayla mukayese edilemez alternatif paradigma lehine değişmesi Kuhn tarafından ‘gestalt değişmesi/

algı kalıbı değişmesi'ne veya 'din değiştirme'ye (religious inversion) bağlanır." (Turan, 2010:69) Burada paradigma değiştirmeyi bir dünya değiştirme olarak değerlendirmek mümkündür: *"Bilim adamları devrimler sırasında bildikleri araçlarla daha önce bakmış oldukları yerlere tekrar baktıkları zaman yeni ve farklı şeyler bulurlar. Sanki bilim topluluğu birden bambaşka bir gezegene taşınmıştır ve bu gezegende tanıdık nesnelere hem farklı bir ışıktaki görüntüler hem de bilinmeyen bazı başka nesnelere bir arada bulunurlar."* (Kuhn, 2001: 187) Kuhn, bilimsel devrimlerden sonra yaşanan bu durumu, daha çarpıcı bir örnekle açıklamaktadır: *"Bilim adamının dünyasında önceden ördek sayılan nesnelere devrimden sonra tavşan oluverirler"* (Kuhn, 2001:188)

Burada önemli olan Kuhn'un bilimsel devrimlerle siyasal devrimler arasında kurmuş olduğu ilişkidir. Kuhn, iki devrim türü arasındaki birbiriyle bağlantılı temel özellikleri şöyle belirliyor:

- 1- Siyasal devrim ortamında da, bilimsel devrim ortamında da, sistem kendiliğinden kaynaklanan sorunlarını çözümleyemez.
- 2- Yeni bir şeyin gerekli olduğu bilinci yaygınlaşır.
- 3- Mevcut kurumlar işlememeye başlar, alternatif kurumlar henüz ortaya çıkmamıştır.
- 4- Mevcut kurumlar dışında çözümler aranmaya başlanırken, kutuplaşmalar başlar
- 5- Krizleri çözümlenecek bir üst merci yoktur, çözümler siyasal mekanizmanın dışından veya bilimsel mekanizmanın dışından (propaganda yoluyla, ikna yoluyla) kaynaklanmak zorundadır.

Thomas Kuhn, paradigma değişiminin zor fakat bütünsel bir algı değişimi olduğu, bu değişimin sonucu olarak bilim adamlarının dünyayı anlama ölçütlerinin, kavramlarının ve birlikteliklerinin de kökten bir şekilde değişeceğini belirtir. Bilim adamlarının paradigma seçimlerinde yani bir paradigma yerine başka bir paradigmayı tercih etmelerinin nedenlerini ise, Kuhn bilim adamının nesnel koşulları kadar bireysel yaşamöyküsü ve kişiliğe bağlı öznel etkenlerle de açıklamaya çalışır. Kuhn, bilim adamının paradigma seçiminde sorunların çözümüne yönelik açıklayıcı nesnel koşullar kadar, bilim adamını çevreleyen toplumsal koşullar, bilim adamının bireysel yaşam öyküsü, inançlar, gelenekler, ideolojilerin çok büyük önem taşıdığını belirtir.

LOUIS ALTHUSSER'DE EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ KAVRAMI

Louis Althusser, 1918'de Cezayir'de doğmuş, 1948'de Fransız Komünist Partisi'ne katılmış ve 1980'e kadar Paris'te Ecole Normale Superieure'de felsefe dersleri vermiş, Marks'ın eserlerini yorumlamak amacıyla 1965'te yayımladığı Pour Marx (Marks İçin) ve Lire Le Capital (Kapitali Okumak, Etienne Balibar ile birlikte yazmıştır) ile Marksist çevrelerde ciddi yankılar ve tartışmalar uyandırmıştır. Althusser'in düşün dünyasının temeli, Marks'ın öğretisinin o zamana kadar yanlış anlaşılmış ve yeterince değerlendirilmemiş olduğu üzerine kurulur. Bu çerçevede de Althusser, Alman İdeolojisinden başlayarak Marks'ın yapıtlarında ortaya koyduğu temel kavramlar ve kapitalizme ilişkin eleştirilerini sistematik bir bütünlük ve iç tutarlılığı olan bir kuram olarak ortaya koymayı amaçlar. Althusser Marks'a ait yanlış anlaşılmalara yol açan temel unsurların başında tarihselcilik, ekonomizm ve idealizm geldiğini belirterek, her bir yorum için Marks'ın yapıtlarını yeniden okuyarak onun kuramını bu yanlış düşüncelerden kurtarmaya çalışır. *"Marks'ın Alman ideolojisi'ne kadar savunduğu*

görüŖlerle daha sonraki yapılarında, özellikle Kapital’de ortaya koyduğu kavramlar arasında ciddi bir dönüşüm olduğunu ve bunun epistemolojik bir kopuŖa denk düŖtüđünü savunur.” (Şahin, 2004: 85-86)

Böylece Marksist düşüncedeki yanlışları açıklamak, Marksist teorik kavramların ve sorunsalın dönüşümünü açıklamak için “epistemolojik kopuŖ” kavramını öneren Althusser, kavramın asıl olarak G. Bachelard’da ait olduğunu belirtir:

“Bir bilimin teorik pratiği, kendi tarihöncesinin ideolojik teorik pratiğinden her zaman için net biçimde ayrılır: Bu ayrım, Bachelard’la birlikte, ‘epistemolojik kopuŖ’ terimiyle niteleyebileceğimiz teorik ve tarihsel, niteliksel bir süreksizlik biçimini alır. (Althusser, Marks İçin: 205)

Althusser, Marx’ın Engels ile birlikte 1845 yılında yazdığı ancak ölümünden sonra yayınlanan *Alman İdeolojisi* isimli eserinde “önceki bilincimizin tasfiyesi” olarak tabir ettiği durumu “epistemolojik kopuŖ”un gerçekleştiği an olarak belirler. Bu “epistemolojik kopuŖ” Marks’ın düşünce evrimini iki önemli döneme ayırır: “1845 kopuşundan önceki, hala ‘ideolojik’ dönem ve 1845 kopuşundan sonraki “bilimsel” dönem.” (Balibar, 1991:44)

Marx’ın 1845 yılında yazdığı *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi* isimli eserler Althusser’e göre, Marks’ın gençlik eserleri ardından gelen “kopuŖ eserleri”dir. Bu eserler Marks’ın “eski ideolojik bilinç”ine karşı açılmış bir savaŖ niteliğini taşıyalar da sonuç olarak “teorik bir geçmişten bir çırpıda kopulmaz.” Marks, 1845’te “tarih” biliminin temellerini atmaya başlar. “Daha önceki gençlik eserlerinde bulunan hümanist yaklaşımın yerini, üretim tarzı, üretici güçler, üretim ilişkileri, altyapı-üstyapı, ideoloji v.b. gibi kavramlar alır: (Althusser, 2004:61) Althusser, bu “kopuŖ”un net bir göstergesi olarak, Marks’ın “kopuŖ”tan önceki ve sonraki Feuerbach yorumlarını verir:

“44 Elyazmaları’nda Feuerbach göklere çıkarılmıştır, olağanüstü keşifler yapan, Ekonomi Politidin Eleştirisi’nin hem temelini hem de ilkesini koyan adam olarak gösterilmiştir. Oysa bir yıl sonra, Tezler’de ve Alman İdeolojisi’nde Feuerbach kıyasıya eleştirilmiştir. Bir daha da adı anılmaz.” (Althusser, 2004:61) Dolayısıyla “yeni bilim ortaya çıktığında, kendi içinden çıktığı ideolojik ve felsefi tarih-öncesinden hemen kurtulamayacağı için eski ideolojik kavramlar, yeni bilimle birlikte bir süre daha birlikte gitmeye devam ederler. Ancak zamanla bu kavramlar etkilerini kaybederler. Althusser, Marx’ın “olgunlaşma” evresinde zamanla etkilerini kaybeden kavramlara örnek olarak “yabancılaşma”yı ve “yadsımanın yadsınması”nı verir: (Şimşek, 2009:33)

Althusser, Marks’ın yaşadığı “epistemolojik kopuŖ”ta belirleyici olanın “sorunsal”daki değişim olduğunu belirtir. Olan sadece “diyalektiğin anlamının tersine çevrilmesi sorunu değil, yapıların dönüşümü sorunu”dur. Burada değişen sadece aynı yöntemin kullanıldığı nesnel değildir. Değişen, iki diyalektiğin ayrımını oluşturan özgül yapılarıdır:(Şimşek, 2009:36)

Bu durumda Marks’ta var olan birtakım Hegelci kavramlar (yadsıma, yadsımanın yadsınması, karşıtların birliği, niceliğin niteliğe dönüşmesi, çeliŖki v.b.) Marks’ın teorisinde çok daha farklı bir yapıya sahiptirler. Teorik sorunsalın hakiki dönüşümleri hayat bulduğunda, teorinin “nesnesi” buna denk düşen bir değişim geçirir. Bu sadece öğelerin isimlerinin değişmesine ya da bazı yöntem ayrıntılarının değişmesine değil,

bizzat yapının değişmesine neden olur. “Bu öğelerin anlamı, tamda anlamlarının onlara verdiği yapısıyla birlikte değişir.”

Bu çalışmada amacımız Türk aydınının dūřünsel ve eylemsel tavırlarına dōnük bilimsel dūřünce tarihinden yapılmış çalışmalardan hareketle bazı genel vargılara ulaşmak olacaktır. Türk aydınları paradigma değişimi anlamında toplumsal hızlı dōnūřümler ve radikal değişimler nedeniyle, dūřünsel olarak ciddi sayılabilecek dōnūřümleri yaşamışlardır. Türk aydını içinde yer aldığı sistem içinde huzursuz, mutsuz aydındır; sürekli arayış içindedir. Bu arayış çabaları içinde aydın sürekli bir yer değiştirme, ideolojik bir temel oluşturma arayışı içine girer, sürekli bir epistemik cemaat içinde yer almaya çalışır. Türk aydınının bu tavrı, yerleşmemiş oluşun, belirli tarih-toplum algısı üzerinde bütünlüklü/derinlikli gelenekten uzak olmasında yatar. Aydın, bugüne ait olmaklık içinde sürekli kendisine uygun gelecek dūřünsel/eylemsel arayışlarını farklı paradigmlar kapsamında sürdürür. Düne dair dūřünceleri hızla değişir, bu çerçevede de ya “ideoloji”nin egemenliğine ya da “iktidar”ın egemenliğine sürekli yakın olma hissi, J. Benda’nın siyasal ihtiras dediği bu ruh hali aydını bağımsız/özgür dūřünmekten alıkoyar. Türkiye toplumunda aydın, G. Terborn’un belirttiği ya ideolojik olana bağımlıdır ya da iktidar olana yakın bir duruş sergiler. Her durumda aydın iktidarda olanın sesine dōnük dūřünür. Türk aydını, kolektif coşkuya dayalı yönlendirici, kesinleştirici, kutuplaştırıcı, mutlakçı bir dili “ideolojinin iktidarında” olduğu kadar “iktidarın ideolojisinde” de sürdürür. Bu da sürekli birbiriyle çelişen paradigmlar arasında gezinen aydın olgusunu ön plana çıkarır. Paradigmlar arası değişkenliği, burada Althusser’in epistemolojik kopuş kavramıyla tamamlamak amacındayız. Aydın bu anlamda epistemolojik kopma dediğimiz bilişsel alanda daha fazla geçişkenlikler/dōnūřmeler yaşamaktadır. Aydının ontolojik olarak dūřünsel tavrında eski dūřünce-yeni dūřünce vurgusu o kadar fazladır ki, bunu aydının “pişmanlık cemaati”ne mensubiyeti temelinde tanımlamaya çalıştık. Türk aydını dūřünsel kaynakları üzerinde de hızla dōnūřümler yaşamakta, sürekli olarak referans sistemlerindeki değişmeler ön plana çıkmaktadır. Epistemik kanılları değiştiği gibi, kısa zaman aralığı içinde dūřünsel kaynakları da değişmektedir.

Türk Entelektüeli Üstüne Dūřünceler

Aydın sorunsalı Türk toplumunun sürekli gündemini meşgul eden ve her zaman siyasal bir söylem ekseninde özömlenmesi yapılan bir fenomen olma özelliğini taşımaktadır. Aydının Türk siyasal-kültürel geleneğinde önemli bir yapı unsuru olmasında, Türk toplumunun aędařlařma süreci ve bu süreçle bağlantılı olarak aydının yaşadığı dōnūřüm pratikleri etkin rol oynamaktadır. Siyasal-toplumsal reel alanda her zaman etkin konumdaki rolüyle ideoloji üretiminde belirleyici olan aydın, Türk yazınında da bu ayırt edici konumuna uygun biçimde yer bulmuş, edebiyat alanındaki konumu da daima belirgin bir pozitivizm yorumuyla toplumsal mühendislik kalıbında şekillenmiştir. Ancak, 12 Mart ve daha sonra 12 Eylül sonrası romanlarda görölen “edilgen” aydın tipi gerçekten dūřündüröcü bir olgu olarak ayrı bir analizi ve özömlenmeyi gerekli kılmaktadır. 1960’larla yaygınlık kazanan ütopik sol tasarımların edebiyatta, yerini 70’lerde aşırn özeleştiren bir anlayışa bırakması da gene dikkatle üzerinde durulması gereken bir ruhsal bir form özelliğini yansıtabilir. Cumhuriyet aydınının topluma istediği kalıbı verebileceğine dair anlatılardan beslenmiş ve erken Cumhuriyet

döneminde ve 1960’larda yayımlanan sol-Kemalist roman geleneğinin sosyalist eklenme sürecinde “*ütöpic*” bağlamını yitirmesi, Türk toplumunda aydının konumunu daha da anlamlı kılmaktadır. Kemalist projenin eşitlikçi, demokratik, devletçi, ilerici söylemlere dayanan roman geleneğinin- 27 Mayıs ve Köy romanları, daha erken bağlamda Cumhuriyetin ilk Kemalist romanları- daha çok “etkin”, “mücadele eden”, “hak arayan” tiplerle şekillenirken 12 Mart romanlarının sol-sosyalist geleneği bu umutlu, ütöpic, gelecek söylemleri içeren ideolojik yapısının tamamen yitmiş olması aydına ilişkin genel bir karakter özelliği taşıyabilecek, içselleşmiş bir davranış biçimidir.

Türk solunun ideolojik boyut konusunda ikilemler yaşadığı ve toplumsal paydaşlar oluşturma konusunda sürekli bir tartışma içerisinde olduğu genel olarak kabul edilmektedir. Türk solu bir yandan Kemalist geleneği, bir yandan işçi sınıfı söylemini; diğer yandan aydınları, öğrencileri ve kısmen de orduyu kendi saflarında görmek konusunda sürekli sorunlar yaşamış ve bunu bir türlü berrak, açık bir çözüme kavuşturamamıştır. Cumhuriyet döneminde bir türlü topluma inemeyen ve hep devletle ilişkileri içerisinde kendi varoluşunu kurmaya çalışan bir sol geleneği görüyoruz. Burada Türk solunda *ideolojinin* daima “gerçek”e öncel olduğu varsımını *apriorik bir tez olarak kabul ettiğimizde, solun toplumsal gerçeklere neden sürekli dışsal kaldığını da açıklayabilecek bir açıklama çerçevesine ulaşmış oluruz*. Dolayısıyla da gerçek ile ideoloji düzleminde daha çok ideolojik yön itibarıyla donanımlı ancak “gerçek” açısından bu kadar yeterli olmayan Türk solu, bu gerekçeyle toplumsal gerçeği modellerle göre açıklama çabasına girmiş, romancılar ve düşünürler ideolojik pencereden topluma bakmışlardır.

Türk solunun 80’lerde yaşadığı zihinsel karmaşa ve bundan doğan ruhsal atalet/çöküntü, toplumsal ütopyaya duyulan güven kaybının bir sonucudur. Bir “eylem” (mücadele, devrim c.a) kültürünün belirlediği ideolojik donanımın erkenden çözülmeye uğraması ve yerini sürekli sorgulayan/eleştiren, geçmişle hesaplaşan, suçlayan, yargılayan bir konuma bırakması, 12 Eylül darbe sürecinin yarattığı toplumsal yılgınlık ve sosyalizmin bir gerçeklik olarak çökmesi kadar, ideolojik söylemin toplumsal gerçekle kurduğu bağın organik, derin ve etkileşimli olmamasının da bir sonucudur. Çünkü sol ideolojiyle bütünleşerek toplumsal ütopya kurma peşindeki aydının 1980’lerden itibaren içinde bulunduğu sorgulama hali sosyal, kültürel ve psikolojik etkenlerin ideoloji üzerindeki dolaysız etkilerini göstermektedir. Bugün aydın, “entelektüel” sözcüğüyle çevrelenmiş bir anlam örüntüsü içinde, popülerleşme/profesyonelleşme/tecimselleşme boyutlarıyla tartışılmaktadır. Bu çerçevede, entelektüelin toplumsal/ideolojik konumu üzerine düşünmek gerekir.

Toplumsal gelişmeleri/sorunları, somut ve soyut iktidar baskılarına karşı, “entelektüelin bir görevi ... insan düşüncesini ve insanlar arası iletişimi kısıtlayıcı altına alan klişeleri ve indirgeyici kategorileri kırmaktır.” (Said, 2004:11) Bu anlamda entelektüel, eleştirel bir perspektif içerisinde belirli evrensel etik standartlar oluşturma ve ortaya çıkan her mahrumiyet durumlarına karşı belirli sorumluluk taşıyan bir kişidir. Bu anlamda “entelektüel birey ... insanların çektiği acılar ve yaşadığı baskılar hakkında belli doğruluk standartlarından şaşmaması gerek[ir]. (Said, 2004:12) Bu entelektüele önemli bir sorumluluk duygusu yüklemektedir: entelektüel, mağdur profili konusundaki hassasiyeti ideolojik olandan bağımsızdır. Gerçek entelektüel, bu noktada evrensel standartları belirlemiş bir bütünsellik içinde davranmakla yükümlüdür.

Kolektif yaşam içinde en çok karşılaşılan ve bireysel özgürlük alanını en çok daraltan

davranış kodlarından biri de, genel olarak toplumda yaygın ve hemen kabul gören “yargı”ları soruşturan, tartışan ve bu noktada farklı bir dil kurarak toplumsal alanı şoven tarzda örülmüş politik gerilimlerden kurtarmaktır. Entelektüel, herkesin bildiği dünyadan farklı olanı bilmeye ve bunu bir dil olarak kurmak yoluyla toplumsal kabulleri/söylemsel alanları dönüştürmeyi amaçlayan biridir. Bu anlamda entelektüel, “şovenist ...[dili] sorgulayan kişiler olmalıdır. Entelektüel ucuz keskinliklerin ötesine gelebilme riskini göze almaktır” (Said, 2004:13). Belki de tüm bu nedenlerden dolayı, “entelektüel... iktidara karşı hakikati söylemeye çalışan bir dilin müellifi olarak .. sürgün ve marjinal”dir.” (Said, 2004:15)

Said entelektüelin “özgül bir kamusal role sahip bir birey olduğunda ısrar” eder. Entelektüel belli bir kamu için ve o kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip olan bireydir. (Said, 2004:28) Bu yorum oldukça önemlidir çünkü aydınların fikirleriyle temsil ettikleri “kamu”lar arasındaki bağlantı kopmuştur. Aydınların dile getirdiği fikirler ile gerçekte temsil ettiği kamu arasında yaşanan farklılıklar özellikle düşünsel-politik alanda yaşanan söylemsel farklılıkların yarattığı tartışma alanlarında oldukça etkili olmuştur. Entelektüeller temsil etme sanatını görev edinmiş bireylerdir. (Said, 2004:29) Belki de burada tartışılması gereken nokta J. Joyce’un kahramanının *non serviam* (hizmet etmeyeceksin) sözünün yarattığı anlamın toplumsal temsil biçimlerine denk düşeceğinin saptanmasıdır. Said’in vurguladığı “entelektüel temsil edimleri, akli sorgulamaya ve ahlaki yargıya adanmış bir tür bilince yaslanan faaliyetlerdir” (2004:35) görüşü aydını kuşkucu, sorgulayan ve ahlaki temsil noktalarında “yaşanan şeylerin basmakalıplaştırılmasına karşı” (Mills’ten akt. Said, 2004: 36) asla taviz vermeyen bir düşünme biçimine yönelmelidir. Said’in önemini vurguladığı Mills’in entelektüel ile ilişkin yorumu önemlidir: “Artık gerçekten yeni düşünceler geliştirmek için modern iletişim araçlarının bizi gömdükleri klişe görüş ve düşünce batağının maskesini indirme, sürekli olarak bunların etkisini kırma kapasitesi gerekir. Bu kitle sanatı ve kitle düşüncesi daha fazla siyasetin taleplerine maruz kalıyor. İşte bu yüzden entelektüel dayanışma ve çabaların odak noktası siyaset olmalıdır. Düşünür siyasi mücadele içinde hakikatin değeri ile bizzat ilişki kurmazsa, yaşanan deneyimlerin bütününe sorumlu biçimde ele alamaz.” (Mills’ten akt. Said, 2004:36)

Said “entelektüelin zayıf olanların ve temsil edilmeyenlerin safına ait olduğuna eminim” der ki, bu durum entelektüelin toplum içindeki konumunun genel olana aykırı duruşla temellendirilmesi anlamına gelir. Entelektüel yarım-doğrulara ve basmakalıp fikirlere pabuç bırakmamak için sürekli tetikte olmayı görev edinme meselesidir. Türk entelejiyesinin temel özelliği zihinleri sürekli kuşatıp büyük değişimlere inandırmaya dönük bir siyasal dil jargonuyla belirginlik kazanmıştır. Bu nokta Türk aydını açısından önemli bir zafiyet olarak okunabilir. Benda’nın üzerinde durduğu şekilde, “doğrudan sonuç alma beklentisi, sadece arzulanmış amacı dert edinme, aşırılık, nefret, sabit fikirler” den uzak olması gerektiğinin altını çizirken aydınlar siyasal ihtiraslardan bağımsız düşünmelerinin önemine işaret etmektedir. (Benda, 2006:39-40)

Entelektüel kendini ... hükümeti siyasi hedeflerine .. teslim etmiş biri değildir. Bu tür durumlarda ... şüphecilik rafı kaldırmaya iten ayartılar çok güçlüdür. (Said, 2004:91) Laik entelektüelin en önemli dayanağı ödünsüz düşünce ve ifade özgürlüğüdür: Bu özgürlüğü savunma hattını gevşetmek veya dayandığı temellerden herhangi birinin kurcalanmasına göz yummak entelektüelin işine ihanet etmesi demektir. Düşünce ve ifade özgürlüğü haksız bir

biçimde bir bölgede istenirken diğer bir bölgede savsaklanacak bir şey değildir. (Said, 2004:93-94) Entelektüellerin milletler ve bireyler arasında farklar olmasına izin verirken aynı zamanda bu farkları gizli hiyerarşilere, tercihlere ve değerlendirmelere tabi tutmayan bir adalet ve hakkaniyet kavrayışına sarsılmaz bir inanç duyması gerekmektedir. (Said, 2004: 98)

Said, içinde yer aldığı Filistin davası konusunda şunları söyler: “*Belki başka insanlar gibi kendimi bir davaya ya da partiye tamamen adanmak, inanç ve bağlılık yolunda gidilebilecek en son uca kadar gitmek konusunda duyduğum isteksizliğin nedeni budur. ... yabancı ve kuşkucu kalmanın getirdiği özerkliği, gerçek müminlerin ve yeni din değiştirmişlerin duydukları şevkin belli belirsiz dini havasına tercih ettim.*” (Said, 2004:111)

“Sağlıklı kültürel müzakerelerin ortadan kalkması” aynı zamanda “*kamu önünde kendi geçmişini reddetme âdeti*” ile birleşince” (Said, 2004:114-115) toplumsal kültürde entelektüel tartışma ve düşünme biçimlerinin azalmasına yol açmıştır. Said, entelektüele ilişkin önemli yapıtında, “*eski dönemle yeni müminin genellikle anı ölçüde hoşgörüsüz, aynı ölçüde dogmatik ve saldırgan*” olduklarının altını çizerek, “*geçtiğimiz yıllarda aşırı soldan aşırı sağa kayış, sözde bağımsızlığı ve aydınlanmayı savunan ama özellikle ABD’de, aslında sadece Reagancılığın ya da Thatcherçılığın yükselişini yansıtan can sıkıcı bir gayretkeşliğe yol açtı.*” (Said, 2004:116) değerlendirmesinde bulunarak, bu “*aslında bir tanrıdan yeni bir tanrıya geçmekten başka bir şeyi kutladıkları yoktu*”, denilebilecek bir tavidir şeklinde görüşünü temellendirir.

Butler, entelektüeli değerlendirirken, özne üzerine etkide bulunan maduniyet durumunun aynı zamanda özneyi yaratarak, özneyi kurarak sağladığı baskı üzerinde durur. Bu iktidarın kendine özgü özneler üretmek yoluyla kurduğu madunluk durumu, aslında salt baskı teriminin dışsal karakteri ile değil aynı zamanda iktidarın şartlarını içselleştiren/kabullenen psişik bir süreçten de bahseder. (Butler, 2005:14) Bu açıdan Türkiye’de aydınlar üzerinde oluşmuş bulunan bir politik maduniyet olma halini irdelemek ve üzerinde düşünmek gerekir. Aydın olma halinin ya ideolojinin iktidarlığına (sosyalizm) ya da iktidarın ideolojisine (muhafazakarlık) kesin kanımlarla madun olma, eklemleme halinin bir biçimde erk kavramının tüm biçimleriyle ilişkisini sorgulamak gerekmektedir. Türkiye’de aydınları biçimlendiren önemli sorunsal, öznenin oluşumunun, öznenin madun olduğu kişilere, ideolojilere tutkulu bir şekilde bağlanması olarak ele alıp tartışmak gerektiği kanısındayız. Butler’in ilksel bağlılık (2005:15) dediği şeye karşılık gelen bu tavır, Türkiye’deki entelektüelin anlaşılması ve açıklanması açısından önemli olacaktır. Türkiye’de entelektüel dilin en önemli sorunlarından biri de, ideal olana-ülküselle olana kurban vermeye dönük tavidir.

Tanıl Bora, Habermas’tan hareketle entelektüelin “*yaşam dünyalarının ayrışmasıyla*” hayatıyet kazanan yeni formlarının (2002:259-260) “*her söz, her hal ve tavır, medya işleminden geçerek un ufak edilmeye, ‘teşhir’e açık*” hale geldiğini belirterek, entelektüelin giderek tüketimin ve medyanın merkezine kaydığı bir halet-i ruhiye içinde dolaştığını belirtir.

Türkiye neden entelektüel bir ‘*pişmanlık cemaati*’nden sürekli olarak bahsetmek ya da bu doğrultuda bir kısır/polemik tartışma sahasına hapsolmek durumunda kalmaktadır. Burada tartışılması gereken önemli nokta şudur: entelektüel tutarlılık. Entelektüel tutarlılık ise, bireyin kabul ettiği, benimsediği değerlerden, inançlardan, kurallardan hareketle kişinin doğru, uyumlu yargılara, değerlendirmelere ulaşmasıdır. Arslan, Said gibi, aydının “*muvafık değil muhalif*” olduğunu belirterek, entelektüelin en büyük cesaretinin ise “*kendi akıyla bir düşme, ona ihanet etmeme cesareti*” olduğunu dile getirir. (Arslan, 2002:208) Entelektüelin kendi

aklıyla çelişmemesi entelektüel süreklilik ve tutarlılık açısından önemli bir cevherdir fakat bu, entelektüeli durağan, değişmez, stabil görme biçimleri olarak okunamaz.

Oya Baydar Romanlarında Temel Sorunsallar

Oya Baydar, Türkiye’de sol-sosyalist paradigmadan gelen ve günümüzde özgürlükçü perspektif içerisinde yer alan önemli aydın, romancı ve sosyolog olarak tanınan bir düşünürdür. Dünya görüşü olarak sosyalist perspektif içerisinde yer almış, 16 Haziran 1974 tarihinde kurulan Türkiye Sosyalist İşçi Partisi (TSİP) kurucuları arasında bulunmuş, özgürlüklerin savunusu için her türlü etkinliğe katılmış bir aydındır. Ancak, Baydar özellikle sosyalist bloğun çöküşüyle birlikte özeleştirel sorgulama sürecine girmiş, sosyalizmin bir ütopya olarak tarihteki yerini aldığını savunmuş ve günümüzde ise, vesayetçi-militarist örgütlenme yapısına karşı liberallere destek vermek gerektiğini ifade etmiş bir aydınımızdır. Oya Baydar, bütün hasletleriyle bir Türk aydınıdır; döneminin neredeyse bütün aydınları gibi sosyalizme olan inancını en üst noktada yaşamış, teorik formülasyonlarının içinde yer almış, ideal toplumsal düzenin sosyalizm ideolojisi doğrultusunda kurulabileceğini savunmuştur. Oya Baydar tipik bir Türk aydınıdır; sosyalizmin politik/ideolojik gücünü yitirmesiyle birlikte yanlış olduğunu düşündüğü sosyalizmle hesaplaşarak, farklı çözüm yolları ve arayışları içerisinde asıl olması gerekenin bireysel özgürlük ve bireyin mutluluğu olduğu sonucuna varmıştır. Sınıf-iktidar temelli bir dünya görüşünden kimlik-iktidar temelli bir dünya görüşüne yönelerek, “bireysel olanın” ve “bireysel özgürlüğün” temel olarak benimsendiği bir toplum düzenini savunmuştur. Baydar’ın düşünsel dünyasının dayandığı temel kavramsal çerçeve, özgürlük olmuştur. İdeolojisinin temeli haline getirdiği özgürlüğün gerçekleştirilmesi için son dönemde siyasal tartışmaların içinde aktif olarak yer almış*, 12 Eylül 2010 referandum sürecinde farklı isimlerinin sol görüşlü öğrencilerce saldırıya maruz kaldığı “*Yetmez Ama Evef*” grubunun kampanyasına destek vermiştir.

Baydar, aydın sorununu irdelediği makalesinde, Türk aydınındaki gecikmişlik sendromu (Baydar, 2002:252) çerçevesinde sol aydınların başkaldırı anlayışını benimsediklerini ve bu bağlamda da “*kurtarıcılık*” misyonuna yöneldiklerini belirtir. Ona göre kendisinin de içinde yer aldığı sol aydınların yaşadıkları “*gecikmişlik*” duygusu giderek derinleşmektedir. Sol aydınların Kemalist tutuculukla sosyalist kurtarıcılık arasında sıkışıp kaldığını ve bu gerilimi aşmakta zorlandığını belirten Baydar, “*nesilleri tükenme tehlikesiyle karşı karşıya*” olan ve “*Doğu Batı demeden, insanlığın düşün ve kültür mirasını ... kucaklamaya, özümsemeye çalışan; devrimciliği, solculuğu, ulusçuluğu dondurup tabulaştırma[yan], özgür düşünen ve sınırsız sorgulayan*” aydınların bulunduğu altını çizer. (Baydar, 2002:256)

* Bu anlamda basında sıkça politik-ideolojik gerekçelerle tartışma yaratan ve destekleyici olduğu kadar eleştirici davranışlara da maruz kalan Oya Baydar, son dönemin en popüler yayın organlarından biri olan Taraf gazetesinde yazmasını ise, özgürlük mücadelesine katkı temelinde açıklamıştır. Kendi ifadesiyle: “*Taraf’ın vesayete, militarizme, darbeciliğe karşı verdiği, bedel ödemeyi göze almış mücadeleyi benimsediğim için “dayanışma” amacıyla yazmak istedim. Otuz yıl aradan sonra yeniden yazmaya başlamamın tek nedeni, Türkiye’ye gerekli ve yararlı bu çorbada tuzunun bulunması isteğiydi. İçine sürüklendiğimiz cepheleşme ve cinnet ortamında, bu hale gelmemizin baş nedeni saydığım darbeci, vesayetçi, militarist, izolasyonist, ayrımcı zihniyet ve bu zihniyetin taşıyıcı güçlerine karşı, kendilerini liberal sayanlarla birlikte yürütebileceğim bir yol olduğunu düşünmüştüm*” (Oya Baydar, “Pavyondaki Kadın’ın Vedai”, *Taraf*, 09.05.2009)

80'lerden sonra aydınların toplumsal/siyasal/ideolojik işlevlerinde daralma olmuş ya da artık yeni toplumsal pratik düzlemde aydın kavramının anlamsallığı dönüşmüştür. '80 sonrası Kemalist toplum yapılanmasının "yeni toplumsal süreçlerce" zorlanmaya başlaması ve kamusal alana ilişkin yeni siyasal gelişmeler aydının eski siyasal güç ve işlevinde önemli dönüşümlere yol açar.

Oya Baydar'ın *Elveda Alyoşa* romanı, sosyalizm deneyiminin dünyada çöküntüye geçmesi üzerine, bu süreci içeriden yaşamış ve duygusal olarak bu ideolojiyi içselleştirmiş bir devrimcinin yaşadığı ruhsal travma ve kendine dönük özeleştiriyi gerçekleştirmesini konu alan bir eserdir. *Elveda Alyoşa*'nın yazarı, tükenmiş olan gerçekliğin (sosyalizm c.a) tamamen farkında olarak bir dönemin artık geri dönülmez bir şekilde çöktüğünün itirafını yapmaktadır: "*Bitmiş bir aşkın can çekişmesi; gece yarısı telgraflarının izinde, postane kapılarında uzun, ezik bekleyişler; bir ayrılıp bir kavuşmalardı*". (*Elveda Alyoşa*, 31)

Yazar, duygusal romantizmin ortadan kaybolmasını, ütopyaların çökmesini, kendilerini saran rasyonelliğin yarattığı "hesaplılıktan" duyduğu acıyı, teslimiyeti, çaresizliği ortaya koymaktadır. Yılgınlık olgusunun yarattığı çöküntünün insani varoluşta bir belirsizlik duygusu yaratması gerçekçi bir olgudur, fakat bunun kolaylıkla bir "kanıksamaya" dönüşmesi aydın psikolojisi açısından düşündürücü bir örnektir. Baydar'ın deyimiyile gerçek acı verici olan şey, romantizmin kaybolması ve gerçekçiliğin belirmesidir: "*asıl gazetecinin sorularına verdiği yanıtların kahredici ölçülülüğünde, sağduyuya uygunluğunda, 'aklı başında'lığında, hesaplılığındaydı hüznün. 'Artık iyimser olamıyorum', demendeki gizli boyun eğişte, kanıksamışlıkta, artık olduğun gibi olmamanda, artık hiç birimizin eskisi gibi olamamamızdaydı ...*" (*Elveda Alyoşa*, 36)

Sosyalizm ideolojisinin çöküşünün yarattığı travma, pek çok aydında "gerçeğin" ne olduğuna dair sorgulama ile "ideolojik" olanın ne olduğuna dair sorgulama arasında, kolaylıkla ideolojik olanın terk edilmesine yol açan bir tavır ortaya çıkmasına yol açmıştır. Çağın değiştiğine inanmak zorunda olmanın nasıl bir gerçeklik olduğunu tartışmak yerine geçmişi bir masal olduğuna dair söylem, geçmişe dair bir yok sayma Türk aydınının "gerçeklikle" olan ilintisindeki yüzeyselliği göstermektedir. Bir çağ bitmiş, yeni çağ başlamıştır ve aydın bu gerçeği kabul etmek zorundadır, bunu da önce geçmişinden kopmakla gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır: "*Arkada kızıl bayraklı, kızıl yıldızlı Kremlin, yüzyılımızın gerçekleşmiş olduğunu sandığımız en büyük masalın, en güzel umudunun kutsal simgesi gibi kale duvarlarının ardında saklanırdı. – Masal kilisesinin resminin altında 'Kızıl Meydan değişiyor' başlığı... Senin fotoğrafının yanına iri siyah puntolarla, senden bir alıntı: "Çağın değiştiğini görmek, değişime uymak zorundayız."* (*Elveda Alyoşa*, 37) Bu dil düne dair olanı yalan, yanlış, irrasyonel olmakla tanımlamakla en başında etik bir sorgulama yerine suçlayıcı bir dile dönüşmektedir. Bu düne dair olanı kötülemeyi içeren ve kendisini mahkûm eden bir dildir: "*Ne olur bu kadar doğru, gerçekçi, akıllıca konuşma Alyoşa? ...Ne olur eskisi kadar aldırılmaz, coşkulu, hesapsız, aceleci, öfkeli, uzlaşmaz ol. Siyasal hasımlarına söv, say! Yalan söyle, 'Hiçbir şey değişmedi, dimdik ayakta'yız' de! ... Masal bitmesin Alyoşa, korkuyorum!"* (*Elveda Alyoşa*, 37) Aydın kendi özyaşamöyküsüne ve bu özyaşam öyküsüne eklediği siyasal yaşamına duyduğu suçluluk duygusu, eziklik, eylemselliğin mantıksal temellerinin tümüyle ortadan kalkmasıyla bireysel bir suçluluğa da dönüşebilir. Birlikte üretilen bir özne oluş sürecinin bugünkü perspektiften yapılan eleştirisi doğal olarak içkin bir özeleştiriyi de kapsayacaktır. Ölümler, yok olan hayatlar, imkânsızlıklar, yapılan yanlışlar sadece tarihin akışının yahut hâkim olan söylemin yarattığı

bir sürecin sonucu olmasa gerektir aynı zamanda “özne”lerin eylemlerinin sonucu da burada etkili olmuş olmalıdır: “*İçimdeki suçluluk duygusu, eziklik... Tüketilmeden noktalanın, yarım kalmış bir sevginin buruk anısı... hayır orada ağlamamıştın. Kaç arkadaş vuruldu, kaç darağacı kuruldu, kaç ölümümüz var geride bıraktığımız.*” (Elveda Alyoşa, 43)

Sosyalizm ideolojisinin yarattığı çöküşle birlikte toplumsal alanda simgesel dönüşümler meydana gelmiş ve geçmiş döneme ait göstergeler değiş tokuşa uğramıştır. Sosyalizm deneyimini bir özgürleşme olarak okuyan bir aydının, toplumsal alanı gözlemlerken Lenin-Madonna ikilemini bir gözlem olarak paylaşmış olması üzerinde düşünülmesi gereken bir değişim algısıdır. Bu fotoğraf karesi sosyalizmin çöküşünün ve kapitalizmin zaferinin dolaylı bir anlatımıdır: “*Lenin, Basel’de sürgün yıllarında, köprüünün yanındaki kahvede oturmuş hep. Duvarda güzel bir fotoğrafı vardı. Geçende kahveye uğradım. Baktım, son olaylardan sonra resmi indirmişler oradan. Yerine Madonna’nın bir resmi almış.*” (Elveda Alyoşa, 46)

Alyoşa için değişim salt bir ideolojiyi değil, onunla birlikte geçmişe bağlanan **her şeyi, değerleri** de içermektedir. Sosyalizmin bir değerler manzumesine yaptığı özgürleştirici perspektif düşünülürdüğü zaman, **her şeyin** “paramparça” olması hali, Türk aydınının “ilksel aidiyet tarzı” olarak ideolojik eklemlenme sürecinin sorunsal olduğunu göstermektedir:

Her şey yıkılıyor... Duvarlar; kaleler; şatolar; yıldızlar; heykeller; hayaller; inançlar; değerler; geçmişe bağlanan her şey .. Her şey tuzla buz, paramparça! ... Merhaba yeni dünya! Elveda Alyoşa!.. (Elveda Alyoşa, 37)

Oya Baydar’ın *Sıcak Külleri Kaldı* romanı, toplumsal “*beklenti*”/“*umut*” ile 90’lardaki katı gerçekçiliğin yarattığı geri çekilme ve paradigma değişimini konu edinmiş bir eserdir. Öyle ki, Baydar’ın solcu olmayan ve devletin içinde etkin pozisyonda bulunan kahramanı şunları söyler: “*Olaylar onun bildiği planların dışına çıkmıştı. Başka bir güç odağı, başka bir irade girmişti işin içine...hiçbir şey eskisi gibi değildi...Bir şeyler kırılmış, büyü dağılmış, geriye kuşuklar, sorular;-söylemeye dili varmıyor ama- korkular kalmıştı*”. (Sıcak Külleri Kaldı, 61) Gerçekten de toplumsal uzam ve düşlem alanının giderek daraldığı, olayların “*bilinemez*” ve “*gizli*” süreçlere dayandığı 90’lı yıllar aydınının artık bilinen (seçkinci-mühendislikçi tavır) geleneksel işlevinin ortadan kalktığı bir dönemdir. Çünkü toplumsal ilişkiler ve onların bağlı olduğu siyasal dinamikler o kadar yer değiştirmiştir ki, bu gelişme aydın dediğimiz zümrenin büyük oranda yer değiştirmesine yol açmıştır. Aydın kesim önemli oranda yer değiştirmiştir; tıpkı romanda olduğu gibi, “*Maaculuğa sempati duyan*” Cem’in artık “*Kandilli sırtlarındaki villasının terasında oturmuş Boğaz’a karşı içkilerini yudumlamaları*” ve “*ihaleler, kredilerle*” zenginleşmesi buna çok iyi örnektir. Sadece romanda 70’li yıllarda “*moda*” özentisiyle solcu olan Cem’in değil, gene aynı dönemde bilinçli sol anlayışı güden Doktor karakterinin 80’lerden sonra anarşizme yönelmesi; romanını önemli kişilerinden üniversite hocası, Sovyetçi Ömer Hoca’nın özeleştiril bir eksenden “*iktidar*” sorgulamasına girmesi Türk toplumunda aydının “*yer değiştirme*” süreçlerine çok iyi birer örnektir. Roman bu bağlamda aydının eleştirisi ve farklılaşmasının “*bilişsel*” temellerini sorgulamaya çalışan ve bunu yaparken “*feminist*” bir sorunsala ağırlık veren bir çizgide gelişiyor. Sıcak Külleri Kaldı, aydının iktidar arayışlarının vardığı noktada sosyalizmin çözülüş dinamiklerinin nedenlerini arayan, araştıran bir romandır. Bunu yaparken de feminist bir sorunsaldan “*iktidar*” kavramının yarattığı ayak bağına dikkati çeken, erkek iktidarıyla siyasal iktidarın özdeş oluşuna değinen bir eserdir. Türkiye’de ataerkil kültürün erkek iktidarını/erkini pekiştiren boyutunun, çocukluktan itibaren başarıyı salt

“güç”lü olmakla eklemlediği düşüldüğünde, 1970’lerde siyasal eylemlerin, siyasal bölünmelerin, grupların, grup-ıçi çatışmaların neden tırmanış gösterdiği rahatlıkla anlaşılabilir. Çünkü sorunsalın kendisi zaten içkin: eşitlik-özgürlük isteyen düşünce pratiğe geçtiğinde hemen bu niteliğini yitiriyor, yitirecek özelliklerini taşıyor. Türk solu oluş anında kendi dramını üreten yapılarla donanımlıdır; belirli türden devletçi geleneğe yaslanması ve bu bağlamda bir yandan aşırı ideolojikleşme (ör. aşırı Sovyetizme ya da Çin’e bağlılık), diğer yandan bir devletçi ideoloji olan Kemalizm’le bir türlü ilişkisini netleştirememesi, temel teorik ve pratik sorunları arasında yer almaktadır. Bir yandan kitabi olmaya dönük ideolojik saplantı diğer yandan topluma inmeye dönük yapaylık, ürkeklik, çekingenlik, belki kitabi olmanın getirdiği dışarıda kalmışlık sol ideolojilerin ‘oluş’ anındaki temel tarihsel problemlerini oluşturmaktadır.

12 Mart romanlarındaki edilgenlik hissine, bu tarihsel olguya epey sonra bakmaya çalışan romanlarda da aydınların teslimiyetine, yılgınlığına, ezilmişliğine, kaybetmişliğine dair saptamalarla karşılaşırız. Romandaki tüm kahramanlar neredeyse istisnasız sonuçta güçlü bir **devlet iktidarı** içinde kaybolup gidiyorlar. Devrimci kuramcı, aydın, ideolog Ömer Ulaş’ın sonunda kendisi gibi eskiden sola meydedip şimdi “*kapitalist*” olan Cem’in iş önerisini kabul etmesi; keza bütün varoluşu devrime adanmış Mehmet İliç’in bir oğlunun “ülkü” oluşu; romanın asıl karakteri olan Ülkü’nün cinsel özgürlükle, sevgiyle, kişiliğini arayışıyla geçen ömrünü” düşündüğümüzde, 12 Mart romancılarıyla, ilk basımı 2000’de yapılan roman arasında benzer noktaların, kaygıların, bakış açılarının çokluğunun nereden kaynaklandığı, hangi koşulların yazarları bir örnek düşünmeye ittiği gibi önemli bir soru(n)u karşımıza çıkarmaktadır.

Hiçbiryer’e Dönüş epigraf olarak “*bu hikaye, dönülen her şeyin hiçbir şey; her kişinin hiç kimse olduğu ... hiçbiryer’e dönüşün hikayesi*” diyerek, öncelikle okuyucuyu eski ile yeni arasındaki kesin kopuş sürecine hazırlamaktadır. Eskinin tamamen “*hiçbir şeye*” dönüştüğü yeni bir dünyanın, yeni bir kavramsallığın ve yeni bir kimliğin inşa edildiği bir süreç, okuyucuyu, yaşadığı değişime tanıklık etmeye ve bu süreci birlikte kurmaya yöneltmektedir. Yazar, bütün kendisini belirleyen tüm değerlerin paramparça edilmesinden duyduğu rahatsızlığı yansıtmaktadır: “*İnanığımız değerler, doğrularımız, umutlarımız, yıldızlarımız, bayraklarımız parçalanmış, ayaklar altında çiğnenmişti. Mabetlerimiz çöplük, kitaplarımız kağıt parçası, peygamberlerimiz sahtekar ilan edilmişti.*” (*Hiçbiryer’e Dönüş*, 12) Türk aydınının en büyük zaafı olan “*içimde geç kalmış olma duygusu*” (*Hiçbiryer’e Dönüş*, 21) aydının yaşadıkları konusundan hemen karar vermeye, tercih yapmaya zorlamaktadır. Aydın kendisini belirleyen epistemik alanı *bir an önce* değiştirmek ve yeni bir dünyayı inşa etmek durumundadır. Türk aydınının bu konumunu, daha temelde bir aidiyet yoksunluğu denilen psikik ve bilişsel süreçlerde okumak gerekmektedir. Ama aydın genel olarak “*bitince çekip gitmek*” olarak betimlenecek bir düşünsel düzeyde, başta kendi bilişsel tarihine karşı sorumlulukları olan bir bilgi/eylem insanıdır: “*Bitince, çekip gitmeli. ... ister bir aşk, bir insan, ister bir savaş, bir inanç olsun; yenilince, tükenince direnmemeli. Bırakıp gitmeyi, yaşanmış olanın güzelliğini korumayı bilmeli.*” (*Hiçbiryer’e Dönüş*, 14)

Yazar için artık sınırları belirgin biçimde ikiye ayrılmış iki ayrı episteme, iki ayrı dünya, iki ayrı değerler kümesi, iki ayrı toplumsal gerçeklik dünyaları vardır. Biri “*büyük bir tutku ve inançla doğrunun peşindeydik. Devrime götüreceğ doğru yolun peşindeydik. Hep bilimden söz etsek de, sanırım mümindik, dindardık. Devrim dininin müritleriydik.*” (*Hiçbiryer’e Dönüş*, 138) denilen artık tarih ötesi olmuş, yanlıgılı, “mürit” kimliğiyle yer alınan bir döneme tekabül

ederken, diğeri “*eski günlerdeki gibi olamayız. Artık hiçbir şey eskisi gibi değil. Bunu sen de yaşayarak göreceksin. Hiçbir zaman da eskisi gibi olmayacak*” (Hiçbiryer’e Dönüş, 136) denilen yepyeni bir tarihsel gerçekliğe denk düşmektedir.

Sosyalizmin ideoloji olarak çökmesiyle yaşanan durum ise tam bir düşünsel kaos, inanç yitimi, bellek kaybı ve ideolojik/psişik ruhsal travmadır: “*Çözülme, dağılma, çöküşü yaşadım. Çöken sistemin bütün yanlışları, suçları... üstümüze yükleniyordu. Bir zamanlar onur ve gururla taşıdığımız kimliklerimizden utanç duymamız için her şey yapıyordu. Sonra inkâr fırtınası başladı. İnsanlar, insanlarımız, o güne kadar savunup inandıkları, uğruna yaşayıp uğruna ölmeyi göze aldıkları ne varsa hepsini inkâr etmeye başladılar.*” (Hiçbiryer’e Dönüş, 138) Yazar, Batı’da yaşanan çöküşün insanlarda intihar da dâhil olmak üzere çok boyutlu yarattığı travmanın Türkiye’de Batıdaki kadar sert ve vahşi olmadığını, daha sinsî ve daha ağır bir sürecin yaşandığını, bir yanda “*dönen*” insanların, diğeryanda eskiye aynen bağlı insanların olduğunu, kendisinin de “*orta yerde duran şaşkın*”lar arasında olduğunu belirtir. Bu anlamda Çöplüğün Generali’nde eski devrimci geçmişini yanlış inanca dayalı “*haklı*” bir eylem olarak tanımlar: “*O filmi geriye sarmak isterdi. Hayır pişman olduğu için değil, yanlış olanı şimdi, çok geç gördüğü, değiştirmeye artık gücü kalmadığı, ve asıl, kendinden kuşkuya düştüğü için. Haklıydık ama doğru değildik, diyordu; inançlıydım ama inancımın boyutunda değildim, diyordu.*” (Çöplüğün Generali 119)

Yazar, yeni bir dünyanın kurulacağını anlattığı *Hiçbiryer’e Dönüş* adlı kitabında kapitalist değerlerin piyasalaştırıcı etkisinden duyduğu rahatsızlığı, “*Yeni bir dünya kurulacak. Bizim hiç anlayamayacağımız, hiç uyum gösteremeyeceğimiz bir dünya*” (Hiçbiryer’e Dönüş, 142) diyerek dile getirirken, değişimin “*bizi birbirimize bağlayan bağlar bir bütünün parçasıydı. Artık o bütün yok*” sözleriyle bir sistemin yarattığı bir tablo olarak değerlendirir. Bütünün parçalandığı yerde anlamlı olanın ne olduğu, ya da yeni anlamlar haritasının gerçeklikle ilişkisinin ne olduğu konusunda ise yazarın tavrı, negatif düşünmeye veya en nihayetinde nihilistik okumaya izin verilebilecek türden bir bakış açıdır:

- “*Ben artık kurtuluşa inanmıyorum, kurtarıcılara da,*” diyor genç kadın.

- “*Her şey boşuna mıydı peki?*”

- “*Yalnızca o anı yaşarken bir anlamı var. Üzerinde düşünmeye başlayınca, her şey gibi, bizimki de anlamsızdı.*” (Hiçbiryer’e Dönüş, 162)

Türk aydınının ideolojiyle ilişkisi salt bilişsel kodlarla değil aynı zamanda psişik kodlarla da belirlenmektedir. Bu özellikle toplumsal normlara dair genel değer biçimlerinin aydına dayattığı davranış biçimlerinden kopamamanın sonucunda ortaya çıkmaktadır. Gerçek genel olarak aydını saran toplumsal kültürün yarattığı normatif kalıplarla her zaman sınırlandırılmakta, dışsallaştırılmasının önüne geçmektedir. Oya Baydar, bu özeleştiriyi ortaya koyar: “*Ben bu mutlak doğrulardan o zaman da kuşku duyardım, bir şeylerin aksadığını sezdim, ama hemen ardından, bu mutlak doğrulardan değil, kendi imanımdan kuşku duyardım. Yüksek sesle sorulan her soru, tartışılmaya başlanan her dogma ... yüce amacı yıpratabilir, düşmanın işine yarayabilirdi. ... Amacın yüceliği tüm araçları haklı kılardı.*” (Hiçbiryer’e Dönüş, 161)

Sonuç olarak ideolojik bir hesaplaşmanın yaşandığı *Hiçbiryer’e Dönüş*, yazarının hiçbir yer olarak tanımladığı toplumda (Çöplüğün Generali)’nin yaşandığı toplum da denebilir, c.a) isyandan ziyade “*boyun eğmeyi, yani ‘gibi gibi’ yaşamayı seçtiğini ve bunu da şimdilik söz konusu olduğunu belirtir. Yazarı, ‘gibi gibi yaşamak’ olarak belirtilen boyun eğmeden, Çöplüğün*

Generali'ndeki "kurtarıcı"lık misyonuna hangi süreçlerin götürdüğü üzerinde durulması gereken Türk aydına ilişkin sorunsal alanlardan biridir. Yazar, "yaşananlar, yaşadıklarımız devrimin ta kendisi değil mi? İnsanın, kişinin, bireyin her türlü baskıdan, korkudan kurtulmasını savunmak, bunun savaşını vermek devrim değil mi?" diyerek, toplumsal kurtuluş modelinden bireysel kurtuluş modeline yönelik geçişini ve toplum anlayışını ortaya koyar. Çözüm bireyi-kimliği kuşatan baskıların ortadan kaldırılmasına dönük bir siyasal ideolojinin önemliliği/gerekliliği temelinde çözümlenmiş gibidir.

Çöplüğün Generali popüler siyasi anlatıya denk düşen ve yazarı tarafından da güncele dair yaşanmış gerilimleri, çatışmaları, kaosu, bunalımı kendisine konu edinmiş bir romandır. Yazarının her türlü eleştirinin gelmesi mümkün olmasına rağmen, mevcut toplumsal gerçekliği bir an önce "estetize etme", "belgeleme" çabası doğal olarak ortaya bir romandan daha çok gazete kupürlerinin-haberlerinin edebi çehreye büründürülerek sunulduğu bir metnin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Edebiyatın temeli kurgudur, yazarın toplumsal gerçekliği kurgusal temelde yeniden yaratmasıdır, fakat bu, bir gazetecinin ya da bir siyasetçinin ortaya çıkan bir sorunu hemen yazma/aktarma işlevinden farklı olsa gerekir. Edebiyatçının kaygısı siyasal sığağı sığağına "reyting" esere dönüştürmek değil, toplumsal sorunları daha genel düzeyde bir estetik eleştiri temelinde yerleştirmektir. Bir roman bir gazeteden farklı olmalı ve farklı kaygı ve saiklerle yazılmış bir metin özelliği taşımalıdır. Bir yazar da bir siyasetçinin söylemsel üslubunun yarattığı tahakküm edici ve toptan bakış açısından farklı olarak olaylara ve karakterlerine karşı yansız ve belirli bir mesafede durmayı başarmalıdır. *Çöplüğün Generali* popüler bir anlatı olarak yazarının güncele tanıklık duygusunu her şeyden önce anlatmak sorumluluğu bağlamında yazılmış bir tarihsel metin olma özelliği taşıyacaktır. Eser insanda bir ütöpik toplum tasarımı sunar, kötü/karamsar ütopyaların çizdiği toplumsal kaosa benzer bir dekor başından itibaren belirleyici bir dile dönüşür.

Yazar "*karanlığın yurtuluşuna*" sosyalizmle çok yaklaşacağı düşüncesini siyasetinin temeli yaparak, uzun yıllar boyunca sistemsel/toplumsal yapı için en iyinin, "*hemen yarın*" her türlü sorunun çözümü için sosyalizmin belirleyici olacağını düşünen dünya görüşüyle okuyucunun karşısına çıkmakta, düşünsel/siyasal dünyanın içinde yer almaktadır. Aynı aydının benzer bir aceleciliği, bir an önce tarihsel misyonu yerine getirme sorumluluğunu başka bir toplumsal düzlemde, başka bir bakış açısıyla dile getirmesi üzerinde durulması gereken düşüncelerdeki kopukluklar ve sürekliliklerle alakalı sosyobilşsel ve sosyopsikolojik bir davranış biçimidir. Kopukluktur çünkü söylem tamamen değişmiş, bir düşünsel sistem yerini başka bir düşünsel sistemin argümanlarına bırakmıştır. Sürekliliktir çünkü düşünüş biçimi bütüncüldür, topyekün bir değişimi önceler, tıpkı sosyalizmde olduğu gibi "*Bugünden yarına değil, ama hatırlasana, 'Biz görmesek bile, çocuklarımız, olmadı torunlarımız görecek' derdik. Buna inanırdık. Devrimi yakınlaştırmamanın bir çeşit kutsal görev olduğuna, hatta belki 'seçilmişler' olduğumuza*" (Hiçbiryer'e Dönüş, 138) inandığı "*devrim dininin mürit'i* olmaktan, "*Hem de tam da şu sırada, karanlığın tam yurtuluşu bu kadar yaklaşıpken*" "sesi[ni] duyurmak için bağırma" (*Çöplüğün Generali*, 4) gerektiğini düşünen aydına uzanan süreç gerçek anlamda irdelenmesi ve üzerinde tartışılması gereken önemli bir bilişsel koddur. Hatta bu durumu bir aydın sorumluluğu içinde "*insanın yaşamında birkaç kez eşliğine geldiği kader ve karar anlarından biri*" (*Çöplüğün Generali*, 221) olarak sunması, aydının iktidar merkezli düşünmesinin ister siyasal ister ideolojik olsun tartışılması ve gerçek anlamda irdelenmesi gereken bir nokta olduğunu gösteriyor. Aydın

psişik iktidarı dediğimiz şey, böyle bir tavır olsa gerektir. Aydının hele romancının tavrı siyasal süreçleri ve yaşanan gelişmeleri sığağı sığağına romanlaştırarak, “*yıllar sonra, yüzyıllar sonra en umulmadık yerde ortaya çıkıp karartılmış bellekleri aydınlatacak, yok edilmiş tarih kesitini geri getirip olması gereken zamana yerleştirecek*” (Çöplüğün Generali, 246) bir belgesel olmaktan daha fazla ve daha çok şeyi gereksindirmektedir. Bu bahsedilen olguyu gazeteciler, tarihçiler tam da romanın anlattığı bir gerçeklik düzleminde yansıtacaklardır. Oysa roman bizde o toplumsal gerçekliğe ilişkin bir alternatif, derinlikli, sürekli bir amaca uygun “rasyonelleştirilmiş” kurgudan daha fazlasını sunmalıdır. Nihayetinde ideologlar, köşe yazarları, katı politik söyleme sahip olanlar zaten bu süreci yazılarıyla-söylemleriyle tarihe bırakacaklardır. Roman, yazarı için “*yaşanan günleri bütün dehşetiyle yansıtaacağı için*” mutlaka yazılmak, hem de bir an önce, beğenilmemek-eleştirilmek pahasına da olsa yazılmak zorundadır. Yazar “*tutumu*” denilen şeyin, bu noktada tarihsel gerçekliği bir an önce gelecek kuşaklara bırakmak olarak ele alınıp alınamayacağı romansal bir sorun olarak, gazeteci tutumuyla kesişip kesişmediği temelinde mutlaka ayrıştırılarak analiz edilmesi gerekli bir davranıştır. “*Vakit geçirmeden eve dönüp yazı masasına oturdu Yazar. Sezgileri zamanın daraldığını, romanı hiç geciktirmeden bitirmesi gerektiğini söylüyordu. O güne kadar bütün kitaplarını meslekten bir profesyonelin soğukkanlılığı ile yazmış; nasıl tepkiler alacağını, okurlarını memnun etmek için nasıl bir hikaye kurgulaması gerektiğini inceden inceye hesaplamıştı. Bu defa kafasıyla değil, ölçülü biçili değil ilk hikayesine başlayan hevesli heyecanıyla, yüreğiyle yazıyordu. Romanın yazılması iki ay sürdü; sadece iki ay ... hiç bu kadar hızlı yazmamıştım, diye düşündü. Ve hiç bu kadar iyi yazmamıştım diye tamamladı düşüncesini.*” (Çöplüğün Generali, 54)

Yazarın tutumunun daha başından apriorik olarak eleştirilmeye mahkum olacağına dair öngörüsü, yazınsal alana ilişkin tutumdan ziyade siyasal tavır alışı, dünyayı yorumlamaya ilişkin yazarında beslendiği “cemaatler”den geleceğine dair iç görüdür. Bu tutumu, gerçeğe dair derin bir algıdan ziyade çok tartışılmakta olan ve bir “canlı” tarihe dair tanıklığın aceleciliğine dair edebi kaygının bu bağlamda nerede durduğuna dair yazınsal bir sorun değildir. Sorun bizatihi toplumsal gerçekliğin yine yönlendirilen-belirlenen-müdahale edilen-medyalastırılan bir gerçeklik olarak aydınlarca hemen sahiplenilmesi, yargıya varılması, bütüncül analizlere dayandırılması, kesin, mutlak doğrular olarak topyekun benimsenmesidir. Bu tavır, siyasal/politik alanı üreten aktörlerin, siyasal tutum takınmış gazetecilerin, siyaseti bir karnaval haline dönüştüren geniş yığınların ve siyasalla organik bağları olabirlik içeren medya açısından kabul edilebilir bir tavidir. Ancak, aydının acelesi/kesinliği/yargınlılığı üzerinde düşünülmesi gereken, ayrıştırılması gereken bir bilgi sorununu içerir. Aydın toplumsal gerçekliğe elbette sorumludur fakat takınması gereken tavır, bir gazetecinin, politik tahayyülleri olan birinin söyleminden farklı olmak durumundadır. Aydın, gerçeği dile getirirken, söylemi eleştirel fakat zafer kazanmış bir dilden farklı olmak durumundadır. Türk aydınının bu zafiyeti, sosyalizm deneyi başarısızlığa uğradığında hemen “*teslim*” olan söyleminde kolaylıkla kendisine yer bulabilmektedir. Bu gerçekte Türk aydınının cemaatçi değerlerle bezenmiş bir toplumsal kültüre bağlı olmağın getirdiği duygusal bir tavrın yansımasıdır. Türk aydını da Türk insanı gibi, olayları eleştirel bir gözle irdelemek yerine toplam yengi-toplam kayıp sarmalında ele alıp, bir varoluş sorununa indirgemektedir. Bu da elbette, yazılmış olan gerçekliklerin yeniden yazıldığı sanısını uyandırır: “*Bambaşka bir şey yazacağım. Yaşamakta olduğumuz gerçeğin romanını yazacağım: gerçek olduğu için, yaşanan günleri bütün dehşetiyle yansıtaacağı için, insanlara kendi yüzlerini, kendi*

korkaklıklarını, suç ortaklıklarını göstereceği için eleştirmenlerce yerden yere vurulacak, okurlarca beğenilmeyecek, daha baştan kaybetmeye mahkûm bir kara roman. Geleceğe kalsın, gelecek kuşaklar bilsin diye, unutulmasın diye yazacağım ...” (Çöplüğün Generali, 153)

Politik bir kara ütopya denemesi olarak okunabilecek *Çöplüğün Generali*, ekabir takımının yarattığı toplumsal gerginlik, uçurum ve hiyerarşik olarak kurumsallaşmış iktidarlarına yöneltmiş eleştirinin naif örnekleriyle doludur. Bu anlamda devlette önemli konumda olan bir ‘ekabir’in halka dönük, “*bunları bulduğun yerde ezeceksin, göz açtırmayacaksın. Tutturmuşsun herkes Allahın kulu diye. Kul, kulluğunu bilmeli.*” (Çöplüğün Generali, 18) sözleri kesif bir milliyetçi, muhafazakâr ideolojik romanının epigrafik cümlesi olma özelliğini taşımaktadır. Bu dil, örneğin kültürel Kemalizm’in eleştirisi olarak okunabilecek Tarık Buğra’nın vulger romanlarından biri olan *Gençliğim Eyvah* romanında sürekli dillendirilen muhafazakâr-dini roman geleneğinin yaslandığı ideolojik söylemlerden biridir.* Oysa Marksist gelenekten gelen Oya Baydar’ın seçkincilik eleştirisi bu kadar şematik, sloganımsı ve halkçılığın ajitatif yorumlarından daha derinlikli ve sosyal boyut içeren tarzda yansıtılabilmiş olmalıydı. Yazarın roman boyunca okuyucuyu içine çekmeye çalıştığı gizemli dünya, kaotik yaşam, toplumun oldukça derin bir iç çatışma sürecinden geçtiğini okuyucuya yansıtmayı amaçlayan ve medya gündemini oldukça belirleyen bir sürecin tanıklığını yansıtmaya amacına yöneliktir: “*Bir mermi kovani! Hayır, kovani değil, kendisi: patlamamış bir Kalaşnikof mermisi.* (Çöplüğün Generali, 22) ... *bir kemik parçası* (Çöplüğün Generali, 25) ...*bir el bombası* (Çöplüğün Generali, 30) ... *mafyaların, çetelerin cirit attığı, aklının ermediği bin türlü kirli hesabın döndüğü bir ortam*” (Çöplüğün Generali, 36) ... *mühimmat* (Çöplüğün Generali, 38) ... *dört bir yandan silah fişkiriyor... ceset fişkiriyor* (Çöplüğün Generali, 39) ... *ailevi nedenler yüzünden intihar eden yüksek rütbeli subay* (Çöplüğün Generali, 51-52) ... *herkes dinleniyor* ... (Çöplüğün Generali, 55) ... *ihbar üzerine açılan bir çukurda üst üste yığılı cesetler bulundu* (Çöplüğün Generali, 56) ... *kimlerin neye hizmet için, hangi amaçlar için kazdığını anlamadığı; cesetler, mermiler, silahlarla dolu bir çukur* (Çöplüğün Generali, 59) ... *Kayıp Oğulun Anası* (Çöplüğün Generali, 109) ... [*İhtiyar Balıkçı*], *yazara, görmüyor musun ne olduğunu? Bomba, silah, ne istersen. Sabah erken ağ attık, çektik, bunlar çıktı* (Çöplüğün Generali, 149) ...

Burada *kadın özgürlüğü* sorunsalı da gerçek anlamda tartışılması gereken ve bu açıdan kadın kimliğini edilgen bir unsur olarak ele alan bir romandır. Gençlik yıllarında sol ideolojiye bulaşmış müsteşarın hayatındaki iki kadından karısının ideal bir geçmişle-vicdanla-masumiyetle kutsanmasına karşılık (Çöplüğün Generali, 68), metresi ise, tam tersine tehlikeli, iktidar merkezli, kendi ahlakı-doğruları olan, rasyonel, gerçekçi dünyanın aktörü olarak masum olmayan dünyaya ait resmedilir. (Çöplüğün Generali, 69-70)

İlk önce en başta ortaya koyduğumuz muhafazakâr-gelenekçi ve tabii İslami-romanların başkaldıran ve aradığına ulaşarak mutlu sonu yakalayan kişiliklere yer verdiği halde sol edebiyatın bu konuda karamsar/edilgen kaldığı sorunsalını deşerek konuyu açmaya çalışalım. Sol gelenek en başından itibaren “devlet”le çatışmak gibi bir anlayışla berkitildiği için devlete/iktidara/otoriteye karşı daima sorunlu olmuş ve kendisini sürekli “*eksik*”, “*dışlanmış*”, “*yalnız*” hissetmiştir. Oysa muhafazakâr düşünce ideoloji katında hissettiği yabancılığı/uzaklığı, soyut

* Oya Baydar’ın *Çöplüğün Generali* ile Tarık Buğra’nın *Gençliğim Eyvah* adlı romanları üzerine “*iktidar-ideoloji*” bağlamında ele aldığımız çalışma daha sonra yayımlanacaktır.

tarzda inşa edilmiş bir devlet/tarih algısıyla kolayca bütünleştirerek geleceğe dair umutlu olma perspektiflerini canlı kılmıştır. Solun bu açmazı, sürekli olarak Kemalizm'e yakın durmaya dönük bir algıya yol açmış gibi durmaktadır. Bu algının günümüzde yaşadığı dönüşüm pratikleri en azından Taha Parla'nın ayırarak tartışmaya çalıştığı siyasal Kemalizm'i değilse bile kültürel Kemalizm'in savunusunu içerdiğini gözlemek mümkündür. Kemalist paradmanın modernleştirici kültürel değerlerinin politik/siyasal boyutundan dolayı sol çevrelerde ikincil plana atıldığını ve bu sürecin Türk siyasal/ideolojik yapılanması açısından önemli değişimlere yol açacağı şeklinde erken yorum yapılabilir. Türk modernleşmesinin birey, batılı birey yaratma ideolojisinin çok boyutlu bürokratik ve politik-kültürel engellerini bütüncül bir okumaya tabi tutmadan gerçekleştirilecek her okumanın adeta Althusser'in "çağırma" olarak adlandırdığı şeye karşılık veren bir ruh halini barındırdığını düşünmek ister sosyolojik ister ideolojik bir değerlendirme olsun, aydının soykütüğü açısından önemli bir tavır zafiyetidir. Gerçek aydın, G. Therborn'un belirttiği "iktidarın ideolojisi ya da ideolojinin iktidarına" (Therborn, 1989) ilksel aidiyet temelinde bağlılık duymak zorunda kalmamayı başarmış ve bu anlamda toplumsal gerçeklere eleştirel bakmak sorumluluğu yitirmemiş bir kişidir. Bu anlamda Türk aydınının içinde yer aldığı ideoloji ya da iktidara öncel/eleştirel duruşu, Türk toplumuna ilişkin çözümlerler başta olmak üzere, medya, kültür ve toplum sathında da önemli ve süreklilik/bağlantılılık içeren değerlendirmelerin yapılmasına olanak verecektir.

Sonuç:

Yazar sosyalizmi tartışırken yanlışları sosyal, sosyo-bilişsel ve sosyo-psikolojik bir tarzda itiraf eder, belki de bu itiraf, Türk aydınının kimlik edinme süreçlerini hiçbir zaman bırakmayacak bir psişedir: "Yeni insanın yaratıldığını, yeni dünyanın filizlendiğini sanmıştık. Belki de asıl yanlışımız, bu kadar aceleci olmaktı." (Hiçbiryer'e Dönüş, 176)

Gecikmişlik ise yazarı, kuşağını bırakmayan bir duygudur. "Artık dünyayı değiştiremeyeceğimizi biliyorum. Geç kalmış bir bahçevanım". (Hiçbiryer'e Dönüş, 228) Türk entelektüelinin dünyayı değiştiremeyeceği gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalması ve bu gerçeğin yarattığı yıkım içinde özgürlük sorununu bireysel alana hasretmek zorunda kalması, toplum-aydın sarmalı açısından düşündürücü bir olgudur. Kaldı ki, tarihsel gerçekler geriye dönük inşa edilemezler, kurgusal olarak yapılacak okumalarda ise şunu belirlemek gerçeğin abartılı yorumu olsa da ileri sürmek gerektiği düşüncesindeyiz: bireysel özgürlüğü savunması gereken yerde toplumsal özgürlüğü savunan aydın, toplumsal özgürlüğü savunması gereken yerde de bireysel özgürlüğün savunusunu tercih edebiliyor. Türk toplumunu kuşatan toplumsal cinnet hali ve anomik değişim süreçleri, toplumun ideolojik olarak kutuplaştığı bir ortamda aydın, bireysel özgürlük sorunsalını düşüncesinin temeli yapmakla, gerçeğin dışında ve soyut bir özgürlükle kendisini mahkum etmiş olmaktadır. Bu, o kadar gerçek bir toplumsal fail olma halidir ki, en özgürlüğü savunduğunuz noktada, sizi gerçeğin kendi içsel mantığına hapseder. Bu, Oya Baydar'ın tam da Kürtlere özgürlük üzerine konuşurken yaşadığı dram gibidir: "Biz basın toplantısı düzenlemişiz. Niye DTP'nin kapatılmaması gerektiğini anlatıyoruz. O sırada bir haber geliyor, 7 şehit. Ne hissedeceğimi, ne söyleyeceğimi bilemedim. Öyle kalakaldım. İçimde bir sıkıntı, acı. Saklamaya gerek yok, dümdüz konuşma vakti... Adeta sırtımdan bıçaklanmış gibi hissettim. Öylesine bir hainlik hissi yani!". (<http://www.haberturk.com.tr/yazarlar/223811>)

KAYNAKÇA

- Aksoy, Evrim Güler, 2008. Oya Baydar'ın Eserlerinde Kadın İktidar İlişkisi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı, İzmir.
- Algür, Ersin. "Althusser'de Bilim Etkinliği: Teorik Pratik Olarak Bilim ve Felsefe-Bilim-Politika İlişkisi", (<http://dergiler.ankara.edu.tr/detail.php?id=34>)
- Althusser, Louis. 2004. John Lewis'e Cevap, (Çev.) Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Balibar, Etienne. 1991. Althusser İçin Yazılar, çev. Hülya Tufan, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Baydar, Oya. 2002. "Batıcılıkla Tutuculuk Arasında Sol Aydınlar", **Cogito**, sayı 31.
- Baydar, Oya. 2008. Elveda Alyoşa, 6. Basım, Can Yayınları, İstanbul,
- Baydar Oya. 2000. Sıcak Külleri Kaldı, Can Yayınları, İstanbul,
- Baydar Oya. 2008. Kayıp Söz, 3. Basım, Can Yayınları, İstanbul,
- Baydar, Oya. 2009. Hiçbiryer'e Dönüş, 9. Baskı, Can Yayınları, İstanbul,
- Baydar, Oya .2009. Çöplüğün Generali, 3. Baskı, Can Yayınları, İstanbul,
- Benda, Julien. 2006. Aydınların İhaneti, (çev.) Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Bora, Tanıl. 2002. "Defter Şerhi", **Cogito**, sayı 31.
- Butler, Judith. 2005. İktidarın Psişik Yaşamı, (çev.) F. Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Buğra, Ayşe. 2001. İktisatçılar ve İnsanlar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Erol, Çigdem. 2009. Oya Baydar'ın Eserlerinin Roman Unsurları Ve Anlatım Teknikleri Bakımından İncelenmesi, T.C., Eskisehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskisehir
- Kula, Onur Bilge."Oya Baydar Romanında İdeoloji Sorgulaması". (http://www.littera.hacettepe.edu.tr/TURKCE/21_cilt/kula.pdf)
- Kula, Önur Bilge, "Oya Baydar Romanında Erk ve Erklilik Sorunu". (http://www.littera.hacettepe.edu.tr/TURKCE/20_cilt/kula.pdf)
- Moran, Berna. 1998. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Said, Edward. 2004. Entelektüel, Sürgün, Marjinal ve Yabancı, (çev.) Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Turan, Göksel. 2010. Karl Popper, Thomas S. Kuhn ve Paul K. Feyerabend'de Bilgi Kuramlarında Bilim Eleştirisi, Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kuhn, Thomas. 2006. Bilimsel Devrimlerin Yapısı, , Çeviren: Nilüfer Kuyaş, Birinci Basım, İstanbul, Kırmızı Yayınları, İstanbul,.
- Şimşek, Serkan. 2009. Althusser Düşüncesi Işığında İdeoloji ve Sanat İlişkisi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli.

**TÜRK EDEBİYATINDA AYDIN SORUNSA LI:
OYA BAYDAR’DA SÜREKLİLİK, KOPUŞ VE YENİDEN KURGULAMA**

Bu çalışmada edebiyat, politika, güncellik ve romancıların dünya görüşlerindeki süreklilikler/kopuşlulukları Sosyal bilimsel bakış açısıyla Thomas S. Kuhn’un Paradigmal Geçiş ve Louis Althusser’in Epistemolojik Kopuş kavramları çerçevesinde analiz etmeye çalışacağız. Bu bağlamda Sosyalist teori içinden gelen Oya Baydar’ın Elveda Alyoşa adlı kitabıyla başlayan süreci paradigmal geçiş ve epistemolojik kopuş kavramları çerçevesinde irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Paradigmal Geçiş, Epistemolojik Kopuş, Sosyalizm, Güncellik, Politika.

Abstract

**THE PROBLEM OF INTELLECTUAL IN TURKISH LITERATURE:
INVARIABILITY, DISENGAGEMENT AND RECONSTRUCTION IN
OYA BAYDAR’S WORK**

In this study, we try to analyze literature, politics, currency, persistency and disengagement in novelists’ world view with a perspective of social sciences in the framework of Thomas S. Kuhn’s Transition of Paradigm and Louis Althusser’s Epistemological Break. In this context, we try to examine the process beginning with Oya Baydar’s book, Elveda Alyoşa, arising from Socialist theory on the basis of such concepts; transition of paradigm and epistemological break.

Key words: Transition of Paradigm, epistemological break, socialism, currency, politics.