

Aydınların Kibri

*İskender Savaşır**

1. Sağlıklı imgelem gerçeklik karşısında alçakgönüllü bir tavır takınan imgelemdir. Yani içinde yaşadığı gerçekliğin tümünü zihinsel olarak yeniden kuramayacağını bilir. Başka bir deyişle — bilgisinin hiçbir zaman yaşantısının tümünü açıklayamayacağını, buna bağlı olarak da, gerçekliğin bir parçası (ve ürünü) olan kendi kendisini bilemeyeceğini bilir. (Tabii, tanımak ayrı konu; kendi kendisi olmakla kendini tanımaktadır.)

Not 1: 'İmgelem' terimini gerçeklikle kurduğumuz ilişkilerin tümünü (anlamak, sezmek, sevmek, düşlemek vb.) kurabilme yetimizi karşılamak üzere kullanıyorum. Bu kullanıma göre, 'bilmek' de imgelemin mümkün kıldığı bir ilişki, ancak imgelemin mümkün kıldığı ilişkilerden yalnız biridir.

Daha ilerde, imgelemin içeriğinden, yani nesnelerle kurduğumuz her tür ilişki sonucu edindiğimiz izlenimler, kanaatler, alışkanlıklar bütününden söz etmek için 'tanışlık' ve 'görü' terimlerini kullanacağım. Her iki terim de kısmen Heidegger'in **das Umsicht-circumspection** üzerinde söylediklerinden esinleniyor.¹

Gündelik dilde bu tanışlığın belli bir yönünü, içine doğduğumuz tarihsel konumca aktarılan yönünü imlemek için 'görgü' terimini kullanıyoruz. Bu terimler çerçevesi içersinde bu yazının sorunsalını, yarı şaka bir biçimde de olsa, «Batılılaşma süreci içersinde aydınların görgüsüzleşmesi» diye dile getirebiliriz.

* California Üniversitesi (Berkeley) Psikoloji Bölümü'nde doktora öğrencisi.

1 Martin Heidegger, *Being and Time* (New York, 1962), s. 98-99.

2. İmgelem hakkındaki bu savlar kabul edildiği takdirde Batılı imgelemin sağlıklı olduğu sonucu çıkar. Çünkü hiç değilse Aydınlanma'dan bu yana, Batı'nın çabası ('Batı' ile neredeyse eşanlamli hale gelmiş olan tasarı) gerçekliğin tümünü kavramsallaştırmak, tanışlığı, görüyü bilgiye indirgemek çabasıdır.

Not 2: Kuşkusuz burada 'bilgi'nin ne olduğu hakkında; en açık ifadesini mantıksal pozitivizmde bulan, belirli bir anlayıştan hareket ediyoruz. Bu anlayışa göre, mantığın ve matematiğin analitik önermeleri dışında ancak 'açıklayıcı' önermeler bilgi adını taşımaya lâyıktırlar. Açıklamaksa önceden kestirebilmekle (yani denetleme olanağı ile) eşanlamlidir. Dolayısıyla, bu anlayışa göre 'bilgi' dediğimizde kastettiğimiz karmaşık ilişkinin, edilgin boyutu 'bilmek'se, etkin boyutu da 'denetlemek'tir. Bilme/denetleme ilişkisinin bilimler bağlamında tipik bir açılımı için C. G. Hempel ve P. Oppenheim şöyle demektedir:

Aynı formel çözümleme... hem bilimsel açıklamalara, hem önkestirilmelere (prediction) uygulanabilir... Bilimsel açıklamaların önemi, önceden kestirebilme güçlerinden kaynaklanır: ancak görgül olayları açıklayabildiğimiz ölçüde bilimsel araştırmanın temel amacını gerçekleştirebiliriz; bu amaç da, yaşantılarımızı kaydetmekle yetinmeyip, onlardan hareketle yeni olayları önceden kestirebilmemizi ve kısmen de olsa çevremizdeki değişiklikleri denetleyebilmemizi sağlayacak genellemelere ulaşmaktır.²

Gerçi bu alıntıda yazarlar bilimsel açıklamalardan söz ediyorlar ama, bilimsel ile bilimsel olmayan bilgi arasında bir fark gözetmek bir yana, pozitivistlerin zaman zaman bilgi üzerine söylediklerini bütün anlamlı cümlelere (dolayısıyla gerçeklikle kurulabilecek bütün ilişkilere) teşmil ettiklerini biliyoruz. Savundukları 'bilimlerin birliği' ilkesinden de anlaşılabilirliği gibi onlar için bilginin kıstası tektir. Dolayısıyla bilimsel bilgi hakkında söylediklerini, genel olarak bilgiye uygulamamızda bir sakınca göreceklerini sanmıyorum.

Yazımın merkezine pozitivistlerin bilgi anlayışını almam, bu anlayışı 'doğru' bulduğumdan, ya da pozitivist tasarıların (bilimi, bilimselliğin ve mantığın sınırları dışına çıkmadan temellendirme, ya da doğal ve beşerî bilimlerin ortak bir epistemolojik/yöntemsel bir çerçeve içersinde hareket ettiklerini

2 C. G. Hempel ve P. Oppenheim, «The Logic of Explanation», *Philosophy of Science* 15 (1948).

gösterme tasarılarının) başarıya ulaştığına inandığımdan değil. Ancak kanıma pozitivism, Aydınlanma'dan bu yana Batı'nın geçirmekte olduğu toplumsal/teknolojik gelişmelere yön vermekte olan anlayışın (çok genel bir biçimde yaşamı bilgi/denetleme ilişkisi çevresinde örgütlenme çabası diye özetlenebilecek anlayışın) en açık ifadesidir. Yani pozitivistlerin bilgi anlayışı —düşünsel bir dizge olarak iç-tutarlılıktan yoksun bile olsa— zaten kendi tarihlerine içkin olan bir anlayıştı. Bu açıdan pozitivism, hem belli bir tarihsel oluşumun temelindeki kavramsal kabullerin çok başarılı bir betimi, hem de bu oluşumu tarihselliğinden sıyrarak evrenselleştirme çabası diye bakabiliriz.

Yalnız burada teknoloji üzerinde durmak gerekiyor. Çünkü yaşamın tümünü kavramsallaştırma çabasını tarihsel olarak mümkün kılan teknoloji olmuştur. Nedir teknoloji? Gerçekliğin bilinenin ışığında denetlenmesi, ve giderek —inşaat projelerinden iktisadî kalkınma modellerine kadar— bilinen yani zihinsel kurgulara göre yeniden kurulmasıdır.

Tabii teknoloji ile gerçekliğin tümünün kavramsallaştırılması (bilim) arasındaki ilişki bir öncelik-sonralık ilişkisi değildir: «Büyücülerin belirli bir ortamda sınırlı faaliyetlerinin yerini evrensel (cihanşûmul) bir teknolojiye bırakabilmeleri için önce kavramların nesneler karşısında özerk bir konum kazanmaları gerekti».³

Ancak teknoloji/bilim ilişkilerinin bizi ilgilendiren yönü şu: teknolojik bir dünya zaten bilgi ürünü olduğundan, kendisi kavramsal olan bir dünyadır. Böyle bir dünyayı oluşturan nesneler zaten bilgi ürünü olacaklarından (ve teknolojik bir dünyanın insanları, nesnelere denetleme dışında bir ilgiyle yaklaşmayacaklarından) nesneler hakkındaki bilgimiz onlarla olan tanışlığımızı tüketebilir. Bu yüzden baştan aşağı teknolojikleşmiş bir dünyada tanışlık ve bilgi aynı anlama gelebilir.

Bu iddiayı şöyle örneklendirebiliriz: 'Ağaç' kavramı, ağaçlar hakkında bütün **bildiklerimiz**, bir ağaç teki ile olan tanışlığımızı, bir ağaç teki hakkında bütün söyleyebileceklerimizi tüketemeyebilir. Oysa 'vida' kavramı ile vida tekleri arasında böyle bir fark olmayabilir. Bir vida teki ile olan tanışlığımızın genel olarak vidalar hakkında bildiklerimizi aşması ancak çok özel durumlarda mümkün olacaktır.

Buraya kadar söylediklerimizi, baştan aşağı teknolojik bir dünya teknolojinin geleneğin yerini aldığı bir dünyadır, diyerek özetleyebiliriz.

3. Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment* (London, 1979), s. 11.

Not 3: Teknoloji geleneğin yerini alabilir; ne demek?

Teknolojik olmayan bir dünyada, neyin olanaklı neyin olanaksız olduğu geleneksel olarak belirlenir. Olanaklıyı olanaksızdan ayıran geleneksel ilkeyse, o kadarına gündelik yaşamımızın bir parçası olmuş, benliğimize o kadar sinmiştir ki, genellikle sözkonusu bile edilmez. Oysa teknolojik açıdan bakıldığında olanaklılık daima bir hesap kitap işidir; dolayısıyla olanaklıyı olanaksızdan ayıran ilkenin daima açıkça dile getirilmesi gerekir.

Kaba ve aşırı da olsa şöyle bir olanaksızlıkla örneklendirilim: «İnsan cesetlerinin gübre olarak kullanılabilme» olasılığına verilebilecek geleneksel bir yanıt açık, şiddetli ve gerekçe gösterme gereğini duymayan bir «Hayır!» olabilir. Oysa bir teknokratın aynı soruya vereceği cevap —olumsuz bile olsa— olanaksızlığı ya insan bedenindeki kimi maddelerin nebatat üzerindeki olumsuz etkisine, ya da —daha da ilginç bir biçimde— diğer insanların duygusal tepkilerine atfedecektir. İkinci durumun ilginçliği şuradan kaynaklanıyor: geleneksel bir tepkinin kendisi denetlenebilirlik boyutu üzerinde değerlendirilmeye başlıyor. Geleneğin bir zemin ya da ilke sorunu olmaktan çıkıp, diğer nesneler ve olaylar gibi denetlenebilirlik boyutu üzerinde değerlendirilebilir bir 'şey'e dönüşmesi yakın tarihimizde izleyebileceğimiz bir süreçtir. Meşrutiyet döneminde henüz birçokları için gelenek, tartışmaların tartışma götürmez zeminini oluştuyordu. Hüseyin Cahit:

— *Peki, yarın ben şapka giyip sokağa çıkarsam ne yapacaksınız? Sait Halim Paşa yüzünü buruşturdu. İnceliği ve eğitimi, bu saygısız ve şaşırtıcı örneğe düşündüğü gibi cevap vermekte kendisini engelledi. Ziya Gökalp yardıma yetişti:*

— *Ona 'genel vicdan' engeldir. Kamu vicdanının kabul etmediği bir şeyi parti de kabul etmez.⁴*

Gerçi İnkılâplar döneminde Şapka İnkılâbı da benzeri bir söylemle, şapka giymenin milletin gerçek isteklerini 'genel vicdanı' yansıttığı iddiasıyla savunulmuştur ama, aynı dönemde, örneğin Halifelik tartışmalarında, geleneksel davranışlar ve kurumlar hakkında, kamu vicdanı, halkın neyi kabul edip neyi etmeyeceği hakkında stratejik bir söylemin ilk izleri görünmeye başlamıştır. 1940'lardan bu yana siyasal edebiyatımızda yer etmiş olan 'dini kullanmak, âlet etmek' terimlerindeki 'kullanmak',

'âlet etmek' sözcükleri bu söylemin teknolojik kaynaklarını aydınlatmak bakımından çok yerinde seçilmiş sözcüklerdir.

Ancak bizim sorunumuz dünyanın baştan aşağı teknolojikleştirilebilip teknolojikleştirilemeyeceğine karar vermek değil. Bizim için şu kadarını söylemek yeter: Başlangıçta bir maraz olarak andığımız özellik (imgelemenin gerçekliğin tümünü kavramsallaştırabileceği sanısı) ancak teknolojik tasarı (yani gerçekliğin tümünü bilinene göre yeniden kurma) başarıya ulaştığı takdirde bir maraz olmaktan çıkıp, insanın yapısal bir özelliği halini alabilir. Ancak o zaman kişi tamamen imgelem ürünü olan bir dünyada yaşayabilir, ve içinde yaşadığı dünyayla kurduğu/kurabileceği bütün ilişkiler, hiç değilse ilkece, bilme/denetleme ilişkisine indirgenebilir.

3. Bizi asıl ilgilendiren Batılılaşma süreci içersindeki aydının durumu.

Not 4: Burada 'Batı', 'Batılılaşma Aydını' terimlerini açmakta yarar var. 'Batı'dan kasıt 17. yüzyıl sonrası Avrupa ve Amerikası. Daha doğrusu bu kültürlerde egemen olan, başat olan düşünce ve örgütlenme biçimleri. Ancak Batı'nın tipik bir özelliği olarak andığımız, dünyanın bilinebilir ve dolayısıyla teknoloji ile denetlenebilir bir dünya olduğu yolundaki inanç Birinci Dünya Savaşı ile birlikte büyük bir sarsıntı geçirdi.⁵ İnsan iradesinde insanın mutluluğunu arttıracak umulan teknolojinin 'faili meçhul' bir saldırganlık ve denetim aracına dönüştüğü —ya da baştan beri öyle olduğu— görüldü. Ve kısmen Savaş sonrasının devrimci umutlarının düş kırıklığına uğramasına kısmen Savaşa, kısmen de yaşamın denetlenmesinin aldığı ürkütücü boyutlara bağlı olarak, Batı'nın egemen tasarısını çeşitli düzlemlerde eleştiren söylemler geliştirilmeye başlandı (Frankfurt Okulu, Heidegger, Wittgenstein gibi). Bu yazıda bu söylemlerden esinlenmekle birlikte, bu söylemleri Batı tanımının dışında tutacağım.

Batılı olmayan aydınların öğrendikleri, devşirdikleri Batılı söylemler içersindeki eleştirel unsurların Batılılaşma bağlamı içersinde aldıkları biçim, çok ilginç bir konu olmakla birlikte, o da bu yazının kapsamının dışında tutulacak. Bu yüzden Batılılaşma Aydını dediğimde, Batı'dan 'Aydınlanma Ülkü'sünün değişik biçimlerini devşirmiş olan aydınları kastedeceğim. Bu

⁵ Bu sarsıntının gündelik hayata nasıl yansıdığı için bkz. Leonard Woolf, *Beginning Again: An Autobiography of the Years 1911 to 1918* (New York, 1964) ve Stefan Zweig, *Dünün Dünyası* (İstanbul, 1964).

karar bizi 1930'ların sonunda bırakıyor. 1940'larla birlikte, aydınlar, yalnızca Batı ile değil milli iktidarla ilişkilerinde de yeni bir sorunsalla karşılaşmak zorunda kaldıklarından, ayırımı burada yapmak bana yararlı göründü.

Farklı nedenlerle de olsa Batılılaşma aydını da Batılı aydıninkine benzer bir marazla malûdur. Benzer ama biz yine de farklara değinmekle başlayalım: 1) Batıda gerçekliğin tümünün kavramsallaştırılabileceği sanısının teknolojik tasarıyla desteklendiğini söylemiştik. Teknolojik gücten yoksun Batılılaşma Aydını bürokratik/siyasal iktidardan medet umar görünmektedir. 2) Bu yazıda bizi asıl uğraştıracak olan ikinci farkı aynı açıklıkla dile getirmek daha zor.

Batılı aydın bildiği, ya da hiç değilse ilkece bilinebilecek bir dünyada yaşadığını sanır. (Yanlış anlamaları önlemek için burada bir parantez açmakta yarar var. 'İlkece bilinebilecek bir dünya' ile de daha 'rahat' daha 'mutlu' bir dünya değildir. Batılı aydının dramı, dünya hakkındaki bilginin dünyayı anlaşılır kılamaması, onca bilgiye karşın dünyada hâlâ bir anlam bulunamamasıdır. Oysa bilgi ilişkisi, Batılı aydın için dünya ile kurulebilecek tek ilişki değilse de en yetkin ilişkidir. Dolayısıyla dünyanın anlamlandırılabilmesi — yaşamın anlamlı bir temele oturtulabilmesi Batılı aydın tarafından dünyanın anlamsızlığı olarak yaşanır).

Not 5: 'Anlamak, anlam' / 'bilmek, bilgi' çiftleri arasındaki farkın nasıl dile getirilmesi gerektiği hakkında benim de pek açık seçik bir fikrim yok. İlk ağızda şöyle birşeyler söylenebilir: Gerek 'bilgi' gerek 'anlam' dizgesel kavramlar. Yani ancak bir bilgi dizgesi içersinde bilinen bir şeyden, bir anlam dizgesi içersinde bir unsurun anlamlılığından sözedilebilir. Ancak bilgiyi mümkün kılan dizge, 'bilen'e atıf yapmayan bir dizge. Başka bir deyişle, 'bilme' ilişkisi bilenle bilineni birbirinden çok kalın çizgilerle ayıran bir ilişki.

Oysa 'anlamak' terimini, herhangi birşeyle davranışlarımızı yönlendirmekte olan tasarılar arasında bir ilgi kurmayı başarinca kullanıyormuşuz gibime geliyor. Dolayısıyla anlayan ile anlaşılan arasında —bilen ile bilinene kıyasla— daha yakın bir ilişki olduğu gibi, bu ilişkinin pratik/kılgısal bir yönü de olması gerekiyor. Bu pratik yönü şöyle örneklendirebiliriz:

Galata köprüsü üzerinde yürürken tanımadığım biri yanıma yaklaşıyor; benim nereye gitmekte olduğum hakkında en ufak bir fikri yok. «Cağaloğlu'na buradan nasıl gidilir, biliyor musunuz?» diye soruyor. «Biliyor musunuz?» diye soruyor, çünkü biliyor bile olsam, o anda Cağaloğlu'na giden yol benim tama-

men dışımda, benim yapmakta olduklarımla bir ilgisi yok. Ancak yolu tarif ettiğimde soranın bana vereceği cevap büyük bir olasılıkla «Anladım» olacaktır. Benim **bildiğim** birşeyi o **anlamış** olacak; çünkü o anda beni ilgilendirmeyen Çağaloğlu yolu onu varmak istediği yere ulaştıracak.

Bu kadarı bile yaşamın merkezine bilgiyi alan bir yaşam biçiminin neden anlamı dışlayacağı sorusuna biraz olsun açıklık getiriyor. Eğer buraya kadar söylediklerimiz doğruysa, nesneler ve olaylar hakkında bilgi, ancak nesneler ve olayların dışlanmasıyla, bilenin tasarılarından/ilgilerinden soyutlanmasıyla mümkün olacaktır; anlamsa, ancak birşeyin insanî tasarılar ve ilgilerle ilintisinden kaynaklanıyorsa anlama eylemi bilmenin gerektirdiğine tam zıt bir tutum gerektiriyor demektir.

Batılı aydının bilinebilecek bir dünyada yaşadığını sandığı yerde, Batılılaşma Aydını bilebileceği, kavramlarına sığdırabileceği bir dünyada yaşamayı **tercih eder**. Her ikisinin de yaşamını belirleyen aynı tasarıdır — bilinebilecek ve dolayısıyla denetlenebilecek bir dünya (burada sık sık sözü edilen 'bilimsel bir dünyagörüşü' terimi anılmalı; böyle bir dünyagörüşü bilimsel bir açıklama ve betimlemenin dünyayı tüketebileceği önkabulüne dayalıdır). Yalnız Batılı aydın içinde yaşadığı dünyanın bu tasarımıyla özdeş olduğunu düşünmektedir (daha önce de söylediğimiz gibi, içinde yaşadığı dünya teknoloji ürünü olduğu ölçüde de bu düşüncesinde haklıdır). Oysa Batılılaşma süreci içersindeki aydın için, içinde yaşadığı dünya ile zihinsel bir tasarım olarak varolan 'bilimsel bir dünya' arasındaki uyumsuzluklar sürekli bir dert kaynağı teşkil eder.

Somut bir örnek verelim: Hüseyin Cahit Ziya Gökalp'i, düşüncesi sürekli bir tekevvün içersinde olduğu için övdükten sonra, karşıt durumları açıklamak için geliştirdiği kuramlar birbirini tutmuyorsa «kabahat... hayatındı»⁶ der. Hal böyle olunca, Batılı aydınla Batılılaşma Aydınının temel sorunsalları da birbirlerinden farklı oluyor.

Bilinen ve denetlenebilecek bir dünyada yaşamayı tercih eden Batılılaşma Aydını, 'rasyonel' olmayan ve dolayısıyla horlanan, 'kabahatli bulunan' bir dünyada yaşamaktadır (Tabii, burada sözkonusu olan ve içinde bulunduğumuz dünyayı 'irrasyonel' bulan anlayış, büyük ölçüde Batı'dan devşirilmiş ve bilgi/denetleme çiftinin nesnelerle kurulabilecek tek değilse de en yetkin ilişki olduğu kabulüne dayanan 'rasyonalite' anlayışı). Ancak Batılılaşma Aydını bu dünyaya bakmakla, bu dünyayı yargılamakla yetinemeyeceğinden, kendisi de bu dünyayı oluşturan ve bu dünya tarafından oluşturulmuş nesnelerden biri olduğundan, bu dünya

İçinde yaşadığı sürece kendi kendisini de horlamak zorunda kalacaktır. Çünkü bu dünyayı biçimlendiren ve ürünlerini horgördüğü, kusurlu bulduğu 'irrasyonel' gelenek aynı zamanda kendisini de biçimlendirmiştir. Konumu ve seçimleri yüzünden Batılılaşan Aydın kendinden hoşnut olmamaya mahkûmdur.

4. Yaşanan gerçekliği ve dolayısıyla sonunda kendini de beğenmeme süreci, Batılılaşma tarihi içersinde giderek kesafet kazanan bir süreç. Alemi «yavaş yavaş açılan beyninin içinde mai bir sema, ve o mai sema içinde birçok gülümseyen ümit yıldızından... bir bârân-ı elmas»tan ibaret olan Ahmet Cemil'in tiksilmesi, hûyalarının gerçekleşmesini önleyen, onları yozlaştıran basın dünyasına yönelmiş, henüz kendisine bulaşmamıştır.⁷ Ancak gençliklerini Ahmet Cemil gibi yaşamış Fecr-i Atî yazarlarında, bu yazıda betimlemeye ve tutarlılığını göstermeye çalıştığımız 'psikoloji'nin bütün özellikleriyle birden karşılaşırız. Mithat Cemal, esin kaynaklarının otobiyografik olduğu apaçık olan **Üç İstanbul**'un başkışisi Adnan'ı acımasız bir alayla anlatmakla kalmaz; alayını öyle yaygınlaştırır ki, baştan sona sığ bir nihilizmin dolaylarında dolanan bu romanın sonunda, yazarın olumladığı Kurtuluş Savaşı, anlattığı ortama toptan yabancı bir olay, neredeyse bir **deus ex machina** gibi görünmeye başlar. Aynı nedenden ötürü Yakup Kadri'nin **Sodom ve Gomora**'sı de inandırıcılığını yitirir. Üstelik Yakup Kadri, **Yaban**'da Anadolu'ya baktığında, Kurtuluş Savaşı'nı oraya da tamamen yabancı bir olaymışçasına anlatmak zorunda kalır. Bir romancı olarak gerçekten güç bir durumla karşı karşıyadır Yakup Kadri: bütün tezahürlerini yadsıdığı bir gelenek, siyasal açıdan olumladığı, kendi eylemi olarak benimsediği Kurtuluş Savaşı'nı doğurmuştur. Ancak 'dünyagörüşü' bu eylemi anlatmasına, **Zoraki Diplomat**'ta düvel-i muazzamaya yönelttiği «Nasıl oldu? Ne oldu?da 'hasta adam' can havliyle silkinip toparlanarak ve bütün bağlarından sıyrılarak birdenbire ayağa kalkıverdi» sorusunu edebî düzlemde yanıtlamasına izin vermez.⁸

Üstelik çevresini kendi zihinsel kurguları, kendi ülküleri adına küçümseme alışkanlığı, Yakup Kadri'nin yalnızca bir yazar olarak tavrını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda anılarında düş kırıklıklarının çok önemli bir yer tutmasına da yol açar:

Hangi Mehmet Rauf? Eylül romanını yazan Mehmet Rauf mu? O benim hayalimde, bu romanın kahramanından... lâtif, zarif, müstesna ve mutarrâ Suat Hanımın aşığı Necip'ten başka biri değildi... Oysa önümüzde oturan adamda bu meziyetleri boş yere

7 Halit Ziya Uşaklıgil, **Mal ve Siyah** (İstanbul, 1980), s. 23.

8 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Zoraki Diplomat** (Ankara, 1967), s. 53.

arıyor ve ona arkadan, enseden, yandan her bakışında, hayalimdeki Mehmet Rauf'tan daha uzaklaşıyordum.

Bununla beraber, onda aradığımı bulmaktan henüz umudumu kesmiş değildim. Belki yüzünün ifadesinde, bakışlarında, konuşmasında zekâdan gelen bir pırıltı, bir çekicilik vardır diye düşünüyordum... Nitekim bu düşüncenin sevkiyledir ki, tiyatrodan çıkar çıkmaz onun peşine düşecek... Tünel başında onunla birkaç dakika görüşme fırsatını yakalayacaktım. Ama asıl o zaman ben kendi hesabıma tam bir hayal kırıklığına uğrayacaktım.⁹

Yakup Kadri'nin gözünde Abdülhak Hâmit de aynı âkıbetten kurtulamaz, Tefvik Fikret «biraz silik» bulunur, Cenap Şahabettin onu mesleğinden ötürü hayal kırıklığına uğratar.

Yalnız insanlar mı? 1940 kışında Yakup Kadri Rotterdam ve Lahey bombardımanları karşısında yalnızca dehşete düşmekle kalmayacak, Hollanda'nın işgalini bir «çete baskınına» benzeterek küçümseyecek, «askeri şeref»ten yoksun bu savaş kafasındaki savaş tasarımına uymadığından neredeyse düşkırıklığına uğrayacaktır.¹⁰

Ama Yakup Kadri, kendisini düş kırıklığına uğratmış kişiye (şeye, ülkeye) yine de ilişkinin seyri içersinde hayran olabilme yeteneğini gösterir. Oysa Ahmet Hâşim'de dünyayı ve insanları yetersiz bulma patolojik boyutlara ulaşır. Geçimsizliği, kendisi dahil kimseyi beğenmeyişi dillere destan olmuştur. «Eşkâl-i hayâtı» «havz-ı hayâlin sularında» seyreyleyen şair, kendisini içinde yaşadığı gerçekliğe karşı öyle sorumsuz hisseder ki, «hayatın hâdiseleri ve şahısların tabiatları güya muntazam olmayan, silik görünen şekillerden meydana geldikleri cihetle, sanatkâr hâdisatı tanzim etmek hakkına mâliktir. Hattâ belki bu onun vazifesidir,» der ve bu nazariye ile yola çıkar ve «prensip namına iftira»¹¹ eder. Kendisine «yalnızca eski bir budala» diyen, onda bir mâna bulamayan beşere tahammülü o kadar azdır ki, bu yüzden onca istediği evlilikten vazgeçmeyi, müzmin bekârlığı bile göze alır: Söz kestiği sayısız kızlardan birinden «göğsünde o zamanın modası olan yapma meyvalardan bir broş» taşıdığı için ayrılır; başka birini, anası pardösüsünün cebine kâğıda sarılı üç uskumru dolması koyduğu için defterden siler.¹² İlginc bir eğlence anlayışı vardır: «... o vakitki gazete ve mecmualarda hiç beğenmediğimiz ve pek tuhaf bulduğumuz birçok yazıları, şîirleri okumaya koyulur ve katıla katıla güler-

9 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları* (Ankara, 1969), s. 16-19.

10 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Zoraki Diplomat*, s. 187-189.

11 Abdülhak Şinasi Hisar, *Ahmet Hâşim, Şiir ve Hayatı* (İstanbul, 1963), s. 116.

12 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, s. 131-132.

dik». ¹³ Gerçi sürekli olarak kendinden gayri memnundur, ama bu hoşnutsuzluk en açık ifadesini kendi çirkinliğinden sözederken bulur:

*«Bi-haber gövdeme gelmiş konmuş
Müteheyyiç, mütekallis bir baş
Ayırır sanki bu baştan etimi
Ömr-i ehrâma muâdil bir yaş.*

*Ürkerim kendi hayâlâtımdan
Sanki kandır şakağımdan akıyor...*

5. Ancak, yüzyılın başında Batılılaşmanın vardığı boyutlardan sözederken birşeyi vurgulamakta yarar var: Aydınların hoşnutsuzluklarının nedeni artık Batılılar karşısında duydukları eziklik değildir. Değil Batılılar karşısında bir eziklik duymak, aydınlar Batılıları, Batı ve Batılı değerler adına yargılamaya başlamışlardır. ¹⁴ Çünkü artık Batı bir tarih, bir coğrafya değil bir tasarım, evrensel bir ülküdür.

Ancak bir ölçüt olarak kullanılan bu tasarımın içeriğı bu yazarlarda muğlak kalır. Hâşim bile alternatif beldesini betimlemektense, o beldeye duyduğu özlemi dile getirmeyi yeğler. Bir tek Yakup Kadri, verimindeki bu eksikliği hissettiğinden olsa gerek, Ankara'nın üçüncü bölümünde bir ütopya denemesine girer.

Ama gerçekliğı yargılamakta ve küçümsemekte bir ölçüt olarak kullanılan bu evrensel ülkünün en açık ve bilinçli ifadesini bulmak için genç Nâzım'ı beklemek gerekecek:

Makinalaşmak

istiyorum:

trrrrum

trrrrum

trrrrum!

*Mutlak buna bir çare bulacağım
ve ben ancak bahtiyar olacağım
karnıma bir turbin oturtup
kuyruğuma çift uskuru taktığım gün*

Bu şiirden hareketle başlangıçtaki savımıza dönerek bu bölümü bitirebiliriz: Batılı aydın, duygusallığına, cinselliğine varasıya bilebileceğı, dolayısıyla denetlenebilecek bir nesne (Nâzım'ın deyişyle bir makina) olduğunu düşünür. Teknolojik tasarıya yabancı bir geleneğın ürünü olan

¹³ A. Ş. Hisar, Ahmet Haşım, s. 34.

¹⁴ Bu konuda bkz. Ömer Seyfettin, Gizli Mabet (Ankara, tarih yok).

genç Nâzım, böyle bir makina olmadığını bilir/sezer; olsa olsa, Batılılaşma ülküsüne bağlı kalarak, böyle bir makina olmayı **isteyebilir**.

6. Batılılaşma süreci içerisinde aydınların sorunlarını irdelemeyi sürdürmezden önce, buraya kadar yapılanların ne olup ne olmadığı, kullanılan terimlerin niçin kullanıldığı üzerinde duralım: Amacım, Batılılaşma süreci içerisindeki aydınların ortak psikolojisini betimlemek, ya da tipik bir portre çizmek değildi. Batılılaşmanın belli bir döneminde —aydınlarla siyasal iktidar arasındaki bağların henüz seyreلمemiş olduğu ve dolayısıyla aydınların Batı'yı eleştiren söylemlere karşı duyarlılıklarının sınırlı olduğu bir dönemde— yaşamış ve Batılılaşmayı benimsemiş aydınların karşılaşmak zorunda kaldıkları sorunların neler olduğunu anlamaya çalıştım. Buraya kadar sunulan çözümlemeye göre, günün koşullarında Batılılaşmanın zihinsel kurgular evreninde yaşama, zihinsel kurguları yaşantıya, gerçekliğe tercih etme şeklinde yaşanması kaçınılmazdı. Kendi kişisel geçmişi ne olursa olsun, kendisini Batılılaşmanın içerisinde bulan her aydın, gerçeklik karşısında bu tavrı seçmiş olacaktı. Ancak bunu söylemekle, aydınlar kendi hûlyalar âleminde yaşamayı tercih ettiler demiş olmuyoruz. Büyük bir olasılıkla, sözkonusu aydınlar, Batılılaşmayı seçmenin, Yakup Kadri'nin yaşamının sonunda dediği gibi «hayatın realitelerinden» uzak «soyut bir dünya görüşü»ne tutsak olmak demek olacağını öngörememişlerdi.¹⁵

Not 6: Gerçi Yakup Kadri «hayatın realiteleri» ile temas etmekle bu soyut dünya görüşünden kurtulduğunu ima ediyor ama ben metinlerinde böyle bir 'kurtuluş'a işaret edecek bir ize rastlamadım.

Bu yazıda betimlemeye çalıştığım çelişkiler yaşanmaya başlandıklarından (ve hattâ daha öncesinden beri) Doğu-Batı sorunsalı çerçevesi içerisinde anıldı ve anılıyor. Neden bu çelişkileri Doğu-Batı sorunsalı diye adlandıran iyi kötü bir geleneğe yaslanmaktansa bu yazıda izlediğim dolambaçlı yolu izledim? Daha açık bir deyişle, neden sorunu 'Doğu-Batı çelişkisi' diye adlandırmaktansa, kendi zihinsel kurgularına aşırı tutkunluktan kaynaklanan kendini ve yaşadıklarını beğenmeme hassası diye betimlemeyi yeğledim?

Bu soruyu yanıtlamak için, önce Hilmi Ziya'nın şu sözlerini, sorunu 'Doğu-Batı çelişkisi' diye adlandıran gelenekten tipik bir örnek olarak aktarayım: «... Tanzimat'tan sonra geçen yüzyıl içinde de Doğu ve Batı, eski ve yeni, alaturka ve alafranga karşı karşıya geldiği halde, kafalarda

hakikî bir dram yaratmadı. Uzun süre bu iki âlem hiçbir senteze ulaşmadan aynı kafanın içinde yanyana yaşadı».¹⁶

Tanzimat'la 19. yüzyıl sonu arasını bilmiyorum, ama Fecri Atî'den (Mustafa Kemal'in, Enver Paşa'nın, Fethi Bey'in, Kâzım Karabekir'in, İsmet Paşa'nın kuşağı) bu yana 'Doğu ve Batı'nın, 'eski ve yeni'nin aynı kafalarda yaşadığını söylemek bana düpedüz yanlışmış gibi geliyor. Benim görebildiğim kadarıyla ortada —ne siyasî, ne edebî, ne düşünsel düzlemde— iki zihniyetin çatışması var. Sözkonusu olan geleneksel bir **yaşama/davranma** biçimiyle, bu geleneksel biçimi küçümseyen bir zihniyet arasındaki çatışma: Bir yandan bir yaşama ve davranma biçimi olarak gelenek sürüyor, ama garip bir süreklilik bu; çünkü alabildiğine dilsizleştirilmiş bir geleneğin sürmesi. Mevcut bütün ifade araçları (burada matbaalar, gazeteler vb. teknik/kurumsal araçları olduğu kadar ve hattâ onlardan önce, söyleyiş/biçim olanaklarını kastediyorum) aydınların dolaylı ya da dolaysız denetiminde bilimsel bir dünyanın inşası işine koyulmuş. Ancak bu betim ve inşa işi geleneksel ama dilsiz bir davranış ve yaşama biçimiyle yanyana «hiçbir senteze ulaşmadan» sürüyor. Bu çatışmayı Ziya Gökalp'in yaşamından alınmış çok grafik bir örnekle daha iyi gösterebiliriz belki:

Mütefekkir, hapisanenin bir köşesini tekke haline getirmişti. Hergün etrafında halka olan, memlekette yüksek mevkiler işgal etmiş olan esirler ondan sabır, sükûnet, tevekkül, feragat dersleri alıyorlardı. Mürşit, derslerini verirken en ufak bir ses çıkmıyor, herkes kendinden geçmiş dinliyordu. Sözleri bazen cezbe halinde dudaklarından dökülüyor, o zaman bu sözlerde mantık, düzgünlük, fikir, perişan bir hal alıyor».¹⁷

Mütefekkirin Ziya Gökalp olduğunu bildiğimize göre derslerin içeriğini kestirebiliriz. Hocası Durkheim, kendisinden esinlendiği iddia edilen fikirlerin «sabır, sükûnet, tevekkül, feragat» telkin etmelerine ve dudaklardan «bir cezbe halinde» dökülmelerine ne derdi bilmiyorum ama, ben Batılılaşmanın bundan daha çarpıcı, daha grafik bir resmiyle karşılaşmadım.

Toplumsal tabakalaşma düzeyinde başlamış olan bu çatışmanın giderek bir kişilik bölünmesi olarak yaşanması kaçınılmazdı. Ancak kendi tarihini yadsıyan bir toplumun aydınları, giderek kendi tarihselliklerinden ötürü, kendilerinden nefret etmek zorunda kaldılar.

16 Hilmi Ziya'dan aktaran Attılâ İlhan, *Hangi Batı* (Ankara, 1982), s. 128.

17 Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları* (İstanbul, tarih yok), s. 6.

7. Son olarak, bu sorunların söyleyiş düzeyinde, biçim düzeyindeki bazı sonuçlarına değinelim: Edebiyat-ı Cedide'nin ağıdalı dili Halit Ziya gibi bir ustanın elinde olağanüstü bir betimleme gücü kazanmıştı. Ancak onu izleyen Fecr-i Atî yazarlarına baktığımızda dilin giderek içedöndüğünü, yazının gündelik yaşamı dolduran nesnelerle ilişkisinin seyreilmeye başladığını görüyoruz. Orneğin Hâşim'de nesneler yerlerini izlenimlerine terkederler. Daha tipik bir örnek olan Yakup Kadri'deyse ancak özlenen nesneler, ya da ütöpik dünyalar titiz betimlemelere değer bulunur: **Yaban**'ın güzel üslup örneği olarak lise edebiyat kitaplarına alınan bölümü, olayların içinde geçtiği İç Anadolu kasabasının değil, düşlenen bir Batı Anadolu bağının betimidir. **Ankara**'da Yakup Kadri'nin dili ancak Üçüncü Bölümün ütöpik Ankara'sını anlatırken coşar.

Yazı (ve yazar) ile nesneler arasında belirmeye başlayan bu uzaklığın isteksizlikten mi beceriksizlikten mi kaynaklandığına karar vermek hem güç, hem belki de o kadar önemli değil. Çünkü büyük bir olasılıkla isteksizlikle beceriksizliğin elele verdiği bir durumla karşı karşıyayız; aynı koşullarda her ikisine de yol açacak etmenler var.

İsteksizliğe yol açabilecek etmenlere zaten değinmiştik: Kimliklerini zihinsel bir tasarım olarak varolan «bilimsel bir dünya»nın gerçekleştirilmesi çabasıyla tanımlayanlar, 'irrasyonel' bir geleneğin ürünü olan nesnelere olsa olsa yargılamak amacıyla yaklaşacaklardır. Ancak şu soruyu yine de sorabiliriz: Bu yazarların yargıladıkları nesneler, gerçekten çevrelerinde gördükleri, tanıdıkları nesneler mi?

Fethi Naci Türk romanı ve toplumsal değişme üzerine yazdığı incelemede, Mithat Cemal'le Abdülhak Şinasi'yi karşılaştırıp, Abdülhak Şinasi'nin köşk betimlemelerini sığ bir mâziperestlikle suçlarken Mithat Cemal'i o konakların «içyüzü»nü gözler önüne serdiği için övüyor. Fethi Naci'ye rağmen sormalıyız: Mithat Cemal'le Abdülhak Şinasi arasındaki fark, gerçekten mâziperestlikle gerçekçilik arasındaki fark mıdır? Yoksa «geçmişin ülküselleştirilmesi» değilse de Mithat Cemal'in yazısı da başka türlü bir ülküselleştirmeyle mi malûldur? Bu soruyu yanıtlamadan önce nesnelerle tanışlığımız üzerinde biraz daha durmak gerekiyor.

Teknolojik olmayan bir dünyada nesnelerin kendi kavramlarına indirgenemeyeceğini söylemiştik. Ancak böyle bir dünyada salt fiziksel/işlevsel özellikleri de nesneleri betimlemeye yetmez. Çünkü her gelenek, doğal nesneleri (servileri, bülbülleri vs.) belirli kültürel çerçeveler içersinde yorumladığı gibi, aynı zamanda dünyaya ancak o geleneğin içinden bakanların görebileceği bir sürü nesne yaratır. Somut örnek için uzağa gitmeye gerek yok: Konakları Beyoğlu yöresinin konutlarından ayıran özellik **önce** aralarındaki mimarî farklar değildir: «Bu kaçgöç zamanlarında Beyoğlu

civarının apartmanlarında ise aileler oturmazdı».¹⁸ «Konak/Beyoğlu apartmanları» farkını yaratan, önce «kaçgöç zamanları», Beyoğlu'nun şöhreti, ailelerin nerelerde oturup oturmayacağı hakkındaki göreneklerdir. Bu görenekler aynı zamanda gözlenebilecek mimari farkların oluşmasına da katkıda bulunurlar.

Aynı şey nesnelerin işlevsel özellikleri için de geçerli: Ferace de, yeldirme de, çarşaf da kadınların örtünmek için kullandıkları 'nesne'lerdi. Dolayısıyla işlevleri bakımından birbirlerinden farksızdırlar. (Kuşkusuz, bu nesnelere kültürün içinden bakıyor olsaydık bunların işlevsel farklılıklarını saymakla bitiremezdik. Burada vurgulamak istediğimiz nokta çıplak bir gözün bu nesnelerde ancak 'örtünme' işlevini keşfedebileceği.) Bu işlevin ötesine geçebilmek için, o nesneleri anlamlandıran geleneksel söylemden haberdar olmak gerekir. Dolayısıyla feraceleri, çarşafı, yeldirmeleri yargılamakla yetinmeyip anlatmaya kalkışacak yazarın bu söyleme vâkıf olması, bu söylemden yararlanması gerekir. Daha genel bir deyişle yazar, ancak kendi dili ile anlattığı ortamın söylemi arasında bir köprü kurabildiği takdirde yazısıyla nesneleri kavrayabilecek, onları betimleyebilecektir.

Abdülhak Şinasi, Mithat Cemal'in dışardan bakıp yargılamakla yetindiği konumların iç örgüsünü, bu konumları oluşturan nesnelerin anlamlarını zaman boyutu içersinde yorumlamaya girişir. Kısacası Mithat Cemal'in dışladığı dünyaya içerden bakmayı seçer.

Ancak Abdülhak Şinasi'nin üslubunu, çevresini betimleme yeteneğini övmekle buraya kadar söylediklerimizle çelişkiye düşmüş olmuyor muyuz? Abdülhak Şinasi de Fecr-i Atî döneminde yaşamış ve kendisini Batılılaşma sürecinin ortasında bulmuş yazarlardan değil miydi?

8. Artık Heidegger'in «Düşünce için soru sormak imandan gelir»¹⁹ ilkesine bağlı kalarak bu yazıyı sona erdirecek sorulara geçebiliriz.

Kısmen Abdülhak Şinasi ama özellikle Mehmet Akif ve Yahya Kemal gibi yazarların varlığı, bu yazıda geliştirdiğimiz çerçevenin sınırlılığını gösteriyor. Çünkü her üç yazar da değişik ölçülerde ve değişik biçimlerde yaşanan gerçekliğin bir yönünün olsun hakkını vermeye çalışmışlardı. Her üçü de bunu başarmak için geçmişle bilinçli bir ilişki kurmayı, geçmişini bir düzlemde (yazınsal, dinsel, düşünsel) diriltmeyi denemişlerdi. Ancak üçü arasındaki benzerlik burada bitiyor.

O halde sorulacak soru şu olmalı: Fecr-i Atî döneminde geçmişle kurulabilecek mümkün ilişkiler nelerdi? Geçmişle kurulan bilinçli bir ilişki

18 Abdülhak Şinasi Hisar, *Geçmiş Zaman Köşkleri* (İstanbul, 1968), s. 119.

19 Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology* (New York, 1977), s. 35.

aydınların Batı ile ve gündelik gerçeklikleriyle olan ilişkilerini nasıl etkiliyordu?

İkinci ve daha temelli bir soruysa; bu sorunların ortaya çıkmasına yol açan, yaşanan gerçekliği zihinsel kurgular adına küçümsemeyi mümkün kılan yaşama biçiminin ne olduğu.

Bu soruya doğrudan doğruya cevap vermemiz olanaksız; çünkü bu zihniyeti mümkün kılan, besleyen yaşama biçimi bizim yaşama biçimimiz. İlk kez Fecr-i Atî'yi boyunduruğu altına alan sürecin etkisinde günümüz aydınları olarak biz de hâlâ zihinsel kurgular adına yaşadıklarımızı, varlığımızı beğenmemeye, kendi gözümüzden düşmeye devam ediyoruz. Dolayısıyla bizim olan, bizi biz yapan bir yaşama biçiminin toptan bir betimini yapmaya kalkışmak, bu yazıda eleştirel bir dökümünü yaptığım kibir tavrını benimsemek olurdu.

Olsa olsa şöyle dolaylı bir yoldan yaklaşabiliriz soruna: Edebiyat-ı Cedide yazarlarında henüz ne bu kavramsallığın ne kibrin izlerini görüyoruz.²⁰ Onların yazın ve yaşam biçimlerinin ayrıntılı bir betimi, Fecr-i Atî'nin (ve bizlerin) onlardan hangi bakımlardan ayrıldığı hakkında kimi ipuçları sağlayabilir.

Bu ipuçlarını araştırmak ve değerlendirmek benim, ya da tercihan benden daha yetenekli bir yazarın yazacağı başka bir yazıya...

Özür: Bu yazıyı mümkün kılan esin kaynaklarından biri Berna Moran'ın *Birikim*'de yayınlanmış olan ve Halit Ziya - Mehmet Rauf - Halide Edip üçlüsüyle onlardan bu yana yazmış neredeyse bütün Türk romancılarını kavramsallık boyutu üzerinde karşılaştıran bir yazıydı. Maalesef şu anda o yazıya ulaşma olanağım olmadığından doğrudan gönderme yapamıyorum. Sayın Moran'dan ve okurlardan özür dilerim.

20 Bkz. özellikle Halit Ziya ve Mehmet Rauf.

Vanity Of Intellectuals

İskender Savaşır

Summary

The object of this article is to describe the psychology of Westernized Turkish intellectual. In this context the 'West' describes the societies of the U.S.A. and Western Europe since the Enlightenment. It refers to that aspect of Western thought that derives from the belief that reality can be reduced to knowledge and through knowledge it can be transformed and dominated. This positivist worldview stores great faith in technology in achieving the utopia in which man has control over the world he lives in and therefore over his own destiny. It is in this 'rational' mental climate that the Western intellectual lives and is formed. The Westernised intellectual has also internalised this 'scientific' worldview; he also has faith in the transformability of the world through knowledge. But unlike the Western intellectual, he does not live in an environment that has begun to be transformed through knowledge. Instead he experiences a contradiction between the reality he participates in and the 'ideal' of a 'rational' society. As a result, his attitude is one looking down on his own society, scorning it. Yet the Westernised intellectual is not a mere spectator, he is also a participant in his society; not only he himself has helped in the making of that world but he also is shaped by that very tradition he finds 'irrational'. This gap between his mental constructs and his own reality is then translated into a self-hatred, self-degradation that define the tormented psyche of the Westernised intellectual. Finally, consumed with hatred of the self and / or his world, the Westernised intellectual turns to the state or the bureaucracy for the realisation of the 'ideal' society.

The article then proceeds to show how the figure of 'Westernised intellectual' and his distaste for his society manifests itself in the works of the prominent Turkish intellectuals of the 1930s. Among those who are discussed are Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Ahmed Haşim, Halit Ziya Uşaklıgil. In discussing these authors what is stressed is the distance between them and the reality they described. Their relation to that reality was one of passing judgement over it, without knowing or seeing it. Abdülhak Şinasi, Mehmet Akif, Yahya Kemal, however, stand outside this discourse; they were able to describe the reality they experienced without scorning it. Finally, the article focuses on the East-West *problematique* and points to a clash between the Western ideals and the indigenous tradition. The tradition, it is argued, continues as a way of life but it has ceased to have a 'language' with which it could communicate. On the other hand, the dominant mode of expression is one that aspires to emulate Western forms and ways of life. Hence, in the Turkish intellectual of the 1930s one does not see a synthesis of East and West but one encounters a tormented personality who has disowned his own history and has ended up hating himself.