

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

VARLIK | VAROLUŞ | ONTOLOJİ

Dil varlığın evidir; düşünürler ve şairler bu evin bekçileridir.

Martin Heidegger

ISSN 1309-3304
9 771309 330402

FELSEFE DERGİSİ

düşünbil

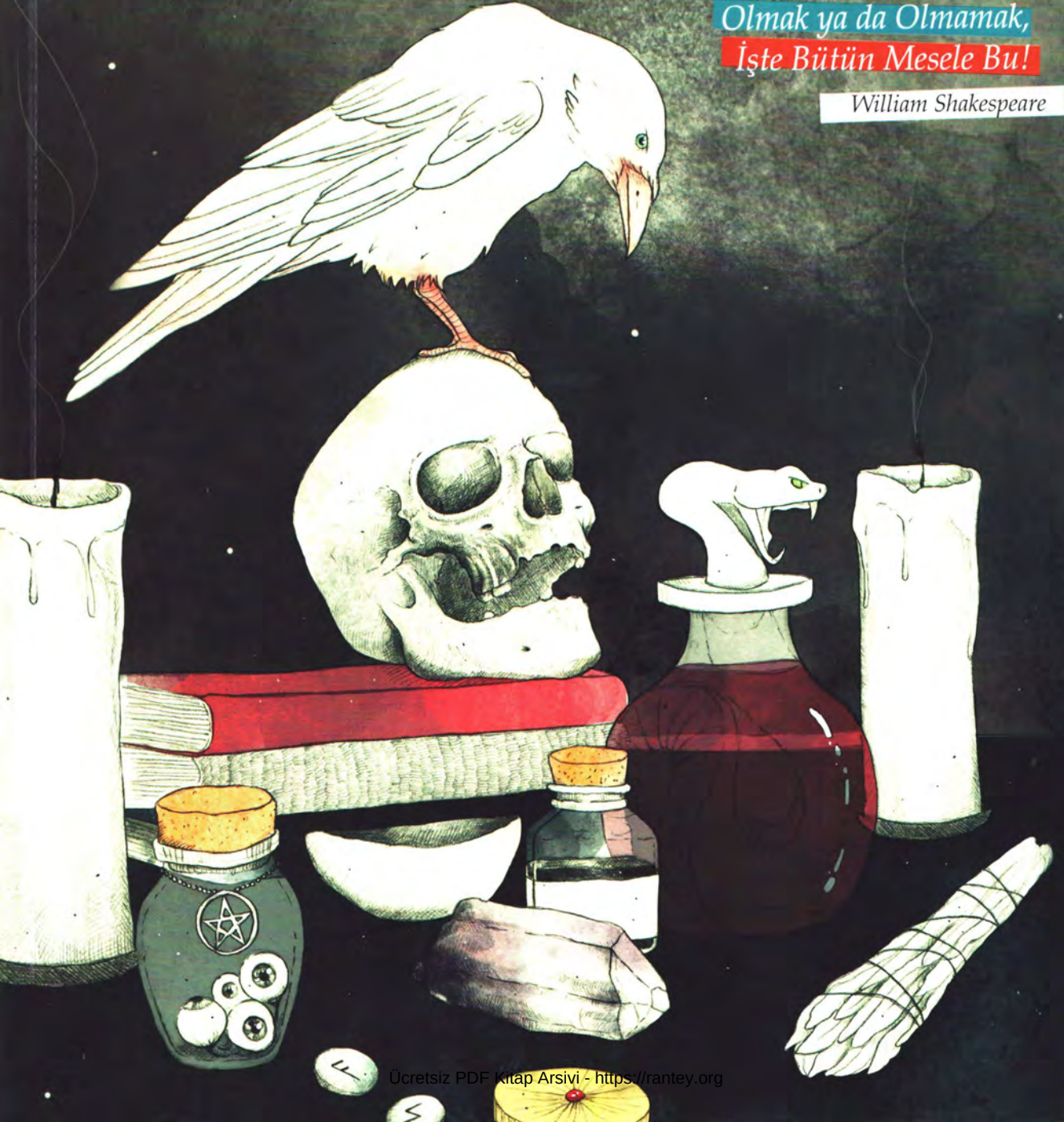
64

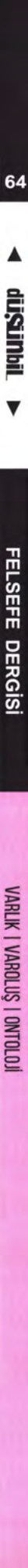
ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR!

ŞUBAT 2018 | YIL 12 | FİYATI: 12 TL

*Olmak ya da Olmamak,
İşte Bütün Mesele Bu!*

William Shakespeare





24 HOURS OF FEELS
DECK | VARIOUS | ONTARIO

YER
DÜŞÜNBİL
AKADEMİ

KAYIT
ZORUNLUDUR



3-10-17-24 MART 2018 - CUMARTESİ - 16.00 - 17.30

DR. MUTLUHAN İZMİR
**LACANYEN KARAKTER
ANALİZİ SEMİNERİ**

GERÇEK DÖNEMİNİN KARAKTER ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

ÖDİPAL DÖNEMİN KARAKTERİ BELİRLEYİCİ GÜCÜ

EGO VE NARSİSİZM

TOPLUMSAL ROL, DİL, ÜRETİM İLİŞKİLERİ VE TRAVMA



Kayıt ve Detaylı Bilgi: www.dusunbilakademi.com

İletişim: dusunbilakademi@gmail.com

LIBİDO





AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 12 / SAYI 64 / ŞUBAT 2018

**İmtiyaz Sahibi, Sorumlu Yazı İşleri ve
Genel Yayın Yönetmeni**
Olca Yılmaz

Yayın Koordinatörü
Cemre Yılmaz

Düzeltili
Hamza Celalettin Okumuş

Çevirmen & Çeviri Editörü
İsmail Ege Yaylım & Sezgi Alçıçek

Grafik / Tasarım
Olca Yılmaz

Kapak İllüstrasyon
Klaudia Weres

Reklam ve Halkla İlişkiler
info@dusunbil.com
www.dusunbil.com/reklam

Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 240 TL

Dergi Satış: www.dusunbilkitap.com
Web: www.dusunbil.com
E-posta: dusunbil@dusunbil.com

ISSN: 1309-3304
Yaygın Süreli Yayın

Adres: Remzi Oğuz Arık Mah. Büklüm Sokak
No: 47/3 ÇANKAYA / ANKARA
Telefon: (12.00-17.00 arası): 0(312)926 72 60

Baskı: Başak Matbaa
Anadolu Bulvarı Meka Plaza
No:5/15 Gimat – Yenimahalle / ANKARA
Telefon : 0 312 397 16 17

Basım Tarihi: 25 Ocak 2017

Baskı Adedi: 8000

Dağıtım: Dünya Süper Dağıtım A.Ş.
0212440 28 31

Makalelerde dile getirilen düşüncelerden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Düşünbil'de yayınlanan yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın internet dahil herhangi bir yayın organında yayınlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

EDITÖRDEN

Geçen sayının editör köşesinde derginin çıkış serüveni hakkında kısa bir yazı kaleme aldım. Elbette 15 yılı yakın bir serüveni bir editör köşesine sığdırmak kolay olmadı. Biraz çekingenlikle bu yazıyı dergide yayınladım. Geri bildirimler çok olumlu oldu. Bir gün bu serüveni daha detaylı anlatmak isterim. Ama daha önemli işlerimiz olduğunu da biliyorum.

2018 yılına güzel gelişmeler ışığında girdik. Şirketimiz büyüdü, büromuz taşındı ve artık kendimize ait iki seminer salonumuz var. Sadece bizim değil, Ankaralıları da bu seminer salonlarını hediye etmiş olduk. Mart ayından itibaren seminer çalışmalarımıza sıkı bir şekilde devam edeceğiz.

Bu yıl da önemli sempozyumların devamını yapmayı sürdüreceğiz. Şubat ayı içerisinde büyük bir heyecanla beklediğimiz IV. Teoloji Sempozyumu, Bilkent Üniversitesi'nde gerçekleşecek. Ayrıca V. Zihin Sempozyumu ve II. Psikanaliz Sempozyumu peşi sıra gelecek. Seminer ve sempozyumlar hakkında detaylı bilgi almak ve kayıt olmak için www.dusunbilakademi.com adresini ziyaret edebilirsiniz.

Bu yılın önemli bir gelişmesi de pasif halde duran yayınevini faaliyete geçirmek olacak. Yayınevi editörümüz ile Şubat ayında gerek çeviri gerek özgün Türkçe eserlerin yayınlanmasına başlayacağız. Artık Ankara'nın yeni bir yayınevi var: Düşünbil Yayınları. Kitaplar dağıtımaya çıktıkça gerek sosyal medyada gerekse dergimizde duyurusunu yapacağız.

2018'in en güzel gelişmesi sanırım Youtube kanalımızın açılması oldu. Bundan böyle altyazılı videolarımızı Düşünbil TV adlı Youtube kanalımızda izleyebilirsiniz. Ayrıca bugüne kadar çekimi yapılan seminer ve sempozyumların kayıtlarına da kanalımızda yer vereceğiz.

Freud/Lacan severlere de bir haberimiz var. Mart ayından itibaren bir Freud/Lacan çalışma grubu kurmayı planlıyoruz. Özellikle Lacan'ın topoloji çalışmalarına odaklanmayı düşündüğümüz bu çalışmaya tüm Lacan severler davetlidir.

Bu sayının içeriğinden hiç söz etmedim. İçerik hakkında öncelikli söz siz okurlarındır. Dergi hakkında her türlü şikâyet, öneri ve görüşlerinizi dusunbil@hotmail.com adresine bekliyoruz.

Keyifli okumalar...

OLCAY YILMAZ



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi



/dusunbildergisi

William Shakespeare

Shakespeare'in kötöleri bizlere ne gibi dersler veriyor?

Muhtemelen Shakespeare'in kötölerinden alınacak tek ve en önemli ders, bir kimsenin kabahatlerini tekrarlamamaktır. Shakespeare'in kötöleri genellikle hak ettiklerini bulurlar. Fakat aynı zamanda, acı çekmeyi ve ölmeyi hak etmemiş diğer karakterler de –Hamlet'deki Ophelia, Othello'daki Desdemona, Kral Lear'daki Cordelia gibi– her halükârda ölürler. Antik trajik suçluluk duygusu veya gaflet kavramları –talihsiz olaylar zincirine yol açan bir eksiklik ya da bir hata– Shakespeare'in karakterleri için geçerli değildir. Bu durum, Aydınlanma Çağı boyunca birçok ahlak kuramcısının kafasını karıştırmıştır.

Fakat sanatın asıl amacı nadiren ahlaki dersler vermektir. Zamane seyircisi için daha öğretici olan, karakterlerin gizli ya da aşikâr motivasyonları ve bilinçaltılarının gizemleri içinde bir bakış açısı kazanmaya çalışmaktır. Bu süreçte, bizleri zenginleştiren insan doğası hakkında önemli bir şey öğrenebiliriz.

Kaynak: dusunbil.com
Yazar: Alexey Bartoshevich
Çeviri: Zeynep Şenel Gencer

Olmak ya da olmamak, işte bütün mesele bu. Katlanmak mı iyi zalim kaderin oklarına, yumruklarına, yoksa çılgın denizlere karşı gelip bir son vermek mi? Ölmek uyumak hepsi bu kadar, yalnızca uyumakla bitebilir bütün acıları yüreğin ve çektiği bütün kahrırları bedeninin...

William Shakespeare





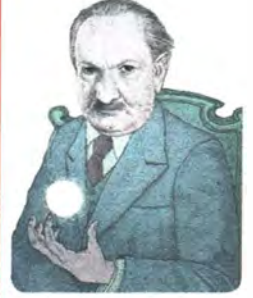
by Hanna Sidorowicz

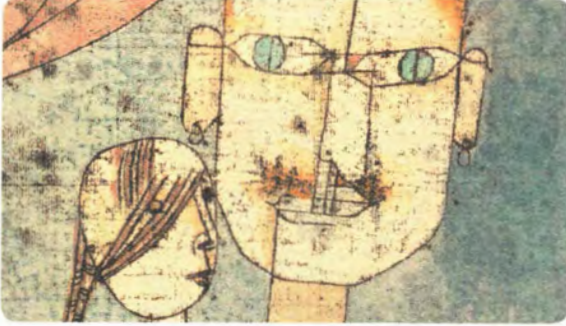
İÇİNDEKİLER

düşünbil

KAPAK

- 06** İnsanın Dünyaya Fırlatılmışlığı
Temelinde Heidegger
Aysel Demir
- 10** Çokluk Ontolojisi
Onur Özcan
- 14** Heidegger'in Dasein'ı ile Sartre'in
Varoluşçuluğu Üzerine
Abdurrahim Tunç
- 16** Varlık ve Tarih Sorusu,
Jacques Derrida
Yazar: Rodolphe Gasché
Çeviren: Simge Şirin
- 20** Ontoloji ve Hakikat Araştırması
Sevinç Türkmen
- 23** Varlıkbilim ve Dilbilim Bağlamında
Bir "İntihar" Girişimi
Hamza Celâleddin
- 25** Etiğin Ontolojisi
Sema Sökmen
- 28** Ontoloji/Varlıkbilim ve
Heidegger'de Varlık
Sinan Kılıç
- 32** Mutlu Olmak Üzerine Psikanalitik
Bir Bakış
Berna Görgülü Çelik
- 35** İdeal Obje Olarak Kadın Bedeni
ve Tüketimi
Beste Çebi





- 39** Hiçbir Şeyin Parçası
Olamayan Parça
Serhat Yenisan



- 43** Düşünce Tarihinde
Kötülük Sorunu
Söyleşi: Elif Gül Şahin



- 48** Nietzsche'de İnsan Mükemmelliğinin
Koşulu Olarak "Amor Fati"
Ayşe Bilge Demir

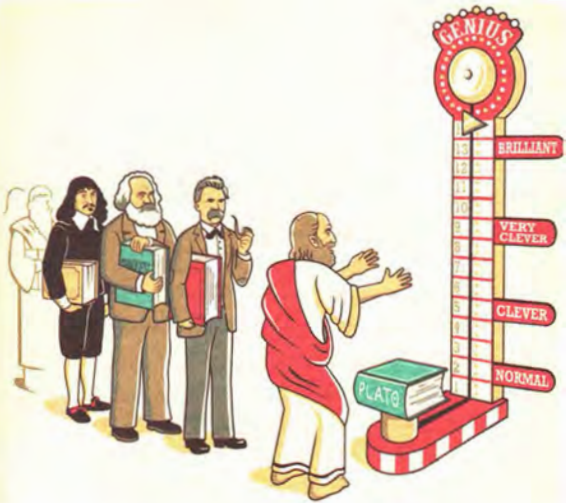
- 52** İnsan Zihninin Ardındaki Şey Biliñç
Olmayabilir
Yazar: David A. Oakley
ve Peter Halligan
Çeviren: Cavit Karakuzu

- 54** İnsanlık Ölümüyle Barışabilir mi?
Yazar: Matthew Rozsa
Çeviren: Zeynep Şenel Gencer

- 56** Black Mirror'ın Yeni Sezonundaki
Problemler
Yazar: Charles Mudede
Çeviren: Merve Gökem Yavuz

- 58** Platon ve James Baldwin Okuyan
Polisler
Yazar: David Dagan
Çeviren: Gökhan Çuhacı

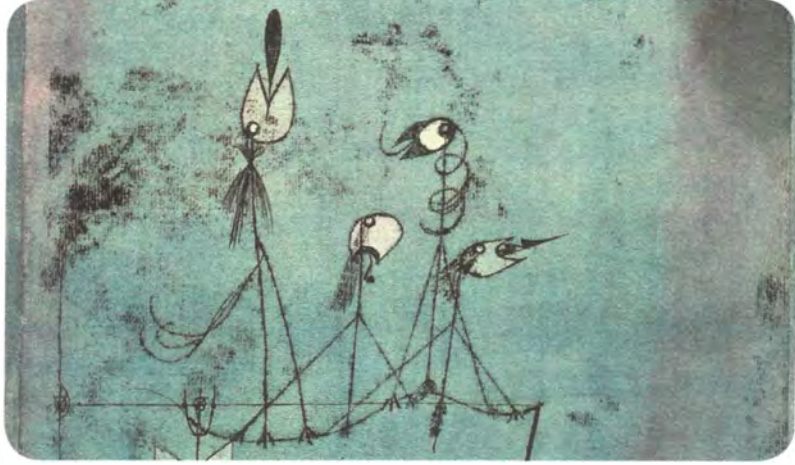
- 62** Gerçek Yaşam: Gençliği Yoldan
Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı
Çiğdem Durkan





İNSANIN DÜNYAYA FIRLATILMIŞLIĞI TEMELİNDE HEIDEGGER

AYSEL DEMİR*



by Paul Klee

İlk Çağ'dan bu yana düşünürler varlıkların nasıl oluştuğuna veya nasıl açıklanması gerektiğine dair açıklamalar yapmıştır. Özellikle Heidegger, varlığın belirlenimi üzerinde çok durmuş ve kendi çağına kadar gelen süreçte, felsefenin ve bilimlerin yetersiz bir varlık tanımlaması yaptığını iddia etmiştir. Kendisi her ne kadar ontolojik temelli varlık anlayışının peşinde koşsa da zamanı göz ardı eden Cogito merkezli varlık tanımı her yerde egemendir. Oysa, zaman ve varlık, var oluş bağlamında birlikte düşünülmesi gereken iki önemli koşuldur.

Heidegger'e göre bu dünyaya fırlatılan insan, Modern Dönem teknolojisinin etkisiyle özünü kaybetmiş ve var olan her şeyi kontrol altına alıp onları kendi nesnesi hâline getirmiştir (1). Buradaki sorun, şey'lerin bilimsel bakışın nesne'lerine dönüştürülmesidir. Bu süreçte Modern Teknoloji, hiçbir sınırı ve ölçütü görmeksizin ilerleyen bir çılgınlığa dönüşmüştür. Modernizmle birlikte artık bilim, varlığın yitimine neden olmuş ve felsefeyi çöküşe götürmüştür (2). Heidegger'in Modern Dönem varlık anlayışına karşı çıkması insanın ya sadece bilgi öznesi ya da toplum üyesi olarak görülmesinden dolayıdır (3). Bu bağlamda o, modernizmin özneyi asıl var oluşundan uzaklaştırdığını, Nietzsche'nin de iddia ettiği gibi, bir hiçliğe sürüklediğini ifade eder. Aydınlanma ile varlık iyice unutulmuş ve karanlığa çekilmiştir. Bunun

sonucunda özne, kendini var etmekte zorluk çekmiştir. Heidegger'e göre, bu durumdan kurtulmak için özne sadece ontolojik anlamda çözümlenmelidir.

Bu dünyaya fırlatıldığı iddia edilen özne; yaşam ve ölüm arasında, bu dünyadaki yerini bulmaya çalışmaktadır. Heidegger, özellikle epistemolojik, antropolojik ve teolojik tartışmaların varlığı kavramsal olarak algıladıkları için varlığın anlamını tam olarak vermediğini ve bu durumun varlığın unutulmasına neden olduğunu düşünür (4). Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserinin giriş bölümünde varlığın unutulmuşluğu ile ilgili bir araştırmaya girişerek, hâlâ yanıtlanamamış olan "Varlık nedir?" sorusuna cevap arar ve varlığın unutulmuşluğunu Antik Yunan'a dönerek açıklamaya çalışır. Heidegger, metafiziğin babası olarak gördüğü Platon'u varlığın unutulmuşluğundan sorumlu tutmuştur. Platon, bireysel insan varlığının problemlerinden kalkarak değişmez ve gerçek metafizik varlıklara ulaşmıştır ki bu da temel bir sorundur. Heidegger, Platon'la birlikte tam anlamıyla bir çıkmaza giren varlık tanımlaması tartışmasında hâlâ "var olan ve varlık nedir?" sorusunun cevaplanamadığını dile getirir (5). Bu da var oluşsal bağlamda belirsizliğin ta kendisidir. Ayrıca Heidegger, Aydınlanma'da akla aşırı anlam yüklenilmesinin yanlış olduğunu, temelde aklın gerçek düşünmenin düşmanı olduğunu bildirir. Var olanları matematik

*Kırıkkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

tekniklerle ölçülebilir niceliklere çevirmeyi benimseyen Aydınlanma düşüncesi, “varlığın unutulmuşluğu” sürecinde çok önemli bir evreyi başlatır. Heidegger için artık temel sorun, varlığın bu belirsizlikten çıkıp kendisini görünür kılmasıdır. Diğer bir ifadeyle, varlığın kendini açılmayıp açıklaması, her durumda kendi-olan-şey olmasıdır ki bunu da Heidegger Dasein olarak yorumlar.

Var olmak-burada olmak anlamına gelen Dasein kavramından üretilmiştir. Dasein, kendisi-için-olanaklı varlıktır. Bir var olan olarak kendi varoluşu üzerine merak duyup, endişelenip yaşamın anlamını arayandır. Dasein, oradadır ama her zaman diğer varlıklarla ya da diğer varlıklara doğru var olur. Bu yüzden varlığın, varlık deneyimleri olarak ortaya çıktığı hâller; boş konuşma, meraklanma, fırlatılma, belirsizlik ve ölüme doğru olma gibi hâllerdir (6). Heidegger, yazılarında; Dasein’in kendisinin bu yeni var oluş biçimiyle diğer var olanlar üzerinde güç ve egemenliğini sürekli artırmasına karşın, “aklı-nı kullanan varlık” (animal rationale) olmanın üzerine çıkmadığına işaret eder. Bunun aşılabilmesi ancak insanın “varlığın çobanı” olması ve varlıktan sorumlu olması ile bu çobanlık rolünün gerektirdiği alçakgönüllülüğü benimsemesiyle olanaklıdır. Bundan da insanın yitireceği hiçbir şey yoktur (7).

Heidegger, “Varlık nedir?” sorusuna “Varlık, varlığın kendisidir” şeklinde cevap verir (8). Heidegger’in varlık üzerine bu sorusu, varlığı var olması bakımından ontolojik olarak anlamaya yönelik olduğu için önemlidir. Heidegger’e göre, felsefe geleneği uzun zamandır sadece epistemolojik anlamda temellenmektedir. Bu da varlığın var oluşsal bağlamda unutulmuşluğuna neden olmuştur. Bu nedenle de epistemolojik varlık anlayışı yerine, ontolojik varlık anlayışına daha geniş bir temellendirmeye geri dönmek, yapılması gereken en iyi şeydir. Heidegger’e göre, filozofların tarihsel bağlamda en büyük eksikliği; varlık ve var olan arasındaki ayrımı görememiş olmalarıdır. Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserinde, var olandan yola çıkarak varlığı düşünüp, varlığı var oluş sürecinde arar.

İnsan, varlık sorusunu soran, bu anlamda varlığa unutulmuşluğunu unutturandır (9). Buna göre Heidegger, insanın artık kendi türünden olanların egemeni olduğu yolundaki yersiz gururunu bir yana bırakarak, dolaysız düşünme ve dil yoluyla kendisinin bağlı ve koruyucusu olup da unuttuğu varlığın gerçekte ne olduğu sorusuna yeniden dönmesi gerektiğini düşünür.

Fırlatılmışlık

Dasein’in bu dünyaya fırlatılışı varoluşa gelmesini sağladığı için çok da olumsuz olarak yorumlanamaz.

Dasein’in fırlatılmışlığı, gerçekte varlığın kendini açığa vurmasına, açılmasına yol açar (10). Fırlatılma sonucu bu dünyaya düşme, Dasein’in diğerleriyle etkileşime geçmesi anlamındadır. Kendi otantikliğini, kendi kendine anlayan varlık, diğerleriyle dünya-içinde-varlık hâline gelir. Dasein fırlatılmıştır, bu fırlatılma onun dışında gerçekleştiği için onun yazgısıdır. Bu yazgı diğerleriyle birlikte varoluşa gelir ve bu yazgıda en önemli faktör kaygıdır. Dasein yaşamı boyunca kaygı duyarak varlığını tamamlar. Heidegger bu durumu, *Varlık ve Zaman* adlı eserinde mitolojik bir hikâye ile şöyle temellendirir:

Kaygı, bir nehirden geçerken balçık yığını görür ve bir avuç balçığa şekil vermeye çalışırken Jüpiter buna şahit olur. Kaygı, balçığa verdiği şekle Jüpiter’in ruh vermesini ister ve Jüpiter bunu kabul eder. İş isim aşamasına gelince, Jüpiter bu hakkı kendinde görür; bunun üzerine tartışma başlar. Toprak araya girer ve balçığın kendi özünden geldiğini söyleyerek ismi kendisinin vermesi gerektiğini iddia eder. Üçü birden tartışırken Satürn’e danışmaya karar verirler. Satürn duruma şöyle bir çözüm getirir: Jüpiter balçıktan yaratılana ruh verdiği için bu yaratılan öldükten sonra ruhunu tekrar Jüpiter alacaktır. Dünya ise bu yaratılana vücut verdiği için, öldükten sonra vücut toprağa geri dönecektir. Kaygı ise onu şekillendirdiği için, yaratılan varlık yaşadığı sürece kaygının egemenliğinde olacaktır. Aralarındaki sorunun isim vermeden dolayı çıktığını belirten Satürn, ona Homo denmesine karar verir; çünkü o, humus’tan yani balçıktan yapılmıştır (11).

Seçimi olmaksızın sonlu dünyaya öylece fırlatılan insan, kendi varlığını oluşturma özgürlüğüne zorunlu olarak bırakılmıştır. Bu fırlatılmışlık ile farkında olarak varoluş ve yok oluş arasında kendi seçimleriyle varlığa gelmeye çalışır.

İnsanın bu dünyaya fırlatılmış olması, Heidegger'in kendi deyimiyle onun yurtsuzluğunun da bir göstergesidir. Dasein'in varoluşu, bu dünyaya fırlatılmış olmakla anlamlı hâle gelir ve kendisi, fırlatılmış bir varlık olarak açığa çıkma olanaklılığına sahip bir *Bulunuş*'tur, bir *Anlama*'dır, bir *Söylem* veya *Konuşma*'dır. Bunların var oluşta birbirlerine ihtiyacı vardır. Dolayısıyla, Dasein için duyma, anlama ve konuşma temel olanaklılıklardır. Söylemi olanaklı kılan bunların açılanmış hâlleridir. Fırlatılmışlık bir anlamda, Dasein'in bu dünyada bulunuş durumudur. Bu bulunma durumunda düşen varlık, dünyada diğer şeylerle yan yana gelir, kendi benliğinden çıkıp başkasına yönelir. Böylece kendinden uzaklaşır ve başkası için varlık olur. Heidegger, fırlatılmışlığın Dasein'i kendisinden uzakta tutan bu yapısının sakinleştirme, ayartma, uzaklaşma ya da yabancılaşma ve karıştırma biçimlerinde anlaşılabilirliğini bildirir. Sakinlik, Dasein için istenilen bir durum olup, bundan sonra düşmeye doğru ayartılma aşamasına geçer. Ayartılmış Dasein, yaşamdan uzaklaşıp kendine döner ve böylece, dünyevi hâline tam anlamıyla yabancılaşır. Bilim ve teknik, dünyaya fırlatılmış öznenin kendine, kendi doğasına yabancılaşmasının kaynağıdır. Ancak varlığın var olarak özne hâline gelişi, diğerleriyle etkileşimde anlam kazanır ve özne, kendini dünya-içinde-var-olma biçiminde açılar. Dasein'deki "Da" dünyadallığın bir göstergesi olup, ötekilerle birlikteliğe işaret eder. O hâlde, şu söylem Dasein için oldukça doğru bir tespittir: Dasein, hem diğeri aracılığıyla varlığından uzaklaşır hem diğeriyle anlam kazanıp kendini var eder.

Dünyaya atılan varlık sonludur ve ölüm-için-varlık olma durumundadır. "*Ölüm, hiçliğin kutsal krallığıdır*" (12). Bu anlamda ölüm, bir son değil, bir başlangıçtır. Ölümün bir son olmayıp başlangıç olduğu düşüncesi, Antik Yunan'ın "insan doğar doğmaz, ölmek için yeterince yaşlıdır" sözüne dayanmaktadır (13). Yeryüzü, gökyüzü, ikisi arasında var olan ölümlüler ve tanrılar dörtlüsü, hem birbirlerinin açılımlarını hem de birbirlerinden bağımsız kendi açılımlarını dünya denilen mekânda sağlarlar. Bununla birlikte, kendi ölümünü deneyimleyemeyen Dasein kendi varoluşunu tam olarak kavrayamaz. Sadece, diğer varlıkların ölümünü görerek ölümü deneyimleyebilir, ölümün dolaylı da olsa acısını hissedebilir. Burada, gerçekte deneyimlenen ise sadece birinin yitiminden duyulan bir acıdır, ölümden duyulan acı



by Paul Klee

değil. Kalan kişide, ölenin yarattığı duygusal boşluk ve yokluk duygusu, diğerlerinin ölüm acısının deneyimlenmesini sağlar. Dasein, bunun üzerine kendi ölümü üzerine düşünür ve sonlu bir varlık olduğunun farkına varır. Doğumla ölüm arasında bir tarihselliği olan Dasein, kendini bu tarihsel süreç içinde açılma gücüne sahiptir.

Düşmüş sonlu insanın varlığa dönüşünü mümkün kılan en temel heyecan kaygıdır. Kaygı, onun için psikik bir süreç değildir; tam aksine bizzat var olma, varlığa gelme hâlidir (14). Artık Dasein, sonlu evrende sıkıntı-korku-kaygı gibi varoluşsal sorunlarla kuşatılır ki bu; fırlatılmışlığın, terk edilmişliğin, yalnızlığın dışavurumundan başka bir şey değildir. Zaman içinde özne, varoluş kaygısıyla, korku içinde iç daralması yaşar ve yaşama karşı kendini savunmasız hisseder, geri çekilerek yalnızlığa gömülür. Bir yandan da bu kaygı, öznenin kendini açıklamasına, çaresizliğinden çıkıp bir çıkış noktası aramasına da neden olur. Bu çıkmaz karşısında, kaygıyla özne kendini açılar, kendi varlığı için kaygılanan-korkan özne, varoluşa gelir. Böylece kaygı, özneyi bir hiçlikle yüz yüze getirir, korku hiçi açığa çıkarır. Kaygıyla Dasein yaşamdaki anlamsızlığı fark eder ve kendini bu anlamsızlıktan kurtarma, kendini var etme çabasına girer. Bu anlamda kaygı, gerçekte bizzat var olma hâli ile varoluşa temel olur.

Dasein olarak varlığın zaman içinde kendini açıklaması, yok oluş olan ölümden anlam bulur ve bu an-

lamda “ölüm”, yaşama bir sınır getirdiği için, cevabı belirsiz olan “Varlık nedir?” sorusuna verilen asıl cevaptır. Ölüm, Dasein’ın olanaklı-varlığının açığa çıkma olanağıdır. Bu noktada Dasein, zaman içinde bulunan sonlu varlık olup, kendisinin ölümlü olduğunun farkına varmasıyla zamansallık içinde kendini açılar. Diğer bir ifadeyle, yazgılı olunan sonlulukta, ölüme gidiş sürecinde yaşam, zamansallıkla anlam kazanır.

Felsefe tarihi boyunca zaman sürekli göz ardı edilmiştir. Zaman, geleneksel felsefenin yaptığı gibi epistemolojik olarak değil, ontolojik ve varoluşsal olarak kavrandığında, varlığın otantikliğini verir. Heidegger, tarihsel sürecin zamansallık olduğunu bildirir ve dilin de zamansallığın varoluşa gelmesini sağlayan en önemli unsur olduğunu düşünür. Dil, zamansallıkla işlerlik kazanır ve konuşur, konuşturur, söylemlerde bulunur. Böylece dil, Dasein’ın açınıldığı yer olur. Bu anlamda, dilsel göstergelerin ortaya çıkışı Dasein’ın zamansallığından hareketle açıklığa kavuşturulabilir. Böylece, varoluş imkânı ontolojik bakımdan anlaşılabilir hâle getirilebilir.

İnsan öyle bir varlıktır ki yaşarken dünyayı ve dünyadaki yerini düşünebilir, düşündüklerini de dil aracılığıyla, konuşarak ifade edebilir. Heidegger için “*Dil, varlığın evidir*” (15). Dil, konuşandır, insan ancak dile uyarak konuşur. Bu noktada Heidegger, konuşmayı insana değil, dile bırakır. Dilin varoluşsal ontolojik temelini oluşturan ise sözdür, söz Dasein’ın varoluşunda kurucu öğedir. Söz, her zaman dünya içinde var olan bir şey hakkındadır. Bu bağlamda Heidegger, ontolojik temelli varlık temelinde dil kuramı ortaya koyar. Dil, varlığı anlamaya yönelik bir çabadır. Heidegger’e göre, hakkında konuştuğumuz, bir şekilde ilişki kurduğumuz her şey bir var olandır (16).

Sonuç

Tekniğin her şeyin içine işlediği Modern Çağda bilgi öznesi olarak görülen insan, ontolojik bağlamda olumsuz etkilenmiştir. Teknik ve bilim, varoluşun fark edilmemesine hatta onun unutulmasına yol açmıştır. Bilim ve teknoloji ön plana çıkaran Batı metafiziği, Dasein’ı fark edememiştir. Bu nedenle de varoluş düşüncesi de temellendirilememiştir. Bu süreçte, bu dünyaya fırlatıldığı andan itibaren yaşam karmaşası içine giren varlık, bu yaşam karmaşası içinde kendini kaybederek kendini gerçekleştiremez.

Heidegger, ontolojik olarak değerlendirdiği fırlatılmış varlığın zaman içinde ölümlülüğünün farkına vardığını bildirir. Zaman ve mekân içinde Dasein’ın yaşamı, Dasein’ın tarihselliğini bize verir. Dasein, sa-

hip olduğu yurtsuzluktan hareketle büyük bir kaygı ile zaman içinde dille kendini var etme çabasına girer. Dil, varlığa gelmenin bir koşuludur ve tarihsel gelişim sürecinde insanın “kendini gerçekleştirme-sinin” tek yoludur.

Dipnotlar

- (1) Tarhan, 1995: 91.
- (2) Heidegger, 1998: 14-15.
- (3) Aruoba, 1995: 98.
- (4) Çüçen, Zafer, Esenyel, 2011: 376-377.
- (5) Heidegger, 1995: 7-8.
- (6) Tekelioğlu, 1995: 57.
- (7) Nalbantoğlu, 1995: 34-35.
- (8) Heidegger, 1995: 7-8.
- (9) Çelikkhan, 2017: 521.
- (10) Emad, 2011:402.
- (11) Heidegger, 1977: 242.
- (12) Heidegger, 1971, 176.
- (13) Heidegger, 2002, s. 289.
- (14) Hühnerfeld, 1994: 72-76.
- (15) Heidegger, 1977: 37.
- (16) Çüçen, 2003: 5.

Referanslar

- ARUOBA, Oruç; *Heidegger Üzerine Üç Soru*, Deftir Dergisi, Sonbahar 1995, Yıl 8, Sayı 25, s.96-113.
- ÇÜÇEN, A. Kadir; *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayınları, İstanbul 2012.
- ÇÜÇEN, Kadir; Zafer, M. Zeynep ve Esenyel, Adnan, *Varlık Felsefesi, Ezgi Kitapevi*, İstanbul 2011.
- EMAD, Parvis; “Teknoloji ve Güç İstenci Sorusu” içinde, Editor: Ö. Aktok ve M. Bal, Çev. Aysel Demir, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010.
- GECE ÇELİKKHAN, Şule; “Heidegger’de Dil ve Sanatın Yaratıcı Şiirselliği”, *Felsefi Düşün Dergisi* içinde, Nisan 2017, sayı 8, s.516-527
- HEIDEGGER, Martin; *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
- HEIDEGGER, Martin; *Nedir Bu Felsefe*, Çev. Ali Irgat, Afa yayınları, İstanbul 1995.
- HEIDEGGER, Martin; *Hümanizmin Özü*, Çev. A. Aydoğan, İz yayıncılık, 2002.
- HEIDEGGER, Martin; *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt, New York: Harper&Row Publishers, 1977.
- HEIDEGGER, Martin; *Being and Time*, Translated by J.Macquarrie & E. Robinson), Oxford UK &Cambridge USA: Blackwell Publishing Ltd., 1977.
- HEIDEGGER, Martin; *Poetry, Language, Thought*, çev. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row Publishers. 1971.
- HÜHNERFELD, Paul; *Heidegger, Bir Filozof, Bir Alman*, Gündoğan yayınları, Çev. Doğan Özlem, Ankara 1994.
- NALBANTOĞLU, H. Ünal; *Çağdaş Yaşam ve Çağdaş Sanat Üzerine Heideggerden Bir Dolanım*, Deftir Dergisi, Sonbahar 1995, Yıl 8, Sayı 25, s.33-38
- PÖGGELER, Otto; Heidegger, Nietzsche ve Politika, *Kaygı Dergisi*, Bahar 2005, Sayı 4, Bursa 2005, s.139-162
- TARHAN , Belkis A.; *Heideggerle Özne Üzerine*, Deftir Dergisi, Sonbahar 1995, Yıl 8, Sayı 25, s.34-35.
- TEKELİOĞLU, Orhan; *Haller, Şiir Hali ve Dasein*, Deftir Dergisi, Sonbahar 1995, Yıl 8, Sayı 25, s.39-63.



by Angel Planells

Neden Bir Şeyler Var?

“Neden hiçbir şey yok da bir şeyler var?” sorusu Leibniz’in ortaya attığı en önemli problemlerden biriydi. Üzerine düşündükçe karmaşıklaşan bir soru hâline gelse de, onun nezdinde bu sorunun çözümü oldukça netti. Hiçbir şey yerine bir şey var, çünkü olmalı.

Leibniz’in felsefeye getirdiği birçok katkının yanında en çarpıcı olanlarından biri yeter-neden ilkesiydi. Bu ilkeye göre, doğruluğu belirlenen bir önerme doğru sonuçları doğuracaktır. Olan her şeyin bir nedeni ve bu nedenin de bir nedeni bulunmalıdır. Nedensellik zinciri Tanrı’ya dek uzanır. Yeter-neden ilkesini sunduktan sonra Leibniz, bu ilkenin ya olumsal varlıklarda ya da zorunlu varlıklarda içerildiğini söyler. Fakat, olumsal varlıklar tam da zorunsuz olduklarından ötürü var oluşa hiç geçmemiş de olabilirlerdi. Leibniz’e göre tam da bu sebepten, olumsal varlıklar yeter-neden ilkesiyle açıklanamazlar. Çünkü, bir olumsal varlığı diğeriyle, diğeri, başka biriyle açıkladığımızda ve sonsuzca geriye gittiğimizde hâlâ bir açıklamadan mahrum kalırız ve zorunsuzluktan zorunluluğa hiçbir şekilde geçemeyiz. Nihai bir durak noktamız olmadığı zaman ise yeter-neden ilkesini sunamayız. Oysa, zorunlu varlıklar bu ilke yardımıyla açıklanabilirler ve sadece onlar bize yeterli nedeni verebilirler. “Neden?” sorusunun daha öteye gidemediği yerde ise nihai neden olarak, var olma-

sının nedeni kendi doğasında zaten içerilen Tanrı bulunur. Dolayısıyla, hiçbir şey yerine bir şey vardır, çünkü zorunlu bir şekilde olmalıdır (1).

Olumsallık ve zorunluluk meselesi birçok filozof tarafından işlenmiş, neden bir şeylerin var olduğu sorusu tarih boyunca zihinleri çok farklı biçimlerde meşgul etmiştir. 21. yüzyıl filozofu olan Quentin Meillassoux, bu iki karşıt kavramın tanımlanmasında ve birbirleriyle olan ilişkisinde üçüncü bir kavramı dolaşıma sokarak dikkate değer bir düşünceyi ortaya koymuştur. Bu kavram, olgusalılık (facticité) olup, şaşırtıcı düşüncesi, olgusalılık yasası üzerinden tarif ettiği olumsallığın zorunlu oluşu ve yalnızca olumsallığın zorunlu oluşudur.

Metafiziksiz Bir Ontoloji Mümkün mü?

Quentin Meillassoux, *L’Inexistence Divine* adlı doktora tezinde zorunluluk ve olumsallık üzerine çalışmış, olumsallık eğer varsa da, bunun sadece olumsallık olarak tasvir edilemeyeceğine dair bir formülasyon geliştirmiştir. Doktora tezini verdikten dokuz yıl sonra yayınlanan *Sonluluktan Sonra (Après la Finitude)* adındaki kitabında ise bu formülasyonu oldukça genişletir. Meillassoux, bütün sonsuzları kuşatan tek bir sonsuzun bulunamayacağını öne süren Cantor’un sonsuzlukların çoğulluğu öncülünü temele alarak bütünlük ve metafizik karşıtı olmasına rağmen mutlağı içeren ama metafizik olmayan bir

ontolojiyi olumlama girişiminde bulunur. Metafiziksiz bir spekülasyonu önerdiği bu sistemini oluştururken, başka filozoflarca düşünceyi sınırlayan bir kavram olarak ifade edilmiş olan olgusalılığı (facticité) düşüncenin mutlağa erişme imkânını sunan olgusalılık yasası (le principe de factualité) dahilinde merkeze yerleştirir.

Olgusalın dolaşıma sokulması, Meillassoux'ya göre iki önemli sonucu doğurur. Bunlardan birincisi bütün var olanların olumsal bir şekilde belirli bir zorunluluk söz konusu olmadan var olmaları. Bu klasik olarak, bir çok post-modern düşünürde karşılaşılabilecek bir sav. Fakat onun tezinin özgünlüğünü yaratan taraf olgusalın ortaya koymak zorunda olduğu ikinci sonuç: Ebedî bir zorunluluk üzerinden düşüncenin mutlağa erişimi. Bu zorunluluk ontolojik olmaktan ziyade mantıksal bir zorunluluktur. Meillassoux'ya göre, eğer zorunlu olarak bulunan bir varlık yoksa, "olgusal bir olgu bulunamaz ve hatta yalnızca olgusallığın kendisi bir olgu olamaz" (2). Çünkü, eğer olgusalılık bir olgu (fait) olsaydı, zorunlu olurdu. Meillassoux'nun temel tezi, olumsallığın olgusallıkla aynı şeyi ifade etmesi ve olumsallık olan bu olgusallığın* zorunlu olması gerektiği üzerinden şekilleniyor.

Meillassoux, Kant'a tarihi bir önem atfederek, kendinden önce gelen *précritique* filozofları adeta hükümsüz bıraktığını öne sürmüştür. "Hepimiz Kant'ın mirasçılarıyız," der. Dolayısıyla, kendinde-şey'in insandan bağımsız olarak kalmaya devam eden özelliklerinden bahsetmek artık mümkün olmaz. Yine de, bu durum kendinde-şey'i düşünmemize engel değildir. Nesnenin matematiksel özellikleri de bu durumdan nasibini alır. Duyu verileriyle (donné, given) ilişkili olarak tanımlanmak durumunda kalırlar. "Ortodoks bir Kantçı için temsilen bir formu, fenomenolog için öznelğin bir edimi, analitik bir filozof için ise formel bir dil olarak" (3) ilişkisellikten söz ederiz. Yine de, son raddede korelasyonizmin bütün türevleri Meillassoux'nun eleştiri oklarının hedefi olacaktır**.

Meillassoux, korelasyonizmi oldukça geniş bir bağlamda, bir şemsiye terim olarak kullanır. Genel olarak bir anti-mutlakçılık olarak tarif edilebilir. Oysa, kesinlikle bir anti-realizm anlamına gelmez. Ondan mutlağa dair mümkün bir bilgiyi reddetmenin modern bir yolu olarak bahsedebiliriz. Korelasyonizm bir felsefi tavır olup yarattığı büyük bir sorun, bilimsel verilerin hiçbir insan varlığı olmadan önceki olaylara dair bildirimleri nasıl değerlendirileceği problemidir. Bilimsel veriler artık şeyin verilisine karşı bağımsız kalamayacaklar mı? Bu noktada, Kant ve sonrası modern felsefenin bir korelasyonizm döngüsünden bir türlü çıkamadığını iddia eder Me-



by Angel Planells

illassoux. François Wolff'un bu korelasyonist inşâ sürecine dair söylediklerini alıntılar: "Transparan bir kafeste gibiyiz. Her şey dışarıda, ama ondan çıkış yok." Hegel'in mutlak idealizmi bu durumdan bir çıkış denemesi olarak gösterilebilir. Fakat onda da, "Mutlak Tin" kavramın dışında bir alan bırakmaz. Tümünden dışarısı mümkün kılınmaz.

Korelasyonun ötesine geçilemez karakteri birçok vehçede kendini gösterir: özne-nesne, noesis-noema, dil-referans vs. Mutlak bir dışsallığın mümkün olmadığı bir durumda artık bilimin, "Dünya 4.54 milyar yıl önce oluştu" bildirimi nahif bir realizm içerisinde sunulmuyorsa, bu bildirimin bir filozof açısından kendi başına nasıl bir anlamı olabilir? Meillassoux, Geçmişe Aitlik (L'ancéstralité) adını verdiği ilk bölümde, insanın hiç var olmadığı bir geçmişin dün gibi basit bir geçmiş olmadığı, verilisin (donnation) katiyen bulunmadığı bir Dünya'yı nitelemesi, fakat korelasyonizm sonrası felsefede verilissiz olarak da tahayyül edilememesi nedeniyle bu geçmişin problematik hâline geldiğini söyler. Korelasyonizmde artık mümkün olmayan mutlak dışsallığı "Büyük Dışarısı" (Le Grand Dehors) olarak nitelendirir ve onun hakkında konuşabilmenin imkânlarını arar. Bu doğrultuda da, geçmişe ait olan olayın kavramsallaştırılması ve bilim ile felsefenin bu olaya karşı yaklaşım farkını inceler.

Meillassoux, bu noktada önemli bir ayrıma gider ve korelasyonizmin iki çeşidinden, zayıf ve güçlü korelasyonizmden bahseder ve bunlardan zayıf olan biçimin Kantçılık olduğunu iddia eder. Güçlü olanın ise,



by Angel Planells

çok farklı biçimlerde olmakla beraber Schelling'den Deleuze'ye kadar uzanan bir tarihi bulunur. Meillassoux'un projesi, iki korelasyonizmi de eleştirir, çünkü zayıf korelasyonizmde kendinde-şey'i bilme-ye olmasa da düşünemeye imkân vardır ve belirişi kendinde-şey'den ayırır. Güçlü korelasyonizmde ise, düşünülemez olan kendinde-şey'den tamamen vazgeçmekte ve korelasyonu tek gerçek olarak ortaya koymaktadır, ki bu da geçmişe aitlik (ancéstralité) bir problematik hâline geldiğinde üstesinden gelinmesi gereken bir tutum olarak karşımıza çıkar. Meillassoux, sadece bunlarla kalmaz ve Fichte ve Hegel'deki gibi idealizmleri de eleştirir, çünkü kendinde-şey'in düşünülemezliği onlar için bir çelişki yaratır ve kendinde-şey imkânını tamamen ortadan kaldırır. Ayrıca, ne bilginin apriori formlarının tasvir edilip öylece bırakılması yeterli olacak, ne de onların tümdengelim ile çıkarsanması doğru olacaktır. Güçlü korelasyonizm mutlak idealizm gibi kendinde-şey'in düşünülemezliğine katılır, fakat bu durum onun bulunmadığı anlamına gelmez. Veri (donné, given) tek gerçek olmayabilir. Diğer taraftan, zayıf korelasyonizmin, yani Kantçılığın da, apriori formların olgusallığını betimlemesi doğrudur. Fakat olgusallığını haklılandırarak belirlemede eksik kaldığı şey, lojik form, yani çelişmezlik ilkesidir. Zirâ, "duyarlığın apriori formlarını tasvir etsek bile, onların sadece düşünülebilir bütün cümlelere içkin olarak bulunan lojik formlarını tasvir edebiliriz. Oysa, çelişkinin mutlak olarak imkânsız olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. Verinin bize verdiği, çelişik olanı hiçbir zaman düşünemeyeceğimizdir" (4).

Meillassoux, Kant'ın kabul ettiği fakat haklılandırmasını gerçekleştirmediği iki önermeyi, yani kendinde-şey'in çelişkisiz oluşu ve bir kendinde-şey'in bulunuşunu; zorunlu olarak varolanın imkânsız oluşu ve varolanın zorunlu olarak olumsal oluşu

üzerinden haklılandırır. Bu işlemin temeline ise, "gerekçesizlik ilkesi"ni (le principe d'irraison) koyar. Bu ilkeye göre olgusalılık, bu kavramı ilk ortaya atan Fichte'deki gibi bir sebepsizce olan ve düşünceyi limitleyen bir faktör olarak değil, düşüncenin kapasitesinin mutlağa erişmedeki imkânını ortaya koyacak bir kavram olarak, ontolojisinin temelinde bulunur. Bu ontoloji metafiziğin tamamen karşısındadır, en temelinde hiper kaos bulunur ve onun içinde düşünülemez olan dahil olmak üzere hiçbir şey imkânsız değildir. Ne Tanrı, ne mucizeler ne de fizik kurallarının değişimi...

Sorun Dışarı mı, Yoksa İçeri mi?

Meillassoux'ya dair en genel hatlarıyla verdiğimiz bu bilgiler ışığında, nahif realizme karşı zorunlu, mutlak idealizme karşı ise olumsal tarafı bulunduğu görülen korelasyonizmin Meillassoux'da aldığı biçimin deneyimsel olarak zorunlu olmasına rağmen transdantal olarak olumsal bir vehçesinin bulunmasının mutlağa doğru diyalektik ilerlemeden kaçıp kaçamayacağını artık sorgulayabiliriz. Žižek, ilk basımı 2012 yılında çıkan *Hiçten Az* adlı bir hayli kalın ve yoğun kitabında, Meillassoux'yu korelasyonizmden çıkma çabası nedeniyle değil, bu çabayı yanlış bir alana yöneltmesi sebebiyle eleştirmişti. Bunu da yapma sebebi olarak, Hegel'i yanlış okuması olduğunu söylüyordu. Genel olarak *Tinin Fenomenolojisi*'ne, *Mantık Bilimi*'ne göre daha fazla vurgunun yapıldığı, Hegel'in sistemini kendi içine kapalı bir bütünlük olarak görüldüğü bir Fransız geleneğinden bahsedilir. Žižek, böyle kaleme almasa da, Meillassoux'nun kitabında tipik ve yanlış bir Hegel okuması yaptığını iddia eder ve aslında sunduğu tezin Hegel'inkine düştüğünden daha yakın olduğunu iddia eder.

Žižek'e göre, Meillassoux'nun yanlış okumaların

dan biri diyalektik çelişki ilkesiyle ilgilidir. Meillassoux'ya göre, çelişki ilkesi değişimi tamamen dışarıda bırakır. Zirâ, değişim bir şeyin olmadığı şey hâline gelmesi demek olduğundan, bir şey çelişki ilkesi gereği aynı anda olmadığı şeyse, o şey olmadığı şey hâline gelemez. Çünkü olmadığı şey hâline gelmeden önce zaten hem kendisi hem de kendisi olmayan idi. Meillassoux'nun burada bir tıkanma, statik bir sistem görmesinin nedeni, Žižek'e göre, onun Hegel'deki çelişkiyi özdeşliğe, bir şeyin olduğu şey olmasına karşıt olduğu fikrinin altında yatar. Meillassoux'nun bahsettiği sorunun gerçekleşebilmesi için, Hegel'deki özdeşliğin doğrudan bir özdeşlik olması gerekirdi. Oysa, Hegel'de varlık ve yokluk özdeşdir ama doğrudan bir özdeşlik içinde olsalar, neden kaldırıp içererek aşma (Aufhebung) hareketinden oluşa geçsinler ki? Bu özdeşlik dolayımıdır ve tam da doğrudan bir özdeşlik olmadığı için diyalektik ilerleme gerçekleşir (5).

Žižek'in diğer bir eleştirisi de, Meillassoux'nun Hegel'deki olumsallık ve zorunluluk mefhumlarını basitleştirerek olmadığı şekilde sunmasıdır. Meillassoux Hegel'de doğadaki her belirlenimi olumsal bir şekilde gerçekleşmesine rağmen ondaki bu durumun olumsallığı radikalleştirildiğini kabul etmez. Zirâ, "olumsallık katlı hâlimden açılan ve kendinde, rasyonel tümlüğü sıfatıyla, olumsallıktan yoksun olan Mutlak'tan çıkarsanır" (6). Dolayısıyla, Meillassoux olumsallığı zorunluluğun olumsuzlanması üzerinden anlamının yanlış olacağını ve radikal bir olumsallık fikrinin zaten kendi olumsallığının zorunluluğunu herhangi bir dış belirlenime veya yasaya bağımlı kalmadan sunabileceğini iddia eder. Oysa, Žižek Hegel'in başlangıç noktasının olumsal bir çokluk olduğunu, olumsallığın için bir zorunluluk üreteceğini, varoluş gerçekleşirken önvarsayımlarını geriye dönük (retrospective) bir biçimde öne süreceğini söylüyor. Dolayısıyla, her ne kadar ilk bakışta, zorunluluk olumsallığı öne sürmüş gibi görünse de aslında bu öne sürme edimi ancak geriye dönük olarak belirlenir ve tam da bu sebeple olumsallık için bir zorunluluğa sahip olarak radikal bir olumsallık görüntüsü çizer (7).

Dolayısıyla, Žižek'in nezdinde, Meillassoux'nun mutlağa dair spekülasyonu, Hegel'den pek da sıyrılamamıştır. Fakat, zaten sorun burada bulunur. Zirâ, böyle bir sıyrılmaya gerek yoktur. Tam da bu ayrılma amacı gerçekleştiği için Meillassoux, yukarıda belirttiğimiz gibi, Žižek'e göre, korelasyonizmden çıkma çabasını Hegel'i de safdışı bırakma çabası olarak sunduğu ölçüde, Kantçı anlamında korelasyonizmin tuzaklarına tekrar düşmüştür. Zirâ, şeyin belirişi ve kendinde-şey'i bir karşıtlık içinde sunmuş, geçmişe aitlik mefhumuyla sorunsal hâline gelen, özne-nesne ikiliği içerisinde verilmiş (donnation) henüz hiç ger-

çekleşmediği adeta düz bir yüzey olan reel dünyaya karşı, metafizik dogmatizmleri yıkan Kant'la birlikte oluşan korelasyonist tavır üzerinden bu korelasyon-dan fazlası olan kendinde-şey'e bir erişim imkânı ararken asıl sorması gereken soruyu kaçırmıştır: Nesne olarak özne nasıl mümkün oldu? Ancak bir imkânsızlık, kökensel bir eksiklikle oluş içinde bulunan öznenin içindeki bir meseledir sorunsal hâle getirilmesi gereken. Oysa, özne-nesne ilişkisinin tümünden dışındaki bir alana dair sorun değildir (8). Žižek, gerçekliğe tuhaf bir biçimde kaydolan öznelliğe atıfta bulunarak Lacan'ı alıntılar: "Resim benim gözümde, ama ben de resmin içindeyim" (9).

Görüldüğü üzere, Meillassoux'nun planı Žižek tarafından her ne kadar eleştirilse de, genel bir ortaklık ikisinin konumunda da göze çarpar. Radikal bir olumsallığın, çokluğun haklılandırılması. Tümlüğün ve geleneksel metafizik yasaların ise bir reddi. Bu bağlamda, çokluğu düşünmenin sadece bütünlüğü düşünmek üzerinden gerçekleşebileceği savlarına karşı radikal bir şekilde çokluğu düşünme girişimlerini 21. yüzyıl için oldukça değerli buluyoruz.

Dipnotlar:

*Meillassoux, olgusalılığı herhangi bir gerçeklik için hiçbir sebep bulunmayışı olarak nitelendirir. Dolayısıyla, temele ancak hipotetik bir zorunluluk koyabiliriz, mutlak zorunluluktan bahsedemeyiz.

**Korelasyonizm, "Neden hiçbir şey yok da bir şeyler var?" sorusuna karşı bir cevap verme durumuyla karşılaştığında, en son aşamada ancak hipotetik bir zorunluluktan bahsedebilir ve verinin, verilmiş olgusalığını olduğu hâliyle (en tant que tel) sunabilir.

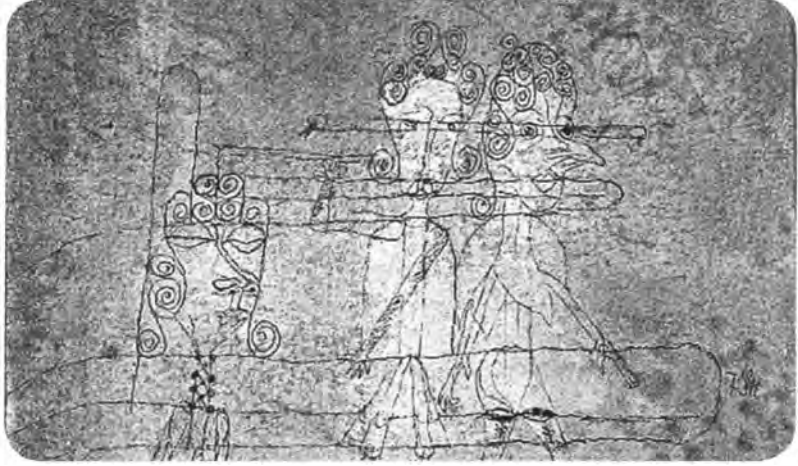
Kaynaklar:

- (1) LEIBNIZ, G. W., *Philosophical Essays*, Roger Ariew and Daniel Garber, 1989, sf.211.
- (2) MEILLASSOUX, Quentin, *Après La Finitude*, Édition du Seuil, 2006, sf.44.
- (3) MEILLASSOUX, Quentin, *Après La Finitude*, Édition du Seuil, 2006, sf.11.
- (4) MEILLASSOUX, Quentin, *Après La Finitude*, Édition du Seuil, 2006, sf.54.
- (5) ŽIŽEK, Slavoj, *Less Than Nothing*, Verso, 2012, sf.628-629.
- (6) MEILLASSOUX, Quentin, *Après La Finitude*, Édition du Seuil, 2006, sf.108.
- (7) ŽIŽEK, Slavoj, *Less Than Nothing*, Verso, 2012, sf.638.
- (8) ŽIŽEK, Slavoj, *Less Than Nothing*, Verso, 2012, sf.644.
- (9) ŽIŽEK, Slavoj, *Less Than Nothing*, Verso, 2012, sf.643.



HEIDEGGER'İN DASEIN'I İLE SARTRE'İN VAROLUŞÇULUĞU ÜZERİNE

ABDURRAHİM TUNÇ



by Paul Klee

Heidegger

Heidegger, varoluşçu olmadığını ancak “Varlık filozofu” olduğunu ifade eder. Heidegger, varoluşçu felsefe akımlarının oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Varoluş problemine getirdiği yeni analizler, varoluşçu filozofları, özellikle de Sartre’i oldukça etkilemiştir. Heidegger’e göre, felsefenin amacı temel ontolojidir. Heidegger’in “Varlık nedir?” sorusuyla kastettiği, nesnelerin ontik görünüşü değil, varlığın her türlü nesneden ayrılmasıdır. “Varlık ve var olan arasındaki ontolojik farklılığı (ontologische Differenz)” (1) göz ardı eden daha önceki filozoflar, varlık kavramını farklı yorumlamışlardır.

Heidegger, “insan” sözcüğü yerine “Dasein” sözcüğünü kullanmıştır. Bu anlamda kastedilen, tek insan olarak bir defalık varoluşunu ele almaktır. Heidegger’e göre, ontolojik olarak anlamı unutulmuş varlığa ulaşmanın yolu “Dasein”dir. Dasein diğer varlıklar arasında kendi varlığını konu edinebilen tek varlıktır. Eğer bir varlık öğretisi kurulacaksa bu ancak bir Dasein analitiği ile mümkün olacaktır. Çünkü Heidegger’e göre, Dasein analitiği her türlü varlıkbilime olanak tanıyan bir zemindir. Şimdi ve burada bir varlık olan ve şimdi ve burada olduğunu anlayabilen bir varlık olarak Dasein, varlığı kendi varoluşundan hareketle anlar. Bu anlamda Dasein diğer varlıklar arasında ontolojik bir önceliğe sahiptir. Çünkü o, kendisini problem edinebilen tek varolandır. Bu anlamda ontolojik önceliğinden dolayı Dasein, aynı zamanda ontik önceliğe de sahiptir. Kısaca diyebiliriz ki “Dasein’in ontolojik analitiği esasen fundamental ontolojinin ta kendisidir: Hatta Dasein, varlığı bakımından önce-

leyici olarak esasen soruşturulacak olan varolan işlevi görmektedir.” (2).

Heidegger’e göre, “Dasein’in özü var oluşunda yatar. Bu varolanda meydana çıkartılabilen karakterler şöyle ve böyle bir ‘görünüm’ sahip mevcut bir var olanın mevcut ‘özellikleri’ olmayıp, hep kendisine ait olan varolma imkânlarıdır, başka bir şey değil. Bu varolanın tüm öylelikleri birincil olarak varlıktır. Bu sebeple söz konusu varolanı isimlendirmek için kullandığımız ‘Dasein’ ismi onun masa, ev, ağaç gibisinden bir neliğine değil varlığını ifade eder.” (3). Heidegger’in Dasein analizi, varoluşçu izler taşıdığı gibi temelde “kayı” üzerine yoğunlaşmıştır.

Heidegger, Dasein’i betimlerken onun temel varlık yapısının “dünya içinde varlık (in-der-weltsein)” (4) olduğunu belirtir. Heidegger’e göre, dünya içinde olmak belirli bir zamanda ve belirli bir toplumda olmak demektir. Bu ise aynı zamanda insan varlığının ya da insani varoluşun kendisini sürekli belirli, değişmeyen ve kendi isteğinin dışında bir yerde önceden bulması anlamına gelir. O, kendi buradalığına atılmış bir varlıktır. Bu anlamda atılmışlık (Geworfenheit) da Dasein’in varoluşsal varlık yapısı olarak ikinci bir temel belirlenimdir. Dasein’in söz konusu varlık karakterine, yani öylelik hâline, Dasein’in kendi şuralığına fırlatılmışlığı diyoruz. Heidegger bu kavramla insanın doğduğu yeri, zamanı, soyunu, ailesini vs. seçememesini kast eder. Bununla birlikte bunları bir kendi elinde olmayan ve katlanılması gereken durumlar olarak görmektedir. Yani Dasein ilk önce bir çevre (umwelt) içindedir. Bu onun dünya içine fırlatılmışlığının sonucudur. Dünya içinde olmak, Dasein’in iki varlık

yapısını daha ortaya çıkarır. Bunlar; mevcut olmaklık (Vorhanden) ve el altında olmaklıktır (Zuhanden). Dasein ilk önce mevcut olur, bu onun olgusalılığıdır. Bu anlamda o önce var olur sonra kendisini oluşturur diyebiliriz. El altında olmaklık ise kendisini belli bir çevrede bulan Dasein'in nesnelere yönelmesidir. Bu anlamda diğer nesneler el altındadır Dasein için. Dasein "kendini öncelikle ilgilendiği çevreleyen-dünya-daki el-altında-olanlarda bulur (5).

Sartre

Sartre varoluş felsefesini şu şekilde tanımlar: Var oluş özden önce gelir. Bu tanım Sartre'a göre, tüm varoluşçuluğun ortak özelliği ve çıkışı noktasıdır. Varoluş felsefenin diğer bir hareket noktası olarak Descartes'in "Düşünüyorum, öyleyse varım" hakikatinden yola çıktığını belirten Sartre'a göre, "Descartes'm Cogito'su dışında her şey olasıdır" (6). İnsan, var olduktan sonra özünü oluşturur. Bu bağlamda kendi özünün yaratıcısı olan insan, aslında kendini tasarlamakla diğer insanların da nasıl olması gerektiğini tasarlamış olur. Bir tek seçim, aynı zamanda tüm insanlığın seçimidir. Kendi özünü tasarlayarak bir seçimde bulunan insan olmak, sorumluluk sahibi olmaktır. Kendi kaderine terk edilen insan, özgürlüğüyle baş başadır. Bu durum varoluşçuluğun bir evresi olan "bulantı"yı ortaya çıkarır. İnsan bir başına bırakılmış, dünyaya fırlatılmıştır.

Sartre'ın insanı temele alması ve yalnızlık, iç sıkıntısı, özgürlük kavramlarını ele alışı varoluşçuluğu betimler niteliktedir. Varoluşçuluğa göre insanın en değerli varlığı özgürlüğüdür. İnsan bu özgürlüğe mahkûm olduğunun farkına vardığında, terk edilmişlik ve yalnızlık duygularına kapılır. Yalnızlığına ve duyduğu tiksintiye yönelik *Bulantı*'nın başkışısı Roquentin şöyle demektedir: "...şu tepenin üstünde, kendimi onlardan ne kadar uzak hissediyorum. Sanki başka türdenim ben. Bütün gün çalıştıktan sonra bürolardan çıkıyor, evlere ve meydanlara neşeyle bakıp, bu kentin kendi kentleri olduğunu, bir 'güzel burjuva kenti' niteliği taşıdığını düşünüyorlar" (7).

Sartre varoluşçuluğun bir insancılık (hümanizm) olduğunu vurgular ancak Heidegger, Sartre'ın varoluşçuluk bir hümanizmdir anlayışını eleştirmiştir. Heidegger'e göre, Varlık'ın hakikati sorusunu sormaksızın, varolanın bir yorumunu yapmak metafizik bir belirlemedir. Sartre'ın, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır* adlı yazısında da belirttiği gibi, "Varoluş insancılıktır diyoruz çünkü 'kişiye bununla, başka yasa koyucu bulunmadığını hatırlatmış oluyoruz. Ona hatırlatıyoruz ki: Kişi bu tek başına bırakılmışlık içinde, kararını ancak kendisi verecektir. 'İnsancılık' diyoruz çünkü kişiye bununla, kendi içine kapanarak ve

başkalarında koparak değil; ancak dışında bir amaca yönelerek varlığını gerçekleştireceğini göstermiş oluyoruz. Ona gösteriyoruz ki: Ancak şu kurtuluş ya da bu iş için çalışmakla, yani eylemle kendini insancıl bir varlık olarak kuracaktır" (8). Bu bağlamda Heidegger, Sartre'dan farklı olarak hümanizmi değerlerin sürerliğini sağlayan temel varlık olarak betimlemektedir.

Sonuç

İnsanın varoluşunu temele alan Heidegger ve Sartre; kaygı, bulantı, yalnızlık kavramlarını ele almışlardır. İnsanın iç dünyasına inerek kaygılarını, korkularını, tutamak arayışlarını incelemişlerdir. Dolayısıyla her iki filozof da varoluşçu olarak değerlendirilebilmektedir.

Kierkegaard'un kaygı kavramının her iki filozofu da etkilediği aşikârdır. Kierkegaard'da kaygı, Tanrı karşısında duyulan bir kaygıdır. Ancak Heidegger ve Sartre'da, gereksiz bir dünya içine düşen insan kendi kendini ve kendi değerlerini yaratma sıkıntısı ile ömür boyu mücadele vermek durumundadır. Çünkü insan her an her eylemini düşünerek yapmak zorunda olduğundan bu çaba yaşam boyu sürer. Hiçlik, yalnızlık, hayatın anlamsızlığı, özgürlüğün bile değersiz olduğu bir dünyada her şey tiksinti kaynağıdır. Heidegger'de kaygı, Sartre'da bulantı olarak karşımıza çıkan daima bir şeylerin eksikliğini hissetme duygusu, insanın anlam arayışının yaşam boyu sürecini göstermektedir.

Dipnotlar

- (1)HEIDEGGER, Martin; *Nedir Bu Felsefe?*, s. 8.
- (2)HEIDEGGER, Martin; *Varlık ve Zaman*, s. 15.
- (3)HEIDEGGER, Martin; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008; s. 44.
- (4)HEIDEGGER, Martin; *Varlık ve Zaman*, s. 142.
- (5)HEIDEGGER, Martin; *Varlık ve Zaman*, s. 125.
- (6)SARTRE, Jean Paul; *Varoluşçuluk*; (Asım Bezirci); Say Yayınları; Ankara 2012; s. 59.
- (7)SARTRE, Jean Paul; *Bulantı*, Can yayınları, İstanbul 2011; s. 232.
- (8)SARTRE, Jean Paul; *Varoluşçuluk*, s. 74.

Kaynaklar

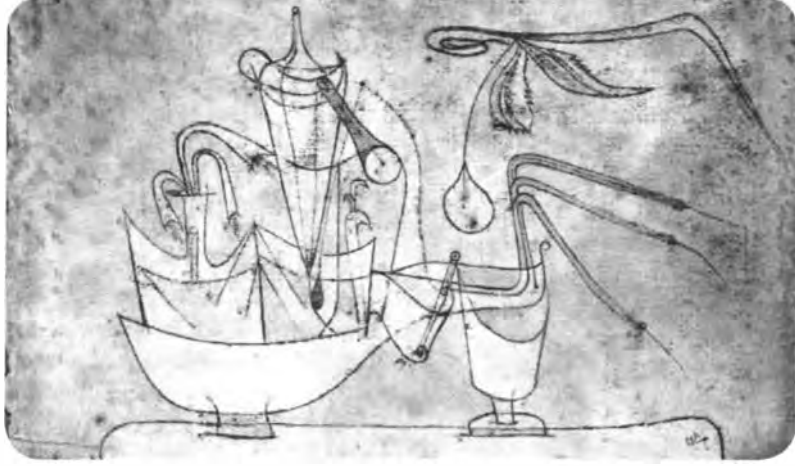
- HEIDEGGER, Martin; *Nedir Bu Felsefe?*; (Çev: Ali Irgat); Alfa Yayınları; İstanbul 1995.
- HEIDEGGER, Martin; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008.
- HEIDEGGER, Martin; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008.
- HEIDEGGER, Martin; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008.
- HEIDEGGER, Martin; *Varlık ve Zaman*; (Çev: Kaan H. Ökten); Agora Kitaplığı; İstanbul 2008.
- SARTRE, Jean Paul; *Varoluşçuluk*; (Çev: Asım Bezirci); Say Yayınları; Ankara 2012.
- SARTRE, Jean Paul; *Varoluşçuluk*; (Asım Bezirci); Say Yayınları; Ankara 2012.
- SARTRE, Jean Paul; *Bulantı*, Can yayınları, İstanbul 2011.



VARLIK VE TARİH SORUSU, JACQUES DERRIDA

YAZAR: RODOLPHE GASCHÉ

ÇEVİREN: SİMGE ŞİRİN



by Paul Klee

Jacques Derrida'nın, Sosyal Bilimler Yüksek Tahsil Okulu'nda düzenlediği üç seminerinin, Chicago Üniversitesi Yayınları tarafından İngilizce "The Beast and the Sovereign, Vol. I and II" ve "The Death Penalty, Vol. I" çevirilerinin yayınlanmasından sonra, Ecole Normale Supérieure'da 1964'ten 1965 yılına kadar düzenlediği ilk seminerinin de yayınlanması farklı hususlarda önemlidir. Önceki seminerlerin edebî özelliklerinin ve biçimsel zarafetinin olmaması daha geniş bir kitleye erişebilmesini engellese de, daha sonraki seminerlerden farklı olarak, söz konusu bu seminer oldukça önemlidir. Üstelik, önceki konferanslar yalnızca Heidegger'in, zamanında en azından Fransızca çevirilerin mevcut olduğu eserlerine değil, aynı zamanda Husserl'in fenomenolojisi, Hegel'in kurgusal tarih felsefesi ve Nietzsche'nin tarihin yararı ve yararsızlığı üzerine düşüncelerine esas benzerliktedir. Önceki konferansların sunduğu zorluklara rağmen, Geoffrey Bennington'ın "Heidegger: The Question of Being and History" çevirisini hayran bırakan bir titizlikle hazırladığını düşünüyorum. Bu konferanslar, öncelikle Derrida'nın düşüncesinin, fenomenoloji tartışmasını dikkate alarak oluştuğunu bizlere hatırlatıyor.

Çoğunlukla olduğu gibi, bir düşünürün seminerlerinin yayınlanması onun çalışmalarına dair yeni anlayışlarını ille de ortaya çıkarmaz. Ancak, Derrida mevzusunda bu durum biraz farklı olabilir. Daha sonraki seminerleri yayınlanma fikriyle yazılmış olsa da, ki bazı kısımları seminerlerin ardı sıra yayımlanmıştır; aslında önceki seminerlerin materyalleri, Derrida'nın seminerlerinden bağımsız olarak, sonraki yayınların hazırlanmasına yardımcı olmuştur. Bu sebeptendir ki seminerler, Derrida'nın düşüncelerini biçimlendirdiği yıllara dair önemli ve değerli anlayışlarını, hatta zamanında yayınlanan çalışmaların öncesinde gelen, bazı konularda zahmetli analizlerin gerektiği, fakat sonrasında ayrıntılarıyla açık olmayan düşüncelerini tedarik eder. Buna ek olarak, bu önceki seminerler, yayınlanan çalışmalarında artık kolaylıkla anlaşılır olmayan çeşitli felsefî sorunlara da tanıklık eder. Bu durum özellikle Heidegger seminerinde geçerlidir. Örneğin, Derrida'nın çalışmalarına yönelik eleştirilerden biri, düşüncesinin "tarih dışı" olmasıdır. Bu eleştiri, her ne kadar Derrida'nın daha önceki Husserl çalışmalarının bilinmemesinden kaynaklansa da –özellikle söz konusu olan kitap, 1978'den beri İngilizce çevirisi bulunan, bu alandaki ilk ya-

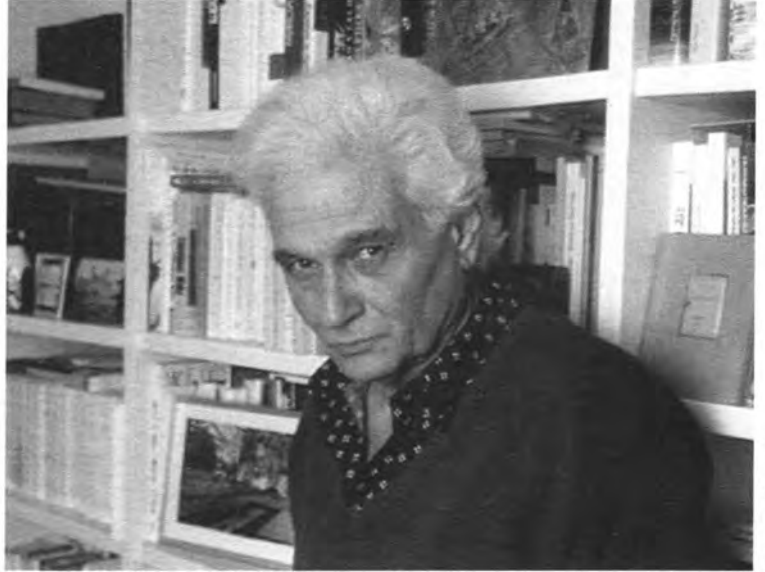
yınlanan çalışması: *The Origin of Geometry*'dir- 1964-65 yıllarında verdiği seminerlerin çevirisi de önemlidir. Kitabın başlığında da görüldüğü gibi: *The Question of Being and History* eseri, Derrida'nın tarih ve tarihselliğe dair temel kaygısını hatırlatıcı niteliktedir.

Bahsedilen seminer, Heidegger'in başyapıtına yönelik basit bir eleştiri olmasından ziyade, temeli zaman-tarih farkı ve ilişkisi odaklı *Varlık ve Zaman* üzerine kurulu derin düşüncelerden oluşuyor. Süregelen tartışma, neden Heidegger'in daha öncesinde duyurduğu *Varlık ve Zaman* eserinin ilk cildinin devamı olacak açıklamasını yerine getirmediği olsa da; Derrida için Dasein'in tarihsellik sorusu oldukça önemli bir role sahiptir. Derrida'nın belirttiği gibi Heidegger, Dasein'in ruh ya da bilinçliliğinden önce tarihselliğini araştırarak, tarihin metafiziğini çalışan iki önemli düşünürden, Hegel ve sonrasında da Husserl'den esasen ayrılır. Fakat aynı zamanda, Derrida'ya göre bu özgün ve derinlemesine analizler hiçbir zaman analizin eleştiri sürecinden öteye geçmez. Fakat, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci cildinin olmamasını, içinden çıkılmaz bir durumun sonucu ya da basitçe değişikliğe açık bir metin olarak değerlendirmekten ziyade, Derrida bu eseri farklı sebeplerle bitmiş olarak nitelendirir.

Derrida'nın araştırmasının sağladığı açık ve özgün düşüncelerden biri; *Varlık ve Zaman*'ın devamında sekteye uğramasının birinci ve ikinci kısımlar arasında gerçekleşmeyip, birinci kısmın zaten bir beyan niteliğinde olmasıdır. Derrida'ya göre bunun gerçekleşmesinin sebebi, Dasein'in özgün tarihselliğini, zamansallığın salt değişimine uğrama riski olmadan, mutlak bir şekil-

de tanımlamanın imkânsızlığıdır. Derrida, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmı olan "Dasein ve Zamansallık", beşinci bölümdeki "Zamansallık ve Tarihsellik" ve son bölümdeki "Alelade Zaman Kavramının Menşei Olarak Zamansallık ve Zaman-İçindelik" (bu kısım, zamanında Fransızca'ya çevrilmemişti) bölümlerinin çözümü zor analizlerinde, Heidegger'in tarihselliğin zamansallığına esaslı yeni ve özgün bir düşünce sunmadığını, kendini tekrar ettiğini söylüyor. Fakat Derrida, daha önce de bahsettiği, *Varlık ve Zaman*'da Dasein analizinin bitmiş olmasını hayal kırıklığı olarak görüyor. Buna karşılık, *Varlık ve Zaman*'ın bit-

tarihsellik üzerine eleştirisini sınırlamak için yaptığı seçim yerindedir. Derrida'nın yapıbici me dair bu kararı, söylemek istediğine ilişkin önem teşkil eder. Giriş kısmının önemi, Heidegger'in kaçınılmaz koşul olarak öne sürdüğü, varlıkbilimin tarihine ilişkin, felsefede Varlık sorusuna tekabül eden yapısöküm kavramını ve esas işlevini yansıtmadır. Derrida, yapısökümün tarih sorusunun ihlâline benzemediğini öne sürse de, Heidegger'in varlığın tarihine ilişkin dikkatinin biricik olmasının, Heideggerci yapısökümün nasıl algılandığına dair gözlemleri aydınlatıcıdır. Her hâlükârda, Giriş kısmındaki varlık felsefesi, tarih mesele-



Jacques Derrida

mişliğine "Heidegger'in amacının ölçsüzlüğüne" dair bir belirti olduğunu söylüyor (203). Hayal kırıklığından ziyade, eserin bitmiş olması; Heidegger'in metafizik kavramlarını, diğer bir ifadeyle, radikal tarihselliği göz ardı eden kavramları kullanmasının, Dasein'in tarihselliğini tanımlama çabasında yolunda gitmediğidir.

Üstelik, Derrida'nın, *Varlık ve Zaman*'ın Giriş kısmında ve de son bölümünde zamansallık,

sini "yapısöküm" ile vurgulasa da, bu felsefe olmadan Varlık ve varoluşun farkı ortaya çıkamaz. Derrida, Heidegger'in "temel varoluş felsefesinde" hatırlattığına karşın, *Varlık ve Zaman*'ın Varlık sorusuna ilişkin, ontolojiden daha ileride bir kaynağı kapsadığını savunuyor. Derrida yalnızca Heidegger'in eserine yönelik bir çalışma yapmıyor, aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'a yönelik sağladığı titiz analizi ile, Varlık'a dair temel nitelikte anlaşılan ne

varsa, ontolojiden çıkmış olması gerektiğini ve eserde bunun söz konusu olduğunu söylüyor. Ontoloji kavramı metafizikseldir. Varlık-teolojisi olarak metafiziğe yakın anlamdadır, bu yüzden de Varlık'ın ayrıntılı anlamını ifade edemez. Derrida'nın yapı söküm konusuna atfettiği önem, özellikle seminerin ikinci kısmında, yani Dasein'in özgün tarihselliği tartışmasını adadığı "Giriş" kısmında açıklığa kavuşur. Hiç kuşkusuz, Dasein'in tarihselliği, te-

bütün fikirler, her gününün önceliğinde kurulur ve bu yüzden, bu fikirler Dasein'in tarihselliğini mutlak açıklayamaz. Heidegger'in, Dasein'in zamansallığını gelecek üzerinden, yani bir nevi olasılarla kuran mest edici görüşü ve geçmişin şu andan eski olmayan, ancak geçmişe ait bir geleceğin olması, Dasein'in tarihselliğini, metafiziğin şu ana dayalı düşündüğü zamansallıktan kopmadan tanımlamayı, esasında imkânsızlaştırır. Özetle,

Daha önce değinildiği gibi, bahsedilen seminer *Varlık ve Zaman* eserine dair basit bir yorumlama değildir. Açıkçası, "Giriş" kısmının ve tarih üzerine olan son bölümün tartışması ile kendini kısıtlayan Derrida, kuşkusuz Heidegger'in temel çalışmasını yansıtan Dasein'in bütünlüklü analizinden özet çıkarır. Fakat Derrida'nın odaklandığı bu kısımlar, olağandışı bir anlayışla incelenmiş ve yorumlanmıştır. *Varlık ve Zaman*'da örtük olan herhangi bir şey, örneğin Heidegger'in yalnızca geriye dönük gerekçelendirilmiş Varlık sorusunu kurabilmesi ve de eserin amacını başarıyla sonuçlandırmak için kendisine vermesi gereken "sözler" esas konudur. Ayrıca, "yöntembilimsel anlaşılmalıkların" yani "değişik bir şekilde eserin bitmişliği, bu bütünüyle içinden çıkılmaz durumu" görünür kılan ihtimam olağanüstüdür (167). Fakat, bitmişliğin, bütünüyle içinden çıkılmaz durumunda gösterdiği gibi, anlaşılmalıkların gerekliliği, *Varlık ve Zaman*'ın ertelenmiş olan gereğince başarısı, ya da esasen, tarihselliğin metafiziksel olmayan algısını belirtir. Üstelik temel kaçınılmazlığı saklayan, "Heidegger'in ifade zincirindeki kesintili fakat bağlantılı ilişki" dikkatlice incelendiğinde, düşüncelerinin merkezinde olan ve tartışmasında nedensiz görünen ne varsa, sebebi yalnızca: "kaçınılmazlığın kendinde olanı tüm kaçınılmazlığına vermese de" daha doğrusu "kaçınılmaz olan, varoluşsal doğasına yabancı bir anlamı uygulamaya zorlayan var olanı başka bir kümede saptaması değil," Heidegger'in dikkatini bu yönde vurgulamasıdır (80; 87).

Derrida'nın sert fakat Heidegger'in düşüncesine saygın ihtiyatı göz önünde tutulursa, daha önce varoluşçuluk tarihinde görülmemiş kadar ihtiyatlı oluşu, Derri-

by Keith Negley



melini zamansallıktan alır, fakat Heidegger'in karşılaştığı mutlak tespitin zorluklarının gösterdiği gibi, Dasein'in tarihselliğini, zamansallığın doğasına indirgenemez kılan özgün bir şey vardır. Hakikaten, Derrida'nın düşündüğü gibi, Varlık sorusunun aşkın ufkuna zaman ayırmak, tam anlamıyla konuşmak gerekirse, metafiziksel bir tavidir. Tükenmişlik, ya da daha doğrusu *Varlık ve Zaman*'ın sonunu belirleyen bitmişliği, varoluş tarihinin yapı sökümüne eşlik eden mecburîyetlerin sonucudur.

Eser, tarihselliğin tanımını mutlak bir şekilde sunmadan biter, çünkü neredeyse başvuru-

Derrida'nın seminerde değindiği nokta, Heidegger'in sunduğu varlık tarihinin yapı sökümü, Varlık sorusuna ulaşmanın olmazsa olmazıdır. Aynı zamanda yapı söküm, her gününün önceliğine özne ve tarihselliğin yararına olan zamansallık sorunsalından vazgeçmeyi gerektirir. Lâkin, paradoksal olarak da, Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın 74. Bölümünde, Dasein'in tarihselliğini hakiki ya da otantik anlamda tanımlama çabasında, Dasein'in, otantik olmayan zamansallığında, yani güncelliğinde temel olan, ancak otantik olmayan tarihselliğinin ayrıntılarından öteye geçmez.

da'nın kendinden sonra gelene yönelik her şeye katkıda bulunarak, Heidegger'in çalışmalarını tekrarladığı görüşünü cezbedebilir. Ancak, böylesine bir düşünce oldukça yersizdir. Ben burada yalnızca, Derrida'nın, Heidegger'in tarzına ilişkin eleştirel gözlemlerine "çoşumcu anlatımlı Nazi tarzdan" kaynaklanan, olasılığın biçimsel koşullarını artık belirtmeyen, ya da "Heideggerci stratejiye, taktiklere karşı olanın zorlayacağı her nedene" ilişkin adlandırma yapmak için, kesinli ve hassas bağlantılardaki düşüncesine yönelik, neden "varlığın evi" gibi bazı kavramları seçtiğini belirtiyorum (57; 80).

Heidegger'in düşüncesine toptan bir övgüden ziyade, bahsedilen seminer Derrida'nın kendi düşüncesini belirleyen bir süreci temsil ediyor. Bu bağlamda, seminerin arkitektonik (yapıbiçimli) oluşu son derece önemlidir. *Varlık ve Zaman*'ın "Giriş" kısmında yapısöküm kavramına odaklandıktan sonra, Derrida bu kavramı tarihsellik sorusu ile ilgilendikçe geliştirir. Destruction (yapısöküm) kavramını "solicitation" (kışkırtma) olarak yeniden tercüme eder ve Latince sollus, bütün ya da tüm ve cice-re, devinmek, karıştırmak ya da sarsılmak gibi, kelimenin özgün anlamını, bir şeyi bütünüyle sarsmak olanla yeniden tanımlar. Bununla birlikte, Derrida'nın metafiziğe ilişkin özgün kavrayışı biçimlenmeye başlar. Artık söz konusu olan, varoluşun tarihine ulaşma sorusu değil, bu soruyu kendi kanıtlarında ve teminatında bütünüyle sarsarak, felsefi düşüncenin özgünlüğünü, hevesini ve sınırlarını; neyi sonuçlandırıp, sonuçlandırmayacağını beyan edebilmektir.

Kuşkusuz ki "ontik metaforun" tekerrür eden bir dayanak olması, seminerin esasıdır. Örneğin

Derrida, Heidegger'in başvurduğu Varlık tanımı söz konusu olunca, başka bir deyişle: Varlık'a dair üst kavramlarla sonuca varan tüm çabalara direnerek, özellikle bu tanımı alt kavramlarla sunmak için, hikâye anlatımını geride bırakma amacıyla, Platon'un *Sophist* eserine, özellikle de Stranger'in uyarısına başvurduğunu vurguluyor. Derrida



bunu vurgulayarak, Varlık düşüncesinin ve anlamının arayışı için bu metaforun yapısöküm gerektirdiğini belirtiyor. Varlık düşüncesi, yani felsefi düşüncüyü çalışmak, bu metaforun sökümlüne dayanır. Fakat Derrida'nın, *Varlık ve Zaman*'ın sonunda nasıl bitmiş bir eser olduğunu gösteren analizinde olduğu gibi, Dasein'in tarihselliğine ilişkin yeni kavramları önermesindeki

yeteneksizliği, dolayısıyla Varlık sorusunun, yani başlıca felsefi olanın, soruya uygun cevaplar üretmesinden ziyade, metafizik bağlamından koparak tarihselliği sarsar ve kışkırtır. Bunun sebebi, Dasein'in tarihselliğini tanımlayan tüm kavramların türetilmiş ya da ontik metaforun özgünlüğünü gözden kaçırmış olmasıdır.

Seminerin sonuna doğru, Derrida kısaca sonucu tasarlar. Eğer *Varlık ve Zaman* eserinin ötesine geçebilseydi, seminer yorumu gerçekleştirdiği sürece, buna takiben gerçekleşecekti. Bu son sayfalarda, metaforik olmayan Varlık düşüncesi –yani aslında metaforik de olan– açıkladığı şeyi saklayarak belirtir ve hiçbir zaman bu tanımın esasına ulaşmaz. Üstelik, Varlık düşüncesinin açıkladığı metafor olmayan ufkunda, söz konusu bu tavır: "her ne kadar önceki metaforu tümüyle ele verse de, henüz bu metaforun yansıttığı şeyin ne olduğu bilinmez. Çünkü bu metafor, sadeleştirilemez bir şekilde sakladığı anlama döner" (324). Özetle, mecazi olmayan bu Varlık metaforu, nihayetinde Varlık'ın dilbilimsel olarak ta kendisidir. Heidegger'in Varlık'a dair, mecazi olmayan ile metafor olanın birliği ayrıntılarında önerdiği, yalnızca Varlık düşüncesinin değil, aynı zamanda tarihselliğin bitmiş olmasının sebebi: yapısal olarak sadeleştirilemez olana bağlılığından ve de anlayışında hikâye anlatımını sakınan felsefi bir talebin olmasından kaynaklıdır.

Not: Kaan H. Ökten, *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı.

Kaynak: Notre Dame Philosophical Reviews



ONTOLOJİ VE HAKİKAT ARAŞTIRMASI

SEVİNÇ TÜRKMEN



by Paul Klee

“Hakikati bilmezsek, her şey ziyadesiyle korkutucu olur.”

Seneca

Geleneksel felsefe açısından düşünüldüğünde felsefe, ontoloji ve metafizik kavramları zaman zaman aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanılır. Bilhassa Aristoteles bu üç kavrama neredeyse aynı anlamı atfeder. Kısaca şöyle ifade edelim; Aristoteles’e göre “ilk felsefe” metafiziktir ve onun konusu gerçek varlık ya da “varlık olarak varlık” (*to on he on*) olarak ele alınır. Bu yaklaşımda ontoloji ile metafizik, metafizik ile felsefe arasında dolaysız bir bağıntı olduğu kolaylıkla görülür. Biz de felsefe ile metafiziği bir bakıma ve –Aristoteles’in felsefesinin içeriğinden bağımsız olarak– aynı anlamda, ontolojiyi ise bunların temel sorunsal alanı olarak düşünebiliriz. Varlığın ya da gerçekliğin doğasını araştırmak açısından ontoloji, “hakikat araştırması olarak felsefe”nin temel alanıdır. Peki bir şeyin ontolojisinden bahsederken neyi kastetmiş oluruz ve bu soru hakikat araştırması ile nasıl bir ilgi içindedir?

Bir şeyin (sözgelimi özgürlüğün, erdemin, toplumun, doğanın vs.) ontolojisini yapmak o şeyin varlık tarzlarını ya da varlık belirlenimlerini, varlık ilkelerini, onu oluşturan unsurları, bunlar arasındaki ilişki tarzını ve bütünlüğü yani nihai olarak o şeyin doğasını (*natura*) araştırmak demektir. Öyleyse bir şeyin ontolojisini yapmakla o şeye ilişkin bir haki-

kat araştırması yürütmek aynı şeydir. Hakikat kavramı ise daha çok epistemolojik temelde düşünülse de epistemoloji ile ontoloji arasındaki dolaysız bağ, hakikatin tamamlayıcı bağlamının ontoloji olduğunu gösterir. Burada varlık ile bilgi arasındaki bağıntı kendini duyurur ve beden ile düşünce arasındaki bağıntının neliği gibi sorunlar da yine bu eksenle tartışılır. Öyleyse, biz bir sorunu, olguyu, etkinliği, kavramı ya da nesneyi felsefi araştırmaya tabi tutarken her ne kadar bunu ontolojik, epistemolojik, etik ya da lojik gibi özgül düzlemlere taşıyarak yap-sak da bu yöntemin bize o şeye ilişkin nesnel bilgiyi vereceği kuşku götürür. Zira belli bir sorunun felsefi araştırmaya tabi tutulması o sorunu bütün yönleriyle ve derinlemesine ele alınmasını zorunlu kılar. Öyleyse birçok sorunu felsefi olarak tartışırken, o sorunu felsefenin tek bir alanına taşıyıp, salt o alanın kategorileri altında tartışmak deyim yerindeyse felsefenin doğasıyla örtüşmemektedir. Zira çok özelde o alanın sorusu değilse birçok sorun farklı bağlamları birlikte düşünmeyi zorunlu kılar. Kavrayıştaki özgünlüğe ve bütünlüğe ancak bu yolla mazhar olunur.

Sözgelimi özgürlüğün ontolojisi söz konusu olduğunda, bu sorun hem ontolojinin hem etiğin hem

de siyaset felsefesinin ortak sorunu olarak görülebileceği gibi bu alanlar arasındaki ortak düzlemin tesisi zaten bir bakıma felsefenin ya da metafiziğin edimselleşmesini duyurur. Bu açıdan felsefe sadece hakikat araştırması değil aynı zamanda hakikatin edimselleşmesi ya da gerçekleştirilmesinin yolları ya da olanakları olarak da tanımlanabilir. Platon ve Aristoteles'in praxis kavramı bu açıdan manidardır. "Boydan boya içinden geçmek, katetmek, gerçekleştirmek" (Peters, 2004: 312) anlamındaki *pratto* kökünden gelen praxis kavramı, Aristoteles'te "en yüksek *theoria*" etkinliği olarak tanımlanır. Zorunlulukla erekselliği karşıt olarak alıp erekselliği forma, zorunluluğu ise maddeye atfeden Aristoteles praxisi, hiçbir yarar gözetmeyen, kendinde amaç olarak tanımlar. Kuşkusuz bu teleolojik ontoloji, en başta ekolojik olmak üzere birçok soru ve sorun içermektedir. Ne var ki bizim açımızdan burada önemli olan nokta, -Aristoteles'in verdiği içerikten bağımsız olarak- felsefenin "hakikatin bilgisi" olması ve felsefenin edimselleşmesinin de praxis kavramı etrafında düşünülmesidir (ki biz praxisi Aristoteles gibi salt *theoria* olarak tanımlamıyor, bedenle düşüncenin birliği içinde ele alıyoruz). Zirâ bu kavramsal çerçeve felsefe, ontoloji, hakikat ve praxis arasındaki bağıntının düşünülmesinde önemli bir düşünsel ufku temin etmektedir. İşte praxisin ontolojisi, praxisin varlık ve oluş ilkelerinin, nedenlerinin, praxisi oluşturan unsurların ve bunlar arasındaki bağıntıların, praxisin edimselleşme olanaklarının bir bütün içinde ele alınışın ifadesidir. Sonuç kısmında ontoloji, hakikat ve praxis arasındaki ilişkiye tekrar döneceğiz. Şimdi ise ontolojinin kimi tanımlarına geri dönelim.

Aristoteles'e göre ontoloji felsefenin tözü ya da dayanağı gibidir. Filozofa göre varlık, "*bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlamda bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemelerden birini ifade eder. Varlık bütün bu anlamlara gelmekle birlikte, asıl anlamında var olan bir şeyin, 'bir şeyi o şey yapan şey', yani onun tözünü ifade eden şey olduğu açıktır*" (Aristoteles, 1996: 1028a). İşte bu açıdan felsefe "hakikatin bilgisidir". Bir olgu, bir nesne, bir birey, bir kavram, bir etkinlik ya da bir süreç, araştırma konusu her ne olursa olsun o şeyin doğasına, "o şeyi o şey yapan şeye" yani o şeyin dayanağına ilişkin araştırma ontolojik bir araştırmadır ve bu araştırma hakikat araştırmasının bir ifadesidir. Aristoteles bu araştırmayı teleolojik temelde düşünür. Ne var ki hakikat araştırması bir bakıma bir amacın konusu olsa da bu illa ki Aristoteles'in bahsettiği anlamda ontolojik bir amaçlılık olmak zorunda değildir. Zirâ Platon hakikat

araştırmasını arzu ya da sevginin konusu olarak ele alır. Filozofa göre praxis ile hakikat ya da varoluş tarzı ile hakikati arzulama arasında zorunlu bir bağıntı vardır: "*Gerçekten saf olmayan biri için saf olan bir şeyi kavramak imkânsızdır*" (Platon, 2001: 67 b). Platon esasen bize şunu söyler: "Kendinizi neye verirsiniz, varoluşunuzu neye katılma, neye dayandırma ya da neyden pay alma arzusu içinde sürdürürseniz zorunlu olarak ve kaçınılmaz biçimde o şey olursunuz". Platon'un ontolojisindeki aşkınlık düzlemi ve dualist anlayışa ilişkin eleştiriyi göz ardı etmemekle birlikte, filozofun bu yaklaşımı praxisin genel tanımı için pekâlâ kullanılabilir. Ne var ki bilindiği üzere Platon'da hakikat araştırması -praxis kavramının doğasına aykırı biçimde- beden olumsuzlaması temelinde sürdürülür. Oysa düşüncenin bedenle birliği, hakikat araştırması açısından da kategorik öncüllerden biridir. Felsefe tarihinde bunu bize Spinoza gösterir: "Bedenin etkinlik gücü arttıkça zihnin kavrayış gücü artar". Öyleyse hakikat arzusu salt epistemolojik sınırdan düşünülemez. Beden bu arzuya biteviye eşlik eder ve beden in etkinlik gücü oranında bu arzu güçlenir ya da zayıflar.

Hakikatin konusu olarak varlık -Platon'a benzer biçimde- Hegel'e göre de "*bir arı düşünce belirlenimidir*" (Hegel, 1991: 40). Kuşkusuz Platon, Aristoteles ve Hegel gibi filozoflar varlık derken aşkın bir düzleme işaret eder, hakikat derken ise yine bu aşkın düzlemi kavrayabilecek olan saltık bir bilgiyi ya da düşüncüyü esas alırlar. Bu aşkın, erekselci yanların eleştirisi saklı kalmak kaydıyla ontolojinin neliği ve felsefedeki yeri açısından şunu söyleyebiliriz: "*Temel disiplin ancak ontoloji olabilir; çünkü incelenen yapı, nesne, ne olursa olsun, temeldeki soru 'bunun varlık belirlenimi nedir?' sorusudur*" (Nutku, 2006: 15). Öyleyse bir sorunu felsefi olarak ele alırken, o sorunun nedenlerini ve varlık belirlenimlerini ortaya koymaksızın, o sorunun kökenlerine ya da nedenlerine ilişkin bir bilgiye ulaşmak söz konusu olamayacağı gibi gerçekliğin bu araştırmaya binaen yeniden üretilmesi konusunda felsefi bir müdahale olanağı da olamayacaktır. Oysa felsefe tarihi bize gösteriyor ki, felsefe oldukça yaşamsal nedenlerle ortaya çıkmış ve gelişmiştir ki burada anlama arzusunun kendisi de yaşamsal bir neden dâhilinde düşünülmelidir. Felsefenin hakikat ve praksis ile özsel bağıntısı tam da burada ortaya çıkar. Güncel ihtiyacımız ise, bunlar arasındaki bağıntıyı idealist ontolojideki gibi -bilhassa beden ile düşünce arasındaki gibi- bölünmeler üzerinden değil bilakis "beden ile düşüncenin birliğinin ve gücünün edimselleşmesi ve artırılması olarak praxis" in ontolojisini tesis etmektir.

Varlık, Hakikat ve Praksis

Yukarıda söylediklerimizi özetleyelim: Felsefe hakikat araştırmasıdır ve felsefenin temel disiplini ontolojidir. Praksis ise hakikatin edimselleşmesi olarak tanımlanabilir. Grekçe *aletheia*, Latince ise *veritas* yani hakikat, “meydana çıkma, açığa çıkma, gizinden çıkma” olarak tanımlanırken genelde “hakikati ya da gerçeği söylemek” anlamında kullanılır. Diğer taraftan doğruluk olarak tanımlandığında hakikatin epistemolojinin konusu olduğu kastedilir. Ne var ki felsefeyi saltık bir düşünsel etkinlik olarak düşünmenin mümkün olmadığı ve felsefenin aynı zamanda “hakikatin edimselleşmesi olarak praksis” olduğu düşünüldüğünde ontoloji ile hakikat arasındaki bağıntının yaşamın bütününe kuşatacak bir kapsama sahip olduğu kolaylıkla görülür. Bu bütünlük aynı zamanda beden ile düşüncenin, birey ile toplumun, insan ile doğanın birliğini içerir. Öyleyse felsefe eliyle de üretilmiş olan bu bölünmenin eleştirisi ve aşılması yine felsefe ile olacaktır. Bunun yolu ise, hakikat araştırması olarak felsefenin –tabii ki güncel ve eleştirel bir tarzda– temelini oluşturan ontolojik yaklaşıma geri dönmesi ve bu yaklaşım üzerinden hakikatin edimselleşmesi olarak praksisin ve dolayısıyla özgürlüğün olanaklarının tesis edilmesi çabasının artırılmasıdır. Yaşamı yaratıcı bir şekilde dönüştüren, beden ile düşünce, birey ile toplum ve insan ile doğa arasındaki çelişkinin aşılması yönünde felsefenin güncel tesisi de yine bu koşula bağlıdır. Bu bir bakıma felsefenin iç hesaplaşmasıdır.

Ontolojinin “ilk felsefe”, “varlığı varlık olmak bakımından ele alan” ya da “varlığın doğasını araştırma” gibi tanımları söz konusu olsa da ve ontoloji felsefenin temel disiplini olarak görülse de bu belirlenimler felsefenin “hakikat araştırması” olduğu gerçeği ile bir bütünlük içinde düşünülmelidir. Bu bütünlüğü temin edecek kritik ilke ise praksistir. Öyleyse felsefenin kurucu iki kavramı olan varlık ve hakikat kavramlarını geleneksel felsefedeki deyim yerindeyse dogmatikleşmiş ayrımlar üzerinden düşünmek zorunda olmadığımızı söyleyebiliriz. Dahası hakikati salt epistemolojik bir kategori olarak tartışmak ve bu sınırları kabul etmek köklü bir varsayımdan ibarettir. Oysa hakikat, “bir şeyin özüne ya da doğasına uygun biçimde açığa çıkarılması” anlamında, gerçekliğin yeniden tesisi ve bunun bir uzantısı olarak insan doğasının edimselleşmesi yani praksişi duyurur aynı zamanda. Hakikat kavramını salt dilsel ya da salt epistemolojik olarak düşünmek hakikat araştırması olarak felsefenin de bu sınırlarda tanımlanması anlamına gelir ki günümüzde felsefenin ya da hakikat araş-

tırmasının bu açıdan dil, anlam ya da söylem araştırmaları ekseninde yürütülüyor olması felsefenin gerçeklikle olan özsel ve kurucu bağını olumsuzlamaktan ibarettir. Kuşkusuz kimi kavramların ya da kategorilerin felsefenin belli araştırma alanları altında düşünülmesi sistematik felsefenin gelişmesi açısından önemli bir etken olmuştur. Ne var ki felsefe dinamik bir etkinliktir. Oysa bu sistematik bakış açısı zaman zaman dogmatizme dönüşüp felsefeyi mekanik bir araca dönüştürebilmektedir. Burada sistematik düşüncüyü reddetmiyoruz bilakis olumluyoruz ve geliştirilmesini savunuyoruz. Yaşamı yeniden üretmekten bağımsız bir sistematik düşüncenin felsefeyi de yaşamdan koparacağını söylemeye çalışıyoruz. “Gerçekliğin yeniden tesisi ve hakikatin edimselleşmesi olarak felsefe” bu açıdan kurucu bir gücün ifadesidir. İşte praksis, tam da bu gücün toplumsallaşmasını ve ekolojik bir gücün edimselleşmesini imler.

Nihaî olarak, felsefenin hakikat araştırması olduğunu, hakikat araştırmasının ise temelde ontolojik bir düzlemde sürdürülebileceğini –ki bu düzlem epistemoloji ile bütünlük içinde düşünülmelidir– ve nihaî olarak “hakikatin edimselleşmesi olarak praksis”in felsefenin de edimselleşmesi olduğunu söyleyebiliriz. Felsefe ile yaşam, düşünce ile beden, fikir ile eylem, duygu ile akıl, birey ile toplum, insan ile doğa arasındaki birliğin biteviye yeniden tesisi ve olumlanması yani özgürlüğün edimselleşmesi de bu argümanlara dayanır. Zirâ hakikate ulaşmak kadar hakikatin edimselleşmesi de felsefenin temel sorunudur. Felsefenin kendini gerçekleştirmesinin ya da kendini yeniden üretmesinin koşulu bu bütünlükten geçer.

Kaynaklar:

- ARISTOTELES, *Metafizik* (1996), Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
HEGEL, G. W, *Mantık Bilimi* (1991), Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
PLATON, *Phaidon* (2001), Çev: Hamdi Ragıp Atademir & Kemal Yetkin, İstanbul: Sosyal Yayınları.
NUTKU, Uluğ, *Daha Güncel Felsefe* (2006), Anı Yayıncılık.
FRANCIS E, Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (2004), Çev: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.



VARLIK BİLİM VE DİL BİLİM BAĞLAMINDA BİR "İNTİHAR" GİRİŞİMİ

HAMZA CELÂLEDDİN



by Paul Klee

“Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, düşüncenin dokuz mu, yoksa on iki ulamı mı bulunduğu, sonra gelir. Oyundur bunlar; önce yanıt vermek gerekir” (Camus, Sisifos Söyleni, ss. 15).

Felsefe tarihi boyunca “Varlık” üzerine düşünümün –ya da Descartes’ın yapmış olduğu gibi özdeşleşimin– temelinde; Varlık’ın ne olduğunun merakından çok, Varlık’ın, içinde bulunulmaya değer bir şey olup olmadığının merakı yatmaktadır. Varlık’a ilişkin gerek sistematik gerekse asistem tüm düşünce ve düşünce sistemlerinin varıp varabileceği nihayet, onun içinde bulunmaya devam edecek motivasyonu ve “aşk”ı bize bahşedecek o meşhur yanıtı bulabilmektir. Aristoteles’ten Heidegger’e Varlık filozofları, çok çeşitli yollar ve epifenomenler aracılığı ile Varlık’ın en basit ve en kestirme tanımını –hatta bazıları tanımdan öte tasnifini– yaparak kendilerini ve bizi büyük bir yükten kurtarma işine girişmiş görünürler: Bu yük, Varlık’ta bulunuyor olmanın anlamsızlığına ilişkin “kesik kesik” düşüncedir. Yükün atılabilmesine yönelik düşünce ise kabaca şöyle formüle edilebilir: Eğer Varlık’ı tanımlayabilir, ona dil ve imkân yoluyla bir mânâ biçebilir isek, bu “kesik kesik” ve çoğu zaman çıldırmaya varan düşünceden de kurtulabiliriz. Bu, pekâlâ kabul edilebilir ve “iyi niyetli” bir düşüncedir. Fakat gelgelelim; Antik Grek’ten yirminci yüzyıla değin “Varlık”ı tanımla-

ma, kategorileştirme ve onu dil ve imkân içerisinde bir bağlama oturtma ya da “mânâya getirme” çabası, yirminci yüzyılda onun anlamsızlığı üzerine geliştirilmiş ve yaygınlaşmış bir önkabul ile çoktan heba edilmiştir. O zaman bize, Albert Camus’nün de teklif ettiği biçimiyle yeni bir kapı açılmıştır: İntihar!

Yirminci asırla birlikte, intihar olgusu artık felsefenin tüm disiplinleri için ve disiplinlerarası bir mevzu olarak algılanabilir. Çünkü onun; Varlıkbilim’in olduğu kadar Dilbilim’in de, Estetik’in olduğu kadar Etik’in de alanları içine sinsice sızarak bahsi geçen tüm disiplinlerin temel varsayımlarını allak bullak edişine şahit olduk (ve acıdır ki bu şahitliğin hâlen tam anlamıyla farkında değiliz). Ve artık intiharla ilgili mevzu, Camus’nün bahsettiği gibi sadece “yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargı” olmaktan çıkıp, “değerlik” kadar ve hatta ondan daha çok “estetik”, yanısıra “dilsel” ve hatta “siyasi” bir konu hâlini aldı. Bu tabloyu oluşturan birkaç örnekten bahsetmeme izin veriniz: 1947 senesinde Empire State binâsının 83. katından atlayarak yaşamına son veren Evelyn Mchale, intihara “estetik” bir boyut kazandırmıştı. Daha ilgi çekici bir örnek olarak, İkinci Dünya Savaşı’nın sonunda, Sovyetler Birliği’nin eline geçmemek için intihar eden Adolf Hitler’in bu eyleminin “siyasi” boyutları konusunda uzun uzadıya konuşmamız mümkün. Ya da 20. yüzyılın hemen başında, kadınlardan ve Yahudilerden nefret eden bir filozof olan Otto Weininger’in, kökeninin Yahudi olmasından ve kendisini kadınsı



bulmasından ötürü, Ludwig van Beethoven'ın öldüğü evde kalbine ateş ederek yaşamına son vermesi olayı, sırf "değerlik" argümanı ile anlaşılamaz; bu artık "etik", "siyasi" ve hatta belki "estetik" de bir mevzudur.

İntiharın varlıkbilimle olan ilişkisini uzun uzadıya açıklamaya gerek yoksa da, dilbilimle olan ilişkisi açıklanmaya muhtaç görünür. Yine yirminci asırla birlikte, felsefe için "yüksek" bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır "dilbilim". Dil olgusu felsefenin amacını, imkânını ve kuruluşunu dolaysız etkileyen bir fenomen olarak hak ettiği değeri ancak on dokuzuncu yüzyılın sonlarından bu yana değer görebilmiştir. Ne tesadüftür ki; intihar olgusunun da toplum-bilim alanından felsefi zemine kayması aynı döneme denk gelir. Bu iki olgu arasında görünmez lâkin sıkı bir ilişki olmalıdır ki disiplinlerarası bu paralelliği mantıksal bir zemine oturtabilelim. Heidegger'in "*Dil, varlığın evidir*," deyişini ve Wittgenstein'in "*Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır*," önermesini anımsayalım: İntihar olgusu düpedüz bir "Varlık" meselesi iken, çok sonra fark edilmiş bir felsefi hakikate göre; "dil" olgusu da dolaysız şekilde "Varlık"ın meselesidir. Yani "Yeni Felsefe" olarak bahsedeceğim felsefi düzende, üç olgu, birbirleriyle dolaysız bir ilişki içerisinde ve et-

kileşimli olarak ön plana çıkmaktadır: Her devrin konusu olan "Varlık", bir "Varlık" formu ve imkânı olarak "Dil" ve "Varlık"ın ve "Dil" in sorunsallaştırılmasının bir neticesi olarak "İntihar". Bu formülün karmaşıklığı benim aktarımından değil, hakikatte karmaşık olmasından kaynaklanmaktadır. Yirminci yüzyılın, tüm felsefe tarihi içinde en "anlaşılmaz" ve en kafa karıştırıcı yüzyıl olmasının nedeni de bu üçlü formüle yapıdır.

Buraya kadar; intiharın disiplinlerarası bir olgu olduğundan ve ilişkiselliğinden bahsetmeme rağmen, bunun bir güzelleme olduğu algısının oluşması da olasıdır. Oysaki bir "intihar güzellemesi"nin çok daha kestirme ve çok daha ikna edici yolları bulunabilir. İntihar için bir güzelleme yapmaktan kaçınmanın yanında, Camus'nün yaptığı gibi; "*intihar, başkaldırının mantıksal sonucu değildir*," şeklinde bir savunma metni oluşturarak "kendin neden intihar etmiyorsun öyleyse?" sorusuna muhatap kalmaktan çekinen ve imtina eden bir tavra da bürünmeyeceğim. Ama şunu daha keskin şekilde ortaya koymam gerekir ki; intihar mevzusunun daha ciddi ve daha yoğun konuşulabildiği bir zemin oluşturmak; felsefe için bir gereksinim ve felsefecinin bir ödevdir. Varlık ve dil bağlamında "intihar"ın konuşulması, gün-

müz felsefesinin temel odağı olmak zorundadır; çünkü tarih bizi buraya evirmiştir. Artık Antik Grek'te olduğu gibi "erdemler"den ya da Modern Felsefe'de olduğu gibi havada asılı duran "Töz" gibi bir kavramdan bahsetmemizin imkânı yoktur. Varlık ile dolaysız şekilde ilişkiye girmiş, Ölüm'ün kaba hakikatine ermiş, absürdün farkına varabilmiş ve dil olgusunun hassasiyeti konusunda kâfi bilgiye sahip bireyler olarak, bugünün sorununu ve bugünün "dövüş"ünü felsefe yoluyla aktarmak gibi tarihsel bir ödevimiz bulunmaktadır. Öyleyse kendimizden başlamalıyız ödevde eğilmeye:

Neden hâlâ intihar etmiyoruz? Sizin yanıtınızı merak etmekle birlikte, belki dramatik bir yanıt olarak, 1925 senesinde intihar etmiş olan Rus şair Sergey Yesenin'in son şiirinin (*Hoşçakal Dostum*), son dizelerini örnek vermek isterim:

*"Yeni bir şey değil ölüp gitmek bu yaşamdan,
Ama yaşamak da daha yeni değil kuşkusuz."*

(Lâkin yine de içime sinmemiş olacak ki) bir Antik Roma şairi olan Horatius'un şu dizelerinin de bir yanıt niteliğinde olabileceğini unutmayalım:

*"Eğer dünya çatırdasa ve üzerine yıkılsa onun;
Çarptığımda yine de korkusuz bulurdu onu."*

Kaynaklar ve Öneri Okumalar:

CAMUS, Albert, *Sisifos Söyleni*, Çeviren: Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul: 2010 (15. Basım).

LEVINAS, Emmanuel, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Çeviren: Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 2011.

EAGLETON, Terry, *Hayatın Anlamı*, Çeviren: Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2012.



ETİĞİN ONTOLOJİSİ

SEMA SÖKMEN*



by Angel Planells

“Öyle görünüyor ki, her sanat ve her araştırma ve aynı şekilde her eylem ve her tercih herhangi bir iyiye doğru yönelir” (1).

Etik en genel tanımıyla iyyinin ve doğrunun, kötünün ve yanlışın belirlenmesi, “nasıl iyi bir hayat yaşarım?” sorusunun araştırılması ile ilgilidir. İyinin kendisinin ne olduğu sorusuna felsefi bir yaklaşım bizi Antik Yunan’a geri götürür. Objektif bir iyi veya kötünün olup olmadığı sorusu ise ontolojiyle ilgili bir sorudur. Ontolojik olarak evrensel, objektif bir iyi veya kötünün imkânı sorunu bazı filozoflar yoluyla bu çalışmada incelenmeye çalışılacaktır.

“Nasıl iyi bir hayat yaşarım?” sorusu Antik Yunan’da temellenip, bugün hâlâ sorulmaya devam eder. Sokrates ile başlatılan Yunan etiği Aristoteles ile zirveye ulaşır. Immanuel Kant’a kadar Aristoteles’in etiğiyle kıyaslanacak güçlü bir etik ile karşılaşamayız.

Aristoteles etiğın, bilimler gibi ilk ilkelerden yola çıkarak, kanıtlamalarla sonuca ulaşmasının mümkün olmadığını belirtir. O, “Bilimler Sınıflaması”nda pratik bilimler, insanın eyleme etkinliğinin, eyleme veya davranışı gerçekleştirmeye dayanan bilim veya bilgi tarzında insanın eylemlerini yönlendirdiği *praxis*’i etik ve politika ile doğrudan ilişkilendirir (Aristoteles, 1996, 1025b s.291). Etik ve politika pratik bilimlerin alanındadır. Etik, mutluluğa ulaşmak için gereken yaşam formunu ve tarzını belirlerken politika ise bu yaşam formunu gerçekleştirmek ve korumak için gerekenleri belirler. Grekçe *politikos*

sözcüğü politik-olan ile sosyal-olanı içerir (MacIntyre, 2001, s. 67). Ve bu ikisi arasındaki bağlantı zorunludur. Aristoteles’te ahlak tek insanın iyisine yönelik olduğu için politika polis içerisinde herkesin iyiliğine olduğundan dolayı etikten ayrı düşünülemez ve politika etiği önceler. Toplum veya site böylelikle mutluluk için gereklidir. Ancak iyi bir sitede insanlar iyi ve mutlu olur (Aristoteles, 2014, 1094b 5 s.41).

Praxis “iyi”yi amaçlar. Sadece kendisi için istediğimiz, kendisi amaç olan “En Yüksek İyi”dir. “Erekler açıkça çok olduklarından ve onlardan bazılarını başka şeyler için seçtiğimizden, açıktır ki bunlar yetkin erekler değildir; oysa En Yüksek İyi, tüm açıklığıyla yetkin bir şeydir... Yetkin bir erek olan tek bir şey varsa... ve pek çok yetkin erek varsa, onlardan en yetkinini araştırırız. ... ve hep kendinden dolayı istenen ve asla başka bir şey için istenmeyen şeye mutlak anlamda yetkin diyoruz” (Aristoteles, 2014, 1097a 25-30 1097b s.61). Bu noktada araç-amaç ayrımı ortaya çıkar. En Yüksek İyi, nihai amaç (*telos*) kendisi için istenen, kendinde amaç olarak iyi, mutluluk (*eudaimonia*) olarak tanımlanır. “Oysa mutluluk, en yüce dereceye ait bir erek gibi görünüyor; çünkü onu asla başka bir şey için değil; her zaman kendisi için tercih ederiz” (Aristoteles, 2014, 1097b s.61).

* İzmir Ekonomi Üniversitesi, Öğretim Görevlisi

Aristoteles, *Nikhamakhos'a Etik*'te teorik ve pratik bilimler ayrımı yapar ve bunu da ruhun kısımları arasında yaptığı ayrımıyla temellendirir: "ruhta irrasyonel bölüm" ve "ruhta rasyonel bölüm" (Aristoteles, 2014, 1102a 30 s.88). "Ruhta irrasyonel bölüm" beslenme, üreme gibi hayvanlarla ortak olan şeylerdir. "Ancak bizim araştırdığımız şey insana özgü olan şeydir" (Aristoteles, 2014, 1098a s. 64). Ruhun rasyonel kısmı, ilkeleri başka türlü olamayan varlığı düşündüğümüz ve diğeriyle olumsal şeyleri bildiğimiz iki bölümden oluşur. Birine bilimsel diğerine hesaplayıcı denir. (Daha sonra Kant teorik akıl ve pratik akıl ayrımını bu ayrımı temel alarak yapacaktır.) "İnsanın fonksiyonu (ergon) nedir?" (Aristoteles, 2014, 1097b 25 s.63) sorusu ortaya çıkar ve bu işlev duyumsamaya dayanan hayvansal yandan ziyade "ruhun rasyonel bölümünün belli bir pratik hayatı kalır; bu rasyonel bölüm bir yandan akla itaat eder ve diğer yandan akla ve düşüncenin uygulamasına sahiptir" (Aristoteles, 2014, 1098a s.64). Dolayısıyla Aristoteles'te insana özgü etkinlik insanın rasyonel gücünü kullanması (MacIntyre, 2001, s. 73) ile olur. İnsanın iyisi, insanı mutluluğa (eudomania) götürecek olan şey ise "erdemle uyumlu etkinlik" olarak tanımlanır. "Erdemi iyiliğin kendisidir, ruhtaki ve hakikatteki iyiliktir" (Comte-Sponville, 2015, s.18).

Rasyonellik iki etkinlik türüyle ortaya çıkar. Etkinliğin kendisini kuran akıl yürütme "intellektual" veya düşünsel (diaonetik) erdemler ve akla uyup uymaya-çağımız düşünmeden farklı etkinlikler "ahlaki" veya karakter erdemleri olarak ikiye ayrılır (MacIntyre, 2001, s. 74-75). Düşünsel erdemler eğitim ile kazanılırken karakter erdemleri alışkanlık (ethos) ile kazanılır. İnsanı eudomaniaya ulaştıracak, en yüksek erdem olarak kabul edilen şey, aklın teorik faaliyeti (theoria/sophia) dayanan bu erdemlerdir. "İnsan için iyi, erdemle uyumlu bir etkinlikten ve pek çok erdem olması durumunda onların en iyisiyle ve en mükemmeliyle uyumlu etkinlikten ibarettir" (Aristoteles, 2014, 1098a 15, s. 64). Sadece sophia ile ilgili değil aynı zamanda phronesis yani pratik bilgelik de gereklidir. Phronesis de adalet, ölçülülük, cesaret gibi karakter erdemlerinde ortaya çıkar.

Aristoteles son noktada mutluluğun (eudaimonia) ne'den oluştuğu, insanın amacının (telos) ne olduğu sorusuna "haz" olarak yanıt verir. Engellenmemiş etkinlik olarak kabul ettiği hazzın en yükseği, aklın karakteristiği olan theoria ile değişmez gerçeklere dair spekülasyonlu akıl yürütmedir.

Aristoteles'in etiği teleolojik bir etiktir. Kant'a geldiğimizde ise ilk ilke olarak "niyet" ön plana çıkar. Eudaimonia kişinin eylemlerinin sonucunda varmayı amaçladığı şeydir. Kant'a göre eylemlerin sonucuna

göre hareket etmek davranışı ahlaki kılmaz. Ahlaklığın ölçütü "iyi isteme" olmalıdır.

Kant ve Deontoloji

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten), temel bir soru üzerinde yükselir: "Ahlakın en yüksek/en yüce ilkesi nedir?" (Kant, 2015, Önsöz XV, s.7). Kant eleştirel felsefesi ni etik alanında da sürdürür. O, teorik akıl ve pratik akıl arasında yaptığı ayrımıyla, pratik aklın eyleme yöneldiğini belirtir. Rasyonel aklın evrenselleştirilebilir ilkeleri temelinde ahlaki eylem, koşulsuz buyruk ile gerçekleşir. Ahlakta eylemlerin temelinde yatan ilkelerin Tanrı, Ruh, Özgürlük ve Ölümsüzlük ideallerinin koşuluyla, ahlak yasası pratik aklın apriorisi olarak belirlenir.

Kant, Aristoteles'e benzer bir şekilde ahlakı, insana özgü olduğunu düşündüğü pratik akıl ile ilişkilendirir. O; hazzı, yararlı, mutlulukçu etik görüşeri reddeder. J. S. Mill, mutluluğu, "En Yüksek Mutluluk İlkesi"ni, hazzın varlığı ve acının yokluğu olarak görür (Mill, 2001, p.10). Kant, utilitarianizmin, Mill'in etiğinin temel ölçütü olarak gördüğü hazları (pleasure) insanın heteronom olduğu alanda olması sebebiyle ahlaki eylemin ölçütü olarak kabul etmez. Kant'a göre ahlaki ilkeler arzular üzerine inşa edilmemelidir çünkü bu, insan onurunu yok eder. Utilitarian etik bize doğruyu ve yanlış ayırmamızı öğretmez, sadece hesaplamada bizi daha iyi yapar (Sandel, 2007, s.5, p.2). Kant'ın felsefesinde özgürlük (otonomi) ahlakın ayrılmaz parçası, önkoşuludur.

Aristoteles ve sonrakilerin "En Yüksek İyi" olarak, ahlakın merkezi olarak mutluluğu ve amaçsallığı kabul etmesini Kant benimsemez. Kant için ahlak, herkes için geçerli olabilecek, evrensel bir niteliğe sahip olması gerektiği için, apriori bir temele sahip olmalıdır. Ve onun amacı sentetik apriori önermelerin ahlak alanında nasıl mümkün olduğunu belirlemektir. "Deneyin temellerine dayanan her Felsefe'ye deneysel, öğretilerini yalnızca apriori ilkelerden çıkarıp sunana ise saf Felsefe denebilir. Bu sonuncusuna, sırf biçimsel olduğu zaman, Mantık; anlama yetisinin belirli nesneleriyle yetindiği zaman ise, Metafizik denir. Böylece ikili bir Metafiziğin, bir Doğa Metafiziği ile bir Ahlak Metafiziğinin idesi ortaya çıkar. Demek ki, Fiziğin bir deneysel, bir de akılsal kısmı olacak; Etiğin de aynı şekilde, ama burada deneysel kısma özel bir ad verilerek Pratik Antropoloji, akılsal kısma ise tam anlamda Ahlak denilebilir" (Kant, 2015, s.3).

Kant'ın teorik ve pratik felsefe ayrımında pratik felsefe "olması gereken"i, normatif olanı inceler. Ahlak yasası bir doğa yasasının aksine "olan" değil "olması



by Angel Planells

gereken” bir yasa olmalı. Ahlak bir gerekliliktir. Kişinin içinde var olan ödev duygusu ile koşulsuz bir buyruk/kategorik imperatif ile hareket eder. Kişi sorumlu olduğu için özgürdür. Kişi kategorik imperatife göre eylemlerinin sonucuna göre davranmamalıdır. Buyruğu hipotetik değil kategorik olmalıdır. Ahlakî eylemin ölçütü niyetinde veya motivasyonunda aranmalıdır. “İyi isteme” sonucuna göre değil “kendi başına iyi” olmalıdır (Kant, 2015, p. 3-4, s. 9). Bu isteme de ancak özgür, otonom bir insan tarafından gerçekleştirilebilir. Kant’ın kategorik buyruğunun bir diğer formülü “*autonomie* (özerklik) idesine göre eyle”dir. Özgürlük bu bağlamda ahlak yasası ile gerçekleşir. Aristoteles “özgür irade” probleminde hiç girmez. Ona göre bir eylem zorla veya bilgisizlikle gerçekleşmediği sürece isteğe bağlı olarak değerlendirilir (MacIntyre, 2001, s. 81).

Sadece bireysel bir nitelik değil ayrıca başkalarının da aynısını isteyebileceği “genel bir ilke” olmalıdır. “Öyle davran ki, senin iradenin maksimi her zaman aynı zamanda genel bir kanunun ilkesi olarak geçebilsin” veya “maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin şekilde eyle” (Kant, 2015, p. 17, s. 17). Aynı zamanda insanı bir araç olarak değil amaç olarak görmek gereklidir. “Öyleyse pratik buyruk şu olacak: her defasında insanlığa, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2015, p.67, s. 46). Dolayısıyla istenç/irade ve ahlak yasası ile ahlaksal yaşam mümkün olabilir. Eğilimler, güdüler, toplumsal alışkanlıklarla yapılan eylemler ve ahlak yasasına sorgusuz boyun eğilen durumlarda *moralite* söz konusu değildir.

En Yüksek İyi, ahlaklılık ve mutluluğun birleşiminden oluşur ve En Yüksek İyi’nin garantörü Tanrı’dır. “Kant’a göre, dünyada ‘En Yüksek İyi’nin gerekli ön şartı ve doğadaki en yüksek sebep Tanrı’dır” (Öktem, 2007, s.8).

Sonuç olarak etiğe dair ontoloji kurma çabası teleoloji ile sonuçlanıyor görünmektedir. Teleolojiye bağlanmayan bir etik ontolojisi mümkün müdür veya ontolojisiz bir etik mümkün müdür soruları ortaya çıkar bu durumda.

Dipnotlar:

(1) Aristoteles (2014) *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Z. Özcan, Ankara: Sentez Yayınları s.37.

Kaynakça:

- ARISTOTELES (1996) *Metafizik*, Çev. A. Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MACINTYRE, Alasdair (2001) *Ethik’in Kısa Tarihi* Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma.
- ARISTOTELES (2014) *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Z. Özcan, Ankara: Sentez Yayınları.
- COMTE-SPONILLE, Andre, *Büyük Erdemler Risalesi*, (2015) İstanbul: İletişim Yayınları.
- KUÇURADI, İ. (1998) *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- KANT, Immanuel (2015) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İ. Kuçuradi, Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu.
- ÖKTEM, Ülker, (2007) “Kant Ahlakı”, *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt: 18, Sayfa: 11-22.
- MILL, John Stuart, (2001) *Utilitarianism*, Canada: Batoche Books Kitchener.
- SANDEL J. Michael, (2007) *Justice, What’s The Right Thing To Do?*, New York: Farrar, Straus and Giroux.



by Christian Tiffet

Ontoloji nedir? Ontoloji varlığın bilimidir. Varlığın bilimi olması bakımından bütün bir felsefe tarihi de varlığın ne olduğunun sorgulanmasının tarihidir. Bu sorgulama çerçevesine felsefeye baştan itibaren egemen olan soru “varlık nedir?” veya “varlığın anlamı nedir?” sorusudur. Varlığın anlamı sorusu, varlığın “bir” mi yoksa “çok” mu olduğu problemi ile birlikte değerlendirilir. Aristoteles’in *Metafizik*’inden beri varlık tek bir anlama sahip olmayıp, çok anlamlıdır: 1) İlk ilke(ler) anlamında varlık, 2) Doğru anlamında varlık, 3) Potansiyellik ve aktüellik anlamında varlık, 4) Kategoriler şemasından türetilmiş çeşitli anlamlarda varlık. Bunun yanında daha geniş anlamlarda içerir terim: “töz olarak varlık”, “özellik olarak varlık”, “tözün yolu olarak varlık”, “zihnin dışında varolmayan varlık”, “oluş olarak varlık”. Bütün bu tanımlar varlığın anlamına ilişkin iki farklı temelden yönelen düşünsel sorgulama ile yanıtlanır. Birincisi, varlığı varolanların tabi olduğu uzam ve zaman üstü tümel töz olarak ele alan transdantal yaklaşım; ikincisi ise uzam ve zamansal olan varolanlara tabi olan oluşa ait içkin yaklaşım. Varlığın anlamı da bu iki yaklaşımın argümanlarının bir toplanişı olarak açığa çıkar. Bu toplanişla birlikte, varlığın anlamı aynı zamanda bir yönetime bağlı olarak, bir yöntem içerisinde oluşur: Platon’da diyalektik yöntem, Descartes’ta metodolojik şüphe, Husserl ve Heidegger’de fenomenoloji, Derrida’da

dekonstruksiyondur. Deleuze ise ontolojinin kendisini felsefi bir yöntem olarak kabul eder. Bu nedenle de felsefe ontoloji, ontoloji ise felsefedir, der.

Varlığı zaman ve uzam üstü bir noktada varolanlardan bağımsız olarak ele alan düşünce okulunda varlık üç anlama sahiptir: 1) Varlık en tümel kavramdır ve en tümel kavram olması nedeniyle onun tümelliği cinslerin tümelliğini aşar. Varlık bu belirlenimde varolanlara aşkındır. Özellikle Platon’un “İyi ideası” olarak varlık, teolojinin “Tanrı’sı”, Hegel’in “Mutlak Tin’i” bu türden aşkın varlıklardır. 2) Varlık tanımlanamaz olandır. Tanımlanamaz olması nedeniyle de varlık, bir varolan olarak kavranamaz ve varlık varolanlar ile tanımlanamaz. Varlık, tanımlama yoluyla tümel kavramlardan türetilemez ve daha düşük bir kavramla da temsil edilemez. Bu tanım, mantık ilkeleri kapsamında işler. Çünkü mantık ilkelerine göre tür, cins ile tanımlanır fakat cins kendinden daha aşağıda olan bir tür ile tanımlanamaz. Varlık ise en üst kavram olması nedeniyle kendisinin üstünde daha üst bir cins kavram olmaması nedeniyle tanımlanamaz olandır. Örneğin, insan hayvan cinsinin türüne ait olması nedeniyle; “İnsan düşünen bir hayvandır” tanımı mantık ilkeleri kapsamında doğrudur, fakat tersi cinsi tür ile tanımlayacak olan bir tanım yanlış olacaktır. Bu nedenle bu yapıda varlık en üst tümel olması nedeniyle tanım-

* Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, (kilicsinan@gmail.com)

lanamaz olandır. En nihayetinde Platon “İyi ideasını”, Hegel de “Mutlak Tin’i” bu sebeple tanımlayamazlar. 3) Varlık kavramı kendiliğinden açıktır. Bu tanım içerisinde varlık kendiliğinden bilinir olarak kabul edilir. İfade daha üst bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaksızın kendiliğinden açıktır. Çünkü, varlığı kavramak için ne daha üst bir kavrama ne de daha alt bir kavrama referans etmek gerekir (Heidegger 1977: 44). Varlık kavramı apriori olan en tümel kavram olarak kendiliğinden açık ve seçiktir. Platon için “İyi”nin ne olduğu, Platinous için “Bir”in ne olduğu, Descartes için “Cogito”nun, Hegel için “Mutlak Tin”in ne olduğu açıktır. Açık olması tanımlarının apriori olması anlamındadır, oysa bilinmesi ise en zor olandır.

Transandantal yaklaşım içerisinde varlık uzam ve zamana üstü olan en tümel kavramdır. Bu problemi Aristoteles, *Metafizik*’in birinci kitabında şu şekilde ifade eder: “Her şeyi bilmek en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olmaktır. Tümel bilen onun içine giren bütün özel durumları da bilir ve bu tümeller insanlar tarafından bilinmesi en zor olanlardır. Çünkü onlar duyulardan en uzak olanlardır” (Aristoteles, *Metafizik*, 982a 20-25). Tümel varlık kavrayışında varolanlardan kopuk olan transandantal bir varlık vardır. Bu sistem içerisinde varlık varolandan ilkin Platon’un görünüşler ve idealar ayrımı ile, sonrasında Aristoteles’in *Kategoriler* adlı eserinden farklı olarak *Metafizik*’te varlığı en tümel olarak açıklamasıyla varlık ve varolan birbirinden koparılır. Heidegger, bu koparılmayı varlığın unutulması olarak değerlendirir. Bu nedenle Batı felsefe tarihi içinde Aristoteles’ten Nietzsche’ye kadarki olan süreçte varlık unutulmuştur, der. Nietzsche varlığı yeniden varolanlar açısından değerlendirerek varolandan koparılan varlığı yeniden varolana bağlar, “varlık güç istenci”dir diyerek. Güç istenci en tümel varlık olmayıp, varolanlara içkin olan varlıktır.

Burada felsefe bir yöneme bağlı olarak tümel olan idelere ilişkin problemleri sorgulaması nedeniyle ontolojidir. Bu bağlamda ontolojiye ilişkin “varlık nedir?” problemine paralel sorulan bir diğer temel soru ise “niçin hiçlik değil de varlık var?” sorusudur. Çünkü varlık kadar hiçlik problemi de ontolojinin bir problemidir. Ontoloji dışında yer alan bilimler tekil varolanlar üzerine sorgulamada bulunan bilimler (Biyoloji, Psikoloji, Zooloji vb.) hiçlik problemini görmezden gelirler, onlar uzam ve zamana tabi olan varolanları problem edinirler, fakat ontoloji ise en tümel olan varlığı problem edinmesiyle birlikte hiçliği de bilmeye çalışır. Oysa tekil bilimler varolanı bilmek isterler, hiçliği değil. Heidegger; ontoloji dışındaki bilimler hiçlikten nefret ederler, der. Hiçlik nedir?

Hiçlik, varlığın tümelliğinin değillenmesidir (Heidegger 1977: 98). Hiçlik yalın ve basittir. Hiçlik hakkında özdeşlik ilkesi bağlamında söylenebilecek şey “hiçlik hiçliktir”. Eğer hiçlik üzerine bir şeyler söyleyebilmek olanaklı olabilseydi, hiçlik hiçlik olmayıp varlık niteliği kazanırdı. Bu nedenle her ontolojik ve metafizik soru “hiçlik” üzerine değil, varlık üzerine olduğundan ontoloji varlık olan tümeller ile ilgilidir. Fakat varlığı Dasein’in ontik ontolojik konumu ile açıklayan Heidegger hiçlikle karşılaşılacak alanı “kaygı” ile açıklar. Kaygı anında varlık bir bütün olarak olumsuzlandığından “hiçlik” kendisini açığa çıkarır.

Transandantal varlık kavrayışında anlaşılmaya çalışılan “öz” olarak, “mevcudiyet”, “hakikat” olarak ve “bir” olarak varlığın ne olduğudur (Jacquette, 2002: 2). Varlığı varolanlardan bağımsız olarak değerlendiren felsefi yaklaşım açısından varlık “bir”dir, kendi kendisi ile özdeştir, özdeş olması bakımından değişmez olandır. Burada çokluğun bir’liğinden değil, bir’liğin çokluğundan söz edilir. Oluş, çokluk, değişim bir olan varlığa ait olmayıp varolanlar alanına aittir. Bu yaklaşım içerisinde varolanların kavranması varlığın ne olduğunun anlaşılmasına bağlıdır. Parmenides’in ontolojisindeki “bir” varlıktır ve hep kendi kendisiyle aynı kalandır. Platon’un “İyi” ideası bir’dir, zamana ve mekâna göre değişmez. Teolojide Tanrı “bir”dir ve kendi kendisi ile hep aynıdır. Bu kapsamda Platon’da “öz” ve “görünüş” olarak bölünen varlığın varolanlarla bütünselliği, teolojide ise yaratılmış varolanlar ve yaratılmamış varlık olarak ikiye bölünür. Tekil olan varolanlar yaratılmamış varlık tarafından yaratılmıştır; buna karşın onlara aşkın ve tümel olan Tanrı ise mutlak varlıktır. Bu nedenle teolojide varolanların kavranması ilk olarak mutlak varlığın kavranmasına bağlıdır. Sonluluk ve sonsuzluk kavramları da yaratıcı varlık ve yaratılan varolanlar ikilemi çerçevesinde düşünülür. Yaratılmamış sonsuz yaratıcı varlık mutlak öz’dür.

Varlığın varolanlardan bağımsız “öz” ile kavranması, Sokrates ile birlikte yerleşik hâle gelir. Varlığı “*ti estin*” olarak varolanlara içkin düşünen düşünme yapısının Sokrates ile birlikte terk edilmesiyle varlık Aristoteles’in kategorileri ile kavranmaya başlanır. Aristoteles sonrası Batı metafizik geleneği varlığı “*ousia*” olarak yorumladığından, “varlığın anlamı nedir?” sorusunu “*ousia*” olarak “varlık nedir?” sorusuna dönüştürür ve bu nedenle de varlığın anlamını unuttur. Burada varlık özdeşlik ilkesi içerisinde kavranır. “Varlık nedir?” sorusuna verilen yanıt, varlık özdeş olandır. Özdeş olan nedir? Özdeş olan A, Adır ilkesi ile ifade edilir. Bu ilke Batı felsefesinde varlığın ve düşünmenin aynılığının ilkesi olan özdeşliği verir.



Özdeşlik nedir? Özdeşlik bir şeyin kendi kendisi ile aynı olmasıdır. İki şeyin birbirinden bağımsız düşünülemez olması onların özdeş olduğu anlamına gelir. Parmenides'te varlık ve düşünme bir ve aynı şeydir. Bu özdeşliğin temel ilkesi olan A, A'dır ile ifade edilir. A, A'dır ilkesi bir şeyin kendi kendisi ile aynılığını ifade eder. Bu ilkede iki ayrı şeyin birbiri ile aynı olmasını değil, bir şeyin kendi kendisi ile aynı olmasını ifade eder. Bu nedenle A, A'dır ilkesi varlığın en tümel anlamda kendi kendisi ile aynı olduğunu söyler. Parmenides'te varlık özdeşliğe aitken, Aristoteles'te özdeşlik varolanlara, varlığa aittir. Özdeşlik ilkesi Nietzsche'ye kadar Batı felsefe tarihi boyunca "aynı" olan ile kavrandı. Aynı olanı veren ise kopula (-dır)'dır. Varlık kopula ile açığa çıkar. Varlığa ilişkin kopula mevcut olmayı, sürekli el altında olmayı, öz olanı gösterir. "Öz", "bir" olan ise aşkındır. Bu nedenle varlığı varolanlardan ayrı ele alan bu sistem içerisinde varlık varolanlara aşkındır. Aşkın olması nedeniyle varlık ve varolan ayrımı karşıtlığa dönüşür: varlık bir, mevcudiyet, öz, hakikat ile temsil edilirken; varlığın karşıtı olarak varolanlar ise çokluk, değişim ve oluş ile temsil edilir. Varlığı varolanlara içkin olarak gören yaklaşım ise varlığı sürekli değişim ve oluş hâlinde değerlendirir.

Varlığı zaman ve uzama ait olan varolanlara tabi kılan, varolanların varlığını kavramaya çalışan içkin yaklaşım için varlık, varolanların varlığıdır. Bu yaklaşımda "varlık nedir?" sorusu, "varolanların anlamı nedir?" sorusu ile yer değiştirir. Bu yaklaşım

içerisinde de varlık üç şekilde kavranır: 1) Varlık varolanlara tabi olması bakımından zaman ve uzama bağlıdır; 2) Varlık zaman ve uzama bağlı olması nedeniyle aşkın değil içkindir; 3) İçkin olması nedeniyle de oluş ve değişime tabidir. Bu gelenek içerisinde Herakleitos varlığı değişim ve oluş üzerinden tanımlar. Nietzsche güç istenci, Schopenhauer istenç, Heidegger Dasein, Deleuze yaratım ve oluş üzerinden kavrar. Heidegger için Dasein ontolojinin temelidir, çünkü varlık ancak Dasein'in ontik ontolojik varoluşu ile kavranabilir. Deleuze için ise varlık her zaman yeniden yaratılmalıdır. Varlığın anlamına ilişkin bu farklı yanıtlar, varolanların tarih içerisinde farklı zaman ve uzamlardaki yeniden toplanışının tümel adıdır. Buna göre, varlık her zaman varolanların varlığıdır. Varolanların tümeli olarak varlık varolanlarla ilgili olan farklı bilim alanlarıyla bağlantılıdır. Bu bilim alanları; tarih, doğa, uzay, yaşam, insan varlığı, dil ve benzeridir. Bu yaklaşımda varlığın anlamı çeşitli alanlarla birlikte bir toplanışla oluşur, çünkü varlık bir toplanıştır.

Heidegger'e göre varlık problemi, "varlığın anlamı nedir?" sorusu çerçevesinde oluşur. Bu çerçevede varlığın anlaşılabilmesi için soru sorma şeklinin kendisi felsefi olmalıdır. Bu nedenle Grekler'in varlığı problem etmelerinin nedeni onların soru sorma şekillerinin varlığa yönelik olmasıdır. Varlığa ilişkin "nedir bu?" sorusu Yunanca'da "*ti estin*"e karşılık gelir (Heidegger 1995: 31). "Güzel nedir?", "iyi nedir?", "varolan nedir?" Antik Grek düşünürleri için varlık

ve düşünme birbirine aittir; düşünme ve varlık bir ve aynıdır. Parmenides düşünme ve varlığı değişmeyen, hep kendi kendisi ile aynı kalan “bir”e tabi kılarken, Heidegger için varlık ve düşünmenin birbirinin mülkiyetine geçirilmesi varlığın mevcudiyet değil, hep orada olması bakımından değiştiğini ifade eder. Antik Grek düşünmesinde varlık öz değildir, orada olandır, değişimdir. Heidegger’de varlık ve düşünme dil ile birbirinin mülkiyetine geçirilmiştir. Bu nedenle Heidegger, “*Dil, varlığın evidir*” der (Heidegger, 1969: 39).

Varolanın varlığında ise sürekli bir ayrım, değişim vardır. Bu kavrayışta varlık varolana içkindir, hep varolandadır fakat asla görülmez. Bir başka anlamda varolanlar varlığı sürekli olarak içerir. Bu durumu Heidegger Grimm Kardeşler’e ait bir masaldan hareketle açıklar. Heidegger’in sözünü ettiği masal şu şekildedir: *Hızlı bir koşucu olmakla böbürlenlen tavşan, kirpiye meydan okur ve yarışma teklifinde bulunur. Teklife evet diyen kirpi eve dönüp karısına durumu anlatır ve aklına gelen kurnazlığı gerçekleştirmek için karısına, yapması gereken şeyi anlatır. Buna göre karısı, varış noktasının olduğu yere gizelecek ve tavşan tam bu noktaya gelmek üzereyken ortaya çıkıp “ben vardım bile” diyecektir. Kirpilerin arasındaki farkı kestirmek olanaksız olduğu için tavşan da durumun ayırımına asla varamayacaktır. Nitekim öyle olur. Tavşan tam varış noktasına gelmek üzereyken kirpinin karısı gizlendiği yerden ortaya çıkar ve “ben vardım bile” der. Yarışı kaybetmeyi bir türlü hazmedemeyen tavşan, tekrar yarışma teklifinde bulunur. Ne var ki her defasında kaybeder. Ne zaman varış noktasına gelse, kirpiyi (yani ayırımı-varlığı) daima orada bulur* (Heidegger: 1997, s. 61, 62). Varlık hep orada, varolandadır.

Bu sistemde varlık varolana aittir. Varlık -ile birlikte olmak anlamında varolanla birlikte olmaktır. -ile birlikte olmak Parmenides’te varlık ve düşünmenin birlikteliği, Descartes’ta varlık ile Cogito’nun birlikteliği, Heidegger’de varlık ve Dasein’in -bir başka anlamda insanın- birlikteliğidir. İnsan ve varlığın birbirine ait kılınması dil ve düşünme ile gerçekleşir. İnsan düşünme özelliği ile varlığa açılır, varlıkla yüz yüze gelir (Heidegger, 1969: 31). Bu kavrayış içerisinde varlık tümel değil tekil olanın içerisinde yer alır. Tekil olması bakımından da aynılık ile değil fark ile temellenir. Bu ayırmada, varlık varolanın varlığı olarak açığa çıkar. Varlık kendisini varolanda açığa çıkarır, oysa tümel olanda varlık kendisini sürekli gizler. Bu durum Hegel’den bir örnekle çok daha iyi açıklanabilir: *Birisi manavdan meyve satın almak ister. Ona elma, şeftali, kayısı teklif edilir; fakat sürekli teklif edilen meyveleri reddeder. Çünkü o*

meyvenin kendisini, varolanların temsilini satın almak istemektedir. Oysa her bir durumda ona teklif edilen meyvedir; fakat yine de o reddeder. Olay şu şekilde tamamlanır, meyve tümel olduğundan ve tümel olduğu ölçüde varolandığından satın alınamaz. Meyve tek tek varolanların toplamından çıkan ve onlara içkin olan varlıktır. Varlığı varolanlardan kopuk olarak açıklamaya çalışan düşünme yapısı da sürekli olarak varlığı ister ama elde edemez, çünkü onu varolanlardan ayrı ve kopuk olarak düşünmektedir. Oysa varlık hep oradadır, varolanların dışında onlara aşkın değildir. Bu anlamda Nietzsche, Aristoteles’in tümel varlık kavrayışıyla unutilan varlığı yeniden varolan içerisinde gören ilk filozoftur. Nietzsche özcü, düşünmenin varlık kavrayışını ters çevirerek varlığı ontik konumuna döndürür. Böylece unutilan varlık, felsefi düşünme içerisinde yeniden problem edinilir. Nietzsche varolanların varlığını, metafizik bir problem olarak yeniden düşünmenin içine taşır. Heidegger, Sartre, Deleuze, Derrida, Foucault ve Lyotard gibi önemli filozoflar da varlığı aynı şekilde varolanlarla birlikte çokluk olarak değerlendirirler.

Sonuç olarak transandantal temelli düşünme, varlığı kategorilerle, tümelerle açıklamaya çalıştığından; onu “bir”, “mutlak” ve “kendi kendisi ile aynılıkla” tanımlar. Buna karşın içkin veya oluş temelli varlık düşünmesinde; varlık, kendi kendisi ile aynı kalan olmayıp, her bir defasında uzam ve zamana tabi olan varolanların içinde yeniden oluşur, değişir. Bu nedenle de varlık mutlak hakikat olmayıp tarihsel bir formda, tarihsel olarak her defasında yeniden varolur: “Logos”, “ateş”, “İyi”, “*energia*”, “öznellik”, “istenç”, “güç istenci”, “Dasein”, “varoluş”, “çokluk” olarak.

Kaynakça

- HEIDEGGER (1969) *Identity and Difference*, translated by Joan Stambaugh: Harper&Row, New York.
- HEIDEGGER, Martin (1995) *Nedir Bu Felsefe?*, Çev. Ali Irgat, İstanbul: Afa Yayınları.
- HEIDEGGER (1997) *Özdeşlik ve Ayrım*, Çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara: 1997.
- HEIDEGGER (2011) *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- ARISTOTELES (2014) *Metafizik*, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 5. Baskı, İstanbul.
- HEIDEGGER (1993) “*What is Metaphysics?*”, Basic Writings, edited by David Farrell Krell, A Division of HarpercollinsPublishers, San Francisco, pp. 89-110.
- JACQUETTE DALE (2002) *Ontology*, Acumen Publishing, Bucks.



MUTLU OLMAK ÜZERİNE PSİKANALİTİK BİR BAKIŞ

BERNA GÖRGÜLÜ ÇELİK



by Peter Beatty

Öznenin, eksik yanlarını tamamladığı sanısına kapıldığı her eylem mutluluk vericidir. Arzu edilen nesneye doğru atılan adımlar haz ilkesinin buyruklarını yerine getirdiğinden, hoşnut olma duygusunu yaratır. Fakat, ruhsal aygıt sadece haz ilkesine göre çalışmadığından, mutlu olmak oldukça karmaşık bir mesele olarak çıkmaktadır karşımıza.

Freud, hoşnut olma duygusunu idden gelen dürtülerin serbest kalması olarak tanımlar. Ruhsal aygıtın haz ilkesine göre çalıştığını ve buna hizmet eden eylemler gerilimi boşalttığı için kişide hoşnutluk duygusu yarattığını söyler. Fakat buna rağmen kişinin yaptığı eylemlerin çoğunun haz ilkesine uygun olmadığını ekler ve burada gerçeklik ilkesinden bahseder. Gerçeklik ilkesinin Ben'i koruyucu bir işlevi bulunduğunu ve haz ilkesinin çalışmasını baskıladığını anlatır. Tehlikeli oyunlar oynayarak eğlenmek isteyen haz ilkesiye, "aman evladım; bir yerine bir şey olacak, in oradan" deyip hevesi kursağında bırakan da gerçeklik ilkesidir.

Gerçeklik ilkesi tarafından tehlikeli bulunan dürtüler bastırma süreci ile ruhsal aygıttan ayrılırlar. Bu dürtüler kuşkusuz ki cinsel dürtülerdir. Bastırılan dürtü kendi doyumunu sağlamaya çalışmaktan hiçbir zaman vazgeçmez ve sürekli olarak uygun delikler arar nesnesine ulaşmak için.

Bebek doğduğunda anne ile yaşadığı mükemmel harmoni ve uyum aralarında güçlü bir bağın gelişmesini sağlar. Bebeğin arzu nesnesi annedir, ona sahip olunca sevgi ve değer duygularını hisseder. Zaman ilerledikçe sahneye giren baba önce bir düşman gibi algılanacak, sonra da anneye ulaşma köprüsü görevini görecek. Eğer çocuk baba gibi olur, yani babayı içe alır ve onunla özdeşim kurarsa, aynı baba gibi, anneyi de elde edebilecektir. Böylelikle babanın doğruları çocuğun doğruları hâline gelir; fakat bu ilişki bir sınır da barındırır. Ego ideali denilen bu olgu iki buyruk verir Ben'e. Bunlardan birincisi "onun gibi (baba gibi) ol" iken; diğeri de "onun gibi (baba gibi) olma"dır. Yani, "onun her yaptığını yapamazsın; bazı şeyler de onun ayrıcalığı olarak kalmalı"dır. Freud'a göre arzu ensest yaşağını delemeyeceği için bastırılmaya ve Ben'den ayrılmaya mahkûmdur.

Özne, hiçbir zaman iddeki dürtülerin tam doyumuna ulaşamayacaktır; öyle ki ulaşsa da bu onun felaketi olacaktır, çünkü bu durum süperegö tarafından cezalandırılacaktır. Özne her zaman eksik olduğu gerçeği ile yüzleşecek; fakat tam olma umuduyla hayatını sürdürecektir. Lacan eksikliğe başka bir açıdan bakarak arzusunun nesnesizliğinden bahseder. Çocuk annenin her şeyi olmak ister; bu *phallusa* ulaşma yoludur. Annenin her şeyi olduğu yanıl-sa-



masına inanan çocuk, her ihtiyacının da eksiksiz doyurulacağını hayal eder. Fakat bu imkânsızdır; çünkü en mükemmel anne bile, çocuğun tüm ihtiyaçlarını karşılayacak mükemmellikte değildir, anne de tıpkı çocuk gibi eksiktir. Öznenin ötekini tam olarak anlaması ve her eksikliğini tamamlaması ütöpik, aynı zamanda da çekici bir düşünce olarak kalmaya mahkûmdur. İki yarımın bir araya gelip tam olana ulaşması matematiği gerçeklikte var olmaz. *Phallus* hep ulaşılmaz olarak kalacaktır.

İster Freud'u ister Lacan'ı takip edelim yol bizi aynı yere götürür; özne, eksik, hiçbir zaman tamamlanamayacak; fakat tamamlanma umuduyla yanıp tutuşan olacaktır. Onun (baba) gibi olarak tamamlanacağını hayal eder; ama onun gibi olamayarak tamamlanmadığı ile yüzleşir. Gerçek doyum hep bir adım öteden göz kırpacaktır özneye. Dış dünya acı, engellenme, eksiklik ve ızdırıp ile doludur; mutlu olabilmek öznenin bu gerçekle nasıl karşılaştığıyla birebir ilgilidir.

Peki şimdiki zamanda babanın öğretileri ne söylemektedir bize, insan ne yaparsa onun gibi olabileceğini düşünmektedir? Şüphesiz ki bu çağda babanın öğretilerini belirleyen büyük oranda kapitalizm,

reklam sektörü ve sosyal medyadır. Popüler psikoloji akımları ve reklam sektörünün mutluluk olgusuna yaptığı atıf ve vurgulamalar, "mutluluk"un bir başarı sembolü gibi algılanmasına yol açmaktadır. Bu olgu bir prototip gibi bütün zihinlerde aynı şeyi simgelemeye başlamıştır yavaş yavaş.

Spor yap, fit ol, saygın bir iş sahibi ol, sosyal ol ama çalışkan da ol, en iyisi ol ama hırslarının kurbanı olma, sağlıklı beslen, ama tüm bunları yaparken çocuklarına da ilgi gösteren bir ebeveyn ol, kendi hayatından doyum al, başkalarına özenme, ama başkalarının ne yaptığını son trendleri de takip eden ol (...) öğretileri kişinin zihninin en gerideki odalarına kadar girerek onu yönetmektedir. Tüm bunların ışığında özne çok aşık bir gerçekle başbaşa kalmıştır; suçluluk ve yetersizlik duyguları ile.

Olmayacak bir ütopyaı olabileceymiş gibi sunan dış dünya, "neden ben bunu başaramıyorum?" duygusuyla başbaşa bırakmıştır özneyi. Zirâ özne de buna inanmaya dünden razı gibi görünmektedir. Tam olmak, eksiksiz olmak diğer bir deyişle *phallus* ulaşmak hayal dünyasını süslediğinden, bu hayalin vücut bulduğu her imge özne için ağız sulandırıcıdır.

Adam Philips *Mutluluk Miti Üzerine* adlı yazısında mutlu olmak hakkının aynı zamanda hayal kırıklığına uğrama hakkı olduğunu söylemiştir. Yani, mutlu olmak mutsuz olabilen, mutsuzluğunu da sahiplenebilen bireyin işidir. Lacanyen dilden duruma bakarsak, mutluluğun kendi eksik, yetersiz tarafıyla tanışabilmiş öznenin işi olduğunu söyleyebiliriz. Aynı konuşmada Adam Philips mutluluğun kendini kaptırma ihtiyacının baltalandığı kişilerde aranan bir mit olduğunu söyler. Kendini kaptırma, diğer bir deyişle tutunma, insanın ilk tohumlarının atıldığı anne karnındaki o ilk anlarından itibaren onu hayatta ve güçlü tutan bir işlemdir. "*Annenin bebeği zihinde tutması, onun ihtiyaçları ile zihninin meşgul olması ve bebeği ile kurduğu bedensel temas bebeğin kendisini öncelikli olarak 'var' hissetmesini sağlayacak*" (Winnicott, 1971) ve kendisini "var" hisseden bebek "tutunma" becerisine sahip olacaktır.

Çocuk kendisini var hissettikçe içinde bulunduğu ilişkiler ve dünyaya da yerleşmeye başlar; aynı zamanda dünya da çocuğa yerleşir eşzamanlı olarak. İlişkiler içselleşir, yaşanan yer içselleşir, beceriler içselleşir. Özne karşılaştığı ve çarpıştığı her imgeyi içselleştirerek önce içe alır, sonra içindeki hamura bu aldığını yedirmeye başlar, "özdeşim" kurar. Her yedirdiğinden bir işaret barındırır bünyesinde artık. Konuşması aynı babası gibidir, yemek yerken aynı annesi gibi ağızını şapırdatıyordur, uyurken aynı ablası gibi kıpırdanır (...). Özne, etrafındakilerin

ve onlarla olan karşılaşmalarının, çarpışmalarının, kucaklaşmalarının bir toplamıdır artık. Çoğalır ve zenginleşir. Etrafındaki ilişkiler onun tutunabilmesi için gerekli zemini yaratmış ve bünyesine katmasına izin vermiştir. Tutunabilmek, bir idealin peşinde koşmak, hayal kırıklığını karşılama becerisine sahip olabilmek yerleşebilen öznenin işidir. Yerleşebilen öznenin hazza erişme bakımından mutluluğa erişmiş olduğunu kesin olarak söylemek mümkün değildir belki ama; huzur, güven, rahatlık hissettiğini kesin olarak söylemekte bir sakınca yoktur.

Modern insanın aradığının mutluluk kılığına girmiş bir huzur ve rahatlık hissi olduğunu söylemek için etrafta yeterince veri mevcut. Birey daha çok huzursuzluk, tedirginlik, tam rahat olamama gibi kaygı semptomlarından bahsediyor. Sigorta, sağlık ve güvenlik sektörleri kaygı oranları ile doğru orantılı olarak büyüme gösteriyor. Tutunmaktan ve yerleşmekten korkar hâle gelen modern insan, mobil sürdürdüğü hayatı ile güncel bildirimler arasında yok olmama savaşı veriyor. Yok olmamak için bırakıyor, bıraktıkça azalıyor. Bu durum bize son yıllarda psikiyatri hastalıklarının neden nevrotik çizgiden sınırlı çizgiye doğru yığıldığını da açıklıyor.

Freud sağlıklı insanın “sevebilen” insan olduğunu söyler, buradaki sevmeye kapasitesi sadece âşık olmak değil, ötekine libidinal yatırım yapabilmektir. Bu öteki çiçek bile olsa, sevgiyle yaklaşmaktır. Kişi, sevgiyle yaklaşabilmesi için öncelikle “hayal kırıklığı”na tahammül edebilme becerisi geliştirmiş olması gerekir. Ötekinin gitme ihtimaline saplanmadan, o anda bulunmak, o anın içindeyken; “Eyvah! Şunu yaparsam gider mi?” diye düşünmemek ve güvenli bir şekilde bağlanabilmeyi içerir bu. Libidinal yatırımı cömertçe ötekine de sunabilmeyi aslında. Aynı zamanda peşinde koşulan bir idealin ya da amacın, başarısızlıklarına odaklanmadan, uğraşabilmeyi de barındırır içinde. Başarısızlıkla karşılaşıldığında buna tahammül edip, tutunulan şeyi bırakmamayı biraz da.

Peşinde koşulan idealin mutluluk vermesi, diğer bir deyişle mutsuzluktan uzaklaştırması “yer değiştir-

me” mekanizmasıyla açıklanabilir. İlkel dürtülerin evcilleşmesi ve ego topraklarına girmeye izin verilmesidir. Bu mekanizma temelde id dürtüleri tarafından yönetilmektedir; fakat ego “*tıpkı attan düşmek istemediği için başka çare kalmadığında, atın onu kendi istediği yere götürmesine razı olan binici gibi*” (Freud, 1940), idin isteklerini, kendi istekleriymişçesine eyleme geçirmeye gayret eder. Malzemenin çatışma olmadan serbest kalabilmesi “hoşnut olma” duygusunu yaratmaktadır. Başta bahsedilen gerçeklik ilkesinin haz ilkesi eylemi sonucundaki hoşnutsuzluğu bu noktada ortadan kalkmaktadır; çünkü eylem ben tarafından gerçeklik ilkesine atılmış gibi algılanırken; id yahut haz ilkesi arka planda sessizce her şeyi yönetmektedir.

Mutlu olabilmek, mutluluğun peşinde koşarak elde edilebilecek bir şey değildir, çatışmaların çözülmesiyle zaten kendini var edecektir. Genel bir özet sunacak olursam; tutunma becerisi, sevilen kişiye bağlanabilme, sevebilme, bir idealin peşinde koşabilme kişiyi mutlu eder mi bilmem ama; huzursuzluk ve acıdan kurtaracağı kesindir. Bu yazı, hem geleneksel olanı hem de internet çağını yaşamış bir zihin tarafından yazıldığı düşünülürse muhafazakâr bir dil de içeriyor olabilir. Huzursuzluğumuzun asıl sebebi modern çağın emrettikleri gibi görülüyor olabilir; fakat şunu eklemeyi geçemeyeceğim: Psikanaliz, bireyin güncel olarak yaşadığından çok çatışmaları ile ilgilenir, modern çağ belki de bireyin çatışmalarının vücut bulduğu bir yer olarak suçlu gibi görünse de, asıl ve gerçek olarak bireyin huzursuzluğu çatışma kaynaklıdır. Yine de bu yazıda geçen tutunma, bağlanma, başarısızlıklara rağmen bir ideali tutma konularını bir “Z Kuşağı” zihninin psikanalitik olarak nasıl yorumlayacağı merak konusu doğrusu.

Kaynaklar

FREUD, S. (2009) *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd* (2. Baskı), Çev. Ali Babaoğlu, İstanbul: Metis, 1940.

WINNICOTT, D.W. (2014) *Oyun ve Gerçeklik* (3. Baskı), Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 1971.

<http://www.libidodergisi.com/sevincten-havalar-ucmak-mutluluk-miti-uzerine-ii/> (28.12.2017’de erişildi)



Kadınlar ve erkekler uygarlığın başlangıcından itibaren birbirine karşıt olarak görülmüştür. Erkek, uygarlığı oluşturan ana fail olarak görülürken, kadının payına düşen hep ikincil konum olagelmıştır. İlişkisel bir kavram olarak kadın, toplumsal yaşamda erkeğin akılla özdeşleştirilmesine karşıt olarak beden ile özdeşleştirilir ve erkeğin olumlunan tüm özelliklerine karşıt olarak tanımlanır. Kadın-erkek dualizmindeki bu ayrım bir değer ifadesi olarak karşımıza çıkar çünkü kadın erkeğe göre eksiklikleri üzerinden tanımlanmaktadır. Bu ise bedeninin sınırları içerisine hapsedilen kadının; kendisini değersiz, suçlu ve aşağı görmesine neden olur. Simone de Beauvoir “kadın doğulmaz kadın olunur” (1) derken cinsiyet (sex) ile toplumsal cinsiyet (gender) arasındaki farkı ortaya koyar. Buna göre kadının tanımlanışı biyolojik olmaktan ziyade toplumsaldır.

Cinsiyet üzerinden bedene yapılan müdahale kuşkusuz çok eski bir alışkanlıktır. Uygarlığın başlangıcından itibaren devam eden bu alışkanlığın devamı olarak günümüzde bu sürecin şekli değişmiştir. Ka-

dın bedeni üzerinde çok daha kapsamlı ve etkin bir dönüştürme çabası söz konusudur. “Modern toplum erkeğin kadın üzerindeki egemenlik biçimlerini inceltmiş, kültürel soslara bulamıştır” (2). Günümüzde kadın bedeni sömürü nesnesi olarak görülmüş, bir meta olarak tasarlanmış ve başlıca tüketim alanı hâline getirilmiştir.

Modern toplumda kadınlar birçok hak ve özgürlüğü elde etmiş olmasına rağmen ikincilleşmekten ve metalaşmaktan kurtulamamıştır. Feminist hareketle elde edilen cinsel özgürlükler, kadın bedeni üzerindeki sömürüleri tamamen ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Aksine günümüzde kadın bedenine yapılan müdahale kadınlar tarafından kabullenildiği ve doğal bir şey olarak görüldüğü için çok daha etkili olmaktadır. Kendisi için değil erkek için yaşaması beklenen, bu yöndeki eril tasavvurlarla biçimlendirilmeye çalışılan ve sadece yaşamları değil bedenleri de eril tahakküm altına alınan kadınlar, erkeğin öznesi olduğu bir dünyada nesne konumunu sürdürmektedir. Akıldan uzak tutulan, salt bedene indirge-

nen kadının bedeni kendisinden ziyade, kendinden başka herkesindir.

“Tüketilen şeyler arasında diğer nesnelerden daha güzel, daha kıymetli, daha eşsiz bir nesne vardır: Bu nesne BEDEN’dir... bedeninin yeniden ‘yeniden keşfi’ ve reklamda, modada, kitle kültüründeki mutlak varlığı –bedenin etrafını kuşatan sağlık, perhiz, tedavi kültürü, gençlik, zarıflık, erillik/dişillik saplantısı, bedenle ilgili bakımlar, rejimler, fedakarca uygulamalar, bedeni kuşatan Arzu söyleni–, bunların hepsi bedeninin günümüzde kurtuluş nesnesine dönüştüğünün tanığıdır. Beden bu ahlaki ve ideolojik işlevde tam anlamıyla ruhun yerini almıştır” (3).

Günümüz tüketim toplumlarında kadın bedeninin ideal obje olarak tüketimi söz konusudur. Kadın bedeni tüketim toplumunun en önemli metası hâline getirilmiştir. Bu açıdan kadın imgesi kitle iletişim araçları yoluyla iki farklı biçimde kullanılır. Birincisi “cinsel bir obje olarak kadın”, ikincisi ise “evcil bir obje olarak kadın”. Her iki durumda da kadın, bedeninin nesneleştirilmesinden kaçamaz ve bir obje olarak varlığını sürdürür.

Cinsel Bir Objeye Olarak Kadın

Tüketim toplumunun en önemli metası hâline gelen kadın bedeninin ilk kullanımı cinsellik üzerinden yaşanmaktadır. Bedeninin içeriksel ve biçimsel olarak nasıl olması gerektiği, bedeninin ne şekilde örtüneceği ve ideal bedensel oranın ne olması gerektiği kitle iletişim araçları yoluyla kadına dayatılır. Bu nedenle medya aracılığıyla kadınların sunumu ideolojiktir ve kadın bedeninin iktidar istenci tarafından yönlendirilir.

Günümüzde tüketim çoğunlukla beden üzerinden gerçekleşmektedir. Güzellik, eğlence, diyet, kozmetik, moda vb. birçok alan üzerinden kadın bedenine müdahale edilmektedir. Seyirlik bir obje olarak sunulan kadın bedeni eğlence ve moda sektörlerinde başrolde. İmaja verilen önem nedeniyle kadın bedeninin tüketimi söz konusudur. Buna bağlı olarak özellikle giyim ve kozmetik sektörlerinde devasa üretimler gerçekleşmektedir.

Kadınların ideal cinsel obje hâline gelebilmeleri için devasa büyüklükte güzellik, diyet ve estetik sektörleri yaratılmıştır. Sayıları gittikçe artan güzellik merkezleri, cilt bakım merkezleri, kişisel bakım mağazaları, televizyonlarda sürekli yinelenen diyet tavsiyeleri ve estetik müdahaleye dair teşvikler bunlardan sadece birkaçıdır. Kadın bedeni için ideal olan şeyler zayıflık, uzun boyluluk, dolgun göğüs ve kalçalar, makyalı bir yüz, her daim fönli saçlar, modaya uygun

kıyafetler ve gerektiğinde estetik müdahalelerdir. Güzeli, bakımlı, uygun vücut oranlarına sahip ve cinsel olarak çekici kadın imgesinin idealize edilmesine paralel olarak bu sektörlerin ürettiği ürün ve hizmetler her geçen gün daha fazla kadına ulaştırılmaktadır. Diyet reçetelerine, kilo verdirici ürün ve hizmetlere, cerrahi müdahalelere başvuran kadın sayısı sürekli artış göstermektedir.

Gündelik hayatımızın her alanında ideal kadın imgesinin dayatılışıyla karşı karşıya gelmekteyizdir. İdeal kadın imgesi oldukça demokratiktir, yani kadınların sosyoekonomik durumuna bakmaksızın hepsi için geçerli kabul edilir. Bu anlamda lüks mağaza ve güzellik merkezlerinin yanı sıra “uygun fiyatlı ideal kadın objesi” satışı da mümkün hâle getirilmiştir. Günümüzde herkes tarafından bilinen, her köşe başında mağazaya sahip Gratis ve Watsons gibi markalar örnek verilebilir. Bu mağazalar kadınlara yöneliktir ve herkesin kendi bütçesine göre “ideal kadın” olabileceği fikrini aşlar. Mağazalardaki on reyondan sadece birerkeklere aitken kalan dokuzu kadınların tüketimi için vardır. Bu nedenle kişisel bakım ve güzellik zorlaması erkeklerden ziyade kadınlara yönelik bir süreç olarak işler. Bu konuyla ilgili bir diğer önemli nokta ise mağazaların kozmetik değil kişisel bakım mağazası olarak sunulmasıdır. Kişisel bakım erkek için çok basit bir ritüeli kapsarken, kadın için çok karmaşık ve daha fazla tüketime ihtiyaç duyulan bir süreci kapsar.

Giyim sektöründe de durum çok farklı değildir. Önemli olan giysinin bedene uygunluğu olmaktan ziyade bedeninin giysiye olan uygunluğudur. Dayatılan kadın imgesine göre cinsel açıdan çekici ve arzulanabilir olmak isteyen kadınlar bedensel standartlara uymak zorundadır. Bu nedenle kadınlar bedenlerinin tüketim ürünlerine uygun olması yolunda büyük bir çaba sarfetmeye yönlendirilir. Her geçen gün daha fazla kadın diyet reçetelerine, kilo verdirici ilaçlara ve plastik cerrahiye başvurmaktadır. Beden imgeleri olumsuz olan kadınlar tüm bunları kendi ruhsal ve bedensel sağlıkları için yapmaları gerektiğine ikna edilmektedir.

Medya kadın bedeninin pazarlanması işlevini görürken “ideal kadın” imgesi de sürekli olarak yeniden üretilmiş olur. Tüketim toplumunda bir kadının değerli olma ölçüsü, ideal kadın imgesine olan yakınlığı ile ilişkilidir. Uygur kadının olduğu yeri (id), olması gereken yere (süperego) çevirir. Kendi bedenleriyle, yaklaşmak için bitmek bilmeyen bir çaba harcadıkları “ideal beden” arasında sıkışan kadınlar bedensel değersizlik duygusuna kapılır. Bu, kadınların bedenlerine daha çok özen göstermelerinin sosyokültürel nedenidir.

Modern toplumda tüketim kuşkusuz cinsiyet, yaş ve sosyoekonomik duruma bakmaksızın herkesten beklenen bir olgudur. Ancak günümüzde tüketim çoğunlukla kadın bedeni üzerinden gerçekleştirilmektedir. Güzellik, eğlence, diyet, kozmetik, moda gibi birçok farklı yoldan kadın bedenine müdahale edilmektedir. “Kadınsal” olarak görülen alanlar dışında da birçok farklı tüketim alanı kadın bedeni üzerinden yürütülmektedir. Örneğin kadınlıkla alakalı görülmeyen otomobil, erkek parfümü, araba tekerleği ve tıraş losyonu gibi birçok ürünün pazarlanmasında kadın bedeni kullanılmaktadır. Bu ürünlerin reklamlarında kadın ideal bir cinsel obje olarak sunulmaktadır. Standart bedensel oranlara sahip, müstehcen giyimli, bakımlı, makyajlı kadınlar birer nesne olarak bu reklamlarda yer almaktadır. Kadın bedeni üzerinden ürün ve marka fetişizmi yaratılmıştır. Günümüzde kadın bedeninin nesne olarak sunulmadığı bir reklam bulabilmek bir hayli zor bir uğraştır.

Gündelik hayatın hemen her alanında ideal güzellik imgesine maruz bırakılan kadınlar kendi beden imgeleriyle ilgili memnuniyetsizlikler yaşamaya başlarlar. Cinsel haz sahibi değil, erkek hazzının nesnesi olarak tasarlanan kadın bedeni, “seyretme” edimiyle kendisinin olmaktan çıkar ve kadın kendine yabancılaşır. Beden imgelerinden ötürü mutsuz, memnuniyetsiz ve endişeli hissettirilen kadınlar gerçekçi olmayan güzellik standartlarını takip etmeye çalışarak kendilerini kısıtlar.

Evcil Bir Obje Olarak Kadın

Kadının nesneleştirilmesinin ikinci yönü evcillik üzerinden gerçekleştirilir. Duygu dünyası kadınsal bir özellik olarak görülür ve erkek hegemonyası altındaki rasyonaliteye/akla karşıt olarak tanımlanır. Bu anlamda kadından evcil işlerle ilgilenmesi ve duygusal emek harcaması beklenir. Kadının harcadığı fiziksel emek ise gözardı edilmeye devam eder.

Kadın bedeni ev üzerinden tanımlanırken aynı zamanda yeniden üretilmiş olur. Kamusal alandan soyutlanan kadın bedeni, özel alana hapsedilir ve kültürel anlam kodlarıyla değersizleştirilir. Anne, eş ve bakıcı rolü, kadınlar için yegane varoluşsal alanlar olarak görülür. Bir kadının yalnızca bir eş ve anne olduğunda kendini bütünleyebileceğine inanılır. Simone de Beauvoir’a göre kadının ikinci bir cins olarak konumlandırılmasına rağmen annelik olgusu kutsanmaktadır, bu da kuşkusuz toplumun ikiyüzlülüğünün bir göstergesidir.

Günümüzde kadın istihdam oranı her ne kadar yükselmekte olsa da kadınların özel alanda yaşadığı



photo by Piergiorgio Branzi

ğı baskıların azaldığı söylenemez. Kamusal alanda ücretli olarak çalışan kadınlar, eve gittiklerinde özel alanlarında ücretsiz ev işi yapmaya devam etmekte ve böylece çifte mesai yapmak zorunda kalmaktadır.

Kadın bedeninin evcilleştirilmesine yönelik reklamlara göz atmak faydalı olacaktır. Örneğin anneler gününde farklı kanallar aracılığıyla yapılan reklamlar, annenize küçük ev aleti gibi evsel ürünler almanız gerektiğini söyler. Annenize bağımsız bir birey olarak kullanabileceği takı, kıyafet vb. kişisel bir eşya yerine, ait olduğu evde, ev halkı için kullanacağı mutfak robotu, kahve fincanı ya da yemek tabağı almanız beklenir. Reklamların evcillik üzerinden yürütmesi aslında kadının evcil bir obje olmaktan öte bir anlamı olmadığını göstermektedir. Kadın hiçbir zaman kendisine ait şeylere sahip olma hakkına sahip değildir, her zaman başkalarına aittir ve başkalarının kullanımındadır. Ev mobilyaları, ev aletleri, besin, çocuk oyuncak ve giysileri gibi ürünlerin reklamlarında kadın bedeninin kullanılmasının nedeni “evcil” olanın kadının bedensel yazgısı olarak kabul edilmesidir.

Kadının yükümlülüğü altında görülen “ev” cinsiyet eşitsizliğinin yeniden üretildiği bir mekân olarak karşımıza çıkar. Ev işleriyle ilgili rollerde kadınlar daha fazla sorumluluk almaya zorlanmakta ve bunu kendi doğal görevleri olarak görmeleri beklenmektedir. Evcil bir obje olarak kadın; besleyici, destekleyici ve iyileştirici olma rolünü üstlenir. Ev işleriyle ilgilenmek, çocuk yetiştirmek, yaşlılara bakmak,

ailedeki bireylere gerekli manevî desteği sağlamak kadınların yegane görevi olarak görülür.

Kadın Doğulmaz Kadın Olunur

Kendisini uygarlığın yaratıcısı olarak gören erkek, kadın imgesini yaratma işini de kendi hakkı olarak görmektedir. Kadın bedeni üzerinde tahakküm kurma güdüsü erkek egemen toplumun iktidar istenci ile ilişkilendirilmelidir. Erkek kendi gücünü dışavurmak için doyurulmaz bir arzuya sahiptir. Her şeye hâkim olma isteği ile birlikte kadın bedeni üzerinde de hâkimiyet kurmaya çalışır. Kadının ve bedeninin denetim altına alınması ise kadının dünyadan yabancılaşmasını başlatır. Böylece kadın için doğa ve kültür birbirlerinden ayrı evrenler hâline gelir.

Eril tahakküm altındaki tüketim toplumu, “ideal kadın bedeni” tasarısını, kurduğu dev sektörler aracılığıyla rasyonalize ederek kadına dayatmaktadır. Böylece kadın, bedenine yöneltilen kesintisiz buyrukları doğalmış gibi görmeye itilmektedir. Kitle iletişim araçları tarafından ideal kadın bedeniyle ilgili stereotiplere maruz bırakılan kadınların beden imgeleri olumsuz olarak etkilenir. “Güzel miyim?”, “Yeterince besleyici ve destekleyici miyim?”, “Ailemle yeterince ilgileniyor muyum?” gibi sorularla kendini sorgulamaya itilen kadın kendine güvensizlik ve bedensel değersizleşme ile karşı karşıya bırakılmaktadır.

“Cinsiyetler arası eşitsizlik kişinin niteliği olarak değerlendirildiğinde toplumsal cinsiyet biçimini alır; kişiler arasında bir ilişki olarak hareket ederken ise cinsellik biçimini alır. Toplumsal cinsiyet, erkekler ile kadınlar arasındaki eşitsizliğin cinselleştirilmesinin katılmış hâlidir” (4). Kadın ve erkek için süperegönun etkisi farklı olarak işlemektedir. Kadında süperegönun rolü kuşkusuz daha baskındır. Toplumsal cinsiyet normlarının ve ahlaki kısıtlamaların şiddeti çok daha yoğun hissedilir. Kadın dış dünyanın ve daracık sınırlarının farkına çok erken yaşta varır. Kendi ötesinde yer alan bir gerçeklik olarak “ben” idealine benzemeye çalışır ve böylece arzularını doyurmayı dener. Bu anlamda uygarlığın kendisine sunduğu ideal objeleri model olarak alır. Duruma göre cinsel, evcil ya da hem cinsel hem evcil bir objeye benzemeye çalışarak bu objelerin içerisinde kendisini eritir.

Acı, kadını; bedeni, dış dünyası ve ilişkileri aracılığı ile üç farklı yönden kuşatır. Kadın engellenme ile karşılaşır. Bu da kadında suçluluk duygusuna neden olur. Nevrozlu bireylerin daha çok kadınlardan oluşması bu suçluluk duygusuyla ilişkilendirilebilir. Nevroz duygusal yoğunluğu ve açlığı tatmin etmeye yönelik olarak ortaya çıkar. Bu anlamda bir rahat-

sızlık olarak değil, hayatla başa çıkma şekli olarak görülmelidir.

Kadın bedenini tanrısal bir tutumla belirleyen erkek için, kadın “obje” konumundan kurtulamaz. Bir yandan cinsel bir obje olarak görülen ve ideal güzellik standartlarına uymaya zorlanan kadın, diğer yandan annelik, eşlik, bakıcılık gibi statülerle tanımlanarak evcil obje konumunu sürdürmektedir. Böylece kadınlar elde ettikleri tüm hak ve özgürlüklere rağmen günümüzde de ikincilleştirilmekten kurtulamamakta ve erkeğin karşısındaki aşağı konumunu sürdürmektedir. Böylece erkek egemen zihniyet tarafından belirlenmeye, kullanılmaya ve yönlendirilmeye devam etmektedir. Eril tahakküm altındaki toplumda kadın tek başına özgürce var olamayacağına, erkeğin gereksinim ve onayına ihtiyaç duyacağına ikna edilmektedir. Bu noktada kadınların köleleştirilmesi söz konusudur. Sonuçta esas kölelik zincirlere bağlıyken değil, özgür insanlar özgür olduğunu zannettiği zaman ortaya çıkmaktadır. Kadınlar da özgür olduğuna inandırılarak, özgür seçimler yaptığını düşünerek erkek egemen toplumda köleliğini devam ettirmektedir.

Kadınların gerçekten özgür olabilmeleri için toplumsal kabullerin ve sınırlamaların dışına çıkması, eril egemenliği tümüyle reddetmesi, kendisine sunulan seçenekleri iterek kendi seçeneklerini yaratması gerekmektedir. Ancak içselleştirilmesi istenen “ideal kadın” tasarılarını reddedebildiği ölçüde kadın gerçek anlamda özgür olabilir. Bu nedenle kadınlar içselleştirmeye zorlandığı rollere karşı bir farkındalık kazanmak ve kendilerine güvenmeyi yeniden öğrenmek zorundadır.

Dipnotlar

- (1) Simone de Beauvoir, *Kadın İkinci Cins I-II*.
- (2) Yaşar Çabuklu, *Kovulanın İzi*, 95.
- (3) Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 163.
- (4) Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, 6-7.

Kaynakça

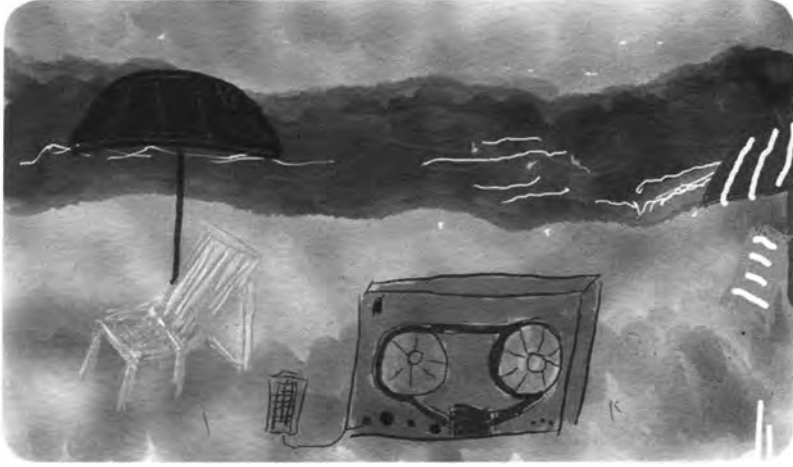
- BAUDRILLARD, J. (2016). *Tüketim Toplumu*. Çev: H. Deliceçaylı, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BEAUVOIR, S. (1993). *Kadın İkinci Cins I-II*. İstanbul: Payel Yayınları.
- BOURDIEU, P. (2015). *Eril Tahakküm*. Çev: B. Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- ÇABUKLU, Y. (2001). *Kovulanın İzi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- FREUD, S. (2014). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- MACKINNON, C. (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press.
- STAUTH, G., Turner, B. S. (2005). *Nietzsche'nin Dansı*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.



HİÇBİR ŞEYİN PARÇASI OLAMAYAN PARÇA*

SERHAT YENİSAN

Psikanaliz



by jpbolannon

Egemen siyasî anlayışın temsil ettiği şey, nihayetinde onun vatandaşları olan halktır. Toplumun homojen yapısı, devlet otoritesi şekliyle vücut bulduğunda, bir anlamda “varlık”ta sınırlanır. Devlet aracı (halkın belli bir kesimi için: Devlet Baba) fallik gösterense; halk onun “nesne a”sıdır.

Devlet temsil ettiği şeye müdahale eder. Halk her zaman bu tikelleşen aracın/durumun değişken oyuğudur ve bu sebepten şiddetle bastırılır. Mevcut varlık –yani otorite olarak devlet– bu bakımdan oluşa direnir. Başka bir şekilde söylersek: ideolojiye gömülmüş özne için (gömüldüğü şey isterse iktidardaki ideolojik yapı olsun) “şimdi” her zaman bir paradokslar anıdır. Mevcut/simgesel veri ve gerçek arasında ikiye ayrılmış/yarılmıştır. Peki özne bu içeriğe nasıl yakalanır?

“Futbol sadece futbol değildir” fenomeni, üstü örtülü şekilde eksiktir, çünkü futbol zaten “sadece futbol” olamadığı için; bunu dile getiren –pozitif içeriğine gömülü– bir grup olduğu takdirde bu anlamıyla “futbol”dur. Peki, bu durumu doğurarak ortaya çıkan fazlalık nedir? Bu daha çok, kalıbından taşan fenomene anlamını veren gediktir, yani futbolu artık spor müsabakası olmaktan çıkarıp, ideolojik bir

savaş verircesine ciddiye alan (aynı zamanda futbolun gerçek anlamının bu sayede düşmesini sağlayan) gruplardan –bir anlamda futbolun tebaasından– fazlası değildir.

Temelde bütün takımlar aynı durumun farklı ihtimalleridir. Yakalanılan içerik çoğunlukla galibin tarafında olmak ya da zayıfın yanında –gücsüzün “gücü” olmak gibi gözükse de aslında kalabalık bir kitleyle beraber, kendini ifade etmektir ve koyulan hedefin sürekli olarak gerisinde kalan/şikâyet edilen bir perspektifte, aslında bir seçim yapmış gibi yapmaktır (hedefini gerçekleştiren takım, hemen sonraki adıma kenetlenir; gerçek-temsilsiz hedef, döngü içerisinde, asla ulaşılamayacak bir “tek-eksiz” olma hedefidir. Bu sebeple aynı şey, farklı varyasyonlarda sürekli tekrarlanır. Beklenilmeyen başarı kazanıldığında ise artık yeni hedef en azından bu yeni başarının ilerisine taşınır. En büyük olma yarışı bu bakımdan tekrarlanır). Takımların hedefi ister şampiyonluk olsun ister kümede kalmak olsun, bu hedef gerçekleşir ya da gerçekleşmez; taraftarların nihai hedefi tüm takımların arasında en iyi takımı tutuyor olmak gibi gözükse de aslında bu sadece takımların –en iyi olma– hedefidir. En iyi takım olmak ise görecelidir; çünkü takımlar –yine tebaanın büyük



katkısıyla– bir gecede süper güçlere evrilebilirler. Bu bakımdan başarının gelemediği noktalarda övünülecek başka unsurlar hemen ortaya atılır (örneğin; daha etik mücadele eden bir takımla övünmek, daha ateşli taraftarlarla övünmek vs.). Bu sebeple farklı renklerle, logolarla işaretlenmiş olmaları hayattır. Çünkü hepsi aslında aynı şeydir.

Yalnızca takımlar değil, onu mesele hâline getirmiş taraftarları da birbirinin aynı “örgütlenmişlerdir”. Hatta bu noktada takımlardan bile daha fazla birbirine benzeyen rakiplerden söz ederiz. Bu bölünme çok basittir: Televizyon başındaki grup (yani yalnızca bu pozitif içeriğe yakalanmış ve sözümona “seçim” yapmış grup, çünkü bu seçim genelde kazananın tarafında olunan bir seçimdir, televizyon başında takip edilen takım çoğunlukla başarıyla en çok özdeşleşmiş takımdır); maçları stadyumlardan takip eden grup (yani pozitif içeriğe dahil olmakla kalmamış, futbolu sosyal hayatını eklemlenmiş grup); ve deplasman maçlarına giden grup...

Her ne kadar yeni yaptırımlarla profili biraz törpülense de, artık bu son grupta işler biraz değişir. Burada durum, “sosyal bir aktivite” olmaktan çıkarak, mazoşist bir biçimde, artı-keyif peşine düşmeye ilerler. İşte artık bu noktada, futbol neredeyse “futbol” bile değildir. Bu üç ana grubun profili, taraftarı olan

her takım için böyledir, fakat birbirine en fazla benzeyen gruplar, bu işi ölüm kalım meselesi hâline getirmiş, holigan gruplardır. Yaşanan şeyler ve çıkılan her yolculuk birbirinin aynıdır. İlkel budunların savaşını andıran bu tablo kabaca şöyledir: “Deplasman otobüsleri” içinde “tehlikeli” kişileri barındırması sırasına göre (en tehlikeli grup en arkada olacak şekilde, ayrıca en önde de benzer bir otobüs olacak şekilde) yola koyulurlar. Bütün otobüslerde oturma planı bile bellidir. “Arka beşli” denen yere; eskiler-müptelalar, en orta kısma çömezler, en ön dörtlüye ağır abiler ve reisler oturur; yönetimden alınan biletlerle (hatta kombinelerle) girilen maçlar (passolig uygulamasından önce bu biletlerin bir kısmı satılırdı, ligin içerideki son maçında ise kombineler), gene yöneticilerden (hatta zaman zaman yönetime aday şahıslardan) alınan paralarla tutulan (muhtemelen söz verilen sayıdan eksik sayıda tutulan ve artan para iç edilen) otobüsler (çoğunlukla; Prenses, volt, 303) ve modeline göre bu araçların zula yerleri; esas zulaı kurtarabilmek için zaman zaman polise bilerek yakalatılan “emanetler”, girilen benzinlikler (!), verilen sayısız mola, sürekli içmekten zehirleyecek çorba, maçın bitiminden sonra saatlerce statta beklerken sıkıntıdan yapılan saçmalıklar, giderken iyi hoş ama dönerken –kırık dökük camlarla donarak– bitmek bilmeyen uzun yollar, (1) kırılan cama yapıştırılan pankartlar, koltuk sayısından fazla insan taşıdığı için aracın koridorunda yatanlar, kaptan köşkünde-kral dairesinde uyuyanlar, tufalar, yasaklı deplasmanlara yapılan truvalar, içerideki maçlarda –deplasmana gelen rakip taraftar– otobüsü taşlamak için kurulan pusular, iki farklı maça gitmekte olan rakip taraftar otobüslerinin karşılaştığı mola yerleri ve tüm bu otobüslerin içerisindeki insan profilleri, yani: çulsuzlar, deliler (mecâz değil, her otobüste en az bir “gerçek deli” kesin vardır ve maçtan sonra statta bekletilirken –çok yüksek ihtimâlle– göbek atmaya başlayacaktır), cezalı olmasına rağmen –maça giremeyeceğini bile bile– alışkanlıktan gelenler, “casual” giyinenler, maça girerken davul taşıtılan çömezler, büyükler, ağabeyler, dayılar, reisler ve üflenti kaptan şoförler...

Uzayıp giden bütün bu liste tribünlerin ortak hafızasıdır ve belli bir dönem, herhangi bir takımın tribünlerine gitmiş birine aynı şeyleri çağırıştırırlar. İlk kimden (hangi takımın taraftarından) çıktığı belli olmayan besteler bile paylaşılmaktadır, fakat bütün bu ahenge rağmen, renklerle işaretlenen bu gruplar, farklı renkteki “düşmanlarıyla” totemcilik oynarlar. Çoğunlukla birbirleriyle uzaklıkları en yakın takımlar, birbirlerine en çok kin besleyen takımlardır (örneğin; İstanbul, İzmir derbileri, komşu iller, hatta zaman zaman aynı takımın farklı taraftar grupları).

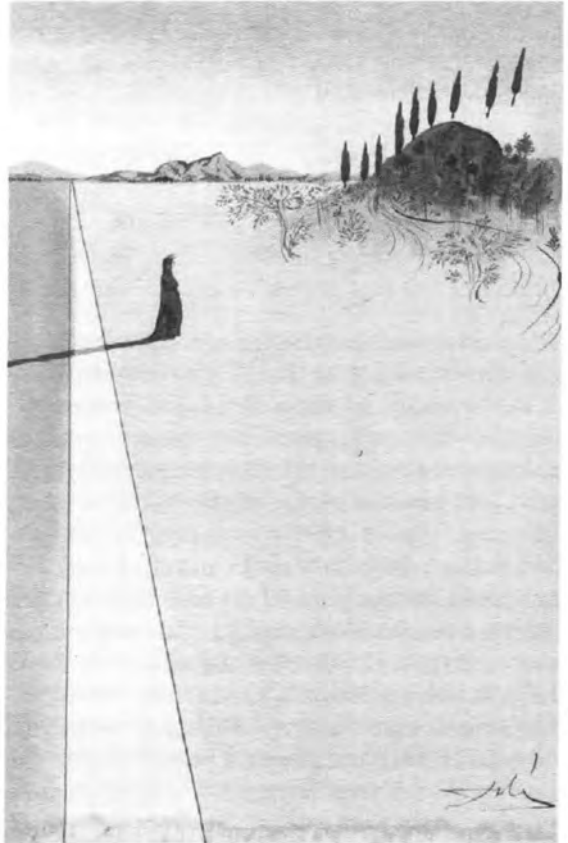
Eğer bu düşmanlıklar ortaksa durum o zaman dostluğa ve kardeşliğe evrilir. Temsil ettiği kaotik çekişme, devlet aracının varlıkta sınırlandığı durum gibi, evrenselin altında, ideoloji olmaksızın; ideolojik bir hareket ciddiyetinde eklemlenen bu eyleminin asıl amacı nedir?

Durumun/varlığın direndiği (otorite olarak devlet aracının direndiği) oluş, bu bakımdan varlığın hakikatidir. Bu hakikat bu kez kendi içerisinde kutuplaşarak ve otoriteyle restleşerek, kendi içerisinde pozitif bir ağa yakalanarak, otoritenin içerisindeki “pozitif eksik unsur” hâline gelir. İdeoloji bu bakımdan, tikel unsurlar ve evrenselin arasında bir kısa devredir (2). Nereden geldiği belli olmayan –hatta zaman zaman, öncesine göre daha ferah koşullar sırasında– patlak veren ayaklanma; görmezden gelinen ve bastırılan unsurların, yeni-tikel bir evrensellik unsuruyla vücuda gelmesiyle, bir anda ateşlenir. Bu vücuda geliş, otoritenin tutarsızlığının, adaletsizliğinin tikel karşılığıdır. Bu olaydan önce ortada gezinen, sürüyle (siyasî-ideolojik-devrimci) hareket vardır. Olaydan sonra artık bu yapılar, olayın içerisine eklemlenirler. Bu olay olmadan, onların –devrimin içinde eriyen– siyasî kimliklerinin de tanımı boştur. Nihai kerte de hedefleri bu olaydır.

Bu yeni pozitif hamle, mevcut pozitif durumun kaprisi gibidir. Bu pozitif perspektife (septomun, verili olanın yerin almasına) yakalanmadan, onu tanımak sadece dışsal bir yorumdan ibaret olacaktır, yani perspektife yakalanmadan, dışarıdan görünen, sadece temelsiz bir negativite edimi olarak algılanacaktır. Örneğin; Gezi olayları, her ne kadar kafası uçurulmuş horoz misali gerçekleşmiş olsa da –yani bu olayın ideolojik çerçevesi içerisine eklemlenme durumu olmadan gerçekleşmiş olsa da– eylemlerin pozitif içeriğine yakalanmadan onu değerlendirmek, hatta muhafazakâr perspektife yakalanmış bir öznenin açısından bunu değerlendirmek böyle bir edim olacaktır. Bunun tam tersi; tamamen “insanlık-dışı” bir perspektife yakalanan İŞİD’i, liberal kanattan okumak da gene bu negatif edimdir, fakat İŞİD’in cihatçı-selefi perspektifine yakalanmış özne için durum son derece olağan ve adaletin geç kalan tecellisinden ibarettir. Bu paradoksal göstergeler, evrenselin oluşunun altında eklemlenmiş, birbirlerine negatif göndermeler yapan oluşu doğururlar. Hegel’in o bilindik kendi negatif içeriğinin şekline bürünebilen kurgusuyla evrensel olan bu müdahale, var-oluşun nihai formülüdür. Gezi eylemlerinden sonra bütün tribünlerin nasıl ikiye bölündüklerini hatırlayalım. Hemen her tribünden bir grup, bu olayı sahiplenirken, başka gruplar ise hareketin karşısında yer aldılar. Tüm ideolojik kimliklerin geride

birakıldığı “asla futbol olamayan futbol” belki de bu kimliğin vazgeçilmez, hatta zorunluluk oluşunun neticesidir. Eğer hiçbir ideolojik kimliği şiddetle savunamıyorsam, hayatımdaki başka bir durumu (burada futbol) ideolojik kimliğim gibi savunmaya başlarım. Yani onu bu boşluğun yerine-temsiline eklemlerim.

Seksenlerin sonu doksanların başı ile amigoluktan tribün liderliğine-abiliğine bir geçiş gerçekleşmiş, tribünler burada dönen büyük rant ile gayrimeşru insanların da kazanç kapısı hâline gelmiş ve denetimsizliği –hatta bunlara göz yumulmasıyla– belli suçların cezasız kalabildiği bir alana dönüşmüş olabilir. Fakat, burada topluca ve yıkıcı şekilde gerçekleşen aşırılıkları açıklamak için bu yeterli değildir. Rant sağlayan gruplar, rantın sürebilmesi için işlenen suçların da önünü kesmeye çalışırlar (tabii ki bu kişilerin herkesçe –özellikle polis amirlerince– tanınıyor olması ve her meselede, faturanın onlara kesilmesi de burada etkilidir). Buna rağmen topluca bu denli şiddete yönelmek, şehir milliyetçiliği veya semtçilik ile de açıklanmaz (İstanbul’daki semt takımlarının taraftarının büyük çoğunlukla üç büyük takımın da tribünlerine iştirak ettiğini düşünürsek), yani holiganizmin ideolojik köklerden yoksun, işlevsiz şiddeti milliyetçilik ile de temellendirilemez. Çünkü milliyetçilik de diğer ideolojik



by Salvador Dalí

unsurlar gibi bu alanda erir, sadece temsilleri kalır. Öfkenin yöneltildiği gruplar ne etnik ne dinî ne de siyasî ayrıcalıkları göz önüne alınarak seçilir. Tüm bunlar bir kenara, tribünler normalde asla bir araya gelemeyecek etnik kimlikleri ve siyasî görüşten insanı birbirine eklemler. Hemen her sene şampiyon olan takımın (muhtemelen İstanbul takımlarından birinin) “tarafartları”, Türkiye’nin dört bir yanında kutlamalar yapar ve bazı şehirlerde, o şehirlerin yerel takımlarının tarafartları bu kutlamalara gölge düşürür. Saldırıya uğrayanların profili bakımından burada şehir milliyetçiliğinin bile askıya alındığı bir şehir milliyetçiliği karşımıza çıkar. En genelinden en aşırısına kadar, dayanışma ve bunun getirdiği doluluk hissi burada tüm kurguların ötesindedir.

Bu bakımdan, varlığı ve evrenseli delen bu “gerçek” yarattığı kaos sonucunda algılanamaz; onun gerçek anlamı pozitif içeriğine yakalanan özne için geçerlidir. Bu içeriğin nesnesi, kaos sonucunda (mevcut pozitif durumun işleyemeyişiyile) ortaya çıkmaz. Durumun işleyemeyişini görebilmek için çoktan içerik ortaya çıkmış olmalıdır ki, bu semptomatik gerçek’in içeriğine yakalanarak, kaotik durumu tanımlayabilelim. Başka bir deyişle; otoriteye başkaldıran kişi çoktan içeriğe yakalanmıştır. Yakalandığı bu içerik sayesinde otoritenin işlemediğini, kaotik olduğunu fark eder. Oysa otoritenin içeriğine yakalanan özne için bunlar sadece bir darboğaz, “hedefe” giden yolda, geçici fedakârlıklardır. Peki, bu geçici fedakârlık aslında bizim için vazgeçilmez bir unsur olabilir mi? Tekrar deplasman otobüslerine dönecek olursak; bu otobüslerin yegâne amacı bu fedakârlık hissini yaşamaktır ve bunun geçici bir darboğaz olmadığı çok açıktır (özellikle bu içeriğe yakalanan özne için). Yani bütün ideolojik unsurların, bizi feraha götürecek tünelin, “ideolojik” kısmı törpülendiğinde, bize artı-keyif üreten “fedakârlığı” elde ederiz.

Siyasî otoritenin içeriğine/kapsayıcılığına ufuk veren temsilsiz unsurlar bir edimle sahiplenilmeye “karar” verildiği an onu sonlandıracak jestin perspektifine dönüşürler. Bu olay olmaksızın aynı jest/gerçek, otoritenin hastalığından ibarettir ve iyileştirilmesi ya da yok sayılması gerekir. Jestin bu kaotik, anlaşılmasız yönü, otoriteyle yer değiştirdiği an otoriteye yüklenir. Böylelikle, artık onun da otorite olduğunda söz etmek mümkün değildir. Egemen siyasî anlayışın perspektifinden bakıldığında, onu yıkmak isteyen devrimci hareket (burada sadece “sol” hareketler aklımıza gelmemeli; hegemonyaya karşı, herhangi bir devrimsel edime yakalanmak anlamında) kargaşadan ibarettir, devrimin perspektifinden durum bunun tam tersidir: kaotik ve akıldışı olan şey, egemen ideolojik anlayıştır.

Bu ikircikli durum her ne olursa olsun sürer. Otorite ne kadar sertleşirse sertleşsin, onun kapsayıcı olmasını sağlayan gedik/gerçek kendini belli eder. Yılmaz Güney’in bolca otorite eleştirisi barındırırken, bir yandan da ideolojik propagandanda içeren filmi, *Duvar*’ı hatırlayalım. Filmin bu kendi içerisindeki çekişme bir yana, hapishanenin kokuşmuş şartlarının en kötüsü; bu şartların varlığından bahsetmenin bile yasak oluşudur, fakat bu paradoks da yasaklardan biridir ve korkunç şartların bir parçasıdır. Bu sebeple de işlemez.

Peki bütün bu ideolojik unsurların en tikel unsuru-na, “özne”ye yakından bakarsak, bu genelin resmini orada da görmemiz mümkün müdür? Lacan’ın öznesinin üzerindeki çizik, aynı zamanda özneyi ikiye böler. Özne, Öteki’nin yasasına bilinçli şekilde itaat etmeye çabalamak ve bilinçdışı olarak yasayı ihlâl etmek arasında ikiye bölünmüştür. Aynı zamanda; yasa, çiğnenmesi sayesinde vardır ve onu çiğneyen özneye içseldir, yani yasanın bu ihlâli, yasayla iç içe girmiştir. Bu bakımdan hayat, bir kabahatlilik deneyimidir, çünkü var-oluş bu içsel otoriteyle çekişme içerisinde. Varlıkta bir anlamda sınırlandırmaya çalışılan, “yasağa uyan ben”i yasağı çiğnemeye iten bir tekrarlanış deneyimi bu suçluluğu doğurur. Ben’i bu yasağı çiğnemeye iten ve bu suçluluktan zevk duyan da içsel yasadan başkası değildir.

İdeoloji de nihayetinde, ideolojik olmayanın çarpıtılması değil midir?

Notlar

*Bu Ranciere’in öznesidir. Buradaki anlamı daha çok; *hiçbir bal-taya sap olamayan sap*.

(1) Bu otobüsler de kırılan camlarıyla bir var-oluş içerisinde. Gerçek tebaa için, sadece içerisinde tarafartlar yolculuk ediyor diye, o otobüsler deplasman otobüsü olmazlar. Otobüslerin camları kırıldığında ve içerisinde işlenebilecek suçlar işlendiğinde; o zaman varlıkta sınırlanır ve deplasman otobüsüne dönüşürler. Bu yolculuktan ağzı yanan şoförler, zararlarını da geri alamadıklarında; “bir daha öldürseler gitmem” diye düşükları ana kadar bu otobüsler deplasman otobüsüdür. Daha sonra normal otobüs olmaya devam edebilirler. Artık içerisindeki yolcular: hem kendilerini hem de otobüsü tanımlamaya, bu –birbirine içsel– tamın üzerinden kendilerini cezalandırmaya ve hayata tahammül etmeye çalışan insanlar değillerdir: onların amacı sadece bir yerden başka bir yere gitmektir. Bu deplasman otobüsleri “var-oluş” a cılız bir ışık tutabilirler.

Kaynaklar

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi* (Çev: Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. *Gıdıklanan Özne* 1999 (Çev: Şamil Can) Ankara: Epos Yayınları, 2003.

LACAN, Jacques. *Psikanaliz Dört Temel Kavramı, Seminer 11. Kitap* 1964 (Çev: Nilüfer Erdem) İstanbul: Metis Yayınları, 2013.



İmge Oranlı



İmge Oranlı, lisansını İstanbul Üniversitesi'nde; yüksek lisansını Boğaziçi'nde; doktorasını DePaul Üniversitesi'nde tamamlamış şu an Koç Üniversitesi'nde ders veren ve Kıta Avrupası felsefesi, siyaset felsefesi ve etik alanlarında çalışan değerli bir felsefe hocası. Düşünbil'in kötülük sayısına hazırlanırken yazılarından ve dosya editörlüğünü yaptığı Cogito dergisinden bir ders kitabıymış gibi faydalandım. Eminim bu söyleşi de kötülüğün felsefe tarihindeki yolculuğuna İmge Oranlı'nın dilinden şahit olduğumuz için ayrıca anlamlı olacaktır.

Elif Gül Şahin: “Kötülük” üzerine okurken kötülük sorununun felsefenin ve mitlerin temeline konulduğunu gördüm. Sizce bunun gerçekliği nedir? Kötülük sorununun felsefeye ve mitlere tesiri ne olmuştur?

İmge Oranlı: Kutsal metinlere baktığımızda kötülüğün temel olduğunu görebiliriz. Örneğin, Tanrı Âdem'e bilgi ağacından yememesi emrini veriyor, fakat şeytan Havva'yı baştan çıkarıyor. Burada şeytanın fonksiyonu nedir? Kandırma, baştan çıkarma. Bu baştan çıkma nedeniyle, Âdem de Havva da yiyor yasak elmayı ve bu yüzden cennetten kovuluyorlar. Bu, ilk insanın ilk kötülüğü. Peki, bu baştan çıkma nasıl mümkün oldu? İradeyle. İlk Hıristiyan filozoflardan Aziz Agustinus (M.S. 354-430) tam da insanın neden kötülük yaptığı sorusunu açıklayabilmek için insan iradesi (*voluntas*) ve iradenin özgür seçim kapasitesi (*liberum arbitrium*) olarak literatüre geçen iki temel yetiden/işlevden söz eder, yani irade kötülük sorununda merkezidir. Âdem ile Havva kötülük yaptığı için –burada kötülük Tanrı'nın emrine karşı koymak– insanlık tarihi başlıyor, eğer cennetten kovulmasalardı, yani kötülük yapmasalardı insanlık tarihi diye bir şey olmayacaktı. Kötülük aynı zamanda Tanrı'ya dair de bir soru: Kutsal olan, kutsal atfedilen mutlak iyiye, o zaman dünyadaki kötülüğü nasıl açıklayacağız? Burada Aziz Agustinus'un cevabı felsefe tarihi açısından belirleyici oluyor: insanın iradesi.

E.G.Ş.: Peki biraz da felsefe tarihi üzerinden açabilir misiniz bu konuyu?

İ.O.: Platon üzerinden konuşursak, Platon'da kötülük iki temel şekilde ele alınıyor diyebiliriz; ontolojik/kozmolojik ve epistemolojik olarak. Platon için kozmosta aksamalara, bozukluklara, düzensizliklere yol açan şeyin “bedensel olan” olduğunu, yani “maddi olan” olduğunu görüyoruz. Platon'un düşünce evreninde tek tanrılı dinlerde gördüğümüz kötülük için kötülük yapan şeytanî bir varlık söz konusu değil. Mesela Yunan Mitolojisi'ni düşündüğümüzde de Zeus bir kötülük yaptığında kötülük yapmak için yapmaz. Kendi irrasyonel (kontrol edemediği) arzularından ve isteklerinden yapar aslında, yani kötülüğü kötü olduğu için istemek fikri yok. İnsanda böyle saf bir kötülük isteğinin var olup olmadığı zaten genel bir tartışma konusu. Tarihte kötülük için kötülük yapma isteği var oldu mu? Ben böyle saf bir istencin var olduğunu düşünmüyorum. Fakat, böyle bir fikir olduğuna göre (salt kötülük yapmak için kötülük yapılabileceği fikri), en azından, buna dair bir fantezi var diyebiliriz. Vampir imgesini düşünelim, vampirler kötülük yapmak için mi insanları ısırtıyor? Vampirlerin bile vampirliklerinin salt kötülük isteği olmadığını görüyoruz. Fakat yine de insanda kötülük yapmak için kötülük yapan bir varlığa dair bir fantezi var (bunun en maddeleşmiş hâli şeytandır) ve bence bu modern insanın fantezisidir. Tabii burada şeytanın moderniteden çok önce, ilk kutsal kitap-

larda bile var olduğu söylenebilir, evet, ama oradaki şeytanî figür ile sonra modern dönemdeki şeytan imgesinin çok farklı olduğunu düşünüyorum.

Platon'a dönecek olursak. Hem ontolojik hem de epistemolojik olarak baktığımızda, Platon'da kötülük hep eksiklik üzerinden düşünülüyor, hiçbir zaman varlık üzerinden değil. Platon'un idealar öğretisine göre şeyler, yani fenomenler dediğimiz bedenli olan, görünen şeyler, ideaların bir kopyası. Bizim dünyamızın mükemmel olmamasının nedeni şeylerin bu görünür olma hâli, bedenli

içmeden önce arkadaşlarına; ben zaten ruhumun özgürleşmesini istiyorum, der. Ruhumun şu içine hapsediği bedenden çıkmasını istiyorum, der. Bu gerçekten geleneksel felsefi yaklaşım aslında. Sokrates'in bu sözleri bütün felsefe tarihinin de beden-akıl karşıtlığını özetler. Her zaman ruh ve akıl bedeninin içinde tutsak görülmüştür. Beden, akli sınırlayan bir şey ve aklın hakikati görmesini engelleyen bir şey olarak düşünülmüştür. O yüzden Sokrates der ki, öleyim de ruhum ideaları temaşa edebilsin. Tabii Platon da Sokrates de ruhun ölümsüzlüğüne inandıkları için ruhun

tülük konusunda kim belirleyici?

İ.O.: Aziz Augustinus'ta ve Ortaçağ felsefesinde yine bedensel hazlar üzerinden kötülük açıklanıyor. Beden bizi kötülüklere sürükliyor diye düşünülüyor, yani bedensel olan bizim akli düşünmemize ve akli seçimlerimize engel oluyor düşüncesi var yine. Bir tarafta bu var, bir tarafta da, ontolojik ve teolojik olarak, Tanrı ya da kutsal olan iyiliği temsil eder, dolayısıyla kötülük açıklanacaksa birey üzerinden yani bireyin yanlış seçimleri üzerinden açıklanmalı görüşü var. Platon diyor ki; herkes her zaman doğru olanı seçmek ister (seçtiğini düşünür) ama bazen seçtiği şey yanlıştır. Augustinus'da durum daha farklı. Kötülük sorununu ele aldığı kitap *İradenin Özgür Seçimi Üzerine*'de örneğin zinâdan bahseder. Burada, insan zinâ yapmayı iradesiyle seçer diyor, yanlış olduğunu bile bile seçiyor yani. Platon'da yok böyle bir şey. Augustinus diyor ki; irade her zaman en güçlü olan şeydir, çünkü akıl, ruhun içinde en güçlü olan şeydir. O yüzden arzular beni cezbedti, aklıma bulandırdı, o yüzden böyle yaptım gibi bir açıklama kabul edilemez Augustinus için. Platon'da ise ruh akli olanla bedensel olanın çatışma alanı gibidir. Ama Augustinus özgür seçim meselesini iyice odak hâline getiriyor ve özgür seçim becerisini de bir yetiye, yani iradeye bağlıyor.

Augustinus daha ileri yaşlarında Katolik oluyor. Aslında annesi Katolik, babası Pagan, ilk gençlik yıllarında Pagan bir hayat sürüyor. Bir dönem Manikeist (bknz. Manicilik) oluyor. Manikeizm'e göre yeryüzünün hâkimiyeti şeytanda, ama İsa'nın gelip yeryüzünü kurtaracağına inanılıyor. Bu dualist bir inanç, yani yeryüzünün hâkimi olarak şeytan var, ama Tanrı da var, o da göklerin hâkimi. Bunların arasında bir tür



by Roger Payne

olma hâli, kopya olma hâlidir. Dolayısıyla burası yani yeryüzü varlık bakımından da ikincildir, idealar birincildir, çünkü onlar kurucudur ve bu dünya onlara göre oluşur. Ontolojik ve metafizik olarak böyle bir resim ortaya çıktığında, demek ki buranın daha aşağı bir varlık seviyesinde olmasının nedeni bu bedenlilik hâli. Platon'a göre bedenli oluşun kendisi bir eksiklik/azlıktır insan için. Sokrates'in ölmeden önceki sekiz saatlik zaman dilimini kapsayan Platon'un *Phaidon* diyalogunda Sokrates baldıran zehrini

özgürleşeceğini düşünüyorlar. Dolayısıyla Platon ve Sokrates'in öğretilerinde beden ve bedensel olan her zaman ikincildir. Bedenli varoluşun, bizim iyi düşünebilmemizin, felsefe yapabilmemizin önünde hep bir engel olarak görülmesi sözkonusu. Platon'dan başlıyor bu düşünce ve bütün felsefe tarihinde hep bu akıl-beden karşıtlığını görüyoruz. Yani Platon'da kötülüğün kaynağı bedenlilik ve oradan gelen bir eksiklik üzerinden açıklanıyor.

E.G.Ş.: Peki Platon'dan sonra kö-

savaş var, böyle bir dualist yaklaşım. Dokuz sene kadar Manikeist anlayışı benimsiyor, sonradan Katolik oluyor ve o yüzden kötülük problemi çok baskındır Augustinus için, sürekli kötülük problemine bir cevap bulmak ister. Tanrı'nın bu kötülükten muaf olduğunu, dünyadaki kötülüğün insana ait olduğunu açıklamaya çalışır. O yüzden bu irade kavramını geliştirebildiğini düşünüyor Augustinus uzmanları, çünkü Katolik dininde şeytanın birincil bir rolü yok, dualizm yok. Her şeyin hâkimi Tanrı. Şeytan sadece insanı baştan çıkarabilen, vasat bir figür, çok güçlü değil. Bunları formüle etmeye çalışırken irade kavramını geliştirdiği düşünülüyor. Bir de tabii Roma Hukuku meselesi var. Augustinus Roma İmparatorluğu'nda yaşayan biri, ve Roma'da hukuk çok temel bir yerde duruyor. Ve hukuktan bahsettiğimiz zaman "ceza verebilirlik" sözkonusu olduğu için, niyetten de bahsetmemiz lâzım. Niyeti nerede temellendireceksin? Niyeti temellendirebilmek için akıl yetmiyor, ayrı bir kapasite bir yetiden bahsedebilmek lâzım. İşte bu da irade... Mesela Aristoteles akli seçim (*prohairesis*) diye bir şeyden söz eder, ama henüz irade diye bir yeti felsefe literatürüne girmemiştir. Demek ki Roma ile birlikte kavramsal olarak akli seçimin yetmediği bir tarihsel döneme geldik, çünkü hukuk çok belirleyici ve baskın. Hukukun bu kadar baskın ve belirleyici olmasıyla da ilgili bu irade kavramının ortaya çıkması ve böyle bir yetinin varlığının teorize edilmesi.

E.G.Ş.: *İrade ve özgürlük sorunları bağlamında Kant'ın da önemli olduğunu biliyoruz, Kant bu konuyu nasıl ele almıştır?*

İ.O.: Modern dönemde kötülüğü ilk kez seküler olarak, yani bu teolojik açıklamanın ötesinde düşünen Kant'tır. Kant "radikal kötülük" diye bir şeyden bahseder. Kant, radikal kötülük mefhumu üzerinden, insanda kötülüğe doğal bir eğilim vardır, der. Kötülükten kastı, kendi çıkarına göre davranmaya dayanan doğal bir eğilimdir. Çıkarı da belirleyen şey arzu yetisidir. Dolayısıyla Kant'a göre biz doğal olarak kendini düşünen ve kendi çıkarına göre hareket eden varlıklarız. Etik pozisyon, ancak sonradan, kendi çıkarını gözeterek davranan bireyler olmaktan kurtulmak için kendimize koyduğumuz yasalar ile mümkün olur. Kant bunlara *Özgürlük Yasaları* der. Biz doğal olarak canımızın istediğini yapmak isteyen varlıklar olabiliriz, Kant'a göre etik olmak demek canının her istediğini yapamamak demek, kendine sınırlar koyabilmek demek. Böylece Kant radikal kötülük mefhumuyla birlikte kötülüğü Augustinus'u takip ederek bireyin bir meselesi olarak ele alıyor. Bu Augustinus'la başlamıştı ama onun temelde teolojik bir derdi vardı: Tanrı'yı o kötülüğün sorumluluğundan

kurtarmak. Kant'ta mesele tamamen seküler, tamamen teolojik alanın dışında açıklanıyor.

Kant'ta özgürlük kavramını iki şekilde anlayabiliriz. Bir anlamıyla, doğal belirlenimden özgür olmak, yani arzu yetisinin bizi sürüklediği şeyden özgür olmak, bir de, arzu yetisi ve pratik aklın önerdiği arasında seçim yapabilme özgürlüğü. Bu ayrım çok önemli. Biri, ahlak yasasını mı takip edeceğim yoksa kendi çıkarımı mı takip edeceğim arasındaki seçime işaret eden özgürlük alanı. Diğeri de Kant için gerçek anlamda özgürlük dediğimiz şey, yani arzu yetisinin beni belirlemesinin ötesinde benim kendimi ahlak yasası tarafından belirleyebilmem. Kant'ta otonom birey, ahlak yasasına göre davranabilen bireydir. Fakat doğal olarak bir yere eğilim gösteriyor insan; haz yetisinin ona dayattığına doğru bir eğilim gösteriyor, çünkü onun ona zevk verdiğini biliyor. Deneyimle sabit bu. O, ona zevk veriyor. O yüzden oraya eğiliyor. Ama ahlak yasası ne diyor; "hayır, onu yemeyeceksin." Kant'ın ahlak yasasına göre davranışımı belirleyen ilkenin herkes tarafından istenebilir olması zorunluluğu var, yani evrenselleştirilebilir olması zorunluluğu.

E.G.Ş.: *Kötülüğün teolojik ve birey merkezli yorumlarından bahsettiniz. Kötülüğü başka şekilde de düşünebilir miyiz?*

İ.O.: 20. yüzyıl felsefe literatürüne baktığımızda en büyük kötülük Holocost yani Yahudi soykırımı olarak tarif ediliyor. Hannah Arendt diyor ki; mesele burada çok fazla insanın katledilmesi meselesi değil (yaklaşık 4-6 milyon insan öldürüldü). Mesele, bunun yarattığı etkide; insan her şeyi yapabilir gibi bir algı yaratmış olması, *Totaliterizimin Kaynakları* 'nda bundan bahsediyor. Bunu Tanrı olmaya soyunmak gibi düşünebiliriz. Bir varlık grubunu toptan yok etmek istiyorsun. Kendi toplumunun varlığını onlardan üstün görüyorsun ve diyorsun ki bunlar bize zararlı, bunlar yok edilsin. Tanrı olmaya soyunmak bu. Totalitarizm bunu yapıyor, diyor Arendt. Toptan yıkıcılığının nedeni her şeyin mümkün olduğunu göstermek, insanın her şeye muktedir olduğunu göstermek. Bu tarz bir toptan yıkım tarihinde daha önce görülmemiş bir kötülük deneyimi Arendt'e göre. Bunun farkı hiçbir şekilde ütiliteryen (faydacı) olmaması. Yani bu toptan yıkım maddi faydaya hizmet edilsin diye yapılmıyor; amacı, yok etmek. Bunun transatlantik köle ticaretinden farkı orada bir işe yararlılık, faydacılık ilkesi var. Afrikalı insanlar ekonomik nedenlerle Amerika kıtasına getiriliyor. Ama Nazilerin yaptığı toptan yıkımda böyle bir faydacı zihniyet yok, bir kazanım yok, kazanımın kendisi zaten yok edilmeleri. Arendt'e göre Holocost'tan

önceki kötülüklerin hepsi bir çıkar uğruna yapıyor. İşte bu nedenle Holokost için; bu, tarihte görülmemiş bir kötülük, diyor. Bunlar Arendt'in argümanları, ben tam olarak katılır mıyım emin değilim.

E.G.Ş.: İnsan kötü mü doğar? Yoksa bu kötülüğü öğrenir mi? Irkçılık üzerinden konuşacak olursak bu kötülüğü birey mi gerçekleştiriyor, toplum mu sunuyor?

İ.O.: Ben iyi ya da kötü doğduğumuza inanmıyorum. Kötülüğü ve iyiliği öğrendiğimize inanıyorum. Dolayısıyla içine doğduğumuz toplumun nasıl bir toplum olduğu bizim nasıl insanlar olacağımızı belirliyor. Kötülüklerin hiçbir şekilde cezalandırılmadığı bir toplum kötü bireyler üretecektir. Benim yaklaşımım, bir bireyin kötülüğünü sadece o birey üzerinden düşünemeyeceğimiz noktasında. Mesela Ortadoğu'daki savaşları düşünelim. İnanılmaz bir kötülük ortaya çıkıyor. İnanılmaz bir acı. Milyonlarca insan acı çekiyor şu savaşların sonucunda. Bunu sermaye ilişkilerinden bağımsız düşünebilir miyiz? Hiç sanmıyorum. Tamamen dünya güçlerinin bir çekişme sahnesine dönüştü Ortadoğu. Bunu nasıl ırkçılığa bağlıyorsunuz diyorsanız; Ortadoğulu insana dair bir fikir var, Ortadoğulu insan, ana akım Batılı yaklaşıma göre "daha az insan". Yani maalesef böyle, Amerika'daki öğrencilerim, İslâm özü gereği şiddet yanlısı diyordu. İnanılmaz bir İslâmafobi var Batılı ülkelerde. Acayip sinirim bozuluyordu derslerde, Ortadoğu'da olan şeyleri böyle doğallaştırıyorlardı. Dünyanın o kısmındaki insanlar daha geri, medenileşmemiş, o yüzden bunlar böyle savaşır duruyorlar gibi bir algı mevcuttu. Afrika'ya dair fikrimiz de bu ya. Peki sen bugün Afrika'nın durumunu Afrika'nın sömürgeleştirilmesinden bağımsız düşünebilir misin? Sen yüzyıllarca sömürmüşsün bir kıtayı. Bütün kaynaklarını tüketip öyle bırakmışsın ve Afrikalı halklar bir türlü kendilerine gelemiyorlar. Bir çocuğu düşünelim, hayatının bir dönemi sistematik tacize uğramış olsun, bu çocuğun normal bir yaşam sürmesini bekleyebilir miyiz? Tarih de biraz böyle, yani siz bu şiddeti bu coğrafyalarda kendi sömürgeci tavırlarınızla üretmişsiniz yüzyıllarca, sonra bu bölgeler bağımsızlıklarını kazandıktan sonra bile bu şiddetten arınamıyorlar, çünkü şiddet bir kültür hâline gelmiş. Şimdi Ortadoğu'da olan da bu. Nedir bu İŞİD olayı? Neden bu kadar akıldışı ve inanılmaz görünüyor? Bu aslında şiddetin ne kadar bir kültür hâline geldiğinin, ne kadar doğallaşmış olduğunun göstergesi. İŞİD bir fenomendir, bir olgudur

bunu gösteren. Irkçılık kısmı böyle. Kim daha çok insan, kim daha az insan gibi bir ayırım üzerinden işliyor. Ana akım yaklaşım içinde olan Batılı insanın perspektiften dünyanın belli coğrafyalarında yaşayan insanlar daha az gelişmiş ve o anlamda insan olarak daha az değerleri var. Hem bilinç hem değer anlamında bir az görülme var.

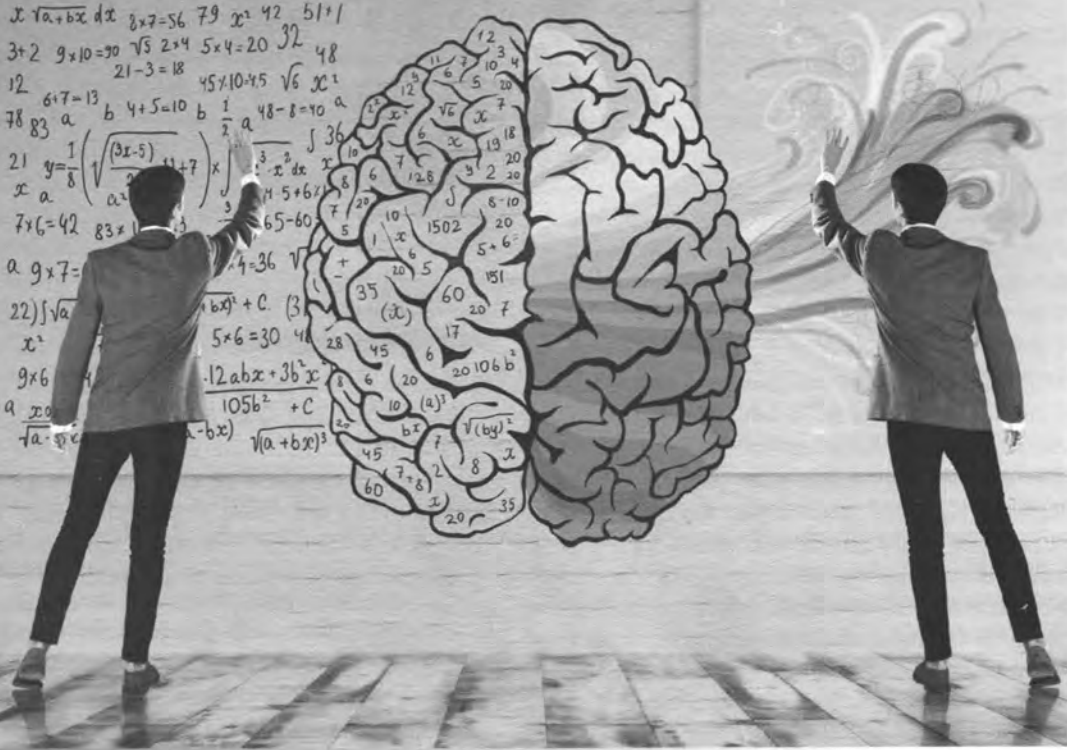
E.G.Ş.: Terör de bu ırkçılık sorunundan mı kaynaklanıyor? Dosya editörlüğünü yaptığınız Cogito'nun Kötülük sayısında 3. Bölüm terör odağında işlenmiş. Terör çağımızın en büyük kötülük kaynağı diyebilir miyiz?

İ.O.: Terör konusu çok sıkıntılı. Şimdi her şey biraz terör oldu ya. Foucault demişti sanırım; her şeyin şiddet olduğu yerde şiddetten bahsedemeyiz, diye. Her şeye terör dersek o zaman terör lâfının da bir ağırlığı kalmaz. Ağır bir kavram anlam olarak, ama şimdi o kadar rastgele kullanılıyor ki. Herkes, her şey terörist oldu, çok fazla insanın üzerine yapıştı bu terörist lâfı. Bu bir sıkıntı tabii. Fazla kolay sarf ediliyor bu kavram. Bu kavramın bir ağırlığının olması için selektif bir kullanım lâzım. Bu yüzden de teröristler kötüdür gibi ana akım basitlikte ele almadık dergide bu konuyu. Terör söylemi nasıl bir söylem, neleri imâ ediyor bu terör söylemi? Bu soru etrafında inceledik. Mesela dergide Steven Caton'un "Ebu Garip ve Kötülük Problemi" makalesi var, Ebu Garip'te tutulan mahkûmlar potansiyel terörist oldukları için tutuluyorlar. Bu insanlara yapılan işkencelerin haddi hesabı yok. Bu bizi daha karmaşık düşünmeye götürüyor. Amerika'da birçok insanın terör şüphesiyle seepsiz yere tutuklandığını biliyoruz. Doğru düzgün araştırıp sormadan, rastgele alıp tuttuğu ve hiçbir şekilde avukat erişimleri olmayan bir sürü mahkûm var. Sen bir insanı potansiyel terörist olması bakımından mahkûm ediyorsun, yani başka türlü bir kötülük uyguluyorsun. Ve bu insanın bir suçu var mı o bile belli değil. Âdil yargılanamıyor. Amerikan askerleri bu mahkûmlara işkenceler yaparken işken cenin okey olduğu bir kültürden geliyorlar: Bunlar savaş suçlusu işkence edilebilir diye bir düşüncenin ürünü. 11 Eylül'den sonra Amerika'da cadı avı gibi potansiyel bir terörist avı var. Müslüman bir isminiz varsa, Afganistan, İran doğumluysanız hemen bir anda terörist ilân edilebilirsiniz. Dolayısıyla terör söyleminin ve yaftasının siyasetin bir aracı olarak kullanıldığını görüyoruz.

DÜŞÜNBİL AKADEMİ

2018 SEMİNERLERİ

MART AYINDA BAŞLIYOR



FELSEFE - PSİKANALİZ - SİYASET - TARİH - MITOLOJİ - SANAT - MATEMATİK - SOSYOLOJİ

DETAYLI BİLGİ
WWW.DUSUNBILAKADEMI.COM'DA

NIETZSCHE'DE İNSAN MÜKEMMELLİĞİNİN KOŞULU OLARAK "AMOR FATI"

AYŞE BİLGE DEMİR



Nietzsche kendisinin de içinde yaşadığı iki yüzyıllı nihilizm çağı olarak ve kendisini de ilk nihilist olarak tarif eden bir filozoftur. Tanrı'nın Ölümünü ilân etmesinin ardından tüm putların eleştirisine soyunan Nietzsche, mevcut tüm hakikatleri tersyüz etmeyi kendisinin bir ödevi olarak kabul etmekle (1), insanın kendi değer yaratımının önemi ve gerekliliğine işaret eder. Hiçbir yüksek değerın otoritesi altında ezilmeden kendini ölçüt almayı ve buyurulan şeye kendi gözleriyle bakmayı şöyle ifade eder Zerdüşt:

"Buldunuz beni; kendinizi aramadan daha. Böyle yapar bütün inananlar; bundandır hep az değer taşıması tüm inancın.

Beni yitirin, kendinizi bulun diyorum şimdi size; ancak beni tümünden yadsıdığınız gün, geri döneceğim size" (2).

Nietzsche bir yaşam filozofu olmakla, bir değer filozofudur da. Hristiyan değerlerin değersizliğini ortaya çıkarmak olarak açıkladığı kendi yazgısını, *Ahlakın Soykütüğü*'nü yazmakla bir sorumluluk ve ödev olarak gerçekleştirdiğini ifade eder. Bunun değerini ve anlamını görecek olan ise modern-sonrası

filozoftur. Çünkü modern insan ya muhtaç ya da fedakârdır, *"ya hasta ya da hasta bakıcıdır"* ve ahlak ile yaratıcı insanların önünü kesmiştir. *"Benim filozof-tan anladığım, önünde ne varsa, hepsinin korkutucu duruma düştüğü korkunç patlayıcı maddedir"* (3) der Nietzsche. Öncelikle bir filozof olarak Nietzsche'nin patlatmaya giriştiği düşüncelere bakalım:

Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates'i ve diyalektiği eleştirirken, akla karşı içgüdüyü yüceltmıştır. Diyalektik, Sokrates ile birlikte toplumda bir taraftar bulmuştur. Çünkü artık kendi farkını olumlama kuvveti olmayan, düşük bir fizyolojiye sahip insanlar, yani yaşam kuvveti azalmış insanlar, yaşamı ideyle yargılamakla kendilerini olumlayabilmişlerdir. Yaşamın alçalmaya başladığı bir yerde Sokrates, yazgıya direnerek bu alçalan yaşamı yukarı çekebileceğine inanmıştır. Böylece insan ile doğa arasındaki bağ, ahlakın dolayımına girmiş ve zayıflamıştır. Yaşam, içinde çelişkiler, çatışmalar barındırır; bir yanıyla yükselirken bir yanıyla alçalır. Oysa ahlak akla dayanmakla, yaşamı kavramlara sığdırabileceği iddiasıyla, yalnızca yanılsamalar üretmiştir. Bencillik, etkinlik, saldırganlık gibi içgüdüden kaynaklanan er-

demler ile insanın kendini gerçekleştirme yollarının tümünü kapamış; aklı ve diğerkâmlığı ön plana çıkarmıştır. Oysa Nietzsche'ye göre diğerkâmlık çıkarılabilir bir stratejidir (4) ve "her güçlenme kendini etkin bir düşman aramakla açığa vurur" (5).

Hıristiyanlık, bir öte dünya ideali ile insanı öngörülebilir hâle getirmiştir ve bunu yaparken söz veren bir insan tasarımı, dolayısıyla belleği temele almıştır. Bellek sahibi insan ise sağlıklıdır, der Nietzsche. Hesaplayan aklı yüceltmek, içgüdüyü yok etmek demektir. Çünkü içgüdülerin yok edilmesi doğal sürecin bir sonucu değil, ani bir zorlama ile meydana gelmiştir (6). Ahlak onda, kişinin sahip olmadığı ama üstüne yüklenen bir şeydir. Ahlak aracılığıyla kişi eyleminden başkalarına karşı sorumlu hâle getirilir. Bu durumu Nietzsche *decadance* olarak tanımlar.

Nietzsche, insanın öte dünya ideali ile gerçekliğin değerini ve gerçekliğe olan cesaretini tükettiğini söyler. Oysa yetkin insanın yıkımlara karşı koyma yolu kötü rastlantıları kendi lehine çevirmektir. İçgüdüleri sayesinde o, onayladığı şeyleri yaşamında tutmanın yolunu bulur. Mutsuzluğa, suça inanmaz ve unutmaz (7). Bellek hınç duymaya yol açar ve hınç gibi duyguların insanı tükettiğinden bahseder Nietzsche. Sürekli korunmaya çalışmak insanın tüm enerjisini harcayacağı bir iştir ve sonunda kişi kendini savunamaz hâle gelir. Bunun yerine Nietzsche "amor fati" der. Amor fati, yaşamın tüm çelişkileri ile olumlanmasıdır. "Bu cehennemden tadına varmak için yeterince sayılaşmayan bir kimsenin gözünde bu dünya ne de yoksuldu" (8) diye yazar Nietzsche. Yaşamı olduğu hâliyle olumlamanın yolu demek ki, sayıdır, *decadance*tır. *Decadance* yazgısını seven insana doğru bir ilerleyişte zorunlu bir aşamadır. Yaşamı kavramlara sığdırmaya çalışmanın bir yalanı yaşamak olduğunu ifade eden Nietzsche, "kendini tanı" buyruğunun da yokluğa götüren bir yol olduğunu söyler. Kendini tanımak, kendini yanlış anlamak, kendini unutmak, küçültmektir. "Tüm bilinç yüzeyini herhangi bir buyruktan uzak tutmalıdır insan. Sakınmalı tüm büyük sözlerden, tüm büyük davranışlardan! Bunların hepsi içgüdü'nün kendini erken anlamasından doğan açık sakıncalardır" (9).

Nietzsche, "olması

gereken" tasarladığımız her seferinde karşılaşacağımız şeyin hayal kırıklığı olduğunu söyler (10). Başlarda koşullu olanın temeli olması gereken bir koşulsuz olan arayışı, şimdi alışkanlık ile sürmektedir. Bu alışkanlığın yıkılması ve kişinin yaşamı olduğu hâliyle görmesi gerekmektedir. Kayıplarına ve kazançlarına bir arka plan atfetmekle uğraşmak yerine kişi geçmişin geçmesine, geleceğin gelmesine açık olmalıdır, yaşama karşı direnç göstermemelidir. Bu Nietzsche'nin yazgı sevgisi dediği durumdur. Nietzsche böyle bir durumda hakikatlerin yıkıldığından bahseder ve insanın mantıklı olmak zorunda olmayacağını söyler. Nitekim artık eylem kendisini yaratacaktır ve insan hükmüne ihtiyacı yoktur. Dünyanın amaçsızlığının fark edilmesi, bütünlük, birlik gibi kategorilerin sonunu getirerek insan mükemmelliğini hazırlayacaktır. Bu mükemmelliğin koşulunu yazgıyı sevmek olarak gören Nietzsche'nin hazzı yücelttiğini ve acıyı alçalttığını düşünmek de onu sınırlı bir yerden okumak olacaktır. Nitekim o, yaşamın amacının haz veya acı olduğuna dair düşüncelerin, düşünmenin güçsüz bir biçimi olduğunu söylemiştir (11).

Her şeyin amaçsız ve anlamsız olduğu bir yaşamı düşünmekle insanlar varoluşun karakteri ile yüz yüze gelirler. Bu durumun tatsız olmaktan ziyade keyifli bir durum olduğunu söyleyen Nietzsche, yaşamı bir idealden daha değerli görür. Kendi arzularımıza ve ötekileriyle olan farka odaklanarak dünyayı görmek gerekir. Böylece yazgı sevgisi, her çöküşün bir değer yargısı meydana getirebileceğini görmek olarak karşımıza çıkar. Çöküş, yaşamın gelişmesi için gereklidir. Nitekim Nietzsche, daha enerjik bir toplumun daha zengin deformasyonlar yaşayacağını söyler (12). Yani istencin kuvvetli olması, çöküşün niteliğini de kuvvetlendirecektir ve böylece yaşamı da zenginleştirecektir.

Yaşamsal bolluğun söz konusu olduğu bir çağı Nietzsche, trajik çağ olarak tanımlar. "İnsanlık en acımasız, en zorunlu savaşları, ufak bir acı duymaksızın arkada bıraktığı evrede, yaşamı onaylamanın en yüksek sanatı olan tragedyaya yeniden doğacaktır" (13). Trajik insanın irrasyonel doğruculuğuna işaret eden Nietzsche,





Apollonik/Dionyzik kavram çifti arasındaki karşıtlığı ve bu karşıtlık içerisinde trajik eylemin konumunu dile getirmekle trajediye dikkat çeker. Yazgı sevgisi bu çerçevede, trajik eylemin değerinin anlaşılması ile açık olur. Trajik kişi, yaşamdaki çatışmaları olumlamakla yaşamın özüne bakar. Burada söz konusu olan uyumsuzluktan doğan bir anlamdır ve özgürlükten daha değerli içerimleri vardır. Yaşama evet demek kişinin kendi imgesiyle sürekli çarpışması, çıkmazdan çıkmaza sürüklenmesi ve sonunda yok olması ve yeni bir varoluşa gelmesi demektir. Nietzsche sanat ve yaşam arasına belirgin çizgiler çizmemekle ve insanî edimi yaratıcı etkinlik olarak görmekle, değerlerin yeniden değerlendirilmesi sorumluluğunu verdiği modern sonrası insana trajik bir varoluş atfetmiştir. Yazgısını seven insan, yaşamın karşıtlıklarından beslenir ve bu karşıtlıkları kendisinde yeni bir birlik olarak meydana getirir. İnsanın büyüklüğünü gösteren amor fatidir, der Nietzsche. “Çünkü insan geçmişte, gelecekte, sonsuzluğa değin başka türde bir istekte bulunmamalıdır. Zorunlu olana yalnızca katlanmak, bir de onu az çok gizlemek yetmez –bir kandırmacadır zorunluluğa karşı tüm ülkü idealizmini sevmektir yakışan...” (14).

1865 yılında Nietzsche kız kardeşine şöyle yazar: “Öte taraftan, her şeyi olduğu gibi kabul etmek gerçekten bu kadar zor mu? İnsanın içinde yavaş yavaş kök salan, birçok iyi insan ve akraba arasında gerçek olan, insanları rahatlatan ve yükselten şeyleri kabul etmek bu kadar zor mu? Yeni yollara sapmak, alış-

kanlıklarla savaşmak, bağımsız yönlerimizden emin olmamak, kalbin hatta bilincin sıklıkla gelen tereddütlerini kabul etmek, her zaman gerçeğin, iyinin, güzelin sonsuz amacını kovalamak bundan da mı zor?” (15). Yaşamı akıl üzerinden kendimize sığdırmamızın olanaksızlığından bahsederken Nietzsche, yaşamın kendisini sürekli bir başka yolla yeniden var etmesine işaret eder. İnsanın bu yollara açık olması ve kendine ait kıldığını sandığı şeylere ait olması durumundan çıkması için yazgısını sevmesi gerekir. Bu sayede insanın yaşamı bir estetik deneyime dönüşecek ve kişi iyinin ve kötünün ötesine geçecektir.

Nietzsche’de ahlak yerini sanata bıraktıysa ve yazgıyı sevmekle iyinin ve kötünün ötesine geçmek mümkün ise yaşamı bir sanat eseriymiş gibi yaşamının öneminden bahsedebiliriz. Fakat kişinin ahlaki yargının ötesine geçmesi mümkün müdür? Nietzsche trajik sanatın iyi ve kötü arasında bir çizgi çekmemesi üzerinden, Antik Yunan’daki gibi kötülüğün bile üretken olabileceğinin görülmesini talep eder. “Nietzsche için sanat, bireylere çektikleri ıstırapın, acının, zaaflarının ve hatalarının hayret verici doğasını açıklamasından ötürü, bir hakikat biçimini temsil eder. Bu anlamda, insanın yaşam deneyiminin çok büyük bir kısmını karakterize eden ıstırap ve trajedinin karşısında ahlaki varlıklar olarak var olmayı sürdürmelerini sağlar” (16). Sanat bize, “doğru” bir şekilde eylediğimiz tüm seferlerde dahi yazgının zorunluluğundan kaçınılamayacağını gösterir ve sanatın yokluğunda bu ıstıraplar ve trajediler anlaşılmaz olacaktır.

Nietzsche’de yazgının zorunluluğunu anlamak için bengi dönüş kavramına da bakmalıyız. Bengi dönüş, her şeyin sürekli yok olup yeniden doğmasını ifade eder ve Nietzsche bunun “erişilebilecek en yüksek olumluma ilkesi” olduğunu söyler. Yaşamın özünün güç istenci olduğu hatırlanacak olursa, bengi dönüş “bütün olası güç kombinasyonlarının, bir zamanda gerçekleşmek zorunda bulunduğunu ve bu güç konfigürasyonlarının, bengesel olarak geri dönüş zorunluluğuyla karşı karşıya bulunduğunu bildirir” (17). Oluşun masumiyetinden bahseden Nietzsche, bengi dönüş ile insanın yok oluşa eklemelenmesi gerektiğini söyler. Böylece insan bir batma süreci sonunda yeniden oluşa gelecektir.

Nietzsche’de nihilizmin yazgisallığını fark etmek de insanın estetik temaşa sürecinde yüzleşmesi gereken bir uğraktır. Nihilizm, kişinin yaşama tarzı ile değerlendirme tarzı arasında bir kopukluğun, hatta bir zıtlığın sonucudur. Bunun patolojik bir geçiş evresi olduğundan bahseden Nietzsche’ye göre ancak böyle bir batma sonucu kişinin güç istemi harekete geçer

ve yaşamın trajedisi ile yüzleşilir. Sokrates'i eleştirdiği nokta burada açıkça gün yüzüne çıkar. Sokrates çağının nihilizmle yüzleşmesine izin vermemiş ve oluşa karşı direnç göstermiştir. Oysa Nietzsche'ye göre insan ancak oluşla kendisi olur. İnsanı bir "varlık" olarak görmeye, birtakım kavramlara sığdırmaya çalışmak ondaki kuvvetlerin boşalmasını engellemek demektir ve bu durum hınç duygusu yaratacaktır. İnsanı bu şekilde bir yozlaşma içerisine sokan filozoflar hakkında Nietzsche şöyle diyecektir: "Tüm filozofların ortak bir yanılgısı vardır. İşte bugünkü insandan başlayarak, onu inceleyince amacını anlayabileceklerini düşünürler. İçgüdüsel olarak, 'insanın' önlerinde bir aeterna veritas olarak dolaştığını, anaforlarda değişmediğini, olguların güvenilir bir ölçüğü olduğunu kabul ederler. Ama filozofun insan için düşündüğü her şey, temelde kısıtlı bir zamana bağlıdır. Filozoflarda tarih bilincinin olmaması doğuştan gelen bir eksikliktir" (18). Oysa filozofun işi tarihe müdahalede bulunması bir yana, her türlü müdahaleden uzaklaşmakla ve ideal olarak tasarlanan her durumla savaşmakla ve bunun için gerekirse acımasız olmakla şekillenir. Bu yüzden Nietzsche çekiç darbeleriyle felsefe yapmaktan veya felsefeyi tehlikeli hâle getirmekten söz eder.

Nietzsche'nin Hristiyan ahlakının karşısında konumlanmasının sebeplerinden biri de Hristiyanlık'ın doğal olanı kötü kabul edip bunun karşısında olan şeyleri yüceltmesidir. Fakat doğal olan insan varoluşunun da temelidir. Bu yüzden Nietzsche için doğal davranmayı yeniden öğrenmek gereklidir ve bunun doğalcı bir ahlak anlayışından kaynaklanan bir ödev olduğunu söyleyebiliriz. Bu ödevin ilk gereği, yazgı sevgisidir. Yazgı sevgisi ise doğanın amaçtan yoksunluğu içinde, tekil fragmanlar olarak sürmesinin kabulünü gerektirir. Fakat Nietzsche'nin düşüncesinin bir fatalizm olarak görülmemesi gerekir ve bunun için bengi dönüşün mahiyeti anlaşılmalıdır. Bengi dönüş oluşun mevcudiyetini açığa çıkarır. Nietzsche'nin her şeyden önce bir materyalist olduğu unutulmamalıdır. Yaşam; güç istencinden, güçlerin çatışmasından, birleşmesinden, dağılmasından, karşılaşılabilecek yoksulluklar ve zenginliklerden meydana gelir. Tüm bu karşılaşmaların zorunluluğunu ve bütünsel bir anlamdan yoksunluğunu sevmekle insan yazgıyı olumlar ve aynı zamanda ona katılır. Bu katılma edimi içerisinde kendi parçalılığını bir yoksunluk olarak görmez ve kendisine putlar yaratmaz. Böylece amor fati, üzerine kimliğin inşa edileceği bir tözsel varoluşa ihtiyaç duymaz ve kimlik her seferinde yeniden yaratılan bir sürece dönüşür. Böylece unutmak bir erdem, yaşamak bir yaratım olarak karşımıza çıkar:

"Şeylerde zorunlu olanı, güzel olanı görmek için, öğrendikçe öğrenmek istiyorum. Öğrenince şeyleri güzelleştirenlerden biri olacağım. Amor fati. Bundan sonra benim aşkım bu olsun. Çirkin olana savaş açmak istemiyorum. Suçlamak istemiyorum, suçlayanları suçlamak istemiyorum. Benim değillemem, genelde her şeyi hesaba katarak uzağa bakmak, başımı çevirmek olacak: Günün birinde bir evetleyici olmak isterim ben" (19).

Dipnotlar:

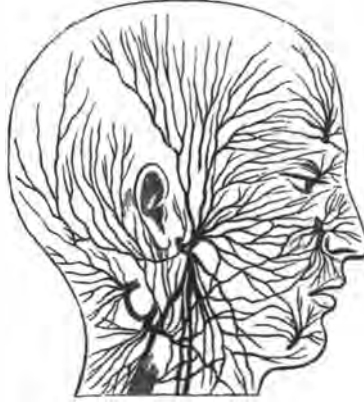
- (1) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Say Yay., Çev:İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, 2013, syf:104.
- (2) Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Erdem Kürsüleri Üzerine.
- (3) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Say Yay., Çev:İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, 2013, syf:69.
- (4) Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Türkiye İş Bankası Yay., Çev: Mustafa Tüzel, İstanbul, 2017, syf:81
- (5) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Say Yay., Çev:İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, 2013, syf:23. Burada Nietzsche, saldırganlık konusundaki tutumunu açıklamış ve 3 noktaya işaret etmiştir. Üstün gelenlere saldırmak, yalnızca kendini tehlikeye atacağın bir durumda saldırmak, kişilere değil kişilerin görünür kıldığı olgulara saldırmak.
- (6) Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, Kalcı Yay., Çev: Zeynep Alangoya, İstanbul, 2011, syf:83.
- (7) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Say Yay., Çev:İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, 2013, syf:16.
- (8) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Say Yay., Çev:İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, 2013, syf:40.
- (9) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Say Yay., Çev:İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, 2013, syf:44.
- (10) Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Say Yay., Çev: Nilüfer Epçeli, İstanbul, 2017, syf:34.
- (11) Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Say Yay., Çev: Nilüfer Epçeli, İstanbul, 2017, syf:44.
- (12) Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Say Yay., Çev: Nilüfer Epçeli, İstanbul, 2017, syf:46.
- (13) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Say Yay., Çev:İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, 2013, syf:63.
- (14) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Say Yay., Çev:İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, 2013, syf:47.
- (15) Friedrich Nietzsche, *Seçilmiş Mektuplar*, Say Yay., Çev:Ayşe Yazgan, İstanbul, 2012, syf:26.
- (16) Cogito, *Nietzsche: Kayıp Bir Kıta*, İstanbul, 2005, Hilmi Yavuz, *Nietzsche ve Bengidönüş*, Syf:144.
- (17) Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, Asa Yay., Çev: Levent Özşar, Bursa, 2003, syf:206.
- (18) Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, Gün Yay., Çev: Orhan Tuncay, İstanbul, syf: 14.
- (19) Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, Asa Yay., Çev: Levent Özşar, Bursa, 2003, syf:167.



İNSAN ZİHNİNİN ARDINDAKİ ŞEY BİLİNÇ OLMAYABİLİR

YAZAR: DAVID A. OAKLEY VE PETER HALLIGAN

ÇEVİREN: CAVİT KARAKUZU



Herkes bilinçli olmanın nasıl bir his olduğunu bilir. Bilinçli olmak, her geçen gün, sahip olduğumuz deneyimlerin, duyguların ve düşüncelerin kontrol ve sahiplik hissini bize veren kişisel farkındalığın kendine özgü anlamıdır.

Birçok uzman, bilincin iki kısma ayrılabilceğini düşünüyor. Bunlar, bilinç deneyimi (kişisel farkındalık) ve düşünceleri, inançları, hisleri, algıları, niyetleri, anıları ve duyguları içeren bilinç içeriğidir.

Bilinç içeriğinin kişisel farkındalığımız tarafından bir şekilde seçildiğini ve kontrol edildiğini varsaymak kolaydır. Sonuçta, düşünceler düşünülene kadar var olamaz. Ancak *Frontiers of Psychology* dergisinde yayımlanan yeni bir araştırma yazısında, bunun bir hata olduğunu iddia ediyoruz.

Kişisel farkındalığın inançlarımızı, duygularımızı veya algılarımızı yaratmadığına, seçmediğine veya bunlara neden olmadığına inanıyoruz. Bunun yerine, bilinç içeriğinin beyinlerimizdeki hızlı, verimli ve bilinçsiz sistemler tarafından "sahne arkasında" üretildiğini düşünüyoruz. Bütün bunlar, bu süreçler gerçekleşirken yolcu koltuğunda pasif şekilde oturan kişisel farkındalığımız tarafından herhangi bir müdahale olmadan gerçekleşiyor.

Bu yalnızca bir öneri değil!

Eğer bunlar size garip geliyorsa, her sabah bir önceki gece bilincinizi kaybettikten sonra hiçbir çaba göstermeden bilinci nasıl geri kazandığınızı; düşüncelerin ve duyguların, zihnimize önceden oluşmuş bir şekilde nasıl ulaştığını; gördüğünüz şekillerin ve renklerin hiçbir çaba sarf etmeden, akılda kalıcı yüzler ve anlamlı nesneler hâlinde nasıl oluştuğunu düşünebilirsiniz.

Bedeninizi hareket ettirmek veya cümle kurmak için sözcükleri kullanmak gibi görevlerden sorumlu olan tüm nöropsikolojik süreçlerin, kişisel farkındalığınızla ilişkiye girmeden gerçekleştiğini düşünün. Biz, bilinç içeriğinin oluşumundan sorumlu süreçlerin de aynı şekilde çalıştığını savunuyoruz.

Düşüncemiz, nöropsikolojik ve nöropsikiyatrik sorunlara odaklanan araştırmalardan ve yakın zamanda hipnoz yöntemi kullanılarak yapılan algısal nörobilim çalışmalarından etkilendi. Ayrıca hipnoz yöntemi kullanılarak yapılan bu çalışmalar; kişinin ruh hâlinin, duygularının, düşüncelerinin ve algılarının öneri yoluyla değiştirebileceğini gösteriyor.

Bu tür çalışmalarda katılımcılar, zihinsel olarak odaklanılmış bir duruma girebilmelerine yardımcı olması için hipnoz başlatma işlemine girerler. Ardından, katılımcılara algılarını ve deneyimlerini değiştirmeleri için öneriler sunulur.



Örneğin bir çalışma esnasında katılımcılar, kollarını bilinçli bir şekilde yukarı kaldırdıklarında, bir makara tarafından kolları yukarı kaldırıldığında veya bir hipnoz telkini sırasında kollarının makara ile kaldırıldığı söylenirken, kollar buna tepki olarak hareket ettiğinde araştırmacılar katılımcıların beyin aktivitelerini kayıtlar altına aldılar.

İsteğe bağlı olmayan ancak yapılması istenen olan “yabancı” bir hareket sırasında, beynin benzer alanları aktifti. Bununla birlikte, bilinçli yapılan eylem sırasında beyin hareketleri diğerlerinden farklıydı. Bu nedenle, hipnotik öneriler, kabul edildiğinde, kişinin algılarını ve davranışlarını değiştirme gücüne sahip bir fikir veya inanç iletmek için aracı olarak görülebilir.

Kişisel Anlatı

Tüm bunlar düşüncelerimizin, duygularımızın ve algılarımızın aslında nereden geldiği hakkında merak uyandırabilir. Biz, bilincin içeriğinin, beynimizdeki bilinçsiz süreçler tarafından üretilen dene-

yimlerin, duyguların, düşüncelerin ve inançların bir alt kümesi olduğunu savunuyoruz.

Bu alt küme, sürekli güncellenen bir kişisel anlatı şeklini alıyor. Kişisel anlatı, kişisel farkındalığımız ile paralel olarak ortaya çıkıyor; kişisel farkındalığın kişisel anlatı üzerinde etkisi bulunmuyor.

Kişisel anlatı oldukça önemlidir. Çünkü, otobiyografik bilgileri (kendinize, kendiniz hakkında anlattığınız hikâyeyi) hafızada saklamayı sağlar; ayrıca insana algıladığı ve deneyimlediği şeyleri başkalarına iletme imkanı sağlar.

Böylece bu durum, diğer insan davranışlarını tahmin edebilmek gibi hayatta kalma becerileri üretmemize olanak sağlar. Bunun gibi kişiler arası özellikler, binlerce yıldır insan evladının hayatta kalmasını sağlayan kültürel ve toplumsal yapıların gelişimini destekler.

Dolayısıyla, insanın, benzersiz evrimsel avantajlarını içeren kişisel anlatısının –kişisel farkındalık değil– içeriğini diğer insanlara

iletebilme kabiliyeti olduğunu savunuyoruz.

Peki bunların amacı nedir?

Bilinç deneyimi, herhangi bir avantaja sahip değilse, amacının ne olduğu tartışılır. Ancak biz, bilinçsiz süreçlere pasif bir şekilde eşlik eden kişisel farkındalık olgusunun, tıpkı bir gökkuşağı gibi bir amaca sahip olmadığını düşünüyoruz. Gökkuşağı basit bir şekilde, güneş ışığının yansıması, kırılması ve dağılmasından kaynaklanır. Bu yüzden bu süreçlerin hiçbirisi belirli bir amaca hizmet etmez.

Ayrıca, sonuçlarımız kişisel sorumluluk ve özgür irade kavramlarıyla ilgili soruları da beraberinde getiriyor. Kişisel farkındalığımız düşüncelerimizi, hislerimizi, duygularımızı, eylemlerimizi ve kararlarımızı yansıtan kişisel anlatı içeriklerini kontrol etmiyorsa, belki de onlardan sorumlu tutulmamalıyız.

Buna karşılık, özgür irade ve kişisel farkındalığın toplum tarafından inşa edilmiş kavramlar olduklarını savunuyoruz. Bu nedenle, özgür irade ve kişisel farkındalık, kendimizi birey ve tür olarak görüp anladığımız şekilde inşa edilir; ayrıca kişisel anlatılarımızı oluşturan bilinçsiz süreçler içinde temsil edilir. Bu şekilde, kişisel anlatıları diğer insanlara iletebiliriz.

Bilincin, yolcu koltuğunda pasif olarak seyahat ediyor olması, özgür irade ve kişisel sorumluluk gibi önemli gündelik anlayışları ortadan kaldırmamız gerektiği anlamına gelmiyor. Aslında bu anlayışlar, bilinçsiz beyin sisteminin işleyişinde saklıdır. Toplumda güçlü amaçlara ve kendimizi nasıl anladığımız konusunda da derin bir etkiye sahiptirler.



İNSANLIK ÖLÜMÜYLE BARIŞABİLİR Mİ?

YAZAR: MATTHEW ROZSA

ÇEVİREN: ZEYNEP ŞENEL GENCER



Günlerden bir gün, türümüzün varlığı sona erecek. Buna nasıl hazırlanacağımız bu süre içinde daha iyi yaşamamıza yardımcı olabilir.

Bu ayın başlarında, 3200 Phaethon olarak bilinen 3 mil genişliğinde bir asteroid dünyanın yanından geçti. Belli ki, gezegenimize çarpmadı; ama çarpıyordu, etkisinin insanlığı tamamen yok edip etmeyeceği ya da sadece yıkıcı mı olacağı açık değildi. Ancak bilim insanları gelecekte çarpabileceğine inanıyorlar; çarpmasa bile, uzayda bu gezegendeki tüm hayatı yok edebilecek kadar büyük pek çok diğer gök cismi var ve bunlar da pekâlâ dünyamıza çarpabilir.

Bu önemli bir soruyu gündeme getiriyor. Eğer insanlığın soyu tükenecek olursa, tür olarak –kitlesel biçimde– buna hazır mıyız?

Bir şekilde bunu önleyebileceğimizi kastetmiyorum. Belirli insanların sıklıkla bir birey olarak kendi ölümleriyle barışmaya çalıştıkları gibi bizler de bir tür olarak kendi ölümümüzle barışık olabilir miyiz?

Şu anda bu soruyu sormamızı gerekli kılan birçok neden var. Küresel ısınma kriz noktasına ulaşıyor ve bunun nasıl sona ereceğini tahmin etmek imkansız iken, insanlığın yok olması kesinlikle olasılık dahilinde. Nükleer savaş tehdidi, 1945’de Harry Truman’ın Hiroşima’ya atom bombası attığı uğursuz günden beri türümüzün üzerine kabus gibi çöküyor; ve bugün ya dinci radikallerin veya düellolu çocuk adam Donald Trump ve Kim Jong-un’un eylemleri yüzünden tekrar ortaya çıkabilir. Hastalıklar, antibiyotiklere dirençli süper bakterilere dönüştüğü için salgınlar giderek

daha da artıyor. Ve hatta Batı dünyasında, erkekler arasında düşen sperm sayıları; ki bu, eğer gezegenin her yerindeki erkeklerde görülmeye başlarsa, diğer türlerin çoğu zarar görmeden kalırken bizim sonumuzu getirebilir.

Bütün bu senaryolar veya diğer soy tükenmesi derecesindeki teoriler vuku bulsa bile, insanlığın bir şekilde, büyük bütçeli filmlerde olduğu gibi, son saniyede kendi ölümünü engelleyebileceğini hayal etmeyi seviyoruz. Muhtemelen yapabiliydik, ama yapamamamız da kesinlikle mümkün. Ve yapmak istemeyeceğimiz bir şey varsa o da, tür olarak son anlarımızı kaçınılmazı inkar ederek geçirmektir.

Ya da istemiyor muyuz?

“Ben gerçekten de, türümüzün insan neslinin tükenmesi kavramıyla bir barışma yolu bulmamasını umut ediyorum,” diyor Salon’a konuşan Colorado Üniversitesi Psikoloji profesörlerinden Terror Management Theory’nin kurucularından Dr. Thomas Pyszczynski. “Bana öyle geliyor ki eğer felaket senaryosu gerçekleşirse, şu an korkutucu gerçekle yüzleşen insanlar arasında gördüğümüz şeyden çok fazlasını göreceğiz: İnkâr. Ve onlara bunun gerçekten olmayacağını –bilim insanlarının aldatması veya ona benzer bir şey olduğunu– söyleyen sesler de olurdu; ve birçokları da aynı şimdi yaptıkları gibi gerçeğin daha rahatlatıcı versiyonuna inanırdı.”

“Aynı zamanda büyük ihtimâlle, dini çöşkunluğun kitlesel anlamda dirilmesine ve bilimsel çözümler açısından hüsnükuruntulara da şahit olabilirsiniz,” diye

ekledi. “İnsanlar muhtemelen sadece kendilerinin doğru cevapları bildikleri konusundaki ısrarlarında daha ateşli hâle gelirler. Ve en nihayetinde, ölüm yaklaşırken sevdiklerine ve ailelerine dört elle sarılırlar, aynı şimdi yaptıkları gibi.”

Pyszczyński'nin görüşü, Arizona Üniversitesi'nden Psikoloji profesörü ve Terror Management Theory'nin diğer bir kurucusu olan Dr. Jeff Greenberg tarafından tekrarlandı. “Birçok konuda inkar içinde yaşıyoruz; gece gündüz bazı yerlerde bazı insanların başına gelen trajedilere yönelik farkındalığımızı zihnimizden uzaklaştırmazsak hayatın tadını çıkaramayız” dedi Greenberg Salon'a. “Ölümü, ölümsüzlüğün gerçek ve sembolik temellerine yaptığımız yatırımlar vasıtasıyla inkar ediyoruz. Ölümlülüğümüz kaçması zor bir gerçek, bu bize, günden güne birçok yolla hatırlatılıyor. Türlerin sonu çok daha uzaktır; bu konu hakkında düşünmek ve bunu kabullenmek kayda değer bilişsel çaba gerektirir.”

Greenberg aynı zamanda, eğer insanlık yaklaşan sonuyla yüzleşirse, bu bizi “başarılarımız” ve zürriyetimiz vasıtasıyla sembolik bir bekaya ulaşma fikrine bağlandığımız sorusuna getirecektir,” diyor. Bu başka bir anahtar noktadır: Kendi ölümlerimizle birey olarak baş etmeye çalıştığımız en önemli yöntemlerden biri, insanlığa yaptığımız katkılarla “ölümsüz” olabileceğimiz yolları hayal etmektir. Bu, çoğumuzun çocuk sahibi olmasının, kariyer peşinde koşmasının veya başkalarına yardım etmeye yönelik iyi işler yapmaya çalışmasının nedenlerinden biridir. Peki, ya diğer insanlar, hatta diğer yaşam formları olmasaydı? Ya kariyerlerimiz anlamsız olsaydı çünkü bu başarıları takdir edebilecek başka duygusal yaratıklar olmasaydı? Ya çocuklarımız da aynı bizler gibi, bir gün tamamıyla yok olacaksa?

İnkârın ilk evreleri ve şekillerini geride bırakabileceğimizi varsayarak, sonraki adım, tür olarak kendi kolektif varlığımızın anlamıyla nasıl barışacağımızı çözmek olacaktır. Her şey bittiğinde hepsi anlamsız mı olur?

“İnsanlar bir birey olarak ‘iyi bir hayat’ yaşamanın ne anlama geldiği konusuna çok fazla kafa yordular, fakat tür olarak iyi bir hayat yaşamanın ne anlama geldiği meselesine neredeyse hiç kafa yorulmadı” diye açıkladı Standaford Üniversitesi Carnegie Enstitüsü, Küresel Ekoloji Departmanı'ndan iklimbilimci Ken Caldeira Salon'a. “Sanırım alışılmış bir cevap da şu: Bizler tür olarak bir grup bireyden başka bir şey değiliz ve türlerin iyi hayatı da, türlere mensup bireylerin iyi hayatlar yaşamasından daha fazla ya da daha az bir şey değil. Ve sanırım bu alışıldık cevap muhtemelen benim de cevabım olacaktır.”

Caldeira burada mükemmel bir şekilde taşı gedigine koyuyor; ve muhtemelen yok olma seviyesindeki bir olaya toplu yağma ve ayaklanmayla karşılık verecek olanların mantığı karşısında en iyi savunmayı öneriyor. Her hâlükârda öleceksek, neden son anlarımızı önemsemediğimiz insanlarla iyi şeyler yapmaya harcamayalım? Neden rahatlayıp çocuklarımızla oynamayalım, ebeveynlerimize minnettarlığımızı göstermeyelim, arkadaşlarımızla şakalaşmayalım, eşlerimiz veya hayat arkadaşlarımızla sevişmeyelim? Eğer yalnız olmamız gerekiyorsa ya da öyle olmayı seçiyorsak neden son anlarımızı en azından bizi mutlu eden bu aktivitelerle geçirmiyoruz? (Kuşkusuz, gerçekten kötü niyetli kişilerin elinde zehirli olabilecek bir öneri!)

Calderia'nın tür olarak iyi bir hayat yaşamak hakkındaki görüşünde daha derin bir katman var. Kolektif olarak neslimizin tükenmesi meselesini bertaraf etmek, sadece bir şekilde var olduğumuz gerçeğinin altında yatan anlama nasıl baş edeceğimiz açısından çok önemlidir. Dünyaya çarpan bir asteroid veya hatta anlaşılabilir nedenlerle, örneğin hastalıklarla çok etkili bir şekilde mücadele etmemiz ve onların da dirençli bakterilere evrilmesi gibi bizim neden olduğumuz ancak tamamen kontrolümüz dışında bir olay nedeniyle neslimizin tükenmesinde utanç verici bir şey yoktur. Bunun yanı sıra, eğer neslimiz dünya nüfusu içinde bir grupsa ve gereksiz iklim değişikliğine neden olan çevre kirliliği sebeplerini/faillerini engelleme konusunda isteksiz olduğundan nesli tükenirse bu utanç verici olur. Çevre kirliliğinin kökümüzü kazıyabileceği başka yollar da var (evvela düşen arı nüfuslarına bakın) ve onun ötesinde, her zaman nükleer savaşın işimizi bitirmesi olasılığı var. Eğer fanatiklerin kontrolsüz alt benlikleri veya güçlü adamların kırılabilir egoları yok oluşumuza neden olacak kadar şişerse, kendimizi herhangi bir varsayımsal tanrıya nasıl açıklayabileceğimizi hayal etmek zor olurdu.

Bu soruların mutlaka şimdi sorulması gerekliliği dışında, bu sorulara kesin cevaplar verebileceğimi iddia etmeyeceğim. Bana öyle geliyor ki, evreni incelediğinizde, en büyük nesnelerin yapıları genellikle en küçük olanların yapısını aksettiriyor gibi görünür. Benim en sevdiğim örnek Güneş Sistemi'nin oldukça büyük miktarda atom gibi görünmesidir ve aynı şekilde bireysel insan hayatının –bebeklikten ve çocukluktan ergenliğe, yetişkinlikten ölüme gelişen– türler olarak deneyimleyeceğimiz şeyi aksettirip aksettirmedigini merak ediyorum.

Eğer öyleyse, o zaman bu soru özünde, gerçekten de şu an hangi aşamada olduğumuzla ve bu aşamanın zorluklarına göğüs gerip geremeyeceğimizle ilgilidir.

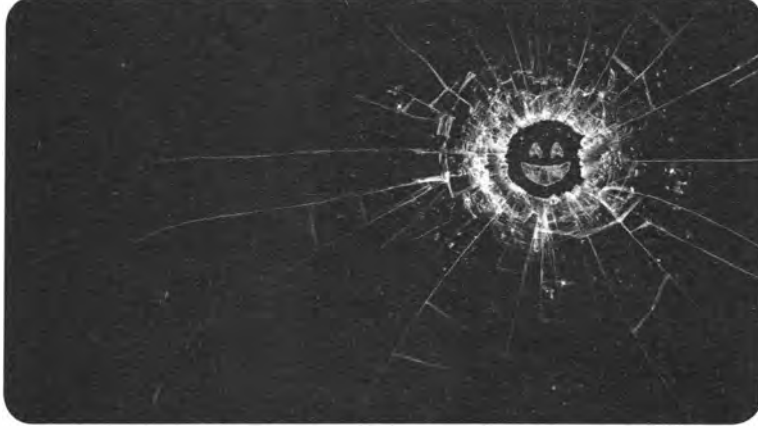
Kaynak: Salon



BLACK MIRROR'IN YENİ SEZONUNDAKİ PROBLEMLER

YAZAR: CHARLES MUDEDE

ÇEVİREN: MERVE GÖRKEM YAVUZ



Black Mirror'ın birkaç gün önce Netflix'te yayınlanan, final bölümünün ikinci yarısında kavramsal başarının doruklarını görmüş olan yeni sezonu (bu anlamda ikinciliği ilk bölüm "USS Callister"'ın tamamı alabilir), saldırgan ve neredeyse takıntılı bir düzeyde Kartezyen. Bu çok hayal kırıklığı yaratan bir şey. Hiç kimse yakın gelecek hakkındaki bir dizinin Fransız düşünür René Descartes'ın bilimi kiliseden korumak için 17. yüzyılda popülerleştirdiği bilinç kavramlarına bu kadar bağlı olmasını ummaz. Descartes'ın yaşadığı dönemde dahi düşünceleri, özellikle aklın bedenden ayrılığı üzerine düşünceleri kendine çok karşıt toplamıştır ki bunların başında dönemin büyük düşünürlerinden Baruch Spinoza gelir. Çağımızın bilim anlayışı Spinoza'nın cisimleşmiş zeka anlayışını ve aklın bedenin bir ürünü olduğu düşüncesini destekler. Spinoza'ya göre bu ikisi tektir ve ayrılamaz bir şekilde aslında aynı şeydir.

Descartes bilim için öldü ama bilim kurgu için hâlâ yaşamakta.

O, 1980 ve 1990'larda bedenden ayrılmış ve yüklenmiş bilincin internetin muazzam havasında gezdiğini hayal eden siberpunk tarafından hayatta tutuldu. Böyle bir varoluş bir cennet kodladı, etten/maddeden ve düşmüş dünyadan özgürleşme sundu. Siberpunk'ın göklere çıkardığı bu duyular aslında yeni değildi. Sadece Descartes'a değil, onun da gerisine, Platon'un Sokrates'in son saatlerini anlattığı *Phaidon* eserine kadar uzanıyordu. Batı felsefesinin öncüsü, ölmeden önce ruhunun bedeninin zincirlerinden kurtulduğunu hissetmişti. Bu düpedüz saçmalık. Bedensiz ruh

olamaz. Diğerleri olmadan da bir ruh olamaz. Birey bir toplumun ürünüdür. Ancak Black Mirror bilimin uzun zaman önce yüz çevirdiği bir şeye çok tutunuyor: homunculus.

Amerikalı düşünür ve bilişsel bilimci Daniel Dennett'in bu türe Black Mirror'ın birkaç bölümünde de kullanılan ve en son çıkan *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds* kitabında açıkladığı bir isim verir: "Kartezyen Sahné".

Bu küçük insan sadece makinelerde varlık göstermez, ayrıca diğer bedenlerde ve hatta oyuncaklarda dahi vardır. Black Mirror'ın bu eski insan masalında yarattığı tek fark siber dünya cennetine bir de cehennem eklemiş olmasıdır. Black Mirror'da bedenden ayrılmışlık, bedenselleşmenin karşısında çok daha kötü bir varoluş şeklidir. Aslında homunculus'unuz (yani sizden türetildiğini belki de fark etmeyebileceğiniz bir mini siz) istismar edilebilir, korkutulabilir ya da elektrikle sonsuzluğa uğurlanabilir.

Bilim kurgu, Spinoza'nın birlik felsefesine yaklaşmıştır –bkznz. *Battlestar Galactica* (2004 yapımı televizyon dizisi)– ama benim anlayışımın da temelini oluşturan Spinozacı farkındalık kavramına doğru değildir bu yaklaşma; zaman ve mekânla işlenmiş biyolojik bir noktaya doğrudur. Bir nokta ki Gabriel Tarde'in taklit yasaları gibi, farklı yön ve uzaklıklardan çizgiler (yıldızların ışığı ve dudaklardan dökülen sözcükler) gelir, kesişir ve yoğunlaşırlar. Sanırım Alfred Whitehead bu yoğunlaşmayı "doyum" olarak adlandırıyor.

Kaynak: *The Stranger*





PLATON VE JAMES BALDWIN OKUYAN POLİSLER

YAZAR: DAVID DAGAN

ÇEVİREN: GÖKHAN ÇUHACI

Polisiye



Bir Eylül günü sınıfta otururken polis memurlarından birini, James Baldwin'ın 1966 yılında Harlem'de polislik yapmak üzerine yazdığı denemeden bir bölüm çalışırken gördüm. İşgal Edilmiş Bölgeden Bir Rapor (*A Report from Occupied Territory*) isimli yazısıydı ve sesli bir biçimde birkaç cümle okudu: “Birkaç öğrenci Harlem’de bir meyve standını devirdiler. Bunu yapan çocuklar beyaz olsalardı, bu durum çocukça bir şakadan başka bir şey olmayacaktı... Ama bu çocuklar siyahtı ve polis onları kovaladı ve dövdü.”

Eğitmenlerden biri, odanın arkalarında dikildiği yerden, polisten bir tepki alabilmek için baskı yaptı: “Şimdi söyle bana, bu durum sende modern zamanda geçen olayları anlayabilmen için bir temel yarattı mı?”

Şehir Polis Departmanı’nın kendi içinde hizmet veren eğitim fakültesinde, beşeri bilimler üzerine çalışma yaptığı bir saatti ve Dedektif Ed Gillespie dersin başındaydı. Beline silah ve sözlerinde edebiyat vardı. Memurların eğitimi konusu, polis reformu üzerine yapılan ulusal konuşmaların en başında ve merkezinde yer alıyordu. Avukatlar ve ileri düzeydeki polis departmanları gibi birçokları, gerilimi düşürmek, üstü kapalı biçimde yapılan önyargılı söylemleri azaltmak ve benzeri konular hakkında dersler verilmesini destekliyorlardı. Gillespie ise polislerin

başka bir şeye ihtiyaçları olduklarını düşünüyordu: Beşeri Bilimler. Derslerinde memurlara Platon, Steiner, Dostoyevsky ve Baldwin öğretiyordu.

İlk konuşmalardan yaklaşık 10 dakika sonra, aynı memur tekrar konuştu. “Yıl 1966, bu yüzden beyazların çoğunlukla yaşadığı bir bölge ile siyahilerin çoğunlukla yaşadığı bir bölgede polislik yapmak karşılaştırıldığında olaylar tamamen farklıydı. Siyahilerin yaşadıkları bölgeler küçümsenir ve hor görülürdü. Günümüzde bile bazı insanlar bu korkuya hâlâ sahipler,” dedi memur. “Anneannelerinden, dedelerinden bu tarz hikâyeler duydular yıllar boyunca ve aslında bu hikâyeler o kadar eski zamanlarda da gerçekleşmedi...”

60’larda yaşanan olayların yakın zamanda gerçekleştiklerini kabul etti Gillespie. “Hayır,” diyerek ısrar etti memur. “Benim kariyerim zamanında bile gerçekleşen olaylardan bahsediyorum. Eğer kaçmaya çalışırsan, yakalandığında cezanı çekersin.”

Günlük hayat ve edebiyat arasında kurulacak bir bağlantı ile Gillespie, yardım etmeyi, hayatı biraz daha kolaylaştırmayı umuyor. Polis memurlarının bana söylediği gibi, “insanlık hâlleri ile sürekli uğraşmak zorundalar.” Kitapların insanlara önerdikleri “olaylara güvenli bir şekilde bakmayı sağlamak ve kendimize şunu sormak: Bu bize bizim hakkımızda

neler anlatıyor? Bu bana benim hakkımda neler anlatıyor? Ve bu bana insanlık halleri hakkında neler anlatıyor?” Ve daha önemlisi: “Bu sana bir polis memuru olarak, polislik hakkında neler söylüyor?”

Freddie Gray’ın 2015 yılında, bir Baltimore polis aracının içinde ölümcül yaralar almasından sonra, günlerce sürecek protesto ve ayaklanmaları başlatan bu durumdan başlayarak, şiddetli suç oranlarının daha önce görülmemiş bir seviyeye ulaşması ile birlikte, polis departmanlarının zorlu bir revizyona götürülmesi kararlaştırılmıştır.

Gillespie, bu yeni eğitim kurslarının verildiği bölümde çalışıyor. Yılda bir kere, her polis memuru sokaklardan alınıyor ve bir dersliğe konularak eski bilgiler hatırlatılıyor. Yeni polislik teknikleri öğretiliyor. Bu departman içi eğitim kursu eskiden bir hafta sürerdi. Bu yıl, polis şefi bu eğitimi iki katına çıkararak, birçok departmanın gördüğü eğitimden daha fazla saat olmasını zorunlu kıldı.

Johns Hopkins Üniversitesi’nden aldığı Sosyal Bilimler yüksek lisans diploması ile dersler veren 48 yaşındaki Gillespie, öğretim programına temel seviye, basit bölümler hâlinde öğrenilebilecek edebiyat, felsefe ve tarih konularını da dahil ediyor. “Sonuçlara ve yöntemlere o kadar çok odaklanıyoruz ki, uğraştığımız konular ve olaylar üzerine etik değerler açısından hiçbir bakış açısı sağlayamıyoruz,” diyor Gillespie. “Ve polis memurlarından konuya derinlemesine bakmalarını istiyoruz.”

Platon üzerine yapılan bir derste Gillespie, polis memurlarını felsefecinin ruh (tripartite soul) anlayışı ile tanıştırır. Ruhun zekâ, ruh veya arzular ile yönetildiğini belirten bir düşüncedir bu. Gillespie, öğrencilerinin gerçek hayatta gerçekleşen, polisin hatalı yaklaştıkları olayları, Platon’un düşünceleri üzerinden tekrar değerlendirmelerini ister. Bana durumu “Asıl ulaşmak istediğimiz nokta, kendimize süre tanıyıp, zekâmızı kullanarak sormak: Şu anda beni tetikleyen nedir?” şeklinde açıklıyor.

Gillespie, terörizme karşı tepki verme, aşırılık ve çeteler hakkında dersler vermek üzerine eğitim almıştı. Ama 2015’te yaşanan olaylardan sonra, beşeri bilimler zamanının çoğunu kaplar hâle geldi. Kullandığı strateji polis eğitiminde hiç alışılabilir bir yöntem değil. “Bu eğitimleri bir süredir alıyorum ve bugüne kadar bir eğitmenin bu tarz bir yaklaşım kullandığını hiç görmedim,” diyor polis kültürü üzerine eğitim almış, Arizona Eyalet Üniversitesi’nde suç ve ceza profesörlüğü yapan William Terrill.

Ama yine de bu eğitim tarzının arkasında yatan genel teoriyi anladığını belirtiyor. Kendi yaptığı çalışmalarında, eğitim almış polis memurlarının, üniversite veya lise eğitimi almamış meslektaşlarına göre şiddete daha az eğilimli olduklarını belirtiyor. Neden sorusuna verilen cevaplar çok net değil diyor Terrill, ama alışılmamış fikirlere ve farklı yapıdaki insanlara maruz kalmak, polis memurlarının davranışlarında bir etki yaratma olasılığının da göz önüne alınabilecek bir durum olduğunu belirtiyor. Gillespie’nin dersleri, verilen temel eğitimi tamamlayıcı nitelikte gibi gözüküyor. Terrill bilgilerin çoğunun “özünde mekanik” olduklarını söylüyor. “Kuralları kademe kademe anlatan bir temel eğitim kitapçığı gibi adeta.”

Polis memurlarına, bir arabaya nasıl yaklaşmaları gerektiği öğretiliyor ama sürücü koltuğunda oturan şöför hakkında veya yaşanabilecek durumları tahmin edebilme hakkında çok az bilgi veriliyor.

Gillespie, 2005 yılında Polis Akademisi’ne öğrenci olarak yazıldığında, Polis Akademisi’ndeki eğitmenler, onun orada bir kitap yazmak için bulunduğunu düşünmüşler.

Çok uzun bir süre boyunca beklemesi gereken bir eğitim sırasında, yanında kitap getirdiğini gördüğünde bir eğitmen hemen müdahale etmiş ve ona bunu yapmamasını söylemiş. Başka bir polis ise ona bir keresinde “Sen çok iyi şeyler söylüyorsun ama konuşma şeklinden nefret ediyorum,” demiş.

Gillespie bu hikâyeleri bana çok istekli bir şekilde anlattı. Hikâyelerin, polis kültürüne açılan bir pencere olmasını ve bazı polis memurlarının eğitim alanında yaşadıkları rahatsızlıkları gidermeyi amaçladığını söyledi. “Burada çok rahat hissediyorum,” diyerek açıkladı, “ama kesinlikle burada göze battığımı söylemem gerekir.”

Philadelphia’nın varoşlarında yetişen, bir özel okul olan Quaker’da eğitim gören, George Washington Üniversitesi ve Hopkins’e gitmiş birisiydi. George Washington’da ön lisans öğrencisiyken, YSEO’ya (Yedek Subay Eğitim Okulu) yazıldı ve deniz kordusu subayı olmaya çalıştı. Ama yaşadığı bir sakatlık yüzünden programı yarıda bırakmak zorunda kaldı. Bunun yerine Gillespie, Maryland ve Ohio’daki okullarda ilköğretim, ortaokul ve lise öğretmenliği yapmaya başladı. John Hopkins Üniversitesi’ndeki yüksek lisans dersleri 11 Eylül 2001’de başlayacaktı. Yaşanan saldırıdan sonra Gillespie, eğitimi tamamlanır tamamlanmaz kamu güvenliği üzerine bir kariyer bulmaya karar verdi.

Siyahi bir birey olan Gillespie, Sandtown-Winchester bölgesinde devriye polisi olarak görev yapmaya başladı. Batı Baltimore'un düşük gelirli bir bölgesi olan bu yerde, daha sonraları polis Gray'i tutuklayacaktı. "Sandtown-Winchester gibi bir deneyim hiç yaşamadım hayatımda. Oraya bir polis memuru olarak gittiğimde yaşadığım kültür şoku inanılmaz derecelerdeydi," diyor Gillespie. "Ve bu durumun ırk ile alakası yoktu. Durum tamamen ekonomi ile, kişisel tarihleri ile ilgiliydi."

Gillespie, derslerinde genellikle devriye gezdiği zamanlarda edindiği tecrübelerle değiniyor. Onu ziyaret ettiğimde Sandtown hakkındaki rahatsızlıklarını tekrar belirtti. Özellikle bir öğrencisini, eski meslektaşlarından birini doğrudan belirterek: "Siz efendim, siz, merkez bölgesinde çalışıyordunuz, beni birden fazla kez kenara çektiniz ve şöyle dediniz, 'Biliyor musun, o kişiyle konuşma şeklin hiç profesyonel değil.' Siz

gerçekten bana, Sandtown'daki insanlarla uğraşırken son derece önyargılı olduğumu fark ettirdiniz."

Gillespie'nin kişisel hikâyeleri diğer memurlara, onun kendilerinden biri olduğunu hatırlatıyor ve onlara tepeden bakan bir eleştirmen olmadığını gösteriyor. Aynı zamanda, ön safhalarda polislik yapan memurların, yaptığı mesleklerin kökenlerinin neler olduğunu bilmeleri gerektiğine inanıyor. "Gelenek, polis memurları için önemli bir olgu ve biz Batı dünyasının gelenekleri içindeyiz," diyor Gillespie. "Biz adeta sokaktaki devletiz. Demek istediğim, bizler demokratik değerleri temsil etmeliyiz. Aydınlanma yaşatan değerlerin temsilcileri olmalıyız bir an önce."

Polislerin bir an önce mesleklerinin karmaşık yapısını kabul etmeleri gerektiğini belirtiyor. "Polisliğin ciddi bir meslek olarak görülmesi gereken bir noktaya geldik artık." Bunun, polislerin

çoğunun yaptığı gibi sadece bir "iş" gibi görülmemesi gerekir.

"Birçok polis memurunun, yaptıkları işin basit olduğunu belirten ifadeler kullandıklarını duydum," diye açıklıyor bana durumu. Ama "aslında son derece karmaşık bir durum. Ve sofistike bir düşünürün üzerine kafa yorması gereken konular barındırıyor," diye eklemeyi de unutmuyor.

Gillespie, Baldwin üzerine ders verdiği bir günde, derse gelmiş 25 polis memuruna bazı polislik terimleri üzerine kafa yormalarını istediğini söylüyor ve bu terimlerin "tarafsızlık" ve "saygı" gibi kelimeler olduğunu belirtiyor. "Saygı" konusu üzerine yapılan sohbetler, polis memurlarının farklı sosyal çevrelerden insanlar ile nasıl iletişim kurdukları konusuna dönüşmeye başlıyor bir anda. Polis memurlarından biri bana sert bir şekilde, polislerin birlik ve beraberlik içinde olmaları gerektiğini savundu. Gilmore Homes bölgesinde, Sandtown'da bir köşede dolaşan çocuğun içinde bulunduğu bir senaryoyu gündeme getirdi.

"Ben ona şöyle seslendim: 'Ufaklık gel buraya. Burada duramazsın. Hadi. Uzaklaş buradan. Biliyorsun durumu.' Ve o bunu anladı. Bu ona yapılan bir saygısızlık değil. Ona, 'Genç adam, burayı hemen terk etmelisin' diyemezdim, çünkü o bunu anlamazdı."

Aynı konuşma tarzının Roland Park'ta Tony üzerinde işe yarayacağını belirterek devam ediyor polis memuru: "Bu ikisinden birine saygısızlık etmek değil, sadece anlayacakları bir dilde iletişim kurmak."

Roland Park'ta yaşayan birinin o bölgede herhangi bir köşede gezinmesinin, oradan kovulmasıyla sonuçlanması ihtimalinin ne kadar az olduğu gerçeği hiç günde-





me gelmedi. Ama polis memurları yine de devriye
gezdikleri zaman gördükleri şeyler üzerinden olay-
lara bakıyorlar. Diğerleri de tartışmaya katıldıkça,
herkes ulaşmaya çalıştıkları noktanın saygı göster-
mek olduğunu anlamaya başlıyor.

Gillespie, polis memurları ile iletişim kurmanın her zaman kolay olmadığını söyledi. O gün bir gruba, üzerinde “alaycılık” kelimesi yazılı bir kâğıt verdi. “Ben bu yapılanların hepsini gülünç buluyorum,” diye belirtti gür sesli bir dedektif. Daha sonra ise aynı grup “prosedür adaleti” kelimesinin ne anlama geldiği üzerine tasarılar üretmeye başladılar. Adaletin, sadece âdil kararlar verilmesi fikri olduğunu değil, aynı zamanda bu kararların verilebilmesi için gelişen âdil bir sürecin sağlanması ile ilgili olduğunu belirtiyor Gillespie. Dedektif ise polis memurlarının “herkese çocuk eldivenleriyle müdahale edilmesi” gerektiğini belirtiyor. Bir meslektaş cevaphyor: “Polislik değişti.”

Gillespie'nin derslerinin sokaklarda gerçekten de bir değişiklik yaratıp yaratmadığını belirlemek mümkün değil. Konuştuğum, polislik üzerine uzman olan 2 kişi bana, yılda birkaç saatin herhangi bir etki yaratmayacağını söylediler. Maria Haberfeld, New York Polis Departmanı memurlarına ücretsiz olarak verilen etik, liderlik ve çeşitlilik üzerine olan kursları düzenleyen programın ortak yöneticilerinden biri. New York Polis Departmanı Polislik Eğitimi programı, John Jay Üniversitesi'nin Ceza Adaleti bö-

lümünde, dört parçaya ayrılmış sekanslar şeklinde, polislerin sürdürdükleri günlük işlerinin yanı sıra, çoğu zaman tam dereceli bir eğitim programının ilk basamağı olarak kabul edilerek veriliyor.

“Görev başında verilen eğitim sadece bir yara bandı gibi,” diyor Habermeld. Eğer amaç insanların nasıl konuştuklarını veya düşündüklerini değiştirmekse, diye ekliyor, “Bunu iki saatte veya iki günde yapamazsınız.”

Gillespie, derslerinin sadece küçük birer uyarıcı olduğunu kabul ediyor ama derslerin yaratacağı etki konusunda son derece iyimser düşünüyor. “Biz bir kültür inşa etmeye çalışıyoruz, bu yüzden gösterdiklerimizin ileri görüşlü düşünceler olması gerekir,” diye ekliyor.

Baltimore Polis Departmanı ile Gillespie'nin çalışmaları üzerine gösterdikleri destek hakkında konuşma denemelerim başarısız oldu. Ama Gillespie'nin ders programını kendi rutin eğitim programları içine eklemeleri son derece ilgi çekici bir durum denebilir. Polis kültürünün sadece dışarıdan gelen baskılar ile değişebileceğini zannetmiyorum. İçerideki insanların yasal görünen yeni fikirler üretmesi ve bunları, gerçek polislerin konuşacakları konular olarak göstermeyi başarmaları sonucu değişim gözlenebilir.

Gillespie'nin yaptığı da tam olarak bu. Her konuşmanın, tartışmanın ilerlemeyeceğinin de farkında “Birçok konu hakkında konuşurken polis memurları, kendilerini sorgulanıyormuş gibi hissedebiliyorlar. ‘Beni tekrar neden yargılıyorsun? Bana bildiğim konuları tekrar neden anlatıyorsun? Benim ırkçı olduğumu, önyargılı olduğumu neden imâ ediyorsun?’ diye soruyorlar [...] Ve sonrasında da bir nevi içlerine kapanıyorlar.”

Veya tam tersi de yaşanabiliyor. Gözlemci olarak kaldığım derslerden birinde son derece ateşli bir tartışma yaşandığını gördüm. Çoğunlukla sosyal problemler hakkındaydı (ailevi tartışmalardan zihinsel problemlere). Hepsinin polisin üstüne kaldığını söylüyorlardı. Gillespie, polis memurlarına sakinleşmeleri gerektiği uyarısında bulunmak zorunda kaldı.

Daha sonrasında bana bu sürecin, dersin bir parçası olduğunu söyledi. “Onları önce bırakıp tartışmalarını sağlamak ve daha sonra hepsini belirtmeye çalıştığın noktaya tekrar geri getirmek dersin amacı,” dedi. “Onlara konuşma şansı vererek, dinlemeye daha açık olmalarını sağlıyorum.”

Kaynak: *The Atlantic*



GERÇEK YAŞAM -GENÇLİĞİ YOLDAN ÇIKARMAYA YÖNELİK BİR ÇAĞRI-

ÇİĞDEM DURKAN

Kitap

RED #1251

Alain Badiou

Gerçek Yaşam*

Gençliği Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı

Türkçesi: Işık Ergüden

*SEL

2
BASKI

Yazar: Alain Badiou
Çeviren: Işık Ergüden
Sel Yayıncılık, 2016, 90 sf.
Birinci Baskı: Eylül, 2017
İkinci Baskı: Eylül, 2017

1937, Rabat, Fas doğumlu Fransız sol kanat düşünür Badiou, Ecole Normale Supérieure'de Felsefe Bölüm Başkanlığı yapmıştır. Bir dönem Sorbonne'da eğitim görmüş olan Badiou, Cezayir'in sömürge olmaktan kurtulması için etkin mücadele veren Birleşik Sosyalist Parti'nin (PSU) kurucularındandır. 1967'de Louis Althusser tarafından oluşturulan ve Jacques Lacan'ın etkisinde hızla büyüyen bir grupla çalışmış, 1968 döneminde ise radikal komünist ve Maoist gruplara geçmiştir. Ömrüne birçok eser sığdırmış bu dopdolu geçmişe sahip düşünürün *Gerçek Yaşam -Gençliği Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı-* şeklinde bir başlık ile raflarda yer alması oldukça ilgimi çekti. Özellikle Sel Yayıncılık'ın Red Kitaplığı serisine böyle bir kitabı dahil etmesi de benim açımdan merak konusuydu. Şimdiye dek *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, *Başka Bir Estetik*, *Fransız Felsefesinin Macerası*, *Etik-Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, *Dün Bugün Jacques Lacan* gibi kitaplara imza atmış bu duayenin vermek istediği bir mesaj mı vardı? Hem filozof hem devrimci ve 79 yaşında gençlere bir ses bırakmaya karar vermiş bir yazara kulak vermek, günümüzde her yaştan kimsenin ihtiyacı olan şey olabilirdi. Nitekim, yalın bir dille yapılan kapsayıcı çıkarımlar, kapitalizmin önüne çıkardığı engeller nedeni ile "kendini gerçekleştirmekte güçlük çeken"

yahut -Lacanyen bir şekilde ifade etmek gerekirse- simgesel dönemde karşılığını bulamamış günümüz gençliğine hitap edebilecek bir yol çiziyor olabilir miydi?

Alain Badiou'dan Tavsiyeler

1. Simgeselliğin yıkımına karşı uyanık olun.

Binlerce yıl boyunca insan yaşamının içindeki farklılıklar hiyerarşik bir biçimde kodlandırılmış, simgeselleştirilmiştir. Genç-yaşlı, kadın-erkek, yoksul-kudretli, soylu olanlar-olmayanlar, şehirli-ler-köylüler, entelektüeller-kol emekçileri gibi. Her türlü geleneksel simgeselleştirme, mevkileri ve sonuç olarak bu mevkiler arasındaki ilişkileri dağıtan düzen yapısına dayanır. Gelenğin hiyerarşik dünyasından kopuş, hiyerarşik olmayan bir simgeselleştirme önermedi; fakat sadece bir azınlığın iştahına tabi hesap kuralları eşliğinde, ekonominin sultanı altında gerçek bir zecri (yasaklayıcı) şiddet önerdi. Bunun sonucu, tarihsel bir simgeselleştirme krizidir; bu kriz altında gençlik kendi yönelimsizliğine katlanmak zorundadır.

Lacan teorisinde Gerçek, İmgesel ve Simgesel olarak ortaya konan ardışık düzenin sonuncusu, Simge-

sel'dir. Dilsel, gramatik ve kültürel yapı olan Simgesel'de özne, düzenin yasasına uymak zorunda kalır. Genç-yaşlı, kadın-erkek vb. ikili kutuplar çerçevesinde anlaşılır kılınmıştır Simgesel. Günümüzde geleniğin hiyerarşik dünyasından; yani Simgesel'den, tehlikeli bir kopuş olduğunu tespit eden Badiou, bu durumun gençleri bir yönelimsizliğe ittiğini sert bir biçimde ortaya koyuyor. Yeni bir simgeselleştirme mekanizmasını oluşturmak, gençlerin kendi ellerindeki en ağır yüklerinden biri olarak karşımıza çıkıyor.

2. Kendi özneliliğini yeni bir göreve katmanız gerekiyor: Yeni bir simgeselliğin yaratılması.

Olup bitene, yani kapitalizmin beslediği sonsuz ergenlik, işsizlik, kökene ve inançlara bağlı farklılaşma, varoluşun yönelimsizleşmesi gibi gençlerin başına gelen şeylere karşı dikkatli olmak gibi bir göreviniz var. Fakat aynı zamanda, cinsiyetler arasındaki, keza yetişkinlerle, yaşlılarla, dünyanın bütün gençleriyle olan yeni ilişkilere de uyanık olmalısınız. Bütün bunların yanı sıra, olabileceklerin, simgeselleştirilebilir bir gelecek inşa etmeye yönelik olguların da işaretleri var. Bu işaretler genellikle pek okunaklı değildir, gizlidir; fakat filozoflar sadece olup bitene dikkatli olmakla kalmamalı, kendi deneyimleri içinde, en tekil, en özgün, en ender olarak gözüne çarpana, var olana değil; gelmekte olana işarette bulunana karşı da dikkatli olmalıdır.

Yukarıda Simgesel'de karşılığını bulamama hâinden (anlaşılır olması bakımından kendini gerçekleştirememesi olarak da isilendirilebilir) bahsetmiştim. Badiou bunu kapitalizmin beslediği sonsuz ergenlik şeklinde muazzam bir betimlemeyle ortaya koyuyor. Eylül 2017 sayısında Zygmunt Bauman'ın *Yaşam Sanatı* isimli kitabını tanıtmıştım. 9 Ocak 2017'de kaybettiğimiz 1925 doğumlu Bauman da markalar aracılığı ile tüketim alışkanlığımızı yönlendirip içimizdeki ergenin ve dahi toplumda, ergenlik döneminde olan bireylerin aidiyet duygusuna hitap eden kapitalizmin etkisinden, bir sosyolog gözü ile bahsediyordu. Badiou bu noktada çözüm önerisi ile gelecek; gelmekte olana karşı uyanık olunması gerektiğinin altını çiziyor. Peki bu, karmaşık gündelik hayatın içinde nasıl mümkün olabilir?

3. Yaratıcı ve yoğun bir yeni yaşam açısından ne yapabileceğinizi keşfetmeniz, kendi kapasitenize geri dönmeniz gerekir.

Yapabilir olduğunuzu henüz bilmediğiniz bir şey vardır: "Öngörülemezle karşılaştığınızda keşfettikleriniz." Sizi siz yapan özneyi –kendi evinizi– asla, sağlam bir şekilde inşa ederek gerçekleştiremezsiniz;

aynı zamanda kendinize doğru yola çıkmayı da bilmeniz gerekir. Gerçek bir ev, düşünce ve eylem macerasının size terk ettirdiği ve neredeyse unutturduğunda bulabildiğiniz, evdir.

Aslında konfor alanlarının getirdiği tükenmişlik ve standartın yarattığı çürüme, her birimizin sorunu ve bir yandan popüler de bir söylem; öyle değil mi? O hâlde sağlamlık üzerine kurduğumuz "evlerimizi" tam da o evin yolunda iken yıkıma uğratacağız. Ta ki "yıkım"ın kendisi bize ev'i/bir ev'imiz olduğunu, unutturana ve sonra da hatırlatana dek. Ya sonra?

4. Meslek, kariyer sahibi olmak değil; düşün kardeşi olan doğru düşünce baş aciliyetiniz olsun.

Kariyer, anlamsızlığın boşluğunu doldurur. Uysal gençliğin işlevi budur. Anlamsızlığını kesin olarak kanıtlamak için savaşın uçurumuna günün birinde sürüklenecek olanın bu karmakarışık sürü olduğunu iyi görmek gerekir.

Geleneklerden amansızca kurtulmuş bir dünyanın, yeni gençliği kabul edebilmesi için, değişmesi gerekir. Yeni dünyanın ihtiyaç duyduğu simgeselleştirmenin yeni aygıtlarını, yeni düşüncesini yaratacak –zaten yaratmış– gençler için "rüyanın ekilebilir toprağı" da var olacaktır. İnşa etmek elbette gerekir; fakat dünya geniştir ve düşünce bu ölçüğü dikkate alarak algılamalı ve ona göre hareket etmelidir.

Belki de sınırları kaldırmanın yollarını düşlememizi, ya da sınırsızlığı olmağımızla taşımamızı istiyorur Badiou, kimbilir! Sınırsızca düşlemek için neyin gerektiğini ve bunun nasıl mümkün olduğuna ilişkin keşfi, her okurun kendi inisiyatifine bırakduralım.

Yazar, devamla oğlan çocukları ve kız çocuklarına iki ayrı bölüm ayırarak ilginç bir açılım yapıyor. Kitabın neredeyse yarıdan fazlasını bu iki kısma ayırmış olması oldukça ilgi çekici. Adeta bir dedenin torunlarına miras bırakması gibi ayırmış olduğu bu bölümlerde –ki torunlarını gözlemlemenin de bu bölümü yazmasındaki katkısını belirtmeden geçmiyor– cinsiyetçi bir ayırmadan ziyade, Simgesel'e ilişkin bir "ayrıştırma"dan yola çıkarak; yöntemsel farklılıklara ilişkin ve çözüme dair "sorular" bırakıyor akıllara. Bu sorular neler mi? Ya da cevapları var mı? Onların keşfini de "gelmekte olan" yılda, belki karlı bir haftasonu, ayaklarını uzatıp manzara izlerken düşünmekten ve "düşlemekten" haz almayı seçecek olan "uysallığı bir kenara bırakmaya" ve "yoldan çıkmaya" teşne olan, siz, saygıdeğer okuyucuya bırakalım...

LIBIDO DERGİSİ

EDGAR ALLAN POE SAYISI ÇIKTI

KİTAPBEVLERİ VE DİĞER MAĞAZALARINDA

LIBIDO

30



ONLINE SİPARİŞ
www.dusunbilkitap.com

düşünbil
KİTAP | SAHA

17-18 ŞUBAT 2018

4. TEOLOJİ SEMPOZYUMU

BİLKENT ÜNİVERSİTESİ - ANKARA

Cemaatler - Ahlak - Dinlerin Kökeni - Ateizm



Detaylı Bilgi: www.dusunbilakademi.com





Sokrates'in Ölümü Poster Hediye



by Dietmar Reinhard