

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>

ARTHUR Schopenhauer

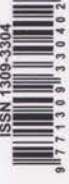
Schopenhauer derin bir şeyi yalınlık içinde, devinim halinde olan bir şeyi retorik olmaksızın ve ciddi ölçüde bilimsel olan bir şeyi kılı kırk yaran bir titizlik olmaksızın nasıl ifade edeceğini biliyor.

Friedrich Nietzsche

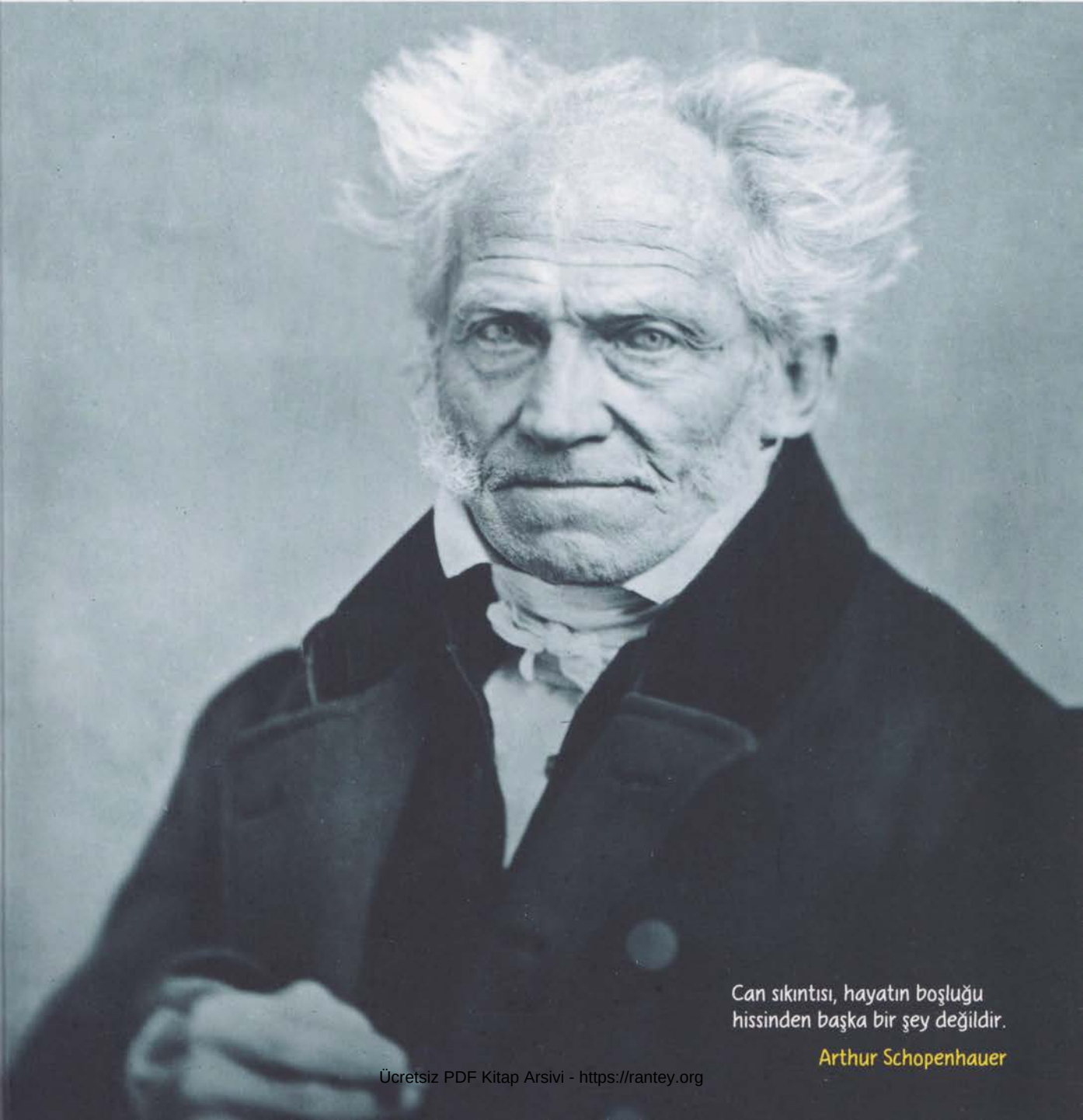
düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR!

MAYIS 2018 | YIL 12 | FİYATI: 15 TL



67



Can sıkıntısı, hayatın boşluğu
hissinden başka bir şey değildir.

Arthur Schopenhauer



ÇIKTI



Kitabevleri ve
dusunbilkitap.com'da

düşünbil

Yayınları



AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 12 / SAYI 67 / MAYIS 2018

İmtiyaz Sahibi

Düşünbil Yayıncılık Eğt. Rek. Org. Mat. Gıda İnş. İth.
İhr. San. ve Tic. Ltd. Şti. adına Olcay Yılmaz

**Sorumlu Yazı İşleri ve
Genel Yayın Yönetmeni**
Olcay Yılmaz

Yayın Koordinatörü
Cemre Yılmaz

Düzeltili
Hamza Celalettin Okumuş

Çevirmen & Çeviri Editörü
İsmail Ege Yaylım

Görsel Yönetmen
Olcay Yılmaz

Dergi Mizanpajı
Hamza Celalettin Okumuş

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

Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 300 TL

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

ISSN: 1309-3304
Yaygın Süreli Yayın

Yönetim Adresi: Remzi Oğuz Arık Mah. Büklüm Sok.
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 Nisan 2017
Baskı Adedi: 7500
Dağıtım: Dünya Süper Dağıtım A.Ş.
0212440 28 31

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

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

EDITÖRDEN

Felsefenin olduğu gibi, dergiciliğin de bir doyum noktası yok. Lâkin bununla beraber ve bundan daha mühimi, sizin Düşünbil'e olan iştahınız, derginin her sayısını heyecanla bekliyor olmanız, bizim iştahımızı ve arzumuzu da arttırıyor ve işimizi daha büyük bir aşkla, daha kararlı bir coşkuyla yapıyoruz.

Bu sayımızda bugüne kadar neredeyse hiçbir derginin kapağında yer almayan bir filozofa yer vermek istedik: Arthur Schopenhauer. Geniş kitleleri ve birçok ünlü filozofu etkileyen Schopenhauer sayımızı da gönülden kucaklayacağınızdan eminiz.

Düşünbil Akademide bundan böyle profesyonel video çekimleri ile kısa seminerler düzenleyeceğiz. Yakın zamanda dusunbilakademi.com adresinden detaylara ulaşabilirsiniz. Ankara'daki takipçilerimize duyurulur.

Ülke olarak ekonomide zor zamanlar yaşıyoruz; doların yükselişi kâğıtlara ve bu da dergi maliyetlerine yansıyor. En son 3 yıl önce dergide fiyat artışına gittik. O zamandan bu yana dolar %50 arttı. Buna rağmen çok direndik. Maalesef dergi fiyatında artırımına girmek zorunda kaldık. Anlayışla karşılayacağınızı umuyoruz.

Keyifli okumalar...

Olcay Yılmaz



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi



/dusunbildergisi

düşünbil

1

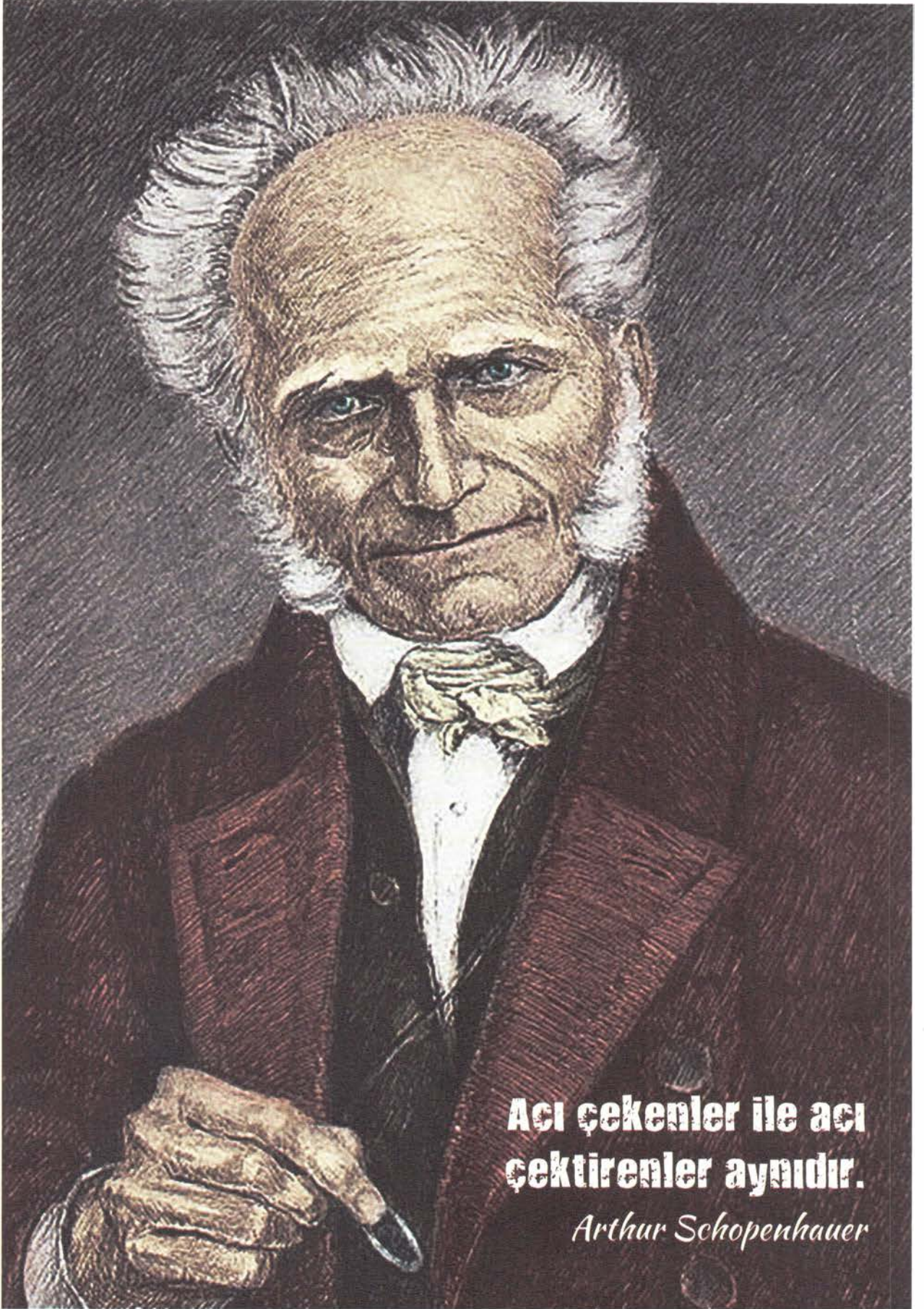
Arthur Schopenhauer

İnsanlar, yasalar ile şekillendirilebilirler. Fakat gerçek manada ahlaklı olamazlar. Kişilerin davranışlarında değişiklik yaratmak, yasalarla sağlanabilmektedir; fakat insanların içindeki kötü arzuları dindirmek mümkün değildir. Bu şekilde, ancak kişinin yolunu değiştirmesine vesile olursunuz. Fakat kötü niyetli insan, her ne koşulda olursa olsun kötülüğünü sergilemek için uygun bir yol bulma çabasından vazgeçmeyecektir. İnsanlar, öğretiler sayesinde belki farklı yollar seçmeye özendirilebilirler yahut yasalar sayesinde bu doğrultuda zorlanabilirler; fakat bu durum onları hedeflerinden caydırmaz. En fazla kötülüğün yapılacağı yol değiştirilebilir. Çünkü insanın iyilik ve kötülük anlayışı yüreğinde yer almaktadır. Bu yürek ise ona doğuştan verilmiştir. Kötü insanı yapacağı kötülükten, bencil insanı yapacağı bencillikten bir anlığına caydırabilirsiniz ama bu insanların içindeki kötülüğü ve bencilliği söküp atamazsınız. Bu kötülüğü ve bencilliği köktenci bir değişime uğratmak mümkün değildir. Nasıl ki bir kedi fareye olan aşkından vazgeçmez ise bu kişi de içinde ona doğuştan verilen güdülerinden vazgeçemez.

■ Gerçekte vahşî ve korkunç bir hayvandan başka bir şey değildir insan. Biz, onu evcilleştirilmiş ve dizginlenmiş hâliyle tanıyoruz ki uygarlık dediğimiz şey de budur. Bu yüzden de arada bir gerçek tabiatı ortaya çıkarsa dehşete kapılıyoruz. ■■

Arthur Schopenhauer



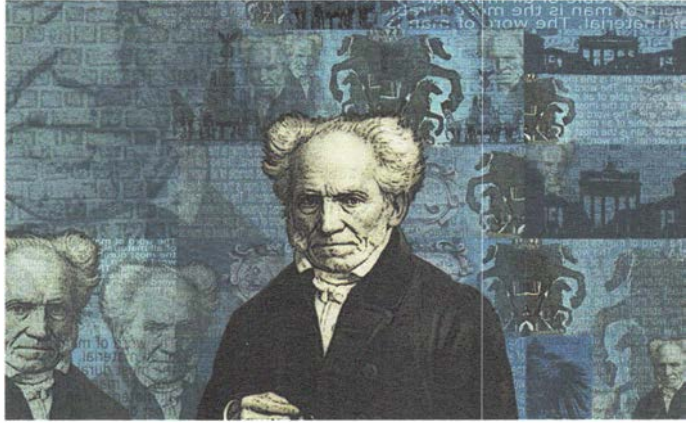
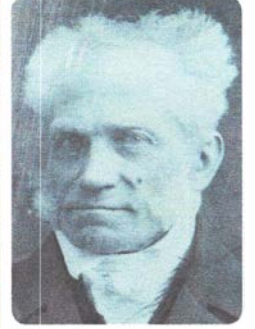


**Acı çekenler ile acı
çektirenler aynıdır.**

Arthur Schopenhauer

KAPAK

- 06** Arthur Schopenhauer (1788-1860)
Sir Alistair MacFarlane
Çeviren: İsmail Ege Yaylım
- 10** Bilim ve Bilgelik Yolunda
Schopenhauer
Ö. Faruk Kırmacı
- 12** Sanatın ve Bilimin Dünyayı Nasıl
Açıkladığına Dair Temel Farkları
Üzerine Schopenhauer'un Görüşü
Maria Popova
Çeviren: Bünyamin Tan
- 14** Schopenhauer; Wagner, Nietzsche,
Bataille, Blake: Pornografi, Raks ve
Pesimizm
Hamza Celâleddin
- 16** Schopenhauer'un Düşünceleri
Orta Yaş Krizini Atlatmamıza
Nasıl Yardımcı Olabilir?
Kieran Setiya
Çeviren: İsmail Ege Yaylım
- 18** Bardağın Boş Tarafından Bakan Üç
Göz: Schopenhauer, Yakup Kadri
ve Maupassant
Beyza Özkan
- 22** Arthur Schopenhauer:
İlk Avrupalı Budist
Julian Young
Çeviren: M. Kaan Erdoğan
- 26** Mucizenin İmkânı: Schopenhauer
Felsefesinde İnsan ve Dönüşüm
A. Onur Aktaş





32 Toplumsal Cinsiyetin Doruğunda:
Schopenhauer, Kadın ve Felsefe
Dilan Akpolat

34 İnsan Onurunun Tarihi
Remy Debes
Çeviren: Meltem Alkur

37 Psikanaliz ve Hikâye Anlatıcılığı
Merve Günday

41 Tanıdık Bir Yüz: Persona
Kardelen Akçam

44 Metafizik Bir Paradigma Olarak
Pozitivizm
Berkay Coşkun

49 Following Karakterlerinin Edebiyattaki
Yansımaları Üzerine Bir Deneme
Ali Onur Şahinoğlu

51 Felsefe, Bilimler ve Ahlak
Doğan Göçmen

55 Nasıl Kadın Olduk?
Sevgi Ozan

58 Uyandırma Dersleri -I-
Muhammet Akyıldız

62 Siyasalın Peşinde:
Dünyaya Tragedyalarla Bakmak
Çiğdem Durkan

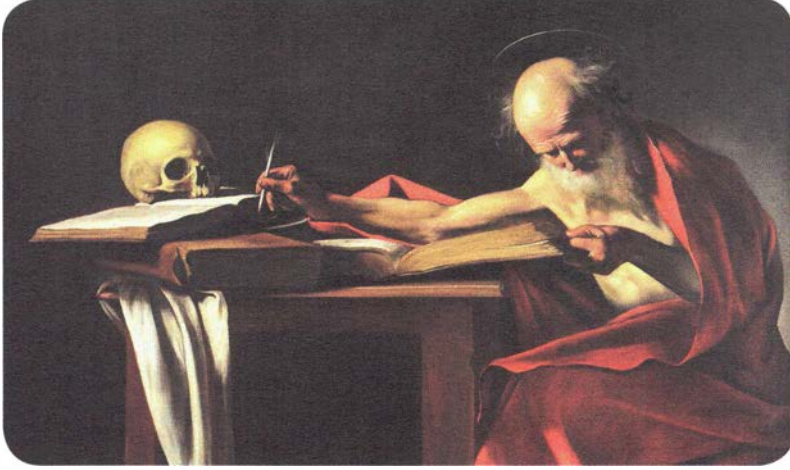




ARTHUR SCHOPENHAUER (1788-1860)

SIR ALISTAIRE MACFARLANE

ÇEVİREN: İSMAİL EGE YAYLIM



by Merisi da Caravaggio

Arthur Schopenhauer'un *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* (1818) eseri, felsefe tarihinin en ünlü kitaplarından bir tanesidir. Bu eserde Schopenhauer, bilinçdışının Freudcu ve Jungcu fikrini öngörmüştü ve [eserin], özellikle Wagner olacak şekilde, pek çok sanatçı üzerinde derin bir etkisi olmuştu. Bugünlerde bu eser nadiren okunuyor ve herkesin bildiği üzere kabul edilmesi zor bir mesaja sahip. Fakat önemini koruyor çünkü çoğu insan için itici, kimisi için ise büyüleyici olan benzersiz bir dünya görüşü sunuyor. Schopenhauer, bu kitapta İstenç'in uzlaşmaz düşüncesini, yazgımızın temel etmeni olarak ele alıyor ve böylece 20. yüzyılın dehşetini huzursuz bir şekilde öngören, insanlık hâline dair rahatsızlık verici, kasvetli görüşünü bize sunuyor. Hayal gücüne, mantığa olduğundan çok daha fazlasını borçlu olan bu eser, bir metafizik başyapıttır. Schopenhauer'un başyapıtı, çağdaşı Hegel'in yazılarında olduğu gibi (Schopenhauer tarafından nefret ediliyor ve alaya alınıyordu) yoğun ve karışık argümanlarla dolu olduğu dolayısıyla değil, tam zıttı nedenlerle kabul edilmesi zordur: Argümanının merkezî dayanağı öylesine olağanüstü bir biçimde basittir ve öylesine unutulmaz bir güçle oluşturulmuştur ki, kişi ya tümüyle kabul etmek zorunda kalır ya da tamamen reddetmek.

Çocukluk ve Gençlik Yılları

Arthur Schopenhauer 22 Şubat 1788'de, zengin bir Hansa tüccar ailesinde, Danzig'de (günümüzde Polonya, Gdansk) dünyaya geldi. Aslen Flemenk kökenli olan aile, nesiller boyunca sosyal ve finansal olarak öne çıkmaktaydı. Sloganları olan *Point de Bonheur sans Liberté* (Özgürlük yoksa mutluluk olmaz) Arthur'un sonraki yaşamı düşünüldüğünde tamamen ironik görünüyor. 12 Haziran 1797 tarihinde doğan bir kız kardeşi vardı, Louise Adelaide (Adele) fakat Arthur yalnız, içe dönük ve tahammülsüz olacaktı ve insan açmazına dair son derece karanlık bir görüş geliştirecekti.

Arthur'un babası (Heinrich) Floris Schopenhauer, varlıklı bir tüccar ve armatördü. Genç bir adam olarak pek çok yılını İngiltere ve Fransa'da yaşayarak geçirdi. Sonuç olarak, İngiliz tarzı yaşama dair kalıcı bir ilgi geliştirdi, her gün *The Times* okuyordu (daha sonra oğlu da bu alışkanlığı takip edecekti). Oğlunun yaşamını tüm ayrıntılarıyla planlamıştı: Arthur bir tüccar olacaktı. Arthur ismi, Almanca, İngilizce ve Fransızca'da aynı şekilde söylendiği için seçilmişti. Çocuğun İngiltere'de doğması için gerekli düzenlemeler yapılmıştı, böylelikle bir İngiliz vatandaşının haklarına sahip olacaktı. Bu plan başarılı olmadı çünkü ha-

mileliği sırasında annesi hastalandı, böylece Arthur Danzig'de doğdu. Arthur'un annesi Johanna Henrietta (evlenmeden önceki soyadı Trosiener) bir diğer varlıklı, Danzigli aileden geliyordu. Annesi iyi eğitim almış, kozmopolit, bencil ve tutkulu bir kadındı ve ünlü ve başarılı bir romancıydı, Alman edebiyat ve sanat çevresinde ün kazanmıştı. Hem zor hem de kayıtsız birisiydi, çağdaşlarından birisi tarafından kalpsiz ve ruhsuz olarak tanımlanıyordu. Gençlik yıllarında Schopenhauer'un babasıyla zor bir ilişkisi vardı, sonraki yaşamındaysa annesiyle çok daha zor bir ilişkisi oldu. Zamanla annesiyle tüm ilişkilerini kopardı ve cenaze törenine katılmadı.

Arthur beş yaşındayken, Danzig'in Prusya'ya eklenmesinin ardından aile Hamburg'a taşındı. Çocukluğunda ve gençliğinde ailesiyle birlikte pek çok kez Avrupa'da yer değiştirdi, gençlik yıllarının bir kısmını yatılı olarak Wimbledon'da bir okulda geçirdi. Akılcı bir şekilde İngilizce ve Fransızca öğrendi, Fransa'dan keyif almıştı fakat İngiltere'deki okuldan nefret etmişti. Son derece mutsuz geçen çocukluğu ve ergenliği, daha sonra ortaya çıkan güçlü misantropisini açıklıyor.

Ergenliğinin sonlarında, Arthur, bir çırak olarak aile işine girmeye zorlandı, oysa üniversiteye gitmek istiyordu. Fakat 1805'in Nisan ayında, Floris Schopenhauer –neredeyse kesinlikle intihar ederek– bir anda öldü. Bu felaket anne ve oğluna özgürlük ve finansal bağımsızlık sağladı ve kendi yollarına gittiler. Johanna, kızıyla birlikte Weimar'a taşındı, son derece başarılı bir yazar hâline geldi ve yönetimini üstlendiği, Goethe'nin sıklıkla iştirak ettiği, modaya uygun bir edebiyat salonu kurdu. Yaşamının büyük bir çoğunluğu boyunca, Arthur Schopenhauer ünlü bir romancının oğlu olmaktan öteye geçemedi.

1908 yılında Arthur Göttingen Üniversitesi'ne, tıp okumak üzere girdi fakat kısa süre içerisinde felsefeye döndü ve Berlin Üniversitesi'ne geçti. Geniş ölçüde felsefe, psikoloji, astronomi, zooloji, arkeoloji, fizyoloji, tarih ve edebiyat üzerine çalıştı. Yirmi beş yaşına geldiğinde doktora tezi olan, *The Fourfold Root of the Principle of Reason*'ı yazmaya hazırdı. Jena Üniversitesi'nden bir doktorayla ödüllendirildi

ve yaşamının geri kalanını felsefeye kendi emsalsiz yaklaşımını geliştirmeye ve arıtmaya adanmıştı.

Metafizik

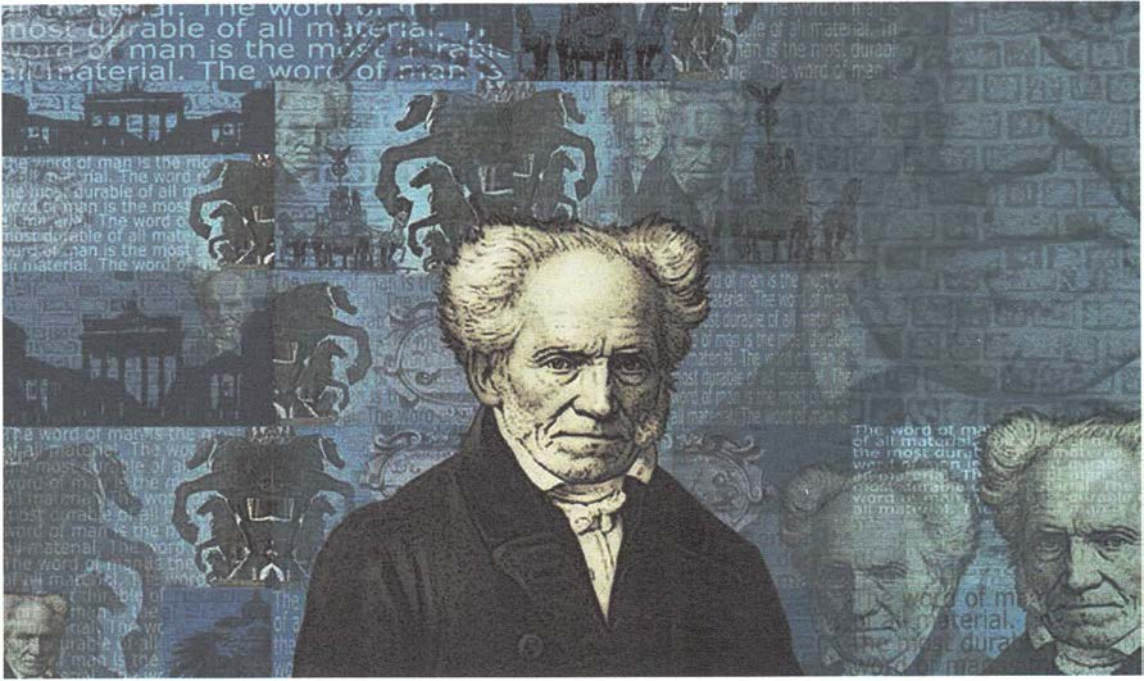
Immanuel Kant'tan sonra (1724-1804), metafizik, herhangi bir tam gelişmiş felsefe sisteminin zaruri bir parçası hâline geldi. Kant'ın metafiziksel meselesi şu şekilde belirtilebilir: Gerçekliğin, akıllarımızda yalnızca dolaylı olarak mevcut olduğunu farz edersek akıllarımız gerçekliği nasıl karakterize ediyor? Kant'ın yaklaşımı öznel ve nesnel dünya tanımlarını uzlaştırmaktı veya onun kelimeleriyle söyleyecek

olursak: "Duyuş olmaksızın, hiçbir nesne bize belirli olmazdı, anlayış olmaksızın, hiçbir nesne düşünülemezdi. İçeriksiz düşünceler boştur; konseptsiz sezgiler kördür." Diğer bir deyişle, dünyayı anlamak için hem duyularımız (Kant jargonunda sezgiler) yoluyla edindiğimiz deneyimlere hem de bu deneyimler hakkında düşünmek için entelektüel yeteneğe (konseptler) ihtiyaç duyarız.

Kant buna, basitliğini ve gücünü gizleyen ürkütücü bir isimlendirmeyeyle *transsendental idealizm* diyordu. *Transsendental* yalnızca duyusal olmayan deneyimlere

işaret ederken, *idealizm* düşüncenin öncelikli olarak gerçeklikte olduğuna işaret ediyor. Kant'ın felsefesi dünyayı iki parçaya bölüyor. Numenal dünya, kendi içinde bizim onu duyumsamamızdan bağımsız olarak gerçekliktir. Duyularımız tarafından filtrelendiğinden ve akli araçlarımız –herhangi bir şeyi deneyimleyebilmek için ihtiyaç duyduğumuz birtakım konseptler– tarafından yorumlandığından dolayı hiçbir zaman bu dünyaya direkt bir erişim sağlayamayız. *Fenomenal* dünya bize görüldüğü hâlidir. Kant, şeyler (duyularımız tarafından deneyimlenen) ve *kendinde*-şeyler (ilgili fenomenin deneyiminin temeli ya da nedeni varsayılan) olarak [bu] dünyayı ikiye ayırmıştır.

Schopenhauer, Kant'ın metafiziğini geliştirdiğini ve düşüncesini onun üzerine kurduğunu iddia etmiştir. Bu yanlış yönlendiricidir çünkü Schopenhauer, numene farklı bir bakış açısı sunmuştur. Kantçı metafizikte, bir kendinde-şeye işaret etmek, fenomen ve numenin detaylandırılmış bir uygunluğunu ifade eder (ki bu anlaşılabilir çünkü numen bizim



bilmemizin ötesindedir). Schopenhauer'un kabul ettiği numenal dünya son derece farklıdır: *bizim duyumumuzdan bağımsız olan gerçeklik kendi içinde, bizim bilebileceğimiz tek, farklılaşmamış bir entitedir*. O, bu entiteye "İstenç" demıştır.

Schopenhauer'un İstenç'i yeni bir şeydi ve son derece tuhaftı. O, bunu zorunlu olarak ya da belki de kendini ifade etme veya varoluş için bir güç olarak tasarlamıştı. Her fenomenin onun bir tezahürü olduğunu iddia ediyordu. İstenç, her açıdan kördür: fenomenin ardında, Schopenhauer'un gerçekliği amaçsızdır. Bu emsalsiz bir görüştür, çoğu insan için aykırıdır. Schopenhauer dünyayı, çılgın, amaçsız bir mücadele olarak görüyordu – bu, belki de herhangi bir filozofun geliştirdiği en kasvetli görüştür.

İstenç dinî bir konsept değildir: Schopenhauer sıkı bir ateistti. Ne kişisel, ne de Jungcu kolektif mânâda bir bilinç farkındalığı biçimi de değildir. Schopenhauer hakikatten insan psişesini rasyonal düşünce ve üreme ve hayatta

kalma için verilen mücadelenin evrenselliği, derinliği, yön­süz­lü­ğü arasında ayırmaktadır (Freud'un superego, ego ve id ayrımıyla karşılaştırılabilir). Ayrıca, kendi istencimizi işlem hâlinde deneyimlediğimiz her an İstenç'in içsel gerçekliğini direkt olarak algılayabileceğimizi söyler.

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya

Die Welt alt Wille und Vorstellung 1818 yılında yayımlandı ve kapsamlı gözden geçirmeler ve genişletmelerden geçti. Eser Schopenhauer'un yaşamının sonlarına kadar Almanya'da ve İngiltere'de çok az ilgi gördü – dünyanın kalpsiz ve amaçsız doğasına olan inancını belirtmesine karşın, bu onda büyük bir mutsuzluğa neden olmuştur.

Fakat Schopenhauer'un gökyüzünde bile umut ışığı parlamaktadır. Başyapıtını bitirmesinin ardından Schopenhauer umursamaz bir İstenç'in etkilerini iyileştirmenin ve nüfuz eden etkisine zihnen mesafe koymanın yollarını aramıştır. Bunu gerçekleştirmenin yollarından birisi de estetik deneyimde yatmaktadır.

Yaşamı boyunca müziğe karşı bir sevgi duymuştur, neredeyse her gün flüt çalmıştır ve düzenli olarak konserlere, operalara ve tiyatroya gitmiştir. Bu yolla, dünyanın kalpsizliğinden geçici olarak kurtulabileceğimizi düşünmüştür.

Schopenhauer'un geçiş ve seçmeci okumaları onu Doğu felsefesine ve inancına yönlendirmiştir. *Upanishads*'ın (MÖ 800 ila 400 arasında yazılmış olan Hindu Kutsal Kitabı Veda'nın son bölümü) bir çevirisini keşfetmesinin ardından yaşamının geri kalanında neredeyse her gün bu eserin bölümlerini okumuştur. Schopenhauer, Doğu felsefesini dikkatle inceleyen ilk Batı filozofuydu ve İstenç konseptinin kimi yönlerini barındırdığı fark etti. Engin İstenç'ten tek kalıcı kaçış yolunun, Batılı bir aziz veya Doğulu bir kutsal insan gibi kendini mistik temaşa içinde kaybetmek yoluyla dünyevî doyumlara karşı duyulan tüm isteklerden kaçınmakta yattığı sonucuna varmıştı.

Daha az yüceltilmiş bir düzeyde, Schopenhauer'un etik anlayışına göre kişi evrensel bir şefkat gös-



termelidir: “Kimseyi incitme... ve yapabildiğin kadar herkese yardım et.” Bununla birlikte kendi yaşamında dünyevî zevklerden kaçınmanın, azizliğe yönelmenin veya hatta komşularına yardım etmenin izleri bulunmamaktadır. Hatta, bir tartışma sırasında, kızmış olan Schopenhauer’un yaşlı bir komşusuna saldırdığı gerekçesiyle tazminat ödemesine yönelik bir mahkeme kararı bulunmaktadır.

İleriki Yaşlar

1851’de son çalışması olan *Parerga ile Paralipomena*’dan sonra Schopenhauer’un büyük bir filozof olarak önemi tanınmaya başlandı. Çalışmaları üzerine tartışmalar Almanya’da, İngiltere’de ve Amerika’da ortaya çıkmaya başladı ve hakkında olumlu incelemeler yazılmaya başlandı. Bu gecikmiş tanınma ona doyum sağladı ve son günlerini katlanabilir kıldı.

Kasvetli felsefesine ve çalışmalarının uzun süre boyunca karşılaştığı kayıtsızlığa olan bitmeyen dargınlığına karşın yaşamının olumlu yanları da vardı. Yolculuk edecek, iyi bir şekilde yiyecek ve rahatça okuyacak kadar varlıklıydı. Yeğlediği az sayıda arkadaşına karşı, iğneleyiciliği ve alaycılığına rağmen cana yakın ve hoşsohbet olabilmisti. Ölümünün hemen öncesinde daha fazla tanınmaya başladıkça, yabancı ülkelerden gelen artan sayıdaki ziyaretçileri,

korktuklarından çok daha cana yakın olduğunu gördüklerinde şaşırmışlardı. İstenç’in mecburiyetiyle kendi uzlaşma biçimine erişmişti.

Schopenhauer yaşamının büyük bölümünde sağlıklıydı ki kendisi bunu hava durumuna bakmaksızın gündelik olarak çıktığı yürüyüşlere dayandırmaktadır. Her daim gözlük olmaksızın okuyabilmiş olmasına karşın artan bir şiddette sağırlıktan mustarıptı. 9 Eylül 1860 tarihinde aniden şiddetli bir şekilde hastalandı. Yakın arkadaşı ve gelecekte biyografı olacak olan Wilhelm Gwinner’e korkusunu dile getirdi, ölmekten değil, canlı canlı gömülmekten korkuyordu ve arkadaşından gömme işleminin uygun şekilde ertelendiğinin garanti altına alınmasını istedi. 21 Eylül 1860’da hizmetçisi, onu koltukta ölü bulacak olan bir doktor çağırdı. Görünüşe göre kalp durmasıyla gerçekleşen rahat bir ölüm olmuştu. 27 yıl boyunca Frankfurt am Main’de, yalnız başına, arkadaşlık için yanında yalnızca finoları olarak yaşadı. İfade ettiği isteklerine uygun şekilde bedeni beş gün boyunca bir morgda gözlem altında tutuldu. Gwinner tarafından düzenlenen ve az sayıda arkadaşlarının katıldığı bir törenin ardından Arthur Schopenhauer, düz kara bir mermer levhanın altına, üstünde yalnızca ismi yazılı olacak şekilde gömüldü.

Son Söz

[Onu] takip eden tüm felsefe Kant’a yapılan bir seri dipnottan ibarettir der A.N. Whitehead. Aynı şeyi ifade etmek için daha az tartışmalı bir şekilde denilebilir ki artık hiçbir felsefe sistemi metafizik olmaksızın tamamlanmış sayılmaz. Schopenhauer’un metafiziği olabildiğince basittir: Tüm düşünceler, yaşamlarımızın ilkel temel etmeni olan İstenç’le mücadele etmek ve onu kavramak durumundadır. Bu aşırı yalınlaştırma pek çok modern filozof için çok fazladır fakat kimi sanatçılar için dayanılmaz bir çekiciliği vardır. Kimilerinin şükredeceği üzere Schopenhauer derindir fakat titiz bir düşünür değildir. Kişi onu okuduktan sonra birilerinin mutluluk için yaptığı şeyi onun kasvet için yaptığını görür. Belki de Schopenhauer için en adil veda şiiri Voltaire’in epigramlarından bir tanesidir: Gerçek dehanın büyük hataları affedilmelidir.

Kaynak: *philosophynow*



Uluslararası üne sahip İngiliz fizikçi Paul Davies'in, *Tanrı ve Yeni Fizik* isimli eserinde "insan düşüncesinin iki büyük sistemi" (1) olarak tanımladığı sistemlerden birisi bilimdir. Savını desteklemek için Davies'in ortaya attığı temel fikir, bilimin ilkel atalarımızdan günümüze kadarki süreç içerisinde bilgilerin birikimi olarak gelişmesidir. Ona göre bilim, insanın bilme ve isteme içgüdülerine dayanan bir düşünce yapısının ürünüdür ve bu düşünce matematik gibi akla dayalı, fiziksel doğa kanunlarıyla yasalaşmış bir sistemdir yahut sisteme sahiptir. Şu hâlde felsefe de bir bilimdir diyebiliriz zirâ -Davies'e ve pek çok filozof ve bilim insanına göre- insanoğlunun doğayı ve kozmosu anlamlandırma çabası için "sistemli düşünme" kavramı ilk kez filozoflarla ortaya çıkmıştır. İlk Çağ uygarlıklarındaki bilim insanlarına "doğa filozofu" denmesi buna örnek niteliğindedir.

Tıpkı felsefe de bilim gibi birikimli bir şekilde ilerler. Birçok filozof, kendi felsefesini kurma aşamasında, kendisinden önce yaşamış kimi filozofların düşünceleri ile kendi felsefi kalıbını oluşturmuştur. Filozoflardan bir kısmı, kimi zaman içinde şekil aldığı bu kalıbı aşamayarak etkisi altında kaldığı düşünürün halefi olarak tanınmış, kimi zaman da kalıbın zihinsel çeperlerini aşmasını bilerek, felsefedeki daimicilik (*philosophia perennis*) kavramına layık bir felsefi görüşün temsilcisi olmayı başarabilmiştir. Felsefe tarihi hiç kuşkusuz böylesi görkemli filozoflarla

doludur. Onlardan birisi de şüphesiz ünlü Alman filozof Arthur Schopenhauer'dur (1788-1860).

Bilindiği üzere Schopenhauer ne kadar kötümser (pesimist) olarak değerlendirilse de felsefesi, Kant idealizmi ve Hint filozoflarının görüşlerine dayanır. Schopenhauer, buradan yola çıkarak tasarım, irade ve kendinde-şey kavramı ile kendine özgü felsefesini yaratmıştır. Elbette ki biz mevzu bahis konulardan ziyade onun *Bilim ve Bilgelik* eserinden yola çıkarak bu kavramlar üzerine yoğunlaşacağız.

Bilim ve bilgelik kavramları felsefenin en eski tartışmalarından birisidir. Felsefe her şeyi sorgular ve hâliyle kendi doğurduğu çocuğu olan bilime karşı sorgulamalar da geliştirmiştir. Bunu gerçekleştiren ortaya bilim mi bilgeliği doğurur ya da felsefe bilgeliği mi temsil eder sorunsalları çıkmıştır. Tarihi süreç içerisinde, özellikle Antik Çağ'dan Rönesans'a kadar süre boyunca felsefe bilimle eş görüldüğünden dolayı felsefe/bilim insanı bilgelige taşırken, Rönesans sonrası bu algı yerini sadece bilim insanı bilgelige götürür şeklinde değerlendirilmeye başlandı. Tarafların uzlaştığı tek nokta, bilim ve bilgelik kavramlarının temelini bilgi kavramına dayanması gerektiridir. Özellikle Descartes'in insanın ruh ve madde olarak iki cevherden müteşekkil olduğunu savunduğu felsefi yaklaşımı, bilgeliğin bilim sayesinde ulaşılan bir zirve olarak kabul görmesini sağlarken, günümüz biliminin indirgemeci yaklaşımına

doğru hızla taraftar toplayarak evrilmeye başladı. Tam bu noktada Schopenhauer'un *Bilim ve Bilgelik* eseri, deneysel ve gözlemsel indirgemecilik altında ezilen antik çağların kadim bilgeliğinin ne kadar önem arz ettiğini ve yabana atılmaması gereken esaslı düşüncelere ev sahipliği yaptığını/yapabileceğini göstermesi bakımından takdire şayandır.

Schopenhauer'a göre bilgi, "her şeyden evvel ve esas itibariyle tasavvurdur" (2). Görülen şeyin bir bilgisi vardır, burada fiziksel bir bilgi söz konusudur. Örneğin elinizde tuttuğunuz bir kalem gözünüzle algılanır ve beyniniz onun hakkında öncelik olarak şekil, renk, boyut gibi fiziksel özellikleri hakkında bilgi sahibi olur. Schopenhauer'a göre maddenin formal özünü nedenselliğe bağlıdır; nedenselliğe göre duyuşsal (beş duyu organımız tarafından) ve zihinsel olarak belirlenir ve madde-nedensellik ilişkisi anlamlandırılmaya çalışılırken bilinen olarak ortaya çıkan şey bilgidir. Burada ortaya çıkan temel ayrım sezgisel (*intuitiv*) ve soyut (*abstrakt*) arasındadır. Ve soyut tasavvurlar zihninizde kavramsal bir sınıf meydana getirirler, böylece soyutu kavramsal olarak şekil vererek düşünsel mânâda bize anımsatan, bildiğimize dair soyut düşüncelere vakıf olmamızı ve soyut düşüncelerle etrafımızdaki şeylere dair bilgi edinmemizi sağlayan şey, insanı hayvanlardan ayıran akıl denilen cevher olarak ortaya çıkar. Buradan hareketle Schopenhauer da bilgiden doğan bilme yetisi, sezgisel ve soyut tasavvurların/tasarımların neticesinde bizi asıl felsefi yaklaşımına götürür: görü (*anschaung*) ve akıl (*vernunft*). İki bilme yetisi (anlama yetisi ve akıl) iki bilgi türünü (görüşel ve soyut) ortaya çıkarır (3).

Schopenhauer, bilim ve bilgelige giden yoldaki zihinsel aşamaları dört kategoride esas alır. İlki; şeylerin sezgi-algiyla doğru kavranılışdır. İkincisi; ilk önermeden doğan doğru kavramların, doğru soyutlamalar altında özetlenmesi. Üçüncüsü; ulaşılan kavramlar sezgi ile zihindeki diğer kavramlarla bağıntısı kurularak doğru tetkik ve tahlilinin yapılması. Son olarak; söz konusu olan bu yargıların terkihi (4).

Schopenhauer'un zihnin aşamalarına dair görüşlerine göre bilgelik, şeylerin idealarının kavranmasıyla mümkündür ki bu da belirtildiği üzere sezgiseldir. Öte yandan Schopenhauer, bilgeliği bilimden turlusol kâğıdı gibi ayıran renk değişiminin, sanılanın aksine birtakım soyutlamaların ötesinde bir şahika olarak ele alır ve bilgeliğin sezgisel bir kaynaktan geldiğini belirtir. Bilginin özü şeylerin çıkarımında değil algı dünyasının ta kendisinde aranmalıdır. Buna ulaşmanın yolu derin ve bir o kadar nüfuzlu bir sezikle mümkündür. Bundan dolayı bilgeliğin anahtarı, görüşel ve soyut olarak deneyimlenen ve algılanan bilgi türünün derin bir sezgi ile açlanma-

sıdır. Sezgi yoluyla kavranan bilgi, deneysel ve gözlemsel olanın ötesindedir ve bu yüzden herhangi bir kanıt gerektirmez; bu bilgi, insanın varoluş gayelerindendir, onu meydana getiren o girift dehlizlerin özünden gelen bir bilgi türüdür. Buradan bir adım daha ileri gidilerek bilginin öğretilen, beri yandan bilgeliğin ise öğretilmeyen olduğu sunucuna varılabilir (5).

Arthur Schopenhauer, ortaya koymuş olduğu bilme yetileri (görü ve akıl) bakımından felsefi yönden etiklendiği Kant ile benzerlik göstermektedir. Nitekim Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* isimli eserinde bilme yetilerini görü, anlama yetisi ve akıl olarak ele almıştı. Schopenhauer burada anlama yetisini görüyle ilişkilendirmiştir. Öte yandan sezgi kavramına iradî bir unsur eklemesi salt fiziksel bilginin dahi metafizik ile ilişkilendirilmesi gerektiği vurgusu yapmıştır. Ona göre bilim, bilme içgüdüsüne bağlı olarak gelişirken; bilgelik ise istemeye dayanır. Çünkü insan evrimsel süreç içerisinde her zaman içgüdüsel davranışlar sergiler ve bunun dışına çıkamaz. Hâlbuki istemek kişiye özgüdür, burada tercihler söz konusudur ve bundan dolayı iradî bir seçimdir.

Schopenhauer'da bilim anlayışı küçük farklılıklar dışında günümüz deney ve gözlemine dayalı bilim anlayışına yakındır. Aynı şeyi bilgelik kavramı için söylememiz pek mümkün değildir zira bu kavramın, genel Batı kabulünden ziyade Doğu felsefesine daha yakın olduğu görülür. Onun bilgelik anlayışı doğunun peri masallarını andıran mistisizmiyle karışık hikmet anlayışına benzer.

Sonuç olarak Schopenhauer'un bilim ve bilgelik anlayışına dair geliştirdiği felsefi yaklaşımında; bilmek bilimi doğururken, istemek/irade insanı bilgelige götürür.

Dipnotlar

- (1) Davies, Paul; *Tanrı ve Yeni Fizik*; Çeviren: Barış Gönülşen; Alfa Yayınları; İstanbul 2014; ss. 13.
- (2) Schopenhauer, Arthur; *Bilmek ve İstemek*; ss. 40.
- (3) Türkyılmaz, Çetin; *Kant'ta ve Schopenhauer'de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı*, Kaygı Dergisi, 2/2003; ss. 82-88.
- (4) Schopenhauer, Arthur; *Bilim ve Bilgelik*; ss. 23.
- (5) Aydoğan, Hüseyin; *Bilim ve Bilgelik*; Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt 14; Sayı 2; 2014; ss. 250.

Kaynaklar

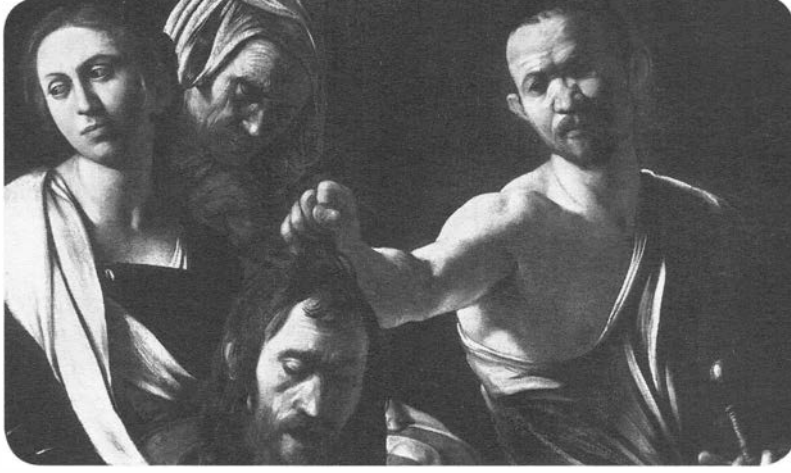
- SCHOPENHAUER, Arthur; *Bilim ve Bilgelik*, Çeviren: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2014.
- SCHOPENHAUER, Arthur; *Bilmek ve İstemek*, Çeviren: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2014.
- AYDOĞAN, Hüseyin; *Bilim ve Bilgelik*; Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt 14; Sayı 2; 2014.
- TÜRKYILMAZ, Çetin; *Kant'ta ve Schopenhauer'de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı*, Kaygı Dergisi, 2/2003.

SANATIN VE BİLİMİN DÜNYAYI NASIL AÇIKLADIĞINA DAİR TEMEL FARKLARI ÜZERİNE SCHOPENHAUER'UN GÖRÜŞÜ



MARIA POPOVA

ÇEVİREN: BÜNYAMİN TAN



by Merisi da Caravaggio

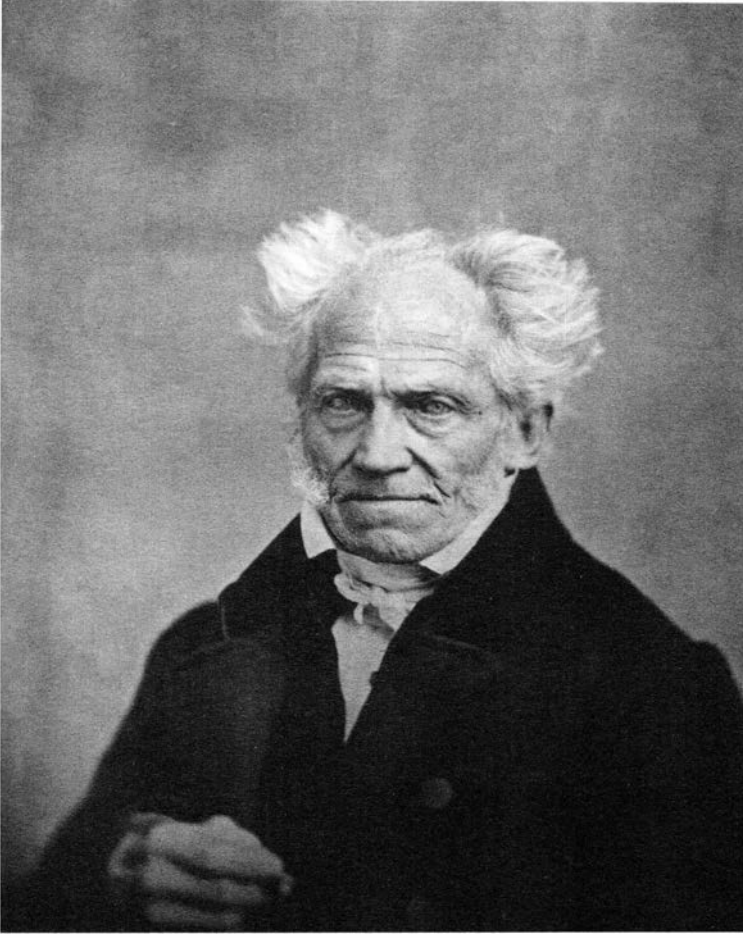
“[Bilim], bir an bile asla dinlenmeyen, sürekli değişen bir şelalenin dökülen sayısız damlaları gibidir; [sanat] bu azılı selin üzerinde sessizce dinlenen gökkuşağı gibidir.”

Öncü astronom Maria Mitchell *“Bizler ileride olana ulaşırız ve her türlü çabayı gösteririz, fakat sadece bizden sonsuzluğu gizleyen bir parça perdeyi kavrarız”* diyerek şaşkınlığını belirtmiştir günlüğünde. Saul Bellow, heyecan verici Nobel Ödülü kabul konuşmasında *“Sadece sanat nüfuz eder... Bu dünyanın gerçeklerini görmeye”* diye iddia etmiş, ve eklemiştir: *“Başka bir gerçeklik vardır, gözden kaçırmamamız gereken özgün bir gerçeklik. Bu diğer gerçeklik, bizim sanat olmadan ulaşamayacağımız ipuçlarını bize her zaman sunmaktadır.”* Sanat ve bilim, gerçeklik olarak adlandırdığımız şey üzerine farklı ama tamamlayıcı mercekler sunar ve ondan anlam çıkarmamızı, sonsuz gizemiyle beraber hayatı sürdürmemizi sağlayan farklı yollar bahşeder.

Bilim ve sanat arasındaki yaratıcı duygudaşlık üzerine olan o güzel meditasyon içerisinde, fizikçi ve romancı Alan Lightman her bir alanla ilgili olarak *“insan doğasının sonsuz gizemi”*ni ve *“fizikî doğanın sonsuz gizemi”*ni işaret etmiştir. Yaklaşık iki yüzyıl önce, etkili Alman filozof Arthur Schopenhauer (22

Şubat 1788-21 Eylül 1860), *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı kitabında sanat ve bilim arasındaki ilişkiyi ve aralarındaki karşılıklı uyum gösteren duygudaşlıklarını dikkate aldı. Bu kitap aynı zamanda 1818 yılında yayımlanmış olan bir şaheser olup bize deha ve delilik arasındaki ilişki ile deha ve yetenek arasındaki en önemli fark üzerine Schopenhauer’un görüşlerini sunmaktadır.

Schopenhauer ayırım ölçütü olarak değişkenliği kullanır – bilimin değişimle ilgili olduğunu, oysa sanatın ise sonsuzluğu tasarladığını savunmaktadır. Kitabında şöyle yazmaktadır: *“Bilgi olmadan hareket eden kendi nesnelliğinin en düşük sınıflarında, neden-bilim formundaki doğal bilim, kendi fenomenlerindeki değişikliklerin yasalarını savunmaktadır; morfoloji formundaki doğal bilim ise bunların kalıcılığını. Neredeyse sonu olmayan bu görev, özeli anlamamız için geneli bir araya getiren genel şeylerin ne olduğunu algılayan kavramların yardımıyla aydınlatılmıştır. Son olarak matematik sadece zaman ve mekânı, düşüncelerin çokluğa bölündüğü yeri inceler ki birey olarak öznenin bilgisi ortaya çıkar. Bu ortak isimlerin tümü, farklı formlardaki yeterli bir sebebin ilkesine göre hareket eden ve temaları daima onlardan elde edilen fenomenler, yasalar, bağlantılar ve ilişkiler olan şey, yani bilimdir. Fakat ne tür bir bilgi dışardan ve tüm*



bağlardan bağımsız, tek başına dünyaya gerekli, fenomeninin gerçek içeriği, değişime maruz kalmayan ve böylece her zaman doğruya eşit bilinen, tek kelimeyle İdealar dediğimiz dolaysız ve şeylerin yeterli nesnelliğiyle ilgilenir, istenç mi? Bunu deha eseri, yani sanat diye cevaplarız. Sanat, dünyanın tüm fenomenlerinde esas olan ve bitmek tükenmek bilmeyen saf tefekkür yoluyla kavranan sonsuz İdeaları tekrar eder veya onları yeniden üretir; yeniden üretilen, materyalin ne olduğuna bağlı olarak heykel veya resimdir, şiir veya müziktir. Tek kaynak İdealar bilgisidir; tek amacı bilgi-nin iletilyor olmasıdır.”

Bilim, sonsuza kadar bilinmeye ulaşmak üzere kurulu olduğundan Schopenhauer, onun doğal olarak ileriye meyleden ve

bitmek tükenmek bilmeyen bir şey olduğunu iddia etmektedir, oysa sanat belirli bir nesne üzerinde dikkati çekmekte ve onu mutlak varlığıyla seyretmekle alakalıdır. Kitabında şöyle diyor: “Bilim, sebep ve sonucun dört misli formlarının durmak bilmeyen ve kararsız olan akışını takip etmede elde edilenlerin her biriyle daha bir başka görünür ve bulutların ufka dokunduğu yere ulaşabilmeye çalışmamız gibi, ne nihai hedefe ne de tam bir tatmin haline asla ulaşamaz; bunun tam tersi olarak sanatın amacı her yerdedir. Çünkü dünya seyrinin bu akımın dışındaki tefekkürünün nesnesini ayıklamaktadır ve onu daha önce izole etmiştir. Ve bu akımda küçük bir yok oluş parçası olan bu özel şey, zaman ve mekân içindeki sonsuz çokluğun tüm eşdeğerliliğinin sa-

nat temsilcisi olur. Bu nedenle bu özel şeyi durdurur; ki zaman durur; bağıntılar onu yok eder; yalnızca gerekli olan İdea onun nesnesidir. Bu nedenle onu, deneyim ve bilimin yöntemi olan bu prensibe uygun olarak ilerleyen şeyleri inceleme yöntemine karşıt olarak ‘yeterli neden prensibinin bağımsızlığını inceleyen şeylerin yöntemi’ şeklinde doğru bir ifade ile tanımlayabiliriz. Şeyleri dikkate almanın bu son metodu, yatay bir yönde ve herhangi bir noktada kesilen dikey bir çizginin öncesinde, sonsuza uzanan bir hat ile karşılaştırılabilir.

Yeterli sebep ilkesi doğrultusunda ilerleyen şeyleri inceleme metodu rasyonel bir metottur ve pratik yaşam ile bilimde tek başına geçerli olup faydalıdır. Bu prensibin içeriğinden uzak görünen bu metod, dâhilerin metodu olmakla beraber sadece sanatta faydalı ve geçerlidir. İlki, ondan önceki başlangıcı olmayan, amacı olmayan, kıvrılan, sarsıcı ve önünde ne varsa katıp götüren, her şeye düşünmeden giren güçlü bir fırtına gibidir; ikincisi fırtınadan hiçbir şekilde etkilenmeyen delici sessiz güneş gibidir. İlki sürekli değişen, bir an için bile asla dinlenmeyen şelalenin dökülen sayısız damlaları gibidir; ikincisi bu azgın akıntı üzerinde sessizce dinlenen gökkuşağı gibi.”

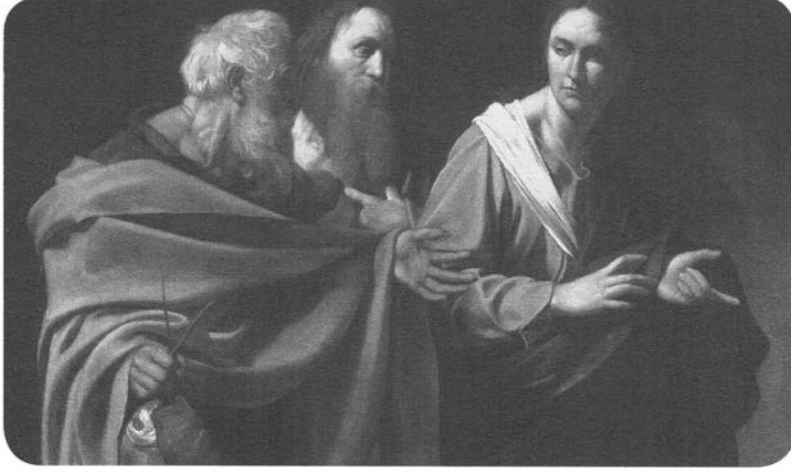
Tekrar ve tekrar başvuru İstenç ve Tasarım Olarak Dünya eseri, varoluşsal olarak gerekli bir okumadır. Kitap, Schopenhauer’un entelektüellik mükafatı olan sıkınlığıyla beraber tamamlanınca, sanat ve bilimin kesişimlerinin erken yirminci yüzyıl Viyana’sının modern yaşamı nasıl şekillendirdiğinin öyküsünü bir kez daha görmek isteyeceksiniz.

Kaynak/Link: Brain Pickings

SCHOPENHAUER; WAGNER, NIETZSCHE, BATAILLE, BLAKE: PORNOGRAFI, RAKS VE PESİMİZM



HAMZA CELÂLEDDİN



by Merisi da Caravaggio

Cinsel birleşmedeki esrime hâli. İşte bu! Her şeyin gerçek özü ve nüvesi bu, varoluşun amacı ve hedefi. – Arthur Schopenhauer.

Arthur Schopenhauer, yaşamı boyunca en yakın dostu olan spanyel cinsi bir köpeğe, Sanskritçe “Dünyanın Ruhu” anlamına gelen “Atma” ismini vermişti. Bu sıradan bilgi, ilk duyuşta oldukça önemsiz bir ayrıntı ya da bir tarihçi işgüzarlığı gibi görünebilir; lâkin Schopenhauer ile kurulacak dolaysız ve kendiliğinden bir duygudaşlık, bu sıradan bilgiyi bile orgazmik bir tarihselliğe bürüyebilir. Gelgelelim, Schopenhauer ile duygudaşlık kurmak ve dahası onun felsefesini anlamak; onun yazdıklarını okumakla (velev ki geriye doğru bir taramayla da Immanuel Kant’ın, Baruch Spinoza’nın ya da belki Platon’un felsefelerini hatmetmekle) pek mümkün değildir. Schopenhauer felsefesinin derinliklerinde gizli olan pornografik örgüyü –ki bu örgü, daha sonra Friedrich Nietzsche ile fısıldanıp, Georges Bataille ile açıktan açığa haykırılır hâle gelecek, yirminci asırda ise bu haykırışın yankıları fazlasıyla hissedilecektir– onun metinlerinden yola çıkarak anlamak ne kadar imkânsızsa, onun felsefesini Richard Wagner’den ve Richard Wagner müziğindeki biteviye coşku ve anlamsız duraksamanın birlikteliğinden/

eşliğinden bağımsız düşünmek de bir o kadar budalaca olurdu.

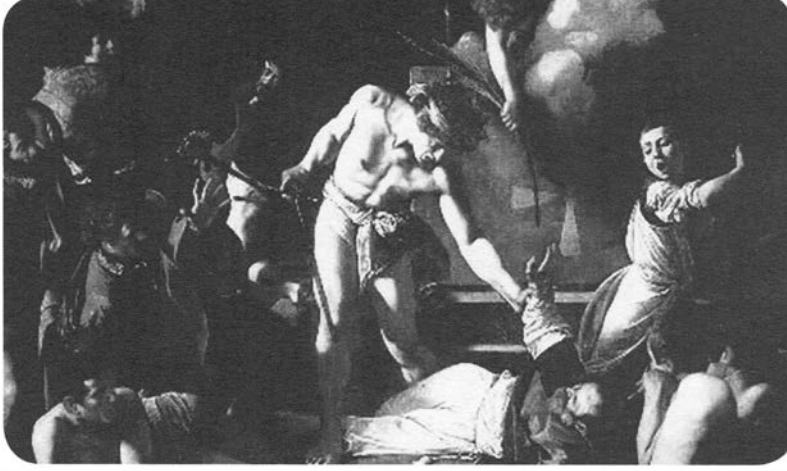
Hemen tüm Schopenhauer anlatıları (en inceliklisinden en kaba örülmüşüne değin), örtük ya da seçik şekilde, onu mistik ve bilge (belki doğru sözcük “ağırbaşlı” olacak) bir kimse olarak tasvir eder: Lâkin bu, Schopenhauer’a sarılırken Schopenhauer’un bedenini ıskalamak mânâsına gelir –ki bu en eski felsefi hastalıklardan birisidir; Platon’u Platon’a dokunmadan anlatmak, Spinoza’nın evine evinin olduğu sokağa girmeden varmak, Nietzsche ile sevişirken hastalanmaktan/hastalık kapmaktan korkmak gibi–. Oysaki Schopenhauer, Nietzsche’nin çılgınlığına ilham olacak ölçüde bir coşkun ruhtur, yirminci yüzyıl aylıklığına/başıboşluğuna önyak olacak kadar da bilgelikten ve ağırbaşlılıktan uzaktır. Güçlü görünen gövdesinin altında, annesinin şöretiyle ezilen ve mutsuz bir şekilde onun gölgesinde yaşamak zorunda kalan, –yaşamının son kısmı hariç tutulacak olursa– içten içe insanlara kendisini duyurmaya çalışan cılız bir ses barınır. (Bunları söyleyerek Schopenhauer’u “âciz” göstermeye –mümkün müdür gerçekten– çalışmıyorum elbette, bilakis tüm bunları meziyetlerinin birer mucizesi olarak aktarıyorum.)

SCHOPENHAUER'UN DÜŞÜNCELERİ ORTA YAŞ KRİZİNİ ATLATMAMIZA NASIL YARDIMCI OLABİLİR?



KIERAN SETIYA

ÇEVİREN: İSMAİL EGE YAYLIM



by Merisi da Caravaggio

Filozoflar 2.500 yıldan fazla süredir iyi yaşam hakkında düşünmelerine karşın orta yaş hakkında söyledikleri pek bir şey yoktur. Benim için 40 yaşına yaklaşmak stereotipik bir kriz demektir. Akademik kariyer üzerindeki engeller aşılmıştı, bir kadrolu felsefe profesörü olduğum için şanslı olduğumu biliyordum. Fakat yaşamın meşguliyetinden, yapılacak şeylerin aciliyetinden bir adım geriye attığımda kendimi “şimdi ne olacak?” diye düşünürken buldum. Yalnızca daha fazlasıyla yer değiştirmek üzere projeleri tamamlamak, beyhude ve tekerrür hissi uyandırıyor. Bir makaleyi bitiriyor, bir derse giriyor ve bunları tekrar yapıyordum. Her şey kıymetsiz görünüyor değildi. En düşük olduğum zamanlarda bile yaptığım şeyin bir anlamının olmadığını hissetmedim. Fakat bir şekilde, ardı ardına gelen etkinlikler, her biri kendi içinde mantıklı olmasına karşın eksiklik hissi uyandırıyor.

Bu konuda yalnız değilim. Belki siz de değerli gayelerin peşinden koşmada bir boşluk hissetmişsinizdir. Bu orta yaş krizinin biçimlerinden birisidir, aynı zamanda hem tanıdık hem de felsefi olarak kafa karıştırıcıdır. Buradaki ikilem, başarının, başarısızlık gibi görünebilmesindedir. Herhangi bir ikilem gibi, felsefi bir ilgiyi gerektirir. Kişinin hiçbir şeyde bir değer göremediği koşulsuz bir boşluk değilse eğer, orta yaş krizindeki boşluk nedir? Hayatımda yanlış olan şey ne?

Bir cevap arayışında 19. yüzyıl karamsar Arthur Schopenhauer’un yardımına başvurdum. Schopenhauer, arzusun beyhudeliğini vurgulamasıyla ünlenmiştir. İstedığınız şeye sahip olmanın sizi mutlu etmemesi onu şaşırtmazdı. Öte yandan, istediğiniz şeye sahip olmak da aynı derecede kötüydü. Schopenhauer için her iki durumda da lânetlendiğin anlamına geliyordu. İsteddiğiniz şeye sahip olursanız, meşgalleniz son bulmuştur. Gayesizsinizdir, *İstenç ve Temsil Olarak Dünya*’da da bahsettiği gibi “korkunç boşluk ve sıkıntı”ya batmışsınızdır. Hayatın bir yönelime; hâlihazırda erişilmemiş arzulara, projelere, gayelere ihtiyacı vardır. Fakat bu da tehlikelidir. Çünkü sahip olmadığım şeyi istemek acı çekmek demektir. Yapılacak şeyler bularak boşluğun içinden çıkma uğraşı vererek kendinizi sefaletle mahkûm ediyorsunuzdur. Hayat, “acı ve sıkıntı arasında ileri geri sallanan bir sarkaç gibidir ve gerçekte bu ikisi nihai bileşenlerdir”.

Schopenhauer’un insan yaşamına dair imgesi gereğinden fazlasıyla kasvetli görünebilir. Sıklıkla orta yaş, sıkı sıkıya bağlı olunan projelerin başarısını ya da başarısızlığını beraberinde getirir: uzun yıllar boyunca çalışarak elde ettiğiniz işe, bulmayı umduğunuz eşe, kurmak istediğiniz aileye sahipsinizdir veya değilsinizdir. Her iki durumda da yeni istikametler ararsınız. Fakat gayelerinize ulaşmaya veya onlardan vazgeçmeye vereceğiniz cevap açık görünür: kendinize yeni gayeler edirsiniz. İsteddiğiniz şeyin peşin-



den koşmanın safı ıstırap olması gerekmez. Tutkularınızı yenilemek eğlenceli olabilir.

Yine de, Schopenhauer'un amaçlarımızla olan ilişkimize dair kasvetli düşüncesinde bir nebze haklı olduğunu ve bunun orta yaş karanlığını aydınlatılabileceğini düşünüyorum. Ne de olsa yeni projelerin peşine düşmek yalnızca sorunu gizler. Bir gelecek hedefine odaklandığınızda, tatmin ertelenir: Başarı henüz gelmemiştir. Fakat başarıya erişildiği anda, başarınız geçmişte kalır. Bu sırada, projelerle olan meşguliyetiniz altüst olur. Bir gayenin peşinden koşarak, ya başarısız olursunuz ya da başarılı olmanız hâlinde yaşamınızı yönlendirme gücünüz sona erer. Başka planlar ortaya koyabileceğinize şüphe yoktur. Sorun, projelerinizin bitecek olması değildir; sorun, sizin için en önemli şeyler ile meşguliyetinizin, onu tamamlamaya ve hayatınızdan defetmeye yönelik olmasıdır. Bir gayenin peşinde koştuğunuzda, iyi bir şeyle olan etkileşiminizi tüketiyorsunuz adeta elveda etmek için arkadaş edinmek gibi.

Nitekim orta yaş krizinin alışıldık figürlerinden bir tanesi, arayışta olan üstün başarılı, işleri halletme konusunda takıntılı, gündelik hayatın boşluğu tarafından usandırılmış kimsedir. Projeler konusunda takıntılı olduğunda, kesintisiz bir şekilde eskilerini yenilerle değiştirdiğinde, tatmin her zaman gelecekte veya geçmişte konumlanıyor. İpotek ediliyor, sonra erişiliyor fakat hiçbir zaman elde edilemiyor. Gayelerle meşgul olduğunuzda, bu meşgalenin olanaklılığına engel olan neticelerine odaklanıyorsunuz, yaşamınızdaki anlam kıvılcıklarını söndürüyorsunuz.

Buradaki mesele, bu konu hakkında ne yapılacağıdır. Schopenhauer için, buradan kurtuluş yoktur: Orta yaş krizi dediğim şey insanlık hâlidir. Fakat Schopenhauer hatalıydı. Onun hatasını görebilmek için değer verdiğimiz etkinlikler arasında, tamamlamaya odaklandıklarımız ve tamamlamaya odaklanmadıklarımız arasında ayırım yapmamız gerekiyor.

Dilbilimin terminolojisinden faydalanarak diyebiliriz ki "telik" – amaç anlamına gelen Yunanca kelime "telos"dan geliyor – etkinlikler tamamlamanın ve tüketmenin nihai hâlini amaçlayanlardır. Sınıfa ders verirsiniz, evlenirsiniz, aile kurarsınız, zam alırsınız. Bununla birlikte tüm etkinlikler böyle değildir. Diğerleri "atelik"tir: Amaçladıkları şeyde nihai bir sonuç ya da başarıya ulaşıldıkları ve yapılacak hiçbir şeyin kalmadığı bir son hâl yoktur. Müzik dinlemeyi, ebeveynlik etmeyi veya arkadaşlarla vakit geçirmeyi düşünün. Bunlar yapmayı bırakabileceğiniz şeylerdir fakat onları bitiremezsiniz veya tamamlayamazsınız. Onların zamansallıkları nihai amacı olan bir projeninki gibi değildir, sınırsız bir sürecin zamansallığıdır.

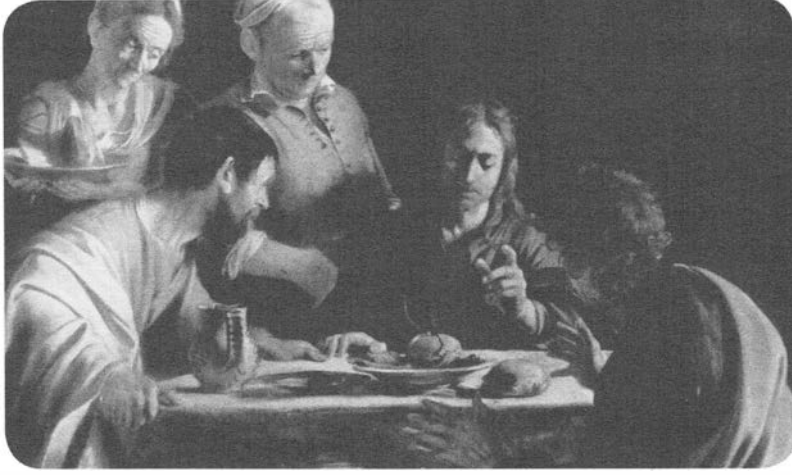
Eğer Schopenhauer tarafından teşhis edilen kriz, projelere aşırı yatırım yapmaya bağlı ise; o zaman çözüm, süreçlere daha fazla yatırım yapmakta, nihai sonuçları olmayan etkinlikler yoluyla hayatınıza anlam katmakta yatar: Tamamlanamayacaklarından dolayı, onlarla olan meşguliyetiniz zahmetli değildir. Kendini altüst etmez. Veyahut Schopenhauer'un tatmin olmamış arzu konusunda küçümsediği yılgınlık hissine –kişinin hedeflerinden uzak olması hissi ile ilişkili olarak tatminin her daim gelecekte veya geçmişte olması hâline– neden olmaz.

Değerli gayelerimizden vazgeçmemeliyiz. Onları başarmak önemlidir. Fakat sürecin değeri üzerine de kafa yormalıyız. Gençlerin ve yaşlıların, orta yaşlardakilere oranla yaşamdan genellikle daha çok tatmin olmaları bir tesadüf değildir. Genç yetişkinler yaşamlarını tanımlayacak projelere kalkışmamışlardır; yaşlıların ise arkalarında böyle başarılar vardır. Bu, onlar için anda yaşamayı daha doğal kılar: geleceğe ertelenmemiş veya tüketildiği nedeniyle yitirilmemiş atelik etkinliklerde değer bulmak, şimdi ve buradayı fark etmek mümkün olur. Orta yaşlarda projelerin tiranlığına direnmek, telik ve atelik arasında denge bulmak zordur. Fakat eğer orta yaş krizinin üstesinden gelmeyi, kendimizi yenilgiye uğratmanın ve boşluğun kasvetinden kaçmayı umut ediyorsak, yapmamız gereken bu dengeyi bulmaktır.

Kaynak: aeon.

BARDAĞIN BOŞ TARAFINDAN BAKAN ÜÇ GÖZ: SCHOPENHAUER, YAKUP KADRI VE MAUPASSANT

BEYZA ÖZKAN



by Merisi da Caravaggio

“Bardağın boş tarafından bakmak” deyimini, günlük konuşma dilimizde en çok kullandığımız deyimlerden biridir. Bu deyim, karşılaştığımız bir durum karşısında olumsuz bir bakış açısı geliştirdiğimizde ya da kötümser bakan kişiler için kullanırız. Bu deyim bir zıddı da vardır: “Bardağın dolu tarafından bakmak”. Söz konusu deyim, kötümser bakanların ve olumsuz durumların aksi için söylenmektedir. Bunları bir yana bırakıp şu soruyu soralım: Düz bir çizgi misali bir bakış açısına sahip insanlar var mıdır? Hayatı boyunca bardağın dolu tarafından bakan ya da boş tarafından bakan ve bu bakış açısını değiştirmeyen, var mıdır?

Cevap verelim. Düz bir çizgi misali bakış açısına sahip insanlar vardır. Bu insanlar, bardağın ya dolu tarafına bakıp dolu tarafıyla düşünürler ya da bardağın boş tarafına bakıp o boş tarafıyla düşünürler. Seçim, bu bakış açısına sahip olanlara kalmıştır. Bakış açılarının seçimi, kişilerin kendisinde bittiği gibi, çevresinde yaşadıkları, çevresinden etkilendikleri durumlarla gerçekleşir. İkinci bir soru daha soralım: Böyle bir düşünüş biçimine sahip olanlar, dünyamızdan geçip gitmiş midir? Dünyamızdan geçip giden bu insanlar, bardağın dolu ya da boş tarafın-

dan bakmışlar ise bu bakışlarını ardında bıraktıkları eserlerine nasıl yansıtmışlardır?

Böyle bir düşünüş biçimine sahip olanlar, dünyamızdan geçip gitmişlerdir. Dünyadan geçip giderken de ardından eser bırakmışlardır. Ancak bazı kişiler vardır ki onlar bardağın dolu tarafından bakmayı değil de boş tarafından bakmayı tercih etmişlerdir. Bardağın boş tarafından bakmaları, onların keyfi kararı değildir. Onları bardağın boş tarafından bakmaları, içinde yaşadıkları çevrenin zihniyeti ile de ilgilidir. Şimdi, bardağın boş tarafından bakan kişileri söylemenin sırası geldi: Schopenhauer, Yakup Kadri ve Maupassant. Onlar bardağın boş tarafından baktı, ancak nasıl baktılar? Bardağın boş tarafından bakarken, birbirlerini etkilediler mi ya da birbirlerinden etkilendiler mi?

Schopenhauer, Yakup Kadri ve Maupassant, 19. yüzyılda yaşamış, yaşadıkları yüzyılın havasını solumuşlardır. Yaşadıkları bu yüzyıl, soludukları bu hava onların bakış açılarını da elbette etkilemiştir. Bu zaman dilimi içerisinde bardağın boş tarafından bakmayı tercih etmişler, baktıkları zaman gördüklerini eserlerine yansıtmışlardır. Gördüklerini eserlerine



yansıtan bu isimler, elbette ki birbirlerinden etkilenmiştir. Fakat en çok etkilendikleri isim, felsefe tarihinde düşünceleriyle kendisinden söz ettiren Schopenhauer olmuştur. Yakup Kadri ve Maupassant, Schopenhauer'dan etkilendikleri kadar birbirlerini de etkilemiştir. Söz konusu olan, Schopenhauer olacaktı ve çalışmada bardağın boş tarafından bakan üç gözün önemli aktörlerinden Schopenhauer'un Yakup Kadri ve Maupassant'ı nasıl etkilediği üzerinde durulacaktır.

Arthur Schopenhauer, 19. yüzyılda yaşamış, kötümser olarak bilinen bir filozoftur. Deyim yerindeyse felsefesini "bardağın boş tarafından bakmak" üzerine kurmuştur. *Dünya benim tasarımımdır* diyen filozof, dünyasını bardağın boş tarafından gördükleriyle kurmuştur. Bardağın boş tarafından baktığı zaman dilimi içerisinde dünyanın gidişatını yorumlar ve kendi sonunun ölüm olduğunun farkına varır. Bu farkındalık, Schopenhauer'a ölümü aratır. Hayatla anlaşılamaz kötümser filozof, çünkü insan, trajik bir sona doğru gider. İnsanın varoluş iradesi, trajik bir biçimde varoluş tekerleğini döndürür. Tekerlek, kaçınılmaz bir gerçek olan ölüme gider. Bu yüzden de mutlu olmak için iradede vazgeçmek gerektiğini söyler. İradenin olmadığı yerde, içgüdülerle hareket fikri başlar. Kötümserlikten kurtul-

mak adına da sanatı önemli bir yol olarak görür. Kötümser filozof Schopenhauer'la aynı yüzyılda yaşamış olan iki kişiden bahis açılacak olursa bunlar, birbirlerini etkileyen ancak kötümser filozoftan etkilenen Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Maupassant'tır. Yakup Kadri ve Maupassant, edebiyat sahasında eserler vererek bardağın boş tarafından baktıklarını eserlerine aksettirmiş kişilerdir. Eserlerini verirken, bardağın boş tarafından bakan üçüncü bir gözden, Schopenhauer'dan etkilenmişlerdir.

Yazdıkları hikâye ve romanlarına, Schopenhauer'un kötümser hayat felsefesi sinmiştir. Kötümser hayat felsefesi sinmesi bir yana, Schopenhauer'un sanatı, kötümserlikten kurtaran bir yol olarak görmesi de Yakup Kadri ve Maupassant'ı edebiyat aracılığıyla kötümserlikten kurtarmaya götürmüştür. Öte yandan Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Maupassant, bu hayat felsefesini aksettirme şekli bakımından da birbirlerini etkilemişlerdir. Daha iyi görebilmek adına somut örneklerle başvurmak yerinde olacaktır.

Yakup Kadri'nin yazmış olduğu *Yaban* romanına baktığımız zaman Schopenhauer'un kötümser felsefesinin izlerini yazarın yapmış olduğu tasvirlerde görebiliriz. Romanın başkahramanı Ahmet Celal; *"Dünyadan elini eteğini çekmiş bir kimse için Anado-*

lu'nun bu ücra köşesinden daha uygun neresi bulunabilir? Ben, burada diri diri, bir mezara gömülmüş gibiyim. Hiçbir intihar bu kadar şuurlu, bu kadar iradeli, bu kadar sürekli ve çetin olmamıştır. Daha otuz beşimize basmadan her şeyin bittiğini, işin tamam olduğunu; aşkın, arzusun, ümit ve ihtirasın artık bir daha uyanmamak üzere sönüp gittiğini kendi kendimize itiraf etmek; kendi kendimize, bütün mutluluk ve başarı kapılarının kapandığını söylemek ve gelip, burada bir ağaç gibi yavaş yavaş kurumağa mahkûm olmak" (1) diyerek ölümünü mantıklı bir sebebe bağlar. Schopenhauer'a göre üzerinde yaşadığımız dünya, kötüdür ve böyle bir dünyada var olmak yerine yaşama istencimizi ve arzularımızı reddetmek yeğdir.

Kıralık Konak isimli romanda Schopenhauer'un yaşama istencini ve arzuları reddetme bahsini romanın kahramanı Hakkı Celis, genç, güzel bir kadın olan Seniha'ya gönül verir. Seniha'ya duyduğu bu aşk onu ölüm adamı olmaya hazırlar: "...Belki de en iyisi, bu muhabbet yolunda ölmektir", "...Bu içimdeki zulmeti uzun ve ateşin bir şiir hâlinde onun önüne dökmek ve ölmek..." (2). Seniha'ya duyduğu bu aşka karşılık bulamayan Hakkı Celis'in ileri bir boyuta taşındığı sahne eserin sonlarında yer almaktadır. Hakkı Celis, Seniha'ya çok gezip gördüğünü, kendisinin ise düşündüğünü ve hissettiğini söyler. O kadar ki, bütün fikirlerin, bütün hislerin kendisine yavan geldiğinden dem vurur. Schopenhauer da düşünerek ve hissederek hayatın yavan, ötesinde acı olduğu kanısına varır. Yakup Kadri, Hakkı Celis'i kullanarak filozofun düşüncelerini yansıtmış olur. Kendisini pişiren şeyin "ıstırap" olduğunu vurgular ve Seniha, Hakkı Celis'in sözlerine karşılık olarak "Ooo, daima felsefe! Sen hiçbir zaman hayat adamı olamayacaksın, hiçbir zaman, zavallı Hakkı! Bunun üzerine genç adam acı acı gülümseyerek yarı ciddi yarı şaka cevap verdi: 'Öyleyse ölüm adamı olurum'" (3). Hakkı Celis'in söylediklerine ve Seniha'nın alaycı tavrına bakıldığında Schopenhauer, Yakup Kadri'nin ironik anlatımıyla kendini gösterir. Seniha, hayata arzularıyla bağlıdır, arzularıyla yaşamaktadır. Hakkı Celis'in söyledikleri, genç kadına boş gelmektedir. Hayata bağlı kalmayı, hayat adamı olmakla bir tutmaktadır. Hakkı Celis, genç kadının söylediklerine yarı ciddi ve yarı şaka bir edayla cevap verir. Çünkü Seniha, üzerinde yaşanılan dünyanın kötü olduğunu bilmemektedir. Bilmediği gibi yaşadığı dünyayı iyi sayarak bir nevi küfür etmektedir. Hakkı Celis, Seniha'nın ettiği bu küfrü fark etmiş olacaktır ki, genç kadına ölüm adamı olacağı söyler.

Eserlerinden örnekler verilen Yakup Kadri gibi Maupassant da Schopenhauer'un kötümser havasına kapılır. Yaşam, anlamsız ve saçmadır. Söylenildiği üzere yaşamı sürdürdüğümüz dünya, kötüdür. Fransız yazarın şu cümleleri söylenenleri somutlaştırmaya yeterdir: "Böylesine kısa ve böylesine uzun yaşam bazen çekilmez oluyor. Hep olduğu gibi sonu ölümle bitiyor. Onu ne durdurmak, ne değiştirmek, ne de anlamak olanaklı. (...) İşte o zaman 'her şeyin sonsuz anlamsızlığı ve değersizliği, insanoğlunun bir şey yapamazlığı ve olayların tekdüzeliği' duygusu altında insan kendini ezilir hisseder" (4). Görüldüğü üzere, Maupassant da tıpkı Schopenhauer gibi, varoluş tekerleğinin ölüme doğru döndüğünün farkındadır.

Kötümser filozof Schopenhauer, kendini Yakup Kadri'nin yazmış olduğu *Nirvana* adlı tiyatro eserinde güçlü bir şekilde hissettirir. Eserden örnek vermeden önce Schopenhauer'u besleyen felsefelerden birinin de Hint felsefesi olduğunu eklemekte fayda vardır. Yakup Kadri'nin eserine bu adı seçmesi etkilendiği filozof ve filozofunun etkilendiği Hint felsefesi sebebiyle olması muhtemeldir. Söz konusu eser, *Nirvana*, Yakup Kadri'nin tıpkı Maupassant ve Schopenhauer gibi yaşamdan bıkip ondan kaçtığını, ölümü aradığını tercüme eder: "Hayatla, hakikat-ı hayatla karşı karşıya geldiği zaman... hayat bütün boşluklarıyla, hiçlikleriyle sizin önünüzde ve siz bu boşluğun karşısında yalnız, yapayalnız kaldığınız zaman etrafınızda tutunacak bir şey ararsınız... bir şey... Ben onu ispirotada bulurum... Yaşamak, bu bir alçaklıktır; bu bir korkaklıktır; bu bir denaettir (alçaklık). Yaşamak esir olmak, yaşamak daima, daima tenezzül etmek. Yaşamak kirlenmek, daima kirlenmektir... Bir hükümdarın zulmü, itisafî (sapkınlığı), kamçısı, tekmesi altında muti (baş eğen) ve sessiz sürüklenen bir kavme bugün sefil diyorlar. Sefil, pek sefil!... Ya bu hayatın, ya bu tabiatın kan kusan kanunları önünde baş eğen bu kitle-i sefile-i beşer (sefil insanlar topluluğu)... buna ne demek lazım gelir?" (5). Varoluş tekerlekleri ölüme giden Yakup Kadri ve Maupassant, Schopenhauer gibi üzerinde yaşadıkları dünyanın kötü olduğunu bilerek bu dünyayı iyi ya da dünyaların en iyisi saymanın küfür olduğunu düşünmüşlerdir. Öyle ki Yakup Kadri'nin romanlarında yapmış olduğu bazı betimlemeler, Schopenhauer'un bu düşüncelerini destekler niteliktedir.

Dünya, anlamsız bir yerdir ancak anlam kazandığı zaman dünya yaşanmaya değerdir. Bunu söylerken Schopenhauer, sanatı teklif etmektedir. Sanatı, kötümserlikten ve acıdan kurtulmanın yolu olarak gösteren filozofa göre bütün acılar, gerçek beni kuran

istençten kaynaklandıkları için bilincin bu yanının geri çekilmesiyle acı çekme olanağı ortadan kalkar. Yakup Kadri ve Maupassant da, bu doğrultuda kendi kötümserliklerinden eserler vererek kurtulmaya çalışmışlardır. Bu çabalar, onların, özellikle de Yakup Kadri'nin kahramanlarına yansımıştır. *Kıralık Konak*'taki Hakkı Celis, şiirle uğraşmaktadır. Ruhundaki kötümserliği şiirine damıtmıştır. Ancak Seniha ile olan son konuşmadan sonra kendi şairliğinden nefret eder: "...Ve ilk defa olarak şair Hakkı Celis'e karşı kalbinde bir nefret uyandı. Loş bir odada saatlerce Verlaine şiirlerini inşat eden ve yamru yumru bir kalemle kirli bir kâğıt üstünde birtakım topal mısralar sıralayan o cılız, o solgun çocuk neydi?" (6). Bu nefretin ardından da yazdığı tüm şiirleri yakma kararı alır. *Yaban*'daki Ahmet Celal, Anadolu'nun köyünde bir aydın olarak yaşadıklarını tuttuğu anı defterine aksettirmiş, yazarken de okumuştur.

Sonuç

19. yüzyılda yaşamış olan edebiyatçılardan Yakup Kadri Karaosmanoğlu ile Maupassant ve aynı yüzyılda yaşamış olan filozof Schopenhauer, çalışma boyunca bardağın boş tarafından bakan göz olarak incelendi. "Bardağın boş tarafından bakmak" deyi mi merkezinde gerçekleştirilen çalışmada deyim, kavramsal olarak kötümserlik olarak açıklandı. Çalışmada söz konusu edilen isimlerin bardağa boş tarafından nasıl baktıkları, birbirlerini etkilemiş olabilecekleri ya da birbirlerinden etkilenmiş olabilecekleri düşünülerek bu bağlamda sorular soruldu. Schopenhauer'un felsefesi ile Yakup Kadri ve Maupassant'ın eserlerindeki ilişki, çalışmada verilen somut örneklerle incelendi. Yakup Kadri, edebî çizgisini oluştururken Maupassant'tan etkilenmiş ve Fransız yazardan kötümserliği, hayatın acılığını öğrenmiştir. Nitekim Maupassant da kötümserliği gökten zembille düşer gibi öğrenmemiş, Schopenhauer'ı tanıyarak öğrenmiş ve eserlerine aktarmıştır. Yakup Kadri'nin de Schopenhauer'ı tanıyışı, Fransız yazar Maupassant sayesinde. Schopenhauer, bardağın boş tarafından bakan iki göze üçüncü göz olmuştur. Üçüncü göz olarak da onlara dünyanın acılığını ve anlamsızlığını görmeyi vermiştir. Yaşanılan dünyayı iyi diye nitelemenin küfür sayılacağını ve insanın kötümserlikten kurtulmak adına sanatı seçmesini telkin etmiştir. Yakup Kadri ve Maupassant, üçüncü gözün ışığını kendilerinde hissederek kötümser filozofun felsefesini eserlerinde yansıtmışlardır. Kötümserliklerinden kurtulmak adına kendilerini yazdıkları eserlere vermişler, öyle ki yazdıkları eserlerin içindeki kahramanlar, bilhassa Schopenhauer'dan etkilenen Yakup Kadri'nin roman kahramanları, sanatla uğraşarak kötümserliği kendilerinden uzak-

laştırmaya çabalaşmıştır. Gerçek şudur ki, kötümser filozofun felsefesinde ölüm beklenen ve aranan bir unsur olmuştur. İnsanın varoluş tekerleği, ölüme doğru yuvarlanmaktadır ve bu tekerleğin durması mümkün değildir.

Sözün özüne gelmek gerekirse, bardağın boş tarafından bakan üç göz, Yakup Kadri, Maupassant ve Schopenhauer kötümserliğin havasını solumuş kişilerdir. Schopenhauer'a giden yolda Yakup Kadri, Maupassant ve onun yazdığı eserlerden oluşan taşlarla döşeli yolda yürümüş ve Schopenhauer'un kötümser felsefesini öğrenmiş, eserlerinde bu felsefeyi kelimelerine bürümüştür. Schopenhauer, etkileyen; Yakup Kadri ve Maupassant da birbirlerini etkileyen ve birbirlerinden etkilenenler olarak kötümser filozofun anlamsız diye nitelendirdikleri dünyada anlam kazanmışlardır.

Dipnotlar

- (1) Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Yaban*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 17.
- (2) Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Kıralık Konak*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 39.
- (3) Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Kıralık Konak*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 151.
- (4) Aydın, Abdülhalim, Yaşama Bakışta Guy De Maupassant'ın Yakup Kadri Karaosmanoğlu Üzerindeki Etkileri, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 12, Sayı 2, Elazığ, 2002, ss. 115-116.
- (5) Aydın, Abdülhalim, Yaşama Bakışta Guy De Maupassant'ın Yakup Kadri Karaosmanoğlu Üzerindeki Etkileri, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 12, Sayı 2, Elazığ, 2002, ss. 116-117.
- (6) Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Kıralık Konak*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 153.

Kaynaklar

- AYDIN, Abdülhalim, Yaşama Bakışta Guy De Maupassant'ın Yakup Kadri Karaosmanoğlu Üzerindeki Etkileri, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 12, Sayı 2, Elazığ, 2002.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri, *Yaban*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri, *Kıralık Konak*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- KİRİŞ, Nurten, Arthur Schopenhauer'da Kötülük Problemi ve Kötümserlik, *Muğla Üniversitesi SBE Felsefe Anabilim Dalı, Muğla, Temmuz, 2008.*
- YILDIRIM, Betül, Schopenhauer'da Sanat ve Duygu, *Gazi Üniversitesi SBE Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, Ekim, 2008.*



ARTHUR SCHOPENHAUER: İLK AVRUPALI BUDİST

JULIAN YOUNG

ÇEVİREN: M. KAAAN ERDOĞAN



by Merisi da Caravaggio

Bilim ve teknolojiadaki çarpıcı ilerlemeyle birlikte, 19. yüzyıl iyimserliğin yüzyılıydı. Hegel'in, Batı'nın tarihini Bildungsroman; insan ilişkilerindeki "mantığın" farkına varılması, olarak sunuşu zamanın ruhunu yakaladı. Oysa Schopenhauer, -kendisinin kötümser olduğunu beyan eden tek büyük filozof- Hegel'in anlatısını cansız bir kurgu addetti. İlerleme, dedi, bir yanılgıdır: yaşam, şu an olduğu gibi geçmişte de ızdıraptı ve daima öyle olacak: "İzdirabı defetmek için durmadan çabalamak hiçbir şeye yaramaz, fakat onun şeklini değiştirir". Öyleyse, iyiliksever bir Tanrı ya da vekili Hegelyen "akıl" tarafından yaratıldığından dolayı, dünya "var olmaması gereken" bir şeydir.

1788'de Danzig'de doğan Arthur Schopenhauer, iş adamı bir baba ve yazar bir annenin oğlu olarak Hamburg'da yetişti. Varlıklıydı, hiçbir zaman ücret karşılığı akademik yazı yazmadı - aslına bakarsak ücret karşılığı hiçbir şey yapmadı; tam tersine, felsefeyi amaç değil araç olarak görenleri, yani "felsefe profesörleri"ni küçümsedi. Düşünsel bağımsızlığın önkoşulunun bağımsız bir servet olduğunu iddia etti. Hayatının son yirmi yedi yılını, fino köpeği ile beraber -hiç evlenmedi- Frankfurt'ta geçirdi. Çalışma odasının duvarında Kant portresi ve masası-

nın üzerinde Buda heykelciği vardı. Keyif için The Times okur, flüt çalar, Frankfurt operasına giderdi. Yaşamının son on yılına kadar pek tanınmayan Avrupa'nın en ünlü filozofu, 1860'ta öldü.

Schopenhauer, sistematik felsefe adına yalnızca bir eser, 1818'de yayımladığı *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'yı* yazdı. Eseri dört "kitaba" ayrılmıştı. 1844'te, ilk baskının dört kitabına dört kitaplık bir "ek" daha koyarak ikinci baskıyı hazırladı. Bu, çalışmanın toplam uzunluğunu ikiye katlayarak 1.000 sayfaya çıkardı. Alman felsefi çalışmalarının çoğunun anlaşılabilirliği göz önüne alındığında, eserin "İngiliz berraklığı"na sahip oluşu (Schopenhauer bir süreliğine Wimbledon'da eğitim görmüştü), somut örnekler bakımından zenginliği ve zekâsı, okumayı benzersiz bir zevk hâline getiriyordu.

19. yüzyıl Alman filozoflarının tümünün başlangıç noktası, Kant'ın yükselen figürüdür. "*Dünya benim tasarımımdır*", Schopenhauer'un 1818 tarihli kitabının (ana eser) ilk cümlesidir. Bu, uzay ve zamanın "kendinde-şey"den ziyade "görünüş" olduğu, Kant'ın "transendental idealizmi"nin özeti olarak planlanmıştır. Metafiziksel açıdan bakarsak doğal dünya, Schopenhauer'un ifadesiyle, sadece bir "düş"tür.

Transendental idealizm gündelik hayatı görüntüş âlemine indirdiğinden beri, gerçekliğin gerçekte nasıl olduğu şeklindeki heyecan verici soru gündeme gelmektedir: “Kendinde-şey” nedir? Kant’ın moral bozucu cevabı, bunu asla bilemeyeceğimizdir. Mademki uzay, zaman, nedensel bağlılık ve öz, tüm deneyimimizi şekillendiren zihnin “formları” ve kendi zihinlerimizin dışına çıkmamız mümkün değil, o hâlde kendinde gerçeklik asla bilinemez. Kendisini takip eden “Alman idealistleri” ile birlikte, Schopenhauer bu iddiayı dogmadan ziyade meydan okuma olarak ele aldı. Olgunluğunda, ilerlemeyi sonunda tasdik etmesine rağmen, yine de bunun, şeylerin görünen yüzeyinin altını kazarak yapılabileceğine inanır. Sonunda kabul eder ki felsefe, gerçeklik hakkındaki en derin hakikate erişemiyor olsa da, en azından sağduyu ya da doğa bilimlerinden daha derin bir açıklama getirmektedir.

Bu açıklamaya binaen, ana eserin ikinci kitabı bize, “tasarım olarak” görünen dünyanın, daha derin bir seviyede “istenç olarak” anlaşılacağını söyler. Bu, ilk etapta, kendi bedensel eylemlerimizden gelen bilinçle açığa çıkan bir şeydir. Dışsal algılamada, der, bir elmanın görünüşünü, ona uzanan bir elin görünüşünün takip ettiğini fark ederiz. Bu bizim tek bilinç şeklimiz olsaydı, ilk ve ikinci algı arasındaki bağlantı tümüyle esrarengiz olurdu. Fakat tabii ki bu, tek bilinç şeklimiz değil. Olayların sırası anlaşılabilirdir çünkü içsel deneyimler ilk algıyı takip eden ikinci algının sebebinin yeme arzusu olduğunu ortaya koymaktadır. İç gözlem bize, eylemlerimizi oluşturan, kararlarımızı sonuçlandıran istenç – his, duygu ve arzular olduğunu söyler. İstenç, insan ve hayvanların davranışlarını da açıklar. Sözümona inorganik seviyede bile istencin iş başında olduğunu görürüz: örneğin merkezci kuvvet ile merkezkaç kuvveti arasındaki çatışmada, bir insan ile diğerinin istenci arasındaki çatışmaya benzer şeyler buluruz.

Schopenhauer’un keşfi, yaşamın altında yatan “öz”ün, yaşam istencinin mutluluk olmadığını. Zirâ, Budâ’nın “Dört Yüce Gerçek”in ikincisinde söylediği gibi, istenç acı çekmektir. “Gerçek”lerin ilkinde söylendiği üzere yaşam ızdırırsa, Schopenhauer bundan “var olmamanın bizim için daha iyi olacağı” sonucunu çıkarır. İstencin (çoğunlukla) aç çekmek olduğu şeklindeki iddiasını desteklemek üzere iki başlıca argüman ortaya koyar: Birincisi, benim “rekabet argümanı” diye adlandırdığım, ikincisi ise “stres ya da can sıkıntısı argümanı”dır.

Rekabet argümanı, istencin, –ilk ve başta gelen “yaşama istenci”nin– mücadelenin hâkim olduğu, “herkesin herkese karşı savaştığı” ve yalnızca galip

gelenlerin hayatta kaldığı bir dünyada kendini tatmin etmek için çabalaması gerektiğini ileri sürer. Sonunu devam ettirebilmesi için şahin serçe üzerinden beslenmek zorundadır, serçe de solucan. Bireydeki yaşama istencinin, bir başkasındaki yaşama istencini yok etmekten başka seçeneği yoktur. Darwin’den elli yıl önce Schopenhauer, doğanın, sistemini aşırı nüfus sayesinde muhafaza edebildiğini gözlemledi; doğa, türün sürdürülebilmesi için yeterli sayıda antilop meydana getirirken, aslanları beslemek için fazlalık da bırakıyordu. Bundan şu sonuç çıkar ki, korku, acı ve ölüm, iyiliksever bir düzenin tek tük aksaklıkları değil fakat doğal ekosistemin ayrılmaz bir parçasıdır.

Uygarlığın, insan türüne saygı göstererek doğanın merhametsiz vahşetini bir dereceye kadar ıslah ettiği doğrudur. Yine de, özünde, insan toplumu da bir yarışma alanıdır. Bir siyasî parti güç kazanırsa, diğeri kaybeder; bir birey zenginleşirse, diğeri yoksullaşır. Romalıların da bildiği gibi, *homo homini lupus*, insan insanın kurdudur: “İnsanı etkileyen en ciddi kötülüklerin başlıca sebebi yine insandır”.

“Stres ya da can sıkıntısı” argümanı ile beraber, Schopenhauer toplumsal yaşamı bir kenara bırakıp birey psikolojisine yönelir. Yaşamak, bildiğimiz üzere, istençtir. Şimdi, her iki kişiden birinin istenci tatmin olmuş veya olmamıştır. Eğer olmamışsa, kişi acı çeker. Yeme istenci tatmin olmamışsa açlık duyar; şehvet istenci tatmin olmamışsa cinsel gerilimi artar. Öte yandan, eğer istenç doyuma ulaşmışsa –arkasından, en iyi ihtimâlle, zevkli veya neşeli kısacık bir an– bunun hemen ardından “endişe verici bir boşluk duygusu ve can sıkıntısı” tarafından alt ediliriz. Bu durum, özellikle sekste gözle görülürdür; yine Romalıların bildiği gibi, *post coitum omne animalium triste est*: Seksten sonra tüm hayvanlar hüznölüdür. Bundan dolayı, yaşam, biri yoksunluk diğeri can sıkıntısı olan iki tür ızdırıp arasında “sarkaç gibi sallanır”.

Ana eserin üçüncü kitabı ayrıntılı ve geniş kapsamlı bir sanat felsefesi sunar. Bunun Schopenhauer’un genel argümanı için önemi, sanatın, dördüncü kitabın konusu olan “kurtuluş”un kısa süreli bir iması olarak görülmesinde yatar. Hayat ızdıraptır. İnsan bilinci her gün hem şimdiki zamanın ızdırabını çekmekte hem de gelecekteki ızdırıp hakkında kaygı duymaktadır. Fakat estetik bilinçte, doğrusunu söylemek gerekirse, “kendimizin dışına çıkarız”. Ay ışığının usulca kımıldanan dalgalar üzerindeki hareketinden ya da mükemmel bir müzik eseri tarafından büyülendiğimizde, sıradan, istenç-dolu benliklerimizi ve dolayısıyla sıradan bilincin ayrılmaz parçaları olan

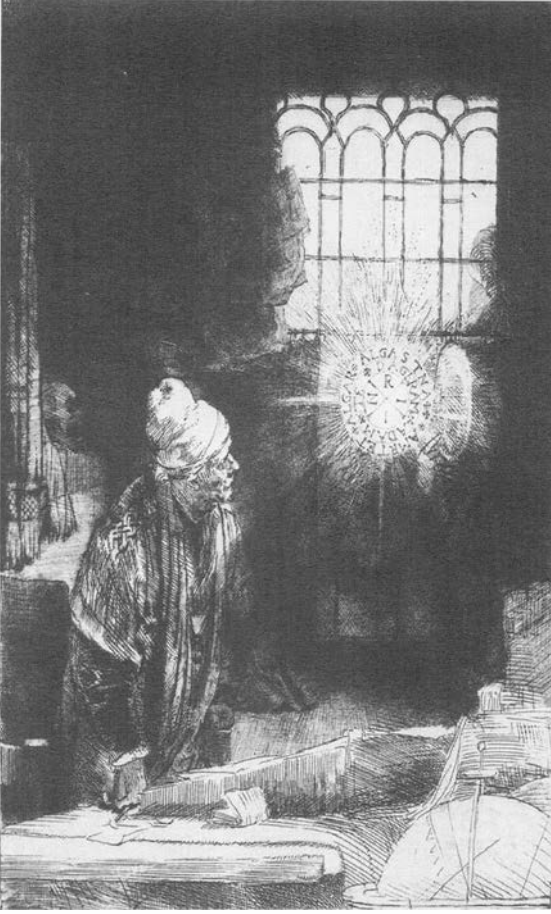


acı ve kaygıyı unutturuz. Bir anlığına “daima aramış olduğumuz fakat bizden sürekli kaçan, neşe ve huzur dolu bir zihne” erişiriz. Kısacası, “Epikür tarafından ‘en yüksek iyi’ ve tanrıların mekânı olarak değerlendirilen acısız yerde” yaşarız. Ve bu deneyimden çıkardığımız sonuç şudur: “İstenci sessizliğe gömülen bir insanın hayatı ne kadar kutsal olmalı; kısa bir an için değil, güzelliğin keyfini çıkararak sonsuza dek”.

Fakat tabii ki, yaşamak istenç olduğundan dolayı, istenç “insan ölmediği sürece” hiçbir zaman bütünüyle sessizliğe gömülemez. Münzevi ve düşünür, kendilerini *vita activa*’dan (aktif yaşam) *vita contemplativa*’ya (tefekkür) nakletme hususunda bir dereceye kadar başarılı olabilecekleri hâlde, biri hayatta olduğu sürece kimse bütünüyle istencinden kurtulamaz. İstenç, yalnızca ölümden “sonsuza dek” sessizliğe gömülebilir. Ve bu yüzden dördüncü kitap bize, nihai son olan “kurtuluş”u yalnızca ölümlerle erişebileceğimizi söyler.

Fakat ölümü neden bir kurtuluş olarak görmeliyiz? Kesin yok oluş, hiçliğin boşluğu yerine birileri, getirdiği tüm acıya rağmen insan gibi yaşamayı tercih edemez mi? Ölüm korkusunun panzehirlerinden biri transendental idealizmdir. Ölüm, doğal hayatın “düş”ü içinde var olan kişinin başına gelen bir şeydir. Fakat düş kuran kişinin düşün dışında olması gerektiğinden dolayı, idealizm bize “iç doğamızın ölüm karşısındaki yıkılmazlığını” sağlar. Yine de, şartlara bağlı olarak, yıkılmazlık lütuftan ziyade musibete dönüşebilir. Peki bunu neden böyle düşünmeliyiz?

Kant’ın sürekli “kendinde-şeyler”den söz ediyor oluşu, Schopenhauer’un eleştiri getirdiği noktalardan biridir. Böylesine çoğulcu bir söylem, der Schopenhauer, tümüyle yersizdir çünkü yalnızca uzay ve zaman *principium individuationis* (bireyleşme ilkesi) sağlar; çünkü sadece uzay-zamanın farklı alanlarında yaşayan iki varlık saptayabildiğimiz için onlardan ayrı bireyler olarak, iki diye bahsedebiliriz. Fakat



transendental idealizme göre uzay ve zaman sadece “görünüşler” ile ilgilidir, dolayısıyla Kant’ın konumundan da anlaşılacağı üzere bundan “kendinde” gerçekliğin “çoğulluğun ötesinde” olduğu sonucu çıkar.

İstenç, yine de, çoğulluğu gerektirir. Hiç olmazsa, istencin öznesi ve onun nesnesi arasında ayrım yapmaya gerek duyar. Bu nedenle, çoğulluğun ötesinde olmak istencin ötesinde olmak, ve böylece istenç-dolu bilince özgü olan kaygıdan muaf olmaktır. Çoğul-olmayan âlemde, kişi daimî olarak Epikür’ün “en yüksek iyi”sinde, onun “tanrıların mekânı” olarak adlandırdığı yerde yaşar. Bu, mistikler tarafından sezgisel olarak kavranmıştır. Her şeyi ilahî bir bütünlük içerisine yerleştiren “panteist” düşünceler, tüm mistik deneyimlerin ana fikridir. Bu yüzden örneğin, Meister Eckhart’ın öğrencisi vecd hâlindeyken “Efendim, tanrılaştığım için benimle sevinin” diye haykırır. Hangi devirde yaşarsa yaşasın, kültürü ve dini ne olursa olsun tüm mistiklerin arka planda söylemek istediği, naklettiklerinin sanrısız (*delusional*) sayılarak defedilemeyeceğidir. Ve eğer dürüstlüklerinden şüphe etmiyorsak, ölümün gerçekten de kurtuluş olduğuna emin olmalıyız.

Schopenhauer’un 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başındaki sanatçılar üzerindeki etkisi, başka herhangi bir filozoftan daha büyük olmuştur: Tolstoy, Turgenev, Zola, Maupassant, Proust, Hardy, Conrad, Mann, Joyce ve Beckett onun eserini takdir etmiş ve ondan etkilenmiştir. Bütünüyle muktedir, iyiliksever bir yaratıcının Hristiyan öğretilerine boyun eğen Batı felsefi geleneği, mümkün olan tüm dünyaların en iyisinde yaşadığımız hükümünü vermeye zorlanmıştı. Sanatçılar, Schopenhauer’da, ilk defa bu gerçekten ne kadar uzak olduğumuzu ortaya koyan bir filozof buldu. Schopenhauer ile en derinlemesine ilgilenen sanatçı (kendisi de saf bir yeteneğin filozofu olan) Richard Wagner idi. Aslında, 1848 Devrimi’ndeki rolü sebebiyle idam edilmekten kıl payı kurtulan bir sosyalist-anarşist olan Wagner, Schopenhauer’u *Yüzük* serisini yazma sürecinin ortasında keşfetti. Sonuç olarak, ütopik anarşizm lehine bir argümanla başlayan ve onu savunarak biten, Wagner’in bir arkadaşına yazmış olduğu gibi, “*yaşam arzusunu kesin olarak inkâr eden*” bir eser ortaya çıktı. “Bu”, diye yazdı, “olası tek kurtuluş ... bütün düşlerden bağımsız olmak tek nihai kurtuluştur”. Wagner’in ateşli takipçisi genç Friedrich Nietzsche, ilk kitabı *Tragedya’nın Doğuşu*’nu “Schopenhauer’un ruhu ve şerefine” yazarak Wagner’e adadı. Nietzsche’nin olgunluk döneminde Schopenhauer aleyhine dönüp “hayatı olumlama”ya yönelmesi, Wagner ile dostluğuna son verdi.

Bana kalırsa Schopenhauer, ilk Avrupalı Budistti (Hindu ve Budist metinlerinin ilk çevirileri, o, ana eserini yazdığı sırada görünmeye başladı). Yaşamak, der bize, istençtir ve istenç endişe verici, yorucu ve bitmek bilmeyen, sadece en güçlü olanın hayatta kaldığı Darwinvârî mücadeleye katılmaktır. Bir hedefe ulaşmanın hazzı ya kısacıktır yahut hiç yoktur. Ve ona bir defa ulaştık mı, can sıkıntısının daimî tehdidinden kaçmak için yeni bir hedef bulmakta acele etmeliyiz. Hayat bir ayak değirmenidir; “İksion’un tekerlekleri” asla durmaz. Fakat bu, der Schopenhauer, oynamak zorunda olmadığımız bir oyundur. İstencin dünyasından tefekküre –mevcut jargon-daki hâliyle “farkındalığa”– çekilebiliriz; aydınlar için, huzurlu ölümlerle kendini tamamlayacak olan bir çekilme. En derin seviyesinde, der Schopenhauer, kendisinin felsefesi, tıpkı Sokrates’ininki gibi “ölüme hazırlanmak”tır.

Kaynak: TLS

MUCİZENİN İMKÂNI: SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE İNSAN VE DÖNÜŞÜM

A. ONUR AKTAŞ



by Merisi da Caravaggio

1. Schopenhauer'un "Tekil Düşünce"si

Hür, köle olmayan demektir. Tahrir kelimesi ise hürriyet anlamına gelir. Tahrir, "hür olma" anlamının yanında "yazı" demektir. Örneğin yayıncı yerine "muharrir" de denir. Dolayısıyla, yazı ve hür oluş arasında bir bağlantının olması güzel bir tesadüftür. Aynı alakayı Batı dillerinin pek çoğunda da görmek mümkündür: örneğin İngilizcedeki "library" [Tr. *Kütüphane*] ve "liberty" [Tr. *Hürriyet*] kelimeleri aynı kökten gelmektedir. Bu kelimeler büyük olasılıkla dağıtım, kopuş veya salma ile bağlantılı olduğundan yayın ve azat oluş arasında da bir benzerlik bulabiliyoruz. Fakat her ne kadar bu kelimeler arasında kurulmaya çalışılacak bir bağ belirli açılardan zorlama gibi dursa da yazı ve azat olma arasındaki akrabalıkta şiirsel bir güzellik de vardır.

Azat oluş ile yazı arasındaki bağdan çıkarımla burada "yazı" yerine "bilmek" dersek Schopenhauer felsefesinin en temel kaygılarından birini de anlamış oluruz.

Makale ilerledikçe ayrıntısına girmeye çalışacağımız Schopenhauer felsefesinde bilme ve azat oluş arasındaki bağa önce kabaca bir bakmakta fayda var.

Schopenhauer'a göre bütün canlılar varlığın aslı olan

kör bir istemenin [Alm. *Wille*] kölesidirler (1). İnsan da öyledir. Fakat yine de insanın mucizesi hem bilen hem de isteyen ikili bir yapıya sahip olmasından kaynaklanır. Schopenhauer'un insan yaşamına dair kapkaranlık bir resim çizdiği bilinir; fakat esasen bu durum, bilmesi, istemesinin kölesi olan insan için geçerlidir. Ancak böylesi bir kölelikten çıkmak da mümkündür. Bu çıkış, kölelikten azat olma anlamında, hürriyete kavuşmadır (2).

Schopenhauer'un ana eseri, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* birinci cildidir. Bu kitabın önsözü ise çok ilginçtir çünkü bu önsözde Schopenhauer bütün kitap boyunca sadece "bir" düşüncenin anlatılacağını söyler. Kitabın orijinalinin -ekler kısmı hariç- 838 sayfa olduğu düşünülürse bütün kitapta "bir" düşüncenin kendini açacak olması merak uyandırıcıdır.

Bu tekil düşüncenin özü ise "bilme" ve "isteme"nin insanda birbirine düğümlenmiş olmasıyla alakalıdır (3). Schopenhauer, bunu fevkalade bir mucize olarak ifade etmektedir [Alm. *das Wunder kat' exochen*] (4). Fakat Schopenhauer bu tekil düşüncenin mimarî bir yapıdan çok organik bir gövdeyi andırdığını; dolayısıyla da kitabının bütüncül olarak değerlendirilmesinin icap ettiğini okuyucuya

hatırlatır. Schopenhauer, kendi ifadesiyle, bu “tekil düşüncenin” yazmış olduğu 800 küsur sayfalık İTD-1’den daha kısa bir yolu olmadığını söylemektedir.

Schopenhauer düşüncesi onu değerlendiren kişiyi bütüncül bakmak konusunda –dolaylı da olsa– uyarmaktadır. Bizler de bu uyarı aklımızda olarak, Schopenhauer sisteminde insanın konumunu resmetmeye başlayabiliriz (5).

2. “Kendini Tanı” düsturuna Schopenhauercu sorgulama: Hangi kendim, hangi kendimi tanı- sın? Tanıyan kim, tanınan kim?

Felsefenin kendine has bir aciliyeti vardır çünkü ecel vardır. Bu yüzden Sokrates “felsefe, ölüme hazırlıktır” demiştir. Dolayısıyla okullarda mesai saatleri içerisinde icra edilen, anlamı gitgide silikleşmiş ve yaşamın kanlı canlı sorularından uzaklaşmış “felsefe” ile yaşam için olan felsefe arasında uçurum vardır. Schopenhauer felsefesi ise açıkça “yaşam için felsefe” grubundadır. Schopenhauer da felsefenin hiçliğın, anlamsızlığın ve ölümün huzurunda yapıldığını düşünmektedir ve –Sokrates’e hak verir bir şekilde– insan ömrünün geçiciliğini “felsefenin sahil ilhamı” (6) olarak ilân etmektedir.

Buna rağmen ilginç olan, Schopenhauer’un İTD-1’in etik ile ilgili olan dördüncü bölümünde ilk iş olarak okuyucusunu kendi felsefesinin pratik olmadığı konusunda uyarmasıdır. Felsefe, çocuklara tavsiye verir gibi konuşmaz, peri masalları anlatmaz; hayata dair hakikati göstermeye çabalar. Ulaştığı hakikati de bunun ne kadar korkunç, tahammül edilebilir veya kabul edilebilir olduğunun hesabını yapmadan ifade eder. Dolayısıyla felsefe, Schopenhauer’a göre hakikatle alakalıdır ki bu da onun teorik olduğunun göstergesidir.

Schopenhauer, felsefenin insanı yaşam sorunları karşısında rahatlatma çabasıyla birtakım kavramsal kuralları geliştirme çalışması olarak algılanmasına itiraz etmektedir. Nasıl ki insan estetik kitabı okuyarak sanatçı olamaz, etikle alakalı kavramlar da insanı daha iyi birisine dönüştüremez. Bu açıdan bakarak Schopenhauer, felsefesinin pratik olduğu iddialarını reddetmektedir. Schopenhauer’un insanlara hayatlarında ne yapmaları gerektiğini söylemek gibi bir derdinin olduğunu düşünmek de zaten hayatın pratik tavsiyelerle dönüşeceğine inanmayan bir filozof için oldukça saçma olurdu.

Fakat Schopenhauer felsefesinde dönüşüm yine de mümkündür. Öyle ki, yukarıda bahsettiğimiz İTD-1’in dördüncü bölümünün başlığı şöyledir: “Kendini Tanımaya Ulaşılmamasıyla Yaşama İsteğinin Onaylan-

ması ve Reddedilmesi” [*Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben*]. İnsan, elbette değişebilir dönüşebilir. Hatta insandaki mucizevi yön tam olarak da ondaki dönüşüm imkânıdır.

Dolayısıyla incelememiz gereken soru, Schopenhauer sisteminde insanın dönüşüm imkânının nerede yattığıdır.

Schopenhauer düşüncesi özellikle Kant felsefesinin pek çok kavramını sahiplenmiş fakat bu kavramları Kant’tan farklılaşarak tartışmıştır. Schopenhauer, Kant’ın görünüş ve kendinde-şey ayrımını kabul eder. Kant, dünyanın özneye bağlı olarak algılandığı, bunun görünüş olduğu ve bilinebilir olduğunu söylemektedir. Oysa buna karşılık kendinde-şey asla bilinemez. Schopenhauer felsefesinde görünüş “tasavvur” [*Alm. Vorstellung*], kendinde-şey ise isteme [*Alm. Wille*] olarak yeniden ifade edilmiştir.

Tasavvur dünyası –yani içinde olduğumuz gerçeklik– bilinebilir. Bu alan kavramlarla ifade de edilebilir. Zaten, dış dünyaya dair edineceğimiz bilgi temelde insanın eşyayı kavramlaştırması ve buradan da sonuçlar çıkarmasından ibarettir.

İsteme ise, her ne kadar varlığın özü olsa da kutlanacak veya yüceltilecek bir şey değildir; karanlık, anlamsız, kör ve korkunç bir karakteri vardır. Schopenhauer da tıpkı Kant gibi kendinde-şey’in (istemenin) bilinemez olduğunu düşünmektedir; zirâ bilmek, tasavvur dünyası ile alakalıdır. Fakat Schopenhauer, Kant’tan farklı olarak istemeye kavramsal bilgi haricinde giriş iznimizin olduğunu düşünmektedir.

Schopenhauer İTD-1’in yirmi sekizinci bölümünde bizden bir piramit hayal etmemizi istemektedir. Piramidin bir yarısı tasavvur, diğer yarısı da istemedir. Bu piramidin tasavvur kısmında en alt basamakta cansız doğa vardır. Bunun üstünde bitkiler, onun üstünde hayvanlar onun üstünde ise insan vardır (7).

Piramidin tasavvur kısmındaki basamaklara, isteme kısmında bir idea denk düşer (istemenin gitgide netleşmesi anlamında): Cansız doğada bu, “özellikler”in, bitkilerde “çeşit”in, hayvanlarda “tür”ün ve insanda ise “birey”lerin idealarıdır. İsteme, her basamakta kendini daha net gösterir. Gerçeklik alanında basamaklar ilerledikçe, varlığın özü olan isteme gitgide daha belirgin hâle gelir. Örneğin bir hayvanı, bağlı olduğu “tür”ün ideası belirlemektedir. İnsanda ise durum daha özelleşmiştir. Belirli bir

kişide insan türünün ideasından ziyade bireysel bir idea kendisini hissettirir.

Schopenhauer'a göre var olan her şey karakterine göre davranır (8). Veya başka bir deyişle tasavvur, ideasına göre davranır. İnsanda da durum budur. Schopenhauer, Kant'ın kavramlarını kullanarak insan karakterinin bir deneyimsel [Alm. *der empirische Charakter*] bir de aklı [Alm. *der intelligible Charakter*] boyutu olduğunu söyler (9). Benim fiili gerçekliğim deneyimsel karakterimdir. Varlığımın özü ise aklı karakterimdir. Aklı karakterim, bu dünyadaki yapıp-etmelerimi belirler. Yani Schopenhauer, "var olan her şey, 'ne ise o' oluşuna uygun hareket eder" demektedir (10). Dolayısıyla benim davranış şeklim, yaşama tarzım esasında kim olduğumu yansıtmaktadır (üslûb-u beyan, aynıyle insan). Bu durumda benim aklı karakterim (birey olarak kimliğimi belirleyen idea), deneyimsel karakterim (davranışlarım) vasıtasıyla belli olmaya başlar.

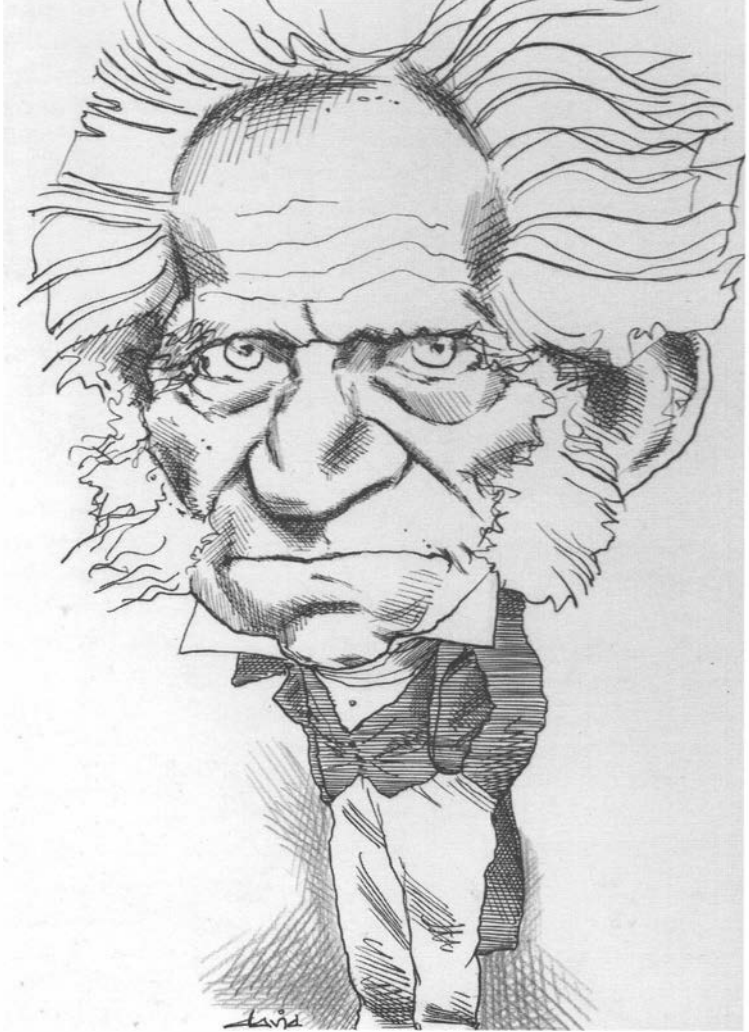
Aklı karakter, Schopenhauer'a göre belirli ve sabittir. Deneyimsel karakter ise sadece aklı karakterin kendisini gösterme minvalidir. Bu nedenle Schopenhauer, aklı karakterleri Platonik idealara benzer görmektedir (11). Aklı karakter özümüzdür ve bizim kim olduğumuzu belirler. Mizacıımız olarak aklı karakterimiz, bütünleştirici tek bir maksimdir ve bu fenomenal dünyadaki bütün eylemlerimizi belirler (12).

Her şey kendi yapısına uygun olarak işler ve birtakım nedenler sonucunda ortaya çıkan işleyişten bu yapının ifşası mümkün olur. Her insan –nasıl birisi olduğuna ve duruma göre– sadece güdülleri ile hareket eder. Yani özgürlük, operari [Tr. eylem veya işleyiş] ile değil,

esse [Tr. öz] ile alakalı olmalıdır. Uzun çağlar boyunca temel hata zorunluluğu esse ile; özgürlüğü ise eylemle bağdaştırmak olmuştur. Oysa durum tam tersidir. Özgürlük sadece esse'de bulunur; buradan ve güdülerden zorunlu olarak operari şekillenir. Yani yapıp etmelerimizden kim olduğumuz ortaya çıkar (13).

Tabii buraya kadar anlatılanlardan Schopenhauer felsefesinin sıkı kaderci olduğu, insanın ise bu kaderden çıkışının mümkün olmadığı gibi bir sonuca ulaşmamalıdır. İnsanın deneyimsel karakterinden kendisini belirleyen aklı karakterine dair kazandığı şuur, o kişinin yaşamındaki dönüşüm veya gelişim imkânının ta kendisidir.

İnsan sadece eyleyen ve isteyen bir varlık değildir. Aynı zamanda bilen bir varlıktır da. Dolayısıyla karakterin deneyimsel ve aklı yönleri arasında bağ kuran bir yönümüzün daha olması gerekir. Bu konuda Schopenhauer, "edinilmiş karakter" [Alm. *der erworbene Charakter*] kavramını sunar (14). Schopenhauer'a göre birisi hakkında "karakterli bir insan" veya "basiretli biri" derken kastettiğimiz tam olarak edinilmiş karakterdir. Edinilmiş karakter için deneyim ve anlayış gerekmektedir. Pek çok kişide edinilmiş karakter yoktur; yani insanlar genellikle yapıp-etmeleri ve istekleri hakkında cehalet içindedirler. Bu cehalet durumu ise

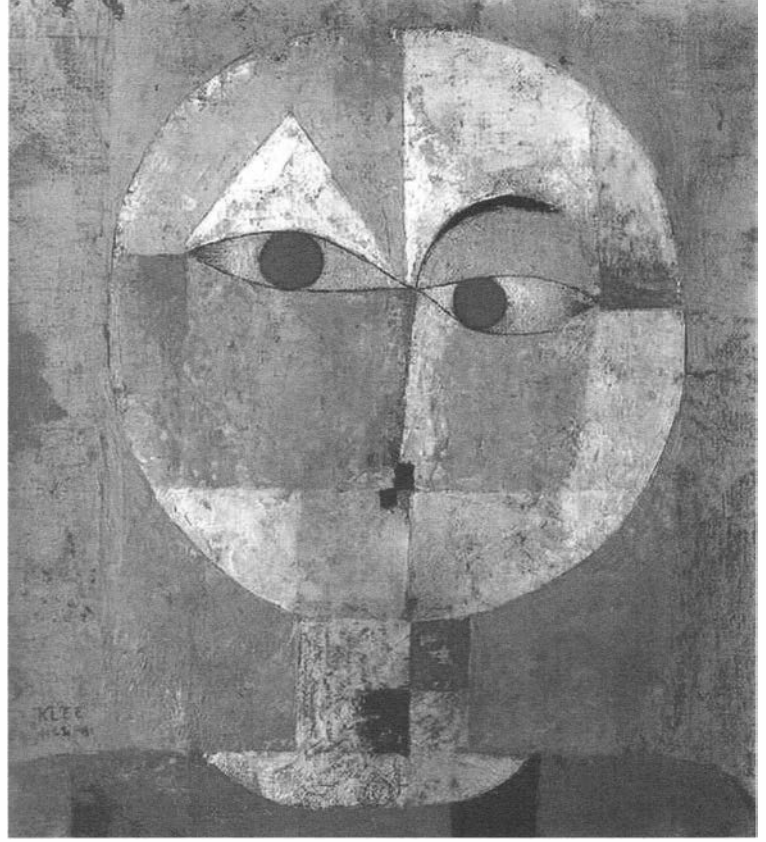


by David Smith

insanın hayatına sadece pişmanlık ve acı getirir (15). Buna karşın kişi, karakterinin akli ve deneysel yönlerine dair edinilmiş karakter geliştirmesi sayesinde yaşamı daha tatminkâr olacaktır. Bu, kendi-farkındalığı veya “zihinsel ve bedensel melekelerinin bilgisi” (16) kişiye aynı zamanda daha gelişmiş bir şekilde davranma imkânı da açar (17).

Nasıl ki balıklar sadece suda, kuşlar sadece havada, köstebekler yeraltında mutludur, insan da sadece kendisine uygun atmosferde mutlu olabilir. Örneğin mahkeme salonunun atmosferinde herkes rahat nefes alamaz. Birçok kişinin bu meselelere dair makul bir sezgisi yoktur ve pek çok beyhude deneyimler yaşar dururlar; karakterlerine çeşitli durumlarda şiddet uygulamaları ve gelin görün ki bütün bunlar –bütüne bakınca– tekrar eder durur. [...] Öncelikle ne istediğimizi ve ne yapabileceğimizi öğrenmeliyiz: o zamana kadar bunları bilemeyiz, henüz karaktersizdir [...] Ama sonunda bunları öğrenirsek, dünyanın karakter dediği şey; edinilmiş karaktere ulaşmış oluruz. Bu, kendi bireyselliğimize mümkün olan en büyük aşinalıktan başka bir şey değildir (18).

Edinilmiş karakter kavramı pek çok tartışma, çelişki, gerilim, soru ve öneri barındıran mümbit bir zemindir. Edinilmiş karakter kavramına dair benim dikkatimi çeken en büyük zorluklardan birisini, Schopenhauer sisteminin dünyanın reddi temelli olmasına rağmen, edinilmiş karakter kavramında bu dünyada daha iyi var oluştan işaret etmesinde buluyorum: Dünyanın reddi fikri ile bu dünyada daha iyi var oluş çelişki değil midir? Bu anlamda edinilmiş karakter, Nietzsche felsefesinde ifadesini bulan, insanın biricikliğini tanıyıp ona uygun yaşaması düşüncesine daha yakın görünmüyor mu? Bu sorulara



by Paul Klee

benim önerim, insanın kendisini tanıma derecesi sayesinde yaşamını uyumlu hâle getirmesini, Schopenhauer sisteminin anlattığı hikâyenin gidişatında bir durak olarak değerlendirmektir. Yani hayatta basiret iyidir; fakat bir de ermişlik vardır.

İnsan, kendisini dünyadaki nesneler arasından herhangi bir nesne konumunda değil de içeriden tanıdığına varlığın gizemi de kendisini gösterebilir (19). Varlığın özü olan isteme, bizim de bu özün bir parçası olmamızdan dolayı bize açıktır (20). İşte bu yüzden insanın içsel bilgisine ulaşması adeta bir mucizenin gerçekleşmesidir; zirâ artık isteyen ve bilen kişi aynıdır. Bu anlayış ise istemenin sessizleşip kişinin sükûnet bulmasına vesile olur.

Varlığa dair şuurlaştıkça, istemenin zincirleri de gevşer. Yani,

bilme, istemenin emrinden kurtulmaya başlar. Başka bir ifadeyle kişi dünyayı anlamaya başladıkça, dünyaya kazık çakacakmış gibi yaşama hâli dönüşür, peşinden koştuğu, kendisine güvenlik ve güç sağlayacağına inandığı her şey buhar olup uçmaya başlar. Bu, kişinin hayatının olumlu anlamda tepetaklak olması demektir. Artık kişi için o güne kadar önemli görüp peşinden koştuğu şeyler önemsizleşir. Kişi yüzeysel bencilliklerinden sıyrılır, zamanın akışıyla barışır ve bakışlarındaki hırslar ve korkular kaybolur. Erdemli insan hayatın hayhuyunu, hırslarını, koşturmasını, faniliğini, beklentilerini, rahatsızlıklarını, tatmin arayışlarını, zevklerini anlamış insandır ve bu anlayış sayesinde kişinin duygu durumlarında değil, *oluş hâlinde* bir değişiklik meydana gelir.

Erdemli insan, Schopenhauer sisteminde aynı zamanda merhametli (21) insandır. Merhamet

de hayatın bir mucizesidir; çünkü insanın benliği ile varlık arasında sınırların gevşediğine işaret etmektedir. Schopenhauer, bu noktada Sanskritçe bir deyim olan *tat twam asi* deyimini kullanmaktadır; yani, “sen ve o aynısın” (22). Varlığın özüne olan anlayışım taşla, dereyle, ağaçla, kuşla, kediyle beni kardeş yapmaktadır; hırslar ve tutkularla bakmadığım için de şefkatle bakış imkânı sunar.

Parayla, güçle, bilgiyle “biri” olma çabası insanın var oluşun olağanüstülüğünü anlamadığına işarettir. Oysa bilme, istemenin kölesi olmaktan çıktığında, o kişi “hiçbir şey” olacaktır (23). İstemenin yarattığı “bir şey” veya “biri” değildir o. İstemenin kelepçelerinden kurtulan insan, hem varlık mucizesinin ta kendisidir hem de varlığın mucizesinin huzurundadır.

3. Bu düşünce yolculuğunda bazı sorular

Schopenhauer’un karakter ve dönüşüm imkânı üzerinden düşüncelerini takip ettiğimiz bu yazıda son notlar olarak akla takılabilecek pek çok sorudan sadece ikisine işaret edip bu sorulara kendi yorumlarımızla yazımı sonlandırmak istiyorum.

i. Schopenhauer, istemeye (Kant felsefesindeki karşılığı, ulaşılması imkânsız olan kendinde-şey’e [Alm. *Ding-an-sich*]) insanın akılla olmasa da ulaşılabilirliğini iddia etmektedir. Bunu iddia etmek gerçekten mümkün müdür?

ii. Schopenhauer akli karaktere sabit ve değişmez diyor. Buna neden inanalım?

İlk soruya cevap arayışının dikkatlice yürütülecek ayrı bir tetkiki gerektirdiğine inanıyorum. Hâlihazırdaki tartışmanın sınırlarını bu arayış çok aşar. Fakat yine de bu soruyu –kısaca da olsa– inceleyebiliriz. İleri yaşlarında, gençlik eseri olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya’yı* tekrar gözden geçiren Schopenhauer bize kuvvetli bir ipucu vermektedir. Kendisi istemenin doğası hakkında şöyle yazar:

Ben dedim ki “istemeyi sadece fenomen olarak bilebiliriz, kendinde-şey olarak değil”. [...] [K]endinde-şey asla bilinen değildir; bilinen hep fenomendir. Ben şunu iddia ettim “isteme kendinde-şeydir; fakat istemenin bilgisi hâlihazırda fenomendir” zira burada bilgi söz konusudur. Fakat herkes cognitio intima [içsel vakıf oluş A.O.A.] istemesini tanır ki bu da kendinde-şeyin fenomenal alana en açık girdiği yerdir ve dolayısıyla da diğer bütün fenomenlerin bir şablonu veya ifadesi olsa gerektir (24).

Dolayısıyla Schopenhauer felsefesinin istemeye ulaşmaktan kastettiğinin de bir tür yakınlaşmak olduğunu varsayabiliriz. Varlığın özüne, kendin-

de-şey’e veya istemeye –aynen Kant felsefesinde olduğu gibi– giriş iznimiz hâlâ yoktur. Bu durum ise Schopenhauer felsefesinin doğal dünya sınırları içerisinde yorumunu talep etmektedir. Yani insanî hakikati, onun yapıp etmelerinin altında yatan saiklerin arayışı olarak görmek ve Schopenhauer felsefesinin doğal bir yorumunu yapmak gerekecektir. Zaten bu noktadan itibaren psikolojinin pek çok kavramına Schopenhauer felsefesinin el verdiği görmek de mümkündür. En azından insanın kendini tanıması ile değişmesi arasında bir bağ olduğu fikri felsefe ve psikolojiyi kesiştiren bir konudur. Schopenhauer’un felsefesinin de günlük yapıp-etmelerimizi, bu konudaki hislerimizi ve isteklerimizi tartışma konusu yaparak psikolojinin pek çok kavramını öncelediğini söyleyebiliriz (25).

Son soruya gelince bu konuda çeşitli tartışmalar ve itirazlar mevcuttur. Bu konuda yapılabilecek itirazlardan birisi Schopenhauer’un “akli karakterin *bilinemezliği* fakat deneyimsel karakterimiz sayesinde kendisini zamanla açtığı” iddiasında saklı olduğunu düşünebiliriz. Sadece varlığını iddia edebildiğimiz bir akli karakterin *sabit* ve *değişmez* olduğunu söyleme iznimiz tartışılabilir (26). Bunun dışında insanın her eylemde karakterine göre davrandığı fakat her eyleminde de yeni bir karakter tanımı olduğu da iddia edilebilir (27). Bu tartışmalar hem verimli hem de ucu açıktır.

4. Schopenhauer düşüncesinin önemi

Hepimizin hayatlarını filme benzetebiliriz. Bütün bu filmlerin *spoiler’ı* [Tr. sürpriz bozan bilgi] ise hepimizin ölecek olması. Fakat insanın kaderi sadece telaşlı bir şekilde hesaplara gömülmek, güvenlik ve güç arayışları içinde bir şeyler peşinde koşmak, sorgulamadan bizi beklentileriyle şekillendirenlere (anneler, babalar, öğretmenler, önderler vs.) göre yaşamı yaşamaktan ibaret olmasa gerek.

Schopenhauer felsefesinde insanın dönüşümüne dair tartışmayı pek çok açıdan yürütebilecek olsak da bu sistem, varlıkla kavganın ötesine geçişin; bilgece yaşanacak veya sanat eserine dönüşecek bir hayatın imkânına işaret etmektedir.

Notlar:

(1) Bu kelime bazen “irade” şeklinde çevriliyor. Bu fahiş bir hatadır ve pek çok karışıklığa yol açmaktadır. (En azından Schopenhauer irade demek istediği yerde *Willenskraft* kelimesini kullanmaktadır.)

(2) Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation-Volume I*, çev. E.F.J. Payne, (New York: Dover Publications, 1969), § 18, 99-103. [Buradan itibaren metin içerisinde ve son notlarda *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya’nın* 1. cildi için İTD-1; 2. cildi için ise İTD-2 kısaltmaları kullanılacaktır. Önce bölüm

numarası, sonra da sayfa numarası verilecektir. Metin içerisindeki bütün çeviriler bana aittir.]

(3) İTD-1, xii.

(4) İTD-1, § 18, 102.

(5) Schopenhauer ana eserini 1818 yılında yayınlamış olsa da bu eserin Türkçe'de hâlâ tam olarak bilinmediğini düşünüyorum. Bunun sebebi ise açık bir şekilde eksik ve özensiz çeviriler ve bunların yanında Schopenhauer felsefesini hakkıyla çalışmayan kişilerin Schopenhauer eleştirileridir. Türkçe ilk Schopenhauer eleştirisi, Ahmed Mithat'ın *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi* adlı kitabıdır. Bu, –tarihsel önemi haricinde– son derece özensiz ve yüzeysel bir kitaptır. Ve ne yazık ki Ahmed Mithat'ın 1887 tarihli yorumundan bu zamana Schopenhauer, istisnai birkaç örnek dışında, hakkıyla çalışılmamıştır. Çevirilere gelince iş daha da can sıkıcı bir hâl almaktadır. İsteme ve Tasarım Olarak Dünya başlığıyla Biblos yayınlarından yapılmış çeviri, çevirmenin yolup mahvettiği bir durumda kitapçılarda bulunmakta. Neden kitabı yolduğuna dair çevirmenin gerekçeleri ise hem okuyucuya hem de Schopenhauer felsefesine saygısızlığın itirafı gibi. Bu durumda yayıncılara Schopenhauer'un kendi sözleriyle seslenmek sayıyorum en doğrusu olur: “Gelecekte her kim ki benim eserimin yayınlarında bilerek bir şey değiştirir –ki bu ister bir cümle ister bir kelime, ister bir hece isterse de noktalama işareti olsun– bütün lânetim ona olsun.” [A. Schopenhauer, “Senilia”, *Der Handschriftlicher Nachlaß*. Basis-Ausgabe: Sämtl. Werke, S. HNIVb:33.]

(6) İTD-2, § 56, 463.

(7) Piramidin en tepe noktası bilme ve istemenin birleşmesine işaret eder. Bu noktada insanın bilmesi, istemesinin köleliğinden kurtulur. Dolayısıyla piramidin en tepesinde sanatçılar, sahil filozoflar veya ermişler vardır. Bir başka deyişle kâmil insan vardır.

(8) Schopenhauer A., *Parerga and Paralipomena- Volume I*, trans. E. F. J. Payne (Oxford: Calderon Press, 1974), 123.

(9) Schopenhauer A., “Prize Essay on the Freedom of the Will”, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, trans. and ed. Christopher Janaway, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) 68 – 72. Schopenhauer burada Kant felsefesinin kavramlarını kullanıyor. Kant'a göre deneyimsel karakter, fenomenler dünyasının determinizmine uyar. Fakat akli karakter varlığın özüne bağlıdır –dolayısıyla da bilinemez– ve özgürlük imkânının kaynağıdır. Ayrıca bkz. İTD-1, 501.

(10) Schopenhauer A., “Prize Essay on the Basis of Morality” *The Two Fundamental Problems of Ethics* trans. and ed. Christopher Janaway, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 174.

(11) İTD-1, § 28, 156.

(12) İTD-1, § 20, 106. Julian Young, Schopenhauer'ın bu düşüncesi ile Sartre arasında ilginç bir bağ kuruyor: “Jean Paul-Sartre –ki kendisi itiraf ettiğinden daha fazla Schopenhauer'dan bir şeyler öğrenmiştir–buna insanın ‘temel projesi’ adını vermiştir.” Julian Young, *Schopenhauer*, (New York: Routledge, 2005), 67.

(13) Arthur Schopenhauer, “Prize Essay on the Freedom of the Will”, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, trans. and ed. Christopher Janaway, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) 108-109.

(14) İTD-1, § 55, 303.

(15) İTD-1, § 55, 296.

(16) İTD-1, § 55, 305.

(17) İTD-1, § 55, 305.

(18) İTD-1, § 55, 304-305.

(19) İTD-1, § 18, 100.

(20) İTD-1, § 18, 100.

(21) Almanca “merhamet” kelimesinin karşılığı “*mitleid*”dir. Lâfzi çevirisi, “birlikte acı çekmek”tir. Merhamet, kelimesinin kökeninin “rahim” olmasını ise özellikle ilginç buluyorum.

(22) İTD-1, § 63, 350-357.

(23) İTD-1, § 71, 408-412.

(24) Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes –Volume III*, trans. E.F.J. Payne (Oxford: Berg, 1988-1990) 113-114.

(25) Psikolojide “isteme”nin yeri ile güzel bir tartışma için bkz. Irvin Yalom, “İsteme” *Varoluşçu Psikoterapi* Çev. Zeliha İ. Babyiğit (İstanbul: Kabalıcı, 2000). Ayrıca Freud'un Schopenhauer'dan nasıl etkilendiğine dair bkz. Julian Young, *Schopenhauer*, (New York: Routledge, 2005), 238-241.

(26) Bkz. Julian Young, *Schopenhauer*, (New York: Routledge, 2005) 164.

(27) Bkz. Matthias Kossler, “Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer” in *Better Consciousness*, ed Neill A. and Janaway C. (UK: Wiley-Blackwell, 2009), 89-90.

Kaynakça

KOSSLER M., “Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer” *Better Consciousness* içinde, ed Neill A. and Janaway C. (UK: Wiley-Blackwell, 2009). SCHOPENHAUER, A., *Der Handschriftlicher Nachlaß*. Kapitel: Senilia. Basis-Ausgabe: Sämtl. Werke.

SCHOPENHAUER, A., *Manuscript Remains in Four Volumes – Volume III*, trans. E.F.J. Payne (Oxford: Berg, 1988-1990).

SCHOPENHAUER, A., *Parerga and Paralipomena- Volume I*, trans. E. F. J. Payne (Oxford: Calderon Press, 1974).

SCHOPENHAUER, A., *The Two Fundamental Problems of Ethics*, trans. and ed. Christopher Janaway, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

SCHOPENHAUER, A., *The World as Will and Representation-Volume I*, trans. E.F.J. Payne, (New York: Dover Publications, 1969).

SCHOPENHAUER, A., *The World as Will and Representation-Volume I*, trans. E.F.J. Payne, (New York: Dover Publications, 1969).

SCHOPENHAUER A., *The Two Fundamental Problems of Ethics*, trans. and ed. Christopher Janaway, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

YALOM, I., *Varoluşçu Psikoterapi* Çev. Zeliha İ. Babyiğit (İstanbul: Kabalıcı, 2000).

YOUNG, J., *Schopenhauer*, (New York: Routledge, 2005).

TOPLUMSAL CİNSİYETİN DORUĞUNDA: SCHOPENHAUER, KADIN VE FELSEFE



DİLAN AKPOLAT



by Merisi da Caravaggio

“Kadının fıtraten itaat etmek için yaratılmış olması, gayritabii mutlak bağımsızlık konumuna yerleştirilmiş olan her kadının hiç vakit kaybetmeden kendisini öyle veya böyle denetiliş ve yönetileceği bir erkeğe bağlamasından anlaşılmalıdır. Bunun nedeni, onun bir efendiye ihtiyaç duymasındır.” (1)

1788-1860 yılları arasında yaşamış olan ünlü Alman düşünürü Schopenhauer insan eylemlerini güdülerin belirlediğini, bu güdülerin ise; bencillik, kötülük yapma, intikam alma ve merhamet olduğunu belirtir. Felsefe tarihinde irrasyonalist, kötümser ve karamsar olarak tanımlanan düşünür, *Aşka ve Kadınlara Dair* adlı eserinde kadınlara dair geliştirdiği söylemleri ile felsefe tarihinde kadın aleyhinde yazı kaleme alan filozoflardan biri olmuştur. Kadınları, aşkı ve cinsel aşkın metafiziğini analiz eden düşünür, eserini iki bölüme ayırarak ele almıştır, eserinin ilk bölümü olan “Kadınlara Dair” adlı bölümde kadınlara dair negatif bakış açısı ile analizlerde bulunmuştur. Cinsiyet farklılığını erillığe ve dişillığe dayalı yalnızca biyolojik farklılık ile sınırlı tutmuş, kadının “ikinci cins” varlık olduğunu eserinde sıkça kullanmış ve belirttiği ifadeler ile cinsiyetler üstü olması gereken bir alanda, kadınlara dair hiyerarşi ve dışlama biçimleri üretmiştir.

“Kadınların zihni olsun bedeni olsun, büyük işler için yaratılmamış olduklarını anlamak için görüntülerine

bakmak yeterlidir. Onlar hayatın cefasını yaptıklarıyla değil katlandıklarıyla çekerler –borçlarını doğum sancılarıyla, doğurdukları çocuğu bakıp büyütmeleleriyle, sabırlı ve neşeli bir yoldaş olmaları gereken erkeğe itaatleriyle öderler.” (2) diyerek cinsiyet farklılığını cinse özgü biçim farklılığına indirgeyen Schopenhauer, kadınları “çocuk ile gerçek anlamda bir insan olan yetişkin erkek arasında bir orta nokta” (3) yani ontolojik açıdan sorunlu arada bir varlık olarak tanımlamıştır.

Kadınlar, Schopenhauer’un belirlemeleri çerçevesinde erkeklerden daha erken bir yaşta, 18 yaşında akli melekelerine ve ruhî kabiliyetlerine sahip olsa bile bu kabiliyetleri çok zayıf ve sınırlı kullanabileceği için gerçek mânâda insan olma yetisine sahip olamamış ama bedensel cazibesi ve dolgunluğu ile genç adamları kendi muhayyilesinde bir müddet tutabilecek “tabiat” ile var olmuştur. Erkeğin akli melekelerine muhtaç olan kadın, dar görüşlülüğünü ancak geçmiş ve geleceği göz önünde bulundurabilecek bir erkeğin varlığı ile aşabilmektedir. Kadın-

lara dair mutluluğun nedeninin erkeklerin efkârını dağıtmak ya da erkekler ihtiyaç duyduğunda onları teselli etmek olduğunu düşünen filozof, kadınların varlığını erkeklerin ihtiyaçları üzerinden belirlemiştir. Kadınların; dürüstlük, vicdan ve adaletten yoksun, kurnazlığa ve yalan söylemeye yatkın, ikiyüzlü ve riyakâr olduklarını ifade etmek bir yana tabiatın, insan neslinin yozlaşmanın engellenmesi için erkekleri var ettiğini kadınların kaderlerinin ise yalnızca insan soyunu sürdürmek olduğu düşüncelerine sahip olan Schopenhauer, kadınların zihinsel eksiklik ile suçlayarak, “ikinci cins” bir varlık olduklarını belirten ve aşağılamalar içeren tanımlamalar yapmıştır. Bu belirlemeleri yaparken “Tabiat” olgusunu ele alan Schopenhauer, kadınların doğası gereği aşağı, “ikinci cins” varlıklar olduğunu ifade eder. Kadın varoluşunu ve kadın kimliği gerçekliğini, “kadının tek amacı erkeğin teveccühünü kazanmak ve erkeği elde etmektir” gibi düşüncelere indirger.

“Onlar, *sexus sequiordurlar* (ikinci cins), birinciye göre her bakımdan daha aşağıdırlar; zayıflıklarından sakınılmalıdır, fakat kadınlara aşırı bir saygı ile davranmak tek kelimeyle gülünçtür ve bizi onların gözleminde küçük düşürür. Tabiat, insan soyunu iki parçaya böldüğünde, çizgiyi tam ortadan çekmemiştir.” (4).

Schopenhauer’un kadın üzerine ve kadın nitelikleri üzerine yaptığı tanımlamalar şüphesiz ki bize 19. yüzyıl toplumunun kadına yaklaşımı hakkında derinlemesine bilgiler vermektedir. Bir filozofu incelemek filozofun yaşadığı dönemi, etkilendiği olayları, yaşamına şekil ve yön veren duyguları, o dönemin müziğini ruhunda hissetmek demektir. Filozof içerisinde doğduğu toplumdan etkilenir ve ortaya attığı olgular ile kendisinden sonraki toplumu etkiler. Biyolojik farklılık anlamını taşıyan cinsiyet kavramı, kadın ve erkeğe yüklenen toplumsal rol ve sorumluluklar ile “toplumsal cinsiyet” kavramının doğmasına neden olmuştur. Bu durum her toplumda, zamanda ve mekânda farklılık göstermiş olsa da daima varlığını korumuştur, bu sebeplerden ötürü tarihsel süreç içerisinde ve felsefe tarihinde kadınların varlığı çeşitli ontik, ontolojik ve epistemolojik sorgulamalar ile karşı karşıya bırakılmıştır. Çünkü zincirleme şekilde başlayan davranış biçimleri, düşünce sistemleri ile yaygınlaşmıştır. Cinsiyetçilik bilime, sanata ve felsefe toplumun hemen hemen bütün alanlarına yansımıştır. Felsefe tarihindeki kümülatif ilerleyiş kadına dair yapılan epistemolojik sorgulamada da varlığını devam ettirmektedir. Felsefe ve var olan bütün düşünce biçimleri cinsiyetsiz bir alanda var olmaları gerekirken, eril bir temel üzerine kurulmuş olan felsefe tarihi, kadını hakikat arayışının dışında bırakmış ve bu dışında bırakma-

nın sonucunda doğan bir epistemoloji hüküm sürmüştür. Kadın felsefe ile buluştuğu zaman da birçok aşağılama ile karşı karşıya kalmıştır. Marie von Ebner-Eschenbach ise bu durumu “dünyada ilk kadın okumayı öğrendiğinde, kadın problemi ortaya çıktı” sözleri ile ifade etmiştir. “Kadın doğası” kavramı ile kategorize edilen bu dışlama Schopenhauer’da “tabiat” olarak nitelendirilmiştir. Bu nitelendirme büyük bir toplumsal cinsiyet sorunu yaratırken, yalnızca Schopenhauer ile sınırlı kalmamıştır. Antikite’den Rönesans’a kadar bütün tasvirlerde felsefeyi bir kadının simgelemesine karşın, Antikite’den itibaren başlayan toplumsal cinsiyet, Antikite’den Platon’a ve Sokrates’e, Kant’tan Schopenhauer’a Nietzsche’ye ve günümüze kadar birçok önemli filozofta varlığını göstermiştir. Bilgi sürecinden dışlanan kadın bilme süreci için de yetersiz ve eksik olarak tanımlanmış, özne olarak görülmemiş, biyolojik işlevleri açısından yetersiz olarak görülmüştür. Bu durum felsefe tarihi içerisinde kadının yokluğuna ve aynı zamanda yok sayılmasına neden olmuştur.

Aklın ve dilin sorgulanması düşüncesini çarpıcı bir şekilde açığa çıkartan Schopenhauer cinsiyetsiz bir felsefe ve düşünce sistemi var edip, felsefenin kavram, kategori ve epistemolojik açıdan eril yapı dışında bırakılarak sorgulanmasını gerekli kılmıştır. Felsefe alanındaki eleştirel düşünceyi yaşamın her alanına yansıtıp inşa etmek kadının ontolojik sorununun da giderilmesini sağlayacaktır.

Dipnotlar:

- (1) Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, Say Yayınları, 2006, ss. 28.
- (2) Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, Say Yayınları, 2006, ss. 8.
- (3) Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, Say Yayınları, 2006, ss. 8.
- (4) Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, Say Yayınları, 2006, ss. 20.

Kaynaklar:

BERKTAY, Fatmagül, *Kadın ve Felsefe Eyvah Eyvah!*

<https://mutlaktoz.wordpress.com/2011/03/08/kadin-ve-felsefe-eyvah-eyvah/>

RULMANN vd. Marit, *Kadın Filozoflar*, Kabalcı Yayınevi, 1996, İstanbul.

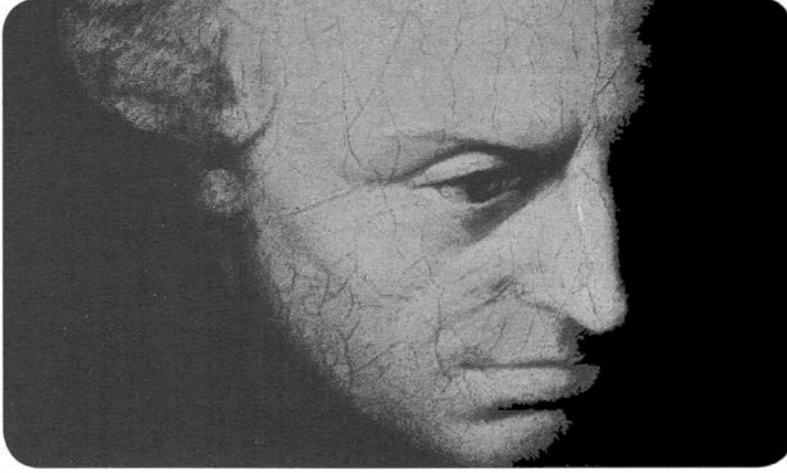
SCHOPENHAUER, Arthur, *Aşka ve Kadınlara Dair*, Say Yayınları, 2006, İstanbul.



İNSAN ONURUNUN TARİHİ

YAZAR: REMY DEBES

ÇEVİREN: MELTEM ALKUR



Immanuel Kant

Remy Debes'in onur kavramının çelişkili ve karmaşık kökenleri ile ilgili çalışmasına dayanmaktadır.

Batı toplumunda, insan onuru fikri oldukça değerlidir. Tüm insanların eşit olarak paylaştığı, doğuştan var olan ve sonradan kazanılmayan bir değer olarak düşünülürse, insan onuru genel anlamda insan haklarının ahlaki temelini oluşturur. Aynı sebepten dolayı, çoğu zaman insan onuru mantıklı bir tartışmanın sınırlarını çizer yani diğer insanlarla iyilik, hak ve adalet gibi konuları tartışırken insan onuru kavramını reddetmek asla kabul edilemez. Ayrıca insan onuru bizi acilen harekete geçmeye çağırır. İnsan onurunun ciddi bir tehdit altında olduğunu düşündüğümüzde şiddetle tepki gösteririz. İnsan onurunun ayaklar altına alındığını, alay edildiğini ya da ihlâl edildiğini duyduğumuzda gözyaşlarımıza boğuluruz. Kendi ülkemizin askerlerinin tutuklulara işkence ettiğini ya da oy verdiğimiz siyasî bir liderin ırkçılığa sıcak baktığını öğrendiğimizde dolaylı olarak da olsa kendimizi suç ortağı gibi görür (belki de öyleyizdir) onların yerine de utanırız. Kısacası John Rawls'in deyimiyle insan onuru bugün Batı kültüründe, belki de bütün kültürlerde, "çakışan fikir birliğinin" en belirgin noktalarından biridir.

Ancak Batı ahlakının bu temel kavramı tanınması, en azından "onur" kelimesiyle tanınması, oldukça yenedir. Aslında 1850 yılına kadar İngilizce'de "dignity", Latince kökenine bakıldığında "dignitas", Fransızca karşılığı "dignité" olan onur kavramının "doğuştan var olan, sonradan kazanılmayan insanî değer" anlamı yoktu. Aksine, "dignity" kavramı modern çağ boyunca liyakati ve bir çeşit eşitsizliği ifade ediyordu. Örneğin, "Dignitary" (rütbe/mevki sahibi kimse) kelimesini kullandığımızda "dignity" kelimesinin anlamı soy, güç, efendice bir tavır ya da kilisedeki mevkiinin yükselmesine bağlı bir çeşit sosyal statü-yü işaret ediyordu.

"Onur" kelimesi ABD Bağımsızlık Bildirgesi'nin hiçbir maddesinde geçmez. Aynı şekilde ABD Anayasasında da geçmez. Fransız İhtilâli sırasında hiç kimse "Liberté, égalité... dignité" (Özgürlük, Eşitlik... Onur) diye bağırıyordu. 19. yüzyılda Batıdaki köleliğin yön değiştirmesine yardım eden kölelik karşıtı İngilizler, bizim bugün anladığımız anlamıyla "onur" adına insan esaretini kınayan konuşmalar yapmıyor ya da kitapçık basmıyordu. İlk kez, resmen 1917 Meksika Anayasası'nda kullanılabildiği kadar, bu terim bugün bildiğimiz anlamıyla hiç-

bir önemli siyasi beyannamede görülmemiştir. Hatta bu anayasadan sonra bile tam olarak “doğuştan var olan sonradan kazanılmayan insan değeri” anlamını taşımadı. Ahlakî değer kazanmış bu anlamı Birleşmiş Milletler, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’ni 1948’de onaylayana kadar kayıtlara girmemiştir ve bildirgenin önsözünde bildirgenin gerekçesi olarak bu terim iki kez kullanıldı.

Bu bilgiler böylece iki yönlü bir soru ortaya çıkardı. Bir taraftan, “onur” kavramı nasıl ahlakî bir kavramı çağrıştırır hâle gelmişti? Diğer yandan ise “onur” kavramı 1850 yılına kadar ahlakî bir çağrışım yapmasa bile bu terimin farklı bir terminolojinin kılıfına bürünüp daha eskilere dayanması mümkün olamaz mı?

Birkaç yıl önce bu sorulara yanıt bulmaya karar verdim. Birçok farklı akademisyenle çalışıp sonunda ilk tarihsel araştırmayı derledim. Bu çalışmaya yapılan tüm katkıları burada özetlemeye kalkacak değilim ama çalışmanın ortaya çıkardığı merak uyandıran bir noktaya değineceğim.

Onur kavramının kökeni hakkında şöyle bir hikâye var: Alman düşünür Immanuel Kant, 1785 yılında temel ahlakî ilkesi “koşulsuz buyruk”un şu şekilde anlaşılabilceğini ileri sürdüğünde onur kavramında köklü bir değişiklik yapmıştır:

“İnsanlığı, kendinde ve başkalarında, bir araç olarak değil de her zaman bir amaç olarak görecektir şekilde davran!”

Kant’ın başka bir insana neden sadece “araç” olarak davranmamamız gerektiği konusundaki argümanın tamamı karmaşıktır ancak bu kısım insanların “bedel”i olmadığı iddiasını gündeme getirmektedir. Aksine Kant’a göre insan “tüm bedellerin üstündedir”. Şöyle der:

“Bedeli olan her şey dengiyle değiştirilebilir ancak bedeli biçilemeyen dolayısıyla eş değeri olmayan şey ‘Würde’ye sahiptir.”

Ve şimdi kritik bağlantı: Bu iddiaların en eski çevirilerinde (18. yüzyılın sonlarında) bile, Kant’ın “Würde” terimi İngilizce’ye *dignity* yani onur olarak çevrilmiştir. Ve işte böylece onur kelimesinin ahlakî anlam kazanmış hâli karşımıza çıkar. Kant’ın Alman ve Anglofon gelenekleri üzerindeki kitlesel etkisi arasında “onur” terimi, ahlaken değerli anlamını sonsuza dek korudu.

Ne yazık ki, hayır. Günümüz onur anlayışının geçmiş olarak yukarıda bahsedilen hikâye öylesine bir söylencedir. Şüphesiz, Kant’ın insan değeri konu-

sundaki düşünceleri 20. yüzyılın sonlarında ve günümüzdeki birçok ahlak ve siyaset filozofunu etkilemiştir. Gerçekten de insan onuru felsefesinin özeti Kant’ın etkisi dikkate alınmadan tamamlanamaz. Ancak mesele onur kavramının ortaya çıkmasına ve onun günümüzdeki anlamına bürünmesine gelince kökeni Kant’a uzanan bu hikâye sonuç vermez.

18. yüzyıla geri dönelim ve Kant’ın eserlerini ilk çeviren tercümanların Kant’ın “Würde” kavramı için “dignity” kelimesini kullanmalarını ele alalım. Niye böyle çevirdiler? Ne de olsa *Würde* İngilizce’ye birebir çevrildiğinde “worth” (değer) kelimesine karşılık gelir. 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başlarında, İngilizce bu kelime misli, ekonomik değer kavramları için kullanılmaktaydı. Ancak gördüğümüz gibi Kant açıkça “bedel” ve insanların *Würde*’si arasında bir fark yarattı. Bu yüzden Kant *Würde* kavramının maddi çağrışımlar yapacak şekilde kullanılmasını kesinlikle reddediyor gibi görünüyordu. Bu yüzden İngilizce tercümanların buna uygun bir şekilde yeni bir terim bulmaları gerekti ve onlar da “dignity” kelimesini seçtiler. Önemli nokta ise şu: Bu kelime gelişigüzel seçilmiş gibi durmuyor. Aksine, *dignity* kelimesinin İngilizce’de çağrışımları, insanlara atfedebileceğimiz her türlü maddî ya da manevî değerle çelişki oluşmasını mümkün kılmaktadır. Bu yüzden *Würde* çevrilirken *worth* kelimesinin yerine *dignity* kullanılmıştır.

Durun bir dakika. Ama ben size 1850’den önce *dignity*’nin “kazanılmayan insanî değerler” anlamına gelmediğini söylememiş miydim? Evet, söylemiştim fakat bu sadece 1850’den önce yerleşmiş bir kullanım olmadığı anlamına geliyor. 1850’den önce kelimenin anlamında birtakım anlam kaymaları olduğunu ve buna bağlı olarak “kazanılmayan insanî değerler” anlamının kısmen kelimeye sinmeye başladığını düşünmek yerinde olacaktır. Demek istediğim, Kant çığır açıcı ahlak çalışmalarını 1785’de yayımlamadan önce de anlam kaymaları olduğunu görebiliriz.

İddiamı destekleyecek bazı kanıtları günümüz sözlüklerini inceleyerek toplayabiliriz. Örneğin, Samuel Johnson’un 1755 Sözlüğü, *dignity* kavramının maddi olmayan değer anlayışına doğru kaydığını göstermektedir. “Eşitlik” kelimesinin Johnson’un sözlüğündeki ilk iki tanımını ele alalım.

- Karşılaştırılan herhangi bir niteliğe benzerlik
- Aynı derecede *dignity*/onur

18. yüzyılın ortalarında Avrupa kültürünü oluşturan tüm öğelere yansıyan eşitlikçi çalkantının çeşitliliği göz önüne alındığında, bu mükemmel bir tanımdır.

İlk etapta gerçek eşitliğin eşit onur anlamına geldiğini ileri sürerek *dignity*'i sonradan benimsenen anlamıyla kullanmak, üst tabaka ve avam tabakası arasında var olan sosyal ayırım ölçütlerinin eşit olmadığını gösteren bir meydan okumaktır. Bu izlenim Johnson'un yukarda bahsedilen ikinci tanım için seçtiği "aynı derecede onur" ifadesiyle desteklenmiştir.

"Adil eşitlikten, kardeşçe bölüşmekten memnun olmayan kimse, kardeşleri üzerinde hak etmediği bir egemenlik iddia edecektir." (Milton)

Ya da Johnson'un diğer bir kelime kullanım örneğini ele alalım. *Man* (adam) kelimesinin ilk tanımı *human being* (insan) şeklindedir.

"Kral ben gibi bir insandır." (Shakespeare)

İlahi hak ve mutlak egemenliğin güncel fikirler olduğu, sözlüklerin ve ansiklopedilerin saygısız düşünceleri ifade etmenin gizli bir yolu haline geldiği bir günde Johnson'un sözcük seçimini siyasî ve felsefi açıdan değersiz görürsek kesinlikle bazı noktaları kaçırmız. Bunun yerine ben Johnson'un seçimlerinin Avrupa aydınlanması boyunca insan değerinin genel bir şekilde yeniden düşünülmesiyle ilgili daha derin bir hikâyeye işaret ettiğini düşünüyorum. Bu hikâye *dignity* kelimesinin bugünkü ahlaki anlamına nasıl ulaştığımızı kısmen de olsa açıklıyor.

Ya da şunu düşünün: Daha 1760 yılında Kant, insan değeri konusunda Rousseau'dan etkilendiğini kendisi not düşmüştü. Kant "insanlığı onurlandırmak" kavramını da Rousseau'dan öğrendiğini belirterek "Rousseau bana bu konuda doğruları göstermişti" diye yazdı. Doğruyu söylemek gerekirse bu yardım günümüzde Kant üzerine çalışan bilim insanları tarafından oldukça takdir ediliyor. Ancak onur kavramının Kant öncesi ahlaki değer kazandığını gösteren kanıtlar da yok değil. Örneğin, ben antolojideki makalemde Rousseau'nun meslektaşısı Denis Diderot'un kendi onur kavramını geliştirdiğini gösteriyorum. Stephen Darwall kendi makalesinde ise onur teriminin bu düşünürlerden önce de doğal hukuk düşünürü Samuel Pufendorf tarafından kullanıldığını ve şöyle yazdığını belirtiyor:

"İnsan adına onurlu (dignatio) bir kişi varmış gibi görünüyor: böylece aşağılayan insanların kibrine gem vurmak için nihai ve en etkili iddia genellikle Ben köpek değil insanımdır."

Kant'ın İngiliz bakış açısına etkisinin 1830 yılına kadar çok az olduğu genellikle unutulmaktadır ve bu bakış açısının 1830 öncesi ve sonrasında nasıl etkilendiği bazı faktörlerle sınırlandırılmıştır. İn-

giltere'de Kant üzerine ilk tartışmalar (1800 öncesi) üniversite dışında, popüler edebî dergi sayfalarında gerçekleşiyordu. Kant, 18. yüzyılın sonunda bu dergilerde kısa süreliğine bir popülerlik kazanırken, aktarılan düşünceleri basitleştirildi hatta önemsizleştirildi. Dahası onun teorik, teolojik ve siyasî görüşleri çok dikkat çekerken etik anlayışı üzerinde çok az duruluyordu, o da en son yayınlanan makalesi "Ebedî Barış" üzerineydi. Bu son açıdan bakarsak Kant, İngiltere Kralı II. James yanlılarının radikal görünümüne bir son verdi. Yüzyılın sonuna doğru, İngiliz halkı Alman Aydınlanma düşüncesine ve kültürüne duyduğu şüpheden dolayı giderek daha muhafazakâr ve milliyetçi hale geldi. Kısacası Kant kısa süreliğine dikkat çekse de, takip edilen *Critical Review* Akademik Dergisi'nin yakındığı gibi "Kant'ın felsefesi bu ülkede çok az" bilindi.

1806'dan sonra onlarca yıl Kant'ın adı İngiliz dergilerinden adeta kayboldu. Zaten çok nadir bulunan Kant eserlerinin tercümeleri de rağbet görmedi. Bu yüzden Kant'ın pratik felsefesinin İngilizcede kendini göstermesi çok yavaş gelişti. Özellikle onurla ilgili meşhur iddialarını ortaya attığı *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, İskoçyalı J.W.Semple ilk ciddi baskıyı 1836'da verene kadar profesyonel bir şekilde İngilizceye çevrilmemişti. Hatta yine İskoçyalı Henry Calderwood düzenlenmiş hâlini 1869'da orijinal fiyatın üçte birine yeniden basana kadar bu çeviriye de kolay erişilemiyordu. Gerçekten de, 19. yüzyılın ilk yarısında Kant'a gösterilen akademik ilgi dikkatin hâlâ teorik felsefeye yoğunlaştığı yerde yani İskoçya'daydı. Tüm bunlar düşünüldüğünde Kant'ın Anglofon ahlak felsefesine etkisi, Anglofon saygı kavramını bir yana bırakalım, 1870'den sonra görülse de bu tarihten önce yok denecek kadar azdı.

Hepsi göz önüne alındığında görünen o ki şimdi Batı'nın insan onuru kavramını nasıl benimsediği ve bunun gerçekten ne anlama geldiğini yeniden düşünme zamanı. Belki de kökenine indikçe gördüğümüz gibi, insanların paylaştığı en temel "değer" in ne olduğu hakkında söylenecek daha çok şeyin olduğunu fark edeceğiz.

Kaynak: *blogs.lse.ac.uk*



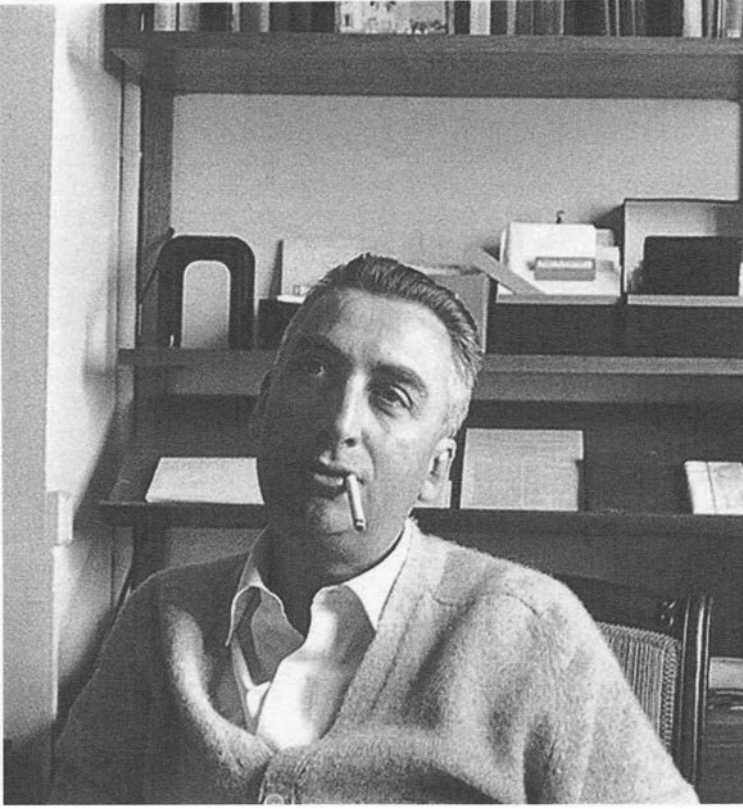
Anlatı kuramı, Fransız ve İngiliz edebiyatı, hukuk ve psikanaliz gibi disiplinlerarası çalışmalarıyla dikkat çeken akademisyen-yazar Peter Brooks'un ilk kez 1994 tarihinde yayınlanan *Psikanaliz ve Hikâye Anlatıcılığı* kitabı, Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü öğretim görevlilerinden Hivren Demir-Atay ve Hakan Atay'ın çevirisi ile geniş okur kitlesine sunuluyor. 2016 yılında Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi'nden çıkan kitabın editörlüğünü Ergun Kocabıyık üstlenmiştir. Ankara Üniversitesi, Basın Yayın Yüksek Okulu mezunu olan Kocabıyık, edebiyatçı kimliği ile de ön plana çıkmaktadır. Freud, Barthes, Bakhtin, Felman, Balzac, Benjamin ya da Lacan gibi birçok isme atıfta bulunan kitabın yoğun içeriğine rağmen çeviri kokmayışı, şüphesiz ki, asıl metne sadık kalırken Türkçe'nin dokusunu da okuyucuya hissettirmesine bağlanabilir.

Analiz nesnesine bağlı kalarak yazar, okur ve kurmaca kişiler gibi üç genel kategoriye yönelen geleneksel psikanalitik eleştirinin reddedilmesi gerektiğini savunan Brooks, edebiyat ve zihin yapısının eşdeğerliliğini savunduğu *Psikanaliz ve Hikâye Anlatıcılığı*

isimli çalışmasında, metnin açıklanmasını hedef almayan, postyapısalcı bir psikanalitik eleştiriyi destekliyor. Psikanaliz, bir çözümleme aracı olmadığı gibi, psikanaliz aracılığı ile çözümlenmeyi bekleyen tek bir gerçek de yoktur. Gerçek ve yalanın iç içe geçtiği düzlemde, analiste dedektif görevi yüklemenin anlamsız olacağı fikri, muhakkak ki, edebiyat ve psikanaliz ilişkisinin kutuplaştırıcı ikili zıtlıklar kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğini savunan Brooks'u destekler niteliktedir.

Üç bölümden oluşan kitap boyunca, Brooks edebiyat ve psikanaliz birlikteliğinin büyük anlatıları aşan dinamikliğine vurgu yapar. Analist ve analizan ilişkisi yankısının hissedildiği psikanaliz ve edebiyat birlikteliği nasıl olmalıdır? Anlatının iyileştirici etkiye erişmesinde anlatıcı ve dinleyenin konumlandığı hiyerarşik sistemin yıkılması gerektiği düşüncesi nasıl açıklanabilir? Psikanaliz hangi yönleri ile edebiyat ile benzer? Brooks, cevabını aradığı bu ve benzeri sorulara okuyucusunu da dâhil ederek, çeşitli edebî yazarların eserlerine doğru yolculuğa çıkar. Bir anda Balzac'ın dünyasına erişen okur, çok geçmeden Shakespeare'e ya da Sherlock Holmes'a varır ve sürekli

*Doktora Öğrencisi, ODTÜ İngiliz Edebiyatı Anabilim Dalı



sorgulama sürecine davet edildiği bu yolculukta aktif bir rol üstlenir.

Brooks, kitabının “Bir Psikanalitik Eleştiri Fikri” ismini verdiği birinci bölümünde, psikanalizin “geleneksel” yaklaşımdaki rolünün, bir tartışmayı ya da metni açmak değil, Shoshana Felman’ın da belirttiği gibi, alışılmadık olanı meşru kılıp sınırlandırmak olduğunu savunur. Son sözün kuşkuyla karşılandığı ve anlamın ikili zıtlıklar etrafında şekillendirilmediği postyapısalcı yaklaşımla, psikanalitik eleştiri yazar odaklı olmayı reddedip, metne ve retorige dayalı bir hâle gelmiştir. Psikanaliz ve edebiyatın okuma dinamiklerini sorgulayan bir diyaloga girmesiyle birlikte ise biyografiye dayalı psikanalitik eleştiri şüpheli konuma düşmüştür.

Brooks’a göre, Freud gibi, *Psikanalitik Sürecin Edebi Kullanımı*’nın yazarı Meredith Sakura da fantezide değinilen geçmişi;

yazarın, okurun ya da her ikisinin de geçmişi olarak alır. Ancak, fantezi modeli, kişisel geçmiş hakkında değil, metinsel geçmiş, şimdiki zaman ve öngörülen geleceğin ilişkileri hakkında fikir sunar. Brooks, biçim ve arzusun etkileşimini kanıtlayarak, fantezinin metin içi zamansal ilişkilere ve onların istek ya da arzuya göre düzenlenişlerine göre dinamik bir model sunduğunu savunur.

Brooks, edebî çözümlemede, *Lust* (Haz) ve *Unlust*’a (Hazsızlık) göre, *Vorlust*’ın (Ön-haz) daha ümit verici olduğunu düşünür; çünkü, Ön-haz, metinsel dinamikte hem erteleme hem de ilerleme içerir. Bu açıdan, fetişizm olasılığını beraberinde getiren ön-haz, Roland Barthes’ın S/Z’de yer verdiği “geciktirici uzam”la (*dilatory space*) ilişkilendirilebilir. Brooks’a göre, okuma eyleminin sona erişmek amacıyla yapılmadığını imâ ederek, ayrıntılara odaklanıldığını belirten fetişizm, anlatı çözümlemesinde önemli bir yere sahiptir.

Bu bölümde, ön-hazın edebî metinlerin okunmasındaki rolüne vurgu yapılırken, fetişizmle ilişkili olan teşhircilik ve röntgencilik kavramlarına da değinilir. Metinlerin basitçe tüketilmesini reddeden Brooks, Barthes’ın *Metnin Hazı* (*The Pleasure of the Text*) isimli çalışmasında belirttiği gibi, lineer olmayan bir okuma modelini destekler. Edebiyatta ön-hazın temsilcisi olarak ise, Balzac, Baudelaire ve Flaubert gibi yazarlar üzerine okumaları olan ve son dönem Romantiklerden sayılan Barbey d’Aurevilly’i görür.

Brooks, yapısalcı düşünce ve post-yapısalcı düşüncenin edebî metinlere yaklaşımındaki ayrımına dikkat çeker: yapısalcı düşünce, edebiyat çalışmaları için bir üst dil sunarken, Barthes’ın postyapısalcı döneminde belirttiği gibi; dil, herhangi bir üst dil ile temellendirilemez niteliktedir. “*Psikanaliz edebî analiz için rastgele seçilmiş bir arametin değildir; ısrarlı ve talepkâr bir niteliği vardır*”: “*bir alandan ötekine sınırları çizmek, zihnin düş görmemizi, arzulamamızı, yorumlamamızı, dolayısıyla da kendimizi insan öznelere kurmamızı sağlayan kurmacaları nasıl inşa ettiğine ve gerçeği nasıl yeniden formüle ettiğine dair anlayışımızı hem doğrular hem de karmaşıklarır*” (57). Brooks, edebiyat ve ruhsal süreçler arasındaki örtüşmeye gönderme yaptığı bu iddiasını, psikanalizin edebiyat eleştirisi için önemine bir kez daha vurgu yaparak destekler ve kitabının birinci bölümünü sonlandırır.

“Marjinlerdeki Değişimler: Yapılandırma, Aktarım ve Anlatı” isimli kitabın ikinci kısmında, anlatıcının dinleyici ile ilişkisinin en az hikâyenin kendi içeriği ve yapısı kadar önemli olduğunu savunulur ve anlatılarda aktarıma yer açılması açısından Freud’un “Dora” adıyla tanınan “Bir Histe-

ri Olgusunun Çözümlemesinden Parçalar” başlıklı ilk olgu öyküsü geçiş metni olarak görülür. Brooks’a göre, “aktarım metinseldir, çünkü geçmişi simgesel bir şekilde, işaretlerle, dolayısıyla da ‘gerçekte’ yok olan ama metinsel olarak var olan ve dahası hem anlatıcının hem de dinleyicinin gerçekleştirdikleri yorumlama edimiyle şekillenmesi gereken bir şey olarak sunar” (66). Freud’un belirttiği gibi, yapılandırma/yeniden yapılandırma bir arkeoloğun üstlendiği göreve eş değer görülebilir; çünkü, hem arkeolog hem de psikanalist yıkıntılardan saçılan parçaları birleştirip onların yeniden boyut bulması için çabalar; ancak, arkeolojiden farklı olarak psikanaliz, hâlen canlılığını devam ettiren insana eğilir.

Brooks, psikanalitik yapılandırma modeline dayanan anlatı yapılandırması görüşüne göre, anlatının ya da anlatı anlamının çıkarımında dinleyicinin ya da hikâyenin anlatıldığı kişinin üstlendiği aktif role vurgu yapar: “diyalogların çoğunluğunda olduğu gibi, anlatıcının dinleyiciyle ilişkisi hem bir işbirliği hem de bir mücadele ilişkisidir” (70). Bu durum, analist ve analizan arasındaki hiyerarşinin, dayandığı zeminin kayganlaşmasıyla, geçici süreyle hatta çoğunlukla altüst edildiğini sergiler. Analist ve analizan arasındaki dinamik birlikteliğin metin ve okur ya da edebiyat eleştirmeni arasında da devam ettiğini savunan Brooks, bu bağlamda Shoshana Felman’a atıfta bulunur: Felman, edebiyat eleştirmeninin metinle olan ilişkisinde hem psikanalist hem de hasta rolü edindiğini savunur.

Brooks’a göre, “analist ve analizan” ya da “okur ve metin” arasındaki diyalojik ilişki, Sherlock Holmes’un “Son Vaka” (1893) isimli hikâyesinde açıkça sergilenmektedir. Hikâyedeki “dedektif” ile

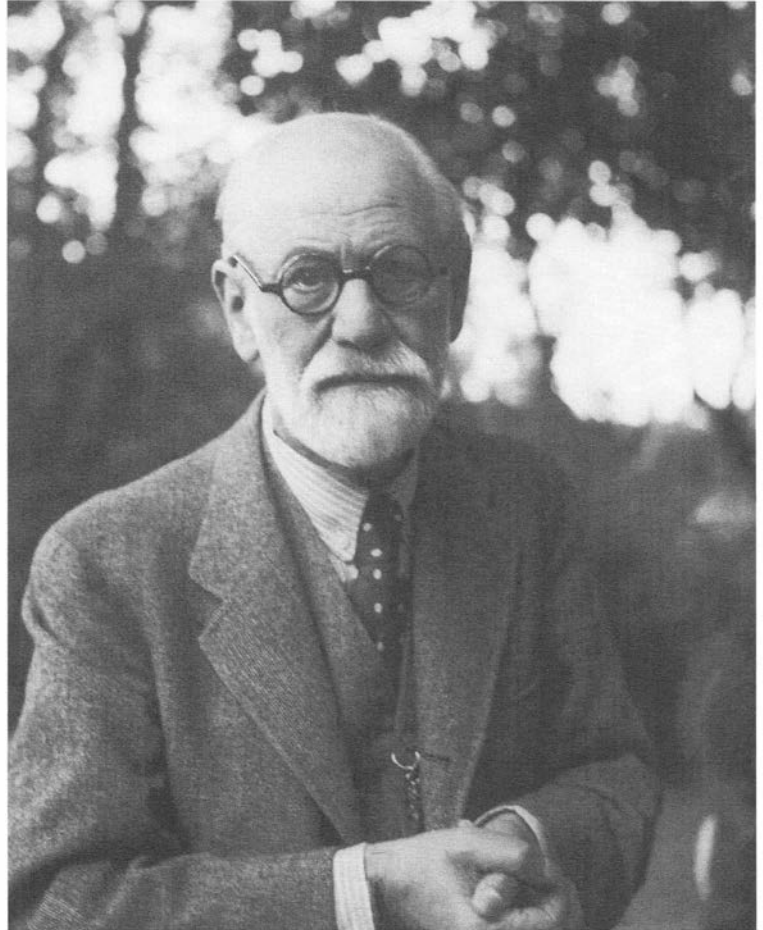
“dedektifin peşine düştüğü kişi” rollerinin devinimsel bir şekilde yer değiştirerek, takip eden ve takip edilen arasındaki ayrımın bulanıklaşması bunun göstergesidir.

Holmes’un “Son Vaka” isimli hikâyesine göndermede bulunan Brooks, psikanalizde yapılandırma örneklemek için Balzac’ın “Adieu” (“Hoşçakal”) isimli hikâyesine de atıfta bulunur. Hikâyedeki Philippe, Berezina nehrinin öteki yakasına geçene kadar aklını yitiren ve onu hatırlamayan Stéphanie’yi evcilileştirmek adına, travmanın yaşandığı nehirde geçişin sekiz yıl önceki anının tekrar edildiği bir psikodrama düzenler. Geçmişin simgesel bir şekilde yeniden canlandırıldığı bu psikodramanın sonunda, Stéphanie Philippe’i tanır ve 8 yıl evvel ondan ayrılırken ona söylediği son söz olan “Adieu” kelimesi dudaklarından dökülür.

Çılgınlığının sona erdiği an ise ölümünün başlangıç noktası olur: “Adieu” kelimesini söyledikten sonra ölür. Brooks, değindiği Balzac öyküsündeki yapılandırmayı “etkileyici, inandırıcı, iyileştirici ve aynı zamanda ölümlü” (Brooks 81) olarak nitelendirir.

Sonraki paragrafta, “Adieu”nün sonunun Shakespeare’in *Kış Masalı* başlıklı oyununun son sahnesine benzediğine dikkat çekilir. İffet hakkında şüpheleri olan Leontes’in kuşkularından dolayı ölen Hermonie isimli karakterin heykeli, Leontes’in aşkı adına hayat bulur. Oyundaki olay örgüsünün aktarım açısından değerlendirilişi ile, Leontes’in kıskançlık duygusu ve bu kıskançlığın doğurduğu sonuçlar sergilenir.

“Adieu”nün trajik sonla bitmesindeki neden, Philippe’nin düzenlediği psikodramada, analizanı



Sigmund Freud

konumundaki St phanie'nin aktarım diyaloguna girmesine yardım edecek aktif bir rol üstlenmesine izin vermeyip onu kendi belirlediği sınırlara konumlandırmasıdır. Oynaması için dayatılan bu hik yede akışkanlık fırsatı tanınmayan St phanie'nin  l me yüz çevirmesi, terapisinin analistin analizana üstünlük sağladığı ve analizanı tarafından fark edilmeyi beklediği tek taraflı durağan bir süreç olmayıp, her iki tarafın da etkileşime girdiği ve hiyerarşilerin yıkıldığı aktif bir süreç olduğunu kanıtlar niteliktedir. Benzer şekilde, Brooks, Philippe'nin hikâyenin sonunda intihar edişini de onun analizanı ile yer değiştirmeyi kesinlikle reddedişine dayandırır. Bu durum, Philippe'nin başarsız bir okur olduğunu gösterir. Terapisinin başarılı olabilmesi için, analistin analizde kendi benliğini geri plana çekmesi ve Lacan'ın aktarım konulu seminerinde değindiği gibi analizanın arzusunun kulak vermesi gerekir. Daniel Gunn'ın da belirttiği gibi, *“aktarım gücü, bir aşk hik yesinin gücü gibi, bu iki zamirin eşleşmesinde yatar: ‘sen’ ve ‘ben’”* (akt. Brooks 85). Brooks, anlatıcı ve dinleyicinin sürekli olarak yer değiştirdiği dinamik aktarım sürecinde anlatılanın da değişiklik yarattığını iddia ederek kitabının ikinci bölümünü sonlandırır.

Kitabın “Hikâye Anlatıcısı” isimli üçüncü bölümünde anlatma eyleminin hem okuru hem de yazarı etkilemesi nedeniyle asla masum bir eylem olmadığını iddia edilir. Anlatı eyleminin dinamik yapısı, *Decameron* ve *Binbir Gece Masalları* başlıklı eserlerde açıkça sergilenmektedir: *Decameron*'daki insan topluluğunun hikâye anlatışı, sürekli olarak yeni kahrmanların tanınmasına olanak verirken, *Binbir Gece Masalları*'ndaki farklı anlatı düzeyleri iyileştirici bir etki sunar.

Brooks, anlatının önemini vurgulamak adına, Walter Benjamin'in “Hikâye Anlatıcısı” başlıklı makalesine de değinir. Benjamin, hikâye anlatma sanatının bitmekte olduğunu düşünür. Benjamin'in sona erişmekte olduğunu iddia ettiği hikâye anlatıcılığına meydan okuyan etken romandır. Bunun nedeni, romancının  deta bir tanrı edası ile logosentrik düzlemde işleyerek, etrafındakilerle etkileşime girme yeteneğinden yoksun olmasıdır. Benjamin, sona erişme çabasındaki okumaya karşı çıkar.

Brooks, anlatıdaki devinimselliğe, Barthes'ın “diyalojik” kavramı kapsamında dikkat çeker. Barthes'a göre, her sözcük kendisinden önce söylenmiş sözcüklerle ilişki içindedir: “asla bütünüyle konuşan kişiye ait değildir, asla bakir değildir; daima  d n   alınmıştır ve hâlihazırda içinde kullanılmış olduğu bütün diğer ifade tarzlarının kalıntılarını da beraberinde taşır” (Brooks 101). Barthes'ın “diyalojik” kav-

ramı, Brooks'ta Freud ve Lacan'ın aktarım modelini çağrıştırır; çünkü, Lacan'a göre de, dinleyicinin varlığı analizanın anlatısına aktif bir rol yüklemektedir. Bu doğrultuda, aktarım sürecinde, hem “dinleyici” hem de “anlatan” dinamik bir rol üstlenmiş olur.

Brooks, Barbey d'Aureilly'nin *şeytan  öyküler* kitabında yer alan “Bir Whist Partisinin Perde Arkası” başlıklı hikâyesini örnek göstererek, modern romanın temsil ettiği yalnız bireye ve tek başına var olan okurun yaşam alanına yönelik bakış açısına hik yede ulaşılabileceğini iddia eder. Brooks'a göre, hikâye, romanın kaybettiği canlılığı geri kazanmaya davet eder. Bu açıdan, Brooks, psikanaliz ve hikâye anlatıcılığı ilişkisine bir kez daha vurgu yapar: psikanalizde olduğu gibi, hikâye anlatıcısı ile dinleyici arasındaki diyalog, karşılıklı etkileşime dayanır.

Sonuc olarak, Brooks, hikâye anlatıcısı ile dinleyici arasındaki ilişkiyi analist ile analizanı arasındaki ilişkiye benzettir. Brooks'a göre, bu ilişki, logosentrik bir düzleme dayalı kalmaksızın, hiyerarşilerin yıkıldığı dinamik bir süreci kapsar. Hikâye anlatıcılığının iyileştirici etkisi ise, okur ya da anlatıcının bu diyalektikteki aktif rollerine vurgu yapar.

Brooks, Peter. Psikanaliz ve Hikâye Anlatıcılığı.  ev., Hivren Demir-Atay&Hakan Atay. Haz., Ergun Kocab y k. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. 2016.



TANIDIK BİR YÜZ: PERSONA

KARDELEN AKÇAM

Sinema



Alpies, 2011.

Persona, Eski Yunan tiyatrosunda oyuncuların taktıkları maskeye verilen isimdir. Fakat bu kelime artık bir tiyatro sahnesinde değil, gündelik yaşamda anlam kazanır. Varlığını sürdürdüğü yer görkemli, ışıklı sahneler değil kentler, sokaklar, meydanlardır. Persona artık her yerde ve herkestedir. İnsanın kendisi olmayan bir kişiliği yaşamasıdır. Persona ile birlikte birey yaşadığı dünyaya uyum sağlar. Toplum yaşantısına ayak uydurmanın zorunlu bir yoludur bu.

Jung, kolektif bilinçdışı kavramını açıklarken arketiplerden bahseder. Bu arketiplerden biri olan persona, benlik rolü yapan bir maskedir. Kişi yani person sözcüğünün ilk anlamının maske olduğunu belirten Ezra Park, bunu bir rastlantı olarak değerlendirmeyi. Ona göre bu, kişinin az çok farkında olarak belli bir rolü üstlendiği ve oynadığı gerçeğinin kabulüdür. Bu roller içerisinde hem birbirimizi hem de kendimizi tanıdığımızı söyler. Ancak Jung'a göre kimi zaman insanlar saklandıkları bu maske altında yaşamaya ve gerçek benliklerini, kişiliklerini açık etmemeye o kadar alışır ki bu maske donar. Artık gerçek kimliğiyle beraber birey de yok olmuştur.

Persona kavramını tüm açıklığıyla inceleyebileceğimiz alanlardan biri sinemadır. Yorgos Lanthimos'un dördüncü uzun metraj filmi olan Alpieis (Alpler), ya-

kınının kaybetmiş insanlara yardım etmek amacıyla bir araya gelmiş dört kişinin hikâyesini anlatır. Bu kişiler, hizmet verdikleri insanların ölen yakınlarının yerine geçerek onların acılarını dindirmeyi ve hayatlarına kaldıkları gibi devam etmelerini sağlayarak para kazanırlar. Yakınlarının giydikleri kıyafetleri giyip, onların yaptığı işi yaparlar. Aynı şekilde konuşup, aynı şekilde gülerler. Aynı tepkileri verip, aynı duyguları hissedip kendileri olmaktan çıkarlar. Aslında gerçek hayatlarından memnun olmayan bu kişiler için bu iş bir kurtuluş yoludur. O maskenin altına sığınmaya çalışırlar. Zamanla taktıkları bu maskeye teslim olup kendi benliklerini unuturlar, gerçek hayatlarını değil o maskenin yaşattıklarını isterler.

"Normal olarak, bilinç, doğru dürüst işleyen bir persona'yı istediği gibi kullanabilir, ânın koşullarına uydurabilir onu, hattâ gerekirse başka bir persona ile değiştirebilir. Çevresine kendisini iyi uydurmuş birey, düğüne giderken başka, iş konuşurken başka, nutuk çekerken başka persona'lar takar. Persona'sını değiştirebilmesi için onun bilincinde olması gerekir. Tabi, persona'sı bilincin geliştirilmiş üst işlevi ile ilgisi ise, yapabilir bunu. Ama ne yazık ki, her zaman böyle olmaz; çevreye uyum, istenilenin tersine, bazan üst işlevle olur. Ya da, bireye ana-babasının ya da eğitimin baskısıyla zorlanabilir. Ama bu çok sonra acı sonuçlar

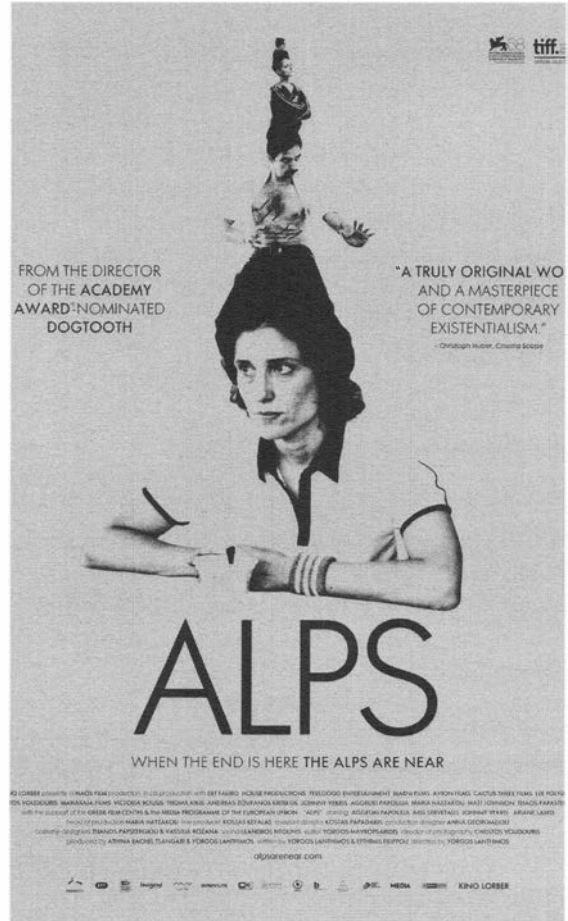
doğurabilir. Doğal ruhsal mizaca karşı gelme, nevroza yol açmasa bile, bir tür «zorlanımlı kişi» oluşturur. Bunların yaşamları boyunca başkalarına karşı davranışlarında yapma, mekanik bir şey vardır» (1).

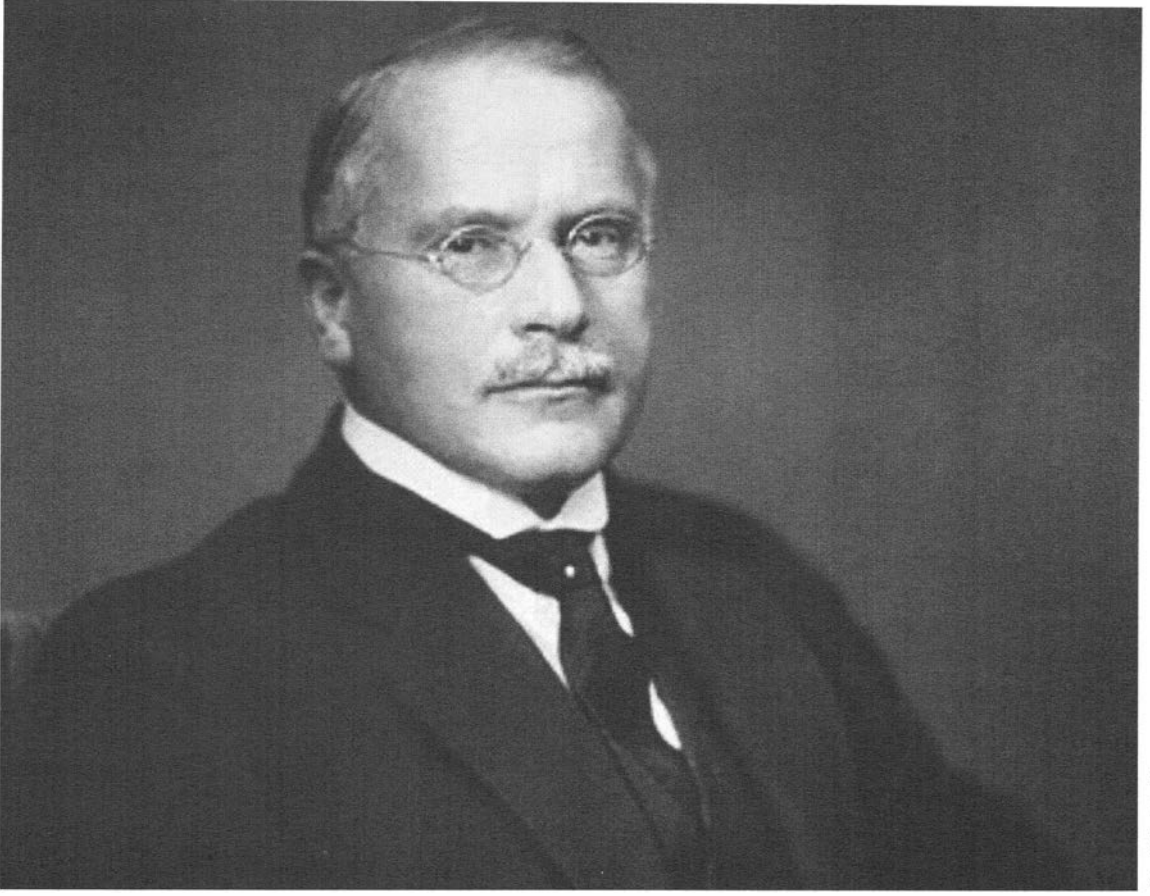
Erving Goffman ise günlük yaşamda bireylerin sergiledikleri rolleri yani bir anlamda maskeleri derinlemesine inceler. Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nda hayatımız boyunca insanların arasında sergilediğimiz her davranışı "rutin" olarak tanımlarken tüm bu rutinlerden oluşan faaliyetleri anlatmak için ise "performans" terimini kullanır. Bizler ise bu performansları sergileyen aktörleriz. Toplumsal yaşam bir tiyatro sahnesini andırır ve bizim var olduğumuz mekân, evimiz, işyerimiz, okulumuz, mobilyalarımız vitrin bölgesini oluşturur. Kişisel vitrin ise o rutini sergilerken role uygun olarak giyindiğimiz kıyafetler, takındığımız tavır, oturuş biçimimiz, konuşma tarzımızdır. Rol neyi gerektiriyorsa vitrini ona göre ayarlarız yahut vitrin ne ise ona göre oynarız. Aktörler yani bizler bu performansları sergilerken bizi izlemekte olan seyircileri göz ardı edemeyiz, onların isteklerine, beklentilerine ve en önemlisi toplumun genel kurallarına dikkat etmek zorunda hissederiz kendimizi. Bu bir var olma ve görünür olma çabasıdır, toplumsal yaşamın tüm insanlara dayattığı ahlaki ve sosyal kurallara uyma gerekliliğidir. Goffman'ın teorisinde önemli bir yeri olan diğer iki kavram ise ön ve arka bölgedir. Ön bölge, performansın gerçekleştiği ve seyircilerin bulunduğu bölgedir. Seyirciler artık aktörleri yalnız bırakmazlar ve onların rutinlerini gerçekleştirmelerinde yardımcı olurlar. Hataları, aksaklıkları görmezden gelirler. Çünkü herkes aynı zamanda hem seyirci hem aktördür. Bu iki kavram birbirinden zıt bir biçimde ayrılmaz. Arka bölgede ise sadece aktörler bulunur. Seyirci bu iki bölge arasındaki sınıra saygı gösterip arka bölgeye geçmeye çalışmaz. Aktörler aynı bir kuliste olduğu gibi burada rutinlerine hazırlanırlar.

Filmde ölen kişilerin yerine geçen insanların oluşturduğu gruba Alpler adının verilmesi persona ve Goffman'cı deyişle "performans" hakkında önemli ipuçları içeriyor. Bu ismi seçmelerinin iki nedeni vardır: birincisi ne iş yaptıklarına dair hiçbir ipucu taşımaması; ikincisi ise Alp Dağları'nın yerini başka hiçbir dağın alamaması. Sahiden her gün işe, okula, markete giderken yahut sadece yolda yürürken bile taktığımız bu maskeler bu kadar biricik mi? Maskeyi biricik yapan sadece o maskenin varlığı yani kişinin üstlendiği rol mü yoksa esas biricik olan kişinin bir türlü ifade edemediği esas benliği mi?

Hiroshi Teshigahara'nın yönetmenliğini üstlendiği 1966 yapımı *The Face of Another* (Tanin no kao)'da geçirdiği iş kazası sonucu yüzü yanan bir adamın içinde yaşadığı toplumla olan mücadelesine tanık oluyoruz. Okuyama, dışlanmamak adına sürekli yüzünde sargı bezleri ile geziyor ve eşinden, iş arkadaşlarından beklediği ilgi ve yakınlığı göremiyor. Onu anlaması için eşinin yüzünü kesmeyi düşünen bu adam tedavi gördüğü psikolog sayesinde sargılardan kurtulur. Artık yüzünde tanımadığı başka bir adamın yüzüne ait olan bir maske vardır. Bu maske sayesinde sosyal hayatına geri dönebilecek ve eşiyile yeniden duygusal bir bağ kurabilecektir. Okuyama artık insanların arasına karışabilmektedir, fakat maske onu giderek değiştirmektedir. Kıyafet seçimlerini yeni "yüz"üne göre yapar, önceleri sarhoş olamazken artık hemen sarhoş olabilmektedir. Onu sarhoş eden, uyuşturan, kendi olmaktan çıkaran maske midir?

"Bşkalarının bakışlarıyla gözetim altına alınan beden, objektif bedene dönüşerek zamanla nesne halini alır. Özellikle bedensel şekil bozukluklarının görünürlüğü kişilerde bu durum, utanma ve suçluluk üzerinden iki ayrı düzeyde gerçekleşir. Canlı beden ağır, yorgunluk, yara ya da hastalık altındayken yeni bir





Carl Gustav Jung

rol edinir ve halsiz, inatçı ya da kırılğan bedene dönüşür. Başkalarının bakışları tarafından yakalanır ya kalanmaz canlı beden, özlü bir şekilde değişir: Şu andan itibaren, o başkalarının izlerini taşır; o başkalar için nesne, eşya vb. olur. Başkalarının bakışları canlı bedeni cisimleştirir. Bu özellikle gözetleyici, aşağılayıcı, inceleyici, duygusuz, nesneleştirici vb. bakış için geçerlidir. O kişinin kendi bedenini engeller, cezbeder ve ona boyun eğdirir. Başkalarının bakışı, canlı bedeni felç eder ve bir süreliğine taşlaştırır” (2).

Yeni yüzü ile birlikte var olduğunu hissetmek isteyen Okuyama, bir kadına saldırdığı için karakola götürülür fakat yargılanmaz. Çünkü o hiç kimsedir, onu var eden gerçek bir yüzü yoktur. Oysa Okuyama bu yeni yüzüyle yeni ilişkiler de kurabileceğini düşünmüştür. Eşine bir yabancı gibi yaklaşp onu tekrardan kazanmak ister. Kazandığını sandığı sırada eşinin onu en başından beri tanıdığını fark eder. Bunun nasıl olabildiğine anlam veremez. Bu maske onun yeni yüzü ve her şeye yeni bir başlangıç değil miydi? Yeni bir var olma çabası değil miydi? Gerçek olan maske miydi yoksa maske aşağılık bakışlardan kurtulmak için geçici bir çözüm müydü? Artık eş de onu terk edip gitmiştir, geriye sadece maskeyi hazırlayan doktor kalmıştır. Beraber yürüdükleri bir

akşam bir binadan çıkan yüzleri maskeli insanların arasından geçerler. Ve yalnız kaldıkları an maskesini bilen tek insan olan doktorun yaşamına son verir Okuyama. Artık “özgür”dür.

Maske herkeste ve her yerdedir. Herkes kendini gizler. Cinsel kimliğini, doğduğu şehri, tuttuğu takımı, mesleğini, dünya görüşünü, inancını gizlemek zorunda kalan insanlarla doludur dünya.

Dipnotlar

(1) Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, 41-42.

(2) Zülküf Kara, *Toplumla Yüzleşme*, 48-49.

Kaynakça

JUNG, C. Gustav, *Analitik Psikoloji*. Çev: Ender Gürol. İstanbul: Payel Yayınevi, 2006, ss. 41-42.

KARA, Zülküf, *Toplumla Yüzleşme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, ss. 48-49.



by Paul Gauguin

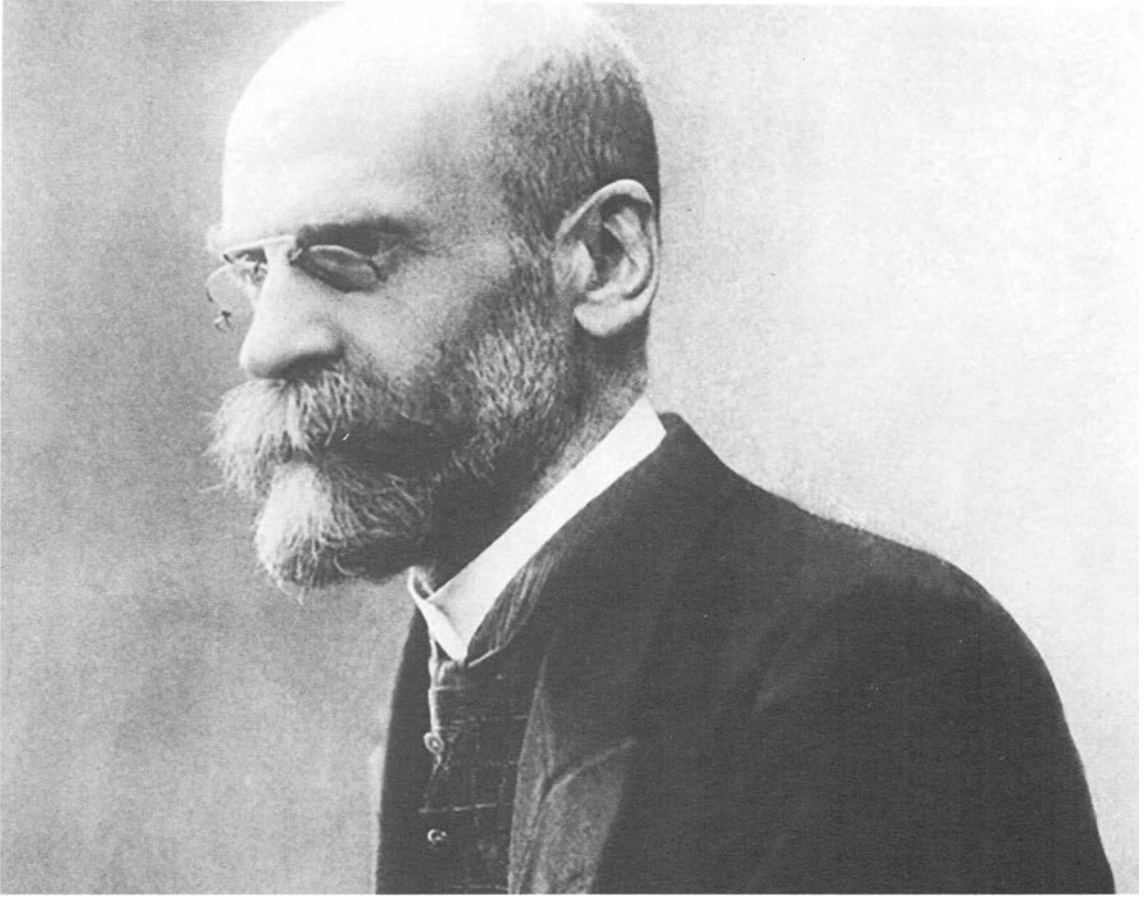
Bugün günümüzde hâlâ tartışılabilecek bir nitelikte olduğunu düşündüğüm eski bir mevzuya değinmek istiyorum. İki yüzyıl geriye dönüş yaparak ilk önce Comte'un, sonra da yarım yüzyıl ileriye giderek Durkheim'ın görüşleri üzerinden pozitivist paradigmaya dair ufak ama bir o kadar da ufuk açıcı olacağını düşündüğüm tespitlerimi sizlerle paylaşacağım. Çıkış noktası olarak Comte'u seçmekteyim, bunun altında iki sebep vardır: 1. Comte'un pozitivist paradigmanın kurucusu olarak kabul edilmesi; 2. Durkheim'ın pozitivist görüşlerini, Comte'un bazı pozitivist görüşleriyle birleştirerek, pozitivist paradigmaya dair farklı perspektiflerden tamamlayıcı bir görüş ortaya sunma yönündeki amacım. Diğer bir deyişle, ilk önce Durkheim'ın görüşlerinin değinilmesi gereken kısımlarını sizlere aktaracağım ve konuyla bağlantılı olan yerde Comte'un bilim anlayışına dair önemli bir görüşü Durkheim'ın görüşleriyle sentezleyeceğim.

Birçok genel sosyoloji ve metodolojiyi anlatan kitaplarda çoklarca kez tekrarlandığı üzere, Durkheim'ın sosyolojisinin temeli toplumsal olguların araştırılmasına dayanmaktadır (1). Bugün biz de, Durkheim'ın toplumsal olgular için varsaydığı üç temel özellikten hareketle, pozitivistliğe dair bir yorum geliştirmeye çalışacağız. Öncelikle, Durkheim toplumsal olgular için şu üç özellikten bahseder: 1. Toplumsal olgular gözlemciye dışsaldır; 2. Bu olgu-

lar eyleyenleri zorlar, dolayısıyla toplumsal olgular kısıtlayıcı ve baskıcıdır; 3. Toplumsal olgular, "şeyler" olarak ele alınmalıdır (2). Burada, bizi ilgilendiren seçenek, tam da üçüncü özelliiktir.

Durkheim "şey" mefhumunu, sosyolojiyi felsefeden ayrı, bağımsız bir araştırma alanı kurmak için kullanmıştır (3). Gelgelelim Durkheim, bununla *sui generis*, Türkçe ifadeyle, kendine has, başlı başına bir varlığı ya da gerçekliği kasteder. Bunu daha anlaşılır kılmak için şu alıntıya başvurmakta fayda vardır: "Toplumsal bir olgu, dışsal bir kısıtlamayı birey üzerinde uygulama yeteneği olan sabit veya sabit olmayan her eyleme biçimidir; yine o, verili bir toplum içinde genel olan her eyleme biçimi olduğu hâlde aynı zamanda bireysel tezahürlerinden bağımsız olarak kendi içinde varolur" (4). Anlaşılacağı üzere, belirttiğimiz toplumsal olguların üçüncü özelliği açık bir şekilde, toplumsal olguların bireylerden bağımsız olduğunu göstermektedir: "Sosyal olguların ayırt edici son göstergesi ise, kişinin iradesinden bağımsız olarak her bireye empoze ettiği zorlayıcı güçtür" (5). İşte, bu yazıda tartışacağımız konu toplumsal olguların kendinde bir gerçeklik olarak eyleyenlerden bağımsız bir biçimde varolmasıdır.

Toplumsal olguların üzerine Durkheim örnek olarak dili vermiştir. Durkheim, dili, toplumsal olgu olarak ele almakta ve üç özellik kapsamında değerlendir-



mektedir. Biz burada konumuzu “şey” ile sınırlandırdığımız için toplumsal bir olgu olarak dilin özelliği üzerine sadece şu alıntıyı yapmakla yetiniyoruz: “İkincisi, dil bireyin dışındadır. Bireyler bir dil kullandıkları hâlde dil, birey tarafından tanımlanamaz veya yaratılmaz” (6). Buradan hareketle, dilin bizler tarafından yaratılmadığı, bizim hayata geldiğimizden itibaren “verili” dili içselleştirdiğimiz yönünde yorum yapılabilir. Buradan çıkarsanacak anlam şudur: 1. Bireyler yaratım gücü olmayan pasif varlıklar olarak tek aktiflikleri, varolanı benimseyerek içselleştirmeleri ve böylece varolanın yeniden üretimini sağlamalarıdır; 2. Bir toplumsal olgu olarak dil, bireyler tarafından tanımlanamaz veya yaratılamaz. O hâlde, dışsal bir varlık olarak dil nereden gelmiştir?

Esasında bu soruyu sormak gereksizdir, çünkü Durkheim’ın, dilin yaratılamayacağı yönündeki görüşü, bu soruyu otomatik olarak yanıtlar. Eğer ki yaratılış yoksa, o zaman “verili bir durum”dan söz edilmesi gerekir. Farklı bir ifadeyle, varolan hep vardı. Dolayısıyla, dilin varoluşsal statüsü için yapabileceğimiz yorum da, dilin bizden bağımsız bir biçimde hep varolduğu ve bizden bağımsız olarak varolmaya devam edecek bir öncesiz-sonrasız varlık konumunda olduğudur. Bunun anlamı, dilin neredeyse tözsel

bir varlık olmasıdır. Bu yorumlar neticesinde, Durkheim’ın *sui generis*’inden anlayabileceğimiz şey, toplumsal olguların bağımsız bir varlık olarak eyleyenlerin varlıksal statülerinden farklı olarak, toplumsal olguların ve asıl olarak toplumun ebedî-ezeli bir varlık olarak verili bir yapıya sahip olmasıdır. Her ne kadar yazı başlığını düşününce, daha şimdiden konuyu nereye bağlayacağım yaklaşık olarak kestirebilecek bile olsa, konuyu asıl noktaya bağlamadan önce, verili durum ile ilgili ilginç bir yorumu ortaya koymak için yeni bir paragrafa geçmek istiyorum.

Marx, ideolojik yanılsamadan ve bu yanılsamanın kaynağından bahseder. İdeolojik yanılsamanın kaynağı olarak da, hâkim sınıfların egemen ideoloji ile alt sınıfları yanlış bilinç içine sokmalarını görür. Hâkim konumdaki kişilerin kendi yerlerini korumak için aşağıya yaydığı ideolojilerden birisi, varolan düzenin verili oluşudur. Marx, bu durumu şöyle mefhumunun farklı bir kullanımıyla ekonomik temelden hareketle şöyle açıklamıştır: “...burada ayırt edilen, spesifik anlamıyla burjuva ve dolayısıyla geçici olan fetişizm biçimlerine, burjuva iktisadi tarafından sanki doğal ve ezeli tarihistü zorunluluklarmış gibi muamele edilmesi” (7). Kapitalistlere göre, bu sınıfsal durumlar, bu düzen sürekli vardı. Bu fikrin altın-

da yatan temel fikir, bu düzenin “böyle gelmiş böyle gideceği”dir. Biraz daha ileri giderek söyleyebiliriz ki, toplumsal olguları ve daha temelde toplumu tözsel varlıklar olarak ele alırsak, tözün sabit ve değişmez vasfından dolayı, verili düzenin hiçbir zaman değişmeyeceği ve eyleyenlerin de ne kadar eyleser eylesinler, ne kadar aktiflik gösterirse gösterinler varolanı değiştiremeyeceği ve bundan dolayı hem dışsal hem de tözsel bir güç olarak toplumu değiştiremeyen pasif varlıklar olarak bireylerin, kaderlerine boyun eğmeleri gerektiği sonucuna varabiliriz. Açık olarak, zaten şeyleşme kavramı bireylerin güçlerinin kısıtlandığı yorumunu da bize verir: “*Şeyleşme kavramı, insanların toplumsal yapıların kendi denetimlerinin ötesinde ve değiştiremez olduklarına inanmalarını içerir. Şeyleşme, bu inanç, kendi kendini-gerçekleştiren bir kehanet hâline geldiğinde ortaya çıkar*” (8).

Tüm bunlardan, “şey” fikrinin ve dolayısıyla toplumsal olguların bağımsızlığının Durkheim’ın muhafazakâr görüşlerini nasıl desteklediğini görmekteyiz (9). “*Muhafazakârlar genellikle evren hakkında kozmolojik ilkeyi kabul ederler. Bu ilkeye göre Tanrı her şeyin merkezinde, varoluşun sebebi; her şeyin ölçüsü insan değil Tanrı’dır. İnsan doğası, kozmolojik şeylerin düzenininin sabit bir parçasıdır. Evrende aşkın bir nizam ve doğal yasa vardır. Bunlar, toplumu olduğu kadar, vicdanları da yönetirler. Bütün sorunlar gibi, siyasal sorunlar da temelde dinsel ve ahlaki sorunlardır*” (10). Burada, büyümlü bir şeyi çözdüğümüzü iddia etmiyoruz. Zaten Durkheim’ın yapısal-işlevselciliğinin apaçık bir şekilde varolan düzeni korumaya yönelik olduğu ve de radikal görüşlere sıcak bakmadığı bilinmektedir. Bizim çabamız, Durkheim’da toplumsal olguların bağımsız olması ile varolan

düzeni korumak için sürdürülen burjuva sınıfının idealist ideolojisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymak yönündedir. Ve evet, deminki cümleden anlaşılacağı üzere, Durkheim’daki “şey” mefhumu, pozitivistizmin, idealist yorumu içinde örtük biçimde barındırdığını göstermektedir. Gelgelelim, Comte, pozitif bilimlerin anlayışı ile bilimden metafiziği atarak “sosyal fizik”i kurma girişiminde bulunur. Elbette, bu çaba Comte’un hayatının sonlarına doğru insanlık dini görüşlerine geçişiyle beraber oldukça zedelenmiştir. Ama bizim iddiamız, pozitivistizmin en temel görüşlerinin dahi metafizik kalıntılar içerdiği yönündedir. Ve bakın ki, Comte, işlevselciliğin kuruluşunda önemli rol oynayan biri olarak, bizzat kendisi *sui generis* düşüncesini benimsemiştir. Ne var ki, bu düşünceyi yeteri kadar eleştirmiş olduğumuzu düşünüyor ve hedef oklarımızı pozitivist paradigmaya doğru çeviriyoruz.

Her ne kadar bir paradigma olarak pozitivistizmin çok eleştirilebilecek önermeleri bulunsun da, böyle bir iş ufak bir yazıya sığmamakla birlikte, Karl Popper veya Jürgen Habermas gibi felsefecilerin yazdığı türden büyük kitaplara benzer biçimde, pozitivist eleştireye yönelik bir kitap yazılabilir. Ancak bunun gerekliliği konusu tartışılır. Asıl mevzuya dönecek olursak, pozitivistizme yönelik getirebileceğimiz önemli bir eleştiri de toplumsal/tarihsel alanda yasallık fikridir. Ülkemizde bu yönde bir eleştiriye Hermeneutik geleneği benimsemiş olan felsefecimiz Doğan Özlem getirdiği için, gerekli satırları kendisinden aktarmayı doğru buluyorum:

“*Alman İdealizmi, Comte Pozitivizmi ve Marksizm, 18. yüzyıldan miras aldıkları ilerleme idesi altında, tarihin kuramsal bir etkinliğin theoria’nın konusu olabileceğini, tarihte de tinsel (Alman İdealiz-*

mi), materyal (Marksizm) ya da pozitif (Comte: üç hal yasası vb.) nitelikte yasaların bulunduğunu, tarihin çizgisel olarak bir ereğe doğru yönlendiğini ileri sürerlerken; Herder’den Alman Tarih Okulu ve Dilthey’a kadar uzanan ikinci ana eğilim, tarihte doğabilimsel ‘yasa’ kavramıyla analoji kurularak üretilmiş şeyler olarak ‘tarih yasaları’nda söz edilemeyeceğini, tarihin çizgisel bir biçimde bir ereğe doğru yönelmiş bir süreç olarak görülemeyeceğini belirtmiştir” (11).

İşin ilginç ama aslında o kadar da şaşılmayacak tarafı, tarihsel yasalar idesinin başlı başına bir gerçeklik fikri ile, diğer bir deyişle toplumsal “şeyler”in bağımsızlığı görüşüyle örtüşüyor olmasıdır. Tarihsel yasalar fikri apaçık bir şekilde tözsel niteliğe sahiptir; empirik denetlenebilirlik imkânından yoksundur; tarihin çizgisel olarak erekselliğe sahip olması tarihsel yasaların kendinde gerçeklik olduğunu gösterir; tarihsel yasaların erekselliğinin kaçınılmazlığı yol açması sonucu bireylerin topluma ne kadar müdahale ederse etsinler tarihsel yasaların ereksellik sonucu gerçekleşmesinden ötürü bireylerin pasif kalması ve paradigma tarafından kötümser bir kaderciliğe mahkum edilmeleri... İşte tüm bunlar, tarihsel yasallık fikri ile toplumsal olguların bağımsızlığı özelliği arasındaki ortak paydayı gözler önüne serer. Gelgelelim, bu tarihsel yasaların ne olduğunu gerçekte kimse bilmemektedir. Tarihsel yasalar, maddesel bir gerçeklik olmaktan ziyade, toplumsala ve tarihsel yön veren madde-ötesi bir güçtür, hatta neredeyse tanrısal bir inançtır. Ancak ne var ki pozitivist paradigmayı ve de bu paradigmayı benimseyenlerin metafiziksel bir görüşle bağlı oldukları açıktır. “*E. Troeltsch’e göre*

de, Comte sosyolojisi, Comte'un metafiziğe açtığı savaşa rağmen, tarih ve toplumda olmayan şeyler olarak 'toplum yasaları'm, bu alanlara tepeden taşımak istemesiyle, tuhaf bir metafiziktir" (12).

Sonuç olarak, pozitivism meta-fiziği dışlamak istese bile, yukarıda görüleceği üzere metafizik görüşleri kendi içinde barındırmaktadır. Yazı boyunca pozitivist paradigmayı eleştirdik. Ancak bu, pozitivist paradigmanın tüm ilkelerini tamamen reddettiğimiz anlamına gelmiyor. "Öyle ki, Popper'a göre yanlışlanabilirlik, tüm empirik bilimlerde kuramların geçerliliğinin denetlenmesinin biricik göstergesidir. Peki yanlışlanmış bir kuramın değeri nedir? Popper'a göre yanlışlanmış bir kuram hatalı ve kusurlu bir kuram sayılamaz; tam tersine, kuramın yanlışlanmış olması, onun empirik gerçeklikle bir bağımlısı olduğunu gösterir, onu bir ideal/konstrüktif yapı, bir kurmaca olmaktan çıkarır" (13). Buradan Popper'ın pozitivismi desteklediği yönünde bir anlam çıkarmamak gerekir – ki kendisi pozitivism ve neopositivism karşı bir tavır sergilemiştir. Biz ise, pozitivist paradigmanın birçok yönünü reddetmekle birlikte, pozitivismin dışsallık görüşünün bağımsızlık fikrinden arınık hâlini savunuyoruz. Elbette, toplumsal olgular dışsaldır, buna katılmaktayız. Ancak salt dışsallık fikrini, diğer bir deyişle, birey-toplum etkileşiminde tek yönlü süreci, dolayısıyla bireyin pasif olarak görüldüğü anlayışı doğru bulmuyoruz. Bunun yerine, Simmel'in sosyolojisinden hareketle sentetik ikicilik felsefesini temel alıyoruz ve birey ve toplumun karşılıklı etkileşimde olduğu modeli daha doğru kabul ediyoruz (14). Gelgelelim, Simmel'in de apaçık bir şekilde metafiziğe

kaydığı görülür. Ancak konumuzun bununla alakası olmadığı için, bu konuyu burada atlıyoruz.

Son olarak, pozitivism, açık bir şekilde varolan düzenin sürdürülmesine katkıda bulunuyor gibi görünmektedir. Sonuç olarak pozitivist paradigma, ulaştığımız fikirlere göre, egemen sınıfın ideolojisini destekleyen, varolan düzeni korumaya yönelik, tek tek bireyleri yok sayan, bireylerin toplumu etkileme gücünü elinden alıp mistik ya da kozmik bir güce, tarihsel yasalara aktaran ideolojik yanılsamanın bilimdeki adı olmuştur. Bu yöndeki eleştirileri farklı bir makalede ele almayı düşündüğümünden dolayı bu yazıyı burada noktalıyorum.

Dipnotlar:

- (1) Toplumsal olguların yanında aynı zamanda ahlakın Durkheim'in sosyolojisinin merkezi olduğu görüşü için bkz. Ritzer, George, Stepnisky, Jeffery. *Sosyoloji Kuramları*, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2014, ss. 80-81.
- (2) Goodwin, Glenn A., Scimecca, Joseph A., *Klasik Sosyolojik Teori*, Say Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 158-159.
- (3) Ritzer, George, Stepnisky, Jeffery, *Sosyoloji Kuramları*, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2014, ss. 78.
- (4) Akt: Ritzer, George, Stepnisky, Jeffery, *Sosyoloji Kuramları*, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2014, ss. 78.
- (5) Keat, Russel, Urry, John, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016, ss. 137.
- (6) Ritzer, George, Stepnisky, Jeffery, *Sosyoloji Kuramları*, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2014, ss. 78.
- (7) Vandenberghe, Frédéric, *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 100.
- (8) Ritzer, George, Stepnisky, Jeffery, *Sosyoloji Kuramları*, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2014, ss. 59.
- (9) İlginç olan nokta, Durkheim yaşadığı dönemde siyasî görüş olarak liberalizmi benimsemiştir (diğer bir ilgi çekici nokta, Spencer'in da aynı siyasî konumu pay-

laşmasıdır). Ancak ne var ki, Amerikan sosyoloğu Talcott Parsons'ın Durkheim'i pozitivist ve işlevselci yönleriyle tanıması, Durkheim'in muhafazakâr olduğu yönünde bir algı yaratmıştır. Gelgelelim, bizim fikrimiz ise, her ne kadar Durkheim liberal görüşte olduğunu belirtse de, onun teorisinin muhafazakâr görüşleri desteklediği yönündedir.

(10) Gökçe, Orhan. *Siyaset Sosyolojisi*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016, ss. 282.

(11) Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, ss. 67.

(12) Özlem, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2017, ss. 63.

(13) Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, ss. 157.

(14) Vandenberghe, Frédéric, *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 115.

Tepelere doğru tek başına
didinmek bile bir insanın
yüreğini doldurmaya yeter.
Sisyphus'u mutlu olarak
düşlemek gerekir.

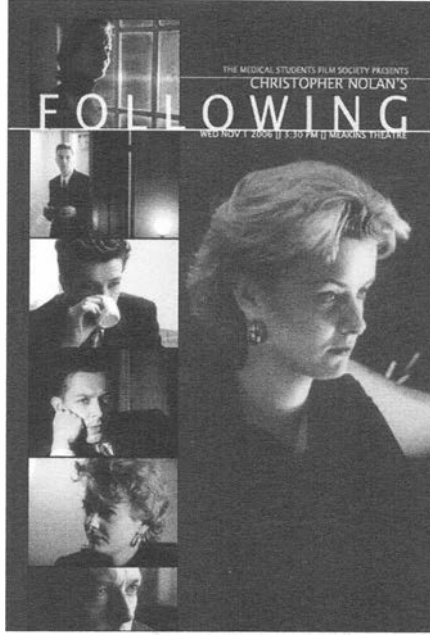
—Sisifos Söyleni



FOLLOWING (1998) KARAKTERLERİNİN EDEBİYATTAKİ YANSIMALARI ÜZERİNE BİR DENEME



ALİ ONUR ŞAHİNOĞLU



1998 tarihli *Following* filminin amatör bir yazar olan başkahramanı, kendine malzeme bulmak, daha genel mânâda yazmak konusunda sıkıntı çekmektedir. Kapıldığı sanatçı tutukluğu, onu, sokaktan rastgele seçtiği insanları takip etmeye iter. Seçtiği bu insanları gün boyu izleyerek, kendine pek de yararı olmadığını henüz filmin başlarında anladığımız bir takım gözlemlerde bulunur.

Günün birinde bu garip zevki onu, hikâyenin geri kalanını tamamen değiştirecek olan, ana karakterlerden bir diğeriyle karşılaştırır. Şehirli gibi giyinen, aklıbaşında bir yetişkin izlenimi veren bu karakterin gizlediği bir sır vardır. Günün ortasında, boş evlere girip hırsızlık yapan, bu eylemi esnasında bazı aşırılıklara düşmeyi de ihmâl etmeyen bu karakterin sebep olacağı sürprizler film boyunca izleyiciyi şaşırtır.

Yönetmen koltuğunda Christopher Nolan'ın oturduğu filmin karakterlerinin özellikleri, edebiyat klasiklerinde de kendine oldukça sık yer bulan bazı temalarla benzerlik gösterir.

1- Bill ve Faust

“Hakiki öğrenci, bilinenin içinden bilinmeyeni geliştirmeyi öğrenir ve ustaya yaklaşır.” –Goethe

Filmin başında insanları takip ederek kendine sanatsal bir pay çıkarmaya çabalayan bunalım içindeki yazarın hayatını değiştirecek olan şahıs, kendince bu masum rutinini sürdürürken rastladığı Cobb'dur.

Aslında bir hırsız olan Cobb sadece zevk için gündüzleri önceden tespit ettiği evlere girer, maddi ağırlığı olmayan hırsızlıklar yapar, kendi tabiriyle *“Önce kaybedip sonra buldurarak,”* normalliğin o acımasız dehlizlerinde kaybolup, asıl değerli olan konuların farkına varamayan insanlara yol gösterir.

Bu açıdan, kahramanımız Bill, Goethe'nin çalışma odasında bunalmış bir hâlde oturan Faust'una benzer. Kendini çevreleyen tiksintiden, mesleğinde içine düştüğü açmazdan kurtulmak için insanları takip eden Bill'in karşısına aniden Mefisto, yani Cobb çıkar. Kitapta illüzyonların sahibi Mefisto, Faust'a gelir. Filmde de takip eden Bill olmasına rağmen Cobb takip edildiğini anlayıp onu bir restoranda yakalar.

Bu sahnede Bill çökmüş, ne yapacağını kara kara düşünür bir hâldeyken, Cobb son derece kendinden emin bir şekilde Bill'in karşısına oturur, onun içtiği kahveden söyler, karizmasını sergilemeye başlar. Hatta kendinden o kadar emindir ki, izleyici, sorduğu sorulardan Bill'in ne iş yaptığını, aslında neyin peşinde olduğunu Cobb'un önceden bildiği izleni-

mine kapılır. Kaldı ki, Mefisto da Faust'a geldiğinde kendinden oldukça emindir.

Restoranda ikilinin arasında geçen kısa ve öz diyalogu takiben Bill, kendini Cobb'un vadettiği yasağa farkında olmadan kapılmış hâlde bulur. Nitekim Cobb, Bill'in sadece yabancıları takip ederek edinebileceği bilgiden daha fazlasını, bir nevi gerçek bilgiyi ona sunmaktadır.

İkili, sağlam temellere dayanmayan bir ortaklıkla, yabancıların evlerine girip çıkarken hikâye gelişir, yasak edilenin çekiciliğine kapılan Bill, tıpkı Faust'un çıktığı o yabanda gezinti gibi esrarengiz bir yolculuğa çıkar. Çıktığı bu yolculuk onu dönüştürmeye başlar, filmin sonunda kendisiyle birlikte izleyiciyi de şaşırtan sona doğru yaklaşır.

Sondaki bu sürpriz, bizi edebiyatın birçok klasiğinde işlenen ana temalardan biri olan "elindekiyle yetinmek" olarak özetlenebilecek bilgelik anlayışına götürür.

2. Cobb ve Dr. Henry Jekyll

"Yanılmalar doğamızın değil, hareket biçimimizin eksikleridir." –Descartes

Yaklaşık bir saatlik süresiyle kısa sayılabilecek filmin ortalarında, oldukça dikkat çekici bir sekans vardır. İkili, güpegündüz girdikleri evde oyalanırken, bu arada Cobb'un üstünde yine takım elbisesi varken Bill'in üstündeyse sıradan günlük giysiler vardır, aniden evin hanımı yanında bir adamla eve gelir.

İkili neye uğradığını şaşırır. Cobb soğukkanlı ama ani bir hamleyle emlakçı rolüne bürünür, Bill'e evi gösteriyormuş gibi yapar. Ev sahibesi onlara evde ne aradıklarını sorduğunda, Cobb mahcup bir tavırla, *"Bana evde olmayacağınız söylenmişti,"* şeklinde karşılık verir. Kısa süreli bir duraksamadan sonra iki kafadar yine seri ve soğukkanlı hareketlerle apar topar evden ayrılır. Kadın, bir şeylerin ters gittiğine inanmasına rağmen arkalarından bakakalır, bu garıplığın sebepleri üstüne fazla kafa yormaz.

Stevenson'ın romanında Dr Jekyll'in işlediği suçları Bay Hyde'a yüklemesi de bu olayın tersten bir okuması değil midir?

Sahnenin yaşandığı anda, izinsiz girdikleri mekânda birer yabancı olan ikili, emlakçı ve ev arayışında olan muhtaç bir adam rolüne bürünerek, kıyafetleri bu küçük oyuna oldukça müsaittir, yanlışlarını normalleştirmişlerdir. Yani refleks olarak da olsa, yalanlarını resmiyetin ardına gizlemişler, suçlarını bu yolla örtbas etmişlerdir.

Bir bakıma, toplum bilincinde yer alan otorite kavramını devreye sokmuş, kadının herhangi bir suçlamada ya da en azından aşırı bir tepkide bulunmasını önlemişlerdir. Bu hareketle kadına ait özel alan aniden bir nevi kamusal alana dönüşmüş, ahlaki olarak ve kanunen içine düşülen yanlış eylem biçimi, bir anda doğal, zararsız bir yanlışla evrilmiştir. Yani romandakinin tersine suç, otoriteye devredilerek normalleştirilmiştir.

Olayın başka bir boyutu daha vardır. Daha sonra Cobb'un ağzından duyduğumuza göre kadının yanında eve gelen adam kocası değildir. Kadının, normal bir insanın aynı durumda vereceği tepkiyi göstermemesinin altında yatan asıl nedeni de böylece anlamış oluruz.

Dahası, ikilinin suçları normalleştiği esnada kadının suçu anormalleşmektedir. Evde kimsenin olmadığı varsayılan bir durumda, adamın rahat tavırlarından bu ihanetin bir geçmişi olduğu kanısına varabiliriz, kadının ahlaki olarak yanlış kabul edilecek eylemi sıradan bir hüviyete bürünecekken, ikilinin evdeki varlığı bu eylemi gayrimeşru kılmış, kadının yakalandığı izlenimine kapılmasına sebep olmuştur. İlk anda kadının içine düştüğü merak dolu öfkenin sebebinin, bu açığa çıkma hissi olduğunu söylemekte bir beis yoktur.

Böylelikle, otoriteye devredilen suçun normalleştiği senaryo burada tekrar romandaki aslına dönmüş, açığa çıkmış suç, orada olmaması gereken kötücül karakterlere aktarılmıştır.

Sonuç

Hikâyenin geri kalanında akışa dâhil olan alımlı ve güzel kadın karakterin de etkisiyle Bill ve Cobb arasındaki suç ortaklığı bölünür. Bill yabanda yaptığı gezintiye kendini fazlasıyla kaptırarak, bağımsız olarak evlere girip çıkmaya başlar. Ara sıra öğretmeni sayılabilecek Cobb'dan yardım istemeyi de ihmal etmez.

İçeriğiyle, Dövüş Kulübü'nün iki karakteriyle de ortak yönleri sahip olduğunu söyleyebileceğimiz siyah beyaz film, klasik edebiyattan ödünç alınan tema ve karakterleriyle izleyiciyi sürpriz bir sona doğru taşır.



by Leonardo da Vinci

Bilimin ve bilginin ne olduğu sorusu hepimizi farklı biçimde hep meşgul eder. Günlük hayatımızda belki de en sık kullandığımız ve duyduğumuz kavramlardır bunlar. Fakat konuya ilişkin kavrayışımız çok güçlü değildir. Kavramların varlığından haberdarız, sıkça da kullanıyoruz, ama kavramlara ilişkin bir kavrayışımız bulunmamaktadır. Bu nedenle bilginin ve bilimin ne olduğunu anlama çabamız genellikle yarı yolda kalır. Kaldı ki bu konuda bilimciler ve felsefeciler de her zaman doyurucu ve ikna edici bir tanım önerme konusunda her zaman başarılı değildirler. Bazen aralarında konuya ilişkin kılı kırk yaran tartışmalar yaşanır ve sonunda kendileri de işin içinden çıkamazlar. Sonunda yine iş bilgilenmiş halkın cesur ve olgun tarihsel kararına kalır.

Bu kısa denememde bilim ve bilgi söz konusu olduğunda gerisine düşülmemesi gerektiğini düşündüğüm tarihsel iki kaynağa işaret etmek istiyorum. Ünlü Alman filozofu Immanuel Kant bilimi örgütlenmiş bilgi olarak tanımlarken, büyük Antik Yunan filozoflarından Makedon Aristoteles, insanı doğası gereği bilmek isteyen bir varlık olarak tanımlar. Bu iki belirlemeye ortak bir anlam kazandırabilirsek, bilginin ve bilimin ne olduğuna dair büyük soruya

da başlangıç ve çıkış noktası olarak bir bakış yakalamış oluruz.

Bilimlerin Kullanımı ve Kötüye Kullanımı

Modern toplumun kuruluşundan beri kuşkusuz baş köşeye koyduğumuz bilimlerin ürettiği ürünlerinin kullanıldığı nice savaşlar olmuştur. Bu savaşlar kaç yüz milyon ya da daha doğrusu kaç bin milyon insanın hayatına mal olmuştur bilinmez. Bugün çok çeşitli sayısız kitlesel imha silahları yapılmıştır. Bu gelişmelerin ışığında, insanın dünyanın etkili politikacılarına, lütfen akan kanı durdurun, diye yalvarası geliyor. Bunun nafile olduğunu biliyoruz, çünkü yaparsak, ilk yapanın biz olmayacağımızı biliyoruz. Bu savaşların ve savaşlarda yaşanan katliamların hiçbirisinin bilimlerin asıl amacıyla hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Bilimlerin asıl amacı, insanlığın durumunu her bakımdan iyileştirmek ve ilerletmektir. Fakat ne yazık ki bunların hepsi bilimlerin araçları ve ürünleri kullanılarak yapılmıştır. Çevre kirliliği, doğanın tahribi, insandan kaynaklanan olumsuz iklim değişimi; bunların hepsi bilimler, sanatların ve zanaatların gelişmesi sonucu olmuştur. Buna, bilimlerin kötüye kullanımının sonucu olmuştur, demek en doğrusu olacaktır elbette.

Jean Jacques Rousseau'ya Dönüş

Çağımızın ünlü Alman filozoflarından Otfried Höffe, *Modernliğin Bedeli* adlı kitabında modernliği yeniden sorguladığımız bugünlerde bilimlerin statüsünü de yeniden sorgulamamız gerektiğine işaret etmiştir. Bilim ve insan ilişkisi söz konusu olduğunda aklımıza hemen Jean-Jacques Rousseau'nun bilimler ve sanatlar üzerine olan ünlü denemesi gelir. Bu nedenle bu gelişmelerin ışığında Höffe, Rousseau'nun bilimlerin ve sanatların yeniden inşasının insanlığın ahlaken ilerleyip ilerlemediğini konu alan denemesine geri dönmemiz gerektiğini ileri sürmüştür. Bilimlerin yapısı, işlevi ve statüsü eleştirel bir şekilde yeniden gözden geçirilecekse, işe oradan başlanması gerekmektedir.

Rousseau, ünlü *Bilimler Üzerine Söylev* başlığıyla kısaltılan denemesinde bilimleri ve sanatları ilkesel bir eleştiriye tabi tutmuştur. Burada sanat kavramını Rousseau'nun kullandığı geniş anlamda almak gerekir, çünkü bugün yaygın olarak yapılan "sanat" ve "zanaat" ayrımı yenidir ve kanımca içinde aristokratça seçkici bakışları da barındıran bir ayrımdır.

Jean Jacques Rousseau ve Ahlaklılığın Önkoşulu

Rousseau'nun söz konusu denemesinde yanıt aradığı soru, bilimlerin ve sanatların yeniden kuruluşu ahlak açısından ilerletici mi yoksa yıkıcı mı olduğuna ilişkindir. Rousseau'nun söz konusu denemesi bize ne diyordu bu konuda? Oluşan uygarlık, bilimlerin ve sanatların eseridir. İlk insanlar naif ve dürüst insanlardı, çünkü mülkiyet ilişkilerinden kaynaklanan yalancılık ve kurnazlık olmalara yabancıdır ve bunu gerektiren bir durum bulunmamaktadır. Fakat buna karşın uygarlığının ve kültürün başında, insan, gelişmişlik düzeyi bakımından istese de ahlaklı olamazdı. İnsanın ahlaklı olabilmesi için, karşılık beklemeden diğerinin acısını ve mutluluğunu paylaşabilmesi ve hiçbir şey beklemeden diğerine yardım edebilmesi, diğerini amaç edinebilmesi gerektirmektedir. İnsanın bunu yapabilmesi için ise önce diğerinin ne halde olduğunu ve yardıma ihtiyacı olup olmadığını, yardıma ihtiyacı varsa, ihtiyacının ne olduğunu bilebilmesi gerekmektedir. Bunu ise insan ancak diğerle duygudaşlık ilişkisi veya empati ve sempati kurabildiği oranda yapabilir. İnsan bu yetiyi çok sonra, doğayla bir üretici ilişkisi kurmaya başlamasıyla elde etmeye başladığı bir yetidir.

Ahlaklılığın Önkoşulu Olarak Fantezi ve Empati

Fakat insanın diğerle empati kurabilmesi için, fantezi veya tahayyül gücüne gereksinimi vardır – ki tahayyül gücü ilk insanlarda olmayan bir şeydir.

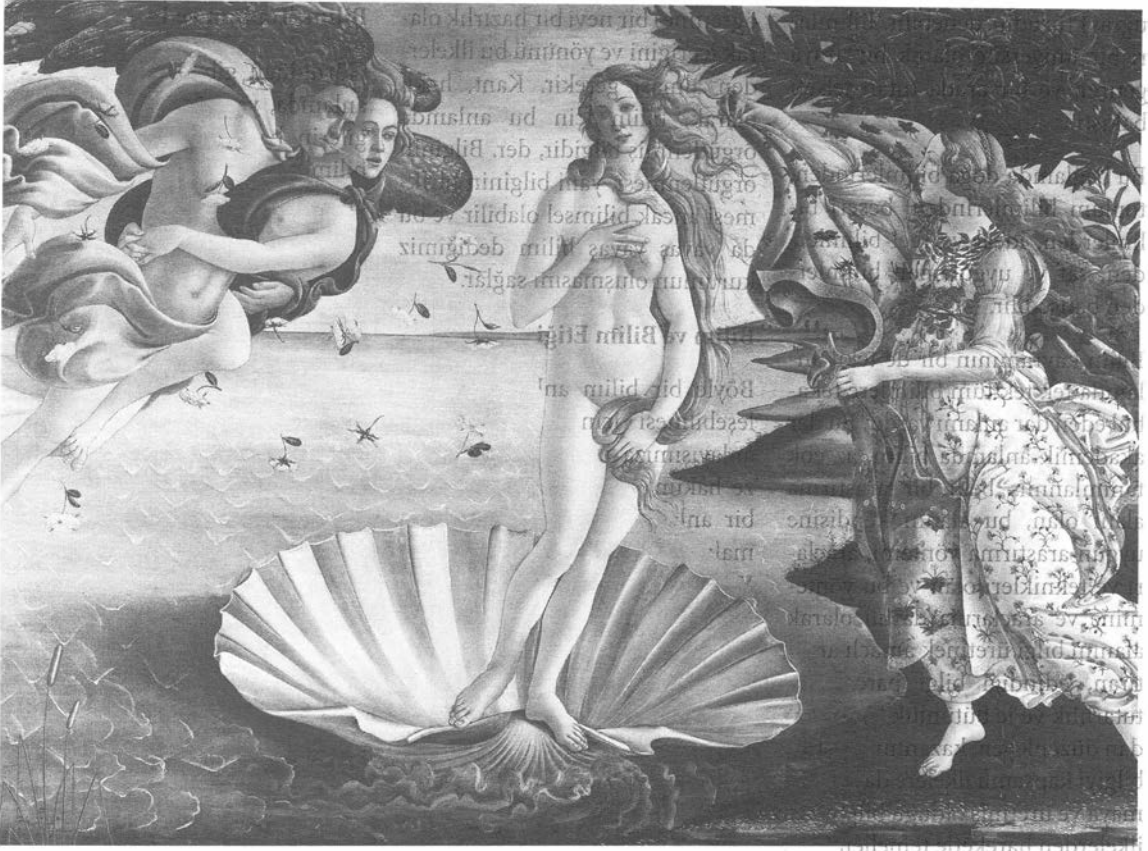
İnsanlar tahayyül güçlerini ancak zamanla emek ve üretim süreçleri geliştirebildikleri oranda elde edebilmişlerdir. Bu ise ancak bilimlerin ve sanatların gelişmesiyle mümkün olmuştur. Bilimler ve sanatların gelişmesiyle insan her bakımdan gelişmiştir ve ahlaklı bir varlık olmanın maddi ve manevî önkoşullarını oluşturmuştur.

Ne var ki, bilimlerin ve sanatların yaratmış olduğu kültür ve uygarlık hali, insanın, istese de ahlaklı olmasına müsaade etmemektedir. İlk insanlar, ahlaklı olmanın koşulları olmadığı için, isteseler de bilinçli bir şekilde ahlaklı olamıyordu. Bilimlerin ve sanatların gelişmesiyle gelişen uygarlık sayesinde insanların ahlaklı olmasının koşulları oluşmuştur. Bu sefer insanlar isteseler de, ahlaklı olmanın koşulları oluşmuş olmasına rağmen, ahlaklı olamamaktadır. Modern toplumda alıp satma, para pul ve mülkiyet ilişkilerinden ibaret olan piyasa ilişkileri ahlaki olmaktan başka her şeydir; çıplak çıkar, güç ve iktidar ilişkilerini ölçü ve temel aldığı için kesinlikle ahlaki değildir. Hâlimiz kısaca bugün de budur. İnsanlık, Rousseau'nun zamanında olduğu gibi bugün de ahlaksızlık içinde debelenip durmaktadır.

Ahlaksız Çağda Ahlaklı Kalmanın Bir Kistası

Bu nedenle bugün bilimlerin anlamından çok bir bütün olarak bilimlerin gerekliliği tartışılır olmuştur. Bilimlerin ve mantığın gereksiz olduğu düşünülür olmuştur. Bunun karşısında bilimin asıl görevinin ve işlevinin insanlığın durumunun iyileştirilmesi ve ilerletilmesi olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Bu nedenle her şeye rağmen felsefeden, mantıktan, bilimlerden, bilimsel anlayış ve bakıştan, sanatlardan ve zanaatlardan kesinlikle vazgeçemeyiz.

Bu durumda ahlaklılığı korumak ve insan onuruna ve bilimlerin amacına uygun olarak yaşayabilmek için, ister günlük hayatımızda verdiğimiz kararlarda olsun, ister bilimciler ve felsefeciler olarak çalışırken olsun, bir çıkış olarak, çağdaş ahlak felsefecilerinden Bernard Williams'ın bir önerisini verimli kılabiliriz. Williams çeyrek yüzyıl önce yayınlanan *Making Sense of Humanity* (İnsanlığı Anlamlandırma) adlı kitabında insanların yapıp ettikleri için "ahlaken müsaade edilir" olma şartını getirmiştir. Fakat ahlaken neyin müsaade edilir, neyin müsaade edilmez olduğuna herkes kendisi karar verecektir. Buna göre, hangi bağlamda olursa olsun, ister bireysel ve özel alanda olsun, isterse toplumsal ve kamusal alanda olsun, yapıp ettiklerimizin ahlaken yapılabilir olması için, gündemde olan sorunları çözücü, durumu iyileştirici olma kistasını yerine getirmesi gerekmektedir.



Öyleyse, hayatımızın hangi alanında olursa olsun, yapıp ettiklerimizin ahlaken savunulabilir olması için, her durumda yeniden sormamız gerekmektedir: “Verdiğim karar, gerçekleştirmek istediğim eylem, sorunu çözüyor mu?, durumu iyileştiriyor mu?” Bu soruya olumlu yanıt verebildiğimiz oranda vermek istediğimiz karar ve gerçekleştirmek istediğimiz eylemin ahlaken az-çok savunulabilir olmasından hareket edebiliriz.

Bilimin Genel Anlamı ve İnanç

Bilim kavramının doğrudan akademik disiplinleri kapsayan bir anlamının yanında, bir de genel olarak sahip olunan bilgiyi ilgilendiren bir anlamı vardır. Bilim kavramının bu son anlamı, yani sahip olunan bilgiyi ilgilendiren anlamı söz konusu olunca, kavramı en geniş anlamda almak gerekmektedir. Bu en geniş anlamında alırsak, bilim, bilinen her şey demektir. Bilinen her şey, kuşaklar boyunca deneyim, gözlem, bir bütün olarak pratik yaşamın ürettiği sağlam bilgi değeri olan ve yaşamımıza gerçeğe dayalı doğru bir içerik ve anlam kazandıran ve dolayısıyla yaşamımıza yön veren bilgi parçalarının hepsini kapsar.

İnanç ancak sınanmış bilimsel bilgiye dayandığı oranda yaşamda gerçek anlamına ve yerine kavuşur. Zira inanmak insana umut ve iyimserlik veren bir

olgudur. Eğer inanç sınanmış dünyevi bilgiye dayanmaz ise, bu bir kör inanç olur ve bütünü vaat etmiş olduğu iyimserlik en hafif tabirle yanıltıcı ve vermiş olduğu umut en basit deyişle hayal kırıcı olur.

Öyleyse en geniş anlamında bilim, içgüdüsel ve sezgisel bilgiyi de kapsar (her içgüdüsel ve sezgisel olan bilgi iddiasız gizem ve temelsiz olmak zorunda değildir), akademik, teorik ve pratik bilgiyi de içerir; kuşaktan kuşağa aktarılan tarihsel olarak yoğunlaşmış bilgi de dâhildir, deneyime, yani pratik hayatın günlük yaşam içinde ürettiği ve becerilere temel oluşturan bilgi de bu geniş anlamda bilime dâhildir ve bu en geniş anlamda bilim elbette aynı zamanda deney ve gözleme dayalı bilgiyi de içermek zorundadır.

Bilimin Akademik Anlamı

Bilim kavramının bu en geniş anlamının yanında biri dar ve diğeri geniş olmak üzere iki akademik anlamı daha vardır.

Geniş akademik anlamda bilim, yazılı olarak ve öğretiy yoluyla aktarılan tüm bilgi mirasını kapsar ve bu anlamda tüm akademik bilimlere denk gelir. Bilim kavramının bu akademik anlamı tüm akademik bilimlere denk geldiği için, zorunlu olarak geniştir ve çoğuldur. Bu anlamda bilim, tüm üniversiteyi kapsayan bir praksis (aynı zamanda teorik ve pratik olan

uğraş) türüdür denebilir. Bilimle-ri bir üniversite olarak bir araya getiren ve bir arada tutan felsefi bakıştır.

Bu bağlamda doğa bilimlerinden, toplum bilimlerinden, beşeri bilimlerden, ideal ve reel bilimlerden, saf ve uygulamalı bilimlerden bahsedilir.

Bilim kavramının bir de tekil anlamda tek tek tüm bilimlere teka-bül eden dar anlamı vardır. Bu dar akademik anlamda bilim, az çok tanımlanmış belli bir araştırma alanı olan, bu alanın kendisine uygun araştırma yöntemi, araçları ve teknikleri olan ve bu yöntemine ve araçlarına dayalı olarak alanını bilgi üretmek amaçlı araştıran, edindiği bilgi parçalarını tutarlılık ve iç bütünlük bakımından düzenleyen, kazanmış olduğu bilgiyi kapsamlı ilkelere dayandırmaya ve üretmiş olduğu bilgiyi bu ilkelere hareketle temellendirip açıklamaya çalışan akademik bir disiplin demektir.

Bilimler ve Felsefe

Herhangi bir akademik disiplin, yürütmüş olduğu araştırmalar sonucu kazanmış olduğu bilgiyi, tutarlı ve bütünlüklü bir şekilde örgütlemeye çalışırken, edinmiş olduğu bilgiyi felsefenin sunmak zorunda olduğu genel ilkelere dayandırmaya ve onu bu ilkelere hareketle açıklamaya çalışırken, bilgiyi diğer akademik bilimlerin ve günlük hayatın bilimsel bilgisinin ışığında düzenlenmesi için, toplumun ve bilimsel bilgiye dayalı olarak kararlar vermesi için toplumun yargı kurumlarının ve karar organlarının hizmetine sunmayı amaçlar.

Genel bilimsel ilkeler akademik disiplinler arasında birliği sağlar ve böylece üniversite dediğimiz öğretim kurumunu bilimsel bakımdan mümkün kılar. İlk ve orta eğitimin de, üniversiteye (yüksek

öğretime) bir nevi bir hazırlık olarak içeriğini ve yönünü bu ilkelere alması gerekir. Kant, haklı olarak, bilim için bu anlamda örgütlenmiş bilgidir, der. Bilginin örgütlenmesi, yani bilginin birikmesi ancak bilimsel olabilir ve bu da yavaş yavaş bilim dediğimiz kurumun oluşmasını sağlar.

Bilim ve Bilim Etiği

Böyle bir bilim anlayışının yerleşebilmesi için kanımca bilim anlayışımıza ve bilim pratiğimize hâkim olan bilim etiğine dair bir anlayıştan kendimizi kurtarmalıyız. Bu anlayışın kökleri 20. Yüzyılın başlarına kadar gerilere gitmektedir ve bilimlerin değer yargısından muaf olduğunu iddia etmektedir. Buna göre bilimciler kendilerine buyrulan amaçları gerçekleştirmek için araçlar arayıp bulmalıdırlar ve verilen emirlere koşulsuz uymalıdırlar. Bu anlayışı bazı bilim etikçileri bilimcileri “kiralanan zihne” indirgediği için ağır bir şekilde eleştirmektedir.

Bu yaklaşım son çeyrek yüzyılda insanlığın içinde bulunduğu durum gittikçe daha çok tehlikeli bir hal almaya başlamasından dolayı özellikle bilim felsefecileri, bilim etikçileri ve bilim tarihçileri tarafından sorgulanır olmuştur. Zira bilimlerin her bakımdan değer yüklü olduğu artık tam olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle bilimciler yaptıkları işler karşısında sorumludurlar. Yaptıkları işler karşısında yeniden sorumluluk üstlenmeleri bilimcileri bilimciler olarak yeniden özerkleştirecektir.

Bilimlerim yeniden özerkleşmesi ve en temel görevlerine, yani insanlığın durumunu iletici ve özgürleştirici temel görevine geri dönmesi, insanlığa karşı vazgeçilmez sorumluluğundan kaynaklanmaktadır.

Bilim, Toplum ve İnsan

Görüldüğü gibi, ilk ve en geniş anlamda, yani bilimi bilinen bilgilerin hepsi anlamında alırsak, bilim insanın hayatına içerik ve anlam kazandıran ve böylece insanın yaşamına yön veren tüm bilgilerin az çok sistematik toplamıdır denebilir. Bu anlamda bilim, insanın hayatına içerik ve anlam kazandırır ve ona doğal olarak yön vermiş olur. Bilim kavramını ikinci, yani daha çok akademik anlamında alırsak, bilim zorunlu olarak aydınlatıcıdır, yaşama ışık tutandır. Günlük yaşamı olduğu gibi, toplumun tüm yargı ve karar mercilerini, karar verme ve yargıda bulunma süreçlerini “gerçek” ve “doğru” kavramı üzerine oturtmaya çalışır. Böylece toplumsal yaşam ve toplumsal kurumlar bilimsel olarak temellendirilmiş olur. Bu aynı zamanda toplumsal yaşamın da bir bütün olarak ahlaki bir içerik kazanmasının önkoşuludur.

Aristoteles’in, insan doğal olarak bilgi edinmek ister, demesinin nedeni kanımca budur. Aristoteles’in bu belirlemeye ulaşmasının temelinde, insanın bazen bilinçli, sıkça farkında bile olmadan içinde olduğu bu özgürlük ve mutluluk arayışına dair yapmış olduğu gözlemleri vardır. Öyleyse, Kant’ın işaret ettiği gibi, bilgi ve bilginin örgütlenmiş hali olan bilim, insanı ve toplumu aydınlatır ve böylece özgürleştirir ve mutlu kılar. Bilimlerin (ve elbette felsefenin) varlığının nedeni ve amacı budur.



NASIL KADIN OLDUK?

SEVGİ OZAN



Simone de Beauvoir

“Kadın doğulmaz, kadın olunur.” Bu çarpıcı söylem modern dünyanın ve onun kızgın maşasını çıplak elleriyle tutan eril iktidarın göz kamaştırıcı illüzyonunu açığa çıkaran haklı ve yerinde bir tespittir.

Başlangıçta doğası gereği iki ayrı insan olmayan kadın ve erkeğin arasında, henüz düşmanca tavır inşa edilmeden çok öncelerde uyum ve dayanışma vardı. İlkel olana özgü işbirliği ve dayanışma cinsler arası ayrımcılığın ve birtakım toplumsal hiyerarşilerin düzenlenmesinde, adil yaşamın olanaklarını sunmaktadır. Modern bir kavram olan işbölümü ise ayrımcılığı ve hiyerarşiyi derinlemesine katılaştıran, değiştirilemez kuralları meydana getirecektir.

İlkel olanın modern anlamda geri kalmış olumsuz tavrını bir kenara bırakarak, apaçık gerçeklerini yansız bir şekilde açığa çıkarmak gerekmektedir. Modern dünyanın aşağılayıcı ve ikincil pratiklerinin henüz üretilmediği ilkel olan durumda; kadının gücü, emeği ve statüsü erkek cinsi bakımından saygın ve yerinde bir değere sahipti. Erkek ise diğer tüm sıradan erkeklerin yapabildiği ölçüde avcılık yaparak birtakım görevlerini yerine getirirdi. İlkel toplumlarda karşımıza çıkan anaerkil yaşama biçiminin en belirgin özelliği kadının henüz erkeğin nesnesi hâline gelmemiş olmasıdır. Peki, ilkel durumda olmayan

aşağılayıcı ve ikincil bu statü kendini nasıl inşa etti? Sanki hep öyle olmuş ve öyle gidecek gibi. Doğası gereği erkeğin türevi bir kadın, heteroseksüel dünya anlayışının meşru ilân edilmesiyle modern anlamda “bayan” oldu. Böylesi bir kökten değişiklik, kadının yerini daha da olumsuz bir biçimde sabitledi.

İlkel durumda olan bu topluluklar bir süre sonra birbirlerine karşı çit çekerek özel mülkiyeti ortaya çıkardılar. Bu topluluk, kendi arasında bir bölünmeyle eşitliği bozarak, doğal durumu ortadan kaldıracaktır. İlkel anlamda kadın eve hapsedilerek yeri özel alan olarak belirlenecektir. Erkek ise dışarı ile bağı kuran tek kişi olacaktır. Başlangıçta çok belirgin olmasa da özel mülkiyetin kendisi eril bir ideolojinin kabından çıkarak 21. yüzyıla kadar da böyle sürüp gidecektir.

İlk çağın toplumsal-kültürel düzeni incelendiğinde, kadının statüsü ataerkil ideolojinin yaygınlaşması ile sürekli üretilen cinsiyetçi tavırlara maruz kalmıştır. Antik Yunan, demokrasi ile yönetilmesine karşın, özgür yurttaş kavramı yalnızca Yunan erkekler için bir haktır. Öte yandan kadın ise köleden aşağı bir konumdadır. Kadın cinsi arasında toplumsal ayrımlaşmalar ve değişmez biçimsel farklar da söz konusudur. Soylu, soylu olmayan kadın, köle ve hayat

kadını olmak gibi birçok ayrımcı pratikler mevcuttur. Yine bu dönemde de kadının bedeni uzuvları ve bütünüyle kadın olmanın kendisi cinsel bir aşağılanmayla eril iktidar tarafından pekiştirilmiştir.

Orta Çağ'ın sosyal yapısına bakıldığında kadına yönelik ikincil ezici tavır tamamen tanrısal söylemlerle desteklenmiştir. Birçok katı uygulamalarla kadın olmanın cezası en korkunç yüzünü bu çağda göstermiştir. "Cadı Kadın": Orta Çağ Avrupası'nda genellikle büyü yapan ya da gelecekle ilgili kehanette bulunan kadınların cadı olarak diri diri yakılması, Tanrı'nın inayetiyle gerçekleşmiştir. Bir cinsiyet olarak kadın bedeni ve ruhu birçok uygarlıkta negatif ayrımcı söylemlerle kadın olmanın bedeli, en büyük günah olarak varsayılmış ve ölüm cezasına dahi çarptırılmıştır. Kendinin bile söz sahibi olmadığı bedenini herhangi bir dış müdahaleye karşı koruyamaması; erkeğin yüzünü kızartarak yalnız onu değil topluluğun onurunda da yozlaşmaya neden olmuş ve utandırmıştır. Böylesi bir suçun cezası affedilemezdir. Sahip olduğu güzelliği bir kezzapla parçalamak ya da cinsel organları yakma-kesme gibi birçok vahşice pratikler zamanın koşullarında meşru bir fiirdi ve öyle olması gerektiği için uygun görülmüştü.

Kadına yönelik cinsiyetçi ayrımcılık pratikleri beden politikaları, nesneleştirme, şiddet ve taciz gibi insanlık-dışı uygulamalar modern dünyanın eşitlik ve özgürlük söylemleriyle eril iktidarın meşru ideolojisi hâline geldi.

Sanayi Devrimi öncesinde feodal devletlerin yıkılmasıyla, köyden kente göç eden yoksul çiftçi ve köleler kentlerin yüksek apartmanlarında karanlık dar bir odada bir yığın insan olarak yaşamını sürdürecekti. Ertesi günün sabahında ise dev makinelerin uzantısı olarak, vasıfsız bir işçi ordusu hâline gelecekti. İlk zamanlar fabrikalarda, yoksul köylerin erkekleri işçi olarak çalışmaya başladı. Kadın ise annelik, eş olma, bakım, yemek ve temizlik gibi ücretle tabi olmayan emeğini yine bir sonraki gün için üretecekti. Kadının bu duygusal ve karşılıksız emeği ev içi emektir. Kadın, özel alanda kutsal anne ve eş olma statüsü dışında kendi başına bir değere sahip değildir. Erkekse özel alan ile kamusal alan arasında bağ kuran tek kişidir. Peki, ne oldu da kadınlar işgücü piyasasında yer aldılar? Modern erkekliğin yükselişiyle birlikte sıradan erkek ve devlet arasında yapay bir bağ kuruldu. Daha önce hiç kurulmamış bu bağ Orta Çağ'da yalnız soylu erkeklerin kazandığı bir ayrıcalıktı. Fakat modern dünyanın militarizmi, devletin soysuz ruhunu kutsallaştırarak, bu soylu onuru bile pazara çıkarmıştır. Onuru ve vatani için savaşan sıradan erkeğin ölümünü yüceltmış ve ona

şehit unvanını vermiştir. Bu uygulama insanın en yüce değer nefes almasını bile hiçe sayarak davayı öne geçirmiştir. Önce dava... Böylesine yüce sahtekâr değerler, ölümün korkunç yüzünü bile süslemiştir.

Birinci Dünya Savaşı'na katılan yoksul ve soylu olmayan erkekler, aynı zamanda makine uzantıları, savaşa katılarak bir yığın ölü olarak geri gelmeyecekti. Çünkü çok önceleri hayalini kurduğu yaşam onlara şehit olma ile verilmişti. Sonrasında da yeri doldurulması gereken devasa işçi ordusuna dönüştü. Yüzyılın toplumsal köklü değişiklikleri, kadınların da işgücü piyasasında yer almasına neden oldu. Kadınları işgücü piyasasına çekebilmek için birtakım reklamlara başvuruldu ve sonuçta olağanüstü bir katılımı geri dönüş alındı. Hem özel hem de kamusal alanda kadının statüsü yeni bir boyut kazandı. Kadın, hem ev içi emeği yeniden üreten, hem de modern dünyanın yedek işçi ordusu olarak çifte emek kavramına sahip oldu. Cinsiyet farklılığı düzeni, kendini işgücü piyasalarında da göstermişti. Kadınların çalıştığı koşullar sırf kadın olmaları bakımından kötü, vasıfsız ve beceri gerektirmeyen işlerdir. Aynı zamanda da kısa dönemli ve mevsimlik işlerde çalışmaktadır. Kadın yalnız kadın olduğu için ne kadar yükselse bile erkeğe oranla yine düşük ücret almaktadır. Kadınlar kolay vazgeçilebilen, çabuk işe alınıp çıkarılan, yedek işçi yığınları olarak modern piyasada vazgeçilmez yerini almaktadır.

Kadının yalnız kadın cinsi olarak inşası modern dünyanın cinsiyetçi ayrımcılık pratiklerine maruz kalmasına neden olmaktadır. Özellikle vurgulanan kadın ve erkek arasındaki bu uzlaşmaz karşıtlık, bu iki kutuplu dünyanın birçok kavramıyla örtüşmektedir. Akıl-duygu, kamusal-özel, yöneten-yönetilen, özne-nesne, eril-dişil ve birçok karşıt kavramlarla kendini yineler. Kadına doğuştan atfedilen dişil sıfatlar olarak; duygusal nazik, arzu edilen nesne, sadakatli, boyun eğen, yeri özel alan olarak belirlenen, rasyonel olmayan bir takım aşağı konuma aittir. Erkek ise; rasyonalite ile bağdaşan, yöneten, yeri kamusal alan olan, dişil tüm değerleri olumsuzlayan, hatta devlet ve tanrı gibi yüceltilmiş değerlerin potansiyel kişisi olarak karşımızda durur. Cinsiyet farklılığı düzeninin ayrımcı pratiklerini görmezden gelmeyen feminizm ilk olarak; modern dünyanın eşit-özgür birey kavramını sorgular ve altında yatan eril iktidar değerlerini deşifre etmeye çalışır. Kimdir bu birey?

Modern dünyanın ortaya çıkardığı ve yücelttiği birey, ancak ve ancak "Avrupalı Beyaz Özgür Erkek"-tir. Bir siyah köle ya da bir kadın hiç değildir. Tüm bu ayrıcalıklar özgür-eşit ve kendi aklını kullanma yetkisine sahip, bir avuç azınlık beyaz erkeğin elin-



dedir. Bilgiyi aynı zamanda gücün de kimde olacağına karar veren yetkinin de mutlak sahibidir. Birey kavramının dışında kalan yığınlar ise kendi aklının iradesini doğası gereği kullanamamaları bakımından, ayrımcı ezici pratiklere maruz kalabilir. Çünkü o henüz bir insan olma olanağını bile kazanamamış, ilkel bir yaratıktır. Tüm bu yığınlar için her ne uygun görülürse, meşru olan budur ve sorgulanamaz.

Kadın, henüz bir birey olma olanağını kazanamayarak, yalnız başına herhangi bir var oluş elde edememiştir. Kadın bir anne ya da bir eş olarak sınırlandırılarak; eğer ki bir erkek çocuk doğurur ise Freud'un söylemiyle, daha çok küçük yaşlarda yaşadığı penis eksikliğinden doğan *elektra kompleksinin* eksik bilincine yeniden kavuşabilir. Kadın eril iktidarın uygun gördüğü birtakım davranışları kazanarak, hem eril iktidardan pay alır, hem de yerini pekiştirmiş olur. Kadın cinsinin tarihsel savaşının anlamı, erkeğin bir uzantısı ya da erkeğe göre değer biçilen bir cinsel nesne olmanın çok ötesinde, insan olma hakkının iadesini istemektedir.

Kadın cinsiyetlendirilmeden çok önce, doğası gereği bedeni, eril bir iktidar tarafından kontrol edilen kutsal anne ya da bir eş olarak, erkeğin cinselliğini bir sonraki gün için yeniden üreten, bir otomat olmaksızın çıkarılmalıdır. Kadın daha kadın olmadan önce, yalnız insandır. Sonra siyahtır ya da yoksul bir çiftçi

çocuğudur. Kadın bir erkeğin, iktidarın, yasaların hatta bilimin de ayrımcı söylemleriyle tek başına cinsel bir haz nesnesi olmanın çok ötesinde sadece yalın bir insandır. Kadın bedeni, uzuvları ya da davranışları kendi başına cinsel bir anlam ifade etmemektedir. Kadın doğduğu an itibarıyla ne bir kutsal anne ne de sadakatli bir eş değildir. Bir soylunun yanında gezdirerek, güzelliğiyle övündüğü cinsel bir nesne hiç değildir. Kadın kendi başına birçok emeği üreten bir emekçi, bir neslin geleceğini yeniden inşa eden bir sanatçı, bir politikacı kadar toplumsal soruna el basan ya da bir dehadır var olanı bulup ortaya çıkaran.

Kadının bedeni ve cinsiyeti daha varoluşun soluğundan çıkmadan ekilmiş, biçilmiş yalnız giydirilmeyi bekleyen zehirli bir kaftandır. Doğduğu an itibarıyla nasıl konuşması, nasıl oturup kalkması ya da nasıl sevmesi gerektiği bile çok öncelerden belirlenmiştir. Böylesi bir belirlenmişlik sonsuz bir ruh için, yalnızca ölüme dek süren çivili bir pranga gibidir. Her ne zaman soluğu yükseklerde alsa, bir adım bile daldırса ruhunu adil sulara, deldirir yüreğini, ölümünü bir trajik intihara dönüştürsün diye. Hemen ertesi günü, küresel dünyanın engerek dilli soysuz manşetlerinde, yankılanır bir kadının çığlığı, bir sonraki gün unutulmak için, hiç var olmamış gibi...



Ders: Matematiğe Giriş/İnsanlıktan Çıkış
Konu: Dört İşleme Dörtörtlülük Bir Bakış

Tünaydın!

Dersimizin konusuna geçmeden önce; (derse direkt dalış yapılacak olup, derse bu sözle başlamayan bir öğretmen, öğrencilerin gözünde saygınlığını büyük ölçüde kaybedeceğinden, her derse bu sözle başlanır) matematiğin başlangıç noktasına, insan yaşamına nasıl girdiğine ve tarihsel süreç içindeki gelişimine kısaca değinmenin, dersimizin ve işleyeceğimiz konunun anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünüyorum.

Matematik ilk olarak toplama işlemi ile insan yaşamına girmiştir (bkz. İlkel Komünal Toplum).

İlkel Komünal Toplamlar, bilindiği üzere beslenme gereksinimlerini karşılamaya toplayıcılıkla (*toplama işlemi*) başlamışlardır. Kabiledeki her birey topladığı bitki kökleri, yabancı meyve, bitki tohumları vb. yiyecekleri getirip mağaranın ortasına yığarak, bugünkü anlamıyla matematikte kullandığımız ilk “küme” kavramını gerçekleştirmişlerdir. Toplama ve küme oluşturma işlemlerinden sonra, bu yiyeceklerin nasıl dağıtılacağını; “*Bir elma sana, bir pancar bana, bir armut ona*” şeklinde paylaştırarak ilk “*kaba bölme işlemi*”ni yapmışlardır. Yeterli miktarda yiyecek bu-

lunamadığı zamanlarda ise; “*bir ısırik sen, bir ısırik ben, bir ısırik o*” biçiminde bir paylaşım yoluna gidilerek, ilk “*kesir*” kavramı hayata geçirilmiştir. (Seksüel ilişkilerde henüz öpüşme bilinmediğinden, ağız yolu ile bulaşan salgın hastalıkların bu şekildeki paylaşımdan kaynaklandığı ve yayıldığı tezi akla yatkın görünmekle birlikte, şu anki çalışmamızın dışında bir tartışma konusudur.)

Görüldüğü gibi matematik, insan yaşamına toplama işlemi ile girdikten sonra; sırasıyla küme kavramının oluşturulması, bölme işleminin gerçekleştirilmesi ve bir bütünü –kesici aletler henüz yapılmadığından her ne kadar eşit şekilde bölünemese de– parçalara ayırarak ilk kesir kavramının oluşturulması yoluyla, matematiğin insan yaşamındaki önemi giderek artmıştır.

Şimdi içinizden: “*Ya Yöndeş Hocam, bu adamlar ‘uç elmadan ikisini yedim, geriye bir elma kaldı, bunu da yarın yerim’ diye düşünemeyecek kadar aptallar mıydı da, çıkarma işlemine geçişleri bu kadar gecikti?*” dediğinizi duyar gibiyim. Bakın; asıl aptallar bizleriz desem yanlış olmaz! Neden mi? Çünkü saklamayı biliyoruz! Kullandıklarımızdan geriye kalanlar bi-

zim için önemli olmasaydı, sizce saklar mıydık onu? Elbette saklamazdık! İlk insan saklamayı sonradan öğrendi. O dediğiniz işlemi de o zaman yaptı! Evet asıl bu husus, dersimizin konusunun tam olarak kavranması açısından oldukça önem taşıdığından, tarihsel boyutunu etraflıca ele almakta fayda var.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi yiyeceklerin paylaşımı (*bölme işlemi*) esnasında kabile yaşamını derinden yaralayan, eşitlik ilkesine aykırı davranan bireyler çıkmamış mıdır? Elbette bu tür terbiyesizler insanlık tarihinin her döneminde karşımıza çıkar. Şu anki yaşadığı-

mız çağda olduğu gibi, o zaman da; “bir armut sana, bir elma ona, sekiz karpuz bana” biçiminde bir paylaşımı, gözlerinizin içine baka baka doğal bir paylaşımın olduğu inandırmaya çalışan pisboğazların olduğu, bugün artık antropolojik çalışmalarla kanıtlanmıştır. Şimdi lütfen bu şekil bir paylaşım esnasında, kabilenin diğer üyelerinin yüzlerini gözlerinizin önüne getirmenizi rica ediyorum sizden! İşte ilk çıkarma işlemi bu esnada insan yaşamına girmiştir.

Peki nasıl?

Böyle bir paylaşım alışık olmayan kabile üyeleri ile paylaşım işine egosunu karıştıran “uyanık”

arasındaki diyaloga bir bakalım şimdi:

-Ya birader sen bugün ne toplamıştın, ne getirdin mağaraya?

-2 elma, 1 turp! Beğenemediniz mi?

-Yok beğenmemek değil de, bize birer ikiye, sana gelince sekiz karpuz birden! Bu nasıl bir paylaşım gözünü seveyim?

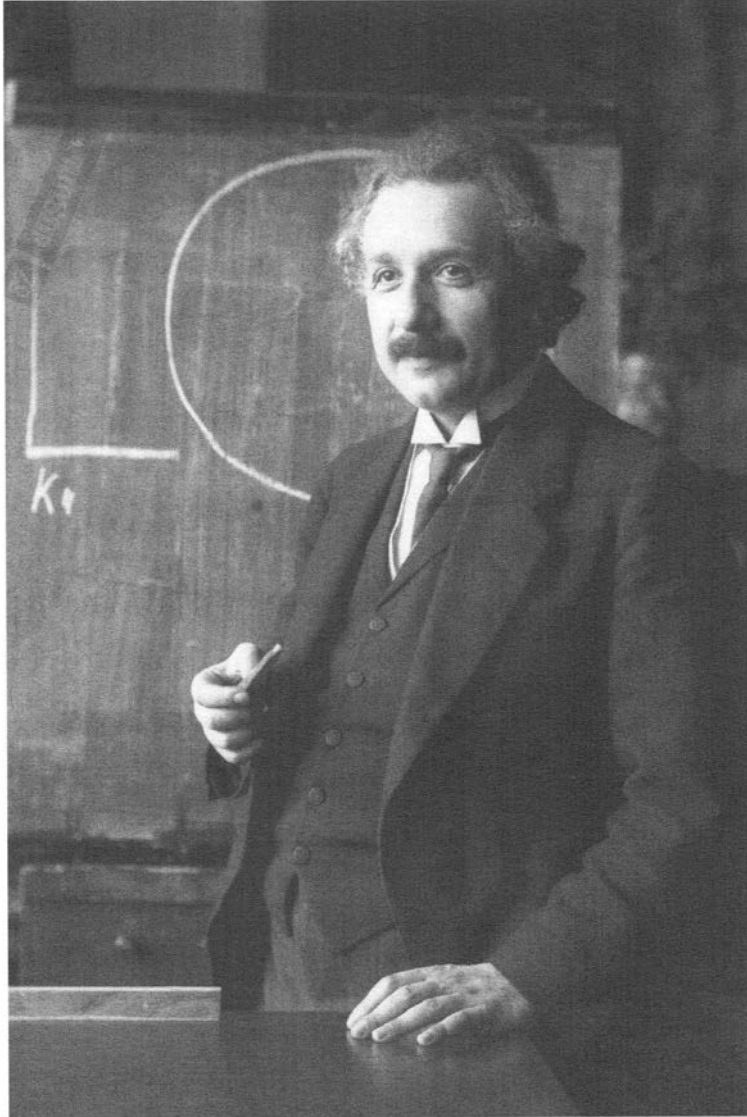
-Dün iki kişi hiçbir şey getirmede hâlde, onlara da eşit şekilde pay verilirken iyi miydi? Ben dün bir şey dedim mi ki, şimdi hepiniz birden köpürüyorsunuz?

-Oğlum, hastaydı ya adamlar, bilmezmiş gibi konuşuyorsun! Ateşler içinde kıvrılırken bir de yiyecek toplamaya mı gitselerdi?

-E bizim hiç hasta olduğumuz yok ama! Hem yiyecek toplayıp onlara bakıyorum, hem de şu gördüğüm muameleye bak! Yok arkadaş madem öyle, o zaman herkes bundan sonra ürettiği kadar alır! Üretemeyecek durumda olan geberip gitsin bana ne ya! Herkesin sorunuyla ben mi ilgileneceğim?

-Tövbe, tövbe! Al arkadaş şu 2 elma, 1 turpunu, defol git aramızdan! Kendine başka bir mağara bul!

Evet, gördüğümüz gibi hem bir kısım yiyeceğin toplam yiyecek yığınınan çıkartılması (*eksilme*); hem de uyanık ve egoist bireyin kabileden atılması (*dışlama*), çıkarma işleminin toplumların yaşamına ne şekilde girdiğini göstermektedir. Ayrıca yapılan kazılarda, insan fosillerinin yanında bol miktarda karpuz çekirdeği fosiline rastlanmış olması, bizimkinin kabileden ayrılırken, çaktırmadan birkaç karpuzu iç ettiğini bilimsel olarak kanıtlarken, diğer yandan çıkarma işleminin “saklama” ile insan yaşamına nasıl girdiği tezi doğrulanmaktadır.



Albert Einstein

Çarpma işlemine gelince; çarpma işlemi çıkarma işlemine bağlı olarak gelişmiştir. Kabileden atılan uyanık birey, üç beş gün yalnız başına orada burada sürüttükten sonra, toplumsal yaşama alışık olduğundan, bir süre sonra sıklıkla baş gösterdi. Sosyal yaşam gereksiniminin giderilmesi için, bizim uyanık gibi çeşitli kabilelerden atılan kişiler, bir araya gelerek yeni bir kabile kurma yoluna gitmişlerdir. Ancak her birinin bencil yapısı kabile yaşantısına uymadığından, bu birliktelik aralarında sürekli bir yiyecek kavgasının da doğmasını beraberinde getirmiştir. Kavgaya dövuş, en sonunda aralarından en güçlüsü

mak, kollamak, her türlü tehlikeye karşı göğsümü siper etmek boynumun borcudur! Ama biliyorsunuz kabilemizin ihtiyaçları var. Bu yiğitlerin de çoru çocuğu var (şefin konuşmasını sabote etme olasılığına karşı şefin yanında elinde taşlarla bekleyen bir grubu gösterir). Bu nedenle bundan sonra avlanan hayvanlardan ve toplanan yiyeceklerden bir kısmı kabilemizin refahı ve mağaramızın imarı için kullanılacaktır. Bu özveriyi hepinizin içtenlikle göstereceğinden eminim! (Bu konuşma ilk vergilendirme biçimidir aynı zamanda. Garip olan şey, bu konuşma hiç değişmeden günümüze kadar gelmiştir. Bugün



by Edvard Munch

topluluğa kendi isteklerini kabul ettirerek, şefliği ilân etmiştir. Bu durum hem çarpma işleminin, hem de kapital sistemin en ilkel şeklinin (*vahşi kapitalizm*) doğması anlamına geliyordu. Şimdi şefin bir taşın üzerinden kabile üyelerine seslenişinin bir bölümüne kulak verelim:

-Sevgili kabiledaşlarım! Şunu bilmenizi isterim ki; beni kendinize şef seçerek, bana en büyük onuru başışladınız. Bu kutsal görevi lâyıkıyla yerine getireceğimden zerre kadar kuşkunuz olmasın! Sizin derdiniz benim derdim, sizin sevinciniz benim sevincim olacak! Bu kardeşinize güvenin! Sizi koru-

çevresinde korumalar olduğu hâlde, yüksekçe bir yerden topluluklara seslenen birinin dilini bilmese-niz de, tavır davranışlarından ve bağırıp çağırmasın-dan yukarıdaki metni topluluğa seslendiği kolaylıkla anlaşılabilir.)

“Hocam, *tamam anladık çalıp çırpma var da burada, bildiğimiz çarpma işlemi neresinde bu konuşmanın?*” diyorsunuz şimdi değil mi?

Peki o zaman ben size bir soru yönelteyim bakalım! Çarpma işlemi var mıymış, yok muymuş bu konuş-mada?

Soru: 50 kişilik bir kabilede, her bir kişi günde 3 hayvan avlayıp 2'sini şef ve adamlarına vermektedir. Acaba şef ve adamlarına verilen av yeter de artar mıdır? Yaa gördünüz mü?

Burada sonucun 100 çıkmasından çok, size “*vay anasını*” dedirtecek bir durumu söyleyeyim mi şimdi?

İlk banka sisteminin kurulması!

“*Hayda!*” demeyin hemen! Bakın, ben size “*..yeter de artar mıdır?*” derken ipucu da vermek istedim aynı zamanda! Şef ve adamları bu kadar yiyeceği bir günde bitiremeyeceğine göre, artan etleri ne yapacaklar sizce? Saçmalamayın, çöp denen bir şey yok o zamanlar! Ve bu kadar bencil ve pisboğaz yapıdaki kişilerin artan etleri atabileceğini düşünmenize şaşıyorum doğrusu!

Peki ne yapacaklar? Tabii ki tuzlayıp saklayacaklar! Tuz biliniyor mu? Hayır! Eee?

Bakın, işçinin ve emekçinin alın teri var o etlerde! Bilindiği gibi terde de bol miktarda tuz var! İşte ilkel insan tuzu ilk olarak bu yolla keşfetmiş ve tuzladığı etleri biriktirerek ilk banka sistemini de kurmuştur. Gerisini tahmin ediyorsunuzdur...

“*Şefim, bugün hiç hayvan avlayamadım, size de et getiremedim, ne yapacağımı bilmiyorum valla!*”; “*Düşündüğün şeye bak! Oğlum biz ne güne duruyoruz burada? Al şu tavuk kurusunu, yarın getirirsin kümes dolusunu!*”

Yukarıdaki yardım etme (!) biçiminin sayısız benzerlerini bugün yaşıyor muyuz sizce?

Ya da şefin şu konuşmasının bugünkü bankaların kredi reklamlardan ne farkı var söyler misiniz bana?

“*Ulan uşaklar! Bu kar kışta avlanmaya gidip de ne yapacaksınız? Gelin şefinizin mağarasına; yiyecek, içecek, yarın düşünmeyin! Yazın avlandıkça rahat rahat ödersiniz!*”

İşte gördünüz! Matematik tam olarak insan yaşamına bu şekilde girmiştir. Şimdi dersimizi şöyle bir toparlayıp, özetleyelim demeyeceğim size. Çünkü gerçekten matematiğin toparlanıp, özetlenecek hâli kalmamıştır. Modern matematiğidir, logaritmasıdır, üslü sayılarıdır, saklı sayılarıdır, falanıdır filanıdır derken, bugün akılları baştan alıp, insanlığı insanlıktan çıkarmıştır. Şu anda biz matematiksel işlemlerle kaybolan insanlığımızı, bilmem kaç bilinmeyenli denklemler kurarak bulmaya çalışıyoruz!

Bu çalışmayı burada sonlandırırken, gelecek birlikteliğimizde, dersimizin “**Postmodern Matematik**”; konumuzun ise “**Çalıp Çırpmanın Toplum Üzerine Dağılım Özelliği**” olduğunu şimdiden bildireyim ki; belki şimdiki gibi kendim sorup, kendim yanıtlamak zorunda kalmam!

Haa bu arada, derse ilk girerken size “*Tünaydın!*” demiştim anımsıyorsanız... İçinizden bazı arkadaşlarınızın; “*Ya Yöndeş Hocam! Bize ilkokulda öğleden önce ‘günaydın!’; öğleden sonra ‘tünaydın!’ denilmesi gerektiği defalarca öğretildi. Bu gece yarısı, ikinci öğretim öğrencilerine tünaydın da neyin nesi? Yoksa siz küçükken öğretmeniniz size öğretmendi mi? Ha ha ha! Hi hi hi!*” der gibi bıyık altından gülümsediğini görmedim sanmayın!

Dersimiz Türkçe değil ama, yarın orada burada “*Adam daha selamlaşmayı öğrenememiş, kalkıp bize matematik anlatıyor!*” dememeniz için açıklıyorum bu konuyu:

“*Tün*” sözcüğü Eski Türkçe’de “*Gece*” anlamındadır. Hâliyle “*tünaydın*” sözcüğü de “*geceniz aydınlık olsun*”; “*geceniz ışıkla dolsun*” gibi anlamlar taşımaktadır ki, karanlıkta kalmış bir toplumun bu tür iyi dileklere her zaman gereksinimi var diye düşünüyorum. Bu düşünceyle sizi o şekilde selamladım!

Böylece süregelen bir yanlışlığı da düzeltmiş olalım!

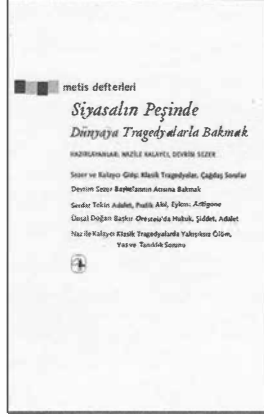
Hepinize tünaydın!



SIYASALIN PEŞİNDE: DÜNYAYA TRAGEDYALARLA BAKMAK

ÇİĞDEM DURKAN

Kitap



Siyasalın Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak
Hazırlayanlar: Devrim Sezer, Nazile Kalaycı
Yayına Hazırlayan: Savaş Kılıç
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
ISBN 13 978-605-316-109-7
Metis, Kasım 2017, 208 sf.

Hemen giriş bölümünde belirtildiği gibi, kitapta ebedi ile şimdiye ait olanı, evrensel ile tekili bir arada tartışmaya olanak sağlayan Antik Yunan tragedyasından siyaset felsefesine doğru yola çıkılıyor ve bu da bende kitabı görür görmez inceleme isteği uyandırıyor. Ayrıca daha önce katıldığım Antigone okumalarında aklımda yer eden bazı soruları yeniden cevaplamak için bir fırsat yakalamış olabilirdim ve bu yüzden kitabı hemen incelemeye başladım.

Yunan şehir devleti, Polis'te, insanlar duygularını, düşüncelerini, isyan ve boyun eğişlerini şehirdeki tiyatro sahnesinde sergileyebilmekte ve siyasal alana bu şekilde katılabilmekteydiler. Çatışmalar, sahnelenmek suretiyle ortaya konarak tartışmaya açılır hâle gelmekteydi. Burada "çatışma" dediğimizde sözler ve edimlere dayalı bir mücadele biçimini, kamusal dünyadaki ifadesini "yarışma" veya "çekişme" anlamına gelen agon teriminde bulan bir varoluş tarzını kastediyoruz. Bu nedenle tragedyaları okuduğumuz zaman mutlaka yüzyıllar önce bizimle aynı sevinçleri, üzüntüleri, kaygıları yaşayan; benzer biçimde haksızlığa uğrayan, yok sayılan, görülmemiş ve bunları ortaya koyan birileri ile temas hâlinde

olur; onlarda kendimizden bir parça bulur, anlam arayışımızda yalnız olmadığımızı görürüz. Belki de bu nedenle tragedyalarda insanlığın ortak çatışkılarını görür, onlar üzerinden anlam üretmeye devam ederiz. Sanatın her dalında evrensele ulaşan eserin sırrı, kitleleri kucaklayabilmesinde, insanların ortak meramına hitap edebilmesindedir. Yüzyıllar öncesinde sesi Antik Yunan duvarlarında çınlayanların, seslerinin yankısının günümüze kadar ulaşma nedeni tam olarak da budur.

Henüz giriş kısmında Hegel'e atıf yapılarak tragedyadaki çatışmanın haklıyla haklının çatışması olduğundan söz ediliyor. Gerçekten de iyi ve kötünün, ezen ve ezilenin, haklı ve haksızın çatışmasında herkesin tarafı bellidir öyle değil mi? Etik değerlerin değerlendirmeye tabi tutulduğu alan iki haklı ya da iki iyinin çatıştığı alandır. Kararsız kaldığımız, uykumuzu kaçırın zamanlarda kendimizle değerlerimiz arasında döktüğümüz vicdan terleri, haklıyla haklının çatışmasında gizlidir. Bu nedenle tragedyalar yanıt içermeyen sorulara ve karşıtların birbirlerini çürütmeden çarpıştıkları "çatışan argümanlara" (dissoi logoi) benzerler.

Kitabın giriş kısmında yer alan: “*Tragedya ile siyaset felsefesi, hikâye anlatıcılığı ile kuramsal analiz arasında bir köprü kurmak suretiyle adalet, demokrasi, yurttaşlık, tiranlık, toplumsal cinsiyet, şiddet, dışlama, kolektif bellek, bağışlama, melankoli, yas ve tanıklık gibi güncelliğini hala koruyan meselelere klasik tragediyaların penceresinden bakmayı öneriyoruz*” cümlesiyle kitabın içeriği ve birçok başlığı özetlenmiş bulunuyor. Açıkçası ben giriş kısmını okurken dahi birçok şey öğrendim. Önsöz ve girişleri hiçbir zaman atlayan biri olmadım ancak başlar başlamaz dopdolu bir giriş makalesiyle karşılaşmak beni gerçekten heyecanlandırdı.

Kitabın öyküsü 2014 ilkbaharında Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen Ulusal Felsefe Kongresi için hazırlanan “Tragedya ve Politika Felsefesi: Günümüzü Tragedyalar Işığında Düşünmek” başlıklı açılış paneliyle başlamış. Hâliyle 2014 yılından bu yana derinlikle ve çoğalarak ilerlenmiş olduğu göz önünde bulundurulunca, kitapta yer alan detaylı analizleri kavramaya kanımca geniş zaman ayırmak gerekiyor. Çünkü itaat/itiraz, yas/gömülme, hukuk/adalet, kibir/iktidar kavramları ilmek ilmek dokunmuş her makalede.

Aslında ilk incelediğimde kitap, özellikle konu ile ilgilenen belli bir kesime hitap ediyor diyebilirdim. Ancak okumaya devam ettiğimde kitabın başka bir kesime daha hitap edebileceği izlenimini edindim: Tiyatrocular ve tiyatroseverler... Kesinlikle yanılmadığımı söylemeliyim.

Tragedyaları halkı belki yatıştıran ya da bir nevi halkın siyasete katılımını sağlayan bir sahne olarak görür ve onun, yüzyıllar sonrasında bile hâlâ etkili bir anlatım aracı olduğunu düşünürsek şunu fark ederiz: “Sanat bir yutkunmadır.” Son birkaç ayda öğrendiğim ve içselleştirmeye çalıştığım, oyunculuğa ve oyunculara dair basit ama çok önemli bir soru var: “Ben bu cümleyi neden kuruyorum?” Tragedya-

lar, yazıldığı dönemin koşullarını yansıttığı için ilk bakışta bize uzakmış gibi görünebilir. Eser üzerine akıl yürütmeye başlandığında ise doğru noktayı yakalayana dek belki eseri birkaç kez okumak gerekebilir. Tıpkı oyuncuların, sahne için yaptıkları ezber çalışmalarında doğru duyguyu hissedene dek, metni tekrar tekrar okumaları gerektiği gibi.

Eser güncel olmayıp metinde verilen duygu ve çatışmalar güncel olunca, oyuncu da gerçekçi bir sahnelemenin nasıl sergilenebileceğine kafa yormaya başlar. Metnin doğasından kaynaklı olarak aslında herkesin anlayabileceği bir duygudurumunu, birçoklarına uzak cümlelerle anlatmak durumundadır. Oyuncu

öyle bir performans gerçekleştirmelidir ki; seyirci sayfalarca kitap okumadan, adeta okumuş kadar anlamalıdır Antigone’yi ve tragedyaları. Bu yüzden tam da burada defalarca kendine ve metne sorar: “Ben bu cümleyi neden kuruyorum?” Açıklayıcı ve bir o kadar da yerinde tahliller ile bu eser, oyuncunun ve diğer tüm okurların bu sorusuna cevap olacak nitelikte. “*Yasanın adalete rağmen ayakta kalmasının mümkün olmadığını anlatır elbette Sophokles’in oyunu. Ama başka bir şey daha anlatmak, adaletin de yasaya rağmen gerçekleşmeyeceğini söylemek istiyor olabilir mi?*”

Yine Antigone’nin performatif çelişkisinin ortaya konulma biçiminin dikkate değer olduğunu düşünüyorum. Bir söz ediminin tam da icra edilmesi (yani performans) yoluyla kendi içeriğini boşa çıkardığı veya geçersiz kıldığı durumları tasvir eder “performatif çelişki” terimi. Basit bir örnek üzerinden gidersek “konuşmanın gereksiz olduğunu” söylediğimde tam da bunu söylemekle söylediğim şeyi geçersiz kılmış olurum. Buradan sonrasını siz kıymetli okura bırakmak ve aynı çelişkiye düşmek adına satırlarıma burada son vereceğim. Keyifli okumalar...





Başlangıçta eylem vardı.

Goethe

LIBİDÖ
AŞK YOKTUR, LIBİDÖ

LIBİDÖ
AŞK YOKTUR, LIBİDÖ

LIBİDÖ
AŞK YOKTUR, LIBİDÖ VARDIR.

31
Nisan - Mayıs
2018
10 TL

