

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>



Ahlak Felsefesi

"Ahlaksal olay yoktur, yalnızca olayların ahlaksal yorumu vardır."
Friedrich Nietzsche



74

düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR

ARALIK 2018 | YIL 12 | FİYATI 20 TL



IMMERSIÖ ▶ FELSSEF DERGISI ▶

Ah! Jak Felssef der Gisi

Duyuru ve Dayanışma Çağrısı

Ağustos ayından itibaren döviz ve beraberinde kâğıt fiyatlarının artması ile yayıncılık zor bir döneme girdi. Birçok yayınevi ve dergi maalesef yaşam mücadelesi veriyor. Bu yaşam mücadelesinin ilk ayağını kâğıt ve matbaa giderleri oluştururken, ikinci ayağını Kasım ayından itibaren başlayan ve tüm ülkeyi etkisi altına alan ekonomik kriz ve beraberinde getirdiği alımgücündeki azalma oluşturdu. Bu da dergi satışlarının azalmasına neden oldu. Aralarında Arka Kapak, Mühür, Rabarba, Tezgah, Vapur, Şerh Dergi gibi dergilerin de bulunduğu onlarca dergi kapandı. Ayakta kalanlar ise bu zor günleri atlatacak için çabalıyor.

Düşünbil olarak bizler de bu süreçten etkilendik. Belirli önlemler aldık. Bizim için en kritik sürecin Kasım ve Aralık ayı olacağını biliyorduk ve öyle de oldu. Kasım ayını yaptığımız dergi kampanyalarına ilgi gösteren takipçilerimiz sayesinde atlattık. Ancak Aralık ayı için de bir şeyler düşünmemiz gerekiyordu. Bir derginin önemli bir ayağı aboneliktir. En az 45 abone ile, kritik ay olan Aralık ayını kolayca atlatabiliriz diye düşündük. Bu nedenle dergiyi sürekli takip eden veya dergiye ulaşmakta sıkıntı çekenlerin dergiye abone olmasını önemle sizlere duyurmak istiyoruz. 45 aboneyi Aralık ayı içerisinde yakalayacağımızı düşünüyoruz. Ama bunu sadece dergiyi takip edenlerden beklersek bu sayıya ulaşmakta güçlük çekebiliriz. Aboneliği sadece kendiniz için değil, bir arkadaşınıza veya sevdiğiniz birine hediye ederek de düşünebilirsiniz. Örneğin bir öğrenciye veya çocuğunuza/torunuza güzel bir hediye olabilir. Aralık ayı içinde abone olanlara *Bir Afyon Olarak İdeoloji* kitabını hediye olarak göndereceğiz. Bu çağrımıza kulak vereceğinizi düşünüyor ve 12 yıllık bu emeğin devam etme çabasına katkı sunacağınıza gönülden inanıyoruz.

Düşünbil Dergisi aboneleri her ay dergilerini adrese teslim olarak alırlar. Yılda 12 sayı yurtiçi kargo ile 1 veya 2 gün içinde adresinize ulaştırılır. Kargo teslimli yurt-içi yıllık abonelik 280 TL. Yıllık aboneliği kitap sipariş eder gibi **dusunbilkitap.com** adresinden yapabilirsiniz. Ayrıca bu adresten eski sayılara kampanyalı olarak kavuşabilir ve beğendiğiniz kitapları da sepete ekleyebilirsiniz. Tekrar söyleyelim Aralık ayı içinde abone olanlara bir kitap hediye ederiz.

düşünbil®

düşünbil

AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 12 / SAYI 74 / ARALIK 2018

İmtiyaz Sahibi
Düşünbil Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
adına Olcay Yılmaz

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

Yayın Editörü
Hamza Celalettin Okumuş

Yayın Koordinatörü
Cemre Yılmaz

Düzeltili
Hamza Celalettin Okumuş

Çeviri Editörü
Gözlem Küçük

Görsel Yönetmen
Olcay Yılmaz

Kapak Tasarım: Olcay Yılmaz

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

Üyelik Koşulları
Yıllık (12 Sayı) Abonelik: 240 TL
Yıllık Yurt-dışı Abonelik: 60 €
Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 480 TL

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

ISSN: 1309-3304
Yayın 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: Desen Ofset
Birlik Mh. 448. Cd. 476. Sk. No:2
Çankaya, Ankara
Telefon: 0 (312) 4964343

Basım Tarihi: 29 Kasım 2018
Baskı Adedi: 3.000
Dağıtım: Dünya Dağıtım

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.

EDITÖRDEN

'2018' Senesini Nasıl Tamamlıyoruz?

Düşünbil Dergisi 2018 senesinde iki aylık programdan aylık programa geçti ve her ay başka bir filozofu ya da başka bir felsefi disiplini konu ederek okuyucusu ile buluştu. Uzun zamandır var olan ve bu yılın ortasından itibaren tesirini her anlamda hissettiren kâğıt krizi, her dergiyi ve yayıncıyı etkilediği ölçüde elbette bizi de etkiledi. Kriz nedeniyle bir kısım iktisadî tedbirler alsak da; sayfa sayısından, içerik kalitesinden ve yayın sıklığından taviz vermeksizin dergimizi 2018 sonuna ulaştırdık. 2019'da da aynı prensipler ışığında yayınımıza devam edeceğiz; 2019 dosya konularına dusunbil.com/yazi-gonder adresinden erişebilirsiniz.

Lâkin dergimizin yayına devam etmesi iradesi, yalnızca bizim tarafımızdan ortaya konulamayacağından, siz okurlarımızı da bu konuda dayanışmaya çağırıyoruz. Derginin yaygın dağıtımı kısıtlandığı için, dergi aboneliği seçeneği, hem bizim ekonomimiz hem de sizin dergiye kolaylıkla ulaşabilmeniz açısından mühim görünüyor. dusunbilkitap.com adresinde, abonelik işlemlerinizi yapabileceğiniz gibi eski sayılarımıza da ulaşabilir ve kampanyalarımızdan faydalanabilirsiniz.

Etik

2018 senesinin son sayısını, en kadim felsefi disiplinlerden birisi olan ve ortaya koyduğu soru ve kavramlarla diğer felsefi disiplinler açısından da önem arz eden Etik'e ayırdık. Antik Grek'ten bugüne değin, felsefenin en dinamik tartışma konusu olan "ahlak" mefhumu, tarihsel serüveninde birçok felsefenin sistematik gövdesi olmuştur. Platon'dan Aristoteles'e, Immanuel Kant'tan Arthur Schopenhauer'a, Jean-Paul Sartre'dan Emmanuel Levinas'a kadar uzanan bu tarihsel serüven, bu sayımıza esin kaynağı olmuştur. Bu tarihsel tartışmaların yanı sıra, güncel tartışmalara da ışık tutacak olan bu sayının ahlak felsefesi açısından tatmin edici bir kaynak olacağını umut ediyoruz.

İyi okumalar...

Hamza Celalettin



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi



/dusunbildergisi

Ahlak, insanın kendisini birey olarak düşünmeden, kurallara uymasını istiyordu. Başlangıçta her şey gelenektir ve onu aşmak isteyen kimse ya kanun koyucu ya büyücü ya da bir çeşit yarı-tanrı olmak zorundaydı: yani örf ve adetler koymak zorundaydı, - korkunç, hayatı tehlike yaratan bir şey!

Nietzsche, F., *Tan Kızıllığı*, Madde 9, İmge Kitabevi Yayınları.

Friedrich

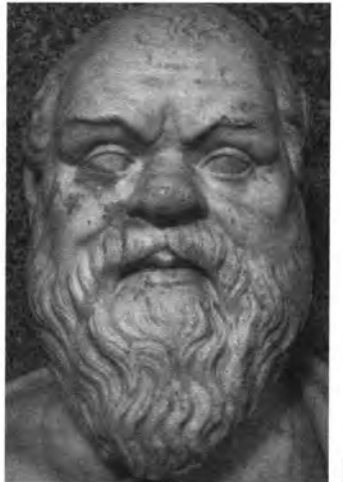


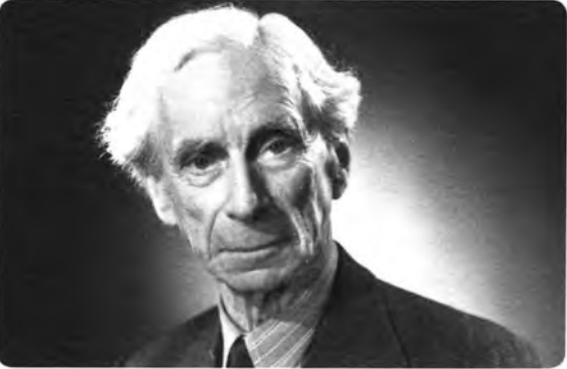
İllustrasyon: Gareth Southwell

Nietzsche

KAPAK

- 06** Postmodern Etik mi, Etiğin
Postmodern Okuması mı?
Aziz Ardiç
- 09** Sartre'ın Varoluşçuluğu ve
Hümanizm İlişkisi ile Bireysel
Özgürlük ve Özgürlük Ahlakı
Meselesi
Gerald Jones
Çeviren: Burçin İçdem
- 13** Levinas'ta Etik: Dünyanın Tiniyle
Uzlaşma
Josef Kılçıksız
- 19** Etik Görecilik-Etik Mutlakçılık
Geriliminde Kant'ın Ahlak Felsefesi
Ala Emire D. Ersoy
- 24** Herbert Spencer'ın Din ve Ahlak
Hakkındaki Görüşleri
Bünyamin Tan
- 28** Sokrates Öncesi ve Sonrası Ahlak
Felsefesi
Figen Güntürk





32 Ahlakın ve Etiğin Ortak Paydası:
Değer Problemi
Ece Saraçoğlu

36 Etik İlişki Kavramına Sanat
Perspektifinden Bakış
Beyza Özkan

40 Mantık ve Diyalektiğin Gerekliliği
Üzerine
Alişan Özdemir

44 Baudelaire'in Şeytanları
Engin Ümer

49 Bertrand Russell'ın "Belirsizlik
Üzerine" Adlı Makalesi Işığında
Felsefî Bir Soruşturma Denemesi
Mehmet Can Tekin

53 "Farklı" Bir Kadın:
Nastasya Filippovna
Kaan Kurt

60 Uyandırma Dersleri -VIII-
Kin Kültürü ve Şiddet Bilgisi
Muhammet Akyıldız



Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik* kitabının birinci bölümünde Daniel Bell'in tasvirlerini onaylayan bir biçimde, çağımızda günbegün daha çok doğanın dışında, hatta yalnızca birbirimizle yaşadığımızı iddia eder. Bizler birbirimize karışmışızdır. Günümüzde gerçeklik, salt dünya hâline gelmiştir. Böyle bir hayatta doğa yasalarının bilgisinden veya teknik beceriden ziyade, daha sık ve daha yoğun şekilde ahlaki bilgi ve becerilere ihtiyaç duyuyoruzdur. Ama bu bilgileri nereden edineceğimizi veya edinsek dahi bu bilgilere güvenip güvenemeyeceğimizi bilemiyoruzdur.

Eylemlerimiz ve sonuçları arasında anlayamadığımız bir mesafe (risk kültürü) vardır. Uzmanlaşma ve iş bölümünün getirdiği işlerin sadece küçük bir parçasından mesuliyet duyuyoruzdur. Dolayısıyla nihai sonuçların sorumluluğunu üstlenmeyiz çünkü bu, akla yatkın bir hareket değildir. Avuntumuz ise bu iş bölümünün bütünüyle benliğimizi yansıtmaması ve yerinin biz olmasak dahi doldurulabilir olmasıdır. Rollerin getirdiği kurallardan kaçındığımızda ise bir "çıplaklık" hissederiz. Seçimlerimizin uygunluğunu teyit eden ve sorumluluğumuzun bir kısmını paylaşan otoritelerin varlığına güvenemeyiz. Çok daha önemlisi seçimlerimizin kuralları ihlâl etmek ya da onlara uymak arasında olmadığı, sadece farklı kuralları vaaz eden otoriteler arasında olduğunu görürüz. Bu çoğul kurallar arasında bir seçim yapmanın özgürlüğünü sahiplenir, beraberinde getirdiği ıstıraplı tereddüt duygusundan kendimizi kurtaramayız.

Postmodern ahlaki krizin belirgin tasviri bu şekildedir. Bu ahlaki kriz sözde modern dönem boyunca tüm ahlak felsefecilerinin peşinden koştuğu etikten bahsetmemizi zorlaştırmaktadır, hatta umudumuz tamamen kırılmıştır. Rönesans döneminde bunun erken farkına varan seçkinler sınıfı, kitlelere politik liderlik etme hakkını kendinde bulmuştur. Ancak bu tavır yine de aydınlanmanın evrensel insan aklı ya da potansiyeli tasviriyle çelişki içerisindeydi. Bundan dolayı modern dünyanın kaygıları arasında etik, en üst konuma çıkıyordu. Tüm bunlara karşılık olarak seçkinler sınıfı, tüm insanlığı bağlayan zorunlu ve bağlayıcı kurallar ihtiyacının olanaklılığı konusunda hemfikir diler. Bu görev tikelde kalan dinlerin değil "insan doğasını" temel alan felsefecilerin sorumluluğunda olmalıydı. Bu etik kodun dürtülerde aranması felsefecilerin tinsel liderlik çabalarına zarar verebilirdi. Bundan dolayı bir düzen tasvirinden bu düzene karşı gelen tehditlere ilişkin korkunç tablolar çizerek okuyucularını korkutmayı tercih ettiler. İnsan davranışının kendiliğinden eğilimlerine izin verilirse düzen ortaya çıkmaz ve hayat kısa, kaba ve kötü olurdu. Bu kargaşanın tek bir çözümü vardı: insan doğası bugün olduğu hâliyle "hakiki insan doğası" değildir. Potansiyel olarak henüz açığa çıkmamış bir insan doğasından söz ediliyordu.

Peki, bu potansiyelin aklın ve akıl sahiplerinin yardımı olmadan kendi başına gerçekleşmesini beklemek akla yatkın mıydı? Bu potansiyelin gerçekleşmesi için gereken iki şey vardır: bütün insanlarda var olan

bu gizil potansiyeli onlara açıklamak, bu davranışı desteklemek ve ödüllendirmek için uygun ortamın hazırlanmasıyla birlikte onlara yardımcı olmak. Bu iki görev öncelikle öğretmenliği, ikincil olarak ise yasa koyucuların profesyonel vasıflarını gerektiriyordu. Eğitilen insan bunu otorite buyruğunda olmak için değil, özsaygı ve çıkar için yapmalıydı. Çıkarlarının ne olduğu söylenen insan, özsaygıya ulaşacaktı. Bunu istemez ya da kaçınırsa –gerektiği takdirde– bu şekilde davranmaya zorlanmalıydılar: “Başkasına zarar verme ve küçümseme!”, “Aklın yolunu takip ettiğinde zaten iyiliğe ulaşacaksın!”

Akıl insanların ortak özelliği olmakla birlikte –eşit dağıtılmış bu özellik– felsefecilerde daha da eşitti. O zaman, mantıklı insana hangi davranışın dikte edileceğini araştırmak başka kimin görevi olabilirdi? Ne var ki mesajlar öbür insana “yasalar” olarak gelir. Akıl her insanın ortak özelliği olduğu halde, akıl adına ilan edilmiş kurallara, insanların çoğunun iyiyi ve çıkarını seçmede yetersiz olmasından dolayı, ezici bir dış güce itaat edildiği gibi itaat edilmeliydi. Buradan çıkarılan yasa/ahlak diyalektiği, ileride kendisini “toplum karşısında birey” tipinde çözümsüz bir çatışmaya sürükleyecektir. Bunların yanında bireyin özerkliği ve kaynaklara erişimi modern toplumda eşitsiz bir şekilde dağıtılacaktı ve bu da toplumsal tabakalaşmanın belli başlı faktörlerinden biriydi. Bu ikilik ya da riyakârlık, evrensel ilkelere ulaşmayı amaçlayan etik teorilerin hepsini, önemsiz reçetelerden oluşan bir liste yığını olarak karşımıza çıkarmıştır. Vardığımız nokta olarak, modernliğin sonunda başlangıçtaki yere geri döndük. Bireylerin ahlaki olma girişimi ve özgürlük vaadi başarılı olmamıştı. Evrensel olarak karar kılınmıştı. Etik kodların varlığını nerede bulacağımız hatta ve dahi bunların bulunmasının daha iyi olup olmayacağı konusunda emin olamayacağımızı artık biliyorduk. Dünyada oluşturduğumuz küçük düzen ve sistemler; kolay zedelenir, (bir sonraki bildirim kadar ve her bir alternatif kadar) keyfi ve olumsuzdu. Bu ise modern dönem sonrası çağın hakikati durumundaydı.

Bauman’ın söylemlerinde haklılık payı olmadığını savunmak abes kaçır. Burada kritik edeceğimiz, tartışmanın içeriğinden ya da etik kodların görünümünden ziyade böyle bir olgunun kronolojik bir anlatım biçimine olanak verip vermediği olacaktır. Modern öncesi, modern ve modern sonrası dönem bağlamında etik değerlendirmesi ile bu dönemlere ilişkin etik kodların çözümlenışı ayrımı, ince gibi görünen fakat tamamen iki farklı zeminde yürütülen tartışmalardır. Bu tartışmalara imkân veren –ya da daha doğru bir ifadeyle– bu tartışmaları anlamlı kılan söylemler düşünsel tarihte nereye tekabül eder?

Tartışmanın tam bu noktasında, insanın sosyal gelişim çizgisinin tek hatlı kültürel yapıda bulunduğunu ileri süren argümanlara bakmak iyi olacaktır. 19. yüzyılda özellikle Lewis Henry Morgan tarafından dile getirilen bu argümanlarda dikkat edilmesi gereken unsur(lar) olduğunu belirtmek yerinde olur. Morgan’ın söylemleri direkt olarak günümüze kendi ismiyle ulaşmadıysa da büyük oranda Friedrich Engels ve Karl Marx tarafından dolaylı da olsa düşünsel dünyaya katılmıştır.

İddiaya göre toplumların evrimi; ilahî irade, ırksal üstünlük, kişiler ya da dinsel anlayış tarafından değil; tarihin rasyonel yasaları aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu evrim ise toplumsal örgütlenme ve teknolojiyle güçlü bağlara sahiptir. Bu ifadeler, dönemin konjonktürünü değiştirici etkiye sahipti. Geçmişte, insanlar aynı basit bilgi ve beceri düzeylerinden yola çıkarak uygarlaşmaya çabalamış ve bütün insan toplulukları aynı güçlükler, beceriler, bilgi sistemleri ve örgütlerinden geçmiştir. Bazılarının daha hızlı, bazılarının ise daha yavaş olması tamamen coğrafi konumlarının şartlarından ve “tarihsel rastlantılardan” kaynaklanmaktaydı. Bununla birlikte birtakım keskin kırılmaların yaşandığını da söylemek gerekir. Grek ve Roma’da soy örgütlenmesine dayanan “*societos*”tan, insanların içinde yaşadıkları ülke toprağı ile bağıntıları ve mülkiyeti temel alan “*civitas*”a geçiş buna örnek verilebilir. Görüldüğü üzere Engels ve Marx kanadının alt yapı ve üst yapı ilişkilerinin de temeli buralarda yatmaktadır.

Morgan’ın ifade ettiği önemli ifadelerden birisi de suydur: İnsanların yeni ihtiyaçlarından kaynaklı olarak toplumsal kurumlar değişmeye devam edecektir. Bu değişimi engelleyen unsurların ortadan kalkışı uygarlaşmayı hızlandıracaktır. Morgan burada ayrıcalıklı sınıfların ortadan kalkması gerektiğini belirterek yine Engels ve Marx kanadında büyük etkiler yaratır. Tüm bunları belirtmemizin ana nedeni şudur: Uygarlaşmayı kronolojik süreçte ve bunun da tek hatlı bir çizgide izini sürebileceğimize olan “inanç” bugün yukarıda Bauman’ın belki de farkında olmadan etik kavramının önüne postmodern sıfatını yerleştirmiş olmasına kadar getirilebilir. Burada karşı çıkılacak bir iddia şudur: Morgan’ın düşünceleri düşünsel dünyayı kapsayıcı mahiyette değildir.

Tam bu noktada, bir başka 19. yüzyıl düşünürü Edward Burnett Tylor’dan söz edeceğiz. Tylor, insanın kültürel gelişiminin tamamıyla genetik ve biyolojik faktörlere bağlı olduğunu belirtir. İngiliz toplumu tarafından yüceltilmesi ve onurlandırılmasının arka planında yine ferdi olduğu bu toplumun uygarlığının üstünlüğünü dile getirmesi yatar. Spen-

cer ve Durkheim hattı üzerinden düşünsel dünyanın diğer kanadını da etkisi altına almıştır. Kültürel evrimin bilinçli, ilerlemeci ve akılcı bir süreç olduğunu belirtmesi ve kültür ile uygarlık kavramlarını eş anlamlı kullanması yine tek hatlı bir çizgide irdelenebilecek bir süreci tasvir etmektedir. Bunun yanı sıra belirtmek gerekir ki daha geç dönemde ortaya çıkmış fakat düşünsel dünyayı bu derece etkisi altına alamamış “difüzyonizm” gibi başka akımlar da vardır. Eğer bu akımlardan bir tanesinin bu erken dönemde ortaya çıktığından ve etkisinin düşünsel dünyayı kapsayıcı mahiyete ulaşmasından söz etmiş olabilseydik bugünkü konjonktürün çok farklı olabileceğini söylemek çok da aykırı olmazdı.

Bauman’ın metnine son kez geri dönecek olursak şunu diyebiliriz: Eylemlerimiz ve sonuçları arasındaki mesafenin derecesini ölçmek (ya da ölçmemek), postmodern etik hakkında bir saptama yapmamızı sağlamaz. Paranın kullanımından bu yana (takas ya da hibe ekonomisinden farklı olarak) eylemlerimizin sonucunu takip etmemiz zorlaşmıştır. Bizler kaynaklara erişimimizi, kurumların dönüşümündeki etkimizi ve kişisel hareket alanımızı (mobilité kabiliyetimiz) risk kültürünün etkisi altında sürdürürüz. Aynı dönemde Anthony Gidens’in dile getirdiği ve Bauman’ın yinelediği risk kültürü burada önemli bir

kavramdır. Bu, modernlik ya da modernlik sonrası toplumsal örgütlenmelere has bir özellik değildir. İnsanın eylemleri ile mesuliyet duygusu arasındaki bağıntının da ölçümü yine postmodern etik hakkında bir saptama yapmaz. Tikel insan topluma ve dile tabi bir unsur olarak söylem etkisi altında olduğundan, dilden bağımsız ve toplumun özgün örgütlenme yapısından (dolayısıyla kurumlardan) kaçınarak eylemde bulunamaz. Yine bu sebepten dolayı eylemlerinin mesuliyetini salt kendinde duyumsamasının imkânı yoktur. Bunun gibi Bauman’ın ve postmodern etik hakkında söylem sahibi tüm düşünürlerin vurguladığı kodlar ne kronolojik olarak saptanabilecek ne de modern ya da modern sonrası dönemin kodlarına hâkim toplumların yapısına özgün nitelermelerdir. Yukarıda belirttiğimiz üzere Bauman’ın söylediklerinde haklılık payı mevcuttur. Vurgulamak istediğimiz ana tema postmodern okumaların/ söylemlerin etik hakkında dile getirdiği önermelerle etik olgusunu kronolojik olarak saptamanın ve çözümlenmenin arasındaki farktır.

Kaynakça:

MORGAN, Lewis Henry, *Eski Toplum 1*, Çeviren: Ünsal Oskay, Payel Yayınevi, 1994.

BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Etik*, Çeviren: Alev Türker, Mart Matbaacılık, 1998.

YAZAR



Aziz Ardic

İstanbul Üniversitesinde Antropoloji, Latin Dili ve Edebiyatı ve Felsefe alanlarında eğitim aldı. Lisans tezini insanın dil yetisi üzerine yazdı. Felsefenin dil, politika, bilim, matematik, epistemoloji, etik; Roma düşünce tarihi ve etnografya alanlarında akademik çalışmalar yayınlama ve ayrıca Latince kitaplar çevirme hedefleri var. Düşünsel anlamda en çok etkilendiği kişi Michel Foucault’dur. Aynı zamanda çeşitli STK’larda gönüllülük faaliyetleri yürütmekte, tiyatro asistanlığı yapmakta ve tarımla ilgilenmektedir.



SARTRE'IN VAROLUŞÇULUĞU VE HÜMANİZM İLİŞKİSİ İLE BİREYSEL ÖZGÜRLÜK VE ÖZGÜRLÜK AHLAKI MESELESİ

GERALD JONES

ÇEVİREN: BURÇIN İÇDEM



“Brisseau’yu öldürmeyi seçersem kendimi bir katil olarak tanımlamış olurum... Eylemimi seçtiğimde, bunu tüm insanlık için seçmiş olurum. Peki, ya dünyadaki herkes benim gibi davranarak buraya gelip Brisseau’ya ateş etse ne olur? Ortalık karışır. Bütün gece susmayan kapı zilinin gürültüsünden söz etmiyorum bile. Ve tabii park için valelere ihtiyacımız olurdu. Konu etik konular olunca akıl, insanı nasıl da hayrete düşürüyor!” (Woody Allen, “The Condemned”)

1945 yılı sonbaharında Jean-Paul Sartre, Paris’te bir kulüpte “Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir” başlıklı bir konuşma yaptı. Sartre bu konuşmasıyla felsefe basamaklarını hızla çıktı. Bir gecede şöhrete kavuştu ve entelektüelite ikonu oldu. Öyle ki 1980 yılındaki cenazesinde gözü yaşlı 50.000 kişi vardı. Sartre’ın kalplerde ve akıllarda edindiği yeri, ancak prensesler, pop starlar hayal edebilirlerdi.

Sartre’ın konuşması daha sonra kısa bir kitap olarak yayımlandı. Kitabın İngilizce baskısına ise kötü bir isim seçilmişti: *Varoluşçuluk ve Hümanizm*. Sartre bu konuşmada söylediklerini daha sonra gözden çıkardıysa da konuşmanın kitabı, varoluşçuluğun kutsal kitabı oldu ve yüz binlerce kopyası satıldı. Sartre’ın yaşamı boyunca içinde olacağı kavram

mücadelesini açık bir şekilde ortaya koyan konuşma, açıkça, bu çatışmanın nasıl çözülebileceğini gösterme denemesiydi. Yani bireysel özgürlük felsefesi olan varoluşçuluğun, insanlığı değer kaynağı olarak algılayan bir felsefe olan hümanizmin bir çeşidi olarak görülebileceğini göstermek içindi.

Sartre’a göre bu projenin başarısı, belirli sayıda adının başarılı olmasına bağlıydı. “Hümanizm” derken ne demek istediğini ve bunun, hümanizmin daha az iştah açıcı çeşitlerinden farkını açıklama ihtiyacı duymuştu. Varoluşçuluğu moda ama anlamsız olan diğer yaşam tarzı seçimlerinden (siyah boğazlı kazak, smooth caz, Audrey Hepburn’ün *Şahane Macera* isimli filmdeki çılgın serbest dansı gibi gelişigüzel kişisel ifade eylemlerinden) ayıran, teknik bir açıklama vermek istemişti. En önemlisi de kuramının, nihilist bir meydan kavgasına girme bileti olmadığını, çok daha iyimser bir “varoluşçu hümanizm” ortaya çıkardığını göstermek istiyordu.

Projesi oldukça açık ve doğrudan görünse de konuşması (A. J. Ayer gibi filozofların yalın yazılarına alışıktır öğrenciler için) ne açık ne de doğrudan mesajlar içeriyordu. Bunun nedeni belki beceriksizce yapılmış İngilizce çeviridir; belki Sartre’ın tarzı-



dır zira Sartre, Simone de Beauvoir'ya çalışmasının "planlama, yazma ve açıklık bakımından başyapıt olmadığını" itiraf etmişti (ki bu, Sartre'in "Balçık, Kendinde Varlığın intikamıdır" ifadesinin anlamını kavramaya çalışan herkesin de bildiği gibi, kesinlikle yetersiz bir ifadedir). Belki de konuşmanın düzeniydi sebep; Sartre not kullanmaz, aklına geleni söylerdi ve fikirlerini çoğu zaman basitleştirir ya da kısaltırdı. Nedeni ne olursa olsun, konuşma özlü sözler içermediği zaman dolambaçlı yollara sapıyor, o da olmazsa yüksekte uçuyor. Yine de merak uyandırmayı ve ilham vermeyi başarıyor. Sartre'in sesinde tutkuyu ve harekete geçme çağrısını hissedebiliyorsunuz ki bu Batı felsefesinde nadir görülür.

"İnsanlar. İnsanları sevmek gerek. İnsanlar hayranlık duyulacak varlıklardır... Kusmak istiyorum." (Sartre, *Bulantı*)

Sartre "hümanizm" derken ne demek istiyor? Hümanizm, düşünsel ve ahlaki odak noktalarımızda Tanrı'dan insanlara doğru geçişi imleyen bir terimdir. Sartre, tüm insanları "muhteşem" varlıklar olarak, ne yapmış olurlarsa olsunlar, insan oldukları için sevilmesi gereken canlılar olarak gören hümanizm türünü beğenmiyor. Sartre'in hümanizmi, "insanî özelliğin dünyası" dışında başka bir evren olmadığını, hepimizin kendimizi keşfedecek ve hayatımızı

değiştirecek gizli güce sahip olduğumuzu ve ahlaki değerler, bireyler tarafından yaratılsa da, diğer tüm insanlara karşı sorumluluğumuz olduğunu söyler.

Romanları, öyküleri ve erken dönem felsefi çalışmalarını bilenler, varoluşçuluğun bir hümanizm olmadığını, kişinin ya yalnızca kendisi için kaygılanmasına ya da sosyal eylemden vazgeçilmesine yol açan karamsar ve aşırı derecede bireysel bir felsefe olduğunu ileri sürerek Sartre'i suçlarlar.

Sartre, varoluşun özden önce geldiğini söyleyen tek doğru kuram olarak varoluşçuluğu göstererek felsefi duruşunu belli eder. Böyle bir felsefede en başta birey vardır; bizim öznelliğimiz, bizim bilincimiz, bizim dünyadaki varlığımız vardır. Buradan başlayan Sartre'a göre diğer nesnelerin (bıçak, karnabahar ve tabii ki balçık) deneyimlemediği şekilde köklü bir özgürlük içinde yaşadığımız açıktır. Sartre'in özgürlük açıklaması, bir duygu prizmasından geçerek süzülür. Kederimizden –özgürlükle gelen sorumluluk karşısındaki korkumuzdan– söz eder, terk ettiklerimizden –hayatta bize kılavuzluk edecek katı kuralların ve ilkelerin kaybolmasından– söz eder ve eylemlerimizin yalnızca küçük farklar yarattığını, yaratabileceğimiz farkların da yalnızca eylem yoluyla olduğunu (duâların ve dileklerin dünyayı değiştiremeyeceğini) anladığımızda hüsrana uğrayarak düştüğümüz umutsuzluktan söz eder. Amacımız, hayatımızda gerçek bir varoluş göstermektir; kendi özgürlüğümüzden kaçmadan tüm bu duyguları içine alabilen bir hayat yaşamaktır. Bu gerçekten saklananlar, kendilerine özlerinin önceden belirlendiğini ya da kişiliklerinin değişmeyeceğini söyleyenler, kendilerini inkâr ederek yaşarlar; bu, üzücü ve alçak "kötü niyetlilik" durumudur.

Köklü özgürlüğümüzün en önemli anlamı, birtakım *a priori* ahlaki ilkelerin bizim için bağlayıcı olmamasıdır; yani toplum, din ya da felsefe tarafından önceden belirlenmiş etik ilkelerine uymak zorunda değiliz. Aslında, gerçek bir varoluş için, kendi eylemlerimizle ahlaki değerler icat ettiğimizi kabul etmemiz gerekir. Sartre'in "Ahlaki değerleri ben yaratırım" iddiası ile Dostoyevski'nin her şeyin, yamyamlığın bile hoş görüleceğinden korkması, birbirine çok da uzak değilmiş gibi görünüyor (Hümanistler "insanları sevmek ve takdir etmek" gerek dedikleri zaman, kastettikleri çoğunlukla insanların yemek malzemesi olarak kullanılması değildir).

Demek ki varoluşçuluğun hümanizm kimliği kazanması önündeki esas tehdit unsuru, kendi bireysel özgürlüğümüzdür. Oysa Sartre bu özgürlüğün, yeni bir varoluşçu hümanizm biçiminin, onun sözcük-

leriyle, bir “özgürlük ahlakı”nın kaynağı olduğuna inanmaktadır.

“Tabii ki milföy ile çikolatalı ekler arasında yaptığım seçimleri kederle yaptığımı söylemiyorum.” (Sartre, *Varoluşçuluk bir Hümanizmdir*)

Varoluşçu bir etik, bir özgürlük ahlakı, nasıl mümkün olabilir? Sartre’ın konuşmasını okurken dikkatimizi çeken ilk yanıt, Kantçı bir duruş benimsenmesidir: Seçim yaparken yaptığımız seçimi evrenselleştirmekten ve herkesin bizim gibi davranmasını dilemekten başka çaremiz yoktur. Eylemlerimiz, insanlığın görmek istediğimiz hâlinin resmini çizer. Her seçimimizde bu resim beraberinde büyük bir sorumluluk yükü getirir (belli ki pastanelerde yaptığımız seçimler bunun dışındadır). Sartre tam olarak Kantçı bir yol izlemese de (kural ya da ilkeleri değil bir görüntü ya da bir ideali evrenselleştirdiğimizi söylüyor) savı, tam olarak doğru değil. Örneğin evlenmeye karar vererek “tüm insanlığı tek eşliliğe mahkûm ettiğim” doğru değildir. Aslında benim yaşamak istediğim dünya, benim gibi davranmayan, benim tuhaf arzularımı ve tercihlerimi paylaşmayan insanların olduğu bir dünya – ki çoğumuz uyum içinde olan bir dünya değil, çeşitlilik içeren bir dünya isteriz.

Ancak Sartre’ın konuşmasında izlediği ve çok daha verimli olan başka bir yol daha var ve bu yol, insanlığa kabul ettirmek istediğimiz idealin, özgürlüğün kendisi olduğu ve kendi özgürlüğümüz ile diğerlerinin özgürlüğü arasında bir bağlantı veya karşılık (“öznelerarasılık”) olduğu iddiasıdır.

Dolayısıyla varoluşçu hümanizmin gerçekten olabilmesi, karşılıklı özgürlük düşüncesine, yani bizim özgürlüğümüzün başkalarının özgürlüğüne bağlı olması fikrine dayanır. Sartre’ın dinleyicileri bu fikrin tuhaf olduğunu düşünmüş olmalı; zira gerek *Varlık ve Hiçlik*’te gerekse roman ve oyunlarında Sartre’ın diğer insanlarla ilişkilerimizin cehennem dönmelerinden ayrıntılı bir şekilde söz ettiğini görmüşlerdir.

Karşılaşmalarımızda birbirimizi bir öyle donduruş, aynı Medusa’nın kurbanlarını taş a çevirmesi gibi. Diğer insanları paketleriz, sınıflara sokarız ve nesneleştiririz; özgürlüklerini reddetmeye kalkışırız (kuşkusuz imkânsız bir proje) ve aynı anda onların da bizim özgürlüğümüzü engellediklerini görürüz. Herkesin diğerine nesne gibi davrandığı bu güç mücadelesi, diğer insanlarla olan tüm ilişkilerimizi belirler. Sonra bir dipnotta şu kışkırtıcı öneriyi görürüz: “Bu düşünceler, bir kurtuluş etiğinin olabilirliğine engel olmaz. Fakat bu ancak burada ele alamaya-

cağımız köklü bir dönüşümden sonra mümkündür.” (Sartre, *Varlık ve Hiçlik*)

Savaştan sonra Sartre, *Notebooks for an Ethics* isimli kitabında, varoluşçu bir ahlak inşa etmek için gerekli olabilecek köklü dönüşümü araştırmıştır. 1945 yılındaki konuşması ise bu tür bir etiğe ait temellerin tohumlarını içeriyor: “Kendi özgürlüğümü isterken başkalarının özgürlüğünü de istemekle yükümlüyüm. Kendim için istediğim kadar başkaları için de istemezsem hürriyeti amaç edinmem.” Peki, Sartre neye dayanarak kendi özgürlüğünün sizinkine bağlı olduğunu, özgürlüğün karşılıklı olduğunu iddia edebiliyor?

Sartre, başka insanların özgürlüğünü kabul etmeden kendi özgürlüğümü gerçekten kavrayamayabileceğimi demek istemiş olabilir. Bunun nedeni, kendi benliğim ve özgürlüğüm ile ilgili anladıklarım için, başka insanlarla ilgili anladıklarımın bir çeşit süzgeç görevi görmesidir. Sartre’ın konuşmasında da dediği gibi “öteki, benim varlığımdan ayrı tutulamaz ve aynı şekilde kendimle ilgili bildiklerimden de ayrı tutulamaz.” Eğer diğer insanlara nesneymişler gibi davranırsam (ki bu kötü niyetli bir davranıştır) onların gözünden baktığımda kendimi de nesneymiş gibi görmeye başlarım (bu da kötü niyetli bir davranıştır). Ancak onların özgürlüğünü tanırsam kendiminkini de tam anlamıyla tanıyabilirim ve kötü niyetlerden uzak, gerçek bir hayatım olabilir.

Sartre, sürekli olarak kendi özgürlüğüme diğer insanların özgürlüğünden daha fazla değer veremeyeceğimi, ikisinin de eşit seviyede olduğunu söylüyor da olabilir. Kendi özgürlüğüme daha fazla değer vermem, kendimi aslında diğer insanlardan daha değerli gördüğümü gösterir. Öte yandan gerçek değerlere, başka bir deyişle insan yaratısından bağımsız olarak var olan değerlere inanmak, kötü niyetlilik; *a priori* ya da nesnel ahlaka inanmaktır. Varoluşçu bir tutumla, kendi özgürlüğümüze değer verip geri kalan hiç kimseninkine vermemek için bulabileceğimiz hiçbir neden yoktur. “İyi niyetli insanların eylemleri, nihai öneme sahip unsur olarak, özgürlük arayışının kendisini içerir.” Yani tutarlı ve hakiki olmak için, başkalarının özgürlüğüne, kendi özgürlüğüme verdiğim kadar değer vermem gerekir.

Sartre’ın başkalarının özgürlüğüne değer vermemiz gerektiğini savunmasının üçüncü bir açıklaması olabilir: “Kişi, değerlerin kendisine bağlı olduğunu gördüğünde tek bir şey dileyebilir ve bu da tüm değerlerin temeli olarak özgürlüktür.” Sartre, özgürlüğün yaptığımız her seçime zemin teşkil ettiğinden ve değerlerimiz de seçimlerimizden farksız olduğu için, yarattığımız her değerın temelinde özgürlüğün

olduğundan emindir. Yani seçim yaptığımda yalnızca belirli bir eylemi seçmiyorum, aynı zamanda o seçimi yapmama en başta izin veren özgürlüğü de istemiş oluyorum. Sartre'ın, kişinin kendi başına seçtiği şeyleri, tüm insanlık için imge veya ideal olarak seçmiş olacağı görüşünü buraya ekleyebiliriz. Demek ki yaptığım her özgür seçimle tüm insanlık için özgürlük dilemiş olurum; özgürlüğü evrensel-leştirmiş olurum.

Maalesef Sartre, bu fikirleri bize sadece biraz koklatmıştır. Varoluşçuluğun bireyciliği ile hümanizm topluluğu arasında köprü kurmak için bu açıklamaları bir araya getirenler, Sartre'ın davasına olumlu bakan filozoflardır.

Sartre konuşmasını tipik heyecanlı sözleriyle bitiriyor. Kuramını, eleştirenlere karşı savunmuştur; varoluşçuluğun umutsuzluk değil eylem felsefesi

olduğunu, karamsarlık değil iyimserlik felsefesi olduğunu, nihilizm değil değerler felsefesi olduğunu gösterdiğini düşünmektedir. Varoluşçuluk bir hümanizmdir; “çünkü kişiye kendisinden başka yasa koyucu olmadığını, kendi kararını kendisinin vermesi gerektiğini hatırlatıyoruz ve aynı zamanda kişinin bir özgürleşme amacı peşinde koşarak kendini tam olarak insan gibi ortaya koyabileceğini gösteriyoruz.” Gerçekten de hümanizm.

Her birimizin özgürlüğünün diğer herkesin özgürlüğüne bağlı olduğu doğruysa eğer, Sartre'ın iyimserliğinin temeli sağlamdır. Yazık, Sartre'ın konuşmasının aslı, Sartre'ın kendisinin aksine, esaslı bir argüman içermeyen birkaç önerme olarak kalacak.

Kaynak: *Philosophy Now*, “Was Existentialism a Humanism”, Sayı 53.



Burçin İçdem

Fizik bölümü mezunu olup kendini fizikçi olarak tanımlamayı çoktan bırakmış ve iyi bir çevirmen olmaya çalışan, edebiyat, müzik ve doğa aşığı bir vegan. Teoride insan dünyasındaki hız ve rekabet ve her türlü şiddete karşı; uygulamada kendini geliştirmeye çalışıyor. Çağına ayak uydurmakta biraz zorlanıyor. “Piano piano bacaksız”, nedir bu acele!



LEVINAS'TA ETİK: DÜNYANIN TİNİYLE UZLAŞI

JOSEF KILÇIKSIZ



"Ethics is nothing else than reverence for life."

Albert Schweitzer

Kuramsal Çerçeve

Bu yazımı buram buram felsefe dersi kokmasını istemediğim bir tonda yazacağım.

Yarattığı modern palyaço ile Chaplin'i izliyoruz. Savaşa karşı güçlü bir nefreti insan ve hayvan figürlerine işleyen Picasso'nun Guernica'sına bakmaya doyamıyoruz. Bunu yaparken amaçladığımız şey aslında bu yapıtlardan ahlâkî iletiler devşirerek etik davranmaktır.

Anlamın soykırımı çağındayız. Kimse kavramların arkasındaki anlam derinliklerini sorgulamıyor. Etik, toplumsal algıda neredeyse ahlâklî olmaya tekabül eden bir kavram olarak görülüyor.

Bir kavramın zihinde ne anlama geldiğini gösteren tasarıma nelik denir. Bir kavramın nesnel dünyada somut bir karşılığı varsa buna o kavramın gerçekliği denir. Etik denen kavram, son zamanlarda neliği artan ama gerçekliği epey aşındırılmış bir kavram olarak karşımızda duruyor.

Felsefe bir yandan düşmüş sınıfın (Nietzsche'ci deyişle ayaktakımının) yaşama tutun(ama)ma sorun-salını işlerken, diğer yandan ontolojik olarak bireyin bunaltısına yeni perspektifler sunmaya çalışır. Doğru ve yanlış davranış teorilerinin pratikte sınıandığı alan aynı zamanda ilkeler ile davranış arasındaki geçişkenliğin, toplumbilim ile felsefe arasındaki keşişmenin de alanıdır.

Bilgi üreten bir alan olması bakımından Etik'in epistemik akışkanlığı sağlayan bir boyutu daha var. Ancak bu akışkanlık ahlâk hakkında mutlak doğrulara ulaşmayı vadetmez.

Levinas'a göre etik, ontolojiyi de önceleyecek biçimde ilk ilişkidir. Bence etik ve ontik olanı, birbirini ne önceleyen ne de sonralayan ayırtırlamaz bir ilişki-selliğin bileşenleri olarak düşünmeliyiz.

Ahlâk bir açıdan Etik'in ıslah olup ehlileşerek *katharsis*le sonuçlanmasıdır. Etik, davranışlar manzumesini *katharsis*e yönelterek değil, bir tutum alma damlasının içinde bir muhtevalar bulutu yoğunlaştı-

rır. Bu bağlamda Etik, olana olduğu hâliyle mahkûm olmadığımızı söyleyen, alan açıcı, özgürleştirici bir işlev üstlenmektedir.

Ahlâk, herhangi bir toplumun içinde bulunduğu koşullar üzerine temellenir. Bu bakımdan sırtını dayadığı zemin yerellik arz eden, daha çok olgusal ve steril bir zemindir. Bu bağlamda ilke ve değerleri hayata geçirme tarzı daha çok kültürel bir paradigma olarak karşımıza çıkar. Bu muhafazakâr diyebileceğim zeminin, davranış kalıplarını bir sınır düşüncesinin içine kilitleme çabası taşıdığı görülüyor. Etik sınırlanan düşüncede değerlerin kökenine milli motifler yerleştirilerek âdet ve geleneklere bağlı kalınıyor.

Her toplum kendine göre bir erdemler manzumesi oluşturur ve buna anlam yükler. Oysa öğrenilmiş erdemlerin kendi değerleri yoktur, sadece onlara yüklediğimiz anlamlar vardır. Anlam atıflarının çatıştığı yerde karmaşa başlıyor. Değer yargıları uzlaşmaz karşıtlıkların ve çatışmanın alanı olurlarsa negatif erdemler doğururlar. Amaç sadece “ortak iyi”nin sağlanması ise o zaman etiğe gerek yoktur.

Kanımcı biri akli diğeri metafizik olan iki tür ihtilâl var. Metafizik ihtilâl ile kastettiğim şey, insanın tanrı tarafından konulmuş kısıtlamalardan kurtulmasıdır. Bu kısıtlamaların kefareti olarak yeryüzünde güvenlik ve huzur, öteki tarafta cennet vad edilirken, etik insan bunları rededen, ahlâklı insan ise bunlara gereksinim duyan kişidir. Ahlâklı insan kanımcı dinî vesayet durumundan çıkamamış, derin dogmatik uykudan uyanamamış, metafizik ihtilâli kesintiye uğramış kişidir.

Erdemli davranıştan bahsederken Shakespeare’in, Puşkin’in ya da Jean-Paul Sartre ve kraliçesi Simone de Beauvoir’nın gördüğünden apayrı bir metafizik görmüyorum, toplumsal ilişkilerin tümüne yayılan genişlikte değer yargısı sistemlerini kastediyorum.

Etik, ilksellik ve aşkınlık olarak adlandırdığım nitelikleriyle özelliğin hakikati ile hakikatin özelliği arasında bir varoluş durumudur. Bu bağlamda, fizikî evrenle bağlarınızı tümüyle koparmadan metafizik düzlemde birlikte kilometrelerce yol alabileceğiniz bir müttefikdir.

İnsan, varoluşsal meseleleri sorunsallaştırma süreçlerinde oradan oraya savrulan, iki benzemizin ayrı çözüm biçimleri ve hayata bakış formülleri arasında sıkışınca tutunamama sendromları yaşayan bir varlıktır. Modern çağın öznesi, çirkin gerçekliği hem erdem hem yalanla ikâme etmeye çalışan *hybrid* bir varlıktır. İsa ile onu ele veren Juda’nın ikâmet etti-

ği metafizik kozmos aslında aynı yerdir. Varlık nedenleri birbirine bağlı “ahlâklı” ve “ahlâksız” aynı evrende barınıyorlar. Bu açıdan, gerçekliği oluşturan bölümleri darmadağın edip değişikliğe uğratan yarık şizofren bir varlıktan söz edilebilir. Ancak bu şizofren, Deleuze ve Guattari’nin ileri sürdüğü gibi deliliği özgürleştirip insanı kapitalist yabancılaşmadan kurtaran biri değildir.

Siyaset Etiği

Siyaset, insanlar üzerinde onları araçsallaştırarak iktidar kurmanın alanıysa, etik bir alan değildir. Eğer böyleyse siyasal etik denen şey kötülük yapmanın etiği olarak anlaşılmalıdır.

Arundhati Roy, günümüzün en büyük problemlerinden birinin, insanları ilgilendiren önemli kararları alanlarla bu kararların sonuçlarından etkilenenler arasındaki uçurum olduğunu söyler.

Siyaset, ekonominin yasasını ihlâl etmeye daima eğilimli, tikel çıkarların yön verdiği, bu nedenle de kriz üreten bir alan olarak kodlandı. Kapitalist aklın, siyaseti ekonominin zorunluluklarına tabi teknik bir uygulama olarak gören savı bence içsel bir tutarlılık arz ediyor. Siyasal söylemlerin giderek aynışması bu savı destekler niteliktedir.

İnsan yaşamını dur durak bilmeyen sürekli bir etkinlik ve telaş hâline getiren geç kapitalist ekonomik model, doğulu toplumların yücelttiği Stoacı dinginlik idealini de geçersizleştirmiştir. Üstelik bu etkinlik insanın üretici ve yaratıcı güçlerini açığa çıkaran bir faaliyet değildir. Bilgenin ruh sükûnetinin cazibesine kapılan insan, etkinlik ile dinginlik arasındaki diyalektik gerilimin kapsam alanı içinde zor bir ikileme karşı karşıya bırakılmıştır.

Moral ve etik ayrı anlamlara gelen iki farklı kavramdır, fakat liberal ideoloji bu ikisini birleştirmiş ve etiği ahlâka indirgemıştır. Bu iki kavramın birbirinin yerine vekil atanarak proxy kullanımının ideolojik bir tutum olduğu kanısındayım.

Zalim diktatörlere karşı, “demokratik” ilkelerin taşıyıcılığını yapma savıyla askeri müdahalelerin ahlâklı bir eylem olarak sunulduğu örnekler hızla çoğalıyor. Diktatörü yıkmak adına binlerce insanın ölümünü munzam zarar (*collateral damage*) olarak gören demokrasi vizyonundaki “ahlâki açıklık” pragmatizm olarak pazarlanmakta. Daha az kötünün bir savaşı gerekçesi olarak işlev görebilmesi, dayandığı ahlâki referans zeminini fena halde aşındırıyor. Askeri müdahale ya da savaş ahlâki bir isyana mı karşılık

gelir, yoksa başka bir siyaset yapma şekli midir, sorusu etik uğrakta yaşamsal bir önem kazanmaktadır. Machiavellist ve Hobbesçu “siyasal iyi”nin kamusal iyiye hizmet etmesi negatif bir ahlâklılık durumu doğurmaktadır.

17. yüzyıldan başlayarak gelişen kapitalist ilişkilerle birlikte ahlâkın kaynağının bencillik olduğu, insanın sadece kendi çıkarlarını güvence altına almak için ahlâkı yarattığı bilgisine sahip olduk. Zamanla evrildik, bilmekle inanmak arasında gezindik, savaşlar yaptık, öldük ve anladık ki; kapitalizm, çağın ahlâklılığını seküler bir zemine oturtma genel eğilimine bağlı olarak kutsal kitaplara başvuramaz ve hayatı her alanında köktenci bir biçimde sekülerleştirirken ruhu paramparça eder.

Ahlâkın İlahî Evreni

Skolastik düşüncenin baskın olduğu Ortaçağ Avrupası’nda köleci toplum yapısı yavaş yavaş yok olurken ahlâkın tek kaynağının Tanrı olduğu düşünülüyordu.

Ahlâk kanımca gerçek saydığımız bir şeyin kökünde yatan bir korkudan, dünyaya olan güvensizlik duygusundan ve varoluş bunaltısını aşma ihtiyacından doğar. Tanrıların erdemlere yüklediği yan anlamlarla sınırlayıcı, koşul kipinde olan bu manzumeler, korkulardan ve endişeden kurtulmayı vadediyor. Kendi mahallesi dışında kendini her yerde huzursuz hisseden modern çağın kuşkulu, endişeli insanı, güveni ve tamamlanmışlık duygusunu, ten, tin ve kader birliğinde ararken bu korkuların aslında bilincini köleleştirdiğinin farkında değildir.

Tanrı bu vaatleriyle özel hayatında hiçbir zaman içselleştirmede etik olmayı, kıskançlıkla, özgür istencini gemleyerek acz ve cüz ile yarattığı bir varlık üzerinden adeta hükümsüzleştirmek eğilimindedir. Ancak asıl moral problem, Tanrı gibi yetkin biri yerine insan gibi eksik ve kusurlu bir varlığın, nasıl olup da genelgeçer ahlâkî yargılar ortaya koyabildiğini açıklama problemidir.

Tanrı çekirdek iyilik kavramının bir kodlanma olduğunu unutup (çünkü çekirdek iyilik sözümona insanın içine doğuştan yerleştirilmiştir) indirdiği kitaplarla bir ahlâk matematiği inşa etmeye çalışmaktadır.

Apollo ve Dionysos dualitesi üzerinden insanın ruh haritasını çizen ve bu iki güç arasındaki uzlaşma ihtiyacını ödül istenci yoluyla gereksiz kılan görüş ilahî bir determinizm ortaya koyar. Bir ödül olarak cennet, aslında hazzın yarı öforik bir gerçeklikte

akışkanlığını sürdürme arzusudur. Erdemli olmanın “gizli” anlamı, esriklik arzusunun tekrarı olmasındandır. Ahlâklı insan cennetle ödüllendiriliyor, bu ödül içtepisinden kurtulduğu anda bütün semavî kitapları boşa çıkaran davranışlar sergileyeceği Tanrı tarafından apriori olarak biliniyor.

Semavî kuralların, ödülün, hazzın, güvenlik gereksiniminin, mülkiyet ve iktidar isteğinin ve çıkarların yönlendirdiği erdemli olma hâli, yanılmalı bir özgürlük nosyonunun anlam artığına dönüşen tortu bir özgürlük hâlidir. Fakat dinler insanı kelimenin en kılın anlamıyla hiçbir şey olduğumuzu hatırlatan ölüm, kader ve acı gerçeğini tevekkülle ve gösterişsizce kabul etmeye çağırıyor. İlahî determinizmden azade kişi de eylemlerini gerçekleştirirken özgür değildir. Çünkü toplum, aile, okul ya da kışla kişiye belirli kurallar enjekte ederek nasıl davranması gerektiğini öğretir. Bu fatalist belirlenmişlik içinde özgür istençten söz etmek mümkün görünmüyor.

Bence insan doğuştan iyi ve erdemli olunacağına dair bir yasayla doğmaz ama zamanla bir “iyilik kültürü” inşa edebilir. İnsan bu iyilik kültürünün efendisi olursa orada etik bir sıkıntı olmayacaktır. Çünkü değer yargısı sistemleri ancak özgür istençle erdemlere dönüşürler ve ancak insanın özgür irade sahibi olması kabulünden hareketle ahlâk nötr bir kavrama dönüşebilir.

Mutluluk Etiği ve Hazzın Etikdışılığı

Etik, mutluluğa giden süreçte sorgulanmasından rahatsızlık duyulan şeyleri bir İskender düğümüne çevirme ve onları öylece bırakma sanatı hâline geldi.

Etimolojik olarak da iyi yaşam ve ruhun mükemmelliğiyle ilintili olan etik kavramının varlığın mutluluk hâline ve içsel huzuruna katkıda bulunan bir yasa olması beklenir.

Etik ve ahlâk mutluluk doğuran davranışlar kategorisinde birbirine paralel yollar üzerinde dururlar. Bazen bu iki kavramın birbirinin vekaletini üstlendiğini de görürüz. Bu iki kavram arasında yatay geçişler yapan bir tipoloji de oluşmuş durumdadır. Etik’in geniş değerler dünyasından kendine yaşantı zenginleştiren bu “yatay tipoloji”, etik tutumlar içinde olmayı bir mutlu deneyimler yolculuğunun aracı olarak görüyor. Bu yolculukta mutluluğu maksimize etme amacı ile iktidar performansını maksimize etme isteği paralel bir grafik çizer. Ahlâk bu iki ereğin arasında bir enstrüman hâline getirilmiştir. Üstelik onca yoksulluk ve ölüm varken mutlu olmak etik midir?

Kanımcı insanların erdemlerin kendisine değil onların verdiği mutluluğa ihtiyaçları var. Çünkü geç kapitalizmin narsistik dünyasında mevzu ne düşündüğünüz ya da eylediğiniz değil nasıl hissettiğinizdir.

Ahlâk kavramı haz çağında özel alandan kamusal alana taşındı. Çünkü mutluluk hormonlarını harekete geçiren her eylemin toplumsal kabul görmesi için sağlam bir kamusal ahlâka dayanması gerekiyor.

Ahlâklı olmanın arka planında duran bol ödüllü, hazcı belirleyiciliğin, kazancı bol yeni bir sektör yarattığı görülüyor. Mutluluk endüstrisi içimizdeki haz butonunun nasıl çalıştığını keşfetmiş görünüyor. Uzman mutluluk müşavirleri, modern insanın güven kaybı ve endişe nedeniyle yaşayacağı olası depresif belirtileri yeni bir ahlâk anlayışıyla kısmen gidermeyi vad ediyorlar. Bu “yeni ahlâk”, kaygı, korku, endişe ve bunaltı nedeniyle kesilen haz akışkanlığını yeniden sağlamayı amaçlamaktadır. Kısacası, ahlâk mutluluğa hizmet ettiği oranda önem ve değer görmeye başladı.

Modernitenin yükselen değerleri (tüketim, meta fetişizmi, sahte sosyallik, takiye, hedonizm, bencilik ve konformist hayat şekilleri) etik kodlar olarak pazarlanıyorlar. “İçindeki arzuyla uyumluluk sağlayacak şekilde eyleyebiliyor musun?” temel sorusu üzerinden her türlü hedonist tavır meşrulaştırılıyor. Yükselen bir değer olarak “hayatı dolu dolu yaşamak”, ahlâki çürümeyi mutluluğa saygı adı altında Nietzscheci arzu ve haz felsefesinin yücelttiği anlık hazzın arkasına gizleyerek perdelemektedir.

Küreselleşme projesinde insanlar sürüleştirmiş tüketiciler hâline getirilmek için hazzın akışkanlığını sürdüren kültürel alt kimliklere parçalanmaktadır. Oysa alt kimlikler ile aidiyetlerin etik olup olmamaları insanı ne denli özgürleştirdiklerine bağlıdır.

Özgürleştirici dinamikleri kucaklayan yaşam anlayışı kanımcı dört önemli düşmanla karşı karşıya bulunmaktadır. Bunlar ; hamasî ahlâklılık, Tanrı'nın Makyevelleştirilmesi, her türden kimlik ve aidiyetin birer imaja indirgenmiş olması ve tüketim ve meta fetişizmidir. Oysa insan türünün yaşamsallığını sürdürmeye yönelik gayeselliğinin, bir gelecek kurma tutkusu ve içgüdüünün en belirleyici dinamiği üretmektir; üretirken varolmaktır.

Her dönemin kendine özgü yazınsal bir topografyası ve karakteristik bir metaforu var. Bu; Kafka'da şato, Dostoyevski'de yeraltı, Zola'da maden ocakları, Kerouac'ta yol, Balzac'ta (balo) salonu iken, çağımızın

topografyası AVM'ler, geçirimsiz, yüksek duvarlar ve libidodur.

Hazzın kalın katmanları arasında geçiş sağlamak için artık ağır aletlerimiz var. Ne de olsa büyük “kilitör merkezlerde” yaşıyoruz. Oysa yakından bakıldığında bu akışkan haz evreninin ne kadar “iktidar” içerdiği görülecektir. Çünkü bu şehirlerde sistemin kodladığından başka türlü yaşamak mümkün değildir. Reklam panoları, imaj ve sloganları ve dikey mimarisiyle bu şehirler ruha biteviye şiddet uygulayan bir iktidar coğrafyası sunuyorlar. Bu şehirler bir tür derin zamansallık ve yanılmalara biçiminde kendini hissettiren, pek çok uygarlığın ve kültürün dibe çök(türül)mesiyle oluşmuş eski uygarlık kadvralarının üzerine kurulmuş şehirlerdir, fosil kültürlerin rögarlarından kötü kokular yaydığı tortu şehirlerdir. Bu tortu metropollerde özne, etik bir yaşam süremez; olsa olsa tortu bir ahlâklılıkla ancak hayatta kalabilir.

Dostoyevski'nin Ecinniler'i yeniden uyandılar. İnsanlık nihilist bir çağdan geçiyor. İnsanın kültür birikimindeki çekirdek değerlere karşı toplumsal agoni çağı bu. Çağlar boyu kazanılmış insani değerleri tümenden ortadan kaldıran kültür talanı ve yağması karşısında ruhumuza yüklediğimiz kayıtsızlık ile vicdanlarımıza doldurduğumuz sessizlik, V. Woolf'un kendini akıntıya bırakarak yaşamına son vermek için ceplerine doldurduğu taşlardan çok daha ağırdır.

Yeni duyarlılıklar yaratırken eskilerini ilga ediyoruz. Zihinsel haritalarımız ile etik/erdem panoramamız böylelikle değişiyor. “En yüksek iyi” konusunda evrensel bir kanaat oluşturma neredeyse imkânsız olduğu belirsizlik çağında kötücül sonuçlar doğurabilen ve içlerinde epey hipokrizi barındıran “negatif erdemleri” saptamak daha kolay görünüyor. Öğretilmiş olan bu erdemlerin (basiret, özdenetim, iyilikseverlik, şeref, adalet ve ödev duygusu, cesaret, sağduyu ve sadakat gibi) sorgulanması, etik tutum alma sürecinde yapılması zarurî bir yol temizliğidir. Örneğin tutkulu cinsel aşk karşısında yenilgiye uğrayan sadakat ile Hanneh Arendt'in Eichmann'ında gözlemlenen itaat ve görev bilincinin çekirdek kötülükle ilişkisi sorgulanmalıdır.

Çulha kuşu haftalarca uğraşıp yuva yapar, yuvayı ne kadar güzel yaparsa en sağlıklı dişi çulha ile çiftleşebilme olanağını yakalar. Sapienz erkeğinin şiir yazması ya da bodybuilding yapması ile çulha kuşunun yuva yapması arasında gayesel olarak aslında pek bir fark yoktur. Her iki taraf da doğanın kendilerine

bahsettiği meziyetleri kullanırlar. Fakat çulha kuşu ile homosapienz erkeği arasında başkaca bir ahlâk-sal kategori olarak ince bir fark bulunuyor. Homosapienz'in erili dişiye elde etme uğraşında eylemine kutsal, yüce, insanüstü, tanrısal atıflarda bulunur. Doğada Homosapienz'ten başka, cinsel davranışlarına, ilkel güdü ve itkilerine, haz ereğine kutsiyet/tanrısallık/doğaüstülük atfeden başka bir canlı türü bulunmuyor. İnsan türünün bence Ben ekseninde birden fazla dünyası var ve bu dünyaların hepsi onun (tatmin) dünyasıdır.

Doğulu Bir Erdem Olarak Acı Çekmek

Tüm inançların bir acıyla imtihan edilme paradigması üzerine kurulu olduğu görülüyor. Çarmıhta acı çeken İsa'dan günümüze kadar uzanan acının tarihinde ahlâk acının erdeme yükseltilmesidir, erdemlice acı çekmenin en nadide başka bir kaynağıdır. Doğunun yazın kültürü de bir acılar topografyası ortaya koyar. Fuzûlîvârî mazoşist kavuşmamayı temel alan narrasyon ve hikâyelerde acı adeta erdemli bir tutum olarak yeniden üretilir. Fakat bir analogi ile kendimizi başkasının yerine koyarak öteki ile birlikte acı çekmek, Doğuda ne yazık ki erdeme yükseltilemeyen yaygın bir tutum değildir.

Kişinin kendi doğasını gördüğü bir ayna olarak toplum, mazoşist/narsist acıyı yüceltirken bencilliği ve empati kuramamayı yedi ölümcül günahahtan biri olarak görmez. Aynanın saflık derecesi geri yansıyan ben'in görüntüsündeki saflığı belirler. Bu şekilde eyleyen birey, içindeki Hobbesçu bencili, ben-sevgisi eğilimini ve özçıkarcı aşamaz.

Ancak duygudaşlık ve kader birliği üzerine inşa edilirse bir gerçekliğe kavuşabilen aidiyetleri en çok hazcı ve bencil söylem içerik erozyonuna uğratıp kemiriyor. Öteki ile Ben birbirlerinin varlık nedenleri iken öteki'ne yabancılaşma aslında ben'in kendine yabancılaşmasıdır; bu, ben'in aynalarının bulanık olmaları yüzünden benlik görüntüsünü kırarak geriye yansıtımları yüzündendir.

Davranış ıslahıyla eylem kontrolünü sağlayan bir iç gözlemciden yoksun olan kişilerde davranış kontrolü, akli geri plana iten, duygusal ve köktenci bir *theophile* dış gözlemci tarafından sağlanır. Bu dış gözlemci aynı zamanda toplumda ortaya çıkan ahlâki bilinci denetleyen ideal yargıdır.

Ahlâki Çürüme ve Toplumsal Çöküş

Etiğin kendi içinde çökmesi töreseldir/kişiseldir, fakat bu çöküşün bulaşıcı olup yaygınlık kazanan bir

özelliği de var. Etik çürümenin bu epidemik özelliği, toplumsal çöküşü de kaçınılmaz kılıyor. Çürüme, J. Baudrillard'ın "içe patlama" adını verdiği çarpıcı bir benzetmeyle bir bebek zehirlenmesi niteliği taşıyarak yeni bir boyut kazandı. Dönüştürücü güçlerin enerjisini içine absorbe eden "kapitalist uygarlık", yeni bir topluma doğ(a)madığı için giderek göllenen, kokuşan, sası bir su gibi bozulmuş ve çürümeye başlamıştır, üstelik bebek annenin karnında öldüğü için anneyi de zehirlemektedir.

Modernitenin paradigması tüm anlam ve değerleri tüketim ve haz üzerinden aynalaştırıp çözerek yerine özgün olanın konulmasını neredeyse olanaksız hâle getiriyor. Cinsel, dinsel, etnik, sınıfsal ve ideolojik her türlü kimlik arasındaki geçişkenlik zorlaşmakla birlikte bu aidiyetler de giderek birbirlerine daha çok benziyorlar. Politikanın, cinsiyetlerin, günahın, mutluluk varyasyonlarının, hazın, tüketimin, erdemlerin, ekonominin ve estetiğin benzeştiği ve homolaştığı bir dünya bu. Hepimiz aslında kültürel anlamda eşcinseliz, düşüncelerimiz ve bedenimiz hybrid olanaklara kapalı, ruhumuz ama melez bir yapıya sahip. Aslında tablo bu anlamda, "eşyanın doğasına tamamen uygun"dur.

Sanat ve Yazın Etiği

Yakıcı ve yıkıcı kurgusuyla farklı bir etiğin mümkün olduğunu işaret eden sanat yapıtı, insanlığın en büyük estetik tanrılarının birisidir.

Şairleri meczuplar ve romantik âşıklar olarak gören, onlara Osmanlı'dan beri mahallenin delilerine gösterilen toleransla yaklaşan bir toplumda, sanatçı ve yazarın etik tutumu üzerinde fazlaca kafa yorulduğu kanısında değilim.

Walter Benjamin sanatın ana görevlerinden birini kişide karşılık bulma zamanı henüz gelmemiş olan bir istek uyandırma olarak görür. Stendhal, her türlü ahlâk kaygısının sanatı öldürdüğünü söyler. Eğer sanat muhafazakâr unsurlar kullanılarak iktidarın yararı için araçsallaştırılıyorsa uzlaşa imkânsızdır. Zira kelimeler ile kalem düzeni tehdit etmek gibi muhalif bir işlev yüklenirse etik olur. Sanat, ahlâki normları yapısökümüne uğratan devrimin, aşkın, tutkunun, dünyanın tınıyla uzlaşmazlığın, düşün-ırmağını prangalayana karşı akışkanlığın, sıradışının ve aykırının gücünü temsil ederse yapıtı "erdemli" bir ürün olacaktır.

Edebiyatta etik, burjuva entrikasına dönüşmüş olanı, "sıradan insanı" ve vasatı deşifre eden bir işlev de yüklenir.

Kaynakça:

- OWEN, David (2007). *Nietzsche's Genealogy of Morality*.
KANT, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi.
SINGER, Peter (2016). La pertinence de Mill (Yayınlayan : cahiers-antispecistes.org)
CHANTAL, Jacquet (2005). *Les expressions de la puissance d'agir*

selon Spinoza, Paris : Gallimard Yayınları.

ARUNDHATI, Roy (2008). *Capitalisme : une histoire de fantômes*, (Çev. Juliette Bourdin), Paris : Gallimard Yayınları.

W. WOOD, Allen (1991). *Hegel : Elements of the Philosophy of Right*.

KUÇURADI, Ioanna (2009). *Sanata Felsefeyle Bakmak*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları.

YAZAR

**Josef Hasek Kılçıksız**

Finlandiya'daki değişik üniversitelerde epistemoloji (Karl Popper, Thomas Kuhn) Ontoloji (Christian Wolff, Heidegger) ile genel anlamda Alman felsefesi alanında araştırmalar yaptı. Kılçıksız 'ın doktora çalışması W. Koeppen'in üçlemesi üzerine kurulu geniş kapsamlı bir toplumsal çözümlemedir. İlgili alanları varoluşçu felsefe ve postmodern metafiziktir. Başta felsefe, şiir, tarih ve siyaset olmak üzere toplumsal içerikli romanlardan hoşlanır. Felsefe, şiir, toplumbilim, satranç, siyasal sinema, fauna, anatomi ve futbol en tutkulu uğraşlarındandır. Fransızca, Fince, Almanca ve İngilizce'ye şiir çevirileri de yapan Kılçıksız'ın verbal yeteneği geniş bir lisan yelpazesinden oluşuyor.

ETİK GÖRECİLİK- ETİK MUTLAKÇILIK GERİLİMİNDE KANT'IN AHLAK FELSEFESİ

ALA EMİRE D. ERSOY



Kant'ın ahlak felsefesi teorik felsefesine göre daha geride kalmış gibi görünmektedir. Ancak ahlak felsefesinin daha çok itirazla karşılaştığı da başka bir gerçektir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya konulan görüşlere de itiraz ve eleştiri getirilmektedir ancak Kant'ın teorik felsefesi yine de felsefe tarihine geçmiş büyük bir halka olarak görülmektedir. Ancak pratik akıl söz konusu olduğunda ve Kant'ın ahlak felsefesini ortaya koyduğu ilkeler ele alındığında bu ön kabulün bu düzeyde gerçekleşmediği görülmektedir. Kant'ın etik görüşü çok şiddetli bir şekilde eleştirilmiş ve teorik alanda ona karşı genel bir kabul olarak yerleşen tavır pratik alanda aynı şekilde oluşmamıştır.

Bu yazıda Kant'ın ahlak felsefesini özetleyecek ve bu temel noktaların etik görecilik-etik mutlakçılık bağlamının yaratmış olduğu gerilimde özce ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalışacağım. Ancak yazının başında kısaca etik ve ahlak arasındaki farka değinmek istiyorum. Bu farka değindikten sonra Kant'ın ahlak felsefesine geçecek ve sonra kısaca etik görecilik-etik mutlakçılık bağlamını açacağım. Son olarak da Kant'ın bu gerilim bize ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalışacağım.

Etik ve Ahlak Ayrımı

İnsanın “akıllı” bir varlık olduğu belirlemesi uzun bir süreden beri geleneksel metafizik tarafından ortaya konmuş bir önermedir. Klasik anlamda bu önerme insanın yalnızca doğa determinizmi tarafından belirlenmediği, aksine akıl aracılığıyla bu zorunlu nedensellik alanının dışında başka alanlar da yaratabildiği ve varoluşunu bu alanlar üzerinden de sürdürebildiği düşüncesine dayanmaktadır.

İnsan bir akıl varlığı olarak teorik aklıyla, kavramlarla düşünmektedir. Bu bağlamda genelleme ve soyutlama yapmakta, karşılaştırmakta, bağlantılandırmakta ve belli akıl yasalarıyla doğayı ve fenomenleri anlamlı bağlamlara taşımasına olanak veren okumalar yapmaktadır.

Diğer yandan insan istek ve irade taşıyan bir varlık olarak belli bir amaç edinme, tasarlama, planlama ve bunların yarattığı bağlamlarda eylemde bulunma gibi bir özelliğe de sahiptir. Yani insan yalnızca olguları ve fenomenleri temaşa eden, onlar arasında kavramlar aracılığıyla bağlantı ve neden-sonuç ilişkileri kuran teorik bir varlık değil, bunların üzerine amaçlılık, istenç ve iradeye de sahip olarak eylemde

bulunan pratik bir varlıktır.

İşte ahlak ve etik alanı tam da bu pratik alan söz konusu olduğunda karşımıza çıkmaktadır.

İnsan doğru-yanlış bağlamında bilgisel etkinlik alanında iş görür. Güzel-çirkin karşıtlığı temelinde estetik alan üzerinde iş görür. Diğer alan ise iyi ve kötü ikili karşıtlığı üzerinden ahlak alanını yaratmasıdır. Ahlak ilk bakışta doğal bir fenomen gibi görünmektedir. Yani insan doğar doğmaz içinde neyin “iyi” neyin “kötü” olduğuna dair buyruk, norm ve yasalar koyan bir sistemin içine girer. Bu sistem belli bir tarihsel dönemde gelişmiş ve binlerce yıllık bir birikimle insan hayatına dönük değerler koymuş gelenekler, töreler, alışkanlıklar, eğilimlerdir. Tüm bu kategoriler yerleşik bir biçimde ahlak olarak tanımlanabilir. Yani belli tarihsel dönemlerde bir insan teki ya da bir toplumsal grubun eğilim, görenek, geleneklerinin cisimleştiği sistem bütününe ahlak denir. Bu anlamda insan ahlakı seçmez yalnızca bir ahlakın içine doğar. Ve bu ahlakın kuralları ve yasakları içerisinde varoluşunu kurmaya başlar. Ancak etik alanına geçiş ahlakın tüm bu sistemli bütünü kuran ilkeler ve kavramlar üzerine gerçekleşen bir sorgulamayla başlamaktadır.

Ne zamanki iyi nedir? Kötü nedir? Pratik yaşamımızı belirleyen ilkeler ve normlar nasıl olmalıdır? Var olan kuralların değeri nedir? – diye sorular sormaya başladığımızda etik olarak tarif edilen alanın içine girmeye başlarız.

Böylece ahlak ve etik arasındaki farka yavaşça girmiş bulunuyoruz. Ahlak insanın tarihsel ve evrimsel sürecinde oluşmuş olan bir gelenek, görenek, alışkanlık ve insanî bir toplum kurma adına ortaya çıkmış tarihsel bir yapıdır. Toplamların ve toplulukların maddî ve sosyal koşullarına göre belirlenir ve farklılık gösterir. Etik ise ahlakın ve ahlak denilen bu köklü ve güçlü yapının üzerine gerçekleşen düşünümün felsefe tarafından bize kazandırılmış bir alanıdır. Bu anlamda etik ahlakın ve pratik yaşamımızın temellerini oluşturan kategorilerin neliği üzerine gerçekleşen bir düşünme faaliyetini anlatır.

Bundan dolayı felsefe tarihi boyunca etik yani ahlak felsefesi çok önemli bir alanı oluşturmuş ve hemen hemen bütün filozofların düşünce ürettikleri bir alan olmuştur. Antik dönemde Sokrates, Platon, Sofistler çok etkili etik görüşleri ortaya koymuştur. Epikürosçuluk, Hedonizm, Stoacılar’dan yeniçağa ve çağdaş felsefeye kadar ahlak felsefesi büyük bir birikim olarak karşımızda durmaktadır. Bu birikimin önemli duraklarından birisi de Kant’tır.

Ödev Olarak Ahlak, “Üstümde Yıldızlı Gök, İçimdeki Ahlak Yasası”

“İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası” (1).

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinin sonsöz bölümüne bu cümleyle başlamıştır. Cümle dikkatlice ele alındığında Kant’ın ahlak felsefesini ortaya koyduğu zeminin çıkış noktasıyla uyumlu olduğu rahatça görülebilir. Üstümüzdeki yıldızlı gök bize parçası olduğumuz sonsuz doğayı ve bu doğanın işleyişini sürdürmesini sağlayan determinizmi anlatmaktadır. İçimizdeki ahlak yasası ise parçası olduğumuz tüm bu sonsuz işleyişin katı yasalarına rağmen yine de bize ait olan bir alan olduğunu ve bu alanı bizzat içimizden gelen yani akılla temellenen ilkelerle kurduğumuzu ifade eder.

Kant ahlak felsefesini temel olarak iki eserinde ortaya koymuştur. Bunlar *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserleridir. Ancak Kant’ın ahlak felsefesi ya da Kant etiği gibi bir başlık açıldığında eleştirinin ikinci halkası olan pratik akıl eleştirisine daha çok odaklanılır.

Kant birinci eleştiride akla sınırlarını göstermek istiyordu. Akıl alanı duyu üstü alana geçme ve aşkın kavramlarla yani deneyimde olmayan, görüsü edilemeyen kavramlarla iş görmeye çalışıyordu. Kant teorik aklın içinde bulunduğu bu tehlikeye karşı akla sınırlarını birinci kritikte gösteriyor ve akla sınırlarını çiziyordu.

Pratik aklın karşısında bulunduğu sorun ise başkaydı. Etik tarihine bakıldığında karşımıza ilk olarak “iyi” ya da “en yüksek iyi” gibi bir problemin çıktığı görülmektedir. Ve antikçağdan beri bu problemin çözümüne dönük ortaya konan tüm etik görüşlerin çözümü mutlulukta (*eudaemonism*) ya da yararcılıkta (*utilitarism*) buldukları ortaya çıkmıştır. İnsanın “iyi” olana ulaşması ya da insan için “iyi” ya bedensel hazlarda ya doğaya uyarak elde edilen dinginlikte ya da bireysel ve toplumsal yararda görülmüştür.

İşte Kant’ın ahlak felsefesini temellendirdiği düşünceler tam da bu geleneğe karşı ortaya çıkmıştır. İnsanın eylemlerinin yani pratik aklın amacının mutluluğa ulaşmak olarak belirlenmesi, üzerine basılabilecek sağlam bir zemin değildir. Çünkü mutluluk, üzerinde uzlaşım sağlanamayacak bir olgudur ve deneyime tabidir. Burada Kant felsefesi açısından ilginç bir nokta göze çarpmaktadır. Kant teorik akıl ele alırken metafizik geleneğin deneyimi geri plana

itmesini, duyu verilerini akıl verilerine göre daha aşağıda konumlandırmasını eleştiriyor ve bilgimizi oluşturmada duyumsamamızın kavramlarımızla eşit derecede önemli olduğunu, dahası görüşü olmayan bir bilginin söz konusu olamayacağını ileri sürüyordu. Pratik akıl alanında ise Kant tam tersi bir yönü işaret etmektedir. Etik gelenek iyi olarak mutluluğa ulaşma ereğini ortaya koyuyor ve bu erek genel olarak deneyime dayalı bir şekilde formüle ediliyordu.

Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* eserinin hemen başında şöyle söylemektedir:

“Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (2).

Bu ifade aslında Kantçı etiğin özü olarak karşımıza çıkmaktadır. İyinin başka bir şeye bağlanması söz konusu değildir. Yani insan hayatı mutluluğu ve bunun sonucunda ortaya çıkacak olan “iyi”yi başka başka şeylerin sonucu olarak yaşamamalıdır. İyi olma hazzın, yararın, dinginliğin sonucunda ulaşılan bir amaç değil bizzat iyi istemenin kendisinde barınan bir şeydir.

“Bir irade, ancak herhangi bir istek, gereksinme, doğal bir eğilim tarafından değil, salt pratik akıl ve onun ilkeleri tarafından yönetilirse, bir iyi niyet, bir ‘iyiyi isteme’dir” (3).

Kant’ın ortaya koyduğu etiğin temel yönelimi, olan ve olması gereken ayrımı üzerinde yükselmektedir. Ahlak yasası bize buyurmaktadır. Bu anlamda koşulsuz buyruktur. Olan şey doğa yasasıdır. İnsan bir yanıyla bu yasalığa bağlıdır. Ancak ahlak alanında olan değil olması gereken söz konusudur. Bu da ahlak yasasının başka bir şeyden çıkarsanamazlığını ve temelini kendi dışında bulamayacağını ifade etmektedir.

İşte bundan dolayıdır ki ahlaklılık ve ahlak alanı içerisinde söz konusu olan “iyi” mutlulukla ilgili bir şey değildir. Çünkü mutluluk başka bir şeyden çıkarsanabilir bir şey oldukça ahlaksal durum hep bu başka bir şeyin koşuluna bağımlı kılınmış olacaktır.

İşte Kant tam da bundan dolayı ahlak felsefesini içeriksiz, formel bir temele bağlamaya çalışmıştır. Çünkü ancak böylesi bir temel üzerinde deneyim alanının ahlaki alana ve istememize olan rastlantısal ve keyfi etkisi ortadan kaldırılabilir.

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin önsözünde özgürlük ahlak yasasının koşuludur, der. Çünkü insan doğal durumu, varlığı içinde kendi dışından gelen belirlemelerin etkisi altındadır. Doğa nedenselliği insanda

gereksinim, itki, dürtü, duygulanım gibi koşullarla etkide bulunur. İnsan ancak kendi istemesi, iradesi, istenciyle kendisine bir yasa, koşul koyduğunda özgür olabilir ve özgür insan olarak eyleyebilir. İşte ahlak yasası tam da bu özgürlük zemininde ortaya çıkar ve kendi başına iyi olan şey ahlaki olarak zuhur edebilir. Böylece insan otonomi sahibi bir varlık olduğunu yani kendi yasasını kendisi koyan bir varlık olduğunu ahlak alanında görebilmektedir.

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde ahlak yasasını saf pratik aklın temel yasası olarak formel bir şekilde şöyle ortaya koymaktadır:

“Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (4).

Burada maksim sözcüğü akıl sahibi varlığın öznel pratik ilkesi anlamına gelmektedir. Kant bir başka yerde, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde ise formel ilkeyi şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacaktı gibi eylemde bulun” (5).

Bu içeriksiz, formel ilkeler Kant etiğinin temel taşları olarak etik tarihine geçmiş ve etkisi oranında da eleştiriye maruz kalmıştır. Burada hem bir mutlaka etik hem de zaman, mekân ve diğer koşullardan bağımsız her zaman geçerli olacak bir ahlaki formülasyon görülmüştür.

Formel ilkelerin böylesi bir dirençle karşılaşmasının temel sebebi Kant’ın ahlaki ilkeyi genel bir yasama ya da doğa yasası analogileri altında ifade etmiş olmasıdır. Eğer ahlaki ilke genel bir doğa yasası gibi tasarımlanırsa bu hem tarihselliği hem de çağın ve yerin koşullarını bir kenara bırakan ve koşullar üstü gibi görünen bir ahlak önerisi gibi algılanmıştır.

Burada sıkışmayı yaratan temel durumlardan birisi de içeriksiz, formel olarak ortaya konan bu zemini içerikli örnekler üzerinden anlamaya çalışmak ve içerikli örneğin işlemez olduğu durum üzerinden Kant’ın ahlak felsefesinin geçersizliğini göstermek olmuştur. Ancak bizzat Kant ahlaklılığı örneklerle göstermeyi istemenin ahlaklılığa yapılacak en büyük kötülük olduğunu söylemektedir (6).

Burada formel olarak konulan ilke ahlak yasasının doğa zorunluluğuna sahip olması gerektiğini ifade etmemektedir. Burada ahlaki maksimin ölçülendirildiği koşul gerekliliktir. Kant bir insan tekinin eyleminin maksimini yani öznel pratik ilkesini ahlaki olarak düşündüğünde yani ilkesinin ahlaki olup

olmadığı üzerine düşündüğünde, onu bu formel zemin üzerinden bir düşünce deneyine davet etmektedir. Eğer ilkesini bir doğa yasasının zorunlu olması gibi zorunluluk taşıyor olarak düşündüğünde istemesi bu zorunlulukla çelişmiyorsa ilkesi ahlak yasasına uygundur. Ancak istememiz öznel ilkemizin genel bir doğa yasası olması tasarımıyla çelişirse bu, onun ahlak yasasına uygun olmadığını gösterir.

Ahlak yasasının içeriksiz olması onun hem bireysel bir ilke olarak hem de genel bir ilke olarak tasarımlanabiliyor oluşuna olanak verir. Ödemeyeceğini bile bile borç istemenin bir doğa yasası gibi genel ve zorunlu bir yasa olarak tasarımlanması istememizle çelişecektir. Çünkü bunun genel bir yasa olması ekonomik ve toplumsal ilişkileri olduğu kadar toplumun bireyleri arasındaki iç dayanışma ilkesini de yok edecektir. İşte istememiz tam da bunu bildiği için onu genel bir doğa yasası olarak tasarımıyla yapmaz.

Böylelikle Kant'ın ortaya koyduğu ahlak yasası, akıl sahibi varlığın bizzat kendi istemesine dayanarak, kendi kendine koyduğu bir yasa olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna özgürce uymakta ve özgürlüğünü buna uyma sayesinde yaşamaktadır. Hem kendi kendine koyduğu yasaya özgürce uymaktadır hem de doğa nedenselliğinden bağımsız yanı olduğu için yani özgürlük koşuluna sahip olduğu için ahlak yasasını kendine buyurmaktadır.

Etik Görecilik-Etik Mutlakçılık Geriliminde Kant Etiği

Etik görecilik ve etik mutlakçılık, etik tarihine bakıldığında başat iki akım gibi görünmektedir. Görecilik ahlaki konularda evrensel ve mutlak bir ahlak anlayışı olamayacağını belirtir. Mutlakçılık ise kuşatıcı, evrensel ve her zaman geçerli olabilecek ahlaki ilkeleri savunur.

Etik göreciliğin ilk temsilcileri sofistlerdir ve bilgi problemlerinde olduğu gibi ahlaki meselelerde de temel karşıtları Sokrates ve Platon felsefeleri olmuştur. Sofistler “her şeyin ölçüsü insandır” ilkesiyle hem epistemolojik problemlerde hem de etik konularda kavramların ve durumların insana göreli olduğunu ve bu konularda tek, mutlak bir indirgemenin mümkün olmadığını savunmuşlardır. İyinin ne olduğu bile insandan insana değişir.

Karşı kampta yer alan Sokrates ve Platon geleneği ise nasıl kavramların değişmez bir özü olduklarını iddia ediyorlarsa; “iyi”, “erdem” ve “kötü” gibi etik kavramlarda da böylesi bir özün olduğunu ve bu özün

her zaman geçerli olduğunu, bunların değişmez olduklarını savunmuşlardır. Bu temel karşıtlık felsefe tarihi boyunca sürüp gitmiştir.

Bu karşıtlık ve gerilimde Kant etiği ilk bakışta mutlakçılığın safına düşüyor gibi görünmektedir. Kant içeriksiz, formel etik sistemiyle böylesi bir mutlak geçerlilik ve evrensellik taşıyan bir etik önerisi sunmakla da eleştirilmiştir.

Ancak Kant etiği öncelikle ahlak alanının insan için bir özgürlük alanı olduğu belirlemesini ortaya koymaktadır. Yani insan doğa alanından bağımsızlaşan bir yana sahip olduğu için yani özgür olduğu için kendisine dayanan bir yasahılık ortaya koymaktadır. Bu anlamda mutlak olan şey, insanın akıl sahibi özgür bir varlık olarak eyleminin değerini kendi kendine koyduğu yasayla ölçebilme olanağına sahip olmasıdır.

Diğer yandan Kant'ın ortaya koyduğu etik ilkeler insanın istemesiyle saf bir deney yaşayabilmesine olanak tanıyan ve temelini pratik akıldan alan ilkelere. Bu anlamda Kant'ın formel etiği, ahlaki eylemin tümel bir yasa olması zorunluluğunu öneren değil eylemin tümel bir yasa olarak tasarımılandığında istememizle yarattığı çelişki üzerinden ahlaki olarak değerlendirilmesine olanak tanıyan bir etiktir.

Sonuç

Günümüz dünyasında etik göreciliğin hâkim bir paradigma olduğu söylenebilir. Kültürel göreciliğin de bir paradigma hâline gelmesiyle mutlakçı ve evrenselci bir ahlaki öneri, anında bir dirençle karşılaşacaktır. Böyle bir önerinin gerekli olup olmadığından çok böyle bir önerinin kategorik olarak düşmesidir söz konusu olan. Bu noktadan bakınca Kant etiği de aynı dirençle karşılaşabilmektedir. Ancak biraz daha derin düşününce günümüz dünyasının genel sorunlarını, insanların eylemlerini dayandırdıkları ilkeleri genel bir yasa olarak tasarımılamamalarına rahatça bağlayabileceğimizi görebiliriz.

Dipnotlar:

- (1) Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 174.
- (2) Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s. 8.
- (3) Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 122.
- (4) Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 35.
- (5) Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s. 35.
- (6) Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s. 24.

Kaynakça

KANT, I. (2009), *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

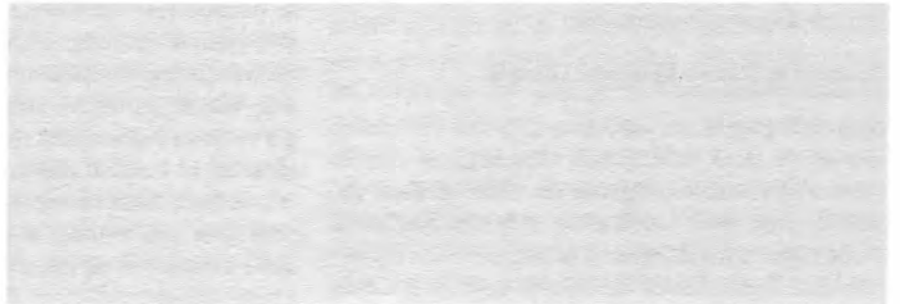
KANT, I. (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

HEIMSOETH, H. (2007), *Kant'ın Felsefesi*, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

ÖZLEM, D. (2004), *Etik -Ahlak Felsefesi-*, İnkılap Yayınları, İstanbul.

CASSIRER, E. (1996), *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev. Doğan Özlem), İnkılap Yayınları, İstanbul.

YAZAR



HERBERT SPENCER'İN DİN VE AHLAK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

BÜNYAMİN TAN



Herbert Spencer, evrim kavramını hemen her alana uygulamış olmasıyla bilinen ünlü bir filozoftur. Örneğin, *Toplumsal Statik* adlı eseri, insan haklarının gelişimini ve bireysel özgürlüklerin savunusunu evrimsel bir temele dayandırır. 1862 yılından itibaren yazmaya başladığı dokuz ciltlik şaheseri olan *Statik Felsefe* adlı eseri meşhurdur. Bu eserde ele alınan konular içerisinde en çok tartışılan bölümler “Sosyoloji İlkeleri”, “Biyolojinin İlkeleri” ve “Ahlakın İlkeleri” başlıklarıdır. Amerikalı yazar Sylvian Drey’in yazdığı *Herbert Spencer’s Theory of Religion and Morality* adlı kitap da bu ahlaki temellerin bir yorumudur. 1887 yılında yayımlanan bu kitapta Spencer’in dini ve ahlakı nasıl tanımladığı ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi nasıl bir çerçeveye oturttuğu anlatılmaktadır. Kitap, hukuk müşaviri öğretmenini olan Mehmed Münir Erteğün tarafından 1909 yılında Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir. Makalede, bu eserden yola çıkılarak Spencer’in din ve ahlak hakkındaki görüşleri özetlenerek ele alınmıştır.

Spencer’in Din Hakkındaki Görüşü

Spencer’a göre insan hislerinin üzerinde etkisi olan her şey ya idrak dâhilindedir veya değildir. Olaylar ve olaylar arasındaki ilişkiler genel olarak idrak dâhilinde olup insan tecrübesine açık olan bilgilerdir. Buna rağmen insan, eşyanın özelliğini ve özünü kavrayamaz. İnsan zekâsı bu sebeple eşyanın görünen yüzünün ardındaki sırlara erişememektedir. İşte bu

noktada Spencer, dinin devreye girdiğini ve bu sınırdan ötesinin dine ait olduğunu savunur (Drey 1909: 5-6).

Spencer’in bu düşüncesi din ile madde âlemini ayıran diğer düşünce akımlarından farklıdır. Onlara göre bu sınır sebebiyle din ile bilim arasında bir çatışma söz konusuysa Spencer’a göre bilim ile din arasında hiçbir çatışma söz konusu olamaz. Çünkü bilim akıl sahibi olanların uğraşı alanıdır. Bu akli olanlar hakkında bilgimiz ne kadar artarsa artsın akli olmayanlar yine anlaşılmaz olarak kalacaktır. Spencer’a göre bunun sebebi olaylar hakkında mevcut bilgi seviyesi arttıkça akli olmayanların idrakinin de bir o kadar muhal olmasıdır. Bu anlamda din ile bilim arasındaki ilişkiyi müzik ile dil arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Nitekim dil, düşüncelerimizi bir başkasına aktarmada kullandığımız bir araçtır. Müzik de en gizli ve en mahrem ruhsal hislerimizi iletmek için kullandığımız bir araçtır. Buradan yola çıkarak Spencer, dili, bilimin madde âleminde ortaya çıkmış varlıkların bilgisini ifade ettiğimiz araç olarak görürken müziği de evrenin esrarengiz özünün ruhumuzda meydana getirdiği hislerin şarkıları ve mırıldanmaları olarak görür. Spencer’in felsefesinde dinin bilime karşı işgal ettiği yer budur. Ona göre din, evrenin tümünde kendini gösteren, idrak edilmesi ve açıklanması mümkün olmayan bir gücün dimağımızda meydana getirdiği bir etkidir. Bu etki nedeniyle varlık kazanan gizli hisler, insan

fikrinin sınırlı gücünü aştığından bu etkinin aslı ve kaynağı hakkında bir fikir edinebilmek de mümkün değildir (Drey 1909: 6).

Spencer'a göre "bilmek" sözünün gerçek anlamı şudur: o gücün kesin olan varlığına inancımızın haricinde herhangi bir bilginin olmaması. Fakat insanı öyle bir varlıktır ki bahsi geçen bu gücün bilgimiz dâhilinde olan şeylerle ne gibi bir ilişkisi olduğunu anlamak için şiddetli bir istek duyar. Bunu yapmak için de bilginiz dâhilinde olmayan şeyleri, bilgimiz dâhilinde olan şeylerle ilişkilendirerek tevvil yoluna gideriz. Bu sebeple Spencer da bu güçten bahsederken her şeyin, aracısıyla "hâsıl ettiği" sonsuz ve sınırsız bir güç olduğunu belirtir. Spencer, bu güçten bahsederken "energy" kelimesini kullanmaktadır. Bu kelimeden kastı evrendeki harekete geçirici tüm güçlerin aslını ve özünü ifade etmektir. Bu güç, tüm güçlerin ötesindedir. Ama insanlıktan mahrum ve kaba bir güç de değildir. Sınırsız kabul edilmesinin sebebi ise mekânla sınırlanamıyor oluşudur. Bu sebeple ebedidir ve zaman içinde de bu güce bir sınır çizilemez. Yukarıda geçen "hâsıl etmek"ten kasıt da "yaratmak" anlamında değildir. Sonsuz ve sınırsız bir güç olup her şeyin ondan türediği ifade edilmeye çalışılmaktadır. Spencer, bununla hislerimizin önünde ortaya çıkan eşyanın görüldüğü idrak çemberi ile kavrayışımızın üstünde olan bilinmeyen gerçeklik arasındaki ilişkiyi göstermeyi amaçlar. Bunu yaparken idrak dâhilinde olanların idrak dâhilinde olmayanlarla ne gibi ilişki içerisinde olduğunu anlatmak gibi bir amaç da yoktur (Drey 1909: 7-8).

Spencer'a göre, bu sınırsız ve ebedi güce hiçbir sıfat isnat edilemez. Çünkü bilginiz, onun şekil ve vasfını tayin edebilecek düzeyde olamaz. Bu sebeple onun şahsiyet sahibi olduğuna dair bir kabule ve inkârda ihtiyacımız yoktur. Nitekim Spencer'ın böyle bir niyeti de yoktur. O, bunu bitki örneğiyle açıklamaktadır. Bir bitkinin yeşermesini, filizlenmesini ve uzuvlanmasını, insan zihninin melekeleri idraktan âcizdir ve bu örnekten yola çıkılacak olursa yüce güçleri vasıflandırma ve onlara bir şahsiyet verme konusunda da insan zihninin melekeleri yine âcizdir. Bu ilk etki eden şeyin, yani gücün kaynağının bu bakış açısından değerlendirilmesi sonucunda yaratıcıyı insana benzetme esası üzerine kurulan dinî ibadet şekilleri Spencer'ın ileri sürdüğü fikirlere terstir. Bu terslik sebebiyle de din idrak dışı bir yere sahip olacaktır ki filozofumuz bunu "religion of the unknowable" diye tabir etmektedir. O halde bilginiz dâhilinde olmayan ilk etkiyle gerçek ilişkimizin tesirini daima zinde tutacak ve bu tesire refakat eden hissi ifade edecek olan ibadetler ve ayinler baki kalacaktır. Fakat Spencer, bunu Hristiyan din adamlarının ye-

rine getirdiği vazifelerden farklı bir yere koyar. Ona göre din adamı, bu merasimleri ve ibadetleri gerçekleştiren bir ahlak öğretmeni gibi hareket etmelidir. Anlatılanlar dinleyiciler üzerinde elbette bir etki edecekse de bu ahlaki meseleler, onların dinî ihtisalarını hızlandıracak ve mezhepsel açıdan etkisi altında kaldıkları düşünceleri şiddetlendirecektir. Bu da bir ahlaki dersi desteklemek amacıyla yapılacaktır ve insana hayret veren esrarengiz evren bilgisine başvurmakla olacaktır. Bu vesileyle insanın eylemleri doğru yola sevk edilmiş olacaktır. Özetleyecek olursak, insana bir yandan ahlak öğretilmelidir ve diğer taraftan ona, gariplikler içeren evrenin insan aklına hayret verici ve madde âlemine yansımış olan, fakat keşfi imkânsız olan yüce güç düşündürülmelidir (Drey 1909: 8-10).

Spencer'ın Ahlak Hakkındaki Görüşü

Spencer, kendi görüşlerini felsefî bir ahlak âlemi olarak görmektedir. Spencer'a göre ahlaki fiiller genel olarak insan fiillerinin bir kısmıdır. Bu sebeple ahlaki eylemler, ilk önce genel eylemlerin gelişim şekline bağlıdır. Fiillerin oluşumunu tamamlamış genel yapısı, fiilin şekli dikkate alınarak belli olan amaca ulaşmak için düzenlenen iş gücü veya iş gücünün belli olan amaçlara göre düzenlenmesi şeklindedir. Bu sebeple Spencer, insan fiillerini bir maksat için yapılan işler kategorisine sokmaktadır. Nitekim insanı hayvandan ayıran en belirgin özellik de budur. Spencer, hayvan fiillerini geniş bir yelpazede incelemiş ve herhangi bir irade olmaksızın yapılan fiiller olarak nitelemiştir. Hayvanların fiilleri belli bir adaptasyonun ürünüdür. Basit hayvanların fiillerine nazaran gelişmiş olan hayvanların fiilleri mükemmel ve karmaşık bir haldedir. Fakat insandaki iradede yoksundur. Dolayısıyla insan fiilleri birey açısından, bireyin tercihlerinin sonucu açısından, toplum açısından veya bunların tümü açısından düşünüldüğünde fiillerin hayata faydası olan ihtiyaçlara göre düzenlenmesi mükemmel bir şekil almadıkça tam anlamıyla gelişmiş oldukları hükmüne varılamaz. Bu da erdem sahibi insan ile sıradan insanı ayıran temel husustur (Drey 1909: 12-13).

Etîğin konusu genel fiillerin son gelişim devrinde aldığı şekildir. Medeni insanların tabi oldukları şartlar, sayıca günden güne gelişen ve günlük yaşamda karşılaşılan gelişmiş fiillere ayak uydurmakla alakalıdır. Bu şarta bağlı olarak bireysel ve toplumsal fiiller, toplumun ihtiyaçlarını karşılayabileceğine veya karşılayamayacağına göre itibara alınır. Buradan yola çıkarak Spencer, şu gerekli sonuçları tetkik eder: Fiillerden genel olarak bahsedecek olursak gelişmiş fiiller, gelişmemiş fiillere nazaran hayata dö-

nük maksatlara sahip olup üstün kuvvetlere sahiptir ve gelişmemiş fiillerin sahip oldukları anlaşılabilir tabiatları yönünden de onlardan ayrılırlar. Dolayısıyla, ahlaki gelişmişliğe yakın olan iyi fiiller, kötü fiillerden de aynı şekilde ayrılırlar. Bu ayrımın yapılmasını sağlayan bir gelişim sürecinin yaşandığı muhakkaktır. Ve bu süreci sağlayan fiilleri günlük hayatta karşılığı olmadıkça gerçekten gelişmiş sayılamaz. Gerek bireyin, gerek toplumun ve gerek her ikisinin ahlaki fiillerinin gelişimi aynı amaca hizmet etmektedir. Spencer'ın ahlak hakkındaki görüşünün dikkate değer bu tahlili, düşüncelerimizi iyi ve kötü olan fiillerin gerçek temyizine sevk eder. Fiiller, hayatın gerekliliklerine uygun oldukça iyidir ve bu amaçı meydana getirmedikleri sürece ise kötüdür. Fakat Spencer, bu noktada büyük bir önemle akıldan tutulması gereken bir nokta olduğunu belirtir. İnsanların eylemlerinin birbirine girift olması nedeniyle her bir eylem, meydana getirdiği sonuçlara göre değerlendirilmelidir. Sadece birey değerlendirildiğinde yaptığı iyi fiiller, toplumsal olarak değerlendirildiğinde kötü olarak da nitelendirilebilir. Bu açıdan bireyin gerçekleştirdiği eylem, aynı zamanda toplumun ihtiyaçlarına uygun ise ahlaka uygun olabilir. Elem, toplumun ihtiyaçlarına uygun olmayan kötü eylemlerin sonucudur. Bu sebeple iyiliğin en ileri derecesi hiçbir elemi getirmez ve nerede bir eylemin sonucu elem getiriyorsa o eylem muhakkak kötüdür. İyiliğin en yüksek derecesi –yani tamamen doğru olan fiiller– ve mutluluğun en yüksek derecesi, aynı fikrin farklı noktalardan ifadesidir. Bu sebeple hayatın en büyük maksudu mümkün olduğu kadar çok miktarda refah temin etmektir (Drey 1909: 14-15).

İyiliğin en büyük derecesi, mutluluğun en yüksek derecesidir ve tamamen ahlaki olan bir hayat, istenen bu sonucun yegâne elde edilme aracı olabilir. Mutluluğu elde etmenin genel şartları, hususi şartlar ne kadar değişirse değişsin daima aynıdır ve mutluluk hayatın nihai hedefidir. Bizlerin ilk hedefi ise türümüzle birlikte yaşamak, işlerimizde onlarla adilce hareket etmek, kısacası hayatın meşru olan arzularını teskin etmek işlerinde yardımcı olmaktır. Ayrıca mutluluğun en yüksek derecesine ulaşmak için temel şartları oluşturan hâl ve hareketlere bağlı olmaya ve onlara itaat etmeye mecburuz. Medeni insanların, kalbi fikirler ile dolu olduklarında şüphe yoktur. Bizim ahlaki fikirlerimizin kökeni de insanidir, yani insan olmamızla alakalıdır. Bu fikirlerle insan, mutluluğa ulaşmak için, uyması gereken zaruri davranış şekilleri konusunda insanlığın tecrübelerinden yararlanır. İleri bir toplumun hayatının mahsulü, annemizden doğduğumuz günden itibaren

medeni insana, mutluluğa ulaşmak için bazı davranış şekillerine tabi olmak ve bazılarında sakınmamızla elde edilir. Nitekim ahlaka aykırı fiiller hakkında insanların çoğu şu cümleleri söylemektedir: “Yaptığım bu şeyi aslında yapmam mümkün değildi. Niçin yaptım, bilmiyorum. Fakat bu yaptığım şeyin haksızlık olduğunu hissediyordum.” Buradan yola çıkarak Spencer, insanların ahlak seviyelerinin insansoyunun tecrübelerinin birikimine mirasçı olmalarıyla alakalı olduğunu söyler. Ona göre birey, tüm bu tecrübeleri yaşamadan miras yoluyla da ahlaki davranışları edinebilmektedir. Bu miras, siyasi, dini, toplumsal yasaklarla gelişmiştir. Dolayısıyla kötü fiiller yapmaktaki ahlaki engel, bu hususta kendisini meydana getiren yasaklardan farklı olup gerçek ve geçerli sonuçlarla alakalıdır. Kötü bir iş yapmaktaki gerçek ahlaki korku, ceza almak korkusundan değildir. Bu işten doğacak kötü bir eylemdir. Bundan da sakınmak gerekir. Ve ahlaki fiiller ilerledikçe bizi kötü eylemlerden alıkoyan bu mekanizma daha fazla nüfuz kazanacaktır. Ancak bu durumda dahi bazı noksanlıklar bulunmaktadır ve bu noksanlıklar devam ettikçe ahlaken mükemmel bir insanın varlığından söz edilemez (Drey 1909: 16-18).

Ahlaki eylemlerle ilgili Spencer'ın bir diğer görüşü ise şudur ki bugün tamamen doğru olarak kabul ettiğimiz birçok fiil, umumiyetle belki nispî olarak doğrudur. Yani bu fiiller şu anki şartlar altında ahlakın tekemmülüne mümkün olduğu kadar yaklaşıyordu. Ayrıca doğru fiiller, toplumsal şartların çok hızlı gerçekleşen değişimlerine uygun olduğu derecede iyiliğin yüce amacına yaklaşabilir. Bu da o fiilleri ahlaki yapmaktadır. Diğer yandan bizi doğru olan şeyi yapmaktan alıkoyan şartlar altında iki seçenekten hangisinin daha az kötü olduğunu tespit etmek her zaman mümkün olamaz. Bu gibi durumlarda mutlaka doğruya en yakın fiili yapmak ahlaki gerekliliktir. İnsan fiilleri ile toplumsal çevre arasındaki bu uygunsuz durum şimdiki medeniyetin önceki devirlerden miras aldığı temayüllerden ileri gelmektedir. İnsanların çoğu bu gibi durumlarda şahsî çıkarına en uygun eylemi seçmeye meyillidir. Bu seçim, bize bir kendini beğenme ve başkalarının isteklerini görmezden gelme alışkanlığını kazandırır. Bu da bizi toplumsal ihtiyaçların giderilmesinden uzaklaştırır. Spencer, bu noktada insanın gelişimini sağlayan tüm bu düşüncelerin bir oyuncak olmadığını ve insanlar arasındaki rekabetin ve çatışmanın kaybolup gitmeye mahkûm olduğunu söyler. Arzu edilen maksatlara ulaşmak için toplumsal uyum şarttır. Bu şart sağlanıp toplumsal refah ve mutluluk sağlanırsa birey de o zaman gerçek mutluluğu elde etmiş olur. Özet-

lenecek olursa Spencer, ahlakı iki kısma ayırır: biri mutlak, diğeri nispi. Mutlak ahlak, hayali ve gayesi olan toplumun fiillerine hâkim olduğu ahlaki kurallar bütünüdür. Nispi ahlak ise, oluşumunu tamamlamamış bir toplumun ıslah edilmesi için gereken şartları oluşturur. Yani tam değildir, noksan- dır. Mutlak olan ahlakın ortaya koyduğu ahlaki ölçüler değişmezdir ve hayatın aslı maksadı mutluluk oldukça gücünü ve nüfuzunu asla kaybetmeyecektir. Nispi ahlakın koyduğu ahlaki ölçütler, toplumsal hayatın gelişmesiyle zaruri olarak dönüşecektir (Drey 1909: 18-20).

Spencer'ın Felsefesinde Din ile Ahlak Arasındaki İlişki

Spencer için din ile ahlakın, özellik ve amaç itibarıyla ayrı ayrı şeyler olduğu açıktır. Din, her yerde, evrenin her köşesinde kendisini gösteren, idraki mümkün olmayan bir güçtür. Bu sebeple bilinmeyen bu güç ile insanın ilişkisini tarif etmek gerekirse bu ilişkinin gerçek olmasına rağmen özelliğinin ve vasıflarının insan aklının dışında kalacağı malumdur. Ahlak ise insan fiillerine bağlıdır. Ahlakın konusu ise hangi fiillerin bireysel ve toplumsal refaha ve mutluluğa ulaştığını belirlemektir. Eşyanın tabiatı itibarıyla bazı fiiller toplumsal ve bireysel mutluluğu arttırmak için kabul edilmelidir. Fakat bu yolla evrene nüfuz etmiş olan meçhul gücün rızasını kazanmış olmak ve ahiret hayatında onun nimetlerinden yararlanmak için yapılmamalıdır. Zaten mutlak ahlak, bizi böyle bir düşünceden beri tutar. Ve Spencer, şu soruların

cevabını arar: Yaptığımız kötü fiillerin bahsi geçen yüce güce ne gibi bir etkisi olduğunu biliyor muyuz? Dünyada işlediğimiz günahlardan dolayı öldükten sonra gerçekten ceza alacağımızdan emin miyiz? Niçin yaptığımız kötü eylemlerden dolayı ıstırap duyuyoruz? Eğer öldükten sonra bahsi geçen öbür dünya nimetlerinden yararlanma durumu gerçek değilse bizi iyi davranmaya iten sebep nedir? İşte, bu sorulardan yola çıkan Spencer, şu üç sebebi öne sürer: i. Bireyin ve toplumun mutluluğunu sağlıyor olması, ii. kötü fiillerde bulunan kişilerin, toplumun emniyeti ve devamı için belirlenen cezalara uğramaktan korkuyor olması, iii. kişilerin vicdan azabı çekmesi. Fakat Spencer'ın bu görüşü öbür dünya hayatını inkâra dayanmaz. O, öbür dünya hayatının gerçekten var olduğunun bilinemeyeceğini savunur. Sadece aklın hisler dünyasının ötesine geçemeyeceğini söyler ve felsefesini, ispat ve iptal edemeyeceğimiz şeylerin kabulünden veya inkârından uzak tutar. Din hissiyatına, zekâ alanını aşmamak şartıyla özgürlük tanır. Nitekim ahlak, insan zekâsının bir ürünüdür ve doğrudan dinle irtibatlandırılmaz. Aynı şekilde ahlakı fenne dayandıran kişilerin, ahlaki emirlerdeki gücün yükselişini sadece zekâdan ibaret sayması da doğru değildir. Fen, berrak bir vicdanın emirlerini başka bir noktadan doğrulamakla ahlaka destek olur ve iyiliğin gerçek anlamını ortaya koyar (Drey 1909: 20-23).

Kaynak: Sylvian Drey, *Herbert Spencer'in Din ve Ahlak Hakkındaki Nazariyesi*, Çeviren: Mehmed Münir, Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, İstanbul, 1909, 23 s.

YAZAR



Bünyamin Tan

Araştırma alanları bilim, felsefe, edebiyat, dil, tarih ve arkeoloji üzerinedir. Çeşitli dergilerde makaleleri yayımlanmıştır. Dünyadaki bilimsel gelişmelerle ilgili haber çevirileri gerek sanal ortamda gerek basılı dergilerde yayımlanmıştır. Zamanının çoğunu araştırmalarına ve kitap okumaya ayırmaktadır.



Ahlak sözcüğü Arapça *hulk* kökünden gelmekte olup tıpkı Yunanca *ethos* ve Latince *mos* köklerinden kaynaklanan etik ve moral sözcükleri gibi töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy benzeri anlamlara gelmektedir (1).

Sofistler felsefe tarihinde ve özellikle de ahlak felsefesi tarihindeki belirleyici önem ve konumdadırlar. İnsanı, bireysel insanı odak olarak alan felsefi bir anlayışa sahip olan Sofistler için, bilgi ve ahlaki davranış alanında her şey görelî ve tikel bir karakter taşır. Bu görelilik ve tikellik bireysel öznenin ontolojik ve epistemolojik belirleyiciliğiyle ortaya çıkar. Sofistlerin en önemli temsilcilerinden biri olan Protagoras'a göre; "İnsan her şeyin ölçüsüdür". İlk dönem doğa filozoflarından farklı olarak Sofistler, insan ve kültür sorunlarını merkeze alan bir felsefe anlayışına yönelmişlerdir. İnsan odaklı bir felsefe açısından epistemolojik ve ahlaki sorunlar başat bir rol oynarlar. Bilinçli ve ussal bir varlık olarak insan, kendi doğal çevresinin dolaysız bir uzantısı değildir. O, artan bilgi birimi ve iradî eylemleriyle kendi doğal gerçekliğini değiştirir ve kendisini sürekli bir tarihsel birikim

ve oluşumun öznesi kılar. Sofistler epistemolojik ve etik açıdan bireysel öznenin varlığını temel alırlar ve insan algısını bireysel istemin tikelliğinin ve keyfiyetinin özü olarak sunarlar. Sofistler mitolojinin dogmatik katılığına ve aristokratik sınıfların eşitsizlik üzerine kurulu yönetimlerine karşı gelişen özgürlükçü ve demokrat bir ruhun temsilcileridir.

Sofizm ve sofist sözcüklerinin kökeni Yunanca bilgelik anlamına gelen *sophia* sözcüğüne dayanır. Sofist böylece bilgelığe sahip olan ya da bilge anlamına gelir. Sofist Yunanca aslı *philosophia*, yani bilgelik sevgisi, bilgelik aşkı anlamlarına gelir. Sofist yalnızca bilgeliliği seven ve onu arayan biri değil bizzat bu bilgelığe sahip olduğunu düşünen kişi anlamına gelmektedir. Dahası Sofistler antik dönemde bu bilgeliliği paraya dönmüşler ve parayla bilgelik dersleri vermişlerdir. Bu nedenle de Sokrates ve Platon gibi filozoflar tarafından eleştirilmişlerdir. Sofistler insan odaklı felsefeleriyle, felsefe tarihine olduğu gibi etik tarihine de yeni ve zengin bir katkı sunmuşlardır. Ahlakî alanda bireyselliğe koşut olarak, tikel ve görelî olanın genel ve zorunlu olana karşı önemini

vurgulamışlardır. Onların politik bağlamda çoğulcu ve demokratik bir anlayışa da yakın oldukları söylenebilir. Felsefi teoriyi pratik ilgilerin hizmetinde görmeleriyle de modern pragmatist ahlakın öncüleri olmuşlardır.

Herakleitos

Antik dönemdeki ilk filozoflar, yani İyonya doğa filozofları gibi Herakleitos da mitolojiden farklı bir akılsal kurguyla gerçeği anlamlandırmaya çalışmıştır. Evrendeki her şeyin belli bir akılsal işleyiş içinde dönüştüğünü, karşıt belirlenimlerin dinamik bir yapıyla şekillendiğini belirtir. Bu karşıt belirlenimler arasındaki yapı durgun, çatışmadan uzak bir senteze işaret etmez. Evrendeki tüm belirlenimlerin özünü belirleyen şey, karşıtlar arasında süregelen savaşın yarattığı oluş sürecidir. Bu oluş ve hareket süreci hem doğa hem de toplumsal alanda egemendir. Doğada; doğa yasaları oluş sürecini belirler, toplumda toplum yasaları, ahlaki ve politik normlar oluş sürecini düzenlemeye çalışır. Herakleitos doğa yasaları ve toplum yasalarının hem doğal hem de toplumsal alandaki düzen ve mutluluk için gerekli olduğuna inanır. İnsan kendi bireyselliğinin dışavurumu olan duyum ve duyguları değil aklının sesini izlerse bu yasalara uyabilir ve mutlu olur; çünkü her alanda hüküm süren yasallığı yalnızca akıl ayırt edip kavrayabilir.

Parmenides

Herakleitos'tan farklı olarak oluşu değil varlığı temel ilkesi olarak alan Parmenides için, yokluk olarak nitelendiği çokluk ve görünüşler dünyası yanılsamadan ibarettir. Aklımızın yol göstericiliğinde davrandığımız sürece erdemli bir yaşam sürebiliriz. Çokluğa ve oluşa inanan çoğunluk değil, yalnızca seçkin bilgiler gerçek doğruluk ve iyiliği bulabilirler.

Demokritos

Demokritos'a göre genel olarak felsefenin amacı doğru bilgi edinmek ve bu bağlamda ahlaki açıdan mutlu olmaktır. Mutluluk ve haz arasında bir ayırım yapan Demokritos için hazcılık duyuşsal algıyı temel alan yanlış bir bakış açısının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Akılsal düşünme yetisiyle davranan bilge insan için davranışlarında öz-denetim ve ölçülülük belirleyici bir rol oynar. Aklın davranışlardaki bu öz-denetim ve ölçülülük ahlakın özünü oluşturur.

Protagoras

“İnsan her şeyin ölçüsüdür” anlayışı Sofistlerin en ünlü temsilcilerinden birisi olan Protagoras'a aittir. Buradaki insan ibaresi genel olarak bireysel insan

olarak yorumlanmıştır. Protagoras için bir nesnenin ne olduğu tümüyle bireyin o andaki algı durumuna bağlıdır. Diyelim ki bir rüzgâr esmektedir. Bu rüzgâr sağlıklı olan birisi için sıcak, hasta ve üşüyen birisi için soğuktur. İşte insan için deneyimlenen nesnel gerçekliğin ne olduğu tümüyle onun içinde bulunduğu şartlarla dolaylımlı olan öznelliğine bağlıdır. Ahlak ilkeleri böylece bireysel öznel onları belli bir uzlaşma sonucunda kabul ettikleri sürece bir değer taşırlar ve geçerlilik kazanırlar. Ahlak ve tüm politik birliğin kendisi, ancak bireylerin öznel ve bencil beklenti ve çıkarları belli bir oranda karşılandığı sürece olanaklı ve meşruttur. Ahlak özü itibarıyla her türlü hiyerarşiden uzak, eşit ve normatif bir bireyselliğe dayanır.

Gorgias

Gorgias'ın felsefi öğretisini üç sav üzerine kurduğu genel kabul gören bir anlayıştır. Bu üç sav ya da iddia şöyle formüle edilebilir: Hiçbir şey yoktur; varolmuş olsaydı bile onu bilemezdik; onu bilecek olsaydı bile başkalarına aktaramazdık. Bu oldukça tuhaf ve nihilist anlayış Sofist Gorgias'ın felsefesinin özünü oluşturur. Gorgias'ta da Protagoras'ta olduğu gibi bireysel ilgilerin çekiştiği ve uzlaştığı bir sivil toplum anlayışının belirtilerini görmek mümkündür. İnsan toplum içinde başarılı bir şekilde hedeflerine ulaşmak istiyorsa bilginin ve bilgeliğin güç olduğunu görmelidir. Sofistlerin bu bilgi ve ahlak anlayışlarının, belli farklılıklar içermekle beraber modern dönem bir felsefi hareket olarak pragmatizmi öncelendiği rahatlıkla söylenebilir.

Sokrates'te Ahlak

Sokrates yalnızca bir filozof olarak değil, aynı zamanda tarihe mal olmuş trajik bir karakter olarak da ahlak felsefesi tarihini etkilemiştir. Sokrates'in bilgiyle erdemi birleştirdiği felsefe anlayışı bir yaşam felsefesi ve ahlaki karakterli pratik bir felsefe olarak karşımıza çıkar.

Sokrates, genç ve körpe beyinlerde gizil olarak bulunan düşünceleri doğurtma amacındadır. Bu ruhsal ebeliğe eşlik eden başka bir metafor da at sineği metaforudur. Sokrates kendisini hantal ve uyusuk zihinleri uyandırmaya çalışan bir at sineği olarak tanımlar. Sofistlerin tikellik, görelilik ve bireysellik temelli etiklerine karşı Sokrates, evrensel, zorunlu ve ussal açıdan bağlayıcı bir etik arayışına yönelir. Sokrates'in “bilgi erdemdir” anlayışı, bilginin öğretilebileceği anlayışıyla desteklenir. Sokrates ile birlikte ahlak felsefesinin sorunları belirgin bir şekilde felsefi etkinliğin merkezine yerleşmiştir. O, bu anlamda Sofistlerin mirasını eleştirmiş ve daha da ileri

taşımıştır. Hem epistemolojik hem de etik anlamda, zorunlu ve nesnel evrensellerin peşindedir. Bedenin doğurmasına değil, ruhun doğurmasına yardım eder. Ruhun derinliklerinden ortaya çıkarılması ve doğrultulması gereken şey bilgidir.

Sokrates felsefi olarak sorgulanmadan edinilmiş tüm doğruluk, iyilik ve güzellik anlayışlarını sorunlu bulmaktadır. Onun için felsefe öncelikle bir yaşam felsefesi ve özel olarak ahlak felsefesidir. Felsefenin en yüksek hedefi yaşamın bütünsel anlam ve amaçlarına dair bir içgörü kazandırmak ve davranışlarımızı yönetecek iyilik ve erdemin ne olduğunu saptamaktır.

Felsefe tarihinde idealizmin kurucusu olan Platon'un hocası Sokrates, tikel ve bireysel amaç ve ilgileri aşan evrensel ve bağlayıcı amaç ve ilgilere yönelmenin ilk en belirgin temsilcisidir. Evrensel tanım ve kavramlara bu yöneliş felsefi düşüncesinin ruhunu ve özünü oluşturur. Sokrates toplumsal ilişki ve kuralları dışlamayan bir felsefi yöneliş ve ahlaksal yaşam yolu izlemiştir.

Sokrates Sonrası Felsefede Etik

Ahlak felsefesi bağlamında Kinizm, insanı ikiyüzlülüğe ve bağımlı bir kişiliğe yönelten toplumsal ilişkilerden uzak bir yaşam biçimini; Kirenelilerin hazzı ise maksimum hazzı sağlamak için gerektiğinde toplumsal ilişkileri kullanmasını bilen bir yaşam biçimini savunur.

Kinizm için önemli olan şey, en azla yetinip toplumsal ilişkilerden bağımsız kalabilmektir. Toplumsal ilişkilerden bu bağımsızlık, bireysel öznenin erdemli ve mutlu bir yaşam için gereksinim duyduğu en önemli şeydir. Büyük İskender'in "Dile benden ne dilersem" sözlerine karşılık, Diyojen "Gölge etme başka ihsan istemez" yanıtını vermiştir. İşte Kinikler için önemli olan da; sade bir yaşam ve insanı köleleştiren bencil tutkulara hâkimiyettir.

Etik, estetik ve politik olarak ilkeler ve değerler ancak evrensel ve sonsuz bir geçerliliğe sahiptirler; gerçek ve doğrudurlar. Bu anlamda doğruluk, ahlaki anlamda iyilik ve estetik anlamda güzellik, içten bir kavramsal bağla birbirine bağlıdır. Özel olarak etik alanına, yani ahlak felsefesine baktığımızda, ahlaki norm ve değerlerin gerçek anlamda bağlayıcı olması tüm coğrafi ve tarihsel sınırlamalardan arındırılmış olmasına bağlıdır.

Platon için gerçek anlamda iyi ve mutlu bir yaşam,

ancak siyasi yani diğer bir dile getirile politik bir örgütlülüğe sahip bir toplum içinde olanaklı olabilir. Platon'un devlet ve politika öğretisiyle ahlak öğretisi iç içe bir seyir ve yapılış içindedir. Aristoteles insanın ahlaki davranışlarını bu zemin üzerinden, yani akılsal düşünme yetisi üzerinden kavramaya ve kurgulamaya çalışır. Erdemli davranış tüm irademiz ve davranışlarımızın aklın denetiminde gerçekleştirilmesine işaret eder. Aristoteles adaleti etik ve politikanın birleştirdiği yer ya da orta nokta olarak tanımlar. Adalet aynı zamanda haksızlık yapmak ve haksızlığa uğramanın orta noktası olarak iki aşırı uçtan uzak durmayı imler. Aristoteles de tıpkı hocası Platon gibi erdemli ve mutlu bir insanı yaşamın ancak toplumsal ve politik bir düzlemde mümkün olduğunu düşünür. Etik ve politika iç içe bir oluşum ve gerçekliğe işaret ederler.

Aristoteles ahlak felsefesine dair tartışmalara ve temel terminolojiye yeni bir ivme ve derinlik kazandırmış bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm evrensel varoluşu niteleyen temel hareket ve davranış modeli olarak ereklilik, yalnızca ahlaksal davranışlarımıza özgü bir nitelik değildir. Ereklilik tüm evrensel varoluşun temel varoluş ve hareket biçimidir. Aristoteles'e göre kusur ve bilinçli seçimler, erdem konusu olarak kabul edilmişlerdir. Ona göre insan, yeteneklere doğal olarak sahiptir ama doğası gereği iyi ya da kötü olamaz (2). Aristoteles, bireysel davranışların değişkenliğine bir ölçü getirmek için orta nokta fikrini ileri sürmüştür. Ancak matematikteki orta nokta herkes için aynıyken, davranışlardaki orta nokta herkese göre değişir. Orta nokta aşırılıklardan kaçınarak kendisi için yeterli ve iyi olan davranışın tespitinde ölçü olarak ortaya çıkmaktadır (3). Orta noktanın tespiti de bir tür zihinsel çabayı gerektirir.

Erdem, seçmeyle ilgili bir karakter yapısıdır. Bu oluş pratik bilgeliliğe sahip kişi tarafından bir akılsal ilkeyle belirlenir. Aşırı fazlalık veya aşırı eksiklikler gibi iki kötülük ortasında kendi yerini bulur. Erdem orta noktayı seçerken kötülüklerin, hislerin ve eylemin doğruluğunu araştırırken eksiklik ya da fazlalık yönünde gidip gelebilir. Eylemlerin iyi olmasının şartlarından biri de zihinsel temel yanında amaçlı olmasıdır. Aristoteles'e göre, herkes bir amaç için eylemde bulunur; bir amaçla yapılmayan şeyler anlamsızdır. Dolayısıyla amaçlı olan eylemler iyidir. Akli tabana dayandırılarak yapılan seçim bir tür muhakeme sonucu elde edilir. Bunu da ancak insan türü başarabilmektedir (4). Akıl insanın ilgi alanı

üzerine çalışıyorsa felsefi bilgelik ortaya çıkar. Felsefi bilgeliliğin varmak istediği en üst amaç da her tür için iyi olanı keşfetmektir (5).

Ahlak, siyasetin kontrolünde bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat önemsiz bir unsur olarak değil, hayati önemdeki görevleri olan bir unsur olarak. Çünkü insanın var olma nedeni ve amacı olan mutluluğun ne olduğunu; ahlak belirlemekle, siyaset gerçekleştirmekle yükümlü tutulmuştur.

Bir davranış özgür iradeyle yapılmıyorsa bu ahlaki bir davranış olarak nitelendirilemez. Örneğin zengin bir kişi ihtiyaç sahibi birisine iradi olarak ve iyilik yapma isteğiyle para yardımıyla bulunmuşsa bu ahlakî bir davranış olarak nitelendirilebilir. Ancak bu davranışı, zengin bir kişi olduğu için içerisinde yer aldığı toplumun ya da topluluğun diğer üyelerinin kendisinden muhtaç insanlara yardım yapmasını bekledikleri inancıyla, yani bir tür toplumsal baskı nedeniyle gerçekleştiriyorsa burada özgür iradede söz etmek mümkün değildir ve bu durumda kişinin eylemi ahlaki olarak değerlendirilemez.

Olgu ve değer ilişkileri de ahlak felsefesi bağlamında öncelikli olarak analiz edilmesi gereken ivedi bir sorundur. Olgu olan ve olagelen şeylere; değer ise olması gereken ve olması istenen şeylere işaret etmektedir. Olgunun gerçeklikte bizim toplumsal ve bireysel beklentilerimizden bağımsız olarak tüm

olaylar bütününe işaret ettiği söylenebilir. Olgu böylece gerçeklik alanına, işaret edilebilir ve ölçülebilir olaylar alanına karşılık gelmektedir. Örneğin dışarıda şu an yağmur yağıyor olması doğal bir olay olarak işaret edilebilir ve ölçülebilir bir şeydir. Bu olgusal gerçekliğin şu an için farklı insanlarda farklı sonuçlar ve değerler yaratması ise farklı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yağmurun yağması o anda tarlasını ekmiş bir çiftçi için ya da yaptığı çömlikleri kuruması için dışarıya bırakmış çömlükçi için farklı bir değer taşıyacaktır (6).

Dipnotlar:

- (1) Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Notos Yayınevi, 2014, s. 23.
- (2) Aristoteles; *Nikomakhos'a Etik*, Say Yayınları, Çev: Furkan Akderin, 2014, s. 8.
- (3) Aristoteles; *Nikomakhos'a Etik*, Say Yayınları, Çev: Furkan Akderin, 2014, s. 25.
- (4) Aristoteles; *Nikomakhos'a Etik*, Say Yayınları, Çev: Furkan Akderin, 2014, s. 5.
- (5) Aristoteles; *Nikomakhos'a Etik*, Say Yayınları, Çev: Furkan Akderin, 2014, s. 30.
- (6) Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 2001, s. 100.

Kaynakça:

- ÖZLEM, Doğan; *Etik- Ahlak Felsefesi*, Notos Yayınevi, 2014.
- ARISTOTELES; *Nikomakhos'a Etik*, Say Yayınları, 2014.
- ARSLAN, Ahmet; *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 2001.
- PLATON; *Devlet*, İş Bankası Kültür Yayınları, Çev: Sabahattin Eyüboğlu, 2016.

YAZAR



Figen Güntürk

Araştırma alanları din felsefesi, tarih felsefesi ve varlık üzerinedir. Dinler tarihi ve varoluşçuluk ilgisini çekmektedir. Sanatduvarı sitesinde sanat içeriği ile ilgili makaleleri yayımlanmıştır. Başta psikoloji ve felsefe kitapları olmak üzere polisiye romanlarından hoşlanmaktadır. Spor ve resim yapmaktan hoşlanır.



Gündelik dilde sıkça duyduğumuz ve çoğu zaman ne anlama geldiğini de tam olarak bilmeden kullandığımız ahlak ve etik kavramları felsefeden tarihe, sosyolojiden siyasete, sanattan spora kadar birçok alanda öne çıkar. Peki sık sık birbirinin yerine kullanılan bu iki kavramın aralarında nasıl bir benzerlik ve nasıl bir ayrım vardır? Gelin hep beraber bu soruyu felsefi bir gözle irdeleyelim ve meselenin kaynağındaki probleme daha yakından bakmaya çalışalım.

Her birimiz tür olarak insan varlığının bir örneğini teşkil ederiz ve aynı zamanda belirli bir topluluğun üyesi olarak yaşamımızı sürdürürüz. İnsan dışındaki diğer canlılar çevrelerine doğarken, insan ise dünyaya gelir ve belirli bir kültür içerisinde büyütülür ve yetiştirilir. Sonrasında da bulunduğu ortamın bir üyesi yani bireyi hâline getirilir. Kültür içerisinde yaşamı öğrenen insan, zaman içerisinde kültüre katkı sağlayan bir kişi olur.

Kişi, insan türünün somut varoluş şeklinin adıdır. Diğer bir ifadeyle hakların taşıyıcısı olan özne anlamına gelir. Kişiyi öne çıkaran daha doğrusu insanın kişi olarak betimlenmesini sağlayan, kişinin gerçekleştirdiği eylemlerdir. Bu açıdan kişiyi ancak eylemlerinde görebiliriz. Her bir kişinin bir arada yaşayabilmesine olanak sağlayan ve kişilerin davranışlarını biçimlendiren kurallar bütününe “norm” denir. Normlar bir tür toplumsal düzenleyicilerdir. Kültürel, dinsel ve ahlaksal normlar olduğu gibi hu-

kuksal normlar ve insan hakları normları da vardır. Bunlar pratik yaşamda gerekli olan ölçülerdir. Ayrıca yere, zamana ve topluma göre değişiklik gösterdikleri için görelidirler.

Norm kavramının kullanımı çok yaygın olmasa da, çok sık kullanılan başka bir kavram vardır. O da hepimizin aşına olduğu “ahlak” kavramıdır. Fakat ahlak ve norm kavramları arasında çok önemli anlam farklılıkları vardır. En sık yapılan hatalardan birisi de bu iki kavramı birbirinin yerine kullanmaktır. En genel anlamda ahlak; belirli bir dönemde, belirli bir topluluğun benimsediği davranış kuralları ve ilkelere toplamıdır (1). Ahlak en açık biçimde, tür olarak insanın bir olanağıdır. Bilim, sanat, felsefe, ahlak, hukuk, teknik gibi tüm varlık koşulları insanın insan olabilmesi için geliştirilmiştir. Ahlak, bu varlık koşullarından sadece biridir. Kısacası insan insanlaşabilmek için en başta ahlak geliştirmek zorundadır.

Normlar ahlaktan farklı olarak, değerlendirmelerin ya da yargılamaların kendisine göre yapıldığı bir tür ölçüt görevi görürler. Ahlak ise belirli bir toplulukta kişilerin insanca yaşayabilmeleri için ortak olarak kabul ettikleri davranış şekillerinin bütünlüğüdür. Bu açıdan norm ile ahlak birbirinden farklı anlamlara sahiptir. Normlar belirli bir yargılama ölçütü iken ahlak, insanlararası ilişkilerde geçerli olan değer yargılarıdır. Bu nokta ahlakın anlamını kavrayabilmek için son derece önemlidir. Çünkü ahlakın anlamı

tam olarak anlaşılmadan, etiğin ne olduğunu kavramak mümkün değildir.

Bir toplumda uyulması beklenen davranış kuralları, her zaman için doğru değerlendirmelere karşılık gelmez. Diğer bir ifadeyle kalıplaşmış değer yargıları ya da değer ölçüleri olarak öne çıkan ahlak, eylemleri doğru değerlendirmeye olanak sağlamaz. Bu durum da beraberinde yanlış ve ezbere değerlendirmelerin yapılmasına neden olur. Tarih boyunca ezbere yapılan değerlendirmeler, ne yazık ki insanlık için geri dönülemez felaketler yaratmıştır (örneğin; idama mahkûm edilenlerin yıllar sonra masum olduğuna karar verilmesi gibi).

Değer yargıları (ahlak), toplumsal düzende önemli bir rol oynar fakat yukarıda da belirtildiği gibi değerlendirme ölçütü olarak öne çıkarıldıklarında sorunlar yaratır. Ortaya çıkan tüm bu sorunları kendisine derinlemesine konu edinen, diğer bir deyişle insanlararası ilişkilere yönelik değer sorunlarını irdeleyen ve sorgulayan felsefe dalına etik denir (2). Tanımdan anlaşılacağı üzere etik, temelde felsefi bir alandır. Etiğin bize sağladığı tüm bilgiler, insanın insanca yaşayabilmesinin önkoşulunu oluşturur (3). Etiğin konusu insanlararası ilişkilerdeki değer sorunları ise, bu sorunların kendisi özellikle üzerinde durulması gereken bir konudur. Değer konusunda, Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi'nin yaptığı çok işlevsel bir ayırım vardır. O da değer ve değerler arasındaki ayırımdır.

Öncelikli olarak değer, bir varolanın diğer varolanlar içerisindeki özel yeri demektir. Örneğin Rodin Heykeli'nin dünyada yapılmış diğer heykeller içerisinde ayrı bir değeri vardır. Ya da Kafka'nın *Dönüşüm* öyküsü, diğer öykülerden farklı bir değere sahiptir. O varlığı diğer varlıklardan farklı yapan bu değer, o varlığın kendisine bir tür biriciklik katar. Aynı durum kişi eylemleri için de geçerlidir. Her eylem, eylemi gerçekleştiren kişiyle birlikte belli bir değer çerçevesinde ortaya çıkar.

Değer meselesi her zaman insanla ilgili bir konudur. Her ne kadar gündelik dilde her şeyin değerinden söz edilse de, bu tam olarak doğru bir kullanım değildir. Çünkü hiçbir araç-gereç, örneğin bir masa ya da bir kalem değer konusu olamaz. Değer kavramının kendisi doğrudan insanla yani insanın başarılarıyla (olanaklarıyla) ve eylemleriyle ilgilidir. Bu nedenle değer kavramının öncelikle "insanın değeri" ifadesinden yola çıkılarak açıklanması gerekir.

Peki insanın değeri derken tam olarak neyi kastediyoruz? İnsanın değeri ifadesi; insana, onu üstün kılacak ayrıcalıklı birtakım özellikler yüklemek an-

lamına gelmez. İnsanın değeri dendiğinde; bundan, insanın diğer varlıklara hükmedebileceği anlamı da çıkmaz. Bu değer, tamamen nötr bir belirlemedir ve insanın diğer varlıklar arasındaki özel yerini ifade etmek için kullanılır.

Şüphesiz ki insan diğer canlılar içerisinde korunmasız ve zayıf bir varlıktır. İnsan bu güçsüz durumunu aşip insanca var olup ve yine insanca yaşayabilmeyi talep eder. Bunun için kendisine birtakım olanaklar ve varlık koşulları geliştirir. Ahlak da bu olanaklardan biridir. İnsan insanca yaşayabilmek için ahlak yapar. Böylelikle insanın etik olabilen bir canlı varlık olduğu düşüncesi belirgin hâle gelir. Antik Yunan filozofu Aristoteles'in bu konudaki görüşünün altını çizmek gerekir: Ona göre üç tür yaşam vardır. Haz yaşamı, teorik yaşam ve siyaset yaşamı. Haz yaşamında insanın hayvanlarla ortak bir özelliği vardır ve bu tür yaşamda insan, tutkularına, arzu ve iştahlarına göre hareket eder. Teorik yaşam, tanrısal bir yaşamadır. Siyaset yaşamı ise tür olarak insana en çok uyan ve en yakışan yaşama türüdür. Siyaset yaşamı aynı zamanda etik bir yaşamdır. İnsanın akla ve erdeme uygun olarak eyleyerek yaşadığı bir yaşamdır (4). Bu tür yaşam insanın ereğidir. İnsan ancak böyle bir yaşam sürerse insanca yaşayabilir. Aksi halde onun değerini ortaya çıkaracak bir özel yerden söz edilemez.

Buraya kadar bahsedilenleri özetleyecek olursak değer konusu yalnızca insanla ilgilidir. İnsanın değerini ortaya koyan, yine insanın sahip olduğu varlık koşulları yani olanaklardır. Değer kavramından söz ettikten sonra açıklanması gereken bir başka konu daha vardır. O da "değerlerin" ne anlama geldiği sorunudur.

Hem etikte hem de ahlakta karşılaşılan değerler meselesi, değerın kendisinden farklı bir konuya işaret eder. Değerler, değer kavramının çoğul ismi olarak görülse de aralarında önemli bir ayırım vardır. Değerler, kişiler tarafından gerçekleştirilen ve insanın insanlaşmasına katkı sağlayan olanakların bütünüdür. Temelde de üç tür olarak öne çıkarlar. Bunlardan ilki insanın değerleridir. İnsanın değerleri, tür olarak insanın bütün başarılarından (bilim, sanat, felsefe, ahlak, hukuk, teknik, siyaset vb.) oluşur. Tüm bu başarılar aynı zamanda insanın varlık koşullarına karşılık gelir. Değerlerin ikinci türü kişi değerleridir. Az önce de sözü edildiği gibi kişi ile insan bir ve aynı öznenin ayrı ifade ediliş şekilleridir. Buna karşın insan, bir türün adıdır. Kişi ise insan türünün somut varoluşu ve değerlerin taşıyıcısıdır. Dolayısıyla insanın değerleri ile kişi değerleri birbirinden farklı içeriklere sahiptir. Kişi değerleri dendiğinde etik de-

ğerlerden söz ediliyor demektir. Saygı, sevgi, dürüstlük, güven ve adil olma gibi tüm yaşantı ve eylem olanakları kişi değerlerini meydana getirir. Üçüncü tür değerler ise bireyin değerleridir. Bunlar özgürlük, adalet, eşitlik ve laiklik gibi toplumsal değerlerdir. Yapılan değer ve değerler ayırımından görüldüğü gibi, insanın ve kişinin hem değeri hem de değerleri vardır. Buna karşılık bir topluluğun bir'i olan bireyin ise yalnızca değerleri vardır.

O halde değer ve değerler arasındaki ayırımın dikkatlice yapılması, ahlak ve etiğin arasındaki hem farkın hem de ilişkinin anlaşılabilmesine imkân sağlar. Demek ki ahlak, sadece tür olarak insanın insan olarak yaşamını sürdürebilmesi ve varolabilmesi için ortaya koyduğu olanaklardan biridir. Nasıl ki insan hukuk, teknik ve sanat yapan bir varlıksa, her şeyden önce ahlak kuran bir canlıdır. Çünkü insan, insan olduğu için toplumsal bir varlıktır. Aristoteles'in deyiimiyle insan, insan olarak ereğini yani doğasını tamamlayıp insanlaşabilmesi için kendi yarattığı yapay bir ortama (siyasal ortam) ihtiyaç duyar. Ancak kendi yarattığı siyasal ortamdaki olanaklarıyla, felsefesiyle, bilimiyle ve ahlakıyla insan olur. İnsanın diğer varlıklar arasındaki özel yeri işte budur. Tüm bu yaşantı ve eylemlerini değer problemi çerçevesinde sorgulayan felsefi alan ise etikdir. Etik, ahlakı kuşatan ve ahlak kadar insana ait olan bir uğraştır. Her iki alanın ortak noktası da, değer ve değer sorunlarıdır.

Değer probleminin özellikle etik alanındaki en tartışılan meselesi, değerlendirme konusudur. Çünkü yaşam içerisinde ortaya çıkan etik sorunların kaynağında, değerlendirmenin nasıl yapıldığı meselesi yer alır. Bu açıdan değer problemi çerçevesinde, değerlendirme konusunu aydınlatmak son derece gereklidir.

Öncelikle değerlendirme en yalın ifadeyle, bir şeyin değerinin belirlenmesi işi anlamına gelir. Değerlendirme işinde bir değerlendiren (kişi) bir de değerlendirilen bir şey (örneğin şiir, tablo, heykel ya da kişi eylemi) vardır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ancak değeri söz konusu olan varolanların değerlendirme konusu olabileceğidir.

Temelde üç tür değerlendirme tarzından söz edebiliriz: Değer atfetme, değer biçme ve doğru/yanlış değerlendirme. Yine gündelik dilde sıkça karıştırılan ve kolayca birbirinin yerine kullanılabilen bu üç değerlendirme tarzı arasında, özen gösterilmesi gereken önemli ayrımlar vardır. Eğer bu üç değerlendirme tarzı, bilerek ya da bilmeyerek değerlendirmede birbirinin yerine kullanılırsa, insan için geri dönülemez sonuçlara yol açar. Dolayısıyla aradaki ayırımın bilinçli ve doğru şekilde ortaya konulması gerekir.

Değerlendirme tarzlarından ilki olan değer atfetme; değerlendirmeyi yapan kişinin çeşitli ruhsal durum ve çıkarlarından dolayı, değerlendirilen şeyin kendisinde olmayan bir özelliğin, o şeye yüklenmesiyle yapılır. Yine benzer bir şekilde değerlendirilen şey ile herhangi bir bağ kurulmadan yapılan değer biçmede, değerlendirme bir ölçüye (norma, yani bir belirleyiciye) göre yapılır. Hem değer atfetme hem de değer biçme değerlendirmeleri, kişi ile değerlendirilen şey arasında bir ilişki kurulmadan yapıldığı için bunları ezbere değerlendirmeler olarak nitelemek mümkündür. İlk iki değerlendirme tarzının dışında üçüncü bir değerlendirme tarzı daha vardır. O da doğru/yanlış değerlendirmedir. Özellikle etik ilişkilerde insanın değerinin yani insan onurunun öne çıktığı değerlendirme tarzı, bu üçüncü türdür. Çünkü doğru ve yanlış değerlendirmede kişi, tüm duygusal durumlarından ve belirleyicilerden sıyrılır. Böylece sadece değerlendirilecek şeyle bağ kurulur. Kurulan bu bağda eğer insanın değerini koruyan bir eylem gerçekleştirilmişse doğru değerlendirme, insan onurunu hiçe sayan bir eylem gerçekleştirilmişse yanlış değerlendirme yapılmış demektir. Daha çok doğru değerlendirmelerde bulunabilmek için, görme alışkanlığına sahip olmak ve saf özne olabilmek gerekir. Diğer bir deyişle kişi ne kadar çok insan onurunu koruyacak seçimler yapar ve beraberinde bu türden eylemlerde bulunursa, o kadar doğru değerlendirme yapabilme alışkanlığı edinir. Şimdi bu üç temel değerlendirme tarzını daha iyi anlayabilmek için, dünya edebiyatından bir örnekle konuyu aydınlatmaya çalışalım.

Albert Camus'nün *Adiller* (diğer adıyla *Doğrular*) adlı eserinde, tüm bu değerlendirme tarzlarına rastlamak mümkündür. Eserin konusu kısaca şöyledir: Şubat 1905'te Moskova'da Devrimci Sosyalist Parti'ye mensup olduğu söylenen bir grup teröristin, o dönemde zorbalığıyla bilinen Çar'ın amcası Grandük Sergey'e yönelik gerçekleştirdikleri suikastin öncesi ve sonrasında yaşananlar kitapta ayrıntılı şekilde anlatılır. Eserin başkahramanlarından biri olan Kalyayev (ikinci adıyla Yanek), suikastte bombayı atmakla görevlendirilen kişidir. İlk denemesinde bombayı atamayan Kalyayev, grubun üyelerinden Stepan tarafından ağır eleştirilere maruz kalır. İkinci suikast denemesinde Kalyayev bombayı atar, Dük'ü öldürür ve yakalanır. Anlatılanlar oldukça kısa gibi görünse de, Kalyayev ve arkadaşlarının bombanın atılma sürecinde yaşadıkları, aldıkları kararlar ve gerçekleştirdikleri eylemler, değerlendirme meselesi açısından dikkate değer bir örnek oluşturur.

Kalyayev ilk suikast denemesinde bombayı atamaz çünkü Dük'ün bulunduğu araçta iki çocuk daha var-

dır. Kalyayev bu çocukların, ülkede zulme uğrayan diğer çocuklar kadar suçsuz olduklarını düşünür. Eğer Kalyayev Dük'ü öldürme pahasına bombayı atsaydı, Dük ile birlikte masum iki çocuk da ölecekti. İnsanın değerini koruyan bir seçim yaptığı için Kalyayev'in bombayı atmaması doğru bir değerlendirmedir. Fakat bombanın atılmaması grubun almış olduğu karara karşı bir eylem olmuştur. Bu nedenle Stepan, Kalyayev'in eylemini değer biçme olarak değerlendirir. Çünkü Stepan için önemli olan tek bir şey vardır. O da grubun aldığı karardır ve bu karar Stepan için bir ölçüttür.

Kalyayev ikinci denemesinde arabada sadece Dük olduğundan bombayı atar. Burada aslında Kalyayev bir bakıma kendi ölümüne de davetiye çıkarırcasına bu bombayı atmıştır. Çünkü Dük'ün ölmesi, Kalyayev'in de cezalandırılıp ölmesine zemin hazırlayacaktır. Dolayısıyla iki kez insan hayatı konusunda değer harcandığı için, Kalyayev'in ikinci denemesinde bombayı atmayı tercih etmesi yanlış değerlendirme olarak karşımıza çıkar.

Dük'ün ölmesiyle hemen yakalanıp hücreye atılan Kalyayev ile hapishanede görevli Foka arasında geçen diyalog, değer atfetme konusunda güzel bir örnektir. Foka her ne kadar hapishanede çalışsa da, idam etme işlerini gerçekleştirmesi için görevlendirilmiş bir mahkumdur. Alınan karara göre idam ettiği her kişi için cezasından bir yıl eksilmektedir. Yani ne kadar çok kişi idam edilirse, bu durum Foka'nın yararına olacaktır. Dolayısıyla Foka hiçbir zaman Kalyayev'in Dük'ü neden öldürdüğünü kavrayabilecek bilince sahip değildir. Foka değerlendirdiği kişiyle arasında bağ kurmadığı ve kendi kişisel durumlarından sıyrılıp onu anlamaya çalışmadığı için, Kalyayev'in eylemini değer atfetme olarak değerlendirir.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi yapılacak her değerlendirme, gerçekleştirilen eylemi yani doğru-

dan insanı ilgilendirir. İnsan onuru diğer bir deyişle insanın değeri en üst değerdir. İnsan her durumda tür olarak yapısal olanaklarının gerçekleştirilmesini sağlayacak şekilde muamele görmeli ve yine o şekilde karşısındakine muamele etmelidir. Etik eğitim açısından düşünüldüğünde, insan hakları eğitiminin amaçladığı şey de tam olarak budur. İnsan hakları sürekli olarak insanların insanlaşmasına yardımcı olacak bir yaşam düzeninin yaratılması için çabalar. Yaşamında mümkün olduğunca doğru değerlendirmeler yapabilecek kişiler yetiştirmek, küçük yaşlardan itibaren insan eğitiminde amaçlanması gereken ilk şeydir. Çünkü insan onuru denilen değer ancak böyle bir yaşam düzeninde korunabilir. Hem ahlak hem de etğin ortak paydası bu nedenle değer probleminde birleşir. Değer ve değerler konusundan bağımsız bir ahlak ya da etik çalışmanın yapılabilmesi mümkün değildir. Yapılıyorsa da orada insanın değeri ve onuru yok sayılıyor demektir.

Dipnotlar

- (1) Akarsu, Bedia (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 9. Basım, "Ahlak", ss.18.
- (2) Kuçuradi, Ioanna (2015). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 6. Basım, ss. 3-12.
- (3) Kuçuradi, Ioanna (2017). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 6. Basım, ss. 39.
- (4) Aristoteles (2015). *Nikomakhos'a Etik*. Ankara: Say Yayınları, 2. Basım, ss. 29, no. 1098a.

Kaynaklar

- AKARSU, Bedia (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 9. Basım.
- ARISTOTELES (2015). *Nikomakhos'a Etik*. Ankara: Say Yayınları, 2. Basım.
- CAMUS, Albert (2015). *Adiller*. İstanbul: Can Yayınları.
- KUÇURADI, Ioanna (2015). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 6. Basım.
- KUÇURADI, Ioanna (2017). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 6. Basım.
- KUÇURADI, Ioanna (2016). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 6. Basım.

YAZAR



Ece Saraçoğlu

Araştırma alanları zaman felsefesi (zaman ve insan ilişkisi), epistemoloji, ontoloji ve insan felsefesidir. Ütopya ve distopyalar ile 19. ve 20. yüzyıl bilimkurgu edebiyatı diğer ilgi duyduğu konular içerisinde. Daha önce çeşitli bilim ve coğrafya dergilerinde haber ve yazılarının yanı sıra, felsefe dergilerinde de makaleleri yayımlanmıştır. Eğitiminden arda kalan zamanlarda şiir çalışmaları yapmakta ve kitap tanıtım yazıları yazmaktadır. İnsan için dili kullanabilmenin ve yazı yazabilmenin, önemli birer varlık ögesi olduğuna inanır.



Etik ilişki kavramına girmeden önce etik kavramının içini doldurmak gerekiyor. Etik, bugün herkesin ahlâk felsefesi olarak değerlendirdiği ancak ahlâk felsefesi anlamı içinde değerlendirilmeyen bir kavramdır. Etik, insanlar arasındaki ilişkilerde gerçekleşen eylemlerin bilgisidir. Bu yönüyle etik, Kuçuradi'nin deyimiyle bir aydınlatma girişimidir: Etik, ilişkilerde eylemin yapısını aydınlatıyor, bunun sağladığı bilgiyle de yaşamda, insanlarla ilişkimizde yapıp ettiklerimize ışık tutuyor. Birkaç yoldan ortaya koymaya çalıştığı şey vardır ki o da şöyledir: Yaşarken doğru veya değerli eylemlerde bulunabilmenin bir bilgi sorunu olduğu, birkaç çeşitten bilgiye bağlı bir sorun olduğudur: geç kalmadan onunla hesaplaşmayı gerektiren bir bilgi sorunu.

Bir bilgi sorunu olan etik, söylendiği üzere eylemi kendisine konu eder. Eylemi konu edinen etik, insanlararası ilişki türlerinden bir tanesi olan etik ilişkisi içinde somut olarak tanımlanan bir kavramdır. Buraya kadar okunduğu zaman etik kavramının anlaşılması, etik ilişki kavramının açıklanmasına bağlı olacaktır. Etik ilişki, belirli bir bütünlükte bir kişinin, belirli bir bütünlükte başka bir kişiyle ya da

en geniş anlamda insanlarla –yüz yüze geldiği ya da gelmediği insanlarla–, değer sorunlarının söz konusu ilişkidir.

Değer, etik ilişkilerin söz konusu kavramı olduğuna göre bu kavrama değinmeden geçmemek olmaz. Bu bağlamda değer, “bir şeyin çeşit özelliği yani bir şeyin değeri” anlamına gelmektedir. Kuçuradi, değer kavramını bu şekilde açıkladıktan sonra, değerler kavramının da açıklanmaya muhtaç olduğunu düşünür. Değerlerden kastettiği ise var olan şeyler, imkânlardır. Etik ilişki içinde olanlar eylemleri çeşitli şekillerde değerlendirirler. Değerlendirilenin değerine uygun, değerlendirenin değerlendirilenle olan özel ilişkilerine göre ve geçerlikte olan genel değer yargılarına göre değerlendirmeler yapılabilir ve yapılmaktadır. Bu değerlendirmeleri kişi, seyirci olarak değil, kendi yaşamında yapmaktadır. Bu bakımdan değerlendirme, bazen değerlendirilenin kendinde taşıdığı –onun bir yapı özelliği olan– değeri görme, bazen değerlendirilene değer atfetme, bazen de değer biçme olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda insanın ve insanla ilgili var olan her şeyin değerinin gösterilmesidir.

Buraya kadar yazılanlar okunduğunda yazı şu şekilde devam ettirilecektir: Değer, çeşitli perspektiflerden ele alındığında o biçimde bir tanıma kavuşur. Aynı şey değerler için de geçerli bir zemine yerleşir. Söz gelimi “insanın değeri” denildiği zaman insanın varlıktaki yeri, “insanın değerleri” denildiğinde ise insanın bütün başarıları anlaşılır: bilgi, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, moraller, kültürler... “Kişinin değeri”nden kişinin toplumla ilgisi bakımından özel durumu; “kişinin değerleri”nden kişilerarası ilişkilerde doğrudan doğruya veya dolaylı olarak ortaya çıkan sevgi, dürüst olma, bağlılık, saygı, adil olma vb. kişi imkânları akla gelir. “Bir kişinin değeri” ise diğer kişilere göre insanın tek olan yapı bütünlüğüne sahip olması, yani onun kişi olma özelliği; “bir kişinin değerleri” ise o kişinin yaşamında ön plana koyduğu değerler; yaptıklarında, yaşamında ağır basan kişi değerleri ve diğer değerlerdir.

Bu değerler bir yana, başlık altındaki çalışmanın karakterini oluşturacak değerlerden, yani “sanatın değeri”nden, “sanatın değerleri”nden bahsetmemek mümkün değildir. Çünkü bu çalışma, etik ilişkiye sanatın perspektifinden bakmayı amaçlıyor. Bu bakışı netleştirmek adına söz konusu edilen bu değerlerin de açıklanması gereklidir. “Sanatın değeri”nden kastedilen, sanatın diğer insan başarılarından ayrı olarak insan için, kişilerin yaşamı için ifade ettiği şey, insanların yaşamındaki yeridir. “Sanatın değerleri”, sanat yaratmalarında ön planda bulundurulmuş hususlar, sembol, anlatış tarzı, form, kompozisyon ve benzeridir. Bu bağlamda da “bir sanat eserinin değeri” ise, o sanat alanında yaratıcı olan kişilerin gözlerinde o eserin diğer eserlere göre özelliği, tekliği, insana ve problemlerine işaret etmesindeki biricikliğidir (şiirin değeri, resim ve diğer sanatların değeri vs.).

Sanatla ilgili bu değerleri açıkladıktan sonra bu bağlamda ele alınacak olan etik ilişkiyi açıklamak için ortada bir engel kalmayacak gibi görünüyor. Etik ilişki, insanlararası bir ilişki türü olduğuna göre sanat bağlamında ele alınacak bu etik ilişkide bize gerekecek şeyler şunlar olmalıdır: Sanatı yaratan, bir sanat yaratması meydana getiren sanatçı, sanat eseri ve de bu sanat eserini değerlendiren ya da sanat eserine değer biçen ya da değer atfeden bir eleştirmen. Eleştirmenin burada yer almasının nedeni, sanatçının yaratmış olduğu sanat eserine yapmış olduğu değerlendirmeleri görebilmektir.

Etik ilişkiye sanatsal açıdan bakmaya şu sözlerle başlayabiliriz: Bu ilişkide sanatçı, sanat eseri ve de eleştirmen olmak üzere üç unsurdan bahsediyoruz. Bu üç unsur, söz konusu sanat olduğunda ve sanat, etik

ilişki bağlamında değerlendirildiğinde hangi eyleme yönelir? Bu eylem, yaratma olacaktır. Çünkü sanatçı, sanat eserini yaratma eylemi sonucunda meydana getirir. Eleştirmen ise yaratma eylemini gerçekleştiren sanatçıyı ve onun bu eylemi sonucunda ortaya çıkarttığı sanat eserine değer biçen, değer atfeden ya da doğru bir şekilde değerlendiren bir özne olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda sanatsal perspektifteki etik ilişkiyi anlamak için yaratma eylemine bakmak gerekecektir.

Yaratma, gerçeklikte daha önce var olmayanı ya da öyle olmayanı bir insan başarısı olarak ortaya koymak ve bu yolla gerçekliğin boyutlarını zenginleştirerek derinleştirmek şeklinde tanımlanan bir eylemdir. Sanatçının yaratması için gerekli olan şey, orada duran ya da onu bekleyen bir benzersizlikle veya daha önceki olaylarla, yaşantılarla, durumlarla, bilgilerle vb. uyumlayan bir aykırılıkla, bir çıkmazla yüz yüze gelmesi gerekir. Kişi olarak sanatçı, söylendiği gibi olaylarla, durumlarla ve etrafındakilerle yüz yüze gelmelidir çünkü bu yüz yüze geliş, onun sınırlarını belirler. Etrafındakilerle kurduğu ilişki, kendisinde nelerin bulunduğunun ya da nelerin bulunmadığının bilgisini verir. Sanatçı, bu bilgilerden hareketle kendi sınırlarını belirler, kendini tanımlar. Buradan hareketle sanatçı, kendi sınırlarını belirlediği ölçüde yaratma sürecini başarılı bir şekilde yürütür.

Etrafındakilerle ilişki kurarak sınırlarını belirleyen sanatçı, böylelikle kendi üslubunu da belirlemiş olur. Sanatçı bütün bunları yaptıktan sonra yaratma eylemini gerçekleştirmeye dış dünyaya ve/veya kendine ait nedenlerle karşı konulmaz bir iç zorunluluk olarak yaşamaya başladığı andan itibaren onu ortaya koyabilecek beceriye, ustalığa, çalışma gücüne, yürekliğe ve olanağa sahip olduğu oranda yaratma eylemini gerçekleştirmeye başlar. Olanak kavramına burada değinmekte fayda var çünkü insan, olanaklar varlığıdır ve bir insan olarak sanatçı, sahip olduğu becerilerle birlikte etrafındaki olayları, durumları kendine özgü üslubuyla dışa vurarak, yaratarak gerçekleştirir. Bu bağlamda yaratma, olanak kavramının altına yazılabilecek bir kavram sayılmaktadır.

Yaratma, kişi olarak, insan olarak sanatçının gerçekleştirdiği bir olanak olarak söylendiğine göre; yaratma hakkında bir şey daha söyleyerek bu eylemin içi doldurulmalıdır: Sanatçı, yaratma eylemini gerçekleştirirken bir diğer olanak olan düşünmekten bağımsız kalamaz. Şöyle ki; yaratmanın temelinde yatan nedenler yumağının, yaratmanın anlamının, yaratmanın insana ve varlığa ilişkin boyutları felsefi bir bakışla görülebilir. Sanatçı, bu bakış açısını kulla-

arak kendisiyle etik bir ilişki kurar ve bu ilişkide yapıp ettiklerine yönelik değerlendirmelerde bulunur. Bu değerlendirmeler sonucunda yaratma etkinliğini bütün boyutlarıyla inceler ve eylem hakkında doğru bir hükme varır.

Tüm bunlar okunduğunda sanatçı, yaratmış olduğu sanat eseri hakkında da bir değerlendirmede bulunmaz mı? Sanat eseriyle kendisi arasında bir etik ilişki düzlemi oluşmaz mı? Bu ilişki de yine yaratma eylemi ile ilintili olarak kurulur. Sanatçı yaratma eylemi sırasında ve sonrasında ortaya çıkarttığı eserine bakarak onunla ilgili değerlendirmelerde bulunur ancak sanatçının değerlendirmesi öznel bir niteliktedir. Öznel bir nitelikte olması, sanatçının esere bakma şekliyle ilgilidir. Örnekle somutlaştırmak gerekirse Abdülhak Hâmid'in ölen eşi Fatma Hanım'a yazmış olduğu *Makber* isimli şiire bakılabilir. Şair, aynı adlı şiir kitabının önsözünde şiirini beğenmediğini, ancak çok sevdiğini söyler ve beğenme sebebini kitabının edebiyatla ilişkisinin az oluşuna dayandırır; şiiri sevmesinin sebebi ise bu kitabı çok sevmesidir. Buradan hareketle sanatçı, sanat eseriyle ilişki kurarken öznel bir değerlendirmede bulunur, yani değer atfeder.

Sanatsal perspektifte etik ilişkiye baktığımızda eleştirmen, bu ilişkinin neresindedir? Eleştirmen, sanat eserini inceleyen ve inceledikten sonra sanat eserinin neliğini, nasıllığını ortaya koyan kişidir. Bunu yaparken, sanat eserini kendi sahasına olan katkısı bakımından, ortaya çıktığı zaman dilimi ve sanatçının eksenini dikkate alır. Eleştiri kuramları ve eleştirmenlerin tavrına bakıldığı zaman ve sanat eserlerine yapılan değerlendirmeler okunduğunda ortak bir tavır olarak hepsinin değerlendirme şeklinin değer biçmeye yönelik olduğu fark edilir. Bir yapıta değer biçmekten kasıt, bir yapıta geçerli bir genel değer yargısına, çoğu zaman da moda bir akıma, okula, kurama göre değerlendirmektir. Bu, Jean-Paul Sartre'ın *Bulanti'si*ni varoluşçuluk akımı etrafında değerlendirmek, Dalí'nin *Belleğin Azmi'si*ni sürrealist ekol içinde bir yere koymak gibi bir şeydir. Kuçuradi, bu değerlendirme biçiminin değerlendirilen yapıtla bir ilgisi olmadığını ortaya koyar ve bu durumun eleştirmen için en sık yapıtla en önemli yapıtı aynı çuvala sokmaktan ibaret olduğunu dile getirir.

Buradan hareketle eleştirmen, sanat eseriyle ilişkisinde nasıl bir değerlendirme yapmalıdır? Kuçuradi, işte tam da bu noktada bilgisel bir etkinlik olarak değerlendirme biçimini ortaya koyuyor. Bu değerlendirme biçiminin bir yapıtı anlama ve onun kendi alanındaki ve diğer yapıtlar arasındaki özel yerini, önemini ortaya koyma olanağı veren bir değeren-

dirme olduğunu dile getiriyor. Bu değerlendirmenin ilk aşaması, yapıtı anlamaktan geçiyor. İnsanlararası etik ilişkilerde kişiyi anlamak ne kadar önemliyse sanat bağlamındaki etik ilişkilerde de anlama bu denli önem arz ediyor. Anlamak, çünkü sanatçının yaratma eyleminin sonucu olarak ortaya koyduğu -edebiyat eserleri için söylenecek olursa- yazarın hangi insan ilişkilerinin, yaşantı ve eylem olanaklarının, bunlar aracılığıyla da hangi etik değerlerin örneğini vermek istediğini, bunu da nasıl ve ne ölçüde başardığını kavramak, bu açıdan önemlidir.

Değerlendirmenin ikinci aşamasını da, yapıtın kendi alanındaki özel yerinin ve kendi alanına getirdiği yeniliğin belirlenmesi oluşturur. Bu aşama, hangi yapıtın "yeni" olabileceği üzerine kuruludur ve Kuçuradi buna şöyle açıklık getirir: Çağın koşullarından dolayı daha önce hiç anlatılmamış yaşantı ve eylem olanaklarını anlatan bir yapıta, değişen bir dünyada insanın değişmeyen yapısını yeni bir biçimde anlatan bir yapıta "yeni" denir. Bu bağlamda eleştirmenin bir yapıta yeni diyebilmesi, eserin az önce söylendiği ölçütleri kendisinde taşımasına bağlıdır. Sözgelimi Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ının, yazıldığı zaman dilimi içinde yeni sayılması, yazarın romanında yer verdiği ve eserinde sunduğu şeyler sebebiyledir. Günümüz zaman dilimi içinde üzerinde çalışmış olduğu romanı *Veba Geceleri*'nin de yeni kabul edilip edilmeyeceği de eleştirmenlerin değerlendirmesine bakmaktadır.

Son aşamada ise, yapıtta gösterilen yaşantı ve eylemlerin olanaklarının anlamı ortaya konulmaktadır. Bu aşamada aynı zamanda bir yapıtın değerli olduğuna ya da böyle bir yapıtın bulunmadığına karar verilmektedir. Söz konusu bu durum, eleştirmenin sanat eseriyle ilişkisinde kritik bir yerdedir ve bu kritik yer, eleştirmenin doğru değerlendirmesiyle doldurulacaktır. Çünkü bir yapıtın önemi; böyle bir yapıtın yaratılmasının insan için, dünyamız için anlamının ne olduğunu göstermekle; bu olanakların etik değerler bakımından anlamının ne olduğunu göstermekle anlaşılır. Bu adımın atılabilmesi için genellikle değerlerin, özellikle de etik değerlerin felsefi bilgisi gereklidir. Bu başarıldığı takdirde eleştirmen, incelediği sanat yapıtına değer biçmekten ya da değer atfetmekten kaçınır ve eseri kendi bütünlüğünde ele almayı öğrenir.

Sonuç

İnsan, bir olanaklar varlığıdır ve varlığıyla ilişki içerisinde. Varlığıyla ilişki halinde olan insan, olanaklarını eylem aracılığıyla gerçekleştirir. Her ne kadar ahlâk felsefesi olarak tanımlansa da eylemin bilgisi olarak tanımlanan etik, olanaklar varlığı olan

insanın kendisiyle, insanlarla ve çevresiyle olan ilişkilerinde yapıp ettiklerini kendine problem edinen bir alandır. Bu bağlamda eylemlerin problemi, etik ilişkiler içerisinde gözlemlenir ve çözülür. Etik ilişkiler, eylemlerin gözlemlendiği yer olmakla birlikte değer sorununun da gündeme geldiği bir ilişki türü olması bakımından önemlidir. Değer, bir şeyin çeşit özelliği olarak; değerler ise olanak olarak tanımlanır. Etik ilişki içinde olanlar eylemler üzerinde değerlendirilmelerde bulunurlar. Bu değerlendirme; değer biçme, değer atfetme ya da doğru değerlendirme şeklinde olabilir. Değerlendirmede, olanaklar varlığı olarak insanın etik ilişki içinde yapıp ettiklerinin bilgisi verilir. Bu bilgiler verilirken de insanın değeri, insanın değerleri, kişinin değeri, kişinin değerleri ve sonunda da sanatın değeri ile sanatın değerleri hakkındaki bilgilere sahip olmak, değerlendirme eyleminin başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlar.

Sanatın değeri ve sanatın değerlerinin oluşu, sanatçının da etik ilişkisinin bir öznesi olabileceğinin bilgisini vermesi, sanatçının aynı zamanda sanat eseriyle ve kendisiyle etik bir ilişkide olabileceğinden, sanat eseri hakkında incelemede bulunan eleştirmenin, sanat eserini nasıl değerlendirdiği ve değerlendirmelerini nasıl ortaya koyduğundan hareketle etik ilişki kavramına sanat perspektifinden bakılmaya çalışıldı. Etik, eylemin bilgisi olduğuna göre ve eylemler, somut olarak etik ilişkilerde incelendiğine göre sanat bağlamındaki etik ilişkide yönelmemiz gereken olan eylem, yaratmadır. Yaratma eylemi, sanatçının kendisiyle etik ilişkisini anlamakta, sanat eseriyle

etik ilişkisini anlamakta ve dahi eleştirmenin, sanat eseriyle etik ilişkisini çözümlemeye kilit bir yerdedir. Nitekim sanatçının kendisiyle ve eseriyle etik ilişkisinde yaratma sürecini değerlendirdiği öznel bir bakışla, bir nevi değer atfetmeyle gerçekleşirken, eleştirmenin sanat eserini değerlendirdiği bir sanatçının değerlendirdiğinden farklı olmakta; eseri kendi bütünlüğünde değil, bir akıma, bir modaya göre değerlendirme yani değer biçme olmaktadır. Ancak eleştirmen, sanat eseriyle ilişki kurarken bilgisel nitelikte bir değerlendirme yaparak, yani eserin insan başarısına ne ölçüde katkı sağladığına, eserin kendi alanı içinde yerinin ne olduğuna hüküm vermelidir. Bu şekilde bir değerlendirme ile sanat bağlamında kurulan bir etik ilişki, başarıya ulaşır.

Çalışmada problem edinilen sanat perspektifli etik ilişkide sanatçı da eleştirmen de kendilerine ve bu etik ilişkide söz konusu olan yaratma eylemine felsefi bir bakışla yaklaşmalıdır. Bu bakışla yapılan yaratma etkinliği, bu bakışla ortaya konulan sanat eseri ve de bunlara bağlı olarak yapılan değerlendirmeler; sanat eserine, sanatçıya yönelik ezbere değerlendirmeleri ortadan kaldıracak, böylelikle sanatçı ve onun ortaya koyduğu yaratım, doğru değerlendirme zeminine yerleşecektir.

Kaynaklar

- YETİŞKEN, Hülya, *Estetiğin ABC'si*, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
KUÇURADI, Ioanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013.
KUÇURADI, Ioana, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2015.

YAZAR



Beyza Özkan

Sanat felsefesi ve etik başta olmak üzere eski ve yeni edebiyat, karşılaştırmalı edebiyat, yazarın araştırma alanları içindedir. Varoluşçu felsefeye ve feminizme ilgi duymaktadır. Çeşitli dergilerde ve sanal ortamlarda yazıları yayımlanmıştır. Resim, müzik ve tiyatro ile ilgilenmekte, keman çalmakta ve çeşitli tekniklerde resim yapmaktadır.



MANTIK VE DİYALEKTİĞİN GEREKLİLİĞİ ÜZERİNE

ALİŞAN ÖZDEMİR



Mantığın Gerekliliği

Mantığa ilişkin iki yanlış sav var, epey de yaygın olan kanılara yol açmışlar. Birincisi, “akıl var mantık var” tekerlemesiyle halk içinde yaygındır. Felsefeyle ilgisi olmayan insanlar, akıl ve mantığını kullandığını (gerçekte mantığı akılla eş anlamda kullanır, bildiğimiz mantığı kullanmazlar) ileri sürerek doğruya, bilgiye ulaştığını sanır. İkinci sav felsefeciler arasında yaygındır. Birçok felsefeciyeye göre, mantık tüm insanlarda önsel (*apriori*) olarak yani doğuştan vardır. İnsanlara ayrıca mantık öğretmeye gerek yoktur. Bu sav, birinci savı destekliyor. Hemen akla şu soru geliyor: Tüm insanlarda aynı mantık varsa, neden özdeş olgu üzerine yüzlerce yorum var? Niçin her insan farklı görüşe sahip? Değil mi, aynı verileri önlerine koyuyorsunuz, farklı sonuçlar çıkarıyor insanlar.

Kimi filozoflar ise *mantığın sonradan öğrenildiğini* kabul eder ve ilkelerini, kurallarını saptamaya çalışır. Ki doğrusu bizce budur. Her insanda düşünme yetisi vardır. Gerçi Heidegger, insanın düşünen bir varolan değil, düşünme olanağına sahip bir varolan olduğu görüşündedir (Heidegger, 2004: 3). Ama bu durum, herkesin bu yetiyi her zaman, doğru ve yararlı olarak uygulamasını garanti etmiyor. Yetenekli insanların da eğitilmesi, eğitimde yetenekli olduğu alandaki gelişme ve birikimleri öğrenmesi gerekir. Örneğin herkesin resim yapma yeteneği yoktur, güzel resim yapamaz. Ama yeteneği olan çocuk da hemen güzel ve yetkin resimler yapmaya başlayamaz. Eğitim aldıktan sonra ise, kısa sürede beğenilen resimler yapmaya başlar, dahası resim sanatına katkıda bu-

lunur. Kendi kendini geliştiren ressamların olması istisnadır ve istisnalar kuralı bozmaz. Tüm hayvanlarda da insanlarınkinden çok düşük düzeyde bile olsa düşünme yetisi bulunmaktadır. Ancak sanat yeteneğinde olduğu gibi, düşünme yeteneğinin de geliştirilmesi gereklidir, doğru düşüncenin egemen olması isteniyorsa.

Doğru düşünme için zorunlu olan bir etmen bilgidir. Bilgi sahibi olunmadan doğru görüş sahibi olunmaz. İnsan ancak bilgi sahibi olduğu alanda düşünebilir, bilgisi ne denli çoksa doğru düşünceye o denli yaklaşır. Başka deyişle, herkes bilgisi olduğu alanda düşünce geliştirmeye çalışmalıdır. Bilginin de yalnızca okumak ve öğrenmekle, yani eğitimle gelişebileceği açıktır. Bilgi sahibi olmak doğru düşünme için yeterli midir? Değil. Beyin ve sinir yapısı benzer olsa bile, ruhsal yapı bakımından insanlar arasında kültürel, eğitimsel, deneyimsel, dinsel ayrımlar vardır. İnsan zihninde akli olan, akli olmayan, bilinçdışı, duygular, önyargılar ve güdüler bir aradadır. Ayrıca öteki varolanların ve koşulların bazen çok büyük etki ve kısıtlamaları olmaktadır. Bilgiyi yanlıştan ayırmak, düşünceğimiz yani araştıracağımız konuyla ilgili doğru verileri tümüyle elde etmek, bilgiyi gelişigüzel yolla değil sistemli biçimde toplamak gerekir. Burada doğru düşünme için zorunlu olan başka etmen ortaya çıkıyor: yol göstericiler. Aklın, düşünmenin yol göstericileri mantık ve yöntembilimdir. Bir sistem kurmaya çalışan ve felsefe geleneğinde atılım yapan filozoflar mantığa büyük önem vermiştir; Aristoteles, F. Bacon, Kant ve Hegel gibi.

Mantığı pusulaya benzetebiliriz, yöntembilimi ise rehber. Pusula yalnızca yönleri gösterir, hangi yönün nerede olduğunu anlayıp yönünüzü seçmek size kalır. Mantık böyledir. “Mantık gereklidir” derken, “o doğruyu mutlaka bulduran ermiş ya da kâhindir” demiyoruz. Gidiş yönünü saptadıktan sonra, “Gerisi kolay, doğrudan hedefe giderim” demek de yanlıştır. Çünkü hedefe çeşitli yollardan gidilebilir, dahası aynı yöndeki bazı yollar hedefe götürmeyebilir. Yollardan hangisinin akla uygun ya da hedefe götürücü olduğunu belirlemede yöntembilim yardımcı olur. Demek ki, yöntembilim bizi hedefe götürecek rehberdir. Aynı mantık ve yöntemi kullananlar, özdeş ya da benzer, en azından yakın sonuca ulaşabilir. Aynı mantık ve yöntemi kullanmayanlar ise, akli kullansalar bile mantıktan yararlanmayan kişiler gibi, değişik, dahası ters sonuçlar çıkarır.

Akılla yakın ilişki içinde olmasına bakarak, mantığın yalnızca düşünme dünyasıyla ilgili olduğu sanılmamalıdır. Düşünme dünyası, dışarıya kapalı bir fildişi kule; “Ben”, fildişi kulede hapis bir varolan değildir, dış dünya ile sürekli ilişki içindedir. Düşünmenin amacı, dış dünyada üretim yapabilmek, toplum ve doğayla verimli ilişkiler kurmaktır. Dış dünyanın, yani yabanıl doğanın ve toplumun, işleyiş düzenini ve devinim özelliklerini bilirsek, bu özelliklere uygun düşünürsek, doğru yargıya varabilir, doğruya ve bilgiye ulaşabiliriz. Mantığın ontolojiyle (varlıkbilimle) etkileşimi bu noktadadır. Mantık; din, gelenek, ahlak ya da hukuk gibi buyurucu ve keyfi yasalar ortaya koymaz. Doğa yasaları gibi, dış dünyada olanların düzenini, işleyiş biçimini ortaya koyar. Evrene bakış açısı, evren hakkında genel bilgi mantığın temelidir. Mantık, bu temel üzerinde kuramsal olarak aklın işleyiş yasalarını belirler. Argüman çözümlemek ve sağlıklı çıkarımlar yapabilmek için gerekli olan öznelardan bağımsız yasaları belirler. Pratikte ise, bir yandan aklın ve düşünme ediminin kendi kendisiyle uygun olup olmadığını saptar, öbür yandan akıl yürütürken ve düşünürken yanıtlara düşmeden doğruya ulaşmak için yol gösterici olur. Akıl, mantık kurallarını kullanırsa doğru düşünür ve gerçeğe ulaşır.

Bildiğiniz gibi başlıca iki tür mantık vardır:

i. Aristoteles kaynaklı mantık, başlangıçta varlıkbilim temelli idi, dış dünyada var olanlarla bağı vardı (klasik mantık, geleneksel mantık). Sonra epistemoloji (bilgibilim) temelli ve düşüncede varolanlarla bağlantılı oldu. Akıl yürütmelerin yalnızca biçimine ilişkin kuralları saptayan ve denetleyen bir mantığa dönüştü (formel mantık, sembolik mantık, modern mantık, vb.). Yakın zamanlarda, iki değerli formel

mantığı eksik bulan filozoflar, Aristoteles kaynağından ayrılarak değişik mantıklar yaratmıştır: çok değerli mantık, olasılık mantığı, sezgici mantık, bulanık mantık, vb.

ii. Diyalektik mantık, ilk düşünürler olan doğa filozoflarınca çok basit biçimde uygulanıyordu. Ancak bilim ve bilginin çok az geliştiği o dönemde yetersiz kalıyordu. Sonraki filozoflar, çağın bilim ve bilgi düzeyine uygun gelen bugün “klasik mantık” dediğimiz mantığı geliştirdi (bildiğiniz gibi Aristoteles bu mantığı sistemleştirip kâğıda döken ilk filozoftur). Klasik mantığın yetersizliği, 17. yüzyılda anlaşıldı ve yeni mantık arayışları başladı. “Diyalektik mantık” adını ilk kullanan filozof Kant’tır, ama aklın sapkınlıklarını ortaya çıkarma işleviyle, mantığın bir alt dalı olarak kurmuştur. Kendi felsefesinin temeli olarak, klasik mantığa karşı başlı başına bir mantık biçiminde diyalektik mantığı kuran ilk filozof ise Hegel’dir. Tekçi (monist) olan Hegel’in mantığı, düşünce-i-de-tin’i temel kabul ettiği için idealisttir. Yine tekçi olan ama maddeyi temel kabul eden Marx, Hegel’in diyalektiğinden yararlanarak maddeci (gerçekçi) diyalektik mantığı oluşturdu.

Görüldüğü gibi, çeşitli mantıklar ileri sürülmektedir. Bizi doğrudan hedefe, doğruya, bilgiye götürecek en iyi yol göstericiyi bunların arasından seçmemiz gerekir. Düşünme edimi sırasında bir aşamada filozoflar kendine özgü bir mantık geliştirebilir. Ama her insan bunu yapamaz. Çok çeşitli mantığın bulunduğunu göz önüne alırsak, insanların mantık ve yöntem eğitimi almasının niçin gerekli olduğu anlaşılır.

Diyalektiğin Gerekliliği

Aristoteles kaynaklı mantıklar ve ondan ayrılarak geliştirilen mantıklar ayrı seçenekler olarak durmaktadır. Ama gerçekçi diyalektik mantık, doğa filozoflarına değin uzanan geçmişle, tüm öteki mantıklara karşı, aklın en iyi yol göstericisi olarak ağırlığını koymaktadır. Çünkü öteki mantıkların tümü, ontolojik (varlıkbilimsel) olarak dünyayı değişmezlik ve hareketsizlik içinde ele alır. Oysa dünya durmadan değişmekte ve devinmektedir. Gerçekliği olduğu gibi kavrayabilmek için, değişim ve devinim durumundayken algılayıp anlamak gerekir. İşte bunu başaran diyalektik mantıktır; varlıkbilimsel olarak dünyayı değişim ve devinim içinde görür. Bir benzetmeyle açıklayalım: Öteki mantıklar fotoğraf ise diyalektik mantık filmidir, öteki mantıklar duran araba ise diyalektik mantık devinen arabadır.

Ancak “tek diyalektik vardır” diyemeyiz, başlıca iki tür diyalektikten söz edebiliriz: i. İdealist-metafizik

diyalektik; Platon, Proklos, Fichte ve Hegel'in diyalektiği, ii. Materyalist ya da gerçekçi diyalektik; Marx'ın diyalektiği. Ama felsefi söylemlere baktığımızda, diyalektik adına çeşitli, karışık, daha- sı ters şeylerin ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Aslında diyalektik adlı göstergede dört gösterilen vardır: i. bir kavram, ii. bir düşünce sistemi, iii. bir mantık, iv. bir araştırma yöntemi. Yazım ya da söylem sırasında yalnızca "diyalektik" terimi yani göstereni kullanıldığında, hangi gösterilenin kastedildiğini belki bağlamından çıkarabilirsiniz. Ancak çoğunlukla birbirine karışmaktadır. Karışıklığın başka bir nedeni, tarih boyunca diyalektik adına ileri sürülen görüşlerin izlerinin günümüzde hâlâ var olmasıdır. Örneğin Yeni Platoncuların ortaya attığı gizemli "üç aşamalı gelişme yasası" bunlardan biridir. Bu yasayı Hegel çok kullanmıştır. Diyalektiğin, diyalektik yöntembilimle değil, klasik yöntembilimle araştırılıp yorumlanması da karışıklığın başka nedenidir. Karışıklık, Marksistler arasında da vardır, idealist-metafizik öğelerden arınmış bir gerçekçi diyalektik oluşturulmamıştır. Biz *Yeni Diyalektik Mantık* adlı çalışmamızda, idealist ve metafizik öğelerden arınmış bir gerçekçi diyalektik mantık oluşturmaya çalıştık. Size bu diyalektiği özetle anlatacağım.

Yeni Diyalektik

Diyalektik düşünce, gerçek varolanları karşılıklı bağlantıları, art-zamanlılıkları, devinimleri, doğumları ve ölümleri içinde kavrar. Varolanların, hem yaşayacağını ve sürüp gideceğini hem de kaçınılmaz olarak yok olacağını kabul eder. Başka deyişle, dış dünyada her varolan bir süreçtir (1), her olgu ve değişim bir oluştur (2). Gerçekçi diyalektik mantığın birçok yasası değil, bir ana yasası vardır: Evrende her süreç başlar

(doğar), devinir, değişir, gelişir, ölür ya da yok olur ve yerini yeni bir sürece bırakır. Bu yasayı iki alt yasa açıklar: i. *Çelişki yasası*: Her sürecin içinde bir ya da birçok çelişki (3) vardır. ii. *Etkileşim yasası*: Evrende tüm süreçler birbirini etkiler, değiştirir, gelişmesine ya da yok olmasına katkıda bulunur.

Çelişki; süreci başlatan, değiştiren, yok eden nedendir ve sürecin içinde yer alır, dışında değil. Yahut idealist diyalektiğin ileri sürdüğü gibi düşüncede değil. Bir sürecin içinde çelişki (4) olması demek, o sürecin içinde iki karşıtın var olması demektir; biri olumlayan, öteki olumsuzlayan. Bunlar arasındaki çelişki, sürecin nereye doğru evrileceğini, sonunda hangi sürece yerini bırakacağını belirler. Çelişki, olumsuzlamanın olumlamaya karşı üstünlük sağlaması durumunda sona erer. Dolayısıyla olumsuzlama da olumsuzlanmış olur ve yeni bir süreç başlar.

Değişmenin, dış etkenlere kapalı olduğunu ve yalnızca değişmez bir iç yasa yani çelişki tarafından belirlendiğini söylemek, tüm sonuçların önceden kesin biçimde belirlenmiş olduğunu ileri sürmek anlamına gelebilir. Bu, yazgıcı bir açıklama olur ve dış etkilerle değişikliğe uğrayan süreçlerle bağdaşmaz. Gerçeklikte dış etkenlerin ve rastlantının etkileri, bunların devinimin yönünü değiştirebileceği yadsınmaz. İçteki karşıt güçlerin varlığı, devinme ve değişme için gerekli temel nedendir ancak yeterli değildir, içinde bulunulan ortam bu yeterliliği sağlar. Dış etkenler, süreçlerin uğradığı değişmelerde rol oynar, ancak gelişmenin yönü mutlaka çelişkiye bağlıdır. Süreçler arasındaki ilişki, olumsuz da olsa çelişki olarak adlandırılmaz. Olumlu ya da olumsuz ilişki, süreçlerin birbirini etkilemesinden başka bir şey değildir. Bu etki-

leşimin, sürecin nereye doğru evrileceği, sonunda hangi sürece yerini bırakacağı bakımından etkisi ikincildir. Çelişki ve etkileşim, süreçte önce nicel değişiklikler yapar, nicel değişiklikler bir aşamaya gelir ki sürecin devam etmesinin koşul ve olanakları kalmaz. Yani bir bakıma bir süreç ölürken nitelik değiştirerek yeni bir sürece dönüşür. Diyalektik üzerine birçok kitapta geçen nicel değişiklik-nitel değişim ve olumlama-olumsuzlama-olumsuzlamanın olumsuzlanması yasaları, bu ana yasa ve iki alt yasanın başka türlü anlatımlarıdır aslında. Ama çoğunlukla bağımsız yasalar olarak yorumlandığından, yanlışlara yol açmaktadır.

Yeni Diyalektik Ne Değildir?

Önce en genel anlamıyla diyalektiğin ne olmadığını belirtelim 1 – Katılaşmış karşıtlar savaşı, sav-karşısav-bireşim üçlemesi ya da nicel-nitel değişim kalıbı değildir. 2 – Bir şeyi kanıtlamanın ya da önceden bilmenin (öngörmenin) aracı değildir. 3 – Tarihin motoru değildir, hiçbir şeyin ortaya çıkmasına yol açmaz. 4 – Hiçbir şeyi açıklamaz (Ollman, 2006: 29-30). Şimdi, gerçekçi diyalektik adına yapılan kimi yanlışlara değinelim.

György Lukács'tan başlayarak Batı Marksizmi, diyalektiğin yalnızca toplumla ilgili olduğunu savundu, "doğanın diyalektiği"ni, yani Engels'i yadsıdı.

Bazı oluşlar için "diyalektik süreç" (oluş anlamında) nitelemesi yapıyor, diyalektik olmayan oluşlar da mı var? Diyalektik bütün dünyayı açıklıyorsa, diyalektik olmayan oluş diye bir şeyin olmaması gerekir. Tüm oluşlar diyalektiktir.

Engels'in, "Bütün jeoloji bir sıra inkâr edilmiş inkârlardır, yıkılmış eski formasyonların ardından yeni formasyonların gelişidir"

önermesi ise Hegel diyalektiğinin, üç aşamalı gelişme kuramının etkisinde kaldığını gösteriyor.

“Olgunun gerçekleştiği ortamın özellikleri, onun kimi hareketlerini etkiler. Esas yönünü değiştirmeyle birlikte, niceliğini ve biçimini etkileyen bu türden çelişmelere dış çelişmeler adı verilir” (Çubukçu, 2011: 40-41). Aydın Çubukçu, diyalektik mantıkta çelişkinin yalnızca içte olduğu görüşüne karşı dış çelişkiden söz ediyor, ki burada söz edilen aslında etkileşimdir.

Nicel değişikliklerin belli bir çokluktan sonra nitel değişime yol açması, kısacası nicelikten niteliğe geçiş yasaının, çelişkiden bağımsız bir yasa gibi alınması yanlına çok rastlanıyor. Örneğin, şempanze ile insan arasındaki niteliksel farklılık, genlerdeki yüzde 4 gibi küçük nicel farklılığa bağlanabiliyor (Çağlı, 2007).

Çelişkinin ters yorumu da var. Örneğin, pozitif-negatif diyalektiği adı verilerek, “artı-eksi çelişkisinden ötürü mıknaş topluğneyi çeker” denmektedir. Birbirini çeken iki nesne arasında olumlu bir etkileşim vardır aslında, artı-artı ya da eksi-eksi birbirini ittiğine göre ise olumsuz etkileşime sahiplerdir ve “çelişki” kavramı burada kullanılmaz.

Sonuç

Mantık insanda sonradan gelişen, geliştirilen bir özelliktir. Düşünme ediminin doğruya, bilgiye ulaşabilmesi için mantığın yol göstericiliği çok yararlı olacaktır. Çeşitli mantıkların olması, “hangi mantık?” sorusunu akla getirir. Klasik ve formel mantık gerçekliği olduğu gibi kavrama konusunda yetersiz kalır. Ontolojik temellere dayalı gerçekçi diyalektik mantığın yeterliliği ise yüksek orandadır. Doğruya ulaşma ediminde pusula önemlidir, gerekli verileri toplama ediminde ise rehber gerekseme vardır, en iyi rehber gerçekçi diyalektik yöntembilimdir.

Evrendeki tüm süreçler diyalektik biçimde devinir. Aslında bu cümle de yanlış anlaşılacak bir cümledir. Onu şöyle söylemek daha doğru olacaktır: Diyalektik mantığı uygulamak, dış dünyayı diyalektik yoldan kavramak ya da diyalektik biçimde düşünmek demek; dış dünyadaki süreçleri tam gerçeklikte “olduğu gibi” kavramak, düşünme dünyasında süreç ve oluşları “olduğu gibi” canlandırabilmek, düşünme dünyasındaki tasarımların ve kavramların gerçeklik ile upuygun olmasını sağlayabilmek demektir. “Olduğu gibi” sözü yerine “içlerindeki çelişkileriyle, öbür süreçlerle etkileşimleriyle, devinim ve değişimleriyle, kaosu ve düzeniyle” sözünü koyabiliriz. Yine “olduğu gibi” sözü içinde, “değişmenin çelişki ve etkileşimle olduğu” anlamı da vardır.

Dipnotlar

- (1) *Süreç* terimini, belli bir sürede bir durumdan başka bir duruma geçen, ilerleyen, gelişen bir varolan, bir nesne ya da bir grup varolanların bütünü, yani tüm *gerçek varolanlar* için kullanmaktayım. Sürecin tarihi, onun neliğinin bir ögesidir.
- (2) *Oluş* (olu, oluşum) terimini, bir gerçek varolanın ya da bir bütünün içinde yer alan gerçek varolanların, bir durumdan başka bir duruma geçmesi, olay ya da eylemler dizisi anlamında kullanmaktayım.
- (3) Diyalektik mantıktaki *çelişki* teriminin anlamı, klasik mantıktaki çelişki teriminin anlamından çok farklıdır. Diyalektik mantıkta, bir bütün içinde birbiriyle savaşım içinde olan iki ögenin ya da gücün ya da özelliğin bir arada bulunduğunu anlatmak için çelişki terimi kullanılır.
- (4) Diyalektikle ilgili yazılarda çoğunlukla “içsel çelişki” terimi kullanılır. Bu, bir de “dışsal çelişki” olduğu anlamına gelmez. Çelişki her zaman içtedir/içseldir ve yalnızca bunu vurgulamak için “içsel çelişki” denebilir.

Kaynaklar

- ÖZDEMİR, Alişan, *Yeni Diyalektik Mantık - Diyalektik Ne Değildir?*, İstanbul: Yaba Yayınları, 2016.
- OLLMAN, Bertell, *Diyalektiğin Dansı*, İstanbul: Yordam Kitap, 2006.
- ÇAĞLI, Elif, http://marksist.net/elif_cagli/diyalektik_materyalizm_uzerine_2.htm, 2007.
- ÇUBUKÇU, Aydın, *Mantık ve Diyalektik*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- HEIDEGGER, Martin, *What is Called Thinking*, by J. Glenn Gray, New York: Harper Perennial, 2004.

YAZAR



Alişan Özdemir

Okuma sevgisiyle büyüdü, edebiyatla ilgilendi. Üniversite öğrenciliği sırasında felsefeye yöneldi. Felsefe kitapları okurken, felsefe konferanslarını kaçırmadı. Dergilerde çıkan edebiyat eleştirilerini kitaplaştırdıktan sonra kendisini felsefeye verdi. Araştırmaları mantık, özellikle diyalektik mantık üzerinedir. Mantık çalıştaylarına katılmakta, çeşitli dergilerde yazılar yazmaktadır. Bu konuda bir kitap yayımlamıştır. Varlık felsefesi, siyaset felsefesi, tarihsel varlık felsefesi ve etik ilgisini çekmektedir. Klasik romanlar başta olmak üzere, çağdaş romanlar, polisiye romanlar okur (Sherlock Holmes’un düşünme yöntemini önemsemektedir). Bilim kurgu ve serüven filmlerini, polisiye dizilerini (CSI gibi) sever. Boş zamanlarında bulmaca, sudoku çözmekten hoşlanır.



Gözden Düşme ve Yeniden Göze Gelme

Batı modernleşme süreci akli melekelerin dışındaki batıl olarak gördüğü her şeyin büyüsünü bozmuştur. İnsan ve doğa aklın, hayalgücünün ve bedenın sınırlarıyla anlam kazanmıştır. Dolayısıyla bu sınırların içerisinde anlam bulan her şey kendi önceki anlamlarını yitirmiştir. Aklın açıklama gücü, olguların betimlenebilir ve ifade edilebilir hâle getirilmesi, görünür olmayanların da bir nedene bağlanmasıdır. Batıl olarak görülenin ise bu açıklama gücüne zaten direnemeyecek olan bir paradigma, hatta bir anlatı kalıntısı olduğu söylenebilir. Böyle bir anlamlandırma düzeneği içinde şeytan çoktan Orta Çağ'a ait anlamından uzaklaşacaktır. Edebiyatın ellerinde insan aklıyla boy ölçüşemeyecek olan şeytan (Goethe'nin Faust'u), bedensel varlığıyla hiciv nesnesi olan bir varlık (Jean Paul'un eserleri) hâlini alırken yeni görünümüne de kavuşmuş oluyordu (bkz. Alt, 2016). Artık şeytan fikir olarak antik Pan veya satir gibi melez bir varlık değil, olmadığı iddia edilebilecek kadar kolay reddedilen ancak kendisini bir şekilde gösterebilecek olan bir ilke hâlini alıyordu.

Şeytanın edebiyat ve diğer sanatlardaki bedensel tasviri; onun, kötülüğün mimarı, ilk günahın nedeni olmasını gözden ırak tutmamıştır. Kötülüğün mimarı, psikolojik bir dizi belirtide beliren ve benliğin normal gidişatını bozan bastırılmış anılar yığını ile eşitlenecekti. Sanatın ellerinde ise cinsel perhizleri bozan baştan çıkartıcı şeytan görünümleri, modern bireyin deneyimin sınırlarında dolanma tutkusunun, estetik arzularının sınırsızlık talebinin imgesi hâlini alacaktı. Felsefenin elinde ise şeytana bir rol olmadığını söylemek herhalde abartılı bir yorum olmasa gerek. Kant'ın görev etiğinde kişi kendisini evrensel anlamda iyiye ulaştıran bir eylemi yapma mecburiyetindedir. Bencilce bir tutum gösterdiğinde ise kötülüğün yoluna girivermiştir (Alt, 2016: 20). Ancak bu tavır iyi ile kötüyü birbirinden ayırmayan, ikisini bir karışıklık ve varlık ilgisi içinde düşünen klasik etik düşüncelerinin bir başka devamıdır. Kant, kötüyü tanımlarken çoktan iyiyi onu dışarıda bırakan bir güç olarak tasarlamıştı. Bu güç evrensellik talebinden gelmektedir. İstediklin başkaları için de faydalı mıdır? Onlar için de iyi midir? Bu bütün-

leştirici güç benliğin sınırsız özgürlük istemine yani kötülüğün yoluna giriş engel koymaktadır (Badiou, 2004: 24). O zaman şeytanın varlığı son mu bulmuştur? Burada sanat devreye girecektir.

On sekizinci yüzyılın sanat sistemiyle kendisine ait özerk alan içerisinde varlık gösterdiği, estetik deneyimin özelleştiği, dolayısıyla kendi dünyası olan bir sanat karşımıza çıkar. Böyle bir sanatın etik karakteri kendinden menkul özelliğindedir. Sanatçının yaratımı özgür ve kural koyulamaz bir gücün sonucudur. Bu güç sorgulanamaz. İmgelemi etik düzen ile ilgili görülemez. Bu sanat dini, günümüz kendiliğinden özgür sanat düşüncesinin temeli olmuştur. Ancak aldattıcıdır. Nasıl ki Kantçı ödev etiği, modern trajik kahramanı yapmalısın ile kendiliğinden karşı karşıya getirir gibi dursa da, aslında gündelik hayatta otoritenin kendi anlam vermesine bağlı varoluşa sahip bir işçi sınıfı, alt tabakalar, topluluklar veya mutsuz kitlelere giden yolu açmaktadır (bkz. Adorno ve Heorkheimer: 2010, Badiou: 2004). Benzer şekilde sanatın özgürlüğünün yolunu açan üst tabaka veya adına sanat dünyaları denen sistemler olacaktır. Kısacası ideolojiler çağında şeytan bir görüş farkının ürünü olarak ahlaki anlamlara sahip kaygan bir mesele hâlini alırken, sanat da bağımlı bağımsızlığının kısmen üstünü örten bir ideolojik mistifikasyon tehlikesiyle her zaman başbaşa kalacaktır.

Şeytan, sanatın özerk dünyasında kendiliğinden dolaşabileceği bu kurgu âleminde günahattan azâde ve hedonist bir gösterinin ana kahramanı olarak şekil kazanmış olur. O artık günahın hatırlatıcılığını günahın ertesindeki içsel suçlulukla birlikte değil, ondaki yasak hazzı akla getirendir. Charles Baudelaire'in şiirlerindeki "Şeytan" gibi.

Şeytani İmgelem

Baudelaire, modernlere özgü çok yüzü olan isimlerdendir. Modernlik deneyiminin yıkıcı ve dönüştürücü gücüne hayran, hüznün zamanının çoktan geçtiğinin bilincindedir. Tanıdık olanı yabancılaştırarak ve güzelliğin cazibesini tensel olana, bedensel alt bölgelere götüren bir estetiği barındıran (Gay, 2017: 65) ünlü eseri *Kötülük Çiçekleri*, modern kent panoramasında hazzın nasıl tiksinti verici ve kötü ile el ele gidiyor olduğunun gösterimi ve bu yeni yaşantının nasıl deneyimlenmesi gerektiğinin el kitabı olarak okunabilir. Baudelaire'in üslubunun karakteri, şok edici olanın izleyiciyi nasıl etkileyeceğine, kent yaşantısının göz alıcı ışıkları ve kalabalıklarının korkutucu güzelliğinin yanında sanatsal deneyimin ne şekilde yer alacağına verilen bir cevaptır.

Aydınlanma ertesinde modern öznenin zihninde-

ki labirentte psikolojik bir dizi semptomla dönüşen Şeytan, şiirin elinde göz alıcı hâle gelecek, kötülük kalıbı şiirin ve sanatın estetik deneyiminde anlam kazanacaktı. Baudelaire'in ellerinde de şeytani kötülük, ahlaki olanın dışında kalma izni isterken duyuşsal alan içinde anlamlarını elde etmiştir (Alt, 2016: 79). Hayal gücü burada aktif görev alırken, istekler ve arzular onun alanı içinde doyuma ulaşmaktadır. Bir rüya bölgesi olarak şeytanî olan, estetik tavrın etik olan ile birleşmesi şeklinde okunabilir. Estetiğin özerk alanın hayata hükmedecek ve onu değiştirecek düşüncesinde olan modern avangardizmin ilk kuşağının içinde yer alan Baudelaire'de de şeytani kötülük, şiirin içinde akan sahneyi kuran istençtir. Kent yaşamı içinde rüya görmenin adıdır (Alt, 2016: 82). Diğer yandan şeytanî kötülük, iyiliğin yüceliğine bir methiye olarak insanın her şeyi nasıl kirlettiğini göstermenin tipik karşılığıdır. Bu yüzden şeytanî olanı sahnelemek sanatçının iyilik olarak gösterilenlerin aslında ne kadar yozlaşmış ve kirliliğini söylemesi için bir yol da olmuştur. Baudelaire'de de şeytanî kötülük düşüncesi, istenmeyeni istemenin, sırf kötülüğe karşı bulunduğu için kötülük yapmanın kendisidir (Bataille, 2004: 30).

Altta olanın, kültürün dışarıda bırakmak istediklerinin potansiyelinin güçlendirilmesi, kendilerinde saklı olan halenin çıkartılması Baudelaire'in şiirinin karakteridir. Baudelaire'in tavrı Schelling düşüncesini akla getirmektedir. Schelling, kötülüğün "iyilikten çok daha ruhani" olduğunu, bunun nedeninin ise kötülüğün "maddesel gerçekliğe yönelik kasvetli ve çorak bir nefreti" sembolize ettiğini düşünmektedir (Eagleton, 2011: 46). Baudelaire, "sonsuzluğun anlamının bozulmasında" yattığını söylerken de bunu kastetmiş (akt. Sartre, 2003: 29) ancak sonsuz olanın peşinde gitmenin hâlâ anlamlı olduğunu gelip geçici olanda saklı ebediyi bulmak şeklinde tanımlamıştır.

Baudelaire'in buradaki romantik konumu, bir şeylerin kaybedilmesinin acısı ve bitimsiz kederli yaşantıya mahkûm olmak ile ilgilidir. O ilk kaybı annesini bir başka babayla paylaşarak yaşamıştır. Biyografik bir detay gibi görünen bu durum şiirlerindeki kadınların ardındaki ilk imgeye, hem kaybedilmiş olan anneye hem de kendisinden nefret edilene okuyucuyu götürmektedir. Ancak Baudelaire, pek çok çağdaşı gibi modalara özgü olanı göze getirmeye, şimdiki gösterme amacına büyük bir şevkle saldırmıştır. Bu yüzden şiirindeki sonsuz olan, ebedi, her şeye anlamını veren özsellik anlamında değil de, sonluda saklı olan, onda doğmayı bekleyen öz anlamına gelmektedir (Sartre, 2003: 29). Paris sokaklarındaki akışkan zaman, nesneleri ve insanları saran değersizleştirici büyüleyicilik, fantazmagorinin, metanın, paranın

dönüştürücü gücünün ve hemen her modernlik durumunun zerresine kadar sahip olduğu büyü bozucu büyüleyicilik Baudelaire'in sonsuzluğunun kaynağı olacaktır. Bu sonsuzluk zannedildiği gibi yeniden özlenen çağlara dönmenin imkânı değil, tam tersine onu aramayı basit bir jest, alelade bir tavır, nostaljici görünen ancak o kadar da ağıt yakmayan bir melan-koli hâline dönüştürmek şeklinde tanımlanabilir.

Fransız yazınında Marquis de Sade'in grotesk be-timlemeleriyle beraber sürekli tekrar eden sadistik sahneleme, savunulması cesaret isteyen ancak diğer taraftan da ihtiyatla yaklaşılması gereken bir külliyat demektir (bkz. Marty, 2017). Sade'in Rousseaucu do-ğalcılığı ve Kant'ın görev etiğini sınırlarına götüren tavrı imgelemin sınırsızca tüketici bir konumda sa-dece üretip bir kenara atan vazife görmesine neden olmuştur. Her sayfada bir öncesinin tekrarı gibi du-ran ve her sonraki sayfada bir önceki kötülüğü aşma iddiasında görünen, Aydınlanma düşüncesinin si-lahlarının içini boşaltarak kullanan Sade, Fransız ya-zınında kötülüğü cazibeli hâle getiren isimlerdendir. Baudelaire'in şiirinde her şeyin tepetaklak olması Sade'in hücum eden dilinin devamı gibi olduğunu akla getirmektedir. Sade gibi Baudelaire de değere o kadar ihtiyaç duymamaktadır (Eagleton, 2012: 338). Baudelaire'in metropol hayatındaki gelip geçiciliği-nin Platoncu ve Yeni-Platoncu madde karşıtlarının düşüncesinden farkı, maddede saklı yıkımı görebil-mesinden gelmektedir.

Özsel güzellik, hakikat ile ilgisinde çoktan kopmuş vaziyette ve yükselen kitle kültüründe formüller hâli-ne gelmiş, ideolojik görüşlerin üretimi olarak anlam kazanan güzellik düşüncesiyle gözden düşmüştür. Güzellik iyi idesiyle etik anlamda hakikat istencinin yolu olmaktan çıkmıştır. Bunun anlamı da iki açıdan görülebilir: i. Sanatın özerkleşmesi modern esteti-ğin amaçlarından. Gerek Kant, gerek romantikler veya Hegel gibi düşünürler özerk sanat nosyonunun oluşmasında seferber olmuş ve dolayısıyla değerler dünyasıyla ilgisi içinde sanat dokunabilen ancak do-kunulamaz bir serbest bölge elde etmiştir. ii. Dolayı-sıyla sanat iyilik adına çalışmak zorunda kalmaktan azat edilmiştir. En önemlisi her şeyin tartışılabilir olmasıyla değerlerin de kökten eleştirisi, iyiliğin de bir perspektifin ürünü olduğu düşünülmüştür.

Baudelaire böylesi bir sanatın mucitlerindendir. O'nun "Güzelliğe İlahi" şiirindeki gibi, güzel "tanrı-sal ve cehennemlik"tir, kökeni ikisindendir (182)*. Güzellik, kokusu ve tadıyla insanı cesur kılan bir "ik-sir"dir. Güzellik, Baudelaire'de tüm âlemleri bir araya

karıştıran alaca bulaca eden bir esrime, bütünlüklü bir imgenin ötesinde kalan canavardır: "İster gökten gel, ister cehennemden, ne çıkar / Ey güzellik! koca dev, korkunç ve halim selim! / Göz, gülüş ve ayağın, açsa sonuna kadar / Sonsuza kapısını hiç görüp bil-medim?" (182).

Güzel, zamanın modaları, giyim kuşam ve davranış stillerinde, yeme içme zevkinde bir beğeni dünya-sında anlamını kazanmaktadır. Artık o gündeliğe dairdir. Sınırlıdır. Bir yerde Baudelaire şunu yazar:

"Gökyüzünün ve denizin sonsuzluğunda bakışın bo-ğulması ne büyük zevktir! Yalnızlık, sessizlik ve eşsiz kutsallığın ufku! Gökte, titreyen ve küçüklüğüyle, yalnız haliyle çaresiz varlığıma öykünen küçük örtü, çalkantının tekdüze ezgisi. Bütün bunlar benimle düşünürler ya da ben onlarla düşünürüm (zira düşgücünün büyüklüğünde ben çabuk yitip gider); tüm bu nesneler düşünüyorlar, ama on-lar müzikli, özgün biçimde, gereksiz ayrıntı-lara dalmadan, tanımlama yapmadan, bir sonuç çıkarmadan düşünüyorlar, diyorum kendi kendime" (Baudelaire, 2001: 27).

Güzellikte kaybolmak, nesnede var olmak, mesafeyi daraltmak afyonlu bir hâlin içine girmek. İyiliğin, hakikatin tek ve biricik olanın elde edilmesiye mad-deyi aşmayı önermenin karşısında Baudelaire, mad-deye dalmayı tavsiye etmektedir.

Şeytanlar

Baudelaire'in şiirinde başka diyarlara yol açan figür-lere karşı derin bir hayranlık ve minnet vardır. "Ey şeytanlar, ejderler, bakireler, kurbanlar / Gerçeği ha-kir gören o çok büyük fikirler / Dolu dolu çığlıklar ve gözden akan yaşlar / Sonsuzu arayanlar, sofular ve satirler" (128). Şeytanın biçimi onun biçim de-ğiştirerek yıkıma neden olmasında saklıdır ["bürünür kadınların en fettanı şekline" (*Yıkım* şiiri)]. Şeytan, yaratımın diğer adı, karanlık ve kovulmuş, lânetli ve şifa dağıtandır. Lânetlenmişlerin yol göstericisidir (145-147). Üst ve alt ilişkisinde, gökyüzünü arzula-ma ve yer altında dolaşmada, mitsel-dinsel tanımla-manın şiirsel ve sanatsal anlatılara kadar olan deva-mında Baudelaire için Tanrı ve Şeytan'ı iki eğilimin daimî hedefi olarak gerekmektedir (Sartre, 2003: 30). Bu hedefe ulaşmak ise iyi ile kötüyü seçmek ola-rak etik anlamları olan bir ayırım içinde bulunmak olarak görülmemelidir. Baudelaire estetik deneyimi genişleten bir tutumu savunmuştur. Bu, kendine ye-ten özerk alanın gündeliğe karışabilecek kadar güçlü



olduğu bir deneyimdir. Böylelikle estetik deneyim gündeliğin kuralı düzeninde bozguncu ve yenileyici bir imkân görevini kazanmış olur.

Şeytan, başfigür olarak okuyucuya hitap edilen açılış şiirinde rolünü alır. “Hep o Şeytan’dır bizim iplerimizi tutan!” (15). Şeytana yakın olmak, kötülüğünden nasiplenmek “sevimli pişmanlıklar” olan erdemsizliğe insanı götüren yanlışlarını unutturmaktadır. Okuyucuya Baudelaire, çoktan kaybedilmiş bir şeyler olduğunu

söyler: “İşlememişse o hoş desenleriyle henüz / Şayet ırza tecavüz, zehir, hançer ve yangın / Adi karanavasını acıklı bahtımızın / Cesus değil de ondan, ne yazık ki, ruhumuz!” (16). Şeytanın ipleri elinde tutan varlığından, kötülüğe giden yoldaki cazibesinden önce, kayıt tutmayan bir vicdanın kaybı söz konusudur. Baudelaire şeytanın ve cehenneminin renkli bir dünyaya dönüşmesinden, “sefiş hayatımızın o rezil bahçesinde” diğer canavarlar gibi birisi olmasından bahseder. Bu şeytandan daha da güçlü ve modernliğin ruh

hâllerinden en etkilisidir: “Can sıkıntısıdır bu!” (16).

Şeytan, kadın kılığına bürünür (48) ya da şairi ziyaret eder (63). O her yerdedir. “Her an doldurup durur dört bir yanımda Şeytan” (117). Baştan çıkartıcıdır. Onun etkisi suça ve yanlışla sevk eden Tanrı’dan uzak bir etkidir. Uzak yer ise “sıkıntının ıssız ve sessiz” düzlükleridir (117). Başka bir bilgeliktir. Diğer yaratıklar ve canavarlar gibi başka deneyimlerin nedenidir: “Ey şeytanlar, ejderler, bakireler, kurbanlar / Gerçeği hakir gören o çok büyük fikirler / Dolu dolu çılgınlık ve gözden akan yaşlar / Sonsuzu arayanlar, sofular ve satirler” (128).

Şeytanın ilgi çekiciliği onun gözden düşmüş ve kovulmuş olmasındadır. Evinden ve toplumdan kovulmuş bir sürgün. Elinin altında kendisini kovanın canını sıkacak bir şeylerin olduğunu bilen yaratıcı bir güç. Şeytan kovulmuştur ancak boyun eğmezdir de (Sartre, 2003: 82). Bu yüzden kötülük iyilikten ayrılmış şekilde kendi dünyasını kurmaktadır. Şeytan var olan dünyayı küçümsemenin gücü, yaratıcı gücün ürünü olan rahatsız edici sahneleri üretmenin karşılığıdır. Baudelaire, Şeytan’a dualar eder: “Ey Şeytan, acı benim sonsuz sefaletime!” (145). Tüm aykırılara, reddedilenlere, sınır dışılara yol gösteren bir öğretmen, ilham perisi ve bilge kişi olarak Şeytan burada anlam bulur; cüzzamlılara, lânetli parçalara, mahkûma, uyurgezerler, ayyaşın, acı çeken kişi... “Tanrı Baba’nın kızıp yeryüzü cennetinden / Kovduğu insanlar(a) babalık (...)” eder (145-147).

Şeytan, modern kentin imgesidir. Şeytan antik öncülleri gibi kırlarda dolaşan değil, kent kalabalığında, kalabalığın gücünde,

mimarinin heyulasında kendisini gösterendir. Baudelaire'in doğaya karşı tiksınme duygusu eleştirmen Baudelaire'in kalemine de sinmiştir (Sartre, 2003: 83). Peyzaj resmi, her ne kadar Baudelaire tarafından ilgi çekici görülme de güzelliğini doğanın mutlaklığından değil ona bakan gözden almaktadır. İlk olarak sanatçının gözü, onu şekillendirerek eserinde var eder. Sonra izleyici ona bakarak estetik zevk alır (Gay, 2017: 58). Bu estetik tutum bireyciliğin öne sürülmesi, bakışın hâkimiyetini hazcı isteklerle elde tutmaktır.

Baudelaire'in şiirinde üsttekiler alttakilere karışırken, temiz kalması gerekenler tiksinti verici olan ile bir araya gelir. Şeytanilik burada kendisini göstermektedir. Bir kandırma olarak. Alain Badiou'nun *Etik* kitabında kötüyü tanımlarken söylediği gibi; kötü, hakikati taklit edendir (Badiou, 2004: 81). Baudelaire'in şeytanlar geçidi olan şiirinde ise bu taklide kendisini kaptıran bir esteti görürken, kaybedilmiş mutlak iyiliği çoktan unutmayı öneren ve bu taklidin örtüsünü açmak isteyen ancak imgelemin perdelemesiyle onu yeniden ve yeniden anlamlandırmak isteyen cesareti görebiliriz.

*Baudelaire'in şiirleri için *Kötülük Çiçekleri*'nin Adam Yayınları'nın 2001 basım tarihli Ahmet Necdet çevirisi kullanılmıştır.

Kaynakça

- ADORNO, Theodor ve HORKHEIMER, Max (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan). İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- ALT, Peter-Andre (2016). *Karanlık Ruhun Arkeolojisi*. (Çev. Sabir Yücesoy). İstanbul: Sel Yayınları.
- BADIOU, Alain (2004). *Etik*. (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- BATAILLE, George (2004). *Edebiyat ve Kötülük*. (Çev. Ayşegül Sönmezay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUDELAIRE, Charles (2001). *Kötülük Çiçekleri*. (Çev. Ahmet Necdet). İstanbul: Adam Yayınları.
- BAUDELAIRE, Charles (2001). *Paris Sıkıntısı*. (Çev. Erdoğan Alkan). İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Dizisi.
- EAGLETON, Terry (2011). *Kötülük Üzerine Deneme* (Çev. Şenol Bezci). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- EAGLETON, Terry (2012). *Tatlı Şiddet Trajik Kavramı*. (Çev. Kutlu Tunca). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GAY, Peter. (2017). *Modernizm Sapkınlığının Cazibesi*. (Çev. Sibel Erduman). İstanbul: Everest Yayınları.
- MARTY, Eric (2017). *Marquis De Sade Neden Yirminci Yüzyılda Ciddiye Alındı?* (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Sel Yayınları.
- SARTRE, Jean Paul (2003). *Baudelaire* (Çev. Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.

YAZAR



Engin Ümer

Araştırma alanları sanat felsefesi, estetik, kültürel araştırmalar ve görsel sanatlardır. İl-gilendiği konular modern ve çağdaş kültürün düzeni ve işleyişidir. Sanattan gündelik durumlara kadar çeşitli konular üzerine kültürel dönüşümler ve kimlik sorunu üzerine yayın ve sanatsal açıdan üretimlerde bulunmaktadır. Aynı zamanda ressam ve çizerek yapmakta, video projelerini hayata geçirmeye çalışmaktadır. Karma sergilere katılmış, kişisel sergiler açmıştır. Makaleleri çeşitli dergilerde yayınlanmıştır. Çalışmalarından ka-lan zamanlarında müzikle ilgilenmekte, geleceğe atılmış olan kurgu roman ve öyküleri üzerine araştırmalar yapmaktadır.

BERTRAND RUSSELL'IN "BELİRSİZLİK ÜZERİNE" ADLI MAKALESİ IŞIĞINDA FELSEFİ BİR SORUŞTURMA DENEMESİ

MEHMET CAN TEKİN



Belirsizlik Üzerine

Bertrand Russell, dış dünyada belirsiz şeylerin olmayacağını söyler. Belirsiz gibi görünen şeyler aslında dilden kaynaklanan güçlüklerdir. Belirsizliğe yol açan kullandığımız konuşma dilidir. Dil bir temsilci ve belirsizlik bu temsilde ortaya çıkar. Belirsizlik yalnızca kelimelerin bir özelliğidir. Şeyler kendi doğalarında belirli, açık ve seçiklerdir. Müphemlik dış dünyada var olan bir şey değildir. Ancak günlük yaşama uygulanabilir her yargı bir miktar belirsizlik içerir. Esasında biz dil üzerinde kesinlikten ve gerçeklikten değil yalnızca olasılıklardan ve bazı doğrulardan söz edebiliriz (1). Kesin ve doğru arasındaki ayrımı ilerleyen bölümlerde göreceğiz.

Dilden kaynaklı belirsizlikleri Russell şöyle örneklerle açıklar: mesela, "kırmızı" kelimesi, dış dünyadaki tüm kırmızıları temsil edebilir değildir. Çünkü kırmızı düşüncesi veya kelimesinin sınırları tam olarak belli değildir. Kırmızının hangi tonundan sonra kırmızı dememeye başlayacağımız büyük bir sorundur. Bu yüzden ki bazı insanlara göre çok açık renkteki bir kırmızı yine kırmızıdır, bazıları içinse o artık turuncu veya başka bir renktir. Aynı şekilde açık ve koyu kırmızı renklerinden bahsedilirken birçok insan hemfikir olmayabilir. Başka bir örnek verelim, örneğin "kel" kelimesinin anlamı saç olmayan kimsedir. Buna göre başında tek bir küçük saç teli kalmış insana bile kel demememiz gerekir ancak o tek saç telini görsek de görmesek de karşımızdaki

insanı kel olarak nitelendiririz. Hatta başının çevresinde birkaç saç teli kalmış bir adama da kel diyenler vardır. Oysa kel olmak belirsiz bir şey değildir, dildeki ve düşüncedeki kellik kavramı belirsizdir. Başka bir örnek verecek olursak, "Metre", tanımı gereği bir çubukta iki nokta arasındaki uzaklıktır. Ancak o iki nokta arasında yer kaplayan uzaklık metre olmak dışında aynı zamanda o çubuğun sonlu, yer kaplayan bir parçasını da oluşturur. Bu yüzden, bir çubuk üzerindeki iki nokta arasındaki uzaklığa sadece ve kesin olarak metre diyemeyiz. Özel isimlerde de durum farklı değildir. Örneğin henüz doğmamış bir çocuğa ismiyle (örneğin Ali) hitap etmek uygun mudur? Yoksa doğduktan sonra isminin o çocuğa atfedilmesi mi uygun düşer? Peki doğum gerçekleştiği sırada o isim çocuğa atfedilebilir mi? Dahası, doğumdan önce anne karnındaki bir çocuğa ismi atfedilebilir dersek bu sefer de doğumdan ne kadar önce çocuğa ismini atfedebiliriz diye düşünmek bizi şüpheye düşürecektir. Böyle durumlar bize kesin diye nitelendirdiğimiz durumları yeniden düşünmemiz gerektiğini gösterir. Doğum gibi ölüm de bir süreçtir. Ölüm için ani olan bir şey dense de o da zorunlu olarak sonlu bir zaman diliminde yer kaplar. Böyle süreçlerin hangi kısımlarına kadar bazı nitelikler sürdürülebilir veya atfedilebilir? Bir insan öldükten sonra da o cesede kişinin ismi atfedilebilir mi? Ölüm sürecinin neresine kadar kişiye isminin atfedilebileceğini bulmak mümkün müdür? Öyleyse nasıl mümkündür? (2) İlk bakışta bu sorular bize kolayca yanıtla-

rı bulunabilirmiş gibi görünür ancak bu yanıtların temellendirilmesi esasında güçtür. Açıkça görebiliriz ki kullandığımız dilde bulanık kelimeler, düşüncelerimizde belirsiz kavramlar vardır. Ancak bu her kelimenin veya kavramın aynı derecede bulanık olacağı anlamına gelmez elbette. Daha çok belirsiz, daha az belirsiz kelimeler, kavramlar, diller vardır. Örneğin mantık dili için daha az belirsiz diyebiliriz. Çünkü semboller ve temsilleri arasındaki ilişki bire-bir ilişkidir. Sorunsuz bir dil olanaklı olmasa da, doğru bir dilde anlam mantık dilinde olduğu gibi bire-bir ilişkide olmalıdır, bire-çok ilişkide olan dillerde güçlükler ortaya çıkar. Bire-çok ilişkide olan dillerde kelimenin iki anlamı olabilir veya iki kelime aynı anlamı gelebilir. Bu ilişkilerde bir şey birden çok şeyi temsil eder veya birden fazla şey bir şey tarafından temsil edilir. Kullandığımız dilde gördüğümüz üzere anlam bire-çok ilişkidedir. Dolayısıyla dildeki bu belirsizlik kaçınılmaz bir sonuçtur (3).

Yine de başta dediğimiz gibi dış dünyadaki şeyler anlaşılmaz veya bulanık değillerdir. Duyularımız şeyleri algıladığı sırada onları karmaşık, kesin olmayan kavramlara dönüştürür. Bu türden bir dönüşümün ne, nasıl veya neden olduğu konusunu felsefe tarihinde birçok filozof tartışmıştır ama bizim konumuz bu değildir. Dil bu belirsiz kavramları yine belirsiz bir biçimde temsil eder. Böylece belirsizliğin kaynağı olarak duyularımızı, algılarımızı işaret edebiliriz (4). Bu durumu bir örnekle daha iyi anlayalım. Bir bardak normal su ile bir bardak zehirli suyun ayırımına çıplak gözle varamayız çünkü ikisi de şeffaftır. Ancak bir mikroskop bize farkı gösterir. Mikroskop olmadan bu farkı yalnızca içtikten sonra anlayabiliriz. Oysa duyularımız bize hangi suyun zehirli olduğunu gösteremez, bunun farkına varmamızı sağlayamaz. Bu da bize duyularımızın ne kadar yanıltıcı olduğunun ve belirsizliğe mahal verdiğinin bir kanıtıdır (5).

Şimdi, algılarımızla ulaştığımız tüm bilgilerin az veya çok belirsiz, bulanık, müphem olduğu sonucuna ulaştık. Bu sonuca elbette ki tek bir örnekle ulaşamayız, hatta duyularımız yüzünden yanıldığımız birçok örnek de bizi bu sonuca götürmez. Ama en azından bir kez dahi duyularımızın bizi yanılttığına şahit olmuşsak yanıltan o bir algı gibi diğer tüm algıların da bizi yanıltabileceği olasılık dâhilindedir. Böyle bir konuda şüpheye düşmüş olmamızda bir haklılık payı vardır. En azından böyle bir şüphe bizden hiçbir şeyi götürmez. Peki tüm algılarımızın yanıltıcı olabileceğini varsayıp düşünürsek, bu yalnızca yanlışların olduğu bir dünyada yaşıyor olduğumuz anlamına mı gelir? Elbette hayır, yanıltan duyularla ulaştığımız belirsiz bilginin yanlış olduğunu varsay-

mak kocaman bir hata olur. Tam tersine, belirsiz bir yargının doğru olma şansı, kesin bir yargının doğru olma şansından daha yüksektir. Bu neden böyle bir bakalım. Mesela ben A kişisi uzun boylu dersem mi doğru söylemiş olma şansım daha yüksektir yoksa A kişisi 1 metre 84 cm ile 1 metre 86 cm arasındadır dersem mi şansım daha yüksektir? İlki yani uzun boylu olmak belirsiz bir düşüncedir. Uzun boylu olmak kişiden kişiye değişen göreceli bir düşüncedir. Ancak bu belirsiz düşüncenin sınırlarının geniş olmasından ve muğlaklığından kaynaklı olarak uzun boyluluğun örneklenebileceği bir sürü ihtimal vardır. Örneğin birçoğuna göre 1.82 boyundaki birisi de uzundur, 1.96 boyundaki birisi de uzundur. Ancak ikinci dediğimdeki kesin düşünce bana o kişinin yalnızca 1 metre 85 cm olabileceğini söyler ve bunun gerçek olabilme ihtimalini yalnızca bir tane olasılık doğrulayabilir, o olasılık ise kişinin 1 metre 85 cm olmasıdır. Bir olasılık dışındaki tüm durumlar o yargıyı yanlış yapacaktır. Ancak ilk yargımı doğrulayabilecek birden çok ihtimal vardı. Herkes şunda hemfikir olabilir ki, yüzlerce olasılığın doğru olma ihtimali bir olasılığın doğru olma ihtimalinden her zaman daha fazladır. Bunun aksi örneklerini görmüş olabiliriz ancak genel anlamda düşünüldüğünde bu yine de herkesin kabul edebileceği basit bir olasılık yasasıdır; çoğun şansı birin şansından yüksektir. Bir şeyin doğru olma ihtimali onu doğrulayacak örneklerin fazla olmasıyla güçlü bir ihtimale dönüşür. Böylece görüyoruz ki belirsiz bilgi yanlış değil, aksine doğruluk şansı daha mümkün bilgidir. Bilim belirsiz bilgilerdense kesin bilgilerle hareket etmeyi yeğler ancak bilimsel bilginin belirsiz bilgidен doğru olma ihtimali çok daha düşüktür. Yine de bilimsel bilgi daha çok değer görür. Bunun sebebiyse onun kesin olması değil doğrudan gözlemlenebilir olmasıdır. Bu gözlemlenebilirlik bize güven verir. Ancak doğrudan gözlemlenebilir şeyler zehirli su örneğinde de olduğu gibi yanıltıcı olabilir (6). Doğrusu Russell'a göre yanıltıcı olan şeffaf zehirli suyun kendisi değil, onu algılayan duyular ve sonrasında dönüştüğü kavramlar, devamında konuştuğumuz dilde çıkan belirsizliklerdir. Zehirli su ve dış dünyadaki diğer her şey kendiliğinde, doğasında belirli, açık ve seçiklerdir.

Kesinlik Üzerine

Ancak şeylerin kendi doğasında belirli oldukları kesin oldukları anlamına gelmez, bu ikisi karıştırılmamalıdır. Russell, belirsizlik gibi kesinlik de yalnızca dilde ortaya çıkar, der. Yani kesinliğin dış dünyada bir karşılığı yoktur. Mesela nesneler dış dünyada kesindirler diye bir ifade kullansam akla yatkın bir şey söylemiş olmam. Hatta doğrusu onların kendi

doğaları hakkında söyleyeceğimiz pek bir şey yoktur çünkü doğrudan gözlemin yanıltıcı olabileceğini gördük. Peki öyleyse dış dünyadaki şeyler hakkında ne söyleyebiliriz? Örneğin, “onlar ne iseler odurlar” dediğimde doğru bir şey söylemiş olurum. Elbette bu yargı da diğer yargılarda olduğu gibi bir miktar belirsizliği içerir çünkü en temelinde onlar dediğim şeyin ne olduğunun bilgisine vakıf değilimdir. Ama demiştik ki yargılar kesin olamasa da doğru olabilirler. Şeyler neyse odurlar bir miktar belirsiz olmakla birlikte yine de akla yatkındır. Çünkü onlar (doğadaki nesneler) zaten olduklarının dışında bir şey olamazlar. Ne olduklarını bilmesek de onlar oldukları şeyden ibarettirler diyebiliriz. Bu en temel özdeşlik yasalarından birisidir (A, A’dır). Bu türden yargıların yanlışlanması mümkün değildir.

Doğrunun ve Kesinin Ayrımı, Şüphe ve İnanç İlişkisi

Tüm bu konuştuklarımızın daha düzgün anlaşılabilmesi adına doğru ve kesin arasındaki ayrımı da açıklamakta fayda var. Doğruluk dereceli bir şeydir. Bir ölçüt, bir standart veya bir değere göre doğruluk değişkenlik gösterir. Doğruluk değişmez değildir. Tam aksine dereceleri olan bir termometre gibidir. Doğruluk en az bir olmak üzere birden çok ölçüt, değer, standarda bağlı olabilir. Doğruluğun ölçümünde kıyaslamayı kullanırız. Doğruluğu ölçülecek şey, doğruluğun ölçütüne, standardına, değerine ne kadar uygunsa o şeyin doğruluğu o kadar doğru olur. Buradaki derecelendirilebilirlik de bize az doğru şeylerin ve çok doğru şeylerin olabileceğini söyler. Ancak kesin için düşündüğümüzde az kesin veya çok kesin gibi şeyler yoktur. Çünkü bir şeyde kesinlik bulunuyorsa, hatta o şey kesinliğin en küçük parçasından bile pay almışsa o şeyi kaçınılmaz olarak kesin yapar. Örneğin bir bardak suya bir damla da zehir karıştırılırsa bir tüp de zehir karıştırılırsa o su yine zehirli olur. Daha zehirli veya daha az zehirli olması hiç fark etmez çünkü kaçınılmaz sonuç o suyun zehirli olduğudur. Bu örnekle kesinliğin ne denli güçlü bir nitelik olduğunu görmüş olduk. Anlamına dönecek olursak, kesinlik kuşkuyla, şüpheyeye hiç yer bırakmayandır. Kesinlik doğruluktan farklı olarak bir ölçüte bağlı değildir. Kendisi görece bir ölçüt olabilir. Örneğin doğruluk, kesinliği esas alabilir. Ancak bu ölçüt sağlıklı bir ölçüt olmaz. Çünkü kesinlik de belirsizlik gibi yine dilden çıkan bir güçlülük demıştık. Bu güçlülük temelde kesinin tanımından kaynaklanır. Tanıma uygun biçimde, hiç şüpheyeye yer bırakmayacak, eksiksiz bir şeyi ortaya koymayı tarih boyunca hiçbir filozof, bilim insanı veya herhangi birisi başaramamıştır. Şüphe hemen her şeye uygulanabilen, uygulandığı şeyi etkileyen

ve genellikle değiştiren bir şeydir. Ancak şüphenin uygulanamayacağı örneğin dini inanç gibi alanlar vardır. Çünkü şüphe duymak akli bir eylemdir, oysa dini inanç gibi inanç türlerinin alanı aklın sınırları dışında başka türden bir alandır. Akli bir eylem ancak yine akıl alanında iş görür. Örneğin inandığımdan şüphe duyuyorum demek çelişkili bir söylemdir. Şüphe ettiğime inanıyorum demek de mantıklı olmaz. Şüphe ettiğini bilirsin, bunun niye böyle olduğunu René Descartes *Meditasyonlar*’ında açıklamıştır. Örneğin şu anda rüya görüp görmediğinden şüphe edebilirsin ancak bu bir inançtan duyduğun şüphe değil, bir doğrudan, yanıltan veya sanıdan (*doxa*) duyduğun şüpedir. Şüphe duyduğumuz her şey doğrular, yanlışlar veya sanılardır. Ancak şüphe duyulamaz olmaları böylesi dogmatik alanları yine de kesin yapmaz, aksine daha da müphem bırakır. Ancak müphemliğin daha çok olduğu alanların doğru olabilme şansının daha yüksek olduğunu görmüştük. Peki bu beklenmedik sonuç inanç alanının üstünlüğüne mi götürür bizi? Bu beklenmedik sonuç burada tabii ki Tanrı’nın olma ihtimalinin olmama ihtimalinden daha fazla olabileceği sonucunu doğurmaz; bu ihtimallerin aynı oranda belirsiz olduğunu gösterir. Çünkü inanç kadar inançsızlık da içinde belirsizliği barındırır. Böylece iki ihtimal de doğruluğa aynı oranda yakındır.

Kesinliğe, Gerçeğe, Hakikate Ulaşma ve Şüphe Yöntemindeki Zayıflık

Kesin dediğimiz alanda şüphe yoksa (ki olmamalıdır) kesinlik, belirsizlik ve belirliliğin dışında üçüncül türden bir şey olmalıdır. Çünkü şüphenin öyle bir işlevi vardır ki, o bir şeyi hem belirler hem de belirsiz bırakır. Örneğin, şu an bunları okuduğunuzdan şüphe duymaya girişiyor olun. Ya bir simülasyonun içindeysem diye bir düşünün. En basitinden düşünecek olursak, şu anda bir simülasyonda olduğumuzu doğrulayacak elimizde hiçbir veri yoktur: bu da şunu *belirler* ki biz bir simülasyonda değilizdir. Ancak şu anda bir simülasyon içinde olmadığımızı doğrulayacak da hiçbir veri yoktur elimizde: bu da tam tersi bir *belirsizliği* ortaya koyar. Böylece kesin olanın bilgisine şüpheyeye ulaşamayacağı sonucunu çıkarırsınız. Ancak Russell’in ortaya koyduğu sav, “belirsizlik dilden kaynaklanan bir güçlülük, dış dünyadaki şeyler belirsiz değildirler” savı birçok diğer sav gibi yine şüpheyeye ulaşılmış bir savdır. Dahası, bu sav da bir şeyi (belirsiz bir şeyi de olsa o da bir şeydir) belirler. Ayrıca okuduğumuz hemen her felsefi sistem, içinde (kiminde nadir de olsa) bir miktar şüpheyi barındırır. Oysa şüphenin belirliliği ortaya koyduğu kadar belirsizliği de ortaya çıkardığını düşünecek olursak bu yöntemin boşuna bir çabadan

başka bir şey olmadığını görürüz. Yoğun akıntılı bir denizde olduğunun farkında olmayan bir kayıkçı her kürek çektiğinde ilerler, doğrusu teknik olarak ilerler ama bir kürek çekme eyleminden diğerine geçerken geriye doğru da bir kürek çekmiş gibi sürüklenir çünkü akıntı ters yöndedir. Bu benzetmeyle varmaya çalıştığım sonuç: şüphenin belirliliğe ulaştığı ölçüde belirsizliği de açığa çıkarttığıdır. Bu da bize gerçeğe ulaşmakta başka yöntemler aramamız gerektiğini bariz bir şekilde gösterir. Şüpheyile hareket edilmiş hiçbir yol bizi şüphesizliğe, yani kesinliğe, gerçeğe, hakikate (*veritas*) götürmeyecektir. Ancak şüphesiz bir düşünme biçimi nasıl olanaklı olur? Doğruluk değeri tablosundan “A ve A, yine A’dır” önermesi en basitinden öncüllerin sonucu doğrudan etkilediğini ortaya koyar. Öyleyse şüpheyile başlanan her düşünce bizi bir başka şüpheli düşünceye götürecektir. Ve fakat, kesinlikle başlayan bir düşünce de bizi kesinliğe götürecektir. Ancak buradaki sorun şudur ki biz şüpheyile düşünmeyi kolayca başarabilirken “kesinlik ile düşünmeyi” başarabilir değilizdir. Burada din adamları kesinlik ile düşünmenin yolunun inançtan geçtiğini söyleyebilir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi düşünmek ve inanç birbirleriyle etkileşimi olmayan farklı alanlardır. Birtakım ön kabullere kayıtsız şartsız inanmak, içinde zerre kadar düşünme faaliyetini barındırmaz. Ancak bizim aradığımız “kesinlik ile düşünme” en temelinde bir düşünme olmalıdır yine de. Asıl konumuza dönecek olursak, şunu görebiliyoruz ki şüphe en azından bize hem belirliliği hem belirsizliği verirken kesinlik bize yalnızca belirsizliği veriyor. Kesinlik bize yalnızca

belirsizliği verdiğiinden ve belirsizlik de belirlilikten doğruya daha yakın olduğu için (bunun niye böyle olduğunu açıklamıştık), Russell’in ilk baştaki savını yeniden doğrulamış oluruz: dilde olduğu kadar düşüncede de belirsizlik önüne geçilemez bir şeydir. Akılın ve belirsizliğin bu bir aradalığı ilk başta çelişkili görünebilir. Ancak şunu sezgileyebiliriz ki akıl doğru olana en yakın şeydir. Bu durumda akıl, gördüğümüz üzere doğruluğu kadar belirsizdir de. Peki biz kesin ve belirli olarak neyi bilebiliriz diye sorabilir insan. Tüm bu akıl yürütmeler sonucundan şunu çıkarsayabiliriz ki sadece algı süzgecinden geçmemiş şeyler kendi doğalarında belirlidir. Ve muhtemelen kesinlik, gerçek olan hakikat (*veritas*) o ulaşamaya-
cağımız (çünkü algının ötesine geçemeyiz) belirlilik içinde bir yerlerdedir. Olur da bir gün algılarımızın ötesine geçmeyi başarırırsak, veya algılarımızın yaşamsal işlevlerine son verirse (yaşarken bunu yapabilmek mümkün müdür? Üzerinde çalışılması gereken bir sorudur.), o zaman işte doğasında belirli olan kesinlik bize kendini gösterecektir.

Dipnotlar:

- (1) Bertrand Russell, *Russell on Metaphysics: Selections from the Writings of Bertrand Russell*, Routledge, 2003, ss. 211 – 213.
- (2) a.g.e. ss. 214 – 215.
- (3) a.g.e. ss. 216, 217, 218.
- (4) a.g.e. ss. 215.
- (5) a.g.e. ss. 218, 219.
- (6) a.g.e. ss. 219.

Kaynaklar

RUSSELL, Bertrand, *Russell on Metaphysics: Selections from the Writings of Bertrand Russell*, Routledge, 2003.

YAZAR



Mehmet Can Tekin

Araştırma alanları analitik felsefe ve dil felsefesi üzerinedir. Ayrıca genel felsefe tarihi ve edebiyat ilgisini çekmektedir. Üniversitesinde düzenlenen sempozyumda “David Hume’da benlik üzerine” adlı bildirisini sunmuştur. Boş zamanlarında kitap okumak, araştırma yapmak dışında kurucusu olduğu müzik blogunda editörlük yapar.



"Yani hep bir şey arar gibi, yitirdiği bir şeyi..." (*Budala*)

Dostoyevski'nin *Budala* romanının Nastasya Filippovna karakteri 19. yüzyıldaki edebî metinlerde, örneğin Henrik İbsen'in *Hedda Gabler*'i ve Balzac'ın *Madame Bovary*'sinde karşılaşılan "histerik kadın" figürüne örnek teşkil etmektedir. Elbette ki bu dönemsel benzerliğe rağmen Dostoyevski'nin bu histerinin altını doldurduğu birtakım özellikler oldukça farklıdır ve bu da dönemin romanlarındaki kadın karakterler arasında Nastasya Filippovna'yı biricik yapar, karakter özel bir incelemeyi hak eder. Nastasya Filippovna'nın histerisinin ve kadınlığının altının nasıl doldurulduğu bu bakımdan önemli bir soru ve Dostoyevski'nin bu metnin belli katmanlarının daha iyi anlaşılması için önemli cevaplara yol açabilir.

Diğer yandan, romanlarda ve *Budala*'da karşımıza çıktığını söylediğim histeri Freud ve Lacan gibi psikanalistlerin de ilgisini çekmiştir. Freud özellikle Breuer ile birlikte yaptığı çalışmalarda histerinin ve histerik insanın ne olduğunu, histerinin nasıl ortaya çıktığını belirlemeye çalışmış ve histerik hastalar için uygun terapi yöntemleri üzerine kafa yormuştur. Lacan da histerinin ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığını kendi arzu teorisine göre yorumlamaya çalışmış ve Freud'un düşüncelerini başka bir boyuta taşımıştır. Bir başka psikanalist, Kristeva ise histeri konusuna

eğilmemekle birlikte "kadın" konusuyla ilgilenmiş ve Freud ile Lacan'ın bu konudaki kimi görüşlerini feminizminin de etkisiyle eleştirerek yeni bir yaklaşım getirmiştir. Bundan dolayı Nastasya Filippovna'yı anlamak için gerek histeri gerekse kadın konusuna bakarken psikanaliz önemli malzemeler sunabilir.

Bu yazıda da Nastasya Filippovna karakterinin histerisi ve kadınlığı psikanalizin sunduğu birtakım malzemelerle anlaşılmaya çalışılacak. İlk olarak psikanalizde histerinin ne olduğu Freud ve Lacan gibi isimlerin düşünceleri üzerinden özetlenecek. Daha sonra, Nastasya Filippovna karakteri bu düşünceler üzerinden yorumlanacak ve onun ne çeşit bir histeriye sahip olduğu, bu histerinin nasıl ortaya çıktığı ve ne gibi faktörler tarafından belirlendiği anlaşılmaya çalışılacak.

Freud ve Lacan'da Histeri

Histeri psikanalizin gelişiminin ilk aşamalarından itibaren çalışma konularından birisi olmuştur. Gestert, "Hysteria and Obsession" yazısında Freud ve Breuer'in çalışmasında kas ağrıları, felç, kusma gibi histeri semptomlarından bahsettiğini belirtmektedir (56). Bu semptomların arkasında ise fiziksel bir neden bulunamamıştır. Semptomlar bağımsız bir

varlığa sahip değillerdir, bu semptomlara eşlik eden çeşitli travmalar vardır. Gessert, Freud'un nevrozları iki gruba ayırdığını belirtir (57). Bunlardan ilki "gerçek nevrozlar"dır ve fiziksel faktörler tarafından ortaya çıkmışlardır. "Psiko-nevrozlar" ise psikolojik sebeplerle kaynaklanan ve travmatik tecrübenin etkisiyle oluşmuş nevrozlardır. Bunların alt türleri olarak da histeri, takıntı, fobiler ve halüsinasyonlardan sözedilebilir.

Freud ve Breuer yazılarında histeriye yol açan travmaları "tetikleyici olay" (3) diye belirtirler. "Bir kural olarak hastayı hipnotize etmek ve semptomun ilk kez görüldüğü hipnoz anında hatıralarını ortaya çıkartmak şarttır"* (3) diyerek tedavi yöntemi olarak da bu anıları hipnoz yoluyla ortaya çıkartmaktan bahsederler. Bu da onların histeride geçmişteki hatıraları önemli gördüklerini gösteriyor. "Travmatik histeri" diye adlandırdıkları durum tetikleyici bir olay, bir travma sonucu oluşmuş histeridir. Bunun semptomları ise epilepsi, kronik kusma, anoreksiya, görsel halüsinasyonlar gibi durumlardır. Bahsedilen, travmaya ve buna bağlı olarak histeriye sebep olan tetikleyici olay ise Freud ve Breuer'e göre çok yüksek olasılıkla çocuklukta yaşanan bir olayla ilgilidir (4). Freud ve Breuer, travmatik olayı aydınlattıkları ve hasta bunu detaylı olarak anlattığı zaman histerik semptomların da aniden ortadan kalktığını belirtir (6). Çünkü, onlara göre "histerikler esas itibariyle hatıralardan acı çekerler" (7).

Freud ve Breuer'e göre hatıralar çok uzun bir süre tazeliğini korur ve etkisini sürdürür. Histerik semptomlar unutulmuş travmaların sembolüdür, fiziksel bir karşılıkları yoktur. Bu travmalar bilinç düzeyinde görülmezler fakat bilinçdışı düzeyinde vardır.

Bu hatıralar hastanın hafızasında yok olmuş olabilirler, fakat bu etkilerinin olmadığı anlamına da gelmez. Psikanalistin görevi bunları ortaya çıkartmak ve hastaya anlattırmaktır (9).

Diğer yandan, Freud ve Breuer çift bilincin de histeriklerde ortaya çıkabildiğini belirtir. Yazıda bahsettiğim romanların histerik kadın karakterlerinde de ortaya çıkan bu durumun her histeride görüldüğünü belirtirler (12). Bu, kişilerin bilinçlerinin anormal durumlara girmesine ve dengesiz davranışların görülmesine sebep olur. Histerik ataklara da yol açan bu durum kişiyi hezeyanlara ve sayıklamalara kadar götürebilir.

Gessert, Freud'un histerinin bir çatışmayla başlayıp bu çatışmanın da semptomlara yol açtığını düşündüğünü söyler (57). Uyumsuz olay ya da düşünce kişinin mental yaşamına girer, bu problemleri düşünce çoğu zaman cinseldir, rahatsız edici etkiler üretmeye başlar. Kişi bu fikri ve çelişkilerini düşünüp çözüm yolları üzerine çalışmak yerine daha çok bu fikri bastırıp unutmaya eğilimli olur. Fakat bu çaba kısmen başarılı olur, anıların sembolleri hatırlatıcı olarak görünmeye başlarlar ve problemleri fikri temsil ederek histerik semptomlar üretirler ve bunlar fiziksel olarak da görülür.

Lacan'ın histeri hakkındaki görüşleri ise Freud'un düşüncelerine göre belli farklılıklar içerir. Gessert bunu Lacan düşüncesinde yer alan insandaki ve insanın varlığındaki anlaşılmazlıkla ilgili olduğunu belirtir (58). Bu düşünceye göre bizim varlığımızın merkezinde kara bir delik vardır, bizim varlığımızı bu akıl almaz boşluk oluşturur. Bu boşluk ve eksiklik sayesinde biz neyse o olabiliriz ve bu eksiklik temel bir eksikliktir. Lacan'a göre bu kayıp veya eksiklikle baş etme yöntemi belirli

birtakım klinik yapılar oluşturur: nevroz, piskoz veya sapkınlık (59). Normallik için bir yapı yoktur çünkü her özne temel kayıpla travma geçirmiştir ve kaybedileni geri kazanmak imkânsızdır. Boşluk tekrar doldurulamaz, sadece çeşitli yollarla yönlendirilebilir, onunla birlikte yaşanmaya çalışılır. Bu anlamda nevroz, piskoz, sapkınlık, takıntı ve histeri bu boşluğu yönetmenin farklı yollarına işaret etmektedir. *Anxiety: The Seminar Of Jacques Lacan, Book X* kitabında da bunu belirtir ve endişenin türleri olarak histerik hâl ve obsesyonel (takıntı) hâlin önemini belirtir (281).

Lacan'ın histeri hakkındaki görüşlerinin, onun "insandaki temel eksiklik ve kayıp" fikriyle ilişkili olduğu görülüyor. Gessert, bu kayıbın "arzu nesnesinin kaybı" olduğunu, bu nesnenin çocuğun annenin Öteki olduğunu anlayarak ayrılmasıyla ortaya çıktığını belirtir (60). "Histerik özne eksikliğini, kayıp olan nesneyle ilişkisinin yerini alacak yeni bir fantezi üreterek değil, kendisini Öteki'nin kaybettiği nesne olarak hayal ederek yönetmeye çalışır" (Gessert, 63). Histerik özne kendisini bir özne olarak düşünmez, Öteki'nin öznesi olarak düşünür. Histerik, arzulanan özne olmayı ve arzusunu karşılayacak nesneyi aramayı değil, "Öteki'nin arzusunu keşfetmeyi ve bu nesne olarak Öteki'nin arzusunu yapmayı düşler" (Fink, 120). Arzusunu tatmin etmeyi değil Öteki'nin arzusunu canlı tutmayı amaçlar çünkü bu arzu canlı tutuldukça nesne olarak kendi pozisyonu da garanti altında olacaktır. Bundan dolayı Lacan'a göre özne, Öteki'nin arzusunu yalnızca kendisini cezbeden özne olarak sunarak değil, aynı zamanda terk eden özne olarak da sunup karşılar, tatminin eksikliği ve buna bağlı olarak arzusunun devamını garanti altına alır (Lacan, *Ecrits*, 698).

Gessert bu konuda en sık karşılaşılan örneğin kadının “başka bir kadın”ı hayal etmesi olduğunu belirtir (64). Partnerinin dikkatini bu kadınlara yöneltmeyi dener ve aynı zamanda kendisini de arzulanan partnerle ilişkilendirmeye çalışır. Partnerinin arzularını ve arzuladığı kadınları kendi arzusu da yapmaya çalışır. Eğer partneri öngörülebilir ve arzularını ifade etmek konusunda isteksizse ondan şikayet etmeye ve sıkılmaya başlayabilir. Diğer yandan partnerini tatmin etmeyi de reddeder ve kendini de bundan mahrum bırakır. Amacı arzulanan nesne olarak kalmayı sürdürmektir. Öteki’nin arzusunun canlı kalması için histeriğin reddetmesi önemlidir.

Lacan’a göre histeriğin eksikliğini yönetmesi Öteki’ne ve Öteki’nin arzusuna bağlıdır. Gessert, bundan dolayı analist eğer onun kim olduğunu, semptomlarının anlamını ve daha mutlu olması için ne yapması gerektiğini söylerse, histeriğin soruları ve değerlendirmeleri geçersizleştirmeye ya da reddetmeye çalışacağını belirtmektedir (66).

Psikanalizin Dört Temel Kavramı’nda ise histeriğin ayırt edici özelliğinin onun arzusunu konuşma hareketi içinde oluşturması olduğunu belirtir Lacan (18). Freud histeriği iyileştirme yolu olarak hipnoz yoluyla onun geçmişteki travmasını anlatmasını sağlamak olarak görüyordu. Lacan ise “histeriğin bütün belirtilerini iyileştirmenin en iyi yolu onun histerik arzusunu doyurmaktır” (18) der. Ona göre histerik kadın arzusunu doyurulmamış bir arzu olarak gözlerimizin önüne sermek ister ve Lacan’a göre histeri, analisti ilk günahın izini sürmeye iter. Bu anlamda bir “ilk günah” yani histerinin arkasında olabilecek travma fikri Freud ve Lacan’da ortaktır.

Lacan’a göre Freud Dora vakasında histeriğin arzu-yu baba yerine vekâleten arzu duyarak sürdürmek olduğunu görememiştir (*Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, 44). Lacan’a göre Dora açısından arzu her halükârda doyumsuz kalır ve ona göre Dora arzusunun sürmesini ister ve bu arzu hem iktidarsız olduğu sürece kabul gösterdiği babanın arzusu hem de Dora’nın kendisini Öteki’nin arzusu üzerinden gerçekleştirememesi arzusudur. Lacan’ın bu vakaya bakışı da öncesinde anlattığım histeriğe bakışıyla uyusmaktadır. Histerik kendi pozisyonunu garanti altına almak için hem kendisinin hem de Öteki’nin arzusunun doyurulmamış olarak kalmasını da sağlamaya çalışıyor.

Buraya kadar Freud ve Lacan üzerinden özetlediğim histeri ve histerik kadın karakterinin özellikleri, daha önce de belirttiğim gibi 19. yüzyıl roman-

larında sıklıkla karşımıza çıkıyor. Dostoyevski’nin *Budala* romanının Nastasya Filippovna karakteri de bunun bir örneği. Bundan dolayı Freud ve Lacan’ın histeri hakkındaki fikirleri Nastasya Filippovna’nın, onun histerisinin ve kadınlığının, onun dünyasının anlaşılması için önemli ipuçları sunacak.

Tuhaf ve Yaralı: Nastasya Filippovna

Budala’nın bir yerinde Nastasya’dan bahsedilirken “bu tuhaf ve yaralı kadın” (96) denilir. Anıldığı başka sıfatlar da vardır Nastasya’nın: Deli, sıradışı, yaratık, fahişe, kötü kadın, yosma, rezil. Fakat bunlar arasında “tuhaf ve yaralı” dikkat çeker, sanki bu tuhaflığını, deliliğini, sıradışılığını belirleyen de “yara”sıdır onun. Yarasının ne olduğunu anlamaya girişmeden önce tuhaflığını ve roman içerisindeki tuhaf eylemlerini, diğer karakterlerle olan ilişkilerini belirlemek gerekiyor.

Öncelikle Nastasya Filippovna’nın romandaki diğer erkek karakterin çoğu tarafından arzulandığını söylemek gerekiyor. Bu anlamda Nastasya Filippovna diğer karakterlerin arzu nesnesidir, herkes ona ulaşmak ister. Ganya birtakım mali hesaplarla da olsa onunla evlenmek ister. Rogojin onun saplantılı bir aşığıdır, babasından aldığı parayı kuyumcuya verip ona küpe alır ve bunun tek sebebi ona olan tutkusudur. Romanın başkarakterleri Prens Mişkin onun fotoğrafını gördüğü andan itibaren etkilenir ve karşılaşınca da bir süre sonra evlenme teklifi eder. Hatta romanda “saygıdeğer yaşlılık yıllarında” diye bahsedilen General Ivan Fyodoroviç de ona pahalı bir inci kolye alır ve yaşam deneyimine, bilgi birikimine rağmen ona tutulduğu romanda imâ edilir (103). Son olarak Nastasya’nın gençliği sırasında onu iğfal eden Totskiy de ona arzu duyanlar arasındadır. Herkes tarafından arzulanan bu kadında ne vardır da herkes onu arzulamaktadır peki?

Nastasya Filippovna zeki bir kadındır. “...bu kadın inanılmayacak ölçüde çok şey biliyor, çok şeyden anlıyordu. Bu denli çok şey bilebilmesi, pek çok şeyi bu denli doğru ve derinlemesine kavrayabilmesi doğrusu şaşılacak şeydi” (93). Bu ifadeler onun zekasını açık bir şekilde gösteriyor. Oldukça güzel bir kadın olduğu da romanda belirtilir. Mişkin şöyle söyler: “Öylesine kusursuz, öylesine göz alıcısın ki... Zayıflığınız renginizin uçukluğu bile göz alıcı! İnsan sizi bundan başka türlü düşünemez. Buraya, size gelmek için öyle karşı konulmaz bir istek duydum ki... ben... bağışlayın...” (211). Fakat yazımın başında da belirttiğim gibi histerik bir kadındır. Bu hem romanda Nastasya’nın tanımlandığı yerlerde

hem de Nastasya'nın davranışlarında görülüyor.

Bu davranışlara çeşitli örnekler verilebilir. Kendisini gençliğinde iğfal eden Totskiy evlenme isteğini ona açıkladığında Nastasya kahkahalarla güler ve onu ince alaylarla iğneler. Ve "sırf canı öyle istediği için" bu evliliğe engel olabileceğini ve bunu "sırf gülmek için" (93) yapacağını söyler. Dünyada hiçbir şeye değer vermediğini, hiçbir şeyin de umrunda olmadığını söyler (94). Nastasya gittiği ortamlara asla uyum sağlamaz, her zaman insanları ve insanlarla birlikte kendini de rezil edecek işler yapar, olay çıkartır, skandallar yaratır. Herkesi küçük görür, herkesle alay eder, kahkahalarla güler ve bazen sonrasında bir anda ciddileşip durgunlaşır. Yaşlılığı sebebiyle gazetede okuduğu bir haberi kendisinin yaşadığını zanneden ve bunu anı olarak toplulukta anlatan General Ivolgin'le dalga geçmesi ve onu topluluğa ifşa edip rezil ederek gülmesi de de buna örnek olarak verilebilir. Fakat hemen bu durumdan sonra Prens Mişkin "Şu anda görünmek istediğiniz kişi değilsiniz siz! Kendinizi olduğunuzdan başka türlü göstermeye çabalamanız ne ayıp!" (184) der ve Nastasya durgunlaşır, ev halkından özür dileyerek evden ayrılır. Bu ruh hâli değişimleri o kadar sık yaşanır ki, romanda bir sürpriz yaratmaz. Herkes Nastasya'dan her an bir rezalet beklemektedir, buna rağmen de birçok karakter onu arzulamaya devam eder.

Yaptığı bu dengesiz davranışlar hatırlanabileceği gibi histerinin Freud ve Breuer'in de bahsettiği semptomları arasındadır. Diğer yandan zaman zaman bunalım ve nöbet geçiren, sayıklamalarda bulunan bir karakterdir Nastasya. " 'Hafif değil, bayağı bir nöbet... Şalıma sarınmamın nedeni de bu,' dedi Nastasya Filippovna. Gerçekten de rengi büsbütün solmuş gibiydi ve zaman zaman titremesini tutmaya çalıştığı anlaşılıyordu" (213). "Bir humma nöbeti geçiriyor sanki" (295). Histerik atak denilen nöbeti de geçirdiği buradaki ifadelerde görülmektedir ve bu da histerinin semptomları arasındadır. Freud ve Breuer'in bahsettiği çift bilinçli olma hâli de Nastasya'da mevcuttur ve onun farklı düşünceleri kısa zaman aralıklarında ileri sürmesine, sürekli karar değiştirip dengesiz davranışlarda bulunmasına yol açar. Prens Mişkin ona "bakıma ihtiyacınız var sizin Nastasya Filippovna ve size ben bakacağım" (244) der, onun hastalığının farkındadır ve romanda en sık ona "hasta" ve "deli" diyen de odur, çünkü onun histerisini tek anlayabilen kişidir, belki de bunun sebebi Mişkin'in de epilepsi hastası olmasıdır. Peki, Nastasya neden histeriktir?

Yazıda daha önce belirttiğim gibi Freud, histeri-

nin tetikleyici bir olay, travmatik bir anı, bir tecrübe sonucu ortaya çıkacağını belirtiyordu ve bunun çocuklukta yaşanması muhtemeldi. Lacan da buna benzer bir şekilde "ilk günah"tan bahsediyordu. Bu travmatik/tetikleyici anı veya ilk günahın benzerini Nastasya Filippovna için de görebilmekteyiz. Tuhafliğini belirleyen yarası burada anlaşılabilir. Anne ve babasını küçükken kaybeden Nastasya'nın bakımını Totskiy üstlenir. Totskiy'nin bakımını üstlendiği ve bir nevi babalık yaptığı bu kız gençlik çağına erişip güzelleşir ve Totskiy'in iğfallerine maruz kalır. Hatırlanabileceği gibi bu travmatik olayın, yaranın çoğu zaman cinsel olduğunu belirtmiştim. Nastasya Filippovna'nın travmatik tecrübesi de cinsellik temellidir.

Diğer yandan hatırlanabileceği gibi Freud histerinin hastanın bilinç dışında kalmış travmatik anının ortaya çıkartılması ve hasta tarafından anlatılmasıyla atlatılabileceğini söylüyordu. *Budala*'da ise durum farklıdır çünkü Nastasya Filippovna zaten bu travmatik hatıranın farkındadır. Örneğin Totskiy ona "... ona karşı başlangıçta takındığı tutum ve davranışlarından dolayı pişman olmadığını, çünkü kendisinin iflah olmaz bir şehvet düşkünü olduğunu" (98) söyler. O da bir yerde bu hatıra hakkındaki farkındalığını şöyle belirtir: "Ama işte gele gele bu gelir, her yıl iki ay kadar köyde kalır; kırar, döker, yüz kızartır, kızıştırır, iğfal eder ve gider" (247). Kısacası Nastasya Filippovna, histerisinin arka planında yer alan, bu histeriyi ve semptomlarını tetikleyen travmatik anının farkında olan bir histeriktir. Bunun histeriye ve kendisindeki histerik davranışlara yol açtığını bilmiyor olabilir fakat böyle bir olayın yaşandığını bilir, bilinç düzeyinde bunun acılarını taşır. Babasını kaybetmiş ve baba yerine Totskiy'i koymuşken, Totskiy'in onunla zorla birlikte olması onda travma yaratmış ve bu travma onda histeriye yol açmıştır.

Elbette bu histeri, Nastasya Filippovna'nın diğer karakterlerle olan ilişkilerini ve roman boyunca gerçekleştirdiği eylemlerin de temel belirleyicisidir. Örneğin, General Yepançin ve Totskiy onu evlendirmek istediklerinde kendisinden hiç beklenmeyen bir çıkış yapar: " 'Prens!' diye seslendi birden, kimsenin beklemediği bir anda Nastasya Filippovna. 'Eski dostlarım General ile Afanasiy İvanoviç beni evlendirmek istiyorlar. Lütfen düşüncenizi belirtir misiniz: evleneyim mi, evlenmeyeyim mi; siz ne dersiniz onu yapacağım?' " (227-228). Prense evlilik kararını sorması herkes tarafından şaşkınlıkla karşılanır çünkü hem evlilik daha önceden kararlaştırılmıştır hem de Prens aralarına yeni girmiştir ve bu konularda hiçbir söz hakkının olmaması beklenir. Fakat buna cevabı kesindir Nastasya'nın: "Prens mi kim oluyor? Prens

benim hayatımda gördüğüm ilk güvenilir, gerçekten sadık insandır. O ilk görüşte bana inandı, ben de ona inanıyorum” (229).

Daha sonra Prens Nastasya'dan etkilenir ve onunla evlenmek ister. Buna ilk başta olumlu yanıt verir Nastasya. “ ‘ Alır mısınız?’ ‘Alırım!’ diye fısıldadı Prens. ‘Olduğum gibi... hiçbir şeyim olmasa da, öyle mi!’ ‘Alırım, Nastasya Filippovna...’ ” (238). Fakat başta Prens'i kabul ederken daha sonra bu konudaki fikrini de değiştirir Nastasya. Prens korkmadığını söylese de “Evet, sen korkmuyorsun, ama ben senin hayatını mahvetmekten de, senin daha sonra bunu benim başıma kakmandan da korkarım” (245) der. Ani fikir değişiklikleri ani duygu değişimlerini de doğurur Nastasya'da. “Ne yani, (başıyla Prens'i göstererek) evlenip de mahvetse miydin kendisini? Evlenme kim, o kim! Karı değil, dadı gerek ona. General olacak, onun dadısı. Bak bak, nasıl çevresinde dönüp duruyor! Gördün değil mi, Prens, nişanlın para alıyor! Çünkü o bir fahişe!” (246). Kendisini önemli bir topluluk içinde “fahişe” olarak ilan etmesi oldukça ilgi çekicidir ve bir yandan da geçmişteki travmasının etkisini tekrardan gösterir.

Evlenmesi için kendisine belli bir miktar para da önerilen Nastasya Filippovna bu parayı şöminedeki ateşin ortasına atar. Prens'i reddetmesine rağmen daha sonra Prens'in yanında yaşamaya başladığını öğreniriz. Fakat Prens'i bir süre sonra terk eder, Rogojin'e kaçır. Rogojin'i tam üç kez evlilik töreni sırasında terk eder: “Nastasya Filippovna üçüncü bir kez daha, –bu kez nerdeyse rahibin rahlesi önünden– kaçmıştı; üstelik kent dışına çıkarak, tüm bölge içinde bir yerlere kaybolmuşa benziyordu bu kez” (259). “Apar topar nikah günleri saptıyor... gün yaklaşınca korkmaya başlıyor, başka düşüncelere kaptırıyor kendini...” (295). Peki ama Nastasya tam evlenecekken neden kaçır ve neden sürekli kendisinin ve partnerinin arzusunu gerçekleştirmenin eşliğindeyken bundan vazgeçer?

Bu noktada, Lacan'ın histeri hakkındaki görüşleri hatırlanabilir. Bu düşünceye göre histerik özne eksikliğini Öteki'nin kaybettiği nesne olarak hayal ederek yönetmeye çalışıyordu. Burada da Nastasya Filippovna kendisini Öteki'nin kaybettiği nesne olarak kurar. Kendisini bir özne olarak düşünmez, Öteki'nin nesnesi olarak düşünür. Öteki'nin arzusunu keşfeder, Öteki'nin arzusu kendisidir ve Öteki'nin arzusunu yapmayı düşler. Öteki'nin arzusunu ise tatmin etmez, çünkü bu arzuyu canlı tutmayı amaçlar. Bu arzuyu canlı tutmaktaki amacı nesne olarak kendi pozisyonunu da garanti altında tutmaktır.

Hem Rogojin'in hem Prens'in arzusunu bir türlü gerçekleştirmez fakat bu arzuyu sürekli canlı tutar, birlikte olma ihtimallerini hiçbir zaman yok etmez. Evlenmenin eşğine kadar gelir ama evlenmez çünkü evlenirse Öteki'nin arzusu gerçekleşmiş olacaktır ve arzu böylece yok olacaktır. Onun amacı ise arzuyu canlı tutmaktır, bundan dolayı evliliğin eşliğindeyken son anda evlilikten vazgeçer ve arzuyu canlı tutmayı başarır. Bu sayede diğer karakterler de ondan hiçbir zaman vazgeçmemiş olurlar ve arzuları gerçekten de hep canlı kalır.

Nastasya Filippovna, Öteki'nin arzusunu canlı tutmakla kendi arzusunu da tatmin etmemiş olur, hem kendi arzusu hem de Öteki'nin arzusu doyurulmamış olarak kalır. Lacan, öznenin Öteki'nin arzusunu yalnızca kendisini cezbeden özne olarak sunarak değil aynı zamanda terk eden özne olarak da sunup karşıladığını söylüyordu (Lacan, *Ecrits*, 698). Nastasya'nın tekrar eden terk edip kaçmaları da bu şekilde düşünülebilir. Kendisini hem arzulanan hem de terk eden özne olarak belirler ve ne kendisine ne partnerine tam bir tatmin sağlamaz, böylece kendisine yönelik arzu devam eder ve kendisindeki temel eksiklik duygusunu dindirir. Amacı arzulanan nesne olarak kalmaktır ve bunu partnerini tatmin etmeyi reddedip kendine yönelik arzuyu canlı tutarak başarır.

Nastasya Filippovna her ne kadar Prens Mişkin ile Rogojin arasında gidip gelse de romanda onun Prens Mişkin'e aşık olduğu nettir. Mişkin ile Nastasya sıklıkla birbirlerini daha önceden tanıdıklarını, “bu yüzü bir yerlerden hatırladıklarını” söylerler. “Gerçekten görmüş gibiyim bu yüzü ben bir yerde” diye mırıldandı, yeniden az önceki sorusuna gönderme yaparak” (184). Onu diğer insanlardan ayrı bir yere koyar: “Elveda Prens, hayatımda ilk kez bir insan gördüm” (251).

Rogojin dahi Nastasya'nın Prens Mişkin'i sevdiğinin farkındadır ve bunu Mişkin'e söyler. Nastasya'nın onu sevmesi aynı zamanda ondan uzaklaşmasına da yol açar çünkü ona utanç verebileceğini, onu mahvedeceğini düşünür. Histerisinin bir ölçüde bilincinde olduğu ve bu histerisinin partnerine zarar verebileceğinin farkındadır ve “gerçekten” aşık olduğu Mişkin'in bundan zarar görmesini istemez. Mişkin'e olan arzusu daha çok olduğu için Mişkin'den daha da çok kaçır, bu arzusunu tatmin etmeyi ve arzunun tatminden dolayı hem kendisi hem de Mişkin için sona ermesini istemez. Rogojin bunu Mişkin'e çok iyi ifade eder: “Seni ne büyük bir aşkla sevdiğini anladığımda kaçtı senden. Seninle olmaya gücü yoktu” (296). Mişkin romanda her hâliyle diğer karakterler

arasında sırttan, saf ve peygamberâne iyilik içeren bir karakterdir. İsa'yı sembolize ettiği de söylenebilir. Kristeva histerik kadın ya da erkeğin hatıralarından ıstırap duyduğu için benliğini daha ziyade daha önceki zamansal hâllerde bulacağını belirtir (11). Bunu düşününce Nastasya'nın Mişkin'i sevmesi de anlaşılır oluyor, çünkü Mişkin zamanıyla ve zamanının toplumuyla uyumsuz, bir nevi şövalye ruhlu bir karakterdir.

Mişkin'den kaçıp Rogojin ile birlikteyken farklı bir eylemde daha bulunur Nastasya Filippovna. Mişkin'i romanın bir diğer kadın karakteri Aglaya Yepançina ile evlendirmeye çalışır. Aglaya Yepançina'ya mektuplar yazarak Aglaya'ya iltifatlarla bulunur, Mişkin'i de bu mektuplarda över. Diğer yandan bazı zamanlarda Mişkin'in de Aglaya'ya aşık olduğuna inanır. Eğer Nastasya Prens Mişkin'i bu kadar çok seviyorsa neden onu Aglaya ile evlendirmeye çalışmaktadır? Yazıda daha önce belirttiğim gibi, Gessert histeride kadının başka bir kadını hayal etmesi ve partnerinin dikkatini bu kadına yöneltmeye çalışmasının sıkça karşılaşılan bir durum olduğunu söylüyordu (64). Nastasya da bunu yapar ve kendisini de Aglaya ile ilişkilendirmeye çalışır. Partnerinin arzusunu ve arzulanı da kendi arzusu yapmaya çalışır. Bir yandan Aglaya ile onu evlendirmeye çalışırken bir yandan da bunu kıskanmakta ve engel olmak istemektedir. Histeride her ikisine de yer vardır ve ikisinin aynı anda olması histerinin bir sonucudur.

Romanın sonuna doğru bu dört karakter, Nastasya, Aglaya, Rogojin ve Mişkin bir araya gelir ve Nastasya Aglaya'ya hakaretlerde bulunur. Nastasya mektuplarda sürekli iltifatlara boğduğu Aglaya'ya şöyle söyler: "İster misin, şu anda em-re-de-yim.. duyuyor musun, emredeyim ve seni bırakıp sonsuza dek benim yanımda kalsın, benimle evlensin ve sen de kös kös evinin yolunu tutasın? İster misin, ha, ister misin?" (700). Gerçekten de Nastasya Rogojin'i kovar, Mişkin'e "emreder" ve Mişkin de Aglaya ile evlenmenin eşliğindeyken Nastasya'yı tekrar kabul eder. Burada da Nastasya histerik atak içerisinde, anlatıcı onun durumunu şöyle gözlemler "...onun aşırı heyecanlı, kesik, kopuk, bağıntısız, hatta anlamsız sözlerini..." (702) Mişkin onu yatıştırmaya çalışır. Böylece Mişkin'e dönen Nastasya tam evlenmek üzereyken tören sırasında bu kez de Mişkin'i terk edip Rogojin ile kaçır, Rogojin ise onu öldürür. Nastasya'nın sürekli ertelenen arzularını ve sonsuz karar değişikliklerini ancak ölüm durdurabilir, onu da Rogojin yapar.

Sorular ve Sonuçlar

Nastasya Filippovna karakteri dünya romanı içerisinde en güçlü ve en etkili kadın karakterler arasında gösterilebilir. Nastasya sinik değildir, içe kapanık değildir, kitap okuyup evinde hayaller de kurmaz. Histeriktir ve bu histerisini sonuna kadar eyleme döker, ne isterse onu yapar, kırar döker, istediğini koparır alır, kiminle isterse onun yanına kaçır, istemediği anda da onu kapının önüne koyar. Kadınlığından da ödün vermez, güzeldir ve çekicidir, bundan dolayı da bütün rezilliklerine rağmen her zaman arzulandır. Öte yandan, rezilliklerine sonuna kadar sahip çıkar ve rezilliklerinin bir kısmı da içinde bulunduğu toplumun ikiyüzlülüklerini gösterme rezilligidir. Yazıdaki amacım Nastasya Filippovna'yı tüm katmanlarıyla ortaya koymaktan ziyade onun histerisini anlatmaktır. Onun histerisinin boyutlarını, bunun ortaya çıkışını, histerisinin arkasındaki tetikleyici nedenleri ortaya koymak karakterin geneline dair de belli fikirler verebilir.

Bundan dolayı ilk olarak Freud ve Lacan'ın histeri ve histerik hakkındaki görüşlerini kısaca anlattım. Daha sonra da Nastasya'nın roman içerisindeki düşünce, eylem ve davranışlarını Freud, Lacan, Gessert ve çok az da Fink ve Kristeva üzerinden görmeye çalıştım. Buradaki amacım bu isimlerin fikirlerini olduğu gibi, tastamam metne uygulamak değil, metindeki bir karakteri bu düşüncelerden aldığım malzemelerle anlamaya çalışmaktır. Örneğin, Nastasya'nın travmasına dair farkındalığı Freud'un da Lacan'ın da anlattığı histerik karakterle uyumsuz denilebilir. Fakat yine de birçok yerde Nastasya'nın histerisini anlamak için psikanalizin önemli malzemeler sunduğu görüldü.

Nastasya'nın histerisinin ona ve onun kadınlığına belli ölçülerde güç kattığı da söylenebilir. Histerisini ve histerisinin yol açtığı ani değişimleri ya da "rezillikleri" rahatça sahiplenebilmesi ve herkese özellikle de erkeklere ve onların oluşturduğu düzene meydan okuyabilmesi bunu gösteriyor.

"Ben özgürüm" (277) der Nastasya Filippovna. Özgürce de gerçekleştirmeye çalışır bütün eylemlerini, özgürleşmeye çalışır ve sonuçlarını düşünmez. Anne babasını kaybetmesiyle başlayan, işgalle devam eden ve cinayetle sonlanan hayatını düşününce histerisinin bir mücadele ve direniş noktası olarak da düşünülebileceği gözüküyor. Kristeva Lacan'ın "kadın diye bir şey yoktur" sözünü aktarır ve erkek egemen düzenin, erkeklerin belirleyiciliğinin altında gerçekten de "büyük K ile yazılmış bir kadın yoktur" (23)

der. Burada şu soru oluşuyor: anlattıklarımın dışında Nastasya Filippovna'nın histerisini de kadının varlığını kazanma çabası olarak mümkün müdür? Kristeva kadının duygusal hayatı ve sosyal bir varlık olarak koşullarının da söylem ve iktidar tarafından görmezden gelindiğini, bunun da kadınların şiddete yönelmesine yol açabildiğini belirtir (22). Histerisini ve histerisinin diğer karakterler üzerinde yarattığı şiddet ve etkiyi düşününce bu sorunun da romana sorulabilir olduğu görülüyor. Öyle ki, Nastasya romanın bir kısmında da şiddet uygular, bir erkeği hem de bir subayı kırbaclar ve bir "rezillik" yaratır. *Budala* romanının yan temalarından birinin de "kadın sorunu" olduğu düşünülünce bu sorular anlamlı oluyor ve üzerine düşünmek gerekiyor.

Romanın karakterlerinden Lebedev Nastasya'nın "arar gibi" olduğunu söyler Mişkin'e. Mişkin anlamaz ve "Arar gibi?" der, Lebedev cevap verir: "Yani hep bir şey arar gibi, yitirdiği bir şeyi..." (277). Neyi yitirmiştir Nastasya Filippovna ve neyi aramaktadır? Lacan'ın "temel eksiklik, kayıp" dediği midir bu? Gessert'in "kara delik" diye bahsettiği midir? Anne ve babasını erken yaşta kaybetmesiyle mi ilgilidir, "arzu nesnesinin kaybı" ile mi ilgilidir? Yoksa baba yerine koyduğu Totstkiy'nin kendisini iğfal etmesi mi onda bu hissi yaratmıştır? Yoksa Mişkin'i mi aramaktadır, Kristeva'nın deyimiyle "önceki zamansal hâl"lerden biri ve bunun temsili olan bir Öteki midir aradığı?

Bundan dolayı mı Mişkin'i gördüğünde Nastasya'ya bir "hatırlamışlık" hissi gelir? Yoksa bu "kadın sorunu" meselesiyle mi ilgilidir? Bu sorulara net bir cevap vermek kolay değil ve bütün cevaplar da bir ölçüde doğruluk barındırıyor fakat yazı boyunca anlatmaya çalıştığım histerinin bu "arama" ve "eksiklik" hâliyle kuvvetli ilişkileri var ve Nastasya'nın histerisini anlatırken bu sorulara da cevap olabilecek fikirler vermek yazımın amaçları arasındaydı.

* Bu ve bundan sonraki İngilizce kaynaklardan yapılan tüm çeviriler aksi belirtilmedikçe bana aittir.

Kaynaklar:

BREUER, J ve FREUD, S. (1955). "On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena: Preliminary Communication". *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Studies on Hysteria, Book II*. London: The Hogarth Press.

DOSTOYEVSKI, F. (2015). *Budala*. İstanbul: İletişim.

FINK, B. (2009). *A Clinical Introduction To Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*. Cambridge: Harvard University Press.

GESSERT, A. (2014). "Hysteria and Obsession". *Introductory Lectures on Lacan*. London, Karnac Books.

KRISTEVA, J. (2010). *Kadınların Zamanı*. Çev. İskender Savaşır. Değer 21.

LACAN, J. (2017). *Anxiety: The Seminar Of Jacques Lacan, Book X 1962-1963*. Translated by Cormac Gallagher. Retrieved from: <http://esource.dbs.ie/handle/10788/160>. 17 Aralık 2017.

LACAN, J. (2002). *Ecrits*. Translated by Bruce Fink. New York and London, Norton.

LACAN, J. (2013). *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*. İstanbul: Metis.

YAZAR



Kaan Kurt

Araştırma alanları Modern Türkçe Roman, karşılaştırmalı Türkçe ve Rusça roman ve edebiyat kuramlarını içerir. Yazıları Birikim, Şerhh, Yeni E, Lacivert Öykü ve Şiir dergisi gibi dergilerde yayımlanmıştır. Ulusal ve uluslararası birçok sempozyumda konuşmalar yapmıştır. Dostoyevski hayranlığının yanında Beckett, Joyce, Salinger, Oğuz Atay, Ferit Edgü, Yusuf Atılgan gibi yazarları da sever. Boş vakitlerinde seyahat etmekten, öykü yazmaktan, kitap okumaktan ve film seymekten hoşlanır.



Ders : Kin Kültürü ve Şiddet Bilgisi
Konu : Mini Mini Bir Kuş” Şarkısı Söylenilerek Büyütülen Bir Çocuk,
Taş Üstünde Taş, Omuz Üstünde Baş Bırakmayacak Derecede Hiddetli
Bir Hale Nasıl Getirilir?

(Sınıftaki herkes heyecanla Yöndeş Hoca'nın kapıdan girmesini beklemektedir. Tüm hazırlıklar yapılmış, enstrüman çalacaklar en önde, şarkının ilk notasına girecek şekilde pozisyonlarını almışlar; diğerleri ise onların arkasına iki sıra halinde dizilmiştir. Yöndeş Hoca'nın Uyandırma Dersleri'ne devam edeceğini müjdelediği mektuptaki: “Eylülde ilk dersimize bu şarkıyı koro halinde söyleyerek başlayacağız. Bu da yaz tatili ödeviniz olsun!” dediği “Eylülde Gel” şarkısını sıkı bir şekilde çalışmışlar; bu ilk derste Yöndeş Hoca'ya güzel bir sürpriz hazırlamışlardır.

Evden çıkarken evrak çantasını sokaktaki çöp bidonuna atıp, elindeki çöp poşetiyle sınıfa girecek kadar dalgınlığı ve unutkanlığı ile ün salmış Yöndeş Hoca nasıl olsa verdiği ödevi de çoktan unutmuştur. Gerçi unutmaya bile kapıdan girer girmez şarkıyı söyleyecek değildir ya! Her durumda iyi bir sürpriz olacaktır ve belki de bu ilk derste bu duygusal şarkıyla ilk defa Yöndeş Hoca'nın gözyaşlarına da tanık olacaklardır. Hem eylülüdür, hem de Yöndeş Hoca sınıfına dönmüştür. Ağlamayıp ne yapacak ki? Az sonra kapıdan içeri girecek ve o sınırsız bakışlarıyla göz göze gelir gelmez “tünaydın” bile demesine fırsat vermeden, “Eylülde Gel” şarkısı tüm duygusallığı ile sınıfta yankılanacak, Yöndeş Hoca'nın kulaklarından giren notalar, iç ku-

laktan işitme sinirlerine geçer geçmez gözlerden boncuk boncuk yaş dökülecektir.

Ama o da ne, bu Yöndeş Hoca'nın sesi değil mi? Koridorda şarkı söyleyerek sınıfın kapısına doğru yaklaşıyor. Hem de hiç kimsenin “bilmiyorum” demesinin olanaksız olduğu bir şarkıyla.. Anasınıfına başlar başlamaz çocuğun şarkı dağarcığına katılan ilk şarkılardan olan, herhangi bir nedenle anasınıfında öğretilmemişse birinci sınıfa başladığında bir telaşla alelacele öğretilen “Mini Mini Bir Kuş” şarkısını bir çocuk gibi söyleyerek kapıya kadar geldi bile: “pencereme konmuştu..” İşte kapı açılıyor. Yöndeş Hoca kapıdan içeri bir çocuk gibi sekerek giriyor: “aldım onu içeriye!..” Kapıyı kapatıp, elleriyle kuşların ötüş hareketini yaparak devam ediyor: “cik cik cik ötsün diye..” Kollarını yanlara açıp uçma pozisyonunda çırpınarak: “pır pır ederken canlandı..” dedikten sonra zımk diye tahtanın önünde durdu. Evet durdu, canlanamadı. Birdenbire ayakta öldü sanki. Herkes “ellerim bak boş kaldı” demesini bekliyor ancak O hiç konuşmadan sınıfa bakıyor, hem de boşluğa bakar gibi. Yüzündeki o çocuksu tavrı yavaş yavaş siliniyor. Silindi. Aha şimdi Yöndeş Hoca oldu. Yok. Çıktı tekrar Yöndeşlikten. Yüzü gitti gitti geldi. Başka birisi şimdi. Hayır bu Yöndeş Hoca değil. Herkesin

ümüğünü sıkacakmış gibi bakıyor. Öğrenciler şaşkın. Unuttular, sürprizi de Eylülde Gel'i de. Şimdi ellerine bakıyor Yöndeş. Elleri "pır pır ederken" öylece havada asılı kalmış. Sanki elleri kendinden önce ölmüş de, acıyarak bakıyor ellerine. Şaşkın. Hayır hayır ellerine tiksinierek bakıyor. Bir insan kendi ellerine tiksinierek bakar mı? Bakar! Bakmaz hayır! İnsanın en son tiksineceği organıdır kendi elleri. İnsanın elleri masumdur. Bir Çin Atasözü ne der? Ne der? "Çocuklara kızdığımızda ellerine ve ayaklarına bakın" der. Tamam baktık diyelim, elleri nasıl ki çocukların? Mini mini, yumuk yumuk, dokunmaya kıyamaz insan. Yani o derece masumdur elleri insanın öyle mi? Evet! Ama Yöndeş Hoca'nın elleri mini mini değil ki. Olabilir. Biraz önce mini miniydi. Çocuktan biraz önce Yöndeş. İnsan çocuktur zaten. Çıkamaz çocukluktan. En azından elleri çocuk kalır insanın. Hadi oradan! İnsanın el attığı her şey kirlenmiştir. İnsan eli kadar hangi organı vardır kirlenen ve kirleten? Tüm kötülükleri elleriyle işler insan. Tüm kirli işleri. Beynin emrinde durmadan kurcalar her şeyi insan eli. Yakar, yıkar, vurur, kırar, öldürür.. Kirlidir eller. Pim pistir. Sonra insan bencilliği ile yıkar ellerini. O yüzden kendisine temizmiş gibi görünür eli insanın. Yöndeş Hoca'nın da elleri kirli midir? Evet kirlidir. Bak kendisi bile anladı, nasıl bakıyor ellerine. Vah Yöndeş vah! Telef oldu. Elllerinden başladı yok olmaya. Kendi ellerini ele verdi. Kendini gammazladı. Ama helal olsun Yöndeşe. Kim yapar ki Yöndeş'in yaptığını? Kim kendi ellerinden başlar dünyayı, evreni, insanlığı sorgulamaya? Bravo Yöndeş! Bir kahramansın sen. Biraz önce çocuklar gibi şendin, şimdi dev gibi bir orduyu yenmene ramak kaldı Yöndeş. Bir ordudan daha güçlüdür çünkü insanın elleri. İnsanın kendini yenmesinden daha büyük bir zafer kazanılmış mıdır yeryüzünde? Kazanılmıştır. Ama yeter artık, bak kendini yendin Yöndeş, yeme kendini daha fazla. Dön kendine. Zaferinle dön kendine artık. Tamam, hepimizin elleri boş kalmıştır zaman zaman. Bırak ellerimiz boş kalsın da dünya boş kalmasın. Uçurduğumuz kuşlarla dolduralım gökyüzünü Yöndeş. Bak öğrencilerin karşında bir gökkuşağı gibi dizilmişler. Uçur kuşlarını gökkuşağına doğru. Gülümseyerek bitir şu güzel şarkıyı. Daha "Eylülde Gel"i söyleyeceğiz. Gel artık. Ne olursan ol gel. Ha gayret "ellerim bak boş kaldı" deyiver de, bir "oh" çeksin herkes. Karşiki dağlar da yıkılsın. Karşiki dağları yıkmak için "oh" mu çekiyorduk "of" mu? Neyse boş ver ne çekersen çek, derdimiz bu değil. Derdimiz büyük. Bu dert bizi iflah etmez, delirtir. Ne olacak şimdi? Kim uyandırır bizi artık? Ne olacak bu Yöndeş Hoca'nın hali?

Yöndeş delirmiş, aklını yemiş, yaz tatilinde akli da tatile girmiş Yöndeş'in. Çocuklar çaresiz. Yardım etmeli. Tutup kolundan oturtmalı bir yere. Eline yü-

züne kolonya sürülmeli. Birileri bunu yapmalı. Kim? Bilmiyorum. Soğan mı koklatsak yoksa? Soğanı nereden bulmalı. Yanında soğan olan var mı arkadaşlar? Yuh size! Bir baş soğan yok şu kadar kişide. Manav mı burası okul mu? Soğan, sarımsak ne gezer burada birader? Hem soğan bayılanlara koklatılmaz mıydı ya? Evet. Yöndeş bayılmadı ki. Keşke bayılsa da böyle durmasaydı. Dilini eşekarısı soksun, ahanda fırladı yerinden Ne güzel duruyordu öyle. Kürsünün üzerine çıkıyor. Ellerini bir alıcı kuşun pençesi gibi yaptı. Gergin. Bacakları bir omuz genişliğinde açık. Kültür fizik hareketleri mi yapacak yoksa? Sağ ayağı ilerde. Kolunun birini olabildiğince yükseltti. Bir heykel gibi şimdi Yöndeş. Kürsü de kaide gibi mi duruyor ne? Evet. Yakıştı valla! Durun, bir şeyler söyleyecek gibi. Hayır haykıracak gibi. Haykırıyor: "Eli kan, kılıcı kan, sinesi üryan, ciğeri püryan, meydan-ı şahadette Allah yoluna revan. Gaza-yı şühedaya Cemal-i Hak görünüryan. Kahrımız, gazabımız düşmana ziyan"

Çocuklar panik içinde saklanacak yer arıyor. Sıraların altı güvenli, oraya girin. Deprem tatbikatlarından kalma bir alışkanlık, ne yapalım, pencereden mi atlım kendimizi? Çocukluktan alıştırdılar sıraların altına bizi. Biz ki deprem olurken dışarıdaysak bile koşup sınıflardaki sıraların altına saklanan bir ırkın ahfadıyız! Yok başka kaçacak bir yer. Evet evet kesinlikle delirdi Yöndeş Hoca. Zaten belliydi ayol, son günlerde geçinemiyordu kimseyle. Üniversitedeki tüm akademisyenlere tavır koymuştu. Ne alakası var şimdi biriyle geçinememenin delirmekle? Ne bileyim ben, şaşkınlıktan ne dediğimi biliyor muyum? Aslında haksız sayılmazsın. Kendiyle bile geçinemiyordu. Geçimsizdi. Kendi fikirlerine bile köpürür, ateşlenirdi. Kundağıydı. İçten yanmalıydı. Dışı bizi içi kendini yaktı en sonunda. Her şeye muhalefet olursan olacağı budur işte. Yedi kendini. Aha da bitti. Bitişinin heykelini bedeniyle dikti kürsiye. Kendisinin bittiği neyse de, öğrencilerini de bitirdi. Bu travmanın etkisinden zor çıkar bu çocuklar. Bunlardan hayır beklenir mi artık? Beklenmez. Akıl bırakmadı hiçbirinde. Beter ol e mi? Ama olacağını oldun zaten. Zavallısın sen. Olmaz olaydın. Tünaydının bataydı Yöndeş!)

Tünaydın Arkadaşlar!

Şaşırdınız değil mi? Sizi şaşırtmayı ne kadar çok seviyorum biliyor musunuz? (gülümsemektedir) Bu arada hazırlıklarınızın da güme gittiğini görmekteyim. Derse girişte dikkati çekmenin dozunu biraz fazla kaçırdım sanırım. Neyse, geçer geçer! "Geçeeeerrrr, geçer geçer geçer geçer, bunlar da geçer." Şaka şaka. Yeni bir şarkıya başlayıp da, sizi yeni bir ruh haline sokmak istemiyorum. "Kin Kültürü ve Şiddet Bilgisi" dersi için sizi tam kıvama getirmiş-

ken, işi sulandırmanın gereği yok tabii ki. Ama şunun farkına vardım ki, Yöndeş Hoca olarak hala formumdayım. Daha da istekliyim şimdi dersi işlemeye. Ben neymişim ya!

Bu arada hiç tiyatroya gitmediğinizi de öğrenmiş oldum çocuklar. Gözleri dışına fırlamış, sıraların altından bana bakan arkadaşlarınızı görüyorum hala. Anlaşılan oldukça uzak kalmışsınız oyunlardan. Beş dakikalık bir oyun oynadık şurada, hepiniz sıraların altına doluştunuz. “Hayır hocam, siz öyle sahici oynadınız ki, sizin bu delirmiş halinizin dersin bir parçası olduğu aklımıza bile gelmedi.” diyorsunuzdur şimdi içinizden biliyorum. Evet çocuklar, daha önce söyledim mi bilmem: Burası, aha tam şurası (*yazı tahtasıyla sıraların arasındaki boşluğu gösterir*) bir tiyatro sahnesidir. Burada gerçeği yansıtan oyunlar gösterime girer. Burası dünyayı sınıfa dahil eder. Bakmayın bu alanın küçüklüğüne, buraya evreni sığdırır isterse insan. Ama öğrenciler haklı olarak dar, sıkıcı boğucu ve çok resmi bulurlar burayı. Her öğrenci hapsedilmiş hisseder sınıfta kendini. Neden peki? Çünkü sınıfın karşısına geçen öğretmen denen kişi, kendisini her şeyi bilen ve karşındakilere öğreten olarak gördüğü için. Ama hiçbir öğretmenin bilgisi ve deneyimi karşısındaki genç beyinlerin dünyasını ve düşlerini kucaklamaya yetmez. Bazıları işte benim gibi bu alanı biraz genişletip renklendirmek için çaba harcarsa da, gene de gençlerin dünyasına girebilmek oldukça zor bir iştir. Dünyanın en zor işidir öğretmenlik. Şimdi “Yöndeş hoca yine çaktırmadan kendini övüyor” diyeceksiniz ama bakın oturduğunuz yerde sizi tiyatroya götürdüm getirdim ve bu mekanı biraz genişletmiş olduk kötü mü? Daha sizinle ne filmler çekeceğiz burada, “artistlik yapma” diyenlere inat ne artistlikler yapacağız! Ama öncelikle tiyatro oyunculuğum nasıldı söyleyin bakalım? Öyle mi? Yani bunu bana gaz vermek için söylemiyorsunuzdur umarım. Teşekkür ederim. İşte burası öğrencinin değil, öğretmenin sınava çekildiği yerdir çocuklar. Öğretmenin notu burada verilir. Sınavı iyi geçenler sınıfta kalır, kötü geçenler üniversitenin yönetim kademelerine terfi eder. Ben bu yıl da sınıfta kaldım anlaşılan! Ne mutlu bana! (*Öğrenciler kendine gelmiştir, sınıfta bir alkış kopar*)

Peki, madem sınıfta kaldık, dersimize başlayabiliriz.

Yılın bu ilk dersi biraz önce de söylediğim gibi “*Kin Kültürü ve Şiddet Bilgisi*” arkadaşlar. Konuyu ise şu şekilde belirledik: “*Mini Mini Bir Kuş Şarkısı Söylenilerek Büyütülen Bir Çocuk, Taş Üstünde Taş, Omuz Üstünde Baş Bırakmayacak Derecede Hiddetli Bir Hale Nasıl Getirilir?*”

Bu güzel günde, okulun bu ilk gününde daha güzel

bir dersle, daha iç açıcı bir konu ile başlangıç yapabildik ama, affedersiniz fırsat mı veriyor dangalaklar çocuklar? Ben de isterim çiçeklerden, böceklerden, şiiirden ve aşktan konuşalım. Ama olmuyor, dört yanımızda etrafa kin saçanlar böğürüp dururken, olanları görmezden gelip, yapmacık tavırlarla, tozpembe bir dersle mavi bir dünya çizemem ben, o kadar becerikli değilim rol yapmada. Evet çocuklar, yılın bu ilk dersinde kinden, nefretten, şiddetten, kandan konuşacağız. Ama bunları güzelliklere ulaşmak için yaptığımızı unutmayın. Tıp fakültesinde okuyan arkadaşlarınız, kadavranın başında dalak, böbrek, ciğer doğrarken, bunu hayatta usta bir katil olmak için mi yapıyorlar? Hayır! Ne için yapıyorlar? İnsan için, yaşatmak için, insan sağlığı için yapıyorlar. Peki sorarım size: İnsanların dalağını, böbreğini, ciğerini çalan ve yüksek fiyatlarla bir başka insana nakleden, organ mafyası dediğimiz örgütlenmiş gasp ve hırsızlık çeteleri hangi meslek grubundan sizce? Mahallenizin kasabı değil herhalde değil mi? Elbette değil! Tıp fakültesini bitirip, bir de üzerine cerrahi uzmanlık diploması almış becerikli hekimler yapıyor! Yoksa o kadar kolay mı o iş! Hipokrat yeminine ne oldu peki? Hiiiç, bozdurup bozdurup harcıyoruz!

Tıp fakültelerinde öğrenim gören öğrenciler ve onların sağlığını önceleyen hekimler bu söylediklerime alınmazlar umarım. Bu sadece bir örnek. Her meslek grubunda aynı durumla karşılaşsınız çocuklar. Demiri işleymesini en iyi öğrenenlerdir en sağlam kılıçları yapanlar. En etkili zehirler en bilgili kimyacıların laboratuvarından çıkar. Evet gördüğünüz gibi güzel bir dünya için sadece öğrenmek yetmiyor. Öğrendiklerinizi hangi amaçla kullandığınız önemli. Dünyada bu kadar şiddet var ve bu şiddet artık en bilgili kişilerin beyninde üretiliyor diye bilime karşı duracak değiliz elbet. Şiddetli bilgiye ve bilginin şiddetine karşı elbette bizim de elimizde daha etkili olanaklar var. Şiddetin ve kinin karşısına sevgiyle süslenen bilgiyle çıktığımızda, silahların paslanmasını hiçbir vahşi düşünce engelleyemez. İşte biz de bu derste güzelliğe ulaşmak için kini ve şiddeti masaya yatıracağız. Didik didik edeceğiz her şeyi. Ama dersi işlerken şanlı, şöhretli kahramanların kanlı düşüncelerine kaptırmayın kendinizi aman ha! “Yöndeş Hoca akıl mafyasının fikir babasıdır” derlerse, hepinizin yakasına yapışırım.

İnsanın kini ve öfkesiyle beslenen şiddet, sadece insana değil, tüm canlı ve cansız varlığa yönelmiştir çocuklar. Aklınıza gelen her türlü soyut ve somut kavram insan şiddetinin tehlikesi altındadır. Ben sizi burada, biraz önce beş on dakikalık bir rolle şaşırtmış olabilirim ancak, insan denen canlı sürekli şa-

şırtmakta beni. Ama ne yazık ki insan güzel şeylerle şaşırtmıyor bizi. Aklımıza gelmeyecek derecede gaddarlıklarla, akla gelmedik hinliklerle, bencilliklerle, acımasızlıklarla şaşırtıyor. Uyguladığı şiddet biçimi akıllara zarar. Evet durum biraz önceki gibi ansızın olan bir şey. Göge barış adına kuş uçuran eller, bir bakıyorsunuz, insan boğazlıyor. İnsan çıldırması gibi. Diğer canlıların yaşamlarını inceledikçe, insanın insanlığından utanıyorum çocuklar. Ot olası geliyor, başka bir hayvan, bir kuş, ne bileyim sürüngen belki de, hiç fark etmez.

Peki duyarlı bir insanı, insanlığından utandıran ve kindar bir insan olmaktansa bir sürüngen olmayı tercih ettirecek kadar ürperten bu insan hali nedir acaba? Bir bakalım!

Kin Nedir?

Kin biriktirilen bir şeydir. O an karşıdakine zarar verme gücü olmadığı için, canlı saldırganlığını pusuda bekletir. Fırsat kollar. Aklın ürünüdür. Belleğin diriliği ile paralel bir durumdur kin. Anılar bellekte ne kadar yaşıyorsa, kin de anılarla birlikte insanın bedenini ve düşüncesini o denli sarıp sarmalamakta. Balıklarda ve kuşlarda kin olmadığını düşünüyorum arkadaşlar. Bununla ilgili elbette çok sayıda araştırma yapılmıştır ancak, bu alanda çok kapsamlı bir okumam olmadı maalesef itiraf edeyim. Ama size geçen gün yaptığım bir gözlemi anlatacağım. Tam da bu konuyla ilgili!..

Geçen gün değerli akademisyen Ebru F. N. Gülçiçek Hoca'nız telefonla beni arayıp: "Ya Yöndeş, ne olacak bu dünyanın hali? Kin, nefret, saldırganlık almış başını gidiyor! Oysa bu dünyada sevgi de var, aşk da var! Kimselerin kalplerdeki gerçek değeri gördüğü yok! Herkes para, mal, mülk peşinde! Merak ediyorum sen neyin

peşindesin? Neden insanlar el ele tutuşmasın, neden gözler gözlere sevgiyle yaslanmasın? Değil mi ama?" dedi.

Bu edebi ve sosyolojik sözler karşısında insan taş olsa erir ama değil mi çocuklar? O'na dedim ki: "Bu konular telefonla konuşulacak konular değil! Ders çıkışında parktaki çay bahçesinde buluşalım, hem üniversitenin sorunlarını konuşuruz, hem de insanlığın bu yarasını çay içtiğimiz masaya yatırırız. Böyle bir sonbahar akşamı, sevginin, güzelliğin konuşulduğu bir masaya ağaçlar bile sevinçten konfeti gibi yaprak dökerler belki de kim bilir?" dedim.

Neyse, çay bahçesinde O'nu beklerken, oturduğum masadan birkaç metre ilerde birkaç serçe, masaların altındaki kırıntıları topluyordu iştahla. Bir ara iki serçe bir anda birbirine girdi. Bir kırıntı yüzünden, ansızın, gözle takip edemeyecek kadar hızlı, çırpınarak, birbirini galalayarak, yerdeki tozları kaldırdıktan, üç beş saniye bulundukları yeri savaş alanına döndürdüler. "Hayvan işte!" dedim içimden hiç düşünmeden. Ama bir anda kavga du ruverdi ve hiçbir şey olmamış gibi yemlerini yemeye devam ettiklerini görünce, içimden geçenler ve onları aşağılayarak bir yargıda bulunduğumdan dolayı, insanın yerin dibine girdim çocuklar. Evet itiraf ediyorum; Bir insan olarak, serçelerin karşısında yerin dibine girdim! Kavga eden serçelerin hiçbirinde kinden eser yoktu! Ne birbirine ters bakmalar, ne kendisine yandaş serçelerle diğerinin üzerine saldırmalar, ne bir dala konup derin düşüncelere dalmalar, ne diğerinin yediği yemin üzerine sıçmalar... İnsanın içinde beslediği kine ait hiçbir davranış sergilemiyordu hiçbiri de!

O kadar kaptırmışım ki kendimi, serçelerin saflığı karşısında o ka-

dar içermişim ki insanlığıma; Ebru F. N. Gülçiçek Hoca'nız yanıma gülümseyerek geldiğinde O'na "Tünaydın!" bile demeden: *"Kin kınımdan çıkarılmıştır/aşk bile kinle beslenir insanda/ben senden aldığım öçle durulurum/insanım, böyle sevilirim dünyada"* deyivermişim ne bileyim!

Ebru F. N. Gülçiçek Hoca'nız neye uğradığını şaşırdı tabii ki.. O gün, o dizelerin kendisi için söylenmediğine ikna edene kadar az dil dökmedim. Oturup çay bile içemedik. Yapraklar konfeti gibi dökülüyor muydu, dökülmüyor muydu bilmiyorum. Ama ben oldukça ter döktüm. Neyse ki az çok edebiyattan anlarlığım en azından ilişkimizi askıda tutmaya yardımcı oldu. Ona şu şiiri okuyunca biraz, azıcık hislendi, durulur gibi oldu:

"his
dirilttiğim ölüm
gizem çiçekleriyle süslediğim tan
ufukları duyumsatan ilğim

içimde güttüğüm kuşların
boşlukları okşayan kanat alıştır-
maları
bilinç dalgınlığımda karıncalanan
an
ve oluk oluk akan zamandan
damla damla süzülen yazgım

göğü yırtan hançerlerin yaralarını
öperek
usulca sana sesleniyorum:
hoş geldin çalasevdam

his
hummalı yanıım
tüm olgulardan müstesna bileşke
tenimi karış karış dudaklandırıan
bahar
ve duyularımı yatağından taşıran
şelale

ilmin kostak karanlığının çık-

mazlarında
gönül yordamlarımla doğaçladığım kestirme yolak
ve belime doladığım belik belik örülen
yürek emeği
haz nuru ibrişim kuşak
ve ayağını sürüyen aklın önünde
ışıldayan meşalem

tüm yabancı dillerin duyum eşiği
varlığın içinden çıkardığım öz biçim
ve yokluğa giydirdiğim
kıvılcımlardan dokunmuş elbise
denklemlerden sıyrılan
hesapsız ve kitapsız neticem

kısır canımın rahmindeki balçığa üflüyorum adını
doğmamış bir bebeğin kulağına fısıldıyorum

ölümsüzlüğünü devir gülümseyerek benliğimin üstüne
dudağını çevir
ağzımdaki can yanıği sözlerin
kenar süsü olsun dudakların

his
düş bozgunu hayallerle doğrulttuğum yanardağ
ağzımda patla
göğün karanlığını dalasın kıvrak yalımlar
ay kazınsın yıldızları gölgeleyen bulut üstüne

yazılmamış bir şiirin kızıl mürekkebi bu
magma gibi içimden akıttığım

ve söylenmemiş bir şarkı
dışımle kendi dilimi koparıp
çalakalem alnıma kazıdığım

his
hoş geldin endam
hoş geldin çalasevdam”

Ebru F. N. Gülçiçek Hoca'nız şiiri dinledikten sonra elini çenesine götürüp, kaşının altından anlamlı anlamlı bakarken: *"Biliyor musun Yöndeş? Üniversitede herkes sana çatlak diyordu da inanmıyordum! Sen gerçekten çatlakmışsın, bugün anladım bunu! Ama şiir fena değildi. Umarım şiir tedavi eder seni. Kendini iyi hissedersen ara, bugün konuşamadığımız konuyu konuşuruz"* dedi ve gitti.

Evet görüyorsunuz çocuklar, insanın içindeki güzellikler bir anda sonbahar mevsimi gibi dökülüyor bazen! Neyse bu konuyu neden anlattım şimdi durduk yerde bilmiyorum. Dersimizin konusuna dönelim! Nee? Zil mi çaldı? Hadi ya! Eee ne olacak şimdi? *"Yöndeş Hoca masanın üzerine çıktı, iki hareket yaptı, sonra Ebru F. N. Gülçiçek Hoca'yla yaşadığı park macerasında O'na okuduğu bir şiiri tekrar etti sınıfta, sonra da çekip gitti"* dersiniz artık. Çatlak olduğum da böylece kanıtlanmış olur! Ama bu ders burada bitmez "Kin Kültürü ve Şiddet Bilgisi"ne daha sonra devam edeceğiz. Hadi neyse dersimizin konusunu işleyemedik ama, yaptığınız hazırlık boşa gitmesin bari! Şu *"Eylülde gel"* düzenini alın bakalım yeniden. Verin şu kemanı da bana! Eskiden biraz çalmışlığım vardır! En azından koronun ritmini bozmayayım sesimle.. Bir ki üç... Başla!

YAZAR



Muhammet Akyıldız

Siirt Eğitim Fakültesi'ni bitirdikten sonra Kahramanmaraş, Adana, Osmaniye ve İzmir'de öğretmenlik yaptı. 1994 yılında yeniden üniversiteye girdi ve Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ana Bilim Dalı'nda öğrenim gördü. 1998 yılında bu bölümden mezun olduktan sonra Maarif Müfettişi olarak Siirt, Hatay ve Antalya'da görev yaptı ve 15.01.2018 tarihinde emekli oldu. Mesleğinin yanında sanat ve edebiyatın çeşitli dallarıyla (resim, şiir, karikatür) ilgilendi. Şiirleri ve yazıları çeşitli dergilerde yayımlandı ve birçok seçki ve yerel yayınlarda yer aldı. Karikatürleriyle ulusal ve uluslararası bazı sergilere katıldı.

Duyuru

Libido Dergisi yarı-akademik dergi olarak yayın yaşamına devam edecek. 6 aylık periyotlarda çıkacak olan dergi için yazılarınızı gönderebilirsiniz..

Dosya Konusu:

Lacan ve Felsefe

Yazı Son Gönderim Tarihi: 15 Şubat 2019

Yazı Gönderim Kuralları ve İletişim:

<http://www.libidodergisi.com/yazi-gonder/>

LiBiDO



düşünbil®

bu sayıda...

Postmodern Etik mi, Etiğin Postmodern Okuması mı?
Aziz Ardic

Sartre'ın Varoluşçuluğu ve Hümanizm İlişkisi ile Bireysel
Özgürlük ve Özgürlük Ahlakı Meselesi
Gerald Jones
Çeviren: Burçin İçdem

Levinas'ta Etik: Dünyanın Tiniyle Uzlaş
Josef Kılçıksız

Etik Görecilik-Etik Mutlakçılık Geriliminde Kant'ın Ahlak Felsefesi
Ala Emire D. Ersoy

Herbert Spencer'ın Din ve Ahlak Hakkındaki Görüşleri
Bünyamin Tan

Sokrates Öncesi ve Sonrası Ahlak Felsefesi
Figen Güntürk

Ahlakın ve Etiğin Ortak Paydası: Değer Problemi
Ece Saraçoğlu

Etik İlişki Kavramına Sanat Perspektifinden Bakış
Beyza Özkan

Mantık ve Diyalektiğin Gerekliliği Üzerine
Alişan Özdemir

Baudelaire'in Şeytanları
Engin Ümer

Bertrand Russell'ın "Belirsizlik Üzerine" Adlı Makalesi Işığında
Felsefi Bir Soruşturma Denemesi
Mehmet Can Tekin

"Farklı" Bir Kadın: Nastasya Filippovna
Kaan Kurt

Uyandırma Dersleri -VIII-
Kin Kültürü ve Şiddet Bilgisi
Muhammet Akyıldız