

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>

VAROLUŞÇULUK



81

düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR

TEMMUZ 2019 | YIL 13 | FİYATI 20 TL



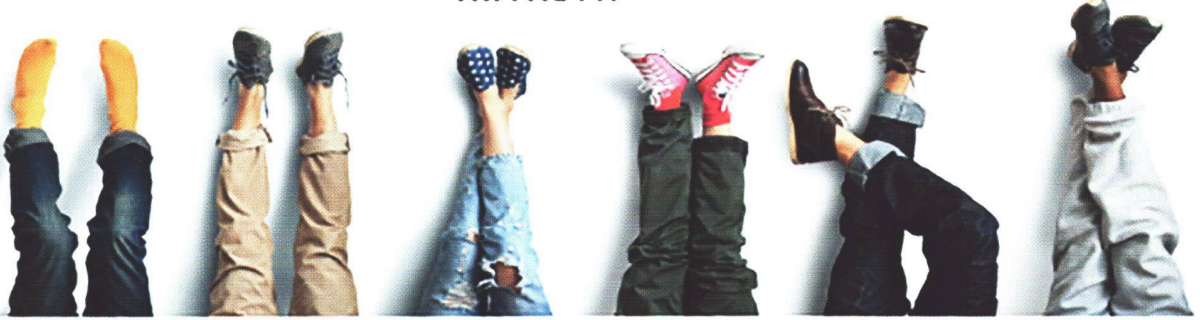


18

herkes için felsefe kampi

6-10 EYLÜL 2019 - OLIMPOS
ANTALYA

Şimdi Başvuru!
05324363068
hilal@globalb.com.tr
www.globalb.com.tr



Artık Herkes Konuşacak !

GlobalB ve idea-ist derneği tarafından Düşünbil Akademisi'nin desteği ile gerçekleşecek olan FELSEFE KAMPI 6-10 Eylül 2019 tarihleri arasında Antalya-Olimpos'ta yapılacaktır. Felsefe Kampımızın Teması: "Felsefe ve Sanat" Farklı coğrafyalardan gelecek olan katılımcılar ile birlikte felsefi ve sanatsal temaları soruşturmak, bu keşif yolculuğunda Olimpos'tan ilham alarak yenilikçi düşünceleri paylaşmak ve tabi ki bolca tatil yapmak istiyoruz...!

İTERAKTİF FELSEFE KAMPI!

Kamp Tarihi : 6-10 Eylül 2019
Kamp Yeri : Olimpos-Türkmen
Açıklik Evleri
Kamp Ücreti : 1500 TL + KDV
On kayıt ücreti: 450 TL

Ücrete Dahil Olanlar;
• Otel Konaklama (4 gece 3 gün)
• Sabah Kahvaltı ve Akşam Yemeği
• Transfer Hizmeti(Antalya Havalimanı-Olimpos-Olimpos-Antalya Havalimanı)

İnteraktif Paylaşımlar
ve Felsefe Oturumları

İnteraktif Etkinlikler
• Gruplar Arası Felsefe Turnuvaları
• Filozofça Tiyatro Oyunu
• Deniz ve Havuz Aktiviteleri
• Röportajlar- Sinema
• Bedensel Tiyatro ile Rahatlama Egzersizleri
• Felsefe Metinleri ile Doğaçlama Çalışmaları
• Hareket Temelli Drama (MİM ve Clown)
Topluluklar için Felsefe (P4C) Soruşturmaları

Çeşitli Eğlence Aktiviteleri :
• Olimpos Yat Gezisi
• Plaj Voleybol

**'TAMAM! HEPİMİZ DELİRECEĞİZ,
ORASI KESİN'**
Albert Camus



Detaylar ve Başvuru için
05324363068
hilal@globalb.com.tr
www.globalb.com.tr



düşünbil

AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 13 / SAYI 81 / TEMMUZ 2019

İmtiyaz Sahibi

Düşünbil Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
adına Olcay Yılmaz

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

Yayın ve Çeviri Editörü
Cemre Yılmaz

Görsel Yönetmen
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
Yaygın Süreli Yayın

Yönetim Adresi: Remzi Oğuz Arık Mah.
Büklüm Sok. No: 47/3 ÇANKAYA / ANKARA

Baskı: Desen Ofset
Birlik Mh. 448. Cd. 476. Sk. No:2
Çankaya, Ankara
Telefon: 0 (312) 4964343

Basım Tarihi: 24 Haziran 2019
Baskı Adedi: 5150
Dağıtım: Dünya Dağıtım

Her sayıda yeni şeyler keşfediyoruz. 12 yıl olmasına rağmen dergiyi daha nasıl geliştirebiliriz, konuları daha nasıl çeşitlendirebiliriz diye derin derin düşünüyoruz. Her sayıda değişikliğe gitmemizin bizi mutlu ettiği kadar sizleri de mutlu ettiğini düşünüyoruz. Değişmek felsefenin özüdür. Değişmek için bütünü parçalarına ayırıp inceliyoruz. İki şey arasındaki farkı anlayabildiğimiz ölçüde felsefe ile bağ kurabiliyor, yine felsefe ile farkındalığa erişebiliyoruz.

Farkındalık demişken verdiğimiz ayrılar hakkında kısa bilgi vermek istiyorum. Ayrılar kullanışlı bir araç ve biz bu kullanışlı araca bir görev daha yükleyip üzerinde derin, düşündürücü ve insana *yaşama anlam vermede* yardımcı olacak bilgiler/düşünceleri çentikliyoruz. Umuyoruz ki bu bilgi ve düşünceler yararlı oluyor. Mağaraya atılan ilk çentik nasıl ki insan zihnine kapı araladıysa bizler de bu ayrılara attığımız çentiklerle sizlere bir kapı aralamak istiyoruz. Bu konularda fikirleriniz, sorularınız veya eklemek istedikleriniz olursa bize çekinmeden yazabilirsiniz.

Bu sayımızda felsefi bir akımdan, varoluşçuluktan söz edeceğiz. Bu akım öylesine güçlü ki en çok konuşulan filozofları kapsamına alır. Yine dünyada da en sevilen felsefe akımı varoluşçuluktur. Peki neden? Neden bu kadar seviyoruz; neden Camus, Nietzsche, Sartre, Heidegger vb. kendimize daha yakın buluyoruz. Server Tanilî'nin dediği gibi okuyun göreceksiniz!

Keyifli okumalar...

Olcay Yılmaz

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



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi



/dusunbildergisi



**Kendi kendime yabancı kalacağım hep.
Albert Camus - Sisyfos Söyleni**



**Biliyorsun ki kendi kendime konuşmayı çok severim.
Şimdi ve ebediyen kendimle seni konuşuyorum.
Soren Kierkegaard - Baştan Çıkarıcının Günlüğü**

KAPAK

06 Felsefede Bir Sahne Değişimi:
Kavramlardan Yaşama Varoluşçuluk
Feyza Şule Güngör

10 Sokrates'in Sokratik Olanla Aşılması:
Kierkegaardcı Bir İman Otopsisini
Zeynep Zafer Esenyele

15 Heidegger ve Çevre Felsefesi
Haluk Aşar

19 Dünyaya Fırlatılmış İnsanın
Tutamak Arayışı
Abdurrahim Tunç

23 Nietzsche: Varoluş Yolculuğu ve
Özgür Ruh Olmanın Anlamı Üzerine
Maria Popova
Çeviren: Burak Avcı

26 Camus ve Sartre'nin "Nasıl Özgür
Olmalı" Sorusuna Dair İhtilâfı
Sam Dresser
Çeviren: Hüseyin Sığırcı

29 Filozofların En Karamsarları:
Arthur Schopenhauer
Roger Caldwell
Çeviren: Gökhan Çuhacı

34 Varoluşçu Jean Paul Sartre:
İnsan Özgür Olmaya Mahkumdur!
Figen Güntürk





- 38** E.M. Cioran'da
Bir Özgürlük İlkesi Olarak
Ölüm ve İntihar Fikri
Burak Sayın



- 43** Heidegger ve Lacan Arasında
Kaybolan Arabulucu Sartre
Kent Palmer
Çeviren: Elif Arslan

- 47** Varoluşçuluk ve Varoluşçu
Psikoterapi Üzerine Bir Değini
Levent Tokuçoğlu

- 51** Kant ile Hesaplaşma
Umut Karagöz

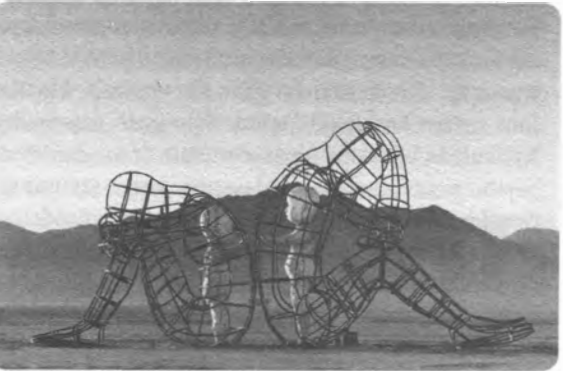


- 56** Satrancın Hayat Felsefesi
Barış Çokaz

- 60** Felsefe Dünyası

- 63** Karikatür

- 64** Okuma Önerisi





FELSEFEDE BİR SAHNE DEĞİŞİMİ: KAVRAMLARDAN YAŞAMA VAROLUŞÇULUK

FEYZA ŞULE GÜNGÖR*



Varoluşçuluk ve varoluş felsefesi her ne kadar birbiri yerine kullanılsa da bu ifade farklılığının ardında isimlendirmenin işaret ettiği bir tartışma da bulunmaktadır. Varoluşçuluğun felsefe olmadığı; bir akım, entelektüel bir faaliyet ya da moda olduğu iddiası “varoluş felsefesi” ifadesinin kullanılmasını ihtiyatı bir çekingenliğe yöneltmiştir. Ancak bu yazıda kullanılacak “varoluşçuluk” ifadesi, bu tartışmanın dışında, alışıldık kullanım tarzının tercih edilmesi nedeniyle.

Varoluşçuluğun zaman zaman hedefini aşan yönelim ve akımlarca popüler hale getirilmesi, onun gerçekleştirdiği sahne değişimini ve felsefi gelenekten kopuşu gözden kaçırmaya neden olmuştur. Varoluşçuluk ister entelektüel bir faaliyet isterse felsefi bir eğilim olarak okunsun felsefenin alışıldık müfredat ve söyleminde köklü değişiklikler yaparak felsefi bir an yaratmıştır. Ancak bu felsefi anın felsefenin evrensel çağrısına sadakati ya da düşünsel kökenleri tartışmalıdır. Bu yeni, yaratıcı ve evrensel anın düşünsel bir birliği var mıdır? Kavramlar yerine ya-

şamı temel olarak felsefenin doğasını ve koşullarını dönüştürme teşebbüsü felsefeye bir mühür vurma faaliyetine mi dönüşmüştür? Çalışmamızda bu sorular çerçevesinde varoluşçuluk ile felsefede yaşanan sahne değişimini ve bu değişimin felsefe adına söz söylemeye muktedir olup olmadığı tartışmalarını değerlendireceğiz.

Gecenin Gündüze Kavramdan Yaşama Dönüşen Felsefe

Varoluşçuluğun soy kütüğü, varoluşu yaşayan bir hakikat olarak gören Søren Kierkegaard’a bağlanır. Kierkegaard’ın öznel hakikati temel alan varoluşçuluğu, Hegel’in sistem anlayışına eleştirileriyle temellenmiştir. Kierkegaard’a göre kavramlarla kurulan tüm sistem felsefeleri “içinde kimsenin yaşamadığı harikulade bir saray” inşa etmektir. İnsandan uzak, soyut, nesnel hakikat anlayışına karşı savunduğu öznel hakikat ise öznel bireyin varoluş mücadelesini temel alır (1). Jean-Paul Sartre’in Kierkegaard’dan devraldığı bu düşünsel miras; onu, kavramlar ve va-

*Dr. Öğretim Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe Bölümü

roluş arasında yeni bir ilişki tesisine yöneltmiştir. Bu ilişki, düşünce ve eylemin bir diğerini yadsımadığı, düşüncenin yaşamla beraber dönüştüğü ve kökenini yaşamda bulduğu bir felsefe tarzını doğurmuştur. Kavramlar bu ilişkide soyut mülâhazalar olmanın yanında, kendi dışıyla da ilişkilendirilmiş ve somutun yani yaşamın taşıyıcısı olmuşlardır. Sartre, kavramları varoluşun karşısında bir soyutluk olarak değil yaşamın içinde *olmakta olan* bir sürecin yaratımı olarak kurgulamaktadır (2).

Sartre'ın; çıkışını yaşamdan alan bir felsefe tarzını incelemesi, zamanın sesi ile felsefenin sesini birleştirme teşebbüsü olarak varoluş felsefesinin en temel karakteristiği haline gelmiştir. Bu tavır aynı zamanda klasik felsefe yapma tarzlarına da bir reddiyedir. Hegel'in günün olaylarının kalabalığından kurtulan felsefi düşüncenin ancak "akşamın alacakaranlığında" sahneye çıkacağını ifade etmesi, alışıldık felsefe yapma tarzının bir betimlemesiydi. Varoluşçulukla birlikte artık Minerva'nın baykuşu olarak betimlenmek felsefe adına bir edimsizlik olarak değerlendirilmektedir (3). Felsefe filozof için gece yani yaşamın dinamizmi çekildikten sonra varlığı yorumlama görevi değil; bütün canlılığıyla filozofu çağıran sesi takip edip olayların hemen yanı başında düşüncüyü kurmaktır. Sartre da her zaman "durumun tam kalbinde" yer alma konusunda felsefe geleneğinde az rastlanan bir çaba göstermiştir. Filozof artık hakikate ulaşma yolunda tefekkür eden bir bilge olmadığı gibi felsefe de bilgeliği olmayan bir felsefeye doğru evrilmiştir (4). Hakikat arayışında düşünürlerin sarsılmaz addedilen düsturu salt tefekkür ve temaşa gibi bilgelik içeren edimler, Sartre için boş gezenlerin lüksüdür. Varoluşçulukla, felsefe gündüz vakti sokağa inmiştir. Felsefenin sahne değişimi onun dilini de değiştirmiş, dönüştürmüş ve özellikle Sartre ve Camus'nün eserleriyle edebiyat bu yeni dilin taşıyıcısı olmuştur. Felsefenin dilindeki değişim, klasik filozof imajından uzak bir filozof-yazarı yaratmıştır. Filozof-yazar; akademik dünyanın sınırlarında kalmayan, klasik felsefe dilinden uzak çeşitli yazım türleriyle; güncel siyasi, sosyal ve kültürel meselelerdeki beyanlarıyla kendini gösteren, eylemleriyle toplumda var olan kişidir. Varoluşçuluğun moda olduğu eleştirisi de felsefi düşüncenin yayılımını bu şekilde genişletmesiyle bağlantılıdır. Sartre, varoluşçuluk hakkında eleştirilere cevap



vermek amacıyla düzenlenen halka açık bir konuşmada –ki bu konuşmanın olduğu gün halkın yoğun katılımı nedeniyle Paris'in ıssızlaştığı söylenir– varoluşçuluk ile ilgili moda eleştirilerine cevap verir. O da varoluşçuluk sözcüğünün aşırı yayılımından dolayı anlamsızlaştırıldığını, onu savunmada güçlük çekildiğini, "aylaklık ve rezalete düşkün kimselerin" varoluşçuluğa dört elle sarılıp ardında yatan öğretiyi etkisizleştirdiklerini ifade etmiştir (5).

Varoluşçuluğun felsefi geleneğe yarattığı kırılma ise bütün bu popülerlik tartışmalarını bir kenara bırakıp üzerinde odaklanılmayı hak eden ciddi bir dönüşümdür. Sahne değişimi yaşayan felsefenin içeriğinde de kökensel değişimler olmuştur. Varoluşçuluğun değişken ama yön verici temaları, iki büyük dünya savaşı atlatmış ve çağın olayları neticesinde köklerinden kopmuş ama bir yere bağlanamamış, geçmişti yitirmiş ve şimdiyi de yitirme tehlikesi altında bulunan insanın çağrısına kulak verebilme çabasıyla şekillenir. Varoluşçuluğun Kierkegaard'dan başlayarak Camus'ya kadar uzanan düşünce skalasını belirleyen unsur, bireyin kendisine yöneldiğini hissettiği hem yaşamsal hem de tinsel bir "tehdit" olmuştur. Zaman, insanı tehdit etmektedir ve çağın düşünürleri de soyut felsefi meseleleri tartışmaktansa bu tehdidin V/varlığa yaptığı etkiye yoğunlaşmayı zorunlu görmüşlerdir. Felsefenin içeriğindeki bu dönüşüm bir anlamda Descartes'in cogito'suyla bir tür hesaplaşma içerir. Descartes'in "düşünüyorum, o halde varım" önermesiyle şekillenen felsefesi fenomenolojik bir tarzda "neyi düşünüyorsun" sorusuna evrilmiş ve bu sorunun cevabı da insanın zamanının düşündürdüklerini felsefeye dahil etmiştir. Descartes'in cogito'su, yalnızlık hissetmeyen, varlığıyla ilgili kaygıları olmayan, acı çekmeyen, çevresinden etkilenmeyen soyut bir özne'nin *düşünmesini* varlığa teminat olarak getirmiştir. Descartes'in düşünümssel öznesi, bu yön değişimiyle birlikte kendi varlığı, çevresi ve yaşamına bağlı; sadece bilinçle açıklanmayan kanlı canlı bir özneye dönüşmüştür (6). Her türlü varlık belirleniminden sıyrılıp müşahit durumunda tasvir edilen özne, artık yaşamda ve düşüncede bir aktör olarak yerini almıştır. Varoluşçuluk bu yönüyle hem geçmişin hem de klasik felsefenin hayırlanmasıdır. Gökyüzüne bakarken önündeki çukuru göremeyip düşen Thales'e gülen Trakyalı hizmetçi kızın felsefi bilgeliğin ve hakikat arayışının cahili olarak

değerlendirilmesi, felsefe ve yaşam konusunda neredeyse geleneksel bir ayrımın yansımasıydı. Varoluşçu felsefenin soyut felsefi sorunlara dalıp bugünün nabzını tutamamayı eleştirmesi de Trakyalı kızın tavrını haklı bulan bir tavır olarak değerlendirilebilir.

Bu analizlerden sonra şu soruyu sormak kavramlardan yaşama dönüşümün sonuçlarını ve felsefenin sonu ilanlarına varoluşçuluğun katkısı olup olmadığını değerlendirebilmek için elzemdir: Varoluşçuluk –her ne kadar zorunlu görünse de– yaşamın ve zamanın sesini birleştirme iddiası ile kadim felsefenin evrensel çağrısından uzaklaşıp felsefeyi felsefi olmayan bir edimin içine mi dahil etmiştir?

Agora'nın Sonu mu?

Felsefenin doğasını değiştirmek ve onun koşullarını dikkate almamak, felsefeye mühür vurmak gibi bazı trajik son iddialarını güçlendirmiştir. Yaşama ilgili tüm konuların bir felsefe kategorisi mesabesine yükseltilmesi, felsefenin yaşamın her alanına nüfuz etmesi olarak okunabileceği gibi felsefi olmayan edimlerin felsefeye dahil edilmesi olarak da okunabilir. Varoluşçu felsefe; yalnızlık, ölüm, kaygı, intihar, umutsuzluk, anlamsızlık, nihilizm, kültür, aşk, tercihler, idam, sorumluluk, özgürlük gibi durumları ontolojik bir hal olarak okumuş ve felsefeye dahil etmiştir. Kendi çağının kaydını tutmak isteyen, nabzını hissetmek isteyen varoluşçu filozoflar da bu meseleleri temele almışlardır. Temelinde psikolojinin alanına giren bu kavramları felsefenin alanına taşımak, yenilik olmanın yanında felsefi olanın sahliliğini kaybetmek anlamında bir risk de taşımaktadır. Durumları kavram olarak değerlendirerek felsefi koşulların yok sayılması, özgün felsefi düşünme tarzının tıkanmasına ve entelektüel faaliyete dönüşmesine neden olabilir. Sartre henüz 1945'te "bu öğretisi sıkı felsefi bir öğretiler ve filozoflara özgüdür!" diyerek bu yayılımın handikaplarına dikkat çekmiştir.

Felsefenin "zamanının sesi" olması ve soyut sorunlardan ziyade çıkışını yaşamdan alan sorunlar ile ilgilenmesi felsefi gelenekte bir kırılmadır. Yabancılık, ötekilik, farklılık, insan hakları, yalnızlık, toplama kampları, soykırım, varoluş sorunları, ölüm gibi yaşamın temel sorunları hakkında felsefeden bir ses beklemek çağın entelektüel atmosferinin yarattı-

ğı bir beklentidir; ancak tam da bu dönemeçte, bu beklentiler felsefenin sonunu ilan etmeye iten süreci başlatabilir. Alain Badiou; felsefeyle dünyanın çok bağdaştırılması durumunda, felsefenin gerektirdiği kopuş ya da mesafeyi korumaktan aciz kaldığımızı ve dünyanın felsefeyi şekillendirmesine engel olamadığımızı savunur. Ona göre felsefe, dünyanın absürtlüğüne karşı çözüm üretmek, teoriler geliştirmekle mükellef değildir; felsefeyi "mantıklı bir isyan" olarak değerlendiren Badiou için, bu absürtlüğe karşı, felsefenin yapabileceği sadece düşüncüyü ve mantığı öne çıkarmakla sınırlıdır (7). Bu sorunlar üzerinde felsefi söylem geliştirmek veya bunları felsefi kavramsallaştırmalara dönüştürmeye çalışmak, felsefeyi doğası gereği hiçbir zaman olmadığı bir entelektüel faaliyet haline sokmaya çalışmaktır. Felsefenin yön değiştirmesi, varlık ve hakikat gibi kendisini kuran temelleri reddedip "yaşam felsefesine" indirgenmesi, felsefeyi başka disiplinlere ait bir daireye dahil ederek "hasta" etmekte ve yine hasta edilenler tarafından da sonu ilan edilmektedir. Felsefenin bütün silahlarını (sabit bir ilke, dayanak, hakikat kategorileri) elinden alıp, büyük bir savaşa (çağın sorunlarına çözüm bulma) girip başarısızlığa uğraması bu temayülün handikapıdır.



Bütün bu eleştiri ya da suçlamaların, varoluşçuluk nezdinde karşılığını değerlendirmek için savunduğu reddiye tekrar dönmemiz gerekir. Eski dünyanın çöküşüyle insanın yaşamsal ve tinsel tehdit altında oluşu ve yitirme problemiyle karşı karşıya kalışı birbirinden farklı yönelimlere sahip varoluşçu filozofları, bireyi merkeze almaya yöneltmiştir. Modern toplumun felsefesi ile "sallanan zemin" algısının, şiddetinin kendini dayattığı şimdinin felsefesi aynı rotayı takip edemezdi. Büyük anlatıların, kurumların ve bilimsel ideal, ilerleme gibi modernliğin genel kabul görmüş kavram ve temalarının çağın sorunları karşısında ses veremediği bir atmosferde varoluşçuluk, bireyi öne çıkarmayı zorunlu bir çıkış noktası olarak görmüştür. Felsefesinde dinsel yönelimi egemen olan Kierkegaard'da da birey "çağımızın içinden geçmesi gereken kategori" olmuş, dini yadsıyan bir düşünce yapısına sahip olan Sartre'da da birey kendi kendinin dayanağı kabul edilmiştir. Özellikle savaş sonrası düşüncede klasik metafiziğin "anlamlandırıcı" hatta teskin edici iddialarını bütünyle reddetme tavrı hâkim olmuştur. İnsan

ve dünya arasındaki ilişkiyi yeniden tesis etmek için otantik bir ufuk ihtiyacı, varoluşu merkeze almayı zorunlu hale getirmiştir. Buna göre insanın kendi zamanının gerçekliği üzerinde önceden belirlenmiş üst anlatılar ya da düzenlerle değil kendi tasarılarıyla var olabileceği motto haline gelmiştir. İnsan çağıyla ancak kendinin belirlediği hatlar üzerinden yüzleşebilir. Bu reddiyeinin felsefi kökeninin teorik değil varoluşsal gerekçeler olması, içinde bulunduğumuz düşünsel ve yaşamsal harita doğru bir çözümlemeye tabi tutulmadığında “ne olsa gider” göreceliğine indirgenecektir.

Yaşamdaki “her şey”in felsefenin alanına girdiğini savunmak entelektüel bir kibir midir yoksa insan ve dünya arasındaki ilişkinin yeniden tesisinde felsefi düşünümü yaşamın her alanına yaymak ile ilgili özgün bir çaba mıdır, soruları çağın sorunlarına felsefi bir yaklaşım tarzı yakalamaya çalışan zihinleri ciddi bir ikilemde bırakmaktadır. Düşünmenin içinde hareket ettiği unsurun değişkenliğini Badiou’nun “Felsefe ahestedir; hızın içine bırakma!” mottosunu göz önünde bulundurarak dengelemek, yaşam ile kavramlar arasındaki ilişki tesisinde zorunlu bir ilk adım olabilir.

Dipnotlar:

- (1) Kierkegaard, s.2-9; Kierkegaard’ın öznel hakikati konusunda geniş bir tartışma için bkz. Güngör, 2019
- (2) Blackham, s. 110-111
- (3) Ritter, s. 5
- (4) Badiou, 2015, s. 22-23
- (5) Sartre, s. 36-37
- (6) Badiou, 2015, s. 18
- (7) Badiou, 2016, s. 11-20

Kaynakça:

- BADIOU, Alain, *Fransız Felsefesinin Macerası*, Çev.: P. Burcu Yalın, İstanbul: Metis Yay., 2015.
- BADIOU, Alain, *Sonsuz Düşünce*, Çev. Işık Ergüden-Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay., 2016.
- BLACKHAM, Harold John, *Six Existentialist Thinkers*, Newyork: Harper Row, 1959.
- GÜNGÖR, Feyza Şule, “Felsefi İntihar ya da Absürdü Aşkınlıktır: Camus’nün Kierkegaard Eleştirisini Sorgulamak” Felsefi Düşün Sayı: 12 Varoluşçuluk, 2019.
- KIERKEGAARD, Søren, *Kayı Kavramı*, Çev.: T. Armaner, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011.
- RITTER, Joachim, *Varoluş Felsefesi Üzerine*. Çev.: Hüseyin Batuhan. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Konferansları, 1954.
- SARTRE, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, Çev.: Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 1985.

YAZAR



Feyza Şule Güngör

Çalışma alanları; Kıta Felsefesi, felsefe tarihi, etik, estetik, sinema, felsefe/edebiyat karşılaştırmaları, yabancılık/ötekilik’tir. Yapisöküm ve Negatif Teoloji, Sinemada Felsefe, Zenofobi-Yabancı Düşmanlığına Felsefi Bir Yaklaşım olmak üzere üç kitabı; çeşitli akademik ve kültür/sanat dergilerinde ise makaleleri bulunmaktadır.



SOKRATES'İN SOKRATİK OLANLA AŞILMASI: KIERKEGAARDCI BİR İMAN OTOPSİSİ

ZEYNEP ZAFER ESENYEL*



Danimarkalı Sokrates, öyle görünüyor ki bildiği her şeyi, hiçbir şey bilmeyen Atinalı Sokrates'ten öğrenmiştir. Hatta onun ötesine geçmeyi bile. Sokratik felsefenin, Kierkegaard'da bulduğu yansımalar bir hayli çoktur. Akılcılığıyla nam salmış olan Sokrates'in yöntemi, insan varoluşunun hiç de akılcı olmayan çelişkili, paradoksal ve absürd özneliliğine nasıl da cuk oturmuştur. Sokrates'in özlere ulaşmak için yürüdüğü yol, varoluşun rehberine dönüşmüştür. Aklın, mantığın, temellendirmenin Sokratik aracı, Kierkegaard'da akıl ve mantığın ötesindeki ifşasına adanmıştır.

Kierkegaard, felsefe tarihinde birey kategorisini ilk kez kullanan filozofun Sokrates olduğunu düşünmüştür. (1) Tekil bir bireyin felsefi bir hayat yaşamasının ne anlama geldiği sorusu üzerinde yoğunlaşma çabası, hiç şüphesiz Sokratik bir girişimdir. "Metafizik, bir soyutlamadır ve metafiziksel olarak var olan hiçbir insan varlığı yoktur." (2) Bu anlamda belki de ilk varoluşçu Sokrates'tir. Ancak onun varoluşçuluğu Hristiyanlıktan beslenemediği için en

nihayetinde aşılma zorundadır. Zira Sokrates'i aşmak için Sokrates gereklidir Kierkegaard'a. Johannes Climacus'tan Anti-Climacus'a kadar, Yargıç William, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Frater Taciturnus, Victor Eremita, Vigilius Haufniensis, Nicolas Notabene, Hilarius Bookbinder gibi bütün takma adlı karakterlerin Sokratik bir diyalogun parçalarını oluşturduğunu görmek hayranlık vericidir. Estetik, etik ve dini olanın diyalektik bir sentezini ortaya koyan bu diyalogun her bir repliği bir düşüncenin çürütülmesine ve bir hakikatin doğurtulmasına katkı yapmak üzere ustaca kurgulanmıştır. Ve hiçbiri Kierkegaard'ın kendi görüşlerini doğrudan dile getirmez. "Bir yazarın iyi, kötü, umutsuzluk, acı ve sevince ilişkin bütünüyle kayıtsız kalması gerektiğini" söyler Kierkegaard. (3) Öyle de yapar. Tıpkı Sokrates gibi o da ironik bir kendini gizleme yüzünden trajik bir yaftalanmaya maruz kalır. Zira doğurtmak için onun da ölmesi gerekecektir.

Doğurtmak için aldatmak gerekir; bilmiyormuş gibi yapmak, doğru olan adına bir yalanı yaşamak

*Dr. Öğr. Üyesi., Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

gerekir. Hristiyan olduğunu düşünen insanların aslında öyle olmadıklarının farkına varmalarını sağlamak için Kierkegaard baştan çıkarıcı olur, estetik olur, sapkın olur. Tıpkı kendini bilgi olarak nitelendiren insanların aslında bilgisiz olduklarının farkına varmalarını sağlayan Sokrates gibi o da hakikat uğrunda yanlış anlaşılmaktan korkmaz. Çünkü hakikat doğrudan değil, dolaylı bir biçimde açığa çıkarılabilir ancak. Bir yanılsama asla dışarıdan yıkılamaz. Yıkım ve yeniden inşa bireyin kendisine aittir. Sokrates ve Kierkegaard tam olarak bireyin bu gücü kendisinde bulmasını sağlamışlardır. İşin ironisi buradadır. Doğurtulmak istenen her neyse önce ona yüklenen tüm anlamların soyulmasıdır ironi. Sokrates bilgiyi, Kierkegaard imanı üryan bırakır. Çünkü varoluş, iman içinde kendini gösterir. Eğer estetik, kendini bir iman şövalyesi sanıyorsa, gerçek bir Hristiyan olamadığı halde kendini öyle görüyorsa otantik bir inanç uğrunda onun önce aldatılması gerekir. “Doğurtma, insanların en yüce şeye sahip olduklarını varsayar ama sahip oldukları şeyin farkına varmaları için onlara yardım etmek ister.” (4)

Sokrates’in ayak izlerini takip eden Kierkegaard, yolu daha da ileri götürmek zorundadır. Ona göre felsefe tarihinin gördüğü en tutkulu filozof Sokrates’tir. Bir kehanete sırtını yaslayarak ölüme gitmenin başka bir açıklaması olamaz. Evet; Sokratik erdem araştırması akla yaptığı vurguyla anılır, ancak onun gerisindeki tutkunun kendisinin akılla hiçbir ilgisi yoktur ve bu, Kierkegaard için imana oldukça benzerdir. Tutku hem bir şeyi arzu etmeyi hem de arzulanan şeyden dolayı ıstırap çekmeyi içinde barındırır. Bu nedenle Sokrates’in içindeki *daimonik* sese kulak vererek ölümüne gidişi akılla değil, *erosla* anlaşılabilir ancak. İnsan tutkuyla var olur. Tanrı’nın takipçisi olabilmeyi sağlayan iman, Sokratik *eros*a benzeyen bir tutkudur. Yine de onun belirsiz ve paradoksal olana kendini teslim etmeyle gerçekleşen bir sıçrama *anıyla* desteklenmesi gerekecektir. Sokrates’te eksik olan tam da bu anın kendisidir.

Kierkegaard, İlahi Yükselişin Merdiveni (*Scala Paradisi, The Ladder of Divine Ascent*) adlı kitabın yazarı olan Yunanlı keşiş Johannes Climacus’un adını ödünç alarak yazdığı *Felsefe Parçaları*’nda merdivenin basamaklarının imandan mı yoksa felsefeden mi yapıldığını sorgular. Bu sorunun iki boyutu vardır; hakikati ulaşılabilir kılan tutku Sokrates’in bilgelik sevgisi midir, yoksa insan için sadece Tanrı sevgisiyle mümkün olan bir iman tutkusu mudur?

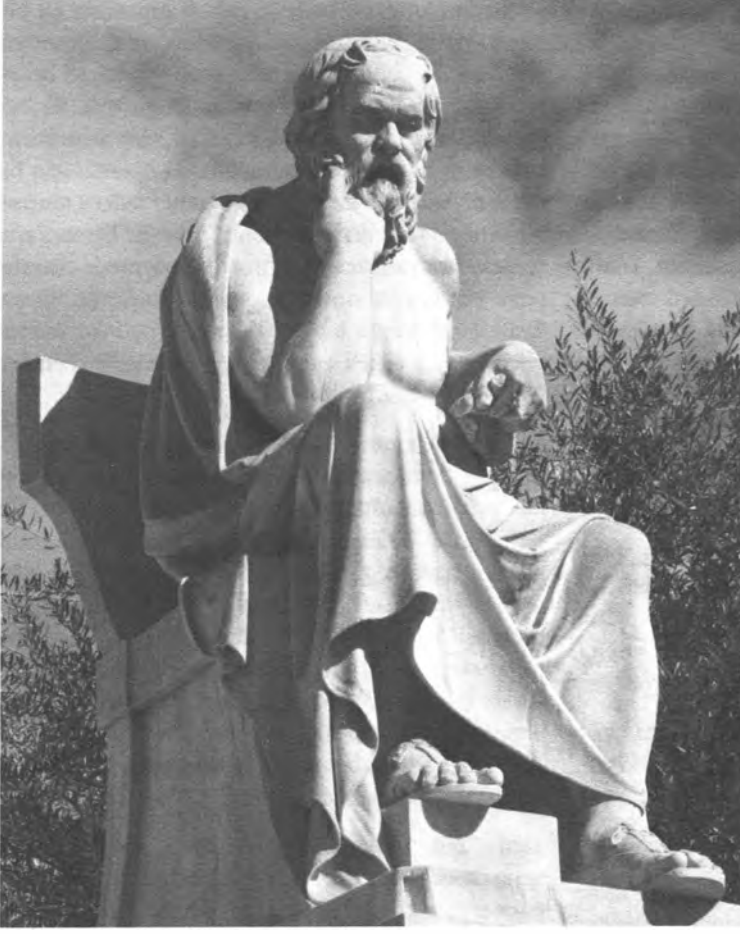
Hakikatin çatışan iki hipotezinden ilki olan felsefi yolda Kierkegaard öğretmenin, öğrenci için yalnızca

bir fırsat olduğunu belirtir. Felsefi hipotezin en belirgin örneği anımsama teorisini savunarak insanlara zaten onlara daha önce verilmiş olan hakikati belirli sorularla hatırlatan Sokrates’tir. Doğurtma ile öğrencinin unutmuş olduğu hakikati yine kendisinin bulmasını sağlayan Sokrates, burada öğrenci için bir fırsattır. Ancak iman yolunda öğrenci sadece tanrısal bir yardımla hakikate ulaşabilir. Tanrı ile öğrenci arasındaki fark yalnızca Tanrı’nın İsa bedeninde cisimleşerek yeryüzüne inmesiyle ortadan kaldırılır. Bu nedenle Hristiyanlık bir öğreti değildir; çünkü burada önemli olan öğretile değil, öğretmenin kendisi/ Tanrı ile ilişkiye girilmesidir.

Kierkegaard’a göre Tanrı’nın yeryüzüne inişinin dışında insanın hakikate yükselmesinin başka bir yolu bulunmamaktadır. Burada Tanrı öğrenci için bir fırsattan daha fazlasıdır. Her iki hipotezin de tek ortak noktası öğrenciye hakikate ilişkin bilgisizliğini göstermesidir. Felsefi hipotezde öğrenciye bilgisizliğini gösteren öğretmen, onun hakikati kendi içinde bulmasını sağlarken, iman hipotezinde öğrencinin kendi içinde bulduğu şey hakikat değil, tam tersine hakiki olmayandır. Burada öğretmenin görevi öğrenciyi sadece bilgisizliğinden değil, kendisinden kurtarmaktır. Çünkü o günah içindedir.

Tanrı, aynı zamanda öğrencinin hakikati anlamasının koşuludur. Onun kendi yerine bir başkasını göndermemesinin nedeni de budur. Koşulu Tanrı sağladığı için imanın nesnesi öğreti değil, öğretmenin kendisidir. “Çünkü Tanrı’nın mevcudiyeti, öğreteceği şey için ilineksel değil, özeldir. Tanrı’nın insan biçimindeki –aslında alt sıradan bir hizmetkâr biçiminde– mevcudiyeti, tam da öğrettiği şeydir; koşulu da Tanrı’nın kendisi sağlamalıdır; aksi halde öğrenci hiçbir şey anlayamaz. Önceden gönderilen haberci yoluyla öğrenci haberdar olabilir, ama bundan fazlasını olamaz.” (5)

Felsefi hipotezin öğretmeni olan Sokrates, kehanetle ilgili olarak kendisini anlamak için öğrenciye ihtiyaç duyarken, dini hipotezin öğretmeni ve kurtarıcısı olan Tanrı öğrenciye kendisini anlamak için değil, salt sevgisinden dolayı yönelir. Felsefi yolda öğrenci hakikate bilgelik sevgisiyle yükselirken, dini yolda Tanrı, sevgisi aracılığıyla insan yaşamına inmektedir. “Sokrates’e göre sevgi, kişinin kendisinde eksik olan özelliklere sahip birine duyulan ihtiyacı ima eder.” (6) Ancak Kierkegaard’a göre Tanrı’nın başka bir şeye ihtiyaç duyması mümkün değildir. Sokrates için sevgi iyi ve güzel olanı arzular, yine de Tanrı tarafından sevilen öğrenci hakiki olmadığına göre iyi ve güzel de değildir. Günah içinde olmasına rağmen Tanrı’nın



ona sevgiyle yönelerek onu kurtarmak istemesinin nedeni, Tanrı'nın sevgisi olmadan kişinin hakikate ulaşamayacak oluşudur. Tanrı'nın sevgisi onun özgür seçiminin göstergesidir ve koşulsuzdur. "Öyleyse Tanrı, sevgisinden, ebediyette bu şekilde karar vermiş olmalıdır; ama temel onun sevgisi olduğu gibi, amaç da sevgi olmalıdır; zira Tanrı'nın bir hareket temeline ve ona karşılık gelmeyen bir amaca sahip olması, gerçekten bir çelişki olurdu. Bu durumda, sevgi öğrenciye duyulan sevgi olmalıdır, amaç da öğrenciyi kazanmak olmalıdır; zira farklı olan ancak sevgide eşit hale gelir ve anlayış ancak eşitlikte ya da birlikte vardır." (7)

Felsefi yolla dini yol arasındaki en önemli fark Kierkegaard'ın önemle üzerinde durduğu o sıçrama 'an'ıdır. Felsefi hipotez açısın-

dan hakikatin kavrandığı an, hatırlama tarafından yutulduğu için hayatı bir öneme sahip değildir. Ancak koşulun Tanrı tarafından öğrenciye verildiği an, kişi için adeta bir yeniden doğum anıdır ve onda asla unutulamayacak bir dönüşüme neden olur. O andan sonra kişi daha önceden olduğu şey değildir artık. Bu dönüşüm anı sadece iman ile gerçekleştirilen bir sıçrama anıdır. İmanın konusu absürt, paradoksal ve akıldışı olandır. Hakikatten yoksun olduğunun farkına vardığı an, kendi hakkında şaşkınlığa düşen kişi, kendi benliğinin bilgisi yerine günah bilinci edinir ve an kabul edilir edilmez de her şey yerli yerine oturur. "Kişinin önceki durumunun bir 'olmamak' durumu olduğunu ifade eden Kierkegaard, bu 'an'dan sonra 'olmak' durumuna geçtiğini söyler." (8) Kierkega-

ard'a göre insanda sonlu ile sonsuzun, ruh ile bedenin, zorunlu ile olumsuz ve sınırlı ile sınırsızın sentezi o an içinde gerçekleşir. İman sahibi kişi, inançsızlıktan inanca doğru bir sıçrama yapmıştır, bu sıçrama kişide niteliksel bir dönüşüme yol açar. Bir Hristiyan haline gelme anı, sadece sıçrama ile mümkün olmaktadır. (9) Kişi o anın kısacık sonsuzluğunun paradoksal niteliği karşısında artık başka bir varoluşa geçmiştir. Sıçrayış, Kierkegaard için karar kategorisidir. Kişi sıçrama ile kim olmak istediğine karar verir. Sıçrama, irade gücünün kasıtlı bir eylemidir.

An, paradoksun yaşanmasıdır. Kierkegaard paradoksu düşüncenin tutkusu olarak tanımlar. O paradoksu olmayan bir düşünürü, tutkusuz bir aşığa, başka bir deyişle sıradan bir insana benzetir. (10) Tutkusuz bir aşkın olamayacağı gibi, Kierkegaard için paradoksla yüzleşmeyen bir düşünür, bir iman şövalyesi ya da bir varoluş süreci de yoktur. Düşüncenin tutkusu bir yandan paradoksu çözmeyi düşünürken, diğer taraftan bunu düşünerek yapamayacağı için kendi çöküşünü de hazırlar. Kierkegaard gerçekten de tutkuyu felsefesinde ironik ve paradoksal bir biçimde kullanmıştır. Paradoks, tam da düşüncenin tutkusu olmasından ötürü paradokstur, çünkü kendi tutkusu olmasına rağmen düşünce onu kavrayamayacaktır. Bu nedenle tutku hakikati başka türden kavramaya yönelir. Bu son adım Kierkegaard'a göre imandır. Sokrates çok yaklaşmış olmasına rağmen bu son adımı atamamıştır.

Anımsama kuramı hakikatin kişiye içsel olduğu varsayımına dayandığı için onda eksik olan şey günah bilincidir. Sokrates'in tüm çabası kişide örtük olarak var olan hakikati doğurtma yöntemi ile

açığa çıkartmaktır. Bu da, temelde her insanın hakikate sahip olduğunu ima eder, bu durumda hakikatin farkına varılma 'an'ının kendisi önemsizleşmeye mahkumdur. Eğer 'an' Kierkegaard'ın ifade ettiği gibi ayırıcı bir öneme sahipse, o zaman bu, aşkın hakikatin ruhumuzda o ana kadar olmadığı anlamına gelmektedir. Bu bakış açısına göre hakikat ruha içkin değildir. Hakikati arayan kişi o ana kadar ona sahip değildir. Anımsama ilkesinin hakikatin içsel olduğu varsayımı, aslında Sokrates'in günah bilincine sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. "Kierkegaard'a göre hakikat yoksunu olma ve kendi kusuru yüzünden böyle olma durumuna günah denir." (11) Sokratik anlamda bir günahtan söz edilecekse bu ancak bilgisizlik olabilir. Ona göre hiç kimse bilecek kötülük yapmamaktadır. Bu nedenle erdemlerin bilgisine sahip olmayan kişi nerede, nasıl eylemde bulunacağını bilmediğinden ötürü yanlış kararlar verebilmektedir. Oysa Kierkegaard'a göre günah, imanin zıttı olarak karşımıza çıkar. Bu, kişinin kendi iradesiyle Tanrı'dan uzaklaşarak hakikatten kopma durumudur.

Hristiyanlık, doğru olanın ne olduğunun anlaşılmasına rağmen, kişinin doğru olanı yapmayı istemeye bileceğini göstermektedir. Bu nedenle Hristiyanlık için günah bilginin içinde değil, istencin içinde ortaya çıkmaktadır. O halde Kierkegaard için günah, Tanrı'nın İsa bedeninde cisimleşerek kendi doğasını insanlara açmasında sonra, Tanrı huzurunda kendi olunmanın istenmediği umutsuzluktur veya kendi olunmanın istendiği umutsuzluk olarak karşımıza çıkar. (12)

Kierkegaard'a göre Sokrates'te günah bilinci yoktur çünkü o, istencin özgürlüğünü tam olarak görememiştir. Bu nedenle Kierkegaard Sokrates'i etik varoluş alanına dahil etmiştir. Kierkegaard'a göre eğer Sokrates, iradenin sapkınlığı hakkında bir şey bilmiyorsa bu, onu hiç deneyimlemediği içindir. Sokrates hakikati varoluşla, ideali aktüelle birlikte tutabiliyordu; çünkü iradesi 'iyi' anlayışıyla uyum içindeydi. Onun için bilme ve olmanın birliği *erostan* başka bir şey değildir. Sokrates, bilerek ve isteyerek kötülük yapamayacağını ifade ederken iradenin istemli biçimde seçim yapabilme yetisine sahip olduğunu görememişti. Delphoi tapınağındaki kehanet, Sokrates'in gözlerini hakikate doğru çevirmişti; ama Sokrates'in kendisi diğer insanlar için artık sadece bir fırsattı, o hakikatin kendisi değildi. Sokrates'in bakış açısından Tanrı, ona sahip olmadığı bir şey vermemişti, hakikat zaten Sokrates'in ruhuna içkindi. Hakikati anlamamanın koşulunu Tanrı'dan almayan Sokrates, bu nedenle dini varoluş alanına sığayamamıştı.

Sokrates günah, Tanrı ve paradoksu dini hipotezle uyum içinde anlayamamıştı. Yine de felsefi *eros* deneyimi ona bunlara ilişkin derin bir ima vermiş ve bu, Kierkegaard için güçlü bir esin kaynağı olmuştur. *Eros*, Sokrates'e mutlak paradoksun yolunu açmıştı; fakat onun felsefi anımsamayla ele geçirilemeyeceğini anlatamamıştı. Sokrates'teki felsefi *eros*, iman için bir hazırlıktı. Zira Sokrates, bir Hristiyan olmadığından Tanrı onun için bilinmez kalmıştı.

Kierkegaard imanın bir çeşit otopsisini gerçekleştirmiştir. Grekçe *autopsia* (otopsi) sözcüğü kişinin bir şeyi kendi gözleriyle görmesi anlamına gelmektedir. Günahla kör olmuş gözlerin imanın otopsisıyla yeniden açıldığını belirten filozof, kişinin hakikaten kim olduğunun bilincine ancak imanla vardığını ifade etmektedir. Kişinin kendi gözleriyle görmesinin anlamı Kierkegaard için ilk anlamından daha derindir. İmana sadece Tanrı'nın İsa'nın bedeninde cisimleşme paradoksunu kendi gözleriyle gördükleri için o dönemde yaşamış insanların sahip olduğunu düşünmek hatalı olacaktır. Kendi gözleriyle görmek aslında Kierkegaard için, sadece gözle görülen anlamına gelmemektedir. Görmek; gözle değil, imanla olan bir seçim ve karar anıdır. İman söz konusu olduğunda görmek sadece İsa ile çağdaş olanların gerçekleştirdikleri bir şey değil, Tanrısallığın çıplak gözle görülecek bir şey olmadığını anlayan her insanın kalbiyle gerçekleştirebileceği bir edimdir. Birey gözleriyle değil, ancak imanyla İsa'nın çağdaş olabilmektedir. Bu nedenle Kierkegaard için iman problemi, varoluş problemidir. Görmek, bir olguya sadece fiziksel olarak şahit olmak değil, kalple, başka bir deyişle imanla ona tanıklık etmektir. İman, kişinin zamansal açıdan İsa ile çağdaş olmasını değil, tutkusal ve paradoksal açıdan çağdaş olmasını gerektirir. "Çağdaş, bir göz tanığı değildir; bir mümin olarak, imanın otopsisinde bir çağdaştır. Ve bu otopside, çağdaş olmayan herkes de çağdaştır." (13) Bu nedenle iman söz konusu olduğunda çağdaş izleyici ile sonraki izleyici her zaman eşittir. "Mümin imanın otopsisine daima sahiptir, o başkalarının gözüyle görmez ve her müminin gördüğünün aynısını görür –iman gözüyle." (14)

Kierkegaard, Sokrates'in ötesine geçmek için Sokrates'i kullanır. Sokratik biçimde yaşamak, kendini bilme çabasının insanın kavrayışını aşan bir aşkın varlığın rehberliğini gerektirdiğini kabul etmektir. Sokrates kendisini bu rehberliğe içindeki tutku ve *erosla* açık hale getirmiştir. Bu şekilde imana giden yolu aralayabilmiştir. Yine de Kierkegaard'a göre bir iman şövalyesi olmak için *erosun* ötesine geçilmelidir. "Bu proje açıkça Sokrates'in ötesine gider. Büy-

lece Sokratik olandan daha doğru olup olmadığı ise tamamen farklı bir sorudur; bu soruya bir solukta cevap verilemez, zira burada yeni bir organ kabul edilmiştir: İman; ve yeni bir varsayım: Günah bilinci; ve yeni bir karar: An; ve yeni bir öğretmen: Zaman içindeki Tanrı. Bunlar olmasaydı, iki bin yılı aşkın bir süredir takdir gören, benim de en ateşli heyecanla yaklaştığım o ironistin karşısına sorgulanmak üzere çıkmaya cesaret edemezdim. Ama onun kadar iyi söyleyemesem de onunla özünde aynı şeyi söylerken Sokrates'in ötesine geçmek –en azından bu Sokratik değildir.” (15)

Dipnotlar:

- (1) Kierkegaard, *The Point of View For My Work as an Author* (Trans. Walter Lawrie), New York: Harper- Row, 1962, s. 136.
- (2) Kierkegaard, *Stages on Life's Way*, (Trans. Walter Lowrie), Princeton, Princeton University Press London, Humprey Milford Oxford University Press, 1940, s. 476.
- (3) Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, (Trans. Dawid F. Swenson, Completed. Walter Lowrie), Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 551.
- (4) Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection* (Trans. Alastair Hannay), London: Penguin Books, 1996, s. 42.
- (5) Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* (Çev. Doğan Şahiner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005, s. 61-2.
- (6) Platon, *Şölen*, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000, (200 a-b).
- (7) Kierkegaard, *Felsefe Parçaları*, s. 29.

(8) A.g.e., s. 23-5.

(9) Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 381.

(10) Kierkegaard, *Felsefe Parçaları*, s. 42.

(11) A.g.e., s. 19.

(12) Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004, s. 109-10.

(13) Kierkegaard, *Felsefe Parçaları*, s. 76.

(14) A.g.e., s. 108.

(15) A.g.e., s. 117.

Kaynaklar:

Kierkegaard, S., *Stages on Life's Way*, (Trans. Walter Lowrie), Princeton, Princeton University Press London, Humprey Milford Oxford University Press, 1940.

Kierkegaard, S., *The Point of View For My Work as an Author* (Trans. Walter Lawrie), New York: Harper- Row, 1962.

Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*, (Trans. Dawid F. Swenson, Completed. Walter Lowrie), Princeton: Princeton University Press, 1968.

Kierkegaard, S., *Papers and Journals: A Selection* (Trans. Alastair Hannay), London: Penguin Books, 1996.

Kierkegaard, S., *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004.

Kierkegaard, S., *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* (Çev. Doğan Şahiner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.

Platon, Şölen, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2000.

YAZAR



Zeynep Zafer Esenyele

Araştırma alanları Merleau-Ponty, fenomenoloji ve beden felsefesi üzerinedir. Pratik etik ve varoluşçu felsefelerle ilgilenen yazar, çeşitli dergilerde yayımlanan makale ve çevirilerinin yanı sıra kitap bölümleri de kaleme almıştır. Boş vakitlerinde resim ve müzikle ilgilenir, bilim kurgu ve gerilim romanları okumaktan hoşlanır.



HEIDEGGER VE ÇEVRE FELSEFESİ

HALUK AŞAR*



Günümüz çevresel krizlerinin sebebi insan merkezilik olarak düşünülmektedir. Son yüzyıl özellikle de son elli yıl içerisinde de dünyayı ve doğayı insan merkezci algılayış ve yorumlama biçimi oldukça eleştirilmiştir. İnsan merkezci düşünce biçimine yönelik eleştirilerin yoğunluk kazanmasının elbette ki sebepleri vardır. Bunlar arasında doğanın katledilişi, iklim değişikliği, çevre kirliliği, nüfusun artması ve buna paralel olarak doğal kaynakların azalması gibi çeşitli sorunlar gösterilebilir. Kısacası “dünyamız” diyerek sahiplendiğimiz yeri yok etmek üzere olduğumuz gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kaldığımız için artık kendimizle hesaplaşma içerisine girdik. Dolayısıyla dünyayı ve doğayı yeniden algılama ve yorumlama denemeleri bu hesaplaşmalar sonucu ortaya çıkmıştır. Hayvan hakları etiği, canlı-merkezci etik, çevre merkeziler vb. hareketler insanın kendi geçmişiyse, yani insan merkezci düşünüş biçiminin temelleri ile hesaplaşması sonucu ortaya çıkan yeni algılama ve yorumlama biçimleri olarak görülmektedir.

Derrida “The Animal That Therefore I Am (More to Follow)” (Öyleyse Olduğum Hayvan) yazısında, Batı düşünüş tarihinin seyrinin aslında insan ile diğer canlılar arasındaki ilişkinin giderek efendi köle ilişkisine dönüşmesinin de tarihi olduğunu belirtir. Bu tarih insan merkezci başka bir ifadeyle logos merkezli bir tarih olarak da okunabilir. İnsan merkezilik sınırlı bakış açısına sahip insana dünyayı anlayabilmeleri için belirli bir düzen ve yapı sunar. Bu bakımdan insan merkezilik “ya insan şovenizminin bir ürünü olarak ya da insanın ontolojik sınırının göstergesi olarak ifade edilir” (Boddice 2011: 1). Pre-sokratik filozof Xenophanes’in belirttiği gibi eğer atların, aslanların veya sığırların elleri olsaydı ya da elleri ile çizim yapabilselerdi ve insanların yaptığı gibi işler yapabilselerdi onlar da Tanrı’ları kendi biçimlerine göre yaparlardı. Bu bakımdan “Yunanlıların tanrılarını insanların benzerleri olarak gördüğü gerçeği, insanlığın şeylerin sıralamasında birincil ve merkezde olduğu düşüncesiyle insan merkezçiliği ortaya çıkarmaktadır” (Steiner 2005: 1). Şeylerin

*Dr. Öğretim Üyesi, Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

sıra ve düzenini insanın kendi bakış açısına göre ve kendisini merkeze alarak açıklaması olarak anlaşılan insan merkezilik dinsel ve felsefesi açıdan ele alınabilmektedir.

Burada dinsel açıdan baktığımızda tek tanrılı dinlerden önce bile, örneğin Ahimsa dinsel görüşünde, insan merkezci düşünüşün egemen olduğunu görüyoruz. Ahimsa doktrini bir ruhun (ya tek bir dünya ruhu ya da pek çok bireysel ruh) birçok farklı hayattan geçerek, sonsuz aydınlanma gelene kadar, bedensel kimliğini değiştirmesi olarak yorumlanır. Yediğiniz tavuk büyükanneniz çıkabilir veya bundan 30 sene sonra torununuzun ezdiği sinek siz olabilirsiniz. Bu yüzden yaşayan varlıklara karşı merhamet, kişinin kendisi ve sevdiklerine olan saygısının bir uzantısı olarak ortaya çıkar (Pluhar 2012: 137-138). Bu bakımdan bu inanışta diğer canlılara ve doğaya karşı bir acımasızlığın olmadığını belirtmek gerekmektedir. Tek tanrılı dinler döneminde ise artık evrenin efendisi, diğer canlıların bekçisi ve bu evrenin onun için yaratıldığı insan anlayışıyla diğer canlılar ve doğa giderek daha fazla insanlar için bir araç haline geldiği görülmektedir. İnsan merkeziliğin felsefi kökenlerine baktığımızda ise Aristoteles'ten Aquinas'a, Descartes'tan Kant'a ve yirminci yüzyıl filozoflarına kadar, ama en çok da bu saydığımız filozoflarda temellendiğini söyleyebiliriz. Burada akıllı bir varlık olarak insanın diğer varlıklardan üstünlüğü dolayısıyla ahlaki açıdan da daha değerli oluşu söz konusudur. Ancak özellikle Descartes ile başlayan süreç oldukça önemlidir, çünkü diğer canlılar acı çekmeyen ruhsuz birer makine olarak tasarlanmışlardır. Bu süreç ile beraber doğaya egemen olma ve onu sadece bilgi nesnesine indirgeme süreci de başlamış, hızlı sanayileşme ile doğanın ve diğer canlıların tükenişi hızlanmıştır.

Belirtmekte yarar var ki insanın diğer canlılara karşı bu kadar acımasızlaşmasının temel düşünce dayanakları Batı metafiziğinin insan merkezci anlayışı olsa da bu acımasızlığın şiddetlenerek artmasının sebebi doğaya egemen olma düşüncesi, Kapitalist ekonomi yapısı, insanların böyle bir ekonomide sürekli olarak tüketme güdüsü vb. etkenlerdir. Bu bakımdan insanın hayvanlarla ilişkisinin tarihi çok eski olmakla birlikte son iki yüz yıl içinde insanın diğer canlılarla ilişkisinde çok büyük değişiklikler yaşanmıştır. Bu değişikliklerin sebebi doğaya egemen olma düşüncesi ile birlikte ortaya çıkan bilimsel ve teknolojik gelişmeler ve buna bağlı olarak üretim tüketim araçlarımızın değişmesidir. Bu değişikliklerin sonucunda ise insan ile diğer canlılar arasındaki ilişki biçimi de yeni bir boyut kazanmıştır. Bu ilişki biçimi insan dı-

şındaki tüm canlıları insanın çıkarı doğrultusunda kullanmaya yönelir. Kapitalist sistem ile birlikte bu kullanım daha da şiddetlenmiş diğer canlılar sadece birer mal/şey olarak düşünülmüştür.

Dünyayı yeni bir biçimde yorumlama çabası olarak ortaya çıkan çevre felsefesinin temel amacı diğer canlıların da insan kadar ahlaki açıdan değerli olduğunu göstermeye çalışmaktır. Örneğin Paul Taylor, çevre etiği sorunları üzerine çalışan düşünür, çevre etiğinin insan ve doğal dünya arasındaki moral ilişkiyi incelediğini belirtir. Bu ilişkinin temel yönetici ilkesinin ise bizlerin tüm hayvanları, bitkileri ve bu çevrede yaşayan tüm canlıları da içeren yeryüzünün doğal çevresiyle ilgili görevlerimizin, sorumluluklarımızın ve ödevlerimizin belirlenmesi olduğunu söyler. Taylor doğal dünya derken hayvan ve bitki nüfusu ile birlikte tüm doğal ekosistemi oluşturan biyotik topluluğu işaret eder (Taylor 2011: 3). Biyotik toplulukta artık insanın sadece insanla ilişkisi değil, insanın tüm canlılara olan ilişkisi önemli hale gelir. Bu bağlamda saygı sadece insanın yaşamına değil, tüm canlıların yaşamlarına gösterilmelidir.

Genel olarak çevre felsefesi ile ilgilenen düşünürler insanı tek değerli varlık olarak görmezler, daha ziyade onlar için tüm varlıklar kendi yaşamlarından ötürü değerli olmaya layıktırlar. Çevre felsefesi düşünürleri kendi eleştirilerini ve ortaya attıkları görüşleri desteklemek için filozofların düşüncelerinden destek alarak söylemlerine daha sağlam bir zemine dayamak isterler. Bu bakımdan son zamanlarda da özellikle Heidegger çevre felsefesi açısından önemli bir konuma gelmiştir. Heideggerin modern teknik ve bilim eleştirisi bunun yanı sıra "olmaya bırakılmışlık" kavramı çevre düşünürlerinin görüş ve eleştirileriyle benzer olduğundan oldukça önemli hale gelmiştir.

Michael E. Zimmerman, Heidegger ile derin ekoloji arasındaki ilişkiyi incelediği makalesinde, Heidegger'in modern insanlığın kendisini akıllı bir hayvan olarak veya tam donanımlı mekanik öz olarak gördüğünü belirtir. Heidegger Batı metafiziğinin insanın ilerlemesine yol açmadığını, bunun yerine insan varlığını da içeren teknolojik nihilizmin ortaya çıktığını söyler. Heidegger'e göre, bu kendini beğenmiş insan merkezci hümanizm yalnızca doğayı yok etmez, aynı zamanda insanlığı da yok etmektedir. Ona göre mevcut uygulamaları düzenlemek için insan mesaisi başarılı olamaz ve aslında daha da kötüye gidecektir, çünkü yayılan kültürel, sosyal ve ekonomik krizler modern insanlığın kontrol saplantısı sempo-mlarıdır (Zimmerman 1993: 3-5).

Heidegger'in modern teknik ve bilim eleştirisi çevre felsefesi açısından oldukça önemlidir. Çünkü Heidegger'e göre modern teknoloji ve bilim, insanların doğaya ontolojik açıdan kör bakmasının sebebidir. Grekler için bilim, derinliğine düşünüp taşınmak anlamına geliyordu, dolayısıyla bilim Varlık'a ilişkin bir düşünmeydi. Buna karşılık Heidegger'e göre "Yeniçağdaki görünümüyle 'bilim düşünmez.' Çünkü bu bilim, artık, doğal veya tarihsel olayları nedensel ardışıklıklar olarak tasarımıyan öznenin, yani kendisini kendinin-bilinci olarak doğadan ayıran ve böylece doğayı kendisine yabancı kılan bu öznenin bir disiplini olup çıkmıştır" (Heidegger 1998: 20). Heidegger'e göre, Batı metafiziği insanın "ilerlemesine" değil, insanlığın da dahil olduğu her şeyin daha fazla güç ve güvenlik için hammadde olarak durduğu teknolojik nihilizme yol açmıştır. Bu kibirli antroposentrik hümanizm sadece doğayı yok etmekle kalmıyor, aynı zamanda insanlığı da zarar vermektedir.

Heidegger modern teknik ve bilimin, insanı hesap eden ve çerçevesi anlama ve yorumlamaya sürükleyerek tek boyutlu varlık haline getirdiğini belirtir. "Hesaplayan düşünme, hesap yapar. İlerlemiş yeni, daima umut, gelecek vaat eden ve aynı zamanda uygun olanaklarla hesap yapar. Hesaplayan düşünme, bir fırsattan diğerine acele ettirir. Hesaplayan düşünme, hiç durmaz, sükûnetle düşünmeye varmaz" (Heidegger 2012: 10). Bununla birlikte Heidegger hesaplamalı düşünmenin, her şeyi güç üretimi için sipariş edilecek ve kullanılacak bir kaynak olarak açıklarken, açığa çıkarmaya yönelik düşünme ve bakış insanlar için "olmaya izin veren", yani tarihe "yeni bir başlangıç" için alan yaratan bir meditasyon düşünme şeklidir (Zimmerman 2019: 209-210). Heidegger'e göre, dünyanın bize sunuluş şekli o kadar tek bir boyut haline geldi ki, insanlar bile kendileri için bir güç olarak güç üretiminin bir aracı olarak ortaya çıktılar.

Modern teknik ve bilim insanları varlığı yorumlamada tek boyutlu hale getirerek aynı zamanda tüm varlığın el altında duran bir "şey" olarak görülmesinin de zemini olmuştur. Bu bakımdan insan artık var olanları el altında olan olarak düzenler, sınıflar, depolar ve kullanır. "Her yerde her şey, yardım etmek, dolayimsız bir şekilde el altında olmak, yani aslında tam da daha öte bir düzenleme (Bestellen) için hazır olabilecek şekilde orada durmak üzere düzenlenir. Bu tarzda düzenlenen her şey, kendine özgü bir duruşa (Stand) sahiptir. Biz onu el-altında-duran (Bestand) diye adlandırıyoruz" (Heidegger 1998: 58).

Bu düzenleyici hesap edici yorumlamadan kurtuluş

elbette ki vardır. Heidegger'e göre varlık ve zaman, varolan varlık olarak anlaşılmamalıdır daha ziyade onlar var olanların oldukları gibi "olma" larını sağlayan gerekli durumlardır. Heidegger için bir varlığın varlığı; kendi kendini gösterme, kendini açma veya görünme durumuna bağlıdır. Dolayısıyla "varlık", ne bir şeyin temelinde yer alan gizemli bir öz olarak ne de diğer bütün varlıkları yaratan yüce bir varlık olarak isimlendirilemez. Aksine, "varlık", bir varlığın insan varoluşu olan Dasein tarafından oluşturulan zamansal dilsel açıklığı içindeki tezahürü olarak adlandırılır. Bu bakımdan insan varlığı olmadan, varlıklar "olamaz", Ancak tek boyutluluk insanın elinden zamansal dilsel açıklığını alarak varlığın da unutulmasına sebep olmuştur (Zimmerman 2019: 209-210).

Varlığın unutulmuşluğu varlığın belirli bir perspektiften ezeli ve ebedi olarak düşünülmesidir ki bu durum varlığın tek boyutluluğu olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan var olanlar o varlıklar ne ise o olarak değil, tek boyuttan açıklanır. Bu tek boyut ise var olanları el altında duran şeyler olarak görülmesidir. Heidegger bu bakıştan kurtulmanın yolunun otantik Dasein olduğunu belirtir. Heidegger Dasein'in iki varoluş olanağına sahip olduğunu belirtir; otantik ve otantik olmayan. Otantik olmayan Dasein her günkü varoluş halindedir ve burada zamansal-dilsel açıklığa sahip değildir, daha ziyade kendisini bir kişi veya akıllı bir hayvan olarak kavrar. Kendisini bu şekilde kavrayarak Dasein aslında kendi hiçliğini ve ölümlü oluşunu da gizler. Ancak "kaygı" (Angst) Dasein'in ölümlü olduğu gerçeğini ortaya çıkaran bir tehdit unsuru olarak ortaya çıktığında Dasein ya kendi gerçekliğini reddedip her günkü varoluşunu seçer ya da kendi sınırlılığının ve ölümlü bir varlık olduğunu kabul ederek otantik Dasein olmayı seçer. Böylece otantik Dasein'in zamansal ufku daha da geniş olmaya başlar ki varlıklar bu yolla kendilerini daha farklı biçimlerde ve daha zengin bir şekilde ortaya çıkarabilirler. Dolayısıyla Heidegger için otantik Dasein varlıklara araçsal olarak yaklaşımdan ziyade kendileri gibi olmalarına izin veren bir bakışa sahiptir. O halde otantik Dasein'in zamansal dilsel açıklığı tek boyutlu olarak varlığı yorumlamaz, daha ziyade varlığı ne ise o olarak görerek "olmaya bırakan" bir bakışla yorumlar.

İnsanı merkeze alan bakış açısı ve bu bakış açısı ile ortaya çıkan teknik tüm doğayı ve giderek insanı tüketmektedir. Bu tüketme insan açısından kendi olanaklarını ve kendi değerini yok etme olarak anlaşılabilir gibi aynı zamanda doğanın da bir kullanım aracı olarak yok edilmesi olarak anlaşılabilir. Sonuç

olarak çevre felsefesi düşünürleri tüm canlıların yaşamlarının kendileri için değer taşıdığını düşünürken onların yaşamlarını gerçekleştirmelerine izin vermemiz gerektiğini vurgulamaya çalışırlar, yani onları olmaya bırakmak gerekmektedir. Bu yüzden insan merkezci bakış açısından bir an önce kurtulup tüm canlıları da kapsayan yeni bir bakış açısı ile tüm varlıkları yeniden yorumlamalıyız. Bu ise Heidegger bağlamında düşündüğümüzde ancak otantik Dasein olma ile mümkündür.

KAYNAKÇA

Boddice, Rob (2011), *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*, Ed. Rob Boddice, BRILL, Boston.

Derrida, Jacques (Winter 2002), *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, (Trans: David Wills), *Critical Inquiry*, Vol. 28, No. 2, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 369-418.

Heidegger, Martin (1998), *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (Çev. Doğan Özlem), Paradigma, İstanbul.

Heidegger, Martin (2012), *Olmaya Bırakılmışlık*, (Çev. Mesut Keskin), (Ed. Abdullah Keskin), Avesta Basın Yayın, İstanbul.

Pluhar, E. (2012), "Animal Rights" *Encyclopedia of Applied Ethics*, Ed. Ruth Chadwick, Callahan and Singer, Academic Press, Massachusetts, pp. 136-144.

Steiner, Gary (2005), *Anthropocentrism and Its Discontents*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Taylor, Paul W. (2011), *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, New Jersey.

Zimmerman Michael E. (2019), "How Pertinent Is Heidegger's Thinking for Deep Ecology?" in *Heidegger on Technology*, (Ed: Aaron James Wendland, Christopher Merwin and Christos Hadjioannou), Routledge, New York 209-226.

Zimmerman, Michael E. (Fall, 1993), "Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship", *Environmental Ethics*, XV, 3, pp. 193-224.

Zimmerman, Michael E. (1994), *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, University of California Press, London.

YAZAR



Haluk Aşar

Araştırma alanları etik, biyoetik ve çevre felsefesi üzerinedir. Varoluşçuluk ve genel olarak çağdaş felsefe ilgisini çekmektedir. Çeşitli dergilerde ilgi alanlarına bağlı olarak hazırladığı birçok makalesi yayınlanmıştır. Kendi alanı dışında sinema ve edebiyata meraklıdır. Her iki alanın da felsefe ile uğraşan kişinin gelişiminde önemli katkıları olduğunu düşünmektedir. Vakit buldukça spor yapmaktadır.



DÜNYAYA FIRLATILMIŞ İNSANIN TUTAMAK ARAYIŞI

ABDURRAHİM TUNÇ



İnsanoğlunun yaşam tınısı olarak 'varoluş', yirmi birinci yüzyılda da etki alanını genişleten temel felsefi bir problemdir. Varoluş, insanın kendi yaşamını sorguladığı uzunluğu ve sonsuzluğuyla bir dehlizden ibarettir.

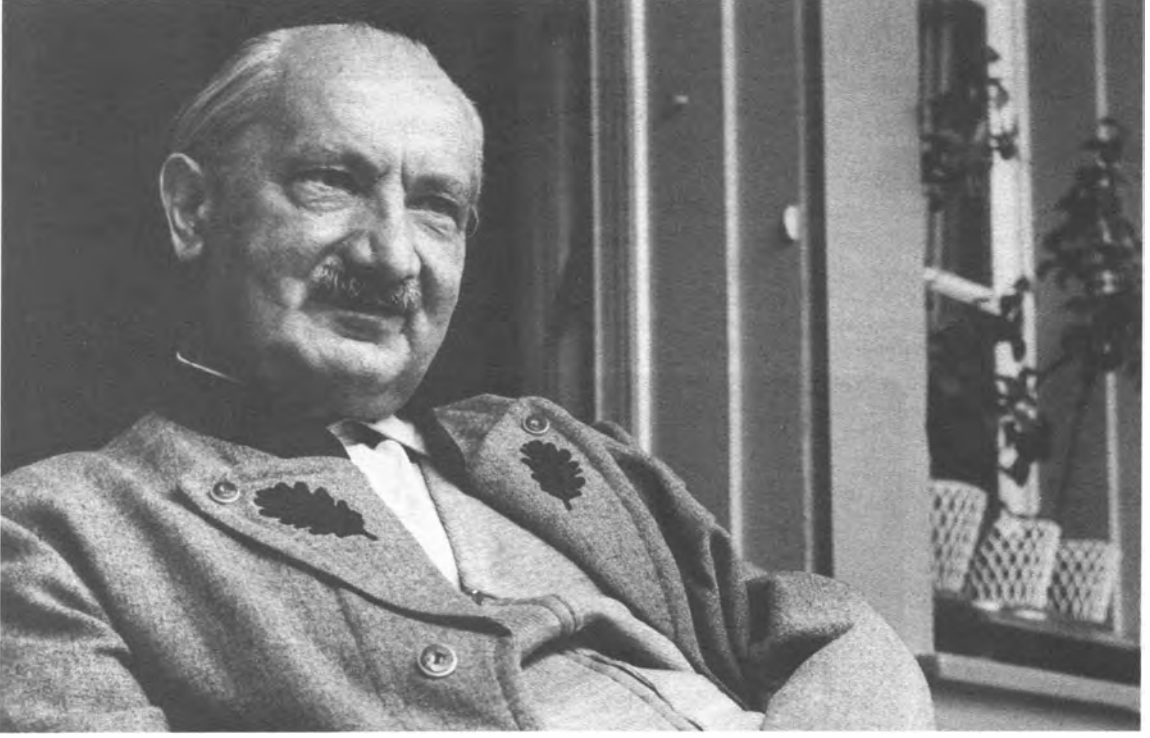
Varoluş bir başkasına anlatılacak bir şey değildir, görelidir ve deneyimseldir, der Foulque (1).

Varoluşçuluk insanın kendine yaptığı bir yolculuktur. Yitik ruhunu aramaya koyulan insan, hiçlikle ya da kendisiyle karşılaşabilir. Varlık endişesine kapılan insan, kendini unutuşa ve başıboş göçebelğe doğru savurabilir (2).

Sartre'in varoluşçu anlayışına göre, eğer Tanrı yoksa -varoluşu özden önce gelen- bir varlık vardır. Bu varlık, bir kavrama göre tanımlanmazdan, belirlenmezden önce de vardır. Bu varlık insandır. Heidegger'in deyişiyle 'insan gerçeği'dir. Varoluş özden önce gelir. İyi ama ne demektir bu? Şu demektir: İlk insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır (3).

Dostoyevski, Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu, diye yazmıştı. İşte bu söz, varoluşçuluğun çıkış noktasıdır, Sartre'a göre. Gerçekten de, Tanrı yok ise her şey yeğdir, hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki insan, kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutunacak bir dal. Artık hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez elbet. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle, gerekircilik(determinizm), kadercilik yoktur burada, kişiöğlü özgürdür, insan özgürlüktür (4).

Sartre 'Egzistansiyalizm ve Hümanizm' başlıklı makalesinde "Kendini seçerken gerçekte tüm insanlığı seçmiş olurum." der (5). Dünyaya fırlatılarak özünü seçme zorunluluğu ile baş başa bırakılan insan, bu sorumluluğu taşıyamaz hale gelerek kaygı ve endişe duyacaktır. Gereksiz bir dünya içine düşen insan kendi kendini ve kendi değerlerini yaratma sıkıntısı ile ömür boyu mücadele vermek durumundadır. Çünkü insan her an her eylemini düşünerek yapmak zorunda olduğundan bu çaba yaşam boyu sürmektedir.



Heidegger Varlık ve Zaman'da 'dasein'i nereden gelip nereye gittiğinden bihaber olan insan olarak tanımlar. Yaşamını sürdürme gayesini bir türlü anlamlandıramayan dasein, sürekli bir endişe içerisinde. Kendi varlığıyla özdeşleşerek özgürlüğünü tüm çıplığıyla algılayan dasein, bu anlamlandırma kargaşasından kurtulacaktır (6.)

Varoluşçu düşünürlerden Kierkegaard'a göre, varoluşsal sorgulamalar neticesinde kendi evrenine kapanan bireyin içsel yolculuğu 'yabancılaşma'yı etkin kılar. Birey, kendisini toplum kurallarının dışında algılayarak topluma-insanlığa- yabancılaşmaktadır.

Tüm varoluşçu düşünürlerde ortak olan iki şey, okuyucularını değiştirme ve onlara yeni bir yaşam biçimi sunma isteğidir (7). Kierkegaard'ın bu görüşü çerçevesinde varoluşçu düşünürlerin kaleme aldıkları romanlarla okuyucularını değiştirme çabalarını irdelemek yerinde olacaktır.

Antoine Roquentin ve C'den Cingil Nuri'ye Varoluşçu Bir Öz

Varoluşçuluğun ağırlıklı etkisini taşıyan Sartre'in Bulantı (1938) romanının başkışısı A.Roquentin, yaşamın basmakalıp değerlerine, birbirinin tekrarı olan gündelik işlere bir türlü anlam veremez. Öyle ki nesnelerin varoluşunu bile sorgular, ruhundaki huzurluğun kaynağına iner.

Benim bildiğim nesnelerin insana dokunmaması gerekir. Çünkü canlı değildir. Aralarında yaşar, onları kullanır, sonra yerine koruz. Onlar sadece yararlıdırlar. Oysa bana dokunuyorlar. Çekilmez bir durum bu. Onlarla bağlantı kurmak korkutuyor beni. Sanki hepsi birer canlı hayvan. (Bulantı, 2016: 28)

Sartre göre insan her şeyden önce, kendisini anlamsız bir varlık ve boş bir hayat karşısında bulmaktadır. Çünkü bu varlık yaratılmamıştır, hiçbir sebebe dayandırılmayacağı için de gereksiz, fazla ve saçmadır. Bu durum ile karşı karşıya gelme, insanda bir irkilme ve tikslenme hali ortaya çıkarır. Sartre buna "bulantı" adını vermektedir. İnsan bir taraftan varlığın bütün ağırlığını kendi omuzlarında hissetmekte, diğer taraftan ise, onun bir saçmalıktan ibaret olduğunu kavramaktadır (9).

Yaşamın anlamından kuşku duymak ve bu kuşkuyla yaşamak, varoluşun ilk aşaması olan "tikinti/bulantı" haline takılıp kalmaktan ibarettir (10). Roquentin'le birlikte okur yaşamını sorgulayarak huzurunu yitirmekte, 'bulantı'yı derinden hissetmektedir.

Sokaklarda da ne idüğü belirsiz bir yığın gü-rültü sürüp gidiyor. (Bulantı, 2016: 20)

Dünya adil değildir; insan bu adaletsizlikle mücadele etmelidir. İnsanın içinde yaşadığı dünyayı seçme

şansı yoktur, ancak bu dünyayı yaşanmaya değer ve güzel bulmamız veya çirkin, kötü, ızdırap dolu bulmamızın kendimizin belirlediği bir şey olduğu görüşü hâkimdir. Buna göre dünyamızı da tıpkı kendimizi kurduğumuz gibi biz kuruyoruz. ‘*Kendi kurma*’ sürecinde iç sıkıntısı kendisini hissettirir. Bilincin kendisini sürekli yenileyen bir bunalımı söz konusudur.

Karşımdaki heykel anlamsız tatsız bir şeydi artık. Sıkıntıdan boğulacak gibi olduğumu duyuyordum. (Bulantı, 2016: 21)

Varoluşçu karakterler yaşamdan uzak, yalnız ve umutsuzdurlar. Yalnızlıkları tüm ahlaki değerlerden yoksun olmalarından, kendi yaşamlarını yine kendilerinin sorgulamalarından kaynaklanan bir yalnızlıktır.

İnsanın kendi yüzünü anlayabilmesi belki de elinde değil. Belki de tek başına yaşadığım için böyle oluyor. Topluluk içinde yaşayanlar kendilerini, arkadaşlarına nasıl görünüyorlarsa aynalarda tıpkı öyle görmeyi öğrenmişlerdir. Benim arkadaşım yok. (Bulantı, 2016: 38)

Yusuf Atılgan’ın *Aylak Adam* (1959) romanı; toplumdan kopukluğun, yabancılaşmanın yoğun izlerini taşır. Romanın başkışısı C’nin yaşamını anlamlı kılacak bir tutamak arayışı yapıt boyunca kendisini hissettirir.

Gerçek olan içimdeki bu boşluk mu? Değil! Bir şey var, ama eksile eksile var. (Aylak Adam, 2013: 18)

C. paralı, yalnız ve sıkıntılı bir gençtir. Belirli bir işi yoktur, aylaktır. Her sabah işe gider gibi evden çıkar. Öğleye kadar arkadaşı ressam Sadık’ın atölyesinde, öğleden sonra başka bir yerde vakit öldürür. Günlerini lokantalarda, koltuk meyhanelerinde, sinemalarda geçirir. Sık sık kendi iç dünyasına döner. C., tanıştığı kadınlardan her seferinde bir bahane ile ayrılır. Evlilikten hoşlanmayan bir insandır. Her akşam evine dönen ‘*eli paketlenmiş*’ erkeklerden nefret eder. C.’nin ‘*eli paketlenmiş*’ olarak tanımladığı kişiler; sabit bir işi, evi olan sıradan bir yaşam süren bireylerdir.

C. ‘*eli paketlenmiş*’ belirli bir zümre olarak niteleyerek kendisini bu zümrenin dışına itmiştir ve kendisini topluma yabancılaştırmıştır. Durağan, tek düze bir yaşam anlayışına karşıdır. C. monoton yaşam anlayışını kırmak için çözüm yolları üretmektedir. Aynı kafeye en fazla bir hafta gider, aynı manavdan iki kere alışveriş yapmaz.

C, bir gün sinemadan çıktıktan sonra sokaktaki insanları iç sesiyle şöyle karşılar:

Sokak sinemadan çıkmayanlarla dolu; asık yüzleri, kayıtsızlıkları, sinsî yürüyüşleriyle onu aralarına alıyorlar eritiyorlar... Hep ölçülü-biçimli mi davranmak gerek? Kim demiş? Başkaları onu eve gidecek sanırken o gidip bir meyhaneye içecek... (Aylak Adam, 2013: 18)

Aylak Adam, modern insanın huzursuzluğunu ve tutamak arayışını anlatan bir roman olarak günümüz insanın da baş etmek zorunda olduğu sorunları dile getirmiştir.

İnsanın bir tutamağı olmalı... Dünyada hepimiz sallantılı, korkuluksuz bir köprüde yürür gibiyiz. Tutunacak bir şey olmadı mı insan yuvarlanır. Tramvaylardaki tutamaklar gibi. Uzanır tutunurlar. Kimi zenginliğine tutunur; kimi müdürlüğüne; kimi işine, sanatına. Çocuklarına tutunanlar vardır. Herkes kendi tutanağının en iyi, en yüksek olduğuna inanır. (Aylak Adam, 2013: 148)

C’nin sürekli bir arayış içinde olması ve bu arayış sürerken romanın son bulması, toplumda yalnızlık duygusuna kapılan kişinin yaşadığı sürece daima bir şeylerin eksikliğini hissedeceğini öne sürer. Kaygı ve endişenin hüküm süreceği bir yaşamın kaçınılmaz olduğu iletisi güçlü bir şekilde kendisini hissettirmektedir.

Varoluşçuluğu taşraya taşıyan bir yazar olarak Hasan Ali Toptaş, *Gölgesizler* (1994) romanında var oluş ile yok oluş arasındaki karakter ile yaşama dair sorgulamalar yapar. Bir sabah ağlayarak muhtarın kapısını çalan kadın kocasının kaybolduğunu söyler. Kaybolan kişi Cingil Nuri’dir.

Kadın iki gözü iki çeşme, saçları dağınık, dizleri ah çekilip dövülmekten yamyassı; kocasının dün akşam ruhum daralıyor diyerek evden çıktığını, bir daha da geri dönmediğini söylemişti. (Gölgesizler, 2014: 14)

Cingil Nuri’nin ruhsal bulantılar sonucu yaşamını sürdüğü köyünden kaçışı, varoluşsal sancılara kapıldığını göstermektedir. Bir zaman sonra yoklara karışan Cingil Nuri ve diğer bir karakter Güvercin de köyüne geri dönmüştür. Bu bağlamda yazarın iletisi açıktır: İçerisinde yaşadığımız toplumdan kaçış anlamsız bir çabadır. Köyden uzaklaştıkça yakınlaşan karakterler kısır bir döngünün içerisinde dirler.

Dünyaya fırlatılarak kendi özünü seçme özgürlüğü tanıyan insanın varlığını anlamlandırma çabasını Toptaş, Cingil Nuri karakteri ile irdelemektedir.

Derin derin iç geçiriyorduk. Belki de sonsuz bir uğraşa kaptırmıştık kendimizi, durup dinlenmeden bir şeylerle boğuşuyor, bağırıyor, coşuyor kan ve ter içinde kalıyorduk. (Gölgesizler, 2014: 37)

Karıncaların dinmek bilmez kımıldanışlarını andıran yaşamımızın monotonluğunu, döngüsellliğini vurgulayan yazar; yaşamanın, varolmanın derin kaygısını taşraya taşımasıyla özgünlük kazanmıştır.

Varoluşçu düşünürlerin gayesi; okurun yaşama bakış açısını değiştirmek, tek düze yaşamına yeni bir soluk kazandırmaktır. Varoluşçu karakterler ile kendisini özdeşleştiren okur, varoluşunu sorgular ve katharsis (arınma) yaşar. Varoluşçu roman karakterleri ile insan, içinde bulunduğu yaşama dair birtakım kararlara ulaşır ve kendini yeniden bulma, yaratma imkânı bulur. Modern insanın huzursuzluğunu, tutamak arayışını, bulantısını, yalnızlığını, umutsuzluğunu dile getiren varoluş düşüncesi; günümüz insanının

baş etmek zorunda olduğu problemleri yansıtmaları bakımından değerlidir.

Dipnotlar

- (1) FOULQUE, P. (1991). *Varoluşçuluk*. İletişim Yayınları, s.32.
- (2) FOLSCHEİD, D. (2005). *Felsefe Akımları*. Dost Kitabevi, s.148.
- (3) SARTRE, J. P. (1985). *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci) Say Yayınları, s.63.
- (4) SARTRE, J. P. (1985). *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci) Say Yayınları, s.71.
- (5) SARTRE, J. P. (2007). *Toplu Oyunlar*, (Çev. Işık M. Noyan. İthaki Yayınları, s.25.
- (6) HEIDEGGER, M., & Ökten, K. H. (2008). *Varlık ve Zaman*. Agora Kitaplığı.
- (7) KIERKEGAARD, S. (2010). *Fikir Mimarları Dizisi: Kierkegaard*. Say Yayınları, s.35.
- (8) GÜRSOY, K. (1987). *Felsefe Konuşmaları*, (Haz. Sadettin Elbol) Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.49.
- (9) ÇELİK, T. (2013). *Varoluş ve Roman*. Anı Yayıncılık, s.58.

Kaynaklar

- ATILGAN, Y. (2013), *Aylak Adam*, Yapı Kredi Yayınları, 30. baskı, İstanbul.
- SARTRE, J. P. (2016). *Bulantı*, Çev: Selahattin Hilav. Can Yayınları: İstanbul.
- TOPTAŞ, H. A. (2014). *Gölgesizler*. İletişim Yayınları: İstanbul.

YAZAR



Abdurrahim Tunç

Araştırma alanları felsefe, psikanaliz ve toplumsal cinsiyet üzerinedir. Egzistansiyalizm ve Jean-Paul Sartre'in *Bulantı*'sından düşünsel anlamda etkilenmiştir. Bir yandan Türkçe öğretmenliği yapmakta diğer yandan yazılarıyla var olmaya çalışmaktadır.

NIETZSCHE: VAROLUŞ YOLCULUĞU VE ÖZGÜR RUH OLMANIN ANLAMI ÜZERİNE

MARIA POPOVA

ÇEVİREN: BURAK AVCI



“Sadece ve sadece senin üstünden geçeceğin yaşam köprüsünü, kimse senin için inşa edemez.”

Friedrich Nietzsche (15 Ekim 1844 – 25 Ağustos 1900) insanın kendisini bulmasıyla ilgili yazdığı yazısında böyle der. Fakat bu köprüyü inşa etmek, özel bir arzu, kişinin kendi kurtuluşuna erebilmesini sağlayacak bir güç gerektirir. Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca* adlı 1879 başyapıtında, bu arzu ve gücü keşfetmeye çalışır. Nietzsche, özgür ruh düşüncesine adanmış bu eserini “cesaret kırıcı-cesaretlendirici bir çalışma” olarak tanımlar.

Bir yüzyıl kadar önce, modern psikologlar insan doğası hakkındaki inanışların insan doğasını nasıl şekillendirdiğini çözmeyi başardılar. Nietzsche şöyle yazar:

Bu “özgür ruhlar”, gerçekte yoktur ve hiç var olmamışlardır. Fakat ben, daha önce de belirttiğim üzere, bazı iyi şeylerin benim kötü özelliklerimle karışması için (hastalık, yalnızlık, yabancılık, yetersizlik, kaygısızlık) bu ruhlara ihtiyaç duydum. Bir insan konuşmaya ve gülmeye heves ediyorsa, bu ruhlarla konuşup gülüşebilir. Bu ruhlar sıkılmaya

başladığında ise onları iblise havale edebilir. Ve onların yavaş yavaş yaklaştığını görmeye başladım. Kat ettikleri yolları ve gelişmelerinde etkisi olan şeyleri önceden tasvir ettiğimde, acaba gelmelerini kolaylaştırmak için biraz bir şeyler yapmış mı oluyorum?

Nietzsche, bu ruhların nasıl doğduğunu şöyle açıklıyor:

“Özgür ruh”un olgunluğuna ve bütünlüğüne erişebilen bir ruhun son ve kesinkes durumuna ulaşması, bir kurtuluş, zincirleri koparma şeklinde gerçekleşir. Ve bu durumun öncesinde, olduğu yere sınıksız bir şekilde ve sonsuza dek zincirlenmiş gibi görünür. Büyük kurtuluş, bu gibi mahkûmlara bir deprem gibi aniden gelir; genç ruh aniden bir sallantı geçirir, parçalanır ve dağılır. Gerçekleşen olayı anlamlandıramaz. Bilinçsizce gerçekleşen ani bir istek, emrin üstünlüğü ile onlara hükmeder; devam etmek için bir istek, bir arzu ortaya çıkar... Bir volkan gibi isyankâr ve inatçı bir şekilde uzaklara gitmeyi arzular.

Fakat Nietzsche'nin dikkat edilmesini belirttiği bir nokta var; var olmanın gerçekleştiği bu süreç, mücadele ve zorluklarla doludur. Nietzsche'ye göre yaşamı gerçekleştirebilmek için önemli olan şeylerdir bunlar. Nietzsche, bu bozulmaların rahatsız edici, fakat gerekli olduğunu söylüyor. Bu bozulmalar, özgür ruhun ortaya çıkışına zemin hazırlıyor, yapıcı ve yıkıcı başkaldırmanın ince çizgisini oluşturuyor:

Acı veren ve hastalıklı şeyler büyük kurtuluşun geçmişinde kalmıştır. Ve bu aynı zamanda bir dert, insanı yok edebilir de. Gücün ve kendini bulma arzusunun ortaya çıktığı ilk an, kendine değer biçme, özgür irade arzusu... Özgür kalmış kişi, etrafta oradan oraya dolaşır tatminsiz bir özlem ile. Ve karşılaştığı nesneler her ne ise, bu kişinin gururunun tehlikeli bekleyişinden payını almalıdır; kendisini çeken her şeyi parçalara ayırır. Alaylı bir gülüş ile birlikte, saygı dolu bir korku içerisinde kendi içine kapanmış veya korunan her şeyi ortaya çıkartır; ortaya çıktıklarında bu şeylerin nasıl göründüklerini anlamış olur.

Bu gerçek özgür ruhun yaradılışı, Nietzsche'ye göre, Budizm'deki tüm arzulardan sakınma öğretisine bağlı kalan bir zihin gerektirir. Nietzsche şöyle diyor:

Böyle bir yazgısı olan kişi, kendi özel güneşle ısınmaktadır, kuş gibi özgür olduğunu hissederek, kuşun gözlerine sahip olarak, kuş gibi durdurulamaz, merakın ve ince bir küçümsemenin birleşiminde bulunan yabancı bir şey gibi... "Özgür bir ruh"; bu ferahlatıcı kelime her ruh halinde güzeldir, kişinin neredeyse ıhıldamasını sağlar. İnsan, artık sevgi ve nefretin zincirlerinden kurtulmuş vaziyette, evet veya hayır olmaksızın, burada ya da orada fark etmeksizin, en çok kaçarak, sakınarak, ne ilerleyip ne de geri çekilip, aranıp durarak yaşar.

Nietzsche, özgür ruhun yolculuğunu daha da açıyor:

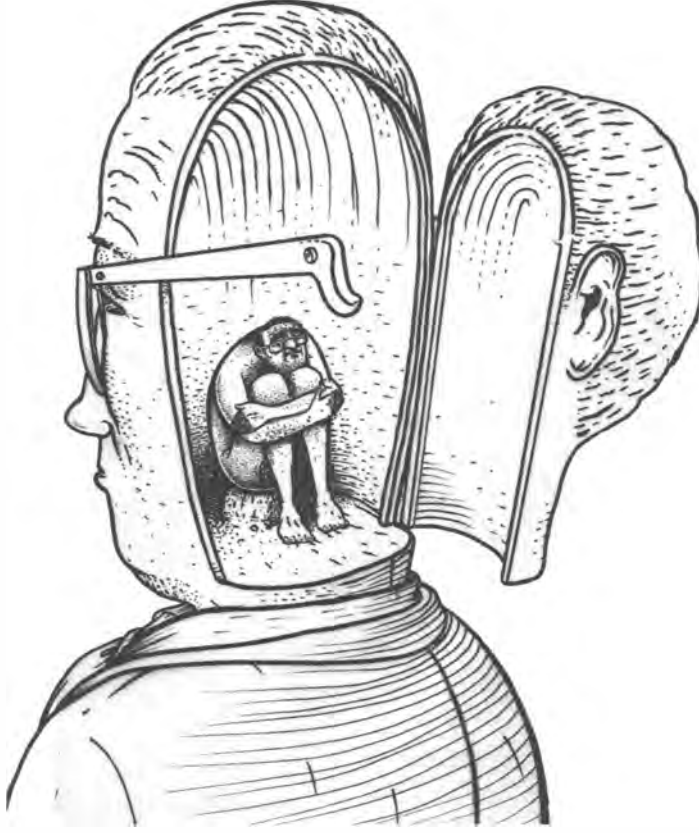
İyileşmede bir sonraki adım: Ve özgür ruh tekrardan yaşama döner, tabi yavaşça, neredeyse inatla, şüphyle. Yine bir sıcaklık, bir yumuşaklık vardır: hissetmek, aynı hisleri paylaşmak daha da derinlik kazanır; rüzgâr kişinin etrafında esip durur. Neredeyse hissediyordur ki, sanki şu anda ilk defa, gözle-

ri yakınındaki şeyleri görmeye başlamıştır. Şaşkınlık halindedir, öyle sessizce oturur. Şimdiye kadar nerelerdedi? Etrafındaki şeyler ne kadar da değişmiş görünüyordu. Minnetle bakar arkasına; yolculuğuna, kendini sürgün edişine ve ciddiyetine, uzaklara bakışları ve tepelerdeki uçuşlarına... Artık ilk defa kendini gerçekten görür ve bu süreç içerisinde onu neyin şaşırttığını da. Şimdiye kadar geçirdiği acı veren titremeler! Yorgunluğundan, tekrar tekrar yaşadığı hastalığından aldığı haz! Acı çekmek, öylece durmak, sabretmeyi öğrenmek, güneşin altında olmak... Ne kadar da memnun olur bunlardan! Kışın hafifliğini, duvarın arkasına düşen gün ışığını kim onun kadar sever? Dünyadaki en minnettar varlıklardır onlar, ayrıca en mütevazılarıdır. Kertenkele gibi iyileşen, yaşama geri dönen bu varlıklar; aralarında bazıları vardır ki günün son ışıklarına kadar şükrederler... Tüm kötümserliklerin esas tedavisidir bu (Mefkureci ve şarlatanların yozlaşmasına neden olan şey). Özgür ruhlar gibi hasta olmak, bir süre öyle kalmak ve daha sonra yavaş yavaş sağlığa kavuşmak, yani daha sağlıklı olmak. Bilgeliktir bu, dünyevi bilgelik; kişinin, kendi kendini uzun bir süre boyunca küçük dozlar ile sağlığına kavuşturması.

Nietzsche'ye göre özgür bir ruh olmak, "O büyük kurtuluşun gizini okuyabilmektir".

Kişi, kendisinin efendisi olmalı, kendi yasalarını kendisi koymalıdır. Önceden bu yasalar onun efendisiydi, fakat artık bu yasalar başka birer araç olmaktan öteye gitmemelidir. Kendi sesinin gücünü ele geçirmeli, bunu kendi elinde ve daha yüksek hedefleri için kullanmayı öğrenmelidir. Her Evet ve Hayır'daki kaçınılmaz hatanın farkına varmalıdır, yaşamın bir parçasıdır hata. Yaşam, yanlış yaparak ve bir görüş kazanarak iyi bir hale gelir. Her şeyden önemlisi, hatanın en çok nerede olduğunu kendi gözleriyle görmesidir: yaşamın en küçük, en dar, en acımasız, en az gelişmiş olduğu yerde ve kendini bir amaç, bir niyet olarak görmekten yine de kendini alamaz.... En yüksek, en büyük ve en zengin olanı parçalara ayırır, daha sonra bunları kendi esenliği için gerekli olan sorunun biçimine sokar.

İngilizce orijinali: Maira Popova. *Nietzsche on the Journey of Becoming and What It Means to Be a Free Spirit*. BrainPikings.com



‘İnsan bu varoluş karşısında cesur ve tehlikeli bir çizgide durmalıdır; çünkü eninde sonunda onu kaybetmeye mahkumuz.’

Friedrich Nietzsche



CAMUS VE SARTRE'IN "NASIL ÖZGÜR OLMALI" SORUSUNA DAİR İHTİLÂFİ

SAM DRESSER

ÇEVİREN: HÜSEYİN SİĞİRCİ



Tuhaf bir ikiliydi onlar. Albert Camus yoksulluğa doğmuş, Bogart-vari (1) çehresiyle çevresini büyüleyen Fransız asıllı Cezayirli bir *kara ayaktı* (2). Jean-Paul Sartre ise Fransız toplumunun üst sınıfından, yakışıklılığın yanından geçmeyen biriydi. İşgal döneminde Paris'te tanıştılar ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra samimiyetlerini geliştirdiler. Şehrin ışıklarının yavaş yavaş tekrar açıldığı o günlerde Camus, Sartre'ın en yakın arkadaşıydı. "Nasıl sevmiştik seni sonra", diye yazıyor Sartre sonraları.

Devrin parıldayan ikonuydular. Gazetelerin günlük faaliyetlerinde bildirdiği üzere: Sartre kendini *Les Deux Magots*'a (3) kapatırdı, Camus ise Paris geziniyordu. Şehir yeniden inşa edilmeye başladığında Sartre ve Camus, zamanın ruh halini dile getirdiler. Avrupa, yakılarak kurban edildi fakat savaşın ardından bıraktığı küller, yeni bir dünyanın tasavvur edilebileceği bir boşluk bıraktı. Okurlar yeni dünyanın neye benzeyeceğini telaffuz etmek için Sartre ve Camus'nün gözlediler. "Biz," diye anımsatıyordu akran filozof Simone de Beauvoir, "savaş sonrası döneme, onun ideolojisini temin etmeliydik."

Bu, varoluşçuluk biçiminde geldi. Sartre, Camus ve entelektüel ahbabları dini reddetti, yeni ve sinir bozucu piyesler sahneledi, okurlarını özgün yaşamaya zorladı ve dünyanın absürtlüğünü ifade ettiler – amaçsız ve 'değer'siz bir dünya. "Sadece taşlar, yıldızlar ve elin dokunabildiği hakikatler [mevcut]," diye yazdı Camus. Hayatı anlamlandırmak için bu dünyada yaşamayı seçmeli ve kendi anlam ve değerimizi ona yansıtmalıyız. İnsanlar özgürdür ve özgürlük sırtlarına ağır bir yük bindirmiştir; zira özgürlükle korkunç, hatta güçten düşüren özgün/gerçek bir şekilde yaşama ve davranma sorumluluğu edinilmektedir.

Özgürlük ideası Camus ve Sartre'ın felsefi olarak kuşattığında adalet mücadelesi onları politik olarak birleştirdi. Kendilerini adaletsizlikle yüzleşmeye ve ona çare bulmaya adanmışlardı. Hiçbir gruptan insana; işçilere, proletaryaya davranıldığı kadar insafsızlık edilmiyordu. Camus ve Sartre onların emeklerine prangalanmış ve insaniyetten mahrum bırakılmış olduklarını düşündüler. Onların özgürleşmesi için yeni bir siyasi düzen inşa edilmeliydi.

Ekim 1951’de Camus, *Başkaldıran İnsan*’ı yayımladı. İçerisinde, kabataslak çizgilerle bir “isyan felsefesi” dile getirdi. Bu haddi zatında bir felsefi düzen değil, felsefi ve siyasi ideaların bir birleşimidir: her insan özgürdür ancak özgürlüğün kendisi görecelidir; insan sınırını, itidalini, “hesaplanmış riskini” sahip lenmelidir; ‘mutlak’lar insanlık karşıtıdır. Camus, bilhassa devrimci şiddeti reddetmiştir. Şiddet uç durumlarda (nihayetinde Fransız savaşındaki gayreti desteklemişti) kullanılabilir lakin o, tarihi arzulanı- ğın yöne sürükleyen devrimci şiddetin kullanımının ütöpik, mutlakçı ve kendine ihanet olduğunu düşünüyordu.

“Mutlak özgürlük güçlü olana hükmetme hakkı verir,” diye yazıyor Camus ve ekliyor “Mutlak adalet tüm aykırılıkların bastırılmasıyla elde edilir, haliyle özgürlüğü tahrip eder.” Özgürlük ve adalet arasındaki çatışma; sabit bir yeniden dengeleme, siyasi bir itidal, en çok sınırlayanın –insanlığımızın- kabulünü ve kutsanmasını icap ediyor. “Yaşamak ve yaşatmak,” diyor “ne olduğumuzu peyda etmek için.”

Sartre *Başkaldıran İnsan*’ı iğrenerek okudu. Ona kalırsa mükemmel adalet ve özgürlüğe ulaşmak mümkündür – bu komünizmin kazanımlarını tarif ediyordu. Kapitalizmin koşulları altında ve yoksulluk içinde işçiler özgür olamazdı. Sunulan seçenekler tatsız ve insanlık dışı idi: ya acımasız ve yabancılaştıran (4) bir işte çalış ya da öl. Lakin baskıları bertaraf ederek ve otonominin işçilere iadesiyle, komünizm her bir bireye maddi ihtiyaç (sıkıntısı) olmadan yaşama imkânı tanımaktadır ve böylece insanlara kendilerini gerçekleştirecekleri en iyi yolu seçmelerine olanak tanıyacaktı. Bu onları özgür kılacaktır ve бүкүлmez eşitliğin dolayısıyla adil olan da budur.

Buradaki mesele Sartre ve soldaki birçokları için komünizmin, var olan düzeni tarumar etmek üzere başariya ulaşmak için devrimci şiddeti icap etmesidir. Tüm sol eğilimliler bu tür bir şiddeti uygun buluyor değil elbette.

Radikal ve ılımlı solcular arasındaki –geniş anlamda komünist ve sosyalistler arasında– bu ayrılık yeni değildi. Fakat otuzlar ve kırklı yılların başı solu, muvakkaten faşizme karşı birleşmiş görmüştü. Faşizmin yıkımıyla, şiddeti tasvip eden radikal solcular ile reddeden ılımlılar arasındaki kırılma yeniden canlandı. Bu ayrışma sağın pratikte gözden kaybolması ve Avrupa’nın her tarafında radikalleri güçlendiren ve Gulag’ın dehşetlerinin, terörün ve göstermelik mahkemelerin gün ışığına çıkmasıyla komünistleri rahatsız eden soruların solmasına sebep olan Sovyetler

Birliği’nin nüfuzuyla gittikçe daha da hareketlendi. Savaş sonrası dönemin her bir solcusuna sorulan soru basitti: Hangi taraftasın?

Başkaldıran İnsan’ın yayımlanmasıyla Camus devrimci şiddete başvurulmayan barışçıl bir sosyalizmi beyan etti. Sovyetler Birliği’nden yayılan hikâyeler onu dehşete düşürmüştü: komünistlerin el ele olduğu özgürlükler ülkesi değil, hiçbir şekilde özgür yaşamının mümkün olmadığı bir ülkeldi. Bu esnada Sartre, komünizm için savaşırdı ve böyle olması için şiddeti desteklemeye hazırdı.

İki dostun bu ayrışması medyada büyük ilgi çekiyordu. *Les Temps Modernes* –Sartre’nin editörlüğünü yaptığı ve *Başkaldıran İnsan* eleştirisinin yayımlandığı dergi– ortalamanın üç katı sattı. *Le Monde* ve *L’Observateur* nefes nefese bir düşünüş yaşadı. Günümüzde bu derece dikkat çeken bir entelektüel kavgayı tasavvur etmek zor, lakin bu ihtilafta birçok okur zamanın siyasi buhranlarının kendilerine yansıdığını gördü. Bu, fikirlerin dünyasında olan ve gelişen siyaseti görmenin bir yolu ve fikirlerin değerinin bir ölçüsüydü. Bir düşünceye derinlemesine sadıksan onun için öldürmek zorunda mısın? Adalet için olsa kaç yazar, özgürlük için olsa ne?

Sartre’in tutumu hayatının geri kalanında mücadele ettiği çelişki itibarı ile vuruldu. İnsanlar özgür olmaya mahkûmdur diyen varoluşçu Sartre aynı zamanda, tarihin varoluşsal bağlamda gerçek özgürlük için fazla alana müsaade etmediğini düşünen Marksist Sartre idi. Aslında *Fransa Komünist Partisi*’ne hiç katılmamış olmasına rağmen Budapeşte’deki Sovyet tanklarının onu SSCB’nin yolu ilerletmediğine ikna ettiği 1956’ya kadar Avrupa’nın her yanında komünizmi savunmaya devam etti. (Aktardığı üzere, Macaristan’daki Sovyetlerin Amerikalılar gibi davranıyor oluşu onu şaşkınlığa sürüklemişti.) Sartre Sol’da güçlü bir ses olarak kaldı hayatı boyunca ve Fransa cumhurbaşkanı Charles de Gaulle’yi seçti kendine favori şamar oğlanı olarak. (Hırçın bir saldırı sonrasında *De Gaulle*’den Sartre’yi tutuklamaları istenmesi üzerine “Voltaire tutuklanamaz” cevabını verir.) Fakat Sartre öngörülemezliğini sürdürdü ve 1980’de öldüğünde radikal Maoizmle uzun, garip bir oynama faaliyetinde bulunmuştu. Sartre, SSCB’den fikirsel manada uzaklaşsa bile devrimci şiddetin gerekli olabileceği fikrinden külliye asla vazgeçmedi.

Komünizmin şiddeti Camus’u farklı bir gidişata yönlendirdi. “Velhasıl ben özgürlüğü seçtim. Adalet gerçekleşmese dahi özgürlük, adaletsizliğe karşı çıkmanın gücünü sürdürür ve iletişimi açık tutar,”

diye yazar *Başkaldıran İnsan*'da. Soğuk Savaş'ın diğer tarafından, Camus'nün duygularını paylaşmamak ve Sartre'in sadık bir komünist olarak kaldığı iştiyaka hayret etmek oldukça zor. Camus'nün aşırıya kaçmayan politik gerçekliği, ahlaki alçak gönüllülüğü, sınırları ve hataya düşebilen insanlığı kucaklaması bugün büyük ölçüde önemsenen bir mesaj olarak kaldı. Hatta en muhterem ve değerli düşünceler bile bir diğerine karşı dengelenmeli. Mutlakçılık ve ilham verdiği imkansız idealizm, tehlikeli bir yoldur (ve Camus ile Sartre'in daha adil ve özgür bir dünyayı

tasavvur etmek için cebelleşmesi kadar Avrupa'nın küller içinde kalmasının da sebebidir).

- (1) Humphrey Bogart, Cazablanca'da Rick Blain rolüyle tanıdığımız ABD'li oyuncu.
- (2) Kara ayak, Fransızca pied-noir, Fransa'nın sömürgesi olan Kuzey Afrika ülkelerine yerleşen Fransızları adlandırmak için sarf edilen ifade.
- (3) Les Deux Magots, dönemin Fransa'sında sanat camiasından insanların çokça zaman geçirdikleri bir kafe.
- (4) Marx'ın Yabancılaşma Teorisi.



FİLOZOFLARIN EN KARAMSARI: **SCHOPENHAUER**

ROGER CALDWELL

ÇEVİREN: GÖKHAN ÇUHACI



Leibniz, aydınlanma çağının büyük Alman figürü, yaşadığımız dünyanın olabilecek en iyi dünya olduğunu iddia etseydi Arthur Schopenhauer (1788-1860), en kötülerinden birinde, baştan sona ızdırap ve ölümün iliklerine işlediği bir dünyada yaşadığımızı söylerdi. Gençlik yıllarında ateist olduğu zamanda, bu tarzda bir dünyanın sonsuz iyilik barındıran bir varlık tarafından yaratılmış olamayacağına inanıyordu. “Hayat, son derece sefil bir mesele. Hayatımı, onu anlamak için çalışmaya adamaya karar verdim” diye belirtir.

Beklenildiği üzere Schopenhauer, Leibniz’e karşı çok az saygıya sahipti. Hatta ona “sefil küçük bir mum ışığı” derdi. Optimizm düşüncesinin “aşırı saçma değil ancak son derece tehlikeli bir düşünme şekli ve insanlığın çektiği korkutucu ızdıraba karşı yapılan üzücü bir alay etme” olduğunu düşünüyordu (İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, 1819). Sadece insanlığın değil, hayvanların çektiği ızdırabı da ekleyebiliriz. Kant, ahlak konusunu rasyonel yaratıklar ile sınırlamış olmasına rağmen Schopenhauer, rasyonelliği hayvan doğasının temelinde bulunan sadece ince bir

kaplama olarak görmesiyle beraber, her iki tarafın da çektiği ortak bir ızdırap olduğuna dikkat çeker ve şefkat konusunda var olan ahlaki düşüncelerini, hayvanların sonuna kadar hak ettiği yönünde kullanırdı.

Schopenhauer, filozofların en karamsarı olarak ün salmış bu kişilik, hiçbir zaman unutulmamıştır; ama esas ilham verdiği kişilerin felsefe dünyasının dışındakiler olduğu söylenebilir. Besteci Richard Wagner gibilere, çok sayıda yazar ve şaire ilham kaynağı olmuştur. Bu durumun sebebi sadece, bizleri hayatın “sefil baskısından” kurtararak geçici bir rahatlama sağlayan sanata duyduğu yüksek saygı değil, aynı zamanda bizlere bir hayat felsefesi sunmasıdır. Bizlere teknik anlaşmalar sunmak yerine, felsefenin görevlerinden biri olarak ölüm düşüncesi karşısında teselli sağlaması ve bunların birçoğunu –kendi görüşüyle– Hristiyanlığın yanlışlarından arındırarak yapmaya çalışmasıdır. Filozoflar arasında yazdıkları en kolay okunabilenlerden biri olması da yardımcı oluyor. Stili için, son derece temiz ve saygı duyulacak derecede açık olduğunu söyleyebiliriz. Hatta yazılarını yazdığı dönemde, Alman filozof meslektaşlarının

yazdıklarının sıkıcı ve çoğu zaman anlaşılabilir derecede belirsiz yazılar olduğunu da göz önüne alacak olursak (örnek olarak Hegel).

Schopenhauer, kategorilerden kaçınmaya çalışan bir kişiliktir. Alman idealizm akımının olduğu dönemde yazılar yazmıştır. (İdealizm, her şeyin zihnimiz içinde veya zihnimiz için var olduğu doktrindir.) Ancak bir çeşit idealist de denebilir. Daha çok kendi koşullarında var olmuştur ve birçok yönden kendi zamanındaki meslektaşlarından daha deneysel bir düşünce yapısına sahiptir. Bir “Hayat Felsefesi” sunmasına rağmen, varoluşçuluk düşüncesinin önde gelen isimlerinden biri demek zor olur kendisi için. Onun düşüncelerini zalim bir determinizm kontrol eder: Olacağımız şeyler için yeterli seçim şansına sahip değiliz. Bizlere şunu söyler: “Erdemlerimiz ve günahlarımız doğuştan itibaren bizlere katılır” ve yaptıklarımız sonucunda ne olduğumuzu keşfederiz. Ne olduğumuz ise, canlı varlıkların hepsinde olduğu gibi, hayatımızı kontrol eden irade için yaratılan, farkında olmadığımız ifadelerin çoğunluğudur (“İsteme ve Tasarım Olarak Dünya” adlı bölüme bakınız). İnsan iradesinin özgürlüğü ise, bireysel farkındalık ile yüzeye çıkan bir illüzyondur. Bu yüzden kendimizi seçmekte özgür değildir. Sartre’ın belirttiği gibi: bizler çoktan olduğumuz şeyleriz. Schopenhauer için bu durumda Sartre, psikolojisinin yansımaları yanlış algılanarak, Kant rasyonalizminin önde gelen simalarından biri gibi görünürdü.

Bireysel Tarih üzerinden Felsefe

Soyut doğaları sebebiyle filozofların yaptığı çalışmalar, bilim adamlarının yaptıklarına nazaran, nadiren onların hayat tecrübelerini yansıtır. Bu durum, Kierkegaard ve Nietzsche gibi sanatçı-filozoflar diyebileceğimiz isimlerde gerçekleşmez. Onların hayatları ve işleri arasında daha kuvvetli bir bağ vardır. Schopenhauer de bu seçkin gruba dahildir ve David Cartwright, Schopenhauer hakkında yazdığı yeni biyografi kitabı sayesinde, kişinin kendisini anlamamızı sağlayarak felsefesini daha yakından incelememize yardımcı olur. Her felsefi düşüncede olduğu gibi, Schopenhauer’in düşünceleri de en sonunda doğru ve yanlışın sorgulanacağı bir mahkeme önüne çıkmak zorundadır. Ancak Schopenhauer’in durumu göz önüne alınacak olursa düşüncelerinin özel bir bakış açısının ifadeleri olduğu, bireysel bir dünya görüşünü kapsadığı, yazarın hiddetli ve zor kişiliği ile birleşmiş olduğunu bilmek gerekir.

Schopenhauer’in babası Danzig (Gdansk) şehrinin zengin tüccarlarından biriydi ve genç Arthur baba-

sının izlediği yolda ilerleyecek şekilde büyütülmeye çalışılmıştı. Onu ticaret odaklı bir geleceğe hazırlayabilmek için modern diller öğretilmiş ve anadili Almanca’nın yanında mükemmel derecede İngilizce ve Fransızca konuşması sağlanarak büyütülmüştü. Ulaşılmaya çalışılan sonuç, onun takdir edilecek bir kozmopolit figür olmasını sağlamaktı. Schopenhauer bir Avrupalı olmuştur: Alman milliyetçiliği ile ilgili herhangi bir hissiyatı kalmamıştı.

Hayatının olumsuz tarafı, babasının zihinsel sorunları olan bir aileden geliyor olması ve nevroitik, depresif bir adam olmasıydı. Kendinden yaşça çok daha küçük ve farklı, daha hayat dolu bir doğaya sahip bir kadınla evlenmişti. Babası intihar ettiği zaman, annesi Weimar’a kaçmış ve kendini bir ev sahibesi olarak yeniden keşfetmişti. İhtiyar Goethe onun salonlarına gelmiş ve annesi duygusal romanlar yazan oldukça başarılı bir yazar haline gelmişti. Annesinin yazar olarak yakaladığı başarı, oğlunun başarısını aşmıştı. Schopenhauer’in İsteme ve Tasarım Olarak Dünya isimli başyapıtı ilk piyasaya çıktığında son derece sessiz tepkiler ile karşılaşmıştı. Bu sessizlik yıllar boyu sürecekti.

Babası, Hamburg kentindeki bir kanalda intihar ederek boğulduğunda Schopenhauer, on yedi yaşındaydı ve kendi eğilimlerine karşı geliyor olmasına rağmen verdiği sözü tutarak ticaret kariyerinin peşinden gitmedi. Ancak babasının ölümü ile gelen miras sayesinde finansal olarak bir özgürlüğe kavuştu ve bu sayede işi bırakarak kendini felsefeye verebildi. Babasının anısına yeterli saygıyı vermediğini düşündüğü annesiyle tartışmalar yaşardı. Bu yüzden annesi karamsar, zor ve tartışmacı oğlunu belli bir mesafede tutmaya karar verdi. Bu konu hakkında oğluna gönderdiği bir mektupta şöyle yazdı: “Mutlu olabilmem için senin mutlu olduğunu bilmem gerekiyor ama görmem gerekmiyor.”

Schopenhauer’in en tatmin olduğu ilişkiler, insanlar yerine hayvanlar (birbiri ardına gelen kaniş köpekleri) ile yaşadıklarıydı. Fiziksel olarak çekici olmaması ve sosyalleşme konusunda beceriksiz oluşu ile sevdiği kadınların onu sevmelerini sağlayamadı. Cinsel iğgüdünün öncülüğünü açık şekilde kabullenmesi ve bilinçdışı sahip olunan motivasyonlara yaptığı vurgulamalar ile Freud’un öncülüğünü yaptığını söyleyebiliriz. (Freud, kabullenmeye hazır olmadığı derecede fazla bilgiyi Schopenhauer’den almıştır.) Aşk hayatı ise ona çok uzun ömürlü bir tatmin duygusu kazandırmamıştı. Sadece kısa ömürlü evlilik dışı iki çocuğu olmuştur. Hiç evlenmemişti. “On Women” (“Kadınlar Üzerine”, 1851) isimli deneme yazısında,

asıl gerçeğin, kadınların genç, güçlü ve yakışıklı erkeklerden hoşlandığıydı (kendi tecrübelerinden sonuçlar çıkardığı açıkça belli oluyor); ama bu konuya verdiği gerekçe ise felsefesinin temelinde var oluyordu: Bu durum “türlerin istençlerinin bilinçdışı bir ifadesi” ve bu sayede “insanlığın sağlıklı çoğalmasını sağlamak”tı.

Göttingen’de tıp okuyarak yaptığı yanlış bir başlangıçtan sonra –fiziksel bilimler alanı hala kendisini yakın hissettiği bir bölümdü– Berlin şehrine firar etti. Beraberinde puolarını, tabancalarını, flütünü ve yanından ayırmadığı kaniş köpeğini götürdü ve kendi stiliyle sıkı bir Kant takipçisi olan, ünlü idealist filozof Fichte’nin derslerine katılmaya başladı. Biyografi kitabında Cartwright, farklı aşamalarda Schopenhauer’in Fichte’ye karşı verdiği yanıtları aktarmıştı. Başlarda şaşkınlık, daha sonra onu anlamaya başladığı hissi ve sonunda ise bu adamın tam anlamıyla kendini beğenmiş boş laflar zırvalayan bir kişilik olduğu kanaatine varmıştı. 25 yaşında başarılı bir doktora tezi yayınlamıştı ve tezin adı *On the Fourfold Roots of Sufficient Reason (Yeter Nedenin Dört Kökü Üzerine)* idi. Her ne kadar okunabilen bir makale olsa da, gelecekte var olacak düzyazı ustası hakkında bizlere çok az ipucu veriyordu. Dresden’e giderek inzivaya çekildikten sonra Plato, Kant ve *Upanishads* görünümündeki Doğu düşünceleri üzerine derin bir meditasyon yaptıktan sonra, işlerinin temelini oluşturacak olan kitabın ilk baskısını, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya’yı* 1819’da yayınladı ancak herhangi bir başarı elde edemedi.

Bu kadar etkili ve güzel yazılmış bir çalışmanın ihmal edilmiş olması garip geliyor olabilir. Bu durumun başlıca sebeplerinden biri, felsefe dünyasının o dönemde Hegel tarafından hükmediliyor olmasıydı. Hegel daha sonraları Schopenhauer’in en nefret ettiği kişi (*bête noire*) haline gelecekti. Schopenhauer kendi felsefesi hakkında Berlin’de vereceği derslerin bir kısmını, son derece inatçı ve kendi kendini başarisızlığa sürükleyecek bir ısrar ile Hegel’in konuşmalarının olduğu aynı saatlere aldırmaştı ve kaçınılmaz, utanç verici bir sonuç olarak herkes Hegel’i dinlemeye gitmiş, sadece birkaç eksantrik onun konuşmasını dinlemeye gelmişti. Hatta bazen boş odaya bile konuşma yapmıştı. Schopenhauer’in Hegel’e karşı daha sonraları gelen suçlamalarının –“sakar ve ihtiyarlayan bir dolandırıcı” gibi bir cümle, kullandığı orta derece aşağılamalarından sadece biridir– Hegel için aynı zamanda birkaç iyilik olarak geri dönüşü olmuştur. 1839 yılında *İstencin Özgürlüğü Üzerine* isimli denemesi ile Norveç Bilim Topluluğu’ndan ödül almasıyla, Danimarka Kraliyet Topluluğu’nun

Bilim Araştırmaları Bölümü tarafından sunulan bir ödül için, ahlak konusunun köklerini temel alan *On the Basis of Morality (Ahlakın Temeli Üzerine)* isimli denemesi ile yarışmaya katılmış ve katılan tek kişi olmasına rağmen reddedilmiştir. Çok açık şekilde, bu reddedilişin sebeplerinden biri, dönemin en seçkin filozoflarından birine karşı gerçekleştirdiği istismarcı davranışlardır. Kişiliği ile doğru orantılı şekilde Schopenhauer denemeyi yayınlamış ve tanıtımında “Danimarka Kraliyet Topluluğunun Bilim Araştırmaları Bölümü tarafından ödül almamış” diye belirtmiş ve kitabın önsözüne Hegel ve Danimarkalılar hakkında daha fazla istismarcı yorumlar eklemiştir.

İstençlerin Ayrılıkları

Schopenhauer’in Hegel hakkındaki suçlamaları, modern zamanda çok az etkileşim yapmıştı. Karl Popper bu söylentileri onaylayan az sayıdaki öncü filozoflardan sadece biriydi. Hegel, modern felsefe müfredatında hala merkezde bulunuyordu ve Schopenhauer ise hala göreceli bir şekilde marjinal konumundaydı. Hegel’in felsefeye olan katkıları tartışılmayacak derecede fazlaydı. Ancak bu durum olayların sonunu getirmemişti. Hegel, diğer pek çok filozof gibi özünde bir optimist idi. Eninde sonunda tarihin özgürlük, anlayış ve mantık gibi iyilikleri getireceğine inanıyordu. Schopenhauer ise filozoflar arasında nadir görülen bir yapıya sahip olarak bir pesimist idi. Tarihin herhangi bir kurtuluş yolu sunmadığını belirterek, insanlığın mutsuz bir topluluk olmaya mahkum olduğunu ve yaşadığı veya yaşayacağı hiçbir politik düzenlemenin bu durumu değiştiremeyeceğini belirtiyordu.

Hegel’in güçlü olduğu alanlarda Schopenhauer zayıftı. Hegel’in sosyal hayat ve politika üzerine yaptığı felsefi çalışmaları şu anda merkezi bir önem taşıırken, Schopenhauer bizi yakından ilgilendiren bu alanlarda söyleyecek çok az söze sahipti. Ancak Schopenhauer’in, ezeli rakibine karşı daha modern bir tonda görüşlerini belirttiği bir alan mevcuttu. Şaşırtıcı bir durum olarak bu alan *bilimdi*. Şaşırtıcı olmasının sebebi ise, Hint felsefesinden esintiler taşıyan bir idealist olmasının ve yaşadığımız dünyanın bir illüzyon olduğunu söylemesinin, bizlerin bilimsel yaklaşım olarak tanımladığımız görüşler ile uyum sağlamamasıydı. Başyapıtının açılış cümlesi “Hayat benim temsildir.” Kapanış cümlesi ise “İstencin dönüp reddettiği kişiler için, güneşler ve galaksiler topluluğu olan bu dünyamız, bir hiçtir.” Şüphesiz şekilde burada günümüz bilimsel dünya görüşünden uzak bir yaklaşım ile karşı karşıyayız? Ama yine de istencin doğasında –bu konsept Schopenhauer’in

felsefesinin temelinde yer alır– son derece ileri görüşlü bir kişiliktir ancak az sayıda günümüz felsefe yorumcusu (Christopher Janaway burada bir istisna olabilir) bu durumu kabul eder.

Schopenhauer’ın Hegel hakkındaki yorumları özünde daha çok *ad hominem* (kişinin kendisine karşı) idi. Belirli işleri hakkında bir yorum içermiyordu. Doğal olarak, Hegel’in çalışmalarının ne kadarını okuduğunu düşünmeden edemiyor insan. Yine de daha sonraki işlerinden birinde, *The Will in Nature* (*Doğadaki İstenç*, 1836)’da, bizlere şimdilerde marginal gelen belirli Hegel pasajlarından bahsediyordu. Hegel’in *Doğa Felsefesi* (Hegel’in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*’nin ikinci bölümü, 1830) kitabı artık Hegel felsefesinin en az okunan ve en az üzerine konuşulan çalışması olmuştu. Bunun sebebi sadece içerisindeki bilimselliğin zamanın gerisinde kalmış olması değil, aynı zamanda günümüzde özel bir savunma gerektiren eski bir Alman felsefesine (*Naturphilosophie*) ait olmasıydı. Schopenhauer, çalışmanın saçmalıkları ve mantıksal hataları ile dalga geçerek üzerine konuşmalar yapıyordu ve çoğu zaman bunu doğru sebepler ile yapıyordu. Bazı Hegel düşüncelerini ciddiye almak gerçekten zordu: “Hayatta, ışık yer çekimini kontrol eden güçtür” veya manyetizma fenomeninin, doğanın düşünceleri olduğunun bir kanıtı olduğu şeklinde yapılan gözlemler gibi. Bizler (veya çoğumuz) doğada amaca yönelik bir motivasyonun var olduğuna inanmıyoruz. Schopenhauer de inanmıyordu. Onun için irade “kör”dü (doğal seleksiyon gibi). Hegel’in aksine, bizler de artık doğanın ruhun (‘Geist’) ürünü olduğuna veya amacının ruhun özgülüğünün farkına varmasını sağlamak olduğuna inanmıyoruz. Schopenhauer de inanmıyordu. Açık bir şekilde nelerin Hegel ve Schelling’e karşı sapkınlık olabileceğini söylüyordu ama Darwinci dönem sonrasında bu durum adeta bir klişe oldu: “Bir zeka doğayı oluşturmadı, ama doğanın kendisi zekayı yarattı.”

Ayrıca Schopenhauer için doğa, kendi içerisinde anlaşmazlıklara sahiptir: “İradenin nesnelleştirmesindeki her katman (yani her fenomen) başka birinin maddesi, alanı ve zamanı için savaşıyor.” Birçok filozofun aksine, insanları en üstün rasyonel varlıklar olarak görmezdi. Kendisinden sonra gelen Nietzsche gibi, bilincimizin ne kadar yüzeysel olduğuna vurgu yapardı: “Zihnimizin en sade yüzeyi.” Freud gibi o da eylemlerimizin altında yatan bilinçdışı motivasyonlarımıza vurgu yapardı: “Çoğu zaman yaptığımız veya yapmayı ihmal ettiğimiz şeylerin arkasındaki gerçek motivasyonlar hakkında yanılabiliriz ancak en sonunda kazara bu sır kendini bizlere göstermeyi

başarır.” Üstün rasyonel varlıklar olmak yerine, bizlerin üzerinden çalışan, kendi kendimizi aldatmaya sürükleyen bir evrensel iradenin habersiz işçileriyiz: “Gerçek benlik, yaşama istencidir – var olmak ve çoğalmak için körü körüne gösterilen çabadır.” Burada sadece Darwin ve Freud’a değildir, aynı zamanda Dawkins’e de öncülük yapar. Schopenhauer’in kör iradesi ve Dawkins’in “bencil genleri” birbirlerine paralel bir hikaye anlatırlar. Ve çıkarılan dersler de neredeyse aynıdır: İrade için iyi olan şeyler veya genler için iyi olanlar, biz bireyler için her zaman iyi şeyler olmayabilirler. Schopenhauer’in bize bahsettiği irade “bireyselliğin düşmesine hazırdır... türün korunması için.” Schopenhauer (ve Dawkins) için en iyi şansımız doğa ile beraber gitmek değil ama ona karşı hareket etmektir – biyolojik zorluklarımızın elverdiği kadarından kaçabileceğimiz şekilde. Schopenhauer ile çağdaş olan isimlerden biri Johann Herbart, felsefesinin temelinde yatan ikilemi şu şekilde belirtti: Eğer bizler irade tarafından yönetiliyorsak Schopenhauer’in yapmamızı önerdiği gibi onu nasıl reddedebiliriz? Ve eğer isteklerimize karşı gelip onu reddedebilirsek o zaman irade, Schopenhauer’in dediği gibi sonsuz güce sahip bir şey değildir. Bu soru insanlığın geleceğini ilgilendirdiği için, zor da olsa akademik bir soru haline gelir. Günümüz şartlarında bu soru şu şekilde sorulabilir: Evrimin kazara terk ettiği akıl, nasıl olur da yine evrimin birer ürünü olan içgüdüler karşısında başarılı olabilir?

Şefkat ve Huysuzluk

Schopenhauer hakkında daha önce de birçok biyografi kitabı yazılmış olmasına rağmen, David Cartwright’in yazdığı bu yeni kitap aralarındaki en derinlemesine yapılmış incelemeye sahip ve çok büyük ihtimalle de yerini kaptırmayacaktır (bazı cümlelerin herhangi bir anlam ifade etmiyor olmasına ve içerisinde garip ifadeler içeren cümleler geçmesine rağmen). Cartwright aynı zamanda kitabının yedinci bölümünde İsteme ve Tasarım Olarak Dünya kitabı hakkında son derece açık ve kısa bir özet sunmayı başarıyor. Bu bölüm Schopenhauer’e yeni başlayacak olan herkes için çok başarılı bir başlangıç noktası sunuyor. Bu alanı araştırmaya çoktan başlamış olanlara ise huysuz, inatçı ve tuhaf yaratıcısı ile tanışma şansı tanıyarak bilgilendirmeyi başarıyor. Schopenhauer’in de belirttiği gibi “tek bir düşüncenin ifadesi” kişiye, felsefesinin ne kadar oturaklı olup olmadığını sorgulattırıyor ve ilginç bir Plato, Kant ve *Upanishads* karışımı olduğunu düşündürüyor. Schopenhauer için bu isimler “bilginin ve gerçeğin en ilkel düşünce esası”dır. Kadın düşmanı olduğu konusunda şikayet edebilirsiniz –Schopenhauer, kadınları alt kademe

bir cinsiyet ve zekasız olarak görürdü. Erkeklerin birçok kadınla birlikte olması gerektiği ve bir tanesi ile memnun olamayacakları görüşü üzerine kurulan, poligami konusuna dair kişisel bir savunması mevcuttu. Schopenhauer'in kendisi veya davranışları hakkında az sayıda gizemli, aziz veya acınası görüş mevcut olduğundan, yaşam tarzı ve merhamet konusu üzerine sahip olduğu ahlaki görüşler arasında uyumsuzluklar vardı. Kendi kendine yaptığı şekilde, bir insanın diğerinde gördüğü iyiliği takdir ederdi ve gizemlilik, azizlik ve acınma yanılsıydı.

Bir noktada Schopenhauer "hayatın kısalığı, üzerine çok ağıtlar yakılmış olan bu düşünce, belki de olabilecek en iyi şey" cümlesi üzerine derin düşüncelere daldı. Yine de yaşlılığa doğru yaşadığı kurtuluştan şikayetçi olmazdı. Hayatının son yıllarına doğru ünlenmeye başlaması ve nefret ettiği ezeli rakibi Hegel'in üstünlüğünün sonunda bitmesi sayesinde bu konuda sakindi. Hegel'in unutulacağını umduğu günler gelmemiş olsaydı bile, tarihsel birer optimist olmak için son derece az sebebimizin olduğu ve susturulmuş bir pesimizmin günün düzenini sağladığı bir dönemde, yaptığı işlerin daha ciddiye alındığını görmek, onu memnun ederdi.

İsteme ve Tasarım Olarak Dünya

İsteme ve Tasarım Olarak Dünya (1819) isimli ki-

tabında Arthur Schopenhauer, bizlere çift taraflı bir metafizik sunuyor. Kant'ın birçok fikrini kabul etmiş olmasına rağmen Schopenhauer, bilinmez bir dünya fikrini reddediyor. "Kendinde şey", tüm duyuşsal tecrübelerimiz konusunda bizleri bilgilendirmekten sorumludur ve bizim tecrübelerimize dayanarak tasarladığımız dünya *temsili* onunla ilgilidir. Evrende bulunan varlıklar olarak kendi kendimizi iki şekilde tasarlayabiliriz. İlki, 'İsteme' kısmına karşılık gelen, zihinsel durumumuz ve niyetlerimizin bilincinde olmamızdır. İkinci, 'Tasarım' kısmına karşılık gelen ise, kendimizi, belirleyici doğa kanunlarına tabi tutan fiziksel objeler olarak tecrübe etmemizdir. Schopenhauer'in çıkardığı sonuç, sadece kendimiz değil ama Evrendeki her şeyin, gerçekten de bir paranın iki yüzü gibi olan, bu iki taraflılığa sahip olduğudur. Tasarımın, İstemenin sadece nesnelleştirilmiş hali olduğunu belirtir. İstemenin, kendi içinde olduğu gibi, evrenin de doğası olduğunu söyler. İçebakış bu yüzden, kendi isteklerimizi hareket halinde tecrübe ettiğimiz zaman, nihai temeli direkt tecrübe etme şansı sunar. Schopenhauer için 'İsteme', Evren'in ilerlemesini sağlayan temel yapı taşlarından biridir: galaksilerde, taşlarda (yerçekimi sayesinde), bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda. Bir bütün olarak ele alınacak olunursa, 'İsteme olarak Dünya' sonsuz, tam anlamıyla anlamsız ve körü körüne son hızla belirsizliğe doğru yol alır.

İngilizce orijinali: Roger Caldwell, (2013). "Schopenhauer". *PhilosophyNow*, Sayı 86, Eylül/Ekim 2011. Son erişim: 9 Haziran 2019.



"Üzerinde durdukları küçük alanda koca binalar nasıl duruyorsa, yaşadıkları kısa süre zarfında büyük zekalar da aynı şekilde yer alırlar: onlara fazla yakın durduğumuz için büyüklüklerinin gücünü kavrayamayız."

Arthur Schopenhauer

VAROLUŞÇU JEAN PAUL SARTRE: İNSAN ÖZGÜR OLMAYA MAHKUMDUR!

FIGEN GÜNTÜRK



İnsan, kendisine sürekli bir varoluş özgürlüğü verilmiş bir varlıktır; özü olmayan bir varlık. (1)

Varlık kelime anlamı olarak; var olan şeylerin toplamı veya bütünü; var olan her şeyin sahip olduğu veya sergilediği temel özellik ya da sıfat. Görünen veya değişen şeylere karşı, kalıcı gerçeklik. Felsefenin ilk döneminden itibaren ele alınmaya başlanan varlık konusu bağlamında, dört temel soru sorulmuştur. Bunlardan birincisi hangi şeylerin var olduğu sorusudur. İkinci soru var olmanın ne olduğu sorusu, üçüncüsü de varoluşun bir yüklem olarak alınıp alınamayacağı, “vardır”ın bir yüklem olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusudur. Bu kapsamda ele alınan sonuncu soru da bir şeyin var olduğunun nasıl söylenebileceği, varolmanın ne anlama geldiğiyle ilgilidir.

Metafiziğin veya varlık felsefesinin tarihinde, esas alınan sorular birinci ve ikinci sorular olmuştur. 20.yy da ortaya çıkan analitik felsefe geleneğinde ise daha ziyade birinci ve üçüncü sorular öne çıkmıştır. Dördüncü soru ise esas olarak özne ya da varoluştan

yola çıkan varoluşçuluk veya egzistansiyalist geleneğin sorusudur. (2)

Varlık sorusu; hiçbir şeyin olmaması yerine bir şeylerin var olmasının yarattığı tedirginlik veya şaşkınlığı tetiklediği bir soru olarak, varlığın anlamının ne olduğu sorusudur.

Varlık sorusunu en açık şekilde ortaya koyabilen kişi Heidegger olup, o söz konusu varlık sorusunu nesnel ve tarafsız bir şekilde anlamamanın yeterli olmadığını ifade eder. Başka bir deyişle, varlık sorusu insanın kendi varlığının da bir şekilde ihtiva olunduğu bir sorudur ve bu yüzden ancak soruyu soran, varlığı anlamaya çalışan insanın perspektifinden cevaplanabilecek olan bir sorudur. (3)

Peki varoluşçuluk nedir?

Varoluşçuya göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez hiçbir şey değildir. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de. (4)

Varoluşçuluk modern dünyanın özellikle kitle top-



Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir

lumu üzerinden kendisini gösteren, krizinden beslenen çağdaş felsefe akımıdır. Varoluşçuluğun pek çok yönüyle radikal bir felsefe akımı olduğu kabul edilir.

Varoluşçuluk ahlakı bir nesnel değerler üzerine değil, insanın köken özgürlüğüne yaslandırır. “İnsan özgür olmaya mahkumdur.” (5)

Bugüne kadar birçok tanımlaması yapılan varoluşçuluk; Weil’e göre bir bunalım, Mounier’e göre umutsuzluk, Hamelin’e göre bunalı, Banfi’ye göre kötümserlik, Wahl’e göre başkaldırı, Marcel’e göre özgürlük, Lukacs’a göre idealizm, Benda’ya göre usdışılık, Foulque’ye göre saçmalık felsefesidir.

Varoluşçuluğun babası sayılan Jean Paul Sartre’ye göre varoluş; insanda ama yalnız insanda, özden önce vardır. Sonra şöyle ya da böyle olur. Çünkü o, özünü kendisi yaratır. Nasıl mı? Şöyle; “Dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşarak yavaş yavaş kendini belirler. Bu belirleme yolu hiç kapanmaz.”

Varoluşçuluk, insan varoluşunu felsefi bir sorun olarak gören çok sayıda filozofun çalışmalarını nitilemek için kullanılır. Başlıca temsilcileri; Jean Paul Sartre, Simone De Beauvoir, Maurice Merleau Ponty, Albert Camus, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Martin Buber, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Jose Ortega Y Gasset, Miquel de Unamuno olarak anılır. Bahsi ge-

çen filozofların varoluşçuluğa yaklaşımlarında farklılıklar görünür.

Tanrı olmazsa gidişimizi haklı gösterecek değerler, buyurular da olmaz karşımızda. Ne önümüzde ne de ardımızda –değerlerin ışıklı alanında– bizi haklı, suçsuz kılacak şeyler vardır. Yalnız ve özürsüz (mazeretsiz) kalmışızdır. Bu durumu, “İnsan özgür olmaya mahkumdur, zorunludur!” sözüyle anlatır Sartre. Özgür olmaya zorunludur insan; çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür; çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur. (6)

Jean Paul Sartre; 1905 yılında Paris’te doğar ve yaşamının büyük çoğunluğunu burada geçirir. 1930’lu yıllarda Almanya’ya gider; Husserl ve Heidegger’le tanışır. 1940’lı yılların başında başyapıtı olan *Varlık ve Hiçlik*’i yazar. İkinci Dünya Savaşı sırasında orduya katılır. Almanlarca hapse atılır. Fransa’nın, Cezayir’e karşı yürüttüğü savaşa karşı çıkar. 1964 yılında kendisine verilmek istenen Nobel ödülünü geri çevirir. 1966-67 yılları arasında Vietnam Savaşı’nda yaşanan savaş suçlarını araştırmak üzere kurulmuş olan mahkemeye Russel ile birlikte katılır. Sartre’nin felsefe kitaplarının yanı sıra romanları da bulunur. Bunlardan başlıcaları; *Bulantı*, *Duvar*, *Özgürlük Yolları*, *Akıl Çağı*’dır.

Varoluşçuluk; her şeyden önce varlığı tözlerle özlerden müteşekkil gören modern dünya görüşüne veya Aristoteles'in 20.yy'a kadar uzanan klasik metafiziğine karşı çıkış veya başkaldırıdır.

İnsan, varoluşu özünden önce gelen bir varlıktır; çeşitli koşullar içinde özgürlüğünü istemeden yaşayamayan özgür bir yaratıktır. (7)

Jean Paul Sartre varoluş özden önce gelir derken Aristo'nun *dynamis* ve *energia* ayrımını kaldırır. Burada diyalektik bir işleyiş söz konusudur. Varoluş bir özden yoksundur. İnsanın varoluşunu tanımlayan bir gayeden bahsetmek de mümkün değildir. Öncelikle kendinde varlık ile kendisi için varlık birbirini tamamlayan biçimdedirler. İnsanın varoluşu kendisi için varlıktır; buna karşın kendinde varlık onun taşıdığı bir durumdur. Yani insan bilincinde kendi için olan varlıkta kendinde varlık vardır.

Sartre varlıkta iki tür varolma biçimi ortaya koyar: kendi için varlık (*l'être-pour-soi*) ile kendinde varlık (*l'être-en-soi*). Bu varlık türlerinden ilki bilince, ikincisi de şeylerin varlığına karşılıktır. (8)

Jean Paul Sartre'de insan, yapılması gereken bir seçimdir. İnsan, her şeyden önce şuandaki varlıktır. Doğal gerekçiliğin dışında bir varlık. Kişi özünü önceden belirleyemez, onu bireysel yaşama işlevi içinde kazanır. Bunun üstünde bir insan doğası yoktur. Ancak belli bir anda verilmiş özgür bir varoluş vardır.

Sartre'ın varoluşçuluk anlayışı büyük ölçüde Heidegger etkisinde gelişir. Jean Paul Sartre, Husserl ve Heidegger gibi felsefenin temel kavramını bilinç olarak görür. Sartre, Heidegger'in izinde çeşitli insani durumlar üzerine odaklanır. İnsan; duyguları, değerleri, hoşlanmaları olan bir varlıktır. Jean Paul Sartre'e göre; her doğruluk ve her eylem bir insan düzenlemesini içerir.

Jean Paul Sartre eylem için Marks'ın felsefesini seçti. Eylemin anlamı yoktu. Ama anlamı olmayan bir dünyada en doğru olan maddenin diyalektiğine kendini bırakmak, en azından bu doğal doğruluğun gereklerini yerine getirmektir. Bir bakıma "insan hiçliğin verdiği umutsuzluktan, yaşama sıkıntısından ancak kendisini bir şeye ya da bir kimseye adadığı zaman kurtulabilir; bu da bir anlamda onun kendini gerçekleştirme demektir". (9)

Varoluşçu şunu der; korkak kendi kendini korkak yapar, kahramansa kendi kendini kahraman. Korkak ya da kahraman olmak insanın elindedir. Nitekim

korkak her zaman korkaklıktan kurtulabilir, kahraman her zaman kahramanlıktan çıkabilir. Genel bir bağlantıdır burada önemli olan; yoksa sizi toptan bağlayan özel bir durum ya da özel bir eylem değil! (10)

İnsan yapıları onun tercihleriyle ilgilidir yoksa tercih etmesi gerekenlerle ilgili değil. İnsan bunun için bir ahlak varlığı olmaktan ziyade trajik bir varlıktır. İnsan ne yapacağını seçmesinden sorumluysa yapmayı istediği şeyi tasarlamasından da sorumludur. Bunun için insan tasarlarlarken tasarlayabilen bir varlık olma imkanını sorumluluğa dönüştürür.

İnsan bir şey yapmayı seçer. Bu seçimi irrasyonel de olabilir. Çünkü Tanrı'nın olmadığı bir dünyada insanın rehberi yoktur ama seçimleri vardır. Bu seçim, seçenin kişi olmasına işaret eder. O halde insan eylemde bulundukça kendisini var eder; değişir, oluşur. Sonuçta Sartre; nesnel varlığı insanın varlığına, insanın varlığını kişisel varlığa, kişisel varlığı da kişisel tasarıya indirgemektedir. (11)

Varoluşçuluk, düşünce tarihi açısından fenomenolojinin belli başlı motiflerini, özellikle de onun yaşam felsefesini derinleştirerek sürdürmüş, bir arada geniş çevrelerin bir tür moda dünya görüşü ve yaşantısı durumuna gelmiştir.



Jean-Paul Sartre

Sartre'in bir diğer önemli kavramı da hiçliktir. Sartre, insanın bu kavramı varlığın bilincinde olmasıyla var ettiğini düşünür. Bunun için hiçlik insan tarafından getirilen bir şeydir.

Dünya da, insan da "hiç için" var olmuşlardır; "fazladan" var olmuşlardır.

Varoluşçuluk nihayet rasyonel bir dünya görüşüne, dünyanın aklın ve anlamın nüfuz ettiği bir yer olduğu düşüncesine karşı çıkar. Aklın ve akılcılığın neredeyse her yanına nüfuz etmiş olduğu bir uygarlıkta, insanların giderek daha az düşünür olmaları olgusuna dikkat çeken varoluşçuluk, dünyada bir anlam, amaç ve akılsallığın bulunmadığını, onun bütünüyle saçma olduğunu, ona kendi seçimlerinden olduğu kadar başkalarından da sorumlu olan bireysel insanın anlam yükleyeceğini ilan eder. (12)

İnsan kendi tasarısından başka bir şey değildir; kendi yaptığı, gerçekleştirdiği ölçüde vardır; yani hayatından, edimlerinin (fiillerinin) toplamından ibarettir. (13)

Dipnotlar:

- (1) Sartre, J. P.; Varoluşçuluk, Say Yayınları, Çev: Asım Bezirci, 1996, s. 114.
- (2) Cevizci, Ahmet; Felsefe Sözlüğü, Say Yayınları, 2011, s. 440.

- (3) Cevizci, Ahmet; Felsefe Sözlüğü, Say Yayınları, 2011, s. 440.
- (4) Sartre, J. P.; Varoluşçuluk, Say Yayınları, Çev: Asım Bezirci, 1996, s. 39.
- (5) Sartre, J. P.; Varoluşçuluk, Say Yayınları, Çev: Asım Bezirci, 1996, s. 102.
- (6) Sartre, J. P.; Varoluşçuluk, Say Yayınları, Çev: Asım Bezirci, 1996, s. 47.
- (7) Sartre, J. P.; Varoluşçuluk, Say Yayınları, Çev: Asım Bezirci, 1996, s. 69.
- (8) Bozkurt, Nejat; Felsefe Arşivi, 25. Sayı, Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 138.
- (9) Bozkurt, Nejat; Felsefe Arşivi, 25. Sayı, Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 136.
- (10) Sartre, J.P.; Varoluşçuluk, Say Yayınları, Çev: Asım Bezirci, 1996, s. 58.
- (11) Bozkurt, Nejat; Felsefe Arşivi, 25. Sayı, Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 165.
- (12) Cevizci, Ahmet; Felsefe Sözlüğü, Say Yayınları, 2011, s. 443.
- (13) Sartre, J. P.; Varoluşçuluk, Say Yayınları, Çev: Asım Bezirci, 1996, s. 55.

Kaynakça:

- SARTRE, Jean Paul; Varoluşçuluk, Say Yayınları, Çev: Asım Bezirci, 1996.
- BOZKURT, Nejat; Felsefe Arşivi, 25. Sayı, Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet; Felsefe Sözlüğü, Say Yayınları, 2011.

YAZAR

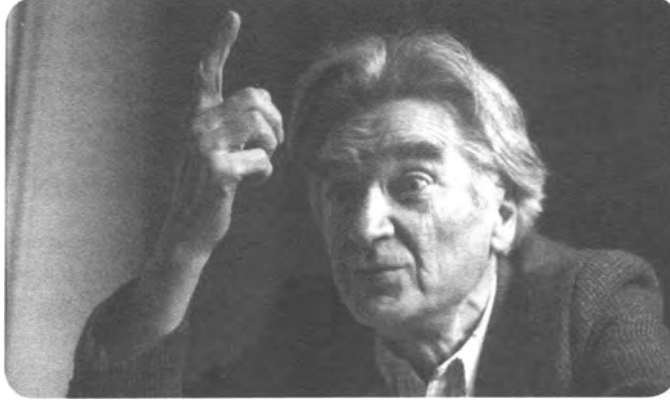


Figen Güntürk

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.

E.M. CIORAN'DA BİR ÖZGÜRLÜK İLKESİ OLARAK ÖLÜM VE İNTİHAR FİKRİ

BURAK SAYIN*

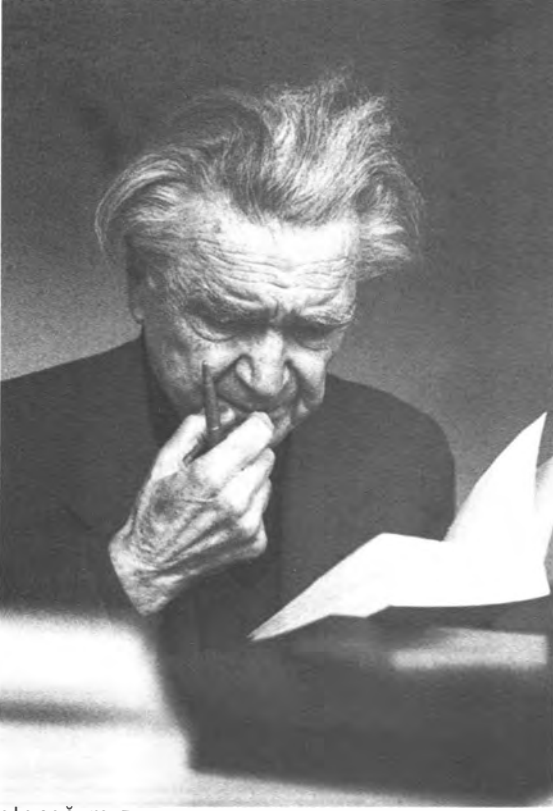


Varoluşçuluk ve Ölüm

“İnsan nedir?” sorusu, sorulduğu her seferinde farklı bir yanıt arar. Bunun nedeni insanın karmaşık veya anlaşılması zor bir varlık olmasından çok, farklı varoluş tarzları barındırmasıdır. Bunların doğasını araştırma, onları anlamlandırma çabası, kendi doğamızın bize karmaşık ve yabancı bir varlık alanı gibi görülmesine sebep olur. Çünkü insan aynı zamanda tarihsel, ahlaki, bireysel, kültürel bir varlıktır ve bütün bu etkinlik alanları içerisinde var olan insan, ilgili alanlara ilişkin bir kavramlar ve değerler dünyası yaratarak bunları nesnelleştirme ve dolayısıyla evrensel kılma çabasıdadır. Zira kavram ve değerler, anlamlı olma iddiasını ancak bütün insanlar için evrensel bir düzlemde nesnel olabilme iddiasında bulunma koşulunu sağladıkları takdirde taşırlar. İşte insanın bu farklı alanlarda kendini ortaya koyduğu varoluş biçimlerinin özgün doğası, insanın karmaşık bir varlık olarak anlaşılmasına sebep olur. Demek istediğimiz insanın basit, kolaylıkla kategorilere ayrılacak bir

yapıya sahip olduğu değildir. Fakat insan kavramını ele alırken zihnimizi olabildiğince özgür bırakırsak, insanın ne olduğuna ilişkin meseleye yeni çözümler öne sürme imkânımız doğar. Varoluşçuluk, aslında bu imkânların ortaya çıktığı zihinsel düzlemde, insanın kendisini ve içinde yaşadığı dünya ile olan ilişkisini ele aldığı bilincine varmasıyla ifade edilebilecek felsefi bir akımdır: “Bu mevcut soruşturmayı diğerlerinden ayırt eden unsur, onun ‘varoluş’ ile olan genel ilgisinden ziyade *insan* varoluşuna ilişkin düşünmenin antik veya modern düşüncenin repertuarında mevcut olmayan yeni kategoriler gerektirdiği iddiasında olmasıdır; insanlar ne belirlenmiş niteliklere sahip özler ne de nesneler dünyası ile etkileşim içinde olan özneler olarak anlaşılabilir” (Crowell, 2017: 2). Dolayısıyla insan varoluşu üzerine, geleneksel felsefe yaklaşımından farklı bir tarzda, yeni kategorilerle düşünmek, özellikle 20. yüzyılda varoluşçuluğun ayrı bir felsefe akımı olarak belirgin hale gelmesinin temel nedenlerindendir.

*Arş. Gör., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.



alacağımız

ölüm, varoluş, varlık gibi bazı kavramlar bu kategorilerden bazılarıdır. Ancak bu kavramları derinlemesine incelemek fazlasıyla zaman alacağından, onları 20. yüzyılın önemli filozoflarından Emil Michel Cioran'ın düşünceleri ekseninde tartışacağız. Cioran bilhassa yaşama dair karamsar, pesimist, nihilist düşüncelerini genelde aforizmalarla çarpıcı biçimde ifade etmiş olmasının da etkisiyle oldukça tanınmış bir düşündürdür. Benimsemiş olduğu bu üslup, tıpkı Nietzsche gibi, felsefeyle özel olarak ilgilenen insanların ötesinde, her kesimden okurun ilgisini cezbetmiştir. Aslına bakılırsa varoluşçuluğun da benzer bir genel ilgiye mazhar olduğu görülür. Bu durumun nedenlerinden en önemlisi varoluşçu felsefenin, insanı gündelik yaşamın içinde bir varlık olarak ele alırken, gündelik insanı da yakından ilgilendiren ölüm, yaşam, ahlak, özgürlük vb. kavramları terminolojik bir felsefi dille değil, çoğu zaman okurunu düşündürmenin yanında, onun duygularını da harekete geçiren bir üslupla yazıya dökülmesidir. Nitekim çok güçlü bir felsefi refleksiyona sahip olan Camus edebi eserleriyle, aynı şekilde Sartre felsefi eserlerinin yanı sıra roman, öykü ve oyunları büyük okur kitlelerine ulaştırmıştır. Keza Franz Kafka, Kobo Abe gibi edebiyatçıların kitaplarında da insanın özellikle geçtiğimiz yüzyıl içinde yaşadığı sıkışık kalmışlık, bunalım, çaresizlik gibi duygular boğucu bir

atmosferde betimlenmiş ve varoluşçulukla bağlantılı felsefi soruşturmalara konu olmuştur.

Lakin mühim olan, bu işaret ettiğimiz noktalar arasındaki bağlantıları tesis ederek kavramsal ilişkileri kurmaktır. Bu kavramsal şema içinde genel görünümü değerlendirirsek, özellikle Nietzsche'den başlamak üzere 20. yüzyıldan günümüze uzanan bir hat olduğunu görürüz. Nietzsche'nin Tanrıyı öldürerek kapısını açtığı bu yeni dönem, insanın bu sefer kendi canına kastetmek suretiyle, bizzat kendi varlığını bir varoluş problemine dönüştürmesine varmıştır. Gerçekten de varoluşçu felsefenin 20. yüzyıl boyunca ölümle farklı biçimlerde bir varoluş sorunu olarak hesaplaştığını görürüz: "Varoluşçu yazarlar ölüme **özgürlük** ve **otantiklik** bağlamında kişisel bir mesele gözüyle bakmışlardır. Onları ilgilendiren şey doğal ölüm fenomeni veya ölümle olan fiili yüzleşme değil, daha önemli ve daimi olan, insanın nihayetinde ölmek zorunda olduğu gerçeğine rağmen ve bu gerçeği hesaba katarak kendi **varoluşunu** nasıl seçtiği problemidir" (Mui, 1999: 101). Tıpkı Sartre'in "varoluş özden önce gelir" formülasyonunun işaret ettiği gibi, varoluşçuluğun en temel unsuru insanın önce var olup daha sonra özünü, mutlak yok oluşa, ölüme rağmen seçmesidir. Zira "Varoluşçulara göre ölüm fiziksel bir olayı veya biyolojik bir süreci değil, kişinin öleceğinin farkında olmasını ifade eder. Farklı yazarlar bu farkındalık haline ilişkin çeşitli yorumlar ortaya atmışlardır; ancak genellikle, ölüme dair farkındalığın yalnızca mevcudiyeti muğlak bir psikolojik durum olmaktan öte, **varoluşun** kurucu ilkesi olduğu ve özgürlüğe dair bir farkındalık haliyle, dolayısıyla **otantikliğin** uygulanmasıyla bağlantılı olduğu görüşü üzerinde bir mutabakat vardır" (Michelman, 2008: 112). Yani varoluşçu felsefenin odaklandığı nokta, ölümün varlığının bir hakikat olarak kabul edilmesi ve bu kabullenişin de varoluşun temel unsurlarından biri olmasıdır. İnsan, yaşamın içinde ancak bu bilince ulaşmak koşuluyla varoluşunu seçebilir.

O halde ölüm, sadece mutlak bir hiçliği ifade etmez. Fakat dünyayı dini, manevi, ahlaki vb. perspektiflerle kavrayan yaklaşımları bir kenara koyarsak, içinde yaşadığımız ve öncelikle duyularımızla algıladığımız maddi dünyadan silinip gidecek olmanın bilinci ister istemez bir kriz durumu yaratır. Öte yandan varoluşumuzu seçme, dahası onu belli bir tarzda seçme özgürlüğünü haiz isek, özgün veya otantik (1) bir biçimde var olduktan sonra ölümün bizi hala bir krize sürüklemesi nedeni ne olabilir?

Cioran'ın Ölüm Kavrayışı

Cioran'a göre ölüm "kendimizden gelen, kendimiz olan görünmez, ama içsel olarak teyit edilebilir bir gerçeklik; her an kavranabilen ve hiçbir zaman kabullenmeye cesaret edilmeyen ve ancak tüketilmeden önce gündeme gelen uygunsuz ve ezeli bir mevcudiyet"tir ve "Ölüm duygusu olan insanla bu duyguya hiç sahip olmayan arasında, iletişimi mümkün olmayan iki dünyanın uçurumu açılır; bununla birlikte ikisi de ölür; fakat biri ölümünden habersizdir, ötekiye bunu bilir; biri sadece bir anda ölür, ötekiye sürekli ölmektedir.." (Cioran, 2013: 15). Demek ki ölüm, öncelikle insanın olduğu insan veya kişi olmasına olanak veren mutlak bir gerçekliktir. Ölümü kabullenmeye gönülsüz oluşumuz ve onunla ilgili sahip olduğumuz uyumsuzluk duygusu ise ölümün bilincine vardığımızda içine girdiğimiz kriz haline dayanır. Başka bir deyişle insan, ölümün kendi varlığının ortadan kalkmasını ifade ettiğinin bilincine varmasıyla "ölür", çünkü bu bilinç onun varlığını mutlak bir sonluluk içinde kavramasıyla birlikte kendi varoluşuna dair bütünlüklü bir kavrayış geliştirmesini de sağlar. Ölüm duygusuna sahip olan insanlar sürekli ölmek ve (var) olmaktadırlar, zira insan yaşayıp varoluşunu şekillendirdiği her an ölüme doğru da yol alır. Bu bilinç, şüphesiz insanın zihinsel konforunu, ruh halini sarsan bir durumdur. Çünkü değiştirilmesi mümkün olmayan bir yazgı olarak mutlak yok oluşa doğru sürüklenme bilinci, doğası gereği acıyı da beraberinde getirir. Oysa ölüm duygusundan yoksun insanın ruh halinde böyle bir acı tasarımı söz konusu değildir. Ancak Cioran'ın yaptığı ayrımı dikkate alarak, ölüm duygusuna sahip olan insanın, kendi doğasını, içinde yaşadığı varlık alanını idrak eden ve varoluş tarzını seçmeye muktedir insan olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Nietzsche'ye göre de "idrak eden kişi hakikatin sularına, hakikat pis değil sığ olduğunda isteksizce girer" (Nietzsche, 1895: 79). Dolayısıyla ölümün varlığını idrak eden kişi hayatı tüm yönleriyle kavrar ve içine doğmuş olduğu yüzeysel değerler dünyasına mevcut tavrıyla başkaldırır. Bu bakımdan Nietzsche'nin üstinsanı ile Cioran'ın ölüm duygusuna sahip olan insanı ortak bir noktaya sahiptir. Şüphesiz Cioran'ın meseleye bakışı daha kaotik ve görece kötümserdir ancak bu ortak noktayı vurgulamaktaki amacımız iki filozofun yaşamı kavrayışlarında gözlemlenebilecek bir benzerliği dikkat çekmektir.

Nietzsche üstinsanı ortaya koyarken bunu belli bir bakış açısından, Avrupa'nın düşünce ve inanç tarihiyle hesaplaşarak yapar. Cioran'ın düşüncelerinde ise içinde yaşadığı iki dünya savaşına, soykırımlara, bireyin sistematik ve bilinçli olarak kıyıldığı meka-

nizmalara ev sahipliği yapmış olan bir çağdan ötürü, insan varoluşunun sürekli devinen ama bir türlü muvazene bulamayan bir hal içinde bulunduğunu görürüz. Susan Sontag'a göre "Cioran'ın spekülâtif düşünce malzemelerini oluşturan unsurlar imkansız varlık durumları, hayal dahi edilemeyen fikirlerdir. (Kişinin kendisi aleyhinde düşünmesi vb.) Cioran, kendi konumunu bir yüzyıl önceden belirlemiş olan Nietzsche'nin hemen ardından gelir. İlginç bir soru: Neden bu kadar incelikli, güçlü bir zihin zaten ekseriyetle daha önce söylenmiş olanı tekrarlamaya razıdır? Bu fikirleri gerçekten kendi himayesine almak için mi? Ya da ilk olarak ortaya atıldıkları zamanda da doğru iken, geçen süre içinde daha geçerli hale gelmiş olabilirler diye mi?" (Sontag, 1969). Sontag'ın ortaya attığı son soru oldukça anlamlıdır. Çünkü bu yazının ilk cümlesinde sorduğumuz "insan nedir?" sorusu, aynı zamanda insana dair bir soruşturma yaptıklarını söyleyebileceğimiz Nietzsche ve Cioran'ı da yakından ilgilendiren, düşünce dizgelerinde önemli yer tutan bir problemdir. Dolayısıyla Nietzsche'nin felsefi meseleleri ele alış tarzı Cioran gibi filozofları etkilemiş; hatta Sontag'ın vurguladığı üzere, Cioran gibi bazı 20. yüzyıl düşünürlerinin felsefi konumlarını adeta önceden belirlemiş dahi olsa, insan varoluşuna dair problemlere, vuku buldukları çağın içindeki farklı perspektiflerden yaklaşmak, her zaman farklı çözümlerin ortaya çıkma ihtimalini doğurur.

Fakat asıl konumuza geri dönersek, Cioran'ın ölüm üzerinde bu kadar yoğun bir şekilde durmuş olmasında, dikkat çektiğimiz üzere çağın atmosferi ya da tininin büyük bir payı olduğunu söylemek mümkündür. 20. yüzyılda birey, savaşlar, ideolojiler ve bunların bel kemiğini oluşturan bürokratik mekanizmalar arasında ezilmiştir. Bütün çağ boyunca varoluşa yapılmış olan vurgunun en büyük nedenlerinden birisi bu yıkımdır. Nitekim şu satırlar oldukça anlamlıdır: "Jandarma tarafından korunan bir melek - doğrular böyle ölür, coşkuların miadı böyle geçer. Bir başkaldırının haklı çıkması ve ateşli taraftarlar yaratması, bir vahyin yayılması ve buna bir kurumun el koyması, zamanında yalnızlığa mahsus olan - birkaç hayalci çömez hissesine düşen - ürpertilerin satılmış bir varoluşla kirlenmesi için yeterlidir. ... Başlangıç aşamasında sekterlerinin kanıyla beslenen her 'ideal' yıpranır, kalabalık tarafından benimsenince de sönüp gider. Okunmuş su kabı tükürük hokkasına dönmüştür: 'İlerleme'nin kaçınılmaz ritmidir bu" (Cioran, 2013: 75). İdealler ve değerler modern dünyada ideolojik saiklerin sultasına girerek, toplulukları birer kitle imha aracına dönüştürürler. Başlangıçta

iyiyi, doğruyu, yüceyi vazedenden bütün coşkulu fikirler, kolektif zihinde birer doktrin haline geldiği anda çürüme başlar. Cioran'ın vurguladığı gibi, insanlığın ilerlemesi tarih boyunca benzer bir tabloyu gözler önüne sermiştir. Ancak bilinen dünyanın sınırları çağlar içinde genişlemiş ve nihayetinde tüm gezegen birbirinden haberdar olan toplumların oluşturduğu devasa bir yaşam alanına evrilmiştir. Ne var ki yaşam alanımız büyüdüğü oranda da insanın barındırdığı olumsuz potansiyeller kitlesel bir kan içiciliğe varmış, farklı toplumların (Cioran'ın deyimiyle) okunmuş su kapları, içine kan tükürülen birer hokka haline gelmiştir. Ölümün istatistiğe dönüştüğü bu kan dolu atmosfer içinde insan kitlesel kıyımlar, soykırımlar, bürokratik mekanizmalar arasında bireysel varoluşunu ortaya koyma çabasını artık ölümle yüzleşerek ifade etmek zorunda kalmıştır. Cioran bu durumla ilgili şöyle devam eder: “Bu koşullarda nefretini kimse kusmalı? Hiç kimse, olmaktan sorumlu değildir, hele olduğu gibi olmaktan daha da az sorumludur. Varoluşa çarptırılan herkes, bunun sonuçlarına bir hayvan gibi maruz kalır. Böylelikle, her şeyin nefrete değer olduğu bir dünyada, nefret dünyadan da büyük bir hale gelir ve konusunu aştığından kendi kendini iptal eder” (Cioran, 2013: 75-76). Bu korku çağının içine doğan kişi, insanların yüzyıllar boyunca eziyet etmekten, hizmete koştuktan bıkmadığı hayvanlar gibi, elinden bir şey gelmeden varoluşa maruz kalır. 20. yüzyılda varoluşa çarptırılmak demek, dolaylı ya da dolaysız olarak, ya kan içen ya da kanı içilen kitlenin bir üyesi olmak demektir ve Cioran'a göre bu yazgıyı değiştirmenin hiçbir yolu yoktur. İnsanların başkalarına karşı duydukları önce bireysel sonra kitlesel boyuta ulaşan nefret, en sonunda bütün insanlığın kendisine yönelttiği bir öz nefret haline gelir. İşte nefretin dünyadan daha büyük bir hale ulaşması bunu ifade eder. Böylesine yoğun bir olumsuzluk içerisinde, Cioran'ın intihar fikrini ele almış olması anlaşılır, çünkü dünyayı ve nihayetinde kendisini ortadan kaldıran nefret atmosferi içerisinde insan, maruz bırakıldığı varoluşun absürtlüğüyle yüzleşmek durumunda kalmıştır.

Bir Özgürlük İlkesi Olarak İntihar Fikri

Oldukça karanlık görünen bu tabloda, intihar gibi bir insan için felaketlerin en büyüklerinden olarak nitelendirebileceğimiz bir kavram nasıl olumlu bir anlam taşıyabilir? Burada dikkat etmemiz gereken nokta Cioran'ın, intiharı gerçekleştirildiği takdirde değil, bir fikir olarak kaldığı sürece insanı özgür kılan bir kavram olarak ele almasıdır. Bunu bizzat kendi hayatına ilişkin şu sözlerinde çok açık biçimde ifade etmiştir: “İntihar fikri olmasaydı kendimi çoktan

öldürmüş olurdum. Yaşamaya devam etmemi sağlayan şey her zaman önümde böyle bir seçeneğin olduğunu bilmektir. Sahiden de bu düşünce olmasaydı bu hayata, bir yere veya bir şeye saplanmış olma duygusuna asla katlanamazdım. Benim için intihar fikri her zaman özgürlük fikrine dayalıydı” (Gurbanov, 2015, 35:33). Cioran'ın bu sözü oldukça ironik gelebilir. Fakat intihar, insanın kendi varlığını dünyadan bilinçli olarak ortadan kaldırmasını ifade etmesi bakımından irrasyonel bir eylemdir. Dolayısıyla burada intihar ile “intihar fikri” arasında yapılan ayırım hayati bir rol oynar. Eylemin kendisinin gerçekleştirilmesi zaten yaşamın sonu anlamına gelir ama kişinin elinde, yukarıda kısaca serimlemesini yaptığımız bir çağın atmosferi içerisinde, böyle bir eylem imkânı bulunması aslında varoluşa çarptırılan 20. yüzyıl insanının bu hastalığa karşı direnmesi için sahip olduğu tek dayanaktır. Cioran'a göre “Soluk alan her şey teyit edilemeyenle beslenir; birazcık mantık ilavesi bile, varoluş -Sağduyusuzluk çabası- için uğursuz olurdu. Hayata sarıh bir anlam verin: Hemen o anda cazibesini yitirir” (Cioran, 2013: 14). Varoluşun bir “sağduyusuzluk çabası” olarak ele alınması vurgulamış olduğumuz noktalara işaret eder. Yani ya kıyan bir cellat ya da kıyılan bir kurban olmaya yazgılı birey, aslında içinde varlığa geldiği dünyanın varoluş biçimine sağduyusuz, başka bir deyişle kayıtsız kalmaya çabalayarak var olur. Çünkü bu dünyada rasyonel bir anlam bulabilmek, varoluşun kirlenmesinden başka bir şey değildir. Zaman dışı bir perspektifle ele alırsak, hayata sarıh bir anlam verenlerin aksine, onu zaten her zaman için bir oluş, yani bir belirsizlik durumu olarak görme istidadında olan kişilerin yaşamda yaratıcı olduğu da ortadadır. Çünkü Cioran için varlık alanı, ancak böyle bir bakış açısıyla benzersiz bir tarzda nesnelleştirilerek ifade edilir. İşte bu karamsar görünen kavrayış biçimi aslında bir anlamda hayatı anlamlı kılmaya çabasıdır. Zira bu yolla dogmalar, insana dair kesin reçeteler, her tür yorumu dışlayan yargılardan oluşan bir dünya yerine her zaman yeni olanaklar barındıran, söz konusu an için henüz bilinmeyen, dolayısıyla sonsuzca, her seferinde yeni bir tarzda bilinme imkânını içeren bir dünya kavrayışı hayata gelir. Zamanın, dolayısıyla değişimin ve çürümenin içinde var olan insan, kendini zamanın kölesi haline getirdiğinde asıl yıkımı başlamış olur. Nitekim Cioran'a göre “dün, bugün, yarın – uşakların kullanımına yönelik kategorilerdir” ve “zamanı benimseyen her insan da bir uşaktır” (Cioran, 2013: 55). Zamanı benimsemek demek, insanın kendisini yalnızca ölümle tanımlayan, yaşamsal güçlerinden yoksun bir hale düşmesini ifade eder. Bu da aslında yaşarken ölümün uşaklığını yapmaktan başka bir şey

değildir. Ölümün kaçınılmaz olduğu ortadadır fakat bu varoluş tarzı içinde ortaya konulan intihar düşüncesi, insanın kaçınılmaz olanın zamansallığına karşı bir başkaldırıda bulunması olarak yorumlanabilir. Çünkü Cioran'a göre insan bu düşünceye dayanarak, kaçınılmaz ve bir yönüyle absürt olan kendi varoluşuna karşı özgürce eylemde bulunmanın en azından olanağını temellendirmiş olur.

Dipnotlar

(1) Otantiklik kavramı özellikle Martin Heidegger'in felsefesi ek-seninde daha iyi anlaşılacak bir kavramdır, dolayısıyla bu kavram başlı başına bir araştırmayı hak edecek kadar kapsamlıdır. Bizim burada kullandığımız otantik nitelemesi olabilecek en kaba haliyle şu tanımlamaya işaret eder: "Bir şeyin otantik olduğunu söylemek, onun olduğunu iddia ettiği şey veya ne olarak biliniyorsa, kökeninde ya da kaynağında o şey olduğunu söylemektir" (Varga ve Guignon, 2017: 1). Otantiklik kavram için daha detaylı bilgi ve alıntı metninin tamamı için bkz. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/authenticity/>.

Kaynaklar

Cioran, E.M. (2013). Çürümenin Kitabı. Haldun Bayrı (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Crowell, Steven, "Existentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.) URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/existentialism/>>

Michelman, S. (2008). *Historical Dictionary of Existentialism*. Maryland: Scarecrow Press, Inc.

Mui, C. L. (1999). Death. In H. Gordon, (Ed.) *Dictionary of Existentialism* (101-107). Westport: Greenwood Press.

Nietzsche, F.W. (1895). *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann.

Sontag, S. (1969). Thinking Against Oneself: Reflections on Cioran. In *Styles of Radical Will*. New York: Farrar, Straus and Giroux. Retrieved from: <https://emcioranbr.org/fortuna-critica/thinking-against-oneself-cioran/>

Varga, Somogy and Guignon, Charles, "Authenticity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/authenticity/>>.

Görsel Kaynaklar

[Ümid Gurbanov]. (2015, Ekim 13). *Emil Cioran - A Century of Writers (1999) | Türkçe Alt yazılı* [Video Dosyası]. URL=https://www.youtube.com/watch?v=MulQs9V7o_M

YAZAR



Burak Sayın

Ahlak felsefesi, etik, varoluşçuluk, sanat ve tarih felsefesi alanları üzerinde çalışmaktadır. Yüksek lisans tezini Friedrich Nietzsche'nin ahlak felsefesi üzerine yazmıştır. Bu konu hakkında, elektronik ve basılı olmak üzere farklı dergilerde makaleleri yayımlanmıştır. Şu anda doktora çalışmalarını tarih felsefesi ve estetik alanında yürütmektedir.

HEIDEGGER VE LACAN ARASINDA KAYBOLAN ARABULUCU SARTRE

KENT PALMER

ÇEVİREN: ELİF ARSLAN



Zizek'in *Hiçten Az*'ını okurken sonra dönüp *Gıdıklanan Özne*'sini okumak sanırım, buradaki fikrin, Lacan ve Hegel aracılığıyla Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ına giderek nasıl şekillendiğini yeni yeni anlamamı sağladı. Lacan, Heidegger'i Kojève'in Hegel'inden öğrenmişti. Lakin Sürrealizme kendini kaptırmıştı. Yapısalcılık ve Göstergebilimin (Semi-yotik) ortaya çıkmasıyla ve bunların Freud'un ve psikanalizdeki semptomların yorumlamasına dahil edilmesi suretiyle Psikanalizin nasıl dönüştürülebildiğini gördü.

Heidegger, Husserl'in aşkın fenomenoloji sorunlarını çözmek için, Onlar, Birisi (ve büyük Öteki) kavramlarına önceden bir ana fikir olmasının yolunu Dasein (burada-şu-anda-var olan) ile bulmuştur. Sartre, varlık ve hiçlik arasındaki farkı benimsemiş, onu Saf Varlıktan ayırtıran sürecin bir anti-potu olarak da Hiçliği (yokluğu) önermiştir. Lacan, Dasein perspektifinden Öznelğin başına neler geldiğini anlamak için bu anti-potu oldukça ciddiye almış gibi görünüyor. Diğer bir deyişle, bilinç sadece Sartre tarafından önerilmiş Hiçliğin kara deliğinde kaybo-

lan her şeyin yok olup gitmesi demek değildir; fakat Özne, bilincin merkezinde işleyen Hiçliğin bıraktığı bir izdir. Zizek, Sartre'dan bahsetmez; ancak sanırım Sartre, Lacan'ın etrafında dolaştığı ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da önünü açtığı bakış açısından hareketle –Özne ve Nesne arasındaki farkın henüz ortaya çıkmadığı yer gibi– öznenin izini sürülebildiği bu dönüşümdeki kilit kişi. Zizek, Heidegger'in Delilik ile ilgilenmediğine dair güzel bir noktaya parmak basar ve esas itibarıyla Hegel'in Deliliğin öznelğin tabanı olması gerektiğinin farkında olduğunu söyler. Öyleyse konuya Dasein, Özne (ego) ve Nesne (şey) arasındaki farkın öncülü, perspektifinden baktığımızda ikisinin paradoksal biçimde birbiriyle kökten anlaşmazlık içinde olmasıdır. Fakat Heidegger, Hiçliği, Bilincin içinde meydana gelen temel bir süreç olarak tanımlayan Sartre'nin bu paradoksal şeklini konuşacak dili bize sunmaz. Bir kere Öznelğin doğabileceğini ve Nesnelerin, büyük Öteki'nin (Onlar'ın, *Das Mann*'ın) arabuluculuğuyla farklılaştırılacağını anladıktan sonra, Heidegger'in sıkça tartıştığı gibi, biz, Onların-benliğine ulaşırız, bununla bağlantılı olarak da Onların-benliğinin sahip



olduğu arzular için bir Onlar-Nesnesi tesis edebiliriz. İşte bu durumda, Daisen/Onlar varoluşsal yapılarınca oluşturulan alanda otantik olmayan (yapay) Onların-benliğinin temel dinamiklerini anlamamız gerekir. Yokluk Bilinci, yani varoluşsal bilinçliliğin merkezindeki kara delikte kaybolan her şey olarak bu temel dinamiğin sunanın Sartre olduğunu Lacan tespit eder. Yorumcular, Sartre'in Heidegger'i anlamadığı konusunda kesin olarak hemfikirken; Lacan, Sartre'nin bilinç alanında "özneyi" varoluşsal fenomenoloji açısından daha iyi anladığını düşünür. Varlık Süreci ve Hiçlik arasındaki bu antimonun –yanlış ya da doğru yorumlanarak– Kıta Geleneği içerisinde var olduğunu kabul ettiğimizde, [bu antimon] Heidegger'den Lacana geçiş yapmak için eksik bir parça olarak kullanılabilir. Lacan artık sağlam, açık, kanıtlanabilir, doğrulanabilir ya da tutarlı olmayan öznelere mücadelesiyle –yani delilikle– ilgileniyor.

Gerçek şu ki özne engellenmiştir, yani çarpıtılmıştır; çünkü bir Hiç'tir, fakat Derrida tarafından Farklılaşım (*Differance*) olarak tanımlanan Hiper Varlık dünyasında sıkışıp kalmış bir deliktir. Merleau-Ponty, Hiper Varlığı, Heidegger'in Varlık (Süreci) ile Sartre'nin Hiçlik'i arasındaki "Farklılık" olarak tanımlamaya devam eder ve ardından Merleau-Ponty, Hiper Varlığı, *Görünür ile Görünmez*'de, Vahşi Varlığın tam tersi olduğuna işaret eder. Deleuze ve Guattari, Vahşi Varlığı, bireyselliğin olmadığı arzu makinelerinin (kısmi nesnelerin) rizomları olarak, ancak sadece Socius'taki rizomik bir ağdaki arzu makineleri aracılığıyla tanımla yoluna gider. Deleuze ve Gu-

attari, Şizoanaliz olarak adlandırdıkları Lacancı olmayan bir Psikanaliz biçimi tanımlamaya girişirler.

Lacan'ın Hegel'e indirgenmesi hayli zordur; çünkü Lacan düşüncesini mümkün kılan ergin dönüşümlerin çoğunu dışarıda bırakır. Lacan, kendisini Derrida ve Deleuze formundan ayırtırmaya çalışmıştır. Onları sadece, kendi argümanlarını tartışmak için birer korkuluk olarak kullanır ve Sartre'dan hiç söz etmez. Oysa ki daseinanalizi'nin bakışı açısından parçalara ayrılmış deli özneye dönüp bakma girişiminde etkili olan Lacan için Sartre kilit konumunda bulunmaktadır. Dasein analizimizle, her ne kadar Nesne ve Özne arasındaki farktan kurtulsak da Onlar ya da Büyük Öteki aracılığıyla bu ayrımın içine geri çekiliriz. İhtiyacımız olan şey, kendimizi Dasein alemine yerleştirmek ve fenomenolojik olarak bilinç hakkında nasıl düşüneceğimizi anlamanın bir yolunu bulmaktır. Sartre buna, özneliğin eski hakimiyet alanının, Hiçliğin içindeki Varlık Sürecinin dönüşümü aracılığıyla, Hegelci bakış açısından anlaşılabilirliği gibi mükemmel bir yanıt verir. Bilincin, hiçlik merkezindeki bir kara delik olduğunu ve her şeyin o kara deliğe düştüğünü anladığımızda, deliliğin ortaya çıkmasıyla ilgili bilincin dinamiklerini de anlayabiliriz.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'a çok fazla insancılığ dahil etmez. O, daseinin varoluş (*existenz*) kavramındaki ontik farklılaşma alanı gibi, varoluşçu (*existentiell*) çözümleme vaadinde bulunduğu Metonoloji'ye doğrusu hiç dönüş yapmaz. Bunun yerine yaptığı tek şey, daseini anlamak ve uygulamak için gerekli kategorilerin yanında varoluşçuluğu (*existentiell*'leri) bize vermektir. Heidegger, Zizek'in hem Kant hem de Lacan'da çok önemli olduğunu hali hazırda söylediği delilik kavramını yeniden anlama çabası içine girmemiştir. Medard Boss'un onaylı Daseinanalizi, deliliğin tuhaf tabiatını ve sapkının mantığıyla başa çıkmakta pek yeterli görünmez. Lacan bu açığı kapatmak için göstergebilimi ve yapısalculığı kullanır. Zizek Lacan'ı biraz daha anlaşılır kıyar; fakat Zizek'in, Lacan'ın en sonunda kendini bulduğu yere nasıl ulaştığını anlamanın önemli bazı adımlarını kapsam dışında tuttuğu görülüyor. Derrida ve Deleuze'u unutmamız istense de Sartre, Zizek tarafından hiç belirtilmemiş olarak Unutma kavramının içinde kaybolur. Fakat, Heidegger'i Hümanist olarak yorumlayan ilk kişi olarak Fransa'daki etkisi çok güçlüdür. Kuşkusuz *Hümanizm Üzerine Mektuplar* bunu paramparça etse de Sartre'nin kefareti, *Aydınlığım Diyalektiği* olmuştur. Fakat Heidegger'in Lacan üzerindeki etkisi çok büyük olmuş olmalı; çünkü o zamanlar Sartre'in üzerinde konuştuğu şey,

her ikisinin de varoluşçular olarak Heidegger'le birleşmiş olduğuydu. Eğer Sartre'ı ve onun Heidegger ile olan Antimonisini yeniden diriltirsek ve bunu, Lacan tarafından ortaya atılan özneyi anlama yöntemlerine ve Freud'u tekrar yorumlamak için göstergebilim ve yapısalcılık kavramlarını anlamamanın bir temel olduğunu söylersek, işte o zaman, Lacan'ın Kojeve'nin Hegel dersleri üzerinden Heidegger tanımını değerlendirmeye alabiliriz. Sanırım o zaman Heidegger'den Lacan'a nasıl geldiğimizi biraz daha iyi anlayabiliriz; Sartre, Zizek'in hiç sözünü etmediği kayıp isim olmalı. En azından ben onun, Lacan'ın anlaşılmasında bir tür rol oynamış olarak Sartre'dan açıkça bahsettiğini görmedim. Sanırım Hegel olarak Zizek'in Lacan'ının inandırıcı gelmemesinin nedeni de bu. Lacan'ın Hegel'e indirgenmesi ve bu süreçte bir Lacancı Hegel'in türetilmesi bana son derece gerçek dışı bir hareket olarak görünmekle birlikte Lacan düşüncesinin bütünlüğünün ihlali olarak da geliyor. Burada hoşuma giden şey, Lacan'ın bir şeyleri daha akla yatkın hale getiriyor olmasıdır. Hoşuma gitmeyen taraf ise Zizek'in bir şeyleri devamlı Lacan veya Hegel üzerinden açıklaması ve Lacan üzerinden Hegel'i, Hegel üzerinden de Lacan'ı izah etmesidir. Bu nedenle, nihayetinde gerçekten ne kastedildiği ve hangi düşünce yapılarından bahsedildiği hakkında en ufak bir fikrimiz olamıyor. Zizek, kendi metodu olan Anamorfizm'i (çarpıtma) değerlendirdiği yer olan *Paralaks* dışında nadiren kendi fikirlerini geliştirmiştir.

Düşünürlerin sırasını, kendi nesillerinde birinin diğerini nasıl etkilediğini ve birbirlerinden ne şekilde etkilendikleri anlamak adına bir miktar tarihsel olmaya çalışan bir düşünce tarzını tercih ediyorum. Sanırım Lacan'a ve Zizek'in onu anlatım tarzına olan hayranlığım, Kıta Geleneği içinde keşfedilmiş Varlık türlerinin sözde temiz olan düzeni ihlal ettiği yönündeki fikirlerindendir. İlk Safılık ve Varlık Süreci, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında mevcuttur ve kullanıma hazır olarak ayırt edilir. Daha sonra Heidegger, (üzeri çizili) Varlık olarak Hiper Varlığı keşfeder. Derrida Farklılaşımı (fark ve aykırılık) ele alır. Merleau-Ponty, dünyada-bulunuşun genişlemesi olarak onu *Algının Fenomenolojisi*'nde bağımsız olarak keşfeder. Daha sonra Merleau-Ponty, Hiper Varlığı (Heidegger'in Varlık (Süreci) ile Sartre'nin Hiçliği arasındaki hiper diyalektiği) *Görünür ile Görünmez*'de Vahşi Varlıktan ayırır. Deleuze daha sonra bunu, Derrida'nın Hiper Varlık eksenindeki felsefesinden aldığı temel gibi, Vahşi Varlığa dayalı bir felsefe yaratmak için çıkış noktası olarak kabul eder. Zizek ve Badiou, Aşırı (Ultra) Varlığı anlama çalışmalarına

başlar. Bu, Varlığın meta seviyelerinin Kıta Felsefesi'ndeki keşfinin bir gelişim hikayesidir. Fakat Lacan, Zizek'in işaret ettiği bu anlatıma uymaz. Lacan, göstergebilimin ve yapısalcılığın bağlamında, yani biçimden ziyade desen düzeyinde, öznelliği anlamak için Heidegger'den yola çıkar. Şu anki görüşüme göre bunu Sartre aracılığıyla gerçekleştirir.

Zizek, Heidegger'in *Felsefeye Katkıları*'da 'Öteki Başlangıçlar' olarak adlandırdığı şekilde, Lacan'ı Derrida'yla karşılaştırır. Lacan, Onlar (Biris, *Das Mann*) kavramını Heidegger'den alır ve büyük Öteki adıyla benimser. Fakat Lacan, otantikliği aramaz; daha ziyade, göstergebilimin ve yapısalcılığın nasıl deliliği ve Freud'un nevrozunu ürettiğini anlamak için büyük Öteki'ye bakar. Bunu, Schopenhauer ve Nietzsche tarafından başlatılmış ve Kant'tan Husserl'e, Husserl'den Heidegger'e kadar unutulmuş olan Bilinçdışını tanıtarak yapar. Heidegger'in Bilinçdışını nasıl göz ardı ettiği akıl alır şey değildir. Lacan, bu boşluğu kapatmaya çalışan ilklerden biridir. Ayrıca tabii ki onun yapma şekli, Freud ve Jung'un varsaydığı gibi psişenin somutlaştırılmış altyapısı olarak değil, yapısal model ve göstergebilim açısından yani formel düzeyden daha çok kalıpsal düzeyde yeniden tanımlanmış öznelliğe dönüp bakmak için daseinalizi referans noktası olarak kullanmaktır. İlginçtir ki Deleuze, birçok kitabında incelediği Lacan'ın fikirlerini temel fikirler gibi kullanır. Buradaki teorimiz şudur; Lacan, Sartre'ın hiçlik kavramını Hiç'i



kuvvetlendirmek için kullanmıştır, tıpkı Varlık Süreci'nin (oluşun) Saf Varlığı kuvvetlendirmesi gibi. Bu, Heidegger'in Yokluk'u, Dasein'deki Varlık'ın temelsizliğinin içselleşmesi şeklinde geçersiz kıldığını zamandaki Varlık noktasından ayrılmadır. Bir tarafta, öznenin henüz filizlenmediği yerde varoluşun (*Existenz*) pozitif alanı olarak daseinanalize sahibiz. Fakat Sartre aracılığıyla bize gösterilen Hiçlik'teki yansımaya baktığımızda Özneyi bilincin kara deliğinin merkezindeki tekillik olarak algılayabiliriz. Bu ikisi arasında, Derrida hala Varlığın Farklılaşımını araştırırken biz, Lacan'ın keşfettiği (üzeri çizili) Özne olarak Hiper Varlığa ulaşırız. Bu temelde, yapısalcılık ve göstergebilim açısından gerçeklikten çıkmış özne, yapısalcılık ve göstergebilim açısından formların seviyesinin altındaki kalıplarda yansıtılmış gibi görünebilir. Bu, Lacan'ın Freud'un yapısal semiyotik okumasından söküp ayıştırdığı iç görüleri ortaya çıkarır. Lacan, Simgesel, İmgesel ve Gerçek'in kayıtları arasında bilinçdışının nasıl işlediğinin iç yüzünü anlamak için hep bir biçimsellik bulmaya uğraşır. Bu bağlamda Lacan, bir yandan Mantığın Küme Kuramını kabullenmeye çalışan Badiou'nun öncüsüdür. Badiou, Deleuze tarafından araştırılan Heterojen-

liğin ve daha sonraki katkılarından dolayı Heidegger'den alınmış gibi duran Olay'ın radikalleşmesi olan Katsayıyı, Küme Kuramına ekler. Badiou, fenomenin yapısal ve semiyotik düzeyini bulan Lacan'ın, paradoksal alanına formel bir model bulmaya çalışır.

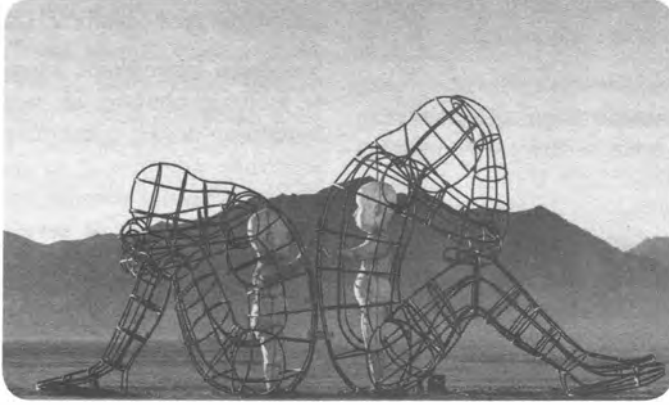
Zizek yalnızca Lacan'ın yorumcusu olma yolundadır; ancak daha sonra Lacan'ı Hegel'e indirger. Lacan ya da Hegel arasında ayırt edilemeyen bir anamorfik nesne üreterek Lacan üzerinden Hegel'i yeniden yorumlar. Zizek'in sadece kendi bakışını *Paralaks*'da Anamorfizm olarak iddia eder. Heidegger'in Nazizm'den uzak duramamasının bir açıklaması, düşüncelerinde Bilinçdışının gerçekliğini kaçırıyor olmasıydı. Düşüncesinde, düşüncelerinin üstesinden gelebildiği, düşünilemeyen bir yer vardı ve orası, Hitler'i iktidara getiren ve Halk efsanelerine dayanan totalitarizm üretmiş kolektif bilinçdışındaki kendi bataklığıydı. Heidegger, Amerika ve Rusya'nın "kısaçaları" arasındaki kendi savunmasız metafizik ırkının (yani Almanların) Ruhunun bu düzenlemesine karşı çok hassastı.

İngilizce orijinali: Kent Palmer, (2013). "Sartre the vanishing mediator between Heidegger and Lacan". *medium.com*, 4 Kasım 2013. Son erişim: 11 Mayıs 2019.



VAROLUŞÇULUK VE VAROLUŞÇU PSİKOTERAPİ ÜZERİNE BİR DEĞİNİ

LEVENT TOKUÇOĞLU*



İnsan; yaşamı, yaşamın anlamını; ötekini (diğer insanları), onlarla olan ilişkilerini; nasıl yaşanıp, yaşam içre nasıl eyleyeceklerini; yaşamın amaç ve değerlerini; ölümü, ölüm sonrasını...binlerce yıldır sorgulayagelmiştir (van-Deurzen, 2010).

Varoluş sözcüğü; öne çıkma, ortaya çıkma, belirme anlamına gelen, Latince *existere* sözcüğünden gelir. Varoluş, durağan bir süreç değildir; olmak, oluş halinde olmaklığı imler. Bilim ve varoluş süreci (ontoloji) ile ilgilidir. Varoluşçu yaklaşımların kökeni varoluşçu felsefedir (Nigesh K, 2017).

Pek az felsefe akımı varoluşçuluk denli popüler olmuş, avamın ilgisini çekmiştir. Varoluşçuluk, bu isimle anılan düşünürler (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre vd) tarafından değil, Marcel tarafından kullanılmış ve 1945'te de Sartre ve Beauvoir tarafından kabul edilmiştir (Reynolds, 2014).

Varoluşçuluk, tanımlanması zor bir kavramdır. Tarihsel olarak çok çeşitli bağlamlarda ve çeşitli amaçlarla kullanılmıştır. Bugün varoluşçu olarak adlan-

dırılacak metin örneklerini eskil Yunana dek bulabiliriz. Buna rağmen, yirminci yüzyıla dek varoluşçuluk dikkat çekecek bir hareket olarak ortaya çıkmamıştır (Pamerleau, 2009).

Varoluşçuluğun tek bir, birleşik, tümleşmiş felsefi hareket olduğunu söylemek zordur. Tek bir düşünce okulu veya herhangi bir ilkeler grubuna indirgenemez. Ancak, Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" şeklindeki veciz ifadesi, varoluşçuluğu anlamak ve varoluşçuluğa giriş için iyi bir başlangıç noktasıdır (Reynolds, 2014; Sartre, 1985).

Varoluşçuluk; Weil'e göre bir bunalım, Mounier'ye göre umutsuzluk, Hamelin'e göre bunaltı, Banfi'ye göre kötümserlik, Wahl'a göre başkaldırı, Marcel'e göre özgürlük, Lucaks'a göre idealizm (düşüncülük), Benda'ya göre usdışılık (irrationalisme), Foulquié'ye göre saçmalık felsefesidir. Varoluşçuluk sözcüğünü kucaklayan tek bir öz, tek ve değişikliğe uğramayan tek bir felsefe yoktur. Sözcük, belli bir düşünme biçimini, özel bir davranışı, ruhsal bir akımı göstermektedir (Sartre, 1985).

*Dr. Psikiyatrist

Varoluşçuluk; özgür irade, seçim ve kişisel sorumlulukla ilgili bir felsefi sistemdir. Temel varoluşsal izleklerinin bazıları şunlardır: Özgürlük, fanilik ve ölüm, fenomenolojik yaşantılar, ıstırap, bunaltı, can sıkıntısı gibi duygular; sahiçilik ve sorumluluk; insan-bireyin gizlenmeye meyilli olduğu ve kalabalığın ortak toplumsal değerlerince reddedildiği ve kendi başına, insan ilişkilerine dair kötümser oluş; törellik (moralite) ve değerlerin dışsal belirleniminin bir reddidir (Reynolds, 2014).

Varoluşçulukta en yüksek değer kişisel özgürlük, en temel erdem otantiklik (sahicilik) (Berry-Smith, 2012).

Varoluşçu düşünce açısından insan, diğer var olan varlıklar gibi doğrudan tanımlanabilecek ve nesnel ya da soyut genel bir tanımlamanın konusu olabilecek bir varlık değildir. Aydınlanmacı ussallığın ve analitik düşüncenin, tüm varlık alanını olduğu gibi, insanı da nesneleştiren düşünce biçimine bir karşı çıkıştır. Varoluşçu felsefe, insanın varoluşunun kuramsal genellemelerle evrensel olana dönüştürülerek açıklanamayacağı düşüncesini ilke edinir. Her türden evrenselci ve dizgesel düşünceye kuşkuyla bakar. Tümel bir insan kavramı ya da herkes için genellenebilir evrensel, insana önceden verili bir insan doğası ya da özünün var olduğu düşüncesi, varoluşçuluğun tümüyle karşı çıktığı bir düşüncedir (Özçınar, 2013).

Varoluşçuluğun kendisi, varoluşsal bir etik kuramıdır. Bir insancılık (hümanizm) şeklidir. İnsanın içrel olarak bir değer taşıdığını belirtir. Bu değer kökleri, insan olmanın yapısına/yapılarına içkindir. Çekirdeğinde, *varoluşun özden önce geldiği* savı vardır. Bu, Aristo'nun insanları, akıllı hayvanlar; Kant'ın mükemmel olmayan akılcı yaratıklar; Mill'in mutluluk arayanlar olarak resmetmesinden daha derin bir anlamıdır (Webber, 2015).

Varoluşçuluğun sanattan edebiyata, çok çeşitli alanlar üzerinde etkileri yanı sıra, psikoloji üzerine de etkileri olmuştur (IEP). Varoluşsal dünya görüşü, Freud'un betimlediği insan ruhunun haritasına verimli bir alternatif olarak, geleneksel psikolojik teorisinin yeniden canlandırılmasına izin verir. Varoluşçuluğun çağdaş psikolojiye verdiği önemli armağanlardan biri, varoluşun özden önce geldiği temel kavramıdır. İnsanı katı bir düzen içerisinde bölmelerle sınıflandıran sistemlere tatlı bir felsefi şamar atar.

İzleyen bölümde, varoluşçu düşüncenin psikoterapi uygulamalarında nasıl bir yer aldığı ifade edilmeye çalışılacaktır.

Varoluşçu Psikoterapi

Varoluşçu psikoterapi, 1920'lerde, mevcut psikiyatri ve ruhbilimin indirgemeci, belirlenimci, dogmatik, tıbbileştirici ve aşırı uçsuluğuna karşı bir protesto, bir reddiye, bir *hareket* olarak başlamıştır. Akımın öncüleri özgül bir okul olmayı amaçlamamıştır ama varoluşçu psikoterapi, psikanaliz ve psikoterapiler içerisinde düzeltici bir yer edinmiştir (Diamond, 2013; Sharf, 2010).

“Varoluşçu psikoterapiyi, varoluştan kaynaklanan endişelere odaklanan, dinamik terapötik bir yaklaşım olarak tarif edebiliriz” (Yalom, 2014).

Varoluşçu psikoterapi, insanın mihnetlerine karşı, kılavuzu olmayan bir *tutum*dur. İnsanın oluşu, bunaltının doğası, umutsuzluğu, çaresizliği, kederi, yalnızlığı, yalıtılmışlığı ve dışlanmışlığına dair derin, ciddi sorular yöneltir. Ayrıca, ana eksen olarak, anlam, yaratıcılık ve sevgi sorunlarıyla ilgilenir (Corey, 2013).

Varoluşçu terapinin tek bir öğretisi, tek bir “Freud'u” yoktur. Felsefi temellerinden ötürü de oldukça akademik bir disiplindir. Somut etkileşimler, ruhsal ve davranışsal *belirtiler* üzerine odaklanır; *nedenleri* üzerine değil. Kişisel sorumluluk ve özgürlük düşünceleri, varoluşçu terapinin dizgeleştirilmesine engel olmaktadır. Terapiyi şu şekilde uygulayacaksınız, şeklinde bir yönergesi yoktur. Her bir terapist, kendi kişisel yolunu ve çalışma tarzını, kendisi oluşturmalıdır (van-Deurzen, 2010).

Freud'un zihinsel işlev modelinden kaynaklanan modele göre, bireyin içinde bulunan çatışmalı *güçler* çeşitli *farkındalık düzeyinde* bulunurlar; hatta bazıları *tamamen bilinçdışıdır*. Varoluşçu psikoterapi yaklaşımı, başımıza bela olan içsel çatışmanın yalnızca bastırılmış içgüdüsel çabalarla ya da içselleştirilmiş önemli yetişkinler veya unutulmuş travmatik hatıra parçalarıyla mücadelemizden değil, aynı zamanda, *varoluşun belirlemeleriyle yüzleşmemizden de kaynaklandığı* varsayımında bulunur (Yalom, 2014).

Varoluşçu psikoterapi, doğrudan, bilinçli olarak nihai kaygılarla (Yalom'un tanımladığı dört nihai kaygı olan ölüm, yalıtım, hayatın anlamı ve özgürlük) ve sıklıkla trajik, *yaşamın varoluşsal unsurları* ile yüzleşmek için çaba gösterir (Diamond, 2013).

Varoluşçu terapide amaç, hastalara sahiç (otantik) olarak yaşamalarına yardımcı olmak, kendilerini aldatıyor olduklarında, bunun farkına varmalarını sağlamaktır (Corey, 2013).

Varoluşçu terapi; kişinin bugünde yaşamasını, kendinin farkında olmasını, kişisel bir anlam bulmasını, bunaltı ile başa çıkabilmesini ve karar verirken, bunun sorumluluğunu üstlenebilmesini hedefleyen fenomenolojik, bireysel (münferit) bir psikoterapidir (Garret, 2007; Längle, 2016).

Varoluşçu terapi, kökleri bireyin varoluşuna dayanan özgül endişelere; yaşama içkin çatışmalarla karşılaştığında ortaya çıkan kaygılara odaklanır. Terapistin rolü, karar vermede, danışanın kişisel sorumluluğuna odaklanmasına yardımcı olmaktadır (CSAT, 1999).

Varoluşçu terapi, felsefenin, günlük yaşama pratik bir uygulamasıdır. Terapistin sahip olması gereken yetiler, Delphi'deki Apollo tapınağında yazan ifade ile başlar: "Kendini bil". Terapistin ilk aracı, kuram ya da teknik değil, kendisidir; yaşam anlayışıdır (van-Deurzen, 2010).

(Yunus Emre'nin "sen kendini bilmezsen, bu nice okumaktır?"; Mevlâna'nın "hamdım, piştim, yandım"; Nimri Dede'nin "sözde insan olmaya geldim" ve sayısız Anadolu ozanlarının, dervişlerinin, sufilerinin, tasavvuf ehillerinin ifadeleri de, Delphi tapınağında yazılı ifadenin düşünsel kardeşleridir. Umarım, bu konuya eğilenler de olur).

Varoluşçu psikoterapi, gerçekliği ve insanı olanı (insanî halleri) yadsımadan; yıkıcı, felce uğratan olumsuz ruhsal belirtileri, elemeleri anlamaya, hafifletmeye ve yatıştırmaya çalışır. Depresyon, bağımlılık, narsisizm, nevrotik anksiyete bu tablolar arasında zikredilebilir. Sevgi, özen, katılım, cesaret, yaratıcılık, mevcudiyet, kendilik değeri, tinsellik, kendini gerçekleştirme, sahiçilik, bütüncüllük, aşkınlık, güzellik, merak ve huşû gibi olumlu (pozitif), anlamlı, yaşamı geliştiren deneyimleri yerleştirip, çoğaltmaya çalışır. Hayatın neşesini, sıkıntısını, insanın varoluşuna içkin ve bundan ayrılmaz olarak tanır ve kabul eder. Böylesi tüm yaşantıları, ılık ve gölgenin etkileşiminde olduğu gibi, eş önemde kabul eder. Bu bağlamda varoluşçu terapi; bütüncül, yaşantısal/ deneyimleyici bir yaklaşımdır. Tüm öznelliği içerisinde kişiyi, tüm olarak, şimdi ve burada, dünya içre ele alır ve değerlendirir (Diamond, 2013).

Varoluşçu terapide, başka insanlarla *birlikte olmanın* ve onlarla gerçekten (hakiki olarak) şimdide (mevcut zamanda) *karşılaşmanın* önemi vurgulanır. Bu karşılaşma, ya da başka bir insanla ilişki yoluyla varoluşsal temaların incelenmesi, çalışılması ve hedeflere ulaşılması mümkündür. Terapi, tekniklerin kullanımını vurgulamadığından ve bunun yerine

varoluş hallerimize odaklandığından, iyi bilinen diğer psikoterapi teknikleriyle birlikte, yanı sıra kullanılabilir. Varoluşçu temalar, belirli terapötik yöntemlere aşılabilir (Fernando, 2007).

Varoluşçu terapide terapist, doğrudan iyileşme sağlayacak manipülatif veya yeniden eğitim/yeniden öğretim teknikleri kullanmaz. Terapistin tıbbi tedavi rolü yoktur. Varoluşçu psikoterapötik ilişkide terapist, danışanın şumullü (geniş kapsamlı) dünyevi ilişkilerindeki tüm öteki kişileri temsil eden bir ötekidir (Spinelli, 2006).

Varoluşçu terapinin ilk hedefi belirtilerden kurtulmak değil, bireyi içsel ve dışsal bir diyaloga (iletişime) geçirmek; kendi dünyasıyla soluk alışverişine girmesini sağlamaktır (Längle, 2016).

Hepimiz kayıplar yaşarız. Bu kayıplar bize, kısıtlılıklarımızı, sınırlı ve fani oluşumuzu anımsatır. Varoluşçu terapistte göre hayat, olumsuz içsel güçlerle bir yüzleşmedir (Nigesh, 2017).

Psikanalitik kuramdan farklı olarak varoluşçu terapi; dürtü kuramına, bilinçdışının işlev ve rolüne katılmaz. Nihai kaygıların farkındalığı ve bunlara verilen yanıtların çatışmaları bağlamında, bilinçli işlevleri etkiler. Bilinçdışının davranışın kaynağı olduğu ya da davranışı etkilediği düşüncesine karşı çıkar. Sorumluluk, bireyin karşı karşıya kaldığı nihai bir görevdir. Terapiyi olumsuz olarak etkileyebileceğinden, tanının önemini reddeder (Berry-Smith, 2012).

Varoluşçu terapiden; gelişimsel krizde olanlar, yas (matem) sürecindekiler, yaşamsal bir karar arefesinde ve önemli bir yaşam değişikliği yapacak olanlar, kimlik karmaşası yaşayanlar, iş ve eş gibi önemli kayıplar yaşayan kişiler istifade edebilirler (Corey, 2013).

Varoluşçu psikoterapiye yöneltilen ana eleştiriler şunlardır:

Belirsiz ve genel geçer bir yaklaşımdır. Çalımı do-lambaçlı, anlaşılması zor kavramlar içerir. Yazını ve uygulayıcılarının fikirleri çokça heterojendir. Psikoterapi ilkelerinin ifadesinde sistematiklik yoktur. Yoğundur ve üzerinde uzmanlaşılması zordur. Belirli bir yönergesi, kılavuzluğu yoktur. Bir teknik değildir. Bir modalite olarak üzerinde bilimsel, nesnel araştırma yapılmasına elverişli olmadığından, ampirik temelli pozitivist gelenek açısından, pek makbul değildir (Garret, 2017; Berry-Smith, 2102).

"Freudcu", "Jungcu" olmanız, varoluşçu olmanıza engel olmaz. Varoluşçuluk da dürtüleri, içgüdüleri,

davranışları olan bir insanı göz önünde bulundurur. Hangi ekolle yetişmiş olursanız olun, varoluşçu terapi eğitimi, her terapistin temel klinik yeterlilikleri/yeterleri üzerine ekleyebileceği, edinilmesi gerekli, tamamlayıcı bir husustur.

Kaynaklar

Berry-Smith S, (2012). *Death, Freedom, Isolation and Meaningless and The Existential Psychotherapy of Irvin Yalom*. Erişim tarihi: Mayıs 2019, www.citeseerx.ist.psu.edu

Center for Substance Abuse Treatment, (1999). *Brief Interventions and Brief Therapies for Substance Abuse*. Treatment Improvement Protocol (TIP) Series, No. 34. Chapter 6 --Brief Humanistic and Existential Therapies. Substance Abuse and Mental Health Services Administration US Erişim tarihi: Mayıs 2019, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK64939/#>

Corey G, (2013). *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*. 9th.ed.International Edition. Ebook.

Diamond SA, (2013). *Secrets of Existential Psychotherapy*. Part One. Dasein. N.1, 2013. Erişim tarihi: Mayıs 2019, www.psicoterapiaesistentenziale.org

Fernando D, (2007). *Existential theory and solution focused strategies: Integration and application*. Journal of Mental Health Counseling, 29 (3)-226-241. Erişim tarihi: Mayıs 2019, www.psycnet.apa.org/record/2007-11407-003

Garret J, (2007). *Existential Therapy* (Lecture Notes). Erişim tarihi: Mayıs 2109, <http://mucounseling603theories.blogspot.com>

IEP. Internet Encyclopedia of Philosophy. Erişim tarihi: Mayıs 2019, www.iep.utm.edu

Längle A, (1999). *Varoluşçu Analiz. Yaşam Onayı Bulmak. Existenzanalyse – Die Zustimmung zum Leben finden*. In: Fundamenta

Psychiatria 12, 139-146, adapted 2017. Erişim tarihi: Mayıs 2019, www.laengle.info/userfile/doc/Laengle_EA_gesetz.pdf

Längle A, (2016). *Goals and Motivations in Existential Psychotherapy*. The Four Fundamental Conditions for a Fulfilled Existence. Dasein, 5, 2016. Erişim tarihi: Mayıs 2019, www.psicoterapiaesistentenziale.org

Nigesh K, ve Saranya T. S, (2017). *Existential Therapies: Theoretical basis, Process, Application and Empirical Evidences*, International Journal of Education and Psychological Research (IJEPR) Volume 6, Issue 2, June 2017.

Özçınar Ş, (2013). *Varoluşçu Felsefede Bireysellik ve Kimlik. Kişi, Kişilik ve Kimlik*. 3. Ilgaz Felsefe Günleri, 2013. Yazıcı, S. (Ed) 2014. Divan Kitap, İstanbul.

Pamerleau W.C, (2009). *Existentialism: An Overview of Important Themes and Figures*. In: *Existentialist Cinema*. Palgrave MacMillan, London. Erişim tarihi: Mayıs 2019, www.link.springer.com

Reynolds J, (2014). *Understanding Existentialism*. Routledge Published. US

Sartre JP. (1985) *Varoluşçuluk* (Bezirci A, Çev), Önsöz. Say Yayınları. 8. Basım

Sharf RS, (2010). *Applying career development to counseling*. 5th. Ed.Belmont CA. Erişim tarihi:Mayıs 2019, www.books.google.com.tr

Spinelli E, (2006). *Existential Psychotherapy: An Introductory overview*. Analise Psicológica (2006), 3(XXIV). 311-321.

van Deurzen-Smith E, (2010). *The Framework of Existential Therapy*.Erişim tarihi: Mayıs 2019, www.sagepub.com

Webber J, (2015). *Rethinking Existentialism*. Draft. November 2015. Erişim tarihi:Mayıs 2019, www.kenwoodacademy.org

Yalom I, (2014). *Bağımlanan Terapi*. (Babayiğit Zİ, Çev.). Kabalıcı, İstanbul

YAZAR



Levent Tokuçoğlu

Felsefeyi, bilimi, sanatı ve hele sözcükleri seven bu fani; pratisyen hekimlik ve ardından psikiyatri uzmanlığını icra ile geçen toplam bir otuz yıldan sonra emekli olmuş, Kuşadası Onuncu Köye, insanı kâmil babasının yanına yerleşmiştir. Halen, kitaplarını okumaya, bisikletine binmeye ve Orhan Bey'den devraldığı gökyüzünü boyama işini aksatmaksızın sürdürmeye devam etmektedir.



KANT İLE HESAPLAŞMA

UMUT KARAGÖZ



Bir Kant kitabı olarak 1877 yılında okurlara ulaşan *Öteki Dünyaya Yolculuğumun Sahici Hikâyesi*, Kant'ın yazıp yazmadığı bir tartışma konusu olduğu için Enis Batur tarafından *pseudo* (sözde) bir Kant kitabı olarak nitelendirilmektedir. Kitap, Kant'ın Antik Yunan filozoflarıyla karşılaşmasının mizahi ve felsefi bir öyküsüdür.(1) Bu yazıda, Kant'ın sahiçiliği tartışmalı olan bu "sahici hikâyesine" bir yolculuk yapılacaktır. Kant ile hesaplaşan filozofların savlarına karşı okuyucular, elbette, *Google*'da ne zaman filozof Kant aratılsa karşılaşılan ve bir dijital-art ikonu haline gelen, **I "Kant" touch this!** demek konusunda ilkesel olarak özgürdür.

Kant'ın *magnum opus* olarak nitelenen başyapıtları incelendiğinde kavramların titizlikle ele alındığı, okurun üst bilişsel becerilerine seslenen argümanların ince felsefe iççiliğiyle oluşturulduğu görülmektedir. *Öteki Dünyaya Yolculuğumun Sahici Hikâyesi* kitabındaki öyküleme (*narration*) yaklaşımı ise üslup olarak daha çok bir Borges hikâyesini çağrıştırmaktadır.(2) Dildeki nükte (*sarcasm*), felsefe ve mizahın yan yana geldiği en iyi örneklerden birini sunmak-

tadır. Kant'ın yolculuğu, *Monty Python* parodilerine ilham veren nitelikteki sahnelerin birbirini takip etmesiyle başlar.(3)

Öteki Dünya, gökyüzü (*heaven* belki de cennet) olarak betimlenmiştir. Katmanlıdır. Kant sürekli yukarı doğru yükseldiği bir yolculuktan bahseder.

Gökyüzü kapılarına geldiğinde, hayal kırıklığı yaşar çünkü ahlak yasası gibi Kantçı Etik'in diğer kavramlarına gerek olmadığını, kapıda Aziz Petrus'tan "burada kimsenin bir şeye ihtiyacı yok" ifadesiyle öğrenir. Alet çantası elinden alınmış bir tamirci gibidir. Kıyafetiyle, saç örgüsüyle dalga geçenler olur. Hristiyan teologlar onu umursamaz. Aydınlanmacı olarak, onlara "sizleri ben kurtardım ve inanca yer açtım." diye içinden geçirir.

Esas karşılaşma, Platon, Leibniz, Aristoteles, Diyojen ve Spinoza'nın ana karakterler olarak yer aldığı Ganymedes ve Eros'un resim köşelerindeki figürler olarak tasvir edildiği sahnede gerçekleşir. Kant, Platon'a yaklaşarak felsefede kendi yaptığı *Kopernik Devrimi*'ni anlatmaya çalışırken ortaya kuşkucular

Protagoras ve Aristippos çıkar ve Kant'a, aslında felsefesinin öncüllerinin, yol göstericilerinin (*heuristic*) kendileri olduğunu tragedya havasında anlatırlar. Protagoras, ona yaklaşıp, *Kopernik Devrimi* görüşüyle sansasyon yapıp ilgi çekebileceğini; ancak asıl bu görüşlerin sahibinin kendisinin olduğunu söyleyerek, onun felsefe tarihini bilmediğini ima eder. Diğer filozofların soluklaşarak arka planda kaldığı bir sahnede kuşkucularla kavramsal olarak ortaklaşmak Kant'ı rahatsız eder. Ancak, Aristippos'un "Biz Yunanlılar'a yeni bir şey mi katacağını sanıyorsun sen? Senin *Kopernik Devrimin* olan "kendinde şeyin", [gizil] nedenini metafizik bir tiyatro oyunu olarak kenara bırakmak zorundayız." demesiyle irkilir.

"Kendinde şeyi, sınır kavramı olarak adlandırdım." diyen Kant, Aristoteles'e bir bakış atar. Bunun üzerine Aristoteles, fenomenin arkasına geçmenin anlamını sorgular. Kant, kendinde şeyin aslında fenomenin nedeni olduğunu ve anlakin bu *numeni* sadece görüngünün nedeni olan aşkın bir obje olarak düşünebildiğini ve böylece duyusal bilginin sınırının gösterilmiş olduğunu vurgular. Aristoteles, Kant'ın argümanını serimler ve kuşkucularda anlatılanları onaylarlar.

Kant, Aristoteles'in ve kuşkucuların kendini anlamasına ve kavramsal ortaklıklarına şaşırır çünkü anlaşılammaya alışmıştır. Hatta, Kant çocuksulukla, Aristoteles'nun kendi eserlerinden bazılarını okumuş olabileceği düşüncesine bile kapılır. Ancak, Aristoteles'in kullandığı mantık terimlerine anlam veremez. *Organon'u* okumamıştır; Aristoteles'in felsefesi de ona sözlüklerden tanıdık gelmektedir. Aristoteles, sonuçta "Demek ki senin büyük bilim devrimin, anlağın metafizik açıdan kötüye kullanımına dayanıyor." diyerek Kant'ın "iyi niyetli" beklentisine karşılık sert ve karşı bir yanıt verir. Protagoras'ın, Kant'a "Siz Almanlar kötü oyuncularınız ve hilekarca bir şey yapmak istediğinizde hep maskeniz düşüyor." demesiyle tartışma, *Monty Python* "Filozoflar Maçı"nda olduğu gibi yine Yunan filozoflarının gölgeyle sona erer.(4)

Aristoteles'in Kant'la hesaplaşması henüz sona ermemiştir. Diğer bir sahnede, konu bu sefer Kant'ın *Saf Akıl Eleştirisi* kitabında yaptığı yargıların sınıflandırmasının Aristoteles'e ait olduğu ve herhangi bir Kantçı ekleme yapılmadığının, Kant tarafından ancak ikinci baskıda kabul edildiği üzerinde durulur. Kant, büyük öğretmen Aristoteles'e karşı mahcup olmuştur.

Çevrede bulunan, Aristoteles'in öğrencileri ve Kant arasındaki "Akıl ancak anlık yoluyla anlaşılabilir."

tartışması sonrasında Kant, *Sisyphos* kadar küstah/arsız olarak nitelenebilecek olan genç Kantçıları örnek alarak ortaya attığı şu iddiayı söyler: "Ruh ampirik anlamda verili değildir." Ancak haz etmediği bir durumla karşılaşır. Çünkü bu seferde duyumcu Lucretius tarafından onaylanmıştır.

Yunan filozoflarının keskin bir çizgiyle birbirlerinden ayrı düşünce kamplarına ayrılması ve kendi eleştirel felsefesinin bu yerlerden hiçbirine tam olarak uymaması, Kant'ı konuyu değiştirmek adına Leibniz hakkında konuşmaya iter. Lucretius ve Leibniz'in aynı ahmaklıkta, "görüngülerin kendinde şey olması" düşüncesinde birleştiğini söyler. Bu sözleri duyan Zenon, Leibniz'in dünyanın iç bağlantısını fark ettiğini; ancak Kant'ın ölü bir geometrik düşüncesi olduğunu ve saf akıl idealine dayanarak yarattığı kavramların yanılgılı çıkarımlara (*paralojizme, antonomilere*) neden olduğunu söyler.(5)

Kant için Olympos toplantısı bitmek üzeredir. "İyi niyet" ve nezaketini gösteren bir konuşma yapar. Ama tabi ki felsefi terminolojisi, Kantın deyimiyle, kölelerin hizmet ettiği miskin bir halk olarak söz dalaşında ustalaşan Yunan filozofları tarafından sorgulamaya tabi tutulur. Kant, ısrarla ebedi barışı riske etmemek için sadece odasında dolaştığını ve düzenli hayata alışkın olduğunu söyleyerek, tartışmadan kaçınır. Ancak soruların arkası kesilmez. Öte yandan, Platon, seçkin ve soylu duruşuyla bir abide gibidir ve Kant'la hiç konuşmaz. Belki de sadece Aristoteles, aralarındaki felsefi kavramsal akrabalık ilişkisinden dolayı, tartışmaya müdahil olmaktadır.

Aristoteles, Sokratik diyalog tadındaki sorularda Kant'la konuşmaya başlar:

Aristoteles: "Şimdi eğer birinin elinden özgürlüğünü alırsak ona karşı doğru mu davranmış oluruz yoksa haksızlık mı etmiş oluruz?"

Kant: "Haksızlık etmiş oluruz tabii, zira her birimiz bir diğerinin özgürlüğünü elinden alacak olsaydı bütün insanlar hapiste olurdu ve hayatın tadı tuzu kalmazdı!"

Aristoteles: "Diyelim ki birisi senin özgürlüğünü elinden almak istedi, ancak yüksek bir memur onu bunun için içeri tıktı, yani onun özgürlüğünü elinden almış oldu, o zaman bu yüksek memur ona karşı doğru mu davranmış olur yoksa haksızlık mı etmiş olur?"

Kant: "Pratik yasamıza göre doğru davranmış olur."

Aristoteles: "Ama aynı pratik yasaya göre haksızlık da etmiş olur."

Kant: “Nasıl yani? O yüksek memur, birisine izin verilen bir şey herkes için geçerli olamaz ki!”

Aristoteles: “Demek ki pratik yasaların evrenselliği çeşitli. Peki, onun yüksek bir memur olduğunu ve başkasının yapamayacağı bir şeyi yapmaya hakkı olduğunu nasıl biliyorsun? Bunlar da aklın ürettiği bireysel düşünceler değil mi?”(6)

Kant, donuk bir ifadeyle nasıl bir muğlak çukura düştüğünü düşünür. Yunan filozoflarının ince bir felsefi düşünme biçimleri olduğunu, kendi saf biçimsel ahlakının Almanlar tarafından yere göğe konmadığını düşünerek içsel bir teskinde bulunur. Ebedi içsel barışını korumakta ısrarcıdır.

Kant ile Yunan filozoflarının içsel ve bir o kadar da çetrefilli olan hesaplaşması devam eder. Ancak, Kant yorulmuştur. Aristoteles’e göre de *katharsise* ihtiyacı vardır. Gökyüzünün katmanlarında süzülen, savrulan Kant sadece, eziyet veren doğa yasalarını sevmeyi için Aristippos’a yakınlık hisseder. Öğrencilerine gezerek ders veren Sokrates’in, “komik ve trajik” ikiz olarak doğduğunu anlatırken biraz önceki Kant konuşmalarını örnek vermesini duyar.

Cervantes, yakınıdakilere “her şey kahramana göre değişir. Böyle bir Don Kişot’la başka ne yapabilirsiniz ki?” demektedir. Sokrates, Kant’ı fark eder ve işte kahramanımız orda şimdi size hiçbir şey bilmediğinizi göstereceğim der Sophokles’in de aralarına kattığı öğrencilerine.

Aristophanes, Shakespeare, Lukianos’la karşılaşmaların sonrasında Kant, yaşadıklarını düşünerek hayatı boyunca bu kadar dangıl dungul adamı bir arada görmediğini, *Yargı Gücünün Eleştirisi* kitabını onlara anlatmaya kalksa sırf eğlencesine onu öldürebileceklerini düşünür.

Çok yorulmuştur ve hüzünlüdür. Gökyüzü kapılarından, Königsberg’e iner. Bıraktığı gibi değildir hiçbir şey. Yaşadığı aşkınsal estetik boyutlarını aşan deneyim onun peşini bırakmaz. Bir öğle uyuklamasında rüyaya dalar ve gökyüzünün filozoflarının, Hipokrat’ın öncülüğünde bıçakla bedenini parçalara ayırdığını görür. En çok parça benim diye bağırılmaktadır Aristippos, “adam gönülden bir mutluluk felsefecisi hapsirmeyi, enfiye çekmeyi ve masa arkadaşlarını seviyor; kalp ve kan benim.”

Kiniklerde, aynı şapkayı yirmi yıl giydiği için onun kinikliğinden dem vururlar. Bedeni parçalara ayrılmadan kan ter içinde uyanır ve neyse ki hala tek parçadır.

Sonuç olarak, Kant yazdığı kitabı aydınlanmış okur-

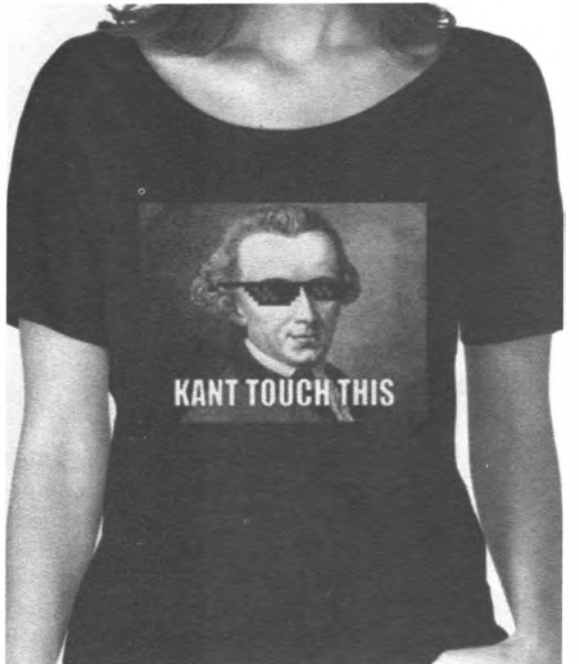
ların daha çok aydınlanması için yazdığı bir rapor olarak değerlendirir. Gökyüzündeki egemenlik, keyif verici eylemleri için ödül almayı dert etmeyen iyi kafaların elindedir. Taraftarlarına, yazdığı rapordaki yanlışlarına kulak asmamalarını, tıpkı kendisi gibi mutluluğa layık olmak için ahlak yasasına saygı göstererek görüşlerinin dünyasında kalmaya devam etmeleri gerektiğini söyler.

Kant’a aidiyeti açısından sahiçiliği tartışılan bu kitap, eleştirel bir Kant parodisi sunarken, okuyucular olarak filozofun felsefesinin ve argümanlarının kökenlerini sorgulayan içsel bir serüvene de tanıklık ediyoruz. Katışıksız sağlam eserler sunan titiz Kant’ın kitaptaki çocuksu duruşu ve hedonizmle yüzleşmesi, filozofun okunması ve felsefesinin incelenmesi açısından onu güncellemekte ve belki de yeni okurlara merak uyandırmaktadır.

Kant’ın “sınır” kavramıyla yakınlık kurulan Wittgenstein’in, Kant’la ilgili gerçek yaşamsal deneyimleri de mizahi ve parodi tadında unsurlar içermektedir. Bu deneyimlerden birini, Ray Monk’un *Wittgenstein - Dahinin Görevi* kitabından aktarırsak, Wittgenstein bir yaz dönemi boyunca Russell’la buluşmayı heyecan ve sevinçle bekler. Aralarındaki yazışmalarda, Wittgenstein alacağı cevabı hiç tahmin bile etmeden, nezaketen Russell’ın karısını ve bebeğini sorar.

Russell, küçük oğlunun sevimli olduğunu söyleyerek ekler:

“İlk başta kesinlikle **Kant’a** benziyordu, ama şimdi daha çok bir bebeğe benziyor.”(7)



(Görsel, Google’da yapılan herhangi bir aramadan alınmıştır.)

Filozofların maçı felsefe tarihinde kesintiye uğramadan devam etmektedir.

Dipnotlar

- (1) Kant Immanuel, Öteki Dünyaya Yolculuğumun Sahici Hikayesi, Kırmızı Kedi Yayınevi, Çev:Çağlar Tanyeri, İstanbul, Aralık 2016.
- (2) Felsefi öyküleme (*narration*) tekniği kullanılan en iyi örneklerden biri olan Arthur Koestler'in *The Sleepwalkers*(1959) kitabına bakılabilir.
- (3) *Monty Python*, bir Britanyalı komedi grubu.
- (4) Filozoflar Maçı, <https://youtu.be/ur5fGSBsfq8>.

(5) *Paralojizm*: Çıkarımlardaki mantıksal uyumsuzluk. *Antinomi*: Çatışkı. İki yasanın karşılıklı uyumsuzluğu ya da birbirini desteklememesi durumu.

(6) Kant Immanuel, Öteki Dünyaya Yolculuğumun Sahici Hikayesi, Kırmızı Kedi Yayınevi, Çev:Çağlar Tanyeri, İstanbul, s.56-57, Aralık 2016.

(7) Monk, Ray, *Wittgenstein-Dahinin Görevi*, Kabalcı Yayınevi, Çev:Berna Kılınçer&Tülin Er, İstanbul, s.309, 2005.

Kaynaklar

MONK, R. (2005). *Wittgenstein-Dahinin Görevi*, Çev:Berna Kılınçer&Tülin Er, Kabalcı Yayınları: İstanbul.

KANT, I. (2016). *Öteki Dünyaya Yolculuğumun Sahici Hikayesi*, Çev:Çağlar Tanyeri, Kırmızı Kedi Yayınevi: İstanbul.

YAZAR



Umut Karagöz

Araştırma alanları dil felsefesi, çocuklar için felsefe (P4C) ve eğitim felsefesi üzerinedir. Felsefe-Edebiyat ilişkisi ve film analizi çalışmaları ilgisini çekmektedir. İkinci dönem Wittgenstein Dil Felsefesi üzerine yayınlanmış bir kitabı bulunmaktadır. Çeşitli dergilerin yanı sıra sanal ortamlarda makaleleri yayımlanmıştır. Wittgenstein, çocuklar için felsefe ve eğitim felsefesi konularında kongre ve sempozyumlara katılmıştır. Ayrıca, PO ve UNICEF şemsiyesi altında Türkiye ve Dünya'da düzenlenen liselerarası felsefe olimpiyatlarında jüri üyeliği yapmaktadır.



Sartre & Camus



SATRANCIN HAYAT FELSEFESİ

BARIŞ ÇOKAZ



Satranç ne tür bir oyundur? Satranç taşları oyunda ve hayatımızda nasıl etki eder? Satranç bize ne gibi şeyler kazandırır? İşte bu ve benzeri soruları cevaplamak üzere bu makaleyi kaleme almak istedim. Gözlerimizi yavaşça kapatalım ve siyah-beyaz bir tahta üstünde ağır ağır adımlar atmaya başlayalım.

Satrancın Doğuşu

Satrancın zamanımızdan binlerce yıl öncesine kadar Mısır'da oynandığına dair bulgular, piramitler üzerinde rastlanan kabartma ve çizimlerde bulunmaktadır. Dönemin insanların resmettikleri şeyler, satranç tahtası, kale, fil ve attır. Hindistan'da milattan sonra 7. yüzyıl başlarında satranç oynandığı bilinir. Ardından yavaş yavaş Orta Asya'ya yayılmıştır. Çin'den Mezopotamya'ya, Hindistan'dan İran'a, ardından Arabistan'a kadar uzanır. Satranç öylesine oynanan bir oyunken Avrupa'da daha çok saraylarda oynanmaya başlanmıştır.¹

İlk resmi dünya satranç şampiyonu Wilhelm Steinitz olmuştur. Aynı zamanda sistematik oynama kavramının kurucusudur. Satrançta konumun özel-

liklerine göre oynayarak rakibini her zaman için alt etmiştir. Kadınlarda ise Dünya Kadınlar Şampiyonu Maya Çiburdanidze olmuştur.²

Neden ve Nasıl Oynarız Satrancı?

Satrancı kazanmak için oynamak büyük bir yanıltır. Zayıf rakipler her zaman bulunur. Can sıkılmasına karşı oynanan satranç bizi ve oyunumuzu asla geliştirmez. Satrancı oynama sebebimiz yeni düşünce yolları bulmak, dünyaya farklı pencerelerden bakmaktır. Satranç, pencerelerimiz ne kadar kirli olursa olsun temiz düşüncelerle etrafımıza bakma şansı yaratır. Satranç için fiziksel açıdan güven, psikolojik açıdan büyük mücadele gerekir. Satranç dalgınlığa izin vermez ve zinde kalıp, konsantre olmamız gerektiğini gösterir. Bununla birlikte dikkatimizi en üst dereceye çeker.

Neden satranç oynandığını şu cümle çok iyi özetler: "Tıpkı aşk gibi, müzik gibi, satranç da insanı mutluluğa götürecek güçtedir."³ Genç veya yaşlı, erkek veya kadın, siyah veya beyaz her kim ya da ne olursa olsun satranç tahtası üzerindeki özgür düşünce bize

mutluluk veya bir başka deyişle mutlu olmamızı sağlar.

Nasıl satranç oynarız veya satranç nedir? Bu sorulara cevap verecek olursak: Satranç, iki oyuncu arasında oynanan bir zekâ oyunudur, diyebiliriz. Zweig'in deyişiyle: "Satranç için, tıpkı aşkta olduğu gibi, bir partnerin varlığı şarttır..."⁴ Bu oyun satranç tahtası denilen 8x8'lik bir kare alan üzerinde satranç taşları ile oynanır. Satranç taşları: Sekiz piyon, iki kale, iki at, iki fil, bir vezir ve bir şahıdır. Bahsettiğim kare alan, toplam 64 karenin yarısı siyah, yarısı beyaz şeklindedir. Taşlar da siyah ve beyaz renklerden oluşur. Beyazı seçen kimse oyuna ilk o başlar. Oyunun amacı karşı tarafın şahını mat etmektir.

Satranç ustalıklı bir felsefi düşünce gerektirir. Yapılan her hamleden sonraki üçüncü, dördüncü ya da yedinci hamleyi de hesaba katmak gerekir. Şimdiye kadar tarihte yapılan savaşlar bir satranç oyunu gibi işlemiştir. Satranç da bir savaş sanatı niteliğindedir. Bir komutan ya piyonları olan askerlerini ileri sürmüştür ya da savunma amaçlı askerlerini yerlerinde bekletmiştir. İki komutan da çok ince düşünüp bu oyunu kaybetmemek için diğer hamleleri de hesaba katmalı ve savaştan galip ayrılmalıdır.

Satrancın Diyalektiği

Açık ve nettir ki satrançta da bir diyalektik söz konusudur. Diyalektik dediğimiz şey ise diğerinin dolayımı ile düşünmedir. Satranç tahtasının başında ben ve rakibim mevcuttur. Adam Smith'in gözüyle dile getirecek olursak ben ve diğer bendir. Oyun 2 şah ile oynanır. Ben diğerinin dolayımı ile düşünüp onun hangi taktikleri tasarladığından hareketle, ne tür hamleler yapmam gerektiğini görmüş olurum.

Diyalektik düşünce Antikçağ'a kadar dayanır, hatta tüm Antik filozofların büyük diyalektikçi olduğu söylenebilir. Örneğin Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserine ve Platon'un *Devlet* eserine işaret edebiliriz. Aynı zamanda Stoacılar da diyalektiği felsefelerinde temel alırlar. 18. yüzyılda Adam Smith'in 'Ahlaki Duygular Kuramı' adlı yapıtı diyalektik felsefe üzerine kuruludur. Smith, bu kitabı ikiye böler. Birinci kısımda "Diğer Ben'i nasıl bilebiliriz?", ikinci kısımda ise "Ben, kendimi nasıl bilebiliriz?" sorularından hareketle, müthiş bir diyalektikçi yaklaşımla ahlaki duyguları işler. İlk sempati duygusunu ele alır. Biz sempati duygusunu her şeyden önce acı duygusunda hissederiz. Bu noktadaki zıtlık gözden kaçmaz, satranç tahtası üzerindeki siyah-beyaz renkler gibi oldukça belirgindir. Adam Smith eserinde şöyle açıklar: "Başkasının duygusuna dair bir anlayış

oluşturmak için geçer tek yol, tasavvurumuzdur."⁵ Burada demek istenen, toplumsallığın oluşmasının düşünsel olarak tek yolu fantezi gücüdür. Böylelikle diğerinin duygusunu bizim duygumuzmuş gibi hissederiz. Kısaca diğer Ben'in hissine ulaşmak için tasavvuru kullanırız ve kendimizi diğerinin yerine koyarız.

Smith aynı zamanda: "Tasavvurumuz, onun ya da bunun değil, sadece kendi hislerimizin algılayabildiği izlenimleri taklit eder." der.⁶ Yani diğerini görüyorum, kokluyorum, duyuyorum. Onları taklit ederek birbirimizi anlayabiliriz.

Adam Smith: "Tasavvur gücüyle, kendimizi başkasının yerine koyar, aynı azaba katlandığımızı düşünür, sanki aynı vücutta can bulur ve onunla bir şekilde aynı kişi haline geliriz; bu yüzden hislerine dair bir fikir edinir, daha zayıf da olsa hissettiklerinden tamamen farklı olmayan benzeyen duygular hissederiz..."⁷ diye söz eder. Diğerini kendin olarak bilmenin, anlamının koşulu kendimizi diğerinin yerine koymaktan geçer. Bu da empati anlamına gelir. Sempati de ise diğerinin acısını kendi acın yapman gerekir. Bu noktada Adam Smith'in şu sözüne dikkat çekmek faydalı olacaktır: "Mutluluğu paylaşmak kolay, biz acıyı paylaşan insanlarız." Yani onun acısını paylaştığımızda acısını yavaş yavaş azaltırız, mutluluğunu paylaşınca mutluluğunu artırmış oluruz.

Satranca dair bir uyarılama da söz konusudur. Karşımdakinin hamlelerini çözebilmem ya da kavramaya çalışmam için olası yapılabilecek hamleleri tasavvur etmem veya onların hayalini kurmam gerekir.

Adam Smith için insan, kendisini diğeri ile paylaşmak, kendisini diğerinde inşa etmek ister. Diğerinin kendisi de bizi inşa etmesine izin verirse mutlu oluruz. Bunu şöyle hayal edebiliriz: Rengi meşe gövdesine benzeyen, sağ ayağı hafif sallanan ve üzerinde yaralarımız kadar derin çizikler taşıyan bir masanın başındayız. Önümüzde siyah-beyaz satranç tahtası duruyor. Ben kendi benliğim dışında diğer beni karşımda rakibim olarak inşa ederim. Stefan Zweig bu durumu *Satranç* adlı eserinde şu şekilde ifade ediyor: "İki Ben'imden her biri, yani Siyah Ben ve Beyaz Ben birbirleriyle rekabet etmek zorundaydılar ve her biri kendi adına galip gelmek, kazanmak için kendini bir tutkuya, sabırsızlığa kapıyordu..." O Ben'in yaptığı hamlelere ya da ataklara sahip olmak isterim ve böylece diğer beni mat edersem ruhen ve zihnen mutlu olurum.

Adam Smith'in ustalıklı kurduğu diyalektik düşün-



cesiyle *Ahlaki Duygular Kuramı* adlı eserinde şu üçlü kurgu ortaya çıkar:

- Diğer ben
- Üçüncü ben / vicdan / insanlık
- Ben

Diğerinin dolayımı ile düşünme ve kendimizi diyalektik şekilde inşa etmek bu şekildedir. Satrancın içindeki zıtlıklar, diyalektikler ve ince düşünceler Ben'i ortaya koyarken diğer Ben'i de canlı tutar.

Taşlar ve Hayat İzleri

Piyonları asker dışında, elimizin veya ayağımızın altında dolaşan insanlara benzetebiliriz. Bir şeyler yaptırmak için elimizin altındaki kişiyi kullanıyoruz. Biz bir şeyler için uğraşmıyoruz. Bir uğraş halinde olsak içimizdeki şiddet de, öfke de yok olur. Piyonu en öne bırakıp acı içinde kaybediyoruz. Oyun sonunda mezarına bir çiçek de biz bırakıyoruz.

Atlar dünyadaki en asil hayvanlardır. Yeri geliyor dizginleyemiyoruz atlarımızı... İçimizde dörtlüye koşturuyoruz ve onlar koştukça biz yoruluyoruz. Sevgi kelimesi kayboluyor dilimizde. Simsiyah, alacakaranlık gecede ve bir annenin saçına düşen yıldız gibi kayıyor sevgi sözcüğü hayatımızdan. An geliyor bir atın yelesine karışıyor hayallerimiz. O hayalleri yumuşak görünen sert yelelerle beraber okşuyoruz. Ama yine de hayatı bir at kadar asil yaşayamıyoruz.

Yeryüzünün çok kareli bir satranç tahtası olduğu bu dünyada insanlarla aramıza kaleler örüyor. Evet! Kaleler örüyor ama yine de birbirimize esir düşü-

yoruz. Ölümü düşünmeden yaşamak istiyoruz. Siyahı bile beyazı kirletiyoruz.

Filler çıkıyor karşımıza aniden. Filler çok duygusalardır kalpleri kırılınca ölürlermiş. İnsanlara bakıyoruz ve yine iç çekip acıyoruz. Belki de hayatta kalp kırmaktan başka bir şey yapmıyoruz ve kıldığımız kalpleri öldürüyoruz. Bir satranç tahtasının h8 koordinatı gibi yalnız kalanlar olarak: "Atmayan kalp kırılmaz."⁸ diyoruz.

Satrancın hayat felsefesinde yavaşça kayboluyoruz. Satranç hakkında Zweig şöyle bir belirleme yapar:

"Aslında satranç da bir bilimdi, bir sanattı, Hz. Muhammed'in gökyüzü ile yeryüzü arasındaki boşlukta bulunan tabutu gibi, bu kategoriler arasında boşlukta dolanmaktaydı... Hiçbir yere götürmeyen bir düşünme eylemiydi, hiçbir şey hesaplamayan bir matematikti, eserleri bulunmayan bir sanattı... Ruhu gergin tutmak için dünyaya hangi tanrının getirdiği kimsece bilinmeyen tek oyundu..."⁹

Burada yazar satrancın gizli bir bilim olduğunu hatırlatıyor, bir sanat olduğunu, yeryüzü ile gökyüzü arasında bulunan bir şey olduğunu, ayrıca hiçbir hesaplama yapmayan matematik olduğunu, olduğu yerde duran bir düşünme eylemi olduğundan söz eder.

Satranç felsefesinin üzerine düşmek için düşünmek gerekir. Sadece düşünmek yetmez, mantık çerçevesinde düşünmek gerekir. Mantıksız veya mantık hatası olan her hamle bize pahalıya patlayabilir. Gel gelelim düşünüyor muyuz? Düşündüğümüz tek şey kendimizi düşünmek oluyor.

Hepimiz birer vezir gibi dolaşıyoruz. Kibrimiz ve tavrımız evrende de öte... Birbirimizi tanıyamıyoruz. Elimizi uzatsak kolumuzu kaptırıyoruz. Siyah kareler gibi gözlerimizi karartıyoruz, insanlığa beyaz kareler sunmak yerine insanlığı mahvediyoruz. Gel gelelim düşünmüyoruz ve düşünmediğimizle kalıyoruz. Ayağa kalkıyoruz, dostlardan bir tekme daha yiyoruz. Üzerine bir bardak da soğuk su içiyoruz. Dedim ya, vezir gibi dolanıyoruz... Vezirliği üstünlük sanıyoruz. Ama üstünlüğün yürekte geldiğini bilmiyoruz. Dertlerimizi bir satranç tahtasına yatırır gibi önümüze almıyoruz. Neden biliyor musunuz? Çünkü herkesin düşüncesini bilmiyoruz, bundan dolayı dolayımlayamıyoruz. Tüm istisnai eylemleri vezir ile gerçekleştirebilecekken bir filin büyüklüğüne, bir atın asaletine ya da bir kalenin dik başlılığına sığmıyoruz.

Şaha gelince... Şahı korumak için diğer taşların hepsini değerine göre feda ediyoruz. Hepimiz birbirimizin üstüne şaha kalkıyoruz. Yoksa kalkmıyor muyuz? İçi korku dolu bu hayatta oyunu kaybetmekten korkuyoruz. Günün birinde hepimiz mat olacağız bunu bilerek yaşıyoruz ya da göz ardı ediyoruz.

Sonuç olarak satrancı hayat felsefemize eklemeliyiz ve oyunu kurallarına göre oynamalıyız, diyoruz. Ama bu oyunu kuralına göre oynayacak kaç insan tanıyoruz? Diyalektiğimizi üzücü bir şekilde yitiriyoruz ya da kullanamıyoruz. Biz piyonlarımızı sürdük, "Hadi, geri kaçalım!" demek yerine ileri gidip

"Savaşı kazanalım!" diyebildiğimiz noktada kalıyoruz. Pes etmek satranç felsefesinde kolay kolay yer almasa da hayat felsefemizde hep pes ediyoruz.

Belki de satranç üzerinden ders almamız gereken çok şey var, görmüyoruz. Siyah-beyaz tahtada hayatı öyle böyle geçiriyoruz.

Şah olmadan önce piyonun gölgesinde yaşıyoruz...

Dipnotlar:

- (1): Seirawan & Silman, 2019, s.1
- (2): Seirawan & Silman, 2019, s.3
- (3): Seirawan & Silman, 2019, s.3
- (4): Stefan Zweig, 2019, s. 15
- (5): Adam Smith, 2019, s.19
- (6): Adam Smith, 2019, s.20
- (7): Adam Smith, 2019, s.20
- (8): K. Tazeoğlu, Bukre
- (9): Stefan Zweig, 2019, s.12

Kaynaklar

- ZWEIG, Stefan, (2019), *Satranç*, (Çev. Ahmet Cemal), İstanbul: İş Bankası Yayınları
- TAZEOĞLU, Kahraman, (2014), *Bukre*, İstanbul: Destek Yayınları
- SEIRAWAN, Yasser & SILMAN Jeremy, (2019), *Satrançta Kazandıran Oyun Felsefesi*, (Çev. L. Ece Sakar), İstanbul: İş Bankası Yayınları
- SMITH, Adam, (2018), *Ahlaki Duygular Kuramı*, (Çev. Derman Kızılay), İstanbul: Liber Yayınları

YAZAR



Barış Çokaz

Araştırma alanları sanat felsefesi ve felsefi antropolojidir. Çeşitli dergilerin yanı sıra sanal ortamlarda makaleleri yayımlanmıştır. Başta şiir kitapları olmak üzere felsefe kitapları ilgisini çekmektedir. Boş vakitlerinde şiir yazar ve satranç oynamaktan hoşlanır.



Camus, her birimizin Sisifos gibi, görmek isteyen ancak yine de gecenin sonu olmadığını bilen kör bir adam gibi hala koşturmaya içinde olduğumuzu söylüyor. Anlam ve sevinç basit, ancak kahramanca çabalayan mirasımızın özündedir. "Kaya halen yuvarlanıyor"



Cehennem nedir? Sevginin artık imkansız olduğuna dair çekilen bir acıdır.

Fyodor Dostoyevski



"Hey Sisifos, mülâtt olduğunda seninle Herieme raporu hakkında görüşmek istiyorum."



Freud tutkulu bir tiryakiydi, önce sigara ve sonra da sadece puro içti. 1923'te çene kanserine yakalandı. Artan Yahudi aleyhtarlığından yorgun ve fiziksel olarak hasta bir halde iken doktoru ve kızı Anna'nın yardımıyla, İkinci Dünya Savaşı başladıktan 22 gün sonra intihar etti. Kendine 2 santigram morfin enjekte etti, komaya girdi ve bir daha uyanamadı.



Kierkegaard'un hayatında iki önemli dinamik vardır. Yürümek ve ironi. Yürümek Kierkegaard için vazgeçilmez bir eylemdir. Sık sık onun öneminden bahseder mektuplarında. Hatta bir dostuna yazdığı mektupta şöyle der Kierkegaard: "Yürüyüşe çıkabildiğim sürece hiçbir şeyden korkmuyorum, ölümden bile!" Diğer taraftan da ironi, onun yaşamında ve eserlerinde vazgeçilmez olan bir diğer dinamiktir. Hemen bütün eserlerinde ironik bir tavır görülmektedir. Yaşamında da ciddiye aldığı tek şeyin Regine Olsen ile olan ilişkisi olduğunu söylemek gerekir. Bunun dışında, Kierkegaard ironiyle yaşayan, yürümeyi amaç edinen tam bir sokak filozofudur.



Heidegger'in Kulübesi

Oturma ve yer üzerine yazıları ile Heidegger'in çalışmaları 20. yüzyılın ikinci yarısında sadece filozoflar ve felsefe öğrencileri için değil, birtakım mimarlar ve mimar yazarlar için de önemli hâle gelmiştir. Heidegger'in çalışmalarında yer (kulübe) ve düşünme şekli arasında karşılıklı etkileşimin gerçekleştiği özsel bir bağ vardır ve Sharr bu bağın, artık izi sürülemez olan bazı düşünsel patikalarını Heidegger için açmış olabileceğinin farkındadır. Bu anlamda Heidegger'in Todtnauberg'deki kulübesi, mimari olduğu kadar felsefi de bir olaydır.

Kaynak: Heidegger'in Kulübesi - Yazar: Adam Sharr

Filozof sipariş verirse

Bence asıl soru
NEDEN biftek istediğim...



İki olasılık var; ya yapacaksın ya da yapmayacaksın. Benim samimi görüşüm ve dostça tavsiyem şudur; ister yap ister yapma, her ikisinden de pişman olacaksın.

Soren
Kierkegaard



HIÇÇILIK

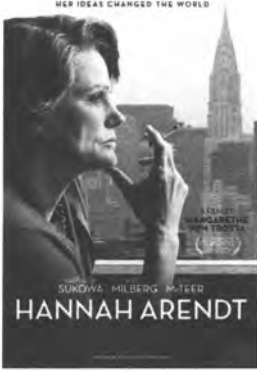


ABSÜRDİZM



VAROLUŞÇULUK

SİNEMA



Film, bir düşünür, aynı zamanda sert bir kadın olan ve sigaraları ucuca içen, "kötülüğün sıradanlığı" düşüncesiyle hem kendi halkını hem dünyayı karşısına alan Hannah Arendt'in 1960-1964 yılları arasındaki zaman dilimine odaklanır.

Senaryosunun da Von Trotta'nın yazdığı filmde Barbara Sukowa (Hannah Arendt), Axel Milberg (Heinrich Blüchker), Ulrich Noethen (Hans Jonas), Michael Degen (Kurt Blumenfeld), Klaus Pohl (Martin Heidegger), Friederike Becht (Küçük Hannah Arendt), Victoria Trauttmansdoff (Charlotte Beradt) oynuyor.

Kaynak: bianet.org



"Lacan'a göre, metafor biraz daha sembolik tarafa kayarken, metonimi biraz daha çok düşsel tarafına kaymaktadır. Metafor daha çok açıklamayı andırırken, metonimi saklamayı, üstünü kapamayı andırmaktadır, her ne kadar her ikisi de saklayarak açığa çıkarabilecekler ve açığa çıkarak saklanacaklarsa da."

Kaynak: Christian Metz
Lacan ve Sinema Sanatı

SÖZLÜK

Varoluşçuluk [İng. existentialism; Fr. existentialisme, philosophie existentielle; Alm. existentialismus]. J. P. Sartre, K. Jaspers, M. Heidegger ve G. Marcel gibi düşünürler tarafından savunulmuş olan çağdaş felsefe akımı. İnsanın varoluşuyla doğal nesnelere özgü varlık türü arasındaki karşıtlığı büyük bir güçle vurgulayan, iradesi ve bilinci olan insanların, irade ve bilinçten yoksun nesneler dünyasına fırlatılmış olduğunu öne süren felsefe okulu.

Genel bir çerçeve içinde, dünyada bir insan olarak varolmanın ne olduğunu açıklama çabası içine giren, bir okul ya da sistemden ziyade belli ortak ilgileri ve ön kabulleri olan filozoflar tarafından oluşturulan felsefe hareketi ya da akımı olarak varoluşçuluğun soyağacı, genellikle iki ayrı parçaya ayrılır: Bunlardan, kendi içinde teolojik ve laik diye iki ayrı parça ya da geleneğe ayrılan birincisi, bir irade sahibi varlık, iradi bir fail olarak insana verdiği önemle seçkinleşen etik gelenektir. Birincisinde Kierkegaard, ikincisinde ise Nietzsche bulunur.

Kaynak: Felsefe Sözlüğü - Ahmet Cevizci



Hiçbir şey yoktu,
bomboştı, işte
şu avucumun içi
gibi, ama yine
de yoklamayı
sürdürdüm...
Kaybettiği bir şeyi
bulmayı çok istediği
zaman insan bazen
öyle yapar... Bakar bir
göremez, bomboştur
baktığı yer, öyleyken
yine de on beş kez
bakar aynı yere.

Fyodor

Dostoyevski



SARTRE?

HAY ALLAH! NE ZAMANDIR ORADASIN?



NE? BU BANKA YAKLAŞIK BİR SAATTİR OTURUYORUM.

DE BEAUVOIR, FELSEFİYİ ÇÖZDÜM!

AH



VAROLUŞÇUK VE FENOMENOLOJİ ANLAYIŞIYLA, YAPILANMIŞ KATEGORİLERİN ÜZERİNDEKİ ÖRTÜYÜ KALDIRDIM!

EVET; AMA... SANKİ HAP ALMIŞSIN DA ONUN KAFASINI YAŞIYORMUŞSUN GİBİ GÖRÜNÜYORSUN. ENGİN BİR FELSEFİ DENEYİM DEĞİL GİBİ...



HAP? HİÇ BU KADAR AYIK OLMAMIŞTİM! SANA DİYORUM Kİ HAYATIMIN EN ENGİN HAKİKATİNİ KEŞFETTİM!

BİR AĞACA BAKARAK MI?

GERÇEKLİĞE BAKARAK, HEM DE DOĞRUDANI!



AH, TANRIM! DE BEAUVOIR, SAKIN KİMİLDAMA! HER YERİNDE YENGEÇLER VAR VE ONLAR YALNIZCA HAREKETE DAYALI OLARAK GÖREBİLİRLER.



TAMAM, BELKİ BİRAZCIK MESKALİN ALMIŞ OLABİLİRİM. AMA YİNE DE BU DURUMUM DAHA ÇOK FELSEFE İLE İLGİLİ DİYE BİLİRİM, SANIRIM.



Okuma Önerisi



SANATÇI İMGESİNİN OLUŞUMU: Efsane, Mit ve Büyü

ERNST KRIS VE OTTO KURZ
E. H. Gombrich'in namusya
Sabri Gürses tarafından

Sanatçı İmgesinin Oluşumu: Efsane Mit ve Büyü

Yazarlar:
Otto Kurz - Ernst Kris
Çevirmen: Sabri Gürses
Yayınevi : İthaki Yayınları

"Bu, sıradışı bir kitap. Fikirlerinin zenginliği ve çok sayıda belgeye dayanması, başka uzmanları kalın, dipnotlarla dolu bir cilt yazmaya sürükledi. Ernst Kris ve Otto Kurz ise, cesur spekülasyonlardan kaçınmadan ve sunmak istedikleri kanıtların çeşitliliğini hiç azaltmadan büyük bir dil ekonomisi sergiliyorlar... Eseri yeniden okurken, her sayfada gözün gördüğünden çok daha fazlasının olduğunu fark ettim."

E. H. Gombrich

"Enfes ve rakipsiz bir çalışma."

Howard Hibbard

"Estetiğin psikolojisi ve sanatsal yaratımla ilgilenen herkes için..."

Albert Rothenberg



Kaybolan Bağlar Depresyonun Gerçek Nedenleri ve Beklenmedik Çözümler

Yazar: Johann Hari
Çevirmen: B. Engin Aksoy
Yayınevi : Metis Yayınları

"Ben kendi hayatımda depresyon hakkında iki hikâyeye inanmıştım. Hayatımın ilk on sekiz yılını da bunun 'tamamen kafamın içinde' olduğunu düşünmüştüm - yani gerçek değildi, hayaldi, sahteydi, şımarıklıktı, utanç vericiydi, zayıflıktı. Sonraki on üç yılda ise yine 'tamamen kafamın içinde' olduğuna inanmıştım ama bu defa çok farklı bir şekilde: Beyindeki bir arızadan kaynaklanıyordu. Ama bu hikâyelerin ikisinin de doğru olmadığını öğrenecektim. Depresyon ve kaygının bu kadar yükselişte olmasının öncelikli sebebi kafamızın içinde değildi. Ben bu sebebin büyük ölçüde etrafımızdaki dünyada ve o dünyada nasıl yaşadığımızda yattığını keşfettim."

Kaybolan Bağlar, gazeteci yazar Johann Hari'nin kendisinin de uzun yıllar mücadele ettiği depresyonun altında yatan nedenleri ve olası çözümlerini bulmak üzere çıktığı yolculuğun hikâyesini anlatıyor. Şahsi olduğu kadar toplumsal da olan, deneyimler kadar bilimsel olgu ve araştırmalara da dayanan bu hikâye, mutsuzluğumuzu kanıksamak ve ilaçlar yoluyla bastırmaya çalışmak yerine daha kalıcı, daha sağaltıcı çözümlere yönelebileceğimizi gösteriyor.

"Depresyon ve kaygının nedenlerine ilişkin okuma yapmanın ilk bakışta göz korkutucu geldiğini biliyorum, zira bu nedenler kültürümüzün derinliklerine kadar uzanıyor. Benim de gözüm korkuyordu. Ama yolculuğuma devam ettikçe diğer tarafta yatanın ne olduğunu fark ettim: gerçek çözümler. Bunlar pek çoğumuzda işe yaramayan o kimyasal antidepresanlara benzemiyor. Satın aldığınız ya da yuttuğunuz şeyler değil. Ama ıstırabımızdan gerçek bir çıkış yolunun başlangıç noktasını oluşturuyor olabilirler."

TIYATRO
MEDRESESİ



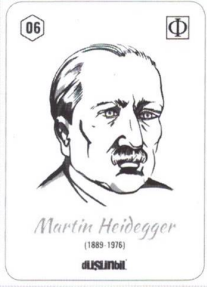
Arché Projesi

Başka Bir Eğitim Mümkün!

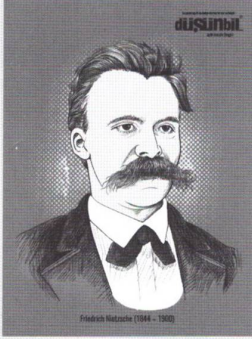
Türkiye'deki akademik ortama alternatif yaratabilme tahayyülü ile ortaya çıktığımız 2014 yılından beri Arché Projesi olarak felsefe- den ekonomiye, sosyolojiden tarihe, arkeolojiden dilbilime uzanan çeşitli konular hakkında düzenlediğimiz kamplarda, davetli akademisyenlerimiz eşliğinde, düşünce ve fikirlerin özgürce tartışılabilirdiği alanlar yaratmaya çalışıyoruz.

İzmir/Şirince'de yer alan Tiyatro Medresesi yerleşkesinde doğa ile iç içe bir ortamda yeni karşılaşma- lara ve dostluklara kapı aralamak için bu yıl da 10 Ağustos'ta başla- yarak **Fenomenoloji, Antik Çağ Felsefesi, Roma Hukuku, Hristiyanlık Tarihi ve Felsefe- si, Yapay Zeka, Türkiye Siya- set Tarihi** gibi onlarca farklı konularda düzenlenen yaz okul- larına davetlisiniz.

Başvuru ve detaylı bilgi için: [/archeprojesi.com](http://archeprojesi.com)



Heidegger Filozof Bilgi Kartı



Poster



Etiket



Ayrac

Felsefede Bir Sahne Değişimi: Kavramlardan Yaşama Varoluşçuluk
Feyza Şule Güngör

Sokrates'in Sokratik Olanla Aşılması: Kierkegaardcı Bir İman Otopsis
Zeynep Zafer Esenyel

Heidegger ve Çevre Felsefesi
Haluk Aşar

Dünyaya Fırlatılmış İnsanın Tutamak Arayışı
Abdurrahim Tunç

Nietzsche: Varoluş Yolculuğu ve Özgür Ruh Olmanın Anlamı Üzerine
Maria Popova
Çeviren: Burak Avcı

Camus ve Sartre'in "Nasıl Özgür Olmalı" Sorusuna Dair İhtilâfı
Sam Dresser
Çeviren: Hüseyin Sığırcı

Filozofların En Karamsar: Schopenhauer
Roger Caldwell
Çeviren: Gökhan Çuhacı

Varoluşçu Jean Paul Sartre: İnsan Özgür Olmaya Mahkumdur!
Figen Güntürk

E.M. Cioran'da Bir Özgürlük İlkesi Olarak Ölüm ve İntihar Fikri
Burak Sayın

Varoluşçuluk ve Varoluşçu Psikoterapi Üzerine Bir Değini
Levent Tokuçoğlu

Kant ile Hesaplaşma
Umut Karagöz

Satrancın Hayat Felsefesi
Barış Çokaz

Felsefe Dünyası

Karikatür

Okuma Önerisi

Heidegger ve Lacan Arasında Kaybolan Arabulucu Sartre
Kent Palmer
Çeviren: Elif Arslan