

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

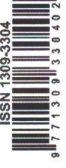
<https://rantey.org>

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>

10/19



84

düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR

UK £4,5 | EU €5 | TR 20₺



düşünbil

AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 13 / SAYI 84 / EKİM 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
Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 480 TL

Dergi Satış: www.dusunbilkitap.com
Web: www.dusunbil.com
E-posta: bilgi@dusunbil.com
WhatsApp: 03129267260

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: 28 Eylül 2019
Baskı Adedi: 2250

EDITÖRDEN

Bundan böyle Avrupa'da çalışmalarımızı yürüteceğiz. Elbette Avrupa büyük bir coğrafya ve büyük bir kültür alanı. Çok şey öğreneceğimiz kesin. Önümüzdeki dönemde yayıncılık konusunda farklı deneyimler bizi bekliyor. Avrupa'daki takipçilerimiz Düşünbil'i Avrupa'da görmekten çok memnun olacaklardır. Sonuç olarak nereye gidersek gidelim aynı hızda ve gayrette çalışmaya devam edeceğiz.

Bildiğiniz üzere genel dağıtımdan ayrıldık. Dergiyi bulmak, birçok insan için çok zor. Maalesef ülkemizdeki dağıtım ağının çökmesi birçok dergi gibi bizi de etkiledi. Sanırım 2-3 yıl bu işler böyle gidecek. Sonrasında ise neler olur şimdiden kestirmek zor.

Bu sayıdan itibaren dergi ile birlikte verdiğimiz hediyelere kısa süreliğine ara vereceğiz. Pek çok okuyucumuzun hediyeleri de merakla beklediğini biliyoruz. Ancak bu sıkıntılı dönemi atlattığımızda -ki 4-5 ayı bulabilir- dergimizle birlikte yeniden hediyeler vermeye başlayacağız.

Bu ay, sevinç konulu sayımız ile karşınızdayız. Bu sayı, yavaş yavaş farklı konulara yer vereceğimizin işareti aynı zamanda. Bundan böyle yaşama daha çok dokunan konularla karşınızda olacağız. Felsefeyi diğer disiplinlerle birlikte okumak bizim kadar sizin de hoşunuza gidecektir. Psikanalizden sinemaya sosyolojiden sanata birçok alanda yeni sayılarda buluşmak üzere...

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 yayınlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi



/dusunbildergisi

Sevinç, insanın az mükemmellikten, çok mükemmelliğe ilerleyişi ve geçişi, üzüntü ise çok mükemmellikten, az mükemmelliğe doğru gerileyişidir.

Spinoza





KAPAK

- 06** Keyifli Bir Yaşam, Kalıcı Sevinç
Sandy Grant
Çeviren: Gökhan Çuhacı
- 11** Hedonist Öznenin Sosyal
Evreninde Kurucu Ontolojik Bir
Varlık Olarak Sevinç
Josef Hasek Kılçıksız
- 15** "Metafizik Nedir?"de Bir Heyecan
Türü Olarak Sevinç
Ala Emire D. Ersoy
- 21** Varoluşsal Sevinç Üzerine:
J. P. Sartre'dan G. Marcel'e
Emel Koç
- 27** Kapitalizmin Temeli Mutlu Olma
İstenci midir?
M. Furkan Ören
- 31** Aztekler Bize Mutluluk ve
İyi Yaşam Hakkında Ne
Öğretebilir?
Sebastian Purcell
Çeviren: Cansu İrem Meriç
- 33** Sevinç ve Bilinç
Sinem Elkatip Hatipoğlu





- 39** Hakikatin ve Erdemin Sevinci,
Sevincin ve Özgürlüğün
Ortaklığı: Spinoza
Sevinç Türkmen



- 44** Bob Ross ile Resim Sevinci:
Sanat Sevinç İçin Olabilir mi?
Burcu Karael

- 48** Stoacı Sevinç
Melike Molacı



- 53** Kahraman Mitosu
Tolga Boduccuoğlu

- 56** Simone de Beauvoir'ın Cinsel
Farklılık Fenomenolojisi II
Sara Heinamaa
Çeviren: Bünyamin Tan



- 62** Felsefe Dünyası



KEYİFLİ BİR YAŞAM, KALICI SEVİNÇ

SANDY GRANT

ÇEVİREN: GÖKHAN ÇUHACI



Feliz Domingo

Bilindiği üzere felsefeciler, anlık hazlara karşı her zaman oldukça şüpheli yaklaşmışlardır; ama anı yaşamak, radikal bir eylemdir.

Güzel bir akşamüstü, bir müzik grubu sahnede müzik yapar. İnsanlar dans eder ve anın keyfini yaşarlar. Bir kadın oradadır ve yaşananların tadını çıkarır. Ardından düşünmeye başlar:

Her yerde, belli belirsiz bir şekilde, her şey gelip geçiyor, sonlanıyor, ilerliyor. Ve daha birçok yaz günleri, farklı müzik gruplarının konserleri olacak; ama buradaki, bir daha, şu anda olduğu gibi olmayacak. Gelecek yıl, bu yıl olduğum kişi olmayacağım. Ve bu yüzden bu gelip geçici, kısa ömürlü duruma gülüyorum; parmakların arasından giden suyu, çatlak bir camı, bir delinin oyuncasını sıkıca kavradığı, nazikçe tuttuğu gibi gülüyorum.

Amerikalı şair Sylvia Plath'ın günlüklerinden alınan bu düşünceler şunu soruyor; acaba keyif almanın getirdiği kurtuluşu olmayan bir acı var mıdır? Belki anın keyfini çıkarmak seni kederli ve perişan edebilir; büyük ihtimalle bu durum anın değerini tamamiyle berbat edebilir. Bu negatif düşünceye katkıda bulunmuş birçok felsefeci mevcut; ancak hepsi yanılıyorlar.

Durumun neden böyle olduğunu anlayabilmek için, tartıştığımız konuya açıklık getirmemiz gere-

kir. Felsefeciler uzun yıllar boyunca, *keyif almanın* ne olduğu konusunda birçok soruya kafa yordular, haz almak konusunda rekabet içerisinde birçok fikir öne sürdüler; ancak daha direkt bir yaklaşım yaparak haz almayı, bir anı ve tecrübeyi zevkli bulmak olarak açıklayabiliriz. Haz almanın en belirgin özelliği, onun *iyi hissettirme* değeridir. Keyif alınan bir tecrübe insanı iyi hissettirir. Bu sayede, insanı kötü hissettiren, acı verici bir tecrübeden ayırt edebilmiş oluruz. Peki o zaman, keyif almanın doğasında bulunan geçicilik, kısa sürelilik, onun değerini düşürür mü? Veya keyif almanın bu kısa ömürlü oluşu, insan hayatında önemli bir rol mü oynar?

Haz almanın iyi olduğunu savunan felsefecilerin bile, hazzın kısa ömürlülük özelliği karşısında zor anlar yaşadıkları söylenebilir. Kyrene'li Aristippus, Sokrates'in öğrencilerinden biri olan, Kyrenaik Felsefe okulunun kurucularından biri olarak görülen bu kişi, hedonizm düşüncesini veya hazzın iyi olduğu düşüncesini temel olarak almıştır. Onun görüşüne göre, anın hazzını alabilmek için yaşamamız gerekir. Aristippus, hazzın kısa ömürlü oluşunun değerlerini düşürmediği konusunda ısrar etmiş, ve Kyrenaik okulundaki takipçileri anın getirdiği hazların, gele-

cek tecrübeler ile karşılaştırıldığında ortaya çıkabilecek olguları keşfetmeye devam etmişlerdir. Gerçekten de Kyrenaikler, Aristoteles'in önerdiği, daha "iyi" veya uzun süren zevklerin oluşturacağı uzun vadeli bir mutluluk yerine, anlık ve bedensel hazları daha değerli olarak görmüşlerdir. Aristippus'un şu sözleri ettiği söylenir: "Hayatın sanatı, gelip geçen hazları anlık olarak yaşayabilmektir."

Ama ona göre bu kısa ömürlülük durumu kişiye ideal bir öz-kontrol getirir, o anda var olan hazlara karşı bir memnuniyet duygusu kazandırır. O zaman iyi bir hayat, öz-kısıtlamalar üzerine yaptığımız çalışmalar sonucu varılabilecek bir hazinedir. Arzulama hissiyatından kaçınarak elde edilir. Ve bir çeşit kendine yeterlilik durumunu gerçekleştirmeye çalışsın: Anların gelip geçici olması ve sürekli değişen bir yapıya sahip olması yüzünden kendini belirli herhangi bir hazzın tutsağı etmeyerek başarabilirsin. Bu kısa sürelilik zorunlu bir öz-kontrol gerektirir ve Aristippus'un şu düşünceleri dile getirdiği söylenir: "Doğru olan davranış biçimi hazzardan kendini uzak tutmak değildir, aksine kontrol edilmeden onları kontrol edebilmektir."

Bir başka klasik hedonist olan Hegesias, aynı zamanda "İntihar Vaizi (Yun. *Peisithanatos*)" olarak bilinir. Hazzın bu geçici olma karakteristik özelliğini alıp "gerçek kalıcı haz" düşüncesine ulaşmak için kullanmaya çalışmış ve bu durumu acı çekmekten kaçınabilmek için kullanmak konusunda direktmiştir. Onun görüşüne göre haz, nadiren kazanılabilir ve sürekli bizlerden kaçan bir durum iken, onun karşısı olan acı ise hayatımıza baskı kurar. Haz iyi olandır ancak haz dolu bir yaşama ulaşamaz. Epicurus da aynı şekilde acı çekmekten kaçınmaya değinmiş ve kalıcı bir haz arayışını temel almıştır. Ancak "kalıcı haz" aslında acıdan yoksun devamlı yaşanan bir huzur halidir. Epicurus bu düşünceye karşı olarak "kinetik" hazları öne sürmüştür ve onların geçici ve tehlikeli olduklarını söylemiştir. Bu durum kocaman sarsılmaz bir sakinlik gibidir. Bu yüzden eleştirmenlerin, uyku veya ölüm gibi aşırı sakin bir durumu kalıcı haz olarak öne süren Epicurus takipçileri ile dalga geçmelerine saşırılmamak lazım.

Yine de Epikürcülerin tavsiye ettiği kalıcı bir acı hissetmeme hali, 19. yüzyıl Alman felsefecilerinden Arthur Schopenhauer'in insanlığın içinde bulunduğu duruma karşı olan kasvetli görüşleri ile karşılaştırıldığında, göreceli olarak neşeli bir düşünce olarak tercih edilebilir. Schopenhauer'e göre, "sürekli bir gelip geçicilik halinde ilerleyen anlar" gerçekliğin var olabildiği tek düzendir. Her şey duraksamadan

devam eder, "var olmadan sürekli bir oluşum içinde olmak; tatmin olmadan sürekli bir arzu içerisinde olmak; hayatın getirdikleri içerisinde mücadele etmenin yarattığı sürekli bir hüsrana içinde olmak" Tüm çabalarımız değersizdir, şu andan başka hiçbir şeyin var olmaması ve bu anın avucumuzun içerisinden sürekli kaçıyor olması yüzünden. Belki de bu yüzden yapmamız gereken bulunduğumuz anın keyfine varmak olabilir mi? Hayır, der Schopenhauer (daimi oyunbozan) 1851 tarihli *Varolmanın Beyhudeliği Üzerine* isimli eserinde, "bu tarz bir yaşama en büyük delilik diyebiliriz; çünkü anında varlığını kaybedebilir, aynı bir rüyanın başına gelenler gibi anında yok olabilir ve herhangi bir ciddi uğraş göstermeye layık değildir".

Schopenhauer'in aksine bazı modern felsefeciler haz alma düşüncesini savundular. Faydacılar durumun geniş kapsamda duyurulması gerektiği konusunda ısrar ettiler. Görüşleri temelde acıyı en aza indirip, hazzı maksimuma çıkartmaktı. Ama onlar da, keyif almanın anlık oluşu, gelip geçici olması konusunda zorluklar yaşadılar. 1863 yılında yayınlanan *Faydacılık* isimli kitabında John Stuart Mill şunları yazmıştır:

Sürekli bir haz veren aşırı heyecan... imkansızdır. Yüce bir haz hissi sadece kısa bir zaman sürer, veya bazı durumlarda, aralar vererek, saatler veya günler sürebilir; ve duruma bağlı anlık keyif patlamaları olarak kendini gösterir, kalıcı ve sağlam bir güç olarak var olamaz.

Mill'in söylemeye çalıştığı, keyifli bir yaşam, kalıcı sevinç yükselmeleri ile dolu değildir, anlık hazlar ve yanı sıra gelen birkaç kısa süreli acılar ile yaşanandır. Ek olarak eğer bu mütevazı keyif alma durumunu kabul edersek ve insanlığın getirdiği acıların ortadan kaldırılabileceği inancına sahip olursak, son derece kıskanılacak bir varoluşa sahip olabilme şansımız olduğunu görürüz.

Bu durum, haz hissiyatının kısa ömürlü doğasının getirdiği acıyı azaltmak konusunda yardımcı olabilecek yollardan biriydi. Mill'in duruşu ise, hayatımız üzerinde önemli rol oynayan zamanın etkilerini, kendi içimizde oluşturacağımız bir öz-kontrol mekanizması ile kontrol altına almaktı. Acıların gelip geçici olduğu fikri üzerine yoğunlaşın ve aşırı keyif duygusu beklemeyin derdi. Daha uzun süreli hazları tercih edin ve bu sayede daha acısız bir hayat sürün. En nihayetinde Mill'in amacı hazzarda bir fayda bulmak yönündeydi, ne kadar keyif verdiği konusunda değildi. Haz hissiyatını göreceli olarak gelip geçici bir tecrübe olarak kabul ederdi ve daha dayanıklı

bir hissiyat hayali içerisindeydi – aynı şekilde göreceli olarak hayatın pozitif hissedilen durumlarından biri olarak belirlenen bu tecrübeye dikkat çeken mutluluk. Bu bakış açısı Hannah Arendt’in İnsanlık Durumu (1958) kitabında, “mutluluğun hayali matematiksel kesinliği” düşüncesinin faydacıl inancına karşı son derece hafife alan, iğneleyici bir yaklaşım göstermesine sebep oldu.

Peki bu durumda Schopenhauer’in, hazzın geçici doğasının acıya yol açtığı iddiasını kabul etmeli miyiz? Ve aynı zamanda Mill’in geçici hazların acı-haz tartışına koyulduğunda daha hafif geldiği düşüncesine katılmalı mıyız? Tam tersine, belki de haz alınan anların sahip olduğu yoğunluk ve verdiği keyif, onlara sahip olamamamızdan, onları tutup saklayamamamızdan geliyor. Ve hatta bize keyif veren bazı şeylerin *nedeni* kalıcı olmamasıdır. Güneşin batışı, gökkuşakları ve kahvenin aroması gibi keyifler, kısa süreli hazlardır. Ve aynı zamanda acı-tatlı bazı tecrübeler de vardır, Plath’ın konserindeki anlar gibi.

O zaman, hiçbir keyfin geçici olan kısa süreli şeylerden türeyemeyeceği fikrini öne sürmek son derece saçma bir düşünce olabilir. Kesinlikle bizim herhangi bir şeyden aldığımız keyif, onun kısa ömürlü olması yüzünden artabilir. Geçicilik aldığımız hazzı daha canlı kılabılır ve değerini yükseltebilir. Eğer amaç zevk alınacak bir hayat şekli yaratmak ise, bu durum kalıcı veya güvenli halde bir haz hissiyatına sahip olmayı gerektirmez. Ve keyif almanın dirençli savunma mekanizması gelip geçici anları kucaklar, ve kalıcılık ve güvenilirlik konusunda yaşanan bozucu etkilere sahip olan illüzyonların farkına varır.

Bu tarz illüzyonların en etkili olanı ise sabit ve dayanıklı bir kendilik fikridir. Böyle bir şey yoktur. Diyelim ki kendilik, doğası değiştirilemeyecek bir şey, zamana karşı dayanıklı kalacak, ve keşfedilmeyi bekleyecek bir şeydir. Ama aslında o, gelip geçici bir şey, hiçbir zaman tamamlanmayacak, mükemmel bir inşa aşamasında bulunan bir çalışma örneğidir. Ve bu düşüncüyü kabul ettiğimiz zaman, haz almanın gelip geçiciliği, insanın kendiliğini arayışında önemli bir araç olacaktır. Belki de bundan sonra haz almak için yapılan her aktivite, değişimde önemli bir rol oynayacaktır –olduğumuz kişiden daha farklı olabilme yolunda. Bu sayede keyif almanın, bir kişinin özgürlüğü kendine hedef koyabilmesi için uğraştığı öz-dönüşüm aktiviteleri içerisinde önemli bir değere sahip olduğu görülebilir.

Ancak öz-dönüşümü mümkün kılabilen, keyfin sahip olduğu ve bizlere verebileceği şey nedir? İlk ve

en önemlisi, hazzın kaçınılmaz öznelliğidir. Hazzı siz hissedersiniz. Hazzın var olmasının en önemli gerekçesi bir insan tarafından hissediliyor olmasıdır. Ve bir diğer yolda ise haz, kişinin kendisinden de öteye gider. Her haz, o keyfi alan kişiyi bir geleceğe ve diğerlerine yönlendirir; keyif almak, kendisinin de ötesinde, her zaman farklı şeylerle, insanlarla ve zamanlarla ilişkilendirir. Bu nedenle haz, kişinin bulunduğu durumdan öteye gidebilmeyi başardığı bir tecrübe şeklidir. Ve keyif almak yaratıcı olabilir, var olan özlük modumuzu değiştirerek farklı hissetme yolları yaratma imkanlarına sahiptir.

Kendimizi geç kapitalizme sıkışmış halde buluruz, adeta belirgin ama aşırı gösterişli hazların bulunduğu bir değirmen içerisindeymişizcesine. Bu duruma direnmek için ne yapabiliriz ve keyif almanın bu direniş esnasındaki rolü nedir? İlk olarak yapmamız gereken hangi durumda olduğumuzu anlamak ve her şeyin nasıl ilerlediğini görmek. Bu durum kendi başına bile son derece beceri ister. Bulduğumuz durumu fark ettiğimiz anda, en basit “anı yaşa” yaklaşımının, kişinin “günü yakalamak” ve anın getirdiği hazları sonuna kadar kullanmak için kendisine söz verdiği durumda bile başarısız olduğunu yerleri görürüz. Zevkleri “yakalama” fikri her ne kadar bizlere anında sahip olabilme fantezisini getirirse bile, bu durum gerçek keyif alma hissiyatı ile çelişir. Kültürel ve sosyal durumumuz, bizlerde değişim sağlayabilecek bu hazları arayışımız sırasında çok yararlı bir rol oynamazlar.

Günümüz toplumunda bizler, üretilmiş boş zaman düşüncesini tecrübeleriz – tipik bir mutsuzluk içinde sürdürdüğümüz iş saatleri arasına sıkıştırdığımız planlı “serbest zamanlar” hallerini yaşarız. Ve her taraftan üstümüze atılan, en son çıkan telefonu alırsak veya son çıkan bilgisayar oyununu oynarsak son derece iyi vakit geçireceğimize bizleri inandırmaya çalışan reklamlar ile boğuşuyoruz. Bizim kültürümüz, tüketim kılıfına bürünmüş, aslında bizleri keyif almaktan vazgeçirmeye çalışan bir kültür. Hazlardan uzaklaşmaya çalışan bir toplum içerisindeyiz. Pahalı bir araba satın aldıysan bunun nedeni bulunduğun sosyal statünün gerektirdiğini düşünmendir, bu keyif aldığın anlamına gelmez. Bu düşünceye yenik düşmüş bir birey, araba sahibi olmaktan hoşnut olmaz. Sadece sahip olması ve göstermesi gerektiğini düşünür. İçinde bulunduğumuz dünya, hazların değerini düşürür ve bu esnada onları yüksek dozlar ile bizlere gönderir. Keyif alma düşüncesi, insanların kendilerinden farklı hale gelmeleri çabasında merkezi bir rol oynaması gerekirken kültürümüz farklı, münzevi bir yol gösterir. Ben arzu-

ladığım ne ise oyum. Ben tükettiğim ne ise oyum. Bizler arzulayan ve tüketen nesneler haline gelmiş bir varoluşun içine çekilmiş durumdayız, sadece bu şekilde yaşayabileceğimiz ve daha fazlasının mevcut olmadığı düşüncesi ile devam ediyoruz.

Geç kapitalizmde, keyif almanın öznel karakteri, tüketim kültürü içerisine yerleştirilmiştir. Felsefeciler uzun süreler boyunca, kendi kendilerini maruz bıraktıkları, gündelik olarak yerine getirilen, sıradan, “herkesin yaptıkları” olarak gördükleri olayları sindirerek yaşadıkları etkilere dikkat çekmişlerdir. Martin Heidegger *Varlık ve Zaman* (1927) kitabında şunu dile getirir: “Bizler kendi kendimize haz ve keyif alırız, onların zevk aldığı gibi” Eğer bir aktivite hoşuna gittiyse ve bunun nedeni başkalarından kabul gören bir fikir olması ise, bu durum hala sahici bir haz alma olarak sayılır mı? Son derece iyi hissettiren, özellikle *sana*, serbestçe seçim yapan biri olarak iyi hissettiren bir tecrübe. Ancak son derece sahici biçimde bize göre öznel olan bu hissiyat aslında içinde bulunduğumuz zamanın getirdiği duyguların şekilleri tarafından derin bir etki altında olabilir –toplumumuz, ailemiz ve iş yerlerimiz tarafından hissetmemiz gerekenler olarak söylenmiş olabilirler bizlere. Artık elimizde yapmamız gereken bir iş var: hissetme şekillerimizin tarihsel ve kültürel öğeler tarafından nasıl şekillendirildiklerini anlamak.

Sahici hazların sahip olunabilecek şeyler olduklarını kabul etsek bile, hala öznel hazları aramanın son derece bencil bir amaç ve bu yüzden etik bir yaşam sürme fikrine ters düşeceği hissiyatına vararak endişe duyabiliriz. Kişisel gelişimin büyük bir iş imkanı haline geldiği günümüzde, keyif almanın mevcut özgürleşme şekillerine karşı uygulanabilecek bir direniş metodu olmasını hayal etmek zor.

Soren Kierkegaard, Emmanuel Levinas ve Michel Foucault gibi felsefeciler, kendilik arayışımızda haz almanın rolünü hesaba katmışlardır. Kierkegaard ve Levinas, G. W. F. Hegel’in, kişinin kendi oluşunu anlamak için, keyif alma sayesinde bir öz-farkındalık geliştirdiği görüşünü, kendi önermeleri içerisinde kullanmışlardır. Yine de her ikisi de keyif almayı gerekli ve ayrıcalıklı egoistik bir olay olarak görmüşlerdir. Önerileri şu yöndedir: keyif alan bir insan sadece kendi keyfini düşünür. Dahası, diğer insanlara olan etkilerini düşünmeden keyif alır.

Kierkegaard’ın düşüncesi, bu gelip geçiciliğin keyif alma hissiyatının değerini düşürdüğü yönündeydi ve keyif alırken “estetik” olarak geliştirdiğimiz kendilik sadece umutsuzluğa yol açardı. Sonuç olarak şunu

belirtir: Etik bir kendilik hali, keyif alma durumunun içerisinde bulunmaz. Levinas’ın en temel görüşü ise keyif alırken kişinin özgür bir benlik ortaya koyduğu ve hazların gelip geçiciliğinin aslında temel bir karakteristik özelliği olduğu konusundaydı. Levinas da keyif almayı tamamen egoistik bir tecrübe olarak görür ve *Bütünlük ve Sonsuz* (1961) isimli kitabında şunu belirtir: “Keyif alırken tam anlamıyla kendim için bulunurum. Öteki’ne atıfta bulunmayan egoist.”

Bunları söyleyerek Levinas şu çıkarımda bulunmuştur: Keyif alan bir kişi son derece benzersiz bir özneye dönüşmüştür ve bu esnada diğer insanlardan uzaklaşmış ve onların bulundukları durumları duymaz hale gelmiştir. Levinas’a göre haz, etik özneliliğin başlangıç noktası olamaz; çünkü keyif alma tecrübesinde diğer insanların kaygıları, gereksinimleri, arzuları, hazları kayıp haldedir.

Kierkegaard ve Levinas gibi Foucault’nun düşüncesi de keyif almanın, insanların kendilerini topluluklardan veya günlerinin normlarından ayırt edebilme yolu olarak görmesiydi. Eğer insanlar farklı haz alma şekillerini deneme cesaretini gösterirlerse, bu durumun tutsaklığa karşı benzersiz direnç imkanları sunacağını düşünürdü. Foucault’nun önerisi, hazların *etik* bir kişisel biçimselleşme aktivitesi olduğuydu. İnsanların kendilerini yapan bireyler olarak görececeklerini düşünürdü. Kendilerini keşfetmeleri ve kabul etmeleri gereken gizli saklı bir kendiliğe sahip bireyler olarak görmek yerine, yaratıcı birer “haz ajanı” olarak görmeleri gerektiğini belirtirdi. Haz alma eylemi, modernleşen dünyanın dominant öznel düzenleme şekillerinden kaçma şansını tanırdı. Ama bu düşünce bile bir nebze egoistik olarak görülebilir. Foucault bütün bu tecrübelerin dönüşüm sağlayıcı muhtemel beklentiler olacağını öngörmesine rağmen, *kişisel bakım* şekilleri olarak görülen tüm bu haz alma icraatlarının ana odak noktası, önerilen girişimlerin son derece birey odaklı görülmesine sebep olabilir.

O zaman keyif almanın, bireyin özüne karşı olan tutkusunda, olduğu benlikten başka hale bir gelme konusunda özel bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Eğer durum böyleyse, bireyin kişisel biçimselleşme çabasına karşı olan yatırımları, büyük bir etik önem taşır ve haz alma icraatları bu durumda önemli bir rol oynar. Ancak asıl, egoistik benliğimiz *sorgulandığında* keyif almak gerçek bir dönüşüm etmeni haline gelir. Levinas’ın aksine, bana göre keyif alma olgusu, *hoşlanılan-şey* durumu, diğer bireylere karşı olan durumumuzu saf dışı bırakmaz. Keyif alma tecrübesinin hiçbir tarafı, sadece birey odaklı olmasını gerektir-

mez. Aslında zevk için yaptıklarımız sonucunda vardığımız fikir şudur: Tecrübe ve eylemin bireysel merkezi değiliz.

Keyif alma tarzlarımız çok büyük ölçüde bulduğumuz zamanın kültürü tarafından şekillendirilir. Ama daha önemlisi, zevk almak, her ne kadar öznel bir tecrübe olsa da, çoğu zaman paylaşılan bir hissiyattır. Zevk almak son derece bulaşıcıdır. Bir film-den *birlikte* keyif alma duygusu son derece hoşuma gidiyor. Ve alınan en büyük keyif de en paylaşılan ve ortak olanıdır. Ne kendimiz için, ne de bir başkası için. Bu yüzden ortaklaşa alınacak bir keyif duygusunu ararız. Ve diğerlerini keyif kaynakları olarak görürüz ve onların keyfine ortak olmaya çalışırız. Tren ile yolculuk ederken, bir grup çocuğun bomboş bir arazide bir tekerlek ile eğlendiklerini gördüm. Başkalarının zevkleri, mutluluğu da bizleri derinden etkiler; sadece acıları değil. Egoistik zevk alma şekillerinin dominant olduğu ve sosyal olarak daha değerli görüldüğü bir zamanda yaşıyor olabiliriz. Ancak başkalarının zevklerine ortak olma şansımız da mevcut ve bunu yaparak günün düzenine karşı bir direniş gösterebiliriz.

Keyif almak prensip olarak herkesin erişebileceği bir olgu. Ancak içinde bulunduğumuz dönemin dünyası yüzünden zevklere erişim eşit olmayan bir hale gelmiş durumda. Peki o zaman Karl Marx'ın *Alman İdeolojisi* (1846) kitabında bahsettiği "keyif almanın ayrıcalığı" kimin elinde? Keyif almak için varolan zamanı kim alıyor? Kimin aldığı keyfe izin veriliyor, tanınıyor, değerli bulunuyor, destekleniyor ve kimin zevkleri küçümseniyor, ötekileştiriliyor veya adeta bir suç damgası yiyor? Başkalarının zevklerine ortak olabilmek için yapılması gereken, onlara erişimin öneminin farkına varmak –zevkleri kovalama yollarının önünü açmak. Bilinmesi gereken bir diğer konu ise zevk almak bazen diğerlerinin zor durumda kalmasına yol açabilir. Cinsel taciz seslenişlerinden hayvansal yiyecekleri yemeyi reddetmeye kadar, birçok insan başkalarının hayatları pahasına elde edilen, baskıcı ve sömürücü zevklere meydan okumaya başladılar.

Bir dünya hayal edin ki ben sizin keyif alma şekilleriniz konusunda son derece ilgili davranıyorum, onlara önem veriyorum. Böyle bir zevk ekonomisi

içerisinde yaşadığımızı hayal edin. Keyif almak için sadece size özel durumlar olmasını beklemediğiniz bir dünya yerine –diğerlerinin elde edemeyeceği arabalar, diğerlerinin çıkamayacağı tatiller yerine– kendi hayatımın keyfine sizin kadar vardığımı hayal edin. Peki ya diğerlerine zarar veren veya onları zor durumda bırakacak zevkleri reddetsem? Evrensel bir keyif alma şekli arzulansa, herkesin erişebileceği zevkler varolsa ve herkesin aldığı zevkler önem taşısa? Bazı insanlar çoktan bu özveriyle paylaşılan ve dahil olunan zevklerden hoşnut olmaya uyum sağlamış durumdalar, ve eşit olmayan ve çıkarıcı zevklerin farkındalar. Ancak sadece çok azımız bu durumun bizleri derinden etkilediğini açıkça söyleyebiliriz; çünkü onlar sayesinde farklı hayatlar yaşıyoruz.

Olay sadece insanların içine düştükleri birkaç saçma alışkanlığın tamir edilmeye çalışılması değil; var olan özlük şekillerinin ve güç elde etme üzerine kullanılan baskıcı düzenlerin altüst edilmesi. Ve bu değişikliklerin zevk ekonomisinde başarılı hale gelmesini sağlamak sadece üzerine konuşmak ile olmaz. Keyif alma yollarının anlamı aslında hissetme şeklini ve olduğun kişiyi değiştirmen demektir, sadece düşünme şeklini değiştirmen demek değildir. Kendiliğin üzerinde büyük çalışmalar yapmayı gerektirir. Ama olduğum kişi ve olabileceğim kişi, sadece kendi emeklerimin getirdiği bir olgu değildir. Kişinin kendi özü üzerine yaptığı bir çalışma ortak bir etkileşim sağlar; öznelerarası bir görev, topluma etkisi olan, aileler ve arkadaşlıklara etki eden ve sevgililer arası yaşanan bir gelişimdir.

Keyif almanın sosyal hayat ve öz-dönüşüm projelerinde önemli bir rol oynadığı görülür. Eğer bu durum doğru ise kesinlikle rahatlatıcı bir düşünce değil. Sahip olduğumuz şu zamandaki hayat yetersiz kalıyor. Belki de varolan kurulu düzenin bu hali, son derece trajik bir dünya görüşü getiriyor. Zevkler özümüz üzerinde tasarladığımız dönüşüm projesinde temel bir rol oynuyor; ama zevklerden hoşnut olmayan, kim ve nasıl birer birey olacağımızı sınırlayan bir dünyamız var. Keyifli bir hayat acilen yerine getirilmesi gereken bir görev konumuna geliyor ve kendimizle, diğerleri ile ve dünyayla olan ilişkimizi tekrar gözden geçirmeye çağırıyor bizleri.

İngilizce orijinali: S. Grant. "Enjoy!", Aeon.co, 30 Ocak 2018.

HEDONİST ÖZHENİN SOSYAL EVRENİNDE KURUCU ONTOLOJİK BİR VARLIK OLARAK SEVİNÇ



JOSEF HASEK KILÇIKSIZ



«Sevinci mahveden şey, temelsizliğidir.» Cioran

Sevinçli olmak, ağlamak, korkmak, üzülmek değişik insan halleri. Aşk, sevinç, hayatın tadını çıkarma; insan hayatının ana dokusu bunlarla örülü. Hazın peşinde koşanlar artık şarap ve zevk düşkünü sapkınlar olarak damgalanmıyorlar. Bir ahlaki çürümeden söz edilecekse bu, tüketim paradigmasına uygun olarak cesaretlendirilmiştir. “Uyardıklarınızı tüketip yok edin ve yeniden uyarın” mottosu ilkesince yaşayanlar, tüketim spirali içinde ufanıp başlangıç noktasına geri döndüklerinin farkında değiller.

İnsanlar gerçeği ve doğruyu arayıp bulmanın verdiği sevinç duygusuna yabancılaştırıldı. Sosyal ilişkilere birini kırma korkusu, nazlı, yapmacık bir hava hâkim. Hiçkimsenin yüzleşmek istemediği sosyal ve beşeri trajedilerin ortasında, sanki her şey yolundaymışçasına yaşıyoruz. İnsan, dünyanın her gün trajedi sahnelenen orta yerinde, en iç merkezindeki en güçlü *düşünce dramından* habersiz bir münzevi olarak yaşıyor. Bu münzevinin zaman zaman bipolar nöbetlere kapılmak gibi bir eğilimi de var. Kor gibi yanan coşkuları, oral takıntıları, gittikçe daha yük-

sek sesle bağırarak konuşması, başkasını dinlememesi, sivri, tiz bir neşeyle hayata sarılması, epilepsi nöbetlerine tutulmuş bir Herakles gibi yaşaması patolojik boyutlarda *yapay* bir yaşam sevincidir. Aşırı bir savla, *klinik serotonin*erjik bir vakadır. Böylesine bir varoluş, *yıkılan asrımıza adanan bir düşünce dramından* başka nedir ki!

Başkaları acı çekerken, hakkıyla yaşamaktan utanç benzeri bir rahatsızlık duyulması gereken duygunun adıdır sevinç. *Erdemli sevinç* bu olsa gerek. Sevincin ateşi şair ruhlu karakterlerin ocağında gürül gürül yakılmaz. Şiirsel varoluşun etrafındaki ateşi söndüren şey, onları sarmalamış olan sosyal ve beşeri trajedilerdir. Tüm iyilik ve kötülüklerin yalnızca tutkulara bağlı olduğu bir dünyadayız. Bu hayatın zevklerini en çok tadabilenler, sanırım bu tutkuların en fazla heyecanlandığı kişilerdir.

Tutkulara hâkim olmayı ve onları maharetle kullanmayı bilgelikle öğrenmiş olanlar, tutkuların neden oldukları kötülükleri gayet katlanılabilir hale getir-

* Arş. Gör., University of Tampere Faculty of Humanist Sciences

meyi ve hatta hepsinden sevinç payı bile çıkarılabil-meyi başarmış insanlardır.

Bilgelikle kontrol edilen sevinç, öfori-disfori dualitesinden sıyrılmış bir duygulanımdır. Sevinç bu şekliyle, ruh, beden ve us arasındaki biyolojik birliğin sağlandığı bir *pathos* projesidir. Felsefenin nöro-fizyolojiyle kurduğu derin işbirliğinin meyvesidir.



Xuan Loc Xuan

Toplumsal görünürdeki yaralarını gözlerden saklamak için adeta planlı bir *sevinç endüstrisi* oluşturuldu. Sevinç en az çabayı harcayarak gerçekleştirilen bir *toplumsal işlev* durumuna dönüştürüldü. Karşılıksız vermenin kapitalist üst akıl tarafından aptalca bir şey olduğu algısı topluma yayılmıştır. Kalabalıklar, vermenin asıl sevincinin alanın da sevincini hayal edebilmekten geçtiği bilgisinden yoksun bırakılmışlardır. Verme ile alma arasında kurulan ticari bağ, karşılıksız verme ile ruhumuz arasında epistemik bir kopuş sayesinde inşa ediliyor. Vermenin yozlaşması, ürünle alıcısı arasında olması gereken ama öznenin eşyaya boğulmasıyla kopan deontolojik bağ nedeniyledir. Kapitalist üst akıl, eşyanın satılabilirlik ilkesinin mutlaklaştırılması ve parasal değeri üzerinden hem toplumsal hem bireysel bir yalana dönüşen onlarca yapay özel gün, bayram ve kutlama icat etti.

Eşyanın mutlak iktidarında karşılıksız vermenin doğasına aykırı olan her şey revaçtadır.

Karşılıksız vermeyen insanın en vazgeçilmez beşeri yetileri, katışıksız içselliğin tecrit hücrelerinde dumura uğratılmıştır. Böyle biri *kendini şeyleştirerek*, barışma esasına dayalı şefkatli, sahici ilişkiler kurma olanağını da kaybeder.

Vermek eyleminin anlık sevinç doğurup doğurmadığına bakan *konsequentialist yaklaşım*, 'vermek bir vazifedir' şeklinde formüle ettiğim Kantçı deontolojik yaklaşımı yadsır. Kantçı etik, kalın konturlarıyla vermenin erdem, erdemli davranışın ise sevinç doğuracağı ön kabulüne dayanır.

"Her sevincin bir acısı, her acının bir sevinci var" der Mephisto. Goethe'nin protagonistisi sevinci mutluluk kaybını telafi eden, dualiteler üzerine kurulu bir duygulanım dizgesi olarak görür.

Acılar, kederler, hüznler olmasaydı, sevinç ve mutlulukların anlamı, değeri olmazdı, diyenler sevinci, bir *proxy*, acılara ve yazgısal mutsuzluğa atanmış bir *vekil* olarak görme eğilimindedir. Sevinci diğerinin etkisini yok eden antagonistik etkiye sahip, bizimle ilgili her şeyi bilip varoluşsal bir strateji izleyen fanatik bir hayat şekline dönüştürme çabası *ideolojik* bir çabadır. Bu kıyılıp biçilmiş, acıyı telafi etmenin artığına dönüşen *tortu* bir sevinçtir. Umutsuzluğun panzehiri gibi görünür ancak onu kalıcı olarak tüm-den ortadan kaldırmaz.

Sevinçle kederin, mutlulukla hüznün, umutla umutsuzluğun, gerçeklikle yanılsama gibi kurucu karşıtlıkların anlamını kaybettiği *nötr* bir coşkulanım hali, aşırı *siyasallaştırılmış sevinç* ile pek mümkün görünmüyor. Onu neredeyse ontolojik bir varlığa dönüştüren hazcı bir öznenin sosyal evreninde sevinç, cinsel, etnik, dinsel, mesleki, etik, ekonomik, statüel olguların şekillendirdiği, fazlasıyla *sosyal ve siyasal bir projedir*. Haletiruhiyesini "bundan başka yaşam yok" gibi metafizik yargıların şekillendirdiği özne, hedonist tuzaklara bilinçlice çekilir. Tüketim paradigmasının sürmesi için *'spiral'in vajinada unutulması* elzemdir. İşte tam orada devasa, hazcı-nihilist bir boşluk oluşur. Siyaset kurumu tam o noktada sevincin ayarını bozmak ve içeriğini yağmalamak üzere devreye girer. İşte sevincin siyasal bir projeye dönüştürüldüğü nokta. Zamanın ve uzamın zincirlerinden kopmayı sağlayan şeyin başka bir siyasal projeye angaje olmaktan geçtiğini düşünenler başka tonlarda siyasal bir sevinci ön gördüklerinin farkında değildir.

Bu arada edebiyat da boş durmuyor. Dilin en heybetli taşlarını üst üste yığarak özneyi sarhoşluk ve taşkınlıkla, yanılsamalı bir dünyaya doğru itiyor. Müthiş bir kendinden geçişle özneye yaşama sevinci pompalanıyor. Oysa öznenin sürüklendiği yer kendi batışının uçurumudur. Sevincin kuramsal, metafizik, metaforik tüm kurucu mitleri yazın ve sanatın çabasıyla gömülü oldukları mezarlardan özenle çıkarılıyor. Ama ne adına? Gösterinin sürmesi adına. Öznenin kırılan özgüvenini eşyayla onarmak adına. Hayatın kısa sahnesine *korkak bir kahraman* çıkarmak adına. Aslında sahnelenen oyun, *hiçkimsesi olmayan bir kahramanlık trajedisidir*.

Çocukların korkusuzca büyüüp kanın boğulduğu bir sevinç boylanacaksa dünyada, bunun ekonomik bir paradigma değişikliğinden geçtiği görülmelidir. Bunun için kamucu sevince giden yolda engel oluşturan tüm egemenlik biçimlerini ortadan kaldırmak gerekir. Görüldüğü üzere, anlamlı bir geleceğin sevinç duygusu dönüp dolaşıp status quo'ya *siyasi bir itiraz* olarak öne çıkmakta.

Denilecek ki, bizi yalanlar dünyasından, ayrıltan ve yabancılaşmadan kurtaran, sevilen nesnenin gittiği yerden geri çağırıldığı, beklediğimiz unutuşu sağlayan şey yine yanılsamalar değil mi?

Bir şeyin *trajik* olması için bir *gerçeklik alanı* olması yeterli. Dünya ve gerçeklik naif ruhlar için çok sert. Onların sevinçleri anlık; bu narin ruhlar şiirsel bir varoluş dışında hiçbir şeyi kaldıramazlar. Aslında insan bu *kırılganlığın ve yıkılabilirliğin* farkında. Onun en derin benliği sadece sahici olana en yakın yerde nefes alabilir.

Her an sürmekte olandan, kendini her daim yineleyen, tekrarın boğuculuğundan çıkış-kaçışın olanaksız olduğu dönel bir saçmalaktır yaşam. Yanan kanatlarla alınan bir yolun boş kilometre taşları.

İnsan bence, varoluşsal hırçınlığın yıkıcı kuvvetlerini dizginlemeye, kendi derinliğini arayan uçuruma gizemli çekimi durdurmaya, çirkin gerçekliğin mutsuzluk bulaştıran kuşatmasını yarmaya kalkışmamalı. Aksine bu olumsuz görünen dinamikleri hakikat, sevinç ve mutluluk arayışında itici ve yaratıcı güçlere dönüştürmelidir.

Körlükle görmenin aynı dehşetle dolduğu bir dünyada öforinin körelttiği Polyphemos'lar gibi ortalıkta dolaşıyoruz. Bu abartılı öforinin özneyi şimdiki zamandan koparan bir etkisi de var. Öznenin yaralanmazlığı mutsuzluğundadır, mutsuzken sevinçle dolu olmasındadır. Sevinç, kendi Epikür'ünü dizginleme-

yi öğrenmişlerin içinde daha uzun süre ve sahici olarak barınır.

Öforik sevinç zamanla *itici* bir etki yapar, giderek artan ölçüde etraftakileri bizden uzaklaştırır. Çünkü *korunaklı bir Ben sevincidir* o. Paylaşıyor gibi görünen ama aslında kıskançlıkla sadece kendimize ayırdığımız bir sevinç. Bu sevinç etrafımızdakiler için ağır bir *yüklemeye* sınavına dönüştü. Şimdi'nin içine fırlatılmış, ışığı göz kamaştırıcı kertede parlak, ama kısa süreli yanan meşaleler gibi. Özne, *toplum sözleşmesinin* yazılı olmayan kuralları arasında, 'ışığını kısmayı bileceksin' kuralının olduğunu unutmuş görünüyor. Aldatı ve gösteri(ş) toplumunda ne Şarap Tanrısı'nın ne de Epikür'ün onu bu son yalnızlığın zindanından kurtaramayacağını unutmuş görünüyor, ya da bu hakikatleri unutmak eğilimindedir.

Bengisel döngü içinde ne ileri ne geri ne de ebediyen yol aldığını düşünme. Bu yolculukta önüne çıkan antagonistlerini sev. Yazgını sev, *Amor fati!* Kaderden kendine merhamet yerine daha güçlü bir yokluk, daha derin bir yalnızlık ve daha hacimli bir acı çekme dile. Hayat bu döngüsel yolalı içinde mutlaka yokluğun, yalnızlığın ve acının antitezini yaratacaktır. Bu karşı savın, sana bağışlanan daha büyük bir kaderin içinde devinen sonsuz ve sahici bir sevinç olması muhtemeldir.

Bu kırılgan varoluş içinde kırılmaz bir şeye sahip olduğunun, çirkin gerçekliğin bütün şiddetli müdahalelerine karşı korunaklı, dokunulmaz, kirletilmez olarak kalan bir bölge olduğunun er geç ayırımına varacaksın. Özkuvvetlerin henüz bozguna uğratılmadı.

Varoluşun zayıf ve nevrotik güçsüzlüğü, ruhun en kırılgan noktası *geçişken olmayan bir yanılsama zarı* ile çevrelenmiştir. Buradaki asıl kırılganlık, zarın tam olarak hakikatin ruhun içine sızmasını önleyen, geçişken olmayan özelliğidir. Sızmayı engelleyen şey, yanılsamalarla, eşyayla, sahtelikle, mutluluk fanatizmiyle, sahip olmak ve kaybetmekle inşa edilen dev, geçirimsiz duvardır.

İnsanın yalnızlığı tek başına olmak değil, tek başına bırakılmış olmaktır. Varoluşsal yalnızlık, dilsiz, yanıtsız, sessiz, ıssız, çiçeksiz, renksiz, hayvansız, insansız hatta tanrısız ama *mutlu bir yalnızlıktır*; her türlü zamanın öncesi ve sonrasındaki, taş gibi cansız ilk dünyanın yalnızlığı. Zira *mutlu* insanlar yabancı olur birbirine.

İçindeki temel itici güç şiddetinden çok şey yitirmiş olsa da, insanın hakikat arayışı sevinçle çelişkili bir seyir izlemekte. İnsanın içinde, gerçeğin somut var-

lığından yara almayı ve sahici olana yakın yaşamayı isteyen çekirdek *asketik* bir Ben mevcut.

Ben mirasçı isterim. Ben çocuk isterim, kendimi istemem, böyle der acı çeken her şey. Oysa sevinç mirasçı istemez, çocuk istemez. Sevinç kendini ister, sonrasızlık ister, yeniden geliş ister, her şeyi sonrasızca aynı ister.

Kaynakça

Mircea Eliade, Notes on the Eternal Recurrence, Indiana university Press, 1984, Vol III

Nietzsche, Ecce Homo, Thus Spoke Zarathustra, AK Peters Ltd. 2006

Vesselin Petrov, Ontological Landscapes: Recent Thought on Conceptual Interfaces Between Science and Philosophy, Éditions Matériologiques, 2011

William Davies, Mutluluk Endüstrisi, Sel Yayınları, Müge Çavdar çevirisiyle, 2018



YAZAR

JOSEF HASEK KILÇIKSIZ

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



“METAFİZİK NEDİR?”DE BİR HEYECAN TÜRÜ OLARAK SEVİNÇ

ALA EMİRE D. ERSOY



Xuan Loç Xuan

1929 tarihli “Metafizik Nedir?” metni Heidegger felsefesinin önemli bir metni olarak karşımıza çıkmaktadır. Heidegger 24 Haziran 1929 yılında görkemli Marburg yıllarından sonra hocası Husserl’in kürsüsüne Freiburg Üniversitesi’ne atanmış ve Alman üniversite geleneği gereği ilk dersini üniversiteli hoca ve öğrenciler karşısında bir tören dersi olarak vermiştir. İşte bu tören dersinin başlığı “Metafizik Nedir?”dir. Ancak üniversiteli hoca ve öğrenci kitlesi çok edici ve sarsıcı bir dersle karşılaşacaklarının henüz farkında değillerdir. Zira dersin adeta adım adım ilerleyen örgüsü ve özellikle Hiç sorusunun sorulması ve yanıtlanması ekseninde ilerleyen temellendirmeler çoğunlukla bilimlerin etkisi altında dersi dinleyen bu kitle için pek de “mantık”lı karşılanmamıştır ki Rudolf Carnap tam da bu metne mantıkçı pozitivist cepheden en esaslı ve sert eleştiriyi ortaya koymuştur.

Bu yazıda bizi ilgilendiren esasen Hiç sorusunun sorulması ve yanıtlanması evreleriyle ilerleyen ve metafizik üzerine okul felsefesi ya da bilimlerin nesneleştirici tarzının çok dışında gerçekleşen metafizik sorgulamanın tümü değildir. Heidegger Hiç sorusu-

nu sorduğunda ve sorunun yanıt kısmına geçtiğinde bir heyecan türü olarak iç sıkıntısıyla beraber sevinçten bahseder. Burada heyecan türü olarak sevinç duygusunun nasıl ele alındığı ve neyi ifade ettiğini ortaya koymaya çalışacağım. Ancak bu noktaya gelmek için metnin eksenini yine de açmak gerekecektir.

Heidegger sözlerine şöyle başlar:

‘Metafizik nedir?’ –Bu soru, metafizik üzerine konuşulacağı beklentisini uyandırıyor. Biz bundan vazgeçiyoruz. Onun yerine, belirli bir metafizik soruyu tartışıyor, böylece de –görüleceği üzere– kendimizi doğrudan doğruya metafiziğin içine bırakıyoruz. Ancak bu sayede metafiziğe, bize kendisini tanıtmaya olanağını sağlayabiliriz. (1)

Daha ilk girişte Heidegger’in zaten yapmakta olduğu felsefe tarzının bizi içine çeken bir sarsıntısıyla karşı karşıyayız. O metafizik geleneği bu geleneğin tarihi ve kavramlarını kullanarak değil bizzat onun dışında bir dil ve tavır koyarak aşmaya çabalar. Tam da bun-

dan dolayı ilkin ortaya çıkacak olan beklentiyi daha en başından paranteze alır. Metafizik üzerine konuşulmayacak. Belirli bir metafizik soru tartışılacak ve bu yolla kendimizi doğrudan doğruya metafiziğin içine bırakacağız. Ve böylelikle metafiziğe bize kendini tanıtmaya olanağı sağlanacak.

Giriş cümlelerindeki ikinci önemli nokta metafiziğin içine bırakılma ve onun kendisini bize tanıtmaya olanağını sağlamadığıdır. Metafiziğin içine bırakılma ne demektir? Ve ayrıca o bizden bağımsız bir yapı gibi bize kendisini nasıl tanıttacaktır? Heidegger felsefesinin en temel yöneliminden birisi de klasik metafiziğin özne-nesne yapısı üzerinden oturttuğu düşünme ve anlama yaklaşımını aşmaktır. Eğer metafiziği felsefe tarihinin kendisi olarak nesneleştirip ona yönelirsek ortaya çıkacak olan şey bir felsefe tarihi malumatı olacaktır. Burada soruyu soran soruyu nesneleştirdiği için onun dışında ve yalnızca soru nesnesinin sağlayacağı olanakların izinde olacaktır. İnsan varoluşunun bütünsel bir şekilde ele alınışı nesneleştirici tarzın dışladığı olanakların da keşfedilmesine bağlıdır. Nitekim Heidegger *Metafizik Bir Sorgulamanın Geliştirilmesi* olarak açtığı bölümde bunu şöyle ifade eder:

İlkin, her metafizik soru hep metafizik problematiğinin tümünü kapsar. Bu soru her zaman bütünü kendisidir. Sonra da, her metafizik soru ancak öyle sorulabilir ki, soruyu soran –soran olarak– sorunun içindedir, yani onun içine sokulmuştur. Bu bizi şöyle yönlendirir: Metafizik sorgulama, bütün içinde ve soru soran Varolmanın (*Dasein*’ın) asli durumundan yola çıkılarak yapılmalıdır. (2)

Metafizik soru öyle bir sorudur ki o, bütünü kendisidir. Çünkü metafizik hakkında alışlagelmiş biçimde yapılacak olan bir sorgulama içinde değildir. Metafizik burada ne verili bir şeydir ne de koyulmuş bir şeydir. Zaten Heidegger’in daha baştan metafizik üzerine konuşulacağı zannından vazgeçmesi onu ne bir okul felsefesi içinde bir disiplin ne de deneyimde karşılığı olmayan aşkın kavramların ele alındığı bir hayal ülkesi gibi görmediğini bize baştan anlatmaktadır.

Pozitif bilimler ya da sosyal bilimler içerisindeki disiplinler araştırma sahalarının nesnesi olan belli bir varolanı ele alırlar. Onlar yalnızca nesnelere eğilir ve bütününde varolanın yalnızca belli bir parçasını analiz ederler. Oysa metafizik soru varolanın bütününe eğilir. Varolanı bütününde, tümlüğüyle karşıla-

maya çalışır. O varolan olarak varolana yönelir ve bu bütünlüğü kuşatan bir sorgulama içerisinde yer alır.

Ancak metafizik sorgulama açısından Heidegger’in bize bıraktığı ikinci kod çok daha ufuk açıcı ve önemlidir. Soruyu soranın soran olarak sorunun içinde olması. Bilimlerin ya da okul metafiziğinin tarzında soruyu sorarsak aslında soru bizim dışımızda olarak belirlediğimiz bir nesneyle yalnızca bir bağ kurmaya yarayan bir olanak olarak ortaya çıkar. Yani “madde nedir?”, “molekül nedir?”, “hücre nedir?” gibi bir soruda soruyu soran sorunun içinde değildir. Burada soru, araştırma sahasının nesnesine erişim sağlama olanağı sağlayan bir araçtır. Tıpkı bizim dışımızda olan bir aleti elimize alıp ondan faydalanmamız gibi. Ya da okul felsefesinin klasikleşmiş tarzı içinde kalarak “ruh nedir?”, “Bilgi nedir?”, “Güzellik nedir?” gibi sorular sorduğumuzda yine bilimlerin tavrına benzer bir şekilde sorunun nesnesine dışsal bir yönelim gerçekleşmektedir. Yani soru nesnesi karşımızdadır ve biz onunla aramızda olan mesafeyi soru aracılığıyla kat etmeye çalışıyor gibiyizdir.

Soru insana aşkın ya da içkin olan bağlamların ürettiği gerilimlerin nesne kılıcı dışsallığında değil bizzat *Dasein*’ın temel bir durumundan yola çıkılarak sorulmalıdır. Bu aslında sorgulamanın bizzat varoluşsallığımız temelinde gerçekleşmesi gerektiğine dönük bir açılamdır. Yani metafizik sorgulama insan varlığının belli yönleri temele alınarak yapılamaz.

Ancak Heidegger yine de tüm bilimlerde ortak olan yönün onların varolanla ilişkiye girmek olduğunu söyler. Bundan dolayı da herhangi bir alanın diğerine bir önceliği ya da üstünlüğü yoktur:

Ama yine de bütün bilimlerde –onların en kendilerine özgü amaçlarını izleyerek– Varolanın kendisiyle ilişkiye gireriz. İşte bilimlerin açısından bakıldığında hiçbir alanın diğerine oranla önceliği yoktur; ne doğa tarihten önce gelir ne de tersi sözkonusudur. Nesnelere eğilme biçimlerinden biri diğerinden üstün değildir. Matematik bilgi filolojik-tarihsel bilgiden daha tam değildir...Bilimler olarak bütün bilimlerde egemen olan dünya bağı, bilimlerin varolanın kendisini aramasını –neliğine ve varlık tarzına göre araştırmak ve temellendirici belirleme nesnesi yapabilmek için aramasını– sağlar. (3)

İşte bilimlerin tümü varolanla böylesi bir dünya bağı içindedir ve Heidegger’e göre bu bağ insan varoluşunun serbestçe seçtiği bir tavır aracılığıyla taşınır ve yönetir. İnsanın bilim öncesi ya da bilim dışı etkinliği

de hep varolanla bağ içindedir ancak Heidegger bilimin özelliğinin kendine özgü bir açıklıkla ilk ve son sözü her zaman yalnızca nesnenin kendisine bırakmasında yattığını belirtir.

Böylece karşımıza şöylesi bir süreç çıkmaktadır. Bilimlerin varolana dönük bu özel eğilmeleri ve kendisini açığa çıkarması için ona dönük sınırlı teslimiyetleri özel bir dünya bağı oluşturmaktadır. Bu bağ insan tarafından bir tavırla yönetilir ve taşınır. Böylelikle diğer varolanlar arasında bir varolan olan insan bilim yapar ve bu yapma aracılığıyla varolanların içine bir adım atar. Böylece adım atma aracılığıyla varolanın neliği ve nasıllığı açılır. Böylece Heidegger'in üçlü olarak tanımladığı bir süreç ortaya çıkar. Bu dünya bağı, tavır, adım atma üçlüsüdür. Ve şöyle söyler:

Dünya bağının yöneldiği şey, Varolanın kendisidir –ve başka hiçbir şey değildir. Her tavrı yöneten şey, Varolanın kendisidir –ve onun dışında hiçbir şey değildir. Adım atma sırasında araştırılarak tartışması yapılan şey, Varolanın kendisidir –ve onun ötesinde başka hiçbir şey değildir.

Ancak gariptir ki, bilimsel insan tam da kendisine en çok ait olan hakkında kendinden emin bir şekilde söz ederken, başka bir şey hakkında konuşur. Araştırılması gereken, yalnızca Varolandır ve başka –hiçbir şey [değildir]; sadece Varolandır ve onun dışında –hiçbir şey [değildir]; tek başına Varolandır ve onun ötesinde –hiçbir şey [değildir].

Bu Hiç de neyin nesi? Acaba kendiliğinden böyle konuşmamız bir tesadüften mi ibaret? Acaba bu sadece böyle bir konuşma biçimi mi –ve onun dışında hiçbir şey değil mi? (3)

Heidegger artık metafizik bir sorgulamanın geliştirilmesi olarak açtığı bu ilk bölümden sorunun işlenmesi olarak açacağı ikinci bölüme geçişte metafizik sorgulamanın neye dönük bir sorgulama olacağının ilk temelini atmış bulunmaktadır. Bu Hiç sorusudur.

Heidegger dilsel ifademizde açığa çıkan bu temel ayırımın rastlantısal bir şey olmadığını gayet farkındadır. Eğer dilsel yapıda biz hiçi kullanıyorsak bunun bir anlamı ve nedeni olmalıdır ve Heidegger için bu çok derinlerde yatan temel bir nedendir. Çünkü Hiç gerek bilim gerekse mantık tarafından kesin bir tavırla yadsınmış ve Hiçolan diye terk edilmiştir. Heidegger tam da Hiçin böylesi bir terk edilmesinde tersinden onun kabulünü görmektedir.

Bilim Hiç hakkında hiçbir şey bilmek istememektedir. Burada hiçin bilimsel kavranmasıyla karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz. Burada Heidegger'in bilimsel kavranıştan kastı Hiçin gözlem ve deney aracılığıyla sınanması ve bunun ifadesi değil bilimin Hiç karşısındaki genel tavrının açığa çıkarmış olduğu olanağın fenomenolojik olarak neyi ifade ettiğidir. Hiç hakkın-da hiçbir şey bilmek istememekle onu kavırıyoruz. Ve Heidegger şunu sorar:

Bilim Hiç hakkında hiçbir şey bilmek istemiyor. Fakat aynı zamanda şu da muhakkak ki bilim, kendi özünü dile getirmeye çalıştığı anda Hiçi yardıma çağırıyor. Reddettiğine başvuruyor. Ne garip şeydir burada ortaya çıkan? (4)

Heidegger'in sorunun işlenmesi olarak açtığı ikinci bölümde aradığı şey Hiç sorusunun yanıtının olanaklarını aramaktır. Klasik metafizik düşünce ve sorgulama tarzına bağlandığımızda dayanabileceğimiz en olanaklı sınırı bize gösterecek olan soru “Hiç nedir?” sorusu olacaktır. Ancak bu soruda kısa devre meydana gelmektedir. Çünkü Hiçle ilgili soruyu böylesi bir soru formülasyonuna aktarırsak yalnızca Hiç şudur veya budur gibisinden yanıtların olanaklarının açıldığı bir bağlama doğru yönelmekten başka çaremiz kalmayacaktır. Ancak böylesi bir bağlam Hiçi bir varolan olarak koymamıza neden olur. Oysa ki Hiç bir varolan değildir. Burada soru aslında nesnesini daha baştan yerinden etmekte ve yok etmektedir.

Öyleyse bu soruya verilebilecek her türlü yanıt da temelden olanaksızdır. Çünkü böyle bir yanıtta zorunlu olarak, Hiç şu veya bu “-dur” şeklinde bir ifade kullanılır. Hiç hakkındaki soru da yanıt da aynı ölçüde kendi içinde anlamsızdır. (5)

Böylece bilimin hiçle ilgili soruyu baştan reddetmesi çok olağan görünmektedir. Diğer yandan anlama yetisi, düşünme ya da mantık aracılığıyla gerçekleştirilecek olan bir sorgulama bizzat bu kategorilerin ontolojik özelliklerinden dolayı soruyu nesnesiz kılmakta ve askıya almaktadır. Eğer mantıksal bağlama “Nedir Hiç?” diye bir soruyu aktarırsak karşımıza otomatik olarak çelişki ilkesinin yasa koyuculuğu çıkacak ve kendisi bir şey olamayan Hiçle ilgili “-dir”li bir yanıt verilemeyeceğinden soru ölü doğacaktır.

Fakat ‘mantık’ kendi egemenliğine toz konudur mu? Hiçle ilişkin bu soruda anlama yetisi gerçekten de egemen değil mi? ...Çünkü hiç, Varolanın tümünün değilmesidir, bütün bütüne olmayandır. Burada Hiçi daha



üst bir belirlenim olan değilin ve böylelikle de değillenenin altına koymuş oluyoruz. (6)

Ancak Heidegger'in kritik ve vurucu müdahalesi de tam da burada gerçekleşir. Eğer Hiçi varolanın bütüncül bir değillenmesi olarak değilleme kategorisinin altına alırsak Hiçe ilişkin sorunun yanıtının baştan olanaksızlaşması olgusu hem kabul edilebilir hem de 'mantıklı' olacaktır. Ancak Heidegger meseleyi kökünden değiştirecek bir kalkış noktası değişimiyle aslında hiçi böylesi bir kategori altına alamayacağımızı gösterir:

Ancak burada önceden kabul ettiğimiz, gerçekten o kadar kesin midir? Değil, değillenmiş olma ve dolayısıyla değilleme daha üst bir belirlenim mi ortaya koyuyorlar ki, Hiç bunların altına, değillenmiş olanın özel bir biçimi olarak girsin? Hiç sadece değil olduğu için yani değilleme olduğu için mi var? Yoksa tam tersi mi? Sakın değilleme ve değil, ancak Hiç var diye olmasınlar? Buna karar verilmiş değil, hatta bu açık bir şekilde soru haline getirilmiş bile değil. Biz iddia ediyoruz ki Hiç, değil ve değillemeden daha köklüdür. (7)

Eğer mantık Hiç bir varolan olmadığı halde ona varolanlık formunun dışından gelebilecek bir yanıt veremiyor ve böylece kendi bağlamı içinde sorunun yanıtını olanaksız kılıyorsa bu bağlamın yadsıma özelliği olan değilleme de aynı şekilde Hiç ile ilişkisinde başka

bir olanaksızlığın olanağına kavuşacaktır. Yani Hiç sorusu "-dır" bağlamında yanıtlanamıyor ve böylece formel bir olanaksızlık olarak bu bağlamda açığa çıkıyorsa bu bağlamın yadsıma aktı olan değilleme de Hiç ile ilişkisinde doğal olarak bir pozisyon değiştirme durumunda kalıyor. Çünkü değilleme bir nevi yadsıma olarak olguyu yoka sevk eden bir bağlamı ifade etmektedir. Heidegger'in yaslandığı nokta budur. Yoka sevk etme zaten bilim ve anlama yetisi tarafından yok olan diye kenara itilen ve horlanan Hiç aracılığıyla gerçekleşiyor olmasın?

Hiç sorusunun anlama yetisinin mantıksal bağlamı içinde cevaplanamamasının yarattığı olanaksızlık soruyu bu bağlamda iptal edebilmesine rağmen sorunun kendisi yine de soru olarak koyulmuşluğunda olanaklı görünmektedir. Çünkü Heidegger sorunun biçimsel olanaksızlığını değillemenin Hiç de köklenmediği iddiasıyla aşmış görünmektedir:

Hiç -Hiçin kendi- herhangi bir şekilde sorgulanacaksa, o halde önceden verilmiş olmalıdır. Onunla karşılaşabilmeliyiz. (8)

Eğer böyle bir önceden verilmişlik ve onunla karşılaşabilme olanağı varsa Hiçi nerede arama ve nasıl bulmak gerektiği gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Heidegger için böylesi bir bulma saf bir bulmanın söz konusu olduğu bir aramanın sonucudur.

Esrarlı ve hatta karanlık bir kavram olarak Hiçin aranması söz konusu olduğunda onu tabiri caizse göklerde arama gibi bir hataya düşülebilir. Buradaki ifadeden kasıt Hiçin bu zor kavramsal yapısından ötürü metafiziğin aşkın düzlemine başvurmada açıklanamayacağı gibi bir olasılığı işaret etmektedir. Oysa ki varoluşu Dasein'in son temel olanağı olarak gören Heidegger için bunun aranacağı yer kesinlikle böylesi bir aşkınlık düzlemi değildir.

Bundan dolayı Heidegger varoluşumuzun içinde her an devindiği ve Hiçle ilgili de bize işaretler sunan günlük yaşamımıza ve dile başvurur. Hiç, bir şekilde gündelikliğimiz içinde bahsi geçen bir şeydir ve bu ifadelerimizde mevcuttur. Ve Heidegger tam da bu bağlama yaslanarak Hiçin iyi kötü bir tanımını verebileceğimizi iddia eder:

Hiç, Varolanın tümünün tam bir değillemesidir. Hiçin bu özelliği bize sonunda, onun bizimle karşılaşabileceği tek yönü işaret etmiyor mu?

İçinde Hiçin kendisini gösterebileceği böylesine tam bir değillemeye düşebilmek için, ilk önce Varolanın tümü verilmiş olmalıdır. (9)

Hiç Varolanın tümünün tam bir değillesiyse bizim bu tanıma varabilmek için Varolanın tümünün ulaşılır olması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Varolanın bütününe değilleyeabilmek için Varolanın bütününe ulaşmamız gereklidir. Bu ise deneyimsel olarak pek olanaklı değildir. Eğer “ide” bağlamında Varolanın bütününe düşünür ve bu bağlamda bir değillemeye gidersek karşımıza çıkacak olan yine Hiçin formel kavramı olacaktır.

Dasein aslında varolanın bütününe dönük temel bir çelişkiyi içinde barındırmaktadır. O Varolanın bütününe kavrayamaz. Ancak olgusal olarak o Varolanın bütününe ortasında bulmuştur kendini. Ve bu ikisi arasında Heidegger’e göre özce bir fark vardır. Yani Varolanın bütününe değilleme olarak Hiç bağlamını ortaya çıkarmaya çalıştığımızda Varolanın bütününe ulaşma gibi bir problemle karşılaşırız. Problem onun bütünlüğünü kavrama olarak karşımıza alamamakla onun bütününe içinde zaten var olmamızdan dolayı daha da bir çetrefilleşmektedir.

Bu bütünü bize veren fenomen Heidegger’in daha sonra Hiçin temel tecrübesinde de başvuracağı heyecanlardır. Kendimizi Varolanın bütününe içinde bulmamızı sağlayan şey heyecanlar ve Hiçle ilişkili olarak da temel bir heyecandır.

Ne denli parçalanmış görünürse görünsün, günlük yaşam Varolanı hala –gölgede de olsa- “bütünü” birliğinde tutar. Hatta bizim şeylerle ya da kendimizle özel olarak uğraşmadığımız zaman, hem de tam o zaman, bu “bütünü”yle bizi kaplar; örneğin asıl iç sıkıntısında... Ancak sırf şu kitap veya bu tiyatro oyunu, ya da şu meşguliyet veya bu boş vakit canımızı sıktığında, asıl iç sıkıntısı bizden hala çok uzaktadır. O, “birinin içi sıkıldığında” ortaya çıkar. (10)

Varolanı bütününe açığa çıkaran başka bir heyecan daha vardır Heidegger’e göre:

Varolanın böyle bir açığa çıkmasının diğer bir imkanı da, sevilen bir insanın –kişinin değil- varlığından duyulan sevinçte saklıdır. (11)

İç sıkıntısı ve sevinç. Bu heyecanlar (*Stimmung*) Heidegger’in iddiası üzere Varolanı bütününe açığa çıkaran bulunuşlardır.

İçinde şöyle veya böyle “olunan” bu heyecan durumu, bizi heyecanlandırarak, kendimizi Varolanın bütününe ortasında bulmamızı sağlar. İçinde bulunduğumuz heyecan du-

rumu her seferindeki biçimine göre sadece Varolanın bütününe meydana çıkarmakla kalmaz, bu ortaya çıkma aynı zamanda Var-olmamızın (*Da-sein*) sıradan bir olan bitenden büyük farklılık gösteren temel olaydır. (12)

Böylece sevinçle ilgili metnin temel olarak ifade ettiği bağlam ortaya çıkmaktadır. Sevinç bir heyecan durumudur ve Varolanı bütününe açığa çıkaran bir duygudur. Özellikle de sevilen bir insanın varlığından gelen bir duygudur.

Burada klasik bir sahneyi gözümüzün önüne getirelim. Yeşilçam filmlerinde birbirini seven aşklar kumsalda birbirlerine doğru koşarlar. Bu onlar için öyle bir andır ki varolanlar adeta bütünlüğe ve farksızlaşmışlardır. Varolan onlar için o anki heyecan durumunda yani sevinçte adeta bütününe açığa çıkmıştır. Bundan dolayıdır ki bu bütünlük içinde yalnızca birbirlerini görürler ve birbirlerine doğru koşarlar.

Yani sevinç Heidegger’in ortaya koymuş olduğu bu bağlamda insanın ortaya çıkardığı bir etki değil insanın bütününe varolanın açığa çıkışı deneyimine sevk eden bir heyecan durumudur.

Felsefe tarihinde sevinç duygusunun bu bağlamda ele alınışına pek tanıklık etmiyoruz. Onun duygular bağlamında ele alınışı ya da ruhsal bağlamda ortaya çıkan bir duygu tepkimesi ya da aktı olarak ele alınışı belki de örneklendirilebilir. Örneğin Spinoza “*Ethica*”-da sevinci, sonucu umudumuza aykırı olan geçmiş bir şeyin ideasının eşliğindeki haz olarak tanımlar. (13) Mutlulukçu felsefeler mutluluğun ne olduğuna dönük açıklamalarında sevinç duygusunun spesifik olarak temellendirmesini pek ortaya koymuş görünmemektedirler. Sevinç daha çok mutluluğun bir sonucu gibi görülebilmektedir.

“Metafizik Nedir?”de ise sevinç yalnızca bir “duygu” olarak değil *Dasein*’ın temel bulunuş bağlamlarından birisi olarak açılmıştır. O hem içinde şöyle ya da böyle olduğumuz bir duygu olarak bir heyecan türünü temsil etmektedir hem de varoluşumuzun varolanlarla olan asli bağını açığa çıkaran bir deneyimin temeli olarak ortaya konmaktadır. Bu deneyim bütününe varolanın bizim için erişilir kılınmasıdır. Özellikle de sevilen bir insanın varlığı vurgusu sevincin sevmekle olan asli ilişkisini de ortaya koyar. Bu heyecan durumunda edinilen deneyim Varolanı bütünde açığa çıkarır. Yani *Dasein* olgusal olarak bizzat içine fırlatıldığı ancak bütünsel olarak kavrayamadığı varolanı bu heyecan durumu içinde bütününe olarak karşılamakta ve deneyimlemektedir.

Dipnotlar:

(1) Heidegger, *Metafizik Nedir?*, (Çev. Yusuf Örnek), TFK, Ankara, 2009, s. 26.

(2) a.g.e., s. 26.

(3) a.g.e., s. 28.

(4) a.g.e., s. 29.

(5) a.g.e., s. 30.

(6) a.g.e., s. 31.

(7) a.g.e., s. 31

(8) a.g.e., s. 31

(9) a.g.e., s. 32

(10) a.g.e., s. 33

(11) a.g.e., s. 33

(12) a.g.e., s. 33.

(13) Spinoza, *Törebilim*, (çev. Aziz Yardımlı), idea, İstanbul, 2009, s. 124.

Kaynakça

MARTİN, H. (2009), *Metafizik Nedir?*, (Çev. Yusuf Örnek), TFK, İstanbul.

SPİNOZA, B. (2009), *Törebilim*, (Çev. Aziz Yardımlı), idea, İstanbul.



YAZAR

ALA EMİRE DENİZ ERSOY

Ontoloji, Teoloji, Onto-Teoloji, Fenomenoloji, Epistemoloji, Ahlak Felsefesi yöneldiği araştırma alanlarıdır. Bu bağlamda çalışmalarını risto-tele, Descartes, Kant, Heidegger gibi filozoflar, Michelangelo ve Leonardo da Vinci gibi sanatçı-filozoflar ekseninde yürütmektedir. Ontolojik, epistemolojik, teolojik ve onto-teolojik meseleler üzerine düşünüm gerçekleştirdiği “Ben Dünya, Bebek Töz” adlı çalışması yayınlanmıştır. Felsefe dışında resimle ilgilenmekte ve üretim sürecini bu alanda da devam ettirmektedir. Ayrıca opera ve arya okumasını sevmektedir. Hayatını bir iş kadını olarak sürdürmektedir. Boş zamanlarında yürüyüşe çıkar, yüzer, müzik dinler ve seyahat eder.

VAROLUŞSAL SEVİNÇ ÜZERİNE: J. P. SARTRE'DAN G. MARCEL'E



EMEL KOÇ*



Tamara Alexander

Birinci ve İkinci Dünya Savaşı yıllarının bunalım ve tinsel çöküntü ortamında filizlenen varoluş felsefesi, birçok düşünürü göre “bunalım felsefesi” etiketi ile etiketlenmiştir. Böyle bir niteleme doğal olarak bu felsefede “sevincin yeri nedir?” sorusunu gündeme getirir. Bu sorunun yanıtı; ateist ve teist varoluşçuların dünya görüşleri, bireysel varoluşa ilişkin bakış açıları ve yaşama yükledikleri “anlam” ile ilintilendirilerek verilebilir.

Ateistlerin daha çok varoluşun mükemmellikten ve tamlıktan yoksun, “karanlık”, “eksik” ve “saçma” yönlerine dikkat çektikleri ve varoluşsal sevincin imkanı konusunda “septik” bir yaklaşım sergiledikleri yerde, teist filozoflar Kierkegaard ve Marcel örneklerinde de çok net görülebileceği üzere “varoluş” ve “umut” ilişkisine dikkat çekmişlerdir. Bu sebeple ateistlere göre sevincin, yaşamın merkezi ya da asli bir prensibi olmayıp, saf bir yanılsamadan ibaret olduğu söylenebilir.(1)

Bu açıdan bakıldığında ateist kanattan Sartre ile teist kanattan Marcel’in düşünceleri bize farklılıkları net bir biçimde gösterebilir. Sartre felsefesinde temel varoluş tarzı her şeyin anlamsızlığından kaynaklanan “bulantı” ve bulantının aşılmasına ve yaşamın anlamlandırılmasına imkan verecek olan “özgürlük” iken, Marcel felsefesinde “sevinç” ya da “saadet”; “aşk”, “sadakat” ve “umut” ile birlikte varoluşun asli yönlerini oluşturup “ontolojik ve metafizik” boyutları olan değerler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sartre, felsefi düşüncelerini “kendinde varlık”, “kendisi için varlık” ve “başkası için varlık” olmak üzere üç varlık alanı üzerinden biçimlendirir. “Kendinde varlık” fenomenin varlığı olarak nitelendirilebilirken, “kendisi için varlık” ve “başkası için varlık” doğrudan insan varlığı ile ilişkilidir.

Sartre “kendinde varlığı” yaratılmamış, sebepsiz, gereksiz, saçma, kaypak, donuk bir şey, aynılığın kendisine mutlak anlamda uygulandığı bir yoğun-

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi A.B.D.

luk hali olarak tasvir eder. “Kendinde varlık”ta “boşluk” ya da “delik” yoktur. “O, varlık ne ise o’dur.”(2) Kendi kendisiyle özdeş olan “kendinde varlık” yaratılmamıştır. Tanrı’nın dünyaya varlık bahşetmesi durumunda varlığın pasiflikle lekeleneceğini düşünen Sartre, “yoktan yaratılışın” (*creation ex nihilo*) varlığın ortaya çıkışını açıklayamayacağını düşünür. Kendinde varlık, sadece kendi kendisine göre vardır, “varlık kendindedir”(3)

Kendinde varlık, *vardır*. Bu kendinde varlığın ne mümkün olandan türetilebileceği ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelir. Zorunluluk ideal önermelerin bağlantısını ilgilendirir, varolanlarınkini değil. Fenomenal bir varolan, varolan olduğu sürece asla başka bir varolandan türetilemez. Kendinde varlığın *olumsallığı/kontenjanlığı* denilen şey budur. “Kendinde varlık” asla mümkün de, imkansız da değildir, o *vardır*.(4) Yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla hiçbir bağı bulunmayan kendinde varlık ebediyen *fazladandır*, “sebepsiz”, “izahsız” bir varlıktır; yani evren diye adlandırdığımız kendisinde varlık “saçma”dır.

Sartre, insanın bu “saçma” ve “fazladan” varlıkla karşılaşmasını *Bulantı* adlı eserinde kahramanı Roquentin aracılığıyla yansıtır. Toplumdan uzak durmaya çalışan, hayatının anlamı olmayan, kendi varlığına dahi tahammülü olmayan bir kişi olan Roquentin, kendi varoluşu ile yüzleşerek, tuhaf bir metafizik deneyimle nesnelere farklı bir gözle bakmaya başladıktan sonra yoğun bir “bulantı” hissi yaşamaya başlar. Roquentin’in bulantısı “varoluş kaynaklı bir bulantıdır”(5)

“Fazla: Bu ağaçlar, bu parmaklıklar, bu çakıl taşları arasında kurabildiğim tek ilişki buydu...Ve ben-kafamda tatsız düşünceleri olgunlaştıran, evirip çeviren cansız, bitkin, edepsiz-**ben de fazlaydım**....Son-suzluğa dek fazlaydım ben.”(6) diyen Roquentin bu suretle bir bakıma yaşamın, varoluşun anahtarını da bulmuş olduğunu anlar: Saçmalık. Ancak bu saçmalık gelip geçici bir şey değildir. Bu saçmalık “mutlak” bir niteliğe sahiptir.(7)

Saçmalığın yaşama ve dünyaya atfedebileceğimiz yegâne nitelik olduğunu ve bu saçmalığın kendi çerçevesinde tam bir mutlaklığa sahip olduğunu bulguyan Roquentin, asıl olanın “olumsallık” olduğunu düşünür. «Asolan olumsallıktır...Olumsallık yalancı bir düzen, yok edilebilir bir görünüş değildir; saltık’ın kendisi, dolayısıyla tam bir hasbîlik’tir. Her şey

hasbidir, şu park, şu kent ve ben kendim. İnsan bunu fark etmeye görsün, midesini bulandırır bu, her şey başlar dalgalanmaya...Bulantı budur işte.”(8)

Roquentin’in deneyimleri üzerinden anlatıldığı üzere Sartre’a göre temel metafizik deneyim, nesnelerin “ham varoluşunu” olumsuzluklarını ve saçmalıklarını fark etmekten kaynaklanan bulantıdır. (9) Sevinç, az çok “temel” ya da aslı bir “anlam” gerektirdiği için, Sartre felsefesinde “ontolojik bir sevinçten” söz etmek mümkün görünmemektedir; yani “sevinç” problematik bir fenomen olarak, “bulantı” ise insan varoluşunun esası/temeli olarak sunulmaktadır.

Bu durumda zihinlere “Sartre felsefesinde insan adına ‘olumsallık’ ve ‘saçmalık’tan kurtulmanın, bulantının üstesinden gelmenin bir yolu yok mudur? “sorusu takılır. Yanıt Sartre’ın “özgürlük” anlayışı ile ilintilidir. Sartre, *Bulantı*’dan sonraki eserlerinde olumsallık ile saçmalaktan kaynaklanan bulantıyı aşmanın gereğine vurgu yaparak, “yaşamın anlamını” “özgürlük” ile ilişkilendirir. Yaşama anlam kazandırmak bireyin elindedir, “değer” denilen şey ise seçilen “anlam”dan başka bir şey değildir .

Sartre felsefesinde ikinci varlık tipi, insan bilincinin ya da ben’inin varlığına karşılık gelen “kendisi için varlık”tır. Sartre bilinç söz konusu olduğunda Husserl’in ifade etmiş olduğu gibi, “her bilincin bir şeye ilişkin bilinç” olduğunu düşünür. “Bu, aşkın bir nesnenin konumu/pozisyonu olmayan bilinç yoktur anlamına gelir, ya da diyebiliriz ki, bilincin içeriği yoktur...Her bilinç, bir nesneye ulaşmak için kendine aşkınlaştığı ölçüde konumlandırıcıdır ve bu konum içinde kendini tüketir: şu anki bilincimde *yönelim* adına ne varsa, dışarıya doğru yöneltmiştir”(10) Bilinç, Sartre’a göre, yönelimden yani entansiyonel faaliyetten başka “hiçbir şey” değildir.

“Bilinç her ne ise o değildir; her ne değilse odur.” “Bilinç kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan varlıktır...Bunun anlamı bilincin varlığının tam uygunluk içinde kendi kendisiyle örtüşmemesidir”(11) Bu sebeple Sartre, bilincin özelliklerinden “eksik”, “akıcı”, “belirsiz” olarak söz ederek, sözcüğün en güçlü anlamı dahilinde, “varlık” ifadesinin “kendinde”nin tarafında bulunduğunu belirtir.

Zira bilincin varlığı, “hiçliğin” varlığıdır. Daima kendi dışındaki bir varlıkla ilinti halinde değerlendirilen bilinç, kendi dışındaki varlığın kimliğine bürünemediği gibi, kendi kendisiyle de tanımlanamamaktadır.

Bu “kaypak” varlık türü tek bir kelime ile “hiçlik” olarak nitelendirilebilmektedir.

Bilinç, “kendinde varlık” tarzında değil de, “hiçleyici” davranışları yoluyla kendisini varlıktan ayırmakta ve böyle yaparken de dünyayı, bilincin dünyası yapan “olumsuzlamaları” yoluyla varolmaktadır. Dolayısıyla sorgulama, olumsuzlama, hayal kurma, şüphe etme vb. türünden hiçleyici faaliyetler “kendisi için” varlığın aslı varolma tarzlarıdır. Yoklukları algılamak, eksiklikleri fark etmek, olmayandan söz etmek, olmayan bir geçmiş anımsamak vb. Sartre’ın bilincin hiçleştirme gücü dediği şeylerdir. (12)

Bu sebeple Sartre “hiçlik dünyaya insanla girmiştir.”(13) ifadesini kullanır. Bilinç, “kendinde varlık” karşısında “hiçlik” olarak karakterize edilmesi sebebiyle, bu eksiklikten kurtulmak arzusunu ve “kendisinin temeli” olan bir “kendinde kendisi için varlık olma”nın özlemini duyar; ama bu hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir özlemdir. Bu özlem ya da “kendinde varlık” ile “kendisi için varlık” sentezi –kendisnin temeli olan bilinç ideali– dünya plânında gerçekleşme imkanı bulunmayan bir idealdir ve Sartre’da Tanrı fikri bu şekilde doğmaktadır.

Tanrı fikri, Sartre’a göre, insan yaşamının tüm gidişini yöneten “ana proje” olsa da, bu fikir özü itibarıyla çeliiktir ve gerçekleşme imkânı yoktur. Böylece Tanrı olmayı istemekten kendini alıkoyamayan, ancak bu amaca ulaşamayan, imkansız bir Tanrı’yı doğurmak girişimiyle kendini tüketen insan genel olarak “mutsuz” insandır:

Tanrı baştan sona olumluluk ve dünyanın temeli olarak hem ne ise o olan bir varlık, hem de kendinin bilinci ve kendinin zorunlu temeli olarak ne ise o olmayan ve ne değilse o olan bir varlık değil midir? İnsan gerçekliği kendi varlığında ızdırap çeker, çünkü kendi için olmaktan çıkmaksızın kendindeye erişemeyeceğinden ötürü, o olmaya muktedir olmadığı bir bütünlüğün sürekli istilas altında varlıkta ortaya çıkar. Şu halde insan gerçekliği, doğası gereği mutsuz bilinçtir ve bu mutsuzluk halinin ötesine geçmesi imkansızdır.(14) Bu sebeple Sartre’a göre bilinç, kendisini bir şey yapmak isteyen ve en yüksek tutkusu Tanrı olmak olan varlıktaki deliktir. Bilincin en belirgin özelliği bu “boşluk”tur.

Ancak insanın Tanrı olma isteğinin gerçekleşemesinden kaynaklanan genel mutsuzluk durumu onun dünyadan vazgeçmesi anlamına gelmez. Aksi-

ne Sartre insanın kendini gerçekleştirmesi ve dünyayı anlamlandırma çabasına ciddi bir vurgu yapar. İnsanın “özünün olmaması” durumu onu “varolma” iddiasından alıkoyamamakta; kararlarıyla, eylemleriyle her zaman kendini dönüştürmesi ve sürekli kendini yaratmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Verilmiş bir insan doğasından söz edilemeyeceği yerde, değerleri yaratan ve yazgısını kendi özgür istenciyle belirleyen insanın bizzat kendisi olacaktır.

Bu nedenle bilinç, daima olduğunun ötesinde bir şeydir, özgür olmaya mahkûmdur. İnsan gerçekliği tam tamına olmadığını olan ve olduğunu olmayan varlık olduğu için özgürlüğünden kaçamaz. “Özgürlük...eksiklik ile eşanlımlı” (15) olup insanın kendi olanaklarına doğru sürekli bir yönelimdir. Sürekli bir “yaratma zorunluluğu”, yaşamı anlamlandırma ve edimlerinin yönünü belirleyebilme, “hayır diyebilme” vb. biçimlerde görülen özgürlüğün göz ardı edilmesi bireyi bir bakıma “nesneye dönüştürmek” anlamına gelir.

Sartre felsefesinde hiçleyici davranışlara sahip olan bilincin ontolojik gerçekliği kaçınılmaz olarak özgürlüktür. Ancak bu özgürlük “olumsuz”dur. Bilinç bir “hiçlik” olarak tanımlandığından özgürlük de, her ne kadar bu hiçliğin giderilmesi hareketi olarak anlaşılırsa anlaşılınsın, temelini hiçlikte bulan bir seçim olmaktadır. Bu seçim adeta hiçlikte, insanın “varlık durumunu” ortaya çıkartması sebebiyle insan açısından “temel” olandır. Dolayısıyla insan özgürlüğe mahkum edilmiştir; yani özgürlüğün kendisi özgürce seçilmemiştir.

Hal böyle olunca Sartre felsefesinde “sevinçliyim” gibi bir ifade adeta “ontolojik bir imkansızlık”(16) içermektedir. “Özgürlük insan varlığının sürekli bir yapısı” olarak tanımlanmakta ve insan özgürlüğünün bilincine “iç daralması”yla varmaktadır. İç daralması tecrübesi, özgürlüğün kendine özgü ve dolaysız bilincidir. Bu sebeple iç daralması insan durumundan ayrılamayıp, insan varlığının devamlı bir yapısıdır.(17) Bu durumda sevinç; üzüntü ve diğer bu türden varoluş biçimleri gibi, hiçbir zaman “bütün” ve “birleşik” bir “etkinlik” ya “his” olarak ortaya çıkamayacağı için, “sevinçliyim” tarzında bir önerme insan gerçekliğinin esasını tanımlamaktan uzaktır; yani insanın temel varoluş tarzı sevinç değildir.

“Her bilinç daima bir şeyin bilinci” olduğu ve insan da eylemleri ya da davranışlarının herhangi biri olmadığı için, ancak somut bir sebepten kaynaklanan



Miranda Sofroniou

sevinçten söz edilebilir. Bireyin sevinci hiçbir zaman tüm deneyimlerini kuşatamaz. Bu durumda birey ne “ben sevinçliyim” tarzında sevinçli olduğunu onaylayabilir ne de sevinç tam anlamıyla deneyimlenebilir. “Kendimi sevinçli olan olarak kavradığım vakit, sevinç tüm yönleriyle benden uzaklaşır, aynı edimin birliğinde reddedilir.”(18) Dolayısıyla Sartre felsefesinde sevinç varoluşun asli olmayan bir yönü olarak düşünüldüğü için ontolojik temele dayalı bir sevinç, imkansız görünür.

Sartre aynı zamanda “başkası için varlık” adı verilen başka bir varolma kipinden de söz etmektedir. Başkası için varlık diğer bilinçlerle ilişki içinde düşünüldüğünde ortaya çıkan bilinçtir. Sartre bilinçler arasında, ancak temel bir ilişki olabileceğini bunun da her bilincin diğerini “nesneleştirme” arzusu olduğunu ifade eder. Sartre’a göre “karşılıklı birbirini tanıma” “bilinçler arasında, doğası itibarıyla, düşünülməsi mümkün olmayan bir ilişkidir.”(19) Bir başkasıyla birlik içinde olma, ne teoride ne de olgusal olarak gerçekleşebilir bir şeydir. Bu sebeple Sartre felsefesinde sevgiden kaynaklanan sevinçten söz etmek mümkün değildir. Sartre “Başkasıyla birlik fiilen gerçekleştirilemezdir. Çünkü ‘kendi için’ ile başkasının tek bir aşkınlık içinde buluşması, başkasının ‘başkalık’ vasfını ister istemez ortadan kaldırır... Başkasıyla ilksel ilişki olarak sevgi, benim bu değeri gerçekleştirmeyi hedeflediğim projeler bütünüdür.

Bu projeler beni başkasının özgürlüğüyle doğrudan bağlantıya sokar. Sevgi, işte bu bağlamda çatışmadır.” (20) ifadeleriyle sevginin de “çatışma” esasında düşünülməsi gerektiğini belirterek, aşktan kaynaklanan sevinci doğal olarak ortadan kaldırır.

Sartre’a göre sevgi, kendi özünde, “kendini sevdirmesi”dir.(21) Severe, sevdiğim kişinin bir “nesne” olarak yalnızca beni seçmesini ve bu yolla öteki için varoluşunun kökeni olmayı talep ederim. Ama bu şekilde sevilme için aşık kendisini, sevdiğini baştan çıkartabilecek bir nesneye dönüştürmek zorundadır, tüm dünyanın yerini alabilecek tüm dünyaya bedel bir nesne. (22) Bu, aşkın daima “bir yoldan çıkartma girişimi” olduğu ve aşkın öznelliğini açıklamayı değil, aksine “büyüleyen”, “dikkati çeken” ve “bakışı tutan nesne” olmayı araştırdığı anlamına gelir. Dolayısıyla aşk bir aldatmadır; aşk projesi kötü niyetlidir. Sevmek, seilmeyi istemek, kendi sevdiğini başkasının istemesini istemek vb. bu korkunç döngüye bir kez girince durmak imkansızdır.(23) Bu suretle seven insan varolmanın iç daralmasından kurtulamaz.

Oysa G. Marcel, “bunalım” ve “iç daralmasına” odaklanan varoluşçu düşünürlerdeki en önemli eksikliğin, temel varoluşsal deneyimi yani “varlık keyfini” (*gaudium essendi*) ve “varolmanın sevincini” keyfi bir biçimde gözden kaçırmaları olduğunu ifade eder. “Varoluşsal anlamsızlık” ve “iç daralması” üzerine odaklaşma, çağdaş insanın “varoluşsal tamlik” ve “bütünlük” deneyiminden uzaklaştığının ve bir bakıma “Varlık”ın itibar ve değer yitirdiğinin göstergesidir. Marcel kendi felsefesinde “yaratılanın sevgisini”(24) ve itibarını yeniden canlandırma arzusundadır. Bu doğrultuda o, düşüncelerini “gerçekliğimiz, Varlık sırrı’na katılım biçimimizdir” düşüncesinden hareketle “bağlanma ve sadakat”, “Varlık’a katılım” ve “tanıklık” odağında şekillendirir.

Marcel’in düşüncesinin temelini, Varlık’ın mevcut olduğuna ilişkin “kör bir sezgi” ya da “primitif bir teminat” konusundaki inanç oluşturur. İnsanın Varlık’ın mevcudiyetine ilişkin teminatı, onun “Varlık gereksinimi”nden ayrılmaz. Bu gereksinim “eksiklik” ya da “yokluğun” bir belirtisi olup, “bireyin pozitiviteye olan en derin güveninin temelinde aktüel olarak vardır.”(25)

Zira insan bir “varlık durumu”, bir “varoluş” olarak eksikliklerini giderme, kendini gerçekleştirme yolunda olan bir “gezgin varlık” (*homo viator*) dır. İnsanın dünyadaki anlamsal boşluk ya da her şeyin

beyhude olduğu yolundaki hissi “Varlık talebi”yle ilgilidir. “Ontolojik gereklilik” (*ontological exigence*) olarak ifade edilebilen bu durum, “Varlık için ihtiyaç” ya da “varolma ihtiyacı” olarak da belirlenebilen bir tür “Varlığa susamışlık” halidir. Marcel ontolojik gerekliliğin bir objeye duyulan arzu olmadığını, “talep edilen” bir şey ile ilgili olduğunu söyler. Talep edilen şey ise Varlıktır. Varlık bu gereklilikle tanımlanmak durumundadır. Marcel’e göre Varlık’ı inkar eden bir doktrin açısından “Her şey beyhudedir.”(26) Zira varlık, doluluktur. Varlık tecrübesi “bütünlük” tecrübesinden, bütündeki anlamın kavranmasından ayrılmaz. Varlığın inkar edildiği bir dünyada insan anlamsızlığa ve umutsuzluğa mahkum olmak durumundadır.

Marcel’e göre kişisel varoluşu Varlık’tan kopuk olarak kavramak mümkün değildir. “Varoluş, birlikte varoluştur”. Kişi için varolmak kendini kendi içine hapsederek değil, başka benlere ve nihai noktada “Mutlak Varlık”a doğru açarak ve kendini aşarak kendini gerçekleştirmektedir.

Bu sebeple Marcel, Sartre’in aksine varoluşun temel doğasının “saçmalık”, “boşluk” ya da “yabancılaşma” değil, “umut” olduğunu düşünür. “Varoluşum ne denli başkalarını kapsayan bir karakter kazanırsa, onu Varlıktan ayıran yarık o denli kapanır; başka bir deyişle, ben o denli varolurum.”(27)

Marcel’e göre “varlık keyfi” somut bir nedenden kaynaklanan “geçici” bir duygu olmadığı gibi, “saçma” ile mücadeleden kaynaklanan bir sevinç de değildir. Bu sevinç tüm deneyimleri kuşatan “temel” bir sevinç ya da “huzur” olup “Varlık”a katılımdan (participation) kaynaklanır. Zira Marcel’e göre “olma ihtiyacı” ve “ebedi olma ihtiyacı” bir ve aynı ihtiyaçtır.

Marcel çağdaş dünyada Varlık’ın tüketildiğine, varlık duygusunun yitildiğine dikkat çekerek, insanın ve insan yaşamının ontolojik itibarının yeniden kazanılması gerekliliğine vurgu yapar. O, Varlığın anlam ve itibarının yükselişinin beraberinde sevinci de getireceğini ifade eder: Zevk (*enjoyment*) olduğu sürece, Varlık vardır...sevinç varlığın değil, onun tam olarak yükselişinin belirtisidir. Sevinçle yapılan her şey, dini bir değere sahiptir; sevinçle yapılan kişinin varlığının bütünlüğü ile yapılan anlamına gelir.(28)

Marcel felsefesinde sevincin temel ve tüm deneyimleri kuşatan bir deneyim olması,onun umudu da beraberinde getirmesine neden olur. Zira hem sevinç

hem de umut kaynağını Mutlak Varlık’tan aldığı için koşulsuzdur. Bu açıdan bakıldığında Marcel’in şu ifadeleri dikkate değerdir: Varlık sırrı’nın tanımlanması mümkün olmadığı için o ne mantıksal düşüncenin ne de kavramsal analizin ilgi alanına girer. Ancak o, insanın tam anlamıyla bağlandığı ve bizzat Varlık’ın “huzur” ve sevincine/saadetine açık bulunduğu sadakat, umut, aşk gibi tecrübelerle kavranabilir: Akılsal ve nesnel olmayan bir seyir ve en “içten” insani deneyim üzerine odaklanan düşünce ve bizzat “kendi derinliklerine” (29) kadar yönelmek adına yapılacak bir çaba.

Dipnotlar

- (1) (https://www.academia.edu/.../The_Thema_of_Joy_in_Existence)
- (2) (Moeller, 1969: 90)
- (3) (Sartre, 2009:43)
- (4) (Sartre,2009:44)
- (5) (Barrett, 2003:243)
- (6) (Sartre, 1983:141-142)
- (7) (Sartre, 1983:142)
- (8) (Sartre, 1983:144-145)
- (9) (Reneaux,1964: 66)
- (10) (Sartre, 2009:26-27)
- (11) (Sartre,2009: 134)
- (12) (Droit, 2013:128)
- (13) (Sartre, 1966:xxi)
- (14) (Sartre,2009:153)
- (15) (Sartre 1966:692)
- (16) (https://dalspace.library.dal.ca/dalrev_vo179_iss1_pp23_3..)
- (17) (Sartre,2009:87,79; Reneaux,1994: 71-72)
- (18) (https://dalspace.library.dal.ca/dalrev_vo179_iss1_pp23_3..)
- (19) (Lloyd,1993: 121,122; Lynch,1997:96)
- (20) (Sartre,2009:472-3)
- (21) (Sartre,2009: 483)
- (22) (Blackham,2005:124)
- (23) (Reneaux,1994: 76)
- (24) (Blackham,2005:77)
- (25) (Gallagher,1962:124)
- (26) (Marcel, 1952:179)
- (27) (Marcel, 2001:33)
- (28) (Marcel,1952:206-207)
- (29) (Reneaux,1994: 83)

Kaynaklar

- BLACKHAM H.J.(2005), *Altı Varoluşçu Düşünür*, Ankara: Dost Kitabevi
- BARRETT W. (2003). *İrrasyonel İnsan*, (Çev. S. Özer), Ankara: Hece Yayınları.
- DROIT R.,(2013). *20.Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, (Çev. İ. Yerguz), İstanbul: Say Yayınları.

GALLAGHER K.(1962), *The Philosophy of Gabriel Marcel*, New York: Fordham University Press.

LLOYD, G. (1996), *Erkek Akıl, Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*, (Çev.M.Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

LYNCH, S. M. (1997), *Dostluk Üzerine*. (Çev. F. Lekeşizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MARCEL, G.(1952), *Metaphysical Journal*

(Tr. Bernard Wall), Chicago: Henry Regnery Co.

MARCEL G.(1967), *Presence and Immortality*, (tr. M. A. Machado), Pittsburgh: Duquesne University Press

RENEAUX R. (1994) *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*,(Çev.Murtaza Korlaelçi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

SARTRE J.P.,(1966).*Being and Nothingness*, (Tr.H.E.Barnes). New York: Wash-

gton Square Press Inc.

SARTRE J.P.,(1983). *Bulanık*, (Çev. S. Tiryakioğlu), İstanbul: Varlık Yayınları.

SARTRE J.P.,(2009). *Varlık ve Hiçlik*, (çev. T. Ilgaz; G. Çankaya Eksen), İstanbul: İthaki Yayınları. (https://dalspace.library.dal.ca/dalrev_vo179_iss1_pp23_3...)

(https://www.academia.edu/.../The_Theme_of_Joy_in_Existence)



YAZAR

EMEL KOÇ

Temel Çalışma Alanları Çağdaş Batı Felsefesi, Ahlak Felsefesi, Metafizik ve Varoluşçu Felsefedir. "Gabriel Marcel ve Sadakat", "Josiah Royce" ve "Gabriel Marcel Üstüne" adlı kitapları yayımlanmıştır.



KAPİTALİZMİN TEMELİ MUTLU OLMA İSTENCİ MİDİR?

M. FURKAN ÖREN



Mutluluk insanoğlunun en büyük hedefi ve arzusudur. İnsan uğraşının en temel motivasyonu mutlu olmaktır. Ancak mutluluk soyut bir kavramdır. Belli bir formülü olmadığı gibi net bir tanımından söz etmek de mümkün değildir. Aslında mutluluğun tanımı bir ölçüde mutsuzluğu tanımlamakla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle mutlu veya mutsuz şeklinde ikili kavramlar kullanmak insan zihninin olguları anlaşılır kılmak için başvurduğu bir yöntemdir. Dolayısıyla mutluluk mutsuzluğun olmadığı durumu ifade eder. Daha rafine bir ifadeyle mutluluğun mutlak bir doruk noktası yoktur. Sadece mutsuzlukla ters orantılı olan bir durumsal ifadedir. Mutsuzluk arttıkça mutluluk azalıyor demektir. Mutsuzluksa büyük oranda herhangi bir durumdan yoksun kalma halini ifade eder. Bir gencin çok sevdiği bir kıza kavuşamaması, oyuncak isteyen bir çocuğun oyuncak almaması, araba hayali olan birinin araba alacak parasının olmaması... Kısaca mutsuzluk erişilmek istenene erişememe halini ifade eder. Bu bağlamda insanoğlunun mutluluğu salt verili ve kendiliğinden değildir; çünkü mutluluk a priori olan bir durumdan çok dinamik olan ve arayışı içerisinde barındıran bir sürecin ifadesidir.

Mutluluk/sevinç ne tarzda kurgulanırsa kurgulansın başta dışsal olarak kurgulanır. Bu konumlandırmanın hayatımızın ilk evresiyle doğrudan ilgisi vardır. Çünkü yeni doğan bir bebeğin mutluluğu genelde annesinin memesine endekslidir. Memenin ortada olma hali sukunet ve huzuru, memenin olmadığı durum ise huzursuzluk ve mutsuzluk halidir. Dolayısıyla bir bebeğin mutlu olabilmesi için annesine mutlak ihtiyacı vardır. Anne ve anne dolayısıyla meme mutluluğun kaynağıdır. Bu yönüyle mutluluk sonraki süreçlerde bireyin meme yerine başka şeyi/şeyleri konumlandırmaya başlamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla mutluluk çoğunlukla insanoğlunun kendisi dışındaki olgulara (ev, araba, kişi, ideoloji vb) endekslediği bir durumu işaret eder. Bu bağlamda mutlu olmak arzuladığımız ve istediğimiz bir şeye sahip olma istenciyle ilgili bir durumdur. Nihayetinde şu veya bu şekilde mutlu olmak için bir dayanağa ihtiyaç duyarız. Bu dayanak bazen çok küçük bir nesne kimi zamanda büyük bir ideal olabilmektedir. Genel olarak "ideallerinin peşinden koşma" hali olarak sloganize edilen bu durum, idealin kendisinin değil, idealin peşinden koşma halinin daha önemli olduğuna işaret eder. Bu çerçevede, insanoğlunun sürekli bir şeylerin

peşinden koşma ve sahip olma halini betimler. Yani mutlu olmak için meme arayışı hayat boyu devam eder. Özünde sahip olma durumu bir çeşit bencillik durumudur. Zira sahip olmak, sınırları belirlenmiş, belli kişi/kişilere tanımlanmış ötekinin olmayan nesneyi imler. Kapitalizm bunun en bariz biçimidir. Sahip olmak ve daha çok sahip olmak... Sahiplenme duygusu sadece kapitalizm değil, diğer süreçlerde de önemli bir unsur olarak göze çarpar. “ya benimsin ya da toprağın” mottosu bunun bir ifadesidir. Çünkü küçüklükten itibaren memeyle kurduğumuz ilişki sahiplenme ilişkisidir. Aslında ideolojiler ve siyasal kamplaşmalar da gücünü sahip olma dürtümüzden almaktadır. İdeolojilerimiz, düşüncelerimiz ve ideallerimiz bizim kontrolümüzde ve bizim mülkümüz gibidir. Bu yüzden buralara bir saldırı olduğunda anında refleks gösterir ve zarar vermeye çalışanlara karşı koruruz. Bu yönüyle koruma içgüdüsü sahip olma iç güdüsüyle at başı giden bir durumdur; çünkü sahip olduğumuz şeyi korumak isteriz.

Bu biçimiyle bir insanın sahip oldukları ne kadar fazlaysa koruma dürtüsü de o kadar fazladır. Sahip olan kişi, kaybedeceği bir şeyleri olan kişidir. Kayıp potansiyeli ne kadar fazlaysa koruma dürtüsü de o kadar gelişkindir.

II

“Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” başlıklı çalışmasında Weber kapitalist sistemin önemli oranda sahip olmak ve biriktirme motivasyonuna bağlı olarak ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre Protestan ahlakı zamanla kapitalist ruhun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Buna göre Protestan etik Tanrı’nın hoşnutluğunun kazanılması için cennetin parasal bir değer olarak yeryüzüne indirilmesini ifade eder. Bir bireyin dünyadaki durumsal zenginliği, onun Tanrı nezdindeki konumuna işaret eder. Dolayısıyla bir Protestan’ın zengin olması ahlakın bir gereği olduğu gibi eskatolojik açıdan kurtulmanın da bir gereğidir. Bu biçimiyle Protestanlığın “çalış, biriktir ve tasarruf et” felsefesi zamanla evrilerek kapitalist mantığı ortaya çıkarmıştır. (Weber, 2009/89-113) Aslında kapitalizm, cennetin yeryüzünde inşa edilmiş sürecidir. Nihayetinde dinlerin tasvir ettiği cennet büyük oranda kapital bir bireyin sahip olduğu yaşam tarzıyla paralellik göstermektedir. Örneğin Kur’an’ın tasvir ettiği cennet büyük oranda zengin bir bireyin dünya hayatında yaşayabileceği türden bir cennettir. Buna göre mutluluğun en nadide temsil edilen yeri olan cennette her türlü meyveler, atlastan elbiseler, çok güzel hizmetçiler, yemyeşil bahçeler, her taraftan fışkıran nehirler, her biri bir birinden güzel huriler,

büyük saraylar, kadehlerce şaraplar bulunmaktadır. (55/54-78) Cennet bu biçimiyle idealize edilmiş mutluluk mekânlarıdır. Çoğunlukla bireyin dışından kurgulanan nesnelerle dolu şeklinde tasvir edilir. Tıpkı günümüzün herhangi bir şehrinde düzenlenmiş bir caddenin ticari nesnelerle bezenmesi gibi... Bireyi zevkine hitap edecek türlü nesnelerle bezenmiş olan bu kapital caddelerde mutluluk parasal bir sahiplikle bağlantılıdır. Yeryüzünün modern cennetleri olarak kurgulanan bu caddelerde saray gibi oteller, çeşit çeşit meyvelerin olduğu dükkânlar ve bireyin zevklerine hitap edecek bilimum olgular dünyası, cennetin adeta ete kemiğe bürünmüş halidir. Dolayısıyla kapitalizm mutluluk mekanı olarak beklenen cennetin yer yüzüne indiriliş faaliyetidir; çünkü olabildiğince her şeye sahip olmayı, satın almayı ve sürekli olarak yeni şeyler elde etmeyi ifade eder.

Bireylerin mutlu olmak için sürekli olarak kendi dışında bir şeye ihtiyaç duyması ve mutluluğu şu veya bu şekilde dışarıyla ilişkilendirmesi özellikle günümüz toplumunun en kırılgan yanıdır; çünkü temel sloganı “Carpe diem” olan günümüz bireyinin temel motivasyonu kazanma ve harcama üzerine kurguludur. (Baudrillard, 2018) Bu kırılganlaşma mutluluğun endekslediği nesneye indirgenmesi dolayısıyla tüm süreçselliğin metalaşp nesneleşmesidir; çünkü günümüz modern bireyleri mutluluk için büyük oranda nesneye ihtiyaç duymaktadır. Bu nesne kimi zaman araba, kimi zaman ev bazen de bir cep telefonu olabilmektedir. Öyle ki tüm hayatı boyunca temel ideali iyi bir ev ve araba almak olan pek çok insan görmek mümkündür. Nesneleri elde etmeye endeksli mutluluk arayışı bir tür duygu enflasyonunu meydana getirmektedir. Nihayetinde enflasyon kavramı modern iktisat kuramının en temel kavramlarından birisidir. Bu kavram gereğinden fazla şişkinlik ve artış anlamına gelmektedir. (TDK) Para politikalarının merkezinde olan merkez bankası da bu kavramı “*sadece belli bir malın veya hizmetin fiyatının tek başına artması değil, fiyatların genel düzeylerinin sürekli artması*” (TCMB, 2004/3) şeklinde tanımlamaktadır. Günümüz toplumunun sevinç ve mutluluğu kurgulama biçimini enflasyon kavramından daha güzel ifade edecek kavram yok denilse yeridir. Nihayetinde enflasyon belli bir malı, alım gücünü, nesneyi ve metayı imlemektedir. Parasal bir değer olmadığı bir vasatta enflasyondan söz edilemez. Dolayısıyla mutluluk alınıp satılan bir meta gibi kurgulanır. Bu yüzden günümüz mega şehirlerinin cadde ve çarşıları adeta bir nesneler/metalar yığını gibidir.

Parasal ilişkiseliliğin meydana getirdiği “metalaşma”nın en büyük eleştirmeni olan Marx bir biçimiyle

metalaşmayı değer kaybı olarak görmektedir. (Aron, 2014/110-126) Diğer bir ifadeyle metalaşma mekanik ve yapmacık durumlara işaret eder. Bir tür robotlaşma olan metalaşmada her şeyin birey için getirisine bakılır ve sahiplik üzerine kurgulanır. Metalaşan bir sosyolojide sadece nesnelerin kendisi değil, ilişkilerin kendisi de bir ölçüde metalaşır. Buna aşk, sevgi ve mutluluk gibi “ontolojik” değer içeren duygular da dâhildir. Özelde mutluluk ve sevincin enflasyonlaşması daha çok günümüz modern toplumunun parasal olanla kurmuş olduğu mutluluk endeksidir. Paranın insan ilişkilerini radikal bir şekilde dönüştürdüğünü düşünen Simmel haklı olarak parasala dayalı kurgulamanın her şeyi radikal bir şekilde değiştirdiğini ifade etmekteydi. (Simmel, 2014) Günümüzde mutlulukla parasal getiri arasında doğru bir orantı oluşmuşa benzemektedir. Parasal getirinin artması aynı zamanda mutluluğun da artması, parasal getirinin azalması mutluluğun da azalması olarak kodlanır. Çünkü paranın olmaması bireyin ticari nesnelerle (memelerle) donanmış caddelerin güzelliklerinden mahrum kalması demektir. Aslında günümüz toplumunun önemli bir özelliğinin Illouz’un ifadelendirmesiyle “duygu kapitalizmi” olduğunu söylemek yerinde bir tanımlama olur. Çünkü duygusal kapitalizm kültüründe duygular değer biçilecek, incelenebilecek, tartışılabilir, pazarlığı yapılabilir, nicel olarak ölçülebilecek ve metalaştırılabilen öğeler haline gelmiştir. (Illouz, 2011/157) Bunun tipik göstergesi günümüz iktisat anlayışının önemli bir parçası olan reklam sektörüdür. Genel olarak güler yüzlü ve kendisini “mutlu” hisseden güzel ve alımlı mankenlerin oynadığı reklam filmlerinde mutluluk iksiri satın almak ve tüketmek olarak gösterilir. Metalaşmanın önemli bir göstergesi olan bu reklamların önemli oranda üzerinde durduğu konulardan birisi de kuşku yoktur ki benliktir. Çünkü modern tüketim anlayışı ve metalaşma önemli oranda kendisini birey üzerinde kurgulamaktadır. Nihayetinde günümüz önemli alanlarından olan psikolojik ikna, kişisel gelişim edebiyatı, öğüt endüstrisi, devlet, ilaç şirketleri ve internet teknolojisinin temelde üzerinde kurgulandığı şey benliktir. (Illouz, 2011/157) Ancak bu benlik, nesneler dünyasına hapsedilmiş ve mutluluğu nesnelerde arayan bir benliktir.

Garip bir şekilde benlik ve bireysellik üzerinde kurgulanan modern tüketim anlayışı bilinçli/bilinçsiz bireyleri türdeşleştirmektedir. Öyle ki bunca bireysel söyleme rağmen insanlar tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar benzer davranışlar sergilemektedirler. Günümüzün en çok kullanılan kavramı olan “moda” bu benzeşmenin bir ifadesidir. Bu yönüyle

moda bireylerin aynı elbiseleri giymelerini ifade eder. Kendisini özelde beden üzerinde kurgulayan moda söylemi, özünde bireyin kendi bedenini de nesneye/metaya/paraya dönüştürmektedir. (Baudrillard, 2018/163-183) Bu anlamda beden herhangi bir bireyin yaşamsal faaliyetlerinin sürdürdüğü biyolojik bütünden çok ölçüp biçilen, şekil verilen ve metalaşan bir öge görünümündedir. Nihayetinde günümüz toplumunun mutluluk için fetişleştirdiği önemli olgulardan birisi iyi bir bedene sahip olmaktır. Bu kapsamda mutluluk iyi bir bedene sahip olmak, güzel bir geliri olmak ve satın alabilme gücüyle orantılı bir şekilde kodlanır. Mutluluk istencinin bedenle bu şekilde ilişkilendirilmesi yine kapital bir statüye gereksinim duymaktadır. Günümüzde revaçta olan estetik anlayış bunun bir göstergesidir. Nihayetinde pek çok harcama ve üretimde olduğu gibi estetik, üretim ve tüketimde ihtiyaç olmayan ancak zevk ve mutluluğa hitap eden bir alandır. Dolayısıyla moda tarafından idealize edilmiş bedene sahip olmak, diyetisyen, diş hekimi, spor uzmanı gibi pek çok danışmandan destek almayı gerektirir. Devasa bir boyuta eren estetik sektörünün ardında ki temel motivasyon insanlara ideal bir beden kazandırıp onların kendisini mutlu hissetmesini sağlamaktır.

Yıllar öncesinde sermaye ve medenileşmenin zevk ve lüks tüketim üzerinden yükseldiğini düşünen İbn-i Haldun bireyin temel ihtiyaçları dışındaki tüm harcamalarının lüks olduğunu düşünmekteydi. (Haldun, 2004/698) Nihayetinde günümüzde tüketim ve üretim biçimi yanı sıra şehrin caddeleri ve AVM’ler tamamen zevk ve mutluluğa hitap edecek şekilde kurgulanmaktadır. Tıpkı bebeklikte memeyle kurduğumuz diyalojik ilişki gibi bireyin tüm dikkatleri dışarıdaki nesneye çekilmekte ve bu nesne/nesneler diyarında mutluluk iksiri bulunduğu gibi bir bilinç oluşturulmaktadır. Günümüz insanı asli ihtiyaç olan gıda ve barınma tüketiminden çok eğlence/mutluluk/sevinç sektörüne harcama yapmaktadır. Max Horkheimer ve Theodor Adorno’nun kültür endüstrisi olarak tanımladığı (Adorno, 2011) bu durum yoğun bir şekilde kendisini duygular üzerinden var etmektedir. Bu sektör/sektörlerin arkasındaki en büyük argümana “kendini iyi hisset ve mutlu ol” söylemidir. Tüm bu mutluluk söylemleri kendisini bir yığın nesne/nesneler üzerinden pazarlamaktadır. Bazen ihtiyaç olan ve temel gereksinim olan herhangi bir gıda için bir süper markete girildiğinde bile gıdanın enva-i çeşidiyle karşılaşır ve kendinizi Alice’nin harikalar diyarında hissedersiniz. Modern evlerin her tarafında mutluluğumuza hitap edecek enva-i türden nesneler bulunmaktadır. Muhtemelen tarihin hiçbir

döneminde evler bu kadar karmaşık nesnelerle dolurulamamıştır. Öyle ki günümüz insanı sanki nesneler tarafından rehin alınmış gibidir. Çünkü bireyin/bireylerin mutluluğu kurgulama biçimi genelde kendi dışında bir yerdedir. Bu kendi “dışındalık” büyük oranda kendisini nesneler üzerinde göstermektedir. Herhangi bir nesneye/şeye sahip olmak, onu “satın” almak için çalışmak ve bir netice olarak nesneler diyarı yaratarak kapitalleşmek...

Sonuç olarak pek çok yaklaşım kapitalizmi bir sistem olarak insan dışı bir şey olarak kurgular ve bu şekilde eleştirir. Oysa temel sorun insanın istenci ve mutlulukla kurduğu ilişkidir. Kapitalizm daha bebeklikte annemizle girdiğimiz meme ilişkisinden itibaren bizimledir. Memeyle kurduğumuz diyalojik ilişki hayatımız boyunca şu veya bu şekilde mutluluğu ve sevinci dışarıda bir yerlerde arama şeklinde evrilir. Kimi bunun Tanrıda, kimi parada olduğunu düşünür. Dolayısıyla hiçbir insan salt kendi kalarak bütün bir nesneler ve insan ortamından kendini soyutlayarak mutlu olamaz. Sevinç duymak için şu veya bu şekilde bir şeye ihtiyaç duyar. Kapitalizm tam da bu insani potansiyelden doğar. Aşık olur başkasına

kavuşmanın mutluluğu veya acısını yaşarız. Ancak bunla yetinmeyiz. “Sevgililer günü” ilan eder yığınla hediye/nesne çeşidi üretir ve bunu sonunda “sektörleştiririz”. Bu yönüyle kapitalizmi büyük sistemlerden ziyade onu biraz da içimizde ve mutluluğu kurgulama biçimimizde aramak gerekir.

* Anı yaşa, İstedigini yap

Kaynaklar

Adorno, Theodor. (2011), *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, Çev. Eliçin Gen ve Diğerleri, İstanbul: İletişim Y.

Aron, Raymond.(2014). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Y.

Baudrillard, Jean.(2018). *Tüketim Toplumu*, çev. Nilgöl Tural&Ferda Keskin, İstanbul: Birey Y.

Illouz, Eva. (2011). *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi*, çev.Özge Çağlar Aksoy, İstanbul: İletişim Y.

İbn-i Haldun. (2004). *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, C.I, İstanbul: Dergâh Y.

Weber, Max. (2009) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Y.

Simmel, George.(2014). *Paranın Felsefesi*, çev. Öykü Didem Aydın&Yavuz Alogan, İstanbul: İthaki Y.



YAZAR

M.FURKAN ÖREN

Teoloji, antropoloji, sosyoloji ve kısmen psikolojiyle ilgilenmektedir. Özellikle bilgi sosyolojine özel ilgi gösteren Ören aynı zamanda bu alanda doktora çalışmasına devam etmektedir. Kitap okumayı seven Ören boş zamanlarında “boş” durmayı tercih etmektedir. Halen MEB bağlı bir okulda öğretmenlik yapan Ören, iki çocuk babasıdır.



AZTEKLER BİZE MUTLULUK VE İYİ YAŞAM HAKKINDA NE ÖĞRETEBİLİR?

SEBASTIAN PURCELL
ÇEVİREN: CANSU İREM MERİÇ



Her bahar döneminde 'Mutluluk' isimli bir ders veririm. Bu ders, her zaman çok sayıda öğrenci ile dolup taşar, çünkü pek çok insan gibi onlar da tamamlanmış hissetmenin sırrını öğrenmek istiyorlar.

"Kaçınız hayatta mutlu olmak ister?" diye sorarım. Herkes el kaldırır. "Kaçınız çocuk sahibi olmayı planlıyor?" Yine, neredeyse herkes elini kaldırır.

O zaman, çocuk sahibi olmanın çoğu insanı perişan hale getirdiğine ve refah durumlarının ancak son çocukları da evden ayrıldığında eski haline döndüğüne dair kanıtları önlerine serdikten sonra "kaçınız hala çocuk istiyor?" diye yinelerim sorumu. Belki inatlarından dolayı ama, mutlu olmak isteyen o aynı insanlar yine ellerini kaldırırlar.

Öğrencilerim Kolomb öncesi Azteklerin iyi bildikleri bir şeyin üzerine ışık tutmuş oldular: Mutluluğu aramayı kesmelisin çünkü gerçekte istediğin şey bu değil. Hayatlarımızı yüceltilmiş duygusal durumlarımızın etrafında planlamayız. Esas istediğimiz şey yaşamaya değer hayatlar yaşamaktır.

Modern günlerin Meksika'sında yaşamış olan Aztekler 'Batı'da (Tırnak işareti içinde kullanıyorum;

çünkü bu terim Latin Amerikalı filozoflar tarafından tartışılmakta) uzunca bir süre dikkate alınmadı. Ders anlatırken öğrencilerimin bildiği tek şey Azteklerin insan kurban etmiş olduğu idi. Hâlbuki İspanyol işgalcilerin gelişinden önce Aztekler'in 'filozof' ismini verdikleri insanlar vardı ve felsefi olarak zengin bir kültüre sahipti. Hristiyan din adamlarınca el yazması ile kaydedilmiş ciltlerce Aztek düşüncesi mevcut. Bu felsefi çalışmalardan bazıları şiir formatında, bazıları da bir dizi tefsirli ifade ve hatta diyalog şeklindedir.

Bu noktalar bizi klasik antik Yunan filozofları, özellikle Platon ve Aristo ile karşılaştırmalar yapmaya yöneltiyor. Bu insanlar mutluluğun bizlere öz-disiplin ve cesaret gibi nitelikleri geliştirdiğimizde doğal olarak geleceğini savunmuşlardı. Tabi ki, farklı şeyler farklı insanları mutlu eder ancak Aristo 'akıl'ın evrenselliliğinin karakterlerimizin erdemliliği ile desteklendiğinde, bunun 'mutluluk'un nesnel tanımını yapma için anahtar olduğuna inanıyordu.

Yunanlar gibi Aztekler de nasıl iyi bir hayat sürebileceğimiz ile ilgileniyorlardı. Ancak Aristo'dan farklı olarak onlar insanın akıl yürütme yeteneğinden başlamadılar. Aksine onlar dışarıya, bu Dünyadaki ko-

şullarımızın ötesine baktılar. Azteklerin tüm kaynaklarını aynı işe yatırmak anlamına gelen bir deyişleri vardır; ‘Bu dünya kaygan, hilekâr’. Demek istedikleri şey, Dünya’nın, insanların hata yapmasının, planlarının bozulmasının ve arkadaşlıkların ihanetle sonuçlanmasının mümkün olduğu bir yer olmasıdır. İyi şeyler ancak istenmeyenlerle karışarak gelir. Bugüne kadar gelebilmiş bir konuşma kaydında bir anne kızına şu öğüdü veriyor; “Dünya iyi bir yer değildir. Memnun olunacak, eğlenilecek yer değildir. Burası daha ziyade bir eğlence-tükenmişlik, eğlence-acı yeridir.”

Yukarıda bahsettiklerime ve kendisinin sunduğu karışık nimetlere karşın Dünya, eylem ve hareketlerimizin kısa süreli olarak varoluşa geçtiği yerdir. Texcoco şehrinin yöneticisi ve bilgisi olan Nezahualcoyotl “Arkadaşlarım, kalkın ayağa!” isimli şiirsel felsefi çalışmasında şöyle yazar:

Arkadaşlarım kalkın ayağa!
Prensesler fakir oldu artık,
Benim adım Nezahualcoyotl.
Ben macera başkanı, ben bir şarkıcı.
Çiçeklerinizi ve yelpazelerinizi alın.
Gidin onlarla dansa!
Sen çocuğum,
Sen bir Yoyontzin (nergis).
Çikolatayı al,
Kakao ağacının yaprağını da,
Hepsini içebilirsin!
Dans et,
Şarkı şöyle!
Ama burada evimizde değil,
Yaşadığımız bu yerde de değil,
Uzaklara gitmen gerekecek.

Bu karakter ile 1 Corinthians 15:32’deki “İzin ver yiyip içelim, nasıl olsa yarın öleceğiz” ifadesi arasında çarpıcı bir benzerlik vardır.

Bunların hepsi biraz kasvetli mi geldi? Belki de. Aztek filozoflarının esas bilmek istediği şey, acı ve fanilik bizim durumumuzda kaçınılmaz olduğuna göre bir insanın hayatını nasıl yaşaması gerektiği idi.

Cevap şu ki, hepimiz yaşamaya değer ve kökleşmiş bir hayat sürdürmeye gayret etmeliyiz. Azteklerin bunun için kullandığı kelime *neltiliztli*’dir. ‘Doğru’ ve ‘iyilik’ gibi geniş anlamları olsa da tam anlamıyla ‘kökleşmiş olma’ anlamına gelir. Onlar, gerçek hayatın iyi olan hayat olduğuna inandılar. Bu, onların klasik ‘Batılı’ akranları arasında yankı uyandırıyor; fakat aradaki farkı iki cephede görmek mümkün. İlk

olarak, Aztekler bu tarz bir hayatın, ‘mutluluğa’ yol açmayabileceğini düşünüyorlardı. İkinci olarak, köklü yaşama dört ayrı aşamada, yani Yunanlarınkinden daha kapsamlı bir metot ile ulaşılması gerekiyordu.

İlk aşama karakter ile ilgili olmalı. Daha açık olursak, Avrupa geleneği ilk aşama akıl ve zihinmişcesine bunlar ile meşgul olduğundan, sıklıkla gözden kaçırdığı bir şey vardı: kökleşmiş olmanın bir kişinin bedeninde başladığı. Aztekler yogaya benzeyen (içlerinden bazılarının şaşırtıcı derecede yoga hareketlerine benzediği –mesela lotus pozisyonu– çeşitli duruşları gösteren heykelticikler tarafımızca bulundu) günlük egzersizlerle kendilerini bedenlerinde temellendirmişlerdir.

İkinci aşamada, ruhumuzda kök salarız. Buradaki amaç arzularımızın yuvası olan ‘kalp’ ile kararlarımızın yuvası olan ‘yüz’ arasında bir çeşit denge kurmayı başarmaktır. Karakterimizdeki erdemli nitelikler sayesinde bu dengeyi kurmak mümkündür.

Üçüncü aşamada, kişi sosyal bir rol oynayarak toplumda kökleşir. Bu sosyal beklentiler bizi birbirimize bağlarken toplumun işlemlerini sağlar. Günümüzde bizler iyi birer tamirci, avukat, girişimci, aktivist, baba, anne vb. olmaya çalışıyoruz. Aztekler için bu tip roller bir festivaller takvimi ile ilişkiliydi. Bu ritüeller, insanlara kökleşmiş bir hayat sürdürmek için gereken erdemlerin alışkanlık haline getirildiği ya da geliştirildiği bir çeşit ahlak öğrenimiydi.

Son olarak bir kişi var oluşun yüce ve tek varlığı, *teotl* içinde kökleşme arar. Aztekler ‘Tanrı’nın doğa olduğuna inandılar. *Teotl*’de kökleşme çoğunlukla yukarıda verilen üç aşama ile dolaylı olarak başarılabilecek bir şeydi. Ancak bazı seçkin aktiviterler, mesela felsefi bir şiir yazmak gibi, daha doğrudan bir bağlantı sağlayabiliyordu.

Bu şekilde sürülen bir hayat; bedeni, zihni, sosyal amaçları ve doğayı uyumlu hale getirecekti. Aztekler için bu denli bir hayat, kişinin, bu kaygan dünyanın güvenilmez zeminini de hesaba kattığı ve hazzın tesadüfi bir özellik olmaktan daha önemli hale geldiği bir çeşit dans haline gelir. Aztek felsefesi iyi hayat hakkında benimsenen ‘Batı’ bilgeliğini sorgulamamız ve değerli bir şeyler yapmanın yaptığımız şeyden keyif almaktan daha önemli olduğu bu uyandırıcı görüşü ciddi olarak düşünmemiz konusunda bizi yüreklendirir.

İngilizce orijinali: Sebastian Purcell (2016). “What the Aztecs can teach us about happiness and the good life”, Aeon.com, 11 Kasım 2016.



SEVİNÇ VE BİLİNÇ

SİNEM ELKATİP HATİPOĞLU*



Bir sporcunun katıldığı müsabakalarda başarılı olunca sevindiğini gözlemleriz. Bu sporcuyla desteklemek için gelen ailesinin de. Sporcunun temsil ettiği ülkenin bireylerinin de. Üç durumda da sevince sebep olan tek bir olay olmasına karşın sevinç halleri arasında doğal olarak farklılıklar vardır. Fakat hepimiz bu koşullarda yaşanan duygunun sevinç olduğunu kabul edebiliriz.

Sporcunun ve çevresindekilerin yaşadıkları sevincin başarıyla ilgili olduğu söylenebilir. Tabii ki başka tür sevinçler de mevcut. Bir bebeğin dünyaya gelmesi tüm aileyi sevince boğar. Hastalığıyla ilgili teşhis haberi bekleyen biri kanser olmadığını öğrenince sevinir. Uzun süren bir kuraklık döneminden sonra yağan yağmur çiftçiler için sevinç kaynağıdır.

Bu örnekler de genelde sevinç hali olarak kabul edilir. Ortak özellikleri ise süregelen bir duygu halinden çok bazı durumlar karşısında ortaya çıkan duygu hallerine benzemeleridir. Belki de bu yönüyle sevinci mutluluktan ayırt edebiliriz. Mesela mutluluğun sı-

randan bahsedebiliriz; ama sevincin sırrı ifadesi bize biraz daha uzaktır. Sevincin mutluluk gibi benzer duygu hallerinden farkını incelemek önemlidir fakat bu yazıda ele almak istediğim sevinç duygusunun diğer duygulardan farkı değil sevinç duygusunun insanlara has olup olmadığı ve neden sevinç duygusuna sahip oldukları meselesidir.

Yukarda verdiğim örnekler insanlar üzerindendi. Peki başka türlerin de sevinç yetisi olduğunu, bu duyguyu yaşayabildiklerini söyleyebilir miyiz? Örneğin bir köpeğin birlikte yaşadığı ama uzun süre ayrı kaldığı bir insanı tekrar gördüğü zaman gösterdiği tepkinin sevinç olduğunu söyleyebilir miyiz? Eğer cevabımız evet ise ve köpeklerin bu duyguyu yaşayabildiklerini kabullenirsek diğer tüm hayvanların da sevinç yetisine sahip olduğunu söylemek ister miyiz? Bir kedinin okşandığı zaman çıkardığı hırıltılar sevinç belirtileri midir? Kıyıya vuran bir balina yükselen gel-git sonucu tekrar suya kavuştuğunda sevinmiş olur mu? Susuz kalmış bir bitki sulandığı zaman yapraklarının sevindiğini düşünebilir miyiz?

* Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Bu örneklerle birlikte sezgilerimiz güvenilirliklerini yitirmeye başlar. Çünkü köpeğe sevinç duygusunu rahatlıkla ithaf ederken, balina için neden çekimser kaldığımız belli değildir. Görünürdeki tek sebep farklı türlerde gözlemediğimiz davranışların insanların sevinç durumundaki davranışlarına olan yakınlık derecesidir. Hem köpek hem kedi örneğinde gözlemediğimiz davranışlar insan davranışlarına benzer. Köpeğin heyecan içerisinde sürekli hareket etmesi, kedinin gözlerini kısması bize memnuniyet, heyecan gibi duyguları anımsatır ki bunları sevinçle ilişkilendirmek zor olmaz. Öbür tarafta bir balinanın davranışında insan davranışını anımsatan hemen hiçbir şey yoktur. Bu sebeple balinanın sevindiğini söylemekten kaçınılır. Ya da bir bitkinin solmak üzere olan yapraklarının tekrar canlanması ancak edebi bir benzetmeyle sevinci çağrıştırır.

Sonuç olarak davranış benzerlikleri üzerinden bir türde sevinç halinin var olup olmadığı ile ilgili çıkarımlar yapmak pek doğru olmaz. Çünkü bırakın başka bir türün sevinç yetisine sahip olup olmadığını davranışının insan davranışına ne kadar yakın olduğu üzerinden değerlendirmek, insan türünün kendisinin bile sevinç duygusu içerisinde olup olmadığını davranış üzerinden belirlemek imkansızdır. Bir insanın davranış şekli o kişinin sevinç duygusu içerisinde olduğunu tahmin edebilme, bilme konusunda yardımcı olabilir; ama sevinç duygusu bir davranış şekliyle tanımlanacak bir durum değildir. Bir insanda sevinç duygusu davranış gözlemlerimiz o kişinin sevindiği anlamına gelmediği gibi bir insanda hiçbir sevinç davranış gözlemlerimiz onun sevinmediği anlamına da gelmez.

Bu sebeple davranış ile içinde bulunulan duygu durumu, daha da genelleştirsek zihin durumu, eşleştirilmemelidir. (1) Bu savı destekleyecek bir örnek de şu olabilir. Görünüşü insana benzeyen bir robot düşünün. (2) Robotun programına insanların tüm olası sevinme hallerinin bir data olarak yüklendiğini ve böyle durumlarda insanlarda görülen sevinme davranışları özelliklerini de gösterecek şekilde robotun programlandığını düşünün. Kısacası robotun sevinç yansıtan yüz ifadeleri ve vücut dili olsun. Ve diyelim ki robota bir takım tuttuğu bilgisi yüklensin ve robot o takımın maçını yanında başka insanlarla izlesin. Takımı puan kazandığı zaman odaya girsiniz ve bu robotun diğer insanlarla birlikte ayağa kalktığını, kollarını kaldırdığını, zıpladığını, bağırdığını, gülümsediğini görseniz odadaki varlıklar arasında sadece bir tanesinin aslında sevinmediğini, sadece seviniyor gibi davrandığını ayırt edebilir misiniz? Yüksek ihtimale hayır; fakat odada bir robot

olduğunu bilerseniz, hangisinin robot olduğunu ayırt edemeseniz bile teorik olarak odada sevinç davranışı gösteren varlıklardan bir tanesinin aslında sevinç hali içerisinde olmadığını söylemek isteyebilirsiniz. Peki neden? Neden bir robotun sevinç yetisine sahip olmadığını düşünürüz?

Akla gelen cevaplardan bir tanesi insan için sevinme durumunun bir hissiyatı mevcutken, robot için, sevinme davranış gösterse bile, böyle bir hissiyatın olmadığına dair inancımızdır. Bir başka deyişle duygularının olmadığını düşünürüz. Bu da insanların robotlardan daha temel bir seviyede farklı olduğuna dair inancımızdan kaynaklanır. Nedir bu farklılık? Verebileceğimiz cevaplardan biri insanların kendilerine ve içinde bulundukları durumlara yönelik bir farkındalığa ve buna eşlik eden bir hissiyata sahip iken robotlarda bu seviyede bir farkındalığın olmadığıdır. Örneğin robot uyguladığı programları uyguluyor olduğunun farkında değildir. Ya da böyle bir farkındalığa eşlik edebilecek durumlar içerisinde olmaz. Mesela uyguladığı programın başarısıyla gurur duymaz.

Bu ayırt edici temel özelliği farkındalıkla ilgili olduğu için bilinç adı altında inceleyebiliriz. Felsefede fenomenal bilinç, bir öznenin, artık bu hayvan ya da robot ya da insan olsun, içinde bulunduğu zihin durumuyla ilgili farkındalığı ve bu farkındalığa eşlik eden hissiyatı üzerinden tanımlanır. (3) Tekrar etmekte fayda var ki insanlar robotlardan birçok açıdan farklıdır. Ahlaki değerlere, özgür iradeye sahip olmaları, yaratıcılıkları gibi. Fakat buradaki amaç insanların robotlardan ya da genelleştirirsek diğer öznelardan farklılıklarını teker teker incelemek değil. Bu farklılıklara sebep veren, onlara bir nevi alt yapı oluşturan temel fark üzerinde durmak. Bu da bizi bilinç özelliğine getirir. Bu sebeple farklı türlerin sevinç yetisi, bilinç yetisi üzerinden değerlendirilebilir. Tabii bu noktada bilinçten ne anladığımızı biraz açmak gerek.

Öncelikle, sevinç yetisi için gereken bilincin, bir hastanın komadayken yitirdiği bilinçle aynı olmadığını belirtmekte fayda var. Komada ya da genel anestezi altında kaybedildiği düşünülen bilinç türü öznenin algılarının açık olması ve tepki verebilmesiyle açıklanabilir ve diğer bilinç türleri için bir ön koşul olarak alınabilir. Robotların da, solucanların da bu anlamda etraflarında olan bitenleri algılayabildikleri ve uygun tepkiler ürettiklerini ve bu dar bağlamda bilinçli olduklarını düşünebiliriz; ama aynı robotun bir algoritma geliştirdiğinde ya da solucanın leziz bir yaprak bulduğunda sevindiğini söylemek zordur.

Bilinç türlerini tanımlamakla ilgili çalışmaları göz önünde bulundurursak yukarıda bahsettiğim bilinç türüne yaratık bilinci diyebiliriz. (4) Kanımca yaratık bilincinin sadece insanlara has olduğunu düşünmek yanlış olur. Yaratık bilinci çok temel seviyede bir bilinçtir. Daha karmaşık olan bilinç türleri içerdikleri farkındalık derecelerine göre birbirinden ayrılır. Farkındalık dereceleri de esasta öznenin farkındalığının nelere yönelebileceğine göre değişir. Mesela yaratık bilincinin bir üst seviyesinde olan bilinç türü öznenin dış dünyayla ilgili olan farkındalığını, daha da üst seviyede olan bilinç türü ise öznenin kendi iç hayatıyla ve içinde bulunduğu durumlarla, yani kendisiyle ilgili farkındalığını içerir. Sevinç yetisi için bu son tür bilincin gerekli olduğu söylenebilir. Yani eğer bir robot bu seviyede bilince sahipse sevinç duygusunu yaşayabilir. Böyle bir durumda ise yapay zekanın bizim için ne anlama geldiği bugünkünden çok farklı olacaktır çünkü bu tür bir bilinç yetisi ile robotların etik bireyler olarak değerlendirilmesi kaçınılmazdır. (5)

Bu seviyede bilince öznenin içinde olduğu durumla ve kendisiyle ilgili bir farkındalık içerdiği için öz-durum bilinci diyeceğim. Öz-durum bilincinin nasıl bir farkındalık içerdiğini daha iyi anlamak için örnek vermekte fayda var. Mesela bir özne dışardan gelen inşaat gürültüsü eşliğinde bir kafede Düşünbil okuyor olsun. Öznenin arkadaşının “Bu gürültüde nasıl bilinç ve sevinç üzerine bir yazı okuyorsun!? Pes!” dediğini ve öznenin “Ne gürültüsü??” diye cevap verdiğini düşünelim. Böyle bir durumda mevcut olan bilinç türleri üzerinde durursak öncelikle yaratık bilincinin olduğu ile ilgili bir şüphemiz sanırım olmaz. Peki öznenin gürültü ile ilgili farkındalığı için ne diyebiliriz?

İnşaat gürültüsü süregelen bir gürültü olmasına rağmen özne bunun devamlı farkında olmayabilir. Fakat öznenin bu süre içerisinde inşaat gürültüsünü duymadığı söylenebilir mi? Belki öznenin sesi algıladığı ama algıladığının farkında olmadığı söylenebilir. Arkadaşının sorusuna gösterdiği tepkiden inşaat gürültüsünü duymakla ilgili öznedeki hiçbir hissiyatın oluşmamış olduğunu gözlemliyoruz. Ya da oluştuysa da bununla ilgili yaşadığı bir farkındalığın olmadığını. Kulaklarına ulaşan bir gürültü varken sesi duymadığını iddia etmek kolay değildir. İşte bu sebeple olanları öznenin sesi duyup duymaması üzerinden değil farkındalığı üzerinden değerlendirmek daha doğrudur.

Bu senaryoda ses algısıyla ilgili olarak eksik kalan öz-durum bilincidir. Durumdan kasıt ses algısıdır.

Ses algısı öznenin içinde olduğu bir durumu temsil ettiği için de öz-durum olarak nitelendirilebilir. Kısacası özne için ses algısı bilinçli değildir. Ses algısının bilinçli olmaması öznenin içinde olduğu bir durumla ilgili farkındalığının olmamasından kaynaklanır ve bu bağlamda sesi duymadığı durumdan farklıdır fakat bu fark öznenin deneyimlediği bir fark değildir. Öznenin sesi duymadığı zaman ile sesi



Matthew Daley

duyduğu ama ses algısının bilinçli olmadığı zaman arasında deneyim açısından özne için aslında bir fark yoktur. Fakat öznenin tüm psikolojisi söz konusu olduğu zaman şöyle bir farktan bahsedilebilir. Öznenin farkında olmasa bile gürültüyü duyuyor olması özne için başka durumlara sebep verebilir. Mesela bir süre sonra hissettiği rahatsızlık, gerginlik ya da baş ağrısı farkında olmadığı ses algısından kaynaklanabilir. Özne sesi duymadığı zaman ise bunları yaşamaz.

Sonuç olarak bir öznenin sevinç yetisine sahip olabilmesi için temelde öz-durum bilinç yetisine sahip olması gerekir. Öz-durum bilincinin gerektirdiği farkındalığa sahip olmayan özneler için bir takım zihin durumları içerisinde olsalar bile onlarla ilgili farkındalıkları dolayısıyla o farkındalığın esas oluşturduğu hissiyat olmaz. Tıpkı inşaat gürültüsünün farkında olmayan özne gibi. Hatta bu türden bilinç yetisine sahip olmayan özneler için içinde bulun-

dukları durumu zihin durumu olarak tanımlamakta bile çekimser kalınabilir.

Öz-durum bilinci mevcut iken bu farkındalığa eşlik eden hissiyatın biraz üzerinde durmakta fayda var. Öncelikle hissiyattan kasıt içinde bulunduğu durumun özne için olan hissiyatıdır ve bu hissiyat üçüncü



Nick Shephard

şahıslara kapalıdır. Kişi, içinde bulunduğu herhangi bir zihin durumunu, örneğin sevinç halini ne kadar detaylı anlatırsa anlatsın, bu hali davranışlarından ne kadar belirgin olursa olsun, o özne için bu sevinç durumunda olma halinin nasıl bir şey olduğu bilgisi yine sadece o özneye aittir. Başka bir örnek de ağrı üzerinden verilebilir. Baş ağrıyan bir kişi ağrısını doktora detaylı bir şekilde anlatabilir. Ağrı sırasında beyin görüntüleri çekilebilir fakat doktor ne hastayı dinleyerek ne de görüntülere bakarak özne için o ağrıyı çekmenin nasıl bir şey olduğunu bilebilir. Bu öz-durum bilinçle birlikte gelen hissiyat özelliği insan deneyimlerinin en temel unsuru olmakla birlikte öznel yapısından ötürü incelemesi de en zor özelliğidir. (6)

Tüm bu tartışmanın bir sonucu olarak sevinç duygusunun sadece insana has olduğunu kanımca iddia edemeyiz çünkü öz-durum bilincine sahip tüm varlıklar için sadece sevinç değil onun gibi başka temel duyguların da kapısı açılmış olur. İnsan dışı türlerde bu seviyede bir bilinç olup olmadığı konusu zaten

uzun zamandır tartışılan bir konudur. Tartışılmaya da devam edilecektir. Bu sebeple bu bilinç seviyesine ulaşabilecek bir yapay zekanın ya da başka canlıların olma ihtimalini reddetmekten kaçınmalıyız ve sevinç gibi temel duygu hallerinin ihtimalini de öz-durum bilinç yetisi üzerinden değerlendirmeliyiz.

Tabii bir türde öz-durum bilinç yetisi sevinç için gerekli olsa bile daha karmaşık duygular için mesela pişmanlık, umut vs. için yeterli olmayabilir. Sevinç bir bireyin var olduğu anda yaşayabileceği bir duygu iken diğer karmaşık duygular için insanın kendisini zaman içinde var olmaya devam eden, hem bir geçmiş, hem de bir geleceği olan bir varlık olarak görmesi gerekebilir. (7) Sevinç yetisiyle birlikte öznel için diğer tüm duyguların kapısı açılmaz. Bu sebeple bir köpeğin bazı durumlarda belki sevindiği söylenebilir; ama ahlaki yargılarının olduğunu söylemek kolay olmayacaktır. Bu da sevinç duygusunun öznel için daha temel seviyede deneyimlenen bir duygu olmasından kaynaklanır.

Özne grubundan insanları hedef alırsak, sevinçle ilgili bir diğer soru insanların neden sevinç deneyimledikleridir. Örneğin bir canlı olarak sevinç duygusunu yaşayabilmek o canlı için hayatı sadece daha güzel kıldığı için değil, çok daha temel bir seviyede, hayatta kalması için bir avantaj sağlar mı? Mesela sevinç deneyimi insanı yaptıklarında daha fazla sevinç deneyimi yaşayabilmek için uğraşmaya farkında olmasa da iter mi? Ve bunun doğal bir sonucu olarak onu diğer bireylerden daha avantajlı bir konuma sokar mı? İnsanların ve birçok canlının acı hissedebilmeleri acıya sebep verecek durumlardan kendilerini koruyabilmeleri için, dolayısıyla hayatta kalabilmeleri için önemli bir etkidir. Sevinebilmenin de aynı türde bir etken olduğu söylenebilir mi?

Son zamanlarda geliştirilen bir teoriye göre insan beyni sürekli olarak tahmin yürütme, tahmine uygun eylem üretme, tahminlerin olanlarla uyumunu ya da uyumsuzluğunu değerlendirme, buna bağlı olarak da bir sonraki tahminin daha az hata içermesini hedefleme üzerine çalışır. (8) Bu tezin ismini (*predictive processing*) Türkçe'ye tahmin işleme teorisi olarak çevirebiliriz. Bu teoriye göre insan beyni pasif bir şekilde gelen veriyi işlemez. Aksine, gelen veriyi daha öncesinde yaptığı tahmini test etmek ya da geliştirmek için kullanır. Bu tahminlerin öznenin geçmişi, biriktirdiği bilgi, içinde bulunduğu koşullar ve hayatta kalma prensibi ile uyumlu olduğu söylenebilir.

Bir yandan da insanlar sevinç hissiyatını bir kez deneyimledikten sonra farkında olsun ya da olmasınlar

bu durumu tekrar yaşanması gereken bir şey olarak kodlayabilirler. Tıpkı ateşin sıcaklığını bir kez deneyimledikten sonra ateşin dokunulmaması gereken bir şey olduğunu kodlamaları gibi. Bu da öznenin geçmişinin ya da biriktirdiği bilginin bir parçası olacaktır. Tahmin işleme teorisi ile bu durumu bir araya getirirsek şöyle sonuçlar çıkabilir. Bahsedilen kodlamadan ötürü beyin, yeterli koşullar altında öznesinin içinde bulunduğu durumu sevinç hissedilmesi gereken bir durum olarak tahmin etmeye meyilli olabilir. Aynı zamanda sevinç hali tercih edilen bir durum olduğu için bir yandan bu tahmini doğru çıkartacak eylemlere de alt yapı hazırlıyor olabilir. Ne de olsa bu sürecin bir parçası tahminin doğruluğunu test etmektir. Kısacası beyin mümkün olduğunca öznesinin içinde bulunduğu durumu sevinç hissedilmesi gereken bir durum olarak tahmin etmeyi ve bu tahminle uyumlu olacak eylemler üretmeyi hedefliyor olabilir. Daha basit bir şekilde söylemek gerekirse insanlar farkında olmasalar bile kendilerini sevinç yaşayabilecekleri durumlar içine sokmak için çaba gösteriyor olabilirler.

Bu da insan türü sevincin diğer türlerin yaşayabileceği sevinçten bir farkı olabilir. Yani iki farklı türde öz-durum bilinci mevcut olsa ve bu sebeple sevinç yetisine sahip olsalar bile, biri bunu tekrar yaşanması gereken bir durum olarak kodlarken diğerinde sevinç hali sadece anlık bir hal olarak kalabilir ve tekrarlanmasına yönelik bir çaba olmayabilir. Sevinci tekrarlanması gereken bir deneyim olarak yaşamak insanlar için avantaj sağlayabilir; çünkü insan kendini olduğundan daha iyi bir konuma getirmek için uğraşarak olacaktır. Ne de olsa insanoğlunun geldiği noktada barınak ya da yemek bulma gibi temel ihtiyaçların karşılanması için gereken zaman ve çabanın azaldığı, bu temel ihtiyaçların üzerine sevinebilmek gibi daha farklı ihtiyaçların eklendiği söylenebilir.

Özetlemek gerekirse sevinç insanlara has bir duygu olmayabilir. Sevinç yetisi öz-durum bilinç yetisine sahip öznelerde, yani içinde bulundukları durumlarla ilgili farkındalık sahibi olan öznelerde ortaya çıkabilir. Bir gün bu seviyede bir farkındalık geliştirirlerse örneğin robotlar da yaptıkları hesaplamaların başarısından ötürü sevinebilirler. Öz-durum bilinç yetisi doğal olarak sadece sevinç için değil diğer temel duygular için de bir ön koşul olarak alınabilir. Bununla birlikte insanların neden özellikle sevinç hissedebildikleri sorusu da dolaylı bir şekilde hayatta kalma prensibi üzerinden ele alınabilir. Eğer insanlar sevinç halini tekrar yaşanması gereken bir durum olarak algılıyorlarsa, farkında olsun ya da olmasınlar, bu hissi tekrar yaşayabilecekleri koşulları yaratmaya

uğraşıyor olabilirler. Böylelikle kendilerini daha iyi bir konuma getirme çabasında bulunacaklardır. Bu bağlamda da sevinç yetisine sahip olduğunu düşünebileceğimiz diğer türlerden ayrılabilirler. Hatta belki insanlar kendi aralarında da bu anlamda ayrılabilirler. Ne de olsa herkesin sevinebilmek için aynı çabayı gösterdiğini söyleyemeyiz.

Dipnotlar:

- (1) Psikolojide metodolojik sebeplerle geliştirilen davranışçılık tezinin felsefeye çarpıtılarak transfer edilmesi, bilinci açıklamak üzere kullanılması ve bilincin davranışa indirgenmesi birçok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Yakın zamanlarda yapılan bir eleştiri için bakınız Strawson (2019).
- (2) Günümüzde böyle robotlar üretilmektedir. En bilinenlerden biri Hanson Robotics tarafından üretilen Sophie isimli robottur.
- (3) Felsefede, özellikle de çağdaş zihin felsefesi altında bilinç konusu üzerine çalışan birçok isimden sadece bazıları için bakınız Block (1995), Chalmers (1996), Rosenthal (2005), Dennett (1991), Dretske (1995) Carruthers (2000). Hissiyat terimini de Nagel'in (1974) "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir" makalesinde işlediği temayı ifade etmek için kullandım.
- (4) Farklı bilinç türleri için farklı terimler önererek özellikle Rosenthal (1993) bilinç tartışmalarını bir açmazdan kurtarmıştır.
- (5) Bu meseleler öngörüldüğü için günümüzde yapay zeka ve etik üzerine birçok konferans düzenlenmektedir.
- (6) Yine zihin felsefesinde bu konuyu ele alan isimlerden bazıları için bakınız Chalmers (1995), Nagel (1974).
- (7) Örneğin Schechtman (1996, 2014) bu görüşü savunmaktadır.
- (8) Bakınız Clark (2016) ve Hohwy (2013).

Kaynaklar

- Block, N. (1995). On a confusion about the function of consciousness. *Behavioural and Brain Sciences*, 18, 227-247
- Carruthers, P. (2000). *Phenomenal Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Chalmers, D. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2, 200-219.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Clark, A. (2016). *Surfing Uncertainty: Prediction, Action and the Embodied Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston, Little Brown and Company.
- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MIT Press.
- Hohwy, J. (2013). *The Predictive Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat. *Philosophical Review*, 83, 435-456.
- Rosenthal, D. (1993). State consciousness and transitive consciousness. *Consciousness and Cognition*, 2, 355-363.
- Rosenthal, D. (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Schechtman, M. (1996). *The Constitution of Selves*. New York, Cornell University Press.

Schechtman, M. (2014). *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. Oxford, Oxford University Press.

Strawson, G. (2019). A hundred years of consciousness: "a long training in absurdity". *Estudios de Filosofia*, 59, 9-43.



YAZAR

SİNEM ELKATİP HATİPOĞLU

Araştırma alanları zihin felsefesi ve metafizik üzerinedir. Özellikle bilinç teorileri, üst dereceden bilinç teorileri ve öz bilinç ile benlik arasındaki ilişki üzerine çalışmaktadır. Çeşitli dergilerde makaleleri yayımlanmıştır.

HAKİKATİN VE ERDEMİN SEVİNCİ, SEVİNCİN VE ÖZGÜRLÜĞÜN ORTAKLIĞI: SPİNOZA



SEVİNÇ TÜRKMEN



“Bu yeryüzünün kibirli tanrılarına ve amirallerine, her zaman kendi amansız benlikleriyle karşı koyarak, sevincin ne olduğunu –en yüksek, en içten gelen sevincin ne olduğunu– bilenlere ne mutlu!” –H. Melville

Oldukça genç yaşlarında insanların gündelik hayattaki deneyimleri ve amaçları üzerine düşünen Spinoza, bu deneyimlerin ve amaçların insanları özgürleştirmede bilakis onları değerli ve mutlu bir yaşamdan gitgide uzaklaştırdığı sonucuna varınca “acaba insanlar ne için ve nasıl yaşarlarsa kalıcı bir mutluluğa ve özgürlüğe sahip olabilirler” sorusu üzerine tefekküre geçer. Bu tefekkürden çıkardığı ilk sonuç şudur:

Deneyim bana gündelik hayatta karşılaşılan sıradan şeylerin tümüyle boş ve anlamsız olduğunu öğrettikten sonra, korkumun kaynağı ve nesnesi olan tüm şeylerin zihin onlardan etkilenmedikçe kendi içinde iyi ya da kötü hiçbir şey barındırmadığını fark edip, gerçek bir iyinin, yani kendi kendini iletebilen ve diğer her şey dışarıda bırakıldığında zihni tek başına etkileyebilen gerçekten iyi bir şeyin olup olmadığını, aslına bakılırsa, keşfetmesi ve edinmesi bana ebediyen

sürekli ve üstün bir neşe verecek bir şeyin olup olmadığını araştırmaya karar verdim nihayet. (Spinoza, 2015: 39)

Filozofa göre servet, itibar ve duyuusal haz gibi şeylerin peşinden koşmak her zaman bir tür kederin kaynağını teşkil ederken, ezeli ve ebedi olan doğayı ve onun ürettiği tekil şeylerin doğasını anlamaya dönük çaba yani “ezeli-ebedi ve sonsuz bir şeye yönelen sevgi zihni sadece ve sadece neşeyle, her tür kederden azade olan halis bir neşeyle besler” (Spinoza, 2015: 42). İnsanın kendi doğasını anlamasına da kaynaklık edecek bu çaba ve sevgi, insanların yaşamı birlik içinde olumlamalarını beraberinde getirecektir. Kaldı ki bu çaba ve sevgi ancak başkalarıyla birlikte sürdürülürse ve güçlendirilirse gerçek anlamda bir sevincin kaynağı olabilir. Spinoza bu birliktelikten ontolojik bir zorunlulukmuşçasına bahseder: “[P] eşinde olduğum amaç, tarif ettiğim doğayı kazanmak ve benimle birlikte birçok kişinin kazanmasına gayret etmektir. Yani, kendi mutluluğum başka bir-

çoklarını benim düşündüğüm gibi düşünmeye ikna etmekten, böylece onların kavrayış ve arzusunu kendi kavrayış ve arzumu tamamen bağdaştırmaktan geçer” (Spinoza, 2015: 43). Bu birliğin ve bağdaştırmanın herhangi bir öznel ciheti olmadığı gibi insan doğasına ve genel olarak doğaya ilişkin araştırma, toplumsal özgürlüğün ontolojik koşulu olarak görülmelidir. Öyleyse doğaya ilişkin bilgimizi artırma, bu bilginin toplumsallaşması ve toplumsal özgürlüğün nesnel koşulu olarak her tür felsefi, sanatsal, bilimsel, politik deneyim ve bilgiden yararlanma çabası hakikat arzusunun zorunlu bir uzantısıdır. Bu yönde bir toplumun tesisini amaçlamak, hakikatin kişiler tarafından ve saltık biçimde teorik düzeyde yürütülecek bir araştırma olmadığını göstermesi ve bu açıdan da Batı felsefesinin idealleştirilmiş bilgelik anlayışının köklü eleştirisini içeriyor olması açısından da çarpıcıdır.

Spinoza “yararcı” addedilecek düzeyde sarıh biçimde –ki Spinoza iyi ile yararlı olandan başka bir şey anlamaz–, bireysel ya da toplumsal tüm etkinliklerimizin temelini teşkil edecek ve “bütün bilimleri tek bir amaca ve hedefe doğrultmamız” gereken şeyin ortak olduğunu söyler: En yüksek insan mükemmeliyetine ulaşmak. Elbette ki bunun ancak tüm insanların kendi doğalarını gerçekleştirebileceği yani sahip oldukları özsel gücü farklı tarzlarda etkinlikler ve ilişkiler aracılığıyla geliştireceği ve artıracığı nesnel koşullarla olası olduğunu unutmuyarak. Mükemmellikten yetkinliği ve gerçekliği anladığını söyleyen Spinoza’ya göre, tüm amaçlarımız ve çabamız bu yetkinliği artırmak yani sahip olduğumuz güçleri edimselleştirmektir ki bunun da ancak toplumla birlikte gerçekleşebileceği açıktır. Birey ile toplum arasındaki bu bağıntı insan ile doğa arasındaki bağıntıya benzer biçimde ontolojik mahiyettedir. Zira bireysel gücümüz toplumsal varlığımızın bir uzantısıdır ve toplumsal varoluşumuz güçlendikçe bireysel etkinlik gücümüz artar. Bireysel etkinlik gücümüz arttıkça ise şeyleri ve kendimizi doğamız itibarıyla kavrama olanağına sahip oluruz ve tersi. Duyguları da bu düzlemde tanımlamalıyız ki hakikat, erdem, özgürlük ve bunlarla sevinç arasındaki özsel bağıntıyı kavrayabilelim.

Duygu ile “bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri” (Spinoza, 2012: 151) anlayan Spinoza’ya göre, zihin özü itibarıyla bedenin gücünün olumlamasını içerir, dolayısıyla zihinde kendinde edilgin haller yoktur. “Zihnin özünü oluşturan ilk şey fiilen varolan bedenin fikrinden başka bir şey”

(Spinoza, 2012: 159) olmadığına göre, zihnin bire bir yani gerçekliği içeren fikirlere sahip olabilmesi için bedenin bu yönde bir etki gücüne sahip olması gerekir. Zira “mevcut herhangi bir şeyin tanımı o şeyin özünü olumlar” (Spinoza, 2012: 160). Bir şeyin varlığının olumsuzlaması ya da yok olması ise ancak dış bir neden aracılığıyla gerçekleşebilir. Öyle ki bir şey başka bir şeyi yok ediyorsa bu durumda iki şeyin doğasının karşıtlığından bahsetmeliyiz. Bunun kanıtı ise tekil şeylerin özünü teşkil eden ontolojik ilkenin ‘çaba’ (*conatus*) olmasıdır. Doğanın ya da “Tanrı’nın sıfatlarının kesin ve belirli bir şekilde ifade edilmesine neden olan tavırlar” ya da doğanın ya da “Tanrı’nın varolmasına ve etki etmesine yol açan Tanrı’nın kudretini kesin ve belirgin bir dille ifade eden haller” olarak tekil şeylerin her biri, “varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar” (Spinoza, 2012: 160). Bu çaba, tekil şeyin *fili özünden* başka bir şey değildir. Spinoza’nın birey kuramının ontolojik ilkesi olarak çaba yani şeyin “kendi varlığını sürdürmek için sarf ettiği güç”, duygu araştırması açısından da öncül niteliğindedir. Zihnin daha yetkin hale geçişini yani zihnin düşünme kudretini ya da etkime gücünü artıran hâl ya da tavır olarak sevinç, ancak zihin, beden, fikirler ve duygular arasındaki ontolojik bağlantı uygun tarzda kavranırsa anlaşılabilir. Bu bağlantılarda ise bedenin kuruculuğu su götürmez. Zira “bedenimizin etkin ve edilgin halleri doğal olarak zihnin etkin ve edilgin halleriyle kesir” (Spinoza, 2012: 154). Öyleyse duyguları bedenin ve zihnin hallerinden ve sahip olunan fikirlerden ve bu fikirlerin gerçekliğiyle yani zihnin doğruladığı ya da olumladığının gerçeklikle ilintisinden, gerçekliği içeriyor olmasından bağımsız düşünemeyiz.

Şayet hakikatin ya da ezeli ve ebedi olanın bilgisi için çabalamak insanın özgürlüğü ve erdem için özsel bir koşulsu bizi bu yetkinliğe ulaştıracak –ki bu tamamlanabilir bir bilgi değildir zira “bilinebilir şeyler sonsuzdur”– bu sürecin ya da arayışın bir parçası olacak şekilde etki gücümüzü artırdığımız oranda sevincimiz artar yani sevinçli bir varoluşa geçeriz. Sevincimizin artışı varoluşumuzun olumlandığına yani “daha mükemmel bir hale geçişe” delalettir. Aksi durumda yani keder durumunda ise “bir şey kederlendikçe yok olmaya başlar ve keder duygusu arttıkça yok oluş oranı da artar” (Spinoza, 2012: 174). Dahası kendimizi bilmemizin yolu da bedenimizle duygularımız, duygularımızla fikirlerimiz arasındaki bağlantıyı kavramaktan geçer. İnsan, “kendisini eylemde bulunmaya yönlendiren duygular yardımıyla kendisinin bilincine varır; bu yüzden başkalarında sevinç duygusu yarattığını hayal ettiği bir şey yapmış

olan biri, o sevince neden olan kendisinin bilincine vararak sevinecektir; yani kendisine sevinçle bakacaktır ya da tam tersi” (Spinoza, 2012: 182). Öyleyse eylemimiz, duygularımız ve fikirlerimiz arasındaki bu bağlantı içinde sevinç duygusunun kendimizi bilmek ya da kendimizin bilincine varmak açısından özsel bir yeri olduğu kolaylıkla görülebilir.

Spinoza’nın araştırmasının nihai amacı, doğayı ve insan doğasını anlamak ve bu bilgi aracılığıyla insanın doğasını gerçekleştirebileceği yani özgürleşeceği olanakları irdelemektir. Kuşkusuz bu olanaklar önsel olarak belirlenemez, eylemlerle ve deneyimle biteviye keşfedilir. Şayet insan doğasını ve bu doğanın genel olarak doğayla ontolojik ilintisini kurabilirsek özgürleşmenin ontolojik dayanaklarını da bilebiliriz. Spinoza’nın özgürlük araştırmasındaki kurucu ilke ise etki ya da eyleme gücüdür (*potentia agendi*) ki sevinç duygusunun ontolojik kaynağı da bu güçtür. Keder bizim etki gücümüzü azaltırken sevinç etki gücümüzü artıran ya da “bu güce destek olan” duygudur. Zira fiili özümüzü oluşturan varoluş çabasını olumlayan ya da güçlendiren duygu sevinçtir ki o her zaman ‘iyi’dir. Öyleyse bizi sürekli ve döngüsel bir şekilde derin bir kedere ve buhrana iten hazlar, itibar ya da mülkiyet uğruna gösterilen çaba ya da bunların yaşamın amacı haline getirilmesi özümüzle uyumlu olmadığı gibi kederin kaynağı olması açısından ‘kötü’dür. Tam da bu nedenlerle Spinoza’nın felsefesinin dayanağını oluşturan metninin adı *Ethica*’dır.

Ethica, nasıl bir varoluşa ve öze sahip olduğumuzu, kendimizi hangi şeylerle ve ne tarz ilişkilerle yeniden ürettiğimizi, doğamızı gerçekleştirebilmemizin ya da özgürleşebilmemizin ontolojik nedenlerini serimlemesi açısından doğa, hakikat, erdem, özgürlük ve sevinç arasındaki özsel bağının ifadesidir. Bunlara ilişkin bilgi ve deneyimler ise doğası itibarıyla tamamlanabilir değildir ve her zaman yeniden üretilerek güncellenir. Spinoza’dan etkilendiğini bildiğimiz ve bu sonsuz süreci “bir dağa tırmanmak, görüş alanını yenilemek ve genişletmek, çıkış noktamız ile onun zengin çevresi arasında beklenmedik bağlantılar bulmak” olarak tasvir eden Einstein, bu tamamlanamazlığa şöyle vurgu yapar: “[S]on amacımız, her zaman, gerçekliği daha iyi anlamaktır. Teori ile gözlemi birleştiren mantık zincirine yeni halkalar eklenmektedir” (Einstein, 1994: 185).

Ethica, felsefenin edimselleşmesinin, praksisin metnidir. Zira Spinoza oldukça pratik ve güncel şeyler söyler. Filozofa göre, gündelik yaşam içinde şeyler ve eylemler arasındaki bağlantıları onları oluşturan nedenlere göre kavradığımız sürece neyin iyi neyin

kötü olduğunu ayırt edebiliriz. Şeylerin ve eylemlerin nedenlerine ilişkin bilgiden yani hakikatten bihaber olduğumuz sürece ise dışsal etkenlerin hükmü altında yaşarız. Bedenimiz olduğu gibi zihnimiz de bu şeyler ve ilişkiler tarafından belirleniyor olmasına rağmen bunun farkında olmadığımız sürece aslında edilgin hallere sahibizdir ki bu edilgin haller keder, korku, nefret gibi duyguları beraberinde getirir. Oysa şeylerin ve ilişkilerin doğasını anladıkça sevincin de artmasına neden olacak şekilde zihnin etki gücü artar. Öyleyse neden insanlar bu yönde bir çaba içinde olmazlar? Spinoza tereddüt etmezsiniz yanıtla: Bedenimizin halleri nedeniyle. Yani beden dışsal şeyler ve ilişkiler tarafından doğasını gerçekleştiremeyeceği yönde ve tarzda belirlendiği sürece zihnin etki gücü de azalacaktır. Bu nedenle özgürlüğün engellendiği ya da baskılandığı toplumsal durumlarda insanlar “özgürlükleri için savaşıyormuşçasına kölelikleri için savaşırlar”. İşte keder, korku, nefret, haset gibi duygular böylesi bir toplumun biteviye ürettiği duygularken sevinç, sevgi, arzu, kendinden memnuniyet –ki bu “insanın kendi fikriyle beraber giden sevinçtir”– gibi duygular özgür bir toplumda üretilen duygular olacaktır.

İnsanların özünü oluşturan gücü, onların etki ya da eyleme gücünü artıracak ve olumlayacak yönde değil de varlığını olumsuzlayacak, etki ya da eyleme gücünü zayıflatacak, sınırlayacak ya da ondan yoksun bırakacak yönde açığa çıkaran toplumsal bir varoluş tarzı özgürlüğün önündeki nesnel engeldir. Spinoza bu toplumsal duruma dışsal güçler tarafından ‘iktidar altına alınma’ der ki filozofa göre “bir insanı iktidar altına tutmaya yarayan birinci ve ikinci yollar, ruhla değil, sadece bedenle ilgilidir” (Spinoza, 2007: 19). Marx da ‘iktidar altına alma’ya yine bedene vurgu yaparak ve ‘zorunlu çalışma’ yoluyla açıklık getirir: “Bir kere, çalışma işçinin *dışındadır*, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için çalışırken kendini olumlamaz, yoksar (inkâr eder), mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihni enerjisini serbestçe geliştirmez, bedenini harcar ve zihnini yok eder” (Marx, 2003: 79). İki filozof için de özgürlük de kölelik de toplumsal üretim tarzı ve süreçleri yani bedenlerin yeniden üretim tarzı itibarıyla ve dışsal nedenlerle tesis edilir.

“Ne olduğumu ve ne yapabileceğimi doğrulayan” ya da olumlayan yani “kendi etki gücümü doğrulayan” ya da ortaya koyan tavırlar doğama uygundur. Öyleyse mesele, özüme uygun yani varolma çabamı ve eyleme gücümü artıracak ilişkiler geliştirmektir ki bu ancak farklı tarzda ve farklı şeyle kurduğum ilişkiyle gerçekleşebilir. İşte bu koşul ancak bireyin

toplumsal varoluş tarzının buna uygun biçimde üretilmesiyle mümkündür. Yani insanların bireysel olarak etki gücünü artırabileceği ve buna bağlı olarak sevincini güçlendirebileceği bir varoluş tarzı ancak toplumun bunu yapabiliyor olması ile olasıdır. Zira insanın tek başına sahip olduğu güçle toplumsal olarak sahip olabileceği güç arasındaki fark düşünüldüğünde bireyselliğin ancak toplumsal ve doğal varoluşun güçlenmesiyle mümkün olacağı su götürmez. (Burada metnin başlarında değindiğimiz hakikat araştırmasının ancak diğer insanlarla birlikte yürütülebileceği ve hakikat araştırmasının özgürlükle ilintisi hatırlanmalıdır).

Duygulara ve bedene geri dönersek, Spinoza'ya göre, "bir duygunun gerçekliğini kuran bir fikir, beden kendi etkinlik gücünün, yani varolma gücünün artmasından veya azalmasından ya da yardım almasından veya kısıtlanmasından ileri gelen bedenin kendisinin ya da herhangi bir kısmının sahip olduğu bir durumu belirtmeli, yani ifade etmelidir" (Spinoza, 2012: 235). Bu, bedenin kendi etkinliği aracılığıyla kendi doğasını ve gücünü keşfetme olarak da ifade edilebilir. Zihnin özsel çabası "kendi bedeninin fiili varoluşunu doğrulamasından" ibaret olduğuna göre yetkinleşme de bedenin gerçekliğinin doğrulanmasından başka bir şey değildir. "Farklı yapıda farklı parçalardan oluşan bedenin" doğasına ilişkin bilgimiz ve bedenimizin etki gücü yani gerçekliği arttıkça zihnin de yetkinliği artar. Özgürlük ve erdem arasındaki bağıntı da yetkinlik aracılığıyla yeniden karşımıza çıkar: "Özgürlük gerçekte bir erdemdir, yani bir yetkinliktir. Böylece, insanda güçsüzlüğünü teyit eden hiçbir şey özgürlükle ilişkilendirilemez [...] insan ancak doğasının yasalarına uygun olarak varolma ve eylemde bulunma iktidarında olduğu sürece özgürdür" (Spinoza, 2007: 18). İşte sevincin özgürlükle ve erdemle, bunların ise hakikatle bağı böylece bir düzlemde neşet eder.

Bilginin İnzivasına Karşı Toplumsal Özgürleşmenin Sevinci

"Sevinç, ileriye doğru yürüyüştür" –Bergson

Sevinci hakikat arzusundan, hakikati ise birlikte özgürleşmekten yani doğamızı gerçekleştireceğimiz toplumsal bir varoluş tarzına sahip olmaktan bağımsız düşünemeyiz. Sevinç evrenselleştikçe yani ezeli-ebedi olanın bilgisiyle ve deneyimiyle güçlendikçe sahicleşir ve yoğunlaşır. Hakiki sevinç varlığını ezeli-ebedi olana borçludur ve zorunlu olarak ancak başkalarıyla birlikte edimselleşir. Tam da bu nedenle erdem ile özgürlüğün aynı şey olduğunu söylüyoruz.

Yeryüzünde sevinci kalıcı hale getirecek bir *ethos*un tesisi için çabalamak, insanın fiili özü olarak tanımladığımız çabanın dolaysız tezahürüdür. Spinoza'nın kapitalist ilişkilerde de hakim olan itibar, servet ve duysal hazlar gibi şeyler araç değil de amaç adedildiğinde, bunlar için gösterilen çabanın her zaman döngüsel olduğu, hiçbir zaman insanı belli bir doygunluğa ulaştırmadığı gibi dinmeyen bir huzursuzluğa ve kedere neden olacağı uyarısı kritiktir. Zira yaşamın anlamını bu tarz araçlar üzerine kurmak, fiili özümüzü oluşturan çabaya ve güce karşıt bir durum olması hasebiyle varoluşumuzun olumsuzlaşmasının ifadesidir. Kuşkusuz bireyler kendiliğinden bu tarz bir yaşamı seçmezler, daha çok dışsal nedenlerle bu tarz bir yaşam sürerler. Öyleyse bu nedenler toplumsal olarak üretildiği sürece ortadan kalkmaları yine toplumsal üretim tarzının köklü dönüşümüyle olasıdır ki bu yöndeki çaba erdem ve sevincin nesnel kaynaklarından biridir. Önünde ve ardında nesnel bir varoluşun parçası olmanın hakikati ve erdemi olmadıkça sevinç kişisel ve eksik kalır. Oysa bu hakikat örtük de olsa içeren bir sevincin erdemin herkes görür ve tanır: "Hiçbir erdem gizli kalmaz, gizli kalmaktan da zarar görmez" (Seneca, 2018: 291).

Spinoza'nın hakikat, erdem, özgürlük ve sevinç arasında kurduğu ontolojik bağıntıda hiçbir *özcü* eğilim olmadığı gibi toplumsal koşulları tarihsel nedenleri ile anlamamızı salık vermesi ve uygun tarzda kavrandığı sürece bu nedenleri dönüştürebilme gücünün toplumsal gücün tesisiyle mümkün olduğunu göstermesi açısından tarihsel düzleme işaret eder. Ontolojik araştırma ile tarihsel araştırma arasındaki bu diyalektik bağı yetkin biçimde kuran Spinoza'nın felsefesindeki sevincin kökenleri tüm bu bağlantılarda yatar. Kararlılığa, kesinliğe ve sonsuz bir arzuya dayanan bu sevincin ise kadim kaynakları mevcuttur. Sözelimi Demokritos'un hakikat arayışına sevinç ve gülme eşlik ederken Herakleitos'un keder, yalnızlık ve yakınma eşlik eder. Esasında felsefe tarihinde ağırlıklı olarak insanların genelinin hakikati anlayamayacağı ve bu nedenle de hakikatin bilgisine sadece filozofların muktedir olabileceği yönlü eğilim hakimdir. Bu eğilimin beraberinde getirdiği filozof yalnızlığı ve teorik yalıtılmışlık övülürken bu tutumun ve övgünün bile toplumsal yaşamın üretim tarzıyla koşutluğunun önemli ölçüde göz ardı edildiği görülür. Filozoflar için birçok insanın hakikati anlayamayacağı, insanların genelde tutkuları ve çıkarları peşinde olması ve bu nedenle de kendi hallerine bırakıldıklarında hakikatten bihaber ve sürekli bir çatışma halinde olacakları, hakikate sadece kimi insanların ulaşabileceği yönündeki yaklaşımlar fel-

sefe tarihinde hiç de azımsanmayacak bir yer tutar ki bu yaklaşımın dolaysız bir politik karşılığı vardır. Bu açıdan felsefenin otoritelerinden Platon'u hatırlamak bile yeterli olsa gerek.

Felsefe yaşamın ya da doğanın olumlaması ile olumsuzlaması arasında gidip gelmiştir ve tarihsel olarak ikinci eğilimin hakim olduğu kolaylıkla görülebilir. Spinoza'nın tutumu ve tarafı ise sarsılmazdır, zira dayanağını hakikatten ve özgürlükten alır ki filozof bunlar uğruna çabalamaktan başka sahici bir sevinç tanımaz. Hasılı, Spinoza yaygın biçimde otorite olarak kabul gören Platon ve Aritoteles gibi filozofların değil de –böylesi bir tutuma felsefede nadir rastlanılsa da- gülen Demokritos'un, yaptığı şakaya gülerken öldüğü rivayet edilen Stoacı Hrisippos'un (Chrysippus), insanların ancak ortak üretimle özgür zamanlarını artıracabileceklerini ve bu özgür zamanı da

bireysel ve toplumsal varoluşunu güçlendirecek etkinliklerin sevinciyle doldurabileceğini gösteren Di-onysos'un, doğayı ve bedeni olumlayan Epikuros'un yani birlikte özgürleşmenin sevinci tarafındadır.

Kaynaklar

Einstein & L. Infeld (1994), Fiziğin Evrimi, çev: Öner Ünalın, Onur Yayınları.

Marx, Karl (2003), 1844 El Yazmaları, çev: Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları.

Seneca (2018), Ahlak Mektupları / Epistulae Morales, çev: Türkân Uzel, İstanbul: Jaguar.

Spinoza (2007), Tractatus Politicus, Spinoza, çev: Murat Erşen, Ankara: Dost Yayınları.

Spinoza (2012), Ethica, çev: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kbalcı Yayınları.

Spinoza (2015), Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, Spinoza, çev: Emine Ayhan, Ankara: Dost Yayınları.



YAZAR

SEVİNÇ TÜRKMEN

Araştırma alanları ekoloji felsefesi ve siyaset ontolojisi üzerinedir. Bu alanlarda ve Platon, Spinoza ve Marx gibi filozoflar üzerine çeşitli dergilerde yazıları ve Aşkın Ontolojisi adında bir kitabı yayımlanmıştır.



BOB ROSS İLE RESİM SEVİNCİ: SANAT SEVİNÇ İÇİN OLABİLİR Mİ?

BURCU KARAEEL



Resimlerinin sanat tarihindeki yeri ve önemi son derece tartışılır olsa da uzun yıllar birçok ülkede hayranlıkla izlenmiş bir ressamdan bahsetmek istiyorum: Bob Ross. Kendisine olan ilgimin sebebi onunla erken yaşta televizyonda karşılaşmış olmam, bu yazıyı okuyacak birçokları gibi. TRT’de yayınlanan programında kadrajın sağına hafifçe bize (kameraya) dönük duran tuvali, sol tarafına ise kabarık saçları, elinde paleti ve gülümsemesi ile Bob Ross yerleşmiş olurdu. Sanat tarihinin sayfalarında karşılaştığım, eserlerine hayranlık duyduğum ve onları takdir ettiğim birçok sanatçı olsa da onunla kurduğum bağın yeri sanırım hep ayrı olacak.

Bir ressam, sanat izleyicisine ne anlatabilir? *Resim Sevinci*’nde Bob Ross’un bize anlatmaya çalıştığı sanat değerlendirmesinde imgelemin önemi veya bir sanat takipçisi olarak tarihsel süreçte bir resmi nasıl ele almamız gerektiği gibi konular değildi. Onun bizi programında ortak olmaya davet ettiği alan öncelikli olarak sanatçının üretim süreciydi, bu üretim günün-

müz sanat eleştirmenlerince vasat bir peyzaj örneği olarak değerlendirilmenin ötesine geçemese bile. Son ürünleri, başka bir bağlamda karşılaştık çok da üzerinde durmayacağımız göz okşayan manzara resimleri olarak nitelendirilebilir belki; fakat Bob Ross bir ressamdan çok bir performans sanatçısıydı. Bir sanatçının hayal dünyasına katılmaya davet ediyordu bizi ve o hayallerin tuvale dökümü tam da gözlerimize önünde gerçekleşiyordu.

Bu noktada Ross gibi, resim yapmayı bir performans dönüştüren, fakat sanat çevrelerinde gördüğü takdir Ross’tan ziyadesiyle fazla olan bir ressamı anmak istiyorum: Jackson Pollock. Eserlerini resmetme süreci eserlerinin son hallerinden daha etkileyici bulunan bir 20. yy. ressamı olan Pollock’ın resim üretimi ile ilgili pek çok görüntü kaydı vardır. Hans Namuth’un yönettiği *Jackson Pollock 51* isimli kısa film bu kayıtlar arasında anılabilir (1). Pollock bu filmde resim yaparken hiç dönüp izleyicisiyle konuşmaz, adeta bir trans halindedir. Sanatçının esime

anını o farkında olmadan anahtar deliğinden gözetliyor gibiyizdir, orada olmamamız gerekiyordur. Oysa bu aktörlerin rol aldığı bir sinema filmi değildir, sanatçının üretim sürecini kaydetmektedir, ressam bizim kamera aracılığıyla orada olduğumuzun bilincindedir ve bunu önemsememektedir. Kameranın açık seçik görüntü alabilmesi için duruşunu değiştirmez veya bizi gözettiğini ima eden hiçbir davranışta bulunmaz. Gözümüzün önünde gerçekleşen bu üretim sürecinde sanatçı bizden ayrı bir dünyadadır, biz ona ancak şaşırabilir veya hayran olabiliriz. Yaptığımız, bir esimeye şahit olmaktan daha öteye gidemez. Pollock'ın bu tavrının izleyenleri arasında yadırgandığını söyleyemeyiz. Tablolar birçoğumuz için birtakım yetenekli ve bizim dünyamıza çok da tanıdık olmayan insanların atölye denilen gizemli mekanlarda ortaya çıkarttıkları sanat denilen gizemli bir aleme dahil üretimleridir. Bu aleme mensup birtakım kişiler sanatçıların ürettikleri eser denilen nesnelere paha biçerler. Maleviç'in *Siyah Kare'si* veya Duchamp'ın *Çeşme'si* gibi ikonografik yapıtları belirli bir sanat birikimi olmadan takdir etmek hayli zordur. Sanat dünyası denilen mevhuma olan mesafeniz, eseri deneyimleyişinizi belirler. Sanat yapıtı adeta buzdağının görünen ucudur, altında ondan önce yapılmış sanat eserlerini ve onların bugüne kadar yorumlanışlarını barındırır. Duchamp'ın *Çeşme'si* kimilerine göre sanat yapıtı kavramının sorgulanışdır, seri üretim nesnesinin eserleşme olanağının araştırılmasıdır. Modern sanat tarihine yabancı gözlere ise sadece yanlış yere konulmuş bir pisuar olarak görünebilir. Güncel sanatı takip eden biri olmak istiyorsanız ve buna bugün başlayacaksanız, eserleri ilk görüşte anlamlandır-

mak veya takdir edebilmek kolay olmayacaktır. Bunun için sanatın hem imgesel hem de düşünsel tarihçesine değişen seviyelerde aşına olmak gereklidir.

Güncel sanatta felsefi savlarının gücü veya özgünlüğüyle orantılı değerli görülen bu eserlerin arasında, Bob Ross'un yaparken

kaldırmaya niyetleniyordu, onun yerine ise sanat üretmenin sevinci ve buna ortak oluşu koyuyordu. Anlattıklarının esas odağını resmin tekniği veya estetiği oluşturmaz, resmi yaparken bizimle birlikte resmin içinde bir hikayeye dalar. Ağaçların yeri asla yanlış değildir, orada yaşayacak kuşları göz önünde bulundurup istediği-



yaşadığı sevinci paylaşma amacı güttüğü manzaralara yer yok mudur peki? Bob Ross son derece tanıdık olan ve bizi anlamlandırmanın gerilimi ile yüzleştirmeyen bir eser üretirken, bize resimle çok da aşına olmadığımız bir ilişki kurmanın imkanını gösterir. Bu ilişki, sanatçının eser yaratırken duyduğu sevince ortak olmaktır. Pollock'ın aksine, Ross orada olsak fırçayı biraz da bize verecek gibidir. Seyircileri arasındaki ressamların oranı nedir bilinmez, ama Ross bir nesle "siz de yapabilirsiniz" diyerek sanatçı ve sanat üzerindeki gizem perdesini

imiz kadar ağaç çizmemiz konusunda bizi cesaretlendirir. Onun resminde yanlış veya fazla yoktur. Sanat dünyasında izleyicinin duyduğu hayranlık, esere veya sanatçıya ait olagelmıştır; ama Ross bu hayranlığı sürece çekmektedir. Bu hem düşünsel hem edimsel süreç artık örtük değildir, apaçıktır. Pollock'ın resim yaparken aklından geçenleri asla bilemeyeceğimiz gibi; ama Ross'un mutlu küçük ağaçlar düşündüğünü biliyoruz. Bu durum onu izleyici için daha az gizemli ve daha ilişki kurulabilir hale sokuyor. Ross resimlerinde modern insanın varoluşsal sıkın-

tılarını anlatmaz belki; ama onun çalılarının arasında yaşayan küçük hayvanlar artık sadece onun değil bizim de hayalimizde canlanmıştır. Belki bir buzdağı değil bir kum tepciğidir eserleri. Ama sanat eserleri arasında sıkça rast-

cisi olduğunun farkındadır Abramovic. Karşılıklı bir paylaşım söz konusudur. Deneyimleyenler, Abramovic ile göz göze gelmeyi etkileyici olarak tasvir etmişlerdir (2). Ne var ki bu ilişkide de gizem hala mevcuttur. Eğer performans-

kalitesinden çok daha etkili olabilmekte. Botton'un bu tespiti ilk bakışta felsefi altyapısı olmayan duygusal bir ifade gibi görünebilir, fakat Heidegger'in insanın varoluşu üzerine yazdıklarında da bu duruma dair ipuçları mevcut. "İnsan" gibi bir terimi antropolojik ve diğer tüm imalarından ötürü kullanmayı tercih etmeyen Heidegger, burada-olan (*Dasein*) diye tanımladığı bizleri, her zaman bir dünya içerisinde olan varlıklar olarak anlatıyor *Varlık ve Zaman*'da. Özne kavramını kullanmak istememesi, Heidegger'in *Dasein* terimini tercih etmesinin bir diğer nedenidir. Bizi çevremizi özne-nesne ikileminde kavramaktan uzaklaştırmak niyetindedir Heidegger; çünkü ona göre bu yapay bir ikilemdir. Kendimizi dünyada-olan-varlık (*being-in-the-world*) olarak değerlendirmemizi öğütler (4). Bu ikileştiren düşünce biçimi, sanat deneyiminde de ortaya çıkmaktadır. Pollock'ın sanatında eser-izleyici ilişkisi bir özne-nesne deneyimi şeklinde kurgulanmış gibidir, oysa hem Abramovic'in hem Ross'un performansları insanın birlikte oluş halini (*being-with*) içerir. Onların işlerinde, dışarıda bir yerde sanatçının kendi kendine yaptığı eserin bir diğer ayrı varlık olan izleyici tarafından deneyimlenmesi söz konusu değildir. Bir tarafta Pollock, kameraya bakmayışıyla izleyicinin de aynı sanat dünyasında var olduğunu görmezden gelmekte, öte yanda ise tüm varlığıyla burada-olan ve izleyicinin gözünün içine bakan bir Abramovic bulunmaktadır. Ross ise daha mütevazı bir noktadan bu paylaşımı yelteniyor ve biz izleyiciler kendimizi Ross ile aynı duygulanım içerisinde buluyoruz. İletişimin derinliği veya sanatçının esrimesinden daha az sanatsal algılanabilecek bir odağı var Ross'un: Resim yaparken duyduğu sevincini paylaşmak.



lanmayan bir iddiası vardır: **Sanatı sanat için değil, sevinç için yapmak.**

Bob Ross'u neden bir performans sanatçısı olarak nitelendirdiğimi biraz daha anlaşılır kılmak için seyircisinin varlığını performansının odağına koyan bir sanatçıdan bahsetmek anlamlı görünüyor. Marina Abramovic'in ünlü performansı *Sanatçı Burada* (*The Artist is Present*) kapsamında odaklandığı konu, tam da bu sanatçı-izleyici iletişimidir. MoMA'da 2010 yılında gerçekleş-tirdiği bu performansta sanatçı yaklaşık 3 aylık bir süreç boyunca günde 8 saat galeride masanın kenarlarına karşılıklı konulmuş iki sandalyeden birinde oturmaktadır. Karşıdaki sandalyeye sırayla oturan ziyaretçiler, onunla göz teması kurarlar. Sadece izleyici esere veya sanatçının kendisine bakmaz, sanatçı da ona geri bakar. Varlığını meşrulaştırmanın izleyi-

ta bulunmadıysak, görüntülerine baksak dahi sanatçı ile aynı zamanda ve mekanda olmuş insanların yaşadıklarını sadece tahayyül edebiliriz. Televizyondan bizimle konuşarak resim yapan bir ressamla olan iletişimimizin bu kadar derin ve doğrudan olduğu söylenemez; fakat bugün hala videolarını izleyen biri Bob Ross ile benim kurduğum bağa çok yakın bir iletişimi elde edebilir.

Alain de Botton, *Mutluluğun Mimarisini* kitabında iyi bir yaşamın nasıl olması gerektiğine dair görüşlerimizin güzel bulduğumuz şeylerde vücut bulduğunu söylüyor (3). Kitap boyunca ima ettiği bir tavır daha var: Mimariye veya herhangi başka bir esere olan duyarlılığımız saf estetik beğenilerimizden daha fazlasına dayanıyor. Mekanları, hele ki yaşadığımız mekanları iyi veya kötü deneyimlerle ilişkilendirişimiz, mutluluğumuz üzerinde uzamın estetik

Kaynaklar:

1 Namuth, H. (Yönetmen). (1951). Jackson Pollock 51 [Kısa Film]. ABD

2 Abramovic, M. (Performans Sanatçısı). (2010). *The Artist is Present*. New York, NY: Museum of Modern Art

[https://www.moma.org/learn/moma_learning/marina-abramovic-](https://www.moma.org/learn/moma_learning/marina-abramovic-marina-abramovic-the-artist-is-present-2010/)

[vic-marina-abramovic-the-artist-is-present-2010/](https://www.moma.org/learn/moma_learning/marina-abramovic-the-artist-is-present-2010/)

3 de Button, A. (2007). *Mutluluğun Mimarisi*. Çev. Banu Tellioglu Altuğ. Sel Yayıncılık, İstanbul.

4 Heidegger, Martin. (1962). *Being and Time*. Çev. John Macquarrie & Edward Robinson. Blackwell Publishers Ltd., Oxford.



YAZAR

BURCUKARAEL

Sanat felsefesi ve dil felsefesi alanlarıyla ilgilenmektedir. Mimarlık mesleğini ve felsefede akademik hayatını birlikte devam ettiriyor ve aktif olarak uzak doğu dövüş sporları ile ilgileniyor. Bilim kurgu türü edebiyattan ve filmlerden keyif alır.



STOACI SEVINÇ

MELİKE MOLACI*



Sözlüklerde “sevinç, keder, acı ya da hazza karşı kayıtsız ya da duyarsız kişi” (1) olarak tanımlanan Stoacı’nın “ruhun duyumsamazlığını ülkü edinen öğreti”ye (2) sadakati, bir robotun ya da bir taşın dingin ve umursamaz “yaşam”ını akla getirir. Kuşkusuz aklın egemenliğinin, doğaya uygun yaşamının ve dünya yurttaşlığının amaç edinildiği Stoa felsefesi, erdemli ve mutlu bir yaşamda sarsılmazlığı (*ataraksia*) ve etkilenimsizliği (*apatheia*) vadeder. Her türlü duygunun/etkilenimin (*pathos*) ruhtan sürgün edildiği bu duygusuz yaşam idealinin çalkantıdan (*tarasso*) yoksun olan ölüme yakınlığı, sıklıkla Stoacıları intihara meyilli ve ölüme sempati besleyen “yaşam yoksunları” olarak düşünmeyi beraberinde getirir. Bu haliyle kederden, kaygıdan ve korkudan uzak durmak adına yaşamı feda eden dingin Stoacılar, “doğaya uygun yaşamak” yerine “doğaya uygun ölmek”e çalışır gibi görünürler.

Etkilenimsizliğin (organik) yaşama, dinginliğin zamana ve harekete olan mesafesi dikkate alındığında yukarıda ifade edilen yaygın kaniya ulaşmak kaçınıl-

mazdır. Bununla birlikte Stoa felsefesinde etkilenimsizliğin etkiden, dinginliğin de ilişkiden bağımsız olmadığı ve mutsuzluğun yahut erdemsizliğin son tahlilde yargılara bağlı fiziksel bir durum olduğu dikkate alınırsa dingin ve sakin bir yaşamın sevinç dolu ve doğaya en uygun yaşam olduğu açığa çıkar. Yaygın kanının aksini temellendirme iddiasında olan bu yazı da bu sevinç dolu yaşamın nasıl mümkün olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Erdemin ve mutluluğun sonucu ya da ilineği olan sevincin Stoa felsefesinde nasıl temellendirildiği, mezkûr felsefinin temel ayrımları ve kavramsallaştırmaları aracılığıyla anlaşılabilir. Felsefeyi fizik, mantık ve etik olmak üzere üçe ayıran ve her bir bölümde detaylı soruşturmalar yürüten Stoacıların sevinç söz konusu olduğunda, felsefenin bu üç alanında da önemli ayrımlar yaptıkları göze çarpar. Bu haliyle sevinç temellendirmesi yahut duygular kuramı Stoa felsefesini baştan sona ele almayı gerektirir. Fakat bu uzun ve dolambaçlı yolun uğraklarını kat etmek mümkün olmadığından, burada yalnızca sevinç duygulanımı-

*Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

nın kaynağı olan dürtü, izlenim ve yargı kuramları ile duygulanımların fiziksel (bedenli) temeline dair başlıca kuramlara değinilecektir. Bu epistemolojik ve ontolojik temellendirmelerin yanı sıra, sevincin bilgelik ideali ve etik yaşam ile olan bağlantısı da ele alınacaktır. Böylece bir Stoacının bütün duygulara karşı kayıtsız olmadığı; başta sevinç (*khara*) olmak üzere, rıza (*boulêsis*) ve ihtiyat (*eulabeia*) gibi hoş duygulanımlara (*eupatheia*) sahip olmanın, bilgelik ve insanlık ideali bakımından önemli ve hatta –ikincil de olsa– iyi olduğu ortaya konulmuş olacaktır.

Dürtü, İzlenim ve Onay

Stoa felsefesinde bütün duygular ve duygulara bağlı tüm eylemler izlenim (*phantasia*) ve dürtüyle (*horme*) ilgilidir. Buna göre var olanların tamamında bulunan “kendini koruma dürtüsü (*oikeiôsês*)” doğa tarafından bütün varlıklara nakşedilmiş, kökensel bir dürtüdür. Rasyonel olmayan varlıkların davranışlarını yönlendiren bu dürtü, insan söz konusu olduğunda henüz akla sahip olmayan çocuklar için de eylemin ilksel kaynağıdır. Karmaşık içgüdülerin temelini oluşturan bu ilksel dürtü, yetişkinlikle birlikte yerini akla bırakır; akıl dürtüleri biçimlendirmek üzere insanda sonradan oluşur. Nitekim kimi zaman rasyonel yargılama yetisini kullanan insan erdem ve ödev uğruna dürtülere aykırı eylemlerde bulunur. Kendinde doğal olan kendini-koruma dürtüsü, yetişkinlikle birlikte çeşitlenir ve aileden akrabalara; yurttaşlardan bütün insanlara doğru genişleyerek Stoacı dünya yurttaşlığının doğal temelini teşkil eder (3). Bu haliyle insan eylemlerini yönlendiren ve etiğin temelini oluşturan bu dürtü, tutkular ve duygulanımlar söz konusu olduğunda da her zaman iş başındadır.

Stoacı duygular kuramında dürtülerin yanı sıra izlenimlerin de önemli bir yeri vardır. Stoa felsefesinde zihne kazınan izlere ya da zihni başkalaştıran nedenlere karşılık gelen izlenimler, gerçekliğin temelinden çıkan ve duyu organlarıyla algılanan bedenlerdir (4). Algının ve bilginin unsurlarından olan izlenimler, aynı zamanda eylemin de başlatıcısıdır. Buna göre yönetici kısım dışsal uyaranlardan aldığı izlenimle-

re dair yargısına göre eylemi yönlendirir. Bilginin ya da sanının; doğru ya da yanlış eylemin dışsal yahut başlatıcı nedeni olan izlenim, yönetici ilkenin onayına sunulur. Kişi kendisinde bulunan izlenimi evetler ya da değiller ve buna göre eyler. Bu haliyle bütün eylemler epistemolojik bir temelden hareketle meydana gelirler: Eğer kişi gerçek bir temeli bulunmayan bir izlenimi evetlerse yargısı bir sanı olur ve bu sanıya dayanan eylemi de doğaya ve akla aykırı bir eylem olur. Aksine izlenimin temeli gerçekse yani izlenim dayandığı nesneye (bedene) uygunsa ve zihin bu izlenimi evetlerse ortaya bilgi ya da doğru sanı çıkar ve yargıya dayalı eylem, akla ve doğaya uygun olmuş olur.

O halde Stoa felsefesinde eylemi yönlendiren dürtü, izlenim ve onay; etik bir yaşamın olanağını kuran üç temel işleve karşılık gelir. Kişi dürtülerini ya da izlenimlerini doğayla ya da gerçeklikle kıyaslamaksızın evetlediğinde ya da değillemediğinde kaçınılmaz bir biçimde uyumsuz bir yaşamın ve erdemsiz eylemlerin öznesi olacaktır. Aksine kişi sahip olduğu doğa bilgisi sayesinde doğayı ve akli gözeterek yargılsa, eylemi erdemli, kendisi de mutlu olacaktır.

Bedenler ve Duygular

Tutkulara ve duygulanımlara temel teşkil eden epistemolojik aygıtların yanı sıra, sevinç dolu bir yaşamın olanağını temellendiren fiziksel ayrımlara değinilecek olursa bu kez, Stoacı bedenselciliğin duygular bahsinde nasıl bir açılım sağlayabileceğinden bahsetmek yerinde olur.

“Var olan her şeyin beden olduğunu” iddia eden (5) Stoacılar, duygulara ilişkin kuramlarında da bu iddiayı sürdürürler. Buna göre bütün tutkular ve duygulanımlar ruhun yönetici kısmına bağlıdır ve yönetici kısım bir beden olan *pneuma*’nın belirli bir durumda, fiziksel bir oranda bulunmasıyla oluşmaktadır (6). Temelde iştah, korku, sıkıntı ve haz olmak üzere dörde ayrılan tutkular (7) ile üç temel duygulanım (sevinç, rıza ve ihtiyat) (8), Stoa bedenselciliğinin doğal sonucu olarak bedenlerde etkimektedirler. Nitekim “bir şey üzerinde etkiye bulunan ya da başka bir şeyin etkisine uğrayan” her şeyin bir beden olarak

düşünüldüğü (9) Stoa fiziğinde bedenleri etkileyen dürtülerin (*horme*), zihinde yarattığı aşırılığa karşılık gelen tutkular, akıl dışı ve doğaya aykırı olarak tanımlanmaktadırlar. Bununla birlikte ruhun tutkularının akıl dışı olarak tasvir edilmesi, Stoa felsefesinde ruhun parçalı olarak düşünüldüğü anlamına gelmez. Platoncu ruh görüşünden farklı olarak Stoacılar, bir beden olan ruhu, akli ve akıldışı öğelere sahip bir savaş alanı olarak düşünmezler. Tutkular söz konusu olduğunda dışsal bir uyarıcının etkisi altında kalan insan, bu uyarıcıya dair yargısı ve bunun sonucunda ortaya çıkan tutumu ya da etkinliği ile erdemli ya da erdemsiz olur. Bu bakımdan ruhun akılla eş anlamlı olan yönetici kısmının, akıldan yoksun bir yana söz geçirmesi ya da onu baskılaması söz konusu değildir.

Doğru olmayan eylemin yani tutkuların nedeni hatalı yargı iken; hatalı yargının nedeni uyarıcıya verilen tepkinin şiddeti ile ilgilidir. Söz gelimi birinin yürüme dürtüsüne (uyarıcısına) göre yürüdüğünü varsaydığımızda, onun bacaklarındaki hareket aşırı olmayacaktır; keza dürtü ortadan kalktığında bu kişi duracak ya da ne istiyorsa onu yapacaktır. Fakat aynı kişi aynı dürtüye göre yürümek yerine koşmaya başlarsa, dürtüsüne dair yargısı yürümek değil koşmak olacağından, tepkisinin şiddeti dürtüye uygun olmadığı gibi akla ya da doğaya da uygun olmayacaktır. Bu haliyle dürtüsünü aşırıya götüren insanda ortaya çıkan tutku, akli olanı açacak; doğaya yani doğal uyarıcıya uygun bir tepki olmayacaktır. Dürtüyü aşan tutku, yönetici bölümün fiziksel oranının değişmesine, ruhta bulunan uygun gerilimin ortadan kalkmasına neden olacaktır (10). Dolayısıyla bedenli bir değişimi varsayan dürtülerin, tutkuların ya da duygulanımların zihnin onayı olmaksızın var olmaları mümkün değildir; yine bunların kendilerinde kötü ya da yanlış olmaları da söz konusu değildir (11). O halde zihinden başka bir yerde bulunmayan yani zihnin onayı olmaksızın insanda bulunmayan bütün duygular, insanın yargılarına bağlı ve insanın gücü dâhilinde olan şeylerdir (12).

Tutkular ve Duygulanımlar

Stoa etiğinde kendinde farksız (*adiaphora*) yani kendisi için istenmeyen, fakat erdem için tercih edilebilir olan ya da olmayan bütün duygular, erdemle ilişkisinde değerlendirilir. Bu bağlamda sevinç, rıza ve ihtiyat erdemli bir yaşamın doğal sonucu olarak ortaya çıkan duygulanımlar/coşkular olarak düşünülür. İştah, (*epithumia*) korku (*phobos*), sıkıntı (*lupê*) ve haz (*hedonê*) ise erdeme mâni olan, ruh dinginliğini bozan istenmedik tutkulara karşılık gelirler. Sevinç söz konusu olduğunda Stoacılar onun

tanrısal, sürekli ve bitimsiz bir duygulanım (13) olduğunu temellendirebilmek adına, onun karşısı olan hazdan yola çıkarlar. Buna göre sevinç “akla uygun bir coşku (*eulogon eparsis*)” olduğu için hazzı karşıtır; akla uygun olmayan haz ise aşırı bir dürtü, yanlış bir sanı ya da ruhun çalkalanmasıdır (14). Korku ve iştah beklentiyle ilgiliyken, haz ve sıkıntı şimdide deneyimlenen iyi ya da kötü şeylere dair canlı bir sanıdır. Bu haliyle beklentiye dair tutkular dışsal bir izlenimden kaynaklanmaktayken, haz ve sıkıntı içsel bir nedenden kaynaklanan, anlık ve geçici çalkantılardır. Beklentiye dayalı tutkular şimdideki aşırılıkların da nedenidir; yani sevince karşıt olan hazzın kaynağı nesneyi elde etme arzusu ya da bir nesneden kaçınma korkusudur (15). Son tahlilde kendinde ne iyi ne de kötü olan nesnelere dair yanlış yargıların sonucu olarak ortaya çıkan tutkular, birer aşırılıktır; doğaya ve akla olduğu kadar dürtülere de aykırıdır.

Bununla birlikte sevincin karşısı olan hazzın, yargı ya da sanıyla yani rasyonel yetilerle ilgili olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Nitekim Stoacılar, rasyonel olmayan varlıkların doğalarına uygun eylemleri sonucu ortaya çıkan ürünü de haz olarak adlandıırırlar (16). Rasyonel varlıkların yanlış sanılarından farklı olarak, bu irrasyonel doğalarda meydana gelen nötr durum, acının karşısı olarak düşünülür. Akla bağlı olmayan bu haz, insanın duyumlarından kaynaklanır; insanın iradesi dışında kaçınılmaz bir “yan ürün” olarak ortaya çıkar. Bu haliyle bilgeyi dahi etkileyen bu fiziksel durum, bir tutku olarak düşünülmez ve etik açıdan herhangi bir değer içermez. Övgü ya da kınama, izlenimlere ya da dürtülere verilen onayla ilgili olduğu için Stoacı, entelektüel etik aklın devreye girmediği herhangi bir durumu etik eylem için bir ölçüt olarak değerlendirmez.

Seneca haz ile sevinç arasındaki farkı ele aldığı mektubunda, hazzın gündelik kullanımda neden olduğu yanlış anlaşılmalara dikkat çeker ve sevincin ne olduğunu anlaşılır kılar. Gündelik dilde zihnin mutluluk halinde olması olarak kullanılan haz, insanları yanıltmakta; en yüksek iyyinin haz dolu bir yaşam olduğuna dair yanlış kanıyı pekiştirmektedir. Oysa her iki duygu yakından incelendiğinde hazzın erdemsizlik, sevincin ise erdemin peşi sıra gelen geçici bir iyi olduğu ortaya çıkar. Nitekim kendine ait hakikati bilen ruhun iyiliği olan sevinç (*gaudium*) sürekli ve hiçbir koşulda karşıtına dönüşmez. Oysa geçici ve anlık olan hazzı sıkıntı izler. Bir konuda sevinç duymanın ne olduğunu inceleyen Seneca, sevincinin nesnesini soruşturduğunda, bu nesnenin akla uygun ve aşırıya kaçmayan eylemleri ve tutumları ile sevince neden olduğunu ifade eder. Seneca, Lucilius'un

mektubunu kendisi için bir sevinç nesnesi olarak ele alırken burada, sevince neden olan unsurları doğaya ve akla uygunluğuna göre değerlendirir. Buna göre Lucillius'un zihninin durumuna delalet eden konuyu ele alış biçimi, gösterişe kaçmayan ifadeleri ve özlü sözleri sevinç nesnesinin doğasını gözler önüne serer (17). Her ne kadar sevinç duymada sevinç nesnesinin doğaya uygunluğu bir unsur olarak düşünülse de son tahlilde haz gibi sevincin de kişiye bağlı olan ruhsal bir etkilenim olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu örnekte Seneca'nın sevincinin asli nedeni sevinç nesnesinin niteliklerine dair yargısı yahut bilgisidir. Doğaya uygun yaşamının ve eylemenin mahiyetini kavrayan Stoacı bilge, bütün yargılarında doğayı ya da akli bir ölçüt olarak aldığı için geçici yahut rastlantısal bir hoşluk duymaz. Tam aksine Stoacı sevinç doğada işleyen nedenlerin, tanrısal öngörünün, kaderin ve evrensel düzenin bilgisine sahip bilgenin ruhsal durumudur. Zaten var olanların doğasını ve nedenlerini bilen; kaçınması ve arzulaması gerekenin ne olduğuna vakıf olan; en yüksek ve tek iyinin erdem olduğunu onaylayan insan, doğasına uygun olan bu ereğe ulaşmak için nasıl yargılaması ve eylemesi gerektiğini de bilecektir.

Akla yani bilgiye dayalı bu yaşamın tek iyisi olan erdem, beraberinde mutluluğu ve hoş duygulanımları getirecektir. Bu haliyle Stoa felsefesinde hep var olan iyiler erdemlerken; sevinç erdemin sonucu olan bir ruh durumu olduğu için "geçici" bir iyidir. Fakat sevincin geçici olarak tasvir edilmesi onun sürekli olmadığı anlamına gelmez. Buradaki ayrım süreye değil, amaca ve sürece ilişkindir. Erdemler kendisi için istenen şeyler olup mutluluk için zorunluysen; erdemin peşi sıra gelen sevinç, mutluluk için zorunlu bir neden değil, bir sonuçtur (18). Ayrıca erdemler yönetici ilkenin belirli bir durumuna işaret eden sabitlikler; bir kere sahip olunduğunda yitirilmesi mümkün olmayan niteliklerdir. Oysa sevinç gibi hoş duygulanımlar ruhta bulunan gerilim oranıyla ilgilidir; erdemli olmayan bir insan rastlantı sonucu sevinç duyabilse de, erdemin ve mutlu bir yaşamın ürünü olan nihai sevinç, erdemli insanın duygulanımı olduğunda kalıcı hale gelecektir (19).

O halde hoş ve tercih edilebilir bir duygulanım olan sevinç, tıpkı karşıtı olan haz gibi rasyonel bir etkinlikte ortaya çıkar. Sevinç dolu bir yaşam başa gelen olaylara dair rasyonel yargılarla ilgilidir. Son büyük Stoacı Marcus Aurelius ölüme ilişkin meditasyonunda, bunun muazzam bir örneğini sergiler. Başa gelebilecek her türlü kötülüğün ya da zararın yalnızca zihinde bulunmasından hareketle ölüm korkusunun "zihinsel bir kötülük" olduğunu düşünen Marcus

Aurelius ölümün doğal bir süreç olduğunu ifade eder:

"Ya ölüm, nedir ölüm? Ölüm, mantıksal çözümlemelerle, başlı başına ele alınacak olursa, onunla ilgili bütün fanteziler dağılıp gider, ölümün doğal bir olaydan başka bir şey olmadığı anlaşılır. Ama doğal bir olgudan korkmak çocuklara özgüdür, çocukça bir şeydir; ölüm yalnızca bir doğa olgusu değil, aynı zamanda doğaya yararlı bir şeydir. İnsanın Tanrı'yla nasıl, kendisinin hangi parçasıyla bağ kurduğunu, bu parçanın gerektiğinde nasıl hazır olduğunu düşün." (19)

Tıpkı haz gibi akıldışı bir coşku olan korkunun da nedeni, nesneye dair bilgisizlik ve bu bilgisizlikten kaynaklanan yanlış sanı olduğuna göre kişiye bağlı olan, yargılarına temel teşkil eden bilgisizliği ortadan kaldırmaktır. Zira insanda bulunan duygular, insanın kendisini kaptırdığı, edilgin bir biçimde taşıdığı irade dışı etkilenimler değildir. Bilakis her duygu insanın etkin ve farkında olarak kendisinde bedenlenmesine onay verdiği, erdeme destek ya da köstek olan durumlardır. Son tahlilde sevinç dolu bir yaşamın sırrı, "doğaya uygun yaşamak"tır ki bu doğa her birimizin içinde tekrar eden ve çoğumuzun farkında dahi olmadığı en yüce düzendir.

Sonuç olarak Stoa felsefesinde erdemle birlikte vadedilen etkilenimsizlik ve dinginlik, bütün duygulardan azade bir yaşam övgüsü değildir. Aksine bir beden olduğundan ötürü etkilenmekten geri duramayacak olan insan, kendisini etkileyen olaylara karşı doğru yargılar ve doğal tepkiler verdiğinde, etkinliğin ta kendisi olacaktır. Dolayısıyla etkilenimsizlik ve dinginlik duygusuzluk değil; maruz kalınan olaylara verilen rasyonel tepkinin etkinliğidir. Dürtülere ya da izlenimlere dair yargısında uygunluğu gözetmeyen ve doğaya aykırı etkinlikte bulunan insanın durumu kaçınılmaz olarak ruhsal taşkınlık ve sürekli endişedir. Oysa yargısı ve eylemiyle kontrolü eline alan ve etkin bir yaşam süren insan zorunlulukla sevinç doludur. Hatta doğaya uygun yaşayarak erdemli olan bilge insan, bir an olsun sevinçten mahrum kalmayacak, adeta sevince dönüşecektir.

Dipnotlar:

- (1) Pickett, 2011: Stoic.
- (2) TDK: Stoacılık.
- (3) Laertius, 1931: VII. 85.
- (4) Laertius, 1931: VII. 50.
- (5) Arnim, 1964: II. 329
- (6) Plotinus, 1988: VI. 1. 29; Arnim, 1964: II. 376.

- (7) Long&Sedley, 1987: 65A.
(8) Laertius, 1931: VII. 116.
(9) Cicero, 1967: I. 39; Empiricus, 1935: VIII. 263.
(10) Long&Sedley, 1987: 65J; 65T.
(11) Long&Sedley, 1987: 65X.
(12) Epictetus, 1928: V.
(13) Seneca, 1917: LIX. 16.
(14) Laertius, 1931: VII. 116; Long&Sedley, 1987: 65A; 65B; 65D; 65R.
(15) Long&Sedley, 1987: 65A
(16) Laertius, 1931: VII. 86.
(17) Seneca, 1917: LIX. 5-6.
(18) Arnim, 1964: III. 95; 113; Laertius, 1931: VII. 94.
(19) Long&Sedley, 1987: 60J.
(20) Aurelius, 2012: II. 12.

Kaynakça:

ARNIM, Hans von Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV, Teubner, Stuttgart, 1964.

AURELIUS, Marcus, Düşünceler, (çev. Şadan Karadeniz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

CICERO, Academica, (trans. H. Rackham), Harvard University Press, Cambridge, 1967.

EMPIRICUS, Sextus, Against Logicians, (trans. R. G. Bury), Harvard University Press, Cambridge, 1935.

EPICTETUS, Discourses Books 3-4, Fragments the Encheiridion, (trans. W.A. Oldfather. Trans.), Harvard University Press, Cambridge, 1928.

LAERTIUS, Diogenes, Lives of Eminent Philosophers Books 6-10, (trans. R. D. Hicks), Harvard University Press, Cambridge, 1931.

LONG A. A. & SEDLEY, N. D., The Hellenistic Philosophers, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

PICKETT, J. P., The American Heritage Dictionary of the English Language, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, 2011.

PLOTINUS, Ennead VI 1-5, (trans. A. H. Armstrong), Harvard University Press, Cambridge, 1988.

SENECA, Epistles 1-65, (trans. Richard M. Gummere), Harvard University Press, Cambridge, 1917.

TÜRK DİL KURUMU (TDK), Güncel Türkçe Sözlük <http://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi:05/08/2019)



YAZAR

MELİKE MOLACI

Araştırma alanları Antik felsefe, Stoa felsefesi ve ontolojidir. Mitoloji, Helenistik felsefe, etik ve siyaset felsefesi ilgisini çekmektedir. Çeşitli dergilerde makaleleri yayımlanmıştır. Boş vakitlerinde film izlemekten ve kitap okumaktan hoşlanır.



KAHRAMAN MİTOSU

TOLGA BODUCCUOĞLU



Doğadaki diğer canlılardan, yaşamsal gelişmişlik ve ilişkilerindeki karmaşıklık bakımından ayrılan insanoğlu, süregelen var olma mücadelesinin açlığı, şiddeti ve tedirginliğiyle kurguladığı *dünyanın kâbusunda* bir kurtarıcıya, bir kahramana inanmak istedi öteden beri. İster tanrıların gazabına uğrayan dünya olsun, ister Ergenekon Dağı'na sıkışmış bir kavim olsun, ister ölümsüzlüğün peşinden koşan Gılgamış'ında olsun, her anlatıda, kahramanın cesaretiyle kurtarılan ve yeniden kurulan bir dünya kurgulanır. Savaşların, kıtlıkların, felaketlerin ardından sonsuz barış ve mutluluk devri başlardı böylece. Bugünkü insanın masal ya da hayal gücünün zıvalıkları diye düşündüğü bu anlatılar, sonraki nesillerin dilinde yüzyıllar boyunca dolaşıp yeni biçimler alırken, farklı coğrafyalara yayılırken, aynı zamanda toplumları, belli bir insan tipi ve davranış modeliyle *eğitme* işlevi de taşıyordu kuşkusuz. Gelenekler, toplumsal zihniyetler, sosyal ilişki biçimleri, politika, sanat ve bugünün dünyasında inanılmaz boyutlarda çeşitlenen ve ayrışan birçok olgu, bu anlatılarla birlikte fantastik/destansı/epik şifreler olarak zamanda yolculuk ediyordu. Güçlü, savaşçı, cesur insan modellerinin yazdığı tarihle büyütülüyordu çocuklar.

Mitler unutuldu, destanlar eskidi; ama insanın en zayıf ve korkmuş anlarında gözünü bazen yere bazen de göğe çeviren o karmaşık itki hep var oldu. İnsanoğlunun tahakkümünü nesneler üzerinde kullanarak doğaya hâkimiyet duygusunu pekiştiren teknoloji bile bu anlamda, sanılanın ve umulanın aksine korkularımızı çeşitlendirdi, dozlarını artırdı. Böylece destanlardaki kılıçlı, mızraklı, yaylı savaşçıların yerine onları yaratan insansı itkiyi bin yılların ötesine taşıyan yeni kahramanlar, hem kahramanlık'ı hem de kahramanlığın içerdiği şiddet kavramını çeşitlendirdiler. Kovboyların, kıtanın asıl sahiplerini öldürmelerini meşrulaştıran ve bizim her zaman, filmdeki kovboyun peşine takılıp onunla birlikte Kızılderililere karşı bir katharsis¹ haliyle savaştığımız *yeni destansı kahramanlar* yaratılmaya başlandı. Kovboyların yerini mafya babaları aldı. Sonra o babaların karşısına kahraman polisler çıktı. Yakışıklı ve korkusuz polisler, insanın "kahramanlık" olanaklarını tüketip cyborg'lara, Terminator'lere dönüştü. En sonunda kahraman olmanın sadece erkeklere özgü olmadığını kanıtlayan kadın kahramanlara sıra geldi.

İlke asla değişmedi: Kahraman, anti-kahramanı yarattı. Üst kültürün kahramanları, alt kültürün kahramanlarıyla çarpıştı, karıştı. Doğu, Batı'ya karşı inançlı bombalar yetiştirdi. Don Kişot ve Sancho Panza türünden kahramanların aynı cephede savaşamayacağı ve aslında kahraman bile olamayacakları keskin bir mücadelenin anlatısına çoktan dönüşmüştü haber bültenleri. Her ideoloji, her din, her grup, her ülke, her mahalle kendi kahramanlarıyla direnir oldu öteki'ne. İnsanoğlunun bir arada yaşamamasının trajik bir metaforu olarak.

Böylece bütün bu kahramanlar, mitsel düşünceden bu bağlamda yalnızca estetik anlatım olanakları bakımından ayrılan bugünkü insanlığın ortak zihniyetinin bir ürünü olarak *geleceği* sürdürdüler. Kahramanlar, tıpkı çağlar öncesinde olduğu gibi adaletin, özgürlüğün, refahın, huzurun ve en kozmik anlamda “yeniden doğuş”un birer müjdecisi oldu her zaman. Hollywood sineması, insanlığın en eski epik ve lirik temalarının ve anlatılarının toplandığı ve yeniden yaratıldığı bir kültürel endüstriye dönüştü böylece.

Halk bilimci Stith Thamsen'un² “bir hikaye anlatma aracı” olarak gördüğü genel anlamda sinema, anlatının aracı filan değil, doğrudan anlatıcısı ve yaratıcısı konumunda çok uzun zamandır. Batman, Süpermen, James Bond, Örümcek Adam, Kedi Kadın, Hulk ve diğerleri... Modern kahramanların dünyayı kurtarmanın tek yolunun, önce başka dinlerden, başka uluslardan, başka gezegenlerden düşmanlar yaratarak ve bu düşmanları yok etmeye güdülü insanın o kadim temasını, gerek özel ve gizil güçlerle; gerekse teknolojinin estetize ettiği silahları kullanarak kahraman imgesini, “uğruna ölünecek ve öldürecek ilkeler”le birleştirdi. Dünya, gerçekten filmlerde anlatıldığı kadar ürkünçlü ve politikacılar kahraman olamayacak kadar cüceydiler. Dahası herkes, şiddette bir biçimde yakınıyor; ama hiç kimse bu zihinselliğe yaptığı bireysel katkıyı sorgulamak için kendi ruhuna bakmayı denemiyordu. Bunu yapmak yerine her birey, bu geniş anlatı dünyasında kendisiyle özdeşleştireceği bir ya da birkaç “kahraman” bulabilirdi kendine. Her gün daha çok şeyle meşgul olup ama sürekli edilginleşen insanın içinde sızlayan –hala bir nebze de olsa sızlayan– sosyal vicdanla bütünleşecek onlarca yüzlerce kahraman var artık. Hepsisi kutsal, hepsi çekici, hepsi yürekli, hepsi iyi...

Kahraman(lar)ını seçen bireyler, kitleler bu anlatılarla kurgulanıyor ta en başından beri. Ancak günümüzün görselliği ve işitselliğiyle bezenen anlatılar, insanoğlunun kendi tarihsel ve kültürel koordinatlarını belirlemede eskisinden daha da etkili bundan

böyle. İcat edilen her teknoloji, keşfedilen her bilgi, türümüzün kanlı ve barbar geçmişini reddetse de kahramanlarımız, tahakkümün, şiddetin biçimlerini aynı teknik yöntemlerle çoğaltmayı sürdürüyorlar.

Bir şeyden tamamen koptuğumuzu düşündüğümüz ve teknolojik aygıtlara göre insanlığımızı modellen-dirdiğimiz şu noktada, aslında içsel sürekliliğimizin trajik bir biçimde karşımıza çıktığını görmek ne tuhaf!

Ama şunu anlamaya başlıyoruz ki Dünya, milyarları ya da milyonları kurtaran yerel ya da evrensel kahramanlarla değil, kendi kahramanlıklarını bilinçle ortaya çıkaracak olgun ruhların birlikteliğiyle kurtarılacak ya da yaşatılacak bir gezegen artık. Yoksa her yer savaş alanı, herkes bir cephede asker olacak gelecekte... Çünkü silahlı, ölümsüz ya da üstün güçleri olan kahramanların dünyası, bizi kurtarmaya and içmiş başka kahramanlara muhtaç edecek bir dünyadan başka bir şey yaratmıyor. Kahramanlık teması, tüm o savaşçı içeriğini yüzyıllar, bin yıllar sonrasına taşıyıp diğer başka kahramanlara ve savaşlara aracılık ediyor. Savaşlar, yaşamın tüm alanına sızıyor böylece; her birey bir kahramanın simülasyonunu gündelik yaşama aktaran birer ateşli silaha ya da düşünceye dönüşüyor. Comte'un bir zamanlar, insanın Aydınlanma'yla bambaşka ve akılcı bir varlık haline dönüştüğünü gururla muştulayan ayrımın³ güvencesi ayaklarımızın altından kayıp gideli, kim bilir ne kadar zaman oldu da farkında değiliz.

Farkında değiliz; çünkü bu ölümsüz, öteden beri toplumsal bilincimizde yaşattığımız, tarih boyunca ona tutunarak yaşadığımız kahraman mitosuna bir anlatı gerçekliğinden öte, bir yaşam biçimi olarak gittikçe daha çok sarılıyoruz. Çünkü en kolay ve kadim yöntemimiz bu. Devletin yüce bekası için, adalet için, namus için ya da güç için savaşan “kahraman kültürü” son biçimiyle bir kez daha hayat buluyor. Herkes, her yaşam alanında düşmanlar ve kahramanlar yaratıyor kendine. Kimileri kendini, benimsediği siyasal, dinsel, magazinel bir kahramanın şubesi sanıyor ve onun gibi giyinip onun gibi konuşuyor, onun gibi seviyor, dövüyor, vuruyor, racon kesiyor. Ve ne tuhaf tır ki, düşmanlarının olmadığı bir dünya düşlüyor bencilce. Yoğun teknolojik egoizmin etkisi altındaki eğitimsiz bireyler, tarihsel olarak kendi içlerine bakamayacak, baksa göremeyecek, görse anlamayacak bir kitlenin çılgınlığına doğru dörtmala koşuyor.

Kahramanların gündelik yaşamda önerdiği doğrusal, doğrudan aklının sözel ya da fiziksel şiddetinden başka neyi kutsayabiliriz ki artık; anlamda, estetikte ve sosyal yaşamdaki kabalığın, şiddetin, iletişim-

sizliğin dünyayı ikili kategorilere ayıran, olguları anlamak yerine yargılayarak çevresi hakkında bilgi edinmeyi seçen bir gelenek ve zihniyetten kaynaklandığını itiraf edememenin günahı karşısında? Artık her şey daha keskin, her şey daha gergin, herkes daha tehlikeli.

Kimse şiddet içermeyen bir kahramanlık türü olabileceğini aklından geçiremiyor bile. Kimse dokuşlarıyla bir bedende yaşatacağı anların kahramanı olmayı düşünmüyor; parmak uçlarından akan ışığın aydınlığında sevişmelerin kahramanlarından söz etmiyor örneğin. Yaşama incelik katan ayrıntılar, devrimci ya da gerici manifestolardaki çatık kaşlarla dışlanıyor. Kabalığını ruhlarına bir silah gibi kuşanan hemcinslerim; düşünce biçimlerini, değer yargılarını ve en sonunda dili çirkinleştiriyor. Metroda, otobüste, sokakta bozkır savaşçıları gibi somurtkan yüzlere

sıradan bir gülümseyişteki inceliği yerleştirmek için kimsenin Süpermen'e ihtiyacı yok oysa.

O yüzdendir ki Foucault'un *Özne ve İktidar*'da *insan'a* karşı attığı tirat, içimde sallanan sarkacın uğultusu gibi her daim kulaklarımda yankılanıyor:

Bugünlerde hedefimiz ne olduğumuzu keşfetmek değil, ne olmuşsak, başka bir deyişle ne yapılmışsak, onu reddetmektir.

Dipnotlar

1. Aristoteles'in *Poetika*'sında bu sözcük, sanat eserinin (tragedya) insanda uyandırdığı duygularla ruhun tutkulardan arınması olarak tanımlanır.
2. Stith Thomson, sinemayı hem mükemmel bir masal yayma kanalı, hem de bir tür hikâye anlatma aracı olarak tanımlamıştır. Mikel J. Koven, JAF, 116 (460) 176-195).
3. Comte, insan aklının tarihsel süreç boyunca metafizik, teolojik ve pozitivist evre olarak üç aşamadan geçtiğini söylüyordu.



YAZAR

TOLGA BODUCCUOĞLU

Araştırma alanları; medya çalışmaları, felsefe, sosyoloji, kültür bilim üzerinedir. Günümüz evreninde, insan türünün medya aracılığıyla biçimlendirilmesiyle ilgilenir. Toplumsal ve bireysel olanı belirleyen kodların çözülmesine odaklanmıştır. "Barbarlık" kavramının kültürel, politik ve toplumsal alanlarda yeniden üretimi üzerine bir çalışma yürütmektedir. Ayrıca öykü ve şiirleri, çeşitli dergilerde yayımlanmıştır. Müziğin, aşkın ve dünyanın güzelliğine inanır.



SIMONE DE BEAUVOIR'İN CİNSEL FARKLILIK FENOMENOLOJİSİ II*

YAZAN: SARA HEINAMAA

ÇEVİREN: BÜNYAMIN TAN



Kadın Sorusu

Beauvoir, *İkinci Cins*'e bir tezle değil, bir soruyla başlar. Kitabın ilk bölümünde uzun bir süredir kadınla ilgili (*sur la femme*) bir kitap yazmayı düşündüğünü söyler; ancak konu başlığını tanımlamak yerine sorunun ne olacağını, nasıl ortaya atılması gerektiğini sorar: "Sorun nedir, var mıdır?" (Beauvoir 1993, 11).

Kabul edilen yorum, Beauvoir'in verilen şekilde kadın kavramını benimsediğini ve bu varoluşun varlığını ve durumunu "kadın" olarak adlandırdığını varsayar. Fakat aslında, Beauvoir, feminist ve antifeminist argümanlar konusunu sorunsallaştırmaya başlar. O kadınla ilgili sorunun iyi tanımlanmış bir sorun olmadığını, farklı anlamlara sahip olduğunu ve hatta onun anlam ve alâkasından kuşkulandırabileceğini söyler. Soru'nun formülasyonu bu nedenle incelenen sorunun bir parçasıdır ve bu yüzden farklı soruları inceleyerek başlamalıyız. (12)

Birincisi, Beauvoir varlık ve varoluş hakkında bir dizi soru sunar. Kadınlar var mı gerçekten? ve bundan başka, Kadınlar hâlâ var mı, var olacak mı,

var olmaları arzu edilir mi? diye sorar (1993, 11). Bu soruları dünyadaki konularla ilgili olağan gerçek sorular olarak alabiliriz ve onlara deneyimlerimize, ilgi alanlarımıza ve kelimelerin kullanımına bağlı olarak "evet" veya "hayır" olarak cevap verebiliriz. Ayrıca, Beauvoir'in sorularını felsefi anlamda, varlık ve gerçeklik anlamları hakkındaki sorular olarak alabiliriz ve bunun Beauvoir'in amacının bir parçası olduğunu önermekteyim. (13) Kadınların gerçekliğini ve varlığını ispatlamaya (ya da yanlışlamaya) çalışmıyor; ancak kadınların var olma biçimi konusunda esaslı sorular önermeyi amaçlıyor: Kadın nasıl vardır? Varoluşu gerçek midir? İfade edildiğinde, gerçeklikten kastedilen nedir? Bu düşünce dizisini takip edersek sorunlar basitçe deneyimlerimize dayanarak çözülemez; deneyimlerin temelini ve anlamlarını da incelemeliyiz.

Bu sebeple Beauvoir'in kitabının ilk sayfaları bize varlık hakkında sorular sunmakta, ancak onları çözülmemiş olarak bırakmaktadır: Kadın gerçekliği ne onaylanmış ne de reddedilmiştir. Böylece odak, varoluşun anlamına dair temel ontolojik

*Yazının ilk bölümü *Düşünbil Dergisi* Sayı 83'te yayınlanmıştır.

sorgulamalara kaydırılmıştır. Beauvoir, kadının bir tanımını istemek suretiyle ilerlemektedir; başka bir deyişle, bu gerçekliğin anlamı nedir?

Fakat bu soru bile doğrudan cevaplanmıyor. Beauvoir, konuyu tanımlamak yerine farklı tanımlamalar yapma ihtimalini araştırmaya başlıyor. İlk önce üç farklı gerçeklik –dişilik, feminenlik (kadınsılık/dişillik) ve kadınlık– arasında ayırım yapar ve geçici bir tanım getirir: “Her kadın olan insan mutlaka bir kadın değildir; kadın olabilmek için kadınsı olan gizemli ve tehditkâr gerçekliğe katılmak gerekir” (1993, 11).

Bu, dişiliği gerekli, ancak bir kadın oluşturmak için yeterli olmadığı anlamına gelir. Buna ek olarak, insanların belirsiz bir kadınsı kaliteye sahip olması gerekir. Yani soru şu olur: Bu kalitenin doğası nedir? ve: Bu bir kalite mi, yoksa başka bir gerçeklik midir? Bu soruyu düz algılamak önemlidir. Beauvoir feminenliğin içeriğini aramıyor; ontolojik statüsünü incelemek istiyor: Feminenlik nasıl var, kendisi bize nasıl sunuluyor, varlık biçimi nedir? Burada da, Beauvoir birçok alternatif düşünüyor. Feminenliğin hayal gücünün ya da ideal gerçekliğin bir ürünü olup olmadığını sorar. Veya eylem ve davranış için bir model veya bir amaç mı? (Beauvoir 1993, 12).

Bazen Beauvoir’ın feminenlik gerçekliğini inkar ettiği belirtilir. Ancak kitabını dikkatle incelersek bunun yanlış bir yorum olduğu açıkça görülür. Beauvoir, sorularının ve açıklamalarının çoğunu kadınsı varoluş biçiminde formüle eder. Kadın yazılarına, kadın cinsel deneyimlerine ya da kadın dünyasına atıfta bulunmak yerine “kadınsı edebiyat” (*la littérature féminine*, 1993, 30), “kadınsı erotizm” (*l’érotisme féminin*, 1991, 176) ve “kadınsı dünya” (*le monde féminin*, 1993, 30) hakkında konuşur. Daha da önemlisi, betimsel görevini ortaya koyduğunda kadın kavramı değil, kadınsı varoluş kavramını (*existence féminine*) kullanmasıdır: “Buradaki nokta ebedi gerçekleri ilan etmek değildir, her tekil kadınsı varlığın altında yatan ortak temeli tanımlamaktır” (1991, 9, ayrıca bkz. 1993, 13).

Kitabın giriş kısmı, evrenselcilik ile özelselcilik arasındaki tartışmalar açısından kadınlığın doğasını sorguluyor. Beauvoir, kavramsalılık ve nominalizmin Ortaçağ alternatiflerini ve Platonik çözümü için de ipuçları sunar. Bununla birlikte, bu alternatifleri felsefi açıdan tatmin edici olarak düşünmüyor. Kitap, ebedi değişmeyen esasları savunmayan, ancak özelselcilik ya da nominalizme girmeyen bir arabulucuyu savunmak için bir girişimdir (Beauvoir 1993, 13). Beauvoir, statik, değişmeyen bir öz olarak kabul etmese de

feminenlik gerçekliğini reddetmez. Dinamik açıdan şunu düşünür: kadın olmak –kadınlığın genel, varolma gerçekliğine katılmak– bir kavram ya da genel bir kural dahilinde yer almayacaktır ve ebedi bir fikri ya da bir Platonik özünü oluşturmak değildir. Kadın olmak, kadın haline gelmektir (Beauvoir 1993, 25). Beauvoir için kadın “sabit bir gerçeklik değil, bir varlıktır” (1993, 73). (14)

Bu fikri ancak Beauvoir’ın yaşayan bedenini fenomenolojik anlayışına olan bağlılığını ciddiye alırsak anlayabiliriz. Yukarıda belirtildiği gibi, Beauvoir için beden bir şey değil, şeylerle ilgili bir yol, onları etkileme ve onlardan etkilenme şeklidir. Bu “bizim dünyadaki kavrayışımız ve projelerimizin taslağı”dır (Beauvoir 1993, 73).

Bu nedenle beden sağlam bir katı yapıdan ziyade bir melodi gibi bir açıklıktır. İlk gerçekleştirmeleri gelecekteki belirtilerini belirlemez; ancak farklı alternatifleri önermekte ve motive etmekte ve olası eylemlerin ufuklarını açmaktadır. Beauvoir, insan koşulunun tanımlanamaz ve belirsiz olduğunu vurgular: farklı varyasyonlar ve değişiklikler yapılmasına izin verir (1995a, 21). Genelliği bir kavram ya da sabit bir fikir değildir; ayrıntılar içinde veya üstünde yer almaz, ancak ayrıntılar arasındaki ilişkilerde yer almaktadır. *Koşulların Gücü* (*La Force des choses*, 1963) isimli eserinde, görüşünü açıkça belirtiyor: “...insan girişiminin boyutu ne sonlu ne de sonsuzdur; fakat tanımsızdır: Bu söz herhangi bir sabit sınır içine dahil edilemez, onu ele almanın en iyi yolu olası varyasyonlarını takip etmektir” (Beauvoir 1997a, 97-98).

Beauvoir için, dişil bedenler ve eril bedenler iki varlık türü değil, insan düzenlemesinin farklı varyasyonlarıdır. Her ikisinde de, temel belirsizlikle nitelendirilen insanın durumunu “farklı şekillerinde” kavrar ve yeniden yaratırlar (Beauvoir 1947, 11-12). *İkinci Cins*’in sonunda şöyle yazar: “Doğruyu söylemek gerekirse erkek, kadın gibi ettir, dolayısıyla pasifliktir. Ve erkek gibi kadın da onun karnal ateşinin ortasında, bir rızalık, gönüllü bir hediye, bir etkinliktir; varoluşun tuhaf belirsizliğini farklı şekillerde yaşarlar” (1991, 658, bkz. 1947, 11-15).

Bu şekilde anlaşılan feminenlik müzikal bir temaya benzemektedir: Daha önceki performanslarıyla belirlenmez; ancak onlardan oluşan bir ortamda yaşamakta ve gelişmektedir. Herhangi bir belirli organ, kişi veya uygulama içinde bulunmaz; ancak bunlar arasında bulunur. Dolayısıyla, tüm eylem ve tutkulara tezahür eder ve gelişir ve özgünlüğü değişme biçimindedir.

Ötekilik ve İtaat

Beauvoir'ın kitabını bir dizi radikal soru, ontolojik soru ve tanımlama sorusu ile başlattığını gördük. Ancak hepsi bu değil. Feminenlik tartışmasını bir dizi yeni soru, sorgulama ile ilgili sorular takip eder. Beauvoir soruyor, kadın sorusunu ortaya atan kimdi? Neden bu soruyu soruyor? Onun motivasyonu nedir?

Bu öz-eleştirel sorular Beauvoir'i, ötekilik ve itaat kavramlarını tanıtmaya ve incelemeye yönlendirir. Bir erkeğin "erkeklerin insanlığa özgü durumu" hakkında hiçbir kitap yazmayacağını belirtiyor (1993, 14). Bu nedenle, kadın-erkek arasındaki ilişki simetrik değildir. Erkek, insanlığın hem olumlu hem de tarafsız yönlerini temsil eder; kadın sadece negatifi temsil eder (Beauvoir, 1993, 14). Erkek, insanlık teorilerinde ve tarihlerinde kendini anlatırken kadın sessiz kalır. Erkek hem normal, hem de ideali simgeler, kadınsa olağanın dışındakini. Beauvoir, tanınmış tezini şöyle dile getirerek yorum yapıyor: "Erkek Öznedir, Mutlaktır; kadın ise Ötekidir" (1993, 15).

Beauvoir'ın ifadesi genellikle kadınların Ötekiliğinin onaylanması olarak kabul edilir. (15) Fakat dikkatle okuduğumuzda, felsefi ilgisini de göz önünde bulundurursak, onun tartışmasının bu temel kavramların radikal bir sorunsallaştırılmasını içerdiğini, hem kadınların Öteki olma fikri hem de onların boyun eğme fikrini içerdiğini görebiliriz. Aşağıda, tartışmalarını izlemeye devam ediyorum ve bu fikirleri ayrı ayrı inceliyorum. Beauvoir'ın önce kadınların Ötekilik fikrini sorgulama biçimine odaklanıyorum ve ardından onun itaat kavramını tartışıyorum.

Beauvoir'ın cinsel farklılık kavramını incelerken, kadını Öteki olarak tanımlayan paragrafın Beauvoir'ın konuyla ilgili son sözü olmadığını fark etmek son derece önemlidir. Bunun bir erkek tarafından verilen bir tanım olduğunu açıklamak için bir dipnot ekliyor (1993, 15-16, 403). "Başkalık, tam anlamıyla çiçeklenmeye kadınsılıkta, bilinç ile aynı rütbeli ancak karşıt anlamdaki bir dönemde, ulaşır" (Lévinas 1933, 77) diyor. Emmanuel Lévinas'ın *Zaman ve Başka (Temps et l'autre)*, 1933) eserine atıflarda bulunur. Beauvoir, eleştirel olarak Lévinas'ın kadının da kendisi için bir bilinç olduğu gerçeğini görmezden geldiğini söyleyerek buna cevap verir. Şöyle der: "Erkek kadını kendi içinde değil, erkeğe göre tanımlar" (Beauvoir 1993, 15).

Bu tartışmayı anlamak için bir kez daha Husserl'in

metinlerine geri dönmeliyiz; çünkü Lévinas'ın feminenlik konusundaki tartışması büyük ölçüde Husserl'in eserine dayanıyor. [Levinas,] Husserl'in beşinci *Kartezyen Meditasyonlar* eserinde (*Méditations cartésiennes*, 1931; *Cartesianische Meditationen*, 1950) kendi-öteki ilişkilerinden gelen analizin bir eleştirisi sunar. Orada Husserl, ötekini algılama konusunda basit bir çalışmayı inceliyor. Başka bir bilinçli varlığı, başka bir kişiyi görmek; sizi görme imkânı olan birini görmek, görme konusunda sizinle benzer olan birini görmek demek olduğunu belirtiyor. Dolayısıyla, Husserl'e göre karşılıklılık, diğeriyle ilişki kurmak için gerekli bir şarttır: Ötekini görmek için, onu görme olarak görmeniz gerekir (Husserl 1950, 122). (16) Beauvoir, bu fikri kendi analizinde tekrarlar: "Öteki kendisi için mevcut olmadığı sürece, bir ötekinin mevcudiyeti yoktur: Bu, demektir ki hakiki başkalık, benimkinden ayrı olan ve benimle özdeş bir bilincin başkalığıdır." (Beauvoir 1993, 237).

Lévinas, bir mutlak Ötekilik vakası olup olmadığını sorduğunda, etkinlik kimliğini (örneğin görme) öngörmeden diğeri deneyimlemenin mümkün olup olmadığını soruyor. Feminenliğin (kendisine) mutlak Ötekiyi temsil ettiğini belirttiğinde, cinsel farklılığın -ötekinin özdeşleşme olacağı olmadan deneyimlendiği- belirli türden bir ilişki olduğunu önermektedir. Cinsel ilişki dünyayla ilişkilenenin üçüncü bir türüdür: Öteki deneyimler, eylemler ve tutkular olmaksızın maddi bir nesne olarak algılanmaz, ancak bizimle benzer aktiviteleri olan bir alter ego olarak da deneyimlenmez. Cinsel öteki, nitel olarak özgül bir şekilde farklıdır.

Beauvoir, Lévinas'ın analizine saldırır: "Özne ve nesnenin karşılıklılığını göz ardı ederek kasıtlı olarak bir erkeğin bakış açısını alır" (1993, 16). Burada Lévinas'ın iddiasının en azından bir bölümünü yanlış yorumlamış görünüyor. Onun için, Lévinas kadınsı öznelliği reddeder ve kadınsı ötekini nesne ve madde statüsüne indirger (1993, 17). (17) Ancak Lévinas'ın ifadesi tersi şekilde anlaşılabilir: İki cinsel cisim arasındaki farktan ödün vermek yerine, bu farkı abartır. Kadınsı, bir öteki olarak deneyimlenir; fakat bir alter ego olarak yaşanmaz, başka bir bilinçlilik değildir, aynı cinsten farklı bir türdür. Aksine feminen olan, radikal ve sonsuza kadar bilinmeyen gibi görünür.

Amacım burada Beauvoir ile Lévinas arasındaki tartışmalara karşı durmak değil. Sadece açıklamak ve Husserl'in fenomenolojisine minnettarlığı göstermek istiyorum. Beauvoir, Lévinas'ın radikal

cinsel farklılık fikrini kabul etmiyor. Ona göre, kadınlar ve erkekler, insan düzenlemesinin iki çeşididir.

Bu, Beauvoir'ı karşılıklılık ve itaat meselelerine yönlendirir: Cinsiyetlerin benzerliği ve karşılıklılığı nasıl tanınmamıştır? Nasıl zıt terimlerden biri tek esas olarak ve diğeri de saf Ötekilik olarak tanımlanır? “Kadın söz konusu olduğunda, bu itaat de nereden gelir?” (Beauvoir 1993, 18).

Aşağıda kadınların itaat davranışının doğası tartışılıyor. Dikkat çekici ve önemli olan şey, Beauvoir'ın nedenleri veya etkileri sunarak ilerlemediğidir. Bunun yerine, olgunun doğasına odaklanır ve herhangi bir toplumsal değişimin bir sonucu olmadığını ve herhangi bir tarihsel oluşum ya da olaydan (*événement*) etkilenmediğini belirterek bunu açıklığa kavuşturur: “Tarih boyunca onlar [kadınlar] her zaman erkeklere tabi kılınmışlardır ve bu nedenle bağımlılıkları, tarihsel bir olay ya da toplumsal bir değişimin sonucu değildir – bu, gerçekleşen bir şey de değildi [*arriver*]” (1993, 18).

Beauvoir'ın sözleri, itaati inkar etmek değildir. O, itaatın “olmamış” olduğunu iddia etmez; ancak gerçekliğinin yaşananların ve olayların sırasına göre olmadığını ileri sürer. Dolayısıyla Beauvoir ilk önce kadınların sürekli itaatini bir olay olarak kabul etmez. Ancak bu koşulla gerçekliğini inkar etmez. Bunun yerine [itaat] durumunu bir vaka olarak, bir rastlantı, kaza sonucu olarak sorgular. Bu boyun eğdirmenin kendine has tuhaf doğasına, “görünüşte” gerekliliğine ve doğallığına işaret eder (1993, 18). Kadınların boyunduruğu, olumsal bir gerçeklik ve gerekli bir yapı değildir; onun ortaya çıkış şekli, ontolojik anlamı, bir şekilde bu iki uç arasındadır.

Burada da, Beauvoir, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* eserine atıfta bulunmaktadır. Cinsellik konusunun bitiminde Merleau-Ponty, “insan varlığı, zorunluluk ve rastlantı hakkındaki sıradan düşüncelerimizi gözden geçirmemizi gerektiriyor; çünkü tekrarlama eylemiyle raslantısallık zorunluluğa dönüşüyor” diye yazar (Merleau-Ponty 1993, 199; Beauvoir 1993, 39-40). “Varoluşa şekil verilmesinde katkıda bulunmayan hiçbir tesadüfi nitelik, hiçbir içerik yoktur, [varoluş] hiçbir itirafta bulunmaz; çünkü [varoluş,] olguları hazırlayan harekettir.” (Merleau-Ponty 1993, 198).

Merleau-Ponty, cinselliğin bir olgu olarak tanımlanamayacağını savunuyor; çünkü zaten varlığımızı olguların oluşumunda temel oluşturan temel deneyim seviyesinde tanımlıyor. [Merleau-

Ponty'ye] göre cinsellik, ölüm veya vücut bulma gibi, insan varlığı için temel oluşturur. Beauvoir bunu kabul ediyor; ancak cinsel ilişkide itaate veya hatta farklılık yapısına ihtiyaç duyulmadığını savunuyor (Beauvoir 1991, 189). Bu deneyim biçimleri, ölüm ve vücut bulma ile aynı şekilde veya aynı anlamda olmak zorunda değildir. Bunun nedeni olarak, [Beauvoir] “partenogenetik olarak (eşsiz) üreyen bir toplumun ya da hermafroditlerin oluşturduğu bir toplumun”* ölümsüz ya da bedensiz insanı düşünmekten daha kolay olduğunu belirtiyor (1993, 40).

Beauvoir ve Merleau-Ponty arasındaki bu tartışmanın bağlamı Husserl'in hayali varyasyon yöntemidir (*Freie variation der Phantasie*). Fenomenolog belirli bir örnekle başlar ve tüm deneyimlerin gerekli ve önemli yapılarını ortaya çıkarmayı amaçlar. Husserl'e göre, bu, hayal gücünün deneyimini değiştirerek ve edimsel ve mümkün olan diğer vakalarla olan ilişkisini inceleyerek gerçekleştirilebilir. Burada fenomenolog, tarihçilerin ve sanatçıların tasvirlerinden yardım alır. Husserl, özellikle şairin olağanüstü olasılıkları hayal etmesine yardımcı olabileceğini belirtmektedir (Husserl 1913, 16-17, 163).

Beauvoir ve Merleau-Ponty, cinselliğin, ölümle kıyaslanabilir derecede, insan varlığının temel yapısı olduğunu öne sürmektedirler. Merleau-Ponty, başka bir insan varlığının her deneyiminin bir erkek ya da bir kadın deneyimi olduğunu iddia eder (ayrıca bkz. Fink, 1988, 274). Öte yandan Beauvoir, cinsel farklılık (*différenciation sexuelle*) olmadan bir toplumun hayal edilmesi imkanına işaret eder (Beauvoir 1993, 40). Burada edebiyat tarafından verilen yardım vazgeçilmezdir: Bilim kurgu ve antropolojik çalışmalar kendimizi kendi deneyimlerimizden ayırmamıza ve garip olasılıkları hayal etmemize yardımcı olur. (18)

Cinsel farklılık, kişilerle ve insanlarla olan deneyimlerimize örneğin cilt rengi veya diğer “ırksal” farklılıklardan daha derinden gömülebilir. En azından siyah-beyaz arasındaki ayrımı yapmayan toplumların var olduğunu belirterek bunu tartışabiliriz; ancak kadınlar ile erkekler arasında ayırım yapmamakla bilinen bir kültür yoktur. Bununla birlikte Beauvoir, kişiliğin tüm deneyiminin cinsel farklılaşmayı içermediği konusunda ısrar etmede haklı görünmektedir.

Özetle, Beauvoir kadın sorununu ortaya koyarken bize üç tanım sunuyor. Birincisi, bir kadın olmanın hem dışı hem de feminen olmak anlamına geldiğini

düşünüyor. İkincisi, kadının Öteki olduğunu belirtiyor. Üçüncüsü, itaat fikrini ortaya koyuyor. Bu nedenle yaptığı iş açıkça tanımları içerir; ancak bunların hiçbirini teyit etmediğinin farkına varmak önemlidir: Tanımladığı bütün terimleri –yani feminenlik, Ötekilik ve itaat– daha da problematik hale getirilir. Bu nedenle, kitabın bir kadının tanımı olarak tanıtılmasını kabul eden yorum, bir yanlış anlama üzerine kuruludur. Beauvoir, çalışmasının ilerleyen kısımlarında “kendi içinde o [kadının] kendisi bile, kendisi için, oldukça tanımlanamazdır” ifadesinde bulunur (1993, 400). *İkinci Cins*, bize kadınların genel bir teorisini veya bunların bir tanımını sunmamaktadır. Temel ilgisi ve liyakatı, tüm tanımları ve teorileri sorgulamak ve sınamak için taviz vermeyen girişiminde bulunur.

Beauvoir şöyle yazar: “Gerçek şu ki, kadın ne olduğuna karar vermekten utanacaktır, sorunun cevabı yok; ancak bu, gizli hakikat belirlenemeyecek kadar belirsiz olduğu için değildir. Nedeni, bu alanda hakikatin olmamasıdır.” (Beauvoir 1993, 401).

Notlar

Juha Himanka, Morny Joy, Timo Kaitaro, Johanna Oksala, Martina'ya minnettarım. Reuter, Anna Rotkirch, Marja Suhonen ve Dan Zahavi'ye eleştirel anlayışları ve yararlı önerileri için teşekkür ederim.

12. Nancy Bauer (1997) ilginç bir şekilde Beauvoir'in radikal sorgulamasının ve eleştirel tartışmasının Descartes'in *Meditasyonlar*'ına benzediğini savunuyor.

13. Fenomenolojik araştırma, bir yanda gerçeklik ve varlık hakkındaki olgusal sorular ile gerçeklik ve varlık anlamları üzerine fenomenolojik sorular arasındaki ayrımla başlar. Eugen Fink “Fangomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik” (Fink, 1933) adlı eserinde, fenomenolojik indirgemenin, emsal sorunlara bir çözüm değil, onları çözmek için bir yöntem değil, ancak yeni bir sorgulama yolu için bir başlangıç noktası olduğunu savunuyor. Daha sonraki yazarlar bu fikrini tekrarlarlar: Heidegger *Varlık ve Zaman*'a (*Sein und Zeit*, 1927) varlık ve gerçekler hakkındaki edimsel “ontik” sorular ile Varlığın anlamı hakkındaki “ontolojik” sorular arasında ayrım yaparak başlar. Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez* adlı (*Le Visible et l'invisible*, 1964) geç dönem çalışmasının üçüncü bölümünde de olgusal ve felsefi sorular arasında benzer bir ayrım yapar. Ayrıca bkz. Merleau-Ponty (1998, 123-42; 1989).

14. Beauvoir'in toplumsallaşma sürecine girme fikrini tanımlayan kabul edilmiş görüşün yanlış olduğunu başka bir yerde tartıştım (Heinämaa, 1996a, 1996b, 1997).

15. Livinas'ın kullandığı karşılıklı hariç tutan mutlak anlamında kullanıldığında *öteki* ve *ötekilik* terimleri büyük harf kullanılır. Eleştirmenleri, Beauvoir'in basit çelişkilerinden dolayı suçluluğunu ilan etmeye yönelttiği zaman bile, bu yorumlamanın temelini sorgulamaları dikkat çekicidir. Örneğin bkz. Hekman (1990, 74-76) ve Chanter (1995, 48, 73).

16. Husserl'in kendilik-öteki ilişkisi ve öznellik anlayışı için Zahavi'ye (1996a, 1996b) ve Fisher'a (1998) bakın.

17. Tabii ki, yanlış anlama değil de gerçek bir anlaşmazlık da olabilir. Beauvoir bu paragrafta ateist hümanistik etiği tartışır, sadece Lévinas'ın Judeo-Hristiyan geleneği temelinde başka bir şey için geliştirdiği teistik modeli reddetmiş olabilir (Beauvoir, 1993, 242-43, 295-96).

18. Beauvoir, Sade üzerine yazdığı makaleyi şöyle bitiriyor: “Onun ifadesinin en üst değeri, bizi rahatsız etme yeteneğidir. Çağımızı farklı biçimlerle sarsan temel soruyu tamamen gözden geçirmeye zorlar: erkek ile kadın arasındaki hakiki ilişki” (Beauvoir, 1990, 64).

Cinsel farklılık ve farksızlık için diğer rahatsız edici açıklamalara bkz., örneğin, Woolf (1998) ve Garreta (1986).

Kaynaklar

Bauer, Nancy. (1997) *Recounting woman: Simone de Beauvoir and feminist philosophy*. Ph.D. dissertation, Harvard University.

Beauvoir, Simone de. (1943) *L'invitée*. Paris: Gallimard.

—. (1944) *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard. [TR: (1989) *Denemeler: Pyrrhus ile Cineas*. Çev. Asım Bezirci. Payel Yayınları, İstanbul.]

—. (1945a) “La phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty”. *Les Temps modernes* 1 (2): 363–67.

—. (1945b) *Le sang des autres*. Paris: Gallimard. [TR: (1990) *Başkalarının Kanı*. Çev. İpek Babacan. Payel Yayınları, İstanbul.]

—. (1946) *Tous les hommes sont mortels*. Paris: Gallimard. [TR: (2019) *Bütün İnsanlar Ölümlüdür*. Çev. Işık Ergüden. Alfa Yayınları, İstanbul.]

—. (1947) *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris: Gallimard.

—. (1990) Must we burn Sade? In *The Marquis de Sade, The 120 days of Sodom and other writings*, trans. Annette Michaelson. 1951. Reprint, London: Arrow Books. [TR: *Sade'ı Yakmalı mı?* Çev. Cemal Süreyya. Yapı Kredi Yayınları ile Broy Yayınları.]

—. (1991) *Le Deuxième sexe II: L'Expérience vécue*. 1949. Reprint, Paris: Gallimard. [TR: (2010) *Kadın 2: Evlilik Çağı*. Berta Onaran. Payel Yayınları, İstanbul.]

—. (1993) *Le Deuxième sexe I: Les Faits et les mythes*. 1949. Reprint, Paris: Gallimard. [TR: (1993) *Kadın 1: Genç Kızlık Çağı*. Berta Onaran. Payel Yayınları, İstanbul.]

—. (1995a) *La Force de l'âge*. 1960. Reprint, Paris: Gallimard. [TR: (1991) *Olgunluk Çağı 1-2*. Çev. Betül Onursal. Payel Yayınları, İstanbul.]

—. (1995b) *Tout compte fait*. 1972. Reprint, Paris: Gallimard.

—. (1996) *La Force des choses II*. 1963. Reprint, Paris: Gallimard. [TR: (1996) *Koşulların Gücü 2*. Çev. Betül Onursal. Payel Yayınları, İstanbul.]

—. (1997a) *La Force des choses I*. 1963. Reprint, Paris: Gallimard. [TR: (1995) *Koşulların Gücü 1*. Çev. Betül Onursal. Payel Yayınları, İstanbul.]

—. (1997b) *Mémoires d'une jeune fille rangée*. 1958. Reprint, Paris: Gallimard. [TR: (2006) *Bir Genç Kızın Anıları*. Çev. Seçkin Selvi. Payel Yayınları, İstanbul.]

Benjamin, Jessica, and Margaret A. Simons. (1979) An interview with Simone de Beauvoir. *Feminist Studies* 5 (summer 1979): 330–45.

Bergoffen, Debra B. (1997) *The philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered phenomenologies, erotic generosities*. Albany: State University of New York Press.

Butler, Judith. (1986) Sex and gender in Simone de Beauvoir's “Second Sex.” *Yale French Studies* 72: 35–49.

—. (1989) Sexual ideology and phenomenological description: A feminist critique of Merleau-Ponty's “Phenomenology of perception.” In *Thinking muse: Feminism and modern French philosophy*, ed. Jeffner Allen and Iris Marion Young. Bloomington: Indiana University Press.

Chanter, Tina. (1995) *The ethics of eros: Irigaray's rewriting of the philosophers*. London, New York: Routledge.

Fink, Eugen. (1933) Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. *Kant-Studien* 38 (3/4): 229–383.

—. (1988) *VI. Cartesianische Meditation: Teil 2: Ergänzungsband, Husserliana: Dokumente: Band II/2*. Ed. Guy van Kerckhoven. Dordrecht: Kluwer Academic Press.

Fisher, Linda. (1998) The shadow of the other. In *Self-awareness, temporality, and alterity*, ed. Dan Zahavi. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Fullbrook, Kate, and Edward Fullbrook. (1994) *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The remaking of a twentieth-century legend*. New York: Basic Books.

Garreta, Anne. (1986) *Sphinx*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.

- Grosz, Elizabeth. (1994) *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1993) *Sein und Zeit*. 1927. Reprint, Tübingen: Max Niemeyer Verlag. [TR: (2019-2011) *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. Alfa Yayınları ile Agora Kitaplığı.]
- Heinämaa, Sara. (1995) Sukupuoli, valinta ja tyyli: Huomautuksia Butlerin ja Beauvoirin ongelmanasettelun yhteyksistä. *Tiede&edistys* 20 (1): 30–43.
- . (1996a) *Ele, tyyli ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikkysmykselle*. Helsinki: Gaudeamus.
- . (1996b) Woman—nature, product, style? In *Feminism, science and the philosophy of science*, ed. Lynn Hankinson Nelson and Jack Nelson. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- . (1997) What is a woman? Butler and Beauvoir on the foundations of the sexual difference. *Hypatia* (12) 1: 20–39.
- . (1998a) Beauvoir and Irigaray: Phenomenological ethics of sexuality. Paper presented at 37th Annual Meeting of Society for Phenomenological and Existential Philosophy, 8–10 October, at University of Colorado, Denver, Colorado.
- . (1998b) Tieteestä ja vastuusta: Fenomenologisia näkökulmia eurooppalaisuuteen. *Tiede&edistys* (23) 2: 111–20.
- . 1999a. Merleau-Ponty's modification of phenomenology: Cognition, passion, and philosophy. Forthcoming in *Synthese*.
- . (1999b) Wonder and (sexual) difference: Cartesian radicalism in phenomenological thinking. *Norms and modes of thinking in Descartes*, ed. Tuomo Aho and Mikko Yrjönsuuri. Vol. 66 of *Acta Philosophica Fennica*.
- Hekman, Susan J. (1990) *Gender and knowledge: Elements of a postmodern feminism*. Cambridge: Polity Press.
- Husserl, Edmund. (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana, Band III*. Ed. Walter Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.
- . (1950) *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge, Husserliana, Band I*. Ed. Stephan Strasser. Haag: Martinus Nijhoff.
- . (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana, Band IV*. Ed. Marly Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.
- . (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana, Band VI*. Ed. Walter Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.
- . (1973) *Ding und Raum, Vorlesungen 1907, Husserliana, Band XVI*. Ed. Ulrich Claesges. Haag: Martinus Nijhoff.
- . (1988) *The crisis of the European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*. Trans. David Carr. Evanston: Northwestern University.
- Kaufman, Eleanor. (1999) *Beauvoir, Merleau-Ponty, and the phenomenology of others*. Paper presented at Cinquantenaire du Deuxième Sexe 1949–1999, 19–23 January, at Sorbonne, Paris, France.
- Kruks, Sonia. (1990) *Situation and human existence: Freedom, subjectivity and society*. New York: Routledge.
- . (1991) *Simone de Beauvoir: Teaching Sartre about freedom. In Sartre alive*, ed. Ronald Aronson and Adrien van Hoven. Detroit: Wayne State University Press.
- Le Doeuff, Michèle. (1991) *Hipparchia's choice: An essay concerning women, philosophy, etc.* Trans. Trista Selous. 1989. Reprint, Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Lévinas, Emmanuel. (1933) *Le Temps et l'autre*. Paris: Quadrige/PUF. [TR: (2005) *Zaman ve Başka*. Çev. Özkan Gözel. Metis Yayınları, İstanbul.]
- Lundgren-Gothlin, Eva. (1992) *Kön och existens: Studier i Simone de Beauvoirs "Le Deuxième Sexe"*. Göteborg: Daidalos.
- . (1995) Gender and ethics in the philosophy of Simone de Beauvoir. *Nora: Nordic Journal of Women's Studies* 3 (1): 3–13.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1964) *Le Visible et l'invisible*. Ed. Claude Lefort. Paris: Gallimard.
- . (1966) *Le roman et la métaphysique*. In *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- . (1989) Phenomenology and the sciences of man. Trans. John Wild. In *The primacy of perception and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics*, ed. James M. Edie. 1961. Reprint, Evanston: Northwestern University Press.
- . (1993) *Phénoménologie de la perception*. 1945. Reprint, Paris: Gallimard. [TR: (2017) *Algınn Fenomenolojisi*. Çev. Eylem Hacımuratoğlu, Emine Sarıkartal. İthali Yayınları, İstanbul.]
- . (1996) *Éloge de la philosophie. In Éloge de la philosophie et autres essais*. 1953. Reprint, Paris: Gallimard.
- . (1998) *Signes*. 1960. Reprint, Paris: Gallimard.
- O'Brien-Ewara, Wendy. (1999) Expanding the tradition: "The second sex" and the legacy of French Hegelianism. Paper presented at Cinquantenaire du Deuxième Sexe 1949–1999, 19–23 January, at Sorbonne, Paris, France.
- Rojciewicz, Richard, and André Schuwer. (1989). *Introduction to Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, Second book: Studies in the phenomenology of constitution*, by Edmund Husserl. Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Simons, Margaret A. (1983) The silencing of Simone de Beauvoir: Guess what's missing from "The second sex?" *Women's Studies International Forum* 6 (5): 559–64.
- . (1986) Beauvoir and Sartre: The philosophical relationship. *Yale French Studies* 72: 165–79.
- Stoller, Sylvia. (1999) Reflections on feminist Merleau-Ponty scepticism. Forthcoming in *Hypatia*.
- Stoller, Sylvia, and Helmuth Vetter, eds. (1997) *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: Universitätsverlag.
- Vintges, Karen. (1996) *Philosophy as passion: The thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press.
- Waldenfels, Bernhard. (1993) Interrogative thinking: Reflections on Merleau-Ponty's later philosophy. In *Merleau-Ponty in contemporary perspective*, ed. Patrick Burke and Jan van der Veken. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . (1998) *Grenzen der Normalisierung: Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Woolf, Virginia. (1998) *Orlando*. 1928. Reprint, Harmondsworth: Penguin. [TR: (1994, 2018, 2011 ile 2019) *Orlando*. Çev. Seniha Akar, Şibel Hacıoğlu, Seniha Akar ile İlknur Özdemir. Ayrıntı Yayınları, Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, İletişim Yayınevi ile Kırmızı Kedi Yayınevi.]
- Zahavi, Dan. (1994) Husserl's phenomenology of the body. *Études Phénoménologiques* 19: 63–84.
- . (1996a) *Husserl und die transzendente Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- . (1996b) Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy. *Journal of British Society for Phenomenology*, 27 (3): 228–44.

Editör notları:

Simone de Beauvoir'ın *Le Deuxième sexe* adlı eseri, yaygın olarak *İkinci Cins* adı ile anılmaktadır; ancak Payel Yayınları tarafından *Kadın* adı ile üç cilt olarak basılmış, alt başlığı *İkinci Cins* olarak sunulmuştur.

* **partenogenetik üreme:** Döllenenmiş yumurtanın, embryo olarak gelişip yeni birey oluşturmaya sürecidir. Bu durumda, üreme için yalnızca dişi bireyler yeterlidir. **hermafrodit:** Her bir bireyin hem erkek hem de dişi organa sahip olması durumudur. Bu durumda üreme, tek bireyin kendi kendini dölemesiyle gerçekleşebilir. orijinali: S. Heinamaa (1999). "Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference", *Hypatia*, sayı 14/4, Güz 1999, s. 114-132.

"Bazen bir sürü gölgenin karışımıymışım gibi hissediyorum, tek bir kişi gibi değil, bir sürü insanın benim hakkımdaki düşünceleriymişim, bunların yansımalarıymışım gibi...Her biri de beni farklı bir ışık altında görüyor ve ben de öyle görünüyorum aslında."

Aktaran:
Darian Leader



Kısa bir Kızılderili Hikayesi: Bir gün New-York'ta bir grup iş arkadaşı, yemek molasında dışarıya çıkar. Gruptan biri, Kızılderilidir. Yolda yürürken insan kalabalığı, siren sesleri, yoldaki iş makinelerinin çıkardığı gürültü ve korna sesleri arasında ilerlerken Kızılderili, kulağına cırcır böceği sesinin geldiğini söyleyerek cırcır aramaya başlar. Arkadaşları, bu kadar gürültünün arasında bu sesi duyamayacağını, kendisinin öyle zannettiğini söyleyip yollarına devam eder. Aralarından bir tanesi inanmasa da, onunla aramaya devam eder. Kızılderili, yolun karşı tarafına doğru yürür, arkadaşı da onu takip eder. Binaların arasındaki bir tutam yeşilliğin arasında gerçekten bir cırcır böceği bulurlar. Arkadaşı, Kızılderiliye: "Senin insanüstü güçlerin var. Bu sesi nasıl duydun?" diye sorar. Kızılderili ise; bu sesi duymak için insanüstü güçlere sahip olmaya gerek olmadığını söyleyerek, arkadaşına kendisini takip etmesini söyler. Kaldırıma geçerler ve Kızılderili cebinden çıkardığı bozuk parayı kaldırımda yuvarlar. Birçok insan, bozuk para sesini duyunca sesin geldiği tarafa bakarak, onun ceplerinden düşüp düşmediğini kontrol eder. Kızılderili, arkadaşına dönerek: "Önemli olan, nelere değer verdiğin ve neleri önemseydiğindir. Her şeyi ona göre duyar, görür ve hissedersin."

NASIL UYUYORUM?



Facebook.com/FovulLanguageComics

FovulLanguageComics.com

©Brian Gordon

"En iyisi düşünmemektir. Kaçmaktır. Kendi içime kaçmak. Fakat bir içim var mıydı? Hatta ben var mıydım? Ben dediğim şey; bir yığın ihtiyaç, azap ve korku idi."

Saatleri Ayarlama Enstitüsü
Ahmet Hamdi Tanpınar



Gerçeklik	Post-Gerçeklik
Düşünüyorum, öyleyse varım!	İnanıyorum, öyleyse haklıyım!
	

*"Bütün yaşam bir karmaşa ve bu yığın için-
den seçebildiğimiz görüntü-
lerden oluşuyor."*
Samuel Beckett

SİNEMA



Trendeki Yabancılar (1951)

Bir yanda mutsuz giden evliliğinden kurtulmaya çalışan bir adam, diğer yanda ise nefret ettiği babasından kurtulmaya çalışan bir evlat... Yolları bir trende kesişen iki yabancıların mutlu olabilmesi bu kurtulma olayına bağlıdır. Ünlü tenisçi Guy, geçimsiz karısıyla ayrılmak istemekte, böylece sevgilisi Anne'a kavuşma planları yapmaktadır. Ancak inatçı kadın para hırsı nedeniyle kocasından ayrılmayı kabul etmeyecektir. Trende karşılaştığı Bruno, akli problemler yaşayan, babasından kurtulmak isteyen bir adamdır. Bruno tren yolculuğu esnasında çılgın bir plan tasarlayarak Guy'a hem karısından hem de babasından kurtulma teklifi edecektir.

Kaynak: beyazperde.com



*Bir dostundan kötülük görürsen, şöyle de
"Bana yaptığın kötülüğü
bağışlıyorum; ancak
kendine yaptığını, onu nasıl
bağışlayabilirim ki!"*

Friedrich Nietzsche

SÖZLÜK

STOACILIK. M.Ö. 336-264 yılları arasında yaşamış olan Zenon tarafından kurulmuş ve Helenistik dönemde etkili olmuş felsefe okulu. Aristoteles'in terimler mantığından biraz daha farklı olarak bir önermeler mantığı geliştirmiş olan Stoacı görüşte, temel birim, doğruluk ve yanlışlığın dayanağı olan basit önermedir. Kipler mantığı ve mantıksal içerimin mahiyeti konusunda da önemli sayılabilecek adımlar atınış olan Stoacılar bir semantik öğretisi geliştirme çabası içinde olmuşlardır. Yalnızca Platon'un bireylerden ayrı ve bağımsız, aşkın tümel öğretisini değil, fakat Aristoteles'in somut tümel, yani bireysel varlıklarda onların özü olarak varolan tümel anlayışını da reddeden Stoacılar göre, yalnızca bireyler, tikel nesneler varolur. Söz konusu tikel nesnelerin, insan ruhunda bir izlenime yol açtığını, bilginin, işte bu izlenimin bilgisi olduğunu söyleyerek bilgiyi duyu-algısına bağlayan Stoacılar, mutlak anlamda empirist, hatta duyumcu filozoflardır. "Bir atı görüyorum, fakat genel olarak atı ya da atlığı göremiyorum" diyen Kinik Antisthenes'in görüşlerini bir anlamda tekrarlayan Stoacılar, ruhun başlangıçta boş bir levha olduğunu, ruhu bilgiyle doldurmak için algıya ihtiyaç bulunduğunu savunmuşlardır. Algıdan sonra, algının aktüel nesnesi ortada olmadığı zaman, zihinde bir anı, bir bellek-imesi kalır ve deneyim, dolayısıyla bilgi, işte bu benzer anıların çokluğundan oluşur.

Kaynak: Ahmet Cevizci - Felsefe Sözlüğü



HİSSEDEN HER ŞEY
ACI ÇEKER VE ZİNDAN
İÇİNDEDİR BENDE: AMA
BENİM İSTEMİM HEP
BENİM KURTARICIM
VE SEVİNÇ KAYNAĞIM
OLARAK GELİR BANA.

**Friedrich
Nietzsche**

Keyifli Bir Yaşam, Kalıcı Sevinç

Sandy Grant

Çeviren: Gökhan Çuhacı

Hedonist Öznenin Sosyal Evreninde Kurucu Ontolojik Bir Varlık Olarak Sevinç

Josef Hasek Kılçıksız

“Metafizik Nedir?”de Bir Heyecan Türü Olarak Sevinç

Ala Emire D. Ersoy

Varoluşsal Sevinç Üzerine: J. P. Sartre'dan G. Marcel'e

Emel Koç

Kapitalizmin Temeli Mutlu Olma İstenci midir?

M. Furkan Ören

Aztekler Bize Mutluluk ve İyi Yaşam Hakkında Ne Öğretebilir?

Sebastian Purcell

Çeviren: Cansu İrem Meriç

Sevinç ve Bilinç

Sinem Elkatip Hatipoğlu

Hakikatin ve Erdemin Sevinci, Sevincin ve Özgürlüğün Ortaklığı: Spinoza

Sevinç Türkmen

Stoacı Sevinç

Melike Molacı

Kahraman Mitosu

Tolga Boduccuoğlu

Simone de Beauvoir'ın Cinsel Farklılık Fenomenolojisi II

Sara Heinamaa

Çeviren: Bünyamin Tan

Felsefe Dünyası

Bob Ross ile Resim Sevinci: Sanat Sevinç İçin Olabilir mi?

Burcu Karael