

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>

11/19



85

düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR

US \$5,5 | CH F5,5 | UK £4,5 | EU €5 | TR 20₺



düşünbil

AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 13 / SAYI 85 / KASIM 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

Kapak İllüstrasyon

Bulutların Üzerinde Yolculuk
Caspar David Friedrich

Reklam ve Halkla İlişkiler

info@dusunbil.com
www.dusunbil.com/reklam

Abonelik Koşulları

1 Yıllık Yurt-İçi Aboneliği: 295 TL
Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Abonelik: 480 TL

Abonelik: dusunbil.com/abonelik
Kitap/Dergi Satış: www.kitapbahane.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: 30 Ekim 2019
Baskı Adedi: 3400

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

EDITÖRDEN

İsviçre'den merhaba! Uzak bir ülkede de ol-
sak çalışmalarımıza tüm hızımızla devam
ediyoruz. Dağıtım noktalarımızı arttırmak
için Türkiye'deki birçok kitabevi ile görüşme
yaptık ve birçoğu dergi bayiliğini kabul etti.
Listemiz her geçen gün genişliyor. Dağıtım
listesine dusunbil.com/yazi-gonder adresin-
den ulaşabilirsiniz.

Dergilerin sorunları bir türlü bitmez. Elbette
bizim de öyle. Ama güzel gelişmeler de ol-
muyor değil. Birkaç ay içinde dağıtım vb. sı-
kıntılardan kurtulup geleceğe dair yeni pro-
jelerle devam edeceğiz. Bu süreçte ne bizler
sizi ne de siz bizi bıraktınız. Özellikle de abo-
ne olan ve eski sayıları alarak bizlere destek
sunanlara çok teşekkür ederiz.

Güncel kitap satış sitemiz kitapbahane.com
için ilk adımları attık. 2020 yılı itibari ile ar-
tık size çok yakın bir güncel kitap satış site-
sine kavuşacaksınız. Bu nedenle bir kolumuz
artık İstanbul'da olacak. Sempozyum ve se-
minerler için de İstanbul'da çalışmalar yap-
abileceğiz.

Bu sayıda göz ardı edilmiş diyemesek de Tür-
kiye'de yeni yeni tanınan bir filozofa, Kierke-
gaard'a yer verdik. Özellikle psikoloji ile ilgi-
lenen okurlarımız için Kierkegaard okumak,
en azında bir giriş niteliği olması açısından
önemli buluyoruz.

Keyifli okumalar...

Olcay Yılmaz



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi



/dusunbildergisi



**“Ben bir
özgürlük
tutkunuyum ve
bana özgürce
gelmeyen bir
şeyle uğraşmam
bile.”**

**Søren
Kierkegaard.**



KAPAK

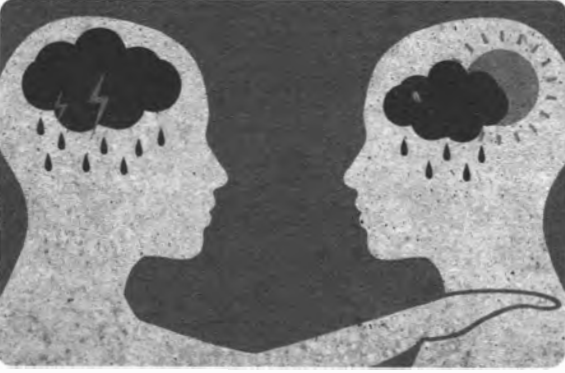
- 06** Kierkegaard'ın İnsan Olma Yolları
Ray Monk
Çeviren: Eran Erarslan
- 10** Kapitalizmin Tüketici İnsanı ve Kierkegaard
Kamuran Elbeyoğlu & Osman Sirkeci
- 15** Kierkegaard: Varoluşun Yalnız Yürüyüşü
Sabiha Koçak
- 18** Kierkegaard Üzerine:
Senem Kurtar ile Söyleşi
Söyleşi: Burak Saytekin
- 24** Ingmar Bergman Sinemasında Kierkegaard Felsefesinin Etkisi
Gökhan Gürdal
- 28** Eyleyen, Hisseden ve İnanan Yalın Ayaklı Bilgenin Seçimleri
Josef H. Kılçıksız
- 34** Vefa Taşdelen ile Søren Kierkegaard ve Felsefi Düşünceye Etkisi
Söyleşi: Efsun Aksen





- 39** Anlamlar Arasında
Grant Bartley
Çeviren: İsmail Ege Yaylım

- 44** Søren Kierkegaard ve
Yaşamının Anlamı
Scotty Hendricks
Çeviren: Nilgün Lallı Açıklalın



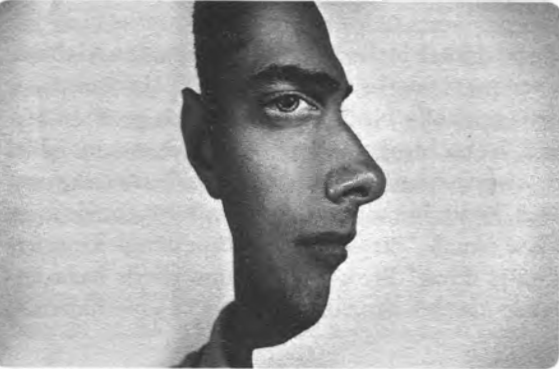
- 47** Boethius ve Müzik Üzerine
Nesrin Akan

- 50** Empati: Kendine Katma Eğilimi
Olca Yılmaz



- 54** Yalanın İcadı: Doğruyu ya da
Kısmen Doğruyu Söylemek
Hiram Lee
Çeviren: Burçin İçdem

- 57** Jacques Lacan'ın Kaygı
Semineri Üzerine
Peter Caws
Çeviren: Zeynep Şenel Gencer



- 62** Felsefe Dünyası



KIERKEGAARD'IN İNSAN OLMA YOLLARI

RAY MONK

ÇEVİREN: ERAN ERARSLAN



Søren Kierkegaard “insan hayatını tanıdık, fani yöntemlerle ölçmeyi bırakmanın” özgürleştirici olduğuna inanırdı. Ama âdetleri reddetmesinin bedelleri vardı.

Wittengstein bir gün arkadaşı Maurice Drury’e, “Kierkegaard, geç yüzyılın en engin düşünürlerinden biri, o bir aziz” demişti. Başka bir arkadaşı, Wittgenstein’in Kierkegaard hakkında “ifadesinde huşuyla ‘gerçekten dindar’ biri gibi” diye bahsettiğini hatırlar.

Clare Carlisle, bu ilginç ama zaman zaman zorlayıcı biyografide, King’s College Londra’da felsefe ve teoloji okuru olarak, Kierkegaard’ın derinliğini, yoğunluğunu aktarmaya ve onun çizdiği “gerçekten dindar” bir adam profiline hakkını vermeyi amaçladı. Yazar, eserin önsözünde, Kierkegaard’ın “özlemini çektiği iyilik, saflık ve barışı hatırlatmakta çarpıcı bir yeteneği olduğunu”, öyle bir yetenek ki “ruhunda cereyan eden fırtınalardan ayrılamaz” diye yazıyor. Tabi ki, Kierkegaard her insanın sahip olduğu “insancıl düşüncelere ve duygulara” sahipti; ama Carlisle kendi “onaylamayan tepkilerini” Kierkegaard’ın “insan ha-

yatını tanıdık, fani yöntemlerle ölçmeyi bırakmanın özgürleştirici olduğu düşüncesini” kabul etmek lehine bastırmış gözüküyor.

Bu yargılar Kierkegaard’ın tabiriyle birçoğumuz için dünya olan “ahlaki alan” a aitler. Ama o “sonsuz derinlikte bir alan olan ve ‘içsellik’, ‘Tanrı-ilişkisi’, ‘sonsuzluk’, ‘dini alan’ ya da basitçe ‘sessizlik’ olarak isimlendirdiği” başka bir alanı işgal etmenin mümkün olduğuna inanmıştı. Carlisle’in bu “Kierkegaard’ın Kierkegaardcı biyografisini” yazmaktaki amacı, bize, Kierkegaard’ın çalışmasının nasıl “yaşamın tam kalbinde, bu alanı açtığını ve okuru içeri çağırdığını” göstermektir.

Bu çok iddialı bir hedef ve bunu tam anlamıyla başaramamış olması hiç de şaşırtıcı değil. Hakikaten, hiç de başarılabilir bir hedef olmaması da gayet muhtemel. İyi bir biyografi, öznesinin iç yaşamını tabiki de aktarabilir; ama bunu özneyi içselleştirerek yapamaz. Bizim buradaki rehberimiz Wittgenstein’in şu ilkesi olmalı: “Bir ‘içsel süreç’, dışa dönük kriterlere ihtiyaç duyar.” Biyografi yazarının elinde hazır bulunan kayıtlar, öznenin yaptıkları ve söylediklerinin

harici kayıtlardır; ama bu kayıtlar eğer ustaca kullanılırlarsa, öznenin kişiliğine ve iç yaşamına ışık tutacak bir hikaye biçimi verilebilir.

Kierkegaard'ın –fikirlerine karşı sempatik ama Carlisle'in yapıtında olduğu gibi Kierkegaardcı olmak gibi bir amaç gütmeyen– iyi bir biyografisi 2016 yılında zaten yayınlanmıştı. Stephen Backhouse'un *Kierkegaard: A Single Life* [*Kierkegaard: Tekil Bir Yaşam*] adlı eseri herkesin ilgisini çekecek şekilde yazılmış, sığ olmadan erişilebilir olmayı başarmış, Kierkegaard'ın yaşamı ve çalışmasına mükemmel bir giriştir. Backhouse eserinde çoğunlukla geleneksel ve kronolojik bir yaklaşım uyguluyor. Carlisle'in kitabında ise, aksine, alışmak için çok zaman harcanması gereken bir üslup kullanılmış. Kitapta yönümü bulabilmek için eseri iki kez okumak zorunda kaldım. Kitap üç parçaya ayrılmış. Birinci parça 1843 yılının Mayıs ayında, tam da Kierkegaard'ın 30'uncu doğum gününün arifesinde, Berlin'e yaptığı kısa bir seyahatten sonra Kopenhag'daki evine dönerken geçiyor. İkinci parça 1848 yılını konu alıyor, parçadaki yedi bölüm o yılın Nisan ayından başlayarak ve Mayıs ve Haziran ayları dışındaki her ayı takip ediyor ve Aralık ayında son buluyor. İkinci parça, o aylar hakkındaki anlatımlarla bezenmiş olarak az çok Kierkegaard'ın hayatının kronolojik bir hikayesidir.



Carlisle, ikinci parça boyunca şimdiki zamanı kullanır ve 1848'den bahsederken “şimdiyi” kullanırken 1848 öncesini tanımlarken geçmiş zamana başvurur. En az kulağa geldiği kadar karmaşık. Sonunda –ki tahminimce çoğu okura rahat bir nefes aldırır– Carlisle kitabın üçüncü parçasını Kierkegaard'ın 1855 yılında, 42 yaşındayken biten hayatının son altı yılının kronolojik anlatımıyla tamamlar.

Bu sıradışı ve okuru eserden uzaklaştıran biçimin sebebi Carlisle'in, Kierkegaardcı bir “ruhsal biyografi” yazmaya çalışmasından, “Kierkegaard'ın hayatı ve yazıları arasındaki akışkan ve bulanık çizgileri takip etmesinden, felsefi ve ruhsal soruların hayatın gerçeklerini oluşturan olayları, kararları ve karşılaşmaları canlandırmasına izin vermesinden” kaynaklanıyor.

Søren Aabye Kierkegaard (okurlar Carlisle'in kitabında ancak 65'inci sayfada öğrenebilecekler) 5

Mayıs 1813 yılında Kopenhag'da doğdu. Michael ve Ane Kierkegaard'ın yedi çocuğundan en küçüğüydü. Babası, mütevazı bir hayattan yükselen başarılı bir dokumacıydı. Søren doğduğunda, Michael erken emekliliğini zaten almıştı ve zamanını felsefe ve teoloji üzerine yazılan eserleri okuyarak ve okudukları üzerinde kafa yorarak geçiriyordu. Kierkegaard annesinden hiç bahsetmemiş olsa da (arkadaşları ve dostları tarafından, anaç iyiliğinin adeta vücudundan sızdığı basit bir kadın olarak hatırlanırdı) katı ve dindar birisi olarak hatırladığı ve “kesin bir sadakat” talep eden babası hakkında sıkça yazar ve konuşurdu.

Sonraları, Kierkegaard arkadaşlarına babasından kasvet ve dini utanç atmosferinin yayıldığını anlatır ve günlüklerine “babam'ın ruhumu doldurduğu korku ve endişe” diye yazar. Michael, onun ve ailesinin gizemli bir lanetin pençesinde olduklarından emindi –Bu lanet, yedi çocuğunun hepsinin yaşamlarını, [Michael] hala hayattayken ellerinden alacaktı. Gerçekten de, sadece iki çocuğu –Søren ve kardeşi Peter– babalarından daha uzun süre yaşadılar.

Ayrıksılığı ve itici dış görünüşü yüzünden diğer çocuklar tarafından zorbalığa uğradığı, özel “Sivil Erdem Okulu”na katıldıktan sonra Søren Kierkegaard, 1820 yılında Kopenhag Üniversitesi'nde teoloji öğrencisi oldu. Annesinin öldüğü 1834 ve babasının öldüğü 1838 yıllarında hala öğrenciydi.

Babası öldüğünde, Kierkegaard zengin oldu ve bu zenginliğini yazmaya adanmış bir hayatı finanse etmek için kullanmaya karar verdi. İlk büyük eseri, *Ya/ Ya Da* 1843 yılında yayınlandı ve takip eden yıllarda, 1855'deki ölümüne kadar fazlasıyla verimliydi ve çoğu zaman yılda iki veya bazen daha da fazla kitap yayınladı. Çalışması, çeşitli edebi formları, dinsel inanış hakkındaki görüşlerini, doktrin veya entelektüel argüman olarak değil, daha çok duygusal ve varoluşçu bağlılık olan sıradışı görüşlerini öne sürmek için kullanan benzersiz bir çalışmalar bütünüdür. Çoğu tarafından ilk varoluşçu düşünür olarak görülür ve 20. yüzyılın varoluşçuluk hareketinin önemli isimlerinden büyük bir kesiminin üzerinde büyük etkisi olmuştur.

Hayatı boyunca Kopenhag'da meşhur bir figürdü ama Danimarka dışında pek az bilinirdi. Lakin öl-

dükten sonra, kitapları Almanca ve İngilizce de dahil olmak üzere bir sürü dile çevrilmeye başladı ve ünlendi. Çalışmaları sadece filozoflar ve teologlar tarafından değil; aynı zamanda şairler, romancılar ve sanatçılar tarafından da takdir edildi.

Clare Carlisle, Kierkegaard'a karşı özellikle derin bir hayranlık besliyordu ve eserlerini nadiren eşleşen bir yoğunlukla çalıştı. Ona göre kitabı, Kierkegaard'ın "dünyada nasıl insan olunur sorusundan hareket ederek şekillenmiştir". Kitap, Kierkegaard'ın Berlin'den Kopenhag'a döndüğü 1843 senesinde başlar; çünkü bizi de böyle olduğuna inanmaya davet ederek, o soruya verdiği "umut dolu ve güzel" cevabın bu seyahat sırasında aklında canlandığına inanır – Kierkegaard'ın sonraki yıllarda yayınladığı *Korku ve Titreme* adlı eserindeki cevap gibi. Uzun ve biraz yavaş olan bu seyahat güzelce canlandırılır. İlk olarak trenle Berlin'den, Brandenburg'da küçük bir kasaba olan Angermünde'ye gider. Oradan bir posta arabasına binerek bir Baltık limanı olan Stralsund'a ve son olarak bir buharlı gemiyle Kopenhag'a gider. Böyle bir seyahat sırasında kişinin bolca düşündüğünü hayal etmek pek de zor değildir.

Carlisle'in *Korku ve Titreme* hakkında yaptığı analiz, Kierkegaard'ın hayatına dair sahip olduğu görüşün özünü barındırır. Bu görüş bence büyüleyici; ama sonuç olarak yetersiz. Kitap merkezine, Genesis 22'de geçen, Tanrı'nın, inancını test etmek için İbrahim'e çocuğu İshak'ı kurban etmesini emretmesini koyuyor. İbrahim bunu kabul eder ve ne karısına ne de oğluna neyin peşinde olduğunu söylemeden İshak'ı, kurbanın verileceği yer olan Moriah Dağı'na götürür. Orada İshak'ın ayaklarını ve ellerini bağlar ve öldürmek için bıçağını kaldırır. Tam o sırada bir melek belirir ve çocuğu yerine bir koçu öldürmesine söyler, bu sayede İshak kurtulur ve baba ile oğlu eve dönerler.

Anlaşılabilir bir şekilde, bu hikaye sayısız okuru yüz yıllardır rahatsız etmiştir. Nasıl bir tanrı böyle bir emri verir? Ve nasıl bir baba bu emre boyun eğer? 18. yüzyılın sonlarına doğru Alman filozof Emanuel Kant, bence gayet mantıklı olan şu cevabı verir: İbrahim'in İshak'ı öldürmeyi kabul etmemesi gerektiğini söylemiştir. Ne de olsa İshak'ı öldürmenin yanlış bir hareket olduğu gerçeği, ona emrin Tanrı tarafından verildiği düşüncesinden daha kesin ve mümkün gözükmesi ve dolayısıyla emrin Tanrı tarafından verilmediği sonucuna varmış olması gerekirdi.

Kierkegaard İshak'ın kurban edilmesinin ahlaki açıdan yanlış olduğu konusunda Kant'a katılır; ama bundan hikayenin dini inancın, etiğin ötesinde, do-

layısıyla da dışında, olduğunu gösterdiği sonucuna varır. Carlisle'in sunduğu şekliyle "Bir kez ahlaki alan içine katıldığında Tanrı vazgeçilebilir olacaktır... Tanrıyı fani hayata indirgemek insan ahlakını, hukuğunu ve yargısını yüceltecektir". Kierkegaard'ın dünyada nasıl insan olunur sorusuna cevabı dini inanışların, etik çerçevesinde sınırlandırılmayacağı görüşü üzerinden hareket eder. İbrahim'in eve dönüşünün önemi üstünde durur. Konu şu ki, İbrahim fani dünyaya dönüyor olsa da fani dünya gelenekleri nezdinde tiksindirici bir şey yapmıştır. Dolayısıyla "İbrahim, Dünya'da ne kendini inzivaya çeken ya da bir keşiş gibi yaşayan, ne de geleneksel burjuva ahlakına uyan bir insan olmayı örnekendirir". Bu şekilde, İbrahim "dünyada yaşanan ama fani beklentilere karşı gelen bir inanış" sembolüdür.

Kierkegaard'ın, İbrahim ve İshak'ın hikayesi hakkındaki düşüncelerinin başka bir yönü daha vardır. Bu Kierkegaard'ın hayatına yön veren bir olayla ilintilidir: 1841 yılında nişanının bozulması. 1837 yılında, 24 yaşındayken Kierkegaard, Reigne Olsen adında 15 yaşındaki güzel bir kızla tanışır. Birbirlerine aşık oldular ve [Kierkegaard] 1840 yılında ona evlenme teklifi eder. Daha baştan itibaren bu kararından pişman olduğu izlenimini verir ve bir yıl sonra kıza nişanı bozma kararını verdiğini söyler. Regine ona kararını değiştirmesi için yalvarır ve o da bu karardan döner; ancak 1841 yılının ekim ayında tekrar fikrini değiştirir ve evlilik teklifini geri çeker.

Babası Kierkegaard'a kızın "çaresizlik içerisinde ve tamamen umutsuz" olduğunu söyler; kız ise, Kierkegaard'ın söylediğine göre "sürekli göğüsünde taşıdığı, benim tarafımdan bir şeyler yazılmış olan küçük kağıdı çıkarttı; onu çıkarttı, sessizce küçük parçalara ayırdı ve 'Neticede, benle kötü bir oyun oynadın.' dedi".

Bir hafta kadar sonra, Kierkegaard yol boyunca *Ya/ Ya Da* adlı eseri üzerinde çalıştığı Berlin'e ilk gezisini yaptı. Bu eser, dört farklı hayali yazar tarafından yazılmış, içinde mektupların, denemelerin, bir vaazın ve Kierkegaard tarafından değil de "Johannes" tarafından yazıldığına inanmamız beklenen kötü şöhretli "Bir Baştan Çıkarıcının Günlüğü" adlı yazının da bulunduğu birçok farklı çalışmanın toplamından oluşan garip bir bütündür. Bu günlükte, Johannes genç bir kızın peşinden nasıl koştuğunun ve onu ayartıp sonra nasıl terk ettiğinin hikayesini detaylı bir şekilde anlatır. "O'nun benim kuvvetim altında olduğu düşüncesi tarafından mest olduğunu" belirtir. Carlisle'e göre Kierkegaard kitabı "Regine'ye karşı olan katı ilgisizliğini taklit etme çabası" olarak görür.

Aslında Kierkegaard da çok farklı değildi. Regine'e çılınca, saplantı derecesinde aşıkta ve yaşamının geri kalanında da bu devam etti. O halde neden nişanı bozdu? Carlisle'nin iddiasına göre yanıt, *Korku ve Titreme*'de yatıyor –Kierkegaard'ın Regine ile nişanının öyküsü, İbrahim'in öyküsü ile bazı açılardan benzerdir. Carlisle'nin dediğine göre Kierkegaard "Regine işe bir yaşamı kurban ettiğini ve bununla da kendi onurunu, ailesinin itibarını kurban ettiğini hissederek, açıklaması zor bir şey uğruna".

Eğer Regine ile evlenmiş olsaydı geleneksel bir koca ve baba olacaktı ve ondan bir kariyere sahip olması beklenecekti. "Hayatı, dünyada var olmanın iyice yerleşmiş şekilleri üzerinden anlaşılacak, ölçülecek ve yargılanacaktı." Onla evlenmeyerek Kierkegaard, farklı bir hayatı yaşama şansını elde etti. Bekar bir erkek olarak, babasından miras kalan parayla yaşamını idame ettirebilir ve yazar olabilirdi. "Bariz bir şekilde toplumun sınırları üzerinde yaşayabilir, ona karşı çıkabilir, varsayımlarını sorgulayabilir ve sahip olduğu her şeye yabancı olma duygusunun kendisini ifade etmesine izin verebilirdi."

Esasında, tam olarak yaptığı da buydu. Nişanını bozmasından ölümüne kadar geçen sürede, Kierkegaard kendisini yazmaya verdi. Hayatı olaysızdı. Hiç evlenmedi ve Kopenhag'ı, arada sırada Berlin'e yaptığı seyahatler dışında hiç terk etmedi. Yazdı, düşündü ve

Regine hiçbir zaman düşüncelerinden uzakta değildi.

Hiç evlenmemiş olsalar da, Kierkegaard ile Regine'nin hayatları hiç kopmayacakmışcasına birbirlerine kenetliydi. Belki de şaşırtıcı bir şekilde, Regine, Kierkegaard'a olan sevgisini sürdürdü ve yazar olarak sahip olduğu kariyerini hevesli bir ilgiyle takip etti. 1847 yılında eski öğretmeni olan Johan Frederik Schegel ile evlendi ve mutlu bir evliliği oldu. Birlikte yapmaktan hoşlandıkları aktivitelerden biri Kierkegaard'ın çalışmalarını birbirlerine okumaktı. Kocasını 1896'da, kendisi de 1904 yılında öldü. Yaşlılığında, Kierkegaard ile olan nişanlanması ile ilgili sık sık konuştu ve bu konudan bahsederken bir kez olsun bile acı ya da öfke ifadesi kullanmadı.

Yine de, çoğu insan, Kierkegaard'ın Regine'ye davranış şeklini onaylamasalar da, Kierkegaard ile Carlisle'nin, nişanı bozma kararında bulmak istedikleri teolojik tasarıya karşı direndiler. Carlisle'nin, Kierkegaard'ı yaşamın problemlerine derin izahlar getiren bir kişi olarak temsil ederken aynı zamanda, gayet dayanılmaz bir şekilde bencil ve kendi ıstırabına kafayı takarken başkalarının acılarına karşı kayıtsız bir insan olarak görülebileceğinden habersiz olması, bu kitabın en büyük kusurudur.

İngilizce orijinali: R. Monk. "Kierkegaard's ways to be human", NewStatesman.com, 27 Mart 2019.



KAPİTALİZMİN TÜKETİCİ İNSANI VE KIERKEGAARD

KAMURAN ELBEYOĞLU* - OSMAN SIRKECİ**



İnsanlık tarihinde modern çağ önemli dönüm noktalarından birini oluşturur. Dünyanın bir kozmos değil de sürekli birbiriyle çatışan bir güçler yığını olarak kabul edildiği modern çağ, doğa karşıtı insan fikrinin yerleştiği bir dönemdir. Aydınlanma ile Avrupa'da başlayan ekonomik, toplumsal ve siyasi değişimi ifade eden modernlik, Descartes'ın özne-nesne ayrımı üzerine kurulan bir paradigmadır. Anthony Giddens'in (1991) modernitenin dört temel kurumundan birisi olarak tanımladığı kapitalizmin bir ürünü olarak, fayda-maliyet analizine göre işleyen ve yararlı bir bakış açısıyla insan da dahil olmak üzere her şeyin öneminin onun insani, ahlaki veya tutarlı olmasında değil, maliyet fayda arasındaki ilişkide arayan araçsal akıl ortaya çıkar. Araçsal akı temel alan endüstrileşme de moderniteyi belirleyen ikinci temel kavramdır ve endüstrileşmenin temel amacı doğanın dönüştürülmesidir; bunun için de malların üretimi için makinelerin kullanımını önceler (Elbeyoğlu & Sirkeci, 2019).

Küresel ticaret esaslı pazar ekonomisi ve kapitalizm

altı yüzyıllık bir gelişim ve olgunlaşma süreci sonunda 16. yüzyıldan itibaren küresel dünyada egemen olmaya başlamıştır. Modern topluma özgü bir sosyo-ekonomik ve politik yapı olarak kapitalizm kendi iç çelişkileriyle sürekli olarak kendini yenilemek suretiyle varlığını sürdürmektedir (Sirkeci & Elbeyoğlu, 2019). Kapitalizmin varlığını sürdürmesi insanı bir sosyal varlık olarak değil, aksine ekonominin çarkları arasında dönüp duran, tamamlayıcı bir dişli gibi görmesindedir. İnsan bu anlayışta üretim süreçlerinin bir girdisidir, iktisadi bir girdidir; yeri geldiğinde sadece düğmeye basan, yeri geldiğinde sadece frene basan bir üretim sürecinin parayla ölçülen bir kuvvetidir, gücüdür. Üretim sürecinin bir dişlisi olan insan aynı sistem içinde tüketirken de yine sistemin bir dişlisi olarak o sistemin içinde gitmesi gereken yere gidecek, alması gereken şeyi alacak, yaşaması gereken şeyleri yaşayacaktır.

Charlie Chaplin modernizmin insan hayatı ve ilişkilerimiz üzerindeki etkilerini konu edindiği *Modern Zamanlar* filminde modern insanın sanayi üreti-

* Prof. Dr., Toros Üniversitesi Psikoloji Bölümü

**Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi Maliye Bölümü

minde bir dişliden fazla bir şey olmadığını anlatır. Modern zamanlardan çıkış yolu, fabrikalarda değil, yeraltındadır; yeraltında bir kafede şarkı söyleyerek dans eden Chaplin makineleşmiş bir dünyaya karşı çıkışını gerçekleştirir. Charlie Chaplin'in sanayi toplumu içinde üretim araçlarıyla yabancılaşmış bireyi, bugün toplumsal hayat içerisinde hem kendisiyle, hem de ilişkilerinde yabancılaşma yaşamaktadır. Böylece, çağdaş insanın soyutlanmışlık ve güçsüzlük duygusu üretim ve tüketim mekanizmaları arasında gittikçe daha da artarak insanlar arası ilişkilere de yansımıştır. Erich Fromm'un harikulade yorumladığı gibi:

Bir bireyin bir başka bireyle olan somut ilişkisi dolaysızlık ve insansallık özelliğini yitirmiş, bir kullanma ve araç olarak görme havasına bürünmüştür... İşverenle işçi arasındaki ilişkide de aynı umursamazlık ruhu egemendir... Sermaye sahibi, tıpkı bir makineyi "kullanır" gibi bir başka insanı kullanır. Her ikisi de, ekonomik çıkarlar peşinde birbirlerini kullanırlar; aralarındaki ilişki her birinin bir diğeri için araç durumunda olduğu bir amaca doğru yürümektedir (Fromm, 2017: 132-133).

İnternette dolaşan bir videoda tam da günümüzün amaçsız, savrulmuş, hem kendisine hem de ilişkilerine yabancılaşmış insanını anlatan bir animasyon vardı. Animasyondaki yalnız birisi bilgisayar başında tatil seçimi yapar: "ha seçiyorum işte, ha seçtim, gidiyorum işte". Sonra tatildedir ve yalnızdır: "ha girdim işte denize, ne oldu girdim, tuzlu su, serinledim". Sonra akşamüstü yürümektedir: "al manzara, al baktım işte, güzel, tamam". Akşam barda içkisini yudumlamaktadır: "al işte, eğlendim bitti işte, tamam". Sonra uçakla dönmektedir: "al dönüyorum işte, bitecekti zaten, al". Eve girer: "al döndüm işte, ne oldu, bitti gitti, döndüm işte". Günümüz insanının kısır döngüsünü anlatan bu animasyon, bir 19. yy. filozofu olmasına rağmen kendi çağının bunalımlarının bir irdelemesini yapmakla kalmayıp aynı zamanda felsefesiyle çağımızın bunalımlarına, modernizmin getirdiği sorunlara ışık tutan Kierkegaard'ın hakikatin öznelliği vurgulamasını düşündürmekte. Kierkegaard'ın öznel ve hakikate ilişkin çarpıcı felsefesi, günümüzün tüketim toplumunun çarkları arasında kaybolmuş, amaçsız ve hakikat arayışında olan bireyin kendisiyle ve diğerleriyle ilişkisini ve genel olarak hayatta varoluş tarzını, yalnızlığını ve ilerleyen süreçlerde doğasına, kendine, emeğine yabancılaşmasını anlamamızda rehber olabilir.

Çağının metafizik geleneğinin hakikat anlayışına karşı çıkan Kierkegaard için esas sorun aslında Max Scheler'in *İnsanın Kozmozdaki Yeri* başlıklı eserinde serimlenen ve günümüzün insanının bağlı olduğu değerleri yansıtan modern insan fikridir. Scheler'e göre, insan bir yanıyla evrensel akla sahip ve bilimsel devrimleri yeryüzündeki varoluşunun en son ürünü olarak geliştiren bir varlık, diğer yanıyla Yahudi-Hristiyan geleneği çerçevesinde cennetten kovulmuş bir varlıktır (Scheler, 1998, s. 35). Modern ahlak anlayışlarının temelini yansıtan bu görüş kişiyi dünya üzerindeki kendine özgü varoluşundan ve kendine özgü bakış açısından soyutlayarak ele almaktadır.

Kierkegaard Scheler ile başlayan ve Kant, Hegel gibi Aydınlanma felsefesinin büyük filozoflarında en son noktasına ulaştığını düşündüğü evrensel akıl ve evrensel ahlak anlayışlarına karşı çıkar. Kierkegaard *Günlük*'ünde (1835) bilginin tamamen nesnel, duygudan arınmış, öznel olmayan bir şey olduğunu savunan görüşlere karşı, bireyin ne kadar nesnel olduğunu iddia ederse etsin her zaman için öznel yanılla bütün bir birey olduğunu ve belli bir birey olarak düşüncelerini var oluşu ile ilişkilendirme görevine sahip olduğunu savunur.

... önemli olan *benim için* bir hakikat bulmak, *uğrunda yaşayabileceğim ve ölebileceğim bir fikir* bulmaktır. Nesnel hakikat denen şeyi keşfetmek, felsefenin bütün sistemlerini çalışmak ve gerekirse hepsini incelemek ve her bir sistemin içindeki tutarsızlıkları göstermek ne işime yarar; bir devlet kuramı oluşturabilmek ve bütün detayları tek bir bütün altında toplamak ve böylece içinde yaşamayacağım, ama sadece diğerlerinin görüşlerini toplayacağım bir dünya yaratmak ne işime yarar...eğer hakikat, onu tanıyıp tanımadığımı umursamaksızın, önümde soğuk ve çıplak bir şekilde dursa ne işime yarar...? Ben kesinlikle hala bir anlayış imperatifi (emri) tanıdığımı ve onun yoluyla insanlar üzerinde çalışabileceğimi reddetmiyorum, ama o benim hayatımla ilintili olmalıdır ve ben bunu şimdi en önemli şey olarak görüyorum. Aynen Afrika çölünün suyu özlediği gibi ben de bunun özlemine çekiyorum (Bretall, 1973, s. 5).

Kierkegaard Hegel'in Geist (Tin), yani evrensel bilinç felsefesinde bireyin tamamen yok sayıldığını düşünür. Hegel'in görüşüne göre, bireyler özünde içinde yaşadıkları dönemin birer temsilcisidirler. Hegel'in sistemi içinde Kierkegaard'ın önemle vurguladığı kendine özgü duyguları ve düşünceleri, öz-

nel bir görüş açısı olan bireylere yer yoktur. Hegel'in felsefesinde "bir birey olmak yok sayılan bir şeydir ve her spekülâtif düşünür kendisini geniş anlamda insanlıkla karıştırır ve böylece aslında hiçbir şeyken sonsuzca yüce bir şey haline gelir" (Kierkegaard, 1992, s. 203) diyen Kierkegaard, gerçek yaşamda kolektif insan diye bir şeyin olmadığını, yalnızca tek tek bireysel insanların olduğunu söyler.

Animasyondaki adamın tam da Kierkegaardçı anlamda söylersek *uğrunda yaşayabileceği ve ölebileceği bir fikri* olmadığı için, kendi seçtiği ve takip ettiği, tutkuyla bağlandığı bir hayatı olmadığı için boşluğa düşmüştür. Kendi hayatına yön verebilecek, onun aracılığıyla kendini var edecek, bağlanacak bir amaçtan yoksun olduğunda birey sadece herkesin yaptığı-nı yapan, herkesin giydiğini giyen, gittiği yere giden, yani herkes gibi yaşayan, yani çarkın içinde dönüp duran bir dişli gibi bir otomata dönüşmektedir.

Kapitalizmin geliştirdiği ilk yıllarda Adam Smith kapitalist sistem içinde var olan insanı işçi işveren ilişkisi içinde homo economicus olarak tanımlamıştır. Homo economicus tanımlamasının altında yatan ana fikir insanın sadece para endeksli olduğu ve sadece daha fazla para kazanacağına emin olursa çalışacağı, yani insanı harekete geçiren ve çalışmaya iten ana güdüleyicinin ekonomik değer, yani para kazanmak olduğudur. Oysa insan sadece maddi olarak, para kazanma hırsıyla çalışan bir varlık olmaktan ziyade, aksine sürekli eyleyen, yapmak etmek isteyen, merak eden, keşfetmek isteyen bir varlıktır.

William James, bireyin kendiliğinden bahsederken onu yapan, eden, eyleyen (*a doer, an agent*) olarak tanımlamıştır. James'in bu tanımlamasına göre, insan kendi yapıp etmelerinin, eylemlerinin sahibi olan bir varlıktır, çünkü insan eylemleriyle, yapıp etmeleriyle kendini var eder, ifade eder. Gerçekleştirdiği eylemin sonunda ortaya çıkan emeğinin sahibi olarak, bütün eylemlerinin hem uygulayıcısı hem de temsilcisidir. Ancak tam da modern felsefenin nesnel, özne nesne ayırımına dayanan ötekileştirici anlayışının ekonomik anlamda bir yansımasından ibaret olan Adam Smith'in homo economicus tanımlaması insanı kendi yaratımı ve eylemleriyle biricik olma niteliğinden sıyrarak onu dışsal ve maddi güdülere bağlı bir varlığa indirgemıştır. Kapitalist sistem içinde dışsal, maddi güdüler olarak ekonomik etkinlik, başarı, maddi kazanç ve çalışmanın kendisi bizatihi birer amaç haline gelmiştir.

Bu anlamda Erich Fromm da insan "sonsuz ekonomi çarkında bir dişli haline gelmiştir—sermayesi varsa önemli, yoksa dönen bir dişlidir o—ama ne olursa



olsun, kendi dışında bir amaca hizmet eden bir dişli" (Fromm, 2017, s. 125) demektedir. Animasyondaki adam da o çarkın arasında bir döngüyü sağlayan bir dişli, yani araç haline geldiğinde kendinde bir amaç olmaktan çıkmakta, eylemleri kendine özgü eylemler olma niteliğini kaybetmekte ve dolayısıyla kişinin eylemleri kişiyi temsil etme özelliğini, yetkinliğini yitirmektedir.

İnsanın yalnızlaştığı toplumsal ilişkiler insanın kendi doğasına, kendi varlığına, yani kendisine ve reel üretim süreçlerinde kendi emeğine, yabancılaşmasını da beraberinde getirmektedir. Marks'ın 1844 *El Yazmaları*'nda ifade ettiği gibi "yabancılaşma, benim geçim araçlarımın bir başkasına ilişkin (ait) olmasında, benim isteğim olan şeyin bir başkasının erişilmez mülkiyetinde olmasında olduğu kadar, her şeyin kendi kendinden başka olmasında, etkinliğimin başka şey olmasında, son olarak –ve bu kapitalizm için de doğrudur– egemenlik sürenin eninde sonunda insanlık dışı erklik olmasında da görünür" (Marx, 2011, s. 195)

Kapitalizmin bu tüketim toplumu evresinde, daha çocukluktan itibaren ihtiyacımızdan daha fazlasını tüketmek, ihtiyacımız olmayan ama herkes için üretilmiş ve dolayısıyla herkesin alması gerektiğine reklamlar aracılığıyla yaratılan bir algı operasyonu ile ihtiyacımız olduğuna inandırıldığımız şeyleri almak üzere yetiştiriliyoruz. Çocuğa alınan yeni bir oyun-

cak daha alındığı anda bir başkası için vazgeçilebilen bir nesne haline dönüştüğü gibi, ilişkilerde de aynı sahip olma, tüketme ve yenisine yönelme döngüsü artan hızla yaşanmaktadır.

Çağımızın üretim ve tüketim temelli bakış açısı, üretim mekanizmasının yegane artı değer üreten girdisi olması gereken bireyi “tüket ve üstün ol, önce harca sonra ödemeye çalış, yetişmezse bir çaresini bulursun” (Erdem, 2006, s. 412) anlayışıyla tüketmeye güdülenmektedir. Globalleşme süreciyle birlikte büyük kitleler için seri üretimler yapılması, büyük kitleleri aynı şeyi tüketmeye sevk etmekte ve günümüzde bir *homo-consumicus*, yani “tüketen insan” haline gelmiş olan insanlar aynı tür oyuncakları oynayarak, benzer eğitim süreçlerinden geçerek, aynı markaları giyerek veya kullanarak, aynı müziği dinleyerek tek tipleşmeye başlamakta ve giderek özgünlüğünü yitirmektedir.

İşte çağımızın insanın açmazı budur. Çağımızın insanı aynen animasyondaki adam gibi can sıkıntısı içinde herkesin yaptığı ve kendisinin de yapması gerektiğine inandığı şeyleri yapmaktadır. Hegelci bir çizgide, herkesi kapsayan evrensel aklın, hepimizin uyduğu ve tarihsel süreç içerisinde zorunlu bir şekilde kendisinden kaçamayacağımız o toplumsal süreçlerin, kültürel bağların bizi tanımladığı ve tek tipleştirdiği bir çerçevede bir işte çalışmalı, tatile gitmeli, tatilde denize girmeli, bara gitmeli ve bütün bunlardan zevk almalı ve sonra tekrar gelip bir sonraki tatil için çalışmaya başlamalıdır. Ama O, bütün bu yaptıklarında bir özgünlük, kendisine ait bir parça olmadığı için kendisine ve ilişkilerine yabancılaşmaktan, can sıkıntısı, boşluk ve anlamsızlık hissinden kurtulamamaktadır.

Oysa Kierkegaard hakikatin kişinin kendi hakikati olduğunu söylerken, herkes için genel geçer olabilecek nesnel bir hakikat olamayacağını vurgular. Kierkegaard neye inanıldığının vurgulanmasının yanlış olduğunu savunur çünkü düşünürlerin umduğu gibi inanılan şeyin kesinliğinden emin olmak imkansızdır, ve daha da önemlisi bu bize yaşamak için bir sebep veremez. Yaşamak için bir sebep bulmak tek tek her bireyin kendi öznel arzusuna göre başarması gereken bir şeydir. Dolayısıyla Kierkegaard vurguyu inanılan şeyin kendisinden bireyin inanılan şeyle ilişkisine (kendi deyişiyle, nasıl inanıldığına) çevirir. İnanılan şeyin doğru olup olmadığını sormak yerine, Kierkegaard öznenin inandığı şeyle uygun bir şekilde ilgili olup olmadığını sormak gerektiğini söyler. Bu ilişki “hakikate sahip midir”? Kişi inandığı şey gerçekten tutkuyla bağlı mıdır? Bu nesnel hakikatten

öznel hakikate dönüş demektir:

Nesnel vurgu **neyin** söylendiğindedir, öznel vurgu **nasıl** söylendiğindedir... Nesnel olarak ilgi yalnızca düşünmenin kategorileri, yani içeriği hakkındadır, öznel olarak içselliktir. Maksimumda, bu içsel “nasıl” sonsuzun tutkusudur ve sonsuzun tutkusu da hakikatin kendisidir. Ama sonsuzun tutkusu tam olarak özneliktir ve böylece öznelilik hakikat olur... Yalnızca öznelilikte karar verme vardır, oysa nesnel olmayı istemek hata içinde olmak demektir. Sonsuzun içeriği değil, tutkusu belirleyici faktördür... Bu yolla, öznel ve öznel “nasıl” hakikattir (Kierkegaard, 1992, s. 204).

Kierkegaard’a göre, inandığımız şeye ilişkin nesnel kesinliğe sahip olmamız hiç de kötü bir şey değildir. Nesnel kesinlik bağıllık gerektirmez. Eğer bir şeyin öyle olduğunu *biliyorsam*, onu kabul etsem de etmesem de oyledir: “eğer hakikat, onu tanıyıp tanımadığımı umursamaksızın, önümde soğuk ve çıplak bir şekilde dursa ne işime yarar?” (age., s. 205). En azından bir parça belirsizlikle bağlanmaya veya bağlanmamaya zorlanırım. Bağlanma belirsizlik yüzünden kendimle inanç nesnem arasında oluşan uçurumu kapatır. Belirsizlik ne kadar fazlaysa, bağlanma o kadar gereklidir. Bağlansam da bağlanmasam da seçim yapmak bana aittir.

Oysa “hiçbir şeyin tüketici tarafından kesin bir şekilde benimsenmemesi, hiçbir gereksinimin tam olarak karşılanmış görünmemesi” (Şentürk, 2010, s. 231-232) anlayışının geçerli olduğu günümüzün tüketim toplumunda bebekliklerinde annelerine bağlanamayan çocuklar, yetişkinliklerinde de diğer insanlara bağlanmanın esas olarak geçici olduğuna inanmakta ve her şeyi yüzeysel olarak yaşamaktadır.

Sonuç olarak, çağımız, yalnızlaşmış, kendine ve ilişkilerine yabancılaşmış, tüketim toplumunun hem öznesi hem de nesnesi haline gelmiş *homo economicus* çağıdır. Hegel gibi klasik Alman düşünürleri kapitalizmin bu tüketici insanını parça bütün ilişkisi içerisinde toplumsal bir nesnellik olarak açıklamış, Adam Smith gibi iktisatçılar bireyin seri üretim ve tüketim döngüsünün parçası olarak görmüş, Marks bireyin kendisine, kendi doğasına ve kendi emeğine yabancılaştığını vurgulamıştır. Kierkegaard, bireyin kendine özgünlüğünü, herkesin kendi hayat yolunu kendi özgül koşullarına göre seçmesi gerektiğini ve böyle bir seçim yapabilen bireyin ancak kendi hakikatini bulabileceğini vurgulayarak çağımız insanının yaşamın anlamsızlığında neye ve niçin bağlanması gerektiğini anlamamız için ipuçları sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Bretall, R. (1973). *A Kierkegaard Anthology*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Elbeyoğlu, K., & Sirkeci, O. (2019). *Kentlerin Ötekisi: Sokakta Yaşayanlar*. İKSAD-III. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (s. 1094-1101). Adana: İksad.
- Erdem, T. (2006). *Feodaliteden Küreselleşmeye temel Kavram ve Süreçler*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Fromm, E. (2017). *Özgürlükten Kaçış*. (Ş. Yeğin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to*

- Philosophical Fragments (Vol 1)*. (H. H. Hong, Çev.) Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Marx, K. 1844 *El Yazmaları-Ekonomi Politik ve Felsefe*, Sol Yayınları, 2011:Ankara (4. Basım).
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kozmoztaki Yeri*. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Sirkeci, O., & Elbeyoğlu, K. (2019). *Global sokak ekonomisi: sokakta çalışanların statüsü*. İKSAD: III. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (s. 1082-1093). Adana: İksad.
- Şentürk, R. (2010). *Tüketim ve Değerler*. İstanbul : İTO Yayınları.



YAZAR

KAMURAN ELBEYOĞLU

Araştırma alanları zihin felsefesi, varoluşçuluk ve sosyal psikoloji üzerinedir. Kadın felsefesi, politik felsefe ve felsefe terapisi ilgisini çekmektedir. Çeşitli dergilerin yanı sıra sanal ortamlarda makaleleri ve iki kitabı yayınlanmıştır. Başta bilim kurgu ve duygusal sinema olmak üzere psikoloji, sosyoloji ve felsefe alanında çağdaş düşünürlerin eserlerini okumaktan hoşlanır. Boş zamanlarında doğa gezileri yapmaktan ve arkadaşlarıyla birlikte vakit geçirmekten hoşlanır.



YAZAR

OSMAN SİRKECİ

Araştırma alanları sokak ekonomisi, girişimcilik ve mikro işletmeler üzerinedir. Siyaset felsefesi ve sosyolojisi ilgisini çekmektedir. Çeşitli dergilerin yanı sıra sanal ortamlarda sokak ekonomisi üzerine çok sayıda makalesi yayınlamıştır. Başta bilim kurgu ve tarihsel sinema olmak üzere biyografiler, tarihsel belgeler ve fütüristik romanlardan hoşlanır. Boş vakitlerinde satranç oynamaktan ve doğa gezileri yapmaktan hoşlanır.



KIERKEGAARD: VAROLUŞUN YALNIZ YÜRÜYÜŞÜ

SABİHA KOÇAK*



“Hayat bir yoldur. O yüzden yürüyüşe çıkıyorum.”

Kierkegaard

Varoluş, sadece ve sadece yalnızlıktır; ama ötekilerle beraberliği mümkün kılabilen bir yalnızlık. Bu yalnızlıkla insan, sık sık konuşur. Çoğu zaman yalnız olduğunu, içinden gelen bir sesle öğrenir. Soyut fakat bir o kadar gerçek bir tek başına var olma durumunu daima hisseder. Burada asıl problem, yalnız olmakla ilgili olmamalıdır, değildir de.

Yalnız olmak, yalnız kalmak, –burada gerçek bir yalnızlık kastedilir– insan doğasında keşfedilmesi gereken bir durumdur. Bu sayede insan, kendi öznel yaşamının analizine girişebilir. Gerçek bir yalnızlıkta, varolan, kendini yalnız hissetmekten öte, yalnızlığını bilfiil görmüş, ona doğru yürümüştür. Ötekilerin varlığının farkında olarak, yalnızlığa yönelmek, ötekine zihinsel olarak tam anlamıyla temas edemeyeceğini bilmektir. Temas edememe halinin bilincinde olmak, varolanı kendi zihin odasına kilitler. İnsan sınırları olmayan bu küçük odada dolaşırken çıkmak istediğinde, birtakım özel ilişkiler kurmaya başlar. Kendi zihnine en yakın zihni arar. Yalnızlığını bir problem olarak algılar ve kendinden kaçışı baş-

lar. Aslında burada herhangi bir sorun yoktur. Asıl problem, insanın yalnız olması değil kendini yalnız hissetmesidir.

Yalnız olmak ve bu yalnızlığı içine sindirmek, varoluşsal yalnızlığı varoluşun tuzu biberi kılar. Keyfine varılamayan yalnızlık, yerini yalnızlık hissine bırakır. Yalnız olmak bir olgu, yalnız hissetmek ise öznenin içine düştüğü bir kuyudur ve oradan çıkmak ister. Yalnız olmadığı halde yalnız hisseden insan için, dünya cehennem gibidir. Aslında bu noktadan sonra, keyfi olarak seçilen salt bir yalnız olma halinin de ötesinde, aşılamaz bir yalnızlık hissine kapılırız. Burada, yalnızlık hissi derinleşmekte olan varolanın, varoluşun yalnızlığını hissetmekte olduğuna şahit oluruz. Kierkegaard da böyle bir yalnızlığı deneyimlemiş olmalıydı. Onun gözünden bakınca, böyle bir yalnızlık için “ben’in ben’i kaybetmesi ve kendisine yabancılaşması” olduğunu söyleyebiliriz. Tam manasıyla bir terk olur bu; sonsuzluğu terk etmek! Kierkegaard için sonsuzluğun yitimi, ben olmanın yitimi, her şeyin yitimidir. Bu, bir tür cehennem

*Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ABD

değil midir? Bu yitirme durumu, daha sonraki varoluşçularda yerini, başka türlü varolma biçimine, yani cehenneme bırakır. Varoluşun yalnızı, tıpkı Sartre'in "Başkaları cehennemdir" sözünün insanda yarattığı duygu gibi, kalabalığın ortasında da, derin yalnızlığı hissedendir.

Yalnız hisseden insan, bu duygu durumundan kaçarak başkalaşmak ve kendini bir ötekinde kaybetmek ister. Oysa insan yalnızlığından hiçbir yere kaçamaz, yalnızca yeniden kendine dönmeyi beklerken kendinden başka her şey olmayı dener, fakat huzursuzluk dolu bir huzurun çemberinden dışarı adım atamaz. Tüm varoluşçulara göre yalnızlıktan kaçmak yerine yalnızlığını kabullenmek gerekir. İnsanın yapabileceğinin en iyisi budur. Bu sayede o, yalnız hissetmek yerine, sonsuz yalnızlığını sevecektir. Yaşamında varoluşsal bir yalnızlığı deneyimleyen insan bilir ki, yalnızlık hissi, kendi içinde, sanki dünyanın en saçma ve çaresiz bırakan duygusu gibi belirir. Oysa varoluşun dünyadaki gerçek yalnızlığı, ne yana dönülse batacak cinsten bir yalnızlık veya pusu kurmuş saldırıyı özneye bekleyen bir yalnızlık değil, alışılmadık ve hiç alışılmayan bir yalnız bulunuşluluk halidir. Hareketsiz duruş değil, tek başına ahenkli bir yürüme! Varoluşun eşsiz duygu ve deneyimlerinin başka bir varoluşta tekrarının olmaması durumu belki de! Ve böylesi en iyisi... Bu nedenle insan hayatı için, yalnız başına bir yürüyüş benzetmesi yapılabilir.

Bir şeye yürekten inanmak, onu anlamlı kılar. Varoluşçuluğun düşünürü Kierkegaard da, yürüyerek tüm varoluşsal sorunların -hatta fiziksel problemlerinin bile- üstesinden gelebileceğine inanmıştır. Bu sayede, her yürüyüş, -hem yaşamı hem de eylemi olarak- yola çıktığında, kafa karışıklığını ve varoluşsal endişelerini silip götüren bir yürüyüş olmuştur. O, bu konuda şöyle söyler: "Hayat bir yoldur. O yüzden yürüyüşe çıkıyorum, yürüyüşe çıkabildiğim sürece, hiçbir şeyden korkmuyorum, ölümden bile. Çünkü yürüyebildiğim sürece her şeyden yürüyerek uzaklaşabiliyorum. Yürüyüşe çıkamadığım zaman, her şeyden korkuyorum, özellikle de hayattan; çünkü yürüyemediğim zaman benim için hiçbir şey iyi gitmiyor." (Kierkegaard 2005: 90) Kierkegaard yürümeye bu kadar düşkün olmakta belki de haklıdır. O, düzenli çıktığı yürüyüşler sırasında pek çok insanla karşılaşır, kendi yaşamını onların gözünden analiz eder. O, hep yürüyüş halindedir ve bu süre zarfında, karşılaştıklarıyla, kendisiyle konuşur gibi konuşur. Belki de o, kendi zihin ile iç dünyası arasındaki duvarı, bu sebeple şeffaf hale getirebilmiştir. Çünkü zihin, karmaşık bir yapıyı anlatır. Bütün insani işlev

ve işleyişlerin toplamı olarak zihin, genelliği bakımından iç dünyadan ayrılır. İç dünya, zihnin duygu ağırlıklı bileşenine verdiğimiz addır. Yürüyüş halindeyken zihnin işlevselliği beni, kendi bütünlüğüme ve iç dünyama yakınlaştırır. Böylece yürüyüşüm kendi dünyama dönmüş olur. Bu dönüş, hem fiziksel hem de tinsel anlamda belirgin biçimde hissedilir ve yalnızca öznel olarak deneyimlenebilir.

Bu öznel deneyim, mekânsal bulunuşluluk halinin bir zorunluluk hali olduğu bilincine ulaştırır ve insan bu zorunlulukla baş etmek mecburiyetinde kalır. Kierkegaard ise bu zorunlulukla, yürüyerek baş edebileceğine inanır. Öyle de olur. Yürüyüş anlarından, şöyle bahseder: "Her gün sağlığıma yürüyerek ve her türlü hastalıktan yürüyerek uzaklaşıyorum; en iyi düşüncelerime kendimi yürüyerek götürdüm ve şimdi insanın yürüyerek kurtulamayacağı hiçbir can sıkıcı düşünce bilmiyorum." (Kierkegaard 2005: 87) O, yaşadığı sürece yürümüştür, ölümünden sonra ise, düşünceleri yürümeye devam etmiştir.

Öyle görünüyor ki, yürüyüş hali insanı gittikçe derinleşen kaygılarından, ruhunda duyduğu sarsıntılardan uzaklaştırır. Bunun yanı sıra insanın iç dünyası ile bedeni arasında kurulan bağı hissettirir, bir nevi özne için içsel huzur ve denge sağlar. Farkında olarak yapılan her yürüyüş, insanın kendi zihnine doğru attığı adımlardan oluşur. Bu yürüyüşe de şöyle bir ad koyulabilir: Varoluşu keşif yürüyüşü... Birey, yürüme eylemini gerçekleştirirken zihinsel olarak aktif haldedir ve kendi varoluşuna dair yargılara daha hızlı bir biçimde varır. Bu durum bize, en kaygılı anlarımızda şöyle bir çıkıp yürümenin ruhumuza neden iyi geldiğini açıklar. Bu tür yürüyüşte yetiştirme veya yetiştirme, bir zaman dilimini ötekiyle paylaşma kaygısı yoktur. Eğer bir yere ulaşmak için yola çıkılırsa, bu manada bir yürüyüş mecburiyet taşır. Öteki ile paylaşma ise, özneyi kendisi ile olmaktan alıkoyar. Tam tersi olarak, yalnız başına bir yürüyüş halinde ise özgürlük hissi vardır. Adımlar boyunca, yürüyüş bizi mecbur olduğumuz çoğu şeyden kurtarmayı başarır ve en önemlisi de, dünyada yalnızca bir varolan olarak yürünebileceğini hatırlatır. Bir süreliğine de olsa kusursuz bir unutmaya sağlar. Bu sayede insan, kaygılı yaşamına bir ara verme şansına sahip olur.

Varoluşun yalnızlığını temsil eden tek başına bir yürüyüşdür. Bu yüzden, ötekinin bu yürüyüşe sızması istenmez. Çünkü ötekilerle olan bağımız, kendi varoluşumuzla ilgili refleksif düşüncüyü engeller. Her insanın tek başına yürüyüşü olmasına karşın, birlikte bir yürüyüş aynı anlamı ifade etmez. Varoluş,

ötekilerle ortak olarak keşfedilmenin dışında, özü itibariyle yalnızlıktır. Bu nedenledir ki bilinçli veya bilinçsiz olsun, Kierkegaard dâhil her varolan yalnız yürür ötekilerin arasında. Bu yürüyüş boyunca, hatıralar, hatırlamalar ya yoktur veya çok azdır. Çünkü hatırlamak, yalnızlığa direnir, insan zihnini orada bir yerde, geçmiş bir boşlukta yaşatmaya devam eder. Oysa yürüyüş insana yürüme anını yaşatmalı, o anda insan, yalnızca eyleminde kalmalı ve hakiki yalnızlığını hissetmelidir. O an, özellikle yalnız başına bir akşamüstü yürüyüşü, yalnızlığın somutlaştığı yerdir. Yalnızlık somutlaşır, çünkü hemen orada insan tüm ruhu ve bedeni ile yalnızlığın içindedir. Bedensel varlığını ve yaşadığı fiziki dünyayı bir yük gibi sırtında taşıma hissinden sıyrılır, tıpkı gerçek bir trajedi yaşayarak çaresiz kaldığı zamanlarda olduğu gibi; fakat daha yumuşak bir geçişle, ruhunu ve bedenini aynı anda hisseder. Bu sırada insan, iç dünyası ile de arasındaki duvarı kaldırmıştır, bedeni ve ruhuyla yalnızca kendi varlığını taşır. Ruhunun

en derin tutkuları ile yüzleşmeye hazırdır. Yalnızlık, derine gizlenmiş arzuları açığa çıkartır yalnız bir yürüyüş ise bu arzulara –Kierkegaard’a göre inanca-yeniden can verir. Ona göre, inanç bir insandaki en güçlü tutkudur. (Kierkegaard 2015: 127)

Yalnızlık ve öznellik, insanın kaçtığı gerçeklerdir. Bunlar, ona bir nefesi kadar yakın olan öteki insanların, aslında yalnızca onu dışardan sarmış olan diğerleri olduğu gerçeğiyle yüzleşmesidir. Tek bir insan söz konusu olduğunda, diğer her şey dışta kalır. Böylece insan, hiçbir zaman kurtulamayacağı kendiliğine, nasılsa öyle olma haline bir anlık da olsa geri döner. Bu kaçış nedeniyledir ki, yalnızca bazıları, yalnız başına bir yolda yürür; tıpkı Kierkegaard gibi!

Kaynaklar

Kierkegaard, Søren, *Kahkaha Benden Yana*, Çev. Nedim Çatlı, Ayrintı Yayınları, İstanbul, 2005

Kierkegaard, Søren, *Korku ve Titreme*, Çev. İsmail Yergüz, Say Yayınları, İstanbul, 2015



YAZAR

SABİHA KOÇAK

Araştırma alanları varoluşçuluk, sanat ve edebiyattır. Yüksek Lisans tezini Kierkegaard üzerine yazmıştır. Çeşitli dergilerde hikâye ve makaleleri yayımlanmıştır. Şu anda varoluşçuluk, felsefe ve edebiyat ilişkisi üzerine akademik ve edebi çalışmalar yürütmektedir.



KIERKEGAARD ÜZERİNE: SENEM KURTAR* İLE SÖYLEŞİ

SÖYLEŞİ: BURAK SAYTEKİN



Burak Saytekin: *Kierkegaard kimilerine göre filozof gibilerine göre teolog. Siz Kierkegaard'ı nasıl görüyorsunuz?*

Senem Kurtar: Filozof ve teolog ayrımının en azından bazı dönemler için pek de belirgin bir ayrım olmadığını düşünüyorum. Tanrı hakkında dolaylı ya da doğrudan konuşmak, söz söylemek, varlığını kanıtlamaya çalışmak, felsefi sistemini eninde sonunda onun varlığında temellendirmek pek çok filozofta rastladığımız bir durum. Modern düşüncenin babası Descartes, sevgili *Cogito*'sunu tözleri üçleyerek (bir nevi teslis gibi) nihai anlamda Tanrı'nın varlığıyla desteklemez mi? Özne idealizmin ateşli savunucusu Berkeley *esse est percipii* ile varlığı algılamada köklendirirken çıkmaza girdiği ilk aralıkta sonsuzca algılayan tanrısına başvuramaz mı? Leibniz'in monadolojisi monadlar monadıyla son bulmaz mı? Tüm bu filozoflar için Tanrı elbette dinsel tanrının özelliklerine sahip olmakla birlikte aklın ve düşüncenin insani yitimselliğine karşın sonsuzluğuyla varlığını hakikat kılan bir *sonsuz akıl* olarak tanrıdır. Elbette

Kierkegaard mevzu bahis olduğunda durum biraz farklılaşıyor. Kierkegaard'ın temel sorunu, felsefi kaygısı, tanrı hakkında söz söylemek, onun varlığını kanıtlamak değil. Hatta hakkında söz söylene-meyenin, derin bir sessizliğin alanı olarak kalmakta tanrısal alan. Varoluşa özgü helezonik açılımın nihai alanı ya da sınırı da denilebilir. Ancak onu bir teolog olmaktan uzak kılan, felsefeyi tanrıda değil, tanrıyla ilişki momentinde köklendirmesidir. Esas olan burada tanrının varlığı değildir. Var ve yok arasında bir tanrıyla ilişkilenenin etkin ve kararlı "an"larıdır. Bu nedenle yukarıda saydığımız tüm modern filozoflar sistemlerini kapatmak için bir dayanak olarak tanrıyı iş başına çağırırken Kierkegaard için tanrı bilinen, yaşanan dünyanın dışında, adeta bir sınır silueti gibi beklemekte olan bir dayanak değildir. *Korku ve Titreme*'deki ifadesiyle söylersek "diğerlerinden sonra, tanrıdan ise daima önce olmak" vardır ve bu açıkça insan varoluşunun bireysel ve öznel aşkınlığının, biricik oluşunun paradoksal yapısına işaret etmektedir. Arada olmak, insan varoluşunun en temel durumu (*stimmung*)'dur. Kierkegaard için, tanrının

*Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü

belirsizliği bu durumu kökleştirmekte, umutsuzluğu derinleştirmektedir. Tanrı, Hristiyanlığın tanrısı gibi olumlu niteliklerle donatılmaz. Gizle bütünleşen bu tanrı olumsuz nitelemelerin ve belirsizliğin tanrısıdır. Estetik ve etik yaşam söz konusu giz alanında köklendirilerek insan varoluşunu yenilginin ve bozgunun gerçekliğiyle etkinleştirmektedir. Karanlık hakikat, karanlık tanrı yeryüzündeki varoluşu, inanmakla değil, ancak imanla mümkün bir aralığa çeker. İman burada felsefi bir imandır. Aklın ötekisiyle yerle bir edilmesi ve küllerinden yeniden doğurulmasıdır. Akıl, imanın toprağından doğacak, orada büyüyecek ama asla onu ortadan kaldıramayacaktır. Kierkegaard bu türden ifadelerde bize düşünme etkinliğinin bitimsizliğini anlatır. Filozofu paradoks ile baş başa bırakmakta ve böylelikle felsefeyi holizmden (burada kastedilen Hegel felsefesidir) özgürleştirmeye çalışmaktadır: Zeus'a karşı savaşan devler gibi, yenileceğini bilerek mücadeleye devam etmek. Kierkegaard'ı bir teolog olarak niteleyemeyeceğimizin en açık tanıtı ondaki bu yenilgi, bozgun fikri ve mücadelenin sürekliliğine olan imandır. Böyle bir felsefe; mantığın ironi ve paradoks ile inanç ve kanıların ise imanla sökülmesi, yerle bir edilmesine dayanır. Sonuç olarak, şöyle söyleyebilirim Kierkegaard bir filozoftur. Onun felsefesi karanlık ve negatif bir felsefedir. Çağının burjuva yaşamını özümsemiş ve bu yaşamın düş kırıklığını, bozguncu hissiyatını fark ederek felsefenin içinde bulunduğu çıkmazı haber vermiştir. Şu ifadelerinde bunu açıkça görmekteyiz: "Her şeyden kuşku duyma cesareti var bende sanırım; her şeye karşı mücadele edecek cesaretim var; hiçbir şeyi anlayabilecek, hiçbir şeye sahip olabilecek cesaretim yok..." Henri Lefebvre'nin *Gündelik Hayatın*

Eleştirisi 'de Kierkegaard'ın çağının bunaltısına bir yanıt olarak gelişen bu negatif felsefesini şöyle yorumladığını görürüz:

Kendi içine kapanmıştır; burjuva, rantıye, entelektüel, kötü edebiyatçı yaşamının çerçeveleri içine hapsolmuştur. Kendisini öldüren şeye bağlıdır, çünkü yalnızca onu öldüren şey vasıtasıyla var olur. Sahip olabileceği her şeye sahip: para, mal, mülk, boş vakit, yetenek, düşünce. Ama hiçbir şeye sahip olmadığını bilir, bunu ifade eder. (Lefebvre, 2017:144).

gereksidir. O, bize ne akıl verir ne de dayanak gösterir. Teolojik kavramlar onun felsefesinde bilinen anlamlarından ve kesinliklerinden sıyrılmıştır. Bana kalırsa teoloji Kierkegaard'da ya askıya alınmıştır ya da hep ertelenecek olan bir şeydir.

B.S.: *Kierkegaard'm, felsefe tarihinde kendisinin analojisi olarak gördüğü tek filozof Sokrates'ti. Kierkegaard kendisini neden Sokrates'e bu kadar yakın hissetmiş olabilir?*

S.K.: Kierkegaard'ın modern dünyanın yeniliği ve yıkıntıları



Son derece muhteşem bir yorumdur bu. Sadece küçük bir kısmına yer verdim burada. Lefebvre'in da haklı olarak dile getirdiği bu olumsuzluk, ikilik, belirsizlik hali, bu güçlü ironi Kierkegaard felsefesinin özüdür. Onun felsefesini bir teoloji olarak değerlendiremez oluşumuzun da en temel

içinde, yani felsefe için yeni bir arayış döneminde yaşamış bir filozof olduğu düşünülürse kendisini Sokrates'e yakın hissetmesi pek de şaşılabilecek bir durum değil gibi görünüyor. Nitekim Sokrates gibi sokaklarda dolaşarak gençlerle felsefe yapma çabası, kendisine Kopenhaglı Sokrates olarak hitap

edilmesi, Atina'nın toplumsal ve politik olarak çöküşe girdiği bir dönemde Sokrates'in çabasıyla, pozitivist bilimin yükselişine karşın çökmekte olan insani gerçeklik ve bireysel mücadele için savaş veren Kierkegaard pek de uzak görünmüyorlar birbirlerine. Elbette aralarında oldukça bariz farklar da bulunmakta. Sokrates soyut ve kavramsal düşünemeyen Atinalılar için düşünmenin imgesel olandan soyuta nasıl geçebileceğini anlatma, tanıtlama çabası vermektedir. Yönlendirilmiş diyalog yoluyla bunu yapmakta ve her birinin içinde gizlenen hakikati açığa çıkarmaya çalışmaktaydı. Kierkegaard ise çağının mantıksal, soyut ve evrensel düşüncesinden muzdarip olarak hedefine Hegel'in devasa felsefesini yerleştirmekte, onu yererken aynı anda göklere de çıkarmaktadır. Bir yandan Hegel felsefesinin her şeyi kuşatan meşruiyeti diğer yandan bilimsel aklın kendini yaşamın her alanında gerçekleştirmesi ona göre bireysel olanın eşsiz, biricik yaratımlarını, varoluşsal mücadelesini göz ardı etmekteydi. Tam da bu nedenle felsefe için bir başlangıç arayışına girmiş ve bu arayışın en temel uğraşının Sokratik ruhta bulunduğunu belirtmiş ve modern dünyada felsefenin asıl hakikatinin yalnızca bu arayan, sorgulayan ruhun yeniden alevlendirilmesiyle kendini bambaşka bir biçimde ortaya koyacağını iddia etmiştir. Bu başkalık Sokrates'in aklına karşın iman ve tanrı sevgisi olarak dile getirilir. Felsefe böylece salt akılla değil duyumsal ve irrasyonel olanla da bütünleşerek kendini çok daha yetkin bir formda gerçekleştirecektir. Tek bir cümleyle özetlersek, her ikisi de başlangıç arayışını ve felsefenin etkin, sorgulayan edimsel gerçekliğini temsil derler. Her ne kadar bunu farklı yollarla yapmış olsalar da örneğin ironiyi

merkeze almaları, her iki gerçekliği birlikte düşündürmeleri onları birbirine yaklaştırır. Ancak Sokrates'in akıl yürütmenin mantıksal işleyişini temele aldığı noktada Kierkegaard daima paradoksları iş başına çağırır. Akli paradoks ile bunaltmak, karıştırmak düşünenin bitimsiz anaförüne katmak da denilebilir buna.

B.S.: *Kierkegaard'a göre; inancı yeniden yorumlamak için varoluşsal dönüşüm ve Sokratik düşünme tutkusuna ihtiyaç var. İki filozofun yaşadığı toplumda yerleşik din oldukça farklı. Sokratik düşünme Kierkegaard tarafından bir dönüşüme uğramış mıdır? Böyle bir durum söz konusuysa bunun Hristiyanlıkla bir ilgisi olabilir mi?*

S.K.: Öncelikle her iki filozofun yaşadığı dünyaların ayrı olması üzerinden Pagan toplumundaki çeşitlilik ve karmaşaya karşın Hristiyan toplumsallığında soyut, evrensel, bütünlükçü bir yapılanma olduğunu varsayabiliriz. Ancak insani ilişkiler ve onların yönlendirilme tarzı açısından yaklaştığımızda bu ayrımın hayaletleştiği de açıktır. Parçalan, dağılan, bozulan Atina ile modernliğin Hristiyanlık adı altında sekülerleşen Avrupası var elimizde. İnsani gerçeklik adına baktığımızda yani insanın gerçekleşen, gerçekleşmeyen olasılıkları açısından düşündüğümüzde, toplumsal olanla tam bir bütünleşmenin, yetkin gerçekleşmenin iki başarısız formunu görmekteyiz. Elbette tarihsel ve olgusal olarak aynı yere koyamayacağımız iki durum söz konusu. Ancak felsefenin karşılaştığı, içinde bulunduğu sorunlar benzeşmekte. Daha ilkel ya da gelişmiş, daha basit ya da karmaşık olarak nitelemenin hiçbir ölçütü yok maalesef. Kierkegaard bu durumun son derece farkında. Hristiyanlık burada Sokrates'in öngöremeyeceğini

temsil etmekte. Nitekim *Felsefi Fragmanlar*, her ne kadar sorgulama ruhu olarak Sokrates'i esas alsada da Kierkegaard'ın Sokratik ruhta tinin ateşini yakmak niyetinde olduğu da açıkça dile getirilir. Ruh burada aklın sınırlarına işaret etmekten tin imanının ve sevginin sonsuzluğudur. Kierkegaard bunu sonlu-sonsuz karşılaşması olarak konumlandırırken Sokratik aklı sonlunun sınırlarına karşın soyut ve mantıksal hamlelerin ötesini görememekle eleştirir. Sevgi bu karşılaşmada iki tarafın birbirini tanımasıdır. Kimse kimseden daha fazlasını bilemez, kimse kimseye bir şey öğretemez. Öğrenmek de bir ilişkidir ve bu ilişkiyi anlatan en güzel ve yetkin kavrayış sevginin kavrayışıdır. Sonsuza iman, sonluyu kararlarının eşliğinde kendinden eder. Ancak bu kendinden oluş sonluyu yok etmez, yeniden ve yeniden başlatır. Sokrates ve Kierkegaard diyalogu yalnızca bu başlangıçlar döngüsüyle anlaşılabilir.

B.S.: *İbrahim ve İshak'ın Moriah'a olan yolculuğunda İshak'ın sorularına İbrahim'in sessiz kalması; bana, İsa'ya hakikatin ne olduğunu soran Komutan Pilatus'u hatırlattı. İbrahim de İsa da sessiz kalıyorlar, cevap vermiyorlar. Kierkegaard bağlamında bu cevapların nasıl bir anlamı olabilir?*

S.K.: Sessizlik burada, daha sonra Heidegger ve hatta *Varlık ve Hiçlik*, *Edebiyat Nedir?* eserlerinde görüldüğü üzere Sartre için de olduğu gibi kökensel bir şeye işaret etmektedir. Dilin kökeni de diyebiliriz buna. Tabii Kierkegaard ve Heidegger özelinde bu köken hakikat olarak düşünülebilir. Heidegger Varlık (*Sein*) olarak anlar bunu, Kierkegaard ise öznellik olarak. Sessizlik öznelliğe, özneliğin hakikat oluşuna işaret etmektedir. İbrahim ve İsa'nın sessizliği herhangi biri için bir reçete, şöyle

davran ya da böyle eyle türünden bir talimat vermekten kaçınmalarındandır. Nietzsche'nin *Antichrist*'teki sözlerini hatırlarsak *tek bir Hristiyan vardı, o da İsa'ydı*. Burada kolektiflere, genele, genellemelere, toplumsallığa aykırı, kendine özgü olanın gerçekliğiyle karşılaşmaktayız. Nitekim *Moriah* yolculuğunda sessiz kalan İbrahim ortak kanı ve inançların,



yaşama ve yargılama biçimlerinin, herkesçe kabul edilen doğruların yıkımı olarak sessizdir. Sessizlik bir yıkımdır. Verili olanın yıkımıdır. Özgürlüğün, kendi olmanın, kendi eylemini gerçekleştirmenin ve üstlenmenin başlangıcıdır. Her başlangıç gibi o da yıkıcıdır. Öznelliği radikal bir biçimde felsefenin temeline ve hatta merkezine koyan bir filozofun bu anlamda sessizliği esas alması kaçınılmazdır. Her öznenin biricikliği ve anlatılamaz oluşuna işaret edilmektedir burada.

B.S.: “Kierkegaard’ın sözleri hakikatin iki yakasını betimler. Bunlardan biri inançtır; diğeri sevgidir.» diyor-sunuz. Burada bir eksiklik hemen gözüme çarptı: akıl/rasyonalite. Kierkegaard’a göre; hakikati betimlemede aklın/rasyonalitenin bir etkisi var mıdır?

S.K.: İnanç ya da iman demek daha doğru aslında. İlk yazdığım yazılarda inanç sözcüğünü tercih etmekteydim ancak Kierkegaard’a daha uygun olanı iman sözcüğüdür. Bunu daha sonra değiştirdim. İman ve sevgi, Kierkegaard için hem kökenseldir hem de merkezidir. Çağının bilim ve felsefesiyle bir

mücadelesi olduğu düşünülürse onun bu konuda aykırı ya da karşıt olanı esas almış olması pek de şaşılacak bir durum değildir. Negatif felsefe yaptığına daha önce değinmiştim. Aklın ötekisi ya da ötekileştirdiği olması bakımından iman ve sevgi hakikatin gerçekliğidir. Öznelliğin hakikat olmasıyla bunu birleştirdiğimizde hem sevgi hem de iman Kierkegaard için öznelliğin biricik ve eşsiz gerçekliğinin yeridirler. Öznelliğin yaşantısı iman ve sevgide gerçekleşir. Akıl ya da rasyonalite burada büyür ya da yetişir diyor. İman, aklın toprağıdır. Bu ifade, onun akli dışladığı, tümüyle dışarıda bırakmadığını anlatıyor. Ancak kökensel ve öncelikli olanın iman ve sevgi olabileceğini anlatıyor. Aklın bu anlamda öznelliğin inşası bakımından ikincil olduğunu söyleyebiliriz.

B.S.: “Tanrı’yı objektif bir şekilde kavrayabileceksem –ki hiç sanmıyorum– sırf inanmak zorunda olduğum için ona inanmam.” diyor Kierkegaard. Bu sözü nasıl değerlendirirsiniz?

S.K.: Söz, Kierkegaard’ın radikal öznelliğiyle örtüşüyor. Daha önce de ifade ettiğim gibi tanrının onun için herhangi bir dinin meşru tanrısı olmadığını tanıtıyor. Özel bir ilişkilene esastır iman konusunda. İman, bireysel olarak yaşanan bir şeydir. Ötekilerden sonra, tanrıdan önce olmak dediği türden bir aşma, aşkınlık halidir. Nesnel olarak kavranan ya da verili olandan kopuş, İbrahim’in karar anının gerçekliğidir. Bu gerçeklik yalnızca onun tarafından yaşanan anlaşılmayan ve anlatılamayan yani hakkında sessiz kalınan bir hakikate ilişkindir. Hakikat, iman ve öznellik üçlüsü hep bir arada düşünülmelidir. Yukarıda da belirttiğim gibi negatif ve karanlık bir felsefe. Elbette tam da bu özellikleri nedeniyle eleştirilebilecek bir felsefeyle karşı karşıya bulunmaktayız. Ancak pek çoğunun yaptığı gibi dinsel ya da teolojik olduğunu söyleyerek eleştirmek ya da sahiplenmek Kierkegaard’a büyük bir haksızlık yapmak olur. Ben Kierkegaard’ı ona en uygun şekilde anlamayı ve bu bağlamda eleştirmeyi uygun buluyorum. En büyük mücadelesinin Hegel felsefesine yönelik olduğu düşünülürse, Kierkegaard öznelliğin biricikliğini, eşsizliğini bu felsefenin holizminden kurtarma gereğine işaret etmesi bakımından oldukça önemli ancak bu kurtarma çabasındaki karanlık tarz bakımından ise eleştiriye açık bir felsefe yapmıştır. Eleştiri oklarımızı tam da bu noktaya yöneltirsek çok daha yerinde bir yaklaşım sergilemiş oluruz.

B.S.: İbrahim’in İshak’la olan imtihanı ve Âdem’in düşüş öyküsü; Kierkegaard’ın anlatımıyla bir birey olma, bireysel varoluşa sahip olma mücadelesine dönüşüyor. “Bu çağ, İbrahim olmak değil, onu az da

olsa anlayabilme olanaklılığından bile yoksundur.” diyorsunuz. Hız ve değişimle karakterize olan çağımız insanı, varoluşu düşünmekten neden bu kadar uzak ya da uzak mı? Eğer öyleyse; sizce dünyanın kalan ömründe bu böyle mi devam edecek?

S.K.: Oldukça zor bir soru bu. Elbette bu çağ bunu anlayamaz diyerek kestirip atmak değildi derdim. Modernlik eleştirisi biliyoruz ki yirminci yüzyıl düşünürlerinin vazgeçilmezidir. Kierkegaard’ın eleştirisini de bu bağlamda konumlandırmak gerekir. Tıpkı Baudelaire gibi o da yeni olanın gelişiyi geçmişe ait olanın ya da klasik olanın sürdürülmesi aralığında yaşar, o aralıkta yazar. İroni tüm düşüncelerine, yazılarına sirayet eder. İbrahim olmak, onun da oldukça net bir biçimde ifade ettiği gibi tekrar edilmesi gereken bir durum ya da taklit edilesi mükemmel bir model değildir. Ancak diğer yandan burjuva kültürünün içine doğmuş, tüm varlığıyla bu kültürü özümsemiş biri olarak bu kültürün çelişkilerinin, diyalektik yapısının son derece farkındadır. Yaşamı, hissiyatı, anlatılarında bu çelişkiyi açıkça görmekteyiz. Kendi hiçliği ile yaşadığı dünyanın lüksü, varıllığı, sözde inceliği, etik ve estetik dayatmaları arasında kalmıştır. Modern insanın çelişkilerini yaşamaktadır. *Kahkaha Benden Yana*’da bu durumu çağının insanının yani modern insanın tekrarlar, ezberler içine sıkışmış aptallaştırılmış gerçekliğine temas ederek anlatır. Sahip olma yanılsaması içinde aslen sürekli yoksunlaşmakta, yoksunlaşmaktayız. Bu tuhaf bir çelişki. Modern insanın çelişkisi. İhtiyaç ve arzuların birbirini destekleyen artışının orta yerinde günümüz insanının neyin gerçekten kendisine ait ya da dair olduğunu anlaması oldukça güç. Burada bir

suçlama söz konusu değil; yanlış anlaşılmasın. Bu, bir *septom* aslında. Günümüz insanının İbrahim olmayı anlayamaması ya da anlayamayacağı, anlamak istemeyeceği bir yaşamı yaşıyor olması bu bir suçlama olmaktan ziyade durumun farkındalığını arzulamaktır. Kierkegaard’ın haber verdiği bu kimliksiz, kişiliksiz, devasa yaşam ağı buna küresel dünya,

lecek bir duruma gelmekten söz ediyorum. İbrahim olmak bizim için bir hedef değil. Soyut, karanlık, mistik kurtuluşların çağında yaşamıyoruz. İbrahim’i anlayamıyor oluşumuz biraz da bu yüzden. Bir yandan yabancılaşma söz konusu diğer yandan İbrahim’den çok daha başka bir şeye gereksinimimiz söz konusu. Bu dünyayı askıya almak, geride bırakmak,



kapitalist toplum ne dersek diyelim bizi varıllıklar içinde yoksullaştırmakta. Öncelikle içinde var olduğumuz somut gerçekliğin bilincine varmalıyız. Onu tüm çelişkileriyle yakalayıp eleştirebi-

ondan kopmak değil aksine felsefenin dünyasına ve dünyasının sorunlarına çok daha derinlikli ve eleştirel bir tavırla dönmesine ihtiyacımız var. Bugünün felsefesi varoluşu İbrahim ile anlayamaz.

Bu yalnızca bir yitim, eskiye özlem değil; günümüz insanının çok daha başka bir şeye ihtiyacı olmasıyla ilgili. Bu böyle gidecek türünden bir umutsuzluğum da yok. Ancak dediğim gibi var olduğumuz dünyayı kendimizle birlikte ve hatta tüm tarihselliğiyle birlik-

te eleştirel bir biçimde kavrayacak ve dönüştürecek bir felsefeye ihtiyacımız var.

Kaynaklar:

Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*, Çev: Işık Ergüden, Sel Yayınları, İstanbul, 2017.



YAZAR

SENEM KURTAR

Araştırma alanları Varoluşçuluk, Çağdaş Felsefe, Fenomenoloji, Varlık Felsefesi, Çevre Felsefesi, Çocuklar İçin Felsefe, Çocukluk Felsefesidir. Çeşitli Uluslararası ve ulusal bildirileri, söyleşi ve panelleri, popüler, akademik basılı ya da sanal ortamda yayınlanmış makale ve yazıları, derleme ve özgün kitapları ve çevirileri bulunmaktadır. Okumak, akademik ya da edebi nitelikte yazılar yazmak, özellikle tarihi ve dramatik türde filmler izlemek ve müzik dinlemek ilgi alanlarını oluşturmaktadır.



SÖYLEŞİ

BURAK SAYTEKİN

Psikoloji ve Felsefe mezunudur. Psikolog olarak insanlara yardım etmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda Bilim Tarihi'nde yüksek lisans yapmaktadır. Çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır. İlgilendiği konular arasında psikoloji tarihi, teknoloji tarihi, tıp tarihi ve sistematik felsefe bulunmaktadır. En sevdiği yazarlar Kierkegaard ve Seneca'dır. Uzun yürüyüşler yapmaktan hoşlanır.

INGMAR BERGMAN SINEMASINDA KIERKEGAARD FELSEFESİNİN ETKİSİ

GÖKHAN GÜRDAL



Amacımız Ingmar Bergman'ın Varoluşçu felsefeden özellikle Kierkegaard'ın felsefesinden etkilenip etkilenmediğini ortaya koymak ve eğer böyle bir etki varsa bunun Bergman'ın sinemasında ne şekilde ortaya çıktığını okuyucuya göstermektir. Bu incelemeyi yaparken aklımızda tutmamız gereken şey, Bergman'ın yalnızca bir sinema yönetmeni olmadığı, onun aynı zamanda bir tiyatro yönetmeni de olduğu gerçeğidir. Bu açıdan bakıldığında onun tiyatro eserlerini de kendi filmleri için bir kaynak olarak kullanmış olduğunu/olabileceğini söylemek yanlış olmaz.

Bergman 60'tan fazla sinema filminin ve 190'ı aşan tiyatro oyununun yönetmenidir. Hatta ilk olarak 26 yaşında Helsinborg'daki Belediye Tiyatrosu'nun yönetmenliğini yaparak İsveç'in en genç tiyatro yönetmeni olmuştur (Koskinen 2007: 25). Bergman tiyatro eserlerini seçerken ve yönetirken çoğunlukla kendi döneminin öne çıkan düşünce akımlarını, yazarlarını ve düşünürlerini sahneye koymuştur. Bu açıdan Ingmar Bergman'ın en çok etkilendiği isim August Strindberg'tir ve bu konuda neredeyse tam uzlaşma söz konusudur. Buna karşın Bergman'ın Varoluşçuluk'la ve özelinde Kierkegaard'la olan ilişkisi hep tartışmalı olmuştur.

Paisley Livingston'a göre Ingmar Bergman ne Varoluşçuluktan ne de özelinde Kierkegaard'dan etkilenmiştir. O'na göre Bergman Finli düşünür ve psikolog Eino Kaila'dan derinden etkilenmiştir. Hatta Bergman filmlerindeki psikolojik çözümlemelerin de aceleci bir şekilde Psikoanalitik'e, Freud'a bağlanmasını da Kaila etkisinin bilinmemesi nedeniyle olduğunu öne sürer. Bergman'ın Varoluşçuluktan etkilenmiş gibi görünmesi yalnızca bir yanılsamadan ibarettir. Çünkü Varoluşçuluk akımı geçtiğimiz yüzyılın "moda akımı" durumundadır ve bir tür "zamanın ruhu"nu yansıtır (Livingston 2009: 561).

Bize göre haklılık payı olan bu serzenişin yine de hatalı olduğunu söylemek durumundayız. Bergman'ın Varoluşçuluktan dolayısıyla Kierkegaard'dan etkilenip etkilenmediği konusunda temel üç yaklaşımdan bahsedebiliriz. Bunlar sırasıyla; Varoluşçu olmayan, ılımlı Varoluşçu ve Keskin ya da Tam Varoluşçu Bergman olarak sınıflandırılabilir. Bize göre Bergman ne Varoluşçuluğa kayıtsız kalabilmiştir ne de keskin bir biçimde Varoluşçuluğun fikirlerini, yazarlarını veya eserlerini filme çekmiş ya da tiyatro eseri olarak sahnelemiştir. Dolayısıyla Bergman aslında ılımlı bir Varoluşçu olarak nitelendirilebilir.

Jesse Kalin'e göre Bergman'ın ya da babası Erik Bergman'ın Kierkegaard okuduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır ve *Wild Strawberries*'teki karakterlerin her biri Kierkegaard'ın *Korku ve Titremesi*'ndeki kurban öyküsüyle birebir örtüşse de son kerte de Bergman'ın karakterleri Kierkegaardcı olarak addedilemez (Kalin 2003: 194). Ancak aşağıda bahsedeceğimiz en az iki sahne doğrudan ve apaçık Kierkegaard'a gönderme içermektedir.

Bergman; hayatının hiçbir anında, bizim bilebildiğimiz kadarıyla, Varoluşçuluktan veya özelinde Kierkegaard'dan etkilendiğine dair açık bir beyanda bulunmamıştır. Bununla birlikte, onun hakkında yazılanlara bakılacak olursa Varoluşçu düşünceden ve özellikle Kierkegaard'dan derinlemesine etkilendiği görülecektir. Bergman'ın neden Varoluşçuluk ile olan ilişkisi üzerine herhangi bir açıklama yapmadığı ya da bu konuyu hiç gündeme getirmediği konusunda birkaç tez mevcuttur.

Bize göre, belki de en önde gelen Bergman biyografisi yazarı ve yorumcusu olan Birgitta Steene'in getirdiği açıklama oldukça akla yatkın görünmektedir. Eğer bir sanatçı kendisini herhangi bir akımın, okulun veya düşünürün "çırağı" olarak görmüyorsa ve o düşünce akımına kendisinin de özgün bir katkıda bulunduğunu düşünüyorsa, etkilendiği kaynakları açık etmemesinden doğal bir şey olamaz (Steene 1974). Bergman için yalnızca Varoluşçuluğun sinemadaki ifadesi ya da Kierkegaard'ın düşüncelerini filme çeken birisi demek apaçık indirgemecilik ve Bergman'ın sinemaya katkısına, özgünlüğüne haksızlık olur.

Kontrol Argümanı'na göre bir sanatçı kendi sanatını icra ettiği medyum/ortam üzerinde tam bir kontrole sahip olmalı ve ortamdaki her şey onun duygu ve düşüncelerinin eksiksiz ve hatasız bir ifadesi olmalıdır. Buna karşın; fotoğrafta ve onun hareketli formu olan sinemada ne fotoğrafçının ne de sinematografin böyle bir kontrole sahip olduğu söylenemez. Tam da bu yüzden birçok film, büyük ya da küçük hatalar/gaflara sahiptir (Carroll 2008: 17). Bir Orta çağ filminde kolda unutulmuş saatten tutun da *Game of Thrones*'ta masada unutulmuş kahve bardağına değin böyle bir kontrolün tam olarak yapılamadığının bazı örnekleri olarak gösterilebilir. Ancak herhangi bir filmde herhangi bir sahne tasarlanırken çok az şey şansa bırakılır ve nelerin kadrage gireceği, ne kadar görüneceği vs. diğer tüm detaylar düşünülür ve provalar yapılır. Bundan sonra sahneler çekilir. O halde Bergman filmlerinde görünen Kierkegaard atıfları "amacına uygun" bir biçimde maksatlı olarak oraya konulmuşlardır.

Ingmar Bergman'ın Kierkegaard'dan etkilendiğini oldukça incelikli yöntemlerle seyircisine aktardığını öne sürebileceğimiz iki film sahnesinden bahsetmemiz gerekir. Bunlardan ilki 1996 yılında çekilen *Private Confessions* filminin trende geçen sahnesidir. Sahnede eşini genç bir ilahiyat öğrencisiyle aldatan bir papaz karısının yakın arkadaşıyla buluşması gösterilmektedir. Martha, Anna ile yalnız konuşmak istediğini söyler ve genç aşığa odada kalacağı sürece okuması için bir kitap verir. Kitabın Søren Kierkegaard'a ait olan *Works of Love* olduğunu ve açıklayıcı notlar ile Thorsten Bohlin tarafından çevrildiğini üzerine basa basa söyler. Bize göre olan kısım ise Marta'nın bu kitabı bir "seyahat kitabı" olarak nitelendirmesidir ki, bu kitap bir seyahat kitabı olmayacak denli ağır Hristiyan teolojisi içerir.

Bu sahnede dikkat edilmesi gereken iki önemli nokta söz konusudur. Bunlardan ilki; kitabın, belki de, en az bilinen Kierkegaard eserlerinden biri olması nedeniyle Martha'ya söylenen "eminim okumamışsındır" cümlesinin vurgusudur. Kierkegaard'ın diğer birçok eseri çok yüksek derecede bilinir olmasına karşın vaaz formunda yazdığı bu eser pek de bilinmez. Bergman sanki bu çok değerli parçayla övünüyor gibidir. İkinci önemli nokta ise kitabın temel tezi, tüm varoluşu sevgi temelinde açıklamayı öne sürer. Sevginin ne demek olduğunu tanımlayamamamız da onu meyvelerinden, tezahürlerinden biliriz. O halde, aslında annesinin yaşadığı bu "yasak aşk" da bir tür sevginin kendisini göstermesidir.

İncelemek istediğimiz ikinci sahne ise Bergman'ın son filmi olan ve 2003 yılında çekilen *Saraband* filminde yer alır. Eşinin kaybetmenin acısını bir türlü kabullenemeyen ve tek kızıyla (Karin) enstest ilişki içinde olan çaresiz baba figürü Henrik ve onun babası Johan arasındaki gerilimi, Johan'ın eski eşi Marianne'in geri dönüşü üzerinden anlatan film ismini J. S. Bach'ın her beş çello süitinden sonra yer alan İspanyol dansından alır. Finansal anlamda çökmüş durumda olan Henrik, babasından borç istemeye gittiği sırada Johan kütüphanesinde kitap okumak üzeredir. Johan'ın açıp okuyacağı kitap yine Søren Kierkegaard'ın en önemli ve hacimli eserlerinden biri olan, Victor Eremita takma adıyla yazılmış *Ya/ Ya da, Yaşamdan Bir Parça* adlı kitabıdır. Bergman adeta seyirci özellikle dikkat etmesi için kitabın açılışına ve ilk sayfasının açılışına yakın çekim yapar ve tüm isimler rahatlıkla okunur.

Kierkegaard ne mantığın tanımları ne doğanın ya da bilimin nesnelliliği ne de inancın akılsallığı ile ilgilenir. Onun için en önemli şey gerçek anlamda



bir Hristiyan olabilmektir. İbrahim'in yaptığı gibi "absürd olan"ın gücüne sonsuzca iman edip, teslim olarak Tanrı'ya inanmanın gerekliliğidir. Eğer Tanrı; cemaatler, toplumlar ya da milletler yerine tekleri yargılayacaksa kişinin bu dünyada bulunma amacı herhangi bir derneğe, cemiyete, millete üye olmak vs. değil aksine "tekil bir birey" olmaktır. Kişi ancak tekil birey olmaya çalışarak tam anlamıyla iman edebilir, gerçek anlamda bir Hristiyan olabilir.

Kierkegaard ile Ingmar Bergman'ın birkaç açıdan büyük yakınlık mevcuttur. Danimarka ile İsveç arasında hem kültürel hem de dilsel yakınlık vardır. Ingmar Bergman'ın babası bir papazdır ve yüksek dereceli bir vaiz dahi olabilmiştir. Bununla birlikte Kierkegaard ömrü boyunca hep bir papaz olmak istemiştir ve takma adları haricinde yazdığı eserleri vaaz formundadır. Bir aziz gibi yaşamış ve ölmüştür.

Kierkegaard'ın düşüncesinin en çok vurgu yapılan temel fikirlerinden birisi de onun varoluş küreleri ya da alanları olarak nitelendirdiği varoluşsal aşamalarıdır. Kısaca estetik, etik ve dinsel olmak üzere üç farklı varoluşsal alan, insan varoluşunun ait olduğu temel alanlardır. Bu temel varoluşsal alanlar da kendi içinde aşamalara veya belirli türden hiyerarşilere sahip olabilir. Örneğin yalnızca cinsel haz peşinde koşmak ya da kösnüllük, estetik alanın en alt kısmında bulunur ve bu varoluşsal durumu en iyi temsil eden karakter Don Juan'dır.

Bergman'ın 1960 yılında sırf para kazanmak için çektiğini söylediği filmi *Devil's Eye* adeta Kierkegaard'ın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* kitabına atıfta bulunuyor gibidir. Daha önce de söylendiği üzere estetik evrenin temsilcisi Don Juan'dır ve filmin kahramanı da Don Juan olarak karşımıza çıkar. Cehennemde cezasını çekmekte olan Don Juan Şeytan'ın kendisiyle anlaşma teklif etmesiyle dünyaya gönderilir. Şeytan'ın gözünde bir arpacık çıkmıştır ve durum iffetiyle evlenecek olan genç bir kızın var olmasından kaynaklanır. Çok geç olmadan Don Juan dünyaya gönderilmeli ve genç kız baştan çıkarılmalıdır ki, cennet zafer kazanmasın ve tabi ki Şeytan'ın gözündeki arpacık da yok olsun.

"Genç bir kızın iffeti Şeytan'ın gözündeki arpacık gibidir." sözü aslında bir İrlanda atasözüdür ve bunu senaryoya Bergman eklemiştir. Bergman aslında *Virgin Spring* filmi çekmek istemesine rağmen şirketi ondan bu komedi filmi yapmasını istemiştir. Bize göre Kierkegaardcı düşüncelerle dolu olan filmin senaryosu zaten Danimarkalı bir yazara aittir ve asıl adı *Don Juan'ın Dönüşü*'dür (Bergman 2007: 243). Bergman bu filmde belki de çok da farkına varmadan Kierkegaardcı fikirlerin içerildiği bir senaryo filme çekmiştir.

Yukarıdaki fotoğrafı tesadüf eseri Ingmar Bergman'ın Fårö Adası'ndaki inzivaya çekildiği evindeki kütüphanesinde çekme fırsatını buldum. 2007'deki vefatının ardından çocuklarına miras kalan bu ev, içlerinden birinin tüm diğer eşyaları ve evleri satın almasının ardından bir müzeye dönüştürülmüş ve yalnızca yazar ve araştırmacıların belirli türden izinlerin alınmasının ardından ziyaret edebildiği bir yer haline gelmiştir.

Doktora tezim için TÜBİTAK'ın desteğiyle İsveç'in Uppsala Üniversitesi, Enformatik ve Medya Departmanı'nda 6 ay boyunca ziyaretçi araştırmacı olarak görev yaptım. Araştırmamın temel amaçlarından biri Bergman'ın kütüphanesine ulaşmak ve eğer varsa onun okuma listelerine ya da notlarına ulaşarak etkilendiği düşünceleri, yazarları ve filozofları bulmaktı. Uppsala Üniversitesi'nin yardımı sayesinde Bergman'ın adadaki evlerinden birinde kalmak ve onun müzeye dönüştürülmüş evinde çalışmak, inceleme yapmak büyük bir şanstı. Bergman'ın kütüphanesini oluşturan kitapların içerisindeki Varoluşçu düşünürlerin çokluğu tam anlamıyla öne sürümlerimizle uyum içerisindeydi.

Ziyaretimin ilk gününde beni adadaki kalacağım eve götüren ve daha sonra asıl kütüphane ve sinema

odasının bulunduğu büyük eve götüren Bergman'ın kahyalığını yapmış olan Kerstin kütüphaneyi açtığına, oraya yıllardır dokunulmamıştı. Bergman'ın ölümünden sonra evler kapatılmış ve hukuki meselelerin çözülmesi beklenmişti. Raflarda değil masada duran Kierkegaard'ın *Günlükler/Journals* kitabını görmek beni çok heyecanlandırırsa da bu fikir İsveçlileri pek de mutlu eder görünmemişti. Bergman'ı Danimarkalı bir filozofun, deyim yerindeyse, "çırağı" olarak görmeye ve göstermeye çalışanlara pek de olumlu bakmadıklarına bizzat şahit oldum.

Savlarımızı destekleyen bir diğer kanıt da, filmleri Bergman'a göndermelerle dolu olan Amerika Birleşik Devletleri'nin "Bergman'ı" olarak adlandırılan Woody Allen'in Bergman'ın otobiyografisi olan *İmgeler: Hayatım Filmde* kitabına yazdığı önsözdeki şu cümledir: "Bergman; onca tuhaflıklarıyla, felsefi ve dinsel takıntılarıyla doğuştan hikâyeler uydurma becerisine sahiptir ve aklındaki tek şey Kierkegaard'ın ya da Nietzsche'nin fikirlerini dramatize etmek olsa bile eğlendirici olmadan edememiştir" (Bergman 2017: 11).

Bergman, Kierkegaard'ın düşüncelerinden etkilenmiştir ve birkaç farklı sahne ile bunu seyircisine bildirmiştir. Bu bildirimi dahi en ince en sanatkârane biçimde yapmayı başarmıştır. Bizim için de Ingmar Bergman Varoluşçuluğun ya da özelinde Kierkegaard'ın düşüncelerini filme çeken bir yönetmen değildir. O, daha çok diğer tüm Varoluşçu filozoflar gibi bu akıma özgün katkılarda bulunan Irving Singer'in deyişiyle bir "sinematik filozof"tur (Singer 2007: 28).

KAYNAKLAR

- Steene, B. (1974). *About Bergman: Some Critical Responses to His Films*, Cinema Journal, Vol. 13, No: 2.
- Bergman, I. (2007) *Images: My Life in film*, Arcade Publishing House.
- Singer, I. (2007). *Ingmar Bergman, Cinematic Philosopher*, The MIT Press.
- Kalin, J. (2003). *The Films of Ingmar Bergman*, Cambridge University Press.
- Koskinen, M. (2007). *Ingmar Bergman*, Swedish Institute.
- Carroll, N. (2008). *Philosophy of Motion Pictures*, Blackwell Publishing.
- Livingston, P. (2009). *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, Routledge.



YAZAR

GÖKHAN GÜRDAL

Araştırma alanları Varoluşçuluk, Sanat Felsefesi, Sinema Felsefesi, Bilim Tarihi ve Bilim Felsefesi'dir. Birçok ulusal ve uluslararası hakemli dergide makaleleri basılmıştır. Varoluşçuluk ile ilgili özgün bir kitabın ortak yazarı olmasının yanında Kierkegaard üzerine bir kitap da çevirmiştir. Ingmar Bergman'ın sinemasına tutkuyla bağlıdır. Sinemanın en merkezi sanat olduğu düşüncesinin yanında "Varoluşçu sinema" olarak adlandırılacak bir kategorinin varlığını öne sürmektedir. En büyük hobisi balık tutmaktır.



EYLEYEN, HİSSEDEN VE İNANAN YALIN AYAKLI BİLGENİN SEÇİMLERİ

JOSEF H. KILÇIKSIZ*



“Korkutanlarla korkanlar arasında sessiz bir suç ortaklığı vardır.”
V. Hugo

Daha baştan felsefe kitaplarını ya da kuramları en yüksek otorite gibi gören bir anlayışla yazmayacağı mı belirteyim. Entelektüel uzmanlığa soyunanlardan hiç haz etmem. Felsefi düşüncenin gündelik hayattan kopmaya iten, realiteyle epistemik kopuşa yol açan etkisinin bilincindeyim. Bu bilinç beni felsefe yapmaktan alıkoysa da bu böyle.

Absürde sığınarak hayatın can sıkıntısından kurtulmayı deneyen insanın, olayların gelişigüzel şekillenmesi içinde kendini kaybetmeden yolunu bulması bir hayli zor. Asıl sorun içindeki boşluğu neyle doldurduğuyla ilgili bir şey.

Kurumsallaşan inanç ve soyutlamaların karşısına bireyin kendi özgürlüğü içinde yaptığı seçimlerin koyulması gerektiğine inanırım. Mühim olmayan şeyleri en yükseğe taşıyan yeni çağın insanı, onu yutan akıl çağının derin sularına dalarak boğulma tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Eylemlerini akıl ipiyle birbirine sıkı sıkıya bağlamasına rağmen zamanı yönetmek dediği şey onu yönetmeyi sürdürüyor.

Saçma ve korkuyla dolu sözüm ona bu akıl çağının

karşısına öznenin bilincini uyandıran, onu sosyal agoniden kurtaran her şeyi koymak gerekir. Absürd, varoluş bunaltısı, kaygılı korku, hayatın delice akan boz bulanık nehri içinde sürüklenen bireyin kendini bilmemesiyle yakından ilgili insan halleri. Motto: Kendini bil! Umutsuzluk ve korku senin kendini bilmeme isteğindir.

Kendilik bilincinin geriye çekilmesi, toplumsal sözleşmelerin ve simgesel çekirdeklerin parçalanarak yazgısal olanın yüzeye çıkışı şeklinde kendini belli eden bir süreç. Öznenin özerk alanlarına tutucu metafiziğin barbarca müdahalesiyle şekil kazanan bu sürecin tehlikeli soyutlamalarla daha da hız kazandığını belirtmeliyim.

Meselâ, “iktidârın en tehlikelisi ve en siliği” olan halk tehlikeli bir soyutlamadır. Halk’ta kamusal bir özneye dönüşen birey, bu sefil varoluşunun üstünde yer alan estetik bir basamağa ya da erekselliği olan bir kalkışmaya yeltenemez bile. Varoluş ve Öz arasındaki geleneksel ayrımı da göz önünde bulundurarak, kamu öznesi olmayı reddetmeyi Varoluş’un Öze geri dönme çağrısı olarak görüyorum.

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

Kaygı ve korku kaynağı, insan hallerini meydana getiren unsurlardan birine ya da birkaçına bu unsurların eklemelendiği bir altyapı ilişkisinden bağlanır. Bu altyapının geniş skalası, ekonomik, sosyal ve erksel parametrelerin üstyapıyı belirleyen geçişkenliğinden oluşan kuramsal bir nebula'dır.

Toplumsal algı yapılarını bozamayan, tüketici arzular imal eden, henüz estetik aşamada debelenen sefil varoluş, dinin temeline kıyameti yerleştirmiştir. Kıyamet gününe doğru hızla yol alan üstü çizili bu varoluş, içini korku, saçma ve hiçlikle doldurduğu ontolojik boşluğa yine aynı kaygılı korkunun, hiçlik'le iç daralmasının açmazları üstünden erişiyor.

Bir an için kendimizi yaşamın içinden alıp çıkarırsak, dünyada olup bitenlerin varoluşumuz için artık hiçbir anlamı kalmadığını görürüz. Özne sesine içindeki sessizlikleri de katıp ruhuna el veren öteki ruhların titreşimlerini de eklerse, dünyada olup bitenlerin varoluşu için bir anlam kazanmasını belki sağlayabilir. Bu, hayatın içinde anlamlı bir Oluş'a karşılık gelen bir çabadır.

Etrafındaki varlığı gayesel olarak yorumlayan insan, bütün olarak hayata ve kendi varlığına yöneldiğinde kaçınılmaz olarak ömrünün sınırlı olduğu bilinciyle karşılaşır. Bu çarpıcı karşılaşma hayatı anlamlandırma çabasını kesintiye uğratar.

Kimlik ihtimaller mezarlığı içinde sosyolojik bir kadavra'ya dönüştü. Kimlik krizi de doğumla birlikte gelen bir kavram olmaktan çok parametre yığınının maruz bir göreve evrildi. Kimlik bunalımları, metafizik, politik, cinsel ya da genetik oyundaki bir şiddetlenmeye ya da bir yetersizlik ve çöküntüye denk düşüyor. Sadece öznel bir ihtiyaç olan aidiyet krizi akıllıca bir tarzda nesnel bir hayranlık maskesini takmayı ve bu yoldan bilinci aldatmayı iyi bilmektedir.

Günümüz insanının dünyaya karşı muhafazakâr tutum alışları, kültürel-dini kimliğini küresel tüketim uygarlığının saldırısından koruma arayışından kaynaklanmıyor. Bu şizofren, Romalı Curius gibi görünüp, Şarap Tanrısı gibi yaşamayı sürdürüyor.

Dinsel kimliklerimiz ezberin yarattığı geniş bir dış kabuğun sarmaladığı ilkel bir içgüdü çekirdeğinden oluşuyor. O çekirdeğin içini biri seküler diğeri en azından şimdilik metafizik-ideolojik olmak üzere iki önerme dolduruyor. Metafizik önermenin bileşenlerinden biri ölüm korkusu dediğimiz içtepdir. Varoluşunun sosyal ve felsefi muhtevasına ilişkin nesnel arka plan, antropomorfik bir tanrı kavramsal-

laştırması ile doğmanın olmadığı bir metafizikle inşa edilmedikçe, insanın bu kaygılı korkudan (Angst vor dem Tod) kurtulması mümkün değildir. Burada "Angst" dediğim korku hem şahsî hem aynı zamanda toplumsaldır.

Zaman bugünün ve geleceğin birbirlerine mekanik olarak eklemelenmesinden oluşan bir şey. Olasılığın kendi niteliğini kaybederek gelecekte var olamadan sona erdiği ve artık "şimdi"nin bir parçası haline geldiği bir zaman algısı bu. Bu şekliyle sonsuzluk avuçlarımızın içinden kayarak, hem bugüne hem yıllar öncesine ait bir anın imgesiyle zihnimizde yer buluyor.

Bu arada sonsuzluğun zamanın tözüne nakşedilmiş bir imgeden ibaret olduğunu söylemeliyim. Sonsuzluk bence zamanın modeli ve arketipidir.

Dinler zaten ölümsüzlük içerirken, ulusal ve etnik gruplar da seküler aidiyetlikler yaratarak sembolik bir ölümsüzlük ve sonsuzluk yanılsaması sunuyor. İçinde göksel bir Tanrı olmayan, yeryüzü tanrılarıyla, mitlerle ya da arketiplerle ikâme edilmiş bir sonsuzluk nosyonu bu.

"Tanrı ile araya mesafe koyarsanız orayı başka şeyler doldurur." Kierkegaard'ın bu önermeyle kastettiği şey, bu mesafede oluşan ontolojik boşluğun ne ile doldurulduğuna ilişkin bir saptamadır.

Tanrısı olmayan bir yerin ruha dayattığı varlık yükü, tanrısı olan bir yerden aynı zamanda hem çok daha hafif hem de çok daha ağırdır. Ağırdır; zira o evrende ıssızlığın kralı Tanrı dışında ruhu muza iyi gelen hiçbir varlık yoktur. Hafiftir; çünkü o evrenden sevdiğimiz varlıklar eksilmezler. Kierkegaard devlet tarafından dayatılan dini kimliğin inancın doğasına ters olduğunu ve bireye sahici inanç konusunda özerk bir alan bırakmadığını söyler.

Özne anlam arayışını, genişleterek büyük bir hiçlik okyanusuna dönüşen ontolojik boşluğun içine doldurduğu kaygılı korkuyu ve iç daralmasını ifşa etmek çabası üzerinden sürdürmekte. Oysa hayatın anlamı değil, bir yapısı vardır sadece. Anlam ve umut ancak Tanrı'ya imandan gelen ihtimalde saklıdır. Kendini "iman sıçrayışı"nda bulan özne, kendi seçimini yapmış ve bu seçime sonuna dek cesaretle bağlı kalmış kişidir.

İnsanın özü sonsuz olan yüce varlıkla ilişkiyi gerektirir. İnsanın hiçlikle muzdarip varoluş hâli, onun özünden uzaklaşmasının bir sonucudur. Burada

olumlanan Tanrı kavramı Kierkegaard'ın da olduğu kadar herkesin özel Tanrı'sıdır; kilise yerine kişisel bir Hristiyanlık'a dair bir olumlamadır.

Tanrı istenci, özgür bireye giden yolun maddi ve ilahî olan arasındaki ayrımla ilahî olanın lehine keşildiği ilahî bir erk biçimidir. Bu ilahî otorite gücünü, içinde kör bir adanmışlık barındıran inançtan alır.

Oğlu İsmail'i kurban etmek üzere boğazlamaya kalan İbrahim'i anlamak, Tanrı karşısında bıçağını kınından çıkardığı anda yaşadığı deneyime odaklanmayı, dalmayı ve o ânın metafiziğine bulanmayı gerektirir. Varoluş, inanç, iman, sadakat, sevgi –Tanrı ve evlat sevgisi–, sorgulama, sorgulamama gibi kavramlar etrafında oluşan ânın içine sıkıştırılıp paketlenmiş katharsise odaklanmayı gerektirir.

Hız. İbrahim'deki aydınlanma, Tanrı'nın ondan yapması için ne istediğini önceden görmesine ilişkin apriori bir anıktır. İsmail'i ölüme götüren babayı en iyi uyandırma aracı korku ve iç sıkıntısıydı. Bu korku ve iç sıkıntısının bir silkelenişe yol açıp onun içinde yerleşik olan iç sesi uyandırması muhtemeldi. Oğlu Tanrı'ya kurban etmedeki adanmışlık çekirdeği sert bir moral katılığa işaret ediyor. Fakat bu moral katılığın da bir sınırı var. Bu sınır ölüm korkusudur. Yakından bakıldığında bu adanmışlığın, her ne kadar erdemli bir tutuma karşılık gelse de, İbrahim'in sıcak düğümlerine hitap eden bir pathostan yoksun olduğu fark edilecektir. Çünkü ancak bıçağı çekenin oğula sahip olduğu bir konstellasyonu öngeren bir şey etik olamaz.

Efendinin aksine köle, varlığını ne olduğu üzerinden değil ne olmadığı üzerinden tanımlar. İbrahim'in tanrının istencine boyun eğmesi, bir kölenin kendini ne olmadığı üzerinden tanımlaması bağlamında, Tanrı'ya karşı varoluşsal bir hınç da barındırır. İlk bakışta boyun eğme gibi görünen şey, aslında çağlar boyu eğerinden inmeyi reddeden intikamcı bir atlinin tutumudur. Oğlu boğazlamaya götürme, bu dünyaya savrularak unutulmuş olmak yüzünden varoluşun içinde biriken enerjinin habis doğasında bir sapmaya ve metamorfoza işaret eder. Tanrı'nın istencine boyun eğme denilerek erdem mertebesine yükseltelen şey, aslında varoluşun şekil değiştirmiş habis enerjisidir. Özne sürekli olarak değişen kaleidoskopik bilinç ekranına, hem oğlu kurban etmedeki metafizik malzemeyi hem de pek derinlerdeki (bilinçdışı) habis malzemeyi yansıtmaktadır.

Oğlu, tanımlanmayı reddeden sonsuzluğun içine

atma teyakkuzu, insanın zamanından, geçmişi, bugünü ve geleceği aynı anda kucaklayan İlahi Zekâ'nın Zamanı'na bir sıçrayışı gerektirir. Gelecek ihtimalini dışta bırakan ve mevcut olanı geçmişin içinde dağılıp çözünen şimdiki zamanda oğulun kurban edilmesine indirgeyen ani aydınlanma, nitel metafizik bir sıçramaya işaret eder. Bu nitel metafizik evre, İbrahim'in sadece düşünsel evrenine hapsettiği bir şey olarak değil de, onun yapıp etmeler içindeliğinde izi sürülmesi gereken bir şeydir. Mutlak tinin niteliksel sıçramasını ve metafizik serüvenini deşifre etmeye, zamanın doğasında mevcut olan karanlık noktaları sayarak başlayalım.

Geçmişe ve hatıralara olan takıntılar, aynı koşulları tarihsel bağlamında yeniden oluşturmaya çalışma eğilimi, öznel zamanın doğasında mevcut olan karanlık noktalardan sadece bazıları. Aynı şeyi yineleme imkânının korkunçluğu bir yana, üstelik sersemletici bir tekdüzeliğin yolunu açacak bir saplantıdır bu. Tarihsel referanslarla dünyayı açıklama saplantısı da bu karanlık noktalardan bir diğeri.

Gelecek, tarihsel değildir. Çünkü o henüz olmamıştır. Ne var ki dünyayı tarihsel spekülasyonlar ve referanslarla açıklama eğilimi, geleceği, yani henüz tarihselleşmemiş olanı da tarihselleştiriyor. Şimdiki zamanın tarihsel yükü tüm bu spekülasyonlarla her gün daha da ağırlaşarak "şimdi"yi yaşanmaz hâle getirmektedir.

Tarih bu bağlamda günâh ve korkunun ortaya çıktığı devasa bir alan olarak kendini gösteriyor. Tarih birey açısından, sadece onun bir korku ve günah alanı olarak görülmesi halinde var. Birey kendi bilincini günahın ve korkunun saptandığı yer olarak algıladığı anda, tarih ona Hegel'inkine ya da Marx'inkine benzemeyen bir "sonsuz açınım süreci" (*Offenbarung, Revelation*) olarak görünür.

Bu sonsuzluk nosyonu Kierkegaard'a göre, ancak "İsa'da tarihselleşen bir süreç"tir. Ne var ki, sonsuzluğun İsa'da gerçekleştiğine ancak bir iman edimiyle varılabilir; İncil'i yorumlayarak değil. Anlayacağınız tarihten bir "yasa" çıkarma peşinde olanlar metafizik bir genleşmeyle sonsuzluğun sınırsızlığında gezinen İsa'ya tosluyorlar.

Tanrı'nın İbrahim'e oğul yerine kurbanlık koyun göndermesi bir aşağılama, bir değersizleştirme durumuna karşılık gelir. Çünkü oğul kurban edilme vasfı taşımayacak kadar lekeli bir Homo Sacer varlığıdır. Zira yüceler yücesi, kutsallar kutsalı tanrıların

tatmin edilmesi için en fazla değer verdiklerimizin, bozulmamış en temiz ve lekesiz olanların kurban edilmesi şarttır.

Homo Sacer (kutsal insan) bu tamlamadaki semantik ikianlamlılığa vurgu yapmak bakımından bir oxymorondur (ironidir). Özü itibariyle kutsala atfı içeren Homo Sacer aslında kutsanmamış aksine tanrıların lanetine uğramış bir varlıktır. Bu dünyaya savrulmuş olmakla cezalandırılmış –kimilerince ödülendirilmiş– yüceltilse de, lanetlense de olumsuzlama ve olumsuzlamayı kutsallık potasında eritmeyi başarmış biri; varoluşsal tökezlemeler toplamı içinde atomize edilmiş paradoksal bir varlık.

Oğul, akıl-beden, maddi-manevi, rasyonel-absürt, apriori-posteriori, usla algılanan-hissedilen, evrensel-tikel, birey-kalabalık, özerk-ilişkisel, statik-değişken, aşkın-içkin, ölümsüz-ölümlü, uygar-ilkel, insan-hayvan, saf-lekeli, özgür özne-köle, nüfuz edilebilen (geçirgen) -yalıtılmış, kutsal-kutsallığı bozulmuş gibi bir dizi kavramsal zıtlık etrafına kurulu ilişkiler içinde (üstelik bu dualitelerin toplumsal cinsiyetli olduğu gözden kaçmamaktadır) yapıbozumuna uğratılmış yarı bir entitedir. Bu ikiliklerin hiyerarşik oluşları ve kavramsal zıtlık üzerinden tanımlanmaları onları zaten ötekileştirici kılıyor. İkiliklerin yapısökümüne uğratılması, ancak babanın oğlu baştan kurban etmeyi reddetmesiyle mümkündür. Çünkü kurban, tüm ikili yapıyı alttan destekleyen temel Tanrı kavramsallaştırmasıyla inşâ edilip, devasa metafizik labirentin içinde kaybolan öznenin trajedisidir.

Modern toplum büyük suç ve günâhtan ötürü Homo Sacer'i artık İsmail örneğinde olduğu şekliyle kurban etmiyor. Onu toplumdan dışlayarak, toplumun ontolojisi bağlamında yok sayarak ya da iktidâr labirentlerinde küçük bir sineğe çevirerek cezalandırıyor. Sürecin içinde şeyleşmiş bir varlığa dönüşen oğul, artık Tanrılara kurban edilmeyecek kadar lekeli bir varoluştur.

Eylemin temeline “tutku” kavramını yerleştiren Kierkegaard, soyutlamalar üzerinden birey inşâsını olanaksız kılan tefekkürü reddeder. Devrim çağının tutkusunun yerini derin bir tefekkürün aldığı bir konjonktürde bence de eylemin sürekliliği savunulmalı. Zira tutkulu bağlantılar kurmaktan kaçınan insanlar, ciddi hatalar yapmayacakları için asla gelişemeyecekler.

Sürüden çıkıp birey olmak, estetik olana ve güzelliğe sahip olmak uygar insanın metaforlarından sadece

biri. Benlik haline gelmek, varoluşun en yüce ereği (telos)'dir. Sadece uzun bir yalnızlık yolundan geçerek kişiliğini olgunlaştıran insanlar bir araya gelip gerçek bir topluluk oluşturabilirler.

İnsan, hikâyesini anlatıyormuş gibi yaşamaya çalışır. Ancak megaloman-sarıştan tanrılar karşısında bir türlü hikâyesinin protagonisti olamaz. İnsan bazen kendini ana hikâyenin dışına çıkarıp başına buyruk bir dış anlatıcı barbarlığıyla hareket eder. Hatta o zorba anlatıcının kendisi olur. Hayat sahnesinde rol almış irili ufaklı yarım varoluşlara söz hakkı tanımaz. Üstelik onlara ahlâk dersleri ve nasihatlar vermeye çalışır.

Modern dünyanın ahlâksal olanı her gün daha fazla inkar ettiği bir zamanda etik varoluş bu hipokrit tutumları reddeden oluştur. O, aklın bakışlarına esrarengiz kapılar açıp ona aynı zamanda meydan okuyan “bir” suretinde bir masumiyettir.

Egomuz ötekenden bize yansıyan imgelerin oluşturduğu, içinde yabancılaşarak bölündüğümüz derin bir yapı. “Ben”, fizyolojik hareketlerin koruyucu bir tabakayla örtüldüğü bir alan. Ben, bir “saklama”, bir “giydirme”dir aslında.

Bireyi farklı katmanlarıyla ele alan Kierkegaard, insan yaşamının “estetik aşama”, “etik aşama” ve “dinsel aşama”dan oluştuğunu ileri sürer. Kierkegaard'ın sözünü ettiği dinsel aşama günümüzde büyük bir toplumsal yalana karşılık geliyor. Medeniyet kırılmalarının etrafa ölümcül paradokslar saçtığı bir çağda, çok az insanın ilk iki aşamayı geçip dinsel aşamaya ulaşabildiğini belirtmeliyim. Çünkü bir varoluş aşamasından diğerine keskin geçişler ancak cesaretle gerçekleşir. Bir önceki aşamanın tortu ve kırıntılarını üzerinde taşımayı sürdüren cesur birey, bir sonraki aşamaya bağlanarak paradoksal bir geçişi başarır. İçtepişel ruhsal karmaşayı uyandırıcı bir kalkışmaya dönüştüren şey, cesur ruhların içindeki varoluş cevheridir.

19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın son çeyreğine kadar olan zaman dilimi içinde, akıl, bilim, rasyonellik, nesnellik vb. kavramlar gerçekliğin ölçütü olarak ön plana çıkarken, öznel, irrasyonel, otorite gibi kavramlar da dini temsil eder hâle gelmişti. Felsefe ve bilim Galileo ve Descartes'tan bu yana mantıklı tecrübelerin anlık deneyimlenmesini dünyanın nicel ve matematiksel bir tanımlaması lehine “diskalifiye” etti. Bu gelişmeye paralel olarak da dini epistemolojide fideizmi andıran yaklaşımlar daha rahat bir biçimde dile getirilir oldu.

“Varoluş, somut, öznel ve uyanık bir insanın yaşamıdır.” Bu önermeye, “Geist’i uyanık” tamlamasını eklemeliyim. Zira Geist uyanık insanın tözüdür. “Geist” (ruh, derin tin) ruhtan çok bir varoluşu tanımlar. O dışsal varlıkla hiçbir bağı olmayan içsel bir varlıktır. Geist akıllı, ide bilincini, kendiliğindenliğe yönelen anlayışı, iyilik ve acımak gibi birçok aktları kapsayan bir güç. Geist, özneye bir kendilik bilinci edinme olanağı sağlar. Bu Lacan’ın ayna evresinden de önceki bir aşamaya karşılık gelen bir bilinçtir. Geist’i, insanı girdabına çektiğçe ondan yeni benlikler çıkaran bir karadeliğe benzetiyorum. Bir karadelik -eğer ışığın dahi kendisinden kaçmasına izin vermiyorsa- nasıl fotoğraflanabilir ki?

İnançlı ve uyanık insan, akıl ve duygu düalitesi üzerinden değil de biri ötekinin diline sığındıkça uyanacak, birbirini aydınlatıp onaracak bir inanç denkleminin protagonistidir. Bu protagonist, varoluşunu düşünerek değil sezinleyerek kavrayan, onu anlık parlama içinde deneyimleyen, varoluş anlarıyla ölçülen öznel zamanın hazcı yakasının tam karşısında duran karşı yakada devinen kişidir.

“Hayat yalnızca geriye doğru anlaşılabilir. fakat ileriye doğru yaşanmalıdır.” Ama “nasıl yaşanmalıdır” sorusu Kierkegaard’ın bu aforizmatik cümlesinde yanıtı eksik kalan bir soru. Bir “amor fati” insanı olarak mı? Dinî bir kavram olarak “yazgını kabullen ve sev” olarak yorumlanabilen amor fati, aslında bir anti-christ olan Nietzsche’nin Bengi Dönüş kavramının bir açılımıdır.

İnsan bu önerme üstünde düşündükçe hayatın zaman içinde gerçekten hiç anlaşılamayacağını daha iyi görüyor. Çünkü özne onu geriye doğru anlayabilmek için gereken “durma yeri”ni belki hiçbir anda bulamayacak. Durma noktasını kaybetmiş insan muhtemelen hayatın ileriye doğru nasıl yaşandığını da bilemeyecektir.

Ölüm müziğinin “hayatı boşa harcama” diye uyarın mırıltısı kendi dünyamızda nerede durduğumuzu bilemeden hayatı haz ve tüketimle doldurmayı patolojik bir yanılsama olarak kavrar. Bu yanılsama tatminsizlikten doğan sorgulamayla deneyimlenen bir şeydir. Çağdan daha hızlı gitmek ve onu tüketirken kendini tüketmekle ilgili bir sorundur.

Yarattığımız dinler, insan hakları, para, kapitalizm ve mitler sayesinde büyük ölçekli işbirlikleri oluşturuyoruz. İnsan, yaşama atfedilen herhangi bir anlamın sadece sanrıdan ibaret olduğunu unutup bu mitlerle distopik bir dünyayı yönettiğini düşünüyor. Özne, cinselliğin, bedenin, duygulanımların, güncel

politikaların, alt kültürlerin ve militarizmin queer perspektifle sorgulandığı ve ikiliğe sıkışmış siyasi atmosfer içindeki alternatiflerin özgürlük olarak sunulduğu yanılsamalı bir mekânla oyalanmaktadır. İlerleyen bir dünya tarihi sürecinin olduğu doğru ise, bu sürecin belli basamak ve zaman noktalarında yer alan birey, neden kendini bu doğrunun tümelliği üzerinde hiçbir şey söyleyemez halde buluyor?

Seçenekler içinde her seçim ve her yanıt aynı derecede geçerliken, neye karar verdiğimizizin bir önemi var mı? İnsanın seçenekler mezarlığında kaygı duygusuna kapılması kaçınılmazdır. Kaygı, kişinin gerçek seçimlerine dolaylı bildirmenin diyalektiğiyle bağlanıyor. Kaygıyı burada psikopatolojik bir rahatsızlık olarak değil de, insan olma hallerinin olumlu bir dinamiği olarak görüyorum.

Seçim yapma ve bu seçimi sınıma cesareti, seçimleri doğrultusunda olmak zorunda olan bir varlığın özgürleştirici eylemidir. Kişi kendi benini varoluşun olasılıkları arasından seçer. Özgür iradesi ve eylemleri ile kendi benliğini oluşturur. Varoluşun sürekliliği ve değişkenliği nedeniyle Ben’e olup bitmiş bir ürün olarak bakılamaz. Ben olmak sürekli kendini yineleyen bir ödevdir. Kierkegaard’a göre, Karşısında “ben” olunan varlık, benliğin ölçütüdür. Çoban koyunları, tüccar müşterileri, kral halkı, efendi köleleri karşısında Ben olur. Bunlar alt düzey benlerdir. Ölçüt Tanrı olunca benlik etik-estetik bir aşamada sonsuzlaşır.

İnanç düşüncüyü metafizik alana taşıyarak optik bir kırılmaya uğrattı. Çok odaklı bir dış gözlem iradesi akla ve kalbe aşırı şekilde yükleniyor. Vicdan dünyanın tek bilinci olmaktan çıktı. İnsanın yaratıcı özünün artık hiçbir önemi yok. Konuşarak hayatın söylemsel inşasına tanıklık ediyoruz. Aslında bu bir inşâdan çok anlamın kelimelerle yıkılması eylemidir.

Çehov’un o tüfeği patlar diye hayatımızı farkına varmadan gürültü ve patırtıyla doduruyoruz. Fakat o tüfek illâ da patlamak zorunda değil. İknâ barbarlığı konuşarak çoğalıyor. Anlam erezyonuna uğratılmış kelimelerle hayatı anlamlandırmaya çalışıyoruz.

Sosyal yaşam ve şehirler, DNA’sı üstünde korkunun kromozomlar gibi dizildiği bir organizma yapısı arz ediyor. İnsanın entelektüel cesaret gerektiren her şeyden kaçarak korkuyla dansıklı döğüş içinde kurduğu rahatlık alanı yine korkular aracılığıyla bozulabilir.

Mitlerin içine sıkışmış insan bence varoluşsal korkuya ve ölüm gerçeğine daha fazla maruz bırakıl-

malı. Maruz bırakma terapisi ile insan korkularıyla yüzleştirilmeli.

Kaynakça

G. W Friedrich Hegel, *La Philosophie de l'esprit de la*, Realphilosophie, PUF, 1982.

Jacques Derrida, L'âge de Hegel, dans *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990, s. 181.

Françoise Heinrich, *Le dernier Combat dans Kierkegaard: le*

devenir chrétien, Presses Univ. Limoges, 1997.

Søren Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non-scientifique*, coup d'œil sur un effort simultané dans la littérature danoise, Gallimard, 1994.

Søren Kierkegaard, *La critique du religieux*, Nordiques dergisi 10. Sayı, Gallimard, 2006.

W. Wundt, *Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, Ethique. Stuttgart, Enke, 1986.

Max Scheler, *L'Homme du ressentiment*, Vom Umsturz der Werte, Gallimard, 1990.



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 çözümlemidir. 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.

VEFA TAŞDELEN* İLE SØREN KIERKEGAARD VE FELSEFİ DÜŞÜNCEYE ETKİSİ

SÖYLEŞİ: EFSUN AKSEN



Efsun Aksen: *Varoluşçuluk felsefesini Søren Kierkegaard üzerinden nasıl tanımlarsınız.*

Vefa Taşdelen: Søren Kierkegaard, sadece geçen yüzyılın değil, günümüzün de popüleritesini gidecek artıran filozoflarından biridir. Bunun nedeni, eserlerinde ortaya koyduğu soru, sorun ve değerlendirmelerin, zamanımızın ruhunu okumak için de bir bakış açısı sağlayabilmesidir.

Varoluşçuluk, felsefede görülen taze hava olarak, Kierkegaard'un eserlerinde bir bütün olarak ortaya çıkar. Geleneksel felsefenin Hegel'de zirve yapan özcü, sistemci, evrenselliği ve anlaşılabilirliği olan rasyonel bir yapı ortaya koyma isteği karşısında, Kierkegaard felsefesinde ifade bulan "varoluş", sistemleştirilemez, kimi yönleriyle irrasyonel ve bireysel bir nitelikte ortaya çıkar. İnsanın biricikliğini, özgürlüğünü, öznelliğini, yeryüzündeki zamansal varlığını mesele haline getiren bir tutum ortaya koyan varoluşçuluk "ben"i anlattığı için, ifa-

de biçimi de "deneme", "roman", "öykü", "şiir" türlerine uygundur. Varoluşçuluk temelini, geleneksel özcü felsefenin karşısı olarak, bir temelsizlik, her an geçmişe karışan "an" üzerine kurar. "An" üzerine kurar; çünkü "an" varoluşun zamanıdır. Varoluş an'da ortaya çıkar, birey anda varolur. Dünde, yarında değil; dünün ve yarının karıştığı, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun, ruhun ve bedeninin birbirine karıştığı, sonsuzluğun parladığı an'da, şimdide. Bu yüzden sadece insan an'da yaşar, sadece insanın an'ı vardır. Ve bu yüzden de sadece insan tarihte ve tarihle varolur.

Varoluşçuluğun, bir felsefe olarak kendini öz değil varoluş, evrensel değil bireysel kategoriler üzerine kurması, insanın yaşadığı sorunların en üst seviyeye ulaştığı ve bir o kadar da çeşitlendiği çağımızda, insanın kendini anlama, sorgulama ve ifade etmesine fırsat vermiştir. Bu felsefenin sanatın çeşitli alanları ve psikoloji başta olmak üzere sosyal bilimlerde kendine önemli bir yer bulması, "şimdi ve bu-

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü

rada” olan, “somut” bir yaşantıya yönelmesindendir. Bu nedenle varoluşçuluğun bir felsefi tutum olup olamayacağı çok tartışılmıştır.

E.A.: *Estetik olan ve ahlaksal olan kavramlarının Kierkegaard felsefesinde metafiziksel düşünceye etkisi nasıl olmuştur?*

V.T.: Ahlaksal olan dini olanı, dini olan da ahlaksal olanı askıya alır mı; böyle bir sorun var. Bu bize anlaşılır geliyor mu; tabii bunu sorgulamamız gerekiyor. Ahlaksal olanın dinsel olan tarafından askıya alınması söylemi, Kierkegaard’un Hz. İbrahim anlatısı üzerinden geliştirdiği bir felsefedir. Ancak bu kıssa çok istisna bir olayı anlatıyor; dinlerde insan kurban etme hadisesi yoktur, bilirsiniz. Bu tekil hadiseden hareketle dinsel olan ahlaksal olanı askıya alır, gibi genel bir önermeye ulaşılabilir mi? Dinsel olanın ahlaksal olanı askıya alması ne demektir? Kierkegaard böyle bir sonuca mı ulaşıyor, yoksa Hz. İbrahim olayındaki öznel hakikat, öznel hakikatin anlaşılabilirliği ile Hegel felsefesindeki nesnel ahlak ve nesnel ahlakın anlaşılabilirliği arasındaki çelişkiyi mi ortaya koymak istiyor? Kierkegaard’un etik varoluş alanı ile dinsel varoluş alanı arasında oluşturduğu gerilim ve çelişki, din ve ahlak bağlamında genelleştirilebilecek ve ilke haline getirilebilecek bir yapıda değildir. Dinsel varoluş alanının temsilcisi “iman şövalyesi” Hz. İbrahim, etik varoluş alanının temsilcisi Yargıç Wilhelm. Tabii Yargıç, kanun önünde ve kanuna göre iş yapan birisi. Hz. İbrahim onun gözünde bir evlat katili olacaktır. Oysa çocuğunu yetiştirmesi ve babalık yapması gerekirdi; bu onun ahlaksal ödeviydi. Ama öznel hakikat öyle demiyor. Onu Tanrının samimi ahbabı, ulaştığı

harika zaferin sevinci ile Tanrı’ya “Sen” diye hitap eden biri olarak, bir “anlaşılamazlık” kategorisi içinde ortaya koyuyor. O, Agamemnon gibi herkesin kendisini seyrettiği, anladığı, alkışladığı ya da tepki gösterdiği bir sahnede değil. Tanrıyla ilişkisi felsefeler, yasalar, kavramlar, etik kurallar çerçevesinde gerçekleşmiyordur. Kierkegaard, Hegel sisteminde olduğu gibi evrenselliği, nesnelliği ve kapsayıcılığı olan bir önermeye ulaşmak istemiyor. *Korku ve Titreme*’nin yapısı buna uygun değil. Ancak şu söylenebilir: Öznel bir hakikat vardır ve bu genelleştirilemez. Genelleştirildiğinde ve başkaları tarafından anlaşılabilir kılındığında, Agamemnon ve Kızı Iphigena örneğinde olduğu gibi, ruhunu kaybeder; nesnel ahlak alanına girer. Burada şunu söylemek isterim: Eğer biz “dinsel olan ahlaksal olanı askıya alır” desek; bu da bir tür öznel hakikatin evrensel ve nesnel

E.A.: *Kierkegaard’ın Hegel’in felsefi düşüncesini sıkça eleştirdiğini biliyoruz. Victor Eremita rumuzuyla 1843 yılında yazdığı “Ya / Ya da” adlı eseri ile Hegel’in Hem-Hem de sentezi arasında nasıl bir çatışma söz konusudur.*

V.T.: *Ya / Ya da* isimli eseri, Kierkegaard’un varoluş alanlarını belirginleştirmek istediği; varoluşu, daha doğrusu kendisini anlamak ve sorgulamak istediği bir eserdir. Bu esere dinsel varoluşu şekillendirdiği *Korku ve Titreme*, *Ölümcül Hastalık*, *Umutsuzluk* isimli eserlerini de eklemek gerekir. Kierkegaard, bu eserlerinde farklı müstear isimler altında bir diyalog ortamı oluşturur ve farklı varoluş alanlarını temsil eden isimlerle varoluş alanlarını tartışır. Varoluş felsefesi bu varoluş alanlarının tartışılması sürecinde ortaya çıkar. Varoluş dediğimiz şey de öyle yek ahenk bir şey değildir; bu varoluşun doğasına aykırıdır. Birey kategorisi şunu



olanın diline çevirisi olmayacak mıdır? “Öznel hakikat”, “birey”, “iman”, “tanrı huzuru”, “varoluşsal bağlanış”, “birey Tanrı ilişkisi” gibi kavram ve kategoriler, Hegel’in nesnelliği ve evrenselliği olan metafizik sisteminden farklı bir metafizik tutuma kapı aralar.

öğretir: Her bireyin kendi varoluşu vardır. Nerede olursa olsun, birey sayısınca ayrı varoluş vardır. Öyleyse varoluş, genel geçer bir kavram değil, tekil yapıda. Aslında kavram bile değil: benim varoluşum, senin varoluşun, tek tek bütün insanların varoluşu. Dünyaya geliyorum, varoluşum

başlıyor; dünyadan ayrılıyorum varoluşum bitiyor. Ölüm ardında iz bırakmadan geçiyor. Marcel'in deyişi ile kendi yerimizle geliyor ve kendi yerimizle gidiyoruz. Her birimiz biricikiz. Biriciklik, ne olursa olsun, herkesin alinyazısı. Yaramaz adamın teki: o da biricik, o da yeri başkaları tarafından doldurulamayan. Kendi yerimizle dünyadayız. Hiç kimsenin yerine gelmedik ve hiç kimsenin yerine yaşamıyoruz. Aynı şekilde hiç kimsenin yerine de ölmeyeceğiz. Heidegger'in dediği gibi, "kendi ölümümüzü" öleceğiz. Ne kadar da insanları sevsek, ne kadar da bağdaşık bir hayat yaşasak, yine de birey olmaktan kaçınıyoruz; Sartre'ın özgürlükle ilgili olarak işaret ettiği gibi, bir "mahkumiyet" durumu; kaçınamayacağımız bir şey. İstememek de bireyiz, istememek de özgürüz, istememek de kendi yerimizdeyiz. Sahih varoluş, bunların bilince ulaşmasıyla başlar; bunun algılanmasıyla gerçekleşir. Birey olarak varoluşsal sorumluluğum, kendi bireyselliğime ve kendi özgürlüğüme sahip çıkmam; zira ancak o zaman kendi varoluşumun yollarını açabilirim, kendi ürünüm olan, "bu benim!" diyebileceğim bir yapı, bir kişilik, bir varlık ortaya koyabilirim. Varoluşçuluk, insanın kendini var kılmasından, "benim" diyebileceği belirli bir kişi haline getirmesinden söz eder; bir ödev olarak bunu öne çıkarır. Eğer bu ödev ve sahip çıkmazsam, varoluşumun sahihliğinden, otantisitesinden de söz edemem. Sentezdeki ruhsal öge zayıfladıkça bedensel öge güçlenir; insanlık ışığı gittikçe cılızlaşır ve en sonunda sönüp gider. O zaman sadece bedensel bir varlık olurum, kişilik varlığı olmaktan çıkarım, nesneleşirim, bununla da kalmaz sahih olmayan bir tutum içinde etrafımdakileri de nesneleştiririm.

Konu dağınık gibi olsa da ana eksenden ayrılmadık: *Ya / Ya da*, felsefe olarak "önünüzdeki varoluş seçeneklerinden yalnız birinde bulunabilirsiniz", demektir. Hem estetik hem etik, hem etik hem dini varoluş alanları içinde bulunamayız; Kierkegaard bunu mümkün görmez ve konuyu *İncil*'den aldığı bir cümle ile formüle eder: "Bir hizmetçi iki efendiye birden hizmet edemez!" Bu keskin ve felsefi bir ayrıntı. Varoluşu bir kez ruhun ve beden, özgürlüğün ve zorunluluğun, sonlunun ve sonsuzun sentezi olarak tanımladığımızda ister istemez *hem / hem de*'nin kapısını da aralamış oluruz. Her sentezde bir *hem / hem de* bulunur: Hem tez, hem antitez bulunur. Bu anlamda Kierkegaard'un varoluş alanları, *hem / hem de* anlayışıyla bir çıkmaz'a işaret eder. *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş* isimli çalışmam, varoluş alanları arasındaki *ya / ya da* felsefesinin doğurduğu güçlükler üzerine kuruludur. Kierkegaard felsefesinin bir yerinde varoluş alan-

larının senteze ulaşabileceği bir alan olmalı. Ben bunu Kierkegaard'un bizzat kendi ismiyle yayınladığı, bu nedenle de bizzat kendisine ait bir eser olarak kabul edebileceğimiz *Sevginin Eserleri* isimli eserinde buldum. Orada estetik, etik ve dini varoluş alanları dışında, bunlara ilaveten bir dördüncü varoluş alanı var gibi görünür. Bu dördüncü alanını *Sevginin Eserleri*'nden mülhem "sevgi alanı" olarak adlandırdım. Burada hem "kendi-sevgisi", hem "komşu sevgisi", hem de "Tanrı sevgisi"nin evrensel bir duruluk içinde bir araya geldiğini görürüz.

E.A.: *Kaygı ve inanç kavramlarının Kierkegaard'ın felsefesinde yeri nedir?*

V.T.: İyi bir sınav sorusu. Bunu öğrencilerime sormak üzere bir yere not etmeliyim. Şaka tabii. Kierkegaard'un varoluşa ilişkin ortaya koyduğu kategorilerden biri de kaygıdır. Eğer varoluşu anlayacaksak, insanı anlayacaksak, içimizde kımıldayıp duran, bazen artan, bazen de eksilen kaygı durumlarından uzak kalamayız; bu kategoriye göz ardı edemeyiz. Kaygı, gelmiş geçmiş en büyük şairimiz olan Yunus Emre'de ve onun her okuyuşta söyleyiş ustalığı ve düşünsel zenginliği ile bizi yeniden şaşkınlığa çeviren *Divan*'ında da görülür; o da insanı hep belirli bir kaygı durumunda açıklar. Evet, kaygı vardır ve kaçınılmazdır. Ancak bakıldığında bu kaygı durumunu çözecek ve onu olumlu bir duyguya dönüştürecek bir panzehirin olduğunu da görürüz. *Kaygıdan Umuda, Varoluşun Renkleri*'nde yer alan "Yunus Emre'de Kaygı ve Umut" başlıklı yazıda belirttiğim gibi, varoluş acısı ve kaygısının ötesinde, hatta bu kaygının içinde bir sevinç ve umut imkanı da vardır. İnsan sadece kaygıda kalmaz, umuda da ulaşır. Kaygı onu harekete geçiren varoluşun farklı seçenekleri ile karşılaştıran bir yaşantıdır. Bu anlamda Kierkegaard'da da kaygının olumsuz bir anlamı bulunmaz. Kaygının en yükseğe tırmadığı an, benliğin sentezindeki tinsel ögenin en etkin olduğu andır ve bu nedenle kaygı, sentezdeki tinselikten, manevî unsurdan kaynaklanır. Umutsuzluk en yükseğe ulaştığında, birey bir "sıçrama"da bulunmak için farklı varoluş seçeneklerini görecektir. Varoluş alanları arasında "sıçrama yapabilme" imkânı, kaygının bireye kazandırdığı güçlü enerji ile gerçekleşir.

Burada yine de "hakikat budur", diyebileceğimiz bağlayıcı bir önerme yoktur. Sadece diyalogun tarafları vardır. Bu nedenle "Kierkegaard şöyle söylüyor" da diyemeyiz. Bunu söylediğimizde Kierkegaard'a ait bir hüküm belirtmiş oluruz. O sadece belirli varoluş alanlarında yaşayan ve be-

lirli varoluş durumlarını temsil eden kişilerin ağzından o varoluşa ilişkin yaşantıları ve önermeleri dile getirir. Bütün bu çerçeve içinde bakıldığında Kierkegaard'un kendisi "Ben şöyle düşünüyorum" demez; o eserlerinde bir diyalog ortamı oluşturur ve belirli isimleri tıpkı Sokratik diyaloglarda olduğu gibi tartıştırır. Bütün bunların sonunda "şu iyidir, bu kötüdür", gibi bir yargıya ulaşmaz. Bununla birlikte Kierkegaard felsefesine ilişkin şu kolaylıkla söylenebilir: Varoluşun en üst telosu bir benlik haline gelebilmektir. Ve kaygıya ilişkin söylenebilecek şey, kaygının negatif bir anlam taşımadığı, aksine varoluş sferleri arasındaki geçişliliği ve "sıçrama"yı mümkün kılan bir yaşantı olduğudur. Kierkegaard *Kaygı Kavramı'nı*, tıpkı diğer bazı eserlerinde olduğu gibi kutsal metinlerden seçtiği kıssalar üzerine, Adem ve Havva'nın cennetten yeryüzüne düşüşü anlatısı üzerine kurmuştur.

E.A.: *Anti Climacus* rumuzuyla 1849 yılında yazdığı "Ölümcül Hastalık Umutsuzluk" adlı eserinde umutsuzluğu ilk günahla eşleştiren Kierkegaard benlik algısıyla nasıl bir bağ kurmuş olabilir?

V.T.: *Ölümcül Hastalık, Umutsuzluk* isimli eseri Kierkegaard'un önemli eserlerinden biridir. Daha önceki eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de kutsal kitaplardan aldığı bir kıssayı anlatır. Hz. İsa İslam inancında da ölüleri diriltiren bir kişilik olarak görülür. Kıssada İsa'nın Lazarus'u diriltmesi konu alınır. Bu mucizevi olay, Kierkegaard'a göre, insan ruhunun ölümsüzlüğünü gösterir. İsa mezarın başına gider ve seslenir: "Lazarus kalk!" Ve Lazarus kalkar. Eğer Lazarus hala diri olmayıp ebediyen ölmüş olsaydı, İsa ona bu şekilde seslenmezdi. Bu bize umudu, başka deyişle ruhun ebedi hayatını gösterir. Bu umuda göre kişi ölümcül hasta da olsa, içindeki inancı yitirmedikçe yine de ölümcül hasta sayılmaz. Asıl sefalet, sonsuzluk inancının yitirmesini ifade eden "umutsuzluk"tur; insanın kendi sentezindeki tinsel öğeyi yitirerek sonlu ve sınırlı bir varlık haline gelmesidir.

Bu eserde de varoluş alanlarına yönelik analizler söz konusudur. Öyle görünüyor ki, *Ölümcül Hastalık, Umutsuzluk*, estetik ve dinsel varoluş alanları arasında, iki varoluşun ruh halini belirlemeye yönelik bir çalışmadır. Varoluş aşamaları arasında bir doğal geçişlilik ya da doğal sıralama yoktur. Estetik, etik ve dinsel varoluş alanları diye bir sıralama yapılmaz; estetik varoluş alanından dinsel varoluş alanına sıçrama yapmak mümkündür. Bu sıçramayı yapamayan kişi estetik varoluşun sonlu ve sınırlı duvarları arasında sonsuzluk ışığını yok etmiş şe-

kilde, beden saatine teslim olur. Çok sağlıklı ve neşeli de olsa, içindeki sonsuzluğu yitirdiği için sonlu içinde daralır, kasvet içinde düşer. Ne kadar neşeli de görünse neşesizdir, ne kadar mutlu da görünse mutsuzdur, ne kadar sağlıklı da görünse ölümcül hastadır. Ölümcül hastalık umutsuzluktur. Umutsuzluk, özgürlüğün, sonsuzluğun, inancın ve umudun yitirilmesidir.

E.A.: *Hakikat'i "En tutkulu içsellik benimsenmesinde dayanan nesnel bir belirsizlik" olarak tanımlayan Kierkegaard dinin paradoksal yapısını nasıl bir bakış açısıyla değerlendirmiş olabilir?*

V.T.: Önceki sorularınızda "öznel hakikat"ten söz ettik. Kierkegaard'a göre asıl olan nesnel hakikat değil, insanın kendi hakikatidir, kendisinde bulunduğu hakikattir. Buna içsel hakikat de diyebilirsiniz. Her türlü nesnel hakikat bizim dışımızdadır. Nesneye ilişkin, nesnenin içinde olan ve nesnenin konuştuğu hakikattir. Biliyorsunuz, günümüzde uzay bilimleri çok gelişti. İnsanoğlu uzayın sırlarına ilişkin çok bilgi elde etti. Işık yılı ötedeki nesneler hakkında bilgimiz var. Kierkegaard buna hayret eder: Uzayın derinliklerindeki nesnelere ilişkin hakikatleri bile devşirebilen insanoğlu, kendisi hakkında ne kadar da az şey biliyor! Acaba Sokrates, bildiği şeyin hiçbir şey bilmediği olduğunu söylerken, bu öznel hakikate mi işaret ediyordu? Kierkegaard şaşkınlığını gizleyemez: O kadar uzak dünyaları, uzak gezegenleri araştırıp inceleyebilen insanoğlu sıra kendine geldiğinde ne kadar az şey bildiğini, kendi yaşamı ve ölümü hakkında, nereden gelip nereye gittiği hakkında ne kadar az şey bildiğini anlar ve sus pus olur. Asıl hakikat, asıl bilgi, öznel hakikattir. Bu, her türlü varoluş felsefesinin ortaya çıktığı, neşet ettiği kaynağa işaret eder. İnsanın kendini tanıma ve bilme isteği: kendini bir "mesele" haline getirme isteği! Varoluşçuluğun kendisine ilke edindiği, "Kendini bil!" çağrısının temelinde böyle bir öznel hakikat arayışı vardır; bu merak ve ilgi vardır. Öznel hakikat, kişinin yeryüzünde kendini, kendi nefsinin anlama çabasıdır. Bu doğal bir şeydir de: zira bu gerçekten de harika bir şeydir! İnsanın varoluşu, harika bir şeydir! İnsanı düşündüğümüzde önümüzde nasıl karmaşık bir dünyanın olduğunu anlarız. Bu dünya doğanın düzenli, sistematik, matematiksel yapısından farklıdır. Bir duygular, düşünceler ve özgürlükler varlığı olarak durur önümüzde. Önemli olan bu gerçekliğe ilişkin bir hakikat elde edebilmektir. Ama kişi öncelikle kendine ilişkin, kendi varoluşuna ilişkin bir şey söyleyebilir. Öznel hakikat, bizi kendimize yaklaştırır. Konuşurken hiç kimse adına konuşmayız: Yalnız kendimiz

adına ve yalnız kendi hakikatimizden söz ederiz. Ama bu önümüze güç ve anlaşılması zor bir sorun çıkarmaz mı: Herkesin kendi hakikatini ortaya koyduğu bir dünyada iletişim nasıl mümkün olacaktır? İnsanların konuşması ve anlaşması nasıl mümkün

olacaktır; bu da bir sorun. İşte o zaman “öznel hakikat”i yeniden sormak ve anlamak gerekir. Bu da felsefenin yolunda kalmak ya da bu yola yeniden girmek demektir.



YAZAR

VEFA TAŞDELEN

Araştırma alanları: varoluşçuluk, edebiyat felsefesi, hermeneutik, eğitim felsefesi. Akademik ve edebi dergilerde yazıları yayınlanmıştır. Yürüyüş yapmaktan, müzik dinlemekten, film izlemekten ve seyahat yapmaktan hoşlanır.



SÖYLEŞİ

EF SUN AKSEN

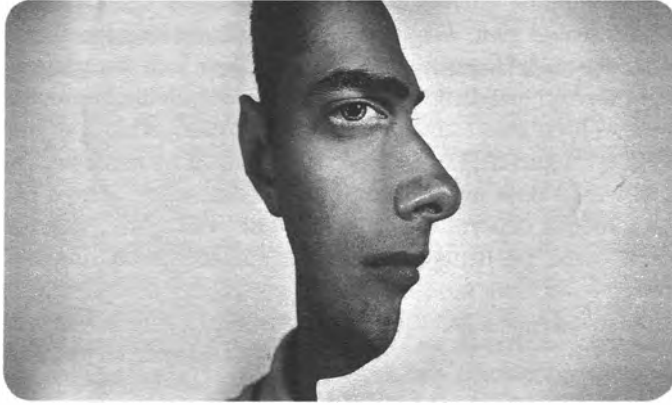
Araştırma alanları varlık felsefesi, epistemoloji, fenomenoloji, değerler felsefesi ve etik, varoluşçu feminizm ve ontoloji üzerinedir. Sürrealizm ve Zen Budizmi ilgisini çekmektedir. Sanal ortamlarda edebi akımları temsil eden yazarları ele aldığı inceleme yazıları yayımlanmıştır. Sağlık üzerine aldığı eğitiminden yola çıkarak devam ettirdiği sağlık sosyolojisi çalışmaları vardır. Başta deneme kitapları olmak üzere, düşünce ve inceleme dergileri, natüralist-realist ve izlenimci romanlar ve avangard sinemadan hoşlanır.



ANLAMLAR ARASINDA

GRANT BARTLEY

ÇEVİREN: İSMAİL EGE YAYLIM



Londra'daki Psikanaliz Enstitüsü, Bilim Müzesi'ndeki "Psikanaliz: Gündelik Yaşamda Bilinçdışı" isimli bir sergiyle aynı zamana denk gelecek şekilde bir dizi etkinlik düzenledi. Açılış etkinliği olan "Zihin ve Beyin Arasında"da, University College London'da Psikopatoloji Profesörü olan Peter Hobson ile konuşan *The Oedipus Complex Today*'in (*Günümüzde Oedipus Kompleksi*) yazarı Dr. Ronald Britton bulunuyordu. Etkinlikler, Mart ayında, Royal Geographical Society'de gerçekleşecek olan, Freud'un şaheseri *Uygurluk ve Hoşnutsuzlukları*'nın çağdaş zamanlar ile uygunluğu üzerine bir tartışmayla sona erdi.

Açılış konuşmasına gittim; çünkü psikanalizin zihin ve beyin arasındaki bağlantının doğası hakkında önerebileceği yeni bakış açılarını duymak istiyordum. Konuşmacılar bu konudan bahsetmedi, daha ziyade zihin ve beyin arasındaki farka ve onlarla ilgilenen bilimlerdeki ayrımlara vurgu yaptılar. Konuşmacılar için bu bilimlerle psikanaliz ve sinirbilimdi. Fakat söyledikleri, şunu bana açıkça

gösteriyordu ki gerçekliği anlamak için gerekli olan analiz, kavramsal olarak zihin ve beyni ayırarak yalnızca kısmen yapılabilirdi ki ben de sizi bu konuda ikna edebilmeyi umuyorum.

Model Doktor

Dr. Britton gerçeklik deneyimimizin, gündelik dünyayla baş etmek için kullandığımız gerçekliğin bir modeli olduğunu söyleyerek konuşmasına başladı. (Bir "model" gerçekliğin tasviridir; fakat göreceğimiz üzere "model" teriminin birbiriyle çelişen pek çok kullanımı var.) Nasıl deneyimlediğimiz zaman içerisinde gelişti; bu nedenle yemek yemesi, su içmesi, bunları yapamazsa da hayatta kalacak şekilde hareket etmesi gereken belli bir boyuttaki organizmalar olarak fiziksel dünyayla etkileşim kurabiliyoruz. Fakat gündelik gerçeklik modelimiz, gündelik gerçekliğin sonradan geliştirdiğimiz bilimsel modeline denk değildir. Görelilik ve kuantum mekaniği buna örnek olarak verilebilir, zira dünyayı görelilik ve kuantum mekaniği açısından görececek şekilde evrim geçirme-

dik. Gaza bastığımızda aracın dışındaki dünyanın yavaşlaması veya her hız göstergesine baktığımızda arabanın ikiye bölünmesi bizim normal deneyimimize içkin değildir. Eğer görelilik ve kuantum mekaniği gündelik ölçekte işliyor olsaydı, bunları görebilirdik. Ancak gündelik ve bilimsel modeller birbirinden bağımsız da değildir. Bu bağlamda, Dr. Britton, uçağa yolculuk yapma örneğini verdi. Bizim gündelik deneyimimizin “gerçeklik modeli”, verilen yemeğin tadını çıkarmak veya filmi izlemek üzere kemerimizi bağlamak gibi insan olmanın koşullarına göre davranmamıza olanak sağlar. Fakat görelilik kuramı ise bir uçağa kılavuzluk yapma konusunda, uçağın tam konumunu izlemek üzere kullanılabilir. Dr. Britton’ın dediği gibi; *“Bir modeli kullanarak hesap yaparız; değerinde ise yaşarız.”* Ayrıca Dr. Britton, Hume’un şüpheli metafiziksel çıkarımlarını (“sebebi gözlem yoluyla elde edemezsin”) “doğal düşünme”den nasıl ayırdığına değindi. Kuantum mekaniği fiziksel dünyanın kesin matematiksel tasvirlerini sağlar; fakat gündelik deneyimimiz açısından zar zor anlaşılır. O hâlde, Dr. Britton’a göre, şu soru ortaya çıkar: Zihnin bilimsel bir modeli gündelik deneyimimiz açısından anlaşılır olabilir mi?

Psikanaliz işte burada devreye giriyor. Sir Karl Popper’in aksine Dr. Britton, psikanalizin bir bilim olduğunu düşünüyor ve “öznellik hakkında nesnel olmak” ile ilgili olduğunu belirtiyor. Nesnellik bilimin gerekli bir unsurudur; fakat nesnellik, göreceğimiz üzere, bir kuramı bilimsel kılmak için gerekli olan tek şey de değil. Fakat argümanın hatrına, psikanalizin bir bilim olduğunu kabul edelim.

Dr. Britton’a göre psikanalizin geliştirdiği zihnin kuramsal modeli normal deneyimin ötesindedir, ancak onunla uyumsuz da değildir. Yani, psikanaliz, deneyimimizi açıklayabilir; fakat açıklamalarının normal deneyimimiz açısından anlamlı olması gerekmez. Dr. Britton bu düşüncüyü anlatmak için, bir hastanın “Arabamı tekrar park etmem gerekti çünkü diğer arabalara çok yakındı,” diyerek davranışını rasyonelleştirirken, aslında aracını yeniden park etmesinin ardında yatan gerçek psikolojik motivasyonunun analistle fiziksel temastan kaçınmak olduğunu psikanalizin ortaya çıkarttığını söylediği bir örnek verdi. Bu örneğin, kuantum mekaniğinin gündelik olmayan doğası ile psikanalitik çıkarımların gündelik olmayan doğası arasında bir benzerliği resmetmeye hizmet etmesi gerekiyordu; fakat ben bunun oldukça çarpıcı bir anlam kayması olduğunu düşünüyorum. Psikanaliz sonucunda koyulan belirli teşhisler, motivasyonlarımızı normalde nasıl anladığımızla ilgili değildir; aksi hâlde psikanaliz ilgi çekici herhangi bir

şeyi açığa çıkartıyor olmazdı. Fakat bu, psikanalitik kuramın, zihinle ilgili normalde düşündüğümüz şeyler olmadığını söylemekle aynı şey değildir. Bu, “psikanalitik modeller” fikrini birbirinden farklı iki anlamda kullanmak demektir. Biri, bireyin düşünme modelidir; diğeryse psikanalizin zihin hakkında sahip olduğu genel modeldir. Dr. Britton, kazara, her iki karşılaştırmayı da imâ ediyor gibi görünmektedir. Yani Dr. Britton’ın söylediklerine bakılırsa, psikanaliz, hem tüm insanlara uygulanabilen genel zihin modelleri üretmekle hem de bireysel zihin modelleri üretmekle alakalıdır – kişiye özel teşhisler, genel kuramın kişiye özel analizlere uygulanmasının bir sonucu olarak üretilir. “Model” teriminin bu kullanımlarını birbirinden ayırmamanın sonucunda ortaya çıkan kafa karışıklığını görüyorsunuz. Ayrıca şunu söyleyebiliriz ki psikanaliz, (bilinçdışı bir şekilde) düşünürken kullandığımız gerçeklik modellerini (özellikle de bu modeller, sağlıklı şekillerde hareket etmemize neden olduğu zaman) açıklamaya çalışıyordu. (Psikanaliz, “sağlıklı” olarak adlandırılacak modellerden ayrıldığı sürece herhangi bir düşünüş modeliyle ilgilenmez.) “Model”in bu üçüncü kullanımına göre, bizim modelimiz, bizim düşünme hâlimizi tanımlayan fikirlerden oluşur. Bu kullanımda, sahip olduğumuz düşüncemizi yönlendirdiğimiz gerçeklik modellerinden bahsediyoruz. Bizim kendi dünyamıza dair düşünce modellerimiz, psikanalizin ürettiği herhangi bir zihin modelinden belirgin şekilde farklıdır. Yani “model”in bu üç kullanımına göre diyebiliriz ki *psikanaliz, bireyin düşüncelerinde dünya modellerini nasıl kullandığının bireysel bir modelini üretmek için kuramsal bir model kullanır.* Bunlar “gerçekliğin tasviri” anlayışının oldukça farklı uygulamalarıdır. O hâlde, bu farklı “model” anlayışlarının farkında olmak anlaşılabilirlik açısından önemlidir.

Dr. Britton’ın zihinsel hastalığın beyindeki sorunlardan kaynaklanmadığı durumlarda nasıl ortaya çıktığıyla ilgili modelinde görülüyor ki dünyaya dair kişisel modellerimiz, hayat hakkında, hayata karşı yıkıcı tepkilere sebep olan düşünme yolları üretebilir. İnsanlar, aktarma (duyguların başkalarına yansıtılması) gibi zararlı zihinsel davranışları tekrar ediyorlar; çünkü alışıldık fakat sağlıklı olan zihinsel modelleri kullanıyorlar ve belki de böyle yaptıklarının farkında bile değiller. Psikanalizin görevi, bu çarpık kişisel modelleri ortaya çıkartmak ve onların yıkıcı kullanımlarına ışık tutmaktır. Psikanaliz bunu, bilinçdışının önceden bastırılmış işleyişlerini, yani bilinçli olmayan (*non-conscious*) beyin süreçlerimiz tarafından kullanılan zararlı dünya modellerini açığa çıkarabilecek herhangi bir şeyin (metaforların, rüyaların,

hataların, şakaların) tahlilleri aracılığıyla yapar.

Hobson'un Ayrımı

Prof. Hobson, konuşmasında, Dr. Britton'ın zihin bilimi ve beyin bilimi arasındaki ayrımını, zihin durumlarının birbirleriyle nasıl ilişkili olduğu sorununun yalnızca bir beyin sorunu olmayabileceğini ve psikolojik konuşmanın ("Üzgün hissediyorum", "X'e inanıyorum", vb.) çarpıcı bir şekilde "beyin konuşması" olmadığını ("beynim üzgün hissediyor" demediğimizi) söyleyerek onayladı. Prof. Hobson'un ayrıca ifade ettiği üzere, bizler sosyal varlıklarız, yani zihinsel yaşamımızı kavrayışımız, herhangi bir durumda tekil beyinler kavrayışımızla sınırlanamaz. Zihinler ve beyinler arasında gerçekleşmekte olan şeyler eşit derecede önemlidir.

"Zihinsel" ve "fiziksel" arasındaki kavramsal farkın önemi şu soruyla açığa çıkar: Zihinsel hastalığın altında yatan şey beynin durumu mudur, yoksa tam tersine, beyin durumu bizzat hastalıktan etkilenmekte olan şey midir? Bu, zihinsel hastalıklar için en etkili tedaviyi değerlendirirken zihin ve beyin arasındaki ayrımı kabul etmemiz gerektiği anlamına gelir. Yani zihin/beyin ayrımı en az psikopatolojinin, nöropatolojiyle aynı şey olmadığını kabul etmek kadar önemlidir. Örneğin, beyin sağlıklı bir beyin gibi işlerken bile zihin hatalı olabilir. Bu durum, düzgün çalışan bir bilgisayarın yanlış programlamaya maruz kalması (örneğin virüs yakalaması) benzetmesiyle düşünülebilir. Dr. Britton'ın "görünmez beyin patolojisi" dediği şeyin savunucularının da iddialarına dikkat etmeliyiz mesela. Kendi nöropatoloji/psikopatoloji ayrımı örneğinde Dr. Britton, kekemeliğinin nedeni tamamen psikolojik olan bir hasta örneğini verdi; hastanın kekemeleyip kekemelememesi koşullara ve bu koşullara dair öğrenilmiş zihinsel bağlantılarla ilgiliydi. Hasta, düşünmesini bozan bir "ahlak haritası" oluşturmıştı. (Sebebinin beyin işlevsizliği olma ihtimaline rağmen) beyinde buna bağlı herhangi bir sorun yoktu. Prof. Hobson, kopma veya yabancılaşmanın klinik olarak anlamlı deneyimi olan kişiliksizleşme örneğini verdi. Kişiliksizleşmenin beyin işlevi ve ergen deneyimi (deneyim arketipik olarak zihinseldir) bakımından açıklamaları vardı. Birbirleriyle çelişmekten ziyade tamamladıklarından dolayı her iki açıklama da doğru olabilir. Prof. Hobson'un bize hatırlattığı üzere, zihinsel işlevi etkileyen şey dolayısıyla beyin işlevini de etkileyebilir veya tam tersi de olabilir. Durumu anlamının en iyi yolunun zihinsel ve fiziksel alanlar arasında, yani zihin ve beyin arasında, süregelen iki yönlü bir etkileşim olduğunu söylemek olduğunu düşünüyorum. (Bey-

nin işlevini değiştirebilmek konusunda zihinsel bozukluğun veya tam tersinin ne kadar etkili olduğunu bilmek ilgi çekici olurdu.)

Zihin ve beyin arasındaki fark, çekirdek kavramlarımızın farklı anlamlarını kavramanın ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Prof. Hobson için karışıklık tehlikesi ve hata "kişinin farklı açıklama türleri arasında keyfince hareket etmesinden" kaynaklanmaktadır. Bu tehlike, sinirbilim zihin durumlarını açıklamakta söz sahibi olduğunda kendini gösteriyor; zirâ bu ruh hâlleri tamamen deneyime ait, yani tamamen psikolojik olabilir. Burada sorulacak güzel bir soru (her zaman olduğu gibi) şudur: "Aradığım tam olarak hangi türden bir açıklama?"

Sınıflandırma Patolojisi

Konuşmasını bitirirken Dr. Britton, psikanalizin zihin açıklaması ve kendimize dair gündelik kavrayışımız arasındaki ayrımın (Newton'ın gökkuşağı tasvirini Wordsworth'ünkiyle karşılaştırarak) bilim ve sanat arasındaki ayrımla benzer olduğunu öne sürdü. (İlginç biçimde Freud, hem Fellowship of the Royal Society tarafından ödüllendirip saygın bilimsel bir onay kazanarak hem de Goethe Edebiyat Ödülü'nü alıp sanatsal bir övgü alarak aradaki boşluğu kapattı.) Sinirbilim de psikanaliz de bilimseldir; zirâ her ikisi de gözlem yoluyla kazanılan kanıtlarla doğrulanan gözlemlenebilir davranışın sistematik açıklamalarına dayanır. Örneğin psikanalitik veri, hem bireyler hakkında bize ne söylediği ve hem de genel teorilerimizi nasıl etkilediği konusunda, beyin taraması verisinden farklı işlemesine rağmen, Freud teorilerini desteklemek için vaka verisi toplamıştır. Freud, kariyerine, zihinsel olanı incelemeye odaklanmadan önce, beyin işlevleriyle ve sinirlerin gözlemlenmesiyle ilgilenerek başladı. Zihnin işleyişine dair sonraki araştırmaları onu psikolojik olarak karmaşık olan Goethe ve Shakespeare gibi yazarlara götürdü. Freud bu yazarların insan davranışına dair sanatsal temsillerini zihin hakkında veri olarak, yani bilimsel olarak, kullandı. Ancak böylesi bir veri ölçülebilir, hatta muhtemelen nesnel ve hatta hatta geçerli bile değildir.

Çoğu zaman, (benim de daha önce bahsettiğim gibi) bilimin nesnel olduğu söylenir. Fakat suyu biraz daha bulandırmak gerekirse, bu noktada "nesnel" ne anlama gelir? Belki de "müşterek olarak gözlemlenebilir" anlamına geliyordur. Yine de bu, nesnelin, "deneyimimizin özellikle insana dair koşullarından bağımsız olarak x (eğer gerçekten de herhangi bir şey gibi görünebilecekse) böyle görünürdü" anlamına geldiğini söylemekle aynı şey değildir. Veyahut bir psika-

nalist, psikanalizin, –zihnin işleyişinin doğasına dair sistematik bir teörinin çerçevesinde– kişinin zihnine dair bir şeyler söylediği ölçüde nesnel olduğunu iddia edebilir. Buna karşın, “Zihin öznel bir fenomen midir yoksa nesnel mi?” sorusunu sormak, zihnin deneyimden bağımsız bir şekilde var olduğu düşüncesinin aksine (fiziksel nesnelerin “nesnel olarak var olduğunu” varsaymak gibi), onun direkt olarak deneyim yoluyla bilinip bilinmediğini sormak gibi görünmektedir. “Nesnel”, “gözlemlenebilir” ile aynı olamaz, çünkü bazı şeyler (seraplar ve sanrılar gibi) öznel bir etki nedeniyle gözlemlenebilir hâle gelirler. Belli ki “nesnel”, “doğru” anlamına gelmek zorunda olmadığı gibi, iyi bilimsel yöntem hiçbir zaman yanlış sonuçlara ulaşamaz, diye bir şey de yoktur.

Tüm bunlar, kavramları nasıl düşündüğümüzü ve bu kavramların ayrımlarının, daha kesin kavrayışlar sonucunda yaptığımız ayrımlara her daim işaretmediğini göstermek içindi. İnsanların sıklıkla kavramları aşağıdaki gibi, her bir gruptaki kavramların hepsinin aynı zamanda veya aynı şeylere uygulandığını hatalı bir şekilde varsayarak, bir araya getirdiklerini düşünüyorum.

Grup 1	Grup 2
Gerçek	Kurgu
Nesnel	Öznel
Bilim	Sanat
Ölçülebilir	Ölçülemez
Gözlemlenebilir	Gözlemlenemez
Beyin	Zihin

Bu grup ayrımları yanlış; fakat sıklıkla doğru olduklarının varsayıldığını düşünüyorum. Şöyle ki, karşıt fikir çiftlerinin geçersiz karşıtlıklar olduğunu söylemiyorum. Bence bunlar geçerli karşıtlıklar. Daha ziyade her bir gruptaki kavramların topyekün uygulanmak zorunda olmadığını söylüyorum (felsefi jargonda, yalnızca “kısmen eş-süreli” olmaktan

ziyade “zorunlu olarak eş-süreli” oldukları hatalı bir şekilde varsayılıyor). Örneğin, psikanaliz yalnızca öznel zihinle ilgilendiğinden dolayı bu onun gözlem yapamayacağı anlamına gelmiyor. Yine benzer olarak, psikanalitik fenomen gözlemlenebilir fakat ölçülemez olabilir. Hatta “nesnel”in bazı daha mutlak tanımlarına göre, nesnel bile olmayabilir. Prof Hobson’ın, Dr. Britton’ın bir ucunda zihnin, öteki ucundaysa beyin bulunduğu (zihin ucuna sanat eşlik ederken, beyin ucuna bilimin eşlik ettiği) bir eksen (hat) tasavvurunu reddedişini kabul etmem gerekiyor. Örneğin, Van Gogh’un *Ayçiçekleri*’ni (sanat) görmenin estetik deneyimi, (zihnin beyne bağlı olduğu şekilde) boyaların kimyasal bileşenlerine (bilim) bağlı değildir. Aynı fikri ifade etmek adına, deneyimin, beyinden kaynaklandığı gibi boyadan da kaynaklanamayacağını söyleyebiliriz. Bu hatalı karşılıklı sınıflandırmanın, anlamın anlaşılabilir olmaması ve ilgili kavramların kullanımı ile alakalı olduğunu düşünüyorum.

Bu kavramlar arasındaki ilişkinin doğasını daha iyi anlamak için, yukarıdaki nitelsiz grupların yerine, düşünün ki birçok boyutlu Venn diyagramı koyuyoruz. Bu diyagramda her kavramın kendi uygulandığı bir grup oluşturuyor. Burada her grup diğer pek çoğuyla kesişiyor, fakat hiçbirini kaplamıyor (zira hiçbir kavram tümüyle eş-süreli değildir). Böylelikle gruplanmış kavramlar, kullanımlarında, sıklıkla ve pek çok şekilde kesişiyor fakat hiçbir zaman eş anlamlı olmuyor. Bu “kesişen tekil kavramlar modeli”nin, psikanalizin kullandığı gibi birbiriyle yakından bağlantılı kavramların arasındaki ilişkileri modellemenin daha gerçekçi, fakat daha soyut bir yolu olduğunu düşünüyorum. Zaten kelimeler ve anlamların işleyiş biçiminin basit olması gerektiğini kim söyledi ki?

Kaynak: G. Bartley. ‘Between Meanings,’ *Philosophy Now*, Sayı 83.





SØREN KIERKEGAARD VE YAŞAMANIN ANLAMI

SCOTTY HENDRICKS

ÇEVİREN: NİLGÜN LALLI AÇIKALIN



Varoluşçuluk, sıradan bir kişinin bile, hakkında okuyup düşünebileceği ve incelemeler yapabileceği en popüler felsefi alanlardan biri olmaya devam etmektedir. Sorduğu sorular, ele aldığı problemler, özgür iradenin kendini ortaya koyuşu, kaygı ve anlam arayışı; hepimizin günlük yaşamlarımızda karşı karşıya kaldığımız şeylerdir. Herkes için geçerli olmayabilen çözümler sunan varoluşçuluk, özellikle dinle ilgili yanıtlar vermeye çalıştığında büyük bir kör noktaya sahiptir.

Nedenini şöyle bir düşünecek olursak, Nietzsche tanrının öldüğünü ilan etmişti, Sartre, Camus ve Beauvoir birer ateistti ve varoluşçu nihilizm felsefesi tanrının varlığını reddetmekteydi. Varoluş korkusunu üzerinden atarak rahatlamaya çalışan dindar biri için, varoluşçuların modern yaşamın sorunlarına dair öne sürdüğü görüşlerden uzak kalarak, aradığı cevapları bulması oldukça zor görünüyor.

Ama, Hristiyanlığı kendi düşüncesinin temel ilke-

lerinden biri yapmış olan bir filozof var. Varoluşçuluk akımının kurucusu Søren Kierkegaard.

Kierkegaard, 19. yüzyılın başında, Kopenhag'da yaşayan varlıklı bir ailede doğmuş, Danimarkalı bir filozoftur. Alternatif bakış açılarını keşfetmek amacıyla sıklıkla takma bir ad kullanan üretken bir yazardı. Çalışmaları kaygı, anlamsızlık, özgünlük, umutsuzluk, anlam arayışı ve bireycilik gibi varoluşçu düşüncenin tüm alanlarını kapsar. Bununla birlikte, ateist haleflerinden (ardıllarından) farklı olarak, Kierkegaard inancını, insan hayatının sorunlarına cevap bulmanın odağına yerleştirir. Nasıl ki Nietzsche'nin söylemi için tanrının ölümü kilit bir nokta oluşturduysa, Kierkegaard için de Tanrı'ya duyulan ihtiyaç öyle bir kilit nokta oluşturmıştır. Onun fikirlerinden bazıları:

Anlam Bulmak Üzerine

Kierkegaard hayatın saçma olabileceğini ve anlam bulmanın zor olduğunu kabul eder. Tüm bunlara

tanrının ölümünün neden olduğunu söyleyen Nietzsche'nin aksine, Søren, *Şimdiki Çağ* isimli kitabında, kavramlardaki bu anlam boşalmasına olaylara fazla akılcı bir yaklaşımla bakma eğiliminin ve soyutlamanın neden olduğunu iddia eder. Tutkulu bir adamın sinirli, taşkın biri olarak görüldüğü ve insanların çoğunluğunun bunu sorgusuz sualsiz kabul ettiği örneğinde olduğu gibi, giderek insanların genellemelerle düşündüğü bir çağda yaşadığından yakındır.

Bize, yaşama tutkuyla sarılmanızı, toplumsal düzene uymaya çalışmaktan çok hayatı nasıl yaşamamızı gerektiğine kafa yormamızı haykırır. Onun felsefesi tamamen böyle yaşamak üzerine- dir, hatta, dışarıdan bakan birinin böyle bir motivasyonla hareket ettiğinizi göremeyeceği bir noktaya kadar bu çabayı içselleştirmiş olmanızı ister.

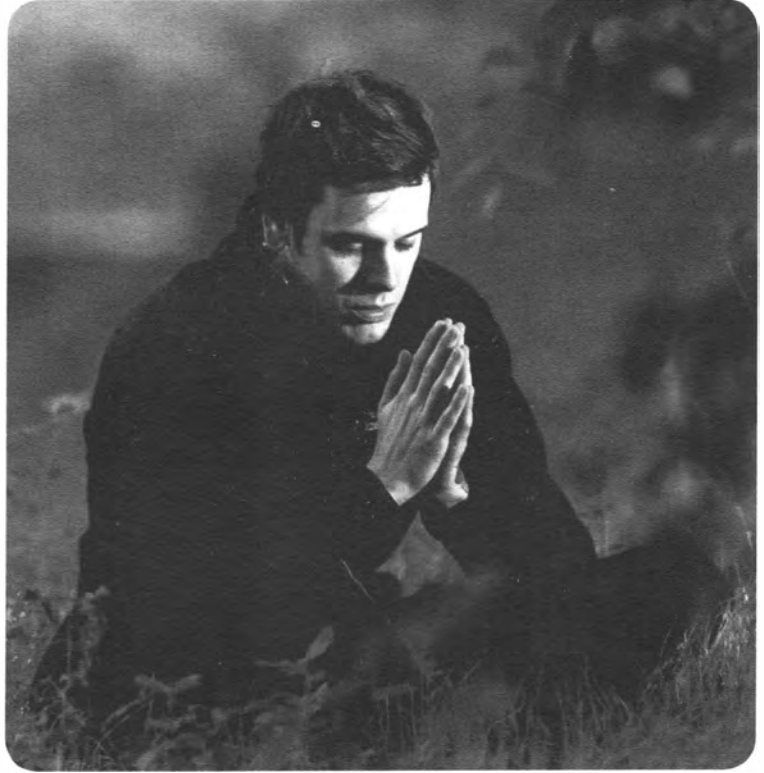
Aynı zamanda Kierkegaard, son kuşak varoluşçular tarafından üzerinde sık durulan bir noktayı yıllar öncesinde fark etmiştir; akıl ve bilim size çok şey anlatabilir ancak bir şeye anlam ya da değer veremez. Bunu siz yapmalısınız. Anlam, değer ve amaç ölçülebilir unsurlara indirgenemez, hayatının anlamının ne olacağına karar vermek özgür iradesiyle hareket eden bireye bağlıdır. Anlam bulmak için Kierkegaard'ın tercih ettiği çözüm, bir inanç sıçramasıyla Tanrı'yı bulmaktır. Ona göre sadece bu bile bize, hem aradığımız anlamı verecektir hem de biz insanların yaşamına bir denge getirecektir.

Özgür Yaşamak Üzerine

Søren bize, dünyayla bir birey olarak karşılaşmamız gerektiğini söyler. Bununla birlikte, tam anlamıyla kendimiz olabilmek için bir kişinin, kendisini “oluşturan

gücü” tanıması gerektiğini varsayar. Ona göre bizlere, kendimizi keşfetmek ve kendimiz olarak yaşamak, ahlaki bir zorunluluk olarak verilmiştir ve Tanrı bunun kilit noktasıdır. Yaşarken karşılaştığımız olaylar ve fırsatlar konusunda, her gün birtakım seçimler yapmak zorunda kalırız. Herhangi bir seçim yapmamak

şamlar haricinde, önümüzde seçim yapmak için sonsuz fırsatlar uzanır. Kierkegaard, seçim yaparken bazı olasılıkların yaşanmayacağını bilerek yaptığımız seçimlerden duyacağımız endişeyi de muhteşem bir biçimde ifade eder. “Eğer evlenirsen, pişman olacaksın; eğer evlenmezsen, bundan da pişman olacaksın; evlen veya



da bir tercihtir ancak kötü bir tercihtir. Kendimiz olmaktan kaçmak umutsuzluğa düşmektir ki bu Kierkegaard için günahkar olmak anlamına gelir.

Kierkegaard aynı zamanda bizleri, hayatımızın yolunu seçmekle ilgili duyacağımız kaygı konusunda da uyarır. Bir taraftan bir seçim yapmamız gerekir ancak diğer taraftan yapacağımız seçimin doğruluğundan asla emin olamayız, tıpkı “hayat ancak geriye bakarak anlaşılabilir ama ileriye dönük yaşanmalıdır” sözünün bize anlattığı gibi. Aynı şekilde, sahip olmayı seçmediğimiz ya-

evlenme, ikisinden de pişman olacaksın; dünyadaki aptallıklara gülsen de pişman olacaksın, ağlasan da pişman olacaksın; gül veya ağla, ikisinden de pişman olacaksın...”

Nietzsche gibi, Kierkegaard da, hayatımızdaki anlam problemini çözmek için “izm”lerin potansiyel bir kullanıma sahip olduğunu gördü. Søren, insanın kendisi için bir anlam belirlemesinden kaçış olarak, “ahlaki” bir hayat sürmesi düşüncesine odaklanır. Anlamı kendi kendimize bulmak yerine benimseyeceğimiz toplumsal ya da etik bir sistem seçerek, anlamı,

benimsediğimiz bu sistemle olan ilişkimizde bulabiliriz. Kierkegaard, bu yöntemi, sorunlarımıza ideal bir çözüm olarak düşünme- se bile birçok insan için bir olasılık olarak görür.

Søren Kierkegaard'ın anlam problemine bulduğu çözümler- den bir diğeri de, daha Nietzsche *Übermensch* (Üstinsan) kavramı- nı kullanmadan yıllar önce keş- fettiği, *Übermensch*'in Hristiyan bir versiyonu olan *The Knight of Faith* (İman Şövalyesi) idi. İman Şövalyesi, iman etmiş olmasından dolayı, hayatını gerekçelendir- mek için dışsal bir mantıksallığa ya da "izm"lere sığınmanın ötesi- ne geçmiş bir kişidir ve kendisini daha yüce bir çağrıya adamıştır.

Kierkegaard'ın İbrahim ve Mer- yem ile örneklendirdiği üzere bu yüce çağrı Tanrı'dır. Onlar, Tan-

rı'nın İbrahim'den oğlunu kendi- sine kurban etmesini talep ettiği örnekte olduğu gibi, Tanrısal taleplerin ahlaksal alana aykırı olabileceğini anlarlar. Bununla birlikte, bir İman Şövalyesi olmak demek yine de bu etik kaygıları taşımak demektir çünkü Nietzs- che'den bir kavram çalarak açık- lamak istersek; bu iyi ve kötünün ötesinde olmaktır.*

Varoluşçuluğun faydaları, Hiris- tiyanlıktaki Tanrı anlayışından bütünü ayrılmak zorunda de- ğildir. Aynı şekilde, Kierkega- ard'ın görüşlerinden faydalan- mak için de Hristiyanlığa bir adanmışlık gerekmez. Kierke- gaard, sahte bir puta dua eden "tutkulu putperest"ın sadece alış- kanlıktan dolayı ibadet eden bir Hristiyan'dan daha iyi yaşadığını savunur. Hristiyan olmayanla-

rımız için bile, Søren Kierkega- ard'ın dünya görüşünü göz önüne alarak, kendimizi ve insan olarak hepimizin karşılaştığı sorunla- rı biraz daha iyi anlayabilmek mümkündür.

*Kierkegaard, burada potansiyel bir so- run görenler için, *Korku ve Titreme* adlı kitabında, kimin İman Şövalyesi ve kimin sadece bir deli olduğunu belirlemek için bazı yöntemlerin kullanılması gerektiğini not eder. Aynı şekilde, Şövalyeler korkunç ve tuhaf şeyler yapmak (çocukları feda etmek ya da sünnet icat etmek gibi) için dinsel ateşten ilahi bir şekilde ilham ala- bilirken, Søren, tipik bir Şövalye'nin daha ağız sıkı, içine kapanık olacağını söylüyor ve onlardan asla haberdar olmayacağı- mıza inanıyor. Bu cevabın yeterli olup olmadığı konusunda tartışmalar devam etmektedir.

Kaynak: Big Think



BOETHIUS VE MÜZİK ÜZERİNE

NESRİN AKAN



Felsefe tarihinde yaptığı Aristoteles çeviri ve yorumlarıyla Antikçağ Felsefesi'nden Orta çağ Felsefesi'ne geçişi sağlayan Boethius, Helenistik Dönem'in son, Roma Dönemi'nin ise ilk filozofu olarak çok önemli bir yere sahiptir. O, yazdığı *Institutio Arithmetica* adlı eserinin önsözünde, mükemmelliğin zirvesine ulaşmanın yalnızca felsefi disiplinle mümkün olabileceğini belirtir. Bu da eğitimle olacaktır yani eğitimin amacı daima felsefedir ve eğitim de matematik bilimlerden geçer. Müzik de bir matematik bilim olarak, buna dahildir. Çünkü müziğin yardımıyla yapılan eğitim, aklı özgürleştirir.

Hapiste infazını beklerken yazdığı *Felsefenin Tesellisi* adlı ünlü eserinde Felsefe'yi, bir kadınla özdeş kılarak ele alan ve genellikle filozof, siyasetçi, matematikçi yaniyla öne çıkan, genç yaşta konsül seçilmiş olan Romalı Anicius Manlius Severinus Boethius (480-525) aynı zamanda çok önemli bir “Müzik teorisyei (kuramcısı)”dır. Aynı eserde müzik'ten, “bazen sevinçli, bazen hüzünlü ezgileriyle, şu bizim evin yerli hizmetçisi Müzik” (1) diye söz eden Boethius'un, müzik tarihi açısından önemi ise yine kendisinden önce

ortaya konmuş müzikle ilgili bilgilerin Latince'ye aktarılması yanında, yazdığı *De Institutione Musica* (Müzik Üzerine) adlı eseri sayesinde. Nichomachus'un *Manual Of Harmonics*'inden alıntılandığı söylenen Antik Yunan müzik teorisinin bir özeti niteliğindeki bu eser, hem önceki müziği aktarma hem de müziğe yeni bakış ve yorumlar getirmesi açısından çok önemlidir.

Genellikle geçmişe yönelik bir bakışla görürüz ki Antikçağ filozoflarının birçoğu müzikle ilgilenmiş, düşünmüş hatta müzik üzerine yazmıştır. Pythagoras, Architas, Philalos, Platon, Aristoteles, Aristoksenus, Euclis, Nicomachus, Ptolemy ve Augustinus gibi. Onların müzikle ilgilenmelerinin temelinde yatan neden, insan ve evrenin sorgulanması kapsamında genellikle müziğin, etik anlamı yani kişi ve toplumu etkileme gücünün var olduğu inancı yatmaktadır. Dolayısıyla bu inanç nedeniyle metafizik bir yaklaşım söz konusudur. Fakat Boethius'un yaklaşımı diğerlerinden daha kapsamlıdır ve o, müziği bilgelige giden yollardan biri olarak kabul etmiştir.

Boethius'un kültürlerarası taşıyıcı rolü öncelikle notaları adlandırma yönteminde ortaya çıkar. Örneğin dizideki seslerin bugün Almanya, İngiltere gibi birçok ülkede kullanıldığı şekliyle yani harflerle adlandırılması, Boethius'la başlamıştır. Çünkü diziye bulan Pythagoras'tan çok uzun yaklaşık bin yıl gibi bir süre sonra ilk olarak sesleri harflerle adlandıran Boethius, notaları A, B, C, D, E, F, G şeklinde P'ye kadar olan 15 harfle belirlemiştir. "Boethius Yazısı" diye anılan bu harf yönteminde A, la sesine karşılık gelir ve bu sıralama, La dizisini oluşturur.(2) Bu dizi, zamanla değişikliğe uğrayarak 10. yüzyılda notaların Hucbold'la yeniden adlandırmasına kadar yaygın bir biçimde kullanılmıştır.

Antik çağın Yunan dünyası ile Orta çağın Hristiyan dünyası arasında bir köprü görevi görmüş ve Helen Dünyası'nın zengin kültürünün ürünlerini Yunan'dan Latince'ye çevirerek kendi kültürüne katmayı amaç edinmiş olan Boethius, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu nedenle Aristoteles'in bütün eserlerinin Latince'ye çevrildiği 12. yüzyıla kadar Batı Felsefesi'nde etkili olmuştur. (3) Yaptığı çevirilerle birlikte yazdığı yorumlarla da oldukça ünlüdür. Aynı şekilde müzik alanında yaptığı çevirilerle de aynı etkiyi bırakmıştır.

Boethius'un felsefe ve müzik üzerine yaptığı çeviri ve çalışmalarında Pythagoras, Platon ve Aristoteles'in yoğun etkisi görülür. Antikçağ eğitiminin temelini oluşturan ve ilk olarak Boethius'un "Quadrivium" olarak adlandırdığı Matematik bilimler sınıflamasında yer alan Müzik, "Yedi Özgür Sanat"ı oluşturan bilimlerden biridir. Diğerleri Aritmetik, Geometri ve Astronomi bilimleridir ki Boethius bunları "hikmete giden dört yol" diye nitelemiştir. Yedi Özgür Sanatı oluşturan Gramer, Retorik ve Diyalektik gibi diğer alanlar "Trivium" diye bilinmektedir. Onun, quadrivium alanındaki çevirileri arasında matematikçi Gerasalı Nicomachus'a ait *De Institutione Musica* adlı eseri de bulunur ve bu eser, Orta çağda alanında sürekli kullanılan eserler arasında yer almıştır. Bu kitap Antik Yunan Müziği'nin son bir özetidir. (4) Dolayısıyla Boethius'u okumadan Antik Yunan müzik teorisi'ni öğrenmek zordur. Çünkü bu kitap, Orta çağ ve Rönesans boyunca müzik ve matematik eğitimi verilen hemen hemen her kurumda temel kitap olarak kullanılmıştır. Hatta bir örnek vermek gerekirse, Oxford Üniversitesi'nde hemen hemen 18. yüzyılın sonuna kadar kullanımı sürmüştür.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Boethius'un müzik anlayışı Pythagoras ve Platon etkisindedir. O, Platon'un, Timaios'undaki "evren ruhu, müzikal bir uyumun ürü-

nüdür" anlayışını paylaşır. (5) Çünkü Pythagoras'ın evrenin matematiksel ve müziksel bir uyumun sonucu olduğu, inancını sürdüren Platon'un, bu anlayışına katılan Boethius'a göre biri, matematiğin alanı içindeki müzik eğitiminden geçmedikçe felsefe alanında başarılı olamaz. Aslında burada temelde söz konusu olan "sayılar"dır. Çünkü Boethius'un Hristiyanlık anlayışında da sayılar, yaratılışın ilk araçlarıdır. (6) Yani müzik, farklı sayısal ve oransal ilişkilerin soyut bilimi olarak anlaşılmıştır. Sözü edilen müziğin, pratik anlamdaki "müzik yapmak"la ilgisi yoktur.

Boethius, 3 tür müziğin varlığından söz eder:

1. Musica Mundana: Kürelerin ve Evrenin Müziği, göksel, tanrısal cisimlerin yani gezegenlerin uyumudur. Bu tür müzik, Pythagoras'ın "Kürelerin Armonisi" anlayışına dayanır. Pythagoras'ın sayı, müzik ve armoni arasında kurduğu matematiksel oranlar ve müzikal aralıklar anlayışı, kosmos (evren) ve mikrokosmos (insan) arasında benzer bağlantılar kurar. Müzik, kosmos'u anlamayı sağlayan bir anahtardır. İnsan ruhu ile bedeni müziksel olguları düzenleyen yasalara ve oranlara dayanır ve bu oranlar kosmosun armonisinde buluşurlar (6). Kosmos, sekiz dönen gezegenden oluşur ve Pythagoras onların dönüşünden doğan sesleri dinlediğini iddia etmiştir. Pythagoras'a göre nasıl ki tel uzunlukları ve çıkardıkları sesler arasında basit oransal ilişkiler varsa gezegenlerin dönüşleri sırasında çıkardıkları sesler ve birbirlerine olan uzaklıkları arasındaki bağlantı da bu oransal yaklaşımla açıklanabilir. Tamamen Yeni Pythagorasçı ve Yeni Platoncu mistisizme dayanan bu anlayışta müzik, insan ve evreni anlamının ve de anlamlandırmanın bir aracı olarak ele alınır. Pythagoras'tan sonra Platon ile süren bu düşünce Boethius'tan çok kısa süre önce yaşamış olan Aziz Augustinus (354-430) ve *De Musica* adlı eseriyle de Boethius'a ulaşmıştır. Öyle ki daha sonra Johannes Kepler (1571-1630) kosmoloji, astronomi, matematik ve müziği kapsayan disiplinlerarası bir özellik taşıyan bu anlayışa dayanarak kendi "Harmonices Mundi" teorisini geliştirmiştir ki onun görüşleri Newton'a da kaynaklık etmiştir.

2. Musica Humana: Beden ve Ruhun Harmonisi, beden ve ruhun uyumudur.

3. Musica Enstrumentalis: Enstrumantal ve Vokal Müzik ise günlük yapılan müziktir.

Boethius için ilk iki tür, müziğin asıl iki kategorisidir ki bunlar derin düşünme ve eğitimle öğrenilmeye değerdir. Fakat üçüncü tür değersiz, eğitimsiz şarkıcıların ve müzisyenlerin alanıdır.

Boethius'un müzisyen sıralaması da 3 türden oluşur:

1. Teorisyenler (Kuramcılar),
2. Besteciler,
3. Yorumcular.

Yorumcular, gerçek müzik anlayışından uzaktırlar; çünkü onlar sadece yeteneklerini yarıştırlar, düşünmez ve sorgulamazlar. Besteciler, yetenekleri doğrultusunda üretirler; fakat teorisyenler asıl düşünen, akıl ve mantıkla müzik düşüncesine yönelenlerdir. Çünkü müzisyen, kuramcıdır ve müzik-ses dünyasını yönlendiren matematiksel kuralları bilen kimsedir. Dolayısıyla müzisyen adını asıl hak edenler teorisyenlerdir. Boethius'un kendisine ait olan bu görüşe göre ritim ve melodileri aklın ışığında yargılayan kimse müzisyen olarak nitelendirilebilir ancak. (8)

Rönesans ile birlikte bu sınıflama değişmiş ve besteci ile teorisyen rolleri birleşmiştir. Oysa Boethius'un teorisyeni, manevi bir yola çıkmıştır öncelikle. O, metafizik bir yolculukta kosmos, psikoloji, mantık öğrenerek insan ve evren harmonisine odaklanır. Dolayısıyla Boethius müzikten söz ederken aslında genel anlamda matematiksel bir bilimi kasteder. (9)

Özetle; Boethius'un, Antik Felsefe ve Müziği'nin çok değerli eserlerini Yunanca'dan Latinceye çevirerek Batı Dünyası'na kazandırmış olması, felsefe, müzik ve bilimin gelişmesi adına çok önemli ve değerli bir katkıdır.

Kaynaklar:

- Akan, N. "Boethius'ta Müzik", *Akdeniz Sanat Dergisi*, 2015, Sayı:16, Cilt:8.
- Arslan, A. "İlkçağ Felsefe Tarihi 5", *Bilgi Üniversitesi Yayınları*, İstanbul, 2010.
- Boethius. "Felsefenin Tesellisi", *Kabalcı Yayınevi*, İstanbul, 2005.
- Cellhoffer, M. "Silence and Sound, Essays On The Ontology Of Music", Doktora Tezi, *Masaryk University*, Çekoslovakya, 2006.
- Eco, U. "Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik", *Can Yayınları*, İstanbul, 2012.
- Say, A. "Müzik Ansiklopedisi, Cilt 1", *Müzik Ansiklopedisi Yayınları*, Ankara, 1997.
- Tohumcu, G., Gonca, Z. "Müziği Yazmak", *Nota Yayıncılık*, Ankara, 2006.
- Yaşat, D. "Ortaçağ Estetik Duyarlılığı ve Boethius'un Müzik Felsefesi", *İnsancıl Dergisi*, Sayı 12. İstanbul, 2003.



YAZAR

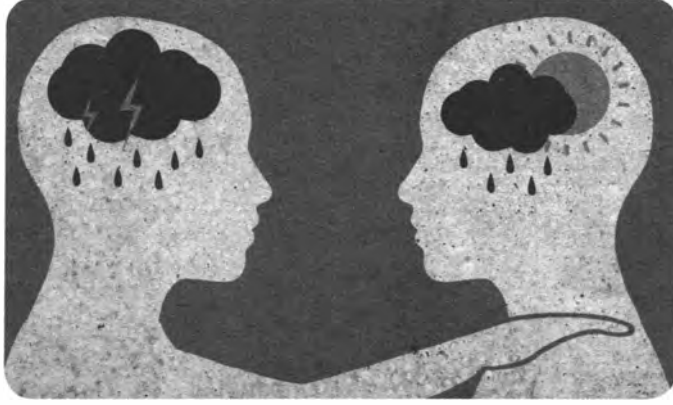
NESRİN AKAN

Felsefeci, yazar, müzikolog ve müzik-piyano öğretmenidir. Araştırma alanları müzik felsefesi, estetik ve sanat felsefesidir. Çeşitli dergilerde müzik felsefesi üzerine basılı ve sanal ortamda olmak üzere pek çok makalesi yayınlanmıştır. "Platon'da Müzik" isimli kitabın yazarıdır. Seyahat etmekten ve kitap okumaktan hoşlanmaktadır.



EMPATİ: KENDİNE KATMA EĞİLİMİ

OLCAY YILMAZ



İnsan hayal eden, düş kuran ve düş gören bir canlıdır. En önemlisi de bunu dile getiren bir canlı. Hayal etmek kimisi için kötü, acı ve zor olabilirken kimi için güzel, tatlı ve kolay olabilmektedir. Hayallerle yaşayanlara kötü gözle bakabildiğimiz gibi “hayal gücü yüksek” diyerek de bir kişiyi övebiliyoruz. Elbette sonuçta bir fayda arıyoruz. Hayal etme gücü doğru kullanıldığında bir edebiyat eserine dönüşebiliyor. Bu edebi eserler kişiyi bir bakıma simgesel alana taşımada bir köprü görevi görüyor. İyi bir romancı hayal gücü sayesinde çok iyi para/ün vb. araçsal değerler kazanabilir. Harry Potter’un yazarı J. K. Rowling’in şansı iyi gitmeseydi ona ‘deli’ gözü ile bakılabilirdi. Hayal etme insanın iç üretimi açısından olumlu sonuçlar doğurabilirken, bu durum kişinin toplum içinde uyum sağlayamamasına veya dışlanmasına da neden olabilir. Empati böyle bir durumun yaşanmasına güzel bir örnektir. Bir senarist acı çeken biri ile empati kurup bunu bir sinema filmine taşıyabilir. Ama sokakta, topluluk içerisinde bunu yaptığında hiç hoş olmayan durumlarla karşılaşabilir. Örneğin çeşitli sorunlarını anlatan ve zor durumda olan birine yardım etmek isterken dolandırılabilirsiniz. Dolandırıcılar özellikle insanların bu empati

açıklarından yararlanır. Empati, hayal etme gücümüzü artırır ve gerçek olmayan bir dünya yaratır bize. Sonuçta eksiksiz empati imkansızdır ve bizler kendi dünyamızda kendimize yeniliriz.

İmgeler, insan zihninin bilinç üreticileridir. Bilincimiz bu üretici yapı ile bir arada durur. Zor durumda bir anda ortaya çıkar ve insan yaşamını değiştirir. Sokakta yürüdüğümüzde sevinç duyan birinin duygularına ortak olabiliriz veya bir dilencinin durumu bizi üzebilir. Ağlayan bir bebek bile bizi aşırı duygulandırır. Tüm bunların kaynağı gülümseyen, dilenen veya ağlayan birinin bizde yarattığı duygulardır ve bu tamamen bizim geçmiş deneyimimizle ilgilidir. Bir dilenciye para verdiğimizde zihnimiz rahatlıyor ise bu durum dilencinin cebine para girmesinin sevinci değildir elbette, bu bizim bir ihtiyacımızın giderilme sevincidir. Peki bu duruma nasıl gelinir, yani bizi bir dilenciye para vermeye iten güç nedir? Lacan’ın “Kayıp olmayan yerde dil var olamaz” formülünden yola çıkarak içimizde bir dilenci yoksa ona yardım etme isteği de olmaz diyebiliriz. İçimizdeki bu dilenci belki bir aile bireyini temsil ediyordur, belki de yaptığımız bir kötülüğün bizi huzursuz ettiği o boşluktur.

Bir dilenciye para verdiğimizde o boşluğu doldurabiliriz. İç huzurumuzu bu şekilde dengeye getirerek yaşamaya devam ederiz.

Elbette bu anlattıklarımızı az çok herkes biliyor veya 'ben de bunu düşünmüştüm' diyebilirsiniz. Ama gerçekte empati nedir? İyi midir, kötü müdür? Olmalı mıdır olmamalı mıdır? Empati kavramını daha da derinleştirelim. Sokakta yürüyen birinin vitrindeki güzel eşyalara gözü takılır ve hemen almak ve ona sahip olmak ister. Güzel bir tişört veya bir çanta veya bir cüzdan! Kişi, güzel bulduğu an o eşya hemen satın almalıdır. Elbette o vitrindeki eşyalar oraya geliş-güzel konulmamıştır. İnsanların "aaa ne kadar güzel" diyecekleri eşyalarla donatılır. Ötekinin bakışı vardır. Bir mağaza sahibi olsun ve para kazanmak istesem elbette ben de vitrine insanları çekebileceğim şeyler koymak isterim. İnsanları itebileceğim şeylerde uzak dururum. Peki benim hedefim nedir? Bir mağaza sahibi olarak benim hedefim insanların zaaflarıdır. Nedir bu zaaflar: eksiklik duygusu! Zengin olsun fakir olsun herkes eksiktir ve kendini "güzel" şeylerle tamamlamak ister. Mağaza sahibinin eksikliği para ise müşterinin eksikliği de tamamlanmamışlık duygusudur. Belki üçüncü çantayı alacaktır ve belki de gereksinimi yoktur. Ama eksik olanı o çanta ile tamamlama arzusu onu o vitrindeki çantayı almaya yönlendirir. Özne dediğimiz şey eksikliğin tamlığa, tamlıktan tekrar eksikliğe dönüşmesi ve bu zincirin sürekli bir motor pistonu gibi gidip gelmesidir. Ancak eksikliğin çok kısa sürede tamlığa dönüşmesi özellikle de günümüzün bir sorunu olarak tehlikelidir. Eksik olan şey bizde varlığını sürdürebilmelidir. Kapitalizm dediğimiz şey tam da bunun üzerine kuruludur. Her şeyi kavuşabilirsin!

Hiçbir şeyi olmayan insanlar her şeyi kavuşarak neyi kaybettiler! Her şeye kavuşmak iyi midir? İnsan zihnini her şeye kavuşarak nasıl bir özneye dönüşüyor! Elbette her şeye kavuşmak imkansızdır! Ancak günümüz insanının en büyük sorunu eksik olduğu şeyi hemen tatmin etmek ve doyuma ulaşmaktır. Nasıl ki eksikliğimizi gidermek için vitrinde duran eşyaları alarak iç huzurumuzu dengeliyorsak empati duyarak da karşımızdakinin duygularını kendimize katıyoruz. Evet, o duygu içimde varlığını sürdürüyor; ama temel sorun bu değil gibi. İnsan dediğimiz canlı çok ilginç! Söylediği ile düşündüğü, düşündüğü ile yaptığı şey arasında uçurumlar olabiliyor. Evet, yaptığı şeyleri kanıtlayabiliriz; ama düşündüğü şeyleri kanıtlayamayız. Yine de zihnin yapısını derinlemesine incelediğimizde bazı şeyleri görebiliriz. Dışarıda görünen ile temelde olan şey arasında bir fark vardır. Bu fark bazılarını ikna etmeyebilir. Dilenciye verilen

paranın gerçekten de yardım amaçlı olduğundan emin olup, ısrar edebilirsiniz. Ama insan zihni bu kadar basit çalışmıyor. Empati duygusunda da yanı-lıyor olabiliriz. Eksiklik duygusu güzel bir duygudur; ama insanlar bir tanrı misali tam olmak isterler. Her şeye gücü yeten ve her şeyi tamam olan bir insan olabilmek amacı ile yaşamımızı sürdürmek isteriz. Her şeyi satın alabileceğimizi düşünürüz. O çanta da ne ki, dilencinin eksikliğini tamamlayarak da tanrı görevini üstlenebiliriz. Dilenci de vitrini olan bir dükandır. Onun vitrininde olan şeyi ona para vererek satın alırız. Ve bu şeyi kimse görmez.

Tanrı olmayı tamam olmakla eşdeğer diye düşünsek de bazen tanrıya inanarak ya da inanmayarak da tanrı olduğumuzu kanıtlamaya çalışırız. Bir dilencinin duygusu bizde eksik ise onu da satın alarak eksiliğimizi giderip tanrılaşabiliriz. İntihar edenlerin birçoğunun ölümü satın aldığını biliyoruz. Sadece eşyada değil duyguları da bedelsiz satın alabilir ve kendimize katabiliriz. Empati kurarken empati kurduğumuz kişileri veya nesneleri kendimizin seçtiğini pek bil-meyiz. Bilmek de istemeyiz. Çocuğunun isteklerine sırt çeviren biri dilenciye para vererek gururlanabilir. Bir koyunun kurban edilmesine üzülen biri o koyunu kesen birini öldürmek isteyebilir. Görmediğimiz şeyler bizi yaratıp görebildiğimize taptırabilir. Görebildiklerimiz bilinçdışı tercihlerdir ve aslında bilinçlidirler. Ama mekanizma onları üstü örtülü bir karanlığa sürüklemiştir ve körlüğü bize görmek olarak algılatmıştır. Bunun kısaca adı narsisizmdir. Narsistik duygu empati ile kendini gizlemeye çalışır. Empati narsistin kalkanıdır.

Örneğin Tarantino'nun filmlerinde birçok çarpık ilişki izleriz. Kimse Tarantino'nun yaşadığı şeyleri bilmez. Ama onun hayal gücünü hepimiz biliyoruz. Tecavüzcüleri öldürmek isteyen biri bunu doğrudan yaparsa hapse atılabilir. Hayatı kararır ve ömür boyu bir hücrede kalabilir. Ama Tarantino gibi bu arzusunun filmlerinde yaşatarak usta bir sinemacı konumuna ulaşabilir, hatta çok ünlü olup bundan para kazanarak hayatını birçok insandan daha iyi yaşayabilir. Ancak hayal ederek empati kurabiliriz. Çünkü gerçek manada yani karşımızdaki insanın duyguların mükemmel derecede anlayamayız. Anlasak bile bu bizim kendi yarattığımız bir anlam olur. Bu bakımdan empati diye bir şey yok diyebiliriz. Peki var olan şey nedir? Bu şey kişinin hayal gücüdür. Daha doğrusu fantezisi. Fantezi narsistin manyetik alanıdır. Fantezi ile narsistler eşyaları, duyguları veya arzuları kendine çeker. Bu nedenle narsistin her şeye bir sözü vardır. Her şeyi bilir. Kişi en çok neyden söz ediyorsa o şeyin eksikliğini yaşar. Narsist de

bütünlüğünü koruma adına sürekli eksikliğini tamamlamaya çalışır. Bu bize bir deyişimi hatırlatır: “Şecaat arz ederken merd-i kipti sirkatin söyler.”

Sözün kısası hepimizde bir ego hepimizde biraz narsisizm, birazcık empati ve biraz da hayal gücü var. Yaşam biçimimiz, deneyimlerimiz, sosyal çevre ve nesnelerle olan bağımız bu oranları değiştirmektedir. Elbette herkesin egoya, narsisizme, empatiye ve hayal gücüne ihtiyacı vardır. Hatta insanı insan yapan şeyler bunlar değil midir? Milyonlarca tanrı

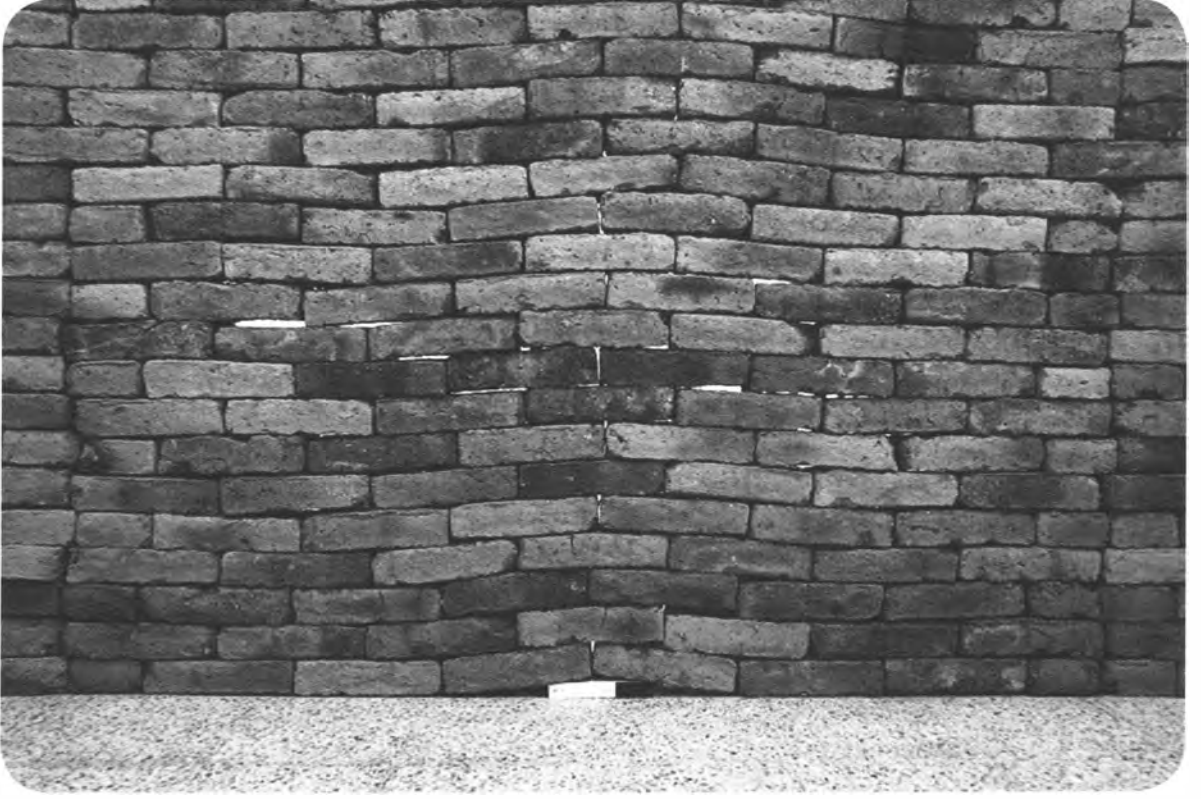
yaratmış olan insanoğlu neden kendine tanrısallık affetmesin. Neden ben tanrıyım demesin ki! Elbette birey bazında hayal dünyamız geniş ama devletin varlığı, toplumsal yapı ve diğer gelenek görenekler bu hayal dünyasını sınırlandırıyor. Bir psikoz durumuna düşmedikçe elbette hayal edilmelidir. Bunu biz değil büyük Ötekimiz veya büyük Ötekiler belirlemektedir. Hayal ettiğimiz balon büyük Öteki’nin nefesi ile doluyor. Empati de büyük Öteki’ye olan yalvarmadır. *Lütfen beni bu duruma düşürme!*



YAZAR

OLCAY YILMAZ

Araştırma alanları, Lacanyen psikanaliz, fenomenoloji, zihin felsefesi üzerinedir. Mitoloji, Bilim Felsefesi, Siyaset Felsefesi ilgisini çekmektedir. Çeşitli dergilerin yanı sıra sanal ortamlarda makaleleri yayımlanmıştır. Şiir, edebiyat, mizah ve biyografi kitapları okumayı sever. Boş zamanlarında fotoğraf çekmek, seyahat etmek, antik kent gezileri yapmak ve bağlama çalmaktan hoşlanır.



ABONE OL, GÜÇ VER!

düşünbil

Detaylı Bilgi

www.dusunbil.com/abonelik



YALANIN İCADI: DOĞRUYU YA DA KISMEN DOĞRUYU SÖYLEMEK

HIRAM LEE

ÇEVİREN: BURÇİN İÇDEM



Yalanın İcadı, insanların yalan söyleme yeteneğini henüz kazanmadığı dünya da geçiyor. İnsanlar yalan söyleyememekle kalmayıp düşünce ve duygularını genellikle acımasız bir dürüstlikle paylaşmak zorunda hissediyorlar kendilerini. Kendilerini açıklamak zorundalar ve görgü kurallarının yarattığı süzgeçler mevcut değil.

Lecture Films'in en başarısız senaryo yazarı olarak görülen Mark Bellison (Gervais), kendini "küçük hantal kaybeden" olarak tanımlıyor. Toplumun en alt kademesinde, sataşmalara, aşağılanmalara maruz kalıyor ve işinden kovulması an meselesi. Zengin bir yönetici olan Anna McDoogles (Jennifer Garner) ile bir randevuya çıkıyor; Anna ise bu randevuyu bir arkadaşına iyilik olsun diye kabul etmiş. Bu randevuda Anna, Mark'ın kalkık burun genlerinin gelecekteki çocuklarına geçmesini istemediğini ve bu nedenle Mark'ın kesinlikle uygun bir partner olamayacağını söylüyor.

Anna'nın reddi, işinden kovulması ve evinden çıkarılma tehlikesi Mark'ın içinde bir şeyleri değiştiriyor. Beyninin henüz hiç kullanılmamış bir bölgesi

harekete geçiyor ve Mark yalan söyleme yeteneği kazanıyor. Bu andan itibaren filmde, Mark'ın hayatını yalanlarla düzelterek Anna'nın ilgisini kazanma çabalarını izliyoruz.

Filmin ilk yarısında eğlenceli anlar var. Reklamlar bile doğruyu söylemek zorunda. Otobüste görülen bir reklam: "Pepsi: Coca olmadığında." İşletmeler akıllıca ya da çekici isimler bulmakla uğraşmayıp doğrudan işin özünü veriyor; "Yeni Tanıştığınız Biriyle Cinsel Münasebet için Ucuz Motel" isimli otelde olduğu gibi.

Mark'ın tamamen ahlak dışı davranışlar sergileyecek hale gelmediğini görmek de insanı mutlu ediyor. Filmin dünyasında süper güç gibi bir şey olan yalan söyleme yeteneği olmasına rağmen Mark kendini her zaman onu kullanmaya ikna edemiyor. Özünde düzgün bir insan.

Ancak hep dürüst ve açık konuşan karakterlerin komikliği ve taze yalancının önündeki olasılıkların tadı çok geçmeden kaçıyor ve hikayenin nereye gidebileceğini merak etmeye başlıyorsunuz.

Dramatik bir dönüşle Mark annesinin ölüm döşeginde yattığı hastaneye koşmak zorunda kalıyor. Annesini rahatlatmak isteyen Mark, annesinin sonsuza kadar mutlu olacağı ve tüm sevdikleriyle tekrar buluşacağı bir öbür dünya hikayesi uyduruyor. Gervais'in samimi performansı ile duygusal bir sahne izliyoruz. Mark'ın annesi ile ilgilenen hemşireler ve doktorlar da bu öbür dünya hikayesini duyup ona inanıyorlar. Hikaye ağızdan ağza yayılınca Mark'ın evinin önünde basın mensuplarının da içinde olduğu büyük bir kalabalık toplanıyor. Mark istemeden kendisinin peygamberi olduğu bir din yaratmış oluyor.

Filmin en başarılı kısımları, Mark'ın yarattığı dine kurallar koyup -bir gece sürüyor- evinin dışında bekleyen kalabalığa ilan ettiği yerler ki burası Cecil B. DeMille'in dini destan filmindeki On Emir sahnesinin parodisi olarak karşımıza çıkıyor.



Kalabalıktaki insanlardan gelen sorular Mark'ın hikayesindeki kusurları açığa vuruyor ve Mark bunları örtmeye çabalarken kendisini daha derin bir çukura itiyor. "Gökteki Adam"ın ölümüne de neden olduğunu söyleyince biri "Gökteki Adamı Öldürelim" diye

bağırıyor. Mark kalabalığa tekrar güven vererek herkesin cennette evi olacağına söz veriyor. Evinin önündeki eşikte iki saat içinde hem Cehennemi hem de bir günah kıstasını icat ediyor. Burası gerçekten komik bir süreç olarak ilerliyor ve filmin geri kalanında da dinin nasıl da cesur bir şekilde şişlendiğine hayran kalıyorsunuz. Sözü esirgemeyen bir ateist olan Gervais, çalışmalarında da bu tavrından geri adım atmıyor.

Filmin ortaları güçlü ve filmin genelinde komik ve şaşırtıcı anlar olsa da eserin geleneksel yönde seyrettiğini görerek hayal kırıklığına uğramamak zor. Romantik komedi türünün alışıldık formülüne fazla bağlı kalınıyor ve filmin merkezindeki aşk, filmin geri kalanı kadar ilginç ve ikna edici değil. Daha önce romantik komedi izlemiş olan bir kimse Mark'ın filmin sonuna doğru, aşık olduğu Anna'nın başka bir adamla evlendiği düğününü boz-

duğunu görünce şaşırmayacaktır. Bunu önceden tahmin etmek zor değil.

Bu klasiğe ve klişeye doğru atılan adımlar daha fazla hayal kırıklığı yaratıyor; zira filmin önermesi, halihazırda kullanılanlardan daha ilginç olasılıklar sunuyor.

Geliştirilmemiş olan birkaç küçük sahne hatırlanabilir. İş yerinin dışında morali bozuk bir iş kadınının "Bugün içeri girmeyi hiç istemiyorum." diyerek Mark'a üzgün bir şekilde itiraf bulunduğu sahne örneğin. Film başka nelerle değinebilirdi?

Anna karakteri de nedense hiç çekici değil. Tamamen sığ, ön yargılı ve kendisinin altında olan insanlara karşı kibirli. Hassas ve özünde düzgün olan Mark karakterinin neden ona aşık olduğunu anlamak zor.

Yalanın İcadı dengesiz ve vaatlerini tam olarak yerine getiremiyor olsa da aklında daha fazla şey olan ve yakın tarihli diğer komedilerden daha çok komiklik barındıran bir film; incelenince daha çok muhalif bir yönelimi de olduğu görülüyor.

Ricky Gervais ilgi çekici bir komedyen olarak kendini kanıtladı. Stand-up komedyeni ve kendi radyo programı ile başarı yakaladı. Ancak en iyi işlerini televizyonda yaptı. Gervais toplumsal tuhafliklara dayanan komediyle özel olarak ilgileniyor, etki yaratmak için beden dili ve yüz ifadelerini kullanıyor. Sessiz film ikilisi Laurel ve Hardy'den çok etkilendiği gözlenebilir. Aynen onlar gibi, görünüşe göre ortağı olduğunda daha iyi çalışıyor. Yazma ve yönetme aşamasında uzun yıllardır Stephen Merchant ile birlikte olan Gervais, *Extras* dizisinde yetenekli Ashley Jensen ile birlikte oynuyor.

Gervais televizyondaki ilk önemli başarısını, bir kağıt fabrikasının çalışanları ve Gervais'in hayat verdiği yönetici David Brent'i anlatan komedi dizisi *The Office* ile yakaladı. Bir *Inside the Actors Studio* röportajında Gervais,

Brent karakteri hakkında şöyle demişti: “Her şeyin ortasında: Orta yaşlı, orta İngiltere’den, orta düzey yönetici. Ortanın kendisi.”

Gervais sağduyusuyla Brent’i tam bir alay konusu yapmadı. Brent bir insan evladı ve kendisini istemedi aptal durumuna düşürse de Gervais ve yardımcı yönetmen Merchant’ın kamerası onu asla hor görmüyor. Gervais’in en iyi komedileri zalim olmadan eleştirel olanlar, fakat bunu stand-up ya da radyo programlarında her zaman göremiyoruz. Gervais’in David Brent karakterine karşı zaman zaman gerçekten ilgili ve şefkatli olduğunu görmek mümkün. *The Office*’in en akılda kalıcı sahnelerinden biri, Brent’in amirinin onu işten çıkarmaması için boş yere dil döktüğü dramatik sahneydi.

Gervais ve Merchant *The Office*’in ardından *Extras* isimli, film setlerinde çalışarak bir durum komedi-

sinin başarılı yıldızı olduktan sonra o başarıyı elde etmek için verdiği ahlaki ve sanatsal ödünlerin kendisini mahvettiğini fark eden bir figüranı anlattıkları bir diziye başladılar.

Yalanın İcadı’nda Gervais’in önceki işlerindeki duyarlılık ya da toplumsal eleştiri öğeleri yine yer bulsa da filmin daha az ilgi çekici ve daha geleneksel yönlerinin gölgesinde kalıyor. Yine de filmin daha umut vadeden anları ile Gervais’in bundan sonra nasıl bir yol izleyeceğini merak ediyoruz. Gervais, bu yazı yazıldığı sırada halen 1970’lerin Reading kentindeki bir işçi ailesini konu alan, yine Merchant ile birlikte yazıp yönettiği yeni komedi-dram filmi *Cemetery Junction* üzerinde çalışıyordu.

İngilizce orijinali: Hiram Lee. “The Invention of Lying: Telling the truth, or some of it”. World Socialist Web Site, 20 Ekim 2009.



JACQUES LACAN'IN KAYGI SEMİNERİ ÜZERİNE

PETER CAWS

ÇEVİREN: ZEYNEP ŞENEL GENCER



30 yıl kadar önce, Güney Fransa'da akademik bir toplantı sırasında, kendini Lacanyen olarak tanıtan -psikanalist Jacques Lacan'ın (1901-1981) müritlerinden- genç bir kadınla tanışmıştım. O zamanlar, Lacan'ın sözümona "seminerleri", birbiri ardına -Seminerler adıyla- Fransızca olarak yayınlanıyordu. Bununla birlikte, bunlar gerçekten seminer değillerdi; daha çok sadık takipçiler tarafından metne dökülen karmaşık derslerdi. Zaten çok sayıda belge vardı ve daha fazlası da gelecekti. Bunları okumak, yeni arkadaşım gibi kişiler için mecburiydi ve hepsini nasıl idrak ettiğini merak etmiştim. "Pratik yaparak" demişti; "yüzen okuma yöntemini kullanıyorum." Yüzeysel dikkati biliyordum – analistin fazla dikkat etmeden, belirli ipuçlarını beklemeden, not almadan, neredeyse direkt olarak dinlemeden hastanın bilinçdışının kendi kendisine konuşmasına izin vermesini içeren psikanalitik teknik. Fakat ben bu tekniğin, "yüzeysel tarama" olarak adlandırdığımız şekli dışında okumaya uygulandığına hiç rastlamadım. Belki buna "üçüncü gözle okumak" denebilirdi – "üçüncü kulakla dinlemek" gibi (Lacan'ın Freud dışında saygı duyuyor görüldüğü az sayıda öncüden biri olan Theodor Reik'in benzer bir psikanalitik uygulamasına verilen ad).

300 sayfalık anlaşılması güç metinle karşılaştığımız onuncu seminerde, iki kişi, -önce kopyası çıkarılmış, sonra tercüme edilmiş- ustanın sesinden uzaklaştı. Kendi adıma, sıra bana geldiğinde, yüzen okuma tekniğinde başarılı olmayı isterdim. Fakat Lacan'ın düşüncelerinin yüzeyindeki bütün acayip ıvır zıvırla birlikte, eleştirmen bilinci sürekli yüzüme çarpıp durdu; sonunda pes ettim. Her hâlükârda, Lacan'ın bilinçdışıyla iletişime geçebileceğimden şüpheliydim; çünkü başından beri, ne sunduğu açıktı; en azından bir seviyede fazlasıyla bilinçliydi – bu, kendine özgü psikanaliz yorumuna, vefalı olanları, çok daha sıkı bir sadakatle bağlamak için bir girişimdi. Böylece bütün bir kitap boyunca gezindim; işimin, bununla çok ilgilenebilecek *Philosophy Now* okuyucusu için bir şeyler çıkarmak olduğunu düşünerek ilerledim ve giderek daha çok kafam karıştı.

Jacques Lacan'ın Anlaşılmazlığı

Evvela neden bu konuyu seçtiğim sorulabilir. Bunun sebebi, o günlerde, yapısalcılık hareketinden felsefi bakımdan ilginç bir şey çıkarmaya çalışıyor olmamdı. Lacan, bu yönde ümit vaat eden yazarlar arasında yer alıyordu. Psikanalizde; antropoloji-

nin Claude Lévi-Strauss'unu, edebi eleştiride Roland Barthes'ı, Marksizm'de Louis Althusser'i veya fikirler tarihinde Michel Foucault'yu andıran bir konumda bulunuyordu. *Ecrits* [Yazılar] gibi erken dönem yayınlarındaki lafebeliği (zaten hangi Fransız filozofu lafesi değil ki?), bir parça çalışmayla yeniden yapılandırılabilir bir netlik barındırıyordu. Bütün bunları yeniden gözden geçirmenin ilginç olabileceğini düşündüm.

Seminerlerden biri, on birinci seminer, yıllar önce, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı* (1973) adıyla yayınlandı. Bu kitabın yayınlanması, Lacan'ın, Fransız psikanalitik topluluğundan çıkarıldıktan ve kendi başına çabaladığı L'Ecole Freudienne de Paris (Paris Freudyen Ekolü) oluşumundan sonra, "Freud'a dönüş"ünü haklı çıkarmak için oluşturduğu ekseriyetle başarılı bir girişimdir. Bu kitap, şüphesiz ki kılı kırk yararak redakte edilmiş ve seminerin yazıya dökülmüş nüshasından yeniden yazılmış bir metin olarak istediğinde oldukça anlaşılır olabildiğini gösteriyordu. Bununla birlikte haftalık performanslarında, hayranlarının arasındayken, [anlaşılır olmaya] zahmet etmek zorunda değildi; profesyoneller ve amatörler, gurularının sunumlarının başına üşüşüp her kelimeyi yutuyorlardı – hangi idrak derecesiyle olduğunu anlamak bazen oldukça güç.

Onuncu seminerin Fransızca başlığı *L'Angoisse*'tır ki *Kaygı* (Anksiyete) olarak çevrimi hâlihazırda sorundur. Angoisse'in doğru İngilizce karşılığı "*anguish*" (iç daralması) iken "*anxiety*" (kaygı) Fransızca *anxiété*'nin doğru İngilizce çevrimidir. En azından, her iki dil de aynı ayrımı aynı şekilde yapıyor görünüyor. Bununla birlikte, *angoisse*'in Fransızca tanımlarından biri, İngilizce *anxiety*'nin sıradan, tıbbi olmayan anlamıyla daha çok örtüşür. *Anxiété*'nin medikal kullanımı da *angoisse*'in patolojik bir çeşidini içerir. Peki, Lacan'ın "*kaygı*"sı patolojik midir? Bu dilbilimsel karmaşaya açıklık kazandırmak faydalı olurdu.

L'Angoisse'in orijinal Fransızca baskısı, sınırlı sayıda –şüphesiz ki planlı olarak– nispeten profesyonellerden ve erbaplardan oluşan küçük bir kitle için basılmıştır. İnce kapaklı, açık turuncu, üzerinde yayıncıya dair bilgi bulunmayan iki kalın cilt halindedir. Sayılı orijinal kopyalardan birinin izini sürerek, kitabın 1982'de Piranha adlı küçük bir yayınevi tarafından basıldığını anladım. Seminerin kendisi, 1962-3 döneminde gerçekleşmişti; resmi Fransızca baskı 2004'te *Le Seuil*de(*) yapıldı. İngilizce çevirisi, bugün *Polity Press* tarafından yayınlanan bir serinin

parçası. – İnsan düşünmeden edemiyor, akıllarında ne gibi bir okur sayısı var acaba? 50 küsur sene yukarıdan bir söz beklemek için çok uzun zaman. Öyle görünüyor ki sadece Lacan'ın şöhreti ve karizmasıyla afallayanlar veya muhtemelen onun eksantrik örneğini takip etmeye ikna olmuş profesyoneller bu karışık monologları güç bela da olsa bitirmek isteyecektir.

Seminerler, Lacan'ın diğer çalışmalarıyla birlikte, insanî durumlara ve psikiyatri uygulamalarına ışık tutmaya yeltenen, büyük ve tekrarlayan bir doktrin gövdesi oluşturur. Doktrinlere daha sonra döneceğim; ancak bu makalenin belirlenmiş amacı göz önünde tutulursa, öncelikle tezimizi öne sürmeliyiz. Bu tez bazen direkt bazen de üstü örtülüdür; ama her birinin felsefi önemi vardır. "İç daralması" ve "kaygı", "korku" ve "dehşet" duygulanımlarını da kapsayan birbiriyle yakinen bağlantılı terimler kümesine aittir. Bu küme, Søren Kierkegaard'dan (1813-1855) bu yana varoluşçular için verimli bir avlanma sahası olmuştur. Bu, Lacan'ın "kaygı" kavramı ile felsefenin yakın tarihi arasındaki ilişkiyi gösterme şansındır ve bu şans, Seminer'in ilk sayfalarında kullanır. Burada konuya yaklaşımıyla ilgili bir örnek sunarak hem stiline hem de yaklaşımının karakteristiği olan sözlü takviyelere ve kısa yorumlara yer veriyorum. Aynı zamanda daha kararlı bir redaksiyonla bu kitabın nasıl daha kısa olabileceğini gösteriyorum.

"Herkes, "ben"i kaygının gedğine yansıtmanın -varoluşçuluk adıyla- felsefenin uzun süreli bir ihtirası olduğunu bilir. Kierkegaard'dan Gabriel Marcel'e, Shestov'dan Berdyaev'e hiçbir zaman kaynak kıtlığı olmamıştır. Tabii ki, hepsi aynı yere sahip değil ya da aynı yolda kullanılamazlar; fakat bu araştırmanın başında ısrarla söylüyorum ki bu felsefe biraz telaşla ve hatta biraz da kargaşayla işaretlenmiş gibi hissediyorum – koruyucu azizinden, başlayarak her bir ismi sırayla listelediğim isimlerin su götürmez bir gerileme gösteriyor olması dikkat çekicidir. Ve aynı çağda düşünce hareketinin güven duyduğu referansıyla, açıkça tarihe referansla işaretlendiğini söylüyorum... Burada iki tanığa, Sartre ve Heidegger'e başvurduğumdan dolayı bir üçüncüsüne başvurmakta tereddüt etmeyeceğim. Onun burada olanları temsil etmeye layık olmadığını düşünmediğimden, ne söyleyeceğini gözlemleyeceğim ve bu tanık, benim." (syf. 7-8)

Kendini zamanının ileri gelen düşünürleri arasında kabul etmekte tereddüt etmez. Yine de sözü geçen filozofların bulunduğu gerçek konumlar hakkında hiçbir ayrıntıya girmemesi, sadece tanıyor havasına



girerek kendini dâhil etmesi dikkate değerdir. Bu, onun karakteristik usulüdür. Bilgili ve akademik bir izlenim yaratmaz; aksine, gösterişli ve narsisttir. “Burada olup ne söyleyeceğini gözlemleyenler” ifadesi, seyircisiyle ilişkisinde kendini tekrar eden meşgalesine bir örnektir: İşte buradalar, hepsi, beni dinliyorlar, öyleyse, bütün diğer insanlar kadar iyi olmalıyım.

Otorite ve hâkimiyet konusunda kendine güvenen Lacan, dinleyenlere yüksekte bakan bir tavırla konuşur. Tekrar tekrar onlara öğrettiği şeylerden üstü kapalı olarak bahseder; muntazaman katılmazlarsa ne kaçıracaklarını, başka insanların ona aldırış etmeyerek neler kaybettiklerini anımsatır. Tipik bir vaka: Kurt Goldstein’in metinlerini incelemelerini tavsiye ediyor: “Fransızcaya çevrildiklerinden beri çok kolay erişilebilir metinler; bu ifadelerin kendimizinkine ne kadar yakın olduğunu görmek ve bizimkine daha açıkça atıfta bulunarak ne kadar netlik kazanacaklarını anlamak için” [inceleyebilirsiniz] (syf. 60). Yine, her şey onunla ilgili. Burada iki enfes ironi var: Goldstein’in çalışması aslında Lacan’ın çalışmasından on yıl ya da daha uzun zaman önce yapılmıştı ve Lacan kendi netlikten yoksunluğuyla gurur duyuyor: “Herkesin bildiği gibi, belirli bir Gongorist stili” var (syf. 42). (Luis de Gongora, yazındaki planlı belirsizlikle meşhurdur.) Bu benzerliği

kabul ettikten sonra, Lacan der ki “İyi, umurumda değil.”

Lacan’ın Doktrinini Değerlendirme

Lacanyen doktrin -gösterişten ve laf salatasından arındırılmış olarak- geniş yelpazeli disiplinlerden ve tabii özellikle Lacan’ın kendisini varisi ve mütevellisi olarak gördüğü Freudyen psikanalizden, Saussurecü dilbilimden ve en önemlisi matematiksel topolojiden kinayeler ve alıntılarla dopdolu, etkileyici bir kuramsal yapı sunar. Burası, kitabın büyük kısmını kendi yarım yamalak ve dolaylı yoluyla işgal eden doktrini açıklamanın yeri değil; ancak teorilerinin bilimsel statüsü hakkında yorum yapmak için bir fırsat. Eninde sonunda, psikanalizin bilim dalları ile birlikte anılması gerektiğini düşünüyorum (örnek olarak bkz. “Psychoanalysis as the Idiosyncratic Science of the Individual Subject” (Bireysel Öznenin Kendine Özgü Bilimi Olarak Psikanaliz), *Psychoanalytic Psychology* 20, 2003). Maalesef Lacan, bu tartışmaya hiçbir şekilde katkıda bulunmuyor; çünkü meseleyi uygulanabilir gerçek vakalarla değil, “gayri meşru” teknik detaylarla karıştırmayı çok iyi başarıyor. Bu nedenle tüm teşebbüsü alay konusu etmiyorsa da şüphe çekiyor.

Analistin klinik girişimi için gerekli olan kritik kavramların muazzam zorluk ve karmaşıklık barındırdığı doğrudur. Bu noktada tipik örnekler şunlardır: Yaşayan bir insan öznesi tam olarak nedir? Nasıl şekilleniriz, nasıl cinsiyet buluruz, hayat deneyimleriyle nasıl strese gireriz, hangi dille nasıl ifade ediliriz ve bu dilden nasıl etkileniriz, nasıl anlaşılmanız gerekir, dünyada dünyanın düşmanca tavırları, beden ve diğer insanlar tarafından üretilen korkularımız ve iç daralması -kaygıdan bahsetmiyorum- baş etmede nasıl bir yardım almamız gerekir? Ancak Lacan’ın yaptığı gibi, insan öznesini Möbius Şeridi ile (syf. 96, 204 vs) veya kitabın sayfalarına dağılmış daha yüksek boyutluluk arz eden başka topolojik yapılar ile karşılaştırmak en ufak bir şekilde kullanışlı olur mu? Dahası, hakikaten güzel şemalar yapmalarına rağmen, kendisinin gerçekten herhangi birini anlayıp anlamadığı da belirsizdir. Kendini diğerlerine dıştaki haliyle sunarken öznenin içerideki haliyle sunar gibi deneyimlendiğini kabul edelim. Ayrıca Möbius Şeridi’nin sadece tek bir aralıksız yüzü olduğu halde iki taraflı (bir içeri, bir dışarı) olduğuna dair basit ve karşı koyulamaz bir yanlış yaratıldığını da kenara koyalım. Sonuçta bir gerçek bir diğerine nasıl ışık tutar? Belki de metafor oldukça kışkırtıcı; ancak bunun yüksek matematikle pek de arası

olmayan terapi veren klinisyenler için uygunluğu beni şüpheye sevk etmekten çok, heyecanlandırıyor.

İzleyici burada yirminci yüzyılın kültürünün seçkin ve saygın bir figürüyle dalga geçtiği için pişmanlık hissetmeye başlıyor. Fakat bu yorumlar sadece hakaretvari değil. Bunlar sadece *Anxiety*'yi okuyarak yapılan çıkarımlar değil. Aynı zamanda aynı kaynaktan başka eserler okumanın, yazarın kendisiyle ve Fransız entelektüel hayatında onu tanıyan diğer kişilerle kısa da olsa kişisel karşılaşmaların, onun gözetimi altındayken -buna "gözetim" denilebilirse- intihara kalkıştığını bilen bazı hastalarını tanımanın bir sonucudur (ve en azından bir vakada kendisinin hastası olarak kabul edilmemenin çaresizliğine tanık oldum). Lacan yalnızca bir teorisyen değildi; aynı zamanda geleneksel olmayan fakat sıklıkla prensipsiz ve tacizkar davranmasıyla ünlü bir terapisti. Ve karizmasıyla sersemlemiş müritlerinden oluşan aileye iyi huylu ve sevecen bir baba kılığında büyük zarar verdi. Elisabeth Roudinesco'nun Fransa'da psikiyatrinin tarihi kitabının bir eleştirisinde, Raymond Talls onu "cehennemden gelen deli doktoru" olarak adlandırmıştır.

Bütün bunlar kitabı okumamanızı öğütleyen söylemler değil – Kitabın egzantrik zenginliği konusunda da pek adil davrandığım söylenemez: Örneğin, özne ve nesne arasındaki ilişkinin yararlı karmaşıklığına yaklaşımı, "objet petit a"dan (nesne küçük a, Autre'nin [Diğer/Öteki/Başka] a'sı), küçük "o" ile başlayan nesne'ye, Nesne olarak eksiksiz Diğer'e, öznenin aynada kendi görüntüsünün farkına varmasına kadar giden yoldan bahsetmedim. "Nesne küçük

a" ilkel arzusun herhangi bir nesnesidir, öznenin tamamıyla bir nesnesi değildir. Özne olduğunu henüz tam olarak bilmeyen bir öznenin nesnesidir. Bu, nesne küçük a'yı ele almanın en azından bir yoludur. Yol boyunca da başlangıçta bahsettiğim ıvır zıvır var. Bunlara üreme organlarının, egzotik hayvanların ve böceklerin seks hayatlarının yanı sıra, sadizm ve mazoşizmin tamamlayıcı karmaşıklıkları da dâhildir. Bu hususta, Lacan meseleyi korkutucu bir nesneye karşı korkuyu devam ettiren eski bir tefavülle ele alır; fakat kaygı nesnesiz bir endişe durumudur. O nesnenin çoğunlukla kaygılı öznenin üzerinde izlenim yaratmak istediği ya da kendisini tanımasını arzuladığı bir Diğer'in tutumu ya da halet-i ruhiyesi olduğunun ortaya çıkmasına rağmen, "Hayır" diyor Lacan, kaygı nesnesiz değildir.

Elbette, uzun soluklu serbest çağrışımlara karşı iş-tahlıysanız ve çoğunlukla anlaşılmasız spekülasyonları karşılayacak kadar cesursanız Lacan'ı okuyun. Bu tür şeylerde gerçekten iyi. Sadece, onu kendi yargılarıyla değerlendirmeyin ya da ondan herhangi bir insanoğlu hakkında güvenilir ve kullanışlı bir şey öğrenmeyi beklemeyin. Hepimiz öyle yapılmış değiliz. Herhangi birimizin de öyle olduğu belli değil.

Yazarın notu

Anxiety: The Seminar of Jacques Lacan, Book X, ed. Jacques-Alain Miller, trans. A. R. Price, Polity Press, 2014, 352 pp, \$19.95 pb, ISBN: 074566041X

Çevirmen notu

(*) 1935'te kurulan Fransız yayınevi.

Kaynak: Philosophy Now

Millet, kendi
sesinizi bulmak için
çabalamalısınız.
Çünkü ne kadar uzun
beklerseniz, bulmanız o
kadar zor olur. Thereau
 demiştir ki “Çoğu
insan hayatını büyük
bir çaresizlik içerisinde
geçirir.” Siz böyle
olmayın! Bırakın bunu!

Ölü Ozanlar Derneği



"Sıradan yıkıcı
hayal kırıklıkları,
bastırıldıklarında intikam
almak için geri dönerler.
Cennet yitirildiğinde
insanlar hiçbir şey olmamış
gibi devam edemezler."

Adam Phillips



Kısa bir Kızılderili Hikayesi, İyi ve Kötü: Yaşlı Kızıldereli reisi kulübesinin önünde torunuyla oturmuştu. Az ötede birbiriyle boğuşup duran iki kurt köpeğini izliyorlardı. Köpeklerden biri beyaz, biri siyahtı ve 12 yaşındaki çocuk kendini bildi bileli o köpekler dedesinin kulübesi önünde boğuşup duruyorlardı. Dedesinin sürekli göz önünde tuttuğu, yanından ayırmadığı iki iri kurt köpeğiydi bunlar. Çocuk, kulübeyi korumak için bir köpeğin yeterli olduğunu düşünüyor, dedesinin ikinci köpeğe neden ihtiyacı olduğunu ve renklerinin neden illa da siyah ve beyaz olduğunu anlamak istiyordu artık. O merakla, sordu dedesine: Yaşlı reis, bilgece bir gülümsemeyle torununun sırtını sıvazladı. "Onlar" dedi, "benim için iki simgedir evlat." "Neyin simgesi" diye sordu çocuk. "İyilik ile kötülüğün simgesi. Aynen şu gördüğün köpekler gibi, iyilik ve kötülük içimizde sürekli mücadele eder durur. Onları seyrettikçe ben hep bunu düşünürüm. Onun için yanımda tutarım onları. Çocuk, sözün burasında; "Mücadele varsa, kazananı da olmalı" diye düşündü ve her çocuğa has, bitmeyen sorulara bir yenisini ekledi: "Peki" dedi. "Sence hangisi kazanır bu mücadeleyi?" Bilge reis, derin bir gülümsemeyle baktı torununa. "Hangisi mi evlat? Ben, hangisini daha iyi beslersem!"



"Doğduğumuz zaman dünyaya
hiçbir şey getirmediğimiz
gibi, ölüirken de hiçbir şey
götüremeyiz."

Beşir Fuad

Yeni gelenlerin çoğunun iletişim yeteneği yok gibi. Umutsuzlukla ellerine bakıyorlar.



4.1.15



"O GERÇEK BİR STOACIYDI..."

"Bu başlık altında ne düşünülürse düşünülün, dil problemi herhalde hiçbir zaman diğer problemler arasında sıradan bir problem olmamıştır."
Jacques Derrida

SİNEMA



Merhaba Dünya | Being There (1979)

Chance, kendisini bildi bileli yanında yaşadığı yaşlı adamın evinde bahçıvanlık yaparak büyümüş ve hayatında bir kez olsun sokağa çıkmamıştır. Bütün hayatı bahçede bakımını yapıp büyüttüğü çiçeklerden ve televizyondan ibaret olan Chance, yaşlı adam bir gün ölünce ortada kalır. Çünkü ev artık satılacaktır. Kendi varlığının haricinde yaşadığına dair hiçbir kanıt olmayan Chance, avukatlara yıllardır yaşlı adamın yanında kaldığını kabul ettiremez. Nüfus kağıdı bile yoktur. Kendini birden sokaklarda bulunca yıllardır görüp bilmediği hayatın rutinleri ile tanışır. İlk defa sokaklarda yürür, arabaya biner... Ve birden şansı hiç tahmin etmediği bir yerde dönüverir.

Kaynak: beyazperde.com



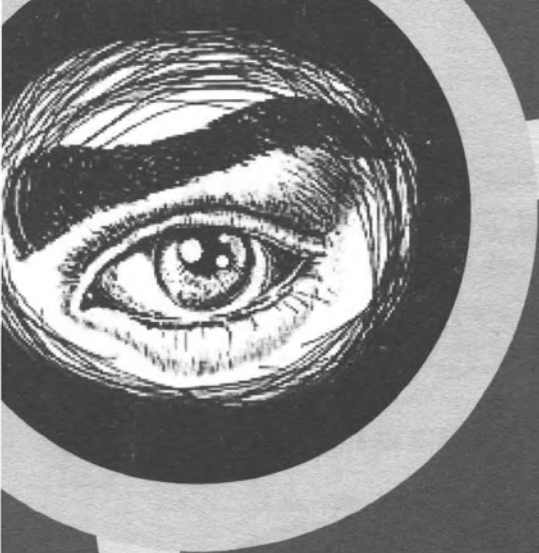
"Düşmanlarla savaşıyoruz, dostları severiz ve onlara yardım ederiz; ama ne düşman ne dost olanlara ne diyeceğiz? Ya da hem düşman hem dost olanlara?"

Zygmunt Bauman

SÖZLÜK

ROMA FELSEFESİ. İlkçağ felsefesinin M. Ö. II. yüzyıldan başlayarak Roma'da, bazen Grekçe ama çoğunlukla Latince yoluyla gerçekleşen son dönemi. Felsefeyi Yunanlılardan öğrenen ve esas başarıları daha ziyade pratik alanda olan Romalıların felsefede çok fazla yaratıcı oldukları söylenemez. Felsefede Yunan felsefesinin klasik dönem düşünürlerine büyük saygı besledikleri için, daha ziyade Yunanlıların öğrencileri olarak kalan Romalıların, kendilerine yabancı olan bir düşünce hayatının tarihini öğrenip yetismekle yetinmişler ve Yunanlı düşünürlerin yaratıcı olmayan izleyicileri olmuşlardır. Buna göre, felsefe ile uğraşan bir Romalı karşısında hazır bulduğu Grek felsefesinin Epikürosçuluk, Kuşkuculuk ve Stoacılık gibi çıgırları arasındaki çekişmede taraf olmayı kendisine ödev bilmiş; tartışmalarını yine hazır bulduğu kanıt ya da argümanlarla yapmıştır. Felsefeye bir yandan da dinin yerini tutacak bir dünya görüşü olarak ihtiyaç duyan Romalıların diğer yandan da Yunan felsefesiyle ilgili derlemeleri ve tarihi eserleri yoluyla, ciddi bir tarihsel kaynak olma hizmeti görürler. Helenistik felsefenin üç çıgırından İmparatorluk Romasında temsil edilen birincisi olan Epikürosçuluk daha ziyade imparatorluğun zevk ve eğlenceye düşkün yukarı sınıflar arasında benimsenmiş ve M. Ö. birinci yüzyıldan itibaren hızla yayılmıştır. Etkileri Cicero, Horatius, Seneca gibi Romalı düşünürler arasında gözlenebilen Epikürosçuluğun Roma felsefesindeki klasik, standart temsilcisi Lucretius Carus (95-55)'tir.

Kaynak: Ahmet Cevizci - Felsefe Sözlüğü



“...BİZE DUYMAK
İSTEDİKLERİMİZİ
SÖYLEYEN KİTAPLARI
SEVERİZ...”

1984

bu sayıda...

Kierkegaard'ın İnsan Olma Yolları
Ray Monk
Çeviren: Eran Erarslan

Kapitalizmin Tüketici İnsanı ve Kierkegaard
Kamuran Elbeyoğlu & Osman Sirkeci

Kierkegaard: Varoluşun Yalnız Yürüyüşü
Sabiha Koçak

Kierkegaard Üzerine: Senem Kurtar ile Söyleşi
Söyleşi: Burak Saytekin

Ingmar Bergman Sinemasında Kierkegaard Felsefesinin Etkisi
Gökhan Gürdal

Eyleyen, Hisseden ve İnanan Yalın Ayaklı Bilgenin Seçimleri
Josef H. Kılıksız

Vefa Taşdelen ile Søren Kierkegaard ve Felsefi Düşünceye Etkisi
Söyleşi: Efsun Aksen

Anlamlar Arasında
Grant Bartley
Çeviren: İsmail Ege Yaylım

Søren Kierkegaard ve Yaşamının Anlamı
Scotty Hendricks
Çeviren: Nilgün Lallı Açıkalın

Boethius ve Müzik Üzerine
Nesrin Akan

Yalanın İcadı: Doğruyu ya da Kısmen Doğruyu Söylemek
Hiram Lee
Çeviren: Burçin İçdem

Jacques Lacan'ın Kaygı Semineri Üzerine
Peter Caws
Çeviren: Zeynep Şenel Gencer

Felsefe Dünyası

Empati: Kendine Katma Eğilimi
Olca Yılmaz