DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

MUHAYYİLEYE DAYALI DÜŞÜNMEK

Edward L. Murray

AÇILIM KİTAP

Edward L. Murray

(1920-1997) Papaz olan Edward L. Murray pikoloji profesörüdür.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

- Yaratıcı ve Görüngüsel Psikoloji
- Kişisel Entegrasyon İçin Araştırma: Hayatın Resmi
- Hz. İsa'nın Hayatı: Ruhsal Bir Çatışma

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

Muhayyileye Dayalı Düşünmek

EDWARD L. MURRAY

Türkçesi: Yusuf Kaplan

AÇILIM KİTAP

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

açılımkitap
mega center c34 blok no: 340 kat:2
kocatepe mah. bayrampaşa - istanbul
tel: (0212) 640 01 23 fax: (0212) 640 01 25

kitabın orjinal adı
Imaginative Thinking and Human Existence

açılımkitap: 21
sosyoloji: 10

birinci baskı: 2008

ısbn 978-9944-105-07-1

dizgi-içdüzen-kapak: pro-j sanat
baskı: yıldızlar matbaacılık
cilt: yıldız mücellit

açılımkitap bir pınar yayın grubu kuruluşudur

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

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **9**

BİRİNCİ BÖLÜM:
MUHAYYİLE DÜŞÜNCESİNİN İNSAN
VAROLUŞUNDA MERKEZİLİĞİ **15**
A-İNSAN DÜŞÜNCESİNİN İNSANIN
VAROLUŞUNDAKİ ÖNEMİ 18
1-Sağduyuya Dayalı Düşünme 19
2-Rasyonel, Mantıkî Düşünme 21
3-Muhayyileye Dayalı Düşünme 26
B-MUHAYYİLEYE DAYALI DÜŞÜNMEYE
ARTAN SAYGI VE İLGİ 30
1-Muhayyileye Dayalı Düşünme ve Estetik Tecrübe 31
2-Muhayyileye Dayalı Düşünme ve Bilim 34
3-Muhayyileye Dayalı Düşünme ve Felsefe 39
4-Muhayyileye Dayalı Düşünme ve Psikoloji 45
C-MUHAYYİLEYE DAYALI DÜŞÜNMENİN
DAHA İYİ ANLAŞILMASINA DOĞRU 54

İKİNCİ BÖLÜM:
ALGI: ÖNCELİĞİ, SINIRLARI VE İMKÂNLARI **69**
A-BAZI TEMEL FENOMENOLOJİK MÜLÂHAZALAR 69
1-Algı ve Dünya 69

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

2-Anlam-Bahşedici Olarak Algı....73
3-Tarihsel Olarak Algı....75
4-Görüş Açısı Olarak Algı....76
B-BİLİNCİN YAPISI....78
1-Algının Nesnesi: Bir Bütünlük....78
2-Tanzim Edici Bir Alan Olarak Bilinç....81
3-Bilinç Alanındaki Belirsizlikler....84
C-ALGISAL ALAN, BELİRSİZLİKLER VE BÜTÜNLEŞTİRİCİ ÇABA....87

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
GERÇEĞİ TAHAYYÜL ETME, SÖYLEME VE MEVCUT KILMA....97
A-MUHAYYİLEYE DAYALI PROJEKSİYONLAR: UFUK....98
B-DİLE GETİRME, SÖZE DÖKME, SÖYLEME....115
C-MEVCUT KILMA VE GERÇEKLİK....128

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
METAFOR: BİRLEŞMENİN EBESİ....137
A-ÖNGÖZLEMLER: BÜTÜNLEŞME SÜRECİNE DAİR BAZI DÜŞÜNCELER....138
B-ORTALAMA İNSANIN METAFORA BAŞVURMASI....149
C-METAFORUN DEHASI: MARİFETİ....157
D-METAFORLA İLGİLİ BAZI TEORİK TARTIŞMALAR VE SÜRTÜŞMELER....164
1-Yer Değiştirme Teorisi....165
2-Gerilim Teorisi....165
3-Metafor ve Düzanlamlılık....170
E-MAKYAJ DEKORU MALZEMESİ DEĞİL, BİR ÖN AÇICI OLARAK METAFOR....177
F-SON MÜŞAHEDELER....183

BEŞİNCİ BÖLÜM:
SEMBOL: AZ ŞEYLE ÇOK ŞEY ANLATMAK....185
A-SEMBOLLER VE SEMBOLLER....186

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

1-Sembollerin Çoğalması 186
2-Semboller Fikrinin İzahına Doğru....189
B-DERİNLİK SEMBOLLERİ 193
1-Semboller Arasındaki Kavrayış Dereceleri....193
2-Sembolik Derinlik Üzerinde Tefekküre Dalmak 202
a-Yatay Olarak Genişleyen ve
Dikey Olarak Köksalan 202
b-Senkronik ve Diyakronik 205
c-Kalpte Köksalan....207
d-Kaynağı Metaforik Olan 209
e-İşlem Açısından Merkezkaç....215
f-Gizemli ve Kutsal 217
g-Kişilerarası Boyut....219
h-Kendi Kendi İfşâ Olarak Sembol....222
i-Sembol, Tefekküre İmkân Tanır 223
C-SEMBOLLER VE KİŞİLİĞİN BÜTÜNLEŞTİRİLMESİ ...225
D-SON MÜLÂHAZALAR....230

ALTINCI BÖLÜM:
MİT: KENDİ HAYAT HİKÂYEMİZİ YAZMAK 235
A-OTORİTELER ANLAŞMAZLIĞA DÜŞTÜKLERİNDE ..236
B-ÜÇ ÖNEMLİ MÜLÂHAZA....247
C-MİTİN VE HİKÂYENİN TOPLUMSAL
DÜZLEMDEKİ ETKİSİ....255
1-Almanya'da Nasyonal Sosyalizm'in Yükselişi 256
2-ABD'de Irkçılık Miti....263
D-MİT-HİKÂYENİN KİŞİSEL DÜZLEMDEKİ ETKİSİ....270
1-Psikoterapide Hikâye-Anlatma 273
2-Hikâye ve Bütünleştirme Süreci: Hikâye-Yaşama 277

YEDİNCİ BÖLÜM:
BİRLİK VE ZAMANSALLIK: BÜTÜNLEŞTİRME
SÜRECİNİN KURUCU İLKELERİ....287
A-BİRLİK / VAHDET....288
1-Tektanrıcı-Çoktanrıcı Psikoloji 289

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

2-Pozitif Parçalanma 291
3-Benlik / Ben-idrâki Teorisi 293
a-Bazı Daha Erken Yaklaşımlar 293
b-Varoluşçu-Fenomenolojik Düşünce.....297
c-Ötekileştirilmiş Olarak Benlik:
Merkezsizleşmiş Bir Merkez Olarak Dasein 315
B-ZAMANSALLIK.....324
1- Zamansallık ve Benlik.....324
2- Zamansallık ve Muhayyileye Dayalı Düşünme 328
3- Zamansallık ve Bütünleştirme 332

SEKİZİNCİ BÖLÜM:
SONUÇ NİYETİNE ŞİMDİLİK BAZI DÜŞÜNCELER.....339
A-İNSANIN VAROLUŞU: MANTIKSAL VE
İMAJİNATİF DÜŞÜNCE ARASINDAKİ DİYALEKTİK.....342
B-SOSYAL DÜZEYDE ÖNEMLİ
METAFORLAŞTIRICILARIN MEVCUDİYETİ 350
C-İNSANIN BÜTÜNLEŞME SÜRECİNDE
DİNİN BİRİCİK ROLÜ 362

KAYNAKÇA 373
İNDEKS 383

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

ÖNSÖZ

Bu kitap, öncelikli olarak, hayatta karşılaşılan problemlerde psikolojik yardım alma ihtiyacı duyan kişilerle ilgilenen psikologlar, psikiyatrlar ve terapistler için kaleme alınmıştır. Bu kişiler için benim yazdıklarım bütünüyle yeni gelmeyebilir; ama öyle sanıyorum ki bu kitap, onlar için de, onların daha önceki araştırmalarında ve çalışmalarında dikkatlerinden kaçan bazı önemli konularda da dikkate değer mülâhazalar sunuyor.

Dahası, bu kitap, hayatın bütünleştirilmesi konusunda gösterilen çağımızdaki çabaları zenginleştirecek yeni bir insan kişiliği anlayışının geliştirilmesine katkıda bulunabilir. Eğer böyle bir noktaya gelinirse, bu kitap, insan sağlığıyla ilgili alanlarda çalışan kişiler için son derece değerli bir yardımcı ve el kitabı işlevi görebilir. Şimdiye kadar bu konular etrafında yazılan çalışmalarda, bizim burada derinlemesine incelediğimiz bazı meselelerin çoklukla teğet geçildiğini gözlemliyoruz. Artık bu meselelere daha doğrudan ve derinden yaklaşmanın zamanı geldi; ve fenomelojik yaklaşımı benimseyen böyle bir

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

çalışmanın bazı hayatî konuları doyurucu şekillerde izah etmesi beklenir elbette ki.

Buna ilâve olarak, psikoloji, psikiyatri, sosyoloji, sosyal çalışma ve eğitim öğrencileri, bu kitabın sayfalarına sinen bazı temel fenomenolojik ve varoluşsal kavramları iyice özümsedikten sonra, bu kitabı hem teorik olarak anlamı, hem de pratik olarak faydalı bir çalışma olarak değerlendireceklerdir. Bu, elbette ki, tesadüfî ve şaşırtıcı bir şey değil. Dünyada, özellikle de ABD'de, değişen sosyal ve ekonomik manzarayla birlikte, aldatıcı ve ayartıcı olmayan, aksine ciddî, etkili, sonuç verici kısa-vadeli bir terapi ihtiyacında inanılmaz bir patlama yaşandığı gözleniyor. Uzun tedavi seanslarına tahammül edemeyen ama bu tür bir çalışmadan faydalanabilecek pek çok insan vardır. Bu bağlamda, bu kitabın sayfaları arasında geliştirilen anlayış ve yaklaşım biçiminin, geleceğin bu tür pratisyenlerine değerli bir katkı olmasını umarım.

Son olarak, önceden resmen psikolojik işlerde çalışmayan veya psikoloik alanlarda eğitim almayan ama hâlihazırda insanî problemlerle yakından ilgilenen papazlar, hahamlar, [imamlar?], insan kaynakları yöneticileri ve spiritüel danışmanlar burada geliştirilen fikirleri ve yaklaşımları kendileri açısından bir hayli değerli bulabilirler. Bizim insan kişiliği incelememizden kazanılacak pek çok şeyin olduğunu söylememi yadırgamayacağınızı umarım; özellikle de, insan türünün geleceğinin gerektirdiği hayatın ve toplumun dönüşümlerine bir parça da olsa katkıda bulunabilecek olması bakımından. Ve din adamları gibi insanlar, bu hayatî insanî çabanın yerine getirilmesi açısından gerçekten çok önemli bir konumdadırlar. Tıpkı insanın varoluş serüveniyle ilgili sırları daha fazla ve daha iyi anlamak isteyen sayısız eğitimli okuyucu gibi din adamları için de bu kitabın vereceği pek çok şey olduğunu sanıyorum.

Bu kitabın okuyucularının burada incelediğimiz konu hakkında dişe dokunur bir şeyler öğrenmek isteyen ama teorik

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

açıdan yetersiz olduğunu hisseden çoklukla profesyonel/uzman olmayan genel okuyucu kitlesinden oluştuğunun bilinciyle, kitabın önsözünde, kitabın okunma yöntemine ilişkin bir kaç öneride bulunmak istiyorum. En azından onlar açısından pek fazla pratik değeri olmayan, teorik düzeyi bir hayli yüksek bu konuya ilgi duyma iştiyakıyla hareket eden bu genel okuyucuların kitabı ilk kez okurken, ikinci ve yedinci bölümleri atlayarak, en sona bırakarak okumalarını öneririm. Aron Gurwitsch'in bilinç alanındaki teorik çalışması çerçevesinde kurgulanan ikinci bölüm ile birlik ve zamansallık meselesini derinlemesine inceleyen ve tartışan yedinci bölüm, ilk bakışta genel okuyucu için biraz soyut kaçabilir. İki bölüm de, önemlidir; ancak ikinci kez ve dikkatle okunduğu zaman, okuyucuya daha anlamlı katkılarda bulunabilir. Keza, kitabın kalbini oluşturan son bölümün, ilk önce okunması da, burada işlenen konunun ana hatlarının ve genel tartışma konularının daha iyi kavranılması ve özümsenebilmesi açısından iyi olur. Elbette ki, bu önerilerim, profesyonel/uzman kişiler için geçerli değildir; ama genel okuyucu için kitapta geliştirmeye çalıştığımız fikirlerin daha iyi ve özümsenerek anlaşılması bakımından faydalı olabileceği kanısındayım.

Kitabın içeriğine gelince... Bu konuda da bir kaç gözlemde ve öneride bulunmak istiyorum. Birinci bölümde, felsefe alanında, muhayyileye dayalı düşünce konusundaki ilgi yoğunlaşmasını inceliyorum. Ve çeşitli filozofların konuyla ilgili çalışmalarını zikrediyorum. Bunlardan biri de Paul Ricoeur'nün çalışmasıdır. Ricoeur'nün çalışması apayrı bir kitap konusu olarak incelemeyi gerektiren önemli bir çalışmadır; ama ben burada, onun çalışmalarını kısaca zikretmekle ve özetlemekle yetindim. Bu, onun çalışmasının gözardı edilmesi ya da küçümsenmesi amacını taşımıyor elbette. Ben şahsen, Ricoeur'nün insan düşüncesine yaptığı muazzam katkıyı çok önemsiyorum. Burada onun çalışmasından hakettiği kadar ayrıntılı bir şekilde sözetmeyişimin en önemli gerekçesi, Ricoeur'nün

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

çalışmasına hem sonraki bölümlerde kimi zaman yer veriyor, hem de daha önemlisi, yakın bir zamanda yayımlanacak bir kitabımı yalnızca onun muhayyileye dayalı düşünceye yaptığı önemli katkıya hasretmiş olmamdır. Bu nedenle, Ricoeur'dan birinci bölümde ve kitabın diğer yerlerinde sözediyor olmam, onun çalışmasına verdiğim önemin ve duyduğum saygının bir nişânesi olarak görülmelidir.

Kitabın içerik bakımından tanzimi konusunda yapacağım ikinci gözlem, son bölümde, özet bir şekilde de olsa, insan kişiliğinin bütünleş/tiril/mesinde dinin önemine dikkat çekmemdir. Bazı okuyuculara, burada dine bu kadar fazla yer vermem alakasız ya da hatta gereksiz görünebilir. Ama ben bu görüşe tabiî ki katılamayacağım. Birinci bölümde, muhayyileye dayalı düşünme konusu üzerinde çağdaş dînî ve teolojik çevrelerde artan bir ilgi gözlendiğine dair yaptığım gözlem ve yorumlar gözünüzden kaçmayacaktır. Son bölümde, bu konunun kişilik bütünleşmesindeki önemini göstermek için tekrar bu konuya dönüyorum. Bunun iki temel gerekçesi var: Her şeyden önce, Freud, din meselesinin insan hayatındaki yeri konusunda, tabiî ki, tahmin edilebileceği gibi, dinin insanlığın geleceğindeki değerini ve konumunu sorgulayan başlıbaşına bir kitap yazmıştır. Burada, onun *The Future of an Illusion* başlıklı kitabında konu ettiği konuyu inceliyorum. Freud, din yanılsaması'nın, kendi amacına hizmet ettiğini ve insanlığa artık ne türden olursa olsun bir katkı yaptığını hissetmişti; ama Freud'a göre, dinin yeri ve değeri artık şüpheliydi. Ben, zamanın, Freud'ün din hakkındaki bu gözleminin prematüre bir gözlem olduğunu ispatlayacağını düşünüyorum. Artık din meselesi, ciddî düşünürlerin bu konuyu silbaştan yeniden gözden geçirmelerini gerektirecek kadar önem kazanmaya başlamış durumdadır. O yüzden, ben, şahsen, dinin hayatımızı daha derinlikli, anlamlı ve zengin bir şekilde sürdürebilmemize önemli bir katkı yaptığını göstermeye çalıştım.

İkinci olarak, Hegel'in, felsefenin kavramlar alanında ger-

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

çekleştirmeye çalıştığı şeyi, dinin semboller alanında gerçekleştirmeye çalıştığını düşündüğü hatırlanacaktır. Eğer durum böyleyse, bu durumda, iki alanda da [felsefe ve din alanlarında] mühayyileye dayalı düşünmenin öneminin önceden düşündüğümüzden daha çok zarûret arzettiği apaşikâr ortadadır. Bu fikri paylaşan kişilere, Hindistan'ın Banglore kentindeki Dharmaran College tarafından yayımlanan dünya dinleri araştırması dergisi *Journal of Dharma*'da yakınlarda yayımlanan bir makalemi önermek isterim. Bu makale, bu kitabın son bölümünde ancak özet olarak ele alabildiğim konuyu ayrıntılı bir şekilde inceleyen bir makaledir.

Son olarak, bu kitabın doğmasında, zamanlarını, kabiliyetlerini ve ilham verici çabalarını bana ayırarak katkıda bulunan bir kaç kişiye şükranlarımı sunmak istiyorum. Kitabın metninin dizgisinin çoğunu yapan Duquesne Üniversitesi'nin Psikoloji departmanından Linda Rendulic ile kitabın indeksini hazırlayan benim doktora asistanı arkadaşlarımdan Linda Rockey'e en içten şükranlarımı sunarım. Bölümümüzdeki meslektaşlarıma (ve tabiî ki öğrencilerime de) başka nedenlerle ve başka şekillerde bu kitabın ortaya çıkmasında yaptıkları katkılardan ötürü teşekkür borcum var. Bu dostlarım, bu alana kendilerine özgü şekillerde katkılarda bulunuyorlar ve çağdaş psikolojiye yaptıkları katkılar nedeniyle hakettikleri ulusal ve uluslararası saygıyı yavaş yavaş görmeye başlamış durumdalar. Fenomenolojik ve varoluşçu düşünceye yaptıkları samîmî katkının idrakinde olan bu dostlarım, çalışmalarını sessizce ve sistematik olarak sürdürdüler ve böylelikle üniversitede, kitaplarda, dergilerde ve profesyonel konferanslarda hakettikleri ayrıcalıklı yere kavuştular. Freud ile Adler'in yalnızca 5-6 yıl birlikte çalıştıktan, keza Freud'le Jung'un da belli bir süre ortaklaşa çalışmalar yaptıktan sonra yollarını ayırdıkları gözönünde bulundurulduğunda, bizim fakültemizdeki arkadaşlarımızın, meslektaşlarımızın 1960'lı yılların başlarından itibaren yılmadan, yorulmadan ve birbirlerinden ayrılmadan birlikte

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

çalışmayı sürdürüyor ve parlak işlere müştereken imza atıyor olmaları gerçekten her türlü takdirin üzerindedir. Onların asıl büyük çalışmalarının elde ettikleri başarıların kaçınılmaz sonucu olarak akademik dünyanın pek çok köşesinde gelecekte daha bir takdirle karşılanacağından hiç şüphem yok. 1964 yılından itibaren bu müşterek çalışmanın içinde bulunuyor olmaktan onur duyuyorum ve bu süre zarfında onların benim hayatıma ve gelişimime yaptıkları akademik ve entellektüel katkıyı şükranla anıyorum. Hiç şüphesiz ki, benim değerli dostlarımın bu kitaba yaptıkları değerli katkılar, kitapta göründüğünden çok daha fazladır.

EDWARD L. MURRAY

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

BİRİNCİ BÖLÜM
MUHAYYİLE DÜŞÜNCESİNİN İNSAN VAROLUŞUNDA MERKEZÎLİĞİ

> O hâlde benim altını çizeceğim son nokta, muhayyilenin, bizim anormal'deki normal'i, kaos'taki kaosun karşıt'ını idrak etmemizi mümkün kılan güç olduğu hakikatidir... Ancak normal'i idrak etmekten sözettiğimiz zaman, zihnimizin bir köşesinde yaşamanın yegâne nedeni/gerekçesi olan insiyâkî bütünleşmeler (integrations) vardır. Münzevî, kendi hâline terkedilmiş, sefalet ve terör ortamında yaşayanlar için muhayyileden [tahayyül etmekten] başka neyin değeri vardır ki?" (Stevens, 1942/1951: 153)

Muhayyileye dair bu tartışmasında Wallace Stevens, insanın, normal tecrübeye nüfûz edebilmesi olarak muhayyilenin önemini takdir etmekten çekinmemiştir. Bu pasajın alıntılandığı eserinde, Stevens, insanoğlunun, aklın onların hayatlarını tesis etmelerinden çok önceleri, muhayyileye dayalı kavramlarla yaşadıklarını ifade ediyordu. Bu gerçekten ilgi çekici ve merak uyandırıcı ama bizim kendi şahsî tecrübemizi tahrif ettiği/zorladığı görülen bir açıklamadır.

Genellikle algılandığı gibi muhayyilenin, bizim normal algılarımızı takip ettiği, yani kimi zaman onları çarpıttığı, onları diğerlerine nazaran cilaladığı ama nâdiren onlardan önce geldiği görülecektir. Ancak Stevens, tartışmasını daha bir derinleştirir ve şöyle geliştirir: Normal'den sözederken, aslında, gündelik hayatın alanına giren ve yaşama nedenimizi oluşturan insiyâkî bütünleşmelerden sözeder. Son olarak, kendileri-

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

ni acı ve ıstırap içinde kıvranmaya terkeden yapayalnız/münzevî kişilerden sözederken, Stevens, onlara muhayyilenin sunduğu imkânlardan sözetmekten geri durmaz. Stevens, onların tahayyül etmelerini, hayal kurmalarını bile çok görmenin, onların yaşamalarını, hayata tutunmalarını sağlayan yegâne şeyi de inkâr etmek olduğunu hisseder. Kısacası, ona göre, muhayyile, insanın varoluşunda hiç de sanıldığı gibi kısmî/arızî bir yer işgal etmez.

Shakespeare de, aynı hassasiyeti pek çok bakımdan paylaşıyordu. Hepimizin bir şekilde tevarüs ettiğimiz insan/î tecrübeleri bir araya getirerek/toplayarak, muhayyilenin bizim üzerimizdeki/hayatımızdaki etkisinden şöyle sözediyordu:

Çılgın, âşık ve şair,
Muhayyilenin çocuklarıdır hepsi de;
Biri, devâsâ bir cehenneme sığmayacak kadar kötülük görür yeryüzünde;
Çılgın budur işte;
Aşık ise, Mısır'ın alnında Helen'in güzelliğini seyre dalar;
Şairin gözü fıldır fıldır döner;
Gökyüzünden yeryüzünü, yeryüzündense cenneti temâşâ eder;
Ve muhayyile can verirken meçhûlün sûretlerine;
Şairin kalemi can verir, ruh katar hiçliğe;
Bir yer ve bir de isim verir hepsine
(*Bir Yaz Gecesi Rüyası*, Beşinci Perde, Birinci Sahne)

Elinizdeki bu araştırma, şahsî bütünleşme sorununu irdelemeyi amaçlıyor: İnsanların, gidip-gelen, salınıp duran varoluş tecrübelerinde hayatlarını nasıl bütünleştirdiklerini, bazılarının bunu başarıyla yerine getirirken, bazılarının neden daha az başarılı olduklarını çeşitli açılardan mercek altına alarak incelemeyi hedefliyor. Bu tür çabaların, modern psikolojinin ve psikiyatrinin oluşumundan çok önceleri geliştiği ve yaygınlaştığı elbette kimi tartışma götürmez bir gerçektir. Bunu görmek için, sözgelişi, Yeni Ahit'in sayfalarını şöyle bir çevirip er-

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

ken Hıristiynaların bu meseleyle ne denli yakından ilgilendiklerine bakmak yeterlidir. Keza aynı şekilde, bir başka örnek daha zikretmek gerekirse, Eski Ahit'in sayfaları arasında gezindiğinizde, ünlü Job'un kâbus dolu bir acı ve ıstıraptan sonra hayatını ne tür zorluklara, sıkıntılara göğüs gererek bütünleştirebildiğini görmek de kâfîdir. Tıpkı fiziksel hastalık incelemeleriyle tıp çevrelerinde uzunca bir süredir insan sağlığını temin etmek için yapıldığı gibi, elbette ki, insanın bütünlüğünü sağlamak amacıyla insanın acı, ıstırap ve başarısızlıkları, uzunca bir zamandan bu yana bir düşünme ve inceleme konusu olmuştur.

Bizim bu araştırmamız, insanın bütünlüğü ve bütünleşmesi meselesi üzerinde yoğunlaşmakla, temelde, bireyin şahsî gelişiminde ve başarısında, muhayyileye dayalı düşüncenin ve dilin oynadığı olağanüstü rolü incelemeyi amaçlıyor. Burada, muhayyileye dayalı düşüncenin önemi ve tabiî ki, merkezîliği üzerinde yoğunlaşacağız. Muhayyileye dayalı düşünmenin insan davranışı üzerinde ne kadar etkili olduğu konusunda ciddî bir tefekkür çabası yeterince ortaya konulamamış olsa da, hakikat şu ki, insanlar bütün hayatları boyunca tahayyül etmeyi sürdürüyorlar ve üstelik de muhayyilenin hâlihazırda kendi hayatlarına yeterince katkıda bulunduğunu ve artık bundan böyle kendi hayatlarına daha fazla önerebileceği bir şey olmayacağını söyleyenler, böyle söylemekle bile muhayyilelerini konuşturmaktan geri duramıyorlar. Bir yazarın deyişiyle, aslında meselenin özü şudur: "tahayyül etmek, insanın zihnî faaliyeti için öylesine elzem bir şeydir ki, tahayyül etmeyi ortadan kaldırmak, insanın zihnî karakterini kökten değiştirebilecektir." (Casey, 1974: 4). Biz buna, tahayyül etmek insanın faaliyeti açısından öylesine zarûrîdir ki, tahayyül etmeden yaşamak, anlaşılması imkânsız bir şeydir, iddiasını ilâve ediyoruz.

Bununla birlikte, tahayyül etmeyi anlayabilmek için, tahayyül etme meselesini, bulunduğu müşahhas bağlamından, yani, insanî düşünme bağlamından soyutlayamayız. Aksine,

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

eğer tahayyül etmenin önemi gerçekten hakkıyla anlaşılacaksa, tahayyül etme'ye, insanların her zaman dahil oldukları semantik düşünme süreçlerinin bir parçası olarak görüldüğüne yaşayan dünya tecrübemiz açısından yaklaşmalıyız.

A-İNSAN DÜŞÜNCESİNİN İNSANIN VAROLUŞUNDAKİ ÖNEMİ

Erken Greklerden itibaren, insan kişiliği, *logos* [söz söyleme/konuşma], dili kullanma, söylem geliştirme [aynı zamanda, mantık yürütme] kapasitesi bahşedilmiş bir yaşayan/canlı varlık olarak tanımlanmıştır. Ne yazık ki, Grekçe ibarenin anlam bütünlüğü ve derinliği Latince'deki *rasyonel hayvan* ibaresi şeklinde çevrilirken kaybedilmişti/r. Bu çevirideki insan kişiliği, akletme kapasitesine sahip bir hayvan olan kişi olarak görülmeye başlanmıştı/r. İnsan kişiliğinin bu olduğu kolaylıkla kabul edilir ama bizzat kişilik'in kendisi, çok daha fazla bir şeydir. Heidegger, bunu şu şekilde dile getirmiştir:

> "İnsan, kendisini, bizzat konuşan bir mevcudiyet olarak gösterir. Bu, sesli (vocal) telâffuz imkânının yalnızca kendisine özgü olduğu anlamına gelmez; bilakis, insan, dünyayı ve bizzat Varlık'ı (Dasein'i) keşfedebilecek bir mevcudiyettir [entity = burada, "varlık"tır]. Greklerde, "dil" sözcüğü yoktur: Grekler, bu olguyu, ilk elde/başlangıçta, söylem [mantık/akletme] olarak anlıyorlardı. Ancak *logos*, felsefî bilgi alanlarına ilkin bir iddia olarak girdiği için, bu, 'söylem'in formlarının ve unsurlarının temel yapılarını ortaya çıkarmakta bir ipucu olarak al/gıla/dıkları bir logos türü'ydü. Gramer, kendi temellerini, bu logos'un 'mantığında' bulmaya çalışmıştı." (1927/1962: 208).

"Söylem"i, akletme/akıl yürütme ile özdeşleştirmek, kifayetsizlik açmazına sürüklenmektir. İnsanoğlu, aklî güçleri nedeniyle harikulâde bir varlıktır ama insanın kabiliyetleri ve dehası yalnızca aklî melekeleriyle sınırlı değildir. İnsanın varoluşu, hem mantığa/akla, hem de muhayyileye dayalı düşün-

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

ce tarafından karakterize edilir; muhayyileye dayalı düşünce, şimdiye kadar görüldüğünden/takdir edildiğinden daha büyük önemde bir rol oynar. Muhayyilenin gerçek rolünü anlayamamak, varoluşu anlama çabalarında felsefeyi, bilimi ve psikolojiyi, sayısız farazî inşalar geliştirmeye itmiştir; bunlardan biri de, bazen rasyonel olan, bazense hiç de rasyonel olmayan ama yine de insanî olarak kalan davranış, algı ve anlayışların formüle edilmesi çabası olan bilinçaltı olgusudur.

Bu tür bir insan kavrayışı/idraki, şahsiyeti idrak etmekte başarısız kalmış ve bu nedenle sayısız başarısızlıklarla dolu olan bir yolculuğa soyunarak psikolojide [karar kılmış ve] demirlemiştir. İnsan düşüncesinin rasyonel boyutlarına fazlasıyla önem verilmesi ve yoğunlaşılması, kaçınılmaz olarak, yalnızca aynı ölçüde muktedir olduğu muhayyileye dayalı düşünme kabiliyetlerine karşı bir haksızlık yapılmasıyla sonuçlanmadı; aynı zamanda, insanın rasyonel başarılarının değersizleşmesine/tehlikeye girmesine de neden oldu; sonuçta, insanın rasyonel başarıları buzdağının görünen yüzü olarak nitelendirilip yoksayılırken, birincil ve ikincil süreçler demek olan irrasyonel ve bilinçaltı süreçleri insan dehasının/kabiliyetinin nihâî kaynağı olarak kutsanmaya başlandı. Tam bu sıralarda, insanın geleneksel gurur kaynağı olan rasyonel güçleri, bilinçaltı, insiyâkî güçler tarafından mahpus edildi.

İnsanî düşünme yetilerine yapılan bu haksızlık, izi sürülmeyi hakeden bir haksızlıktır. İnsanı ayrıcalıklı kılan en önemli yanı, hâlâ onun biricik logos gücü, söylem geliştirme gücü, adlandırma gücü ve düşünme gücüdür ve işte bu nedenledir ki, insan, yaratılmışların en üst noktasında durur ve böylelikle, düşünme kabiliyetimize hayat ve hayatiyet kazandırır. Bununla birlikte, insan düşüncesi, birazdan resmedeceğimiz gibi çeşitli şekiller alır.

1-Sağduyuya Dayalı Düşünme

Ne sağduyu, ne de bilim, tecrübede fiilen gerçek olanın ne

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

olduğuna ilişkin bihakkın bir inceleme yapmaksızın ilerleyebilir. İnsanoğlunu diğer varlıklardan ayıran düşünme'nin başlayabilmesi için gerekli olan kaçınılmaz bir mesafe vardır. Eğer, insan Varlık'ının (Dasein), insanın içinde yaşadığı dünyayla bir olduğu doğruysa, o zaman, insanın, bir parçası olduğu dünya üzerinde düşünmeye başlayabilmesi için belli bir zaman geçmiş olması gerektiği de doğrudur. Varlık'ın takdir edildiği düşünme'yi mümkün kılan şey, işte bu mesafe ve bunun yanısıra ikinci ve üçüncü derecede dil yetisi olarak adlandırılan dahil olma çabasıdır. Fenomenolojinin sözünü ettiği düşünme-önesi (pre-reflective) tecrübe, sağduyuya dayalı düşünce ile oldukça gelişmiş rasyonel düşünceden önce gelir.

Bilimsel tutumu kaçınılmaz olarak oluşturan araştırma ruhu, bütün insanlarda müşterek olarak mevcuttur: Bu, insanı kendiliğinden merak ve araştırmaya sürükleyen "Niçin?" sorusudur. Ve bunun yanısıra, Lonergan'ın da işaret ettiği gibi, pek derinlikli olmayan kavrayıştır ya da daha iyi bir deyişle, önce kendiliğinden, ardından da belli bir yönlendirici etkiyle birinin diğerini takip ettiği belli sorgulamalara dayalı kavrayışların birik/tiril/mesidir (1957). Bilimlerin aksine, sağduyu, hiç soyut olmayan, çok az da olsa teorik olan dünyevî bir alanda zekânın husûsî bir gelişimidir. Sağduyu, müşterektir; paylaşılır ve genelleştirilir. Sağduyu, kıyaslamalardan ya da benzerliklerden kalkarak argüman kurar ama sıklıkla mantıkî formülleştirmelerden kaçınır. Sözlüdür ama nadiren gelişkindir ve hiç bir zaman evrensel olaak geçerli bir bilgi olma iddiasında değildir ve böyle bir iddiada bulunmaz. Teknik dile ya da formel söyleme başvurmaz. Söyleme ile kastetme [meaning = bir anlamı ifade etme] arasındaki gidiş gelişleri sıklıkla amorf'tur [şekillenmemiştir]. Olsa olsa, teorik iddiası olmayan bir ev/el yapımı sanat eseri gibi tecrübe edilir. Ama yine de, tıpkı bilimler gibi, sağduyu da, ne kadar yetersiz olursa olsun, sınanmış sonuçların ortaklaşa olarak sahip olduğu dikkate değer işbirliği çabalarının bir meyvesidir.

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

Heidegger, Varlık'ın (Dasein) hayatındaki otantik-olmayan varoluşun etkisi konusunda bir şeyler yazmıştı: Heidegger'in kitle-beni [Das Man/They-self = onlar-ben'i] olarak gördüğü şeyin bir parçası olan sağduyunun paylaşılan içeriği (1967). Bireyi dünyaya girdiren/getiren ve hâlihazırda kendisini daima içinde bulduğu, hâlen tahayyül edilen bir varoluş moduna/biçimine dahil eden, tıpkı bir halka'nın içinden olduğu gibi, sanki belli bir otansitisiteye doğru hareket edecek olmaktan kendisini uzaklaştırması gereken insanlar tarafından zamanla geliştirilen bir ortalama insanların-ben'i gibi işlev görür insan çoklukla. Kısacası, kendimizi çoklukla, herkes'in eleştirel olmayan düşüncesinin hâkim olduğu hayatlarımızdaki ortalama insan-ben'in varoluşunda yaşıyor hâlde buluruz. Sağduyu pratiğinde ve yüzyıllar öncesine dayanan eski geleneklerin meydan okunmayan-meydan okunamaz aksiyonlarında köksalan böylesi bir düşünce, yeni tecrübeler ve yeni fikirler tarafından şimdi sorgulanmaya başlanıncaya kadar bizim kültürümüze ya da kişiliğimize hükümfermâdır. Bu hayatımızı onunla sürdürdüğümüz görünmez bir iskelet yapısı sunar bize.

2-Rasyonel, Mantîkî Düşünme

O hâlde, sağduyuya dayalı düşünme, insanın varoluşunda mündemiçtir ama bunun meziyetleri çabucak tükenir ve değeri sınırlandırılmıştır. Farklı bir güçlü düşünme tarzı tarafından insan/lığ/a sunulan büyük imkânları gören kişilerin beklentilerini yerine getiremez. Erken Greklerin pre-Sokratiklerle başlayan ve Aristoculuklar-sonrasıyla sona eren yeni bir beşerî araştırma modu/şekli tesis etme çabaları, çok iyi bilinir ve burada hatırlatılmaya gerek yoktur. Hıristiyan Dönemi boyunca bu tür düşünme tarzı, daha da geliştirilmiş ve şimdi artık Yahûdî-Hıristiyan geleneğinde açımlanmış daha zengin varoluş anlayışlarının doğmasına imkân tanımıştır. Bu çabalara, iman'la [inanç'la] birlikte işleyen mantıkî düşünce ve akıl boyutları da nüfûz etmiştir: Bilgi arayışında İman; İman arayışın-

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

da Bilgi (*Fides quaerens intellectum; Intellectus quaerens fidem*) itici gücü oluşturan ilhamı sunmuştu. Bu tür çabalar, savaşlar, kovuşturmalar, vebalar, hastalıklar, sefalet, yeni matematiğin doğuşu, yeni dünyanın keşifleri vesaire gibi tarihî gelişmelerin tesiri altında oluşan bir Hıristiyan ortamında yaşanan hayatın gerektirdiği çözümlerle hayatını sürdüren insanların hayatı için geliştirilmeye çalışılmıştı. Bütün bu çabalarda, düşünme, sağduyunun çok çok ötesine gitmiş, rasyonel düşünce, yalnızca bir kaç ismi zikretmek gerekirse, Aziz Augustine ve Aziz Aquinas gibi düşünürlerin dehalarıyla yeni zirvelere ulaşmıştı. Mühendislik, mimarî, denizcilik, sanat [resim] ve müzik alanlarında olağanüstü atılımlar gerçekleştirilmişti. Roger Bacon (ö. 1202) ve Albertus Magnus (ö. 1280) gibi kişiler, bilimsel yöntemi başlatmışlardı. Dolayısıyla, geç ortaçağlar ve Rönesans dönemi boyunca, astronomide, temelde, Kopernik (ö. 1543), Brahe (ö. 1601), Kepler (ö. 1630) ve Galileo (ö. 1642) gibi kişilerin çabalarıyla büyük başarılar elde edilmişti. Bunlar arasında, en olağanüstü çalışma, Galileo'nun çalışmasıydı; onu, bütün zamanların en büyük kâşiflerinden biri olma onuruna kavuşturan bir çalışmaydı bu. Husserl'in de beyan ettiği gibi, Galileo'nun eseri ve düşüncesi, modern bilimsel yönelime büyük bir hız kazandırmıştı:

Kendi-içinde saklı bünyeler dünyası olarak tabiat fikrinin, ilkin, Galileo'yla birlikte ortaya çıktığı kesinlikle söylenebilir. Matematikleşmeyle birlikte bunun bir sonucu, her vukû bulan şeyin, benzersiz bir şekilde ve ilerleyerek gerçekleştiği kendiiçin/d/e kapalı bir tabiî nedensellik fikriydi ve bu fikir çabucak kabullenilmişti. Böylelikle, Descartes'tan hemen sonra görülmeye başlanan dualizmin yolu/önü açılmıştı." (1954/1970: 60). Mantıksal düşünceye artık gözle görünen bilimsel niteliği kazandıran bir düşünme tarzının gelişmesi, derin bir imana ve "zekâ"ya [intellect = aklî düşünme kabiliyetine] sahip olan, gelişen rasyonel düşüncenin felsefî ve matematik derinliğini ve coşkusunu kendinde gösterebilen parlak Fransız düşünürü

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

Rene Descartes'ın (ö. 1650) gelişine kadar sözkonusu değildi. Descartes'ın felsefe ve dünya kavrayışı/tasavvuru, her bakımdan hâkim olmaya başlamıştı. Her ne kadar yeni bilimsel yöntemin asıl kurulması işini Galileo gerçekleştirmiş olsa da, analitik geometrinin de kurucusu olan ve yeni bir evrensel felsefe fikrini -yani, matematiksel, fizikalist rasyonalizm düşüncesini- geliştiren ve sistematik bir şekle girdiren kişi Descartes'tı. Bu düşüncenin etkisi ânî ve çok güçlü olmuştu.

Modern bilimin kendisine çok şey borçlu olduğu Descartes'ın, mantıksal, rasyonel, bilimsel düşünce ile meşgul olmasını eleştiren Kant, Husserl, Heidegger, Wittgenstein ve diğer çağdaş düşünürlerin takdirle karşıladığı aynı Descartes olduğunu unutmamak burada önemlidir. Buradaki paradoks, oldukça çarpıcıdır ve Descartes'ın mirasının çapını göstermek için kâfîdir. Descartes'ın temelde *cogito* [bilen bir varlık] olarak kişi/insan anlayışı, çağdaş düşüncenin sıçrama tahtası olmuş ve sözgelişi, (Descartes'ın özne-nesne dikotomisinin insanın tabiatının tam olarak anlaşılabilmesi bakımından tam bir felâket getireceğini söyleyerek bu dikotomiyi reddeden) insan davranışında insan bilincinin ve öznelliğinin rolünü derinlikli bir şekilde kavrayan fenomenolojik incelemenin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Burada, Descartes'ın fikirlerinin hayatî ölçüde mevcûdiyetinden şüphe duyulamaz. Husserl'in sözleriyle:

> "Ancak Descartes, yalnızca bu fikrin (yani, 'evrensel matematik' olarak felsefe anlayışının) başlatıcısı olmak bakımından modern dönemin kurucu babası değildi. Aynı zamanda, örtük/gizli saçmalıklarını gizlemekle (adeta gizli bir tarih teleolojisi/amaçlılığı olan) bu rasyonalizmi kendi tarihî etkileri yoluyla patlatmaya mahkûm temel fikirleri tesis etmeyi başaran Descartes'ın kendisiydi, -yeni rasyonalizme ve *bilfiil* dualizme radikal bir temel sunan- *Meditations*'ın yazarı Descartes'tı. Bir zamanlar yüzeye çıkan ama şimdi onu büsbütün kökünden söken, kendilerinde

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

> *derin bir gizli anlam (sense)* taşıyan ebedî hakikat olarak bu rasyonalizmi temellendirdiğini zanneden işte bu fikirlerin bizatihî kendileriydi (s. 74).

Mantık söylemi ile şimdiki/çağdaş bilimsel söylemin iç içe geçmesini, birbirine karışmasını sağlayan şey, işte bu vasat'tı/ortam'dı. Herhangi bir bilimin gelişmesi, tedrîcî olarak gerçekleşir. Bazı bilimlerin, örneğin astronomi ve matematiğin kökenleri antikitede kaybolmuştur. Sayıları az olan diğer bazı bilimlerse, hâlihazırda kurulmuş bulunan çeşitli alanların biraraya gelmesinden doğmuştur; örneğin, biyo-kimya bunlardan biridir. Bununla birlikte, bilimlerin çoğunun gelişimi, kümülatiftir/birikimseldir; belli bir zaman süresince insicamlı bir formda kristalleşme temayülü gösterir. Dolayısıyla, mekanik ve hareket bilimi, ortaçağlarda doğmuştur; optik fizik, 17. yüzyılın çabaları sonucunda geliştirilmiştir; elektriğe ilişkin araştırmalarsa, ilkin, 18. yüzyılın ilk yarısından itibaren teşekkül etmeye başlamıştır. Her alanın bir tarih-öncesi ve dolayısıyla formel bir tarihi vardır. Kuhn'un da işaret ettiği gibi, yeni fikirler geliştirebilmeyi, yeni araştırmalar yapabilmeyi izah edecek ve mümkün kılacak şekilde yardımcı ve kışkırtıcı olacak bir formülleştirmeyi gerçekleştiren çok sayıda bilimsel uygulacıya câzip gelecek biçimde benzersiz ve son derece etkileyici bir formülleştirmede verilerini bütünleştirmeyi başardığı ân, bir bilimsel disiplin ortaya çıkar ve işte o zaman, bir paradigmanın teşekkül ettiği söylenebilir. Bu noktada, tarihsel olarak, gebelik dönemi sona erer ve bir bilim'in doğduğu görülür.

Bütün bu teşebbüslerde, mantıksal, rasyonel düşüncenin mevcûdiyeti, apaşikâr ortadadır. Sözkonusu bilime ve belli bir alandaki bilimsel gelişim aşamasına bağlı olarak çeşitli yöntemler kullanılır. Çeşitli türde modellere -sözgelişi, Max Black'ın (1962) ifadesini kullanmak gerekirse, henüz tam olarak kavramsallaştırıl/a/mamış kavramlardaki benzerliklere dikkat çeken, sistematik olarak geliştirilmiş metaforlara-, baş-

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

vurulmaması gerçekten nadirdir. Bu tür modeller, kimi zaman, sezgisel icatlardır; lâfzî olarak olmasa bile görünüşte ciddiye alınan, yığınla ayrıntının toplanmasına, bir araya getirilmesine rağmen, hepsi de deney'i/deneme'yi ve araştırma'yı tanzim etme niyetinde olan faydalı "buluşlar"dır. Başvurulan model ne olursa olsun ve kullanılan ilgili yöntemler ne denli değişkenlik arzederse etsin, esas itibariyle kendilerinin ortaya çıktıkları rasyonalizmin prensiplerine [dictates = dayatmalarına] göre kullanılırlar (Barbour, 1974).

Burada son olarak değinilmesi gereken nokta, modern bilimsel araştırmanın tabiatında mündemiç/gizli olan mantıksal, rasyonel düşüncenin son ve hayatî bir yönünü oluşturan *yaklaşım meselesi*dir. Yaklaşım meselesi, bilimsel çabalarda pek fazla vurgulanmaz; ama yöntemi ve içeriğiyle birlikte, bilimsel araştırmanın gerçekleştirilmesinde kritik önemi hâiz olan bilimsel teslis'i [üçlü sac ayağı'nı] oluşturur. Giorgi, bunu şu şekilde açıklamıştır:

> "*Yaklaşım* kategorisini geliştirmekle/tesis etmekle, biz, bilim yapma çabası içinde olan araştırmacının bizatihî kendisini hesaba katmayı kastediyoruz. Yaklaşım'la ise, bilim adamının, bir bilim adamı olarak, çalışmasıyla irtibatlı olarak getirdiği ya da benimsediği insana ve çalışmasına dair temel bakışaçısını, -bu bakışaçısının açık ya da örtük olmasına bakmaksızın- anlıyoruz. Başka bir ifadeyle, hiç kimse, benimsediği yaklaşımın temel karakteristiklerini tam olarak açıkça izhar etmez. Bununla birlikte, ne tür bir araştırma yapılıyor olursa olsun, yaklaşımın açıkça belirginleştirilmesinin ve belirtilmesinin önem arzettiğini düşünüyoruz. Kişi, varsayımlarını ya da yaklaşımını bütünüyle belirginleştirmediği/açıkça ilan ve ifade etmediği için deneme yapmanın hiç bir anlamı olmadığını öne süren yaklaşıma (pozisyona) karşı çıkıyoruz. Bilimin tabiatı ya da bu bağlamda, her tür insanî çabanın mâhiyeti, kökeninde tamamlanmamışlık gerçeği barındırır. Bu tamamlanmamışlığa rağmen, arızî ve geçici olan'ı aşabilecek bir bil-

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

giye ulaşmak için çaba gösteririz. Her bilim adamı, bu sınırlı bakışaçısı'nı gözönünde bulundurarak, hakikat/gerçek olarak gördüğü ya da anladığı şeyi beyan eder ve sonra da, gerçeğin ne olduğunun ortaya çıkmasına ve yanlışın da ortadan kaybolmasına kadar meslektaşlarının kendisinin geliştirdiği bilimsel gerçeği eleştirmelerini ya da gözden geçirmelerini beklemeye koyulur. Şimdiye kadar, bu, *yöntem*'le ve *içerik*'le yapılan bir uygulama olmuştur; bundan sonra ise, biz burada, aynı şeyin, *yaklaşım* için de yapılması gerektiğini ifade etmiş oluyoruz sadece." (1970: 126).

Modern bilim ortamına rasyonel ve mantıksal düşüncenin hâkim olması ve ciddî bir araştırma için matematiksel ve objektivist yönteme özel bir vurgu yapması nedeniyle, yaklaşım sorunu gözardı edilmiştir. Bu, sanki, araştırmacının, güçlü mantıksal düşüncesiyle, araştırmasında bir sonuca ulaşmadığı ve bütün objektivite/nesnellik kanunlarına [ilkerine] tam olarak uymanın araştırmacıyı ve varsayımlarını içermeyeceği gibi bir sonucun ortaya çıkmasına neden oluyor. Oysa, gerçek, Giorigi'nin de ifade ettiği gibi, böylesi bir objektivizmin, araştırmacının mevcudiyetini ortadan kaldırmadığı; bilakis, araştırmacıyı bir başka şekilde araştırma sürecinde mevcut kıldığı yönünde tezahür etmektedir.

3-Muhayyileye Dayalı Düşünme

Buraya kadarki bölümde, insan düşüncesinin, sağduyuya dayalı düşünme ile rasyonel ya da mantıksal düşünme biçimleri alabileceği gösterildi. Burada durmak, insan tabiatını eksik anlamakla sonuçlanacaktır. İnsanoğlunu tam olarak anlayabilmek için yapılması gereken daha çok şey var; işte bunlar, şimdi dikkatlerimizi kendisine çevireceğimiz muhayyileye dayalı düşünme alanında yapılabilecek/gerçekleştirilebilecek şeylerdir.

Ortaçağlar döneminde, üniversitelerin müfredatı üçlü ya da dörtlü sacayağı üzerine tesis edilmeye izin veriyordu. Üçlü

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

sacayağı, yedi "liberal" sanat'ın daha düşük/alt bölümlerini içeriyordu: Gramer, retorik ve mantık. Dörtlü sacayağı buna daha üst bir bölümü eklemişti: Müziğin yanısıra aritmetik, geometri ve astronomi gibi matematik bilimleri. Özü itibariyle, üçlü sacayağı, dil meseleleriyle meşgul olurken; dörtlü sacayağı, bilim ve matematik'le ilgileniyordu. Üçlü sacayağındaki bilim alanları arasında, gramer, en az önemli bilim dalı; mantık ise, en önemli bilim dalı olarak kabul ediliyordu. Bu iki bilim dalı arasında, gramer'den daha önemli, mantık'tan ise daha az değer gören retorik yer alıyordu. Bu, tesadüfî bir şey değildi; çünkü retorik, Antik Yunan'da ikna sanatı olarak yeşerdiği ve yüksek eğitim biçimi olarak önem kazandığı o saygın zamanlarındaki yerini ve önemini yitirmişti artık. Retorik sofistlerin elinde, ustalarına ayrıcalık kazandıran güçlü bir aygıta dönüşmüştü. Örneğin Aristo, retoriği, siyasî hayatta, hukûkî işlemlerde ve festival törenlerinde kritik önem arzeden bir vasıta olarak görüyordu. Ancak daha sonraki yüzyıllarda, hem Grekler, hem de Romalılar zamanında, retoriğin mahiyetinin büsbütün değiştiği, etkisinin daha az değerli olduğu ve daha çok şeklî bir işlev görmeye başlandığı gözlendi. Roma imparatorları döneminde, erken yüzyıllarda, imparatorların pek çoğu, okullarda retorik eğitimini teşvik ediyordu; ama daha sonraları bu eğitim, yalnızca taklide ve söylev çekmeye dönük bir eğitime dönüşmüştü. 11. ve 12. yüzyıllara gelindiğinde, retorik eğitimi, sonuçları pek de önem arzetmeyen bir eğitim uygulaması hâlini aldı. Dönem dönem zuhur eden retorik ilgileri ve rekabetleri, kısa ömürlü oldu. Rönesans'ın hümanistleri, bir halkın edebiyatını bir bütün olarak kültürel başarının bir göstergesi olarak gören ilk kişiler olmalarına rağmen, Rönesans bile, retoriğin, kalıcı olarak yeniden doğuşunu sağlayamamıştı. Bolgar, bu durumu şöyle izah eder:

> "Rönesans'ın öncüleri, yalnızca klasik Latince ile yazmakla iktifa etmiyorlardı. Antikitenin kültürel başarılarına

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

> denk bir başarı elde etmeyi arzulayarak, her klasik tür'de yazmayı deniyorlar; böylelikle, taklide, daha önce görülmemiş şekillerde fazla önem ve yer veriyorlardı. Ve bu dönem, Avrupa'da ulusal edebiyatların olgunlaşmaya başladığı bir çağdı; bu nedenle, taklit, yalnızca Latince ile sınırlı değildi; yerel dillerde de, üstelik de şaşırtıcı bir başarıyla tatbik ediliyordu." (1972: 19/259).

18. yüzyıl, bu konudaki rekabetin canlanmasına tanık oldu ama mantıksal düşüncenin, özellikle de bilimsel deneyin değeri konusunda ikna olan 19. yüzyıl, geleneksel stil tekniklerini ve formel retorik araştırmalarını terketmişti. İşte, dilin öneminin ve Batı uygarlığındaki yerinin ve kullanımının 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren kavranılmaya başlanmasının kökeninde, retoriğin bu tarihsel yerinin ve öneminin farkedilmesi yatıyordu. Ancak burada bile, dilin öneminin yeniden kavranılmasının, -en azından ilk önce- mantık alanında sözkonusu olduğu vurgulanmalıdır. Mantıksal pozitivizm ve onun anlam üzerine yaptığı vurgu, yaşanan gelişmeler mantık üzerinde zaten yoğunlaşılmasını icbar ettiği için, mantığa, hiç de ihtiyaç duymadığı bir hız ve ivme kazandırdı.

Her ne kadar, en azından Batı düşüncesinde, dil felsefesinin, esas itibariyle daima mantık üzerinde temellenmesi sözkonusu olmuş olsa da, mantığa öncelik tanınmasını, hiç olmazsa, güçlü bir vurgu yapılmasını sorgulayanlar ortaya çıkmıştı. Bu düşünürlerden biri, dehası, her geçen gün daha iyi görülen ve kavranan İtalyan filozofu Giambattista Vico'ydu (ö. 1744). Bizim çağımızın, insan olmanın tam anlamını kavrayabilmek için yöneldiği düşünür Vico olmuştur:

> "Vico, Greklerin "Kendini Tanı/Bil" özdeyişini, insanın etno-tarihinde kendini ifşa ettiği şekliyle bir insanlık biliminin mümkün olduğunu ifade eden bir özdeyiş olarak yorumlamıştı. Vico, insanın kendisine dair objektif bilgiyi, Socrates ve Eflatun'un yapmaya çalıştıkları gibi, eleştirel düşünme (critical reflection) ve kendi bireysel fikirlerinin

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

> analizi yoluyla değil, bilakis, toplumda insanın zihnî ve kültürel gelişimine ilişkin tarihî delil üzerinde tefekkür etme (reflection) vasıtasıyla kazandığını düşünüyordu. Böylelikle, Vico'ya göre, mitlerin incelenmesi, kendi tarih biliminin ve tarih felsefesinin ayrılmaz bir parçasını teşkil ediyordu; ki bu tez, o zamandan itibaren, E. B. Tylor (*Primitive Culture*), Max Muller (*Science of Thought/Düşünce Bilimi*) ve Ernst Cassirer (*Philosophy of Symbolic Forms/Sembolik Formlar Felsefesi*) tarafından daha da geliştirilmiştir. (Bidney, 1969: 259).

Günümüzde, dil'de mantığa verilen önemi vurgulayan yaklaşım, ciddî bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Bu yaklaşıma meydan okuyan yeni yaklaşım, retorikte, şimdiye kadar ifade edildiğinden daha fazla yaratıcı [originary = doğurgan/üretken] bir güç görür ve retoriğe daha fazla önem atfeder. Bu gelişen düşünce ekolüne göre, dilin hayatî ve özgün yanı, onun retorik bileşenlerinden/unsurlarından gelir ve dilin yaratıcı dehası, mantıksal alanlarda ele alınmayan alanlarda gizlidir. Bu analiz, bizim buradaki amacımız açısından önemlidir; çünkü bu analiz, muhayyileye dayalı düşünmenin geç de olsa ihmal edilen bir parçasına işaret eder: Dilin retorik, estetik, yaratıcı ve üretici boyutuna. Retoriğe ve onun gerektirdiği yaratıcı ve üretici güce yönelik bu temayül ve insan düşüncesinin muhayyileye dayalı boyutları üzerine odaklanma, bu gözardı edilen gerçeği kavrama çabasının bir parçasını oluşturur. Owen Barfield, mantıksal zihinle/akılla kavranıldığı hâliyle dil'e artık bütün boyutlarıyla sahip ve mâlik olduğumuz gözlemini yapar. Ve, artık ihtiyaç duyduğumuz şey, der, şimdiye kadar yalnızca kırıntılarına sahip olabilediğimiz bir şey olan şiirsel zihin tarafından idrak edilen dil'dir (1964: 62).

Dil ile dilbilim (lingüistik), dilbilim ile mantık, mantık ile dil artık büsbütün içe içe geçmiştir; bu, apaçık ortada. Ama muhayyileye dayalı düşünmenin bu üçlü arasında güçlü bir

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

vasıtaya dönüşmesi ancak yeni yeni sözkonusu olmaya, belirginleşmeye başlamıştır. Artık muhayyileye dayalı düşünme, insan düşüncesine ve araştırmasına, hatta insan bilimlerine ve tabiat bilimlerine kendine özgü katkısını yapar hâle gelmiştir. Muhayyileye dayalı düşünmenin mevcudiyeti, mantıktan çok büyük ölçüde retorik alanında hissedilmektedir. Ancak meseleleri anlama çabamızın şu aşamasında, retoriğin temellerinin, mantıksal üstyapıya, şimdiye kadar itiraf edildiğinden daha fazla destek sunduğu ancak şimdi yavaş yavaş belirginlik kazanmaktadır.

B-MUHAYYİLEYE DAYALI DÜŞÜNMEYE ARTAN SAYGI VE İLGİ

Mantık ile retorik arasındaki öncelik mücadelesi şekillenmeye başladı ama er ya da geç bir çatışmanın patlak vermesinin kaçınılmaz olduğu içtenlikle itiraf edilmelidir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Greklerin *logos* kavramı, kendi bütünlüğü içinde, modern Batı uygarlığında geliştirilen rasyonalite ["akılcılık"] kavramından çok daha fazla şeyi ihata ve ifade ediyordu. Rasyonalite, iki bin yıl sonra, rasyonalite ve objektivitenin kusursuz örnekleri (paragon) olarak oldukça güçlü ama son derece sınırlı matematik ve bilim alanlarına indirgendiği için, insan düşüncesinin, çağdaş rasyonalite fikrinin izin verdiğinden çok daha geniş bir alanı kapsayıp kapsamadığı sorusunu sorma, sadece bir ân/zaman meselesi hâline gelmiştir. Burada ironik olan hakikat şudur: Muhayyileye dayalı düşünme, insanın beşerî başarılarına çok daha güçlü bir şekilde katkılarda bulunmuştur. Her ne kadar, muhayyileye dayalı düşünme büsbütün yok ve gözden ırak olmamış olsa da, yine de, "kesin" [solid = katı] düşüncenin kıyılarına havale ve haps edilmişti; ya da ciddiye alındığı zamanlarda ise, güneş'te sanatsal ve keyif verici ânlarına, genellikle de estetik ânlarına izin verilmişti. Söylemek bile gerekmiyor: Muhayyileye dayalı düşüncenin bu şekilde gözardı edilmesi ve hafife alınması, insanın, insanî

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

bütünlüğüyle ve bütünlüğü içinde kavrayabilme ya da insanın münferit olarak kendi şahsî bütünlüğünü gerçekleştirme çabalarına büyük hasar ve zarar vermiştir.

1-Muhayyileye Dayalı Düşünme ve Estetik Tecrübe

Buraya kadar olan bölümde, insanın varoluş serüveninde muhayyileye dayalı düşüncenin değerinin derinlikli bir şekilde takdir edilmeye başlandığına değindik. Ancak muhayyileye dayalı düşüncenin, estetik tecrübede oynadığı rol, her zaman kabul ve itiraf edilmiştir. Bununla birlikte, Heidegger, "Şair Olarak Düşünür" başlıklı şiirinde, şairdeki düşünürü görmenin yeterli olmadığına, düşünürdeki şairi de görmek zorunda olduğumuza şöyle dikkat çekmiştir:

> Şarkı söyleme ve düşünme şiire komşu olan dallardır;
> Varlık'tan husûle gelen ve varlığın hakikatine vâsıl olan
> (1971: 13)

Düşünmenin şarkı söylemeye ve şiirleştirmeye benzemesi gerektiği fikri, hiç de olağandışı bir fikir olarak gözükmüyor ama düşünme'yi, tabiî olarak kendi sezgisiyle, imajinatif, yaratıcı düşünce olarak görmekzsek. Gerçekten de, böylesi bir bağlamdaki ilişki, en apaşikâr olan ilişkidir. Şarkı söyleme, düşünme ve şiirleştirme, Varlık'ın *tezahür ediş biçimleri* (modalite'leri)dir; ve bu eylemlerden/fiillerden" her biri, bir yandan, bazı bakımlardan biribirlerinin parçası olarak kalırken, öte yandan da, Varlık'ın kendisini ifşa etmesine; Hakikatin, kendi perdesini [bize] açmasına kendilerince katkıda bulunurlar. Roman, oyun ve oratoryo eserleri, biricik, içtenlikli şekillerde çizdikleri karakterlerin hayatlarına girmemize izin verirler. Aynı şey, müzisyenler, heykeltraşlar ve mimarlar için de söylenebilir: Bu sanatçıların hepsi de, diğerlerini/diğer insanları, kendilerinin bize takdim ettikleri alanlara ve zevklere/beğenilere girmeye/dahil olmaya davet eden sanatçılardır. Onların hitapları, misafirlerinin muhayyileye dayalı düşünme bi-

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

çimleridir; bekletileri ise, şimdi belli bir sanat formunda yakaladıkları/keşfettikleri, zengin hayat tecrübelerinin zenginliğinin hakikaten paylaşılmasıdır. Şiir, o engin, derinlikli düşüncesiyle, bizden hayatın harikulâdeliklerini ve gizemli yanlarını mırıldanmamızı ister. Şarkı söyleme, o yaratıcı, kanatlandırıcı gücüyle, şarkının sunduğu dünyanın derinliklerinde gezinmemizi ve kendimizi aşmamızı taleb eder bizden; tıpkı Aziz Augustine'in "Şarkı söyleyen kişi, iki kez ibadet etmiş gibidir (*Quis contat, bis orat*)" özlü sözünde ifade edilen ruhta olduğu gibi. Şarkı söyleme, gerçekten de, harikulâde bir şekilde, şiirsel ifşa edişi doruklara ulaştırır ve hakikate vâsıl olmaya tavassut edici /aracı olucu eylem'i/fiili, derinlikli bir şekilde zenginleştirir. Ufkumuzu sınırsız bir şekilde genişletmesiyle ve hayatın derinliklerine vâkıf kılması yoluyla düşünme, bize şairin yaratıcı tasavvurunu/tahayyülünü (vision) ve şarkıcıya bahşedilen kanatlandırıcı gücü lutfeder.

Pek az şiir, bizim estetik tecrübemizde muhayyilemizin yeşerttiği ve bize bahşettiği gücü Keats'in "Endymion" başlıklı şiirinin ilk dizelerinde olduğu kadar başarılı bir şekilde yakalayabilmiştir. Keats'in bu nefis şiiri, muhayyilenin aynı anda hem şairlerin, hem de düşünürlerin kalplerine nakşettiği o hayat ve hayatiyet kazandırıcı gücün ve önemin yakıcı bir örneğini sunar bize:

ENDYMION
Güzellik bir coşkudur sonsuza dek varolan;
Yitirmez cazibesini güzellik hiç bir zaman;
Hiç bir zaman kaybolmaz aramızdan;
Bir sığınaktır güzellik, sığınılacak bitmeyen bir uyku;
Tatlı rüyalarla dolu, hayat dolu, sıhhat dolu bitmeyecek bir uyku;
Her sabah bir başka güne uyandıran, bizi hayata bağlayan;
Bütün zorbalıklara, bütün gayr-ı insanî çirkinliklere rağmen;
Asil ruhlar, o zor günlerde, o kapkaranlık vakitlerde;

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

Hakikat yolculuğumuzun önünde uzanan bir ışık;
Her şeye rağmen; güzelliğin muştusu kaldırıyor perdeyi
Karanlık ruhların önünden:
İşte güneş; işte ayın parıltısı uzanıyor önümüzde;
Yaşlı çınarlar, gencecik fidanlar;
Rahmet bahşediyor filizleriyle
Zavallı kuzucuğa; taptaze nergislere;
Nefes aldıkları o yemyeşil örtü, derelere yol veriyor;
Susuzluğunu teskin ediyor bütün tabiatın ve mevcûdâtın
göğüs geriyor kavurucu sıcaklara, mevsim ortasında
bir tutam misk kokulu gül uzatıyor
Güçlü ölüler için tahayyül ettiğimiz yokoluşun azameti, işte bu
Okuduğumuz ve işittiğimiz o güzelim masallar
Ölümsüz suyun ebedî çeşmesi
Cennetten bir kâse sunuyor hepimize
Hissetmiyoruz bu özleri sadece
Kısacık bir ân; hayır, hayır ağaçlar bile
Mabedin yanıbaşında hemen sonra fısıldıyorlar
Sevgilin mabedin 'derin ben'i, sonra da ayın
Tutkulu şiiri, ebediyen yüceltiyor
Sımsıcak ışıkla doldurunca ya kadar içimizi
Sarıp sarmalıyor ruhlarımızı, bağrına basıyor hızla bizi
İster bir ışık gibi çağıldasın içimizde,
İsterse çaksın bir şimşek gibi üstümüze
Her zaman bizimledir bu ışık, yaşasak da ölsek de

John Keats

"Güçlü ölüler için tahayyül ettiğimiz yokoluşun azameti." Keats, burada, aşıklar için ya da Mikelanj'ın Peitas'ları ya da Tac Mahal için bestelenen bir senfoniden de sözediyor olabilirdi. Bunun listesi uzatılabilir, elbette. Roman'ın, oyunun, konserin, şiirin câzibesi, insanın kalbini ve ruhunu harekete geçiren bu tür sanatsal başarıların gücünden alır. Ve sanatçı muhayyileyi harekete geçirmekte ne kadar başarılı olursa, sa-

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

nat eseri de o kadar güçlü ve etkili olur. Şiirsel muhayyile, yani yaratıcı muhayyile, mabedin yanıbaşındaki ağaçların, belli bir süre sonra, mabed kadar ulvî gözükmesine imkân tanır. Sanatsal muhayyile, bir çiçek bayramının, tıpkı bir senfoni gibi, insanın ruhunu harekete geçirdiği bir muhayyiledir. İşte bu, kişiyi, bir Hamlet'le, bir Tess'le, bir Beatrice'le tanıştırır; onların eşliğinde, insanın kalbine insan ruhunun engin derinliklerine gözatabilme imkânı bahşeder okuyucuya. Yaratıcı muhayyile, düşünürün, büyüleyici ve ürpertici şeylerin sırrı üzerinde derin bir tefekküre dalmasını ve bunları, imkânsızın sûretinde yeniden metaforlaştırmasını mümkün kılan muhayyiledir. Yaratıcı muhayyilenin dehası, yaratıcılığı, işte böyle bir şeydir. Bu yüzden olsa gerek, Santayana, insan hayatında muhayyilenin oynadığı rolün bütünüyle asil bir rol olduğunu hissetmişti: "Muhayyilesiz, muhayyileden yoksun bir insan düşüncesi, yalnızca kâinâtın azametini/büyüklüğünü, sembolik olarak da olsa, temsil etmekte son derece yetersiz olmakla kalmayacak; aynı zamanda, insanın kendi hayatının alanını ve pratik refah şartlarını taşımakta da oldukça kifayetsiz kalacaktır." (1900: 8).

2-Muhayyileye Dayalı Düşünme ve Bilim

Karl Polanyi, *Personal Knowledge* başlıklı kitabında, matematik sorununu ele alır ve matematik ile roman yazımı arasında bir kıyaslama yapar (1958: 186). Roman yazımı sırasında, roman gelişir. Bir sistem, bir teori ve bir hipotez geliştirme sırasında da yavaş yavaş bir gelişim yaşanır. Bilimin yaşadığı gelişme, büyük ölçüde, aradan geçen ya da bir hayat boyunca yaşanan yıllar boyunca ortaya çıkan rasyonel kararlar alıp vermeye, muhayyileye dayalı düşünmeye, alınan şahsî risklere, empirik bulgulara ve sistematik tahkikatlara dayalıdır. Yine pek çok şey, kendi şahsî keşif yolculuklarına çıkan münferit bilim adamlarının şahsî kavrayış ve ferasetlerine olduğu kadar, vukû bulan beklenmedik keşiflere ve talihin yaver gitme-

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

sine de bağlıdır. Keza, alakasız olmasa bile tesadüfî görünebilirse de, pek çok şey de, münferit bilim adamının bulgularına -yani bilinmeyen şeyleri açığa çıkarmasına ilişkin yapılan değerlendirmelere- bilimsel cemaatin gösterdiği şahsî ve meslekî reaksiyonlara olduğu kadar, bilim adamının şahsî tercihlerine, tecrübelerine, önkabullerine ve inançlarına da bağlıdır. Bütün formlarında, bilim, insanî bir başarıdır ve hâl böyle olunca da, tıpkı bütün diğer araştırmalar gibi insanın sınırlılıklarına tâbîdir. Eğer mantıksal ve rasyonel düşünmenin yükselişi kişinin bu hakikati/gerçeği aşmasına yol açacak ya da yol açabilecek olmuş olsaydı, bazı durumlarda bu, çeşitli şekiller alarak, bilinen'in işlenmesi/ifşa edilmesi ve bunların bilimsel davranışa hâkim olması olarak görülecekti. Tıpkı bilimsel düşünme'nin sıklıkla saf bir aklîlik/rasyonellik olarak tasvir edilmesi gibi, bilimsel objektifliği, normal-dışı özelliklerle özdeşleştirebilmiş olacaktık. Bilimde, biz, başından sonuna kadar, büsbütün insanî/beşerî bir çabayla meşgul olmaktayız. İster, Kepler'in *Harmonices Mundi*'sine dalıp gittiğinde, kendisinin "kutsal bir vecd" olarak nitelediği harikulâde duygusal patlama üzerinde yoğunlaşalım, isterse, yıllardır akademik ve bilimsel savaşları karakterize eden yoğunlaşmayı inceleyelim, bilimsel tartışmaya soyunan pek çok kişiyi çepeçevre kuşatabilen ve gerçekten de kuşatan içten içe başgösteren patlamaların vukû buluşunu gözlemlemekteyiz. Paradigmalar arasındaki rekabet, kanıtlanan ispatlar üzerinde sükûnetle ve soğukkanlılıkla düşünmekle çözümlenebilecek türden bir sürtüşme değildir. Thomas Kuhn'un da işaret ettiği gibi, rakip paradigmaların taraftarlarının, bilimin tanımı ve standart talepleri -hatta standartların ölçümlenemezliği/belirlenemezliği- etrafında sürdürülen savaşlara soyunmalarına yol açan sürtüşmeler olabilmektedir. Bu nedenledir ki, Kopernikçilik, Kopernik'in ölümünden bir asır sonra bile yalnızca bir kaç kişiyi ikna edip inandırabilmişti/r. Aynı şekilde Sir Isaac Newton'ın çalışmasının kıta Avrupasında kabul edilmesi için, *Principia* kitabının yayımlanması-

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

nı müteakip tam yarım asır beklemek gerekmişti/r. Sözgelişi, Joseph Priestley, oksijen teorisini hiç bir zaman kabul etmemişti; keza aynı şekilde Lord Kelvin de elektromanyetik teorisi'ni kabul etmeye yanaşmamıştı. Ki bu tür örnekler gerçekten çoktu/r. Kuhn, [bilim felsefesinde çığır açan eserinin] bir pasajında, çeşitli çevrelerde yaşanan gerginliği ve duygu patlamasını çok enfes bir şekilde şöyle tasvir eder:

> "Gerçekleştirilen bilimsel buluşlara insanları ikna etmenin zorluklarına bizzat bilim adamlarının kendileri de dikkat çekmişlerdir. Sözgelişi, Darwin, *Origin of Species/Türlerin Kökeni* başlıklı kitabının sonlarında şu çarpıcı gözlemlerde bulunmuştu: 'Her ne kadar bu kitapta dile getirilen görüşlerin doğruluğundan/hakikatinden tam olarak emin ve ikna olmuş olsam bile,... bu, benim, yıllar süren çabalar sonrasında benim bakış açıma taban tabana zıt bir noktadan bakarak ortaya koydukları yığınla gerçekle kafaları dolan tecrübeli tabiatbilimcileri ikna etmiş olmayı umduğum anlamına gelmiyor... Ancak ben, geleceğe -sorunun her iki yönünü de tarafsız bir şekilde değerlendirebilecek genç ve yükselen tabiat bilimcilere- güvenle bakıyorum.' Yine Max Planck, meslekî hayatını özetlediği *Scientific Autobiography* başlıklı kitabında, hüzün dolu şu gözlemleri yapmıştı: 'Yeni bir bilimsel gerçek, muhaliflerini ikna etmekle ve onların ışığı görmelerini mümkün kılmakla zafere ulaşmaz; aksine, muhaliflerinin sonunda ölmeleriyle ve bu bilimsel gerçeğe aşina olan yeni bir kuşağın yetişmesiyle zafere ulaşır.'" (1970: 151).

Bizim, burada, bilimsel kararların yalnızca muhayyileye dayandıkları, duygusal ve bilim-dışı oldukları gibi gerekçelerin yanında ya da karşısında olunarak alınmadığını önerdiğimiz gibi bir sonuca varılmaması için, tam bu noktada, bizim amacımızın, böylesi bir şey olmadığını vurgulamamız gerekiyor. Paradigma değişimi sorunuyla ilgilenilmediği zamanlarda bile, bilim adamlarının, çalışmalarını, kendi tercihleri çerçeve-

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

sinde gerçekleştirebildikleri ve hatta bilfiil gerçekleştirdikleri bağımsız değerlendirme kriteri olduğu gerçeği, gerçekliğini korur. Kuhn, bunu, bilimin gelişmesinde, paradigma değişimlerinin, bilim adamlarının yeni bir teoriyi dramatik bir şekilde topluca benimsemelerinden çok, meslekî bağlantılarında ve inançlarındaki tedrîcî ama artan bir değişiklik şeklinde gerçekleştiğini tekrar tekrar özenle vurgular. Bu tür paradigma değişiklikleri ve değişikliğin gerçekleştirilmesinde başarısız olmak, ancak, bir zamanlar, tahmin edilebileceği gibi son derece mantıksal olan ama aynı zamanda da, oldukça şahsî, muhayyileye ve hatta estetiğe dayanan bakış açıları açısından tam olarak anlaşılabilir.

Tam bu noktada, ikinci bir mülâhazanın ortaya konulması gerekiyor. Yukarıda, bilimsel, rasyonel düşünme konusundaki tartışma sırasında da ifade edildiği gibi, bu mülâhaza, bilimin, tabiat anlayışını/idrakini keşfedebilecek çok sayıda ve pek çok değişik model kullandığı fikridir. Black, bu tür modelleri, bilim adamının, bir sisteme, bir başka sistem açısından yaklaşmasını mümkün kılacak şekilde tasarlanan, deyim yerindeyse, başka bir sistemde hâlihazırda daha iyi anlaşılabildiği ya da keşfedilebildiği (manipulable) düşünülen sistematik olarak geliştirilmiş metaforlar olarak tarif etmiştir. Bu seçimin temeli ya da gerekçesi ne olursa olsun, bizzat modellerin kendileri, verili bir bilimsel pozisyonun izahını ya da teorik bir formülleştirmenin genişletilme imkânını sunar. Bunun bilinen bir örneği, kinetik gaz teorisi için bir kıyaslama imkânı sunan bilardo-topu modelidir; bir diğer örnek ise, Bohr'un elektronlar teorisinin kıyaslaması için kullanılan gezegen modelidir.

Burada sözkonusu edilmesi gereken kritik nokta şudur: Bu tür modeller, bilinen mekanizmalarla ya da süreçlerle kıyaslama yapmak için seçilen hayâlî mekanizmalar ya da süreçlerdir. Yine bu modeller, özellikle de teorik olanları, açıkça, süreci daha iyi anlamak amacıyla ve aynı zamanda da, tahmin-

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

lerde bulunmayı mümkün kılmakta kullanılırlar. Açıkça görüldüğü gibi, bu süreç, bilim adamından dikkate değer bir yaratıcı muhayyileye sahip olmasını talep eder. Model teorisi, her şeyden önce, kendi kendine yeter, kendi-kendini izah edebilir bir teoridir; ancak burada sözkonusu edilen modellerin fonksiyonu, apaşikâr bir şekilde ortadadır. Örneğin Mary Hess gibi bazı teorisyenler, bilimlerdeki teorik keşifleri, metaforik yeninden-tasvirler olarak tarif ederler. Hangi türden olursa olsun bu tür modellerin hepsi de, incelenen konuyu aslâ çığırından çıkaracak boyutlara getirme amacı gütmezler. Bunlar, yalnızca, dünyanın belli yönlerini bilinir kılarken, diğer bazı yönlerini açıkça gözardı etmeye yararlar. DNA molekülünün çifte sarmal modeli, bu türden bir modeldir. Bir model olarak bu, DNA'nın molekül yapısıyla handiyse özdeş hâle gelmiştir. Yine de bu model, DNA'nın bileşenleri arasındaki bağıntıların karakterini değil, sadece onlar arasındaki mekânsal ilişkileri temsil eder. Modeller konusunda bilimadamları arasında yaşanan tartışma, bir açıklama teorisi ve onun modeli arasında, önemsiz ve muhtemelen sübjektif bir keşif yönteminin ötesine taşan temel ve objektif bir bağımlılık olup olmadığı meselesi etrafında düğümlenir. Modellerin lafzî olarak alınması gerektiğini öne sürmenin meziyetleri ne olursa olsun, -ki, pek az kişi meseleyi bu noktaya kadar götürecektir-, modellerin, kullanıldığı zaman, kesinlikle ciddiye alınması gerektiği konusunda genel bir ittifak vardır.

Özetlemek gerekirse... Rasyonel, objektivist düşünmeyle birlikte mantıksal, güçlü yöntemin önceliğine yaptığı bütün vurgularla bilim dünyasının, muhayyileye dayalı düşünmeye başvurmanın çeşitli düzeylerde kaçınılmaz ve vazgeçilemez olduğunu gördük. İşte bu gerçek nedeniyledir ki, bilimin dünyası, şimdi metaforikleştirebileceği, şimdiye kadar meçhûl olan/bilinmeyen daha önceki tecrübelere ya da araştırmalara yeniden bakabilir ve bu konuda harekete geçebilir. Bilimin dünyası, tahkik edilmeyi bekleyen hipotezleri, teorileri ve sis-

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

temleri bir araya getirebilir. Sentezinin kavranılamaz görüneceği böylesine çeşitli mâhiyetlere/tabiatlara sahip enformasyonu açığa çıkarabilir. Ama yine de, şeyleri, başka türlü tahayyül ederek, zamanla, ulaştığı keşifleri anlaşılır kılabilecek paradigmalar ortaya çıkarabilir veya formüle edebilir ya da hatta tahmin edebilir. Ve, veri, izin verdiği, bilim adamları da, hem bilimsel olarak, hem de duygusal olarak onunla yüzleşmeye hazır olduklarını hissettikleri zaman, keşiflerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilecek yeni bir paradigmanın formülleştirilmesine doğru yol alabilir.

Muhayyileye dayalı düşünme olmaksızın, bilimsel çaba, uzun zaman önce, daha doğmadan ölmüş olacaktı. Sürgit devam eden muhayyileye dayalı bir düşünme olmaksızın ise, bilimsel girişim, çok kısa bir zamanda, durma noktasına gelecektir.

3-Muhayyileye Dayalı Düşünme ve Felsefe

Eflatun'un şairlere şüpheyle baktığı bir sır değil. Hâl böyle olunca, Eflatun'un, muhayyileye de şüpheyle bakması hiç şaşırtıcı görünmemelidir. Eflatun, muhayyileye dayalı bilgi ve düşünme'yi, algı'ya benzer ama algı'dan da düşük, daha zayıf [daha az güvenilir] bir bilgi form'u olarak değerlendiriyordu. Tahayyülü (image), taklidin taklidi olarak görüyor ve şüpheyle karşılıyordu. Öte yandan, Aristo, muhayyile'de, algı ile akıl (intellect) arasında bir yere yerleşen ve algının bir ürünü olarak gelişen hafıza'yla biricik bir ilişkiye sahip olan bir meleke görüyordu. *De Anima* başlıklı kitabında, bu konudaki düşüncesini vuzûha kavuşturmuş ve ortaçağlar dönemine kadar geçerli olduğu kabul edilen bir görüş ortaya amıştı. Sözgelişi, Aziz Aquinas, tahayyül'e (image), hissiyat'a (sensorium), hayal'e (fantasy) ve rüya'ya çok sayıda atıf yapıyor; felsefe ve teolojiyle ilgili eserlerinde bu konunun bütün yönlerine dikkate değer, dikkat çekici bir saygıyla yaklaşıyordu. Temelde, çağdaşlarının çoğu gibi, o da, Aristo'cu yaklaşımı benimsemiş-

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

ti. Elbette ki, bütün bunlar, modern dönemin mantıksal ve bilimsel öncelik'inden önceki bir zamanda sözkonusuydu. Aslında kendisi de skolastik geleneğin bir ürünü olan Descartes, muhayyile'ye, muhayyile sözcüğünün her geçtiği yerde, kaçınılmaz olarak kafa karışıklığıyla malul çok sayıda atıf yapıyordu. Bu tür atıfların pek çoğu, sözgelişi, onun *Meditations* başlıklı kitabında bulunmaktadır (1972, I. Cilr: 186).

Descartes'ı izleyen daha sonraki zamanlarda ise, muhayyileye daha düşük bir rol biçildi; hakîkî kognitif/bilişsel değeri yok sayıldı. Romantik dönem boyunca, Almanya ve İngiltere'de, zaman zaman kendisiyle çelişkiye düşecek boyutlar kazanan iddialarda bulunacak kadar sanatın ve metafiziğin oluşturucu bir parçası olarak yeni bir otorite kazandı. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason/Saf Aklın Eleştirisi* ve *Critique of Judgement/Yargının Eleştirisi* başlıklı kitaplarında, muhayyilenin insanın varoluşundaki rolünün daha iyi anlaşılmasına ciddî katkılarda bulundu. Kant'ın *Judgement* kitabı, modern estetiğin tarihinde belirleyici bir hâdise olarak değerlendirilirken (Kerrane, 1971); *Saf Aklın Eleştirisi* kitabı, özellikle de 1781 yılında yapılan daha önceki baskısıyla, Heidegger'in düşüncesinin gelişiminde derin bir etki yapmıştı. Yine Kant'tan etkilenen [İngiliz *Romantik* şair] Samuel Taylor Coleridge de, *aslî muhayyile* olarak nitelediği şeyin erdemlerini bir hayli yüceltmişti. George Santayana, Friedrich Schiller ve Ernst Cassirer gibi düşünürler de muhayyilenin erdemini ve değerini takdir ediyorlardı; ama düşünürlerin çoğunun vurgusu, estetik eleştiri konusu üzerinde yoğunlaşıyordu. Zamanla, muhayyile kavramı, gereğinden fazla kullanılır oldu; egzotik ve beyhûde/boş şeylerle ilişkilendirilmeye başlandı. Ancak, dönüm noktasına, fenomenolojik düşüncenin yükselişe geçmesiyle ulaşıldı: Brentano'nun *Psychology from the Empirical* (1874) ve Husserl'in *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (1913) başlıklı kitaplarıyla. Bu iki kitap da, modern estetik incelemesinin temel metinleri olarak gö-

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

rülür; ama aynı zamanda bu iki kitap, muhayyileye dayalı düşünce'ye gösterilen felsefî ilgi'yi eleştirirler. Her şeye rağmen, muhayyileye yönelik bu yenilenen ilginin kökeninde, Kant'ın üç *kritiğinin*, özellikle de akıl kritiği vardı; ki bu, hiç de şaşırtıcı bir şey değildi.

Burada, daha önceki eserinde Kant'ın derin etkileri gözlenen, hâlâ Kant'çı gelenek içinde yer almasına rağmen, daha sonraki eserinde, şiir ve sanatın önemine dair hakîkî bir değerlendirme ve değer verme çabasına enfes bir şekilde tanıklık eden Heidegger'in çalışmasına mutlaka değinmek zorundayız. Heidegger'in şaheseri, *Being and Time,*1927 yılında yayımlanmıştı; sözkonusu ettiğimiz sonraki/ikinci eseri, *Kant and the Problem of Metaphysics* başlıklı kitabı ise 1929 yılında.

Zamansallık ve Kant'ın muhayyile öğretisinin kalbinde yer alan şematizm konusundaki Kant'çı doktrin'le ilişkisinden sözeden birinci kitabında Heidegger, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 1781 yılındaki ilk baskısında telâffuz ettiği muhayyileyi tasdik eden yaklaşımından vazgeçmeyi uygun bulmasından duyduğu derin üzüntüyü dile getirir. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics* başlıklı kitabında bu konuya yeniden döner ve Kant'ın bu kararından duyduğu üzüntüyü tekrar şöyle ifade eder:

> "Kant, girişti̇ği radikal sorgulamayla, bu çukurun önünde metafiziğin 'mümkünlüğü'nü göstermişti. Kant, meçhûl'ü/bilinmeyen'i görmüştü; o yüzden geri dönmek zorunda hissetmişti kendisini. Muhayyile, yalnızca Kant'ın alarm zillerinin çalmasına neden olmakla kalmamış; aynı zamanda, bu arada (kitabının birinci baskısıyla ikinci baskısının sözkonusu olduğu aralıkta) da, her geçen gün daha fazla bu tür bir saf aklın etkisi altına girmeye başlamıştı." (1929/1962: 173).

Burada Heidegger'in eserlerinin zikredilmesi, *Varlık*'ın/*Dasein*'in varoluşunun anlaşılmasında muhayyilenin önemini

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

takdir etmesine ilişkin bir fikir vermesi nedeniyledir. Heidegger'in, kitabının ikinci baskısında muhayyileye ilişkin bölümleri çıkarması nedeniyle Kant'ı eleştirme kararı, gerçekten de güçlü bir hissiyatı temsil eder. İronik/çelişkili olan şu ki, Heidegger'in kendisinin de, daha sonraları, bu meydan okuma'dan -en azından onunla doğrudan bir çatışmaya girişmekten- vazgeçiğinin görülmüş olmasıydı. Geri adım atmasının nedeni ne olursa olsun, Heidegger, bu meydan okumayla yüzleşmeye; dile, şiire ve sanata başvurmak süretiyle dolaylı şekilde ama bütün gücüyle yeniden dönmüştü.

Burada, Husserl'in isminin de, iki farklı bağlamda zikredilmesi gerekiyor: Birincisi, 20. yüzyılın başlarında vukû bulan mantıksal düşünme alanındaki gelişmeler konusunda yapılan bütün tartışmalar bağlamında; ikincisi de, bu/20. yüzyılda gerçekleşen muhayyileye dayalı düşünmeye yönelik yenilenen ilgiye ilişkin yapılan tartışmalar bağlamında. Husserl'in düşüncesinin gelişimi, tıpkı Heidegger'inki gibi, onun her iki tür düşünme biçimini de takdir ettiğini gösterir. Husserl'in *Logical Investigations* başlıklı çalışması, onun, mantıksal düşüncenin vuzûha kavuşturulmasında ortaya koyduğu yoğun çabaları hakkında zaten kendiliğinden [başlığının da gösterdiği gibi] bir şeyler söyler. Her ne kadar onun bu eseri, bu konuyla nadiren ilgileniyor olsa da, Husserl'in muhayyile'ye duyduğu saygı da aynı ölçüde hakîkî bir saygıydı. Bununla birlikte, muhayyilenin rolü, bütün bir Husserl'ci proje için merkezî bir yer ve önem arzeder. Dönem (epoche), fenomenolojik indirgeme, *görsel tahayyül* (eidetic) indirgemesi, imajinatif varyasyonlar ve algı/lama/da imaların rolü -bütün bu konular, bu saygının derinliğine tanıklık eder. Casey, bunu doğru bir şekilde şöyle ortaya koymuştur:

"Muhtemelen Descartes'ın *Meditations* başlıklı kitabındaki yöntemi hariç, hiç bir felsefî yöntem, tahayyül etmenin kullanımını bu denli apaşikâr ya da bu kadar kapsamlı kılmamıştır. Ve bu, onu, yalnızca hafızanın modifikasyonu olarak gördüğü

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

kendi zihin felsefesinde, muhayyileye merkezî bir yer vermekten alıkoyan belirleyici *mantıkmerkezci*liğine rağmen, Husserl için de geçerlidir. (1974: 7).

Muhayyileye dayalı düşünce'ye gösterilen çağdaş ilginin bir son ve önemli örneği Jean Paul Sartre'dır. Sartre'ın eserlerinden ikisi bu konu üzerinde yoğunlaşmıştır: *Imagination* (*L'Imagination*, 1936) ve *The Psychology of Imagination* (*L'Imaginaire*, 1940). Birinci kitap, Sartre'ın klasik muhayyile kavramının eleştirisini ortaya koyarken; daha fenomenolojik bir çalışma olan ikinci kitap ise, muhayyileye dayalı tecrübenin temellerini izah etme çabası sergiler. Böyle yapmakla, Sartre, imge/tahayyül olarak sanat nesnesinin zarûrî olarak gerçekdışı (unreal); muhayyilenin ise, mevcut bir nesnenin mevcut olmasıyla ya da mevcut olmayan bir objenin mevcudiyetiyle ilgilenmek olarak idrak edildiği fikrini öne sürmüştü. Ancak Sartre, bu eserlerinden sonra, *What Is Literature/Edebiyat Nedir?* (*Qu'est-ce que la litterature?*, 1948) başlıklı kitabını yazmıştı. Sartre'ın muhayyile konusundaki düşüncesinde dikkate değer bir gelişme, işte bu sırada vukû buldu. Bu kitabında, Sartre, muhayyilenin, insanın gerçeklikle ilişkisinde merkezî bir yere sahip olduğu bir roman teorisi geliştirdi. *Psychology of Imagination* başlıklı kitabında ortaya koyduğu yaklaşımı hiç bir zaman büsbütün reddetmeksizin, bu son eserinde, muhayyileyi, kendine özgü ahlâkî bir zorunluluğa sahip olan estetik zorunluluğun bir parçası olarak gördüğünü ifade etti. Kendi sözleriyle:

> "Yazar, ebedî olana giden yollara sahip olduğunu söylediği zaman, mukayese kabul etmeyen bir noktada duruyor demektir. Yazar kendisinin gerisinde gizlenen bayağı yığın'a iletemeyeceği derin bir iç aydınlanma tecrübesine sahiptir. Ama eğer bu, onun, insanların kendi sınıflarını güzel duyarlıklara sahip olmakla aşamayacağını; hiç bir yerde imtiyazlı bir bilinç olmadığını; kültürlü kadınların asil insanlar olamayacağını; insanların yaşı konusunda şaş-

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

> kınlık yaşayan biri için en iyi yolun ona sırtını dönmek ya da ondan daha iyi [genç] bir yaşta olduğu numarası yapmak olmadığını; insanın karşı karşıya kaldığı bir zorluğu, ondan kaçarak değil, bizzat bu zorluğu ortadan kaldırmak için çalışmakla aşabileceğini, başka bir deyişle, onu aşabilmek için yakın geleceğe kaçması gerektiğini düşünüyorsa, o zaman yazar, karşılaştığı problem kendi yetenekleriyle çözmeye çalıştığı herkesin problemi olduğu için, herkes için ve herkesle birlikte yazıyor demektir. Dahası, "yeraltı" gazetelerinde yazanlarımız bile, yazılarını, bütün bir topluma hitap ederek yazarlar. Biz bu tür bir şey için hazırlıklı değildik ve sonuçta bizim hiç de akıllıca hareket etmediğimiz ortaya çıktı; dolayısıyla direniş edebiyatı, hiç de heyecanlı, heyecan verici şeyler ortaya koymayı başaramadı. Ama bu tecrübe bize, somut evrensel bir edebiyatın nasıl bir edebiyat olabileceğini öğretti." (1948/1965: 224).

Kısacası, muhayyilenin aktivitesi, onun, gerçekdışı imgeler/tahayyüller üretmesini mümkün kılan felsefî bir özgürlükten; onun, kişisel iletişimde etik bir aygıt olarak işlev görmesini gerektiren yerleşik [konumlanmış, iskân etmiş] bir özgürlüğe doğru kaymış ve dönüşmüştü. Başka bir deyişle, ilk Sartre, muhayyileyi, gerçekdışı üzerinde bir yoğunlaşma olarak görürken; direniş-sonrası döneminin Sartre'ı, gerçek dünya aktivitesine bilinçli olarak katılma olarak görüyordu. Ne yazık ki, Sartre, birinci yaklaşım için yaptığına benzer bir şekilde, ikinci yaklaşım konusunda kapsamlı bir teorik formülleştirme yapmamıştı hiç bir zaman. Eğer böyle bir şeyi yapmış olsaydı, muhayyilenin retorik boyutlarına hayat-dünya ile daha canlı bir ilişki kurma çabasına önceki Sartre'ın yaptığından daha fazla teorik bir yer verdiğini dikkate değer ölçüde düşünmenin kesinlikle bir mantığı olurdu.

Buraya kadar yaptığımız incelemenin de açıkça gösterdiği gibi, muhayyileye dayalı düşünme, başlangıcından itibaren felsefeyle ilgiliydi; ama hiç bir zaman, bugün olduğu kadar

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

merkezî bir yere sahip olmamıştı. Muhayyileye dayalı düşünme üzerinde yoğunlaşan düşünürlerin çarpıcı bir örneğini Paul Ricoeur oluştururken, bir diğer örneğini de Derrida oluşturur: Derrida'nın *White Mythology* başlıklı kitabı, kendisini yeniden incelemesi ve kendisini metaforik kökenlerini unutan bir muhayyile teşebbüsü olarak keşfetmesi için felsefeye yapılmış bir çağrıdır (1974). Derrida'nın sözünü ettiği beyaz mitoloji/si, retoriğe dayalı temeli örten ve kendi *mantıkmerkezciliği* (*logocentrism*) tarafından büyülenmesine izin veren Batı düşüncesidir. Tıpkı diğer düşünürler gibi, Derrida da, kendi temellerine -yani metaforik, muhayyileye dayalı ve reorik temellerine- geni-dönüş'ün, felsefî inceleme'ye/araştırma'ya, idrak edilebilir yeni bir hayat verebileceğinden emindi/r.

4-Muhayyileye Dayalı Düşünme ve Psikoloji

İçe-bakış yoluyla tahayyül etme çabasına ilişkin araştırma, psikolojinin en erken girişimlerinden biriydi. Leipzig'te Wilhelm Wundt ile Cornell'de E. B. Titchener yönetiminde, duyumlar ve hisler üzerinde yoğunlaşan klasik içe-bakış teşebbüsü, yeniden önem kazanmaya başladı; bu arada 1900'lü yılların başlarında Oswald Kulpe ile Wurzburg okulu tarafından önemli bir değişime tabi tutulmuştu. Ancak onların vurguları, düşünce ve irade gibi daha yüksek zihnî süreçler üzerinde yoğunlaşıyordu. Muhayyilesiz düşünce etrafında sürdürülen tartışmaların kaçınılmaz güvensizliğinin yanısıra, burada başvurulan yöntemlerin tevarüs ettiği kusurlar ve ciddî sınırlılıklar, kaçınılmaz olarak, bu içe-bakış hareketinin birdenbire durmasına neden oldu. Bu yöntem, psikofiziksel deneylerdeki insanlar üzerinde uyuşturucuların etkilerine dair gerçekleştirilen psikofarmolojik araştırmalardaki duyu tecrübeleri hakkında özne'nin beyanlarında olduğu gibi, çağdaş psikolojide tamamlayıcı bir yöntem olarak hâlen kullanılmaktadır. Bununla birlikte, genel olarak, 20. yüzyılın ilk on yılından itibaren, muhayyile ya da tahayyül araştırmaları konusunda uzun vadeli

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

hiç bir çalışma gerçekleştirilmedi. Yaklaşık yarım asır sonra, araştırılan bu ihmal, yerini, psikolojinin çeşitli alanlarında zihinsel tahayyül'e yeni bir ilgi oluşumuna terketti. Muhayyile'nin önemi ya da güvenilebilirliği konusunda yeterince ikna olmayan kişiler olmasına rağmen, muhayyile, bazı durumlarda, kendine özgü araştırmaları hak eden bir mesele olarak; diğer bazı durumlarda ise, kognitif/bilişsel psikolojide bir açıklama teşebbüsü olarak yeniden döndü.

Bu gelişmeler, psikolojinin, muhayyileye dayalı düşünme sorununa yaptığı katkının elbette ki bütününü özetlemiyor. Eğer tam bu noktada, dikkatler, deneysel psikoloji alanından klinik psikoloji alanına çevrilirse, klinik psikolojinin muhayyileye dayalı düşünmeye yaptığı katkının olağanüstü bir katkı olduğu hemen farkedilir. Ve bu, hem teori, hem de pratik (praxis) alanlarında da aynen geçerlidir. Klinik psikolojinin, diğer profesyonel alanların hepsinden daha fazla bir şekilde, muhayyileye dayalı düşünce alanının, pratik hayatın ciddî sorunlarıyla ilgilenme teşebbüslerinde, imkânlarını sonuna kadar kullanıldığını söylemek hiç de abartılı olmayacaktır. Bunun en önde gelen ve bilinen örneği, Sigmund Freud'ün kendisidir. *Rüyaların Yorumu/Interpretation of Dreams* başlıklı kitabında, Freud, eleştirel fonksiyonun iptal olduğu bir zihin tutumunun benimsenmesinden bahseder; böylesi bir zihin tutumunun bir sonucu olarak, kişi, değerlendirmeden yoksun ve anlamlı sonuçlarla dolu hayalî ilişkilerin sözkonusu olduğu bir duruma geçiş yapar. Ve bunu, özellikle de terapide, ayrıcalıklı bir bonus olarak görür. Freud, akıl tarafından muhayyilesi üzerinde bir sınırlama getirilmesine izin veren, dolayısıyla üretkenliğinin azalmasına yol açan bir arkadaşını paylayan Alman şairi ve filozofu Friedrich Schiller'den gelen bir mektubu onaylayarak alıntılar. Zira Freud, yaratıcı bir iş için, aklın geri çekilmesi ve deyim yerindeyse, teyakkuz hâlinde olma durumunu gevşetmesi ve fikirlerin bir ânda fışkırmasına izin vermesi gerektiğini hisseder; çünkü bu tür ânlık ve geçici sıç-

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

ramalar ve "uçuşlar", sanatçıdaki dehanın yeşermesine imkân tanır. Ve Freud, terapi tecrübesinde de buna benzer bir şey görür. (1900/1953: 102).

Bu pasaj, Freud'ün muhayyileye yaptığı ender formel atıflardan biridir. Freud ile Schiller'in sözünü ettikleri aklın tahdidi/sınırlandırılması, muhayyileye karşı yöneltilir ve akıl gevşe/til/diğinde ve özgür ilişki kapıları açıldığında, der Freud'la Schiller, işte o zaman, muhayyilenin gelişine izin verilmiş olur. Tıpkı Freud'ünkü gibi Schiller'in burada dikkat çekmeye çalıştığı nokta da oldukça açık ve nettir: Muhayyile alanı, pek çok bakımdan, insanî olanın anlaşılması sürecinde bir anahtardır.

Bu nokta, başka türlü de ifade edilebilir. Freud'ün, acı/ıstırap verici psik-patolojik tecrübelerin ince ayrıntılarını gün ışığına çıkartarak ve kendi nevrotik hayallerinin kıskacından insanın kurtulmasını sağlamaya çalışarak, hayatın yanılsmalarını/illüzyonlarını kahramanca/başarıyla ifşa etme çabaları, kişideki imajinatif/yaratıcı potansiyelin nihayetinde başarılı bir şekilde keşfedilmesine (exploitation) yönelmişti. Freud'un çabası, kişinin engellenen imajinatif sınırlarından kişiyi kurtaracak bireyin imajinatif potansiyelini açığa çıkarmayı hedefliyordu. Freud, bunu ortaya çıkarmak için, belli bir zaman sonra, rüyalar ve nevrotik semptomlar/belirtiler yoluyla (Ricoeur'nün ifadesini kullamak gerekirse) yanlış bilinç sorunuyla ilgilenerek kendi insan şahsiyeti teorisini inşa etmişti. Her şey sadece bundan ibaret değildi, elbette. Freud'ün bütün teorisi, insanın psişik yapısını tasvir etme ve anormal işlev gören değişiklikleri anlatma amacıyla giriştiği *imajinatif* çabaları temsil eder.

Freud'ün diyagramlara dayalı tasvir çalışması hakkında hiç bir şey söylemek gerekmese bile (1932/1964: 77); teorik inşasının, insan varoluşunun metaforikleştirilmesi olduğunu düşünen her insan için önemli olduğu apaçık ortadadır. Elbette ki, bunun, kınanması değil, bilakis açıkça itiraf edilmesi gere-

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

kiyor. Gerçekten de bu, insanî varoluşun anlaşılır kılınabilmesine ilişkin ve bireylerin zaman zaman karşı karşıya kalabilecekleri psikolojik zorlukları anlamalarına dair geliştirilen samîmî bir çabadır. Bununla birlikte, bütün yapılanlar bir metaforikleştirme çabası olmasına rağmen, yine de, daha önce zikredilen bilimsel modellerden farklı değildir ve böyle olduğu için de, oldukça imajinatif bir inşa çabasını teşkil ederler. Elbette ki, Freud, bu tür bir model inşa eden ilk kişi değildi. Onun da açıkça itiraf ettiği gibi kendisinden çok önceleri, mistikler aynı şeyi zaten gerçekleştirmişlerdi (1932/1964: 80). Yine, diğer pek çok teorisyen de, kendi zamanına kadar, benzer şeyleri yapmıştı.

Freud tarafından resmedilen insan tabiatının teorik tasviri konusunda ifade edilen şeylerin, onun, terapi çalışmaları boyunca geliştirdiği çeşitli inşa çabalarından oluştuğu da söylenebilir: Tehlikeyi, anziyete'yi ve memnuniyetsizliği ortadan kaldırmak için ego tarafından kullanılan imajinatif yollar olan savunma mekanizmaları. Freud'ün kendisinin de söylediği gibi, nevrotik süreçlerin araştırılmasına yol açan şey, savunma mekanizmalarından birine, yani represyon'a/bastırma'ya ilişkin araştırmalardı. Freud'ün teorisine göre, bu mekanizmalar, sözkonusu bireyi koruyabilmek için bizzat kişi tarafından tahayyül ediliyordu; ama gelişimlerinin belli bir aşamasında, bu mekanizmaların kendileri tehlikeli olmaya başlıyor; böylelikle, kişinin çocuksuluklarına gömülmesine neden oluyordu.

Kısacası, Freud'çü insan tabiatı analizi ve bu analiz etrafında inşa edilen terapi çabası, kişinin kurbanı olduğu psikolojik ve psikosomatik hastalığın başlangıcının varsayılan analizinin yanısıra, kişinin yaşama (operation) ve gelişmesine ilişkin son derece imajinatif bir çözümlemedir. Teorik resmin, insan gelişimine ilişkin çalışmaların bütününü kapsadığını söylemek, çok büyük ve abartılı bir iddia olur. Bunun, ortaya atılan her soruyu cevaplandırdığını zannetmek elbette ki, saçmadır. Ancak bunu, insan varoluşunun bir metaforikleştirilmesi çabası

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

ve insanî/beşerî problemlerin doğuşuna, gelişimine ve muhtemelen tedavi edilmesine ilişkin anlama çabasının keşfi olarak görmek, gerçekten anlaşılabilir bir şeydir. Pek çok kişi, bunun böyle olduğunu anlamış ve kabul etmişten; diğer bazı kişiler, bu teorinin bazı makul yanları olduğunu söylüyorlar ve sonuçları konusunda pek de iyimser olmadıklarını ifade ediyorlar. Her iki durumda da, Freud'ün psikanalizi, insan hayatı ve düşüncesi üzerinde güçlü bir etkisi olan bir teorik yaklaşım olmayı sürdürüyor ve bu, insan yaratıcılığının, sanatın ve uygarlığın derinlikli bir şekilde değerlendirilmesi ve takdir edilmesinin yanısıra, hayatın ve hayatın kusurlarının/zaaflarının son derece imajinatif bir şekilde anlaşılmasını sağlayan bir yaklaşım, bir tavır alış'tır (stance). Buradaki ironi, elbette ki, bu çabanın, bir yandan, imajinatif [muhayyileye dayalı] tasvirlere çok şey borçlu olan, hayatın güçlü bir şekilde metaforikleştirilmesi çabası olması; öte yandan da, bu psikanaliz çabasının yaratıcısının/Freud'ün, bunun sadece bu kadar ve bundan ibaret olduğunu, daha fazla bir şey olmadığını, yani yalnızca önemli bir metaforikleştirme girişimi olduğunu pek itiraf etmeye yanaşmamasıdır.

Aynı ilkenin [insan kişiliğini/varoluşunu metaforikleştirme ilkesinin] bir diğer örneği, Freud'la yollarını ayırmayı tercih ederek kendi teorik resmini sunan Freud'un erken takipçilerinden biri olan Carl Gustav Jung'un teorik duruşudur (stance). Freud'ün aksine, Jung, muhayyileye başvurması nedeniyle bir mazeret beyan etme ihtiyacı hissetmemiştir ve onun teorileştirme çabaları, bu tür düşünme biçimine duyduğu saygıyı gösteren yığınla örneklerle doludur. Çok üretken bir yazar olmasına rağmen Jung, Freud gibi teorisini bir diyagrama indirgememiş ama onun yakın dostlarından Jolande Jacobi, Jung'un da açıkça onayını alarak, Jung'un teorisini diyagramla ifade etmiştir (1962: 125).

Bizim dikkat çekmeye çalıştığımız noktanın açıklığa kavuşmuş olması gerekir. İster diyagramlaştırılmış olsun, isterse

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

olmasın, Jung'un teorisi, insanî gelişimi anlama çabasını yaygınlaştırma, insan hastalıklarının anlaşılması ve tedavisi için bir kaynak sunma umuduyla, insan kişiliğinin oluşturucu unsurlarını anlamak için girişilmiş bir diğer teşebbüstür. Tıpkı Freud'ün teorisi gibi, Jung'un teorisi de, bazı bakımlardan Freud'ünkine benzer, bazı bakımlardansa oldukça farklı şekillerde, insan kişiliğinin metaforikleştirilmesidir.

Ancak burada tartıştığımız konuya daha yakın nokta, Jung'un muhayyile konusunda uzun uzadıya tartışmalar yapmasıdır ve Jung'un çalışmalarında, bu konuyla yakından alakalı pek çok konu vardır. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology* başlıklı kitabında, bu meseleyle ilgili kendisinin geliştirdiği düşünceler konusunda çok güçlü izahatlar yapar. Bunlardan yalnızca birini zikretmek gerekirse...

> "Aradığımız, izini sürdüğümüz birleştirici fonksiyonları, fantazilerin yaratılmasında buluyoruz. Aktif eğilimlere giren bütün unsurlar, muhayyileye [muhayyilenin içine] doğru akarlar. Muhayyilenin psikologlar arasında hiç de iyi bir şöhrete sahip olmadığı ve şimdiye kadar da psikanalitik teorilerin muhayyileye çok kötü yaklaştıkları doğrudur. Adler için olduğu kadar Freud için de, muhayyile, bu iki araştırmacı tarafından varsayılan primitif/ilkel arzu temayüllerini gizleyen sözümona 'sembolik' bir görüş'tür yalnızca. Bununla birlikte, her ne kadar muhayyileyi, nedenselliği bakımından izah etmek ve küçümsemek mümkünse de, bu yaklaşıma karşı, -teorik ilke açısından değil, aksine pratik nedenlerle- muhayyilenin, hiç bir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde, insan hayatında 'ilerleme'yi mümkün kılan her şeyin yegâne yaratıcı kaynağı olduğu hakikati artık kabul edilmelidir. Muhayyile, indirgenemez bir değere sahiptir; çünkü kökleri, aynı anda, hem bilinçli zihnin, hem de bilinçaltının; hem kollektif'in, hem de bireysel'in/münferit'in içeriklerinde dalbudak salan yegane şey, psişik ["rûhî"] fonksiyon'dur. Peki, muhayyile, bu kötü şöhrete ne zaman sahip oldu, öyleyse? Kaldı ki, muhay-

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

> yilenin tezahürlerinin sözkonusu olduğu şartlar/durumlar, yalnızca göründüğü şekliyle alı/nı/p değerlendirilmez ki! Eğer muhayyilenin tezahürlerini ciddiye alarak muhayyileyi değerlendirmeye kalkışacak olursak, evvelâ, bunun hiç bir değerinin, hiç bir kıymet-i harbiyesinin olmayacağını bilmek zorundayız. Eğer tıpkı Freud gibi yaparak, onlara yalnızca semantik bir önem atfedecek olursak, bu, bilimselci [bilimi mutlaklaştıran] bakış açısından ilginç olabilir; ancak bunlara, otantik semboller olarak hermenötik/yorumlayıcı bir idrak/algılama açısından yaklaştığımız zaman, işte bundan sonradır ki, bunlar, hayatımızı kendimizle uyumlu/barışık şekillerde sürdürebilmek için ihtiyaç hissettiğimiz tayin edici/yönlendirici işaretleri bahşeder bize." (1956/1965: 298).

Jung'un *insanlık ve insanlığın tarihi* idraki/algılaması, muhayyileye dayalı düşünme'nin, kişisel var/oluş süreci demek olan münferitleşmenin/bireyselleşmenin apaşikâr ve samîmî bir çağrısı olduğunun kabul edilmesi kolaylıkla anlaşılacaktır. Jung'un da çok iyi gördüğü gibi, muhayyileye dayalı keşif yolculuğu [realization = kişinin kendini gerçekleştirme çabası], yalnızca insana özgü bir yolculuktur [quest = arayış çabası'dır] ve bu tür bir keşif yolculuğu, herkese muhayyileye dayalı düşünme imkânı verilmediği sürece, anlaşılamaz bir yolculuktur. Jung'cu düşüncenin bir şakirdi/öğrencisi olan Casey, bu tür bir teorinin sınırları içinde izin verilebilecek üç tür muhayyileye dayalı tecrübe olduğunu önerecektir: Fenomenolojik araştırma yoluyla keşfedilecek *bilinçli/şuurlu tahayyül etme*; derinlik psikolojisi yoluyla izi sürülecek *aktif muhayyile*; ve son olarak, arketip topografyasının incelenmesi yoluyla tahlil edilebilecek *arketipe dayalı muhayyile*. Casey'in de gözlemlediği gibi, bu tür muhayyileye dayalı düşünme tasavvuru, bizi,

> "ne algısal, ne de tabiatı icabı kavramsal olan, ve bu bağlamda, ne de -sözcüğün küçümseyici anlamında- yalnızca hayalî olan bir dünyaya ayak bastıracaktır. Bu *yakîn* [yakî-

> nen, bilfiil tecrübe ettiğimiz, soluduğumuz] dünya, dönüşmüş öz'lerle, ince/ltilmiş duyarlı formlarla, tahayyül edilen dünyanın sonsuz şekilde değişen ve çeşitlenen topografyası içinde her birinin kendine özgü yerleri olduğu figür kalabalıklarıyla dolu olan *tahayyüle dayalı, tahayyül edilen bir dünya*'dır. Bu dünya, artık beşerî olmayan -ya da en azından, münhasıran ya da hassaten/öncelikli olarak insandan ibaret olmayan- bir dünyadır. Bu, kendisine aktif muhayyile vasıtasıyla vâsıl olduğumuz/ulaştığımız ama arketipe dayalı muhayyile tecrübesi ile keşfettiğimiz *bir diğer dünya/âlem*, bir *diğer gerçeklik/hakikat*'tir. Rimbaud'nun, 'kişi mutlaka bir temâşâ edici olmalı, kendisini mutlaka temâşâ edici kılmalı' derken göndermede bulunduğu dünya, işte bu *diğer/öteki* dünyadır. Çünkü biz, bu *diğer* dünyayı, ancak otantik olarak vizyoner [temâşâya dayalı] bir muhayyileyi hayata ve harekete geçirmek süretiyle bilebiliyor, idrak edebiliyoruz. (1974B: 27).

Bu önerinin meziyetleri ne olursa olsun, bu öneri, Jung'cu düşüncenin, yalnızca muhayyileye dayalı düşünme'ye izin verdiği fikrini tasdik etmekle kalmıyor; aynı zamanda, bunun, insanın gelişiminde ve kendini keşfetme [individuation = kendi olma] sürecinde kritik bir oluşturucu unsur olduğunu da görüyor.

Çeşitli kişilik teorisi araştırmalarında, bu türden sayısız metaforikleştirme örnekleri bulunabilir. Son yayımlanan çalışmalardan biri, kişilik teorisi geliştirme konusunu inceler ve bu konuyu, beşerî haritalandırma biçimi olarak niteler (Von Eckartsberg, 1981). Keza, Milton H. Erikson tarafından geliştirilen bir diğer çağdaş hareket, hipnoterapi hareketi, terapist ile hastanın etkin, hünerli ve hürmet duyacak şekilde muhayyileye dayalı düşünme yöntemi üzerinde odaklanarak, meseleye, güçlü bir uygulama temeli ve istikameti kazandırır. Erikson'cu okulun öğrencileri tarafından da görüldüğü gibi, başarıya giden en emîn yol, Freud'çü yöntemle rüyaların analizinden de-

ğil, bütün formlarıyla muhayyileye dayalı düşünme biçimlerini hayata ve harekete geçirmekten geçer.

Kısacası, psikoloji, meseleyi teorik olarak ortaya koymakta sıklıkla başarısız olsa da, aslında muhayyileye dayalı düşünce'yi her zaman ciddiye almıştır.

Buraya kadar yaptığımız tartışmamızda, estetik, bilim, felsefe ve psikoloji araştırmalarında, muhayyile ve muhayyileye dayalı düşünme yöntemine yavaş ama emîn adımlarla bahşedilen sürgit artan bir takdir olduğunu gördük ve bu konu üzerinde yoğunlaştık. Estetiği hariç tutarak söylemek gerekirse, bu takdirde köklü bir dönüşüme tanık olmayı beklememeliyiz; bunu bizim yapmamızı umut edebiliriz yalnızca. Bununla birlikte, bu alanlar, muhayyilenin önemine ilişkin bir uyanışın gerçekleştiği ve sadece bunlardan ibaret olan alanlar değildir. Son 20 yıldan bu yana, uyanışın etkilerinin açıkça görüldüğü ve telâffuz edildiği iki ilâve alan daha zikretmek gerekirse, teoloji ve hukuk alanlarında da böylesi bir uyanış olgusunun yaşandığını görüyoruz. Sözgelişi, teoloji alanında, inancını yaşamak isteyen münferit mümin için olduğu kadar, dînî sır idrakini kavramsallaştırmaya çalışan profesyonel teolog için de, muhayyileye dayalı düşünce'nin önemi istikrarlı bir şekilde artıyor (Tracy, 1981). Hukuk alanında ise, hukukçunun hayatının, pek çok bakımdan, bir muhayyile aktivitesi ile dolu olduğu ve hâkim'in, fikrini adeta bir şiir gibi beyan eden bir sanatçı gibi görüldüğü öne sürülmektedir. Bir yazarın ifade ettiği gibi:

> "Hukukçu ve hâkimin, kendi 'sanat'larını anlamalarına, onunla bütünleşmelerine ve eleştirmelerine yardımcı olacak şiir incelemesi ve şiir eleştirisinden neler öğrenilebilir? Bu iki ifade biçimini yan yana koymak, bir izah ve tahlil sistemi, bir tasnif ve kategileştirme sistemi geliştirilmesine yol açmayacaktır; ama bu çaba, bize yeni sorular sorma yöntemi ve yeni umutları ifade etme biçimi kazandırabilir. Hâkim'in/yargıç'ın, tıpkı bir şair gibi -ya da tıpkı bir tarihçi, bir

> matematikçi gibi- biri olduğunu söylemek, meyilli bir düzeyi ölçmek için bir teyip ya da bir ölçüm aygıtı kullanan bir insan olduğunu söylemekten daha umut vadedici, daha ufuk açıcı bir şey olarak görünüyor. (White, 1973: 16).

Tartışmamızın bu noktasında, şimdiye kadar hakkında yazıp durduğumuz bu muhayyileye dayalı düşünme yönteminin anlamı konusunda biraz daha berrak bir şekilde düşünmemiz gerekiyor.

C-MUHAYYİLEYE DAYALI DÜŞÜNMENİN DAHA İYİ ANLAŞILMASINA DOĞRU

Burada, muhayyile ya da muhayyileye dayalı düşünme biçimi konusunda gelişkin bir teori sunmak gibi bir çaba içinde olmayacağız. Bu, hakkında ayrıca bir kitap çalışması yapılmayı gerektirecek kadar kapsamlı bir konudur. Ancak burada, Paul Ricoeur'nün, 1973 yılında Kentucky, Lexington'da, *Veterans Administration Hospital*'da yaptığı bir konuşmada, bir muhayyile teorisine şiddetle ihtiyaç hissedildiğini; altı yıl sonra ise, muhayyile teorisinin henüz emekleme safhasında olduğunu hatırlatmak yeterlidir. Şimdi, hem fenomenolojik, hem de kognitif psikologlar, konuyu vuzûha kavuşturmak için çalışıyorlar ama bu çalışma henüz yeni başladı. Muhayyile, tahayyül, hayal etme, hayal, hülya gibi kavramların son derece kafa karıştırıcı bir görünüm arzeder bir konumda olduğu apaçık ortada. Bu sözcükler, sıklıkla birbirine karıştırılarak, çok gelişigüzel şekillerde kullanılabiliyor ve bu nedenle, burada örtüşmelerin/kafa karışıklıkların yaşanması kaçınılmaz. Bazı yazarlar, imgeler/tahayyüllerden sözederken, bunlardan, her tecrübeye, muhtemelen son derece yüksek soyut tecrübeye eşlik eden duyusal yansımalar olarak sözediyorlar. Bazı yazarlarsa, bunu, kişinin gözlerinin önündeki sevgilisinin resmi olarak görüyorlar. Bazıları, kırmızı, beyaz, mavi karga gibi imkânsı-

zın tecrübesi/tecrübe edilmesi olarak değerlendiriyor. Bazıları, hayal etme'yi (imaging), bu tür tecrübelerle sınırlandırırken, muhayyile (imagination) sözcüğünü gelecekte uygulanmayı bekleyen pratik projelere tahsis etmeyi tercih ediyorlar. Vesaire vesaire... Burada gerçek sorun, muhayyilenin ne anlam ifade ettiğini/ne demek olduğunu belirginleştirmeye çalıştığımızda, otoritelerin ortaya çıkan şey konusunda müşterek bir fikre sahip olamamaları sorunudur. Buradaki anlaşmazlık, Eflatun öncesine kadar gider; bu sorun, ortaçağ düşünürleri da meşgul etmiştir ve çağdaş düşünürlere de kâbuslar gördürtmektedir.

Bu tarihin ışığında, burada, kişiliğin bütünleşmesi sorunuyla yakından ilgili olan muhayyileye dayalı düşünme ile neyin kastedilmediğinden sözedilmesi gerekiyor öncelikli olarak. Her şeyden önce, muhayyileye dayalı düşünme, mutfakta ayakta duran ve torununu seven bir kişinin, çoktan ölen annesiyle buluşması anlamına gelmiyor. Popüler deyim, buna, zaman zaman, hayal görme (imagining) olarak atıf yapar ama bu, daha iyi bir şekilde, hatırlama, yani, duyu izlenimini anımsama olarak tasvir edilebilir. Keza, muhayyileye dayalı düşünme, bizim kendimizi tecrübe edebilmemiz için, koltuğumuzda kalkıp dışarı çıkarak şehrin üzerinde uçmamız ve sonra da süzülerek yere inmemiz gibi bir tecrübe de değildir. Bu, -kişinin annesiyle buluşmasından oldukça farklı- muhayyileye dayalı bir *tecrübe*dir gerçekten de; ama bizim şu ân üzerinde kafa yorduğumuz muhayyileye dayalı bir *düşünme* biçimi değildir. Bazıları bunu, bir hülya (reverie) ya da bir hayal [fantasy = düş] olarak nitelendirebilir; ama bu, genellikle bir anlatı formu alır. Her ne süretle olursa olsun ve ne kadar değerli bir şey olursa olsun, bu, bizim burada ilgilendiğimiz muhayyileye dayalı düşünme bçimi değildir; Bachelard'ın da çok enfes bir şekilde ifade ettiği gibi:

"Böylelikle hülya, bize huzur ve sükûn verdiği zaman, bü-

> tün bir kâinât, bizim mutluluğumuza katkıda bulunmak için işe koyulur. Rüya görmek isteyen kişiye, işe mutlu olmakla başlaması gerektiğini söyleyin. İşte o zaman, hülya, o hakîkî mukadderatı sahneye koyar; onunla, onun içinde, şiirsel bir hülya'ya dönüşür ve her şey güzelleşir." (1969: 12).

Asıl meseleye yeniden dönecek olursak... Muhayyileye dayalı düşünme, tam da böylesi bir şeydir işte; bizi, hedefe doğru götürmeyi tasarlayan bir düşünme, bir *entellektüel* [intellectual = aklî ama aynı zamanda "rühî"] bir çabadır. Tıpkı bütün diğer düşünme biçimleri gibi, muhayyileye dayalı düşünme biçimi de, bir görevdir; ona dalıp giden kişi'den talepte bulunan bir iş'tir. Ama kendine özgü bir husûsiyeti/karakteri vardır; bu husûsiyeti değerlendirebilmek/takdir edebilmek için, bir teşebbüs olarak düşünme meselesi ve bir kişinin gerçekleştirmeye karar verdiği bir form olarak tahayyüle dayalı düşünme meselesi üzerinde dikkatlerimizi yoğunlaştıracağız burada.

Düşünme sürecinde, terimleri bizce malum olan/bilinen, çözümleri de araştırılabilen bir problemle karşılaşılır. Meselenin karmaşıklığıyla orantılı olarak, kişi, karşı karşıya kaldığı yığınla ayrıntıyı değiştirmeye ve kişinin başetmesi gereken kritik meselenin ne olduğunun açık seçik bir şekilde ortaya konulabileceğini bilmeye çalışmasıyla işe koyulmaya başlamalıdır. Her tarafta belirsizlik/muğlaklık kolgezdiği için, bu, hiç de kolay bir görev değildir; ve mekânlarında karanlık, alacakaranlık ve zaman zaman görülen ışık gölgeleri hâkim olduğunda, proje, sis ya da fırtınayı andıran bir görünüm alabilir. Bütün bunlar, hızla beliriveren, geçici olarak ışık saçan ama ışığın kaçınılmaz olarak kaybolmasıyla karanlığın artmasına yol açan ışık parıltıları ve hüzmeleri olarak görülebilir. İnsan, kendisini gelişigüzel bir yere konumlayarak bunu tecrübe etmeye ve bütüne ilişkin bazı geçici ışıltılar yakalamaya çalışır. Ama sadece tedrîcî olarak bazı özellikler belirginleşmeye ve manzaranın anlaşılmasını sağlayabilecek bazı fikirler oluşmaya başlar. Çoğu geçici ve kuşkulu olan bazı fikirler formüle ede-

rek ayağını yere basmaya çalışır; ama bunlardan yalnızca bazıları, kişinin, durumu idrak etmesini mümkün kılacak küçük bir umut ışığı sunabilir. Zamanla yavaş yavaş aydınlanan şey cevap değil, problemin kendisidir; ama bu aydınlanma bile değerlidir; çünkü kişinin varmak için mücadele ettiği yer, belki daha az ümitsiz olmasa bile daha az belirsizleşir.

Yalnızca kişinin kaosta belli ölçüde bir anlaşılabilirlik düzeyine ulaşmasından sonradır ki, kişi, karşı karşıya kaldığı boyutlara ilişkin bazı müşahhas/somut fikirleri orada burada sezmeye başlar (burada, sezgi ile, önümüzde birdenbire beliriveren ânî idraki kastediyoruz). Problem belirginleşir ve problemin bazı turtarsızlıları tıpkı bunun gibi gün ışığına çıkıverir: Bir kenara bırakılabilecek tutarsızlıklardır bunlar. Bütün bu olup bitenlerin ortasında, artık iyice belirginleşmeye başlayan, problemle ilgili kritik fikirler yavaş yavaş formüle edilir. Derinlik bakımından olmasa bile, soluk açısından fikirlerimiz gelişir ve kullanacağımız araçlar, yavaş yavaş elimize yerleşiverir. Tam bu noktada, akıl yürütme süreci, deyim yerindeyse, ilk platosu'na ulaşır. Her şeyin söylendiği ve yapıldığı bu noktada, kişi, malzemelerini, fikirlerini nasılsalar öylece bir araya getirir; meseleleri görmesini sağlayacak bir bağlam oluşturur; ve hâlâ henüz çözülemeyen ama hiç olmazsa daha az amorf/şekilsiz olan problemi bir yere kadar vuzûha kavuşturur. Akıl yürütmenin neden sezgisel değil de, mantıkî (discursive) bir şey olarak adlandırılması gerektiği, şimdi yeteri kadar açıklığa kavuşmuştur: Kişi, tıpkı yanmakta olan bir odada, bir ân önce dışarı çıkmasını sağlayabilecek uygun bir açık ararcasına, ayağını yere sağlam basma kaygısıyla, hiç bir zaman bir fikirden diğerine doğru hareket etmeye, lehte ya da aleyhte bir çaba içinde bulunmaya kalkışmaz. Yalnızca başlangıçta kendisine müracaat edilen sezgi, henüz çok yükseklerdedir [ulaşılması zor yüksek bir noktadadır] ve karşılaşılan boşlukla/belirsizlikle mutlaka yüzleşilmelidir.

Bu aşamada, kişi, henüz işin başındadır yalnızca; ve daha

fazla tırmanışa geçmek için platoyu terketmeden önce, sırları/bilinemez yanları kendilerini ifşa edinceye kadar düşüncelerine, kavramlarına, fikirlerine iskân etmelidir. Bu aşama, mantıksal düşünme'de kritik bir aşamadır; çünkü ikinci tırmanışta üstlenilecek görev, burada sözkonusu edilen kritik meselelerle ve kişinin onlar aracılığıyla çalıştığı aygıtlarla (kavramlarla) ilgili belli bir muhkemliğe sahip bir idrak düzeyine ulaşmış olması farzedilecektir. Başka bir deyişle, düşünür, malzemesine iskân etmeli, malzemesini uzun uzadıya incelemeli ve görevi yerine getirmek için gerekli yan kavramların anlamının ve potansiyellerinin ne kadar uygun ve yeterli olduklarını anlamaya başlamalıdır. Bu durumda bile, kişi, dikkat çekici oranda bir belirsizlikle işini götürmeye çalışır; çünkü kavramların ve kavram potansiyelinin tam anlamı, yalnızca bunların, eldeki mevcut diğerleriyle bilinçli bir şekilde karşılaştırılması ve karşıtlaştırılması sonrasında gün ışığına çıkar.

İşte bu nokta, kişinin, mevcut teşebbüsle ilişkili diğer kavramlara dair güçlü ya da daha güçlü bir idrake/kavrayışa sahip olması gerektiğini varsayar. Dolayısıyla, kavramalar arasındaki ilişki testi, düşünmenin bu aşamasında, yani, ilk plato'sunda yapılmalıdır. Bu noktada, fikirler keşfedilecek ve diğer fikirlerle mukayese edilecektir; bütün bunların hepsi de, kişinin henüz yapmaya hazır olmadığı gelecekteki yargılarını belirleme beklentisi ile gerçekleştirilecektir. Ne yazık ki, pek çok düşünür, bir ân önce hareket etme/yola çıkma endişesiyle, bu aşamada daha az iskân eder ve alelacele formülleştirmeler yapabilmek amacıyla hızla yola koyulur. Bu tür bir karar verme girişimi, mantığın dikte edeceği/belirleyeceği bir karar verme girişimi olmadığı için, elbette ki, mantıksızcadır. Çünkü mantık, kumar oynamaz; mantık, zorlayıcı değildir; ihtiyatlı ve dikkatlidir. Eğer mantık yanılırsa, bu ihtiyatlı olması hasebiyledir. Mantık, kişiden, meşgul olduğu şeyi bilmesini, üstelik de çok iyi bilmesini talep eder. Dahası, eğer kişi, meşgul olduğu, çözmeye çalıştığı probleme ilişkin geliştirdiği fikirlerin ve

ulaştığı hükümlerin/yargıların içeriklerini daha iyi idrak ederse/kavrarsa, söylediklerinden çıkan sonuçlara ya da çıkarılacak yanlış anlamalara bakar. Çünkü şimdi hüküm verme/yargılarda bulunma sürecine geçildiği içindir ki, kişinin, gerçekten neyi söylediğini ya da neyi tesis ettiğini öğrenmesi gerekir. Mantık, bütün karbonun kimyasal olduğunu beyan ettikten ve gösterdikten sonra, bizim bu bulguya dayanarak bütün kimyasalların da karbon olduğunu tesis edip etmediğimizi sorar bize. Başka bir deyişle, bu beyanatı tersine çevirebilir miyiz ve birncisinin ispatına dayanarak ikincisinin ispatına da ulaşabilir miyiz? Eğer değilse, eğer kendimizi ikinci beyanatta, birinci yargıda beyan edilenden daha fazlasını söylüyor bir vaziyette buluyorsak, bu durumda, bir yargı, nasıl tersine çevirilebilir? Tesis ettiğimiz ve tesis edemediğimiz şeyi bilmek zorundayız. İkinci beyanatta, tesis edilen birinci beyanattakinden daha fazla şey olduğunu söylemek, kişinin ispatını ve delilini aşması ve böylelikle, bütün bir düşünme sürecini tehlikeye atması demektir. Deyim yerindeyse, kesinliğe ulaşma çabamızda gereksiz sıçramaları garanti etmek için çok fazla kan dökülmüştür. Eğer bütün karbonların kimyasal olduğu gerçeğine ulaşmış, bu gerçeği tesis etmişsek, mantık, bize, yalnızca bazı kimyasalların karbon olduğu gerçeğiyle yüzleşmemizi ister bizden. Dolayısıyla, bu, (aynı şeyi söylüyor görünen ama gerçekte orijinalden/başlangıçta olduğundan daha fazla şey söyleyen) geometride olduğu gibi bir varsayımın iki tarafının ve taraftarının da kendi kanıtlarını ortaya koymaları zorunludur. Bu elbette ki, varsayımların herhangi bir şekilde yer değiştirmesi, yerinin değiştirilerek tersine dönüştürülmesi işlemini tehlikeye sokmak demektir. Gökdelenlerin yüksek yapılar olduğunun ispatlanması, bütün yüksek yapıların gökdelen olduğunun ispatlanması olarak düşünülebilir. Ama hakikat, kişinin bunu ispatlayamadığı gerçeği şeklindedir.

Böylelikle, düşünme süreci, sıkılaştırılmaya, sağlam bir şekilde örülmeye başlanmıştır. Artık ikinci tırmanışımıza doğru

yol alıyoruz ve (bütünüyle sezgisel bir süreç ve bulguların denenerek verililiğinin anlaşılmasından ibaret olan yanılarak deneme yapma anlamına gelen) başlangıçtakinden/birincisinden daha yüksek bir düşünce düzeyine doğru yolculuğa çıkıyoruz demektir. Kişi, tekrar tekrar gördüğü şeyin ne olduğunu hangi kesinlik derecesinin bu aşamadaki bilgiyi oluşturduğunu ve kişinin beyanatlarının ne ölçüde güvenilebilir olduğunu incelemeye mecburdur, buna zorlanır. Tırmanılacak yamaç ne kadar dikse, kayma ihtimali de o kadar büyüktür. Elbette ki, amacımız, apaçık bir şekilde, gerçeğe ulaşmaktır; ama tutarlılık, yolumuzun olmazsa olmaz şartıdır. Eğer vardığımız sonuçlar, istenmeyen sonuçlarsa ya da yola çıktığımız öncüller şüpheli ise, kavrayışımızı, daha fazla ilerletemez, daha ileri noktalara götüremeyiz. Eğer onları aşarsak, kendimizi bataklıkta debeleniyor buluruz.

İkinci tırmanışına soyunan büsbütün mantıksal düşünme çabasının izini sürme meselesine yeniden dönecek olursak; mantıksal düşünme'nin, kesinlik, geçerlilik ve tutarlılık peşinde koşturduğu apaşikâr ortadadır; bütün bunlar, makul yargılarda bulunmak için hayatî önem taşıyan kavramları yeterli bir açıklıkla kavradığını hisseden mantıksal düşünür tarafından verilen hükümler demek olan kendilerine özgü yargıların gerçekliğiyle sınırlıdır. Bu aşamada, düşünür, kendisini, yeterli bilgiye hâkim/mâlik konumda bulur; böylelikle, yalnızca ikinci plato'da iskân etmesini mümkün kılmakla kalmayan; aynı zamanda, üçüncü terimin aracılığının sunduğu incelikleri büyük bir hünerle kavrayan düşünürün önüne derin çıkarımları bina etmesini mümkün kılan araçları ve gereçleri de içeren kavramları dikkatle incelemesinden ve derinlikli algılamaya dayalı kararlar vermesinden neşet eden tahkikatlar yaparak daha yükseklere doğru tırmanmasını sağlayacak gerekli ayırımları ve izahatları yapabilecek konuma ulaşabilir. İşte mantıksal düşüncenin gerçek anlamda yeşerdiği ve düşünürün birbiriyle ilgisiz gerçekleri görmesini, art arda gerçekler inşa et-

mesine izin veren üçüncü terimin *aracılığının* devreye girdiği nokta bu noktadır. İster şaşırtıcı sonuçlara ulaşılmasına izin veren bir matematiksel sistem içinde olsun; isterse, yüce/ulvî kavrayış/idrak ufuklarını açan felsefî bir sistem içinde olsun; bu, düşünürün verdiği her bir hüküm içinde yer alan, özenle yorumlanan, düşünürü tabiat ve gerçekliği anlama sürecinde daha yüksek düzeylere ulaştıran müşterek bir unsuru gösteren dikkatli, kesin ve mantıksal kıyaslamalar yoluyla başarılır. Eğer dikkatle ve ihtiyatla yönlendirilirse, mantıksal kıyaslamanın gücü, düşünürün, problemin kalbine doğru doğru hareket etmesini ve onun kâbuslar görmesine yol açan meselenin bütün boyutlarını tam olarak açığa çıkarmasını mümkün kılar. İster felsefenin, ister kimyanın, ister fiziğin, ister matematiğin vesaire kullandığı spesifik ve teknik dilin sınırları içinde olsun, düşünür, araştırdığı gerçeği az ya da çok görebilmesini sağlayacak mantıksal düşünce'nin rasyonel araçlarını artık kontrolüne almış durumdadır. Dikkatle yaptığı araştırmalardan sonra, temel varsayımlarını, fikirlerini, yargılarını ve akıl yürütmelerini ortaya koyan düşünürün vardığı sonuçlar, bütün gerçekliğiyle gün ışığına çıkmış olacaktır; böyle bir noktaya gelmekle, aynı zamanda da, onunla birlikte, düşünme yolculuğuna çıkarak onu takip eden diğer düşünürlerin rızalarını da almış olacaktır.

Kısacası, bu, insanoğlunun [onu diğer varlıklardan ayıran] ayırt edici özelliği olan aklîleşmenin/akılcılaşmanın ve bütün bilimsel, felsefî, estetik ve mühendislik başarılarının temeli olan rasyonel düşünme'nin zaferidir. Bunun meyvelerini inkâr etmek mümkün değildir. İnsanlık tarihi, çağlar boyunca, buna tanıklık etmiştir.

Ancak, insanın hayatını karakterize eden bir diğer düşünme biçimi daha vardır: Heidegger'in, kesinkez insanlığın dehalarının aklına (intellect) ihsan ve lutfedilen ama aynı zamanda en ortalama insanda da bulunan bir düşünme biçimi olduğunu yazdığı, tavassut edici [hakikate ulaşmaya aracılık edici]

düşünmenin temelini teşkil eden *muhayyileye dayalı düşünme* biçimi. (1955, 1966).

Yukarıda da beyan edildiği gibi, muhayyileye dayalı düşünme, tastamam böyle bir şeydir işte: Kendine özgü bir şekilde ilerleyen kognitif bir görev; beraberinde saf mantıksal düşüncede bulunamayacak bir gücü de getiren biricik özelliklere sahip olan ayırt edici bir düşünme'dir. [Düşünme sürecinde], bu şekilde ilerlemekle, [muhayyileye dayalı düşünme biçimi ile düşünen bir] düşünür, attığı her adımda, tıpkı mantıksal düşünür gibi, bir problemin çözümüne ulaşma niyetiyle hareket eder. Ancak muhayyileci düşünürün kullandığı yöntem, olayın gerçeklerini, *askıya alınan bir yargıyla* sevmesine izin verir ona. Bu noktada, kavramlar, resme dönüştürülür ve kavramların o ân içindeki kendinde mündemiç olan hakîkîliğinin, düşünme işlemi sürecinde bir engel oluşturmasına izin verilmez. Böyle bir düşünür, elde edilecek sonuçla herkesten daha az ilgilenmez. Bununla birlikte, onun, olabildiği ölçüde çabuk bir şekilde yüzeye çıkmasına izin vermekle ilgilenmesi, umut vadeden her tür hesaba katış biçimi kadar makuldür (feasible). Başka türlü söylemek gerekirse, hareketleri zaman zaman mesleğinin ya da alanının kutsal ineklerini tehlikeye soksa ya da meydan okumalarla karşı karşıya bıraksa bile, imajinatif düşünür, pek çok yönde hareket edebilmek için, başlangıçtaki [ilk plato'daki] adımları yerine getirmekle yükümlü değildir. İmajinatif düşünürün benimsediği şey, bir *ikonoklazm* [yerleşmiş geleneklere karşı çıkma/put kırıcılık] biçimi değil, düşüncenin yeni bir şekilde metaforikleştirilmesi çabasıdır. Geleneksel mantıksal düşünür, eleme, tasnif etme, tefrik etme/ayırt eme ve reddetme sürecinde eleştirel kavrayışı devreye sokarak ihtiyatlı bir şekilde ağır aksak ilerleme, test etme ve inşa etme amacıyla hareket eder. Böylesi bir işlem, mantıksal düşünürün, sağlam bir temel üzerinde durduğunu ve adımlarının yeniden izini sürme ihtiyacının asgarî düzeye indirileceğini garanti eder. Ancak imajinatif düşünür, daha ya-

tay (lateral) bir şekilde ilerler; böylelikle araştırdığı şeyi bulmayı vaadeden bir konuma ya da duruş'a ulaşıncaya kadar, hızla ve üstünkörü bir şekilde pek çok alanı kapsayan, küçük ya da büyük sıçramalarla uzun bir yolculuğa çıkar. İmaginatif düşünür için, görünen her şey, bir imkân sunar; ve seçim, eğer bu imajinatif düşünürün yaptığı seçimse, işte bu imkânlar arasındadır. Mantıksal düşünür, her aşamadaki yapı taşlarını/temel ilkeleri bularak ve ilerlemeleri test ederek özenle sağlam bir temel atar. Oysa imajinatif düşünür, deyim yerindeyse, her yerdeki yapı taşlarını/temel ilkeleri görür ve sonunda, uygun bir ân'da belli duvarlara iskân edeceğini tastamam bilerek, bir ânda, her birini ve hepsini seçer. Mantıksal düşünürün aksine, imajinatif düşünür, verdiği bütün kararları art arda askıya alacaktır. Bütün bunlar, zamanı geldiğinde resmin içine girebilir; ancak zamanı geldiğinde ve ancak onlara gerçekte ihtiyaç duyulduğu zamanda.

Basit bir örnekle izah etmek gerekirse, iflasla karşı karşıya kalan imajinatif düşünür, hayal kırıklığına uğrayarak paniğe kapılmayacaktır. Şimdi onu görünüşte başarısızlığa uğrattığı görünen, denenmiş ve gerçek yöntemlere iskân etmeyecektir. Bu, başkalarının gübre yığını olarak niteleyebileceği şeyi, o, hayatiyet ve enerjiyle boşaltılan gübre istifi olarak tasvir edecektir. Uğruna bütün bir hayatını vakfettiği, o çok değer verdiği rüyasının altüst olmasına hazırlıklı olmak zorunda olduğu, doğrudur ve hazırlıklıdır da. Ama başarısızlık, başka bir kişiden uzak olmadığından daha fazla uzak değildir ondan. Ne var ki, o, başarısızlığı, amaçla birbirine karıştırmaz; giriştiği belli bir serüvende başarısızlığa uğraması, onun kaynaklarının sona erdiği anlamına gelmez hiç bir zaman. Aksine bu, bunlara, farklı kavramlarla, farklı kurallarla ve farklı beklentilerle farklı bir şekilde yaklaşılması gerektiği anlamına gelir [onun için]. Ona göre, soyunulan bir teşebbüsün alt üst olmasının belki de yeni bir teşebbüsün doğuşu anlamına gelebileceği imajinatif düşünür tarafından idrak edilemeyecek bir şey değildir; en azından,

imajinatif düşünür, bu fikri gerçekleştirmeye gönüllüdür. Ve alt üst oluşun, kaçınılmaz bir son/uç olduğu ispatlanırsa, şimdi kendisine ait ve kendi elinin altında ve kontrolünde olan imkânsız bir durumda gizli olan imkânları araştırmaya gönüllüdür. Bu tür [muhayyileye dayalı] düşünme biçimini, *polyannacı* bir olay olarak nitelemek, bu düşünme biçiminin gücünü görememek, kaybetmektir. Bir Polyanna, bir başarısızlık ya da yanlış yapma imkânını aslâ itiraf ve kabul etmeye yanaşmayacaktır; böyle bir şey, onun için tahayyül bile edilemez bir şeydir. Oysa, burada kendisinden sözettiğimiz kişi [imajinatif düşünür], bunu her zaman itiraf eder ve sürekli olarak bununla birlikte yaşar. Ve, kendine özgü bir hayatiyeti beraberinde getiren bir yeniden-inşa'ya doğru hareket eder.

İki düşünme tarzını kısaca mukayese edebilmek için, burada, muhayyileye dayalı düşünme tarzının, hedefini gerçekleştirme konusunda son derece güçlü bir niyet taşıdığını söyleyelim. Bu bağlamda, muhayyileye dayalı düşünme tarzı, mantıksal düşünme tarzından farklı değildir; ama imajinatif düşünür, hedefe giden/götüren yolların çok fazla olduğu konusunda ikna olmuştur. Diğerlerinin de bu yolları bulmuş olmaları gerçeği, bu yolların varolmadığının ispatı değildir.

İkincisi, muhayyileye dayalı düşünme tarzı, *epoche*/dönem olarak adlandırılan paranteze alıcı bir işlem/prosedür kullanır; böylelikle, pek çok bakımdan yargının/hükmün askıya alınmasına izin verir. Hepsinden de önemlisi, kişinin hedeflerinin, dikkate değer bir zaman süresince oldukça geniş bir zamana yayılması gerekir. Ve kişinin araçları/yöntemleri -yani kavramları ve yargıları-, mümkün olabildiği uzun bir zaman süresince, geçici ya da hipotetik olarak kalmalıdır. Her taraftan yeni imkânların sökün edivermesi için seçenekler, açık olmalı, açık tutulmalıdır. Açıkça görüldüğü gibi, bu tür bir düşünme tarzı, mantıksal düşünürün başvurduğu yöntemden son derece farklıdır.

Üçüncüsü, muhayyileye dayalı düşünme tarzı, başlangıçta

[ilk plato'da] yalnızca "açık ve anlaşılır" fikirler olmaması gerektiğini talep etmekle kalmaz [burada yazarın kullanmayı tercih ettiği "clear and distinct/açık ve anlaşılır" kavramlarının, Descartes'ın modernlik için kullandığı kavramlar olduğunu özellikle hatırlatmak isterim-YK]; aynı zamanda, imkânların tohumu olarak gördüğü kavramsal belirsizliği özellikle ağırlar/baştacı eder. Hızlı ve yatay (lateral) olarak hareket ettiğinde bile, muhayyileye dayalı düşünme, onları hayata girdirme/döndürme umuduyla durumların karmaşıklığını azamî noktaya çıkaracaktır. Çekirdeğin ve çukur'un imkânlarını keşfetme (exploit) çabasının bizatihî kendisi, özgürleştirici ve güçlendirici bir tecrübedir.

Dördüncüsü, muhayyileye dayalı düşünme tarzı, insanın düşünce resmine mantıksız/ilgisiz ifadelerin sızmasına izin verir; böylelikle onları, sabırlı ve hoşgörülü kişiye sabrına ve hoşgörüsüne karşılık olarak verilmesi gereken küçük bir ödül olarak değerlendirir. Çünkü böyle bir kişi için, mantıksızların tecrübe edilmesinde, hayatımızın akışını/seyrüseferini değiştirebilecek önemli metaforikleştirmelerin teşekkülü vücut bulur.

Beşincisi, muhayyileye dayalı düşünme tarzı, olabildiği kadar uzunca bir süre, tahayyül bile edilemeyen'i gerçekleştirmeye gönüllü olarak soyunur; ve onun üretici/yaratıcı (genrative) potansiyelini hiç bir zaman gözardı etmez; olumsuz sayılar ya da hayalî (imanigal = sanal) sayılar matematiğe girdirildiğinde böylesi bir şey vukû bulmuştu; yine, Öklitçi aksiyomlar [kabul edilmiş gerçekler], üretici olmalarına rağmen, tersyüz edildiğinde ve Öklitçi olmayan postülalar [varsayımlar/kaziyye'ler], değerli/yararlı olacak şekilde gerçekleştirildiklerinde de vukû bulmuştu ve bunların değeri, tarihin daha sonraları gösterdiği gibi, oldukça büyüktü.

Açıktır ki, eğer kişi, yalnızca meselenin mantığı [ve mantıklılığı] üzerinde yoğunlaşma amacı ve niyetindeyse, böylesi bir çaba, intihar olacaktır. Ama eğer kişi, meselenin yaratıcılığı üzerinde yoğunlaşıyorsa, böyle bir şey sözkonusu değildir.

Dolayısıyla, imajinatif düşünür, benzerliklere dikkat eder ve onları zihni genişletecek şekilde kullanır; ama aynı zamanda da, gerçek ya da tahayyül edilen benzerliğin ötesine gitmek için "sabırsızlanır". Bir süreliğine de olsa, çelişkili düşünceyi tercih eder; yalnızca çelişkili düşüncenin niteliğini ve tür'ünü görmek için bile olsa, bunu yapmaktan kaçınmaz. Dolayısıyla, imajinatif düşünür, mukayeselerle, karşıtlıklarla, hasmaneliklerle meşgul olur; ama onun bu tür bir diyalektiğe derinlemesine dalması, zamanla, ölçülemeyecek kadar zengin meyve verir. Bilinmeyeni bilinir kılmak için sonsuza dek çalışır, araştırır; bilinmeyeni, yeni ve heyecan verici kılabilmenin bir yolu da budur çünkü. Ayrıca, bilineni bilinmez kılmak için de sonsuza dek çaba gösterir; zira bu çaba, başka türlü hareket ettiğinden kavrayışından/gözünden/idrakinden kaçabilecek bilgi/anlam dünyalarını kendi bilgi/anlam dünyalarına katar. Bu, bir büyücünün değneğini vurarak harikulâdelikler gerçekleştirmesi gibi bir şey olarak yorumlanamaz. Aksine bu, zor bir kelimenin, ciddî bir hazırlığın ve sabırlı bir araştırmanın makul bir şekilde tatbikata konulmasıyla başarılan bir marifet ve hünerdir. Kısacası, muhayyileye dayalı başarı, muhayyileye dayalı düşünmenin yegâne umududur; ama bu, sadece ve sadece ciddî, alçakgönüllü ve sabırlı bir izsürme, bir araştırma sürecine girildiğinde gerçekleştirilebilecek bir şeydir. Muhayyileye dayalı düşünme, hiç bir şekilde, mantıksal düşünmenin alternatifi değildir; çünkü mantısal düşünmenin sunduğu yapı olmaksızın, muhayyileye dayalı düşünme dejenere olarak entellektüel kaosa sürüklenebilir. Kışkırtma, süreksizlik, yargıyı geciktirme ve askıya alma, muhayyileye dayalı düşünce sürecinde kullanılan hakîkî/tahkîkî (ingenious) ve yaratıcı süreçler ve metotlardır; ama bütün bunlar, makul (sound), rasyonel, mantıksal düşünme tarafından sunulan yapı'nın sınırları içinde saygınlıklarını kazanır ve etkili olduklarını ispat edebilirler. Biri olmaksızın diğeri başarılı olamaz; her ikisi de, biraraya geldikleri zaman yaratıcı ve meyve vericidir.

DeBuono, yatay düşünme (lateral) ve dikey (vertical) düşünmeye dair dikkate değer şeyler yazmıştır; onun tahlili, bazı bakımlardan, bizim muhayyileye dayalı düşünme ile mantıksal düşünme konusunda yaptığımız tartışmaya benzer yanlar içerir:

> "Hem yatay, hem de dikey düşünme'ye ihtiyacımız vardır. Yatay düşünme, temelde, düşünmenin daha erken aşamalarıyla ilgilenir: Örüntüleme/modelleme, algısal seçim ve probleme yaklaşım biçimi aşamalarıyla. Dikey düşünme ise, orta ve daha geç aşamalarla, yani işleme koyma (processing) ve işlemi çözme'ye (working out) çalışma aşamalarıyla ilgilenir. Yatay düşünme, kavramları seçmekle; dikey düşünme, kavramları kullanmakla meşgul olur. Yatay düşünme, dikey düşünmenin ihtiyaç duyduğu üretilen fikirleri seçer ve geliştirir. Dikey düşünme ise, yatay düşünmenin ihtiyaç duyduğu etkili bir başlangıç noktası kurar. Yatay düşünmede gösterilen hüner/beceri, dikey düşünmedeki hünerin/becerinin etkili olmasının imkânlarını artırır ve büyütür. Ve bu işlemin tersi de aynen gerçekleştirilir ve geçerlidir. Her ne kadar, her iki düşünme tarzı da kendilerine özgü/ayrıksı düşünme tarzları olsa da, yine de, birbirlerinin yerine geçmezler; birbirlerini tamamlarlar." (1971: 22).

Heidegger'in *Discourse on Thinking: Gelassenheit* başlıklı kitabında sözünü etiği, tavassut edici/aracı olucu (meditative) düşünme'nin izini sürmek için ihtiyaç hissettiğimiz temelleri ve kaynakları, işte bu muhayyileye dayalı düşünce'nin zenginliğinde [ve enginliğinde] buluruz, bulabiliriz ancak. [Hakîkate ulaşmaya] tavassut edici bu tecrübede, şeylerde/mevcûdiyetlerde mündemiç/içkin olan mânâlar üzerinde tefekküre dalmak; bütün sûretlerinde (forms) Varlık'ın iç içe gemişliğinde ["labirentlerinde"] iskân etmek ve Varlık'ın çeşitliliğinin özenle bakıcı/koruyup gözetici *temâşâ edici*ye sunduğu birliği/bütünleşme'yi seyre dalmak için durur ve konaklarız. Bu tür ânlarda,

bütün hesap-kitaplar bir kenara itilir: Mantıksal düşünce, zenginliklerini devşirir; muhayyileye dayalı düşünce, Varlık'ın imkânlarının keşfedilmesine izin verir ve hakikate ulaşmaya, onunla bütünleşmeye çalışan kişi, her şey hakkında "olan"ın/"vukü bulan"ın ("is") önünde hayretle, harikulâde bir merakla saygıyla durur ve derin düşüncelere dalar. Kişiyi, [hakikate ulaşmaya] tavassut edici alan'a [âlem'e, dünya'ya, dolayısıyla hakîkat'in bizatihî kendisine] ve tecrübeye taşıyan işte bu tahayyül etme kabiliyeti ve melekesidir.

Bu mülâhazaların ne kadar anlam ifade ettiği elinizdeki kitabın daha sonraki bölümlerinde açıklık kazanacaktır. Burada, bir kişinin bütünlüğü/kemâle ulaşmasının, kişi'de sürekli olarak en iyi'nin, en mükemmel'in keşfedilmesini talep eden hayatboyu süren bir izsürme, bir arayış çabası olduğunu söylemek şimdilik yeterli olacaktır. Bu bütünleşme/kemâl çabası, ne getirirse getirsin, ne kadar üretken olursa olsun, kişiden bazı temel şeyler talep eder. Tam bu noktada, bir gerçeğin artık ortaya çıkmış olması gerekir: Bu, ne yalnızca saf mantıksal bir başarıdır; ne de yalnızca büsbütün muhayyileye dayalı bir başarı. İkisinin karışımı, harmanlanması bir şey olmak zorundadır. Fenomenolojik araştırma/lar, insanın hayatında bilincin/şuurunun ne denli önem arzettiği gerçeğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte, muhayyileye ilişkin boyutlar, nasıl bilinçaltıyla özdeşleştirilemezse; bilinç de, insanın rasyonel boyutlarıyla özdeşleştirilemez. İnsan bilinci/şuuru, [şiiri, şiarları, meşairleri], hem mantıkî, hem de muhayyileye dayalı boyutları ihata eder, kucaklar. Hem mantıkî, hem de imajinatif bir şekilde yaşamak tastamam insana özgü bir başarıdır: İşte bu nedenledir ki, bütün zamanların en büyük insanî başarısının, hakîkî (genuine) anlamda şiirsel bir hayat sürdürülmesini mümkün kılacak, tecrübeye dayalı bir keşif [kendini gerçekleştirme], dolayısıyla, insanın varoluş serüveninde her iki düşünme tarzının güçlü bir şekilde mevcûdiyetini azamî düzeyde hayata geçirme çabasında gizli olduğu söylenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM
ALGI: ÖNCELİĞİ, SINIRLARI VE İMKÂNLARI

A-BAZI TEMEL FENOMENOLOJİK MÜLÂHAZALAR

Fransız fenomenoloğu Maurice Melrleau-Ponty tarafından, bir bedenin beden olmasının, bir bilincin bilinç olmasının çeşitli yolları olduğuna işaret edilmiştir. Bu bölüm, algılama eyleminde ifşa olunduğu şekliyle bilinç üzerinde yoğunlaşacaktır; çünkü insan algısı, insanın varoluş projesinde son derece temelli bir ilke'dir. Algı fenomeninin daha iyi anlaşılması, insanın daha iyi bir şekilde bütünleşmesinin/kemâle ulaşmasının harikulâdeliklerini idrak etmemizi mümkün kılacaktır; zira bütünleşme görevi, hayatın karmaşıklıklarında bir bütünlük (unity) sağlamak amacıyla tasarlanmıştır; ki buna ilişkin bilgi, bizzat algılama/idrak eyleminin kendisinden doğar.

1-Algı ve Dünya

Algı incelemesi, bizim projemiz açısından kritik önemi hâiz bir konudur. Ancak bu, gizemle başlar ve az çok aynı şekilde sona erer. Maurice Melrleau-Ponty'nin de işaret ettiği gibi, burada şaşırtıcı olan nokta, algıyı anlamaya çalışmak için ye-

niden algıya dönmemiz gerektiği gerçeğidir; tıpkı bir sinema filmi projektörünün geriye doğru sarması gibi, dalgıcı sudan çıkararak suya dalmayı yeniden-inceleyebiliriz ancak. Kendimizi hiç bir zaman algılayamaz bir konumda bulmayız ve o yüzden, kendimizi algı vazifesiyle yükümlü kılarız. Kendimizi her zaman algılar bir konumda görürüz ve hâlihazırda algısal olarak bir parçası olduğumuz dünyadan kendimizi uzaklaştırma [bu dünyayla aramıza bir mesafe koyma] çabası içinde olmak zorunda hisseriz kendimizi. Hâl böyle olunca, kişiliğimizin bütünleşmesinin, algımızın dünyasıyla sıkı sıkıya irtibatlı olacağını umarız. Kendimizi ve algı dünyamızı nasıl bir araya getireceğimiz meselesinin yan yana, at başı gittiği görünecektir. Gerçekten de, bu iki meseleyi birbirinden ayırt edip edemeyeceğimiz bir sorun teşkil eder; bunlar, bir de bakmışız ki, bizim varoluş madalyonumuzun iki yüzü olup çıkıvermiş olabilirler. Tıpkı bilinç gibi, algı da, kişiyi, yalnızca bilinç hakkında bilinçli kılar. İnsan, bilincinin bilincinde değildir; insan, algıyı algılayamaz; dünyayı bir ölçüde algılayabilen insan, bilinçli bir insandır. Dolayısıyla, nesneler, görünmeye muktedir olur ve kendilerini insanoğlunun canlı hayatında sergilerler.

Bu, algı ile gerçekliğin, müşterek sonuçlar doğuran biricik bir yakınlığa sahip olduğunu ifade etmenin bir başka şeklidir. Eğer insan idraki/algısı olmamış olsaydı ve dolayısıyla beşerî farkındalık olmamış olsaydı, o zaman, hangi gerçeklikten sözedilebilecekti ki? Başka türlü söylemek gerekirse: Bilincin bilinci olmadığı zaman, bilinç ne anlam ifade edebilirdi ki? Bunun tersi de doğru elbette: Kişinin bilincinde olabileceği bir gerçekliğin olmadığı zamanki bilincin ne anlamı olabilir ki? Bu sorunla meşgul olurken Heidegger, insanoğlunun, tabiatı gereği hâlihazırda bu dünyada olan (Orada-Olan/Da-Sein) bir varlık (being) olduğuna işaret eder. Heidegger, bununla, kişinin, kendisini bulan ve sonra da dünyanın içine adım atmaya karar veren bir varlık olmadığını vurgulamak ister. Aksine, kişi, kendisini daima orada bulan bir varlıktır. Dolayısıyla, insan

olmaktan (insanî bir varlık olmaktan) sözetmek, hâlihazırda dünyada bulunan/var olan, oraya bağlanan bir varlıktan sözetmektir; ve aynı şekilde, dünyadan sözetmek ise, bir mevcûdiyetin (entity) hâlihazırda orada mevcut bulunduğundan; kişiyle bütünleşen, bir hâle gelen bir mevcûdiyetten sözetmek demektir. Heidegger, dünya ile insanı bir araya getirme, birleştirme çabasında kendini gösteren boş/anlamsız bir çabanın varlığından esefle bahsetmişti; oysa, onun gördüğü gibi, gerçek açmaz (dilemma), tam da bunun tersidir: Bu, onları [dünya ile insanı] birbirinden ayırma; eğer mümkünse, olabilirse, birinin gerçekten nerede sona erdiğini/bittiğini; ötekinin ise hakikaten nerede başladığını belirleyebilme görevidir. Bu, hiç de kolay bir görev değildir.

Özne ile biz olduğumuz dünyaya doğru gerçekleşen/yönelen aşkınlık süreci arasında bir ara/fasıla vermeyi ya da askıya almayı, inceltmeyi ya da fenomenolojik bir indirgeme gerçekleştirmeyi tesis etme teşebbüsünden sözden Merleau-Ponty, şöyle bir gözlemde bulunur:

"Dünyayı paradoksal olarak görebilmek ve algılayabilmek için, dünyayı bildiğimiz/aşina olduğumuz şekilde kabul etmekten vazgeçmek zorundayız ve aynı zamanda da bu vazgeçmeden/bu ara vermeden de, dünyanın nedensiz dalgasından/dalgalanmasından başka bir şey öğrenemeyebileceğiz. Bu indirgemenin bize öğreteceği en önemli ders, tam bir indirgemenin imkânsızlığıdır." (1946/1962: XIV).

Böylelikle, biz olduğumuz/kendimiz olduğumuz aşkınlığı askıya almaya teşebbüs edebiliriz; ama bunu ancak büyük bir çaba göstererek ve ancak kısmî bir başarıyla yapabiliriz; tıpkı asansör yukarı çıkarken bizim aşağıya doğru yürümeye çalıştığımızda yapacağımız gibi. Araştırma amacıyla, bir ara verme taklidi yapabiliriz; ama yalnızca araştırma amacıyla; yaşama amacıyla değil. Bu yapay ve oldukça imajinatif bir "sanat"tır. Böylelikle, ayrıksız varlıkların (entity) yeryüzü içinde ve yeryüzü üzerinde görülmeleri hasebiyle algı bizi varlıkların doğu-

şuyla yüzyüze, burun buruna getirir. Şurası kesindir ki, bu doğuş, sonlulukla ve belirsizlikle maluldür ve gün ışığına çıkarılan varlıkların süregiden gelişimini temin edebilmek için dikkate değer ölçüde derinlikli bir bakıma gerek vardır. Ancak bu, bizatihî insan kişiliğinin kendisi demek olan algısal bilincin ışığında gerçekleşmiştir.

Bunun bir sonucu olarak dikkat çekilmesi gereken nokta, algı nesnesinin kendi gerçekliğinin ve Varlık'ının olduğu ama insan müdahalesi olmaksızın onun lehinde ya da aleyhinde hiç bir şeyin söylenemeyeceği gerçeğidir. Bir kimse için bir anlam ifade etmediği sürece, anlam ya da önem diye bir şey mevcut değildir. Bir kimse, algılayan kişi'dir. Dahası, özne, bağımsız [in-dependent = iç bağımlılığı olan] nesne tarafından bütünüyle bunaltılan pasif, çaresiz bir algılayıcı olarak algılanmayacaktır. Tam tersi bir şekilde algılanacaktır. Çünkü kişi, kendisiyle beraber kendine özgü bir aktivite getirir; bir kendiliğindenlik, bir yaratıcılık, bir anlam-doluluk, anlam-yüklü bir aydınlanma, deyim yerindeyse, bir nesne tarafından beklenen bir Midas'ın dokunuşu getirir; ve nesnenin hayat verdiği, karanlıktan aydınlığa [light = ışığa] doğru yönelen bir hayatiyet belirtisi gösterir. Gurwitsch, bu konudan, biraz-cık farklı bir şekilde şöyle sözetmiştir:

> "Fenomenolojik açıdan bakılınca, bilinç/şuur, diğerleri arasında yer alan dünyevî alanlardan bir alan olarak değerlendirilemez. Bir nesne, hangi ve ne ölçüde bir dünyevî alana ait olursa olsun, zarûrî olarak, bilinci (yani, kendisini hayatımızda sunduğu/mevcut kıldığı şekliyle gösteren ve sergileyen sözkonusu edilen nesne yoluyla gerçekleştirilen eylemleri) içerir, ortaya çıkarır ve bu anlamda, varsayar. Böylelikle, bilinç, kendisini, evrensel bir alan ya da bütün nesnelerin takdiminin/vücut bulmasının aracı olarak ifşa eder; bu, her dünyevî alanın kaçınılmaz olarak atıf yaptığı bir alandır. İşte bu alan, her dünyevî alana bilinç imtiyazı ve önceliği sunmaktan teşekkül eder." (1964: 159).

Dolayısıyla, Varlık'ın gün ışığına çıkabilmesi, Varlık hâdisesinin hangi form'da olursa olsun vukû bulması için, insanın bunu algılamak için mutlaka mevcut olması gerekir. Eğer böyle olmazsa, bu durumda, hiç bir sûrette hiç bir şey söylenemez: dolayısıyla, *Dasein*'in/*Varlık*'ın mevcudiyeti son derece kritiktir. Gerçek anlamda harikulâde bir şekilde, kişi ile dünya, birbirlerinin parçasıdırlar. Ancak bu, yalnızca başlangıçtır. Bu Varlık hâdisesi'nin, algının önceliği meselesini, daha derinlemesine anlayabilmek için, daha fazla şey söylemek zorundayız.

2-Anlam-Bahşedici Olarak Algı

Yukarıda, kişinin, algıda bile, anlam-bahşedici olduğu gözlemi yapılmıştı. Bunu kavramak zarûrîdir; çünkü bu, kişideki bütünleşme sürecinin kalbinde yer alır. Bizim amaçlı/amaçyüklü bir bilinçle donanmış ve dolayısıyla, göründüğü hâliyle gerçekliğe açık olmamız nedeniyle, kişi, hem anlamlı, hem de alamlandırıcıdır. Biz her şeyi, niyetlendiğimiz/amaçladığımız ve bir anlam yüklediğimiz şeye doğru yükseltiriz. İnsan bilinci, mevcut olan her şeyi bir bütün'de ya da bir bütünlük'te biraraya getirme kapasitesine sahiptir; bu bütünlük, belirsiz, kaotik ve bütünüyle tasvir edilmemiş/belirginleşmemiş olsa bile. İnsan bilinci, eğer münferit bir nesne ile ilgileniyorsa, ona bütün diğer varlıklara yön verebilecek bir özellik bahşedebilir ya da her varlığa bütün diğer varlıklara gönderme yapan bir gösterge olarak yaklaşabilir. Bu biricik bağlamlaştırma ve bir varlığı diğer/ler/iyle irtibatlandırma gücü vasıtasıyla, insan bilincinin, şeylere/varlıklara anlam kattığı söylenir. Bu, gelişkin bir düşünme süreci yoluyla gerçekleştirilebilir ya da burada sözkonusu edilen nesneyi, bilinç alanında bir yerde bir ân kılarak/yaparak, görece basit sezgisel algı eyleminde de gerçekleşebilir bu. Dolayısıyla, hiç bir gerçek insan eylemi -insanî niyetsellik/amaçlılık tarafından karakterize edilen hiç bir fiil- boş ya da anlamsız değildir.

Algılarımızın anlam-bahşedici olduğunu söylemekle, anlam-bahşedici çabaların büsbütün tesadüfî olduğunu öne sürmüş olmuyoruz. Algı, kişinin ışık/aydınlık-sunucu bir eylemidir; bu doğru; bütün hünerine (virtüözitesine) rağmen, algı belli sınırlar çerçevesinde işlem yapar. Tesadüfen, bağımsızca, bütünüyle ya da hatta doğru bir şekilde anlam veremez. Algının verdiği/sunduğu ân'ın aydınlığı, algısal ânın ya da ânların aydınlığını/parlaklığını bir hayli aşan bir yapıya, zenginliğe ve bolluğa sahip olan bir nesnenin aydınlığı, aydınlanmasıdır. Husserl, bu gerçeğin farkındaydı ve bunu son derece açık bir şekilde şöyle ifade etmişti:

> "Husûsî/maksatlı analiz, tıpkı bir bilinç gibi, her *cogito*'nun [bilen'in] onun kastettiğinin (en geniş anlamda) bir anlamı olduğu ama herhangi bir ânda, bu kastedilen bir şeyin, o ânda 'açıkça' kastedilenden daha fazla bir şey -daha fazla bir şeyle bir şey kastetme- olduğu temel bilgisi ve bilinci (kognisyon'u) tarafından yönlendirilir. Bizim örneğimizde, her algı/lama aşaması, nesne'nin, yani algısal olarak kastedilen şeyin yalnızca bir yanı'dır. Herhangi bir bilinçte örtük olarak varolan bu *kendisinin-ötesindekini-kastetme/amaçlama*, algı/lama/nın zorunlu bir ân'ı olarak değerlendirilmelidir. Öte yandan, bu kastetmenin Aynı'nın 'daha fazla anlam'ı olduğu, olmak zorunda olduğu gerçeği, yalnızca, mümkün bir ayrıksı kılma ve kaçınılmaz olarak da, sezgisel ifşa delili yoluyla, benim inisiyatifimle yapılacak bir şey olarak fiîlî ve mümkün bir sürekli algılama ya da mümkün bir hatırlama formunda gösterilmiş olmaktadır." (1970: 46).

Dolayısıyla, algı, ikili bir karaktere sahiptir: Algı, anlam verir/sunar ama bunu algıladığı şeyin ışığında yapar. Algıyla birlikte, bir de algılayan vardır; tıpkı çarpan'la birlikte bir çarpılan olması gibi. Ve algılanan, algılanabilir olanın yalnızca bir kısmıdır. Yine de, algı, kişiye, dünya ile ilişki kurdurmuştur. Algı, dünyaya belli bir açıklık/açık olma durumu olduğu için, gerçek-

ten de, haklı olarak, kişi algıladığı zaman, algılayan, ego değil ya da hatta tefekkür eden bir *cogito* olarak algılama işini gerçekleştiren ego da değil; bilakis, algılama eyleminin/fiilinin ilk özelliğini ifşa eden tefekkür'dür. Başka bir deyişle, insan teki demek olan açıklığın ilk kapanması, dünyanın tefekkürüdür. Bir kişinin tecrübesinin bir diğerinde farklı olmasını ve nasıl farklılaştığını belirleyen şey işte budur. Kısacası, bilinç, algılama eyleminde kendisine açık olduğu kişi tarafından belirginleştirilen ya da kapatılan/belirsiz hâle getirilen bir açıklıktır.

3-Tarihsel Olarak Algı

Algı'nın daha başka özellikleri de vardır. Daha önce de gördüğümüz gibi, tefekkür işlemi ya da algılanan dünya tarafından sınırlandırılmıştır. Bir başka deyişle, algı, tarihseldir; yani, kişinin tarihiyle kararlı, telâffuz edilmiş bir ilişkiye sahiptir. Aslında bu, kişinin algı/lama/sının, kişinin tarihsel olarak algıya hazırlanması şeklinde ve ölçüsünde anlamlandırıcı olduğu anlamına gelir. Geleneksel psikoloji, buna, kişinin şartlan/dırıl/ması olarak atıf yapar; ama bu ifade yanıltıcıdır. Kişinin tarihinde kritik olan şey, kişinin başına gelen şey -kişinin sözde şartlandırılmış olması- değildir: Asıl kritik olan şey, kişi tarafından elde edilen ve kullanılan şeydir. Başka bir ifadeyle, klasik şartlandırma teorisi, oluşturduğu ilişkiler ya da aldığımız takviyeler açısından bizim tarihimizi açıklayacak; böylelikle, bizi yaşadığımız tecrübenin kurbanı hâline getirecektir. Burada öne sürdüğümüz şey şudur: Bizim tarihimizde önem arzeden şey, bizim teşekkül ettirdiğimiz ilişkiler ve sözde takviye edici tecrübelere bizim verdiğimiz anlamdır. İki görüşün de aynı ölçüde önem arzetmesi, ikisinin de birbirine benzer meseleler oldukları anlamına gelmez. Buradaki asıl mesele, öznenin, onu sözümona şartlandıran tecrübeden onun karar verdiği önemli olayları ve anlamları aldığının bütün bunların belli bir algı tecrübesinde etkin hâle gelen bizim tarihimiz oluşturduğunun kavranması meselesidir.

4-Görüş Açısı Olarak Algı

Algıyı çepeçevre kuşatan bir diğer önemli sınırlandırma daha vardır. Bu, görüş açısıdır ve bütün hikâye de burada gizlidir. Paul Ricouer'nün ifadesini kullanmak gerekirse, bu, insanın algısal açıklığını karakterize eden darlıkla/sınırlılıkla ilgilidir. Algının açıklığının, -yani onu müteakiben ortaya çıkan algı türüyle ilişkili olan dünyanın özelliğinin beraberinde görece kapalılığı getirdiğini daha önce görmüştük: Görülen nesne aracılığıyla görme, işitilen nesne aracılığıyla işitme. Bununla birlikte, biz burada, başka bir şeye dikkat çekiyoruz: Açıklığın kapalılığına/sınırlılığına. Bu, el feneri'hedefini aydınlatırken bizim elfenerimizin odak noktasını daraltmamız gibi bir şeydir. Aydınlatılan hedef, tefekkür'e benzer olacaktır; ışık hüzmesinin daha fazla ya da daha az dar olması ise, az çok perpspektifin darlaşmasına benzer olacaktır.

Fenomenologlar bundan sözederken, "noetic/akılla ilgili" ve "noematic/idrakle ilgili" sözcüklerini kullanırlar. Husserl tarafından icat edilen ve mahiyeti bakımından oldukça teknik olan bu terimler, insanın sonluluğunu telâffuz ederler. Kaldı ki, insan teki, sanki Tanrı'ymış gibi, yokluktan varlık yaratamaz. Ancak bir vücuda/varlığa ve anlama sahip olabilmeleri, belli bir bağlama oturtulabilmeleri, bağlamdan uzaklaştırılabilmeleri ya da yeniden-bağlama yerleştirilebilmeleri, dolayısıyla daha fazla anlam kazanabilmeleri için bizim mevcudiyetimiz zorunludur. İşte bu, insan bilincinin bize bıraktığı mirastır: İşte tevarüs ettiğimiz bu miras nedeniyledir ki, zikredilen çeşitli mevcûdiyetleri/varlıkları kategorize edebiliyor, onlar üzerinde düşünebiliyor, onları analiz edebiliyor, onların sentezini yapabiliyor ve sonuçta, onlarda pek çok disiplin'i ve bilimi inceleyebiliyoruz.

Öte yandan, mevcudiyetlerin/varlıkların incelenme yollarının çeşitliliği konusunda da herhangi bir sınır ve sınırlamanın sözkonusu olmadığı anlaşılacaktır. Kaçınılmaz olarak bu, görünüşte, mevcudiyetlerin algınlanabilme biçimlerinin çeşitliliği

konusunda da bir sınır ve sınırlamanın olmadığı anlamına gelir. Bu, kişi ister bir disiplinde, isterse iki disiplinde bir konuyu, örneğin kimya ve biyolojide karbon konusunu araştırmayı seçsin aynen geçerlidir. Hatta bu, bir çocuğun Christmas hediyesini açması ya da bir kişinin üzücü bir telefon alması gibi günlük hayatın naif tecrübelerinin incelemeyi seçen kişi için de aynen geçerlidir. Hangi araştırma olursa olsun, burada sözkonusu olan nesne, kendi bütünlüğü içinde tek bir algılamanın algılama kapasitesini fazlasıyla aşar. Dolayısıyla, tekrar tekrar yeniden-araştırmalar ya da algılamalar/kavrayışlar için nesneye yeniden-dönmek mecburiyetinde kalırız.

O hâlde, hiç bir konuda bilginin sonu/sınırı olmadığı için, bu bize, şüphecilik olmasa bile yalnızca izafiliğe doğru hareket ediyormuşuz gibi görünecektir. Ama gerçek hiç de bu değildir. Bizim analizimizin doğurduğu şey, ihtiyattır; özellikle de, aceleci hükümlerde bulunmak, araştırmayı erken sona erdirmek ve kolay cevaplar bulmak gibi konularda ihtiyatlı hareket etmektir. Aynı zamanda bu, hakkında bir araştırmanın yapıldığı, bir hükmün/kararın temellendirildiği; sonuçlara ulaşmakta kullanılan metotların dillendirildiği; karşı konulamaz görülen, sorgusuz sualsiz kabul edilen belli görüngülerin geliştirildiği bir dönemin tarihi hakkındaki varsayımları bilme ve ölçme ihtiyacını gösterir. Yine bu, öznelerarası işbirliği ve umulur ki müşterek bir noktaya varılması ihtiyacının kabul edilmesi gerçeğini ortaya çıkarır. Düşünceye yapılan önemli katkıların (şimdiye kadar görülmemiş, ifade edilmemiş yeni idraklerin/kavrayışların) takdir edilmesini; çeşitli geleneklerde hâlihazırda gerçekleştirilen keşiflere saygı duyulmasını; yeni modellerin ya da paradigmaların açıklığını/açık uçluluğunu övgüvle karşılar. Kısacası, insan algısının ve bilgisinin görüş açısına dayalı [ve bağlı] olması, insanın sınırlarına ve sınırlılığına işaret eder. İnsanın bilgisinin parametrelerine, kavrayışının sonuçlarına, tabiatın -daha az da insan tabiatının- bilinebilirliğinin sınırsız olduğunun imkânsız-

lığına dikkat çeker. Dolayısıyla, ne kadar paradoksal/çelişik olursa olsun, insan bilgisinin sonluluğu, görünüşte, imkânların sınırsızlığı gerçeğini ortaya koyar. Öğrenme, hiç bir zaman bitmez. Aksine, kişinin hakîkati takdir etmesinin her gerçen gün daha derin ve daha engin bir şekilde geliştiği geçeğine işaret eder. İnsan bilgisinin sonluluğu ya da görüş açısına dayanıyor oluşu, aynı anda, olağanüstü bir şekilde insanın çilesi ve coşkusudur.

B-BİLİNCİN YAPISI

1-Algının Nesnesi: Bir Bütünlük

Buraya kadar algıdan sözederken, dikkatlerimiz, su yüzüne çıkan/görünür hâle gelen bir nesne üzerinde yoğunlaştı: Bir masa, ev, vazo, boş alan, kişi. Ve bu yoğunlaşma, nesnenin algısının anlamlı, tarihsel ve görüş açısına dayalı olduğu gerçeği üzerinde odaklandı. Ne kadar önemli olursa olsun, bu tür mülâhazalar aslında oldukça sınırlıydı ve algılama eyleminde ortaya çıkan diğer boyutları hesaba katmamıştı. Sözgelişi, nesnenin diğer yönleri, arkası, sağı, solu hakkında hiç bir şey söylenmemişti. Algının sınırlı olduğu; bütünselliği kavrayacak bir perspektife izin verdiği ama bu noktaya kadar algılama eyleminde algılanamayan özel perspektifte hemencecik görünür olmayan diğer perspektiflerden sözetmediği kabul edilmişti. Peki, eğer bir söylemek mümkünse, bu mesele hakkında ne söylenebilir o hâlde?

Her şeyden önce, her ne kadar gerçekte belli bir perspektiften olsa da, algılamada, kişinin nesne'yi, yani bütünselliği kavradığı burada yeniden hatırlatılmalıdır. Yine de, insanın futbolu hissettiği, kemanı dinlediği, koridorda birini gördüğü, heykele dokunduğu vesaire söylenmelidir. Kısacası, kişi, nesne'yi, bir ya da bir kaç duyumsama tarzı içeren algılama eylemi yoluyla algılar. Ama insanın, önden gördüğü kişinin arkasını göremediği, futbolu bütünüyle hissedemediği, kemanın

ağacını bile göremediği bir gerçektir. Bu tür boyutlar, belli bir algının alanına doğrudan girmez; ama yine de, algılanan nesnenin bütünselliğine aittir [böylesi bir alana girer]. Meselenin özü, kişi, orijinal yaklaşımı nasıl algılamışsa, onları da öyle algılamadığıdır. Bu, soyut bir insan fikrine sahip olduğu, ardından da bunu, münferit görüş açısından algıladığı şeye tatbik ettiği anlamına gelmez. Merleau-Ponty'nin deyişiyle, pratik bir sentez, nesnenin, yani bütünselliğin, bütün bir vasat'ta, algının "çevre"sinde kavranıldığı algılamada başarıyla gerçekleştirilebilir ancak. Sözgelişi hiç bir futbol oyuncusu, futbol topunu atarken ya da yakalarken, futbol topunun her bir "kare"sini sevip okşamaya kalkışmaz. Vuruşunu yapmak için sahaya inen bir oyuncu, futbol topunun yalnızca bir yanını görür ama yine de futbol topunu yalnızca profilden görüyormuş gibi düşünmez hiç bir zaman. Vurulan topa ulaşır, topu yakalar ve sonra da kendisi de vurur topa. Vurulan topu, seyircilerin coşkulu tezahüratları arasında yakalar; seyircilerin hepsi de, hem topu, hem de oyuncuyu görürler ama topu tam olarak göremezler. Çeşitli açılardan/perspektiflerden de olsa, herkes nesne'yi bütünselliği içinde tecrübe eder.

Peki bu olayı, nasıl değerlendirmemiz gerekir? Bu olay, şimdiye kadar söylediklerimiz yanlışlar mı? Hiç de değil, tabiî ki. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta şudur: Belli bir birey tarafından gerçekleştirilen doğrudan algılama işleminde, tecrübenin bütünlüğünü teşkil eden diğer pek çok somut algılamaların da sözkonusu olduğu bütün bir algısal kompleks mevcuttur. Bu, yukarıda zikredilen bütün spor müsabakalarında ya da algılayıcıdan başka kimsenin olmadığı gayr-ı şahsî ortamlarda her zaman vukû bulabilen bir olaydır.

Birinci örnekte, yani spor müsabakasında, algılayıcı, diğer pek çok algılayıcı tarafından da izlenen futbol topunu tecrübe eder. Başka bir ifadeyle diğer algılayıcılar, gören kişi'ye kendi perspektiflerini de sunarlar ve kişi, algı ortamında, kendi sınırlı görüşünden daha fazlasını tecrübe eder. Husserl'in deyi-

şiyle, bu noktada, pasif bir sentez gerçekleşmiştir; bu, burada sözkonusu olan algılayıcının topladığı bir mahsûlâttır.

İkinci örnekte, yani, kişinin gayr-ı şahsî bir ortamda bulunduğu ve bir nesne'yi algıladığı bir durumda ise, kendi ortamında mevcut bulunan nesne, mevcûdiyetleri, münferit algı tecrübesinin tam bir şekilde gerçekleşmesine vesile olan/imkân tanıyan pek çok diğer nesne tarafından çepeçevre kuşatılır. Kısacası bu nesneler, kişi sınırlı bir görüş açısına bile sahip olsa, algı tecrübesini büyütme/genişletme eğilimi gösterir ve kişiye, nesne'yi pek çok açından algılama imkânı sunar. Bu sanki, çeşitli aynalar tarafından desteklenen bir nesneyi görmesi gibi bir şeydir; bu aynalar, kişinin doğrudan baktığı değil, burada sözkonusu olan nesnenin diğer görüş açılarından da gören kişiye gördüklerini [de, göremediklerini de] ifşa etmek için bir araya getirilmiştir. Husserl'in gözlemiyle, kişi, kendisine sunulan görünmeyen yüzün, "başka bir bakış açısından görünür" olduğunu farkeder. Merleau-Ponty, bu olguyu, pratik sentez olarak niteler; Husserl ise, ufkî sentez ya da geçiş sentezi olarak adlandırır. Buradaki temel nokta, elbette ki kişinin nesneyi algılarken sadece bir perspektiften algılamakla kalmadığı; aynı zamanda, vasat'ın onun kavrayışını pekiştirmek ve genişletmek için sunduğu pek çok diğer perspektifi de harikulâde bir şekilde tecrübe ettiği gerçeğidir. Başka bir deyişle, ne kadar tuhaf görünürse görünsün, algılama işleminde kişi, algıladığından daha çok şeyi algılar. Ve bu da, hiç de büyük çıkarsamalarda bulunarak ya da büsbütün entellektüel bir eylemle gerçekleştirilmez. Bu [bütün'ü idrak etmeyi mümkün kılan] algı kişinin, kendi sınırlı bakış açısından bile ötede, [bütün'ü algılamaya imkân tanıyan] bir tecrübe kazandırır algılayıcıya. Böylelikle, kendisi hiç farkedemese de, diğerlerinin de algılama işlemine dahil olabildikleri bir durumdur bu. Kendisi de, diğerleri de orada aynı ânda mevcut oldukları için, kişi, gördüğünü [görme fiilini yaptığını] görür.

2-Tanzim Edici Bir Alan Olarak Bilinç

Algıyı ihata eden bütünsellik (totality) ya da bütünlük (wholeness), Aaron Gurwitsch'in gerçekleştirdiği fenomenolojik algı incelemesinde dikkatle ve özenli bir şekilde tasvir edilmiştir. Onun *Field of Consciousness/Bilinç Alanı* başlıklı çalışması, algının belli bir yere/mekâna bağımlı (autochthonous) tabiatına işaret eder; bu, algı işleminin dağınık, düzensiz olmadığı anlamına gelir. Aksine bu, algının, her algılama işleminin kendine özgü örüntüleri olan düzenli bir işlem olduğu gerçeğine işaret eder. Her ne kadar algının kendisi, karışık, zor anlaşılır, muğlak ya da belirsiz bir içeriğe sahip olduğunu itiraf etse de, gerçek budur. Gurwitsch'in konuyla ilgili olarak geliştirdiği düşünceler, üzerinde daha fazla çalışma yapmayı hakeden düşüncelerdir; çünkü bunlar, bizim bu çalışmamızının esas itibariyle ilgilendiği kişiliğin bütünleştirici başarılarını daha iyi anlamayı mümkün kılacak ve elinizdeki kitabın daha sonraki bölümlerinde tartışılacak konularak temel oluşturacak fikirlerdir.

Şimdi burada, Gurwitsch'in fikirlerine kulak kabartalım biraz:

> "Biz, içeriğine bakmaksızın bilincin her alanında gerçekleştirilen evrensel, formel bir düzenleme modelinin/örüntüsünün varolduğunu iddia ediyoruz. Bilincin her alanı üç kısımdan oluşur; deyim yerindeyse, üç ayrı boyuta açılarak genişler. Birincisi, *tema*'dır: Öznenin ilgilendiği; belli bir ân'da dikkatini yoğunlaştırdığı; üzerinde kafa patlattığı, zihnî faaliyetini teksif ettiği şey. İkincisi, tema'yla maddî/somut bir uygunluğu, alakası bulunan; onunla bilikte varolan gerçeklerin bütünselliği olarak tanımlanabilecek *tematik alan*'dır. Üçüncüsü de, tema'yla maddî bir uygunluğu ya da alakası olmayan, yalnızca birlikte bulunan/varolan gerçeklerden oluşan *marjin*'dir. Bu alanların her birinde hâkim/geçerli olan ve hem bu alana ait olan veriler arasındaki ilişkileri, hem de bu alanın diğer iki alanla,

> özellikle tema ile işkisini belirleyen bir düzenleme biçimi ortaya çıkarmaya teşebbüs edeceğiz. Tanzim edici biçimler arasındaki boyut farklılıklarıyla, ona mahsus olan düzenleme türler arasındaki farklılıkları ve her bilinç alanının açılarak genişlediği üç boyutun karakteristiği olan ayrıksı yanları kastediyoruz. Yukarıda sözü edilen bu üç düzenleme türünün, bir ölçüde içeriğe bağlı olan ama tanzim edilmiş içerikten ve düzenlenmiş özel biçimlerden bağımsız, kendilerine özgü *spesifik formel/biçimsel yapı*'ları vardır. Bizi burada esas itibariyle ilgilendiren şey, bu düzenlenme türlerinin formel yapılarıdır. *Tema, tematik alan ve marjin örüntüsüyle, bütün bilinç alanları için geçerli olabilecek formel değişmez bir ilke sunmak niyetindeyiz.* (1953/1964: 55).

Bu uzunca pasaj üzerinde düşünüldüğü zaman, algının tam resmini anlama çabamıza ne kadar uygun olduğuna dair yeteri kadar fikir sahibi olabilmemiz mümkün. Gurwitsch'in de gördüğü gibi, belli bir algılama işleminde, *noema*'nın yani burada sözkonusu edilen/algılanan nesnenin takdim edilen profili kolaylıkla belirginleştirilebilir. Algılayıcının dikkatini celbeden şey, işte budur ve eğer ihtiyaç duyulursa, bu, tasvirde de yakalanabilir. Algılamanın kavranışı, algı, nesnenin diğer boyutlarındaki daha sonraki algılar tarafından gerçekleştirilen algılar artırılmadığı/genişletilmediği sürece, arzulanan pek çok şeyi dışarıda bırakır. Böyle bile olsa, hatta saha sonraki görüş açıları/perspektifler ilâve edilmediğinde bile, *noema*'ya ya da algının izin vereceğinden daha fazla nesneyi kavramayı mümkün kılan *profil*'e mahsus belli bir iç [inner = derünî] ufuk vardır. Bu iç ufuk, deyim yerindeyse, muhtemelen içi boşaltılan *noema*'ya ilâvelerde bulunacak ve sonuçta, ona hafif bi ışık ya da parıltı verecek *noema*'ya belli bir gölgeleme işlemi yapar. Bu, diğer niteliklerin ya da özelliklerin algılama eyleminde doğrudan algılandığı anlamına gelmez; aksine, algılanan nesneyle uyumlu olması şartıyla bazı imkânların ya da en azından zâhirî imkânların hesaba katılmaları için kendile-

rini sunmaya başladıkları anlamına gelir. Bu aslında, belli haber verici referansların, ilâve perspektifler gerektirmeden, burada sözkonusu olan bireyin kültürel ya da kişisel tarihi nedeniyle, algısal anlamın oluşturucu ögeleriyle iç içe geçebileceği demektir. Algı, özü itibariyle, henüz bu başlangıç aşamasında bile anlam-verici tecrübeye çok şey katan bir *tarihsel* [belli bir geçmişe, hafızaya sahip] kişinin algısıdır.

Gurwitsch'in üçlü alan'ında sözünü ettiği tematik alan, başka bir şeydir. Gurwitsch, bunu, William James'in bilincini yitirmiş beyin süreçlerinin bilinçli karşıtları olarak baktığı/gördüğü "aykırı" (fringe), psişik fikirlerine benzetir (1953/1964: 308 dn). Rubin'in, figür'ün ve temel'in önemini çeşitli resim tablolarına ilişkin yaptığı analizlerle meşhur hâle getirdiği hatırlanacaktır. Öte yandan, Merleau-Ponty, algının figür ve temel'e ilişkin boyutlarına vurgu yapmıştı: Her algı'nın, figür'ün ortaya çıktığı bir alan içinde nasıl vukû bulduğu meselesi (1962: 13 dn). İşte Gurwitsch burada, bu mülâhazanın anlamını, Merleau-Ponty'nin daha da geliştirilmesi olarak uygulamaya koyar. Tematik alan, hesaba katılmak/incelenmek için kendisinden *noema*'nın ortaya çıktığı ve yanısıra, yukarıda zikredilen *vasat*'ın etkisinin hissedildiği, arkaplan'dır. Bir tema'nın bir şekilde işaret ettiği ya da atıf yaptığı temanın kendisini sunduğu/takdim ettiği bağlamı oluşturan nesnelerin yarıgölge'sidir. Gurwitsch'in de gözlemlediği gibi, tematik alan, algı'nın *noema*'sına mahsus olmayan ama tema ile bazı alakaları bulunan algının bu yönlerini, örneğin, bağlamlaştırma amacı için tabiî olan özellikleri, bir araya getirir.

Gurwitsch'e göre, bilincin düzenleyici yapısının üçüncü boyutu, tema'ya ya da *noema*'ya ait ve mahsus olmayan, algının bağlamının tesisi için de hemen uygun olduğu söylenemeyecek ama yine de algılama fiili ile zamandaş olan algı buluşmaları, yani *marjin*'dir. Bu boyutların anlamsız ve alakasız olduğundan sözetme doğru olmayacaktır; çünkü onların aynı ânda bir arada bulunmaları, bulunuyor olmaları bunu yanlışlayacaktır. Bu-

nunla birlikte, bütün bu boyutların algı/lama fiiline katkıları, son derece asgarî, dolayısıyla marjinal, yani kısmî'dir. Bu boyutlar tecrübenin aslî içeriğini değil, yalnızca bir kısmını oluştururlar. Bütün bunlara rağmen, bu boyutlar *orada* mevcuttur; ve kesinkez, tecrübenin bir unsurunu oluştururlar.

3-Bilinç Alanındaki Belirsizlikler

Burada mutlaka dikkat çekilmesi gereken Gurwitsch'in bilincin düzenleyici yapısına ilişkin yaptığı tahlilin çok önemli bir yönü vardır. Bu, onun, algı tecrübesinin bütün boyutlarında gizli olan haber verici imkânlar konusunda ısrarında karşımıza çıkar. Algı'nın tema'sı konusunda, Gurwitsch, iç ufuk'tan sözeder: Algısal anlam'ın yani *noema*'nın oluşturucu unsurlarıyla iç içe geçtiği gözlenen haber verici/beklenti içine girdirici atıflar. Ardından, tematik alan'dan sözeden Gurwitsch, onların uygunluklarını ve anlamlılıklarını karakterize eden belirsizliklere dikkat çeker. Ve bu tür bir belirlenemezlik, söylemek bile gerekmiyor ki, algılayıcı özne tarafından gerçekleştirilen daha fazla belirlenim çabasına tâbîdir.

Son olarak, dikkatini bilincin yapısının üçüncü boyutunu oluşturan *marjin* üzerinde yoğunlaştıran Gurwitsch burada da belirsizliği, dolayısıyla, bu algı boyutunun belirlenebilirliğini kabul eder. Gurwitsch'in de tasvir ettiği gibi, *marjin*'in, tema ve tematik anlamla birlikte/bir arada varolduğu ama doğası gereği tema'yla alakası olmayan algıdaki sözkonusu unsurları birleştirdiği hatırlanacaktır. Olsa olsa, bunların, asgarî bir dolaylı alakaları olduğu söylenebilir. Ancak yine de bunlar, algı/lama tecrübesine ilişik bir vaziyettedir ve büsbütün anlamsız olarak görülemezler; onların tecrübedeki mevcûdiyetleri, daha önce de gördüğümüz gibi, bu iddiayı yanlışlayacaktır. Bununla birlikte, ne kadar gelişigüzel birşekilde olursa olsun, onlar da, algı/lama tecrübesine ait [ve dahil]dir. Gurwitsch, bilincin marjinal yönlerinden sözederken, tıpkı tematik alanda da yaptığı gibi onların imkânlarının su yüzüne çıkmalarına

izin verir ama onlara daha az önem atfeder. Kendi sözcükleriyle aktarmak gerekirse:

> "Tematik alanı ve yanısıra da, marjin'i, noetic /rasyonel bir bakış açısından analiz ederken, bilincin potansiyelleriyle karşı karşıya geliriz. Bilincin potansiyelleriyle algısal iç ufuk ya da noetic/rasyonel yönün neden olduğu algısal sonuçlarla ilgili yaptığımız tartışmada karşılaşmıştık. Önce de olduğu gibi, burada da, daha fazla algılama fiili beklentileri, yani, şu ânda belli bir sunum/prezentasyon biçiminde görülen şeyin farklı bir biçimde (mode) verileceği gelecekteki tecrübelere atıflar sözkonusudur. 'Seçtiysem, yapabilirim' bilinci sözkonusudur burada: Tecrübe edilmiş potansiyellerin, yalnızca tecrübe eden öznenin özgür seçimine bağlı olarak gerçekleştirilmesi bilinci. Her iki durumda da, sözkonusu edilen potansiyeller; açıklığa kavuşturma, izah etme ve fiilen keşfetme potansiyelleridir. Böylelikle, belirsizlik, belirlenebilirlik anlamı kazanır. Son olarak, her iki durumda da, tecrübe edilmiş potansiyellikleri gerçekleştirmeye kışkırtma ve buna tekabül eden bu kışkırtmayı sonuç/mahsul almaya doğru ilerletme temayülü sözkonusu edilebilir. Tasvîrî olarak konuşmak gerekirse, hem tematik alan'da, hem de marjin'deki tecrübede mevcut olan potansiyellikler, yukarıda verilen karakterleştirmeye atıf yapabileceğimiz algısal iç ufuk tecrübesiyle ilişkili potansiyelliklere çok benzer görünüyor. Algısal tema ile tematik alan arasındaki düzenleyici yapıdaki farklılık konusunda şu söylenebilir: Her iki durumda da sözkonusu olan potansiyelliklerin farklı bir anlamı vardır. *Temalararası potansiyellikler* olarak algısal ima olgusunun noetic yön'le ilgili potansiyelliklere atıfta bulunuyoruz; *alan-potansiyellikleri* terimini ise, tematik alanla irtibatlı potansiyelliklere ayırıyoruz. (1953/1964: 370).

Özetlemek gerekirse; bilinçli tecrübenin yapısına ilişkin tasvîrî tahlilinde Gurwitsch, bizzat tema'nın kendisinde ve iç ufkunda, tematik alan'da ve onun münasebetlerinde ve

münasip olup olmadığı yerlerde, devâsâ bir belirlenemezlik alanıyla birlikte ama tesadüfî olarak birlikte olmasına yaptığı atıfla birlikte marjinal algı/lama alanında daha ayrıntılı bir izahın yapılmasına ihtiyaç duyulduğunu görür ve gösterir. Burada, bu belirlenemezliğin, algının algısal anlamını gölgelediğini; münferit algılayıcının onlar nedeniyle üzerinde yoğunlaştığı şeyi ayırt edemediğini söylemek anlamına gelmiyor. Hiç de değil. Keza, algıyı çerçeveleyen ve algılayıcı için ortaya çıkan figürün ve algısal anlamın bağlamlaştırılmasını kabul ederiz.

Öte yandan, tecrübenin marjinal özelliklerinin anlamsız olduğunu da öne sürmek sözkonusu değildir. Çünkü bu özellikler, algı/lama/yı çerçeveleyen ve sözkonusu edilen konuda algıyı bir bakıma kabul edilebilir, lezzetli ya da hiç de zor idrak edilmeyen zengin bir örgü ve çerçeve olarak sunarlar. Ancak burada asıl mesele, oldukça farklıdır. Burada asıl mesele, algılayıcının nesnesine bakarken karşı karşıya kaldığı zikredilmemiş imkânlar demek olan bilinçli tecrübenin bütün alanlarına şu ya da bu şekilde eşlik eden belirlenemezlik meselesidir. Ve bu bütünselliğe ilişkin enfes bir şekilde yaptığı tasvirde Gurwitsch, kendisini, bütün düzeylerde belirlenemezlikle karşı karşıya bulur ve belirlenemezliğin bir *eklemlenme benzerliği arayışı* içinde olduğunu itiraf eder.

Hem Gurwitsch'in, hem de Husserl'in analizlerinde, bütün bir düzenleyici alana şu ya da bu şekilde nüfûz eden aykırı unsurların (Gurwitsch'in belirlenemezlikleri, Husserl'in imaları), algı tecrübesinin önemli boyutları olduğu, her algısal anlamın ya da algı ima'sının, bütün tecrübeye katkısını yaptığı ve daha fazla izah için bir temel önerdiği görülecektir. Çünkü kişi, bütün bunları akıp giden bir akıntı olarak idrak etmelidir. Şöyle der Husserl bu konuda:

> "Şu ayırıma da dikkat kesilmeliyiz: Bir tecrübe bile, bütünlüğünde algılanmaz ve hiç bir zaman da böyle algılanmaz; tam bütünlüğü içinde doğru olarak algılanabilmesi/kavranabilmesi çok zordur. Tecrübe, esas itibariyle, bizim tec-

> rübe etmemizden sonra şimdi'den/şimdiki ân'dan itibaren başlayan, kendiliğinden akıp giden, bakışımızı, ne olup bittiğini anlamak için ona/o âna teksif ettiğimiz, bizim o ân'ı terketmemizle birlikte de algımızda kaybolan bir şeydir. Bizim önümüzden akıp giden şeyi, yalnızca akılda tutma yöntemiyle ya da geriye-dönük hatırlama biçimiyle bilincimize nakşederiz. Ve son tahlilde, bütün bir benim tecrübe akış'ım, tam bir algısal kavrayışa ulaşabilmek için prensipte 'onunla birlikte yüzebilme'nin imkânsız olduğu bir tecrübe bütünlüğü'dür." (1913/1931: 127).

Başka bir deyişle, bir bilinç eylemi olan bir algılama, algısal anlamın ortaya çıktığı geçici bir sentezdir. Algının çoğu algılanır; ama hiç bir zaman bütünü kavranamaz. Gurwitsch'in bilinç alanı tasvirini izleyerek, algısal anlam'ı, görünüşte tema'sıyla ve belirlenimsizliğiyle, daha büyük belirlenimsizlikleriyle tematik alanı ve bundan daha da büyük belirlenimsizlikleriyle de marjin'i kavrayacağız. O hâde, bizim algısal sezgimizin, form'a hâmile olduğu için özellikle harikulâde olduğu apaşikâr ortadadır. Önünüze gelecek pek çok şeyin doğmasını mümkün kılacaktır. Ve daha fazla dikkat, gerçekten de zarûrîdir. Sayısız belirlenimsizliklerinin yanısıra, bütün aydınlanmışlığıyla, yalnızca onun hakkında verilen hükümler ve alınan kararlar konusunda ihtiyatlı olmak zorundayız. Kısacası, bir algı, yalnızca sahip olduğu belirsizliklerin son derece boş ve gelişigüzel olması nedeniyle değil; ama özellikle de algının sunduğu aydınlanmanın oldukça şartlı bir bilgi üretmesi nedeniyle daha fazla görüş açısını gerektirir/talep eder.

C-ALGISAL ALAN, BELİRSİZLİKLER VE BÜTÜNLEŞTİRİCİ ÇABA

İncelememizin bu aşamasında, her insanın hayatında gerçekleşen bütünleşme sürecine ilişkin bir araştırmaya soyunmak henüz oldukça erkendir. Böylesi bir araştırma, dilin öneminin ve insan hayatındaki gücünün daha derinlikli bir şekilde kav-

ranmasını gerektirecektir. Bu konuyu, sonraki bölümde ele alacağız. Ama şimdilik, buraya kadar yaptığımız bazı mülâhazaları, özellikle de, bütünleşme başarısıyla ilgili olan değerlendirmelerden bazılarını yeniden-düşünmeliyiz.

Kişisel bütünleşmenin gerçekleşmesinin, hayatımızın muhayyileye dayalı bir sentezinin ama hayatı oluşturan unsurların yeniden-yapılandırılması türünden bir sentezinin gerçekleştirilmesini gerektirdiği açıktır. Başka bir deyişle, bu, aynı ânda, hem hayatımızın yapıtaşlarının, hem de onların duygusal temellerinin bir sentezidir. Gerçek anlamda, biz, her ân, böylesi bir süreci yaşıyoruz; ama aynı zamanda da, diğerlerinden daha dramatik olan bir süreci. Bacağı kırılan bir insan, bu gerçeği her zaman gözönünde bulundurarak bütünleşmek zorunda kalacaktır; ama çocuğunu kaybetmiş bir kişinin hayatla bütünleşmekte yaşadığı zorluk kadar olmasa da yine belli bir zorlukla hayatını idame ettirmesini öğrenecektir. Kişinin bu iki tecrübeyi hayatından nasıl başarılı bir şekilde aşabileceği [hayatında bütünleşmeyi nasıl sağlayabileceği] meselesi, bir diğer meseledir. Ama her iki tecrübe de, şu ya da bu şekilde hayat resmine dahil edilmek durumundadır; kişi, eğer kendini tahrip etmeyi tercih etse bile bu böyle olmak zorundadır.

Algıya dair önceki fikirler ve algının kadîm, kökleşmiş tabiatı, insanın bir ân durup düşünmesi için yeterli bir neden sunar. Bütünleş/tir/me sürecinde açık bir şekilde öne çıkacak olan metaforikleştirmeler, sembolleştirmeler ve mitleştirmelerin zamanla kişinin algısal hayatıyla yakından irtibatlı hâle geleceği açıktır. Bunların, yalnızca basit bir algıdan çok daha fazla şey içereceği görülüyor. Gerçek de budur. Ne var ki, bunlar, saçma/anlamsız ve algılanamaz başarılar değildir. Aksine, bunlar, özel bir şekilde algı/lama süreciyle ilişkilidir.

Husserl'in, algı/lama/yı; gerçekliği, objeyi, ima'yı belirginleştiren, gün ışığına çıkaran bir "görünüş" olarak değerlendirmesi ilginçtir. Bu merak uyandırıcı algı tasviri ve tarifi, algı/lama/nın, ayartıcı, cezbedici özelliklerini çok iyi yakalar:

Algı/lama/nın, karanlıktan gün ışığına çıkarak, ışığı daha da câzip kılmaya katkıda bulunan yeteri kadar karanlığı günyüzüne çıkarması; böylelikle algılayan'ı daha da meraklandırarak, daha fazla şey öğrenmeye sürüklemesi gerçeği. Bu, sanki, merakı artan ve ilgisi yoğunlaşan kişinin gerçeklik tarafından ayartılması ve böylelikle, adeta gözlerinin önünde salınıp duran algısal anlama doğru hareket etmesi gibi bir şeydir. İşte tam burada, algılayan kişi, algılanan nesne tarafından kıskıvrak yakalanır. Bu, bir parça da ironik bir durumdur aslında. Algılayan kişi, aydınlanmışlığıyla ortaya çıkıverir ve nesnenin ışıltısıyla kuşatılır. Bu durumda, algılayıcı, kendini tamamen kuşatılmış bir vaziyette bulur ve varoluşta yer verdiği varlığın kendisi olduğunu öğrenince büyülenir. İşte bu, deyim yerindeyse, insan ile dünya arasındaki aşk ilişkisidir.

Burada, her ne kadar yeterince doyurucu miktarda olmasa da, yine de sözkonusu edeceğimiz bir başka mülâhaza daha var: Örgütleyici algı alanıyla ve dolayısıyla algılanan dünyayla ilgili bir mülâhazadır bu.

Gurwitsch'in bilinç tahlilinin, algı alanındaki temanın, tematik alan ve marjin'den oluşan üç boyutun ayırdında olduğunu yukarıda görmüştük. Gurwitsch, algısal alan'ı, tema'nın merkezi olarak belirlemişti. Böyle yapmakla, sözünü ettiğimiz zamansal/tempral boyutlarla zorunlu bir irtibat hâlinde olan algının sentetik yönlerinin ortaya çıkmasını amaçlıyordu. Bununla birlikte, Gurwitsch, tema da bile, bazı belirlenemez unsurları, tema ile kesinlikle irtibatlı olan ama yine de tam olarak belirlenemeyen nitelikleri, algısal alanda mevcut olduğu apaşikâr olan ama hakkında hiç bir şey söylenmeden ya da hiç bir şey anlaşılmadan öylece bırakılan özellikleri kabul etmenin zarûrî olduğunu gözlemlemişti. Böylelikle, onların anlamı, algısal alan ne kadar apaşikâr ve anlaşılır olursa olsun, bütünüyle problematik olmasa bile en azından müphemdi. Ama onlar mevcuttular. Gurwitsch, tematik alanın ve marjin'in belirlenemezlikleri konusunu ele alırken de, onların, tema'nın

belirlenemezliklerini fazlasıyla aşan daha fazla ve daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiği sonucuna varmıştı. Sonuçta, marjin'in belirlenemezlikleri pek fazla tartışma konusu yapılmamıştı; ama onların mevcûdiyetleri baştan kabul edilmişti. Araştırmamızın bundan sonraki kısmında, algılama eyleminin işte bu yönleri üzerinde duracağız.

Gurwitsch'in temel düşüncesinin çoğu, Husserl'den ve çalışmaları pek çok bakımdan fenomenolojik okuldan önce yapılmış olan psikolog William James'ten ilham almıştır. James, bilinç akışı sorunuyla ilgilenmiş ve insanların mutlaka başetmesi gerektiği dünyayı doğru bir şekilde kavrayabilecek insan bilinci tarafından ortaya konan çabaları incelemiştir. Gurwitsch, James'i insan düşüncesini karakterize eden belirlenemezliklere yaklaşımı nedeniyle takdir etmiştir. James'in deyişiyle, bu belirlenemezlikler, bilincin "ayrıksı özellikler"ini oluşturur ve dikkate değer bir şekilde de Gurwitsch'in tematik alan olarak nitelediği bilinç alanında bulunur ve bu "ayrıksı özellikler", öznel akış'ın en önemli özelliklerinden biri olan bir aykırılık duygusu taşırlar. Gurwitsch'in sözleriyle söylemek gerekirse, "ayrıksılıklar, 'psişik imalar', 'yayılmalar', James tarafından bilinci zayıflamış beyin-süreçleri'nin bilinçli muadilleri olarak tanımlanmıştır. Bu tür muadiller, ilişkiler ve öznelere ilişkin belli bir farkındalık formunda ama zayıf bir şekilde algılanarak tecrübe edilirler." (1964: 309).

Gurwitsch, James'e tema konusunda bu atıfları yapmıştır. Benzerliklerin, bilinç alanının en merkezî alanında, algısal anlam'ın tam kalbinde bile bulunduğu itiraf edilmiştir; bazı esaslı nörolojik cevaplara/çözümlere imkân tanıyan tecrübenin sunduğu benzerliklerdir bunlar. Bununla birlikte, Gurwitsch, tematik *alan*'ın belirlenemezliklerinden sözederken daha da açıktır:

> "Tema ile tematik alan arasındaki işaret edici atıf ilişkisinin büsbütün gelişkin ve ayrıksı olması gerekmediğini

tekrar tekrar beyan ettik. Yapısında farklılığın olmadığı ya da nadiren olduğu, bir donukluk, bir yarı gölgelilik bulunabilir. Tema ile tematik alanın parçaları arasındaki ilişkiler, az çok belirsiz ve muğlak olabilir. Eğer durum böyleyse, o zaman, tema, tematik alan yapısı, bir hayli özlü, somut ve kafa karıştırıcı bir yön sunar. Tematik alanın bütün kısımlarının birbirinden açık bir şekilde ayrıldığı görülüyor. Bunlar, bir şekilde, birbirleriyle kaynaşır, karşılaşır, harmanlanır ve birbirine karışır. Oldukça katı bir şekilde gelişmiş bir alandan doğan kısımlar, hâlâ oldukça muğlak ve gelişigüzel olabilir; böylelikle, hiç bir eğri sunmaz ve eğer sergilerse, çok az iç farklılaşma sergiler. Bir takım derece farklılıkları olsa da, bu tür bir müphemlik, ayırtedilemezlik ve belirlenemezlik, belki de büsbütün tamamlanmış olabilir." (s. 336)

Bu noktada, ayrıksılıkların ve belirlenemezliklerin mevcüdiyetlerinin büsbütün negatif olgular olarak yanlış anlaşılmasını önlemek için Gurwitsch, onların pozitif değerlerini ve bilinç tecrübesine yaptıkları katkıları vurgulamak için acele eder. James tarafından müphem, muğlak, kesin olmayan ve yeterince gelişmemiş olarak karakterize edilen bu tür geçişken durumlar, kendilerinin içe-dönük tahlillerinin yapılmasına pek izin vermezler, buna pek müsait değildirler. Bununla birlikte, James, müphem ve belirlenemez olguların, bizim zihnî hayatımıza yaptıkları katkıyı gözardı etmemiştir. James, müphemliğin, belirlenebilirliğin olması anlamına gelemeceğine özellikle dikkat çekmiştir. Yokluk duygusu, duygu yokluğu ile aynı şey değildir; çünkü hatırlanamayan bir sözcük, bir boşluk olarak tecrübe edilir yine de.

Gurwitsch'in James'e yaptığı son atıf ve ondan yaptığı son alıntı, düzenekle ilgilidir. Mukabil belirlenemezliklerde de mevcut olabilen derin sonuçların tanınmasından ibarettir bu. Gurwitsch, bu konuda şunları söyler:

"Bizim ayrıksılıklara ilişkin yorumumuzda, James'in kendi

> formülleştirmelerine atıf yapabiliriz. James, 'yakınlık'tan, 'uygunluk'tan, 'uyarlanabilirlik'ten, 'ilişki'den... bizim konumuz ve ilgimiz açısından... özellikle de uyum ile uyumsuzluk ilişkisinde ya da konunun daha fazla geliştirilmesi veya gizlenmesi ilişkisinden sözeder. Açıktır ki bütün bu terimler, içerikleri bakımından, olgusal zamanda onların kesitleri olmaktan ziyade her bir zihnî durumda var olan ve var kılınan zihnî durumlara tatbik edilirler. Bu ayrıksılık/sınır durumundan ötürü, öznenin zihninde beliren bir düşünce ya da temsil, bu düşüncenin tema'yı ilgilendirmesi nedeniyle tecrübe edilip edilmeyeceğine bakılarak kabul veya reddedilir." (s. 335)

Tıpkı James gibi Gurwitsch de, *fringe*'lerin [=sınır durumlarının, ayrıksılıkların] en önemli özelliğinin düşüncedeki uyum ya da uyumsuzluk, doğru ya da yanlış yönelim olduğunu hissetmişti. Bu atıflar ve izahlar, daha önce de incelediğimiz kognitif/bilişsel unsurlarla birlikte, resmin içine, algı tecrübesinin etkileyici boyutunu girdirir. James'in de gördüğü gibi, algıya mü/dahil olan *fringe*'ler ve belirlenemezlikler, müphem önerilerin, kognitif imkânların yükselmesini sağlamakla kalmazlar, aynı zamanda, insanların algılanabilir harmonik duyguları ya da harmonik olmayan guruldanmaları tecrübe etmesini imkân dahiline girdiren duygusal ya da etkileyici nüanslara da sahiptirler. Hiç şüphesiz ki, Gurwitsch'i James'in bitkin beyin süreçlerinin bilinçli muadilleri olarak tecrübe edilen psişik yansımaları olduğu fikrini kabul etmeye sürükleyen şey işte fringe'in bu yönüydü. İnsanlar, ayrıksılıklar ve sınırlar nedeniyledir ki, düşüncede doğru istikamette hareket etme, yakınlık duygusu ve uyum fikrine sahip olabiliyorlar. Dolayısıyla, algısal anlam, öznenin etkili/nüfüz edici tecrübeler oluşturmasında tek başına yeterli değildir. Her ne kadar belirsiz ya da müphem şekillerde algılanıyor olursa olsun, sınırlar, ayrıksılıklar ve belirlenemezlikler, James ve Gurwitsch'in düşüncesinde de aynı şeyi yapıyor görünecektir.

O hâlde, algı/lama/nın belirlenemezlikleri, tesadüfî değildir. Bunların, insanın düşüncesinin tercih edebileceği istikametle ilişkisi çok açıktır. Başka bir deyişle, bizim algı/lama/larımız anlamları açarlar, dünyayı gün ışığına kavuştururlar, kişiyi ilâve algılara doğru gelecek/teki hareketlere hazır hâle getirirler ve duygusal cevap vermelerini mümkün kılarlar; bütün bunlar algılarımızı karakterize eden açık ifşalar ve pek çok "çılgınlıklar"ından/"uçukluk"larından ötürü böyledir. Hem sahip oldukları daha berrak bilişsel boyutlar, hem de onların belirlenemezliklerinde daha çekirdek hâlinde ve daha duygusal olarak gizli olan boyutlar vasıtasıyla etkileyici cevaplar üretiriz. Bu tür bir gerçekleştirim, hiç bir zaman önemsiz değildir, hele de, kişisel bütünleşme meselesi sözkonusu olduğunda. Bu sonraki durum, hiç şüphesiz ki, oldukça kognitif bir süreçtir ama münhasıran kognitif bir süreç değildir. Bizim söze dökmelerimizde, metaforlarımızda, sembollerimizde ve mitlerimizde, güçlü nüfüz edici açık ve örtük imalar vardır ve insanlara verdikleri açık rehberliğe rağmen, bu imalar, yoğun algısal belirlenemezliklerle yüklüdür.

Algıya ilişkin bu tartışmadan ortaya çıkan sonuçlar şunlar: Algısal eylemde, varsayılandan daha çok şey sözkonusu olabilir. Biliş'in mevcûdiyetinden hiç bir zaman kuşku duyulamaz. Yalnızca temel tematik boyutunda değil, aynı zamanda, onun pek çok belirlenemezliğinde ve ayrıksılığında, algısal eylemle dikkate değer bir etkinin iç içe geçmiş olması başka bir meseledir. Ancak hem ima'ya dayalı algısal anlamın, hem de alan belirlenemezliklerinin "uçukluk"ları nedeniyle bütün bir algısal tecrübede imajinatif düşünme için büyük bir kışkırtmanın olması, algısal eylemin tamamının bütünüyle yeni bir değerlendirmesidir. Hem James'in, hem de Gurwitsch'in etkileyici unsurun bilinç tecrübesinin ayrıksılıklarını kabul etmeye ve insan bedeninin sinir ve beyin -ve muhtemelen de içsalgı- sistemleriyle ilişkilendirilmeye ve her ikisinin de pek çok belirlenemezliğin daha fazla ölçüde belirlenebilirlik düzeyine geti-

rilmesinin kişisel önemi ve buna duyulan ihtiyaca yatkın olması kışkırtıcıdır. İşte muhayyileye dayalı düşüncenin görevinin ortaya koyacağı şey elbette ki tam da budur. Tema ve tematik algının temel temayülü, algının gün ışığına çıkardığı pek çok koruma ya da dışa atma boyutlarını öznenin elde etmeye çalıştığı daha farklı perspektiflerden belirlenebilir boyutlar devşirmeye çalışmasıdır. Bununla birlikte bu, belirlenemezlikler için geçerli değildir; çünkü belirlenemezlikler, öznenin daha fazla algıya ulaşmak için gösterdiği çaba sürecinde fazlasıyla müphem, şekilsiz, belirsiz ve zorludur. Bununla birlikte bunlar, imajinatif spekülasyon, merak, heyecan, tarihî sıçramalar, tahkimler için; irrasyonel olmasa bile bütünüyle açık olmayan nedenlerle belli bir hazzı tatmak ve tecrübe etme isteyen birey için ya da her hangi bir çözümlemeye izin verecek bir ânda anlamsız olmayan ama yine de fazlasıyla müphem olan nedenlerle türlü tedirginlikleri ve iğrenmeleri tecrübe etmeye başlayan kişi için hiç de elde edilemez şeyler değildir. Fazlasıyla elde edilemezliği şöyle dursun, bunlar, kendi canlı bedenine sahip *olmayan* değil, bizzat kendi canlı bedeni *mevcut* olan özne'den tam da beklenebilecek şeylerdir.

Fenomenolojik düşüncede beden, kişi'nin diğer şeylerle ilişkili olmasından daha çok bedenin kendisiyle ilişkili olan şeylerle ilişkisi olan bir şey olarak görülmez. Beden, kişinin kendisi demek olan öznelliğin bir kısmı, bir parçası olarak görülür. Tecrübe edildiğinde ya da fenomenolojik olarak incelendiğinde canlı beden, kemiklerden, kaslardan, organlardan ibaret olan beden değildir; aksine, ben olduğum ve ben olarak tecrübe ettiğim şeyler için vazgeçilmez olan bütünleşmiş bir sentez olarak bedendir. Dolayısıyla bu, benim bedenimin diğer parçalarıyla birlikte bedenimin diğer parçaları arasında mevcut olan şeylerle özdeş olan canlı bir bağlantı verecektir bana. Bu tür bir beden değerlendirmesi veya algısı, kişinin algısının, imaya dayalı görünümleri nedeniyle hareket eden canlı bir insan bedeni olarak perspektivitesi bakımından anlaşıla-

caktır; oysa bizim muhayyilemiz, algıdaki pek çok kognitif imalar ve duygusal belirlenemezliklerin kışkırtmaları nedeniyle, pek çok imajinatif spekülasyona ve/veya imkâna doğru hareket eder ve ettirilir. İşte bu gerçekten de, insanların tecrübelerinin sorgulanmalarının tam da ifşa ettirdiği şeylerdir. Elimizdeki nefis bir çiçeğe bakar ve koklarız onu ve bir süre hayranlıkla seyrettikten sonra, daha fazla inceleyerek elimizde evirir, çevirir ve koklarız; tecrübemizin soyut ve ifade edilemez özelliklerinin belirginleştirdiği narin, nazenin ve incelikli hislerimizle tecrübe ederiz bu çiçeği. Böylelikle, kendimizi imajinatif olarak aşkın bir noktaya ulaşmış bir vaziyette buluruz. Bu tecrübe/miz/de, bilincimiz, parmaklarımız, sinirlerimiz, kaslarımız, gözlerimiz, tarihimiz, rüyalarımız, anılarımız ve muhayyilemiz kendi rollerini oynarlar; -ve görünüşte sahip olduğumuz bütün şey, aslında, güzel kırmızı siyah güle yönelttiğimiz bir kaç bakıştan ibarettir. Ya da bize görünen şey budur. Gerçekte, bu bir kaç saniye, bize, tekrar tekrar yakaladığımız ve dokunuverdiğimiz bir ân olarak görülür hayalî olarak. Yalnızca bir kaç algı/lama/nın olduğu elbette ki doğrudur; ancak bizi bu şiirsel yolculuğa yalnızca tek bir algı/lama'ya ihtiyacımız vardır. Burada, aynı ânda, hem bilinç, hem beden, hem de muhayyileye dayalı düşünce birarada mevcuttur.

İşte bu tür tecrübeler, her kişinin kişiliğini bütünleştirici çaba ve başarılarının kalbinde yatan tecrübelerdir. Bu tecrübeleri bihakkın anlayabilmemiz için, burada insan algısının oynadığı o olağanüstü rolü çok iyi anlamak ve takdir etmek zorundayız. Ancak bu, bu süreçteki tek faktör de değildir. Bizim hem algılama süreci sırasında, hem de daha sonraları bu algılamaları imajinatif olarak dönüştürme sürecimizde, imajinatif olarak düşündüğümüz şey de aynı ölçüde önem arzeder. Fakat bu konu, hikâyemizin bundan sonraki kısmıyla ilgili bir konudur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
GERÇEĞİ TAHAYYÜL ETME, SÖYLEME VE MEVCUT KILMA

Algı/lama fenomeni konusunda önceki bölümde geliştirdiğimiz fikirler, insan hayatında son derece temel bir yeri olan varoluşun bu yönünü tartışmamızı getirdi. Zira kişinin varolabilmesi ve bu varoluşunu hayata geçirebilmesi için, mutlaka algılayabilmesi gerekir: Kişi, *kendimiz* olan varoluşumuzu anlamlı bir şekilde tecrübe etmelidir. Açıktır ki, algı/lama/nın sınırlı ve kendine özgü belirsizliklere sahip olması, üzerinde ilâveten daha fazla kafa yormayı gerektirir; ama bu söylediklerimiz, hiç bir şekilde, algının genişleyebilir olduğunu önermek anlamına gelmez. Çünkü insanoğlu için algı/lama, bir önceliğe sahiptir ve durum bu olunca da, daha sonraki bütün düşüncelerin, geliştirilen tefekkürlerin ve yapılan soyutlamaların kognitif temelini sunar. Burada hayatı sözkonusu olan bizim için, algı/lama, hayatı yaşamaya başladığımız ve demirleyeceğimiz yerimiz'dir (*terminus a quo*) ve dengemizi toplamayı, verilerimizi bir araya getirmeyi, hayatlarımızı temellendirmeyi yerine getirdiğimiz yerimizdir (*terminus ad quem*). Kişisel bü-

tünleşme, ne kadar açık ya da ne kadar belirsiz olursa olsun algılarımızın ışığında gerçekleşir. Bununla birlikte, algı'nın, açıklığa kavuşturulması gereken bir bağlamı vardır.

Algı'dan sözetmek, muhayyileden sözetmektir. Yine, algı'dan sözetmek, aynı zamanda, dil'den ve sözcüklerden sözetmektir. Dahası, algıdan sözetmek, gerçek'ten, içine doğduğumuz ve başa çıkmak için uğraştığımız hayatın [acı ve katı] gerçeklerinden sözetmek demektir. Kısacası, algı, yalıtılmış bir şey değildir. Algı, bütün insanlığı ilgilendiren ve kişinin, kişinin olduğu kadar da kişinin tecessüm ettirdiği dilin de muhayyileye dayalı arayışlarıyla yakından ilgili bir tecrübedir. Burada, bilerek, kasten "tecessüm ettirdiği" ifadesini kullanıyoruz; çünkü dil, bizim bütün yapımıza nüfüz eder, etmiştir. Ve gerçek anlamda, dil, bize sahip olduğu kadar; biz de dile sahibiz. Algıladığımız şeyler, gözlerimizin önünde teşekkül eden gerçeklikler, deyim yerindeyse, meçhûlden gelmezler ve zannedildiği gibi o kadar da gelişigüzel bir şekilde oluşmazlar. Hayatın gerçekleri, insanlığın ve insan teklerinin oluşturdukları hakikatlerdir. Açıktır ki, hayatın gerçekleri, ne ise odur ve başka türlü de olabilirdi. Bununla birlikte, başka türlü değildir ve bu tür mevcûdiyetlerle nasılsalar öylece ilgilenmek insanlığın pek çoğunun işidir -ve aynıcalığıdır-.

A-MUHAYYİLEYE DAYALI PROJEKSİYONLAR: UFUK

Kişinin hayatının bütünleşmesinin kalbinde yatan algı/lama/lar, karanlıkta oluşmaz. Algılamaların sınırları ve belirsizlikleri de vardır. Ancak algılamalar, aynı zamanda, açıklığın ve insan kişiliği'nin manzaraya taşıdığı aydınlanmanın ayrılmaz bir iç parçasıdır. Algılayıcı tarafından şu ya da bu şekilde tecrübe edilecek varlığın [entity = mevcudiyet'in] algılanmasını sağlayan *vukû bulan şeyler*i açıklığa kavuşturmak (clearing) sözkonusudur. Figür, gömüldüğü arkaplan'dan belli şekillerde öne çıkarılır ve varlığın (entity) figürleştirilmesi/canlandı-

rılması işini yapan kişi bizatihî algılayıcının kendisidir. Resimde/tabloda önümüzde görünen ister ördek, isterse tavşan olsun; ya da bir sayfadan gördüğümüz şey, ister vazo, isterse bir yüz olsun, sonuçta, algılayan, nesnenin doğuşuna katılır. Belli bir aydınlanma/aydınlanmışlık tevarüs edilir; manzaraya belli bir ışık yansıtılır/verilir ve varlık/mevcûdiyet vücûda gelir; tıpkı Mikelanj mermerinden bir Davut'un çıkması gibi. Başka türlü söylemek gerekirse, algı, karanlıkta oluşmaz; bizim manzaraya düşürdüğümüz/yansıttığımız insan ışığının ışığında oluşur.

Ortaçağ felsefesi, kişinin vücûda getirdiği ve mevcûdiyetlerin/varlıkların kişi için aydınlatılmış olmaları nedeniyle *tabiî ışık*'tan (*lumen naturale*) sözediyordu. Heidegger, böyle bir kavramı tasdik eder; böylelikle, insanın kendisi demek olan ifşa olunmuşluk/açığa çıkmışlık hâli'nden, yani *Dasein*'den sözetmeyi tercih eder. Heidegger'in söylediklerini alıntılamamız gerekirse:

> "Insandaki *tabiî ışık*'ın ontik olarak figüratifliğinden bahis açtığımız zaman, zihnimizde, -'orada'lığının vücut bulması yoluyla *o/var* olan- bu mevcudiyetin/varlığın varoluşsal-ontolojik yapısından başka bir şey canlanmaz. Onun aydınlanmış olduğunu söylemek, dünyanın-içinde-olan-bir-Varlık olarak, herhangi bir diğer mevcûdiyet yoluyla değil, bilakis, açığa çıkan şeyin bizahî o olması hasebiyle kendisini ifşa etmesi/açığa çıkarması/vücûda getirmesi demektir. Yalnızca varoluşsal olarak bu şekilde vücut bulan bir mevcudiyet, hâlihazırda mevcut olanın ışıkta kendisine nüfuz edildiğini ya da karanlıkta gizlendiğini ortaya çıkarır. Tabiatı gereği, Dasein, onun 'orada'lığını *onunla birlikte* getirir/mevcut kılar. Eğer onun 'orada'lığından mahrumsa, o, esas itibariyle Dasein olan bir hakikat olarak varlığın (entity) kendisi değildir; gerçekten de, o hiç bir şekilde bu varlık/entity değildir. *Dasein, onun açığa çıkmışlığıdır.*" (1927/1962: 133).

Heidegger, özü itibariyle, tabiatı itibariyle niyetsel/amaçlı olan bir varlık olarak varlık demek olan kişinin, kendi algı dünyasının içine fırlatılan kişinin, daima "orada" bulunduğu, böylelikle ışığını etrafa saçtığı hakikatine dikkat çeker. Dolayısıyla insanoğlu, bir *Dasein*'dir/Orada-olma'dır. İnsanoğlunun her zaman "orada" olan varlığı (being), sürekli olarak bir ifşa olunmayı/açığa çıkmayı gerektirir. Manzaradan, başka ne çıkarsa çıksın, ortaya çıkışını, insan bilincinin ışığına borçludur; belli bir hâdisede, bu ışık hangi form'u/şekli alırsa alsın, bu böyledir. Böylelikle biz hayata doğuyor, hayata doğru yürüyoruz; beraberimizde kendi aydınlatıcılığımızı getiriyoruz; aydınlanmaların ya da algılamaların gerçekleştiği uygun bağlamları ya da ufukları önümüze açıyor, seriveriyoruz. Başka türlü ifade etmek gerekirse, onun tam ortasında ve onun parametreleriyle varoluşumuzun tonunu ortaya koyduğumuz önümüzde bir ufuk açarak varoluşumuzu sürekli olarak hareket ettiriyor, mevcut kılıyoruz. Bu tür bir ufuk, salt mantıksal projeksiyondan çok daha fazla bir şeydir; çünkü hiç bir birey, elinin altında, dünyamızın güzelliklerini bütün berraklığıyla idrak etmemizi mümkün kılacak yeteri kadar müsait bir kavrayışa sahip değildir. Gerçekten de biz, mirasımızın bize sunduğu geleneklerle, değerlerle, tercihlerle, önkabullerle ve sınırlarla bedenlenmiş/donanmış olarak hayatın içine doğru yol alıyoruz. İşte bu, kritik bir faktördür. İdrak eder ve idrak edilir olduğumuz, deyim yerindeyse, sütünden içerek beslendiğimiz, tecrübe ettiğimiz, bilir hâle geldiğimiz bu miras, aslında, kendisiyle beraber yol alırken her yere götürdüğümüz mevcudiyetimizdir. Onun anlamının gerçekten ne olabileceğini yalnızca bir derece ve çoklukla deneme-yanılma yoluyla takdir edebilmekteyiz. Belirsizlik etrafımızı çepeçevre sarar.

Bu, olup bitenlerin farkında olmadığımız anlamına da, bilemediğimiz anlamına da gelmez. Bilakis, kendimizi hâlihazırda biliyor vaziyette bulduğumuz şeyin farkında olduğumuz ve bütünüyle anlamadığımızı gerçekten ve büsbütün anla/ya/ına-

dığımız anlamına gelir bu. Belli bir anlamda, kendimizi tam bir kaosun, belirsizliğinin hâkim olduğu bir ortamda çabalar vaziyette bulduğumuz söylenebilir ama bu abartılı bir gözlem olacaktır. Hayatımızın, orada oluşumuzun bütün belirsizliklerinin ortasında bile, hayatımızı, bir şekilde düzene sokabiliyoruz. Anlam, işte bütün bunlardan oluşur ve biz kendimizi, ortaya çıkmakta olan şey, her ne şey olursa olsun, onunla başedebilir bir vaziyette buluruz. Bu başarı, harikulâde bir keşiftir; muhayyileye dayalı düşünmenin çoğuna, mantıksal ya da rasyonel düşünme'nin ise pek azına, hatta bizim zannetmeye alıştığımızdan çok daha azına nüfüz eden bir keşif. Hâlihazırda biz, ışığımızı ileri doğru yansıtıyoruz/projekte ediyoruz ve bu ışık, son derece imajinatif/yaratıcı bir ışıktır.

Diğer düşünürler arasında Kant ve özellikle de Heidegger, bu ışıktan sözetmişlerdir. Bu düşünürler, deyim yerindeyse, kişinin, imajinatif/yaratıcı projeksiyonlarının ışığı tarafından yönlendirilen bir hayata doğru yol aldığını görürler. İdraklerimizin doğduğu ufku önümüze açan bu tür projeksiyonlar, bizim üretken imajinatif düşünme'mizin başarısıdır. Tahmin edilebileceği gibi, bu düşünürlerin (Kant ile Heidegger'in) muhayyileye dayalı düşünmeyi anlayış tarzları, diğer düşünürlerin benimsediklerinden oldukça farklıdır ve insan tecrübesinin gerçekten ne demek olduğunu idrak etmek bakımından bir hayli değerlidir. Muhayyileye dayalı düşünmeyi, bir nesne, yani kayıtsızlık meselesi olarak değerlendirilen bir gerçeklik üzerinde odaklanma olarak görenler vardır. Sözgelişi, Croce ile Collingwood'un düşüncesi böyledir; her iki düşünür de, muhayyilenin nesnesinin, esas itibariyle gerçeklik ve gerçekdışılık meselesinden bağımsız olduğu fikrindedir. Tahayyül edilen şey, tahayyül edilen şeydir ve nesnenin gerçekliği, bununla ilişkili değildir. Bu iki düşünür, gerçeklik ile gerçekdışılık arasındaki ayırımın, resme/tablonun içine girmediğini iddia eder. Öte yandan, Sartre, imajinatif/yaratıcı çabanın, gerçeğin ya da şimdi'nin inkârı olduğu için yaratıcı olduğu fikri

üzerinde yoğunlaşmıştır. Hofstadter'in de ifade ettiği gibi, Sartre,

> "muhayyileyi, bilincin yarattığı gerçekdışılıklar dünyası tarafından yerine getirilen büyük bir fonksion olarak tasvir eder. Sartre, bir nesnenin, yokluk ya da mevcut-olmama, dolayısıyla, bir şekilde, hiçlik olarak sunulabileceğini varsayan bir eylem (act) olarak yorumladığı imge'nin/"hayal"in bilinciyle ilgilenir. Bu sunma, tıpkı bir portre gibi, duvardaki lekeler gibi, uyutucu imgeler gibi ya da zihinsel bir imgenin zihinsel malzemeleri gibi fiziksel ya da zihinsel bir içerik yoluyla gerçekleş/tiril/ir. Bu içerik, hayalî bir nesnenin analojik bir yeniden-sunumu olarak işlev görür ve böylelikle, nesneyi, bize, nesnenin yokluğunda ya da mevcut-olmamasında takdim eder." (1967: 47).

Dolayısıyla, Sartre'a göre, muhayyile, kişinin, gerçekdışının dünyasıyla ilişki kurmasını mümkün kılan bir bilinç biçimidir (mode). Kişi, muhayyilede, gerçekdışı, gerçek-olmayan, mevcut-olmayan olarak bir şeyi muhafaza edebilir ve böyle yapmakla, en azından bir süreliğine, mesafe kazanabilir ve özgürlüğünün kısmen temelini tesis edebilir. Hâl böyle olunca, Sartre, muhayyileyi, kendi özgürlüğünü gerçekleştirme sürecinde bilincin dünyasıyla özdeşleştirilen bir şey olarak görecektir.

Oysa, daha önce de söylendiği gibi, Heidegger'ci muhayyileye dayalı düşünme fikri, oldukça farklıdır. Heidegger, bir nesneyi, gerçeklik sorununa kayıtsız kalarak düşünebileceğimiz fikrini de, yokluk ya da gerçekdışı olarak imajinatif bir şekilde düşünebileceğimiz fikrini de reddedecektir. Ancak bu iki muhayyileye dayalı düşünce görüşü, muhayyileye dayalı başarıyı bitirmeye başlamaz, aynı zamanda, muhayyileye dayalı düşüncenin bizim varoluşumuza sürekli olarak yaptığı bu eşsiz katkıyı tasvir etmeye bile yaklaşmaz. Bu görüşe göre, muhayyilenin katkısı, bizim varlık ve gerçeklik tecrübemize miras bıraktığı şeydir. Sözgelişi, Hofsadter, muhayyileyi, bi-

zim "mevcudiyet (actuality) organı"mız olarak niteler. Bu açıdan görüldüğünde, muhayyile, muhayyilenin kıyı'sından/periferisinden mevcudiyetin merkez'ine doğru hareket eder. Mevcudiyetin yaratılması, varlığın doğması, imkânların gerçekleştirilmesi, hayatın inşası ve kişinin varoluşunun transformasyonu için şimdi sahneyi hazırlayan şey, insan düşüncesidir. Hofsadter'in kendi ifadeleriyle:

> "Muhayyile, tecrübenin ve dolayısıyla gerçeklikle buluşmamızın anlamlı biçiminin üretilmesinde, yalnızca estetik, sanatsal, fantastik, hayalî, büyülü, efsunlu ya da nihilistleştirici ikincil fonksiyonlarla sınırlandırılmış olmaktan ziyade, merkezî fonksiyon olur." (1967: 49).

Heidegger'in muhayyileyi takdir ettiğini göstermek için yapılan bu referans, onun insan tasavvurunda [*Dasein* anlayışıyla], düşüncesinin tam etkisini anlayabilmek için önemlidir. *Kant and the Problem of Metaphysics* başlıklı kitabında Heidegger, önce, insanoğlunun bu boyutuna duyduğu saygıyı dile getirir. Her ne kadar onun sonraki dönem düşüncesinin izlediği seyir, bu anlayışın ışığında nakşedilmişse de, Heidegger, bu meseleyi tematik olarak bir daha hiç bir zaman ele almamıştır. Dil'in önemini vurgulaması, şiire başvurması -ki dil de, şiir de, başından itibaren ama özellikle de sonraki yıllarından itibaren onun düşüncesine hâkim olmuştur- muhayyilenin insan hayatında husûle getirdiği gücü gerçekleştirmesinin tanığı ve ispatıdır. Muhayyile, kişinin içinde, bütünlük-kurucu güç (*Einbildunskraft*) olarak görülmüştü ve Heidegger, *Dasein*'in ayırt edici bir özelliği olarak, esas itibariyle, *Dasein*'in muktedir olduğu muhayyileye dayalı düşünceyle özdeş olduğu gerçeği nedeniyle varlığın kavranılması/idrak edilmesi ve tesis edilmesinde zamanın önemini görmüştü.

Heidegger, aşkın muhayyile'yi gerçek-dışı'ndan ya da yokluk'tan daha fazla bir şeyle meşgul olan bir "şey" olarak görür. Kavramın sıklıkla kullanıldığı gibi, bu, "yalnızca hayalî

olan"la meşgul olan olarak anlaşılmaz. Heidegger, muhayyileyi, objektiviteyle karşılaşılacak bir ufka açılarak, çiftçinin tohumu toprağa ekmesi olarak görür. Şeyler/varlıklar, işte o zaman vücûda geleceklerdir. Dolayısıyla, bu, gerçekleşen Varlık'a dair bir kavrayıştır/idraktir; çünkü Varlık idraki, bir ufuk içinde vukû bulan bir şeyin idrakidir ve muhayyile işte bu ufku sunar. İşte bu ufuk içinde, herhangi bir öz tecrübesi vukû bulur. Varlıkların nasılsa öylece önümüzde dikilivermesini/vücûda gelmesini sağlayan aydınlatıcı bir düşünme işte böyle gerçekleşir. Bu düşünce, hem şekillendirici, hem de yansıtıcı/projekte edici bir düşüncedir. Heidegger'in deyişiyle,

> "Eğer Kant'ın 'bizim düşüncemiz' olarak tarif ettiği şey, bir şeye-atıf yapan bu saf kendi-kendini yönlendirme ise,... böyle bir düşüncenin 'düşünme'si, bir yargı akt'ı/fiili değildir; bilakis, rastlantısal olmayan, bir şeyi 'aydınlatıcı olan', aynı anda hem şekillendirici, hem de yansıtıcı olarak bir şeyi aydınlatan özgürce düşünme'dir. Bu ezelî 'düşünme' eylemi, saf muhayyilenin bir eylemidir." (1929/19: 158).

Bu pasajda, Heidegger, muhayyileye dayalı temelin çeşitli türden öz'le karşılaşma için açılıverildiği ünlü Kant'çı taslak ile ilgilenir. Bununla birlikte, Heidegger, böylesi bir "düşünme"nin, entellektüel yargılar olmadığına, bilakis, varlıkların *Dasein*'in algılarında ortaya çıkmasını sağlayan aydınlatıcı ama gelişigüzel olmayan daha özgür bir düşünme olduğuna çabucak işaret eder. Bu, gerçekten de bir düşünme'dir ama geleneksel olarak algılandığı şekilde değil tabiî ki; özü itibariyle bu, onsuz hiç bir nihâî temelin ya da vücûda gelen öz'lerin idraki için gerekli olan bağlamın sunulamayacağı muhayyileye dayalı düşünmedir.

Hofstadter, mevcudiyet organı olarak muhayyile tasvirinde, argümanını elbette ki, Heidegger'in Kant'ı anlayışına dayandırarak, insan hayatında muhayyileye dayalı düşünce'nin rolünü vuzûha kavuşturur:

> "İstediğiniz bir kavramı alın. Bu, nitelik ya da niceliklerden biri, bir şey, bir fenomen, parçaların bir bütün'ü, iç kuvvetin bir dış tezahürü, nedensel bir eylem, bir his, bir düşünce, bir ahlâkî eylem, bir sanat eseri ya da bir felsefî sistem olsun. Bu kavramın icadı, bir sonrakinin anlayış bölgesindeki müşterek bir kökten fışkırdığı bir şey olarak muhayyilenin eseridir. Gelişiminde varoluşsal, algısal gerçeklik meselesiyle ilişkisi ne kadar büyük bir ilgi olursa, sonraki, dünyanın içine teksif oldukça/yoğunlaştıkça, bu kavramsal hatlar arasında daha gelişkin bir şekilde yapılandırılmış, derinleştirilmiş, gölgelendirilmiş, renklendirilmiş olur. Muhayyile, dünyada olmayı mevcut kılabilmek için, algısal varoluşu kavramsal öz'le bu ayırdetme ve irtibatlama sürecinin en önünde işler." (1967: 49).

Heidegger, *Being and Time* başlıklı eserinde, burada tartıştığımız konuyla da yakından ilişkili olan, anlama (*verstehen*) sorunuyla derinlemesine ilgilenir. Anlama'nın zarûrî olarak, kişinin kendi önünde yansıttığı/projekte ettiği bir dünya ile ya da bir ufukla gerçekleştirilmesi gerektiğini gösterir. Etrafı çepeçevre kuşatan gerçekliklerle yüzleşmek için dünyaya fırlatılmış olmak (*geworfen*) ve kendisini, deyim yerindeyse, onun imkânlarına doğru (*entwurf*) onun önünde koşabilmek için kendisini sürekli olarak yansıtma hâli içinde olmak *Dasein*'in tabiatına özgü bir şeydir. Bu sonraki gözlem, kişinin, özel gündemlerin bütün ayrıntılarını algılayabileceği anlamına gelmez; bilakis, uyanışlarını bekleyen onun imkânları olan bir varlık olarak kendisini gördüğü anlamına gelir. Yansıtma'nın, elbette ki, kişinin kendisini ince eleyip sık dokuyarak bir planı hayata geçirmeye çalışmasıyla ve *Dasein*'in bizzat kendi Varlık'ını tanzim ettiği şeye göre hareket etmesiyle bir ilgisi yoktur. Heidegger'in atıf yaptığı *yansıtma olarak anlama*nın karakteri, anlama'nın, üzerine yansıtma yaptığı şeyleri, yani imkânları tematik olarak kavrayamayacağıdır. Anlama'yı bu şekilde kavramak, bir imkân olarak yansıtılan karakteri alıp

götürecek ve onu, zihnimizde sahip olduğumuz verili içeriklere indirgeyecektir. Heidegger'in görüşüne göre, yansıtma, kişinin benliğinin önüne imkânı imkân olarak fırlatmak ve onun kendini böylece ifşa etmesini/mevcut kılmasını sağlamaktır. Tıpkı yansıtma gibi, anlama da, imkânlar olarak onun imkânları *olduğu Dasein*'in Varlık'ının bir türüdür. (1927/1962: 145).

Bu nokta, bizim tartışmamız açısından arızî bir nokta değildir. İnsan, kendisini daima dünyada [dünyanın içinde mevcut] bulan ve hiç bir zaman, başka türlüsünün sözkonusu olmadığı bir varlıktır. Aynı zamanda, insan, dünyada olan bir varlık olarak kendisinin daima önündedir; yansıtmasıyla hayat ve vücut verirken yakalanan ve hangi türden olursa olsun bütün varlıkları açığa çıkaran ufku sunan bir varlık. Dolayısıyla, insan kişiliğinin, sürekli olarak, canlı bir yansıtmasının geniş ana hatlarını yazan ve aynı zamanda da, karşılaştığı mevcüdiyetlere bu ışığı yansıtan bir varlık olduğunu söyleyebiliriz. Gün ışığına çıkan her şey, mevcudiyetini insanın, görmek için imajinatif bir günışığı sunduğu varlıkları varoluşla donatan bireyi çağırdığı gerçeğine çok şey borçludur.

Bu mülâlahazalar, hayatta işbaşında olan kişinin mevcudiyetinin kavranması açısından oldukça faydalı ve yardımcıdır. İnsan tarafından yansıtılan imajinatif ufuk, yapacakları için sahnenin perdelerini açar; insan aynı şekilde işbaşında olduğu için böyle bir sahne her zaman kurulur. Yaygın kanaatin aksine, bir hayli depresyonda olan ve görünüşte hayatı büsbütün ıskalayan ve boşveren, parçalayıcı derinliklere yakalanan kişi bile, ne yazık ki, kendisini çepeçevre kuşatan hayatının diğer boyutlarına kapatan veya onları karanlıklaştıran ama yine de olağanüstü imajinatif bir başarı elde eden bir kişidir. Bir ân şunları düşünün: Her şeyin anlamsız olduğunu; hiçbiryerde iyi hiç bir şeyin bulunmayacağını, hiç bir şeyin bir amacının olmadığını, her kişinin hayatında yalnızlığa terkedildiğini, hayatın görünüşte iyi olmasının aslında yalan olduğunu tahay-

yül edin: Bütün bunlar, aslında büyük bir imajinatif başarıdır. Devasa bir darbeyle, böyle bir kişi her şeyi silip süpürür ve hiç bir gerekçe onu düşündüğü şeyi yapmaktan alıkoyamaz. Bilgi, mantık, hakikat, fiîlî gerçekler, figürler şimdi artık anlamdan yoksundur; elbette ki anlamlı olamayacakları için değil, bilakis, kişi öyle tahayyül ettiği için. Hiç şüphesiz ki, bu, devasa bir imajinatif başarıyı temsil eder; ancak ne yazık ki, imajinatif boyutlarına rağmen, bunun yeteri kadar imajinatif olmamasından tedirgin olan yine odur. Kederli/depresyona giren bir kişi, çölde önünde uzanan bir demiryolu tahayyül etmeye çalışan bir kişi gibidir; kişi kendisini ne kadar çok tahayyül etmeye yoğunlaştırırsa, vagonlar buluşmadan uzak bir mesafede o kadar çok birleşirler. Kişinin kendisini hüzne boğması, aslında imajinatif bir başarıdır; beyhude, tedirgin edici, kısır ama yine de imajinatiftir. Fakat yeteri kadar imajinatif değildir. Böyle bir kişi, kendisi aslında imajinatif olduğu için değil, hayatını başka türlü tahayyül etmenin sözkonusu olmamasını tahayyül ettiği için kötürümleşir. Kendi yıkılmışlığıyla olduğu yere çöker ve mesele burada biter.

Şimdi, kişinin geleneklerine, kültürüne, insanlarına dönelim burada. Bir halk arasındaki gelenekler, bir kıtadaki kültürler, muhayyileye dayalı düşünmenin, onların hayatlarıyla ilgisi olmasını sağlayarak bir halkın hayatlarını tahayyül etme biçimleridir. Yığınla tecrübe, düşünce, ıstırap, hayal kırıklığı, başarı ve başarısızlık, bir kültürün, bir geleneğin oluşumuna katkıda bulunur. Adım adım büyür ve geleneklerle, hayatı yaşayış, hayata bakış, yeni durumlara uyum sağlayış, her şeyi bir araya getiriş biçimleriyle formüle edilir. Bazı zamanlar, insanlar, değerleri ve diğer insanlara ilişkin değerlendirmeleri konusunda şüpheye düşerler ve onları sorgularlar. Bazıları ise, kendi halklarının bazı kesimlerinin başlarına geldiği görülen çeşitli adaletsizlikleri sorgulayabilirler ve adaptasyonların, düzenlemelerin ve prosedürlerin hayata geçirilmesi talebinde bulunurlar. Yasalar, suistimalleri giderecek şekilde hazırlanabilir

ya da bütün taraflar için bir nebzecik de olsa garanti edebilir. Bu tür gelişmeler, her kültürde vukû bulur ve her insan kümesi, üyelerinin başına gelen hayatın zorluklarıyla kendine özgü şekillerde başedebilmenin yollarını bulur.

Bununla birlikte, bir halkın ahlâk ilkelerinin, değerlerinin, yasalarının vesaire belli bir kültürün her yönünü kapsayacağını düşünmek, bir halkın birbirleri arasında kurdukları müşterek ilişkilere nüfûz eden sonsuz incelikleri ve hünerleri, bir halkın hayatını karakterize eden sayısız nüansları gözardı etmek demektir. Kültür, hiç bir zaman eklemlenmemiş, bütün ihtimallere rağmen hiç bir zaman da eklemlenmeyecek [farklı] boyutlarla doludur. İnsanlar yalnızca bunları yaşarlar ve böylelikle ortak zihniyet teşekkül ve tebeddün eder [bedenleşerek bünye hâline gelir]. Ancak birileri biryerlerde, tıpkı Socrates'in antik Yunan'da yaptığı gibi, kültürü sorgulamaya kalkışmadıkça, insanların kahir ekseriyeti, kendi kültürlerinin en tabiî kültür, kendi hayat tarzlarının bütün meydan okumalarla başedebilecek bir hayat tarzı olduğunu ve önemli bir alternatifin aslâ düşünülemeyeceğini farzeder. Kısacası, bir kültür, bazı yerleri, ihtiyaç duyulan nedenlerle belki yeniden-düşünülebilecek ama çoklukla da "yapılması gereken"i yapan bir kültür olarak kabul edilen, bir halkın imajinatif/yaratıcı icadı ve inşasıdır. Kuşaktan kuşağa aktarılan geleneğin otoritesi, onu, daha da meydan okunamaz bir şekilde pekiştirir ve öylece sonraki kuşaklara bırakılır. Bu noktada, insanların hayatı tahayyül etme biçimleri, *tek yapılabilecek şeyi yapan şey* olarak algılanır.

Otantik yaşama sorunundan sözeden Heidegger, bu meseleyi de irdelemiştir. Heidegger, herkesin büyük ölçüde yaşadığı, "onların varoluşu'ndan (*Das Man* varoluşundan) sözeder. Kişi, kendi hayatını, onun büyükleri, ataları, kurucu babaları vesaire tarafından tahayyül edilmiş bir hayat olarak tahayyül eder. Bu hayat/varoluş tarzından buna kritik olarak sahiplenmeye doğru gitmek, daha otantik bir hayat tarzına doğru adım

atmaktır; ancak böylesi bir hareket, yaygın değildir ve gerçekten otantik bir kişide bile, her dakika mevcut değildir. Heidegger, şöyle der:

> "Bu Ötekiyle-bir-olma, ayırt edilebilir ve apaşikâr olarak Ötekiler'in aslında daha fazla yok olmalarında olduğu gibi, kişinin kendi Dasein'i bütünüyle 'Ötekiler'in Varlık'ının içinde çözülür. 'Onlar'ın gerçek diktatörlüğü, göze batmazlıkları ve dile getirilemezliklerinde kendini açığa vurur. *Onlar* haz alırken, biz de haz alır ve kendi keyfimize bakarız. *Onlar* görür ve yargılarken, biz de edebiyat ve sanat hakkında okur, görür ve yargılarda bulunuruz. Keza *onlar* 'büyük kitle'den geri çekilirken ve içlerine kapanırken, biz de geri çekilir ve içimize kapanırız. *Onlar* şok edici bulurken, biz de şok edici buluruz. Hiç bir şeyin kesin olmadığı ve her şeyin orada olduğu ama her şey olmadığı 'onlar', *gündelik Varlık türü*nü reçete gibi sunarlar... Gündelik *Dasein*'in Ben'i, *onların-beni*dir; ki, biz bunu *otantik Ben*'den ayırt ederiz; yani, kendi yolunu ele geçiren Ben'den." (1927/1962: 127 dn).

Ardından Heidegger, aynı düşünceyi kendine özgü üslûbuyla şöyle ifade eder:

> "*Otantik-Varlıkın-kendi-Beni*, 'onlar'dan mesafeli duran bir şart olan öznenin istisnâî durumuna dayanmaz, *bilakis, o, 'onlar'ın vücut bulmuş bir modifikasyonudur; temel bir mevcûdiyet olarak 'onlar'ın.*" (s. 130).

Bu pasajlar, Heidegger'in gözünde, münferit *Dasein*, onun halkı -kişinin atalarının kültürünün 'onlar'ı- tarafından onun için tahayyül edilen bir hayat tarzına kıskıvrak yakalanmıştır; kaçınılmaz olarak böyle olmuştur bu. Çünkü saf otantiklik, her günün her ânında hem imkânsızdır, hem de gereksiz. Pek çok kişi, bunun nasıl olduğunu söyleyebilirse de, bu kültür, hayatın her aşamasına nüfûz etmiştir. Kişi, zaman zaman ve belli alanlarda, kendi kültürüyle dürüstçe yüzleşir ve onurlu bir şekilde ona sahiplenir, böylelikle daha otantik bir tarza

doğru ilerler; ancak bu ânlar ve çabalar bile kendimizi mecburiyetten oraya götürdüğümüz şeklindeki belirleyici görüşe dayanır. Bize miras bırakılan hayatın ve hayat değerlerinin bir bedenlenmesi olmaksızın, biz kendi hayatımızı bile aslâ başlatamazdık.

Kendisiyle sürekli olarak fonksiyon gördüğümüz bir ufku, imajinatif olarak yansıtarak hayatımızı sürdürdüğümüzü, karşılaştığımız varlıkları mevcut kıldığımızı, bizim imajinatif yansıtmamızın bir onlar-yansıması olduğunu gördükten sonra, şimdi de, yalnızca ima edilen ve sadece teğet olarak geçilen bu hareketin çeşitli özelliklerine dikkat çekmek önemlidir.

Yukarıda, insanoğlunun, varoluş resmini *mümkünler alanı*na girdirdiği zikredilmişti. Bu bizim hayatın gerçekleriyle ya da zorluklarıyla, hâlihazırda tahayyül edilmiş ve hayata geçirilen *olup bitenler*le başedemeyeceğimizi söylediğimiz anlamına gelmiyor elbette ki. Ayrıca bu, etrafımızdaki acı ve ıstıraplara gözlerimizi kapatabileceğimiz anlamına da gelmiyor. Aksine bu, insanların sahnede/hayat manzarasında mevcut olmaları, gerçekte ne olursa olsun, olabilecek/yapılabilecek pek çok şeye sahip olan imkânlarla dopdolu olduğu anlamına geliyor. Yine bizi ilgilendiren, meşgul eden şey, ardından koşturulan bireysel gündem, üzerinde çalışılan strateji ya da gerçekleştirilmesi için planlanan ve atılan adımlar değildir. Anlama'nın, varoluşun imkânlarıyla meşgul olmanın önemi, hiç de bunlarda gizli değildir. Bu, insanların hayat sahnesinde mevcudiyetlerinin, imkânları mümkün kıldığı anlamına gelir. İnsanların imkânlar vücuda getirdiklerini söylemek, insanların sahnede, imkânlılıkların mümkün olduğunu vücuda getirmeleri demektir. İnsanın mevcudiyetinin her şeyi yeni hâle getirdiğini görünüz! Münferit nesne ya da mevcudiyeti icat etmekle; ya da saldırı planını gerçekleştirmekle; veya -bunların hepsi çok önemli görünüyor olsa bile- bireyin sahip olduğu görülebilen özel potansiyelini ya da yeteneğini hayata geçirmekle değil; bilakis, insanın tabiatının imkânlılıkları/ihtimalleri mümkün kı-

labilecek varlığının şimdi sahnede görünüyor olmasıyla.

Burada şimdi, beklenmedikler alanı'yla uğraşıyoruz ve beklenmediğin ne olduğunu kim söyleyebilir ki? Bu bazı durumlarda, belli bir beklenmedik trajedi anlamına gelebilir; ama varlığının, bu trajediyle beklenmedik, harikulâde şekillerde ilgilenecek şekilde mevcut olduğu anlamına gelir kesinlikle. Ne kadar trajik olursa olsun, durum, bize, beklenmedik yaratıcılıklar ve cesaretler gösterme, asil davranışlar sergileme, hatta ilham verici cevaplar verme imkânı sunar. İşte, insanın zâhirî imkânsızlıkları aşmasını sağlayan ve umudun gerçekten insana özgü reddedilemez bir imkân olduğunu gösteren ve bütün bunların *Dasein* demek olan insanın marifetli bir varlık olmasında temellendiği insanın sahip olduğu o harikulâde kabiliyeti ve yetenekliliğidir. Durumun en çaresiz göründüğü zamanlarda bile insanı en fazla eyleme geçmeye çağıran ve zorlayan şey işte bu kabiliyetidir. Beklenmedik olanı hoş karşılayan ve çaresizlere ve çaresizliklere kadar uzanan umudu coşkuyla karşılayan şey, işte insanî imkânların temeli olan muhayyileye dayalı düşüncenin gücüdür.

Daha önceki bölümde görülen bir diğer mülâhazanın daha burada geliştirilmesi gerekiyor. Kültür ve gelenek üstüne yaptığımız tartışma yanlış anlaşılabilir. Kültürün, bir halkın hayatını tahayyül etme biçimi ve kişinin, kendi kültüründe yaşayarak, hâlihazırda kendisi için tahayyül edildiği şekliyle hayatı tahayyül ettiğini söylemekle, dalga geçiyor ya da küçültültücü bir beyanda bulunuyor değiliz. Aksine, böyle söylemekle, insanoğlunun tabiatı icabı sosyal bir varlık olduğuna ve hiç bir insantekinin, kendisine diğerleri, kültürün "onlar"ı/"ötekiler"i, ailesi ya da arkadaşları tarafından miras bırakılan şeye temellenmeden/demir atmadan hayatında daha mükemmel bir otantikliğe/sahihliğe doğru yol alamayacağına sevinerek işaret etmiş oluyoruz. Dolayısıyla, kişinin, kendisi için "onlar" tarafından tahayyül edilen bir hayatı yaşadığını görmesi, insan hayatında Öteki'ne karşı canlı/yaşayan bir saygı göstermek de-

mektir. İşte bu Öteki, kişinin kendi oluşunda/olmasında hayatî önemi hâizdir. Bazı insanlar, Öteki'ni, kendisine mesafe konuluacak biri olarak algılayacaklardır; ama Heidegger'in de nefis bir şekilde ifade ettiği gibi, gerçek tam da bununla aksi istikamette tecellî eder. Şöyle der Heidegger:

> "Bu yanlış anlamadan sakınabilmek için, 'Ötekiler'den sözederken hangi anlamda konuştuğumuza kesinkes dikkat etmek zorundayız. 'Ötekiler'le, benden başka herkes'i -yani, 'BEN'im kendilerine karşı durduğum herkesi- kastetmiyorum. Onlar, insanın kendisinin çoklukla kendilerinden ayırmadığı, kendisinin de aralarında olan biri olduğu öznelerdir." (s. 154).

O hâlde, Öteki, kişi'ye yabancı ya da bambaşka biri değildir; Öteki, kişinin kendisinin de bir parçası olduğu ve kişinin de bir parçası olan'dır. Dolayısıyla kişi ile bir olan Öteki'nin bir şekilde reddedilmesi gerektiğini söylemek, yanlış anlamaktır. Gerçekten kişi, Öteki onu nasıl tahayyül ediyorsa o olur; ya da tam tersi. Eğer kişi, Öteki'nin ve Öteki'nin farzedilen tahayyül edilmiş varoluş biçimini reddederse, böyle yapmakla, kendi yokoluşunu garanti edecektir. Bununla birlikte, kendi halkımızın kültürü ve gelenekleriyle bedenlenmekle, biz, böylesi bir şeyden tahayyülî olarak kaçınmış oluruz ve zamanla, otantik kendi'liğimize, hatta geleneklerin, değerlerin ve mevcut ahlâk anlayışının reddine doğru yol alırız. Ancak bu, başlangıçta mümkün değildir. Dolayısıyla buradan çıkan harikulâde hakikat şudur: Öteki'nden gelen/miras kalan her şeyi reddetmek, kişinin, hiç eleştirilmeden, tartışılmadan kabul edilen şeyi kullandığını varsaymak demektir. Heidegger'in de gösterdiği gibi, olduğu gibi kabul edilen, otantik olmayan hayat biçimi/tarzı, kişinin hayatını ona göre inşa ettiği ve işlev gördüğü bir şeydir. Açıktır ki, kültür ne kadar olgunlaşırsa, o kültürü bedenleştirdiği farzolunan kişi de o kadar olgunlaşır ve o kadar kolay bir şekilde kendi otantikliğine doğru yol alır. An-

cak bu aslında, Öteki'nin kişiye, halkına hayattan ileri doğru yol almalarını mümkün kılacak zengin bir temel miras bıraktığı anlamına gelir. Ve insanlar, bu mirasla, kendi zengin bütünleşmelerini gerçekleştirmeye doğru yol alırlar.

Yukarıdaki mülâhazaların gösterdiği şey, elbette ki, öğrenmenin, hayatımızı bütünleştirme sürecine bütünüyle mahsus, onunla iç içe olan bir süreç olduğu gerçeğidir. Eğer kişi, mümkünlerin imkânıysa, o zaman, kişi, kendisi için tahayyül edileni öğrenmek için varolan ve kendisi için modelleştirilmiş şekilde öğrendiklerini öğrenen kişidir. Ancak, yeterli belli bir tecrübeyle, zamanla, kültürel ve ahlâkî değerlerini sorgulamaya -ya da en azından sorgulayabilmeye- başlar; ama bu sorgulamaları, daima öğrendiği anlama kalıpları ve parametreler içinden yapar. Bu, fenomenologların sözünü ettikleri, verilen şeyi eleştirmek için verilen şeye başvuran o ünlü hermenötik halka'ya bir başka şekilde dikkat çekmektir. Bize verilen şeyi kullanarak ve aşarak otantikliğe doğru ilerleriz, böylelikle, bize verilen şey ve hatta daha iyisi hakkında onun *içinden* yeniden düşünebiliriz. Bu kadir-kıymet bilmezlik değildir; Öteki'nin şükranını takdir ederek uygun şekilde kullanmaktır.

Bütün bunlar, bizatihî kişinin kendisi olan harikulâde plastisite hakkında kendiliğinden konuşuyor zaten. Hiç bir süretle kişinin sonluluğunu inkâr etmeksizin bizim mantıksal ve imajinatif düşünce kapasitemizin bize sınırsız gelişme imkânı sunduğu gerçeğini gösterir; bunlar, gerçekten de, Ötekiler'in bizi gözeterek bizim adımıza bize kazandırdıkları imajinatif imkânlarımız ve başarılarımız; önümüze açtıkları fırsatlar, bizim öğrenme girişimimizi yaymakta bizimle paylaştıkları öğrenme çabası nedeniyle gerçekleşebilmiştir. Bu, bireyin hayatında nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, kişi hayatını aydınlatma ve derinleştirme, tıpkı dalgıçlar gibi hayatını tatminlerle zenginleştirme, öğrendiklerini yeniden ve yenileyerek öğrenme ve öğrendikleri üzerinde düşünme kapasitesini korur ve pekiştirir. Üzerinde kafa yorulan bir öğrenme ve hayat, üzerinde

kafa yorulmamış bir öğrenme ve hayatın zenginleştirilmesidir. Tecrübemiz, öğrenme ve hayatı yaşama çabamız hakkındaki düşünme faaliyetimize imajinatif bir mesafe ile yaklaşmak, değer verilmeyi hakeden şeyi samimiyetle takdir etmeyi ve onun yerine hakikaten arzulandığı görülen şeyi yerleştirmeyi mümkün kılar. Açıktır ki, kişinin sahip olduğu bütün kabiliyetler, böylesi bir teşebbüste kullanılacak, her alandaki düşünce kapasitesine meydan okunacak ve kendi çabasının kişiliğinin gelişmesine yaptığı katkıyla yüzleşilmiş olacaktır; ancak böylesi meydan okumaların ve yüzleşmelerin üstesinden gelme, insanoğlunun sınırlarını aşan bir şey değildir. Söylemek bile gerekmiyor: Burada bir başarının elde edilebilmesi ancak muhayyileye dayalı düşünmeyle mümkün olabilecek bir şeydir.

Eğer kişi, bu çabasında tam bir başarıya ulaşmasa bile, karşılaştığı bütün olaylardan, objelerden ve projelerden sonra, ilgili vasatlardan tevarüs ettiği muahhileye dayalı techizatla kuşandığı sürece, kişinin hayatının muhayyile ummanına girmesi gerçekleşmiştir ve kişinin bu ummandan her fırsatta kana kana içmesi her zaman mümkündür. Bu, hayatı, insana, insanın tabiatına [ve fıtratına] uygun bir şekilde tahayyül etme biçimi ve yoludur: Hayatın her alanını imajinatif boyutlarla doldurmak ve donatmak. Elbette ki, insan hayatında bundan daha fazla şeyler mevcuttur ama eğer bu imkânlar gerçeğe dönüştürülecek şekilde kullanılmazsa, insan hayatının derinliklerini bütün boyutlarıyla anlayabilmek hiç bir zaman mümkün olmayabilir.

Bu konulara duyarlılığı çok iyi bilinen Giambattista Vico, erken insandan ve onun şiirsel hikmetinden/derûnî kavrayışından şöyle sözetmişti:

> "Erken insanın ilk hikmet geleneği olan şiirsel hikmet, şimdiki okumuş yazmış kişilerin rasyonel ve soyut anlayışlarıyla değil, metafizik idrakle başlamış olmalıdır; ama bu ilk insanların, rasyonalizm gücü olmaksızın, sağlam bir

> duygu ve güçlü bir muhayyileye sahip insanlar oldukları hissedilmeli ve tahayyül edilmelidir. Bu metafizik, onların şiiriydi; onlarla doğmuş bir meleke'ydi; çünkü bu insanlar, tabiat tarafından bu duy/g/u [sense = mânâ ve mâneviyat] ile teçhiz edilmişlerdi." (1970: 74).

Vico'nun erken insanlarla ilgili yaptığı bu müşahedeler oldukça kışkırtıcıdır: Bu erken insanlar, bir insanın bir zamanlar hayatı son derece imajinatif bir şekilde şiirsel bir başarı olarak yaşayabileceğini gören [ve gösterebilen] insanlardı. Vico'nun yaptığı bu yorumlar, bugün de aynen geçerlidir. İnsanoğlu tarafından gerçekleştirilen pek çok bütünleşme/olgunlaşma çabası, hatta bu çabanın çoğu, imajinatif gücü son derece yüksek girişimlerdir. İnsanoğlunun, hayatın irrasyonel [akıldışı = akıl ötesi] ve paralojik [mantık ötesi] boyutları dikkate değer ölçülerde idrak edebilmesi ve pek çok insanın benzer bir kişisel anlam ve insan-ötesi idrakin doruklarına ulaşabilmesi, işte bu muhayyile gücüne sahip olmasının bir sonucudur. Bütünleşmiş bir hayat düzeyine ulaşmış şâyân-ı dikkat bir fikir ve rasyonalite örnekleri görülen kişilerin bile, ışığında kendilerini geliştirdikleri belli bir imajinatif ufkun varlığı da aslâ gözardı edilmemelidir. Tahayyül etmek -kişinin hayatını imajinatif düşünceyle enginleştirmesi ve derinleştirmesi-, meslekî olarak en rasyonel alanlarda çalışan kişilerde bile süregiden ve etkin bir insanî aktivite olmayı sürdürmektedir.

B-DİLE GETİRME, SÖZE DÖKME, SÖYLEME

Muhayyileye dayalı düşünmenin [insan hayatındaki] rolüne ve gücüne dair yaptığımız önceki tartışma, meseleyi henüz bütün boyutlarıyla ele alan bir tartışma olmaktan uzaktır elbette ki. Bu meselenin bütün boyutlarıyla anlaşılabilmesi için, daha fazla incelenmesi ve dil ile ilişkisi açısından ele alınması gerekir. Bu iki konu, birbiriyle hiç de ilişkisiz konular değildir. Birazdan da gösterileceği gibi, bir dil -herhangi bir dil-, büsbü-

tün imajinatif bir inşa'dır. Bu hakikat, sonraki bölümlerde metafor, sembol ve mit gibi konular incelendikten sonra gözle görülür bir şekilde belirginlik kazanacaktır. Bu konuların her birinde, muhayyile, her zaman mutlaka hesaba katılması gereken bir boyuttur; ama aynı zamanda, başka bir alanda da, söze dökme ya da söyleme alanında da kesinkes dikkate alınması gereken bir boyuttur. Söze dökmenin, görece küçük bir sorumluluk ve bazı istisnâî durumlar hâriç, karmaşık olmayan bir konu olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, durum hiç de böyle değildir ve bu düzlemde bile, bu konunun imajinatif boyutunun önemli olduğu görülebilir.

Öte yandan, muhayyileye dayalı düşünme çabası, aynı zamanda, bir dile dökme çabasıdır. Bu dolambaçlı konu, ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir; o yüzden üzerinde biraz fikrî bir yolculuk yapmayı hakeder. Merleau-Ponty, *Visible and Invisible* başlıklı kitabındaki çalışma/araştırma notlarında, yıllar süren araştırmaları üzerinde uzun uzun değerlendirmeler yapar; şaheseri *The Phenomenology of Perception* başlıklı ünlü çalışmasına gönderme yaparak bu çalışması hakkında şunları söyler:

> "Descartes'ın cogito'su (tefekkürü), anlamlandırmalara (significations), onlar arasındaki ilişkilere (ve ifade fiillerinde köksalan anlamlandırmaların bizatihî kendilerine) dair bir fikir ameliyesidir. Dolayısıyla, benin benle (ben-Sartre'ın ifade etme bilinci'yle) ya da zımnî/örtük cogito'yla (kişinin kendi ben'ine yakın olmasıyla) tefekkür öncesi bir temas'ının varolduğunu öne sürer; benim *The Phenomenology of Perception* başlıklı kitabımda nasıl akıl yürüttüğümün cevabı burada gizlidir."

Ardından Merleau-Ponty, kendisine sorduğu bir soruyla tartışmasını şöyle sürdürür:

> "Peki, bu doğru bir şey midir? Zımnî cogito olarak adlandırdığım şey, imkânsız bir şeydir. ('Görme'ye ve hissetme'ye dair düşünce' anlamında) 'düşünme' fikrine sahip ol-

> mak, indirgeme yapmak, onun içkinliğine ve ona dair bilince geri-dönmek için, sözcüklere sahip olmak zarûrîdir. Işte bu sözcükler kombinezonu yoluyladır ki, (onları teşekkül ettirmeye yardımcı olan ilişkilerden ziyade temelde diğer ilişkilere girmeye muktedir olan köksalmış anlamlandırmaları harekete geçirerek) ben *aşkın* tutumu *teşekkül ettiriyorum*, kurucu bir bilinç *kuruyorum*." (1968: 170).

Başka bir deyişle, daha önceki eserlerinde sık sık konuşma ve dil konusuyla meşgul olan Merleau-Ponty'den ancak yıllar sonradır ki, muhayyileye dayalı düşünce de dahil, düşüncede, sözcüklerin tam anlamını ve önemini kavrayabilmek mümkün olabilmişti. Kendisinin de ifade ettiği gibi, Merleau-Ponty, kurucu bilincin kurulmasında bile sözcüklerin zarûrî olduğunu görmeye başlamıştı. Daha önceki bölümde, bilincin, gerçekliği vücuda getirmekteki kurucu rolünü incelemiştik. Burada ise Merleau-Ponty, kişinin bu kurucu bilinci kurmasını sağlayan şeyin sözcükler olduğunu söylüyor. Bu, aslında, dil ve sözcükler olmadan muhayyileye dayalı düşünmenin, söze dökülemeyen, konuşmaya aktarılamayan, anlam üretemeyen, üreticilikten yoksun ve yetersiz olacağı anlamına gelir. Heidegger de aynı gerçeği görmüş ve özlü bir şekilde şöyle dile getirmişti bunu:

> "Kim isek o olabilmek için, biz insanlar, dile bağlı/bağımlıyız ve dilin varlığı/vücudu içine varoluruz; ve hiç bir zaman dilin dışına çıkamayız ve dile başka bir yerden bakamayız. Böylelikle biz her zaman dilin tabiatını/mahiyetini, dilin bizatihî kendisinin bize ilişkin sahip olduğu görüş ölçüsünde görürüz/anlarız ve dilin bize takdir ettiği/belirlediği çerçevede dünyaya bakarız." (1971: 134).

O hâlde, hem Heidegger, hem de Merleau-Ponty, gerçek anlamda, insan kişiliğinin teşekkülünde sözcüklerin ve dilin sahip olduğu biricik öneme işaret ederler. Hatta Heidegger, bu konuda daha fazla şey söyleyecektir. Heidegger, bütün Varlık

zincirinde dilin özel bir rol oynadığını idrak etmişti. Onun bu konudaki yorumu şöyledir:

> "Bu öze göre, dil, bir Varlık'tan gelen ve Varlık tarafından nüfûz edilen Varlığın evidir. Hâl böyle olunca, dilin özünü, onun, Varlık'a tekabüliyeti/karşılık gelmesi bakımından ve bu tekabüliyeti insanın özünün evi olarak düşünmek mümkündür. Ancak insan, diğer kabiliyetlerinin yanısıra yalnızca dile sahip olmakla kalan canlı bir yaratık değildir; aksine, dil, insanın ona [dile] iskân ederek varolduğu, orada Varlığın hakikatine ait olduğu ve onu muhafaza ettiği Varlığın evidir." (1977: 213).

Dil'i Varlığın Evi olarak tasvir etmekle, Heidegger, Varlık'ın dil'de vücûda geldiğini, Varlık'ın dil'de iskân ettiğini [dil'i mesken tutup dil'de sükûn bulduğunu], dil'de Varlık'ı besleyecek sıhhat, korunma ve sükûnete kavuştuğunu göstermişti. Bir başka zamansa, Heidegger, Varlık'a emanet edilen ve dikkatli bir bakım, koruma ve saygı ile Varlık'a katılındığı ve saygı duyulduğu Varlık Çobanı olarak *Dasein*'den söz ediyordu. Yukarıdaki pasajda, Heidegger, Çoban'ın (Dasein) ve onun "koyun"unun (Varlık) dil'e iskân ettiğine işaret ediyor. Dolayısıyla, Varlık hâdisesinde dilin önemi gözardı edilemez; aynı zamanda, *Dasein*'in varoluşunda onun biricik konumu abartılamaz.

Gerçek anlamda, dil'den, konuşan kişinin konuşulmayan alandan anlamı vücûda getirdiği bir iletişim sanatı olarak sözedilebilir. Bir başka anlamda ise, kültür'den, bir halkın dilinde ifadesini bulması olarak sözedilebilir. Bu anlamda, kişinin dili, dolayısıyla kişinin düşünmesinde, bir halkın hayat tarzlarında, ahlâk ilkelerinde, geleneklerinde, yollarında, binalarında, mimarisinde, dansında ve teknolojisinde yansıtılmış, yakalanmış bulunabilir. Bütün bunlar, onların düşünme'lerinin, dillerinin tecessümü, cisimleşmesidir. Bu anlamda, matematikte, mantıkta, metafizikte, felsefede ve müzikte olduğu gibi

bütün bilimler de, oldukça uzmanlaşmış/özelleşmiş diller olarak görülecektir. Bütün bunlar ve benzeri örneklerde, uzman, diline mutlaka hâkim ve bütünüyle vâkıf olmalı ve dolayısıyla, igili amaçlar doğrultusunda kullanmalıdır. Şimdi, dilin, bir konuşmacının ağzından işitildiğinde farzedildiğinden daha büyük ve daha kapsamlı bir anlama sahip olmaya başladığı apaşikâr ortadadır. Yine de, sözkonusu anlamlar arasında bir yakınlık mevcuttur.

Bu tespitlerin hayatıyla bütünleşmeye ya da daha iyi bütünleşmeye çalışan kişi meselesiyle alakasını değerlendirebilmek/takdir edebilmek için, ister bir konuşanın bireysel düzleminde olsun, isterse bir kültür, bir bilim, bir felsefe düzleminde olsun söze dökmenin ne demek olduğunu kavramak önemlidir. Bir kşinin söylemde söze döktüğünde, söylediğinde, dillendirdiğinde, bu söylemin tabiatı/mahiyeti ne olursa olsun, ne olduğunu sorarak mesele ortaya konulabilir. Bunu anlamakla, kişi, Varlık hâdisesinde ve bir kişinin ya da bir halkın hayatında bütünleşmemesinde *logos*'un, söz'ün, söylemenin hayatî bir rol oynadığını anlamaya başlar.

Söze dökme, sıklıkla, *isimlendirmek*le aynı anlamla özdeşleştirilir ve isimlendirmek ise, sıklıkla bütünüyle gelişigüzel bir egzersiz olarak görünür kılınır. Başka bir isimle isimlendirilen bir gülün yine nefis bir şekilde kokacağını söylemek demektir bu. O hâlde, bu durumda, bir şeyi söze dökme, belki saçma ve tuhaf olmasa bile, önemsizdir. Ancak bu, Aristo'nun, söz'ü, gelişigüzel bir anlama sahip bir ses (*vox significativa ad placitum*) olarak tasvir ettiği fikri tercih etmek gibi görünebilir. Ancak otomobil ya da televizyon gibi söz/cük/leri incelediğimizde, burada, ilk bakışta göründüğünden daha fazla bir söze dökme eyleminin olduğu görülecektir. Bir otomobil, hareket eden (*mobilis*) bir araç'ın *kendi*'si/*ben*'idir (*self*); ki bu, tam da sözcüğün ifade ettiği şeyi gösterir. Bir televizyon ise, belli bir mesafedeki bir yere veya her yere ulaşan bir hâdisenin resmini/görüntüsünü (visio) onun amaçladığı (telos) şekilde ilet-

mek için tasarlanan bir araçtır. Burada da, sözcük, bu fikre işaret eder/onu gösterir. O hâlde, bu örneklerde, söz/cük, onu isimlendirenin arzuladığından çok daha fazla bir şeye/anlama sahip bir şey olarak görülür.

Vico, *Scienza Nuova/Yeni Bilim* başlıklı kitabında, sözcüklerin gelişigüzel inşa'lar olmadığını ve gerçekte, bir halkla biricik bir ilişkiye sahip olduğunu söyler. Onun sözleriyle söylemek gerekirse:

> "Bütün dillerde, cansız varlıklarla (things) ilintili ifadelerin büyük bir kısmının, insan bedeni, insanî duygular ve tutkular üzerinden üretilen metaforlardan teşekkül etmiş olması, şâyân-ı dikkat bir olgudur. Bunun içindir ki, tepe ya da başlangıç için baş; bir tepenin yamacı ve sırtı; iğnenin ve patatesin gözleri; bir şeyi açmak için ağzı; kadeh ya da şişenin dudağı; bir tırmığın, testerenin ya da tarağın dişleri; bir buğdayın perçemi; bir gösterinin dili; bir nehrin geçiti; bir topağın boynu; bir denizin kolu; bir saatin elleri; merkez için kalp (Latince bu anlamda göbek, gövde sözcükleri kullanılmıştır); bir yelkenin karnı; son ya da taban için ayak; meyvelerin teni; bir kayanın ya da madenin damarı; şarap için üzüm kanı; dünyanın bağırsakları gibi metaforlar kullanılır. Yine göğün ya da denizin gülümsemesinden; rüzgârın ıslık gibi esmesinden; dalgaların mırıldanmasından; bedenin ağır bir yükün altında inlemesinden sözederiz. Latince kullanan/konuşan çiftçiler, toprağın susadığından/çorak olduğunda, meyve verdiğinden, tohumları yuttuğundan sözederlerdi; yine bizim köylülerimiz, planların aşk yaptığından; bağların çıldırdığından; çam sakızlarının ağladıklarından sözederlerdi. Bütün diğer dillerden de sayısız benzer örnekler verilebilir." (s. 88).

O hâlde, Vico'ya göre, bir söz/cük/e, bir ruh ve sihhat kazandırılır; çünkü söz/cük, bir varlığa/şeye önemli bir anlam katar ve sıklıkla da insan bedeni ile belirgin bir ilişki kurar. Görüldüğü gibi, sorun, başlangıçta göründüğünden daha kar-

maşık bir hâl alıyor. Elbette ki, bir söz/cük, bazılarının iddia edebilecekleri gibi, kör kütük bir gelişgizüelliğe sahip değildir; ve bir isim'den de, bir varlığın sahip olduğu söylenebilecek yegâne öze sahip olan bir varlık olarak sözetmek de pek uygun ve doğru olmayacaktır. Bu adcı (nominalist) kavrayış, bir özü, yalnızca onun sözlü [lâfzî/sadece görünen] anlamına indirgeyecektir; ki öylesi bir yaklaşım, söz/cük/ü, bütünüyle gelişigüzel bir şey olarak gören yaklaşım kadar aşırı ve abartılı bir yaklaşımdır. Dolayısıyla, bir söz/cük, bir varlık/mevcüdiyet için her şey değildir; hiçbir şey de değildir. Söze dökme, bir varlık hakkında bir şey söylemek, belli bir makuliyet ölçüsü çerçevesinde ona (ve Vico'nun ruhuna uygun bir atıfla söylemek gerekirse, en azından pek çok durumda ya da örnekte, insan kişiliğine ya da bedenine) bir kimlik/özdeşlik yüklemektir.

Hâl böyle olunca, söze dökmek, söylemektir ve söylemek ise, bir başkasına bir varlık/şey hakkında bir şey ifşa etmek demektir. Bu anlam, Grekçe'de, konuşmak, söylemek, bir şeyi gün ışığına çıkarmak ve ifşa etmek fiillerinde yakalanmıştır. Bir kişinin bir şeyleri söze döktüğü zaman nelerin vukû bulduğunu gözden geçirin. Kullanılan söz/cük/ler nedeniyledir ki, kişi, dikkatini çeken nesneye ulaşır ve deyim yerindeyse onu yakalar ve onu kendi önüne ve kendisini dinleyen kişinin önüne getirir. Eğer kişi, bir tepeden ya da bir dağdan sözedecekse, oraya ulaşır, orayı oradan çekip alır ve geliştirdiği söylemin/muhakemenin yapıldığı odaya getirmiş gibi resmeder zihninde. Öte yandan, dağı değil de vadiyi; ya da nehri değil de nehrin kıyısını tahayyül ederek tutup getiriverir. Bütün bu örneklerde, kişi, dağın dibindeki ovaları, nehrin ayırdığı düz araziyi zihninde canlandırarak resmeder ve böylelikle odaya getirir. Belli bir anlamda, vadinin dağa ait/onun uzantısı ya da kıyının nehrin bir parçası olduğu söylenebilir. Hiç şüphesiz ki, ayırım çizgisi o kadar net ve belirgin değildir; çünkü vadisi olmayan bir dağ; tepesi olmayan bir vadi; kıyısı olmayan bir

nehir, nehri olmayan bir kıyı yoktur. Dolayısıyla, söze dökmenin aktarımı sırasında vukû bulan her şeyi toplama/bir araya getirme, aynı zamanda, bazı şeyleri dışarıda bırakmayı da içerir ve gerektirir. Sanki, söze dökme işinde, kişi, tıpkı yaprakların bir rüzgârla birlikte kümeler hâlinde sürüklenerek silinip süpürülmesi gibi, bir varlığı ya da varlıkları toplayıp bir araya getirecektir. Kişi kollarını açarak yaprakları toplarken ve bir yığın yaprağı alırken ve bunları bir çöp tenekesine taşıma işlemi sırasında geride pek çok yaprak yerde kalacaktır. Yaprakların çoğunun taşınması sözkonusu olsa da bazı yaprakların yere düşmesi de sözkonusu olacaktır. Tıpkı bunun gibi, söz/cük de, genellikle varlığı toplar ve konuşmanın/sohbetin içine taşır; ama aktarma işlemi, tam olarak, temiz bir şekilde gerçekleşmez; yerde kalan yapraklar kalacaktır geride. Şeyler/mevcûdiyetler, kesinkes birbirinden ayrılmış değildir, ayrılmazlar; aynı şey, söz/cük/lerin toplanması, bir araya getirilmesi işleminde de sözkonusudur. Tabiata, kültürde ya da varoluşta/"hayatta", mutlaka ifade ve işaret edilmeye özenle çaba gösterildiği gibi, her şey pek çok şekilde birbiriyle kaynaşmıştır. Baba'dan söz etmek, aynı zamanda, anne'ye de işaret etmektir; torun'dan söz etmek, aynı zamanda, dede'ye de işaret etmektir. Araba'dan özetmek, sürücüden, motordan, lastiklerden, benzinden ve petrolden de sözetmektir. Yine yatak'tan sözetmek, şiltelerden, yaylardan, yastıklardan, çarşaflardan, çıtalardan, karyola başlığından vesaire sözetmektir. Şeyler, varoluşlar ya da öz'ler olarak birbirleriyle kaynaşma biçimine sahiptir; aynı şey, onları *söylemek* için kullanılan söz/cük/ler için de aynen geçerlidir.

Bu, elbette ki, her şeyin bir başka şey olduğunu söylemek anlamına gelmiyor. Bilakis, gerçekliklerin sınırlarının, sürekli olsa bile, her zaman açık ve belirgin olmadığı ve onların *söylemek* için kullanılan söz/cük/lerin de benzer bir sınırlılığı tasvir ettiği anlamına geliyor. Yine de söz/cük/ler, onların *söyledikleri/sözünü ettikleri* nesneleri sunmaya ve onları açığa çı-

karmaya çalışırlar; böylelikle bizim ne'den sözettiğimize açıklık getirir ve kazandırırlar. Ayırım çizgileri, arzulanan bazı şeyleri dışta bırakırlar; tıpkı nesnelerin birbirleriyle kaynaştıklarında birbirlerinde kendi izlerini bırakmaları gibi. Sözgelişi, bir ovanın altında ve yanıbaşında uzanan bir dağın, bir başka dağın başlangıcının bir parçasını oluşturduğunu tahayyül edebilir. Bu düzlemde, her iki dağ da, birbirlerinin temellerinin derinlikleri olacaktır. Ne var ki, [bu durumu] söze döken bir kişi, bir dağı diğerinden belli bir noktadan itibaren ayıracaktır ve böylelikle iki dağ belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır. Hiç şüpheniz olmasın ki, bu örnekteki zihnî alıştırma boş ve anlamsız bir alıştırma değildir ve buna benzer alıştırmaların söylemde de/zihnî muhakeme yürütürken de, yapılması gerekir; ancak örtüşme yine de varlığını koruyacaktır ve eğer kişi, bunun nasıl vukû bulduğunu anlamak için buna yakından bakarsa, sözcükler de, tıpkı varlıklar gibi, birbirine karışacak, birbiriyle kaynaşacaktır.

Meseleye bu açıdan bakıldığında, Vico'nun yorumları, ilâve bir anlam kazanır. Tepenin yamacı ve yolun sırtı, bu gerçekleşen ilişkiye işaret eder ve bunlar, bir alın, yanakların, omuzun ve boyunun kaslarının, insanda olduğu gibi bir noktada buluşurlar veya örtüşürler. Tıpkı bir insanın ağzındaki anatomik parçaların birbirlerinin üzerine yayılmalarında olduğu gibi, bir tırmığın, testerenin ya da tarağın dişleri de, kaynaşmadan elde ettikleri ilişkiyi dile getirirler. Bir yelkenin karnı, bir meyvenin teni ve kömür damarı da aynı şeyi yaparlar. Mesele üzerinde kafa yorulmadığı zaman, nesnelerin ya da parçaların söze dökülüşünün, açık ama yeterince açık; temiz ama yeterince temiz; belirgin ama yeterince belirgin olmadığı açıklık kazanır. Ve başka her ne şey olursa olsun, onun tahayyülü muhayyilede gizlidir. Kısacası, söze dökmek, sözkonusu varlığı/şeyi, tabiatta topladıktan/biraraya getirdikten sonra açıklığa kavuşturmak, ifa ederek bilinir kılmaktır. Bütün bu süreç, bütünüyle hayalî, aptalca, tamamıyla gelişigüzel ve ke-

sinkes açık/temiz değildir; hiç şüphe yok ki, kişinin zannedebileceği kadar temiz/belirgin değildir. Ancak bu, bu tür bir insanî söze dökme'nin başarısıdır. Ve bu, her şeyi mümkün kılan şeydir.

Bu tespitlere bakarak, bilim adamlarının bu süreçten tatminsizlik hissetmelerini ve onların daha açık, anlaşılır ve kesin tanımlamalar yapmaya duydukları büyük ihtiyacı anlamak kolaydır. Ayrıca, sosyal bilimcilerin, yığınla varlığı/şeyi tasvir [ve tarif] etmek için işleme dönük tanımlara büyük vurgu yapmalarını ama aksi bir yol izleyerek inceleyecekleri ve incelemelerinin sonuçlarını değerlendirecekleri işlemleri öne çıkarmalarını anlayabilmek de kolaydır. Paul Ricoeur, bilimsel çabaya bir veba salgını gibi nüfûz eden müphemlik streslerinden ve bilimlerin bu problemle başa çıkmak için başvurdukları çeşitli adımlardan sözeder. İlk adım olarak, bilimsel dil, gündelik dilde köksalan bir prosedürü, tanımlama prosedürünü kullanır. Bu prosedürle, tasnif edici ve ayırt edici ölçümlerin yardımıyla bu prosedürü yeniden gözden geçiren bir tanımlayıcı prosedür yoluyla gerçekleştirilir.

İkinci adım, Ricoeur'nun da gösterdiği gibi, spesifik bir kuralı tatmin edici bir şekilde yerleştirebilmek için, bizim lügatçemize [vokabüler dağarcığımıza], bizim tecrübemizin niteliksel yönünü dışta bırakarak yalnızca niceliksel mevcûdiyetleri çağrıştıran teknik terimler kazandıracaktır.

Üçüncü soyutlama aşamasında, sözcüklerin yerine, matematiksel semboller, yani, sözlü olarak telâffuz edilmeyen ama okunabilen işaretler yerleştirilir. Dolayısıyla, bu aşamada, tabiî dille irtibat kopar. Bu nedenledir ki, bilimsel dil, yapay dili tabiî dilden ayıran bir sınır çizgisinin ötesindedir.

Ve son olarak, dördüncü aşamada ise, bütün formüllerin ve formel bir sistemdeki bütün yasaların anlamının, her elementer anlamın teorideki yerini belirleyen ve okuma kurallarına ilişkin bütün bir sembolizm sunan bir dizi aksiyom tarafından tayin edilen ileri derecede bir formelleştirme sözkonu-

sudur. Bu aşamada, bütün belirsizlikleri dışta bırakacak yeni aktarma/tercüme kuralları kullanılır. Bu prosedürler üzerinde yorum yapan Ricoeur, insanî muhakeme sürecindeki bütün belirsizlikleri ortadan kaldıracağı ama doğuracağı sayısız yeni problem nedeniyle bocalanılmasına neden olan *dil yetisi çalışamaz* hâle gelen bir düş'ten sözeder (1973).

Burada, Ricoeur'nun bilimsel çaba'dan, maksatlı olarak tasarlanan bir söylem/muhakeme stratejisi olarak sözettiği mutlaka hatırlatılmalıdır. Ricoeur'nun da gösterdiği gibi, ne kadar özen gösterilirse gösterilsin ve ne kadar çaba sarfedilirse sarfedilsin, bilimsel çabanın sınırlılıkları, kusurları ve çözülmesi gereken sorunları vardır. Dahası, ilk bölümde de gösterildiği gibi, bilimsel çaba, modeller, teoriler, hipotezler ve hünerli çözümler inşa etme çabasında onun muhayyileye dayalı yaratıcı yöntemlere başvurması konusunda hiç bir şey söylememek için yalnızca kendi alanını, alanıyla ilgili unsurları ve güçleri isimlendirmek amacıyla sayısız metafora başvurmak zorundaydı. Belirsizlikleri ve kesin olmayan durumları bütünüyle ortadan kaldırmak olmasa bile, asgarî düzeye indirmek için amaçlı bir şekilde tasarlanan son derece gelişkin/sofistike bir dilde bile, bilimsel çaba, kaçınılmaz imajinatif süslemeler/cilâlamalar ve genişletmelerle her zaman bulanıklaştırılır. Dolayısıyla son derece sınırlı bir alanda bile ifadenin saflığını/arı-duruluğunu koruma çabası, sürekli olarak denetlemeyi/yönlendirmeyi gerektirir.

Hâl böyle olunca, bilim adamlarının kendileri de dahil insanların çoğunun bilfiil yaşadıkları/tecrübe ettikleri sıradan/gündelik söylem alanında böylesi bir şeyi ortadan kaldırma umudu, hiç bir zaman sona ermeyecek ya da başarılı olamayacaktır. Laboratuvarlarını terkederek, evlerine ve ailelerine dönen olağanüstü titiz/kesinlikçi bilim adamları, kendilerinin, akrabalarının ve çocuklarının kendi hayatlarını bir değişim süreci ya da genişletilmiş uygulamalar -çok anlamlılıklar dünyası (polysemy) olan dile getirilmiş inşalarla birlikte bir

araya getirme teşebbüslerinde, kendilerini, taşıdıkları/sürdürdükleri gündelik hayatlarının bütün bilinen/âşina olunan söze dökme işine vermekte bulurlar: Bu çabada, imajinatif olan, sürekli olarak ifşa olunur. Ancak aynı şekilde, muhayyileye dayalı düşünce de, söz/cük/ler olmaksızın çaresizdir.

Bu son düşüncenin izini sürerken, bu noktada, Heidegger'in sıklıkla alıntıladığı Alman şairi Stefan George'un bir şiirini inceleyelim. Heidegger'in başka yerlerin yanısıra *On the Way to Language* başlıklı kitabında alıntıladığı ve yorumladığı şiir şu:

SÖZCÜKLER
Uzak diyarlardan bir hayret, bir rüya
Getirdim kendi yurdumun hayatına
Ve alacakaranlık kayboluncaya kadar bekledim
Tam sınırda onun adını keşfettim-
Artık daha yakından ve daha güçlü idrak edebilirim
Şuracıkta çiçeklenen ve yeşeren
Mutlu söylentiden geri döndüğümde bir kez
İnce ve narin bir ödüldü aldığım
Çok aramıştı bunu ve akıntı şöyle demişti ona
"Bu kadar derinlikler kolay ulaşılamaz"
Ve birdenbire elimden kayboldu gitti
Benim toprağıma lütfunu ihsan etmeyen hazine...
Vazgeçtim her şeyden ve üzülerek şöyle dedim:
Sözcüğün bittiği yerde hiç bir şey "bitmez."

Stefan George

Bu şiir, ücra yerlere yolculuğa çıkarak topladığı harikulâde şeyleri memleketine getiren bir seyyahı resmediyor; ancak bu kişi, bunları insanlarla paylaşmak yerine, onlara, kendisine olağanüstü lütuflar ihsan edecek asıl sözün izini süreceği tanrıça ya da onun kuyusunun derinliklerinden gelen İskandinavya'nın kaderini, alacakaranlık ışığının hikmetini armağan

edecek bir bilge seyyahı... Bir kez bulunduğunda, ödülünü ve kıymetini, yalnızca seyyahın bildiği bu söz, herkese bilinir ve herkesçe bulunur kılınıyor. "*Şuracıkta çiçeklenen ve yeşeren*"e herkes tarafından büyük değer ve kıymet veriliyor.

Bu noktada, seyyah, başka bir hikâyeyle ilişki kurar. Güzel ve nefis olanı bulmuş olmanın coşkusuyla eve dönen seyyah, ödülünün, herkesin hayranlığını kazanmış olması olduğunu görür. Keşfettiği şey karşısında derin bir sükünete dalar ve hazineye adını verecek olan bu değerli "söz"ü memlekeletine götürmeye karar verir. O bunu bulmayı başaramamıştır şimdiye kadar, üstelik de uzunca bir süre izini sürmesine rağmen. Sonunda bunu vücuda getirebileceği bir söz/cük bulamadığını anlar ve hüzünle şöyle itirafta bulunur: "Bu kadar derinliklere kolay ulaşılamaz."

Tam bu anons yapıldığında seyyah, "o"nun elinden kayıp gittiğini, kayıplara karıştığını hissetmiştir. O'nun bu toz bulutunda, bulanıklık ortamında aslâ yeniden gözükmeyeceğini öğrenince hüzne garkolur. Ve şöyle der: "Benim toprağıma lütfunu ihsan etmeyen hazine."

İşte ona çarpan şey bu üstün farkediştir: Sahip olduğu hakikat, yıllardır süren yolculuk ve keşif çabalarına rağmen bir türlü gerçeğe dönüşmez. Bununla birlikte, bu, önceden hiç bir zaman değer vermediği bir hakikattir. *Sözcüğün bittiği yerde hiç bir şey "bitmez."*

Hayranlıkla, ödülle ve rüyasıyla birlikte ölür gider bu dünyadan. Onun terkedilmişlik ölümü, bu yeni bilinç durumuna uyandırır onu; önceden hiç bir zaman dikkate almadığı bir şeye: *Sözcüğün bittiği yerde hiç bir şey "bitmez."*

Diğer armağanların ve hazinelerin nasıl filizleneceğini ve parıldayacağını anlamaya başlamasıydı o. Onun topraklarında, varoluşlarını borçlu oldukları şey, onun keşifleri değildi. Onlara kimlik, mevcüdiyet ve korunma sunan şey, söz'dü, sözcüğün kendisiydi. Eğer bu söz olmamış olsa, o ve halkı, eli boş, perişan, çaresiz, hüzne boğulmuş ve sefil bir hâlde öylece

terkedilirlerdi. Eğer söz/cük bulunmuş olsaydı, olabilecek şeyleri tahayyül edebilirlerdi.

Bulunmuş veya değil; ama bir şey kesin ki, söz, kayıplara karışmıştır artık. *Güzel bir şey*, John Keats'in de söylediği gibi, sonsuza dek sürecek bir coşkudur, sevinçtir. Belki ona beslenilen sevgi artmaz; ama hiç bir zaman da yok olmaz; bir bahar köşkü ayırır bizim için sevgi, tatlı rüyalarımızın, sıhhatimizin ve temiz havamızın mekânı olarak. Keats çok haklıydı; güzel bir şeyin biri tarafından söze dökülmesi istenseydi, bu muhtemelen hayatın alacakaranlık ışıklarından biri olurdu.

C-MEVCUT KILMA VE GERÇEKLİK

Muahhiyeleye dayalı düşüncenin harikulâdelikleri ve sözcüklerin etkinliği nedeniyle, gerçeklik, insan hayatında esaslı bir yer alır. Bununla birlikte, gerçeklik hâdisesinde, her ikisinin de önemi, genellikle gözardı edilir. Görünüşte gerçek ya da gerçeklik, önümüzde mevcut olandır ve bir binanın kendisine yoldan geçerken bakan biriyle yüzleşmesi kadar kişiye karşı durur. Hiç bir şey bundan daha apaşikâr olamazdı. O hâlde, meselenin yeniden düşünülmesi ya da ikinci kez üzerinde kafa yorulması gerektiğini önermek, muhtemelen, bu apaşikâr olan ya da kesinlikle öyle görünen şey üzerinde kafa yorulmasını istemektir.

Bununla birlikte, bu bölümde daha önce yapılan yorumlar, kişiye, bu mesele hakkında bir şey daha düşünme nedeni verir. Eğer algı/lama, hangi formda bu bütünleşme gerçekleşirse gerçekleşsin, hayatta bütünleşmenin olmazsa olmaz şartı ise; eğer algı, insan bilincinden önce yansıtılan/projekte edilen muhayyileye dayalı bir ufkun içinde gerçekleşiyorsa; eğer nesneler, şeyler ve vukü bulmalar, bu ufkun içinden doğuyor ve bu yansıtıcı girişimin ışığında vücut buluyorsa; eğer söz/cük/ler, toplanıyor/bir araya getiriliyor ve konuşan ile dinleyenin önünde bir şey teşekkül ettiriyorsa; eğer söz/cük/ler

birbirinden koptuğunda hiç bir şey olmayabiliyor/meydana gelemeyebiliyorsa; o hâlde, bu durumda, kişinin, bütün bunlar meydana geldiği zaman vukû bulan şeyin ne olduğunu kendi kendine sorması gerekir. Ve kişi, ayrıca, gerçeklikten sözetmenin ne demek olduğunu da kendi kendine sormak zorundadır. Bu, aslında, kendiliğinden varolan, bilinçten kopan ve karşı karşıya kaldığımız kaçınılamaz gerçeklerle çepeçevre kuşatılmış olmaya mecbur olduğumuz bir şey midir? Yoksa, gerçeklik başka bir şey midir; yani, verili belli şartları günışığına çıkaran bir şey mi? İşte bu iki soru, sorulmayı bekliyor.

Önce ikinci soruya cevap arayalım; ardından da, ikinci soruya verdiğimiz cevabın ışığında birinci sorunun cevabı üzerinde yoğunlaşalım. Eğer algı/lama/ya dayalı ve geçerli olan sonuçların önceden zikredilen tasviri, kişinin muhayyileye dayalı ufukta gerçekleşen algısal karşılaşmayı resmediyorsa, o zaman, söz/cük söze döküldüğünde ve söylenen söylendiğinde gerçekleşen şeyin ne olduğunu sorabiliriz.

Kişi bir şey söylediğinde, bir şeyi gün ışığına çıkardığında, konuşan ve dinleyen için biraraya getirdiğinde, mevcut olma/vücut bulma gerçekleşir. Bu, bir kişinin, bir şeyin, bir ilişkinin veya bir kavramın mevcûdiyeti olabilir. Bir tepe ya da bir tepe olarak varlığı biraraya getirmeyi söze dökmek, biraraya getirilen varlığı bir tepe ya da bir nehir olarak tartışmanın önplanına çıkarmaktır. Şimdi onun/varlığın üzerindeki yeni vasatlara yoğunlaşmak ve bunun duygusal çağrışımları, "tepe" ya da "nehir" sözcüklerine değil, tepe veya nehir tecrübesine katılan çağrışımlardır. Hiç şüphesiz ki, algının varlığı perspektife göre idrak etmesi gibi, söz/cük de, varlığı perspektife göre mevcut kılmıştır; ancak profil hâlindeki bir bütün olarak nesne, ilgili bütün taraflar için mevcut kılar. Merkez'i takip eden alış ve veriş işlemi, kullanılan söz/cük/le ilgili değil, mevcut kılınan nesne hakkındaki işlemdir. Elbette ki biz, söz/cük üzerinde odaklanabilir ve onu nesne kılabiliriz; ancak ilişkiye geçilen, nesnenin kendisi olduğu için, şimdi kişi, sözlü/söze da-

yalı bir mevcûdiyetten sözedecektir. Nesne, bir kez söylenildiğinde/söze döküldüğünde, gün ışığına getirildiğinde, şimdi tartışmadaki mevcûdiyetinden memnundur; ancak nesne, ne olursa olsun, kendine özgü bir anlama, kendine özgü bir görüş açısına, kendine özgü imkânlara ve kendine özgü bir şekilde tarihi gün ışığına çıkarma biçimine sahiptir. Eğer söz kesilmemiş ve hiç bir zaman söylenmemiş olsaydı, meçhül olarak kalacak, mevcut olamayacak ve kaybolup gidecekti; tıpkı, okyanusa geri dönen ve var olduğuna dair iz bırakmadan kaybolup giden bir dalga gibi. Bununla birlikte, söz/cük, kendi adına ve kendi adıyla yapılan bir işlemle biraraya getirildiği/toplandığı için, kaybedilmez ya da unutulmaz. Bir süreliğine bir kenara bırakılması, böylelikle, diğer söze dökülmüş varlıkların/mevcûdiyetlerin sahnenin merkezini işgal etmelerine izin verilmesi, elbette ki, mümkündür; ancak zamanla yeniden canlandırılabilir, yeniden-işleme sokulabilir ve yeniden canlandırılacak ve yeniden-işleme sokulacaktır da. Bu arada, öncephede yeşerebilir ve öncepheyi aydınlatabilir.

Bu olguya, gündelik hayatta olduğu kadar bilim ya da sanatların seçilmiş alanlarında da tanık olunur. Yüzyıllardan bu yana, sayısız gerçekleşme, insan manzarasına/sahnesine girişin eşiğine gelmişti; ancak sözcükler, bizim başarıya ulaşmamızı mümkün kılamadıkları için, bu gerçekleşmeler de, zamanla kaybolup gitmişti; bir gün onların doğmasına imkân tanıyacak bir formülasyonu beklemeye koyularak. Vakti geldiğinde, eğer gelirse, onların insan manzarasında/sahnesindeki mevcûdiyeti, onların söylenmeleri/söze dökülmeleriyle tasvir edilen bir mevcûdiyetti. Bu söylemenin, kendine özgü tarihsel boyutu vardır: O ânda söylenebilenin, tarih ânı için en iyisi olduğu söylenir. Elbette ki, bir yapıya ve dokuya bürünerek gelişip büyüyebilir; her türden metaforlaştırmalar yaşayabilir. Bütün bunlar, onun tarihidir. 19. yüzyılın fizikçisinin elektronu, onun mevcûdiyetiyle gün ışığına çıkarılan şeydi. Günümüzün elektronu ise, çağdaş bilimin dilinde farklı ve daha

zengin bir mevcûdiyetten hoşlanmaktadır. Ancak her birinin mevcûdiyetinin mirası ne olursa olsun, onun/her birinin biraraya getirilmiş ifşasıyla gerçekleştirilen şeydir bu. Bu olmaksızın, elektronik mevcûdiyet, söylenmeden, bilinmeden ve haber verilmeden kalmayı sürdürecektir. Heidegger'in sözcükleriyle söylemek gerekirse:

> "Söyleme, gösterme'dir (showing). Bize seslenen her şeyde, konuşulan her şeyde ve konuşulan şey hakkında bizim için değinilen her şeyde, kendisini bize konuşmayla sunan/söyleyen ya da konuşulmayanı bekleyen her şeyde, ama aynı zamanda, bizim kendimiz hakkında yaptığımız konuşma'da da, mevcut olanın görünmesine ve yok olanın ortalıktan kaybolmasına neden olan Gösterme hâkim olur. Söyleme, göründükten sonra hiç de olguya ilâve edilen dilbilimsel/lingüistik ifade değildir; bilakis, bütün ışıltılı görünmeler/ortaya çıkışlar ve bütün yok oluşlar, Söyleme'yi göstermede temellenir. Söyleme, bütün mevcut varlıkların, verili mevcûdiyetlerine özgürce girmelerini ve yok olanların da yokluğa serbestçe sürüklenişlerini mümkün kılar. Söyleme, her görünüşün araştırmak zorunda olacağı ve her yok oluşun da mutlaka geri plana çekmek mecburiyetinde olacağı ve her varolan ya da yokolan varlığının kendisinin göstereceği, söyleyeceği ve ilân edeceği bu temizleme'nin/ifşa etmenin açıklığına nüfûz eder ve onu yapılandırır. Söyleme, kendisi içinde gösterilen her şeyin mevcut olmasına izin verildiği her yerdeki pek çok şekilde kendisi içinde kalan göstermenin bütün görünüşlerini bir araya getiren bir toplama işlemidir." (1971: 126 no'lu dipnot).

Varlıkların doğuşuna işaret eden, varlıkların mevcûdiyetini gerçekleştiren, mevcûdiyetlerin mevcûdiyetini, yani dili, söze dökmeyi, söylemeyi gerçek anlamda mümkün kılan bir şey olarak dili bu şekilde tasvir etmek, kendine özgü ve biricik bir şey olarak görülecektir. Dilin, neden Varlığın iskân et-

tiği evi olarak görüldüğü açıklığa kavuşmuş olmalıdır; çünkü dil, bir evin/meskenin, sakinlerinin oraya iskân etmelerine izin vermesi gibi, dil de Varlık ve bütün varlıkların iskân etmesine izin verilen yerdir. Neden dilin ve söz/cük/ün özellikle de insanoğlu için son derece değerli olduğunu da burada görebiliriz artık. Dile getirme ve söze dökme işlemleri olmaksızın bütün insanî fonksiyonlarımızı yerine getiremeyiz; çünkü bunlar, ortaya çıkışlarına *Dasein*'in öncülük ettiği varlıklara mevcudiyet kazandırmakta *Dasein*'in kullandığı gerekli araç ve gereçlerdir.

Bunu beyan ettikten sonra, şimdi, sorduğumuz ikinci soruya gelebiliriz. Eğer dil, şimdiye kadar gösterdiğimiz gibi, bir mevcûdiyeti vücûda getiren bir söze dökme işlemi ise, şu soruyu sormamız son derece meşrû olacaktır: O hâlde, gerçeklik denen şey ne olabilir? Gerçeklik, bilincin karşısında yer alan, şimdi dile getirilen ve bilinci, onun inkâr edilemez gücüne boyun eğdiren *kendinde-bir şey* midir? Yoksa başka türlü mü anlaşılmalıdır?

R. D. Laing, *The Politics of Experience* başlıklı kitabında, bu soruyu, kendine özgü özgün bir şekilde ortaya koyar. Laing'in söylediklerini alıntılamak gerekirse:

> "Sosyal bilimdeki araştırmaların pek çoğunun teorik ve tasvîrî dili, açıkça 'objektif' [pozitivist] bir zihniyet duruşunu benimser. Ancak bunun ne kadar yanıltıcı olabileceğini görmüştük. Sözdizimi/sentaks ve lügatçe/vokabüler seçimi, 'fiîlî gerçekler'in tecrübe edileceği biçimleri ve yolu tanımlayan ve oluşturan politik bir eylemdir. Aslında, sosyal bilim, bunun da ötesine gider ve araştırılacak gerçekleri/olguları da bizzat kendisi yaratır"
>
> "Araştırmanın 'verileri' (verililiği), sürgit ele avuca sığmaz vukû bulmaların bir kalıbını/matriks'ini ele geçirmek olarak pek de verili/belirgin bir şey değildir. Aslında *veriler*'den ziyade *ele geçirme*'lerden sözetmek mecburiyetindeyiz. Güvenilirlik araştırmalarının ve oranlama skalaları-

nın işle/yi/mlerinden geçen niceliksel değiştirilebilir öz, gerçeklik süreçlerinin ifadesinde değil, bilakis, gerçeklik hakkında yaptığımız bir işle/yi/min ifadesidir." (1967: 62).

Laing, burada, esas itibariyle, insan bilimlerinin verilerinin sözde objektifliğinin, insanlardan bağımsız, araştırmacıya kirletilmeden verilen objektif bir şey olmadığına işaret ediyor. İnsan bilimleri, araştırmacı tarafından son derece inşa edilmiş/kurulmuş bir dille kuşatılan, ele geçirilen bilimlerdir. Sözkonusu bilimlerde bir şekilde söze dökülmediğinden sözedilebilecek "katı" ya da "yumuşak" veri diye bir şey yoktur. Durum böyle olunca, ele geçirilen şey, geliştirilmiş/sofistike bir dilde ve dille ele geçirilir. Dolayısıyla, veri ya da veriler, doğru bir şekilde, *ele geçirilen* şey ya da şeyler; *verili* ise gerçekten ele geçirilmiş ya da yakalanmış bir şey olmalıdır.

Bu nokta, önceki tartışmamızla yakından ilintilidir. Söz/cük/ler olmadan, hiç bir şey olmayabilir; söz/cükler/le birlikte, pek çok şey olabilir/mevcut kılınabilir. Objektiflik iddiasına ve araştırmacıdan görünüşte bağımsız görünmesine rağmen, bilimsel araştırma, gelişmiş bir şekilde dile dökülmüş ve kaçınılmaz olarak dile dökülmesi gereken son derece beşerî bir girişimdir. Dil'e, veriyi oluşturmak ve oluşturulan veriyi incelemek için ihtiyaç duyulur. Dilin, insan muhayyilesi tarafından çerçevesi genişletilen veya daraltılan ama kesinkes çizilen bir ufkun içinde işlediği (operation) hatırlanacaktır. İster bilimlerin, ister sanatların, isterse hayat-dünya'nın (*lebenswelt*) müştereklikilerinin dili olsun bu, her türden varlığın var kılınması, mevcûdiyetlerin önümüze getirilmesi, onların diğer insanlara ifşa edilmesi, dil yoluyla mümkün olur. Bunlar, insanlığın başetmek zorunda olduğu gerçekliklerdir; fakat bu gerçeklikler, insandan ve insan bilincinden bağımsız değildir. Onların neyseler o oluşları, insanın muhayyileye dayalı projeksiyonları, insanın imajinatif ve bilgilenmiş söyleyişleri ve bizim vücûda getirdiğimiz mevcûdiyetlerin kaynaşmasından

doğar. Bu, sanki biz Tanrı'ymışız gibi, kişinin, onları hiç yoktan/hiçlikten yarattığını söylemek anlamına gelmez. Ayrıca bu, insanın dile getirme işlemi ve eylemi olmaksızın neyseler o oldukları anlamına da gelmez. Aksine bu, sonlu insanoğlunun mevcûdiyetleri; mevcûdiyetlerin dil'e ve söyleme'lere; dilin/söylemelerin, imajinatif ufuklara sahip insan bilincine empatik olarak ihtiyaç duyduğu anlamına gelir.

Bu boyutların önemi bir kez kavrandığında, gerçekliğin ve gerçeklik hakkında ortaya atılan soruların anlaşılması çabası da bir derinlik kazanır. Dolayısıyla, gerçekliğin, bağımsız bir şey olup olmadığını sormak, geçekliğin bilinçten bağımsız bir şey olup olmadığını sormaktır. Olan, sorulan'dır. Ancak bizzat soru sorma eyleminin kendisi, işe kendisiyle başlanacak bir bilincin varlığını varsayar; aksi takdirde, tartışma/k, anlamsızdır; ve bu durumda soru bile sorulamaz. İnsanlar, kısmen, ait ve parçası oldukları dünya nedeniyle neyseler o'dur. Öte yandan, gerçeklik de, kısmen, muhayyileye dayalı söze dökmeler ve söylemeler yoluyla mevcut kılınan insan bilinci ve dehası nedeniyle, ne ise o'dur.

Heidegger'in *Being and Time* başlıklı kitabında, bu meselenin kısaca ama derinlikli ve samîmî bir şekilde ele alındığı enfes bir pasaj vardır:

> "Tabiîdir ki, *Dasein*, 'orada olduğu' sürece (yani, bir Varlık idraki, ontik olarak mümkün olduğu sürece) Mevcut'tur [Bir Varlık olarak var'dır]. *Dasein* var olmadığı sürece, 'bağımsızlık', ne 'kendi-nde', ne de değildir. Böylesi bir durumda, dünyanın-içindeki mevcûdiyetler de, ne keşfedilebilir, ne de gizlenebilir. Yine böylesi bir durumda, mevcûdiyetlerin neyseler o oldukları da söylenemez; ne değillerse o oldukları da söylenebilir. Ancak şimdi, yani bir Varlık idraki/tasavvuru mevcut ve hâlihazırda-bir-mevcûdiyet sözkonusu olduğu sürece, böylesi bir durumda, mevcûdiyetlerin olmaya [var olmaya] devam edecekleri söylenebilir hakikaten." (s. 255).

İnsanın mevcut olmadığı varsayımına dayanarak, yalnızca insanın mevcut olduğu varsayımından hareketle anlaşılabilir sorular sormak, anlamsız sorular sormaktır. Bu tür sorular, bunlar yalnızca insan bilinci tarafından sorulduğu içindir ki, sorulamazlar. Her şeye rağmen bu soruları sormak, bu soruları cvaplandıracak bir insan bilinci olmadığı için, bu sorulara olumlu ya da olumsuz olarak rasyonel cevaplar verilemeyecektir.

Fakat insanın mevcut olduğu varsayımına dayanarak gidersek, bu tür soruların bir anlamı olur ama bu sorular bu kez de, söze dök/ül/mesi mevcûdiyetleri son derece imajinatif bir şekilde aydınlatan bilincin mevcüdiyetini önkabul olarak varsayar; böylelikle de, bu tür soruları hakikaten anlamlı, bunlara verilen cevapları ise hayatî kılar.

Çok şükür ki, artık şimdi, kişinin kişiliğinin bütünleştirilmesi, kişinin hayatını biraraya getirme projesi, yalnızca kişinin hayatta yaptığı algılamaları gerektirmekle kalmadığı; aynı zamanda, mutlaka başa çıkması zarûrî olan hayatın gerçeklerini de gerektirdiği açıklık kazanıyor. Bu gerçeklikler, hayatımızda karşı karşıya kaldığımız meydan okumalar ve karşılaşmalarla yüzleşirken ortaya koyduğumuz çabalar, aldığımız kararlar ve yaptığımız planlardır. İçinde varolduğumuz dünyanın ortasında bütünleşmemizi belli bir yere kadar başarırız. Önce bütünleşmemizi gerçekleştirip de, ardından da, hayatımızın mümkünlüklerine doğru adım atmayız. Gerçeklikle hemhâl olmak ve hayatı bir araya toplamak, bir ve aynı süreçtir. Bununla birlikte, tam bu noktada, bu gerçekliklerin, insan bilincinden ve kişiliğinden bağımsız olmadığı da açıkça görülmelidir. Bizim başetmeye çalıştığımız gerçekliğin inşası sürecine, pek çok tahayyül etme, akıl yürütme, dile getirme ve söyleme çabası -ve tabiî ki pek çok insan- müdahildir. Berger'in de ikna edici bir şekilde gösterdiği gibi, gerçekliğin inşası, pek çok bakımdan sosyal bir inşa'dır (1967). Yalnızca gelenekler, kültürler ve hayattaki ahlâk ilkeleri olarak değil; ay-

nı zamanda, bizim mutlaka yüzleşmemiz gereken sayısız gerçeklikler olarak Onlar [Ötekiler] de bu sürece dâhil ve müdahildir. Böylelikle, kişi ve kişinin Onlar'ı/Ötekiler'i, etkin ve yetkin bir şekilde yüzleşilmesi gereken bir sosyal gerçekliği yeşerteceği kaynaklarını biriktirirler. Hiç şüphesiz ki, kişinin hayattaki gerçekliklerinden pek çoğu, temelde, onun kendi çabasının ürünüdür; ama bu gerçekliklerin çoğu, inşasında kendisinin bazı küçük ama hiç de önemsiz olmayan roller oynadığı sosyal inşa'lardır.

Bütün bunlar ne olursa olsun, hayatımızın Onlar'ın/Ötekiler'in ortasında yaşayan, hayatımızdaki önemli ve hatta daha az önemli ötekiler tarafından sunulan *kişiler-arası* kuvvetten çok şey devşiren münferit kişi, kendi gerçeklikleriyle yüzleşmek ve bu gerçeklikleri kendisi için biraraya getirmenin yollarını araştırıp bulmak mecburiyetindedir. Her kişi bunu yapar; bazıları diğer bazılarından daha etkin bir şekilde yapar bunu; ve bu süreçte, herkes dile ve söz/cükler/e başvurur. Onlar olmadan hiç bir şey olmaz. Ancak onlarla birlikte bütün vaatleriyle beraber gerçeklik varolur, var kılınır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
METAFOR: BİRLEŞMENİN EBESİ

"Dilin metaforik ('çok-anlamlı' ya da 'çok-anlamlandırıcı') yönü sorunu, dil felsefesinin bütününde belki de en kafa karıştırıcı, en karmaşık ve başa çıkılması en zor olan sorunudur. Bu sorun, bizi, bir 'sistem' olarak dil ile bir 'konuşma-eylemi' olarak dil arasındaki; dil olarak 'mantık' ile, 'retorik' olarak dil arasındaki ayırımın hayatî merkezine getirip bırakır. Burada derin sulara dalıyoruz; şimdiye kadar her şey -hatta hasımlarımızla giriştiğimiz münakaşalar bile- görece halledilmesi kolaydı. Ancak bir kez 'metafor' alanına giriverdiğimiz zaman, bir kaç dakikalığına düşünmenin ötesine geçmeyecek gerçek karşı çıkışların sözkonusu olabileceği yeterince geliştirilmiş metafor teorileri olmaması nedeniyle artık gerçek anlamda hasımlarımız da yok." (Edie, 1976: 151)

Bu pasajda Edie tarafından sözü edilen önlemler, kişiye, bu bölümün ele almaya giriştiği sorunun çetinliği konusunda bir fikir verebilir. Her ne kadar son yarım asır içinde metafor konusuna inanılmaz bir ilgi patlaması yaşanıyor olsa da (Booth,

1978: 47), metafor -ve muhayyilenin- anlaşılmasının biraz yavaş mesafe katettiği bir gerçek olmayı sürdürüyor hâlâ. Yine de, her şeye rağmen, önemsiz olarak görülmemesi gereken -yine muhayyile konusunda- bir anlayış ve kavrayış gelişmiş durumdadır. İşte bizim düşüncemizin katkıda bulunabileceği şey de bu anlayış ve kavrayış çabasıdır.

A-ÖNGÖZLEMLER: BÜTÜNLEŞME SÜRECİNE DAİR BAZI DÜŞÜNCELER

Bu bölüm, dil ve dile getirme alanında kritik bir boyut ve kişisel bütünleşmenin geliştirilmesi anlayışında hayatî bir alan olarak metafor konusu üzerinde yoğunlaşacak. Bu projeyi açımlamaya başlamadan önce, kişilik bütünleşmesi konusu üzerinde biraz iskân etmenin bir hayli yararlı olacağını düşünüyoruz. Kişinin kişiliğini bütünleştirmesinin izini sürmenin ne anlama geldiğini sormalıyız. Bu iz sürme/arayış çabası anlamlı bir çaba mı; yoksa beyhüde/boş bir çaba mıdır? Formel bir karar gerektirir mi; yoksa insanoğlunun böyle bir konuya sapmadan fiîlî (de facto) olarak gerçekleştirdiği bir izsürme çabası mıdır bu? Bu meseleyi vuzûha kavuşturmak, bu süreçte metaforun rolünü daha iyi açığa çıkarmaya yardımcı olmalıdır; burada sözü edilen rolün, bu bölümde en iyi şekilde "ebe" olarak metaforlaştırılabileceği öne sürülmüştür.

Buraya kadar, kişinin kişiliğini bütünleştirme meselesi, bir kaç kez, kişinin hayatını bir araya getirme çabası olarak tasvir edildi. İzini sürdüğü iş için oldukça uygun olan bu tasvirin biraz daha tafsilatlı bir şekilde izah edilmeye ihtiyacı var. Bu, Freud'ün, Jung'un, Adler'in, Skinner'in ve diğerlerinin özel kişilik teorileri üzerine geliştirilen bir tasvir değil. Dahası, eğer bu tasviri, sözkonusu teoriler açısından yapmış olsaydık, o zaman, meseleye, sözkonusu teorisyenlerin -tıpkı Sigmund Freud'ün daha önceden zikredilen pasajda sözünü ettiği gibi- kişiliğin özellikleri açısından yaklaşmak zarûrî olacaktı. Freud,

New Introductory Lectures'ında, psikanalitik görevi, mistisizmle karşılaştırarak şunları söylüyordu:

> "Yine de, terapik psikanaliz çabalarının benzer bir yaklaşım biçimini tercih ettiği kabul edilebilir. Bunun amacı, gerçekten de, ego'yu güçlendirmek, ego'yu süperego'dan daha fazla bağımsızlaştırmak, algı alanını genişletmek ve örgütlenmesini büyük bir alana yaymaktır; böylelikle, ego, id'in taze kısımlarını kendine uyarlayabilecek hâle gelir. İd'in olduğu yerde ego da olacaktır. Bu, kültürün işidir ve *Zuider Zee* koy'unun akıtılmasından hiç de farklı bir şey değildir" (1932/1964, C. 22, s. 80).

Bu, Freud'ün, psikanalitik terapinin görevini, içimizdeki fiziksel *Zuider Zee*'nin akıtılması [*Zuider Zee*, Hollanda'nın kuzedoğu kıyılarında 1932 yılında yapılan bir barajla Kuzey/Baltık Denizi'nde oluşturulan bir koy] olarak gördüğünün açık bir göstergesidir. Freud'ün, egomuzun güçlendirilmesi, özgürleştirilmesi, algılarımızın genişletilmesi, egomuzun tanziminin büyütülmesi, şimdi yeniden arzulanan egomuzun iç bataklık arazisinin ıslah edilmesi olarak tasvir edeceği bir bütünleşmeyle neticelenecek bir kurutma işlemi. Bu tür bir tasvirde, pek çok felsefî ve psikolojik varsayım, son derece metaforik bir insan kişiliği resmi tecessüm ettirir. Bu, şaşırtıcı görülmemelidir; çünkü her kişilik teorisi, kendi metaforlaştırmasını sunar ve bu tasvir, burada sözkonusu ettiğimiz Feud'çü insan varlığı tasavvuru anlayışının özünü oluşturur. Herhangi bir terapi uygulaması, varsayılan teorik resmin ışığında takip edilmelidir. Eğer başka bir örnek daha zikretmek gerekirse, bütünleşme çabasının münferitleşme süreci üzerinde yoğunlaşacağı; Benlik/Self, ego, gölge, ruh-nefs, kişisel ve kollektif bilinçaltı, kişisel bilinç ve bürünülen kişilik kavramlarıyla beyan edilen Jung'çu teori olabilir bu. Yine hiç şüphesiz ki, felsefî ve psikolojik varsayımlar öne süren bu Jung'çu formülleştirmenin de ayrıntılı bir şekilde izah edilmeye ihtiyacı var. Burada-

ki tartışma konumuz, sanırım, yeterince açıktır: Farklı teorik anlayışlar, farklı bütünleşme süreçleri önerirler ve terapi uygulamasının ayrıntıları, duruma göre çeşitlilik arzeder. Farklı metaforlar, kişinin farklı yönlerini öne çıkarırlar. Eğer Skinner'ci insanlık anlayışını, Harry Tack Sullivan'ın gayr-ı şahsî metaforlaştırmalarıyla ya da Kurt Lewin'in saha-gücü metaforlarıyla karşılaştırırsak, ortaya çıkacak metaforik farklılıkları tahayyül etmek kolaylaşabilir.

O hâlde, hiç bir teori, insanı bir bütün olarak kavrayamaz ve her teori, teorisyenin insanın tabiatı konusundaki -bazıları diğerlerinden daha fazla- hünerli bir inşa çabasını temsil eder. Çok sayıda teorisyenin olması gerçeği, insanın sahip olduğu zengin esrara/gizeme ve insanı kendi yapısı içinde bütünlüğü ile yakalayabilecek herhangi bir metaforlaştırmanın imkânsızlığına işaret eder.

O hâlde, insan kişiliğini bütünleştirme sürecini insanın hayatını görece insicamlı, etkili ve tatmin edici bir şekilde bir araya getirme çabası olarak görmek, herhangi bir teorik anlayışla sınırlayabilmek pek mümkün değildir. Böylesi bir şeyin ne denli faydalı olabileceği yeteri kadar açıktır ama bu yaklaşımların, her biri, sınırlıdır ve insan fenomenini bir bütün olarak ve tek başlarına açıklayabilecekleri söylenemez. Bu süreçte, pek çok çözülebilir ve yardıma ihtiyaç duyan kişinin stresi giderilebilirse de, insan denen meçhûl esrarını/gizemini korumaktadır.

Meselenin özü şudur: Kişinin bizatihî kendisi, kendi hayatının bütünleşmesini gerçekleştirir ve bu süreçte bir terapist, en fazla bilgili ve donanımlı bir yardımcıdır. Olması gereken de budur. Hiç bir terapist, hiç bir aileden daha fazla bir başkası için yaşayamaz. Ancak bir terapist, hastası için, tıpkı bir aile, bir öğretmen, bir akran, bir dost gibi son derece değerli bir kaynak olabilir ve Allah'tanki böyle biridir zaten. Açıktır ki, terapistin psikolojik uzmanlığı, onun görevini en üstün şekilde gerçekleştirmesine yardımcı olmalıdır. Ancak bunun her

zaman böyle olup olmadığını bekleyip görmek gerekecektir; çünkü insanın sırrı/gizemi, ne kadar donanımlı olursa olsun, tıpkı bir dostunki gibi, bir profesyonel terapistin de gözünden kaçabilir. Terapistin sınırlılıklarına rağmen, hasta da önemli bir düzelmenin gerçekleşebilmesi her zaman mümkündür. Terapist, tıpkı her öğretmen gibi, belli sınırlılıklarla ve beklentilerle çalıştığını bilir ve bu sınırlılıklarına rağmen, hastada belli bir iyileşme gerçekleştirebilir ve hastasının muhayyilesini onun mutlu bir limana demir atmasını mümkün kılacak bir yolculuğa çıkaracak kadar ateşlemeyi başarabilir.

Hastasının "mutlu bir limana demir atmasını" sağlamak, bir terapistin umududur; ama hastasını bir limana demirletmek amacı değildir. Onun amacı, hastasını, daha sonra çıkabileceği bir yolculuğa hazırlamaktır. Dolayısıyla, kişinin hayatını bir araya getirmek olarak bütünleşme tasviri, tam da gerçekleştirilmesi gereken bir görevdir; ama bu görev, terapist tarafından değil, hasta tarafından gerçekleştirilir. Terapistin uzmanlığı, son derece değerlidir; ama yaşama ve yaşayarak başarıya ulaşma hastanın işi olmak durumundadır.

Bu noktayı biraz daha aydınlatalım. Profesyonel terapi merkezleri, her gün, kendilerini paramparça olmuş, hayattan bıkmış, bezmiş ve kopmuş, hayata tutunma mecalini yitirmiş, hayatın zorluklarına artık tahammül gücü kalmamış hisseden kişiler tarafından dolup taşar. Bu tür şartlar altında, insanlar, her şeyi bir araya toplamak, olup bitenler üzerindeki kontrollerini kazanmak ya da yeniden-kazanmak ve hayat ağaçları arasında en azından ormana şöyle bir gözucuyla bakmayı başarmak isteyen kişiler terapi yardımı alırlar. Onlar bunu nasıl ifade ederlerse etsinler, amaçları gâyet açıktır: Hayatlarında iliklerine kadar yaşadıkları acı, sarsılma, altüst oluş ya da kaoson ortasında anlamlı bir sentez yapabilmek. Muhtemelen profesyonel bir terapist bunun gerçekleşmesini sağlayabilecektir. Freud bir zamanlar iyi bir hayatı, sevmek, çalışmak ve başarmak olarak tasvir etmişti. Bu tasvirin, ken-

dine özgü meziyetleri olduğunu kabul ediyoruz; çünkü gerçekten sevmeyi ve anlamlı şeyler başarmayı öğrenen kişi, iyi bir hayatın anahtarını bulmuştur artık. Keza, Aziz Pavlus'un deyişiyle, "sevgi ruhuyla hakikati taşımak" (Efesliler, 4: 15), benzer bir keyfiyete sahiptir; Hıristiyanlardan hakîkî bir şekilde erdemli olarak çalışmalarını, sevgi dolu bir ilişki kurmalarını talep eder. Bununla birlikte, özellikle de, kendisinin merkezinde yer aldığı kişisel dünyasının alt üst olduğunu gördüğü zaman her iki önerinin de, hayata geçirilmesinin bir hayli zor olduğunu söyleyebiliriz. Görece bencil olmayan bir şekilde sevmeyi umut etmeden ya da hakîkî bir başarının kişiye kazandıracağı coşkuyu doğuran işlere belli bir zaman zarfında kendimizi vakfetmeye koyulmadan önce, ne kadar zayıf olursa olsun, bir tür bir birlik/bütünleşme tecrübe etmemiz zarurîdir.

Dolayısıyla psikoloğun (hastanın ve ailenin) kişinin gündelik hayatının karmaşıklığına/çeşitliliklerine nüfüz ederek insanın kişisel bütünleşmesini, birleşmesini ve tecrübeyle bir birlik yaşamasını dert edinme çabasını kolaylıkla anlayabiliriz. Bu, profesyonel terapist tarafından, hafife alınamaz; çünkü hasta tarafından son derece ciddiye alınmaktadır. Birliğin gerçekleştirilmesine, kişinin dünyasına hâkim olmaya başladığı duygusunun gelişmesine, kişinin hayatında sahip olabileceği ve gerçekten de olduğu özgüveninin ve tecrübesinin yaşanmasına, hayattaki görevlerini, sorumluluklarını yerine getirme, dünyada küçük de olsa bir şeyler yaptığı duygusunun oluşmasına dönük bazı adımlar, çok önemlidir. Hayatın bütünleştirilmesi tam da bunlarla mümkün olabilecek bir şeydir.

Kişinin hayatını bütünleştirme sürecinde, kişi, bütünlüğe - izâfî bir bütünlüğe- ve dünyaya doğru iki adım atar. Her iki adım da birey için çok önemlidir. Kendimize, kendi üyelerimize, deyim yerindeyse, kendi parçalarımıza sahiplenmeye doğru adımlar atarız. Bunlar, sürgit daha fazla "ben" ya da "bana ait" olurlar. Bu, sürecin bir parçasıdır; mutlak olmayan, az çok

bir tecrübe olan sürgit devam eden ve görece bir sürecin bir parçası. Kişi, her ân daha fazla bütünleşik hisseder kendisini; tıpkı kendimizi (1/2, 2/3 ya da... olarak) parçalanmış değil de, (1, 2, 3, 4 ve devamı olarak) kendimizi tam sayı olarak tahayyül etmemiz gibi. Kendisini parçalı/parçalanmış hisseden bir insan, kendisiyle sorunlu olduğunu; hiç bir şeyin kendisini kaale almadığını, hayatın kendisini ciddiye almadığını hisseden bir insandır. Böylesi bir kişi, kaynakları, kendi elinin altında ve kontrolünde olmadığı için, hayatın zorluklarıyla cesaretle ve etkili bir şekilde yüzleşmeye muktedir değildir. İhtiyaç duyulan kaynağı kullanabilecek bir özgüvenden mahrumdur. Hiç şüphesiz ki, daha geniş bir bütünleşmeye doğru adım atmak, kişinin dünyasının efendisi olması anlamına gelmez; -artık bu ne anlam ifade ederse etsin farketmez. Aksine kişinin kendi dünyasını hakikaten kontrol edebildiği, hayatın zorluklarına göğüs gerebildiği anlamına gelir. Elbette ki, bu süreç, kişiye zaman tanımalıdır; ama bu, kişinin ileriye doğru bir adım attığını hissetmesini, deyim yerindeyse, duygusal bir sıçrama gerçekleştirdiğini duyumsamasını gerektirir. Yine bu, kişinin dünyadan uzaklaşacak bir adım attığı değil, dünyaya doğru bir adım attığı anlamına gelir. Kişi, belli ölçüde şeylerin tepesine çıktığını hissetmeye başlar ve bizim dış dünyaya müdahil oluşumuz, oldukça tabiî, münasip ve tatmin edici bir şey olarak görünür.

Kişinin gündelik hayatının çokluğuna/karmaşıklığına nüfûz eden tecrübî birlikten/birleşmeden ve bizim kendimizle ve dünyayla barışık/bir olduğumuzu hissetme ihtiyamızdan sözetmek, radikal bir *varoluşsal* antropoloji ima etmektir. Daha spesifik olmak gerekirse, her iki yorum da, insan kişiliğinin, -Heidegger'in deyişiyle- *Dünya-İçinde-Bir Varlık* olduğu gerçeğine imada bulunur. Bu, kişinin mevcut olduğu *Dünya-İçinde-Bir Varlık* olduğu gerçeğinin dışında insanın anlaşılamayacağı (ister entellektüel hayatta, ister cinsel, ister duygusal hayatta olsun) anlamına gelir. Kişinin hayatını bütünleştirme görevi

sözkonusu olduğunda, bu nokta çok önemlidir. Bütünleşme, kişinin kendisiyle ve dünyayla birlik içinde/barışık olmasına dönük bir hareket/bir adım olarak görülecektir. Meselenin kökeni, püf noktası burasıdır. Kişinin nerede durduğu, nasıl varolduğu, kritiktir: Kişinin nasıl dünyanın *içinde* olduğu, nasıl dünya ile birlikte olduğu ve dünyada nasıl varolduğu, kişinin ne [durumda] olduğunu söylemek için bir anahtardır. Radikal *varoluşsal* düşünce, kişinin dünyadaki varoluşundan dikkat çekici bir şekilde alıkoyacağı görülen kişiyi *iç-psişik* itkiler ya da dürtüler açısından tasvir edecek kişiye dair herhangi bir açıklamayı geliştimekle yetinmeyecektir. Ayrıca, kişinin muhtemelen pek az ya da hiç bir şey söylemediği ama hayatının belirgin bir şekilde şekillendirdiği objektif mümkünlükler açısından inceleyecek bir açıklama geliştirmekle de yetinmeyecektir. Kişiyi *Dünya-İçinde-Bir Varlık* olarak görmek, dünyanın da oluşturucu bir ögesini teşkil eden yapısının bir varlığı olarak görmektir. Durum böyle olunca, bu durumda, kişinin dünyasını ve kişinin dünya ile nasıl bir ve birlikte olduğunu öğrenmek, kişi hakkında bir şeyler öğrenmektir.

Söylemek bile gerekmiyor: Bu, kişinin dünya-içindeliği'nin en biricik olduğu rolü demek olan dil sorunuyla tabiî olarak ilişkilidir. Kişi, kendi dünyasını, dil ile ve dil yoluyla oluşturur, paylaşır, karşı sorunlarla yüzleşir ve değiştirir; bu girişimde metafor'un gücü, en biricik güçtür.

Burada geliştireceğimiz bir son mülâhaza daha var: Bazılarının, kişinin hayatında bütünleşmenin önemini kabul etmekte gönülsüz olmalarıdır. Bazı kişilere göre, bu düşünme, hiç de gerekmediği kadar tek-tanrıcı, yani fazlasıyla Mûsevîce görünüyor ve yeterince çok-tanrıcı ya da Helenik görünmüyor. Bu tür bir yaklaşım, *ego-tiranlığı* tehlikesine karşı uyarı olacaktır; bu ego-tiranlığı, kişinin hayatından bir başka kişinin hayatına muhtemelen iskân eden çok sayıda sözde ikincil kişilikleri uzaklaştıran ama kişinin bütünleşmiş bilinç yoluyla ego-merkezci hâkimiyete tabî olduğu beyan edilen bir bilinç zorbalığı-

dır. Bu görüş, James Hillman'ın benimsediği ve dillendirdiği bir görüştür:

> "Bu düş kişilerinden her biri, bizim de, tıpkı Jung gibi 'Bir Numaralı Şahsiyet' olarak adlandırdığımız aşina olunan kişiliği etkiler. Bir Numara, dünyada güne genellikle hükmeder. Bir Numara, son derece sorumlu, devamlı ve toplumsal olarak kabul edilmiş bir kişiliktir; kişi, aynaya baktığı zaman, aynı bildik bedeni görür. İkincil kişilikler, parçalı, fasılalı, tutarsız ve genellikle sosyal müeyyidelere sadık olmayan kişiliklerdir. Düş, onların kendilerini gösterdikleri/teşhir ettikleri bir aynadır ve onların bedenleri, pek çok şaşırtıcı gerçeklik düzeyine sahiptir. Her ne kadar tam psişik gerçekliğimiz çoğul ve parçalı olabilirse de, Bir Numara olarak biz, bir isme, bir oya, bir sosyal güvenlik numarasına sahibiz. Biz Bir Numara olarak öteki kişileri hissederiz ve onları 'roller' olarak niteleriz: Anne, metres, kız çocuğu, cadı, kocakarı, hemşire, eş, çocuk, yeğen, bakıcı, köle, fahişe, dansöz, falcı, ilham perisi vesaire rolleri. Ancak onları oynayacak kişiler olmadan bu roller varolabilir mi? Bunları roller ve oyunlar olarak adlandırmak, Bir Numara'nın bu kişilerin özerkliklerini inkâr edebileceği ve onları kendi kontrolü altında tutmaya çalışacağı bir oyundur..."
>
> "Benim kişiliğimi, benim uyanma/dirilme durumum olarak tanımlamak, bu figürleri ve onların etkilerini gözardı eder. Böylelikle ben, Bir Numara'nın kıskanç tektanrıcılığını yansıtan, bağımsız kısmî/parçalı kişiliklerin mevcûdiyetini kabul etmeyen ve bu inkâr çabasıyla onları, karmaşık iç/dâhilî etkilerin şimdi artık düşmanlar tarafından ele geçirileceği paranoid korkuları hâline dönüştüğü dünyanın dışına iten zorba bir kişilik olup çıkarım. Bir yandan, münferit bir delilik; öte yandan da, diğer halklar, ırklar ve uluslara yönelttiğimiz çılgınca kollektif projeksiyonları olan varlıklarız biz." (1975): 32).

Psişik tektanrıcılığın neden olduğu, kişinin "küçük insan-

lar"ı tasfiye etme girişimleriyle insan kişiliğini yok edecek olan zorbalık tehlikesi, Hilmman'a göre, kişiliğin bütünleştirilmesi yoluyla değil, bu daha "küçük" insanları kendi özerkliklerini gerçekleştirecek şekilde özgürleştirilmeleri ve kişiyi, kişinin psişik çoktanrıcılığına, çok-merkezliliğine katkı yapmaya teşvik ederek zenginleştirmek yoluyla aşılabilir.

İlk bakışta, Hillman'ın tahlili, Hillman tarafından açıkça ifade edildiği gibi, bütünleşme sürecinin kişiyi, psişik sıhhatinden ve potansiyellerinden mahrum bırakacağı gerekçesiyle insan kişiliğini bütünleştirme çabasıyla ciddî bir tartışmaya ve hesaplaşmaya girdiği zannedilecektir. Ancak Hilmman'ın tahliline ikinci kez ve daha dikkatlice bir bakışta, Hillman'ın psişik tektanrıcılık, Helenizme geri dönüş, "bireyin hayatına iskân eden küçük insanlar"ın özgürleştirilmesi gibi önerilerinin, farklı da olsa, bir diğer kişilik bütünleştirilmesi taslağı olduğu açıkça görülecektir. Hillman, kitabının başka bir yerinde bu gerçeği kabul eder ve şöyle der:

> "Bilincin tektanrıcılığının, artık parçalı özerk sistemlerin mevcûdiyetini daha fazla inkâr etmediği ve gerçek psişik durumlarla başa çıkmasının mümkün olmadığını gördüğü zaman, Grek çok-tanrıcılığına geri-dönüş fantezisi zuhûr eder. Çünkü 'Yunan'a geri-dönüş' [atalara/köklere/öze geri-dönme çabası], artık merkezimizin muhkemliğini koruyamadığı ve her şeyin paramparça olmaya başladığı zamanki bir durumla baş etme biçimi sunar. Çoktanrıcı alternatif, canavar [paganizm] ile *Bethlehem* [Hıristiyanlık], kaos ile birlik arasında birbiriyle çatışan karşıtlıklar sunmaz; bilakis, bütün psişik parçaların birlikte varolmalarına izin verir ve onlara Grek mitolojisinin muhayyile kalıplarını (pattern) sunar. 'Yunan'a geri-dönüş', antik Roma'da, İtalyan Rönesansı'nda ve devrim [Fansız Devrimi] sırasındaki Romantik psişe tecrübesiydi. Çağımızda ise, bu tecrübe, Stravinsky, Picasso, Heidegger, Joyce ve Freud gibi sanatçıların ve düşünürlerin hayatlarının ayrılmaz bir parçası olmuştur. 'Yunan'a geri-dönüş', çözülmenin bera-

berinde gelen meydan okumaya karşı psikolojik bir cevap üretme çabasıdır ve bu çaba, çözülmüş bir bütünleşme modeli sunar." (s. 35).

Çözülmüş bütünleşme olarak tarif edilen teorik bir metaforla işe koyulan psişik çoktanrıcılık, bütünleşmiş çözülme olarak niteledirilen bir terapi metaforu ortaya atacaktır. Teorik metaforunun meziyetleri ne olursa olsun, Hillman'ın önerisi, sonuçta, kendine özgü yeni bir tektanrıcılığa dönüşen, geleneksel düşünceden fiilî bir kopuş olarak görülecektir. Bir yazarın da son zamanlarda dediği gibi:

> "Hillman'ın çabası, kendisinin, bilinçaltından çıkarak ego'nun sübjektifliğine doğru yol alan tek-yönlü işleyen bir trafik olarak gördüğü şeyi düzeltmeye dönük bir çabadır. Hillman, öte yandan, ters bir istikamete yönelmeyi, dolayısıyla, bizatihî tek yönlü bir hareket olan ayaltı [underwold = "insanaltı?] dünyayla ilgilenmeyi tercih etmiştir..."
>
> "Hillman'ın burada elbette dikkat çektiği ve dikkate alınması gereken önemli bir nokta var; ancak Hillman, söylediklerivle, çağdaş bilinç araştırmalarına yapılan değerli katkıları -psychedelic tecrübenin, Şark psikolojisinin, kendisinin çok merak ettiği ve önemsediği Rönesans psikolojisi üzerinde önemli etkiler bırakan okült sanatlarının katkılarını- gözardı ediyor ya da aşındırıyor. Yine de, onun tasviri, New Age fikirlerinin popülerleştirilmesine katkıda bulunuyor ve New Age akımının idealleştirilen nabzına parmak basıyor." (Marlan, 1981: 235).

Kişiliğin bütünleştirilmesi sorununa ilişkin yaptığımız bu yolculuğu burada sona erdirmiş oluyoruz. Şimdi, metafor incelemesine geri dönebiliriz: İnsan kişiliğinin birleştirilmesi ve bütünleştirilmesi çabalarının ebesi olarak nitelediğimiz bir inşa çabası ya da Edie'nin daha önce de zikrettiğimiz, bir sistem olarak dil ile bir konuşma-eylemi olarak dil arasındaki ayırı-

mın hayatî merkez'ini oluşturduğunu söylediği bir dil inşası çabası olan metafor araştırmalarına.

Gerçekten de metafor, merkez'de duruyor ama orada yalnız olmadığına ve yalnız durmadığına dikkat çekmek gerekiyor. Metafor, merkezde, dille ve yanısıra da muhayyileye dayalı düşünce ile birlikte duruyor. Dil ve muhayyileye dayalı düşünce metaforun akrabalarıdır ve böyle de olması gerekiyor zaten. Eğer dil ve muhayyileye dayalı düşüncenin metaforun akrabaları olduğu fikrine, metaforun çocuğunun bütünleş/tir/me başarısı olduğunu ilâve edebilirsek bu estetik olarak çok memnuyiet verici olacak ama burada, "çok şeyi ispatlayan, hiç bir şeyi ispatlayamaz" düsturunu/özdeyişini hatırlamamız gerekiyor. Dolayısıyla, metaforun, insanlığın bütünleştirici başarılarının yegâne kaynağı olduğunu söyleyemeyiz ama onların çoğunun olmasa bile pek çoğunun doğmasına gerçek ebe olarak yardımcı olduğunu söyleyebiliriz. Ricoeur'nun deyişiyle:

> "Bu durumda, metaforun dinamiklerinin, önceki kategorileştirmenin bizim dikkatimizden kaçmasına neden olduğu yeni benzerlikleri teşhis etmek uğruna yerleşik mantıksal sınırları karıştırmaktan teşekkül ettiğini söyleyemez miyiz? Başka bir deyişle, metaforun gücü, önceki kategorileştirmeyi yarmak, öncekinin kalıntıları/enkazı üzerine yeni mantıksal sınırlar tesis etmek olacaktır. Eğer bu son mülâhazayı ciddiye alacak olursak, buradan kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak sonucu çıkarabilir ve önceki kategorileştirmeyi yaran düşüncenin dinamiklerinin bütün sınıflandırmaları üreten dinamiklerle aynı olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, metafor olarak tasnif ettiğimiz konuşma figürü, bütün semantik [anlambilim] alanların/ın kökeninde yatan şey olacaktır." (1973: 108).

B-ORTALAMA İNSANIN METAFORA BAŞVURMASI

Tıpkı başka her şeyi gibi, insan sözcüğü de, sonluluğuyla karakterize edilir. Sözcüklerin de anlamları ve sınırları vardır: Sözcükler, hem bir anlam ifade ederler, hem de etmezler. Sözcüklerin ifade ettikleri şey, sözcüklerin düzanlamlarıdır [ifade ettikleri alanlardır]. Bunun için, esas itibariyle, kullanılan sözcüğe atıf yapılır. Öte yandan, sözcüklerin bir de yananlamları [ima ettikleri, işaret ettikleri anlamlar] vardır: Bazıları kültürden, bazıları durumdan, bazıları tarihten, bazıları konuşmacının kendisinden, bazıları da dinleyiciden gelen bütün bir yananlamlar/çağrışımlar karışımı. Sözcükler, konuşmacının ya da yazarın hiç bir zaman beklemediği, belki de kaçınmayı arzu ettiği çağrışımlar/yananlamlar üretebilir dinleyici ve okuyucu için. Gerçekten de yananlamlar, karmaşık bir meseledir; bazı bakımlardan kamusal, bazı bakımlardan özel, bazı bakımlardan da oldukça ayrıksıdır. Düzanlama, bir ruh, bir hamur, kendilerine özgü bir anlam ve gerçeklik kazandırırlar. Başka türlü ifade etmek gerekirse, düzanlamın sözcüğe bir ışık verdiği; yananlamın ise, bir ateş, bir sıcaklık, bir duygusallık ve tutku kazandırdığı söylenebilir. Düzanlam da, yananlamlar da, metaforların oluşumuna aktif olarak katılırlar. İki [farklı] insan, bir sözcüğün aynı düzanlamını tecrübe edebilir; ama bu sözcüğün yananlamlarını, ancak kısmen paylaşabilirler. Bu, bir kültür ve bir halk için de aynen geçerlidir: Bir toplumda çok güçlü tepkilere neden olan sözcükler, başka bir toplumda daha az tepkilere yol açabilir; bunun tersi de doğru tabiî ki. Dolayısıyla, bir sözcüğün meziyetleri ve sınırları yavaş yavaş belirginlik kazanır. Sonluluk, hem düzalamları, hem de yananlamları karakterize eder: Hiç bir düzanlam da, hiç bir yananlam da her şeyi söylemez, söyleyemez. Dolayısıyla *bir-araya-getirilmiş-olanın-bir-araya-getirilmesi* olan bir sözcük, en iyi ve en tam anlamında bile sınırlıdır. Bir mevcûdiyeti aydınlatır ama sınırlı, sonlu bir şekilde.

Bir söz/cük/ü, yalnızca düzanlamıyla sınırlamaya kalkışmak, onu önemli hayatî enerjisinden mahrum etmek demektir. Bir şekilde bu, anlama açıklık getiren bir sınırlandırma olarak görülebilir; ama bir başka gerçek düzlemde ve anlamda ise, hadım eden, hayatiyet damarlarını kurutan bir operasyon olarak değerlendirilebilir. Son kertede, bir söz/cük, sınırlıdır, belli bir görüş açısına sahiptir; ancak onun sonluluğunun yananlamsızlaştırılması, onun sonluluğunun daha da artırılması demektir. Hangi gerekçeyle gerçekleştiriliyor olursa olsun, böylesi bir prosedür, belki kendine özgü meziyetlere sahip olabilir ama bunun bedelini de öder. Yeteri kadar ilginçtir ki, tarih, bu sürece teşebbüs eden ve vurgularını yananlam yerine az çok münhasıran dilin düzanlam boyutu üzerine yoğunlaştıran kültürlerin ve dillerin örneklerini sunmuştur. Dolayısıyla, Kartezyen dünyayı karakterize eden açık ve anlaşılır fikirler arayışı, düzanlamsal saflık (purity = arılık), kesinlik tutkusuyla malul olmuştur. Öte yandan, Romantizm dönemi, en azından Batı uygarlığının çeşitli kısımlarında, kültürün belirgin bir şekilde yananlamsal sıçrama gerçekleştirdiğini görmüştü. Keza aynı şekilde, kimya ve matematik dillerinde olduğu gibi, belli bazı diller de, diğerlerinden daha fazla düzanlamsaldır. Aslında, bilimlerin çoğu, düzanlamsal sadelikleri/basitlikleri nedeniyle kendileriyle gurur duyarlar ve kendi terminolojilerinin yananlamsal yönlerini bilinçli olarak inkâr etmeyi amaçlamasıyla övünürler. Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* başlıklı kitabı, bir dilin yananlamsal boyutunun düzanlama dayalı bilimin anti-septik atmosferinin tam ortasında mevcûdiyetini hissettiği zaman nelerin vukû bulduğuna dair bir metindir: Bir paradigma değişikliğinin er ya da geç kaçınılmaz olduğu gerçeği.

Dolayısıyla, teksesli, düzanlamsal izahın, açıklığın arı duruluğunda bile, kaçınılmaz bir bulanıklık sözkonusudur. Yaşayan bir dilin kaderi budur: Tam da canlı olduğu için; düzanlamlı olduğu kadar yananlamlı olduğu için; sonlu ve ifade et-

tiği, öne çıkardığı marjinal, yatay ve nesnenin ya da tecrübenin ilişkili boyutlarına doğru işaret etmek için, bir değişim, bir gelişim yaşar. Yaşayan bir ilin kaderi, tek-anlamlılık'tan mukayeselere, mukayeselerden çok-anlamlılığa doğru hareket etmek şeklinde tezahür eder; çünkü bu tür geçişkenlikleri ve metaforlaştırmaları söylemin eğrisi ve örgüsü yapan şey, yananlamlarla ve düzanlamların bakış açıları yoluyla gerçekleştiriliyor olmasıdır. Kısacası, söz/cük/ler, (*le mots, logos*), insanların kendi hayatlarını, kendi dünyalarını kendi kontrolleri altına almalarının ve yeniden inşa etmelerinin, yenilemelerinin, şekillendirmelerinin ya da yeniden-şekillendirmelerinin, yaratmalarının ya da yeniden-yaratmalarının olağanüstü vasıtalarını oluşturur. Onların hayatları ve dünyaları bu sözcüklerde gizlidir; tıpkı sözcüklerin onların hayatlarında ve dünyalarında gizli olması gibi; ve insanlar, Tanrı ile ilgili problemler de dahil, her şeye bu sözcüklerle müdahil olabilir ve katılabilirler. İnsanlar, yine aynı sözcüklerle kendilerini ve kendi hayatlarını biraraya getirebilirler. Yine de, insanlar, sözcüklerin ve onların dünyalarının sonluluğu tarafından kuşatılmıştır ve onların tercihleri/seçimleri, bu sonluluğun ışığında değerlendirilir. Reddedilemez bir anlamda, insanlar, kendi dillerine sahiptir ve yine inkâr edilemeyecek anlamda, dilleri de onlara sahiptir. Ancak bir diğer anlam daha vardır; hem insanların, hem de onlarının dinlerinin sahip oldukları bu şey, sonlu olmalarıdır.

Dolayısıyla, mevcûdiyetleri varkılan, insanları varlıkların, gerçeklik hâdisesinin doğuşunu, onların neyseler o olarak gün ışığına çıkışlarını sağlayan şey, sadece bu sözcüklerdir; ama yine de bu sözcükler, her şeyi yapmaya muktedir değildir.

Eğer kişi, hayatını yeteri kadar birleştirmek istiyorsa, hayatını bütünleştirmenin ötesine gitmeli, ötesine doğru yol almalıdır. Bu sözcükler ne kadar zengin anlamlar yüklü olurlarsa olsunlar, ya da farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu sözcükler, ne kadar ayrıksı şekillerde söze dökülmüş olursa ol-

sun, hayat, ayrıksı/dağınık sözcüklerle parsellenemeyecek kadar çok büyük, kapsamlı ve son derece karmaşıktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bilim, bu düzanlamsal basitlikle varlığını sürdürmeye çalışabilir ve bir bilim olarak psikoloji de aynı şeyi yapmaya çalışabilir. Başarılı olup olamayacakları tartışmaya açıktır. Ancak hiç bir münferit kişi ya da kültür, kendi sözcüklerini kendi tek anlamlılıklarıyla sınırlı tutmaya çalışmaz, salt düzanlamlarına mahkûm etmeyi ise düşünmez bile. Yaratıcılıkları en az olan kişiler bile, buna teşebbüs etmeyecek kadar imajinatiftir; ve hiç bir kültür, öyle bir çabaya bir gün bile tahammül etmeyi düşünemez. Bir kültüre nüfûz eden kült, bu çabayı boşa çıkaracak, anlamsızlaştıracaktır. Onun karmaşık sembolizmi, başından itibaren bu projeyi aşındıracaktır. Bu arada, bu kültürdeki bireyler, onların söylemlerinin pür düzanlamlılığını aşan yananlamlar/çağrışımlar ve sonuçlarla dolu olan dili hiç düşünmeden kullanmaya devam edeceklerdir. Bu kültürdeki bireyler, kendi sözcüklerinde, onların düzanlamlarından, yananlamlarından, çok sesli anlamlarından, geçmişe kulak kabartan hatırlama'lardan ya da geleceği haber veren ipuçlarından daha fazla şeyi yakalarlar. Dolayısıyla insanlar, basit söze dökme çabalarının ötesine geçerler ve gerçeğin içiçe-geçmişliğiyle doğru bir şekilde ilgilenme çabalarında mündemiç/gizli olan hünerlere, esrarengiz, görünmez ve imajinatif imkânlara vâkıf olurlar. Saf sözcükler, yeterli değildir. Saf sözcüklerin ötesine yapılan sıçrama girişimleri zarûrîdir; çünkü hayat her insanın verdiği mücadelelerde her bakımdan zorluklarla doludur, son derece talepkârdır. Aile efradı, çoluk çocuk, iş hayatı, okul hayatı, para pul işleri, sağlık sorunları ve daha bir sürü şey, türlü beklentiler içine girer, ilgi ve çözüm talep eder ve hiç kimse, istese bile, hayatı sonsuz kompartmanlara ayırma lüksüne katlanamaz. Hayatın [iyi-kötü] bütün gerçeklikleri iç içe geçmiştir; bu, sözcüklerin sözde özerkliklerinin insanı hayatın gerçeklerini gözardı etmeye ya da en azından yanlış okumaya yol açabileceği yakıcı bir haki-

kattir. Hayatın bize yüklediği ağır sorumlulukların ve önümüze koyduğu karmaşık gerçekliklerin üstesinden gelebilmek için yeni ve daha kapsamlı formülleştirmeler yapmak bizim için her zaman zarûrîdir. Dolayısıyla, hayat için gerekli olan birleştirmelere [articulatons = eklemlemere] doğru adım atabilmek ve kendisi için işleyebilecek türden bir sentez gerçekleştirebilmek için kişi, ciddî/soğuk, durağanlaştırılmış, çerçevesi kalın çizgilerle çizilmiş ve sınırlandırılmış (stenotypic) bir dille yetinemez. Yetinmiyor da zaten. Onun ötesine gidiyor: O yüzden, onun hayatını daha anlamlı kılmasını mümkün kılacak şekilde, bu dili, zorunlu olarak, yeni bir sentezle, bir bütünleştirmeyle (ne kadar küçük olursa olsun) metaforikleştirecektir. Hiç şüphe yok ki, içinde bulunduğu dayanılmaz zorluklar nedeniyle eğer bu çabasında çok ileri gider, çok ânî ve çok aceleci hareket ederse ve gerçekleştirdiği bütünleştirmelerin başkaları tarafından aşırı ya da akıldışı olduğu izlenimi edinmesine yol açarsa, bu durumda, şizofrenik ya da parçalı zihin yapısına sahip olmakla yaftalanma riskiyle karşı karşıya kalmaktan kurtulamaz. Dahası, bunun sonucunda, daha fazla ileri gitmesine izin verilmeyecek, daha fazla ileri gitmemesi umulacaktır.

[Gelenekçi ve gelenekte yeni damarlar açarak geleneği yenileyen ünlü şair] T. S. Eliot, *Selected Essays* başlıklı denemelerinde bu bağlamda şu çarpıcı gözlemlerde bulunur:

> "Şairin zihni, büsbütün eseriyle meşgul olduğu zaman, artık o, sürekli olarak ayrıksı tecrübeleri, kaotik, düzensiz ve parçalı olan ortalama insanın tecrübelerini harmanlamakla meşgul oluyor demektir. Ortalama insan âşık olur veya Spinoza okur ve bu iki tecrübenin birbiriyle hiç bir ilgisi yoktur; ya da daktilonun çat-patlarıyla, mutfaktan gelen yemek kokularıyla. Ama şairin zihninde, bütün bu tecrübeler, hâlihazırda yeni bir bütün teşekkül ettirmiştir." (1932: 247).

Bu tür bir yorum, insanın, dâhî ile şizofrenin imajinatif/yaratıcı sentezlerinin nasıl birbirine benzeyebildiklerini daha iyi anlamasına yardımcı olur. Yine de, her iki uç da, herkesin, hatta en erken zamanlarımızdan itibaren, çok iyi haberdar olduğu bir şekilde işler. Dâhî, bütünlüğe, doruğa ulaşmasının verdiği coşku ve vecdle öteleri yoklar; şizofren ise, tahayyül edilen çifte bağ'ların ya da görünüşte başa çıkılması son derece zor yarılmaların verdiği çaresizlikle, umutsuzlukla öteleri yoklamaya çalışır; ortalama insan, hayatı daha fazla idrak etme ihtiyacını açıkça kabul ederek ve bu görevi yerine getirmeye karar kılarak yola çıkar ve ötelere doğru harekete geçer. Her kişi, her şeyi, bir bakıma zarûrî olarak metaforize edecektir; kimi zaman etkili, kimi zamansa etkisiz şekillerde hayat ortamında yeni harmanlamalar yapacaktır. Dolayısıyla, kaosu kaos olarak metaforikleştirmek bile, kaosu daha az kaotik kılmak ve daha kapsamlı anlaşılabilirlik arayışını mümkün hâle getirmek demektir. Bu görünen/mevcut gerçekliğin ötesine geçme, kişinin metaforik birleş/tir/meler ve sıçramalar gerçekleştirme hareketlerinde ve çabalarında, onun, süregiden tecrûbî, fenomenal dünyasının anahtarını bulabileceğimizi söylememiz bir abartı olarak görülmemelidir: Hiç şüphe yok ki, başka bir kişinin, etkileyici addedebileceği ya da tam tersine, kişinin kendisini aldatan, etkisiz, vahşî, mantıkdışı ve hatta akıldışı görebileceği çeşitli sentezlerle kişinin hayat alanlarını nasıl bir araya getirmeye, birleştirmeye teşebbüs ettiği meselesi... Biz burada, kişinin önünde beliren çaresizliği, umutsuzluğu nasıl harmanlayabildiğini görürüz; yatay düşünceyle dolup taşan, kendisi için gerçek olan şeyi nasıl tahayyül ettiğini, iki tarafa da nasıl gidip geldiğini izleriz. Kişinin hayatındaki metaforlar, yalnızca estetik hevesler, dalıp gitmeler değildir. Aksine bu metaforlar, kişinin hayat çizgileridir; başarı umutlarıdır; bütünleşmiş bir noktaya ulaşma beklentilerinin tecessümleridir. Gerçekten de, tıpkı terapideki bir hasta gibi, hayattaki bir insan da, kendi durumunu içtenlikle ve imajinatif bir şe-

kilde metaforikleştirebildiği ya da yeni şekillerde metaforikleştirebildiği zaman, aslında, yeni bir anlayışa ve kavrayışa/idrake, semantik bir genişlemeye kapıları açıyor; sırtındaki yükleri atmasını sağlayabilecek, kendisini sükûnete kavuşturabilecek, dinlenmesini kolaylaştırabilecek, her şeyi yeniden, silbaştan, daha derinlemesine ve daha farklı şekillerde düşünmesini sağlayabilecek, önünde beliriveren geleceğinin kalp atışlarını daha geniş alanlara yayabilecek ve sonunda yenilenmiş ve daha güçlü bir kişi olarak hayatın alışkanlıklarına dalabilecek bir temizle/n/me ve arınma işlemi yapıyor demektir.

Herkesin hayatında, kişiye çarpıcı gelen, kişinin onları anlamlı şekillerde biraraya getirdiği, oldukça kişisel nedenlerle birleştirdiği ve sıklıkla nasıl ya da niçin öyle olduğunu açıklayamadığı sayısız yönler ve ayrıntılar vardır. Eğer böylesi zamanlarda hakîkî diyalog kurma imkânı yakalama lûtfuna kavuşursak, şimdi kendimizi içinde yaşıyor bulduğumuz bu küçük sentezleri gerçekleştirme tarzımızı ve kendimizi bütünleştirme yöntemimizi kavramaya başlayabiliriz. Bununla birlikte, ortalama insan, sıklıkla, ne ve nasıl yaptığını farketmeden küçük totalleştirmeleriyle [bütünleştirmeleriyle] yaşar hayatını. Bu, kişinin hayatını bilinçsiz bir şekilde yaşadığını söylemek anlamına gelmiyor elbette. Bilakis, kişinin, hayatının bütün açılarını ve gerçekleştirdiği sayısız deneme-yanılma çabalarının ne kadar yanıltıcı ya da ne kadar talihli olduğunu anlayamadığı anlamına geliyor. Şaşırmış olmak, bilinçsiz olmak demek değildir; aksine, kafası karışık, müphem ve bilgisiz olmak, kamburları oynamak demektir. Yapıp ettiklerimiz hakkında pek çok şey biliriz. Ama karşılaştığımız engellerin gücünü ya da zayıflıklarını tam olarak idrak edemeyiz. Nefes alıp verişimiz, kalbimizin atışları, yaşadığımızın, hayatta olduğumuzun, hayatımızın bir göstergesidir. Ama bunlar olmaksızın, biz hayatı aslâ anlayamayız, idrâk edemeyiz; her zaman böyle olduğunu farzetmemize rağmen üstelik de. Gerçek şu ki, biz hayatımızı amatörce yöntemlerle ve yollarla biraraya getiriyo-

ruz; hayatımızı bir araya getirdiğimizi biliyoruz ama ortaya koyduğumuz çabanın ne kadar amatörce olduğunu farkedemiyoruz. İnsanların çoğunun hayatında, sayısız imkânlar ve fırsatlar var; ama insanlar bunları daha nitelikli şekillerde kullanmayı aslâ kavrayamıyorlar. Hiç şüphe yok ki, insanların çoğunun hayatında sayısız metaforikleştirme çabaları var olmasına rağmen, insanlar, kendilerinin gerçekleştirdikleri ve hayata geçirdikleri metaforikleştirmelerin önemini ve kıymetini aslâ hakkıyla takdir edemiyorlar.

Burada işaret etmeye çalıştığım nokta şu: Bizim metaforlarımız, akılsız inşa'lar değil, akıl-dolu inşalardır: Hayatımızı ve hayatta karşı karşıya kaldığımız problemleri anlamlandırmamıza yardımcı olan imajinatif birleş/tir/melerdir bunlar. Biz onların sayesinde hayatımızda rahat nefes alabiliyoruz ve bu yüzden, ailemize, dostlarımıza, atalarımıza, din adamlarımıza, dinimize, Tanrı'mıza, komşularımıza şükran borçluyuz; yine, hayatın zorluklarına kafamızı fazla takmadığımız, sağduluyla hareket edebildiğimiz, hayat yolculuğumuzun bir yerlerinde kendimizle başbaşa kalıp düşünmeye, ibadet etmeye vakit ayırdığımız ve son olarak aklımızı ve kalbimizi, daha iyi şeylere, daha kapsamlı tasavvurlara ve Tanrı'ya açtığımız için kendimize de teşekkür etmeliyiz belki de. Dahası, *evliliğimizi*, örneğin, bir tuzak değil, bir oyun olarak, öğrenme sürecimizde en esaslı ve en temelli bir okul olarak ya da kişisel ve kişilerarası gelişimimizde altın bir fırsat olarak görmemizi sağlayan; *işimizi*, imkânsız bir angarya değil, bilakis, bizim önceki ışığımızla değerlendirdiğimiz zaman bize göründüğünden daha fazla umut vadeden farkında olmadığımız bir lütuf olarak görmemizi sağlayan; *ailemizi*, taşımamız imkânsız ağır bir yük olarak değil, bilakis, en büyük hazinemiz ve en muhkem güç ve amaç kaynağımız olarak görmemizi sağlayan; *denemelerimizi*, kalpsiz bir talihin ya da zorba bir tanrının zalimlikleri olarak değil, bilakis, yeni, taptaze bir günü başlatan gecenin zifirî karanlığı olarak, her zaman yeni bir dalganın yükselişinin

habercisi olan bir medcezir olarak görmemizi sağlayan hayatımızdaki kişilere ve şimdi de yeni edindiğimiz muhayyileye dayalı düşünmemize de sonsuz teşekkür borçluyuz; *dostlarımıza* da, bizi eleştiren kişilere de ve daha nicelerine de. Belli bir aşamada, belli şartlar altında ve belli anlayışlarla/idraklerle metaforlarımızın hayatımızda oynadığı güç işte böylesi bir güçtür. Hiç şüphesiz ki, bu metaforlar, bir gün, değişecek ve değişmelidir de; ve biz daha sonra yeni alanlarda başka zamanlarda hayatımızı yeniden ve yeni şekillerde bütünleştireceğiz. Ancak, bizim hayatımızı dile getirdiğimiz/telâffuz ettiğimiz metaforlarımız, şimdilik, evlilik, aile, iş, denemelerimiz ve benzeri metaforlardan ibarettir. Şimdilik bunlar, bizim güçlü, makul, insanca ve barışçıl olma iddialarımızı teşkil ediyor ve teşekkül ettiriyorlar ve biz hayatımızda bunların bize sunduğu neşe ve coşkuyla ileriye doğru bakabiliyor ve yürüyebiliyoruz.

Bu metaforların akılsız ya da bilinçsiz olduklarından sözetmek, açıkça çok yanlıştır. Bunların gülünç olduğunu söylemek, gerçekleri görememek demektir. Ayrıca bunların mükemmel ve kusursuz olduklarını iddia etmek de, abartılı ve gerçek dışı bir iddiada bulunmaktır. Ancak bunların son derece imajinatif inşalar, metaforikleştirmeler olduğunu, hayatımızı yeniden inşa etmemize yardım ettiğini söylemek, bizatihî Tanrı'nın kendisi kadar hak ve hakikattir.

C-METAFORUN DEHASI: MARİFETİ

Böylesi bir başarının, metaforun kullanılmasıyla mümkün olması, metaforik eylemde gözlenen imajinatif dehayı doğrular. Bir yandan bu, sözcüklerin inşasına müdahil olmuştur; çünkü insan dilinin sözcükleri, kişinin kendi hayatıyla ilişkisiz değildir ve kişiyi, kendi dünyasının ötesine, yani nesneleri bulabileceği yere, yani en iyi şekilde kendi bedeni açısından anlaşılabilecek gerçekliklere götürür: Hükümetin başı, tepenin ayağı, saatin kolları vesaire gibi. Bu öylesine doğru ve gerçektir ki,

bütün dillerin köken itibariyle metaforik olduğunu ve gündelik konuşmada kullanılan düz anlamlı/yalın dilin bir zamanlar, geçmişin oldukça imajinatif, metaforik düşünme tarzının soğukkanlılıkla devre dışı edilmesinden başka bir şey olmadığını hisseden saygıdeğer ve ciddî düşünürler vardır. İkincisi, yeni ve imajinatif anlayış ve idraklerle ilişkilerin vücut bulması ve eski kategorileştirmelerin önceleri tahayyül edilemeyecek şekillerde genişletilmesiyle birlikte, metafor, fikirlerin, sözcüklerin ve kategorilerin [alanlarının ve imkânlarının geliştirilmesinde ve] genişletilmesinde önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Metaforun sunduğu imajinatif düşünme biçimleri, çok-anlamlılığın çoğul-anlamlandırmalarını doğurdu; Ricoeur'nun da işaret ettiği gibi, artık şimdi sonlu sözlü (verbal) inşaların/yaratımların handiyse sonsuz şekillerde kullanımı mümkün oldu. Ve son olarak, varlıkların birliğini ve Varlık'ın Tekliğini daha derinlemesine takdir etmeye izin veren farklılıklardaki *aynılık* unsurunu bir düşünürün idrak etmesini mümkün kılan, böylelikle her bakımdan ve her açıdan daha büyük ve kapsamlı bir anlaşılabilirliği yeşerten ve muhtemelen çorak alanlarda inanılmaz bir üretkenlik fışkırtan şey, işte bu metaforik düşünmenin imajinatif dehasıdır.

Bütün bunları daha iyi anlayabilmek için, tam bu noktada, elinizdeki kitabın İkinci Bölüm'üne, alan belirsizlikleri ve bütünleştirici çaba konusuna bir süreliğine de olsa geri döneceğiz. Orada, kişisel bütünleşmenin daha büyük ya da daha küçük ölçekte gerçekleştirilmesi için algısal alanda imajinatif bir senteze ve kişinin hayatının -belli bir hayat alanında ya da alanlarında- oluşturucu unsurlarına ihtiyaç duyulduğu gösterilmişti. Ayrıca, bizim bilincimizin özellikle bağlamsal şekillerde işlev gördüğüne, yani bizim tecrübemizi nasılsa öylece yapılandırma ya da tanzim etme eğilimi gösterdiğine dikkat çekilmişti. Dolayısıyla, tecrübe, kendisini düzenleyici bir bütün olarak, her biri belli ölçüde bir açıklık ve anlaşılırlığa ve aynı zamanda da belli ölçüde bir muğlaklığa ve Gurwitsch'in

deyişiyle belirsizliğe ve belirlenemezliğe sahip, tema'dan, tematik alan'dan ve marjinal boyutlardan oluşan bir alan olarak gösterir, kendisini ifşa eder. Tema ve onun algısal anlamı, büyük derecede bir açıklıkla karakterize edilir. Belli ölçüde bir muğlaklığa sahip olan tematik alan, daha az çarpıcıdır. Marjinal olarak adlandırılan algısal alan ise, en muğlak alandır ve yine de, mevcuttur; tecrübenin çerçevesini belirlemekte ve tonunu bütüne yansıtmaktadır. Aynı zamanda, her bir algısal alan, belli ölçüde bir belirsizliğe ve belirlenemezliğe sahiptir; bu özellikler, tecrübede mevcut olur ama tema'nın merkezîliğiyle kıyaslandığında, tecrübenin yarıkları arasından kayarak yok olur gider. Temanın da sınırları vardır; çünkü kişinin tecrübe ettiği algısal anlam ya da özelleşmiş profil, görüş açısına dayalıdır; nesneyi sınırlı bir şekilde ima eder ama özelleşmiş profil üzerinde düşünmek ve daha ötesine gitmek ve sahip olunmak ve muhayyileye dayalı olarak icat edilmek için orada varolan/bekleyen diğer özelleşmiş profillere doğru gerçeklik ya da muhayyile yoluyla takip etmek isteyen algılayıcıyı cezbedecek sınırlı görüş açısıyla yeteri kadar ayartıcı bir açıklık sunar. Bu, herkesin algısal tecrübesidir; son derece kognitif (bilişsel), bir hayli imajinatif ve kışkırtıcı şekillerde etkili bir tecrübedir.

Bilinç tecrübesinin bu soyut tasviri bir örnekle resmedilebilir. Düşündürücü bir örnek, Heidegger'in *The Origin of the Work of Art* başlıklı kitabından alınabilir; Heidegger burada, Vincent Van Gogh'un bir çiftçinin ayakkabıları resmettiği tablosu üzerinde derin düşüncelere dalar. Heidegger'in gözüyle, kişi, kesin bir tema ve onun alanını, yanısıra da, özel algılayıcı için onların mevcüdiyetinin ne kadar değerli olduğunu gösteren kesinkes marjinal olan mülâhazaları görür:

> "Yalnızca genelde bir çift ayakkabı tahayyül ettiğimiz ya da sadece resimde öylesine yer alıyormuş gibi duran boş, kullanılmayan ayakkabılara baktığımız sürece, gerecin gereçsel varlığının gerçekte ne olduğunu hiç bir zaman keş-

> fedemeyiz. Bu bir çift çiftçi ayakkabısının etrafında ya da ona ait olan hiç bir şey mevcut değil; sadece tanımlanmamış bir mekân mevcut. Tarladan ya da tarla yolundan bulaşmış, en azından kullanılırken izi kalmış bir çamur lekesi bile mevcut değil. Yalnızca bir çift çiftçi ayakkabısı: Hepsi bu. Ama yine de..."
>
> "Ayakkabıların yırtılmış iç taraflarının açılmasıyla ayakkabıcının meşakkatli çalışması belirginleşirverir. Ayakkabıların sağlam, dayanıklı ağırlığında sert rüzgârın silip süpürdüğü tarlasının yaygın ve geniş saban izlerinden onun uzun yolculuğunun inatçı, azimli çabası ortaya çıkıyor. Ayakkabının derisine toprağın rutubeti ve zenginliği sinmiştir. Ayakkabının uçlarında, akşam hava kararırken toprak yolun yapayalnız yürünen izleri vardır. Ayakkabılarda, yeryüzünün sessiz çağrısı titreşir; olgunlaşan tahılın sâkin bağışı ve kış arazisinin nadasa bırakılmış perişanlığında açıkça kendini reddedişinin çağrısı. Bu donanım, ekmeğin belirsizliğinden şikâyet etmeyen bir hüzün, bir kez daha mukavemet eden arzunun sahip olduğu kelimelerle ifade edilemeyecek coşku, çocuğun kundağının düşmesinden önceki ürperti ve ölümün çepeçevre bizi kuşatan tehdidinden ürperişle yayılır. Bu eşsiz donanım, yeryüzüne aittir ve bu dünyada çiftçi kadın tarafından muhafaza edilir. Bu donanımı koruyarak mevcut kılmanın bizatihi kendisinden, onun kendi içindeki sükûn içinde dinlenmesi belirginleşir." (1977: 163).

Heidegger'in, kısa bir bölümünü alıntı yapabildiğimiz bu tasviri, enfes bir şekilde kendiliğinden konuşuyor zaten. Ayakkabılar, açıktır ki, tematiktir; tematik alan ise, Heidegger'in derin tefekkürü ilerledikçe kişinin önünde beliriveriyor; marjin'e gelince, mevcûdiyetleri bir farklılık oluşturan ve olmadığı kadar kutsanması ya da sadece hissedilmesi gereken pek çok incelikle, hünerle karşılaşıyoruz orada. Tablo, tıpkı bir senfoninin yapabileceği gibi bütün bunların hepsini içine alır; tema'sı, alanı ve işitmede unutulan ama mevcut olmayışı-

nı ifade eden marjinal zenginlikler bu çalışmayı oldukça farklılaştıracaktır. Burada mesele yeteri kadar açıktır. Gurwitsch'in derin tefekküre dayalı tasvîrî analizini kullanan kişinin, algılama nesnemiz olarak ne kadar perspektival/görüş açısına dayalı olursa olsun, her algı/lama/daki bütünselliğin son derece zengin bir şekilde yapılandırılmış bir tecrübe olduğunu anlaması mümkün oluyor. Ve çarpıcı ve büyük algı tema'sıyla başlayan ve tecrübe sırasında bilincin en uzak marjinine ulaşarak devam eden bu bütünselliğin her aşamasında, belirsizliklerin ve belirlenemezliklerin her tarafta kol gezdiği, tema'nın algısal anlamından çok daha az, ama yine de hissedildiği, onların mevcûdiyetini hissedilir kıldığı bilinç yokuşları vardır.

Kişinin metaforik tecrübenin dehasını keşfetmek için yöneldiği yer işte bu belirsizlikler ve belirlenemezliklerdir. Açıktır ki, tematik tecrübenin bütün boyutları öne çıkar ve dikkat çeker; yanısıra, bu tematik algısal anlamlar ya da özelleşmiş profiller temeli üzerinde, kişi, metaforik bir birleşmeye doğru yol alabilir. Ancak tematik metaforların bu tür örnekleri yeterince apaşikârdır ve ne kadar değerli olurlarsa olsunlar, bu tür şartların ortasında ortaya çıkan metaforlar, sıklıkla, yaratıcı güçten ve Ricoeur'nun deyişiyle, *semantik* alanın kökeninde ya da bütünüyle hayatî/hayat bahşedici bir söylem olan *şartlı konuşma*'nın vücûda getirici formülasyonunda duran bu beklenmedik inşa'yı günyüzüne çıkaran çarpıcı etkiden yoksundur. Bunlar, kendi temellerini, daha az tematikleştirilmiş algısal tecrübeden değil, daha ziyade tecrübenin tematik alan'ında ve marjinal boyutlarında bulurlar. Metaforun sırlarının, ya da daha doğru bir ifadeyle, büyük metaforik sıçramaların sırlarının bulunabileceği yer işte burasıdır.

Bu yorumlar, açıkça hayatın parçalı tecrübeleri arasında teşekkül eden benzerliklerin kabulünden ve türlü araştırmalardan doğan pek çok metaforik inşanın küçük görülmesi olarak değerlendirilip yanlış anlaşılmamalıdır. Bu bölümün sonraki

kısımlarında da görüleceği gibi, bu tür benzerlikler, gündelik hayatta olduğu kadar, sanatta ve edebiyatta da, anlamlı metaforik inşalar üretirler. Burada dikkat çektiğimiz nokta şu: Kişi, bu tür metaforik formülleştirmelerde, gerçekten büyük metaforların inşasını işaretleyen büyüyü ve hakîkî hüneri her zaman bulamaz. Bunların ilham kaynakları, açık/apaşikâr benzerliklerden, hatta algının kendine özgü temalarından neşet etmez; daha çok, algı/lama/yı mümkün kılan, bununla gerçekten büyük bir metaforu ayırt eden güçlü bir patlama sunan, hidrojen füzyonuna benzer harikulâde bir füzyonun gerçekleşmesini sağlayan bütün o kognitif, imajinatif ve duygusal derinlikleriyle birlikte daha derinlikli ve daha esaslı belirsizlik ve belirlenemezliklerden neşet eder. Hayatî/muazzam metaforlar, hiç de zarûrî olarak tematik farklılıkların ortasında yer alan tematik benzerlikler tecrübesinden doğmaz. Açık/apaşikâr benzerlik, yeni algısal benzerlik tecrübesinin gerçekleşmesini sıklıkla önler.

Öte yandan, belirsizliklerin ve belirlenemezliklerin yankı ve yansımaları, metaforik inşa'nın gerçekten ve hakîkî olarak formülleştirilmesinden çok önceleri, yakınlık ve özdeşlik tecrübesini tetikleyebilir. Kişi, metafor formüle edilmeden ve henüz tam olarak izah edilmeden önce, zaman zaman, metaforu tecrübe edebilir. Tıpkı Wolfgang Amadeus Mozart'ın, bir senfoniyi, hatta bir operayı bir notayı bile işitmeden tahayyül ederek kompoze ettiğini söylemesinde olduğu gibi, biz de, metaforik formülleştirmelerden önce, yansımaları ve yankıları tahayyül ederek birleştirebiliriz. Yine T. S. Eliot, bir şairin hayatın türlü parçalarını kaynaştırmasından, harmanlamasından sözederken, aslında, herkesin zaman zaman az çok yaptığı gibi, algısal anlamlar olarak temaların dağınıklığından ve parçalılığından değil, tematik alanlarda olgunlaşarak ya da türlü işaretler yaparak uzanan temalardan ve hatta onların muhtemel mevcûdiyetlerine hayal ederek katılan kişiler için sözkonusu olan bilinç marjinlerinden sözediyordu. Bu, elbette ki,

büyük şarilerin ve tarihin büyük metafor yapıcılarının alanıdır.

İşte metafor hüneri ve marifeti burada gizlidir. Bu bir kez anlaşıldığında, Albert Einstein çapındaki kişilerin neden ormanlarda, ağaçların arasında kayboluverdikleri, kendilerini bir iç akışa kaptırıverdikleri, istedikleri zaman kendilerini bir ânda dışarı atıp uzun uzun gezintiye çıktıkları ve büyük düşünürlerin ve bilim adamlarının, belli bir teoremin, argümanın ya da formülün sonuçlarını büsbütün mantıksal çıkarmasa süreçlerine kilitleyerek dondurmak yerine, bir yandan, meraklarını ve coşkularını en zirve noktalara çıkarırlarken, öte yandan, kendi derinliklerinden fışkıran sayısız algılamaların belirsizliklerine ve belirlenemezliklerine kapılarını açtıklarında sözkonusu olan bu imajinatif kaynaşmalara neden izin verdikleri kolaylıkla kavranabilir. Ayrıca her insanın yeryüzünün bazı özel köşelerinde, örneğin bir bahçede, bir mağarada, bir gün batımı ânında, bir ibâdethânede derin düşüncelere dalıp engin sükûnet hâllerini neden tecrübe etme ve bu tür tecrübelere neden büyük değer atfetme ihtiyacı hissettiğini de anlayabiliriz. Bu tür ânlarda, hepimiz, siren seslerine, ruhun kışkırtmalarına ve Tanrı'nın Sesi'ne özenle kulak kabartır, dikkat kesiliriz. Kişi bu tür tecrübelerden yeniden doğmuş, yenilenmiş, arınmış, sükûnete ermiş olarak doğar. Böylelikle, bu tür durumlarda, henüz yeni ve taze metaforlaştırmalar teşekkül eder ve herkes olmasa bile, bazı insanlar, günün ışığını er ya da geç görürler. İşte o zaman hayat bambaşka bir şeye dönüşür, insan bambaşka bir düzleme çıkar. İnsan, bu tür ânları, bu tür tecrübeler yaşadığı mekânları aslâ unutamaz ve insanın içinde bu tür ânlara ve mekânlara yeniden dönüş özlemi köksalar.

Ölümsüz suyun ebedî çeşmesi
Cennetten bir kâse sunuyor hepimize
Hissetmiyoruz bu özleri sadece
Kısacık bir ân; hayır, hayır ağaçlar bile
Mabedin yanıbaşında hemen sonra fısıldıyorlar

Sevgili mabedin 'derin ben'i, sonra da ayın
Tutkulu şiiri, ebediyen yüceltiyor
Sımsıcak ışıkla doldurucaya kadar içimizi
Sarıp sarmalıyor ruhlarımız bağrına basıyor hızla bizi
İster bir ışık gibi çağıldasın içimde,
İsterse çaksın bir şimşek gibi üstümüze
Her zaman bizimledir bu ışık, yaşasak da ölsek de.

John Keats/ "*Endymion*"

Bu tür imajinatif tecrübelerin ortasında, hangi semantik alanın bu tecübelerin kökenini oluşturduğunu, doğuşunu gerçekleştirdiğini söylebileceği elbette ki düşünülmez bile.

D-METAFORLA İLGİLİ BAZI TEORİK TARTIŞMALAR VE SÜRTÜŞMELER

Metafor araştırmalarının son yıllarda hızla arttığı daha önce ifade edilmişti. 1927 yılında, John Middleton Murray, metafor hakkındaki tartışmaların donukluğundan ve yapaylığından şikayet ediyordu; bugün aynı şeyin sözkonu olduğundan sözedilemez. Chicago Üniversitesi'nden Wayne C. Booth, 1977 yılında yayımlanan metaforla ilgili kitapların 1940 yılına kadar bütün bir düşünce tarihinde konuyla ilgili yayınlanan kitapların toplamından daha fazla olduğunu tespit etmiştir (s. 47). Gerçekten de son on yıl, yalnızca söylem ve edebiyat alanında değil, aynı zamanda, insan düşüncesi ve icatları alanında da metaforun gerçek öneminin artan bir şekilde takdir edildiğine tanıklık etmiştir (Gordon, 1961). Tahmin edilebileceği gibi, yeniden yaşanan bu ilgi patlaması, metaforik eylemin tabiatı/mahiyeti hakkında bir yeniden-değerlendirme yapılmasına yol açmıştır; ki bu yeniden değerlendirme çabası, diğerlerinin yanısıra, özellikle I. A. Richards ile Max Black'ın eserlerinden büyük hız ve güç almıştır.

1-Yer Değiştirme Teorisi

Geleneksel olarak metafora retorik nokta-i nazarından yaklaşılmıştır. Aristo'ya kadar giden ve yıllar sonra daha bir geliştirilen bu yaklaşım biçimi, metaforu, bir sözcüğün estetik önemini pekiştirmek ya da cilalayarak artırmak için tasarlanan bir sanatsal vasıta olarak görüyordu. Ricoeur'nun da işaret ettiği gibi, bu yaklaşım, geleneksel olarak, *mecaz (tropes)* olarak adlandırılan konuşma *figür*lerinden biri olarak değerlendiriliyordu; çünkü mecazlar, sözcüklerin anlamının şaşırtıcı, alışılmışın dışında kullanılmasıyla üretiliyordu. Mecazlar, isimleri ve isim vermeleri de etkiliyordu. Yazar, sözcüğü, düz/lâfzî anlamıyla kullanmak yerine, onu, çok daha hoş olduğu görülen başka bir sözcükle değiştirerek kullanmayı tercih ettiği için, metafora bu şekilde yaklaşma çabası, yer değiştirme teorisi olarak tarif edilmiştir. Dolayısıyla bu iki işlemin -yer değiştirme [substitution = ikame etme] ve onarma [restitution = iade etme] işlemlerinin- eşdeğere sahip olduğunu anlamak kolaydır. Hâl böyle olunca, belli bir metaforu açıklamak/şerh etmek, bir takım zorluklar üretmez; çünkü metafor, bu teorik yaklaşım açısından bakıldığında, yeni bilgiler (information) sunmaz. Buna göre, metafor, hiç bir şey öğretmez [bize/insanlara]; çünkü metafor, hiç bir enformatif/bilgisel değeri olmayan, dekoratif bir araçtır yalnızca. Hoşnut etmek için dili sadece tezyin etmekle/süslemekle, metafor, konuşma'ya renk katar; müşterek kullanımın çıplaklığını örtecek bir elbise sunar. İşte, metafora ilişkin geliştirilen yer değiştirme teorisi kısaca budur. (Ricoeur, 1973: 106).

2-Gerilim Teorisi

I. A. Richards'ın *Philosophy of Rhetoric* başlıklı çalışmasından sonra, metafora büsbütün farklı açılardan yaklaşan çalışmalar yapılmıştır (1936). Geleneksel teori, yukarıda izah edildiği gibi, *yer değiştirme teorisi* olarak adlandırılıyordu; çağdaş yaklaşım ise, en uygun şekilde, *gerilim teorisi* olarak adlandı-

rılabilir. Bu yaklaşım, temelde, yerinden edilecek ve yerine yenisi yerleştirilecek bir sözcük üzerinde değil, bütün cümle üzerinde odaklanır. Dolayısıyla, metaforu, bir sözcükte ihtiva edilen bir şey olarak değil, şans eseri tek bir sözcükten de ibaret olsa, bir cümlede ihtiva edilen bir şey olarak görür. Kısacası, gerilim teorisinde, yalnızca bir önerme (proposition), metaforik olarak değerlendirilebilir; çünkü bu önerme, tabiatı icabı semantik uyumsuzluğun/farklılığın amaçlı/bilinçli bir şekilde inşası demek olan semantik bir ilgisizlik/münasebetsizlik içeren bir hüküm taşır. Böylelikle, çelişkili ifadelerin anlamlandırılmasını mümkün kılacak bir problem ortaya çıkar. Farklı teorisyenler tarafından farklı şekillerde tasvir edilen semantik uyumsuzluk, bir gerilim tesis ettiği için, bu, kaçınılmaz olarak, metaforun farklılıklar arasında bir aynılığı/benzerliği telâffuz etmesi anlamına gelir. Gerilimin ateşi, önceki kategorileştirmelerin duvarlarını ya da sınırlarını yumuşatarak eritir ve onların, deyim yerindeyse, birbirlerine karışmalarına ve kaynaşmalarına yol açar. İşte buradan, şimdiye kadar görülmeyen, hatta şüphelenilmeyen bir aynılık doğar. Dolayısıyla, metaforun, bir sözcüğün yerine bir başkasını yerleştirmekle iktifa etmediği, bilakis, özneler ya da konular hakkında yeni bilgilerin inşasına yol açtığı söylenebilir. Metafor, yalnızca estetik bir değere sahip olmayan, aynı zamanda, hakîkî bir kognitif (bilişsel) değere de sahip olan bilgilendirici bir şeydir. Ayrıca, metaforun, bir hakikat/gerçeklik değerine ve objektif bir etkiye de sahip olduğu söylenebilir. Metafor, gerçekliğin yeniden-tasviri'nde ortaya çıkar. Ricoeur'nun sözleriyle ifade etmek gerekirse:

> "Eğer bu tahlil makul ise, bizim, metaforun, yalnızca dilimizin önceki yapılarını çökertmekle kalmadığını, aynı zamanda, gerçeklik olarak adlandırdığımız yapıları da çökerttiğini söylememiz gerekir. Metaforik dilin gerçekliğe ulaşıp ulaşmadığını sorduğumuz zaman, bizim hâlihazırda, gerçekliğin ne olduğunu bildiğimizi önceden varsayar ve

kabul ederiz. Ancak eğer metaforun gerçekliği yeniden-tasvir ettiğini farzedersek, o zaman, yeniden-tasvir edilmiş olarak bu gerçekliğin yeni bir gerçeklik olduğunu farzetmek zorundayız. Benim vadığım sonuç şu: Metaforik dilde ima edilen/gizli olan söylemin stratejisi, ne iletişimi iyileştirmek; ne de argümantasyondaki/tartışmadaki tekseslilik (univocity) temin etmektir; aksine, dilimizi çökerterek ve artırarak gerçeklik duygumuzu çökertmek ve artırmaktır. Metaforun stratejisi ise, gerçekliği yeniden-tasvir etmek adına, [iç/derûnî keşfe dayalı] sezgisel bir kurmaca inşa etmektir. Metaforla birlike, hem dilin, hem de gerçekliğin metamorfoza uğratılmasını [değişitirilerek, başkalaştırılarak yenilenmesini] tecrübe ederiz." (1973: 111).

Ricoeur tarafından da müşahede edildiği gibi, metaforik tecrübeye üç ayaklı bir paradoks sirayet eder. Algısal anlam boyutunda ne ölçüde bir açıklık sözkonusu olursa olsun, bu tecrübe, elbette ki, belirsizliklerle/müphemliklerle gerçekleştirilir. İşte sonluluk hepi topu bundan ibaretir: Çünkü bu, çelişki noktasına vardırmak pahasına da olsa, perspektif/görüş açısı çatışmaları doğurur. Bu belirsizlik, bu perspektif münakaşaları, bu hayatî çelişki, bütün bunların hepsi, metafor paradoksunda yakalanır -ve korunur-. Metaforun incelikleri ve hünerleri, metaforik atmosferi işgal [ve meşgul] eder: Tıpkı, bir yandan, metaforik atmosferin, ânî, doğrudan bir benzerlik ve/veya aynılık sezgisini davet etmesi; öte yandansa, meşgul olunan meseleyi bulandıracak ve bulanıklaştıracak mantıksal [discursive = söz-eylemsel], dolambaçlı yolunun önünü açmasında gözlendiği gibi.

Dolayısıyla, Ricoeur, metaforun paradoksunun üç düzlemde gerçekleştiğini gözlemler: Psikolojik, semantik ve mantıksal. Psikolojik düzlemde, yeni bir fikir, eski yapının çökmesinden teşekkül eden yeni bir yapı vücüda getirir. Semantik düzlemde, özne, aynı zamanda reddettiği bir hükme kucak açar. Mantıksal düzlemde ise, metaforda mündemiç/gizli olan aynı-

lık ve farklılıklar, benzerliklerinde buluşurlarken yine de birbirlerine karşı konumlanırlar. Bütün düzlemlerde kaçınılmaz olarak varolan bu gerilim, rabıta'da, yani aynı ânda hem o/ra olan, hem de o/ra olmayan o/ra'da yoğunlaşır. Dolayısıyla metafor, hakikati söyleyen bir yalan, vuzûha kavuşturan bir kafa karışıklığı, kişiyi doğrundan bir yola girdiren dolambaçlı bir yol, kişinin her şeyi daha iyi görmesini mümkün kılan bir körlük olarak tasvir [ve tarif] edilebilir. (Murray, 1975: 281).

Richards'la birlikte ortaya çıkan ve zamanla birbirinden farklı teorileri derinden etkileyen gerilim teorisinin, gerilim ne tür bir şekil/form alırsa alsın, imal edilmiş gerilimi, esaslı bir özelliği olarak gördüğü çok açıktır. Bazı örneklerde/durumlarda, gerilim teorisi, gerilimi, cümledeki *özne* ile *özneyi değiştiren* arasındaki gerilimden; bazı durumlarda ise, (Wittgenstein'ın "mantıksal mekân" ifadesinde olduğu gibi) ifadedeki özne ile onu değiştiren arasındaki gerilimden üretir. Eğer düz/lâfzî bir şekilde anlaşılacak olursa, bir şeyler eksik, hatalıdır; ve açıklama, karşı çıkılabilirdir; yine de, metaforik marifeti nedeniyle anlaşılabilir olarak kalır.

Buraya kadar yaptığımız tartışma, metaforun, dekoratif bir araçtan daha fazla bir şey olduğunu -eğer önemli bir stratejisi olarak görülürse- insanın varlıklar şemasında oynayacağı epistemolojik, hatta ontolojik bir rol olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Ancak gerilim teorisyenlerinin de işaret ettikleri gibi, eğer söylemden bağımsız/tecrit edilmiş olarak görülürse, metaforun zenginlikleri hiç bir sûretle doğru ve gerçek olarak görülemez. Tıpkı söylemdeki her sözcüğün yaptığı gibi, hâl böyle olunca, cümlenin ses ve anlam değiştiren özelliklerine müdahil olur. Cümledeki hiç bir sözcük tek başına durmaz; her sözcük, telâffuzun/söze dökmenin bir parçasıdır ve anlamını, bütün bir cümle bağlamında almalıdır. Sözcükler, bukalemun gibidirler; bağlamlarına göre renk değiştirirler; her biri bir diğerini ve söylemek istediklerini etkileyerek dönüştürücülere dönüşür. Dolayısıyla, sözcüklerin anlamı, her sözcüğün

ve tabiî çok daha az bir şekilde de her hecenin telâffuzunda değil, -ki bu bütün, ister cümle, ister paragraf, ister makale, isterse kitap olsun faketmez- bütünün birleştirilmesinde teşekkül eder. Aynı şey metafor için de geçerlidir. Metaforda da anlam, bir cümlenin, paragrafın, kitabın hükmünden/yargısından ortaya çıkar. Hatta gerçek anlamda metafor[un anlamı], kişinin hayat bağlamından doğar. İnsan, yaşarken metaforlaştırır; ama aynı zamanda da metaforlaştırırak yaşar. Hayat da, metafor da insanın dünyada mevcut oluşuna aittirler. Dolayısıyla, epistemolojik ve ontolojik rolüne ilâveten, metafor, insan hayatında oynaması gereken kesin bir psikolojik role de sahiptir.

Metafor teorileri üzerine yaptığımız bu oldukça yoğun yoğunlaşmadan, metaforların, bir isimlendirmenin gerçek bir tekrarlanma yoluyla bir diğer isimlendirmenin yerine geçebilmesi nedeniyle gerçeklikler tecrübesinden ya da gerilimin karşılıklı olarak birbirini ortadan kaldırıcı hükümlerin sözkonusu olduğu çelişkiler, uyumsuzluklar ve eğrilip-bükülmeler tecrübesinden doğduğu ortaya çıkıyor. Bu, Wheelwright'ın *zorlu* (*diaphoric*) ımetaforlar olarak tarif ettiği şeyde sözkonusudur (1968, 4. bölüm). Eğer öyleyse, bu durumda, metaforların, tatlı benzerliklerden ekşi çelişkilere kadar değişen her aşamada bazı benzerliklerin algılanacağı, bazı farklılıkların teşhis edileceği ve bir gerilimin hissedileceği bir çizgiye yerleştirilebileceği görülecektir. Metaforik unsuru cansız bırakan ve soğuk bir düz anlamlılığa terkederek gömen bir özdeşliğin gerçekleştirilmesine kadar ne kadar çok benzerlik varsa, tabiî olarak, o kadar az gerilim olacaktır. Öte yandan, ne kadar az benzerlik sözkonusu olursa, gerilim o kadar fazla artar ve ımetafor o kadar fazla hayat ve hayatiyet kazanır. Herkesin hayatı, her iki tecrübeye de sahiptir ve daha fazlasına ihtiyaç hisseder.

3-Metafor ve Düzanlamlılık

Metafor etrafında geliştirilen teorik münakaşaları sona erdirmeden önce, incelememiz gereken bir yaklaşım daha var: Düzanlamlılık meselesi ve bunun metaforik inşadaki gücü.

Metaforla ilgili teorileri anlamak için ortaya konan daha önceki çabaların, daha öncelikli bir mesele üzerinde, yani metaforların tecrübe edilmesi meselesinde yoğunlaşmak yerine metaforların kullanımı ve yorumu üzerinde yoğunlaşmalarının boşuna çabalar olduğuna dair bir argüman geliştirilmiştir. Eğer teoriyi unutup, tecrübenin izini sürmüş olsaydık, metaforun sırrının, herhangi bir özel metaforik anlamda, herhangi bir metaforik eğilip bükülmede, herhangi bir metaforik gerilimde gizli olmadığını, aksine, sözcüğün nesnesine yüklediği saf düzanlamda/lâfzî anlamda gizli olduğunu muhtemelen açığa çıkaracaktık. Bu görüşe göre, metafordaki sözcükler, onların sözcüklerinin gelişigüzel bir şekilde ifade ettikleri şeyi ifade ederler ve konuşmacının, işiticinin algıladığı ya da tahayyül ettiği bir şeyi başka bir şey olarak algılamasını ya da tahayyül etmesini mümkün kılar. Herhangi bir sözcükte - ve tabiî daha az olarak da herhangi bir cümlede- özel bir metaforik anlam yoktur ve sözkonusu sözcüğün düz anlamda kullanılmasında ifade ettiği anlamdan daha fazla bir anlam ifade etmez bu sözcüğün metaforik kullanımı. Dolayısıyla, bir metaforun oluşumu, yaratıcı bir eylemdir ama yaratıcılığın anlaşılmasından daha fazla bir yaratıcı eylem değildir. Eğer bir ifadede ya da beyanda metafor mevcutsa, o metafor, sözcükler ve onların anlamları dolayısıyla mevcut değil, aksine, bunların yerleştirildikleri özel kullanım nedeniyle mevcuttur. Düzanlamlılık/lâfzî anlam, metafora bir hâkimdir ve aslında metaforik gücün yegâne kaynağıdır. Metafor, kişinin hop oturup hop kalkmasına ve bir şeye dikkat kesilmesine yol açacak kadar kişiyi şoke eder, şaşırtır. Kavranabilecek kesin bir metaforik içeriğin varolması şöyle dursun, gerçekte, metaforun, zihnimizde oluşturmayı arzu ettiği şeyin bir sınırı bile

yoktur. Dolayısıyla, bir metaforun ne "demek iseteği"ni söylemeye çalışmak, sınırı olmayan bir şeye sınır koymaya çalışmaktır.

Donald Davison, meseleyi şu şekilde ortaya koyar:

> "Benim karşı çıktığım şey, metaforun, işini, özel bir anlama, özel bir spesifik kognitif içeriğe sahip olarak yapmasıdır... Metafor hakkındaki en temel hata, metaforik bir anlam teorisi şeklini aldığında kolaylıkla saldırıya maruz kalmasıdır; oysa, bu teorinin gerisinde ve bağımsız olarak ifade edilebilirliğinde yatan şey, metaforla ilişkilendirilen, yazarının aktarmak istediği ve eğer mesajı alırsa yorumcusunun mutlaka kavraması gereken kognitif bir içerik olduğu tezidir." (1978: 41).

Bu yaklaşım, meseleye daha çok fenomenolojik olarak yaklaşan, sözcüklerin gelişigüzel ifadelendirilmesinde bulunmaktan çok özel bir metaforik anlama sahip olduğu iddiasıyla tartışmaya giren Yoo'nun yaklaşımıdır. Yoos, sözcüklerin gelişigüzel ifadelendirilmesi yaklaşımının, *x*'in *y*'ye empoze edildiğini, *x*'in *y* gibi ya da *y* ile benzer olmadığını, sadece *y* olduğunu kabul ettiğini ifade eder. Böylelikle, bir dualite ortaya çıkar ve bu da metaforu tesis eder; çünkü kişi, aynı nesne konusunda birbiriyle etkileşim hâlinde olan fikri tecrübe eder. Metaforda *üçüncü derecede* bir nitelik yoktur ve bizim yorumlarımız, sonradan geliştirilen bir düşünce'dir. Aslında metafor, bunları önceler [bunlardan önce vücut bulur]. Yoos, Max Black'ın kullandığı, "yoksullar, Avrupa'nın zencileridir" şeklindeki örneği kullanarak şunları söyler:

> "Bir şeyi, başka bir şey açısından algılarız. Biz, Avrupa'nın yoksullarını zenciler *gibi* değil, zenciler *olarak* düşünürüz. Dolayısıyla, zencileri, Avrupa'nın yoksulları açısından düşünmekteyiz. Elbette ki, biz Avrupa'nın yoksullarını, *tıpkı* zenciler *gibi* düşünebiliriz ama buradaki önemli nokta, bu kavrayışın, zenciler *olarak* kavranmasından farklıdır."

Yoos, daha sonra bu düşünme tarzını Richards ve Black'ın çalışmalarıyla mukayese eder:

> "Bu tahlil, kısmen, Ricahards ile Black'in etkileşim teorisine karşılık gelir ama düzanlamlı ifadelerin etkileşim hâlinde olan fikirler olmasının ikincil yananlamlar ya da sözcükler arasındaki ilişkiler olmadığı konusunda farklılık gösterir. Beardsley'in ve Black'in teorilerinin görmeyi başaramadığı şey, sözcüklerin rastlantısal olarak ifade ettiği şeyi metaforların düz/lâfzî olarak ifade ettiği gerçeğidir... Düz/lâfzî olarak ifade edilen şey, bir düşüncenin tesisinin diğer düşünceyle kıyaslanarak iki düşüncenin bir araya getirildiğidir. Dolayısıyla, canlı metaforların sözlü ifadesinde, bizim örneğimizde de olduğu gibi, 'Avrupa'nın yoksulları' ve 'zenciler' şeklindeki iki fikri, düz/lâfzî olarak ifade etiğimiz gerçeğiyle karşı karşıyayız. 'Avrupa'nın yoksulları' şeklindeki özne, 'zenciler'le mukayese edilerek inşa edilmiştir. Avrupa'nın yoksullarını zenciler olarak algılıyor ya da tahayyül ediyoruz. Soyut ya da cansız bir şeyi bir kişi olarak düşündüğümüzdeki kişileştirmede olduğu gibi, bizim örneğimizdeki metaforda da, Avrupa'nın yoksullarını zenciler olarak algılıyor veya tahayyül ediyoruz. Dolayısıyla, *canlı metafor*un önemli ve esaslı özelliklerinden biri, bir şeyi bir başka şey olarak algılamak ya da tahayyül etmektir." (1971: 78 ve devamı).

Tasvir edilen bu görüşler, kişinin, metaforik düşüncenin tabiatı/mahiyeti hakkındaki şimdi rağbet gören bir teorik tartışmayı yeniden değerlendirmesine neden olur. Bazı bakımlardan, Davidson'ın yaklaşımı, Max Black'in kendisinin de yaptığı gibi, bizzat yer değiştime teorisinin bir varyantı olan mukayese teorisi konusunda bir gözden geçirme yaklaşımı olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, Yoos kendisini, tıpkı Richards ve Black gibi etkileşimci olarak görüyor. Nasıl adlandırılırsa adlandırılsın, bu ikinci yaklaşım, metaforik sözcüklerin düzanlamlılığını/lâfziliğini vurguladığı ölçüde müstakildir ve bu

yaklaşım, sözcüklerin ihtiva ettiği farzedilen sözde metaforik anlamı reddeder. Metafordaki sözcüklerin herhangi bir şekilde kullanılmasının, rastlantısal düz anlamın bilincinde olmayı varsaymakla başladığı, metaforik ifadede kullanılan sözcüklerin bazı yeni anlamlar kazandığı ya da standart düz anlamların eksik olduğunu iddia eden büyük bir teorisyenin olmadığı gerçeğiyle hemfikir olmamak gibi bir durum sözkonusu değildir. Ayrıca bu durum için kışkırtılan sözcükler üzerinde asılı duran figüratif bir anlam yoktur. Sözcüklerin, standart anlamın açıklama gücünün apaşikâr bir biçimde uygun olmadığı durumlarda kullanıldığı ve ciddî olarak kullanıldığı bir gerçektir. Bu tür durumlarda, işiticinin, özel genişletilmiş bir anlamın hangi amaçla olursa olsun konuşmacı tarafından kullanıldığını farketmesi zarûrîdir.

Dolayısıyla, işitici tarafından hiç bir özel figüratif anlam murat edilmezken, standart düzanlamlılığın/lâfzîliğin açıkça uygun olmadığında, konuşmacı, metaforik olarak konuştuğunda ifade edebileceği şeyi imajinatif olarak murat eder. Orada asılı duran özel bir metaforik anlam yoktur ama konuşmacının belli bir bağlamda sözcüklerine yüklediği ve onun dinleyicisinin ise anlama/kavrama çabası gösterdiği özel bir anlam mevcuttur. Açıktır ki, bir metafor, rastlantısal, düz anlamlı sözcüklerle çarpıcı bir şey söyler ve onu dinleyenin de onu anladığı umulur; ancak kaçınılmaz olarak, bir metaforda, okuyucu ya da muhatap tarafından sağlanması gereken pek çok şey vardır. Black'in de işaret ettiği gibi, *iddiacı bir kesinsizlik*le (indefiniteness) bir şey söylemek, hiç bir şey söylememektir. Ayrıca bu, her şeyi söylemek anlamına gelmez. Bu, yeni iddiacı bir düşünce trenini başlatarak ve işiticinin oradan trene binmesini sağlayarak bir şey söyler. Konuşmacı, düz/lâfzî anlamı almış ve onun ötesine geçmiştir; işitici bunun da ötesine geçer ve onunla birlikte ya da onun ötesine gider.

Burada, bir hükümdeki bir ifadenin aynı ânda nasıl hem doğru, hem de yanlış olabileceği ve daha da önemlisi, bunu

herkesin bildiği meselesi, bir problem olarak kalmayı sürdürüyor. Gerçekten de, kişi, absürd olabilecek şeyde, bazı örneklerde insan düşüncesinde önemli, büyük bir başarı için müdahil kılıcı, belki de daha derin bir ifadede son derece önemli bir şey görecektir.

Black'in, kendi etkileşim teorileştirmesi konusundaki yorumları, oldukça temkinlidir:

> "Kanımca, hâlâ alternatiflerinden daha iyi olduğunu düşündüğüm, 'etkileşim' teorisinin temel zaafı, metaforda, bir şeyin, onun yerine geçecek başka bir şey olarak düşüldüğünü (ya da görüldüğünü) söylemenin ne anlama geldiğinin izahının eksik olmasıdır. Burada, eğer yanılmıyorsam, uygun metaforların iflah olmaz/ahlaksız kullanıcılarının metaforları lâfzî olarak mukayeseli ifadelere ya da metaforik düşüncenin *temellendiği* yapısal mukayeselere indirgemeye çalışan herhangi bir görüşü uygun bir şekilde neden reddedebileceğinin temel nedeni bulunabilir. Tanrı'yı sevgi *olarak* düşünmek ve bir adım daha ileri giderek, ikisini özdeşleştirmek, bazı bakımlardan ikisinin yalnızca birbirine benzer olduğunu söyleyerek *mukayese etmek*ten daha fazla bir şey yapmak demektir. Ancak bu 'daha fazla bir şey', ayartıcı bir şekilde izahı ve anlaşılması zor bir şey olarak kalır: Özetle, metaforik düşünceye ilişkin uygun ve ikna edici bir açıklamadan mahrumuz." (1978: 189 ve devamı).

Metafor teorilerine ilişkin yaptığımız bu yolculuk, ciddî düşünürlerin metaforik düşünce için düşündükleri anlamda gerçekten daha derin bir değerlendirmenin kapısını açan ve onun inceliklerini kavrama çabasına teşmil edilen/genişletilen çabalara ilişkin belli bir anlayışın geliştirilmesini mümkün kılan dikkate değer bir yolculuk olmuştur. Açıktır ki, metaforda, son derece yüksek bir imajinatif düşünce tarzıyla ya da daha farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, biricik bir imajinatif düşünme tarzıyla meşgul olunur. Ve metafor, köküne ka-

dar imajinatiftir [muhayyileye dayanan ve yaratıcı bir çabadır]. Metaforik düşünme'de, kişi, onun ne olduğunun ve düz anlama dayalı bir hükmün ifade ettiği şeyin bütünüyle farkında olarak, nesneyi, görmek için öne çıkarır. Kişi yalnızca sözcükler üzerinde odaklanmaz; sözcüklerin mümkün kıldığı mevcüdiyetler üzerinde odaklanır. Her iki mevcüdiyet de, ilgili nesneleri ima eden ama hiç de söylenebilecek her şeyi söylemeyen bir perspektife/görüş açısına göre anlaşılır. Bunun ötesinde, her nesne, tema'nın, tematik alanın ve nesnede mündemiç olan marjinal boyutların hepsinin cisimleştiği bir bilinç alanında tecrübe edilir. Söze dökme çabasında, bazıları diğerleriyle paylaşılan, bazıları ise ayrıksı olan tecrübeyle ilgili yankılar vücut bulur. Eğer ilgili temalar, uyumlu olur ve samimi şekil'lerde az çok muvafık olursa, o zaman, benzerliğin ya da kıyasın manyetizmi onları bir araya getirir ve böylelikle güçlü, kapsama alanı bir hayli geniş bir metafor teşekkül eder. Lâfzî olarak farklı olsa bile, bunlar, birbirlerine doğru memnuniyetle yönelirler. Bir hüküm söylenmez, askıya alınır; ikinci hüküm ise söylenir ve imajinatif olarak gerçekleştirilir. Dolayısıyla, kişi, hayatın bir mutluluk-oyunu olmadığını bilir ama bu söylenmeden, imajinatif olarak askıya alınmış olarak kalır ve hayatın, birinci imajinatif askıya alma işlemini yapmamıza izin verdiği bir mutluluk oyunu, imajinatif olarak merak uyandırıcı bir hüküm olduğu ifade edilir. Öte yandan, eğer ilgili temalar, çelişkili olmasa bile, açıkça farklı olursa, onların kutuplaşmaları, onları birbirinden güçlü bir şekilde ayrı tutar. Yine de, imajinatif bir konuşmacı, hükmü/yargıyı muhayyilemizde askıya almamızı ve bu imkânsızlıkların mümkün kılınması imkân dahilinde olduğu bir imkânı imajinatif olarak gerçekleştirmesini ister. Hiç şüphe yok ki, bu, riskli ve geçicidir; ama imajinatif olarak müdahil kılıcıdır. Kişi, imajinatif hükmüne doğru ilerler ve böylelikle, *zorlu* metafor oluşur. Biz kendi sonumuzu, yok oluşumuz olarak görürken, o bunun, bizim başlangıcımız olduğunu iddia eder. Biz kendi zayıflığı-

mızı, kendi yaklaşmakta olan çöküşümüz olarak görürken, o bunun, aslında bizim gücümüz olduğunu ifade eder. Bu aşamada, belki de, yalnızca konuşmacı ya da düşünür, bu imajinatif imkânı görebilir; bizim onun tasavvurunu paylaşabilmemiz için yıllar geçmesi gerekebilir. *Zorlu* metaforlar, bizden muhayyilemizi harekete geçirmemizi isterler; ancak böyle yaptıkları için de, onlar, meydan okuyucu, güçlü ve heyecan verici'dir.

Bütün bu tartışmalardan sonra, metaforun biricik ve önemli bir inşa olduğu açıklık kazanmıştır. Ne var ki, (kökeni ne olursa olsun) düz/lâfzî anlam olmadan, daha ötelere gidilebilecek bir hareket, bir metaforlaştırma olamaz. Bu, bir metaforun metaforlaştırılması işlemi için de aynen geçerlidir. Sözgelişi, bir devlet başkanı, hükümetin de başı/başkanı olabilir ama bir kez işbaşına geçtikten sonra, hızla herkesin hedefi ya da muhtemel paspası olur. İşte bu işlemin gerçekleşebilmesi için, önce metafor, belli ölçüde bir denge durumu, hatta, deyim yerindeyse, en azından bir şeyin ötesine anlamlı bir şekilde gidilebilmesini ve o şeyin farklı bir şekilde görülebilmesini mümkün kılacak kadar belli bir düz anlamlılık durumu üretir. Ancak düz/lâfzî anlam, yeterli değildir. Çünkü bir metaforun icat ve inşa edilebilmesi için, imajinatif boyutun da resmin içine dâhil olabilmesi gerekir. Artık bundan sonradır ki, biz, benzerlikte, karşıtlıkta, çelişkide ya da belki de büsbütün alakasızlıkta bir *temel* kullanabilir ve bu temel üzerinde imajinatif olarak yepyeni bir hüküm verilmesini mümkün kılmaya yetecek bir yansıma, bir yankılanma tecrübe edebiliriz. Ancak bunu yapabilmek için, diğerlerinin de ayrıca tahayyül edebileceği ya da belki de tahayyül edemeyebileceği farklılıklarda bir aynılık tahayyül ederiz. Bizimkisi, pek çok kişinin, ya da pek az kişinin takdir edebileceği ya da bizden başka hiç kimsenin takdir etmeyeceği bir metafor olabilir.

Bütün bu metaforik teşebbüs, imajinatif ve lâfzî olan'la birlikte gerçekleştirilir; ama imajinatif gücün kullanılması lâfzî

olan'ı dönüştürür. Metafor, lâfzî ya da yarı-lâfzî olan bir temelden dışarı doğru fışkıran bir sıçrama demek olan bir merkezkaç hareketi tarafından karakterize edilir. Bu temel, ne kadar önemli olursa olsun, bataklığa gömülmüş olmak, bize metaforik olanı vermez. Bunu gerçekleştiren şey, onun ötesine giden işte bu hareketin kendisidir.

E-MAKYAJ DEKORU MALZEMESİ DEĞİL, BİR ÖN AÇICI OLARAK METAFOR

Önceki bölümde, metaforun gerçek anlamda kişinin hayat bağlamından doğduğu gözlemi yapılmıştı: Kişi yaşadıkça metaforlaştırır.

> "Özel bir karar verirken kendinizi Scylla ve Charybdis kayalıkları arasında kalmış gibi hissettiğiniz oldu mu? Ya da sizin yokolmanıza yol açacağını bir şekilde bildiğiniz bir siren sesine yöneldiğiniz oldu mu? Yahut da, geçmişte Aşil'in topuğunu andıran bir hâdise yaşadığınız oldu mu? Fabllarla insan tecrübesi arasındaki bu tür paralellikler zaman zaman mümkündür ve öylesine yaygındır ki, bunlar, dile deyim olarak geçerler. Hepimiz gündelik hayatımızda şu ya da bu şekilde, Pandora'nın kutusu'yla, size elma sunan yılanlarla, Uyuyan Güzel'lerle ve Beyaz Atlı Prens'lerle haşir neşir oluruz." (Gordon, 1978: 7).

İnsanların inşa ettikleri metaforlar boşlukta oluşmazlar. İnsanın hayatından, tecrübelerinden, algılamalarından, insanın bilincini tezyin eden/süsleyen belirsizliklerden ve belirlenemezliklerden doğarlar. Metaforlar[ın doğuşu], insanın eğitimine, hayatta karşı karşıya kaldığı meydan okumalara, zorluklara ve öğrendiği şeylere çok şey borçludur. Metaforlar, kültürümüzde, etnisitemizde ve dînî inancımızda önemli şekillerde köksalmıştır. Metaforlar, hayatta yetenekli, çaplı ve nitelikli insanlara kendimizi takdim edişimizle hiç de ilişkisiz

değildir. Edebiyatı, kültürü, sanat ve tarih anlayışımızı ve idrakimizi etkilerler. Kahramanlarımızı etkiler ve şekillendirirler. Kısacası, metaforlaştırmalarımız hayatımızda köksalar ve kişinin hayatının güçlü etkisi, onun metaforik inşalarına sirayet ve nüfûz eder. Bütün bu mülâhazalar, muhayyileyi besleyen bu faktörlerin ve etkilerin, metaforlarımızı da beslediğini açıkça ortaya koyar. Bu bir sürpriz olarak görülmemelidir; aksine beklenen bir şeydir bu. Çünkü yaşadığımız sürece metaforlar üretiriz.

Ya da tam tersi: Metaforlar ürettiğimiz sürece yaşarız [hayatımız, bir anlam ve derinlik kazanır]. Bu, hayatımızın, bizim muhayyileye dayalı düşünme tarzımız üzerindeki güçlü etkiler bıraktığını söylemenin bir başka yoludur. Burada, hangisinin -metaforun mu, hayatımızın mı- yumurta veya tavuk olduğuna karar vermenin hiç bir önemi yoktur ve bu o kadar da gerekli değildir. İkisi de birbirini etkiler ve besler. Kolaylıkla gözardı edilen ve burada dikkat çekmeye çalıştığımız temel nokta şu: Metaforlaştırmalar, gündelik varoluşumuzun gerçeklikleri hakkında inşa ettiğimiz hayatımızdaki makyaj malzemeleri, dilin incelikleri ve sözlü cepheleri değildir yalnızca. Son zamanlarda metaforlara yönelik ilginin artmasından eğer bir şey öğrenilecekse, o da şudur: Kişinin muhayyileye dayalı düşünme tarzı, hayatında önceden zannedildiğinden çok daha fazla önemli bir rol oynar. Kişinin bilincine giden en rahat ve kestirme yollar, rüyalar değildir. Çünkü rüyalar, insanın imajinatif tecrübe türlerinden biridir. Araştırılması gereken şey, işte bu muhayyileye dayalı düşüncenin bizatihî kendisidir.

Metaforlar, insanın, algılarıyla, bilinciyle, hayatındaki somut gerçekliklerle ilgili olan muhayyileye dayalı inşa'ları olduğu için özellikle kritiktir [özel bir önemi hâizdir]. Metafordaki lâfzî/düz boyutlar, insanın, gündelik dünyanın gerçekleriyle yakın ilişki içine girmesini sağlarlar. Ve ayrıca kişinin muhayyileye dayalı düşünme tarzı, yeni metaforların yaratılmasında, yeni gerçekliklerin yeniden-inşasında merkezî bir

rol oynarlar. Dolayısıyla, metaforlarımızın araştırılması, yaşadığımız hayatın hayatî ve hayat bahşeden boyutlarına ve biz metaforlarla yaşarken bizi bekleyen beklentilerimize ulaştırır. Çünkü biz onları şu ya da bu şekilde yaşıyoruz.

Herkesin metafora başvurmasının, yaşamanın zarûrî bir boyutu olduğunu ve metaforlarımızın yalnızca estetik incelikler değil, aynı zamanda gerçekte tıpkı sal gibi varolma tutamağımız, başarı umudumuz, birbiriyle örtüşen beklentilerimizin cisimleşmesi, kısacası can kurtaran simidimiz olduğunu gördükten sonra, artık bu muhayyileye dayalı inşalarımızın, gerçek anlamda bizim gelecek beklentilerimiz olduğu açıklık kazanmaya, gün ışığına çıkmaya başlıyor. Metafor, bir kişinin, deyim yerindeyse, daha yola koyulmadan önce, varış noktasına ulaşmasını sağlayan imajinatif bir sıçramadır. Metafor, kişinin önündeki çakıl taşlarını temizler ve böylelikle yolunu açar. Ve çıkacağımız yolculuğun fitilini çakar; hayatımızı, şimdiye kadar tahayyül edilemediği için konuşulamayan bir şekilde, bu ya da şu dünyayı tahayyül etme imkânlarımızı alabildiğine artırır. Bununla birlikte, artık, şimdi, metafor hem tahayyül edilebilirdir, hem de tahayyül edilmiştir ve kişi kendisini hâlihazırda oraya nakledilmiş bir hâlde bulur. Bu, kişinin, bildiği gerçekliği inkâr etmesi gerektiği anlamına gelmez; yine kişinin doğru olmadığını bildiği bir hüküm vermesi anlamına da gelmez bu. Aksine, kişinin karşı karşıya kaldığı en büyük zorluklarla bile yüzleşebileceği ve onları yepyeni şekillerde tahayyül edebileceği anlamına gelir. Böyle yapmakla, kişi, şimdiye kadar ifade edilemeyeni ifade eder; şimdiye kadar söylenemeyeni söyler; şimdiye kadar ulaşılamayana ulaşır; şimdiye kadar düşünülemeyeni düşünür ve şimdiye kadar yapılamayanı yapmaya başlar. Böylelikle, iddiasını yeni bir şekilde tahayyül etmeye koyulur; hayatını tahayyüle dayalı düşünmeyle zenginleştirir ve enginleştirir. Hayatının imajinatif ve metaforik dilinde, yaşadığı ve yaşayacağı varoluşun taşlarını döşer, yollarını yapar.

İşte bu gerçekler ışığında, kişi, haklı olarak, metaforun, hayatı boyunca sürüklendiği ve periyodik olarak şu ya da bu fiili yapmaya itildiği artistik bir değnek, bir at arabası değildir. Aksine metaforlar, önden giden, yolu açan ve onların sırtında sahip olduğumuz geleceğe doğru yol adığımız atlardır. Açılan hayat ve açılan yol, bu teşebbüsü gerçekleştirdiğimiz metaforik dehanın sanatsal inşasıdır. Kişideki şair, yolu açar ve bizim çabalarımızı ortaya koymak, göstermek zorunda olduğumuz hayat ise, bizim gerçekleştirdiğimiz şiirsel başarıyı kendiliğinden konuşur zaten. Bir kez bu şiirsel başarı köksaldığında, tortulaştığında, işte o zaman, bir yaşama biçimi ve yolu kurulur. İşte bu, ön ve yol açıcı metaforun gücüdür ve aynı zamanda da onun tehlikesi olabilir bu.

Colin Turbayne, bir ön ve yol açıcı olan metaforun tortulaşabileceğini, durağanlaşabileceğini ve mahpus edebileceğini gösteren bir risale olan *The Myth of Metaphor* başlıklı kitabında, bu meseleyi ele alır ve çeşitli açılardan inceler. Onun da gördüğü gibi, bir metaforun hayatında üç ana aşama vardır: Birincisi, başka bir şeye ait olan bir şeye isim veren bir sözcüğün alakasız ve yanlış bir şekilde kullanılması aşamasıdır. Buna mukabil, ikinci aşama, bir kez alakasız bir ismin metafor olduğu, metafora dönüştüğü zaman gerçekleşir. Bu aşamanın kendine özgü bir zafer ânı vardır. Metaforu, bu durumda, yalandan kabul ediyormuşuz gibi yaparız. Üçüncü aşama, metaforun genel geçer bir olgu olarak herkes tarafından kabul edildiği uzun bir dönemdir. Şimdi artık metafor, bu şekilde kabul edilmez ama gerçekte bir metafor-değilmiş gibi düşünme tarzına hâkim olur, hükmeder. İşte bu aşamada, der Turbayne, mucitleri tarafından kurbanlaştırılarak bir mit hâline getirilir:

> "Bu iki tutumu, metaforu kullanmak ve metafor tarafından kullanılmak olarak mı; metaforun farkında olmak ya da bu farkındalıktan yoksun olmak mı; yoksa burada sözkonusu olan metaforu, bir mit, bir model, bir fabl ya da bir

alegori olarak andlandırmak olarak mı tasvir etmem gerekir? Fakat her ne sûretle olursa olsun, bu iki tutum ya da yaklaşım da mevcuttur. Bilim ve felsefe tarihi, ikisine ilişkin pek çok örnekle doludur; ama ikincisine ilişkin örnekler daha çoktur. Birincisi, sihirbazın ya da büyücünün yaklaşımıdır; buna göre, 'Emerald City', yapmacık, sahte inanışı artıracak bir isimden; yeşil gözlükler ise, renkli bir ekrandan başka bir şey değildir. Diğeri ise, 'Emerald City'nin gerçekten yeşil olduğuna inanan kandırılmış öznelerin yaklaşımı ya da tutumudur. Yeşil gözlüklerini unutan bu kişiler, hakikatin henüz oluşmamış, ortaya çıkmamış yüzünden başka bir şeyle haşir neşir olmadıklarına inanırlar. Bir yandan, karanlık bölgeleri aydınlatmak için metaforu kullanılmak -ki bu, bizim sürekli ihtiyatlı davranmamızın bedelidir-; bir prosedür vasıtasının sürecin unsurlarıyla karıştırılmamasıdır; öte yandansa, metafor tarafından kullanılmak, icat ya da spekülasyon ürünü olan *prosedürün özellikleri sürecine* bir ilâvede bulunmaktan ibarettir. Metaforun kurbanı olan kişi, ayırma, paketleme ve dağıtmayı, tek ayırma, paketleme ve dağıtma biçimi olarak kabul eder. Metaforun kurbanı, yalnızca dünyaya özel bir bakışa sahip olduğunu kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda, bunu tek bakış olarak değerlendirir; ya da daha açıkçası, dünyaya belli bir bakış tarzı ile dünyayı birbirine karıştırır." (1972/1972: 24 ve devamı).

Turbayne'in burada dikkat çektiği gerçek tehlike inkâr edilemez bir tehlikedir. Gerçeği, bilim tarihinden örnekler vererek aydınlatmaya çalışır ve bu bağlamda, her ikisi de aynı anda hem fizikçi, hem de filozof olan Descartes ile Newton'dan örnekler aktarır. Bu mesele, diğer araştırma alanlarından, özellikle de antropolojiden örneklerle de aydınlatılabilir/di. Kültürel stereotipler/basmakalıp-kilişe tipler, etnik ya da kültürel tipleştirmelerin artık nasılsalar öylece tasvir edilmediği klasik bir örnektir: Bir halk tarafından tahayyül edilen varoluş tarzlarının artık tabiatın dikte etmesiyle varsayılarak icat edil-

mesi. Tıpkı bütün bir halk gibi, insan da kendi metaforlarının kurbanı olamaz, yapılamaz.

Bununla birlikte, bu gerçeğin en önemli yönü, yalnızca kurbanlaştırma değildir; aynı zamanda, kişinin ya da bir halkın geleneğinde metaforun ne denli güçlü bir yere sahip olduğudur. Bu tür bir formülleştirmenin bir fark yaratması; metafordaki mündemiç/gizli olan beklentilerin gerçek etkiler doğurması; metafor tarafından uyandırılan gelecek beklentilerinin duruma göre değişiklik arzetmesi, bütün bunlar, bizim şu ânki araştırmamızla son derece yakından ilgili olan kritik meselelerdir. Bu, metaforun yalnızca bir makyaj malzemesi, bir vitrin dekoru işlevi görmesi meselesi değildir. Keza bu, at arabasına binmekle oluşan bir metafor meselesi de değildir. Dahası, bir etiketin bir başkasının yerine geçmesi meselesi de değildir bu. Bambaşka bir şeydir. Metafor, kişinin ya da insanların önünü ve ufkunu açar. Bu teşebbüse ya da gerçekleştirilmeye çalışılan değişime dayanma gücü verir. Metafor, hayatın belli bir alanındaki imajinatif bir yansıtmadır ve hâl böyle olunca da, metafor, bütün çabaya, teşebbüse mührünü ya da damgasını vurur. Gelenek, belli bir araştırmaya verilen bir izahtır; gelenek budur işte. Ancak *gelenek, pek çok kişinin zannettiği gibi genetik bir başarı değildir. Aksine gelenek, uzunca bir zamandır kutsanan ve değiştirilemez bir şey olarak tahayyül edilen bir halkın metaforik zaferidir.* Ancak peygamberî bir tasavvur buna müdahale edebilir şimdi. Ve eğer, böyle bir şey sözkonusu olmuş olsaydı, bu *peygamberî tasavvur*, diğer insanları, yeni metaforlaştırmaların mümkün ve gerekli olduğuna ikna etmiş olurdu. Böyle bir durumda bile, yeni metaforun harikulâdeliklerini gösterebilmesi için diğerlerinin ikna olabilmeleri amacıyla gerekli ve yeterli zamana ihtiyaç duymaları kaçınılmaz olurdu. Çünkü metaforlar, sanıldığı gibi öyle kolay bir şekilde terkedilmezler.

F-SON MÜŞAHEDELER

Mantıksal düşüncenin, insanın en karakteristik, insanın kendisini en iyi şekilde ifade ettiği düşünme biçimi olduğunu düşünmeye alışkınız. Bizim temel özelliğimiz olan biricik insan niteliğiyle yalnızca açık, anlaşılır, yani rasyonel düşünce alanında karşılaştığımızı zannederiz. Oysa, bu yaklaşım, daha önce de gördüğümüz gibi, son derece önyargılı ve yanıltıcı bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, her yerde insanî düzlemde keyif ve takdirle karşılanan şiirsel, imajinatif, analojik/mukayese edici, duygusal, merak ve etki uyandırıcı ilham kaynaklarının önceliğini dikkate almaz. Arzunun telkin edici gücü tarafından korkutmasa bile fevkalâde şaşırtır, sersemletir. Bu yaklaşımın, derin düşüncelere daldırıcı ve fazlasıyla kognitif boyutların, soyut başarılar olduğunun ve bütünüyle mantıksal olanın dışındaki pek çok insanî unsurdan/bileşenden oluşan bir bağlamda bu katkılar özümsendiği zaman çok değerli katkılar yapabileceğinin farkında olmadığı anlaşılıyor. Freud, buna, dramatik bir şekilde işaret etmişti ama aynı temel ders Vico tarafından öğretilmişti. Vico'nun da gördüğü gibi, insanoğlu, hayatla temasa/ilişkiye yalnızca rasyonel düzlemde geçmez; aynı ânda hem zorbalaşmadan duyarlı olunan, hem de meleksileşmeden entellektüel olunan bir düzlemdeki hayat anlayışıyla da ilişkiye geçer.

"İnsan, bilme yoluyla her şey olur" özlü sözü Vico tarafından, "insan bilmediğini bilerek her şey olur" şekline dönüştürülmüştü; bunun nedeni, Vico'nun, insanoğlunun, soyut ve kavramsal olmayan, gerçekte dünyaya ait ve muhayyileye dayanan ezelî düzlemde anlamı vücûda getirdiğini görmüş olmasıydı. Dolayısıyla, insan düşüncesini karakterize eden metafora başvurulması bir tesadüf değildir.

Her şeyi bilme ihtiyacı duyan zihin,
Sonunda kendi sınırlarını da bilme ihtiyacı duymalı,
Kendi yokluğunda bile, belli bir noktanın ötesine geçerek.

Bizim de yaptığımız gibi, tecrübeyi gerçekleştirme ve iletme çabasıyla metafora yönelmek, nefes alış verişimiz kadar tabiî bir şeydir. Yine bizim yaptığımız gibi, tecrübeyi anlama çabasıyla metafora yönelmek de aynı şekilde tabiîdir. Ancak biricik birleştirmeler ve bütünleştirmeler beklentisini açma/yayma, ona izin verme, onu tecrübe etme çabasıyla metafora yönelmeye gelince; işte bu da bizim dehamızdır. Medcezirlerde gezinen dolunay, parlak güneşten sözeden karanlık gece, tanrıları ve sevgiyi bilen cahil kalp, bizim yoğunlaştırılmış araştırmalarımızda gözümüzden ve dikkatimizden kaçabilecek insan olmanın sırları hakkındaki metaforik ifşalardır. Ancak varlığın hem kognitif, hem de sezgisel düzlemlerinde insanoğlunu ifşa ve birleşme tecrübelerine ulaştıran bu metaforlar, ciddiye alınmayı hakederler. Bizzat kendisinin itirafıyla, Ricoeur, metaforun, bütün semantik alanların kökeninde yattığına ikna olmuştur. Bu, insan hayatı ve incelemesi alanında metaforun gücünü kendiliğinden ortaya koyar ve tabiatın içiçe geçmişliği konusunda daha derin bir kavrayışı gün ışığına çıkarır. İnsanın yeryüzündeki başarılarının meziyetlerini itiraf eden Hölderlin de, insanın bu dünyadaki geçici iskânının yalnızca türlü meziyetlerle dolu olmakla kalmadığını; aynı zamanda, şiirsel olanla da dopdolu olduğunu ısrarla vurgular. İşte burada, şiirsel'in hayat-dünya (lebenwelt) alanında vücûda getirdiği güç övülür. İnsantekinin objektif başarıları üzerinde yoğunlaşan insan tecrübesini yakalamak, bütünüyle câzip bir çabadır; ancak kendi hâline bırakıldığı zaman, kısa ömürlü olmaya mahkümdur. Eğer bu çaba, insanlarda şiirsel ve analojik olana izin vermezse, bu çaba, en fazla insana özgü olan şeyi kaybedecektir. Çünkü tecrübe edildiğinde en sıkıcı ânlar bile, bir bakıma imajinatif olarak tecrübe edilir. İmajinatif olan, orada mevcut olduğu sürece, metafor onun gerisinde kalabilir mi acaba?

BEŞİNCİ BÖLÜM
SEMBOL: AZ ŞEYLE ÇOK ŞEY ANLATMAK

Önceki bölümün başında, dilin metaforik yönünün bütün bir dil felsefesi alanının en kafa karıştırıcı ve çetin sorunlarından biri, belki de birincisi olduğu ifade edilmişti. Orada yapılan inceleme ve araştırmada, bunun neden böyle olduğu ve bizim metafora ilişkin anlayışımızın, tıpkı muhayyile araştırmalarında da gözlendiği gibi, yüzyıllar içinde yavaş yavaş mesafe kattettiği müşahede edilmişti. Ancak aynı şeyin sembol araştırmaları için geçerli olmadığını görüyoruz. Sembol araştırmaları görece yeterli bir ilgi görmesine rağmen, metafora ilişkin kavrayışımızın aynı ölçüde geliştiğini söyleyebilmemiz biraz zor. Dahası, günümüze gelinceye kadar, bazı çevreler, sembol'e hep şüpheyle yaklaşmışlardır. Her ne kadar Protestan âlimler, sembol'ü takdir etmişler ve dikkate değer ölçülerde kullanmışlarsa da, sembolü dogma/akîde formülleştirmelerini izah etmekte bir araç olarak gören Katolik düşünürler, sembol araştırmalarına yeterli ilgiyi göstermemişlerdir. Öte yandansa, Protestan düşünürler, sonuçta yanıltıcı olarak nitelendirilip

sorgulalan Katolik düşünürlerin kıyas'a duydukları coşkulu ilgi nedeniyle engellenmişlerdir. Ancak bugün dil araştırmalarına yönelik yenilenen yoğun ilgiyle birlikte bu durum dikkate değer bir şekilde değişmiştir ve hem Katolik, hem de Protestan âlimler, kıyas araştırmalarına olduğu kadar sembol araştırmalarına da ilgi duymaya başlamışlardır (MacQuarrie, 1967: 214).

A-SEMBOLLER VE SEMBOLLER

1-Sembollerin Çoğalması

Paul Ricoeur, *Interpretation Theory* başlıklı kitabında, sembollerde mündemiç/gizli olan çift anlam incelemelerine ilişkin bazı problemlere dikkat çekmişti. Sözgelişi, Ricoeur, sembollerin çok fazla ve çok değişik araştırma alanlarına ait olduğunu göstermişti. Daha önceki yazılarında, bu tür üç alanı incelemişti: Semptomlara, rüyalara ve kültürel nesnelere yaklaşımıyla *psikanaliz*; sembolleri, bir şiirin imgeleri ya da bir yazarın, ekolün ya da kültürün eserlerine hâkim olan imgeler olarak gören, sözcüğün en geniş anlamıyla *poetics* [spesifik olarak vezin tekniği; daha genel olarak ise, şiir dili, imkânları ve ifade biçimleri]; ve ağaçları, labirentleri ve dağlar gibi somut mevcûdiyetleri, mekân'ı, vecd ya da aşkınlık hâlini temsil eden ve kendilerinin ötesine geçerek bütünüyle başka bir şeye işaret eden semboller olarak gören Mircea Eliade'nin çalışmalarında resmedildiği şekliyle *dinler tarihi*. Ricoeur'nun da gördüğü gibi, buradaki problem, esas itibariyle, pek çok araştırma alanına dağılmıştır ve süreç içinde yol olma temayülü gösterecek kadar son derece parçalı bir görünüm arzetmektedir (1976: 53).

Bu yorumların hakikatini kavrayabilmek için pek çok sembol analizini incelemek yeterlidir. Pek çok kişiye göre, sembol, başka bir şeyin yerine geçen bir şeydir. Bu düşünce okuluna göre, bir sözcük, bir kavramın temsilcisidir ve dolayısıy-

la, onun sembolik ifadesidir. İster bir kırmızı ışık, isterse bir kırmızı fener olsun, bir şey, kavşakta trafiğin durmasını ya da bir barikatin gerisindeki tehlikeyi sembolize eder. Bütün bunlar, sembolik inşalardır. Keza aynı şekilde, bir bayrak, bir ülkeyi ya da yazışmalarında mühür kullanan kurumun damgalı mührünü sembolize eder. Ya da tıpkı bir tâc'ın krallığı ya da Beyaz Saray'ın ABD başkanlığını sembolize etmesi gibi, bir deyim, örneğin, John Donne'ın "hiç bir insan, bir ada değildir" ifadesi, insanlık durumunun felsefî bir sembolüdür. Her alandan sayısız örnek verilebilir; bütün bunların hepsi de, aynı tezi resmeder ve destekler: Bir sembol, başka bir şeyin yerine geçen bir şeydir.

Bu semboller, insanlık durumunu ihata ve ifşa ederler. Suzanne Langer, bu durumu çok enfes bir şekilde şöyle açıklamıştır:

> "Sözcüklerimizin çoğu, sinyaller anlamında işaretler/göstergeler değildir. Sözcükler, gözlerimizi, kulaklarımızı ve burunlarımızı şeylere doğrudan yönlendirmekte değil, şeyler hakkında konuşmakta kullanılır. Sözcükler, şeylerin ilân edicileri değil, hatırlatıcılarıdır. 'Yer değiştirici işaretler/göstergeler' olarak nitelendirilirler; çünkü sözcükler, şimdiki tecrübemizde, geçmişte algıladığımız ya da hatta yalnızca hatıralarımızı bir araya getirerek tahayyül edebildiğimiz -geçmiş ya da gelecek tecrübemizde de *olabilecek*- şeylerin yerine geçebilirler. Elbette ki, bu tür 'işaretler/göstergeler', onların anlamlarına uygun olacak eylemlere onların yerine itici güç olarak katkıda bulunmazlar genellikle; bu durumlar, büsbütün davranış kaosuyla sonuçlanacak nesnelerin normal olarak mevcut olmadığı durumlardır. Burada olmayan şey 'hakkında düşünmek' ya da 'atıfta bulunmak' olarak adlandırılan, *mevcut olmayan* nesnelere yönelik karakteristik olmayan bir tutum geliştirmemize izin verirler. Bu özelliklere sahip olarak kullanılan 'işaretler/göstergeler', şeylerin *semptomları/belirtileri* değil, *sembolleri*dir." (1842/1951: 37).

Burada yaptığımız tartışmamızın, hâlihazırda, sembollere, kıyaslamalara, göstergelere ve sinyallere atıf yaptığı hatırlatılmalıdır. Bu liste, tabiî bilimlere ya da matematiğe; onların iklimlerine, formüllerine, kısaltma işaretlerine, işlemlerine baktığımız zaman daha da uzatılabilir. Ayrıca, bilgisayar dünyası da, tartışmamıza mü/dahil edilecek olursa, bir dizi yeni sembol ve sembolik dönüşüm, elimizin altında demektir. Açıktır ki, gerçekten de semboller, çok sayıda ve çok çeşitli araştırma alanlarına aittir ve bu nedenle, semboller problemi bu hercümerçte kaybolma temayülü gösterir.

Eğer bizim sembolleri anlama çabamızı deşifre etme çabamızın ortasında, şimdi, siyaset bilimini bir tarafa bırakarak, antropoloji ve sosyoloji alanlarına bakarsak, bütünüyle yepyeni bir dünyanın kendilerini keşfetmemizi beklediğini görürüz. Bütün bir ritüel, tabu, büyü dünyası -sembolik ifade ve değerlerin hepsi- bizim kendilerini keşfetmemizi bekler. Tören, ibadet, kurban etme, çilecilik, arınma, günahkârlık, kutsanma, şifa gibi yığınla mesele incelenmeyi beklemektedir. İnsanın çalışmasının, yaratımlarının, inşa çabalarının, sanatlarının, müziğin öneminin ve anlamının izah edilmesi, araştırılması gerekecektir. Aynı şekilde, ekonomi, yönetim, bürokrasi, mahkemelerdeki hukûkî yapılar ve söylemler, iş dünyasının incelikleri de türlü açılardan araştırılacaktır. İnsanoğlu attığı her adımda, yaptığı her işte, gelişimi, sembolleştirmeyle yakından ilintili son derece sembolleştirilmiş arayışlara girişir. İnsan varoluşunun bütün düzlemlerinde, sosyal değişimi etkileyen ve insanlık tarihini belirleyen bu tür girişimler sözkonusudur.

Buraya kadar yaptığımız tartışmalardan, insanın, sembolleriyle ve sembolleri vasıtasıyla yaşayan ve ölen, başarılı ve/veya başarısız olan, keyif alan ve acı çeken, çalışan ve oynayan gerçek amlamda *sembol yapan bir hayvan* olduğu ortaya çıkacaktır. Gerçekten de, insanı ve toplumu, sembollerin desteği olmaksızın varlığını sürdürebileceğini düşünmek imkânsızdır. Çünkü insanlar, semboller vasıtasıyla sadece dünyamızı var-

kılmakla kalmıyorlar; aynı zamanda, bu süreçte insanları da var kılıyorlarlar. Biz kendimizi hâlihazırda daima dünyada bulmakla kalmıyoruz; aynı zamanda, yerimizi de, bizim inşa ettiğimiz bu dünyada buluyoruz. Bu süreçte, -hem sosyal, hem de sembolik- değişim kaçınılmazdır ve varoluşumuzun temelinde yatar. Ayrıca, eski ve yeni bütün sembollere, her adımda ihtiyaç hissedilir. Onlar olmadan her şey durur. Hem birey, hem de toplum için yeni bir dünyayı biraraya getirmek, yeni imgeler ve yeni bir sembolizm gerektirir.

2-Semboller Fikrinin İzahına Doğru

Sembol fikrinin izahına duyulan ihtiyaç çok açıktır. Sembol fikri, sembolün tabiatına ilişkin daha iyi bir anlayışın son derece önem arzettiği çoklukla insanî olan şeyde gizlidir. Ayrıca sembolün insanlar tarafından hayatlarını bütünleştirmekte kullanılış biçimlerini anlamayı beklemek, sembolü açıklığa kavuşturma çabalarını iki kez mecbûrî kılıyor. Suzanne Langer'in kitabı, bu bağlamda yapılmış çok önemli bir çalışmadır. Langer, *Philosophy in a New Key* başlıklı kitabında, sembolün, özellikle de matematik alanında sahip olduğu gücü çok nefis bir şekilde gözler önüne sermiştir. Tıpkı önceki dönemin göstergesinin, anlam verilerinin sonluluğu olması gibi, sembollerin gücünün göstergesi olan sembollerin yasaları ve anlamlarına, yani bir gerçekler yapısı olarak insan bilgisinin büyük bina'sına işaret ettikten sonra, Langer, iki yeni anahtarın sadece felsefede değil, sembol kullanma ve sembol okumanın önemi nedeniyle aynı zamanda ve özellikle de, iki teknik alanda çok çarpıcı bir işlev gördüğünü ifade eder. Bu alanlar, birbirine ait olmadığı sanılan ama ait olan problemlerden ve prosedürlerden son derece ayrıdır. Bu iki alan, modern psikoloji ile modern mantıktır. Onun kendi sözleriyle:

> "Bir sembolizm kavrayışı, mantığa kadar uzanır ve bilgi teorisindeki yeni problemlerle yüzleşir ve bilimin değerlen-

> dirilmesinde ve kesinlik arayışında ilham kaynağı olmuştur. Diğer sembolizm kavrayışı ise, tam karşı yönde yer alır -psikiyatriye, duygular, din, fantazi ve bilgiden başka her şeye uzanır. Yine de her iki alanda da, pasif bir şey olarak değil, inşa edici olarak merkezî bir tema'ya sahibiz. Epistemologlar ve psikologlar, her ne kadar sembolün ne olduğu ve nasıl işlev gördüğü meselesi konusunda birbirlerini öldürmeye hazır olabilseler de, sembolleştirmenin inşa edici süreçte anahtar olduğu konusunda hemfikirler. Biri, bilimin yapısını, diğeri rüyaları inceler. Sembolizmin tabiatı/mahiyeti konusunda her birinin, kendine özgü varsayımları vardır." (s. 29)

Langer'in sembolizme referans yapması, psikiyatriye, duygular, din, fantazi ve benzeri konularla ilgili incelemelere kadar uzanan *hayat-dünya*'da insanın yaşamasını karakterize eden bu sembolizme atıf yapıyor. Bu, konuşulmayan ama yazılabilen ve okunabilen mantıksal sembollerin yapaylığı/sathîliği tarafından değil, çok anlamlar, çoğul-anlamlandırmalar, yoğunlaştırılmış atıflar tarafından nakşedilen bir sembolizmdir. Hepimizin günlük hayatın/d/a hâkim olan ve konuştuklarımızın vuzûha kavuşturulmasını gerektiren sözlü kültür sombolizmi, konuşma sembolizmidir.

Ricoeur'nun *Freud and Philosophy: And Essay on Interpretation* (1970) başlıklı eserinde görülen sözlü [kültür] sembolizm'i tanımına ilişkin yapılan *çağdaş tartışmalar analizi*, son derece yararlı bir analizdir. Ricoeur, bu meselede, iki yaklaşımı birbirinden ayırır. İlk önce Cassirer tarafından *Philosophy of Symbolic Forms* başlıklı kitabında geliştirilen birinci yaklaşım, sembolizimi, zihin ile gerçeklik arasında aracılık işlevi gören bir olgu olarak görür. Bu görüşe göre, semboller, bizim gerçeklik idrakimizle ilgili bütün kültürel enstrümanlara/vasıtalara tatbik edilecektir: Din, dil, bilim ve sanat gibi. Bütün söylemler ve algılamalar, bu sembolik formlar açısından gerçekleştirilir. Kısacası, bu anlamda sembol, kültür ve gerçeklik

kadar geniş ve kapsamlı görünüyor olacaktır. Ancak Ricoeur'ya göre, bu aracılık işlevleri/biçimleri, çok daha rahatlıkla göstergeler ve anlamlandırıcı işlevler olarak tasvir edilebilir. Bu tür bir yaklaşım, Cassirer'in amaçladığı ve aynı zamanda da, sembolün biricik özelliği olan münferit unsuru veya karakteristiği de korur: Sembolik anlamların çift yapısı ve çoğul yapısı. Pek çok göstergenin ve kültürel ürünün/inşanın bu tür bir biricikliği yoktur; ama her sembolün vardır. İkincisi ise hem doğrudan anlama sahiptir; hem de doğrudan anlam ile semboller vasıtasıyla gün ışığına çıkarılan dolaylı anlama sahiptir. Dolayısıyla, bunlardan sadece göstergeler olarak sözetmek, sembolü, sahip olmadığı diğer pek çok göstergeden ayıran bu özelliği kaybetmek demektir. Kısacası, Cassirer'in tanımı, çok kapsamlıdır [geneldir] ve aslında sembolün kalbinde yatan tekseslilik ve çokseslilik arasındaki ayırımı tehlikeye sokar. Bu nedenle, özel bir gösterge/işaret olarak sembolden sözedeceğiz: Biricik bir yapıda, anlamların ikili yapısını vurgulayan bir gösterge.

Ricoeur'nun analizinin de gördüğü gibi, Cassirer'den spektrumun diğer ucuna yayılan diğer yaklaşım ise, sembolü, oldukça sınırlı, dar anlamda anlayan bir düşünce okuludur. Bu okul, anlamı anlamla, doğrudan anlamı dolaylı anlamla birbirine bağlar ama kendisini mukayese ile ilişkili anlamlarla sınırlar. Dolayısıyla, sonsuzluğa atıf yapılarak göklerin sembolik anlamından sözedilebilir ve buradaki sembol, her ikisine de denk gelen sonsuzluk mukayesesi üzerine temellendirilebilir. Analojik tavsifin temeli bir kez bu şekilde kurulduğunda, pek çok diğer gösterge de bu şekilde isimlendirilebilirdi. Ne var ki, anlam ikiliğini beyan edecek -ve dolayısıyla mukayeseye dayanmayan bir yorumda hakîkî semboller olarak nitelendirilebilecek- pek çok diğer gösterge mevcuttur. Sözgelişi bu, mukayeseye değil, çarpıtma gibi başka bir temele dayanan, rüyanın örtük ve açık içeriğinin belirginleştirilebileceği, rüyaların yorumunda bulunabilir. Bu tür örneklerde, rüyanın

açık/zâhirî içeriği, onun değiştirdiği/çarpıttığı bir örtük içerik sembolü olarak değerlendirilir ama kesinlikle diğeriyle kıyaslanmaz. Dolayısıyla eğer sembol kavramını, yalnızca kıyaslama yoluyla irtibat kurulan anlamlarla sınırlandırmış olsaydık, bu durumda, çok sayıda gerçek çift anlamlı sembolü bir kenara bırakmış olacaktık. Kısacası, Cassirer'in yaklaşımının tam karşıtı olan bu yaklaşım, son derece sınırlı ve dar bir yaklaşımdır. Bu durumda, en zengin kavramlar bile, bir yandan Cassirer'in kavramını sembolle sınırlandırmamızı, öte yandan da salt mukayeseye dayanan sembolizm kavramını genişletmemizi gerektiriyor görünecekti.

Bu iki-üç yaklaşımı gözden geçirdikten sonra, Ricoeur, sembol kavramını yorumun husûsîliği ile sınırlandıran bir vuzûha kavuşturma imkânı önerir. Ricoeur'nun da gördüğü gibi, bu durumda, bir sembol, lingüistik/dilbilimsel ifadenin, çift ve çoğul anlamların yorumlanması çalışmasına yardımcı olduğu yerde varolacaktır (s. 18). Bu görüş, sembolde, anlam üstüne anlam inşa edilen bir anlam mimarisi olarak görecek ve yapı, yorumun ya da yorumlamanın ikinci ya da üçüncü anlamının, birinci ya da birincil anlamla ilişkisi bakımından gerçekleştirildiği bir manzara arzettiğini ifade edecektir; bu yorumun kıyaslamaya dayanıp dayanmadığını; birinci anlamın, ikincil ve çoğaltılacak anlamları (tıpkı kıyaslamada olduğu gibi) gün ışığına mı çıkaracağını yoksa (çarpıtmada olduğu gibi) örtük hâle mi getireceğini gösterecektir. Daire, yani çevresi merkezden eşit uzaklıkta olan bütün noktalarda birincil anlamının bir figür olduğu bir daire, ne başı, ne de sonu olan bir temele dayanan bir sonzsuzluk sembolü olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, yorum/lama sürecinde açıklık kazanan ve ilk etapta yorumlamayı mümkün kılan bu yüzeydir [dış görünümdür]. Böylelikle, bu analizin, kıyaslamayı da içeren ama salt kıyaslamayla sınırlı olmayan temeller üzerine çoğul-anlamlandırmaların kurulabileceği kabul eden sembolün biricikliğini [çift anlamlılığını, çoğul-anlamlandırmalarını] koruduğu çok açıktır.

Ricoeur'nun *Interpretation Theory* (1976) başlıklı daha sonraki bir çalışmasında dikkat çektiği sembolik yapının bir son yönü daha vardır. Ricoeur, bu eserinde, sembolün daima kozmik olan'la, dünyevî olan'la ya da biyolojik olan'la bir tür bağ ya da ilişki kurmaya çalıştığı kadar, sembolde, şimdiye kadar sözünü ettiğimiz yalnızca semantik boyutu değil, aynı zamanda, semantik olmayan boyutu da görür. Güçlü üslûpçuluğunun, insanın varoluşunu yeni şekillerde anlamaya imkân tanıyacak ölçüde katkılarda bulunan duygularla ve etkilerle eserini üreten şairin sembolizminde bunu görürüz. Yine bunu, sembollerin varoluşun bütün boyutlarını keşfettikleri, gizemli ve kutsal'ın bütünüyle tecrübe edilerek ritüelistik bir şekilde buluştuğu dinler araştırmasında da görürüz. Sembollerinin logos'unun muhayyileye dayalı tecrübesi kendileri için korkunç bir ân'a dönüşen, sembolik tecrübelerin insanları etkileyici, büyüleyici ve insanlara derinden sinen psikolojik alanda da görürüz. Sembolün bu semantik-olmayan yönleri, bizim burada yaptığımız değerlendirmelerden daha fazlasını hakeden daha dikkat çekici bir biriciklik sunarlar. Kısacası, sembolün, birincil anlamı ikincil anlama bağlayan bir semantik ikilikle (dualiteyle), dili (logos) kendi kozmik ve dünyevî benliklerine son derece imajinatif şekillerde irtibatlayan semantik-olmayan ikilik ayırt edileceği gözleniyor.

B-DERİNLİK SEMBOLLERİ

1-Semboller Arasındaki Kavrayış Dereceleri

Hemen her alanda sembollerin gözle görülür bir şekilde artmasının zarûrî kıldığı vuzuha kavuşturma problemini bir ölçüde irdeledikten ve bir yandan, her yerde bolca görülen göstergerlerin çoğulluğuyla, öte yandansa, mukayeseye dayalı sembolleştirmenin, kapsayıcılığın iki farklı şekilde ayrıştırılan bir sembol tasavvuruna ulaştıktan sonra, hayatımızın daha derin düzlemlerinde tecrübe edilen sembol üzerinde daha derin-

likli şekillerde düşünmeye kendimizi hazır hâle getirmiş durumdayız. Eğer sembolün mevcûdiyetini kişiliğin daha zengin ve derin bölgelerinde hissettiriş ve mevcut kılış şeklini değerlendireceksek, bu tefekkür çabası zarürîdir. Burada dikkat çekilmesi gereken gerçek şudur: Hakîkî semboller arasında, deyim yerindeyse, bir eğim, bir yokuş vardır. Başka bir ifadeyle, hakîkî semboller, bireyin kişisel fonksiyonu üzerinde, aşama aşama değişim, farklı etki düzeyleri sergilerler. Bazı semboller, çok açıktır; bazıları ise pek değil. Bazıları imajinatif hayat kompleksinde yalnızca aşamalarda görülebilir. Bütün bunlara rağmen, sembollerin gücü ve anlamı, hiç de az değildir; aksine, daha da fazla olabilir; ancak sembolün bağlamlaştırılması [belli bir bağlama yerleştirilerek anlaşılması çabası], bizim sembol[ün anlamı ve kapsamı] hakkındaki yoğunlaşmış bilincimizi önler ve sembolün mevcûdiyeti ve gücü ancak yavaş yavaş teşhis edilebilir.

Metaphor and Reality (1968) başlıklı kitabında Wheelwright, sembolün belirginleştirilebileceği çeşitli düzeylerden sözeder. Ve bu düzeylere, ana kavrayış/idrak dereceleri ya da başvuru alanları olarak atıfta bulunur. Yaptığı analizde beş ayrı mertebe tespit eder:

1-Birinci mertebe'de, sembol, tek bir şiirin ana imgesi olarak işlev görür. Böylesi durumlarda, sembol, belli bir şiirden, şiire belirgin bir insicam kazandıran hâkim imge olarak ortaya çıkacaktır. Wheelwright'ın överek zikrettiği ve şairin şiiri üzerinde güçlü bir etki ve izlenim bıraktıran bu tür bir örnek olarak Hart Crane'in "Brooklyn Bridge/Brooklyn Köprüsü" başlıklı şiirini analiz eder.

2-İkinci mertebe'de, sembol, yazarın/şairin dikkate değer bir kişisel değer atfettiği kendi güçlü kişisel başvurusunu/atıf'ını gün ışığına çıkarır. Burada Wheelwright, bütün diğer şiir çalışmaları için de şair için açıkça önemli bir anlam ifade [ve yer işgal] eden sembollerden sözedecektir. Bu tür bir sembol, Wheelwirght'ın, süregiden bir hayatiyet, şairin mu-

hayyilesine, hatta kişisel hayatına uygunluk olarak adlandırdığı bir şeye sahip olur. Böylelikle, bu sembolün, şairin diğer şiirlerinde zaman zaman karşımıza çıkması beklenebilir. Wheelwirght'ın örneği, Atlantis sembolüne temayülüdür. Wheelwright, D. H. Lawrence ve diğer şairlerden de elbette ki rahatlıkla bazı örnekler zikredebilirdi.

3-Üçüncü mertebe, "atalar"a gönderme yapan ya da geleneksel olarak hayatiyet belirten/sunan sembolleri içerecektir. Wheelwright, burada, çağlar boyunca çeşitli sanatçıları cezbeden ve örtüşen tarihi nedeniyle biricik bir güce sahip olduğu için daha sonraki zamanlarda da sık sık başvurulan özel ve önemli sembollere atıf yapar. Verdiği örnekler, T. S. Eliot'ın "Çorak Ülke"sindeki ve ondan önce de Shakespeare'in "Kleopatra"sındaki "fahişe" imgesi; yine "Çorak Ülke"de Shakespeare'in "The Tempest" başlıklı oyununun Beşinci Perde'sinde resmedildiği şekliyle satranç oyunu gibi örneklerdir. Bir üçüncü örnek de, "Çorak Ülke"de, Kyd'ın "Cornelia" metninde, İsa-Mesih'in çarmıha gerilme sürecini konu edinen kutsal metinlerdeki imgelere, tasvirlere ve daha başka eserlerde çok güçlü bir yere sahip "öncü/önder" imgesidir. Bu tür semboller, müstakildir ve kaçınılmaz olarak belli bir önemi hâizdir. Bu semboller, beraberlerinde biricik bir güç getirirler ve yüzyıllar boyunca ortaya çıkarlar, birleşirler ve tekrar tekrar yeniden gün ışığına çıkarlar.

4-Dördüncü mertebede yer alan semboller, kültürel nitelikli sembollerdir. Bunlar, bütün bir kültüre, topluma ya da halka nüfûz eden imgelerdir. Wheelwright, Eliot'ın *Dört Quartet*'inde yer alan yaralı doktor, ölmekte olan hemşire, akan kan ve güvercin gibi bazı imgeleri zikreder. Ayrıca, İncil'de, Hıristiyan şiirinde ve Yeni Ahit'teki bazı ortak sembolik ifadelerden pek çoğunu da zikreder: Kapı, üzüm bahçesi, söz, ekmek ve şarap vesaire gibi. Bunlar, kendilerine özgü tarihlerini aşan sembollerdir: Sosyal bir geleneğe, topluma, topluluğa ait sembollerdir ve bunlar, şaşmaz ve sarsılmaz şekillerde hem bu ge-

lenekten sözederler, hem de bu geleneğin sözünü ederler. Açıktır ki, bu tür semboller, kendisine atıf yapılan birey ya da toplumdaki dönüşümleri yalnızca kendi biricikliklerinde değil, aynı zamanda geleneğin onlara miras bıraktığı ve bahşettiği yansımalarda, izdüşümlerde ve bir toplumun kendi tecrübesi için sunduğu bağlamlaştırmalarda gerçekleştirilmek için güçlendirileceklerdir.

5-Beşinci mertebedeki semboller ise arketiplere dayalı semboller ya da bizzat arketiplerdir. Bunlar, insanlığın dikkate değer bir bölümü için özdeş ya da benzer anlamlara sahip olan sembollerdir. Wheelwright, burada, aşağı yukarı, su, dünya, ışık, daire, merkez gibi sözcüklere atfedilen sembolik anlamdan ve güçten sözeder. Bu tür sembollerin olağanüstü bir çekiciliği vardır ve küre üzerindeki bütün insanlara hitap eder. Bu sembollerin bir versiyonuna sahip olmayan bir millet; bunların bütünüyle ötesinde olan bir halk ve bu sembollerin bir şekilde etkilemediği bir insan yoktur. Hiç şüphesiz ki, farklı halklar ve farklı semboller bir arada bulunabilirler; -her halkın kendine hâs versiyonları vardır-; ama genel tema, bir şekilde, hemen her yerde gözlenebilir. Wheelwright, bunu şöyle izah eder:

> "Tıpkı pek çok diğer arketipal sembol gibi, Tekerlek de potansiyel olarak muğlaktır. Tekerleğin, olumlu ya da olumsuz anlamı veya önemi olabilir ya da aynı anda ikisi birden de mevcut olabilir. Tekerlek, Batı'da, olumsuz olarak, talihsizlik oyununu; Doğu'da ise, kurtuluş arayışından doğan kalıcı ölümler ve yeniden doğumlar çemberini sembolize eder... Tibet'te, mükemmellik ve samîmî bir evrensel yasa fikri, başparmakla orta parmağı birleştirmekle sembolize edilir. Tibet'teki ibadet tekerleği, orijinal olarak aynı anlama sahipti ve daha sonraları kaba büyüsel amaçlar için kullanılmasına rağmen, bilinçli ibadet eden kişiler için muhtemelen bu orjinal anlamını koruyor hâlâ." (s. 110)

Her halkın, sembolü kendine hâs şekillerde keşfetme ve

böylelikle sembolün topluma hitap etmesini, topluma ilham kaynağı olmasını, toplumun yeniden doğuşunu gerçekleştirmesini sağlama yolları ve yöntemleri vardır. Ama yine de sembol, bazı formlarında, herkesin imajinatif düşüncesini kışkırtacak bir sadeliğe sahip olduğu için vardır ve yaşar. İşte bunlar, Carl Jung'un yazıları vasıtasıyla ünlenen arketiplerdir.

Wheelwright, sembollere ilişkin yaptığı analizini şu çarpıcı ve derinlikli pasajla sona erdirir:

> "Düşünce, dil olmaksızın, büyük ölçüde, imkânsızdır; ister açık, isterse gizli/örtük olsun, metaforik bir etkinlik olmaksızın dil mümkün olmaz. Belli metaforların, yoğun sembollere dönüştürülerek kalıcılaştırılması, bu sürecin tabiî bir aşamasıdır. Haç, bayrak, Kutsal Baba ya da diz çökerek ibadet etme fiili gibi herhangi bir sembol, şüpheyle karşılanarak incelenebilir ve baştan ya da yapay olduğu için yahut da eleştirmenin antipati duyduğu bir fikirle veya tutumla ilgili olduğu gerekçesiyle reddedilebilir; ama sembollerin büsbütün reddedilmesi, son kertede, dilin ve düşüncenin reddedilmesiyle sonuçlanacaktır. Düz düşünen bir düşünür, kendisini sembolik ve metaforik düşünmeden uzak tuttuğu zaman, böyle yapmakla, kendisini, aslında, gündelik hayatta basmakalıplaşmış sembollerle ve kalıplaşmış metaforlarla sınırlaması anlamına gelir. Buradaki sorun, sembolik düşünme ile sembolik olmayan düşünme arasındaki bir sorun değildir; aksine, kişinin kendi düşüncesini sınırlandırmasıyla, duyarlıklarını daha yoğun ve kışkırtıcı düşünme biçimleri geliştirmesini mümkün kılacak geleneksel sembollerle ve öğrenme biçimleriyle ifade edilen anlamlara açık tutması arasında ortaya çıkan bir sorundur." (s. 126)

Burada da müşahede edildiği gibi Wheelwright'ın bu analizi, bize, bu karmaşık alanı kavramamızı mümkün kılacak bir anahtar sunar. Muhayyileye dayalı düşünmenin, aynı ânda, hem insan idrâkini zenginleştirmeye, insanın mantıksal yetile-

rine güç ve hayatiyet sunmaya; hem de insanın varoluş tecrübesini yeni eklemlemelerle aydınlatmaya yardımcı olacak bütün bir insanın varoluşu serüveni boyunca mevcut olduğu apaşikâr ortadadır. Wheelwright'ın da çalışmasında gösterdiği gibi, sembolik olduğunu söylediğimiz muhayyileye dayalı düşüncede, bir esere, kişisel varoluşumuza, toplum hayatımıza, dünyanın-içinde-mevcut olmaklığımıza, başka tür hiç bir düşünmenin yapamayacağı ya da aşamayacağı çapta bir derinlik, bir nitelik/kalite ve bir kapasite kazandırırız. Açıktır ki, bu, zaman zaman, diğer düşünme biçimlerinden -özellikle de hayatın sathîlikleri ya da dış yüzeyi konusunda- çok daha derinlikli ve kışkırtıcı bir düşünme biçimidir ve bu da zaten beklenebilecek bir şeydir. Böyle söylemekle, her şeyin bundan ibaret olduğunu söylemiş olmuyoruz; çünkü muhayyileye dayalı düşüncenin bazı düzeylerde kışkırtıcı olduğu, bazılarında ise daha az kışkırtıcı olduğu bir gerçektir; ancak bu ikinci durumda bile, muhayyileye dayalı düşünce, sunduğu derinlik ve açıkuçluluk bakımından son derece değerlidir. Diğer bazı zamanlarda ise, bu tür bir düşünce, bu tür bir imajinatif sembolizm, varoluşumuzun daha derin bölgelerine nüfûz edebilmesi, bireyler ya da toplum olarak bizim için dün olduğu gibi bugün de büyük bir önemi hâiz olan tecrübelerle akıl yürütülebilmesine imkân tanıması bakımından çok daha derinlikli ve kışkırtıcı olabilir. İşte bu tür zamanlarda, bizim psişik/rûhî yapımızda yansıdığı görülen hayatımızın hakîkî/derinlikli boyutlarıyla irtibat kurabilmemiz mümkün olabilmektedir.

Hangi düzeyde ve hangi şekilde ortaya çıkarsa çıksın, sembolün gücü işte bu denli büyüktür. Başka türlü ifade etmek gerekirse, hayatımızı bütünleştirmemizi, hayat tecrübemizin hakîkî anlamda sükûnete ermesini, harikulâdelik ve kelimenin en mükemmel ve nefis anlamıyla sembolik bir boyut kazanmasını mümkün kılan etkileyici bir duyarlıkla ve kışkırtıcılıkla donanmamızı sağlayan güç işte bütünüyle insanî olan bu imajinatif güçtür.

Burada bir ara verelim ve ilk etapta Wheelwright'ın birinci mertebesine dâhil edebileceğimiz Robert Frost'un bir şiiri üzerinde birazcık tefekküre dalalım. Dalacağımız derin tefekkür kısa bir süre sonra, şiirin derin anlamı ve anlam dünyası nedeniyle bu şiirin, Wheelwright'ın en azından üçüncü veya dördüncü mertebesine, hatta beşinci mertebesine bile ait olduğuna ikna olacağız.

DUVARLARI ONARMAK
Duvarın hoşlanmadığı bir şey var orada
Altından donmuş bir dip dalgası gönderen
Güneşin en sarp kayaları bile delip geçen
Yürüyüp giden iki kişinin arasına bile çukurlar kazan.
Avcıların işi bir bahs-i diğer:
Onların peşinden koştum ve onardım
Taş üstüne taş bırakmadıkları duvarı
Ama tavşan gibi gizleniyorlardı
Acı acı havlayan köpekleri memnun etmek için. Çukurları demek istiyorum
Hiç kimsenin nasıl yapıldığını görmediği, işitmediği
Ama baharda onarma mevsiminde görürüz onları orada.
Tepenin ötesindeki komşumu da haberdar ederim;
Birlikte yola çıkmak için buluştuğumuz zaman
Ve o duvar bir kez daha aramıza girdiği zaman.
Yol aldıkça bir duvar yükseliyor aramızda.
Herkese bir kaya düşüyor, herkes için bir kaya
Biri somun kadar diğeriyse bir top kadar
Dengelemek için bir sihre ihtiyacımız var:
"Olduğun yerde kal, yardımımız gelinceye kadar!"
Onlarla başa çıkıncaya kadar parmaklarımızı yiyoruz
Evet, bu başka oyun bahçede oynanan
Sadece tek taraflı. Duvara ihtiyacımız olmayan yerde
O bir çağ ağacı ormanı, bense meyve bahçesi.
Benim elmalarımın onun bahçesinde olamayacağını

Onun çam ağaçlarının altında yenemeyeceğini, söylüyorum ona
O'ysa bana şöyle diyor: "İyi çitler, komşuluğu pekiştirir".
İlkbahar bendeki yaramazlık; ve ben merak ediyorum
Onun kafasına bir fikir olsun girdirebilir miyim diye:
"İyi de, niçin iyi komşuluk yapabiliyorlar ki? Öyle değil mi
İneklerin olduğu yerlerde: Ama burada inekler yok ki
Bir duvar yapmadan önce bilmek istiyorum
Hangi duvarı yaptığımı ya da hangi duvarı yıktığımı,
Kime zarar vermiş olabileceğimi bu durumda.
Bir şey var duvardan hoşlanmayan
Duvarın yıkılmasını isteyen."
"Cüceler" diyeceğim ona, ama cüce değil ki o, benim cüce
Böyle diyordu kendi kendine, onu gördüğümde
Sıkıca tutulmuş bir taşla, her bir elinde
Tıpkı eski bir taş devri vahşî savaşçısı gibi.
Karanlıkta yürüyor, bana öyle geliyor,
Yalnızca ormandan, ağaçların gölgesinden gelmiyor
Babasının söylediğinin ötesine gidemeyecek o
Ve öyle düşünmekten çok hoşlanıyor ve
"İyi çitler, komşuluğu pekiştirir" diye söylenip duruyor kendi kendine.

Robert Frost

Bu şiir, birincil anlamı oldukça açık ama birincil anlamından doğan ikincil anlamları, birincil anlamı fazlasıyla yutan ve aşan, böylelikle duvarın kendisinin önemsizleşmesine yol açan bir derinlikle dikkatlerimizi celbeden bir çalışmanın harikulâde bir örneğidir. Frost'un bizi, Tabiat'ın sürekli olarak kendisinden sâkin ama kaçınılmaz olarak sürgit kurtulmaya çalıştığını ikna etmek istediğini farkederiz. Her yıl Tabiat, müdahale eder: Boşluklar oluşur. Ancak iki adam, barikati yeniden yükseltmek için işe koyulur. Bu işlemin gerçekleştirilmesi sürecinde büyük bir özen ve çaba gösterilir ve iki adam da,

birbirlerinin karşılıklı tecridini artırmak için birbirleriyle durmadan işbirliği yaparlar. Sanki bu iki adam, sonsuza dek mutlu bir şekilde yaşayabilmek için birbirlerini gömmeye çalışıyor gibidirler. Ardından Frost'un argümanını tanzim ederek komşusunun dostluğunu aradığını görürüz. Herkes kendi yoluna gittiği için, elbette ki bütün bu çabalar boşunadır. Sonunda Frost, ümitsizce başını önüne eğer ve komşusunun, tıpkı babasının ondan önce tahayyül ettiği bir hayat yaşamayı hayal ettiğini farkeder. Frost, adamı çepeçevre kuşatan düşüncenin karanlığından ümitsizliğe kapılır. Gerçekten de Frost'un bu noktadaki tek tesellîsi, Tabiat'ın kendisiyle bu konuda hemfikir olduğunu kavramasıdır. Bir gün kendi kendine, bizim birbirimiz için ne anlam ifade ettiğimizi ve bir yıl boyunca ortaya koyduğumuz işbirliği çabamızın bizi birbirimizden nasıl ayırdığını, umulur ki, anlamaya başlarız, der.

Böylelikle, bildiğimiz duvar değil, felsefî bir yaklaşıma ve metafora dönüşen duvar, şiirin bütününe siner. Artık şiir bizi güldürür, hüzünlendirir, gözyaşlarına boğar, yüksek sesle haykırmamızı sağlar, bizi derin düşüncelere daldırır, umutsuzluğa karşı umutla dolmamızı mümkün kılar. Ama yine de bildiğimiz bir duvar değildir bu artık. Karşı karşıya kaldığımız insanlık durumunun topyekün anlaşılması çabasıdır. Her dizesinde bir oraya bir buraya doğru salınır durur ama yine de şairin söylemeye çalıştığı şeye ilişkin idrakimizi muğlaklaştırmaz. Ve şiirin mesajını, bir kez kavradığımızda artık sımsıkı yapışırız ona. Hayatımızda, sürgit yaşadığımız aslî bir hakîkati dile döktüğü için artık sürgit ve her fırsatta alıntılarız bu şiiri. İşte bu, sembolün gücüdür; bu örnekte ise, "onaran duvar"ın gücü. Keza yine bu, sembolün, belli bir eserde, varlığını hissettirme ve ardından da hayatımıza nüfüz etme biçimidir.

Bu noktada, derinlik sembolleri ve onların hayatımızdaki gücü üzerinde tefekküre dalmaya hazırız demektir. Wheelwright'ın geliştirdiği semboller tasnifinin, katı bir şekilde yo-

rumlanmaması gerektiğine burada dikkat çekmek gerekiyor. Wheelwright, kendi analizinde bile, belli bir sembolün, farklı bağlamlarda farklı şekillerde işlev görebileceği ve bazı zamanlarda diğer zamanlara oranla daha fazla güce, kudrete, kapsayıcılığa ve derinliğe sahip olabileceği konusunda bizi uyarır. Tıpkı canlı ve ölü metaforlar gibi, canlı ve ölü semboller arasındaki ayırım bile, ihtiyatla karşılanması gereken bir ayırımdır. Sözümona ölü bir metafor, öylesine fazla kullanılır ki, sonunda (tıpkı "dağın ayağı" metaforunda olduğu gibi) gerçekten ölü bir metafor olarak nitelendirilmek ve değerlendirilmek zorunda kalabilir. Yine de, bir insan için, hayatının belli bir ânında, ölü bir metafor, gerçekten çok canlı bir metafora dönüşebilir. Aynı şey, sembol için de geçerlidir. Iwo Jima'ya askerler tarafından dikilen bayrak, bu askerlerin öğrenciyken kendi ülkelerinde gördükleri bayrakla aynı [anlama sahip] bayrak değildi/r. Aynı bayraktı ama aynı şeyi ifade eden bayrak değildi/r. Iwo Jima'ya dikilen bayrak, bütünüyle kutsal çağrışımlara sahip olan bir bayraktı. Hâl böyle olunca, tıpkı Wheelwright'ın yaptığı gibi, sembolleri daha iyi anlayabilmemiz için bazı ayırımlar yapabiliriz ve yapmalıyız da; ama belli bir sembolün şimdi bu düzeyde tecrübe edilebileceğini, başka zaman ise başka bir düzeyde tecrübe edilebileceğini unutmamalıyız. Dolayısıyla, ilk etapta, beşinci, dördüncü, muhtemelen de üçüncü mertebe sembollere tatbik edilebileceği görülen derinlik sembolleri üzerinde düşünmek, belli bir ânda, bunlardan birine tatbik edilebilir; çünkü her sembol, belli şartlar altında, arketipin gücü ile [orantılı olarak] işlev görebilir.

2-Sembolik Derinlik Üzerinde Tefekküre Dalmak

a-Yatay Olarak Genişleyen ve Dikey Olarak Kökselan

Sembolde, paradoksu andıran bir şey vardır. Bu bölümün başlığıyla, sembolün, az şeyle çok şey anlatmak (*Multum in Parvo*) demek olduğunu söylemeyi amaçladık. Bu, sembolde, normalde hiç beklemediğimiz hâlde, gerçekte pek çok boyut

bulabileceğimiz anlamına geliyor. Belli bir sembolde, sembolün neden çeşitli boyutlar kazanması gerektiğinin özel bir nedeni yok. Bir tepe, tepedir; bulut, bulut; duvar, duvar ve çiftlik evi çiftlik evidir. Onların neyseler o olmaları, sevinmek, hoşnut olmak için yeterli bir nedendir. Eğer böyle bir şey, sembole dönüşürse, o şey, yatay bir genişlik kazanır ve orada dikey bir derinlik beklenmez.

Sembolün sembolleştirildiğinde nelerin vukû bulduğunu değerlendirmek için şöyle bir fasıla verdiğimiz zaman, belli bir imajinatif dönüşümün gerçekleşmesini beklemeliyiz. Kaldı ki, sembol, imajinatif bir inşa'dır ve bir kez dönüşüm başladığında, sembolün neleri kapsayabileceğini söyleyebilmek pek mümkün değildir. Hiç şüphesiz ki, bir ânda incelebilir ama her zaman, ya da sürekli olarak bir genişleme yaşayabilir. Birinci anlama verilen ikinci anlam, imajinatif olarak üçüncü bir anlam tarafından cilâlanabilir/süslenebilir. Bu, bir nesneye verilen sembolik anlamın, zamanla, daha fazla bir sembolik dönüşüm geçirebileceği anlamına gelebilir. Bu tür bir durumda, birinci anlam, yalnızca ikinci anlamı değil, aynı zamanda üçüncü ve hatta dördüncü anlamı da destekler. Sözgelişi, daire, sonsuzluğu ya da gökyüzündeki güneşi sembolize edebilir. Sıcaklığıyla güneş, hayatı, hayatiyet belirtisini, büyümeyi ve neşeyi sembolize edebilir. Dairenin sonsuzluğu, başı ve sonu olmayan sonsuzluk durumu, gücün ve tanrıların her şeye gücü yeten özelliklerini sembolize edebilir. Dolayısıyla, bir insanın ya da toplumun muhayyilesinde, zamanla, bir anlamlar ağı gelişebilir ve sembol, toplum için uzunca bir süre çok şey ifade edebilir. Mabedleri dâirevî olarak bina etmek, dâireyi ibadetlere yerleştirmek, dâire kavramını müziğe yedirmek, sanatsal süslemelerde dâire sembolünü kullanmak; bunlar ve dairenin hayatta sayısız diğer uygulamaları, orijinal anlamla özdeşleştirilen temel/kök sembolizmin canlı bir şekilde yakalanmasını ve keşfedilmesini icbar edebilir. Yatay genişlemenin, en gösterişsiz sembollerin bile gerektirebileceği bütünlü-

ğü ve derinliği yakalayamayabileceği zannedilmemelidir. Elbette ki, burada fazla zorlamaya gerek yok; ama yatay bir genişlemede bile, imgenin içinde gizli olan pek çok imkâna saygı duyulur.

Keza aynı şekilde, sembol, bir derinlik kazanır; bazılarında diğerlerinden daha fazladır bu derinlik ama mutlaka bir derinlik sözkonusudur. O hâlde bu, belki sembolün inşasında mündemiç olan etkileyici/nüfûz edici boyutlar nedeniyle, belki de belli bir boyutun sözkonusu insanlar için sahip olabileceği tarihî önem ve anlam nedeniyle, imajinatif cömertliğiyle sembolün insan ya da toplumda derinlere kök salabileceği anlamına gelir. Durum ne olursa olsun, bir sembolün, insanların bizzat kendi benlikleriyle özdeşletirdikleri, insanlarda derinlemesine köksalan bir şeye dönüşebileceği çok açıktır. Böyle bir şeyin, özellikle din alanında ya da anne ve babanın manevî konumlarında çok belirgin bir şekilde gerçekleşebileceği beklenir.

Jung, yazılarında, araştırmaları sırasında kendisinin de bizzat tanık olduğu bir sembolik rit/tören hâdisesini aktarır. Bu, sembollerin insan hayatında tezahür ettirdiği derinliği çok iyi resmeder:

> "Bunu, bir zamanlar, Afrika'daki Elgon Dağı primitifleriyle yaşadığım bir tecrübe ile resmedeceğim. Her sabah, şafak atar atmaz, yataklarından kalkarlar, derin bir nefes aldıktan sonra ellerini yüzlerini yıkarlar; bunu, sanki nefeslerini ve "tükürüklerini" yükselen tanrıya *-mungu*'ya- sunuyorlarmışçasına, günün ilk ışıkları görünene kadar yaparlar. (Bu ritüeli açıklamakta kullanılan bu Swahilice sözcük, benzer bir anlama sahip Polenezce *mana* ya da *mulungu* sözcüklerinden türetilmiştir. Bu ve benzer terimler, bizim ilâhî olarak nitelendirmemiz gereken harikulâde bir etki ve nüfûz edicilik anlamı içeren terimlerdir. Dolayısıyla, *mungu* sözcüğü, onların Tanrı ya da Allah kavramlarına karşılık gelen gelen bir sözcüktür). Ben onlara, bu ibadetle neyi ifade etmek istediklerini ya da bu ibadeti ne için

yaptıklarını sorduğumda, büsbütün şaşkına döndüler. Söyledikleri tek şey şuydu: 'Biz bunu her zaman yaparız. Güneş doğmaya başladığında her zaman yaptığımız bir şeydir bu.' Güneşin *mungu* olarak görülmesi şeklinde vardığımız sonuca çok gülmüşlerdi. Aslında güneş, ufkun üzerinde olduğu zaman *mungu* değildi; *mungu*, güneşin ışıklarını saçmaya başladığı ân'dı.

Onların yaptıkları şey, benim için çok açıktı; ama onlar için değildi; onlar sadece yaptıkları şeyi yapmakla meşgullerdi; yaptıkları şey üzerinde aslâ düşünmüyorlardı. Buradan, hayat nefesi ve "tükürük", 'ruh-öz' olduğu için onların ruhlarını *mungu*'ya takdim ettikleri sonucuna varmıştım. Tıpkı İsa-Mesih'in bir körün görmesini sağlayacak bir mucize göstermek için "tükürük" kullanması ya da bir erkek evladın, ölen babasının ruhunu devralabilmek için babasının son nefesini içine çekmesi örneğinde olduğu gibi, birinin nefesini içine çekmek ya da bir şey üzerine "tükürmek", büyüsel bir etki ve sonuç tesir eder. Bu Afrikalıların, en uzak geçmişte bile, bu seremonilerinin anlamı hakkında bir şeyler biliyor olmaları, gerçekten ihtimal dışı bir şeydir. (1964: 7).

b-Senkronik ve Diyakronik

Sembolde senkronik ve diyakronik boyutlar vardır. Bu, sembolde, kişinin, kendisini, mevcut gerçeklikler şemasına nasıl yaşanıyorsa öylece demirleyebileceği anlamına geliyor. Kişi, sembolleştirmesi yoluyla hâlihazırda vukû bulan şeyin, ne tür bir imajinatif sıçrama sözkonusu olursa olsun, kişinin bunun yapabilmesi önemlidir. Kişi, kendisini, hayatın karşı kısmınının bir parçası olarak tecrübe edebilmelidir. Deyim yerindeyse, hâkim olan sembolleştirmeye dâhil olmakla, kişi, tecrübeye dayalı olarak ve şimdi ile sınırları içinde ve şimdinin girişim ve atılımlarıyla belirginleştir, vücüda gelir. İşte sembolün *senkronik* etkisi budur. Sembolün hem anlamı, hem de etkileyici, diriltici yansımaları, kültürel olarak tasvip edilen

sembolleştirmelere sempati duyarak ve saygı göstererek katılan kişiye mevcut kılınır. Kişi, hayatında gerçek olan ve imajinatif katılımıyla mevcut kılınan birleştirme aracına sahiptir ve bu aracı kullanır; onu nasıl murad ederse öyle kullanabilir. Buna benzer bir fikir, *Sacred Canopy* başlıklı kitabında Berger tarafından da geliştirilmiştir:

> "Münferit sübjektif bilinç açısından bakıldığında, kurumların "kozmikleşmesi" bireyin, hem kognitif olarak, hem de normatif olarak toplumda oynaması beklenen rolde nihâî bir adalet ve haklılık duygusuna sahip olmasına izin verir. İnsanî rol-oynama, daima diğerlerinin tanınmasına bağlıdır. Birey, kendisinin, başkalarının kendisi için tayin ettikleri rolle özdeşleştirir. Roller ve bu rollerin ait olduğu kurumlar, kozmik bir anlam ve önem kazanırken, bireyin kendisini bunlarla özdeşleştirmesi, daha kapsamlı bir boyut kazanır. Şimdilik, onu bu role uygun bir şekilde kabul edenler yalnızca *insan ötekiler* değil; aynı zamanda, kozmik meşrûlaştırmalarla kâinâtı dolduran *insan-üstü ötekiler*'dir. İnsanın kendisini kendisine atfedilen rolle özdeşleştirmesi, daha derin ve daha istikrarlı hâle gelir." (1969: 37).

Dolayısıyla sembol, hafife alınmamalıdır; özellikle de, ne toplumun, ne de bireyin önemsiz olmadığı sözkonusu ise. İnsanın sembolü imajinatif bir şekilde kabulü, kendisinin ve ait olduğu kültürün lehine netice verir.

Ancak sembolün başka bir yönü daha vardır. Sembol, kişiyi yalnızca çağdaşlarına değil, aynı zamanda, tarihe de bağlar. Kişinin, özellikle de eğer kültürel olarak ve dînî olarak saygı duyarak geliştirdiği ve benimsemeyi tercih ettiği sembol, onun geleceğe ilişkin yaptığı bir tercihtir. Bütün kutsallığıyla derin sembolde, kişi, kendisini daha öteye, geleceğe, semâvî/ilâhî olan'a ve kozmik âleme nakledilmiş olarak tecrübe eder. Artık yalnızca çağdaşlarıyla birlikte olmakla yetinmez; aksine, kendisinden öncekilere ve kendisinden sonrakilere ulaşan şeyin bir parçası olur. Bir kez gerçekten uyumlulaştırıldığında ve

kutsandığında sembolün, kişiyi kendisinden kurtararak ötekilerle, şimdi'den arındırarak da geçmiş ve gelecekle bütünleştirici bir gücü vardır. İmajinatif bir nakil/vecd hâli, gerçek bir tecrübedir. Eliade'nin mit hakkındaki gözlemi, Kayıp Cennet ya da haç gibi derinlik sembolleri için de aynı ölçüde yapılabilir. Bu, kişiyi, kendi zamanından alıp Büyük Zaman'a taşır.

> "Mitin, insanı kendi zamanından -kendi kişisel, kronolojik ve 'tarihsel' zamanından- alıp, en azından sembolik olarak Büyük Zaman'a, bir süre mefhumundan yoksun olduğu için ölçülemeyen paradoksal bir ân'a projekte ettiğini hatırlamamız kâfidir. Bu, aynı zamanda, mitin zamanla ve dünyevî mekânla irtibatın kesilmesi ve kutsal Büyük Zaman'a giden kapıların açılması demektir." (1952/1961: 58).

c-Kalpte Köksalan

Derinlik sembolü aslîdir, köksalan bir semboldür. Bu, malumu ilam etmek olarak görünebilir ama yine de söylenmeye değer bir şeydir. Semboller, kişinin ya da bir halkın hayatında gidip gelebilirler. Sembollerin kendi amaçları, câzip oldukları zamanları vardır ve tıpkı bir okyanustaki bir dalga gibi, yeniden okyanusa geri dönebilir. Ancak hayatta görece hiçliğe hiç de kolaylıkla geri dönüşün sözkonusu olmadığı semboller de vardır; çünkü bu sembolleri, kişinin en fazla değer verdiği hayatın büyük hazinelerine seslenirler. Tıpkı seslendikleri değerlerin aslî/köksalmış olması gibi, bu tür sembollerin de aslî/köksalmış semboller olduğu söylenebilir. İnsan, hayatını, hiç de ilgisini çekmeyen pek çok şeyin çepeçevre kuşattığını bilir. Hayatın ihtiyaçları, hayatta bu şekilde olmalıdır; zira insanın tıpkı hayatta karşılaştığı herkese aynı ilgiyi göstermesi nasıl sözkonusu olamazsa, aynı şekilde, hayattaki yığınla ayrıntıya kendisini ciddî bir şekilde verebilmesi de sözkonusu ve mümkün olamaz. İnsanın sonluluğu, insanın sınırlılıklarını kaçınılmaz kılar. Dolayısıyla, kişi, hayatındaki daha anlamlı olan şeyi tercih eder. Bunun kişi için bir değer kazandığı söy-

lenir ve kişinin hayatını bu tür değerler ışığında yaşaması, hayatı gerçekten anlamlı ve değerli kılar.

Derinliğe ait olan sembol, bir değeri, bir öz'ü olan bir şeyi ihata eder; böylelikle, kişiye, hatıralarını, ânlarını ve kişiyi derinden etkileyen ve çabucak ya da kolaylıkla unutulmayacak bir katkıda bulunan kalbinin atışlarını, hareketlerini hatırlatan içten ve son derece imajinatif bir inşa çabası sunar. Bu ve bunun yerine geçen bütün tecrübeler, sembolde yakalanmıştır ve sembolü terketmek demek, kişinin hayatını terketmesi demektir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, insanın çocukluğunda öğrendiği ve yaşlandığında da zaman zaman mırıldandığı bir dua; ya da (tıpkı ataların mezarlarını ziyarette olduğu gibi) insanı, ailesiyle ve bütün sevdikleriyle birlikte ziyaret edilen kişinin ilk günlerine götüren bir ritüel [mezar ziyareti]dir. Kişinin böylesi bir sembolü içselleştirmesi, hakîkaten kutsanmasıdır. Eğer insan, hayatında bu tür hakikatleri yakalamasını ve keşfetmesini sağlayabilecek bü tür ânlara sahip değilse, o zaman, bunları icat etmeye mecbur kalacaktır; çünkü bu tür ânlar, insanı, hayatın katlanılması zor güçlüklerine göğüs germeye muktedir kılacak ve bu güçlüklerin üstesinden gelmesini sağlayacak ânlardır. Yalnızca derinlerde köksalan bir hayat, bu tür bir sembolleştirmeye imkân tanıyabilir ve insan ancak işte ondan sonra bu kaynaktan kana kana içebilir ve manevî susuzluğunu böylesi bir kaynaktan giderebilir. Keats, bu harikulâde hakikati, birinci bölümde de alıntıladığımız o enfes şiirinde çok nefis bir şekilde yakalamıştır. Bu nedenle, bu şiirin ilgili bir kaç dizesini burada yeniden alıntılamak gerçekten etkileyici olabilir. İnsan hayatındaki güzelliğin gücünden sözeden Keats şöyle der:

Ölümsüz suyun ebedî çeşmesi
Cennetten bir kâse sunuyor hepimize
Hissetmiyoruz bu özleri sadece
Kısacık bir ân; hayır, hayır ağaçlar bile
Mabedin yanıbaşında hemen sonra fısıldıyorlar

Sevgili mabedin 'derin ben'i, sonra da ayın
Tutkulu şiiri, ebediyen yüceltiyor
Sımsıcak ışıkla doldurıncaya kadar içimizi
Sarıp sarmalıyor ruhlarımız bağrına basıyor hızla bizi
İster bir ışık gibi çağıldasın içimde,
İsterse çaksın bir şimşek gibi üstümüze
Her zaman bizimledir bu ışık, yaşasak da ölsek de

John Keats, "*Endymion*"

d-Kaynağı Metaforik Olan

Eğer derinlik sembolü kalpte köksalmışsa, o zaman, bunun kökeninin metaforik olduğunu ilâve etmekte hızlı olmalıyız. Bu gözlemler, ne tesadüfîdir, ne de geçici.

Önceki bölümlerde, metaforik olan'ın, pek çoğunun zannettiğinin aksine, büsbütün aslî ve köksalmış bir şey olduğunu görmüştür. Ve şimdi buna, sembole kendi asliyetini kazandıran şeyin işte bu metaforik köken olduğunu ilâve edeceğiz. Bu, muhayyileye dayalı düşünmeyi, yalnızca cilâlayıcı olmaktan başka bir şey olarak görmeyenlere, bu görüşümüz, hiç şüphesiz ki, şaşırtıcı gelecektir. Gerçekten bu, bu tür bir düşünür için bir düşünme olarak bile nitelendirilip nitelendirilemeyeceğini merak etmesinin kestirme bir yoludur. Bu tür hassasiyetleri, T. S. Eliot gibi bir sanatçıda çok daha az buluyor değiliz. Wyndham Lewis'in Shakespeare'in, Chapman hariç, Kraliçe Elizabeth dönemi tiyatrosunun oyun yazarları arasında karşılaşılan tek düşünür olduğu şeklindeki iddiasını tartışan Eliot, şunları söyler:

> "Burada karşı çıkacağım ve meydan okuyacağım şey, genel 'düşünme' fikridir. İnsan, aynı sözcükleri farklı şeyler için kullanmakta güçlük çeker. Biz boş yere, Shakespeare'in, Dante'nin ya da Lucretius'un düşünen bir şair; Swinburne'ün düşünmeyen bir şair, hatta Tennyson'ın bile düşünmeyen bir şair olduğunu söyleyip dururuz. Ama gerçekte söylemek istediğimiz şey, düşüncenin kalitesinde bir fark-

> lılık değil; bilakis, duygunun niteliğinde bir farklılıktır. 'Düşünen' şair, yalnızca düşüncenin duygusal bir muadilini ifade edebilen şairdir. Onun, ille de düşünce ile ilgilenen biri olması gerekmez... Ancak ben 'düşünme' sözcüğü ile, Shakespeare'de gördüğüm şeyden oldukça farklı bir şeyi kastediyorum. Shakespeare'in büyük bir filozof olduğunu iddia eden Bay Lewis ve diğerlerinin, elbette ki, Shakespeare'in düşünce gücü konusunda söyleyecekleri çok şey olabilir; ama bu kişilerin, Shakespeare'in bu amaçla düşündüğünü, tutarlı bir hayat tasavvuruna sahip olduğunu ya da takip edilmesi gereken herhangi bir işlem [fikir] önerdiğini gösterebilmeleri çok zordur...
> Shakespeare'in oyunlarından birinin bir 'anlam'a sahip olduğunu söyleyebilirim; ama onun bir oyununun aynı şekilde anlamsız olduğunu söylemem de yanlış olacaktır. Bütün büyük/has şiir, hayata bir görüş/bakış yanılsaması verir." (1932: 115).

Muhayyileye dayalı düşünme'nin, bütünüyle mantıksal ve rasyonel düşünme'den farklı bir niteliğe ve stile sahip olduğunu daha önce görmüştük; ama aynı zamanda da, onun, her bir parçasının, mantıksal düşünce kadar amaçlı, yaratıcı ve ciddî olduğuna da işaret etmiştik. Aslında, mantıksal düşüncenin gün ışığına çıkardığı şeyi değerli kılan hakikatleri belirginleştiren şey, onun gerisinde yatan muhayyileye dayalı düşüncedir; muhayyileye dayalı düşüncenin dehasının gerçekliği yeniden tasvir edebilmesi olduğunu da daha önce görmüştük. Middleton Murray'in de işaret ettiği gibi, metafor, iki terim arasındaki bir karşılaşma ve karşılaştırma olarak değil; bilakis, "handiyse nev-i şahsına münhasır bir idrak biçimi olarak" değerlendirilmelidir. (Drofles, 1969: 582).

Dolayısıyla, buradan, derinlik sembolünün kalbinde yatan aslîliğin/köksalmışlığın, ilk etapta onun mevcut kılınmasını sağlayan metafora ya da muhayyileye dayalı düşünceye mevcüdiyetinin çoğunu borçlu olduğu sonucu kendiliğinden orta-

ya çıkıyor. Ancak yine de, eğer özellikle derinlik sembollerinden sözediyorsak, bu ikisi arasında belli bir ayırımın yapılması zarûrîdir. Her sembol, köken itibariyle bir metafor olarak nitelendirilebilir ama her metafor, hiç de kolaylıkla bir sembol olarak nitelendirilemez. Her ne kadar bu nitelikler, bazı sembollerde diğer sembollerden daha fazla telâffuz edilebilirse de, sembol, yine de, daha büyük bir istikrar ve kalıcılık tarafından karakterize edilir.

Dahası, metaforun, ilk hüküm verilen/kararlaştırılan anlamın, düz/lâfzî anlamına verilen metaforik bir kırılma ve kıvrılmadan doğduğunu ve sembolün de aynı şeyi yaptığını daha önce görmüştük. Bu anlamda, hem metaforun, hem de sembolün, ikinci anlamın, benzerlik, karşıtlık, kutuplaşma ya da hatta birinci anlamla uyuşmazlık yoluyla ne kadar büyük, köklü ama pek o kadar da köklü bir şekilde olmasa da bir bağ kurarsa kursun, kendi biricik gücünü ve muhkemliğini bulması nedeniyle, çifte bir anlam yapısına sahip olduğu söylenebilir. İkinci hükmün birinci anlam ve onun düz anlamlılığı yoluyla ikinci anlama ve hükme beklenmedik bir benzerlik sunmasını sağlayan şey işte bu vasattır. Hiç şüphesiz ki, eğer metafor ile sembol, benzerlik ve/veya mukayeseye dayanırsa, burada ortaya çıkan tıpatıp benzerlik azalacaktır. Bununla birlikte, eğer varılan hükmün temeli, kutuplaşmaya dayalı olursa, ortaya çıkacak ya da en azından çıkabilecek zorlu metafor, son derece çarpıcı ve hayatî olacaktır. Bu durumda, eğer hükmün temeli benzerlik, hatta çelişki ya da kutuplaşma değil de, yalnızca alakasızlık olursa, metaforun ve sembolün bunların en harikulâde yanlarını ispat edebileceği kesinlikle düşünülemez. Kaldı ki, bir çelişki, başlangıçtaki durumundan bütünüyle farklı bir kutuba kaymış olsa bile, lâfzî/düz bir hüküm, yine de aynı türün içinde yer alır. Bir alakasızlık, meçhûle karışır ve bunların en üretken unsuru olabilir. Sözgelişi, aslan, ormanların kralı olarak metaforlaştırılabilir. Ama aynı zamanda, karşıtlaştırma yoluna başvurularak, ormanların kölesi olarak da nitelendiri-

lebilir. Her iki metafor da oldukça üretken/kışkırtıcı bir anlam üretebilir; köle metaforu, muhayyilede, kral metaforundan daha fazla meydan okuyucu bir anlam kışkırtabilir. Ancak alakasızlığı kullandığımızı varsayarak aslanı ormanları bilgisayarın ya da ormanların kalemi olarak metaforlaştırdığımızda, muhayyileye dayalı düşünme, kendisine hiç bir şekilde başvurulamayacak şekilde sırt üstü yere serilmiş olur. Elbette ki bu, saçma görülebilir ama hiç de öyle değil.

Şiddetli rahatsızlık duyan kişilerle karşılaşıldığında görülen metaforlar, bu türden metaforlardır. R. D. Laing, *Politics of Experience* başlıklı kitabına, kitabının son bölümünü "Cennet Kuşu" başlığı ile kaleme aldığı bir metin yerleştirmiştir. Bu bölüm, şizofrenik bir kişinin dünyası aracılığıyla böyle bir hastanın nasıl bir dünyada yaşadığını okuyucuya hissettirebilmek için, okuyucuya eliyle yol gösteren içten bir çabayı temsil eder. Burada bu bölümden bazı alıntılar yapacağız ve okuyucuya bu alıntıları yüksek sesle okumasını rica edeceğiz. Sizin muhayyilenize seslenerek ve sizden kendinizi Laing'in hastası olarak tahayyül etmenizi talep ederek aşağıdaki pasajı yavaş yavaş ve yüksek sesle okumanızı isteyeceğim. Bu pasajı okurken, sizde gerçeleşen imajinatif sıçramalara dikkat ediniz. Bu imajinatif sıçramalar, hiç bir yerden gelmezler ve sizi gürültülü bir çatışma ile şaşkına çevirirler. Burada, benzerliklerle, hatta karşıtlıklarla ilgili değiliz. Aksine, hastanın uygun bir şekilde birleştirdiğini zannettiği alakasızlıklarla ilgiliyiz:

> "Her gece onunla buluşuyorum. Tahtı ve Tâcı olan Kral'la. Her gece kavga ediyoruz. Niçin beni öldürmek zorundaymış ki? Hayır! Ölmeyeceğim. Bir topluiğne başından daha küçük, bir elmastan daha katı olabilirim. Aaa, ne kadar da beyefendi ve incelikli biri oldu böyle! Ama bu onun numaralarından biri yalnızca! Tâcını çıkar kafasından. Kılıcı çek. Kafasına indir hemen! Her taraftan fışkıran kanları seyret! Ağlıyor musun ne? Belki de. Ama artık çok geç. Kopar kafasını şunun! Omurgasını kır! Geber artık Lanet olası Kral!"

Burada, çok tatlı görünebilecek birinin âşığına nasıl baktığını görürüz: Bir Kral olarak, tabiî ki! Birdenbire, onu ölümle tehdit eden bir cânî olup çıkar. Ardından da kendisini, bir topluiğne başı kadar görünmez, bir elmas kadar katı biri olarak görür. Kurbanı, yine onun âşığıdır artık. Kral ise onu aldatan kişi. Şimdi de, düşmanı. Artık dayanamaz ve krala saldırır. Kan ve gözyaşı onu sarsar ve üzülmeye başlar. Ama hemen sonra birdenbire kralı yine düşman olarak görür: Kral ölmelidir artık. Bu tür metaforlaştırmalar, şimdi artık düşmanına dönüşen aşığını öldürmeye karar verinceye kadar bir bilinç akışı gibi art arda gider gelir. Laing, benzer bir örnek daha verir:

> "Yengeç, yavaş yavaş yatak odasının duvarında gezinir. Hiç de ürkütücü ve kötü niyetli değildir. Ama o da ne! Bir yengeç daha görünür. Ardından biri daha, biri daha. Aman Tanrım! Buna dayanamayacağım. Artık bu çok fazla! Öldür artık bunları. Fakat birdenbire, yengeçler, çok narin, çok nefis bir kuşa dönüşüverirler. Acı içinde kıvranmaya başlarlar. Ne yaptım ben böyle? İyi de benimle neden böyle bir oyun oynuyorlar ki? Bu çirkinlik, bu kabalık neden? Bu senin suçun, senin."

Her iki örnek de, daha önce de söylediğimiz gibi, son derece rahatsız bir kişinin metaforlaştırmaları, sembolleştirmeleridir. Ancak bunlar, şizofrenik bir dünyayı karakterize eden metaforlaştırmalar izlenimi uyandırır. İnsan/lar, bir yandan, en üretken ve yaratıcı olduğu düşünülebilecek alakasızlıklarla metaforlaştırmalar yapabilir. Ya da en azından, bu alakasızlıklar, insana, bütünüyle yeni bir hayat tecrübesi sunabilirler; bu, sonuçta, önceden işitilmemiş bir gerçekliğin yeniden tasvirine yolaçabilecek bir tecrübedir. Sözgelişi, beyin yıkama oturumları, tam da böylesi bir şey yapmak için tasarlanır ve burada, bir şirket beyzbol olarak, bir yönetici bir mürekkep şişesi olarak ya da bir araba ansiklopedi olarak metaforlaştırıldığı zaman, ne tür bir gerçekliğin teşekkül ettiği sorusu ortaya çıkar.

Bu tür metaforlar, benzerliklere ve açıktır ki, karşıtlıklara da dayanmazlar. Aksine, yalnızca alakasızlıklara dayanırlar ama yine de bizim insanlar olarak varlıkların birliği idrakimizi geliştirmek için tasarlanırlar.

Yukarıdaki örnekler, konudan uzaklaşmak amacıyla verilmedi elbette ki. Aksine, imajinatif, sembolik ve metaforik düşünmenin dünyayı yeniden-düşünmek, yeniden-tasvir etmek ve yeniden-inşa etmek imkânlarıyla ne kadar dolu olduğunu resmetmek amacıyla aktarılır. Bu tür örneklerde, özellikle de metafor ve sembollerde, bizim düşünmeye ve yorumlamaya davet eden çift anlamlı yapılarıyla meşgul oluruz. İkinci anlamlar, daha fazla sembolleştirmenin temeli olduğu için, bu, sembol örneğinde özellikle doğru ve geçerlidir: Sembole, onu, işe başladığı metafordan ayıran bir çevre, bir önem ve güç kazandıran hakîkî bir ağ örünceye kadar dördüncü anlam imkân tanıyabilecek bir üçüncü anlam. Gerçekten de, sembolün, Wheelwirght'ın tasvir ettiği gibi, bir istikrar, bir güç ya da bir muhkemlik kazandığı söylenebilir. Hatta daha fazlası da söylenebilir: Sembole, etrafında metaforlar ailesinin kümelendiği bir *metaforlar sinir düğümü* olarak atıf yapabiliriz.

Tam bu noktada, kök metaforlardan da sözedebiliriz. Kök metaforlar, son onyıllarda dikkate değer bir anlam kazanmış ve kök metaforların antropoloji, din, teoloji ve edebiyat alanlarındaki hermenötik/yorumsamacı teşebbüslerde son derece anlamlı olduğu ispatlanmıştır. Kök metaforlar, tıpkı ataların, büyük, büyük anne-babaların gerçekleştirmeyi istedikleri aileleri oluştururlar. Ricoeur, bu kök metaforlara, "yavaş bir evrim geçiren sembolik düzlem ile daha hızlı ve canlı metaforik düzlem arasında bir kavşak noktası oluşturan ağı, hem üretmeye, hem de tanzim etmeye muktedir olan hâkim metaforlar" olarak atıf yapar. (1976: 64). Kısacası, önceki bölümde sözünü ettiğimiz dinamik metaforlardan, yıllar boyunca pek çok *metafor ailesi*ni bir araya getiren kök metaforlara ve oradan da güçlü derinlik sembollerine doğru yavaş yavaş ilerlenebilir. Bu ağ, çift anlam-

lı bir yapı sergileyecektir; ama bazıları -derinlik sembolleri- daha önceden de sözünü ettiğimiz gibi, kozmik, dünyevî ve biyolojik imalar gerçekleştirecek üçlü anlam yapıları olmasa bile, en azından, ikili anlam yapıları gösterecektir. Yalnızca güçlü, etkileyici imalar ve yansımalar olduğu kadar, bu tür karmaşık yapılar da sergilemekle kalmayacak; aynı zamanda, sayısız imajinatif ve etkileyici tecrübenin sinir düğümü olarak katkıda bulunacak bir yapı da ortaya koyacaktır. Yalnızca izini sürdüğü hayatın yeniden-tasvirleri için değil, aynı zamanda, sonunda demir attığı hangi projeyi olursa olsun anlamasını ve uygulamasını mümkün kılmakta gerekli olan güç için de ihtiyaç duyduğu derinlikli kaynakları, kişinin bir araya getirmesinde kendilerine özgü şekillerde hazır olacaklardır.

e-İşlem Açısından Merkezkaç

Derinlik sembolü, temelde, işlemesi açısından merkezkaçtır. Bu ifade, sembolün yatay bir nefes alma ya da genişleme ile karakterize edildiği şeklindeki daha önceki gözlemimizle çelişiyormuş gibi görünüyor olabilir. Eğer biz, atıf yapılan yatay genişlemenin bir sembole atfedilen anlamların artabileceği, hangi şekillerde olursa olsun, diğer anlamlara ulaşabileceği gerçeğine seslendiği hakikatini aklımızda tutacak olursak, buradaki farklılık ya da çelişki kolaylıkla giderilebilir. Bir kişinin ya da bir halkın muhayyileye dayalı düşünme tarzı, eğer bunların birey ya da toplum için yeteri kadar anlam ve önem ifade ettiği düşünülürse, sembolik yapıya yeni anlamlar katabilir. Ancak bu tür anlamlar, bir kez birincil anlamın sembolik resminin içinde tahayyül edilirse, o zaman, birincil sembolün etrafında toplanma eğilimi gösterirler. Deyim yerindeyse, bunlar bir mıknatıs gibi iş görürler ve onları daha büyük bir bütün'ün içine alırlar. Metaforun aksine, merkezkaç gücü olarak işlev gören, sözde düz/lâfzî anlam olan birincil anlamın ötesine geçen, yeni bir yolculuk haritası çıkaran, yeni bir değerlendirmenin kapısını açan, gerçekliğe ilişkin yeni ve güçlü bir ye-

niden-tasvir öneren kişi ya da halkların sembolik hareketi, merkeze, sinir düğümüne, birincil anlama doğru yönelme temayülü gösterir. Böylelikle, bu, sembolik yapının, incelikleri tümüyle açıkça kavranamayan içe dönük/derûnî kişinin uyanış imkânları hiç bir zaman kâfî gelmeyen hakîkî bir labirente dönüşmesidir.

Dünyadaki en çarpıcı din araştırmacılarından biri olarak görülen Mircea Eliade, *Images and Symbols* başlıklı kitabında, özellikle de dînî araştırmalar alanında tezâhür ettiği gibi sembolün bir araya getirici gücüne şöyle dikkat çeker:

> "Son olarak, dinler araştırması, şimdiye kadar yeteri kadar dikkat çekilemeyen bir gerçeğe, sembolün bir mantığı olduğu hakikatine ışık tutacaktır. En azından bazı sembol kümelerinin, insicamlı olduğu, mantıksal olarak birbirleriyle irtibat hâlinde bulunduğu; özlü bir şekilde söylemek gerekirse, sistematik olarak formülleştirilebildiği, rasyonel terimlere aktarılabildiği tespit edilmiştir. Sembollerin bu iç mantığı, uzun vadeli, kalıcı sonuçları olacak bir sorunu gündeme getirir: Belli münferit ya da kollektif bilinç bölgelerine Logos mu hâkimdir, yoksa biz burada 'bilinç-ötesi' tezâhürleriyle mi meşgul olmaktayız? Bu problem, yalnızca derinlik psikolojisiyle çözümlenemez; çünkü ikincisinin şifrelerini çözen sembolizmler, çoklukla, dağınık fragmanlardan/parçalardan patolojik geri-çekilmeler olmasa bile kriz hâlindeki bir psişenin tezâhürlerinden oluşur. Sembolün otantik yapılarını ve işlevlerini idrak edebilmek için, dinler tarihinin bitmez tükenmez göstergelerine bakmak gerekir." (1961: 37).

Burada sembolün mantığını tartışan Eliade, bu pasajda, dünya dinlerinin sembolizmleri araştırmalarında kendini gösteren sembolik mimaride, tuhaf anlam değil, zengin anlam olduğunu ortaya koyar. Bazı sembollerin, insicam hâlinde olduğu, çatıştığı, biraraya geldiği, merkeze doğru hareket ettiği tespit edilmiştir. Esas itibariyle merkezkaç güce sahip olan meta-

forun aksine, bu tür semboller, merkezî bir güce sahiptir. Hâl böyle olunca, semantik-olmayan ânların etkileme/nüfûz etme gücü, kozmik ve biyolojik donanımları olağanüstü ve etkileyici olabilir. Bütün algılamaların ve metaforik inşaların aynı semantik belirsizlikleri ve belirlenemezlikleri, sembolik mimariye kilitlenirler. Bir kez bir kişi ya da bir halk, onların hayatımızdaki değerini anlamaya, saygı duymaya ve yüceltmeye başladıklarında, bu tür sembollerin, insanların hayatında bırakabileceği etkiyi tahmin edebilmek için çok fazla tahayyül gücüne sahip olmak gerekmez.

f-Gizemli ve Kutsal

Derinlik sembolünün gizemli ve kutsal bir tarafı da vardır. Bunu söylemekle, geleneksel olarak din araştırmalarında incelenen bir alana girmiş oluyoruz. "Gizemlilik" (numinosity) sözcüğü, *The Idea of the Holy* başlıklı kitabında görülen Rudolf Otto'nun icat ettiği bir sözcüktür. Ancak biz buradaki tartışmamızda sembolün dînî yönünden ziyade kutsal yönü üzerinde yoğunlaşacağız ve bu yönüne vurgu yapacağız. Burada hâlihazırda bir kaç kez ifade edildiği gibi, ayrıksı tecrübelerde çokça rastlanan sembol yüksek birlikteliklerle veya birleşmelerle bütünleşir, onları bir araya getirmeye çalışır. Sembol (symbol) sözcüğünün etimolojisi/kökeni, imgenin bu yönüne dikkat çeker: *Sym* (sempati, senfoni, özümseme'de olduğu gibi, *birlikte*) sözcüğü ile *ballein* (Grekçe *atmak* sözcüğü: *Ballistics/atışbilimi* sözcüğü buradan türetilen ingilizce bir sözcüktür) sözcüklerinin bir araya getirilmesinden oluşur. Bütünleşilen/yekvücut olunan şeyle hangi şekillerde yekvücut olunuyor olunursa olsun, sembol, birlikte atar, hızla birlikte fırlatır ve bir araya getirir. Sembol, biricikliğini, hayatımızı karakterize eden çoğullukların ya da en azından bazı çoğulluklarının etkileyici, kışkırtıcı bir şekilde bir araya getirmesinden alan bir imgedir. Ve bu, insan için çok değer arzeden ve insanın değerini gösteren bir maharettir.

Sembol sözcüğünü, onun karşıtıyla, *diabolic* sözcüğü ile kıyasladığımızda bu keşfin/gerçekleşmenin gücü hakkında bir hisse sahip olabiliriz. Birlikte'den (sym) ziyade, (diatribe, diabetes'de olduğu gibi) ayrılık'tan, ayrı olmak'tan sözediyoruz. Ayrılık, ayrı olmak olarak *dia* fikri, Grekçe *ballein/atış* sözcüğünün yanısıra, bize, kaldırıp atma, parçalama, dağıtma fikri verir. *Sembolik*'te (bir anda hızla birlikte fırlatılma'da) içerilen bu fikir, *diabolic*'te (parçalama/dağıtma'da) içerilen fikirle mukayese edilir ve karşıt fikirler ve konumlar çıkar ortaya. Kısacası, sembolik, diyabolik'in karşıtıdır: Bütünleşmek/yek vücut olmak, parçalanmanın karşıtıdır. Buna ilâve olarak, diyabolik'in, çirkin ve ürkütücü çağrışımları da vardır: Diyabolik olan, Şeytansı, şer-şeytan ya kötülük'tür: Başka bir ifadeyle, sembolik olan'dan sözettiğimizde, kişilerin ya da toplumun, kişinin ya da toplumun paramparça olduğu, dolayısıyla canlı cenazeye dönüştüğü ayrılma/dağılma biçiminden farklı olarak, kişi ve toplumun hedeflerini geliştirebilmek için kişi ve toplumun kişisel ve toplumsal kaynaklarını biraraya getiren kaynakları kullanma tarzından ve yönteminden sözetmiş olmaktayız. Açıktır ki, sembolik olan, bütünleştirici iken, diyabolik olan, tahrip edicidir. Dolayısıyla, bir araya getirmekle, sembol, makullük, dayanıklılık, statü, kişilik ve insanlık miras bırakır ve orijinal anlamı daha etkileyici, daha heybetli, daha ilham ve güç verici, daha aydınlatıcı ve hatta şaşırtıcı kılar. Sembol, saygı ve kutsîliği teminat altına alan kompleks bir nitelik kazanır; çünkü sahibini mütevazileştiren ve sükûnete erdiren ama aynı zamanda da, ona ilham veren ve onun kendisini aşmasına imkân tanıyan bir kutsallık tecrübesi vücuda getirir. Eğer diyabolik, kötü ve Şeytan'a ait bir şeyse; sembolik, iyi, tanrılara, Tanrı'ya ait bir şeydir. Ve insan, hakîkî anlamda sembolik olan'ın mevcûdiyetiyle, bir vecd hâlini olmasa bile, bu tür bir dönüşüm/keşif hâlini tecrübe eder.

Buradan, kişinin kendisini aşma ve dönüştürme gücü vermesi dolayısıyla sembolün müphemlikten yoksun olduğu so-

nucu çıkmaz. Tam aksine, gizem, büsbütün ortadan kalkmak şöyle dursun, aşındırılmaz bile. Kutsal ve gizemli olarak sembolik olan'dan sözetmekle, sembolün, insan hayatındaki kutsal ile irtibat kurduğunu ve aynı zamanda da, müphem ve kolay olmayan bir unsura sahip olduğunu kabul ediyoruz, demektir. *Büyüleyici ve ürpertici sırlar* ifadesi, Otto'nun hayran olduğu bir ifadedir; çünkü bu ifade, sembolün, aynı ânda, hem büyüleyici ama ürpertici bir sır/gizem olduğu hakikatini dikkate almayı, deyim yerindeyse, fazla kurcalamamayı gerektirir. Ürperti, onun kutsallığı, ucuz ya da bayağı olan'dan kaçındığı için mevcuttur. Ürperti, biz insanlardaki en iyi özellikleri teminat altına alır/almamızı sağlar.

g-Kişilerarası Boyut

Sembolün, bir de, öznelerarasılık rabıtası mevcuttur. Bu, sembolün, bütünüyle gayr-ı şahsî bir hâdise ya da inşa olarak anlaşılmayacağı anlamına gelir. Sembol, kökeni ve gücü itibariyle yalnızca halk için, halk tarafından ve halkla beraber olmaktan ibaret bir şey değildir; aynı zamanda, fonksiyonu itibariyle halka doğru yönelen bir şeydir de. Her sembolik inşa, bize, kişilerarası geçmişi vücûda getirir; yani geçmiş atalarımızı, yakın atalarımızı, ailemizi, akranlarımızı, mirasımızı mevcut kılar. Bunlar, hayatımızda bizim tercih ettiğimiz seçilmiş kahramanlar olabilir. Kutsal olan, ürpertici olan'dır; kutsal olarak değerlendirilen ya da kutsal kılınan bizi sarıp sarmalayan şey, geleneğimizdeki büyük kişilerce ya da en azından verdikleri kararları ve hükümleri olağanüstü ve takdire şayan olarak nitelendirdiğimiz büyük şahsiyetlerce bizi ürperten ya da bizi sarıp sarmalayan şeydir. Böylelikle, sembol'de [ve sembol vasıtasıyla], bizim kahramanlarımıza, insanımıza ve onların hissiyatına biricik ve olağanüstü şekillerde dâhil olmamızı, onlarla irtibata geçerek rabıta kurmamızı sağlayan bir güç elde etmiş oluruz. Sembole sahip olmaklığımız hasebiyle onlarla bir oluruz ve aynı sembolü tecrübe etmemiz

hasebiyle de onlarla yekvücut hâle geliriz. Kısacası, sembol, beni ben kılar; beni ve bizi anlamlı ve önemli geçmişimizle kutsal bir rabıtaya girdirerek beni genişletir. Sembol, olduğundan daha fazla bir şey olduğu için, ben de olduğumdan daha fazla insan olurum. Artık sembol, benim insanımdır, benim halkımdır, benim yurdumdur ve dolayısıyla ben'dir; benim ben'imdir. Sembolün bana tevarüs ettirdiği ve benim kendime uyarladığım ve ayarladığım bir kimlik/özdeşlik gücüne sahibimdir. Son derece imajinatif bir şekilde ve yolla, hepimizin sahip olduğu, hatta görünüşte terkedilmiş bir durumda yapayalnız göründüğüm zamanlarda bile benim de sahip olduğum, sembol tecrübesindeki, imajinatif sembol tecrübesindeki geleneğimdir ben artık. Böylelikle, sembol beni ve bizi, bizim insanımıza ve halkımıza açar ve onlar vasıtasıyla da onların Tanrı'larına ulaştırır; çünkü sembol, bir Tanrı tecrübesi vücüda getirmek için sıklıkla insanlar/halklar tarafından kullanılagelmiştir.

Mircea Eliade'nin sözkonusu kitabında zengin/derinlikli bir pasaj vardır; Eliade, orada, imge'ye, sembole tevarüs eden açıklık meselesini ve Hıristiyanlığın kültür ve fikir ortamına da nakledilen bu açıklığa pek çok kadîm âyinlerde ve sembollerde saygı duyulma biçimlerini ele alır:

> "Avrupa'nın Hıristiyanlık tarafından birleştirildiğine dair şimdiye dek çok şey söylendi: Hıristiyanlığın popüler/yaygın [pagan] dînî gelenekleri nasıl içselleştirdiğine dair ise hemen hiç bir şey söylenmedi... Kaldı ki, Hıristiyanlığın uygarlaştırıcı misyonunun son derece olağanüstü olması, - kendi atalarının geleneklerine kapanarak tecrit edilmek gibi bir büyük tehlikenin var olmasının farkedilmesi ve bu tehlikenin aşılabilmesi için de- topraklarına bağ/ım/lı kalan halkların müştereken iştirak ettikleri yeni bir mitolojik dilin icat edilmesiyle mümkün olabilmiştir. Antik Avrupa'nın pagan dînî geleneklerini Hıristiyanlaştırma çabası, yalnızca pagan gelenekleri arındırmakla kalmamış, aynı

> zamanda, bu Hıristiyanlaştırma çabası, Hıristiyanlık öncesi insanının kurtarılmaya değen bütün eski pratiklerini, inançlarını ve umutlarını yeni bir spiritüel boyut katarak içselleştirmiştir. Bugün bile, popüler Hıristiyanlık'ta, pagan dönemden kalan, varlığı ve etkisi hâlâ süren âyinler ve inançlar mevcuttur: Mesela, ölünün anısına (Doğu ve Ege Avrupa'sında *coliva* olarak bilinen) tohum kaynatılması bunun bir örneğidir. Avrupa'nın köylülerinin Hıristiyanlaştırılması, her şeyden önce, imgeler yoluyla gerçekleştirilmiştir: Her yerde bu imgeler yeniden-keşfedilmiş, daha sonraları ise, bu imgeler yeniden-şekillendirilmiş, yeniden-entegre edilmiş ve bunlara yeni isimler verilmiştir." (1961: 174).

Bu, kışkırtıcı bir pasajdır. Hiç şüphesiz ki, tarihî bir fenomeni inceler ama bu fenomenin etkisi konusunda farklı bir aydınlatıcı bilgi sunar bize. Bir halkın ve çeşitli halkların dönüşümü sürecinde sembolün ve imgenin gücünü çarpıcı bir şekilde resmeder. İmge [burada, *tahayyül etme* anlamında], bu dönüşüm fenomeninin kalbinde yatıyordu ve bir halkın imgeleri ve sembolleri, bir toplumun ya da kabilenin insanlarının, kendi atalarını kaybettikleri ya da kendi atalarına ihanet ettikleri hissine aslâ kapılmamalarını sağlayacak şekilde yeniden-bağlamlaştırılmıştı [yeni ortama uyarlanmış ve ayarlanmıştı]. İmgelerin ve sembollerin zihinde ve akılda tutulması/hatırlanması, her ne kadar Hıristiyan inancı tarafından sunulan yeni bir bağlam'a/ortama doğru kayıyor olsalar da, bu insanların kendi halklarıyla hâlâ birlikte oldukları, yekvücut oldukları hissinin canlı kanıtlarını sunmuş oluyordu. Eğer bu dönüşüm [Hıristiyanlığa dönüş], kendi atalarına ihanet etmek olarak görülmüş olsaydı, bu dönüş/üm, reddedilecekti. Ancak onların Hıristiyanlaşmaları, bir ihanet olarak görülmüyordu; çünkü sembollerini muhafaza etmeleri, onlara bu dönüşü/mü mümkün kılan canlı ve duygusal bir teminat sunuyordu.

h-Kendi Kendini İfşâ Olarak Sembol

Sembol, kişiye ve topluma, kendini ifşa etme imkânı sunar. Böyle söylemekle, tıpkı bütün diğer insan fiilleri gibi, sembolün de, kişinin dünyadaki konumu/duruşu hakkında kendiliğinden konuştuğu fikrini birazcık değiştirerek tekrarlıyor değiliz. Elbette bunu da kastediyoruz ama bundan fazlasını söylemeye çalışıyoruz burada. Sembol, bir tarihten sökün eder. Geçmişte köksalmıştır ve bir kültürü bedenleştirerek cisimleştiren bir insanın ya da bir halkın hayatına yıllar ve çağlar boyunca bir lütuf, bir kutsanmışlık kazandırır. Dolayısıyla, sembol, yalnızca sembolün icadında kendini gösteren değerleri ifşa etmekle, gün ışığına çıkarmakla kalmaz; aynı zamanda, bu değerlerin sürgit yansıtılmasını, yaşatılmasını ve çağlar boyunca tercih edilmesini sağlar. Sembolün dünyasında gezinmekle, yol almakla, belli bir halkın değer verdiği ve kutsadığı bir dünyada geziniyor, soluklanıyor ve yol alıyoruz demektir. Böylelikle, bir halkın kendisini gün ışığına çıkarmasını, bir kişinin kendisini mevcut kılmasını müşahede ediyoruz. Kısacası, sembol, kendi kendini ifşa eder, gün ışığına çıkarır, mevcut kılar ve bu süreç, pek çok üründe, çalışmada ve bir milletin inşasında görülebilir. Şiirde, mimaride, edebiyatta, müzikte ve genel olarak sanatta da kendini gösterir bu süreç. Bir halkın tarihine ve bu arada rüyalarına da sembollerle gireriz, tanık oluruz. İnsan olmanın ne demek ve insan tasavvurlarının ne olduğuna ilişkin fikrimizi semboller vasıtasıyla oluştururuz.

Bu gerçek nedeniyle, bir insanın ya da bir milletin bütün bir düşünme çabasını yeniden inşa edebileceğimizi düşünmemiz elbette ki budalılık olacaktır. Bir sembolün oluşumuna müdahil olan incelikleri hiç bir zaman öğrenemeyeceğimiz umuduyla hareket etmemiz de aynı şekilde budalalık ve aptallıktır. Ve böyle bir şeye gerek de yoktur. Çünkü saygıdeğer bir takdir kazanabilmek için her boyutu açığa çıkarmamız gerekmez. Olsa olsa bir şeyler öğrenebiliriz ve bu bir şeylerden de, sözkonusu insan kümesine karşı saygı ve hürmetle yaklaşırız.

Kişinin kendi sembolizmini incelemesinde bile, kendi sırlarımız, kendi dehamız, kendi insanlığımız hakkında sınırlı bir anlama çabasından başka bir şey ortaya koyamayız. Hiç bir noktada, mesele büsbütün vuzûha kavuşmaz, meseleye vukûfiyet ve hâkimiyet kesbedilemez. Bir yandan bu, bu arayış çabasının, bu yolculuğun sonuçsuz görünmesi nedeniyle herkes hüzne ve umutsuzluğa kapılabilir. Ama öte yandan da, daha fazla keşif ve daha fazla anlama çabasının dünyasının bir sınırı olmaması nedeniyle herkeste bir umut, bir beklenti, bir heyecan ve coşku her zaman vardır, varolur.

i-Sembol, Tefekküre İmkân Tanır

Sembol, kişiyi yoruma, yorum yapmaya davet eder. Bu cümle, Ricoeur'nun ilkin *The Symbolism of Evil* başlıklı kitabında ifade edilen ve sonraları ise diğer pek çok çalışmasında türlü şekillerde tekrarlanan tespitinin kötü bir tekrarıdır. Ricoeur'nun ifadesi, "sembol, düşünceye/tefekkür etmeye imkân tanır" şeklindedir. Kendisinin de işaret ettiği gibi, bu cümle aslında iki şey söyler bize: Sembolün vermesi ve düşünce'ye/tefekküre imkân tanıması, hakkında düşünülecek bir şeydir (1961/1967: 248).

Bir sembolün [bize bir şeyler] vermesi, şimdiye kadar yaptığımız tartışmadan yeterince anlaşılıyor olmalıdır. Sembolün düşünce'ye/tefekküre imkân tanıması gerektiği meselesi ise, başka bir şeydir. Bu, sembolde, deşifre edilmesi gereken çift anlam yapısıyla meşgul olduğumuz için, her şeyden önce, sembolün bir şekilde yorumunun inşasını gerektirir. Ama bunun ardından, yorum/lamay/a ilâve olarak, yorumun ötesine gidilmesi zorlanarak sembol'den daha büyük, daha kapsamlı bir tema'nın açığa çıkarılmasını da gerektirir. Böylelikle, bir tür tefekküre doğru yol almaya başlarız. O zaman, temadan uzaklaşılıp da, onu, daha büyük bir hayat resminde, insanın varoluşunda anlamaya çalıştığımız zaman, kendimizi tam olarak verdiğimiz, derinlikli ve yoğun çaba gerektiren tefekkür

tecrübesini yaşamaya başlarız. İşte bu anlamda, düşünce'ye/tefekküre imkân tanıyan sembol'ün, insanlık durumu konusunda bizi derinlikli düşünce'ye ve düşünme'ye kışkırttığını söyleyebiliriz. Gerçekten de, artık hiç çekinmeden, görünüşte basit bir sembolün, insan olmanın anlamına dair derin bir tefekküre dalmak için hakîkî bir beslenme/gıda sunduğunu söyleyebiliriz.

Ancak aynı gerekçeyle, yorumlama ya da düşünme çabası, büsbütün özgür bir çaba değildir. Kendine özgü problemlerle yüzyüzedir; çünkü hakîkî yorumlama çabası, varolma çabamıza, insanî bir teşebbüse müdahil oluşumuza dair daha derin bir anlayış geliştirmemizi amaçlar. Ricoeur'nun ifadeleriyle söylemek gerekirse, biz bir yandan, sembolleştirmenin tam anlamını anlamaya çalışırken, öte yandan, müdahil olduğumuz tefekkür çabası, varolma çabamızı, olma arzumuzu biraraya getirmeyi, desteklemeyi, yeniden harekete geçirmeyi hedefler; bütün bunlar, insan olmaklığımızı ve onun yaratılıştaki yerini daha iyi anlama çabalarıdır. Bunu yapabilmek, varolma çabalarına tanıklık eden diğer insanî çabaları ve çalışmaları incelememizi gerektirir. Dolayısıyla, bu çabalar ve çalışmalar, bu kitabın başından itibaren hakkında konuştuğumuz sembolleştirmeler olduğu için, buradan, paradoksal gibi gözükse de, tefekkürün, yalnızca sembol vasıtasıyla daha iyi bir hayat anlayışına ve idrakine yol açtığı sonucu çıkar.

Aslında bütün bunlar, bizim, sembolümüzden tefekkürümüze doğru yola çıkmamızla, ardından da, tefekkür çabamız sırasında ise, kendisiyle işe koyulduğumuz sembollere yeniden dönmemizle gerçekleşir. Tefekkür çabamız ve tefekkür çabamızdan devşirdiğimiz ürünler nedeniyledir ki, ancak şimdi kendimizi yeniden başa dönmüş hâlde buluruz ama yola koyulduğumuz zaman olmadığımız kadar [manevî bakımdan] daha bir zenginleşmiş olarak tabiî ki. Böylelikle sembol bizi tefekküre, tefekkür ise yeniden sembole götürmüştür. İşte bu, sonlu bir varlık olarak insan olmanın bedeli ve ödülüdür.

C-SEMBOLLER VE KİŞİLİĞİN BÜTÜNLEŞTİRİLMESİ

Önceki bölümlerde, muhayyileye dayalı düşünme'nin hayatımızı ve kişiliğimizi bütünleştirmekte oynadığı rölün önemini ve ne anlam ifade ettiğini görmüştük. Bütün bu süreç, pek çok bakımdan mantıksal ve rasyonel ama bütünüyle öyle olması zarürî olmayan bir düşünme'yi gerektirir. Dolayısıyla, açık ve anlaşılır fikir geliştirme çabasının yokluğu, yalnızca analojik/kıyaslama imkânı sunması bakımından rasyonel olan muhayyileye dayalı pek çok imgenin ve hareketin kullanılmasını zorunlu kılar. Gerçekten de, yatay hareketin bu süreçteki önemi çok büyüktür. Hayatın ve sırlarının derinlikli bir şekilde anlaşılması çabasının olmadığı durumlarda bile herkes, bu tür bir bütünleşme gerçekleştirmeye soyunur ve kendi çapında az çok başarılı bir şekilde bir birleştirme gerçekleştirir. Önce de gördüğümüz gibi, bu süreçte, metaforik sıçramalar ve birleşmelerin önemi çarpıcı bir şekilde, üstelik de kendiliğinden ortaya çıkar. İşte bu çabalar nedeniyledir ki, kişi, karşı karşıya kaldığı sayısız durumla görece başarılı bir şekilde başedebilmesini sağlayabilecek birleştirmeler gerçekleştirir. Böylelikle, zaman zaman ne kadar zorlu olsa da, hayatın bütünlüğü, çoğu insan için hiç olmazsa sürekli olarak teslim bayrağı çektirecek boyutlar kazanmaz. Her tarafta kol gezen ayrışmalara rağmen, bunları anlaşılabilir ve başa çıkılabilir bir bütünde bir araya getirmeye muktedir oluruz. Hayatın karmaşıklıkları ve zorlukları hâlâ bizimle yüzyüzedir ve bunlarla yüzleşebilmek için, metaforların izin verdiğinden çok daha büyük harmanlamalar ve sentezler geçekleştirmek zorunda kalırız. İşte tam bu noktada, sembolleştirmelere başvururuz.

Belli bir anlamda, sembol, karşı karşıya kalınan meydan okumalara cevaplar üretmeye çalışır ve cevaplarını, metaforlaştırmalarımızın başarısı üzerine bina eder. Burada, her şeyden önce, şunu söyleyebiliriz ki, sembol, bizim için, tıpkı metaforun yaptığı şeyi yapar ve ifade eder. Bunu söylemekle, ge-

liştirdiğimiz argümanı gereğinden fazla ileri noktalara götürmek gibi bir niyet gütmüyoruz. Metaforik düşünme, Ricoeur'nun deyişiyle, daha çabuk buharlaşabilir işlev görür ve kişiye ve topluma ait olan tarihselliği pek fazla yakalayamaz. İşte bu, bizim hayat meselelerini daha büyük ve daha anlamlı sentezlerle hayatımızın kişilerarası, kutsal ve tarihsel derinliklerinde ele almamız nedeniyle, sembolik düşünme'nin gördüğü muazzam fonksiyondur. Kişiliklerimizin, yalnızca metaforik düşünmenin tek başına baş edemeyeceği sınırları aşabilmesi, işte hayatımızdaki bu sembolik ânlar ve başarılar yoluyla mümkün olur. İşte bunlar, bizim, aynı ânda, hem mevcut/şimdiki durumlarla, ve bizim durumumuzdan önceki tarihsel seleflerimizle ilgilenmemizi, hem de kendimizi, bizim kaderimiz, tek kaderimiz demek olan geleceklere doğru yönlendirmemizi mümkün kılar. Zira başka her ne şeye müdahil olmuş olursak olalım, biz insanlar, temelde, geleceğe yönelme temayülü gösteririz ve hayatın gelecek imkânlarını anlaşılır bir şekilde idrak edebilmenin ölçütü, bütünleşme başarımızın bizi tatmin edecek kadar belli bir başarıya ulaşabilme ölçütüdür.

Bu noktada bizim için gerekli olan şey, ne tür bir şekil alırsa alsın, bizim hayatımızın belirsizliklerine ve kafa karıştırıcı yönlerine doğru hareket ediyor ve onlarla kabiliyetlerimizin en iyi özellikleriyle meşgul oluyor olmamızdır. Bunu yapabilmek, hayatın zorluklarının üstesinden gelebilmemiz için kendimizin farkına varmamızı sağlayabilecek, hayat resmimize, bir birlik elbette ki belli sınırlar içinde bir bütünlük verebilmemizi gerektirir. Buna kimi zaman daha az ölçekte, kimi zamansa, daha büyük ölçekte gerek duyulur. Her iki durumda da, ister dînî olsun, isterse olmasın, başvurduğumuz sembolleştirmeler son derece değerlidir; çünkü sembolleştirmeler, bizim kavrayışımızda düzensizliklerin varolmasına izin verir ve bize ihtiyaç duyduğumuz idrak ve tatbikat gücü kazandırır.

İster bireysel benliğimizden, isterse halkımızın benliğin-

den sözediyor olalım, semboller, bizim husûsî benliklerimizi dikkate almak zorundadır. Semboller, bana ya da bize seslenmelidir. Buna ilâve olarak, benim hayatımda, ötekilerin mevcûdiyetine de seslenmelidir. Ayrıca, benim ya da bizim yüksek değer verdiğim/iz değerler/imiz/e de saygı duymalıdır: Geleneksel değerlerimize ya da şimdiki değerlerimize ya da rüyalarımızı oluşturan değerlere. Sembol, hayatımızda dün de, bugün de önem arzeden ve önem verdiğimiz, bizim ve halkımız için özel anlamı olan önemli yerlere, mekânlara gerekli ilgiyi göstermelidir. Bana ya da bize çok şey ifade eden kendi biricik zamanımıza, hayatın zamansal birleşmelerine katılmalıdır. Sembol olarak adlandırılmaya lâyık bir imge olmayı hakeden benim ya da bizim hayatımızda bir yer alacak ve değer ifade edecekse, bir sembol, bütün bu kategorilere karşı hassas/duyarlı olmalıdır. "Bir araya fırlatmak" demek olan sembol, hayatın bu anlamdaki her bağlamında yansımalıdır; eğer sembol bunu yapmayı başaramazsa, hâdise ya da manzara, sembolik değerden ve önemden yoksun kalacağı ve böylelikle bizi bütünlük ve kutsallık tecrübesi yolculuğuna etkileyici bir şekilde çıkaramayacağı anlaşılmış olacaktır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, her kültür, bu tür sembolleştirmeler teşekkül ettirir, bireyler ve toplumlar için kendi harikulâdeliklerini gerçekleştirir. Ancak sıklıkla olduğu gibi, hayatımızın çoğu, araştırılmamış bir hayat olduğu için, onların güçlü etkilerine karşı kayıtsızız. Yine de, bu konuda, büsbütün bilgisiz değiliz ve tercihlerimizin az çok bilincindeyiz: Çok sevdiğimiz ve hiç sevmediğimiz şeyleri biliyoruz ve belli bir hâdisenin ya da bölgenin dinamiklerini bir ânda patlatacak şeylerin neler olduğunun farkındayız. Bu tür hâdiselerin bütün ya da pek çok boyutunu anlamadan da bunların nelerden kaynaklandığını biliriz. Ama vukû bulan hâdiselerin önem ve anlamını tam olarak bilemeyiz; kesinlik ve nihâî sonuçlara dönük sâiklerimizin karmaşık köklerini ve kökenlerini farkedemeyiz. Ama yine de, müdahil olduğumuz ve dikka-

timizi çeken, saygı duymamızı hakeden, sempati beslememize değen ve hatta derin hürmet duyabileceğimiz şeyleri bilir ve hissederiz.

Bu meseleye daha yakından bakmak için, şimdi, sembolün temel çift anlamlı yapısına geri dönebilir ve derinlik sembollerine atfettiğimiz statüsüne katılmasını/ ulaşmasını, statü sembolü içinde gelişmesini izleyebiliriz. İkinci bölümde, algıdan sözederken, ben/lik ya da müşterek teşekkül eden özne ve müşterek teşekkül eden nesne arasındaki birinci ilişkiye işaret etmiştik.

Bu bölümün başlarında ise, (sembolün kökeninde yatan) metaforun ve sembolün çift anlamlı yapısından sözettik.

Bununla birlikte, birinci anlam/landırma/dan ötürü ikinci anlam/landırmay/a sahiptir ve kendi anlamını da bir bakıma bundan dolayı bulur/kazanır. Dolayısıyla, biz, ondan, artık nesne olarak değil, sembol olarak sözederiz. Şimdi o artık ikinci anlam/landırmay/ı sembolize eder. Onu sembolik kılan şey, işte bu anlamlar ikiliği/dualitesi'dir. Bunun hakîkî anlamda bir derinlik sembolü olabilmesi için, bu dualite unsurunun, yine de, belli niteliklere/özelliklere sahip olması gerektiğini de ayrıca görmüştük. Bu, mutlaka, müstakil [aslî, orijinal ve köksalmış] olmalıdır. Unsurlar, benim ya da bizim için hakikaten bir değeri olan unsurlar olmalıdır. Ötekilerin mevcûdiyetine de seslenmeli, hitap etmelidir; bu, onun, hayatımızdaki ötekiler'le (yani, bizim millî tarihimizle, şâyân-ı dikkat olan kişisel ya da kollektif tecrübemizle, aile geçmişimizle ve atalarımızla, kahramanlarımızla, aile efradımızla vesaire) belli bir ilişkiye sahip olması anlamına gelir. Benim şahsî sembollerim bile olmuş olsalar, derinlik sembolleri, bana ve ötekilere mutlaka önemli bir şekilde, önem vererek seslenmelidir. Benim ailem bu konuda hiç bir şey bilmiyor olmuş olsa da, derinlik sembolleri, benim aile ya da ecdadımın hayır duasını almayı hak etmelidir. Tıpkı benim gibi onlar da biliyorlarmışçasına onların saygı, takdir ve takdislerini kazabileceğime ikna edilmem gerekir.

Ayrıca derinlik sembolünün etrafında mutlaka bulunması gerek diğer nitelikler ve referanslar da vardır: Derinlik sembolü, bir şekilde insan aktivitesine hitap etmelidir. Kötülüğü bertaraf etmelerinden ya da bir milletin kurtuluşuna vesile olmalarından ötürü (örneğin Gettysburg'da olduğu gibi) kahramanca ölen, hayatlarını bu uğurda feda eden bir halka; (yine Akropolis ya da piramitler örneğindeki) harikulâde zanaatkârlığa ya da sanatkârlığa; veya daha şahsî düzlemde, bahçe işleriyle uğraşmak, tarlalarda çalışmak, temizlik yapmak, oyun oynamak, ibadet etmek vesaire gibi daha temel insanî eylemlere atıf yapabilir. Temel insanî eylemler, temel bir insanî anlam ve önem kazandırmak için keşfedilmeye, yakalanmaya çalışılmalıdır. Tıpkı Tür-i Sina'da olduğu gibi, Tanrı'yı sembolize eden büyük bir dağ bile, Rableri ile irtibat kurmak isteyen Musa peygamber ile halkı/ümmeti için buluşma yeri olarak görülmüştü.

Yer/mahal, önemli bir faaliyetin vasatı olması hasebiyle, sembol açısından önemli bir özellik ve nitelik arzeder. Biraz önce de söylediğimiz gibi, bir dağın ve ayrıca da, bir evin, bir çiftliğin, bahçenin, tarlanın, kilerin, oyun sahasının, okulun, mabedin, ambarın, kır evinin de sembolik imkânlarını düşünürüz: Bütün bu alanlar, Bachelard'ın *Poetics of Space* başlıklı kitabında enfes bir şekilde yakalanmış ve tasvir edilmiştir.

Ayrıca insan tecrübesinin bu en biricik karakteristiği olan zamanın da bir niteliği/özelliği vardır: Sembolün hatırladığı o azamet günleri, "neydi o geçmiş zamanlar" ifadesinde olduğu gibi. Dolayısıyla, bir hikâye-anlatma zamanı, bir ibadet zamanı, bir altın çağ, bir kıtlık zamanı, büyük kriz yılları, dünyanın şok geçirerek ve hüzne kapılarak büyük bir sessizliğe gömülmesine yol açan Camelot'un ölümü. Zamanı olmayan hiç bir sembol mevcut değildir. Eğer öyle olmuş olsaydı, insanlara seslenemeyecek, hitap edemeyecekti; çünkü hiç kimse, bağlayıcı bir zaman idraki olmadan yaşayamaz ya da hayatını ve ya-

şadığını idrak edemez. Sembol, varoluşumuzun bu biricik özelliğine/kalitesine mutlaka saygı duymalıdır.

Böylelikle, bir şahıs ya da toplum için derinlik sembolünün icat edildiği bu anlam ve önem dualitelerinin sembol mimarisinde insanî aktiviteyi, ötekiler için önem arzeden, bir değer ve asliyet sunan anlamı, zaman ve mekâna yapılan atıfları görmüş olduk.

Bununla birlikte, burada göstermediğimiz şey, bu tür sembollerin birbirleriyle iç içe geçiş biçimleridir; ki bu, bu tür sembollerin bu ya da ötekilerini büyük ölçekli semboller kılabilecek bir şeye yol açmasını sağlayacak bir gelişmedir. Zaman ve şartlar gözönünde bulundurulmak şartıyla bu kolaylıkla tahayyül edilebilir. Eğer böylesi bir şey, dikkatimizden kaçacak olursa, bunların niçin büyük anaerkil ve ataerkil temalarca karakterize edildiğini anlaşılabilir nedenlerle anlayabileceğiz.

Ve bir son nokta daha. Sembolün, kişi ya da halkların kendileri tarafından imajinatif olarak teşekkül ettirildiğine işaret etmeliyiz. Semboller, zorla kişiler üzerine tahakküm kuramazlar; bunlar, kahramanlık sembolleri olsa bile. Dayatılmazlar; tıpkı kahramanlar için yapıldığı gibi, alınır ve uyarlanırlar. Hiç şüphesiz ki, bir kültür ya da bir millet, bu süreci, kendisi seçerek ve kendi çocuklarına aktararak gerçekleştirir. Ancak çocuk, sembolün hayatındaki değerini, yansımalarını ve kendini aşma çabalarına yaptığı katkıları tecrübe edebilmesi için, bu sembolü kendisine ve kendisi için uyarlamak zorundadır. Shakespeare'in deyişiyle: "Benim devletimi ve zaferimi yoksayabilirsiniz; ama acılarımı ve hüzünlerimi aslâ! Hâlâ kralınız benim çünkü." Bu bağlamda her birimiz, kendimizin kralıyız ve kimi şövalye yapacağımız hakkına sahip ve lâyığız.

O-SON MÜLÂHAZALAR

Yukarıda geliştirdiğimiz argümanlar hakkında düşünürken, insan, kendi hayatına seslenen sembolleri nasıl gün ışığına çı-

karabileceğini merak edebilir. Gerçekten de dikkate değer bir mesele ve son derece verimli bir çaba bu. Pek çok kişi, kişisel ve profesyonel terapi tedavisi görürken bu tür sembolleri gün ışığına çıkarır. Bununla birlikte, pek çok kişi ise, hiç bir zaman bir terapi tecrübesi yaşamamıştır; ama yine de onların kendi sembolleştirmeleri konusunda bir hayli meraklıdır. Bu tür sembolleştirmeler, kişinin kendi tecrübesine mü/dahil olmasıyla gün ışığına çıkarılabilir ve bu süreç, hayatımızda bu konuda çaba göstermeye değer bir süreçtir.

Bir süre, kendi hayatınız üstüne düşünün. En güzel tecrübelerinizi, en güzel ânlarınızı ya da isterseniz, en kötü ânlarınızı bile hatırlayın ve katılın onlara. Bütün kalbinizle ve içtenliğinizle yapın bunları ve bütün bunların sizi nereye götüreceğini beklemeye koyulun. Hayatınızın en anlamlı boyutlarına; hayatınızda çok önem ve değer verdiğiniz insanlara; onlarla yaşadığınız sizi etkileyen, üzerinizde iz bırakan güzelim ânılarınıza, yolculuklarınıza, arayışlarınıza; zaman zaman size kâbuslar gördürten sorunlarınıza; size ilham veren o muhteşem günlerinizi ve ânlarınızı yaşadığınız tecrübelerinize; sizi heyecanlandıran, rahatlatan, tebessüm ettiren melodilere ve hatıralarınıza kulak kabartın, dikkatle dinleyin [ve bir film şeridi gibi izleyin, gözünüzün önünden geçirin] onları, o ânları ve anıları. Bütün bu tür hatıralarınızla ve hatırlama çabalarınızla, hayatınızın ve kişiliğinizin en derin boyutlarını harekete geçireceksiniz. Bunları alıp, kendi *benlik*'inizle irtibatlandırmanız (tıpkı yukarıdaki sembolik mimari diyagramlarında olduğu gibi); hayatınızda önem verdiğiniz *kişiler*le irtibata geçmeniz; bu tür hatıraların sizin için ifade ettiği *değer* ve *anlam*ı keşfetmeniz; bir ânda gözünüzün önünce canlanıvermesine izin verdiğiniz *manzaraları, yerleri* ve *zamanları* hatırlamanız; size yakın ve mühim gelen *faaliyetler*inizi depoladığınız ve hatırladığınız hafızanızı seyre dalmanız; bütün bunları sükûnetle ve rabıta kurucu bir ânda yapmanız, sizin derin sembolleştirmelerinize son derece yakınlaştırabilir. Belli bir zaman, böylece

oturup kalmanız ve derin teffekküre dalmanız, yavaş yavaş sizin bu tür sembollerin açığa çıkarabileceği derinliği hissedebilmenizi mümkün kılacaktır; elbette ki, bu sembollere alelacele, gelişigüzel ve sabırsızca yaklaşmadığınız sürece. Bu semboller, eğer izin verilirse, ganimetlerini size takdim edecek hazinelerinizdir artık. Ayrıca bu semboller, uzun yıllar süresince her şeyi bir araya getirmemize harikulâde şekillerde yardımcı olduğu için muhtemelen hiç bir terapistin sağlayamayacağı kadar kendimizi gerçekleştirmemizi mümkün kılacak bir yolculuğa çıkmamızı sağlayacaktır. Hayatımızın bu derin boyutlarına hitap eden ve bize kişisel/manevî zenginliğimizi nasıl temin edebileceğimizi gösteren harikulâde bir şiir var önümüzde, Yunan şairi Kavafis'in/Cavafy bir şiiri bu. Hakîkî yurdumuza, Ithaca'ya, hakîkat yurduna yaptığımız engin yolculuğu nefis bir şekilde resmeden bir şiir. Herkesin eve dönüşünü anlatan muhteşem bir şiir:

ITHACA
ithaka'ya doğru yola çıktığın zaman,
dile ki uzun sürsün yolculuğun,
serüven dolu, bilgi dolu olsun.
ne lestrigonlardan kork,
ne kikloplardan, ne de öfkeli poseidon'dan.
bunlardan hiçbiri çıkmaz karşına,
düşlerin yüceyse, gövdeni ve ruhunu
ince bir heyecan sarmışsa eğer.
ne lestrigonlara rastlarsın,
ne kikloplara, ne azgın poseidon'a,
onları sen kendi ruhunda taşımadıkça,
kendi ruhun onları dikmedikçe karşına.
dile ki uzun sürsün yolun.
nice yaz sabahları olsun,
eşsiz bir sevinç ve mutluluk içinde

önceden hiç görmediğin limanlara girdiğin!
durup fenike'nin çarşılarında
eşi benzeri olmayan mallar al,
sedefle mercan, abanozla kehribar,
ve her türlü başdöndürücü kokular;
bu başdöndürücü kokulardan al alabildiğin kadar;
nice mısır şehirlerine uğra,
ne öğrenebilirsen öğrenmeye bak bilgelerinden.
hiç aklından çıkarma ithaka'yı.
oraya varmak senin başlıca yazgın.
ama yolculuğu tez bitirmeye de kalkma sakın.
varsın yıllarca sürsün, daha iyi;
sonunda kocamış biri olarak demir at adana,
yol boyunca kazandığın bunca şeylerle zengin,
ithaka'nın sana zenginlik vermesini ummadan
sana bu güzel yolculuğu verdi ithaka.
o olmasa, yola hiç çıkmayacaktın.
ama sana verecek bir şeyi yok bundan başka.
onu yoksul buluyorsan, aldanmış sanma kendini.
geçtiğin bunca deneyden sonra öyle bilgeleştin ki,
artık elbet biliyorsundur ne anlama geldiğini ithakaların.
(Türkçesi: Cevat Çapan)

ALTINCI BÖLÜM
MİT: KENDİ HAYAT HİKÂYEMİZİ YAZMAK

> "Mit'in ne olmadığını söylemenin ne olduğunu söylemekten kolay olduğunu düşünürüz. Mit, yalnızca bir metafor değildir; böyle anlaşıldığında bir kimliği yoktur. Mit, sadece bir şiir, şiirsel kavrayış ve ifade de değildir. Mit, tarih değildir; kadîm dünya edebiyatı tarihi ifadesini kullandığımız anlamda bile olsa. Sözcüğün genel popüler gelenek anlamıyla mit, hikâye de değildir. Mit, mantîkî söylemsel bir düşünce değildir; dolayısıyla, mit'in bir felsefe ya da bir teoloji olduğunu söylemek de büsbütün doğru olmaz. Mit, söylemsel düşüncenin alternatifi, onun yerini alacak bir şey de değildir. Mit, gerçekte, söylemsel düşünce, analiz, düzenleme ve sentez işini yapmaz." (McKenzie, 1963: 185)

Mit tartışmasına ve mitin kişisel bütünleşme arayışına uygunluğu tartışmasına girişmekle, fazlasıyla paradoksal bir şekilde, bir yandan, son derece açık ve anlaşılır bir alana, öte yandan da, sonsuz derecede kafa karıştırıcı bir alana adım atmış olmaktayız. Ayrıca, değeri, geç 20. yüzyılın bilimsel-teknolojik dünyasında oldukça küçük olduğu; ama gerçekte, pek çok ciddî düşünce çevrelerindeki artan ilgi ve dikkate hâkim olduğu ve ortalama insanın çağdaş dünya manzarasında dînî ve millî haykırışlarına güçlü ve şaşmaz şekillerde parmak bastığı görülen varoluşun bir yönüyle meşgul olmaktayız. Dolayısıyla, eğer muhayyileye dayalı düşünme'nin insanın yaşama teşebbüsündeki en önemli ve en çarpıcı formlarında birindeki etkisini daha iyi anlamak istiyorsak, o zaman, dikkatimizi,

hem toplumsal, hem de kişisel düzlemlerde kendisini tezahür ettirdiği şekliyle mitin önemi ve anlamı üzerinde yoğunlaştırmalıyız. Ancak bu konu, belirsizliklerle dolu bir konudur ve kavrayışımızı/idrakimizi zenginleşirmek/derinleştirmek için ilk önce konunun bu yönünü irdelemeliyiz.

A-OTORİTELER ANLAŞMAZLIĞA DÜŞTÜKLERİNDE

Bu bölümün başına aldığımız Mkenzie'nin pasajının da çok iyi gösterdiği gibi, mit meselesiyle ilgili tartışma, bütün hızıyla sürmekte ve ortaya çıkan tartışmanınsa, tahripkâr ve kafa karıştırıcı bir tartışma olduğu müşahede edilmektedir. McKenzie'ye göre, mitin ne olmadığını söylemek, ne olduğunu söylemekten daha kolay. Ancak mitin ne şu, ne de bu olduğunun anlaşılması, mitin şu ya da bu olduğuna ilişkin pek çok iddiaya ilişkin yapılan uzun ve ciddî incelemelerde gözlenmiştir. Mitin anlaşılabilir bir şekilde ne olduğunun anlaşılmasına dair bize bir fikir veren önceki iddialara ilişkin son zamanlarda yapılan eleştiriler olmuştur ve bu eleştiriler günümüzde de devam etmektedir. İsa-Mesih'ten yaklaşık altı asır önce, mitlerin anlamına ilişkin teoriler çeşitli çevrelerde ortaya atılmıştı ve bugün âlimlerin çabaları bu teorilere çok şey borçludur. Yüzyılımızda bu konudaki temel eğilimler, J. G. Frazer tarafından özetlenmiştir ve onun *Golden Bough* başlıklı kitabı mit teorileştirmesinin temellerini belirleyen bir çalışmadır. Pek çok farklı kültür incelemelerine dayanan oyun teorileri, bir ölçüde gelişigüzel ve pek çok kişi tarafından ise yüzeysel çabalar olarak değerlendirilmiştir. Bir bütün olarak sosyal kompleksi inceleme ve sosyal komplekslerde köksalan miti görme ihtiyacına gereken ilgiyi göstermeden, mit ve kült gibi meseleleri inceleme [biçimi]nin meşrüiyetine meydan okumak Malinowski ve Radcliffe-Browne gibi antropologlara kalmıştı. Ardından Malinowski'ye yöneltilen eleştiri, mitlerin muhtemel spekülatif sonuçlarına pek dikkat sarfetmeden çeşitli sosyal kurumla-

ra meşrûiyet ve geçerlilik kazandıran olgular olarak onun vurgusunun mitlerin pratik [faydacı] sonuçları üzerinde yoğunlaşmasına yöneltilmişti. Pek çok kişi, Malinowski'nin antropolojiye yaptığı katkının büyük olduğunu kabul ediyordu ama mitin anlaşılabilir anlamlı içeriğini görmekte başarısız olmasının, onun çalışmasının son derece sınırlı olmasına ve kalmasına neden olduğunu düşünüyordu. Bu soyut fikirlerin, Malenezya'lılar da dahil, bütün ilkel toplumlarda kesinlikle olmadığını iddia etmekle, onun fikirlerinin belli bir kültürde bulunan şartlar tarafından son derece sınırlandırıldığı gözleniyordu. Malinowski'nin, mitlerin, gelenekleri ve inançları olduğu kadar kurumları da yansıttığı [onların aynası olduğu] fikrinin, dikkate değer bir kavrayış olduğu kabul edilmiştir. Ancak mitlerin ritüellere eşlik eden kutsal hikâyelerle sınırlaması, daha sonra taraftar bulmayan bir görüştür. (Kirk, 1970/1973: 22 ve devamı).

Mit ile ritüel arasında bir yakınlık olduğu inancı, uzun süreden bu yana varolan, kabul edilen bir inançtır. Daha önceki çalışmalarda, bu yaklaşım, mitin, gerçekleştirilen şey (dromenon) değil, aksine, söylenen şey (legomenon) olarak değerlendirilmesi şeklini almıştı Esas itibariyle bu yaklaşım, mit ile ritüel arasında nazik bir karşılıklı bağımlılık gören Kluckhohn'un yaklaşımıydı: Onun Navaho Kızılderilileri ile yaptığı çalışma, bu sonuca varmasına yol açmıştı ama bu çalışma onu, mitlerin eğlence ve entellektüel beslenme amacıyla olduğu kadar ritüel amacıyla da kullanıldığı sonucunu çıkarmaya itmişti. Mit ile ritüel arasında ilişkinin bazı durumlarda kolaylıkla kabul edilebileceği, bazı durumlarda ise bırakınız her durumu, her kültür için geçerli genel bir ilke olarak ileri sürülemeyeceği çağdaş düşünürlerden bazılarının benimsediği bir görüştür. Bu yazarlardan biri, Kirk'tür; Kirk, bu konudaki fikirlerini şöyle ortaya koyar:

"Ritüelin bâriz, dikkat çekici olduğu bir yerde, ritüel, sos-

> yal hayatın diğer pek çok diğer yönlerini yerine getiren bir işlev görür. Güçlü bir dinadamlığı, zaman zaman, ritüelizme, etnik eğilimlerden daha başka gerekçeler geliştirebilir; ama orada ritüeller hemen sökün edecektir. Avustralya'da kesinkes gözlendiği gibi, zorla oluşturulan boş zaman, ritüellerin artmasında bir faktör olabilir; yerleşimlerin mâhiyeti ve yoğunlaşması da bir diğer faktördür. Antik Yunanlılar, erken ortaçağ Tötonları (Teutons), Afrikalı Bushmen'ler ya da Brezilyalı yerlilerinde olduğu gibi görece seküler kültürler de, din-eksenli [hieratic = papaz sınıfına ait] kültürler kadar mitleri olan kültürlerdir. Din eksenli kültürlerde, pek çok mitin, belki de mitlerin çoğunun ritüellerle ya da daha genelde dînî pratiklerle ve hâdiselerle irtibatlı olması tabiîdir; seküler kültürlerdeki mitlerin görece az bir kısmı için geçerlidir bu." (s. 29)

Bu genel özetleme, mit konusu etrafında yoğunlaşan tartışmaların mahiyeti konusunda bir fikir verebilecek bir özetlemedir. Mit, açıktır ki, insanların hayatlarıyla ama daha özelde ise kültürün ve sosyal sistemin daha derin bazı yönleriyle ilişkili bir fenomen olarak görülmüştür. Mit, ayrıca, sosyal sistemin ahlâk ilkeleri ve değerleriyle olduğu kadar, hedefleri (ideation) ve yansımaları ile de ilişkilidir. Mitin, en azından bazı bakımlardan toplumun ritüelizmiyle biraz ilişkisi vardır. Ve bazı düşünürler, özellikle de Cassirer tarafından mitin bir toplumun dini ile tartışılmaz bir ilişkisi olduğu vurgulanmıştır (1944: 87).

Bu mit görüşü, bazı düşünürlere çok câzip gelse de, bazı düşünürlerce dikkate değer şekillerde eleştirilmiştir. Düşünürlerin çoğu, mitin, primit ve primitif olmayan pek çok dînî teşebbûsde çok belirgin bir şekilde mevcut olduğu ama mit ile dinin özdeşleştirilmesinin hangi gerekçelerle olursa olsun sorgulandığı kolayca kabul edilir. Sözgelişi, Kirk, mit ile dinin, mit ile ritüelin olabileceği gibi aynı konunun iki yönü olarak değerlendirilemeyeceğini hissetmektedir. Kirk, pek çok antro-

polojik çalışmada (raporda) mit ile dinin fiilî olarak irtibatlı ve iç içe geçmiş olduğunu inkâr etmez ama diğer pek çok raporda da, mit ile dinin ilişkisiz olduğuna işaret eder.

MacQuarrie, *God-Talk* başlıklı çalışmasında, meseleyi, mitsel dramalarda tabiatüstü güçlerin/aracıların oynadıkları roller açısından ele alır. O da, mitlerin, bilimsel araştırmanın uzunca bir zaman önce bizim terketmemize neden olduğu bir kozmoloji tasavvuru öngördüğünü kabul eder ama onların spiritüel girdilerini gözardı etme konusunda ise gönülsüz davranır. MacQuarrie, bu yaklaşımını uzun uzadıya tartışıp bir hayli geliştirdikten sonra şunları söyler:

"Bu görüşleri aklımızda tuttuğumuzda, bizim bugün anladığımız gibi, hem teolojiyle, hem de bilimle tabiatüstü güçlerin çatışmaların mitolojik olarak temsil etme/yeniden sunma yolunu/yöntemini gerçekten görebiliriz. Ayrıca, mitte de gördüğümüz gibi, tabiatüstü tasavvurunun öyle kolaylıkla bir kenara kaldırılıp atılamayacağını da görürüz. Ne kadar tatmin edici olmaktan uzak olursa olsun, mit, ya yorumlama yolları bulmak zorunda olduğumuz ya da herhangi bir dînî inancın, özellikle de herhangi bir bildik Hıristiyanlık anlayışının imkânsızlaşacağı bir pozitivizm çukuruna yuvarlanacağımızı açıkça itiraf etmek zorunda kaldığımız insanın dünyada-mevcut-olmasının çeşitli yönlerine işaret etmiştir." (1967: 176).

Elbette ki, burada MacQuarrie, bir mitte belli bir oranda bulunabilecek dînî etkiye işaret ediyor; ki, bu gerçek kabul edilmelidir. Bununla birlikte, burada sözkonusu edilen mesele, Cassirer'in ima ettiği gibi, mitin tabiatı icabı, dinle doğrudan ilişkili bir mesele olup olmadığı meselesidir; ki, bu başka bir meseledir. Eğer Claude Levi-Strauss'un ilkel zihin konusundaki araştırmalarının bulgularına bakarak karar verecek olursak, bunun hiç de zarûrî olarak böyle olmayacağı anlaşılacaktır. Bütün bunlar, Cassirer'in mit ve mit-yapıcı'ya ilişkin tahlilinin bütünüyle doğru olup olmadığını gözle görülür bir şekilde tartışılır kılındığını gösterir. Cassirer'in teorisini, mit

ile din tarafından paylaşılan duygusal tecrübenin yoğunluğu ve pirimitif zihinde/tasavvurda analitik sezginin olmadığı fikri üzerine kurduğu anlaşılıyor. Levi-Strauss'un çalışmasının Cassirer'in çalışmasının izini taşımadığı gözleniyor. Dolayısıyla, burada bir kez daha sonuçta ciddî bir çürütülme çabasıyla karşı karşıya kalan mit konusu ile yüzleşmekteyiz. Öyle anlaşılıyor ki, bu mesele, çözüme direniyor ve bu konudaki otoriteler de münakaşalarını devam ettiriyorlar.

1970'lerde yazan Kirk tarafından da görüldüğü gibi, modern mit araştırmalarında üç ana gelişme gözlenmektedir: Birincisi, miti pirimitif toplumların önemli bir yönü olarak gören ve incelenen toplumu kavrayacaksak eğer bizi ciddî çalışmalar yapmaya davet eden Tylor, Frazer ve Durkheim'ın çalışmalarını içine alır. İkinci gelişme ise, mitlerde ve rüyalarda bilinçaltı tasavvurunun anlaşılmasında anahtar bir rol gören Sigmund Freud'ün çalışmalarıdır. Ki, bu konu Freud'ün pek çok çalışmasında enine boyuna işlenmiş ve tartışılmıştır. Çağdaş anlayıştaki üçüncü aşama ise, yapısal mit teorisi üzerine yaptığı vurgu çok iyi bilinen Claude Levi-Strauss'un çalışmasıdır.

Mit'in yapısal doğası üzerine teorisini kuran Levi-Strauss, yapısalcı bir analizde beklenebileceği gibi, lingüistik bir analoji yapar. Ona göre, mit, insanî iletişim biçimi olan dilin bir ürünüdür. Mitin içeriğinin olduğu apaşikâr bir gerçektir ama Levi-Strauss, mitin içeriklerinin anlamlı olmadığını hisseder. Burada kritik olan nokta, mitin unsurları -örneğin anlatı unsurları, kişiler, çeşitli nesneler- ve bu unsurlar arasındaki etkileşimden teşekkül eden ilişkidir. Anlatının formülleştirilmesi bile kritik değildir ve mitin gerçek anlamı anlatıda değil, yapısal iç-ilişkide bulunur. Dolayısıyla, mitin dış yüzeyi düzleminde pek çok varyasyon bulunabilir ama daha derin düzlemlerde, yapı değişmeden kalır; tıpkı bir dilde belli bir konumu ifade etmek için pek çok yol bulunurken, sözcüklerin altını çizdiği konum'un, sonsuza dek aynı kalmasında olduğu gibi.

Tahmin edilebileceği gibi, yapısalcı yaklaşım konusunda

pek çok tartışma yapılmıştır. Sözgelişi, Ricoeur, bu meseleyi çeşitli açılardan ele almış ve Levi-Strauss'un mit açıklamalarının aslında daha çok primitif, totemistik toplumlara çok daha iyi tatbik edilebileceğini, öte yandan, Batı uygarlığının gelişmiş toplumlarına pek o kadar tatbik edilemeyeceğini öne sürmüştür. Kirk gibi diğer kişilerse, yapısalcı analizin bütün içeriği gözardı etmeyi tercih ettiğini, bunun yerine, yaklaşımını dil analojisi üzerine temellendirerek mitsel sistem ya da yapı içindeki unsurlar arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaştığını iddia ederler. Dil yapısı, gerçekleştirilmesini dil yapısında görmez, iletişimde görür. Aynı şekilde, tıpkı dil gibi mit de, kendi yapılarını diğerine taşımakla yetinmez; yine tıpkı dil gibi, kendisini değil, onun vasıtası olan mesajı taşımalıdır. Ayrıca Levi-Strauss, pratikte, onun nihâî yorumu için bir mitin spesifik içeriğine başvurdu sıklıkla. Gerçekten de, Levi-Strauss'un da gördüğü gibi, mitin merkezî karakteristiği, içerik karşıtlıklarının ya da cephe konumlarının [aslında Levi-Strauss'un kullandığı kilit kavramsal ifadeyle, ikili karşıtlıkların = binary oppositions] çözümlenmesinde bulunacaktır. Kısacası, mit, anlatış'ın içeriğinde ortaya konan bu ikili karşıtlıkların bir şekilde uzlaştırılmasını sağlamayı amaçlar. O hâlde, içerik ya da öyle gözükecek olan şey, bir miti ya da mit tecrübesini anlamaya dönük herhangi bir çabada büsbütün alâkasız ve anlamsızdır. Hiç şüphesiz ki, bu, yapının önemsiz olduğunu ima etmek/söylemek anlamına gelmeyecektir; ne kadar anlamlı olursa olsun, yapının, tam anlamın kendisi dışında ve mitsel anlam ve içeriğin iletişiminde bulduğunu gösterecektir.

Bu bağlamda, alegorik hikâye konusuna artan ilgi hakkında bir tartışmayı buraya girdirmek faydalı olacaktır. Alegorik hikâye, bazı yazarlarca, özellikle de Levi-Strauss ekolüne mensup yazarlarca anlaşıldığı gibi, mit ile karşıtlaştırılmıştır; ancak edebiyatta ve hayatta mitin kutuplaşması olarak işlev gören ama öte yandan da, insan hayatına ve kavrayışına kendine özgü biricik bir katkı yapan ikili mit karşıtlığı olarak görülür.

John D. Crossan'ın çalışmasında da takdim edildiği gibi, alegorik hikâye; mit ile başlayan, apoloji, aksiyon ve hiciv ile devam eden ve yeniden alegorik hikâye ile sona eren bir çizginin diğer ucunda bulunacaktır. Kendi analizini, birbirini dışlayan üç tür'e (hiciv, ahlâkî hikâye ve aksiyon'a) göre tanzim edilebilecek Sheldon Sacks'ın düzyazıya dayalı kurmaca teorisini kendi analiziyle bütünleştirmekle Crossan, Sacks'ın hikaye çizgisinin yanısıra ikili bir resim çizer. Grekçe hikâye sözcüğünün karşılığının *muthos* olduğunu aklımızın bir köşesinde tutarsak, onun girişiminin anlamlılığını görebiliriz.

Hangi form'da olursa olsun hikâye, anlatıyla *ilişkili-olarak* dünyayı tasvir eder. Böylelikle, dünya, hikâyenin şu ya da bu şekilde icat ettiği ve tarif ettiği bir dünya olur (1975: 58).

Mit'te bir dünya kurulur. Ardından edebiyat, bu kurulmuş dünyayla şu ya da bu şekilde ilgilenir. Ahlâkî hikâye'de bu dünyanın bir şekilde savunulduğunu görürüz. Dünyanın bize takdim ettiği hakikat, onun değerliliği ve arzulanabilirliğiyle birlikte orta yere serilir. Ahlâkî hikâyenin hikâyesi, hayranlığı ve taklidi yoğunlaştırmaya katkıda bulunabilir. Öte yandansa, hiciv, bunun tastamam karşıtını yapar. Hiciv bu dünyaya ve bu dünyanın kabul edilmiş hakikatine saldırır, alaya alır ve hakir görür. Tıpkı ahlâkî hikâyede, her parçanın, okuyucuya birlik duygusu ve kesin bir ilham sunmak için bir araya getirilmesi gibi, hicivde de, her parça sözünü ettiğimiz çabayı yerine getirmek için bir araya gelir ve getirilir. Son olarak, aksiyon hikâyesinde ise, bize, hayatları bizi ilgilendiren, hikâyeleri kaçınılmaz ve tedirgin edici karışıklıklarla karmaşık hâle getirilen ve sonunda kafa karışıklıkları çözüme kavuşturulan insanlar ve karakterler sunulur. İşte aksiyon hikâyesinin işi budur. Spektrum'un en ucunda ise, alegorik hikâye bulunur. Alegorik hikâye de, kendi dünyasını icat eden bir hikâyedir fakat tam anlamıyla bir mit değildir; alegorik hikâye mitsel dünyayı dramatik bir şekilde bastırır. Zira, etkisi bakımından [belli bir etki üretebilmesi için] mite bağımlıdır; mit olmadan hiç

bir etki, hiç bir şey ortaya koyamaz. Başka bir deyişle, mitin alegorik hikâyeye ihtiyacı yoktur ama alegorik hikâyenin mite ihtiyacı vardır. Alegorik hikâye, bir anti-mit olarak değil, mit dünyası'nın sınırları ve sınırlıkları üzerinde yoğunlaşacak bir hikâye olarak mit ile alegorik hikâye arasında yaşanan gerilim içinde işler. Böyle yapmakla, mit dünyasını yıkmadan bastırır. Alegorik hikâyenin gücü, mit ile geleneğin sınırlılıklarına meydan okuyan değişim, reform, muhalefet ihtiyacını dile getiren, deyim yerindeyse, süprizi, anti-kahramanı sunumunda gizlidir. Alegorik hikâye, mitin sınırlılıklarını göstermek, izâfîliğinin [dünyasının izâfîliğinin] açığa çıkması için dünyasını sarmak için bilinçli olarak bu şekilde kurulur. Bir *alegorik hikâye olarak*, bir mitin yerine bir başka miti yerleştirmez. Alegorik hikâye, aslında, bizi aşkınlık tecrübesine hazırlayan hikâyenin karanlık gecesidir. Crossan, bununla, bu hikâye tahlilini çizgi roman karakterleri açısından resmetmeye geçer:

> "Bu beş hikâye anlatma biçimini müşterek bir şekilde örnekleyebilmenin en iyi yolu, kanımca, bir gazetenin karikatür/komedi sayfalarını alıp beş hikâye anlatma biçimini çizgi roman tarzı açısından resmetmektir. *Mit*, 'Rick O'Shay' tarafından temsil edilir; saygı duyulan kalbi en fazla temiz kişi olduğu için silahı da en hızlı çeken erdemli silâhşör Batı mitinde sürer. *Ahlâkî hikâye*, 'Dick Tracy'de biraz küstahça verilir; hukuk ve düzen, "Evet, kaçınılmaz olarak, bir suçlunun ilkin tepesi atar, sonra da kafayı yer ve kendini bitirir böylece" şeklindeki hiç de ahlâkî olmayan bir sözle savunulur. 'Mesaj'ın (ahlâkî hikâye'nin) Tracy ya da her kim ise artık, çizgi romanda doğrudan okuyucuya bakarak ilan ettiği için geldiğini görebilirsiniz her zaman. *Aksiyon*, 'Brenda Starr'ın maceralarında bulunur. Hikâyede erkek arkadaşının siyah orkide serumu ile hayatta kalmaya çalışmak için sürekli ormana kaçan erkek arakadaşı figürü ile girdirilen 'sorunlu bir ilişki' sözkonusu olduğu için Brenda'ya art arda akıp giden episotlarla

> sempati duymaya başlarız: ('Havaalanından eve gelen Brenda gözyaşları ile kendisini yatağa atar'). *Hiciv*, Bayan Richardson'ın kocasına "Elliot, iş aramanın vakti gelmedi mi?" diye sorduğu 'Doonesbury' ile çok iyi temsil edilir. *Alegorik hikâye* ise, yeni gelen 'Basil' ile sunulur zaman zaman. Bu çizgi roman sık sık tuhaflıklarla hayal arasında gidip gelir; burada, olup bitenler neden böyle oluyor da başka türlü olmuyo acaba diye sorduğumuz soruda olduğu gibi güçlü bir alegori unsuru vardır." (s. 61).

Mit ile alegorik hikâye arasındaki ara/fasıla, yapısalcı görüşler için çok önem arzeden ikili karşıtlıkları resmeder; fakat ayrıca hikâyenin spektrumunda mit'in rolünü öne çıkarır. Mit, dört dörtlük bir hikâyedir; kendine özgü ve bir hayli kafa yorularak kurulan bir yapısı olan hikâye ise, her şeyden önce ve öte, içerik-merkezli'dir. Bu, küçümsenmemesi gereken bir noktadır ve bu gerçek, mitin, kişiliğin bütünleştirilmesindeki rolü daha fazla önümüze gelmeye başladığı zaman daha da önem kazanacaktır.

Mit sorununa yeniden dönecek olursak... Artık mit kavramının bizatihî kendisinin, aynı ânda, hem her bakımdan türlü güçlüklerle dolu olduğu, hem de yine de, çeşitli geleneklerde görüldüğü gibi, belli bir halkın ya da insan türünün bizatihî kendisinin ilk kökenlerine dair zengin, sıklıkla kutsal, zaman zaman ciddî ama her zaman imajinatif hikâyeleri tasvir etmekte kullanıldığı zaman gerçekten anlamlı olduğu apaşikâr bir şekilde ortadadır. O hâlde, mitleri tasnif etmeye ya da kategorize etmeye çalışmak, artık herkes tarafından da kabul edildiği gibi, oldukça bir çabadır. Ama yine de anlamsız bir çaba değildir. Ne kadar yetersiz oursa olsun, herhangi bir tasnif çabası, hiç yapılmamasından daha iyidir; çünkü böyle bir çaba, en azından, anlama ve kavrama konusunda kişiye yardımcı olacak bir çabadır.

Bir tasnif yapma çabası için risalelerde kullanılan tasnif teşebbüslerine bakabiliriz: Kozmosun, tanrıların ve insanlığın

kökenleriyle ilgilenen kozmogonik türde mitler, teogonik türde mitler ve antropogonik türde mitler. Bu mitlere, ayrıca, kozmosun ve insanlığın ilk/başlangıç durumlarıyla ilgilenen, örneğin Cennet mitleri; kurtarıcı tanrılarla ilgilenen Kurtuluş mitleri ve kozmosun tahribi ve kahraman-tanrı'nın kıyamet günü vaktinde gelişiyle ilgilenen eskatolojik [kıyamete, son'a iat] mitleri de ilave edebiliriz. Ancak bu tür bir tasnif, adından gelecek alt-tasniflemelerle birlikte hızla denetimi zor, hantal bir yapıya dönüşecektir.

Daha anlamlı bir tasnif ya da tipoloji, mitin pratik ve seremonik yönlerinden ziyade anlatısal ve spekülatif/düşünceye dayalı yönlerine vurgu yapılmasını öneren Bristol Üniversitesi'nden G. S. Kirk tarafından geliştirilmiştir. (1970: 253 ve deamı). Bu yaklaşımın, vurgu, daha az sonuçları olan parçalar üzerine yapıldığında/yerleştirildiğinde sözkonusu problemlerden kaçınabilme ilâve imkânları vardır. Kirk, mitlerin, mitsel fonksiyonlarıyla bağlantılı bir şekilde üç kategoride tasnif edileceğini önerir.

Bu ayırımlardan birincisi, temelde anlatı ve eğlence yönüyle; ikincisi, işleyiş, tekrar ve geçerlilik işlevleriyle; üçüncüsü ise daha spekülatif ve izah edici işlevlerle ilgilenir. Birinci kategoride, pek fazla ya da hiç spekülatif veya işleyişle ilgi içeriği olmayan ağırlıklı olarak anlatıya dayanan mitler üzerinde yoğunlaşır. Bu küme, sadece masallar ya da geçmişin gelişkin/işlenmiş kalıntıları olarak sahip oldukları câzibe vasıtasıyla muhafaza edilen efsanevî mitler üzerine inşa edilen mitleri içerir. Örneğin Homer'in *Iliad*'ı ya da Hesion'un *Elhoeae* şiirinin bazı bölümleri bu türden mitlerdir. İşleyiş, tekrar ve geçerlilik işlevlerinin sözkonusu olduğu ikinci küme, ritüel ve seremoni ânlarında düzenli olarak tekrarlanma eğilimi gösteren ve tekrarlanması onların değer ve anlamını gösteren mitleri içerir. Pek çok üretkenlik miti ya da ritüeli ve Mircea Eliade'in bulguları ve yorumları ile önem kazanan türden mitler bunlara örnektir. Bu tür mitler, klan sistemi ya da krallık ve

tahta geçiş kurumları gibi kabile geleneklerini ve kurumlarını onaylayan, onların hatıralarını muhafaza eden ve onlara otorite kaynağı oluşturan mitlerdir. Bunların Malinowski'nin Trobriand Adaları'yla ilgili çalışmasında öne çıkarıldığını görüyoruz. Zaman zaman bu kümedeki mitler, birinci kümedeki mitlerle örtüşür ama içerikleri pek anlatıya dayanmaz, daha ziyade mitsel ilişkilere vurgu yapılır; örneğin ay'ın güneşin karısı ya da çocuğu olarak görülmesi gibi. Hangi standartlar açısından bakılırsa bakılsın son derece önemli olan üçüncü kümedeki spekülatif mitler, izah edici bir işleve yardımcı olur ve zaman zaman oldukça imajinatif ve fantastik olma eğilimi gösterirler. Her ne kadar önerdikleri çözümler kimi zaman gerçekdışı ya da bir hayli mitsel olsa da, bu kümede yer alan mitler, insanlığın problemlerin çözümler ya da en azından mümkün çözümler önerirler. Babasının yanındanki insanlığının tedirgin edici ama sonunda kabul etmek zorunda kaldığı kendi ölümlülük problemiyle boğuşmasına yol açan yarı-dînî *Gılgamış Destanı*, bunun bir örneğidir. Bu tema, ayrıca, Greklerin Orpheus ve Eurydice mitlerinde de mevcuttur. Bu tür mitler, hiç birinin öyle kolay cevapları olmayan ve hepsi de bütün insanlık için büyük problemler oluşturan aynı büyük insanlık problemleriyle ilgilenen modern okuyucular için bile dikkate değer çekiciliğe sahiptir.

Kirk'ün kendisine ait olan bu mit tasnifinin elbette ki sorunlu yönleri de var. Ancak modern düşünür için belli ölçüde bir kavrayış imkânı sunan bu tasnif, kendi tahlilinde bir örtüşmeye izin verir ama yine de bütünüyle karmaşık ve zaman zaman oldukça ağır bir konunun bir ölçüde kavranılması çabasının makul bir şekilde gerçekleştirilebilmesinin pek de mümkün olmadığını kabul eder. Dolayısıyla, burada, kadîm ataları-mızın mitsel muhayyilelerindeki kahramanca çabalarına daha fazla saygı duymamız gerektiğini farketmiş oluyoruz. Onların başarılarının büyüklüğü, onlara daha fazla güven dolu bir hayat sunmuştu. Daha da şaşırtıcı olan nokta, bu durum, çağdaş

dünyada yaşayan insana da konuşmakta, onu da büyülemekte, bir hayli etkilemekte ve onun da merakını kamçılamaktadır.

B-ÜÇ ÖNEMLİ MÜLÂHAZA

Bultman'dan itibaren, mitleştirmeden arındırma fikri, ciddî bir şekilde dikkatleri üzerinde toplamayı başardı. Bu, Bultmann'ın ve diğerlerinin çabaları, deyim yerindeyse, abartılarını ortadan kaldırma ve gerçek zaferini sağlama almak için mitin alanını daraltma girişimlerini gösterir. Mit'te, çağlar boyunca yapılan ilâvelerle birlikte dikkate değer bir oranda sahte/güvenilmez bilgi birikmiş, mitlerdeki gerçeği-arama ifadesi, üzeri silinerek yeniden silbaştan yeni şeyler yazılan parşömen gibi mitlerin de üzeri/gerçek nitelikleri örtülmüş ve gizlenmişti. Mitleştirmekten arındırma çabası, mitte mündemiç/gizli olan zengin hakikat özüne/ruhuna ulaşma çabasıydı. Bu çaba, mite saldırma girişimi olarak anlaşılmamalıdır. İşte bu nedenledir ki, Ricoeur, bizim mitten arındırma çabamızdan değil, mitleştirmeden arındırma çabamızdan sözeder. İnsan türü, her zaman mitlere sahip olagelmiştir ve sahip olmaya da devam edecektir; mitleştirmekten arındırma çabası, mitteki hakikati korumayı ve bu hakikati diğer insanlarla paylaşmayı amaçlar ve mümkün kılar.

Bu bölümün önceki kısmında mit'in ne olduğunun anlaşılması sorunuyla ilişkili büyük sorunların neler olduğunu göstermeye ve böyle bir anlama çabasının, miti zengin ve kutsal bir hikâye olarak gerçek boyutlarıyla ortaya çıkararak buğdayı darıdan ayırma ihtiyacına dikkat çekmeye çalışmıştık. Orada da gördüğümüz gibi, bu iş, hiç de kolay bir iş değildir.

Mitle ilgili pek çok bilgi ve kavrayışa sahip olmamıza rağmen, mitlerin bazı özellikleri, geçen bir yüzyıldaki uzmanların çalışmalarından ortaya çıkarılmış özelliklerdir hâlâ. Geçen bir yüzyıl diyoruz; çünkü mit olarak mit, ancak bu zaman zarfında özelliklerini kazanmış ya da en azından kazanmaya başla-

mıştır. Dolayısıyla, miti mit olarak tanımaya başlamamız ancak modern zamanlarda mümkün olmuştur demek, abartılı bir iddiada bulunmak demek değildir; ki bu, miti, bir yandan otantik taihten; öte yandan da gerçek açıklama'dan/izah'tan ayırdetmeyi öğrendiğimizi söylemenin bir başka şeklidir. Yine de, mitin câzibesi eski zamanlara ve temel hikmet idraklerine ve geleneklerine kadar gider.

Burada mit konusunda üç temel mülâhaza geliştirilecektir. Bu mülâhazalar, önceki tartışmamızın dikkatli bir şekilde mütaâla edilmesinden ve bizim bildiğimiz hâliyle ve şekliyle mit hakkındaki derin tefekkürden çıkarılacaktır. Her şeyden önce, mit, dil ile son derece iç içe geçmiştir ve dilden ayrı/bağımsız anlaşılabilmesi handiyse imkânsız gibidir. Miti, ister ayrıntılarıyla göz önüne sermeye, ister mite sirayet eden metaforlarla ve sembollerle uğraşmaya, isterse mitin yansıttığı görülen belli bir mitin arketipteki izlerini araştırmaya çalışalım; dil ile haşir neşir oluruz. Hatta mitin bazı durumlarda, dikkatle ve periyodik olarak gerçekleştirilen bir ritüelden doğduğu görüşünü benimsemeyi tercih bile edecek olsak, dil meselesi yine de son derece hayatî bir mesele olmayı sürdürür. Çünkü fiillere/eylemlere yaptığı vurgu nedeniyle ritüel, bir halkın incelenmiş bir eylemidir ve derinlemesine, her bakımdan dile dökülmüştür. Hakikat şu ki, bir halkın herhangi bir kültürel başarısı, sessiz bir şekilde gerçekleştirilmiş bile olsa, dile dökülmüş [müzik, düşünce, sanat, edebiyat, siyaset ve hatta gündelik hayat dilleri örneklerinde olduğu gibi dille ifade edilmiş] bir başarıdır. Tıpkı arkeolojik bulgular gibi dil, kendiliğinden ve kendisi için sesli bir şekilde konuşur. Dolayısıyla nasıl ritüeller ve seremoniler, insanın iç dünyasını hissiyatını dile getiriyorsa, aynı şekilde, mit de, bir dile dökme sitili, hayat hakkında konuşma biçimi olarak kendisini tezahür ettirir. Sözgelişi, hiç bir şey pandomimden daha fazla ve daha ustalıklı bir şekilde kendiliğinden konuşmaz. İşte ritüel de pandomime yakın ve benzerdir ve mit ritüelle aynıdır.

Kişinin mite sirayet eden metafor ve sembollerle karşılaşması dile dökmenin kendini açığa çıkarmasıyla mümkün olur. Daha önce, bizi mevcut durumun ötesine taşıyan metaforun, sembolün kökenini oluşturduğunu görmüştük. İster eylem sembolleri olsun, ister ritüel ya da yalnızca sözcükler olsun, mitlerin, sembollerle dolu olduğu açıktır. Mitin içerdiği güçlü anlamı ve önemli derinlikleri kavrayabilmek mitteki pek çok sembolik tezahürün anlaşılabilmesiyle mümkündür. İster önemli derinlikleri mitlerin dayandığı söylenen farzedilen bir arketip açısından açıklamayı tercih edelim, isterse (Harry Stack Sullivan'ın deyişiyle hepimiz insanız ve hepimiz insanî şekillerde hareket ederiz, ifadesinde özetlenen) temel insanî yapı açısından izah etmeyi tercih edelim, bu düzlemde, mit, hâlâ bir insanî inşa olmayı sürdürür ve son derece imajinatif, dile dökülmüş, dile getirilmiş, telâffuz edilmiş bir başarıyı temsil eder.

Burada yapacağımız ikinci kritik mülâhaza, mitin her zaman aldığı anlatı formudur. Crossan'ın çalışması hakkında yaptığımız tartışmada da ifade ettiğimiz gibi, mit, kendine özgü zaman ve mekân anlayışı olan ve drama şeklinde ezelî zamana kadar uzanan bir hikâyeden oluşur. Mit, insanları tanrıvârî tipler olmasa bile, hayattakilerden daha canlı kanlı bir drama kişiliğinde canlandırarak onları bir ezelî zamana fırlatan ve canlı insan hayatından kaybolduğu gözlenen peşinde koşturulan çokluğu ya da bütünlüğü insanlığa sunacak pek çok ana hikâye, yan-hikâye ve karmaşık hikâyelerle pek çok büyük ve küçük sorunu çözerek insanlık durumuyla, insanın sorunlarıyla ilgilenir. Mitin her zaman bir uzlaşma sunduğunu söylemek, her ne kadar pek çok mit bundan başka bir şey yapmıyor gözükse de, yine de abartılı bir şey söylemektir. Bununla birlikte, mit, sıklıkla çözüme yakın şeyler sunar ve bir mücadele içine girenleri tasvir eder ve kabul edilebilir bir çözüm önerir.

Böyle yapmakla mit, bütün kaçınılmazlıklarıyla, zorlukla-

rıyla birlikte insanın gerçek hayat tecrübesinin dramını yakalar. İnsan için, hiç bir şey sonsuza dek bitmiş sayılmaz. Hiç bir büyük karar, her şeyi beklenen kapalı sonla bitirecek şekilde sonuçlanmaz. Her karardan sonra zaman zaman kararsızlık ve uyumsuzluklar da belirir ve bu gerçekliklerle yaşanması gerekir. Dolayısıyla, her insanın yaşadığı bütün bir anlatı, şöyle tasvir edilmelidir: Sonsuz boyutları olan ve hiç biri nihâî sonla sonuçlanmayan ve süregiden bir drama ve önemini yitirse bile insanı hâlâ etkileyen, insanın peşini bırakmayan türlü kararlar. Kısacası mit, insan hayatı demek olan belirsiz dramayı dramatik bir şekilde ifade eder. Ricoeur'nun deyişiyle:

"Böylelikle, anlatı biçimi (narrative form), ne ikincil/tâlî ne de tesadüfîdir; aksine pirimitif/ilksel ve temeldir. Mit, ifade etmek istediği şey, hâlihazırda bir drama olduğu için sembolik fonksiyonunu özel anlatış (narration) biçimiyle gerçekleştirir. İnsan tecrübesini açan ve açığa çıkaran işte bu ezelî dramadır. Bunun içindir ki, bunu hesaba katan mit, yeri değiştirilemez bir anlatış fonksiyonuna sahiptir." (1960: 170).

İnsanoğlu, daima canlı hikâyeler olmasından başka bir nedenle olmasa bile, kendi hikâyelerinden hoşlanırlar. Biz insanlar, drama, oyun, roman ve anekdotla rahatlarız, kendimizi onların içinde ve onlarla birlikte hisseseriz; çünkü onlar sürekli olarak yaşarız kendi hayatımızda. En acayip anlatılarda bile, kendi hikâyemize benzer bir şeyler buluruz; çünkü en sâkin hayatlarda bile acayip hâdiseler mutlaka vardır. Her zaman hepimizin de söylediği gibi, gerçek kurmaca'dan/romandan daha acayiptir. Dolayısıyla, gerekirse, belli ölçüde abartılara izin verebiliriz; çünkü hepimiz kendi hayatımızda bu tür abartılı ânları yakînen yaşarız. Ne kadar tuhaf görünürse gözüksün, imkânsızın, hatta çözülemez'in de vukû bulmasına izin verebiliriz; çünkü mitsel davranışın temelinde olan bütünlüğü bir süreliğine de olsa tatmamıza imkân tanır. "sonsuza dek mutlu-mesut bir şekilde yaşadılar" deriz başımızı sallayarak; ama gerçekte öyle olmadığını çok iyi biliriz. Mit anlatı-

ları tarafından varsayılan uzlaşmalar, aslında gerçek uzlaşmalar değildir. Üstelik mitin amacını gerçekleştirmesi için öyle olması da gerekmez. Mitin mutlu sonuna yaklaşacağını gördüğümüz zaman, ufukta yeni mücadelelerin beliriverdiğini ve kısa bir süre sonra tanrıların ya da kahramanların ortaya çıkacağını biliriz. Ne kadar ihtimal dışı gibi görülürse gözüksün bir çözüme ulaşma imkânının varolduğu bir ân konusunda konuşulmamış bir anlaşmaya varmak yeterlidir ve bu da mitin amacına ulaşması için kâfîdir. İnsanoğlu bunu anlayabilir ve tanrıların da mükemmel olmayan cevaplar bulduklarını öğrenmeleri insanları rahatlatır bile. İnsanlar kendi hikâyelerine bayılırlar ve Camelot'u düşlemekten hiç bir zaman bıkmazlar.

Burada geliştirilecek ve konumuzun temelini oluşturacak üçüncü bir mülâhaza daha var: Mit, bir hikâyedir ve her hikâye gibi, bizim yaratıcı muhayyilemizin ürünüdür. Mitin kesinlikle bir tarih olmadığını görmüştük ve felsefe ile bilimin bazı özelliklerini paylaştığını zikrettiysek de, mit felsefe de, bilim de değildir. Yine de mit bizi, ezelî (primordial) zaman geri götürür ve bizi kadîm zamanların tanrılarının ve kahramanlarının eylemleriyle kalıntılarıyla tanıştırır. Muhayyileye dayalı düşünce, mitin özünü oluşturur. Kahramanların düşüncelerine, derin düşünceye dalışlarına, içine sürüklendikleri mücadelelere, bu mücadelelerin ortasında onların sahip oldukları duygulara, içine sürüklendikleri entrikalara, canlandırmaktan hoşlandıkları idealizme, yakalandıkları inzivaya çekilme hâllerine, zaman zaman karşı karşıya kaldıkları zorluklara ve kafa karışıklıklarını giderme, halletme biçimlerine böylelikle tanık oluruz. Bütün bunlar, bir halkın, onların ozanlarının, hikâye anlatıcılarının, aşk hikâyesi anlatıcılarının imajinatif dehalarını ele verir. Mitte, muhayyileye dayalı düşünmenin gerçek ve hakîkî gücünün nasıl işlediğini görürüz ve bu tür hikâyelerin kadîm insanlara ve halklara neden bu kadar câzip geldiğini kolaylıkla anlayabiliriz. Mitler, halkların imajinatif düşüncesine hitap etmesi tasarlanan imajinatif inşalardı.

Ancak mit, daha fazlasını da yapmıştı. Mitin anlatıda tecessüm etmesi, insanları kendi hayatlarındaki sınırların içinde gerçekleşiyordu. Böylelikle mit, abartılı bir formda, insanların/halkların düşüncelerini sorunlarını, şüphelerini ve meraklarını tasvir ediyordu. Hatta tanrılar ve kahramanlar, deyim yerindeyse, abartılı özelliklere ve azamete sahip insanlardı aslında. Burada mesele, insanların ve tanrıların yaptıklarını hakîki ve doğru bir şekilde resmetme meselesi değildir; bilakis, insanların karşı karşıya kaldıkları hayattaki sorunlarını insanî bir şekilde kavrayabilmeleri için bu sorunları abartılı ve kahramanca biçimler kazandırarak imajinatif bir şekilde resmetme meselesidir. Dolayısıyla mit, insanîlikleri çerçevesinde insanlar hakkında çok şey söyler ama insanla ve insanlık'la belli bir mesafeden, tanrılar ve kahramanlar nokta-i nazarından ilgilenir.

Bütün bunların ışığında, eğer ille de Greklerden örnek vermek gerekirse, eski mitlerin bir Homer'e nasıl dönüştüğünü ya da dönüştürüldüğünü anlayabilmek kolaylaşır. Dehasını, eski zamanların hikâyelerini sanatsal bir şekilde bir araya getirmeye yoğunlaştıran Homer, bir kez daha mitlerle ama bu kez daha disipline edilmiş ve sınırlandırılmış mitlerle karşılaştığımız *Iliad* ile *Odyssey*'i hazırlamıştır. İşte buradan Homer'den Aşil'in (Aeschylus), *Iliad*'dan ve *Oresteia*'ya, dolayısıyla tıpkı bugün bize nasıl insanlar hakkında konuşuyorlarsa, aynı şekilde her ikisinin de insanların kendileri hakkında konuştukları mitten dramaya geçiş sözkonusu olmuştur. Mit gibi drama da, dinleyicinin ya da izleyicinin hikâye ile imajinatif bir şekilde ilişkiye geçmesini ve hikâyeyi uyarlamasını talep eder. Drama, ele alınan sorunları dramanın içinde ve drama yoluyla uyarladığı izleyicinin ilham kaynağı olan tecrübe tarafından tesir altında bırakılan/şekillendirilen kendi hayatına doğru hareket edebileceği umuduyla dinleyicinin diğer hayatını (bu öteki ne kadar kapsamlı ve bu ötekinin hayatı ne kadar uzun olursa olsun) paylaşır onunla. İster mitin icat edilmesi, ister mitin anlatışı, isterse mitin işitilmesi ve uyarlanma-

sı açısından olsun, her açıdan hitap edilen şey, imajinatif olarak aydınlanan imajinatif düşüncedir.

Mitsel tasvirin, metaforları ve sembolleri sayısız şekillerde kullanması gerektiği hiç de şaşırtıcı değildir. Aslında bizim tam da beklediğimiz şeydir bu. Bütün açılardan, onların etkilerinin hayatımızda mevcut olduğunu hissederiz; hem öylesine hissederiz ki, onlar olmadan bir insan hayatı idrak edebilmek imkânsızdır. Bu bizim hikâyelerimiz için doğru olduğu kadar onların hikâyeleri için de doğrudur.

O hâlde bir hikâye'nin, insanı kişiliği için hiç de küçümsenemeyecek sonuçları olan bir ürün olduğu daha bir açıklık kazanmış durumdadır; bu yalnızca kişinin, anlatılan bir hikâyenin imajinatif çekiciliğine ve hitabına doğrudan cevap vermesinden kaynaklanmaz; aynı zamanda, belki de esas itibariyle, kişinin kendi hayatı boyunca imajinatif olarak ilerleyen kendi icadı olan bir hikâyeyi yaşıyor olmasından kaynaklanır. Daha önce Malinowski'nin; mit'in, en azından kabile mitinin, daima açıklayıcı olduğu fikrini tartışmıştık. Burada Malinowski'nin bu fikrine, hikâyenin de her zaman açıklayıcı olduğu fikrini ilâve edebiliriz. Kluckhohn, mit'te, eğlendirici bir yön olduğunu görmüştür. Biz de aynı şeyin hikâye için de geçerli olduğunu söyleceğiz; hikâyenin eğlendirici değeri çok açıktır ama hikâyenin hayata düşünce'ye-kışkırtıcı katkısı da küçümsenmemelidir. Önemli bir hikâye, herkesin hayatına, yeni, önemli ve çok ihtiyaç hissedilen kahramanlar girdirebilir.

Buraya kadar gösterdiğimiz mitin bu üç temel özelliği -yani mitin *dile getirici*, telâffuz edici tabiatı, *anlatı biçimi* ve *imajinatif renkliliği*, renklendiriciliği ve sirayet ediciliği- mitin üzerinde gerektiği kadar durmamızı gerektirir. Çünkü bunlar, insan hayatının, bizim hayatımızın üç kritik boyutunu teşkil eder. Her bireyde ve her halk topluluğunda, şu ya da bu şekilde bir anlatış'ın telâffuz edildiğini ve gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Hayatî bir yer ve öneme hâiz olmak isteyen her halk, kendisinin mutlaka bir yöne/istikamete doğru yol aldığı-

nı tecrübe etmelidir. İdealleri, rüyaları, umutları -hatta anlatıları/hikâyeleri- en geniş anlamıyla bu istikameti sunarlar: Bir kişinin anlatısı/hikâyesi, kişinin müdahil olduğu bir harekettir, [çıktığı bir yolculuktur].

Ayrıca, her kişinin ya da halkın anlatı'sı/hikâyesi, dile getirilir [dile dökülür ve dille telâffuz edilerek hayata geçirilir]. Böyle söylemekle, herkesin kendi dilini konuştuğunu ilan ediyor değiliz; her ne kadar bu ifadede hiç şüphesiz ki böyle bir şey ima ediliyor olsa bile. Aksine, burada bizim dikkatimiz, hayatın sürüyor olması, onun yaşanıyor olmasında mündemiç/gizli olduğu gerçeğine teksif edilir ve -hastaneler, okullar, mabedler, hükümet, politikalar, yasalar, mahkemeler vesairhangi türden olursa olsun bizim insanî kurumlarımız, insanın dile getirme/dile dökme kabiliyeti aracılığıyla teşekkül etmiştir. Eğer söz işlemez olsaydı, ve söz diye bir şey olmamış olsaydı, bu türden hiç bir şey var olmayacaktı. Dolayısıyla hayatımız, tıpkı hayatımızı tasvir eden mitler gibi, kendi anlatılarına/hikâyelerine sahip olmak ve sürekli olarak tekrar tekrar dile dökülmek zorundadır.

Son olarak, insan anlatısı tıpkı mit'te olduğu gibi yalnızca imajinatif olarak tasvir edilmekle kalmaz; aynı zamanda, bu şekilde yaşanır da. İnsan hayatını canlandıran, heyecanlı kılan, kışkırtan, merak dozunu artıran, hatta zaman zaman insanî teşebbüsü tehlikeye sokacak kadar tutkulu/saplantılı bir şeye dönüşebilen şey, muhayyile gücüyle dolup taşan düşünce demek olan imajinatif düşüncedir. Ancak imajinatif düşünceyi insandan koparıp atmak boşuna bir çabadır. Dahası, böyle bir şeyi düşünmek arzu edilebilir bir şey de değildir; çünkü böyle bir şey, insanın özgürlüğünü temin eden, diğer insanlara karşı duyarlı bir tavır takınmasını artıran, her birimize sonsuz imkânlar sunan mantıksal, rasyonel bir kabiliyet takdim eden insanî özelliklerimizin de ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. İnsanı, imajinatif yaratıcılıktan mahrum etmek, hiç bir zaman bizim niyetimiz olamaz, olmamalıdır; çünkü bu in-

sanın ölümü demek olacaktır. Aksine, insanın imajinatif potansiyelini ve rasyonel kabiliyetlerini kullanmak ve bunları en muazzam düşlerin hizmetine sokmak insanın amacı olmalıdır.

Buraya kadar mit ve hikâye ile onların vazgeçilmez özelliğini oluşturan dil, anlatı ve muhayyile hakkında yaptığımız tartışma ve geliştirdiğimiz argümanlar, bizi, mitin bizim canlı hayatımız demek olan dile dökme ve imatinatif anlatının aynası olduğu derûnî hakîkati ile yüz yüze getirdi. Biz insanlar olarak kendi hikâyelerimizi sevdiğimiz konusunda en küçük bir şüphe bile sözkonusu değildir.

C-MİTİN VE HİKÂYENİN TOPLUMSAL DÜZLEMDEKİ ETKİSİ

Modern incelemeler tarafından anlaşıldığı kadarıyla izini sürdüğümüz mit idraki/kavrayışı konusundaki zorlu yolu ve yolculuğu bir parça katettikten ve şimdi hikâye olarak görülen, insan davranışının en mükemmel paradigmasını oluşturan mitin bazı temel özelliklerini gözden geçirdikten sonra, şimdi de, insan resminde mit-hikâye'nin nasıl resmedildiğini görmeye çalışacağız. Bu bölümün bu altbölümünde, bu konuyu topluluk/toplum düzleminde, daha sonraki altbölümünde ise, daha kişisel/şahsî düzlemde irdeleyeceğiz. Elbette ki, bireyin hayatını bütünleştirme arayışında en uygun yerin burası olduğunu bizzat müşahade etmiş olacağız.

Mit-hikâye'nin toplumsal düzlemdeki etkilerini resmetmek için pek çok örnek zikredilebilir. Biz burada iki örnek üzerinde yoğunlaşacağız: Birincisi, Almanya'da Hitlerin iktidara gelişi ve yükselişe geçişi sırasında Nasyonal Sosyalist Parti tarafından onaylanan antik Teutonik [pagan] mitlerin toplumsal düzlemde nasıl etkili olduğunu resmeden bir örnektir. İkincisi de, ABD'de köleliğin yaygınlaşmasını hızlandıran ve 1863 yılında köleliğin kaldırılmsından çok sonraları kölelileğin fiîlî etkilerini pekiştiren mit-hikâye üzerinde yoğunlaşacak bir tablo olacak.

1-Almanya'da Nasyonal Sosyalizm'in Yükselişi

Almanya'da Nazizm'in yükselişi, ilk gençlik yıllarındaki sanatsal ilgileri çok kötü başarısızlıklara tanık olan ve 1923 yılında Cumhuriyet'e karşı giriştiği siyasî darbe girişimi kendisinin hapse atılmasıyla sonuçlanan Adolf Hitler'le sözkonusu olmuştur. Hitler'in kişisel gücü, onun Wagner'in operalarına, Nietzstche'nin süpermen felsefesine, Wagner'in damadı olan, erdem ve uygarlığın Aryan ırkının ürünü olduğu ve Samî/Yahûdî ırkı tarafından tehdit edildiği tezini öne süren *Foundations of the Nineteenth Century* başlıklı kitabın yazarı Tötünlaşmış İngiliz Stewart Chamberlain'in Yahûdî-karşıtı yazılarına coşkulu bir hayranlık duymasından geliyordu. Avusturya vatandaşı olmasına rağmen Hitler, Birinci Dünya Savaşı sırasında Alman ordusuna katılmış ve demir haç cesaret nişanıyla ödüllendirilmişti. Ama savaş sonrasında Almanların yenilmesi ve Almanya'daki cumhuriyet devrimi Hitler'in derin acı ve üzüntüye boğulmasına neden olmuştu. İşte tam bu noktada Hitler politikaya atılma kararı verdi.

Hitler, 1919 yılında, Nasyonal Sosyalist (Nazi) Partisi'ni kurmak için ordudaki tanıdığı kişilerle irtibata geçti. Arkadaşlarıyla birlikte Paris Barış'ını kınayan, bütün Almanları Büyük Almanya ideali etrafında toplanmaya çağıran, Alman sömürgelerinin yeniden-tesis edilmesini isteyen, Almanya'nın yeniden-silahlandırılması çağrısı yapan, Almanya'daki Yahûdîleri "yabancılar" olarak niteleyerek kınayan ve onları sürgüne gönderme tehdidiyle Alman yurttaşlığından çıkarılmasını talep eden radikal bir platform kurdular. Biraz önce de değindiğimiz gibi, 1923 yılındaki darbe girişiminin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Hitler hapsedildi ve hapishanede hayatını ve fikirlerini coşkulu bir dille anlattığı *Mein Kampf/Kavgam* başlıklı kitabını yazdı. Sonraki beş yıl içinde etrafındaki subaylarla birlikte parti örgütünü güçlendirdiler; Cumhuriyet'e karşı her geçen gün büyük gösteriler düzenlediler; Münih'te karargâhlar ve hücre evleri, gençler ve çocuklar için dernekler

açtılar; özel bir polis gücü ve özel asker timi kurdular. Siviller için kırmızı kol bandı üzerinde siyah Aryan Swastika Amblemi bulunan kahverengi şortlar; diğerleri ise iskelet rozetli siyah şortlardan oluşan üniformalar giyiniyorlardı. Bunlar, Nazi liderlerini ve toplantılarını koruyorlar ve rakiplerinin toplantılarını ise basıyorlardı. 1932 yılının ilkbaharında Hitler, Devlet Başkanı von Hindenburg'a karşı seçimlerde başkanlık yarışına aday olarak katıldı ama seçimi kaybetti. Ama 1933 yılının Ocak ayında bunamanın eşiğine gelecek kadar yaşlı Hindenburg, bu şartların da dayatmasıyla Hitler'in Almanya şansölyesi/başbakanı olarak atamak zorunda kaldı. Hitler, altı ay gibi kısa bir süre içinde Almanya'nın diktatörü oldu. Hindenburg, devlet başkanlığı ünvanını koruyordu ama hiç bir etkisi kalmamıştı: Cumhuriyet artık fiilen ölmüştü; Hindenburg da zaten ciddî bir şekilde hastalanmıştı.

Alman meclisinin (Reichstag) 1 Nisan 1933 tarihinde bütün yetkilerini Hitlere devretme kararı alması, Alman Cumhuriyeti'nin resmen sonunu getirdi ve Üçüncü Alman İmparatorluğu'nun doğmasının önünü açtı; bilindiği gibi birinci Alman imparatorluğu, 962'den 1806'ya kadar yaşayan Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'ydu; ikincisi ise 1871'den 1918'e kadar süren **Hohenzollern** İmparatorluğu'ydu. Hitler'in propagandistleri tarafından tahrik edilen ve sömürülen yoğun bir popüler coşku bütün bir Almanya'yı kaplayıverdi. Basın, radyo ve sinema, yurtsever amaçlarla kullanıldı. Her yerde gösteriler yapılıyordu: Kahverengi şortlu askerler resm-i geçitler yapıyor ve alkışlanıyor; gençler coşkulu marşlar söylüyorlar; her tarafta ateşli nutuklar atılıyor, konuşmalar yapılıyor ve swastika rozetleri ve bayrakları dalgalanıyordu her tarafta. Tam bir şovmen olan [Hitler'in propaganda bakanı] Joseph Goebbels, gösteri üstüne gösteri düzenliyor ve bütün bir ülkeyi kaplayan büyük bir histeri dalgası yayıyordu. Bütün bu toz duman bulutu arasında Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ülkenin karşı karşıya kaldığı bütün kötülüklerin sorumlusu ve günah keçisi

ilan edilen Yahûdîlere ve Marksistlere karşı nefret dolu saldırılar düzenleniyordu.

Aynı 1 Nisan 1933 tarihinde yalnızca Aryan ırkından olanları (Yahudi olmayan ve ailesinde Yahudi bulunmayan Alman yurttaşların) sivil ve askerî mevkilerde bulunabilecekleri, yargıç, polis, öğretmen ve üniversite profesörü olabilecekleri yasayla teminat altına alınmıştı: Bütün bu yasal düzenlemelerden sonra Yahudiler ve Yahudi kanı taşıyan Hıristiyanlar bütün devlet kurumlarından ve kamu görevlerinden uzaklaştırıldılar; bunların yanısıra bu kişilere karşı iş dünyasına ve bütün meslek dallarında büyük bir ayırımcılık yapılmaya başlandı. Ardından hem bireysel, hem de kollektif olarak bunlara karşı periyodik saldırılar düzenlenmeye başlandı; bu saldırıların hepsi de ulusal birlik ve yurtseverlik söylemi üzerinden meşrûlaştırılmaya çalışılıyordu. Nazilere karşı çıkan bütün unsurlar süratle temizleniyordu. Açıktır ki, bütün bu uygulamalardan Yahudiler ve Marksistler büyük zarar görüyorlardı; ama hükümüetin gayr-i insanî uygulamalarına karşı çıkan Alman yurttaşlar da zarar görüyorlardı. Hükümete muhalefet edenler ya sürürülüyorlar ya da toplama kamplarına gönderiliyorlardı. Kasım 1933'te yeni meclis kurulmuştu. Seçimlerde Nazi adaylar 39,5 milyon oy alırken, 3,5 milyon oy ise geçersiz ya da boş oydan oluşuyordu. 1933 yılının sonunda Hitler, Prusya'nın ve diğer bütün tarihî Alman devletinin/eyaletinin özerkliğini ortadan kaldırdı; **Hohenzollern** imparatorluğu'nun göze almaya bile cesaret edemediği bir başarıydı bu. 1934 yılındaki berbat tasfiyelerden sonra Hindenburg öldü ve Hitler kendisini hem başbakan, hem de devlet başkanı ilan etti. Hitler, halk desteğini de arkasına aldı ve Hitler'in yeni ünvanı imparatorluk lideri/*Reichsfuhrer* oldu.

Bütün bu teşebbüsleriyle Alman Nasyonal Sosyalizmi, liberalizmin, demokrasinin, Marksist sosyalizmin, pasifizmin, enternasyonalciliğin, alçakgönüllülük, yardımseverlik ve uysallık gibi Hıristiyan değerlerinin baş düşmanı olduğunu ilan et-

ti. Almanları, bütün Slav ve Latin komşularından ve aşağılanan ülkedeki Yahudilerden ahlâkî meziyet ve askerî kudret bakımından doğuştan üstün görerek "saf Aryan ırkı" olarak değerlendiren Alman ırkının ırkî üstünlüğünü ilan etti. Nazizmin takipçileri, bu öğretilerle coşuyor ve kendilerinden geçiyorlardı; Nazilerini daha aşırı uçta yer alanları ise, Hristiyanlığın Alman ulusunun dini olmasını reddediyorlar ve Hıristiyanlık öncesi eski Almanların kabile ve pagan dinlerini yeniden canlandırıyorlar, sembolik olarak Thor ve Woden tapınma ve savaşçı-kahraman Valhalla'yı yüceltme girişimlerini hızla yaygınlaştırıyorlardı. Bu aşırı uçtakilerin başını Rus Yahudisi Nazi filozofu Alfred Rosenberg çekiyordu: Rosenberg'in yazdığı *The Myth of Twentieth Century* başlıklı kitap Nazi hareketinin felsefesini izah eden bir kitaptı. Rosenberg, Nazi partisindeki en azılı Rus düşmanı olmuştu.

Bütün bu hercümercin ortasında, vicdanlı ve kişilikli Yahudi ve Yahudi olmayan pek çok Alman bu doktrinleri ve politikaları reddediyordu. Son kertede onların seçenekleri, eğer yapabilirlerse dünyanın bşaka bir yerine kaçabilmek, Almanya'da çaresiz bir şekilde acı çekmek ya da toplama kamplarında ölmekti.

Ünlü Münih Paktı'ndan altı ay sonra Mart 1939'da Alman ulusalcılığı Alman emperyalizmine dönüştü. Avrupa ülkelerini harabü türab eden İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasından kısa bir süre sonra Nazizm, bütün bir Alman milletinin altüst olmasına, 6 milyon Yahudinin hunharca katledilmesine yol açtı ve Hitler'in bir sığınakta alevler içinde ölmesiyle birlikte Almanya'da sona erdi.

Almanya'daki Nasyonal Sosyalist hareketin bu olağanüstü tarihi, bu kısa özetlemede zikredilmeyen diğer pek çok faktör hesaba katılmadan tam ve doğru bir şekilde anlaşılamaz. Keza, Nazi hareketi tarafından canlandırılan antik Tötonik [pagan] mitlerinin bütün bu pagan tarih boyunca oynadığı güçlü rol incelenmeden ve değerlendirilmeden de tam olarak anlaşı-

lamaz. Hitler'in Tötonik geçmişin ırkçı inançlarını, özellikle de anti-semitik olanlarını ciddiye aldığı çok iyi bilinen bir gerçektir. Daha önce de değindiğimiz gibi, Rosenberg'in felsefesinin temelinde de bu pagan inanç yatıyordu. Rosenberg'den çok önceleri, bu pagan inançların temelinde Tötonik düşünce yer alıyordu. Hiç şüphe yok ki, Hitler, Rhur baronlarından ve Doğu Prusya'nın toprak sahiplerinden aldığı finansal desteğe çok şey borçluydu. Bunlar, Hitler'in gücü ele geçirmesinde kilit aracı rolü oynamışlardı. Ama Hitler, öncelikle **Gotterdammerugn**'a ve geçmişin pagan kahramanlarına, yalnızca öğretilerinin salgın bir hastalık gibi yayılması açısından değil; aynı zamanda bizzat kendisinin hezimete uğraması ve kendi ülkesini tahrip etmesi açısından da çok şey borçluydu.

18. yüzyılın başlarında, Almanlar arasındaki Romantikler-öncesi düşünürler ve yazarlar, yükselen etnik grupların beklentilerini destekliyorlar ve bir tür bağımsız ulus ya da kültür olma özlemlerine sempati besliyorlardı. Sözgelişi, Novalis, *christendom or Europe* (1799) başlıklı kitabında, Orta Çağları över ama Fransız Devrimi'ni savunacak nedenler/gerekçeler de bulur. Ancak her ne kadar bazı Heidelberg entellektüelleri, Henry Hatfield'in deyişiyle "Nazi-yanlısı" olsalar da, Novalis'in çağdaşlarının çoğu, politikleşmiş değillerdi (1960: 203). Prusyalıların 1806 yılında Napolyon tarafından yenilgiye uğratılmasından sonra Alman entellektüellerinin politik meselelere ilgisi birdenbire hızlı bir artış gösterdi. Daha genç yazarlar, derinden kışkırtılmışlar, şiirsel, romantik bir Ortaçağ Almanyası miti, gerçek bir politik görünüm kazanmıştı. Prusya'nın askerî cesaretinin zaferleri, kuzeylilerin [pagan Avrupalıların] üstünlüğü, kahramanlık yüklü orman figürleri, antik imparatorluk düşü ve ideali, 18. yüzyılın ortalarında ve sonrasında anlam ve önem kazanan temalar hâline gelmişti:

> "Genel olarak konuşmak gerekirse, Alman Romantizmi, birbiriyle yakından ilintili iki temel eğilim gösterir: Han-

diyse Faustçu bir kôken, bir *Ur* arayışı ile az çok mantıksal açılardan değil, daha ziyade mitsel olarak düşünme alışkanlığı. Kôken arayışında, Grimm Kardeşler, Freiedrich Schlegel, Gorres ve Fichte, öne çıkan hâkim figürlerdir. Bu teşebbüs, Grim Kardeşlerin büyüleyici ve etkileyici endüstriyel sıçramaları örneğinde olduğu gibi, kimileri bir hayli şövenist özellikler taşıyan ayrıntılı ve bıkmaz usanmaz spekülasyonlarla dolup taşan, sabırla, ilmî araştırmalara dayalı çok sayıda araştırmayı da gerçekleştirmişti. Romantik âlim, *Ur* mitini, halk masalını, dili ve ulus'u araştırıyordu. Bir hayli vicdanlı âlimler olan Grimm Kardeşler bile, her şeyin Alman olduğu önkabulünden bir hayli etkileniyorlardı. Tıpkı modası geçmiş bir liberal olan Gorres gibi filozof Fichte de, Almanların *Ur halkı*, Almancanınsa *Ur* dili olduğunu ilan etmişti." (Hatfield, 1960: 204).

Burada, Friedrich Nietzsche'yi hatırlamadan geçemeyiz. Nietzsche'nin, süpermen, sarı canavar, iktidar iradesi gibi fikirlerinden bazıları, daha sonraları Nasyonal Sosyalizm'in de geliştirdiği fikirlerle çok örtüşüyordu. Onun metaforlarına önem veren ve onları daha sempatik olarak yorumlayan kişilerin olduğu doğrudur; ama onun daha sonraki eserlerinin savaştan, zorbalıktan ve iktidardan daha yüksek sesle sözettiği de bir gerçektir. Ayrıca Nietzsche'nin Nazi propagandacılarının pek çoğuna dikkate değer ölçüde câzip geldiği ve onun fikirlerinin Hitler üzerinde güçlü etkiler bıraktığı da bir gerçektir. Gerçekten de, Nietzsche'nin düşüncesinden etkilenmeyen pek az Alman entellektüeli vardı.

Daha sonraları Nazi kültürü ve söyleminde tecessüm edecek olan benzer temalar, pek çok diğer önemli düşünür tarafından da ele alınıp geliştirilmişti: Örneğin, Cermen ve Aryan ırkının sözümona üstünlüğü, önceki Yahudilerle çağdaş dünyanın "dejenere olmuş"/bozulmuş Yahudileri arasında farzedilen ayırım, liberal düşüncenin kötülüğü veya kötülükleri, kuzeh kahramanlarının zaferleri gibi fikirler bunlardan bazılarıy-

dı. Ancak bunlardan hiç biri, imajinatif ve müziksel dehası ile kabiliyeti çağdaşlarını derinden etkileyen ve büyüleyen Richard Wagner'le aslâ karşılaştırılamazdı. Wagner, şaşmaz ve güçlü bir antisemitizme sahipti. Hatfield bunu şöyle ifade ediyordu:

> "Wagner'in anti-semitizminin keskinliği ürkütücüdür. *Jewishness in Music/Müzikte Yahûdîleşme Eğilimi* başlıklı kitabının sonlarına doğru, 'bozucu/ifsad edici yabancı unsurun zorla çıkarılıp atılması' ihtimali üzerinde spekülasyon yapar ama bu görevi yerine getirecek güçlerin varolup olmadığını bilmediği için üzüntü duyguğundan açıkça bahseder. Daha sonraki cümlede ise, istemeye istemeye de olsa, Yahûdîlerin asimile edilmelerinin mümkün olabileceğinden sözeder; ama bütün pasajın gerçek amacı, herkesin hemfikir olacağı Wagner'in 'üçüncü reich'ın/imparatorluğun henüz oluşmayan vicdanı olduğu' gerçeğini ortaya çıkarmaktır." (Hatfield, s. 210).

Wagner'in düşüncesinin ve müziğinin Hitler'i cezbetmesi, tıpkı Wagner'in damadı Houston Stewart Chamberlain'inki gibi, çok iyi biliniyordu. Chamberlain'in *The Foundation of the Ninetieth Century* başlığıyla 1899 yılında yayımlanan kitabı, yüzyıl boyunca Alman yazarların paylaştıkları aynı temel fikirlere vurgu yapıyordu: Irk üstünlüğü, ulusal kahraman ve Sâmî/Yahûdî etkisinin tehlikeleri. Wagner'inkinden daha az hasmane olan Chamberlain'in kitabı, hâlâ etkiliydi ve Nazi propaganda makinasına hizmet ediyordu. Gerçekten de, Wagner, *Parsifal*'inde, daha sonraları gelecekte damadının Alfred Rosenberg ve Nazi hareketine miras bırakacağı Aryan Hıristiyanlığı kavramının temellerini atmıştı. Geçmişe kadar uzanan ve gelecek için bir hayli umut pompalayan bu gelenekler, gerek duyulduğunda yeniden icat edilmekteydi. Her şeye gücü yeten/Kadir-i Mutlak ve her yerde Hâzır ve Nâzır, Yanılmaz vesaire gibi tanrısal özellikler hamledilen **Führer** olarak lider fikri, Nazilerin amaçları ideal bir fikirdi. 30 Yıl Savaşları'na

[1918-1648] kadar giden geçmişin kalıntılarını harekete geçirecek şekilde kışkırtılan ulusal üstünlük duygusu, alevlendirilmeyi bekliyordu ve gerçek patlama Hitler'in iktidarı ele geçirmesiyle gerçekleşecekti. Nazizm mitinin artan önemiyle birlikte, 19. yüzyılın halim-selimliği, modern sanatı, hümanist kültürü ve hümaniteryanizmi bir gecede yerle bir olmuştu. Prusya'nın sertlik kültü, öğrenci düellolarında yeniden anıtlaştırılmış ve putlaştırılmış, *Ordensburgen*'lerde SS'ler tarafından "babbarlık eğitimi" yaygınlaştırılmıştı. Sonunda, Nazizm, "19. yüzyılın ortalarından itibaren Alman (ve Avrupa) entellektüel hayatının büyük bir önem kazanmaya başlayan Hıristiyanlığa karşı başkaldırının doruk noktasını teşkil etmişti... Wagner'den Rosenberg'e kadar görece masumane bir şekilde köksalmaya başlayan "Nordik"/Kuzeyli neo-paganizmi, gözle görülür bir şekilde önemli ve belirleyici bir faktör hâline gelmiş ve sertlik, zorbalık ve öteki ırkların ortadan kaldırılması gibi fikirlerin hiç tartışmasız kabul edilmesine yol açmıştı." (Hatfield, 1960: 218).

Buraya dikkat çekmeye çalıştığımız noktayı resmetmek için bütün bu anlattıklarımız aslında yeteri kadar fikir veriyor: Mit-hikâye'nin toplumsal düzlemde insan hayatında gözle görülür bir etkisi vardır. Eski zamanlara ait mitlerin aksine, Nazi hikâyesi, aslında, tarih'tir; fakat mitsel unsurların güçlü ve sinsi roller oynadıkları bir tarih'tir bu. Bütün bir Nazizm tarihsel olgusunu, yanızca mit-hikâye açısından açıklamak, abartılı ve anlamsız olacaktır. Ancak Nazizm'in, şeytansı [demonic = şer-şeytan] unsurlara sahip olduğunu ve bu unsurların kısmen Tötonik mit-hikâyelerden kaynaklandığını ve beslendiğini söylemek bir hakikate parmak basmaktan başka bir şey değildir.

2-ABD'de Irkçılık Miti

Önceki altbölümde, tarihin teşekkülünde büyük rol oynayan güçlü antik pagan Tötonik mitlerle yakından ilişkili olan

tarihsel bir gelişmeyi irdeledik. Burada ise, uzaktan da olsa mitlerle muhtemel ilişkilere sahip belirleyici mitin aslında modern bir kökeni bulunduğunu gözlemlediğimiz bir diğer tarihî gelişmeye kısaca dikkat çekeceğiz. Başka bir deyişle, burada, bir ırkın bir diğer ırk tarafından yalnızca daha aşağı değil, aynı zamanda canavar, vahşî ve insandan da aşağı olarak görüldüğü kölelik mitinden sözedeceğiz. Buna göre, köleler, insanî haklara sahip olmayan ve yalnızca bir mal, bir eşya olarak değerlendirilen "insan"lardı. Bu mit-hikâye'yi sunarken, yine kısa bir tarihî tablo çıkaracağız ve ardından da, bu tabloyu destekleyen/besleyen mitin mevcûdiyetini ve gücünü görmeye çalışacağız.

1500'lü yıllara gelindiğinde Avrupa'da kölelik çoktan yokolmuştu; ancak tarlalarda ve maden ocaklarında yerli Kızılderilileri, ağır işlerde çalışmaya zorlayan Portekizliler ve İspanyollar tarafından West Indies'te, Meksika'da, Peru'da ve Brezilya'da kölelik hâlâ bütün acımasızlığıyla tatbik ediliyordu. Bu Avrupalı olmayan köleler, yalnızca ağır işlerde çalıştırılmak amacıyla kullanmıyorlardı; aynı zamanda, tropikal iklimin takatsiz bırakan ve Avrupalıların tahammül edemeyeceği bir özelliğe sahip olması nedeniyle de bu Avrupalı olmayan köleler çalıştırılıyordu. Yıllar öncesinden, yerlilerin bizzat kendilerinin de aynı nedenlerle yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldıkları anlaşılmıştı. 1517 yılında İspanya kralına, West Indies'teki ağır işlere, tropikal iklime sahip Afrikalıların yerli Kızılderililerden daha kolay adapte oldukları iletilmişti. İşte bu yıl, İspanya kralı Hollanda'daki tebaalarından birine, her yıl Afrika'dan West Indies'e 4.000 Afrikalı zenci köle getirme patenti ve yetkisi vermişti. Bu patent, daha sonraları, köleleri Portekizlilerden satın alan bazı Cenovalı tüccarlara satılmıştı. İşte bu, Portekiz Afrikası ile İspanyol Amerikası arasındaki ilk sistematik köle ticaretinin başlangıcı olmuştu. Bir kez meşrûlaştırıldıktan sonra, hızla yaygınlaşmış ve Afrika'dan köle yakalayarak Amerika'daki maden ocaklarına ve büyük tarla-

lara getirmek tabiî bir davranış hâline dönüşmüştü. Bu köle ticaretinin sonrasında Avrupalılar, Avrupa'da o zamana kadar aslâ ulaşamadıkları bir zenginlik ve rahata kavuşmuşlardı.

İngilizler, 1607 yılında Jamestown'a yerleşmişler ve 1619 yılından itibaren de oraya sürekli olarak Afrika'dan zenci köleler getirmeye başlamışlardı. Başlangıçta bu zenciler, sözleşmeli hizmetçilerdi. Ancak zamanla İngiliz sömürgelerinde kölelik yaygınlaştırılmış ve 18. yüzyılın ortalarından itibaren sömürge Amerikasında kölelik ekonomik hayatın ayrılmaz ve önemli bir parçası hâline gelmişti. Bu gayr-ı insanî uygulamalara karşı zaman zaman protestolar yapılıyordu. Quackerlar ve bazı diğer Hıristiyan kiliseleri, kölelik uygulamalarını eleştiriyorlardı; ancak büyük çoğunluk bunun kaçınılmaz, hatta son derece gerekli ve arzulanabilir bir şey olduğunu kabul ediyordu. Kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi, sömürgeler İngiltere'yi kendilerine baskı ve zulüm yapmakla suçlamaya başladıkları zaman, bu meselenin, gerçekten onur kırıcı ve insanlık dışı boyutlar kazandığı farkedildi. James Otis, 1764 yılında, *Rights of the British Colonies* başlıklı risalesinde, zencilerin de tartışılmaz bir şekilde özgür olduklarını kabul ediyordu. On yıl sonra, 1774 yılında, Massachussetts Genel Mahkemesi'nde savunma yapan bazı zenciler, hür olmanın kendilerinin de tabiî hakları olduğunu dile getirmişlerdi. Bu arada, 1770 yılında yaşanan Boston Katliamı'nda, özgürlük savaşı için ilk ölen kişinin zenci yurtsever Crispus Attukcs olduğu şok edici gerçeği gün ışığına çıkmıştı. Sonunda, Thomas Jefferson, Kıtasal Kongre'ye Bağımsızlık Bildirgesi'nin ilk taslağını sunduğu zaman, Güney delegelerinin, insanları köle yapmakla ihlal edilen kutsal haklara atıf yapılması artık kaçınılmaz hâle gelmişti. Ancak bu atıf, daha sonra bildirgeden çıkarıldı. Bağımsızlık Savaşı patlak verdiğinde, zencilerin koloniler için savaşmalarına izin verilmemişti. Ancak İngilizler, kolonilere [getirildikleri ve şimdi sömürge yapılan topraklara/ülkelere!] karşı savaşacak zencilere hürriyetlerine kavuşacakları vaadi verildiği za-

man bu durum hızla değişmişti. Çatışmaların sonunda, 5.000 zencinin kolonilere karşı savaştığı kaydedilmişti.

Kölelik kurumuna karşı artan muhalefete rağmen, 1787'deki Anayasal Kongre, köleliğin devam etmesi kararı aldı. Gerçekten de, Kongre'de temsil amacıyla, bir kölenin beyazların beşte üçü kadar sayılması ve eyaletlerden kaçan herhangi bir kölenin sahibine iade edilmesi gerektiğine karar verilmişti. Bu önlem yeni Anayasa'ya da yazılmış ve böylelikle, kölelik yalnızca resmîleşmekle kalmamış; aynı zamanda, ülkenin kaynaklarının kölelik kurumuna dayanılarak artırılması resmen karara bağlanmıştı. Bunun sonucunda kölelik hızla yaygınlaşmaya başladı. 1790 yılına gelindiğinde ABD'de 700 bin köle vardı; 1860 yılında ise köle sayısında tam bir patlama yaşanmış ve köle sayısı dört milyona çıkmıştı.

Buna ilâve olarak, köle sahiplerini ve onların mülklerini koruma altına alabilmek maksadıyla ilgili eyaletler, kölelik yasaları çıkardılar. Bu yasalar, kölelerin, efendilerinin yazılı izni olmaksızın efendilerinin evlerini ve mülklerini terkedemeyeceklerini; evlilik ahdi de dahil anlaşma/sözleşme yapma yetkilerinin olmadığını; beyaz bir kişiyle yaşanan bir anlaşmazlık davasında şahitlik yapamayacaklarını; mülk sahibi olamayacaklarını; okuma ve yazma öğretemeyeceklerini; beyaz bir kişi olmadan toplantı düzenleyemeyeceklerini emreden yasalardı. Kölelerin görevleri ve yaşama amaçları, efendilerine gelir getirmek ve efendilerinin konforunu/refahını temin etmek olarak tarif ediliyordu. Sayıları takriben 1860 yılında yarım milyon olduğu sanılan hür zenciler için kölelere çıkarılan yasalara acımasızca tâbî olmalarının sağlanmaya çalışıldığına da dikkat çekmek gerekiyor. Bu hür zencilerin sınırlı miktarda eğitim almalarına, sosyalleşmelerine ve dînî örgütlenme çabası içinde olmalarına izin verilebiliyordu ancak; ayrıca kölelerle temas kurmaları ve beyazlarla aynı işlere başvurmaları engelleniyordu.

1861 Nisan'ında Sivil/lç Savaş patlak verdi. Güney'deki

zenciler, Kuzey'deki beyazların yanında yer aldıklarını bildirmek için Kuzey'e kaçmaya başladılar ama gerisin geri Güney'in üzerine gönderildiler. Kuzeylilere ahçı, şoför, hamal, hastane hizmetlisi, izci vesaire olarak yardımda bulundular ve böylelikle Kuzeylilere alınterleriyle karşılığında para, eşya ve ve benzeri destekler sundular. Ancak yine de, zencilerin beyaz askerlerle yan yana, aynı saflarda savaşmalarına izin verilmiyordu. Bununla birlikte, 1 Ocak 1863 yılında hayata geçirilen Köleliğin Kaldırılmasını Emreden Yasa'dan sonra zencilerin askere alınmalarına karar verildi ve aynı yılın sonunda, 186 bin zenci askere alındı. Bunlardan 38 bin zenci iç savaşta hayatını kaybetti; pek çok zenci askerin yiğitçe ve cesurca savaştığı gözlenmişti.

Sonraki bir yüzyıl boyunca zenciler Yeniden-İnşa dönemi ve hayat şartları iyice kötüleşmeye başladığı için de bir yeniden-inşa-sonrası dönemi yaşadılar. Tek umut kapıları eğitimdi; o yüzden eğitime sürekli olarak büyük önem verdiler. Birinci Dünya Savaşı sırasında bir milyon zencinin üçte biri Amerikan ordusunda savaştı ve zencilerin bu ulusal anlamda gösterdikleri dikkate değer performans, zenciler adına yeni umutların yeşermesine imkân tanıdı. Ancak savaştan sonra, başkaldırılar, linç olayları ve zencilerin evlerinin ateşe verilmesi hâdiseleri art arda yaşanmaya başlanınca bu umutlar da bir ânda yerle bir oldu. İkinci Dünya Savaşı'nda bir kaç milyon zenci Amerikan ordusunda savaştı ve her türlü ayırımcılığa rağmen zenciler ordunun çeşitli birimlerinde görev aldılar. Başkan Truman, ordudaki ırk ayırımcılığını sona erdirdi; ama sivil haklar meselesini asıl gündeme getiren kurum Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi olmuştu. Değişim rüzgârları 1950'lerde, 1960'larda ve 1970'lerde çok güçlü bir şekilde esmişti; ama bunun bedeli büyük çatışmalar, acılar ve ölümler olmuştu. Sivil haklar meselesinin tam olarak bugün bile halledilebildiğini söyleyebilmek, ne yazık ki, mümkün değil henüz.

Yukarıda kısaca özetlediğimiz ırk sorununa baktığımızda,

yalnızca bir kaç kendi içine kapalı Amerikalının bir görüşü ya da kültürel ön-kabulüyle değil; bu topraklarda ilk sömürgeciler tarafından icat edilen ve uygulanan -bu kıtanın dört-beş yüzyıllık tarihine kadar giden acayip ve son derece duygusal bir hikâyeyle, yani mitsel bir düşünme ile karşı karşıya olduğumuz kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu mitsel hikâye her yerde, hatta antikitede de bile mevcuttu. İlk yerleşimci İspanyollar, Portekizliler ve ardından da İngiliz sömürgeciler, Avrupalıları köleleştiremeyeceklerini düşünerek, Afrika'dan zenci köleler getirme yoluna gittiler. Afrikalıların köleleştirilmeleri, köleliğin başka türlü aslâ mümkün olmayacak şekilde meşrûlaştırılmasını sağladı.

Elbette ki sömürgelerde, bu kölelik uygulamasına zaman zaman karşı çıkılmıştı ama bunlar çok cılızdı ve kölelik uygulaması güçlenerek devam etti ve kurumlaştı. 1787 yılındaki Kıtasal Kongre kararı, köleliğin 1808 yılına kadar kaldırılmasının sözkonusu olamayacağını âmir bir karardı.

Tam bu vakitlerde, George Washington, Philadelphia'lı Robert Morris'e yazdığı bir mektupta, kölelik hakkındaki duygularını şöyle ifade ediyordu:

> "Benim bu gözlemlerimden bu mektubun konusu olan, o mutsuz insanların, sonsuza dek köle olarak kalmasını arzuladığım sonucu çıkarılmayacağını umarım. Benim bu konuda söyleyebileceğim tek şey var; ki bunu benden daha samîmî bir şekilde söyleyecek bir kişi olduğunu sanmıyorum; o da şu: Köleliğin belli bir plan dahilinde ilga edilmesidir; bunun etkin ve kalıcı yolu da, yasal otoritenin bu yönde karar almasıdır." (1972: 276).

1808 yılından itibaren, köle ticaret yolu resmen kapatıldı. Ama köle tâcirleri, Karayiplerden ve Afrika'dan, hatta Amerika'nın içinden kaçak yollarla binlerce köle getirmeye devam ettiler.

Kısacası, insan özgürlüğüne ne kadar önem ve öncelik ver-

diğini ilan ederse etsin, doğmakta olan genç Amerikan ulusu, bazı insanların özgürlüklerini ihlâl etmekte bir vicdan azabı çekme ihtiyacı bile duymamıştı: Bunun gerekçesi de, kölelerin Avrupalılar değil, zenciler olmasıydı. Bu yakıcı gerçek, köleleştirilen insanların her türlü haklarını kısıtlanmasının nasıl açıklanabileceğini göstermek için yeterli olsa gerektir. Gerçekten de, o günden bugüne kadar deri rengi, insanlara karşı uygulanan ayırımcılık ve haksızlıkların temel nedeni olagelmiştir.

Irk miti, ırkî farklılıkların normal ve tabiî olduğunu ve zenci Amerikalıların düşük/aşağı insanların klasik örneğini oluşturduğunu kabul eder. Hatta William G. Summer, yeniden-inşa'nın, beyazların düşük zencilere hükmettiği, olayların akışını tersine çevirme çabası olduğu fikrini bile dillendirmişti. Ayrıca Summer, bu miti kabul eden tek kişi değildi. Mesela Franklin şunları söylüyordu:

> "Ülkenin en saygın edebiyat dergileri, Zenci'nin düşük bir varlık olduğu ve hükümet tarafından teminat altına alınması gereken haklara sahip olmadığı görüşünü dillendiriyorlar. Bu dergilerde yayımlanan yazılar, zencilere saçma kulplar takıyor ve onları hurafeci, aptal, ahmak, câhil, şanslı, tembel, ahlâk yoksunu ve kriminal olarak tasvir ediyorlar. Önde gelen yazarların zencilerin beyazların ellerinde türlü şekillerde aşağılanmalarını meşrülaştırır görünüyorlardı." (c. 16; s. 190).

Bu mit, hiç de kolayca ortadan kaldırılamadı ve hatta ABD'nin pek çok bölgesinde hâlâ geçerliliğini sürdürüyor. 1 Ocak 1863 tarihinde Köleliğin Kaldırılması yasasının yürürlüğe girmesinden itibaren bu sorunun tarihini anlayabilirsek bu mitin ne kadar güçlü olduğunu o zaman kavrayabiliriz. Bu yasayla birlikte, ABD'de bir kurum olarak kölelik, gerçekten de ilga edilmişti/r; ama kölelik kurumunun doğmasına ve bütün rasyonel ve insanî argümanlara karşı varlığını sürdürmesine

neden olan ırk miti henüz yok edilememişti/r. Irk mitine, yalnızca son yirmi yıldan bu yana şiddetle karşı çıkılmıştır ama bu mitin büsbütün yok edilebilmesi için daha yapılacak çok şey var.

Mitin toplumsal düzlemdeki etkilerine dair verdiğimiz bu iki örnek, hakkında kitap çapında çalışmalar yapılmayı gerektiren örneklerdir. Her iki durumda da, zeki, ahlâklı Hıristiyan insanlar, başka insanlara karşı çılgınca, sinsi ve zâlimce bir çılgınlıkla yaklaşıyorlardı ve onların bu saplantıları, gözlerini körleştiriyor ve takındıkları bu insanlık dışı tavır ve tutumların göstereceği hakikati görmelerini engelliyordu. Bu iki tarihi incelemekle, bir tarihten diğerine geçiş yapabilir ve karşılaştığımız hikâyelerde esas itibariyle bir farklılık olmadığını gözlemleyebiliriz. Bir örnekte, mit, insanların kanı üzerine; diğerinde ise insanların derileri üzerine kurulmuştu. Ne ki, bu farklılık çok önemli değildir. Her iki örnek de, insanoğlunun muhayyilesini etkileyen mitin gücünün klasik örneklerini oluşturur. Ancak bir örnekte, herkesin iyiliği için kullanılabilecek olan bir mit, diğer bir örnekte, insanın kendisini keşfetme ve dünyayı yenileme çabasını pekiştirmekte kullanılabilirdi.

O-MİT-HİKÂYENİN KİŞİSEL DÜZLEMDEKİ ETKİSİ

Mit-hikâyenin, insan muhayyilesi için büyük bir câzibeye sahip olduğu fikri, herkes tarafından paylaşılan bir fikirdir. Bununla birlikte, en ilginç olan nokta, mitin bir değişim geçirdiği gerçeğidir; ki bu gerçeğe Claude Levi-Strauss, *Myth and Meaning* başlıklı kitabında dikkat çekmiştir. Tıpkı bir bukalemun gibi, mit-hikâye de kamufle edilir ama yeni formunda da, tıpkı eskisi gibi etki ve câzibesini yine sürdürür. Mit-hikâye'nin Batı dünyasında takrîben geç Rönesans'tan itibaren etki ve gücünü yitirmeye başlaması, tarihe düşen bir araştırma konusudur. Mantıksal, rasyonel düşünme'ye yapılan vurgunun

iyice belirginlik kazanmasıyla birlikte, hiç şüphesi ki, daha önceden de tasvir ettiğimiz gibi, entellektüel devrim, mit-hikâye'nin neden düşüşe geçme eğilimi gösterdiğini açıklar. Dolayısıyla, Aydınlanma ve bilimin hızlı yükselişe geçmesiyle birlikte, mitin gücü büsbütün gözardı edilir olmuştur. Ancak bu gelişme, hikâyenin câzibesinin hiç de azalmasıyla sonuçlanmamıştır. Hikâye'nin gücü bugün de etkisini sürdürmektedir.

Levi-Strauss'a göre, mit-hikâye'nin rolünü 17. ve 18. yüzyıllarda roman-hikâye'nin, 19. yüzyılda ise opera-hikâye'nin yükselişe geçmesi almıştır: Sözgelişi, Bellini'nin *Norma*'sı, Verdi'nin *La Traviata*'sı ve *Il Travatore*'si, Mozart'ın *Don Giovanni*'si ve *Büyülü Flüt*'ü ve Bizet'nin *Carmen*'i, mitsel temalar etrafında teşekkül etmişler ya da karanlık tutkunun imajinatif boyutlarını yakalamaya çalışmışlardır. Levi-Strauss'un bu görüşünün dikkate değer bir hakikati dile getiriyor olması, bu tür romanların ve operaların günümüzde de etkilerinin ve bunlara gösterilen ilgilerin hâlâ yoğun olarak sürüyor olmasından kaynaklanır. Hiç şüphesiz ki mit, bu anlamda bizim dikkatimizi daha fazla çekmez, ama roman, opera, oraoryo, oyun, konser, senfoni ise kesinlikle çeker. Ve bütün bu örnekler, Barok müzikte olduğu gibi, yalnızca bir metafor üzerine değil, bir anlatı üzerine bina edilir. Müziksel temalar, şimdi, herhangi bir roman ya da kadîm bir mit kadar bize hikâyeler anlatır, entrikalar sunar, bizi türlü tartışmalara sürükler ve bize türlü çözümler takdim eder. Gerçekten de, hikâye, her zamanki kadar canlı ve cezbedicidir. (1979).

Mit-hikâye'nin ve hikâye'nin önemini ifade eden bir diğer alan da, anlatı/tahkiye teolojisinin yükselişe geçişinin en fazla telâffuz edildiği din alanıdır. Dînî hakîkatleri, önemli bir şekilde ilham verici dînî hikâyelerde görme çabası, geleneksel yaklaşımlardan ayrılır ve daha fazla koridorlar açar. Bu, hikâye yaklaşımı'nın hiç de boş bir serüven olmadığının kavranmasına dayanan bir çabanın ürünüdür. Yine bu, insanın muhayyi-

lesine derin bir şekilde seslenmesi nedeniyle kişinin doğrudan kalbine hitap eden bir yaklaşımdır ve böylelikle didaktik bir yaklaşımınkiyle aslâ karşılaştırılması bile mümkün olmayacak kadar insanın kalbine ve hayatına derinden hitap ve nüfûz edilmiş olur. John Shea'nin Elie Weisel'den sözederken söylediği gibi:

> "Onun, Isaac hikâyesi burada sözkonusu ettiğimiz şeye tastamam uyan bir örnektir. Tıpkı Weisel'in kendisi gibi, Isaac da, soykırımdan sağ kurtulabilmeyi başarabilmiş bir kişidir. Tanrı, önce, onun kurban edilmesini emir buyurmuş, sonra da pişman olmuştur. Isaac ismi, kahkaha anlamına gelir. Isaac'ın hikâyesi, soykırım kâbusuna ve nihilizmine karşı yaşamanın tasdik edilmesidir. Weisel bize hikâyeyi anlatırken, birden bire kendi hikâyesini anlatmaya başlar, çıldırma ve cinayetin ötesine taşır bizi." (Shea, 1978: 58)

Ardından Shea, kendisini, her birinin kendine özgü bir insicamı ve bütünlüğü olan ve aynı zamanda da, umut ve adalet, güven ve özgürlük, davet ve karar gibi birbiriyle irtibatlı büyük hikâyeleri bir araya getiren zengin ve güçlü bir gelenekten fışkıran Hıristiyan hikâyesine ya da hikâyelerine yönelir (s. 75). Dînî idrak ve/veya hakîkatleri bu tür bir hikâye/anlatı formunda aktarmak, onlara, aslâ gözardı edilemeyecek bir bir güç, aslâ küçümsenemeyecek bir câzibe ve bu hikâyenin dinlenilmesinden çok sonraları da uzunca süre şahsî hafıza ve hatırlarda canlı kalacak bir büyüleyicilik kazandırır.

Söylemek bile gerekmiyor: Romandaki, operadaki, senfonideki ve hatta dînî anlatı'daki hikâyenin vücûda getirdiği tesir, öncelikli olarak roman-okuyucusunda, opera-izleyicisinde ve ibadet eden kişide kendisini gösterir. Bu örneklerde, duyarlı hâle getirilen, ilham verilen, dönüştürülen ya da harekete geçirilen, insanın bizatihî kendisidir. Ortaya çıkan sonuç, estetik ya da pratik bir sonuç olabilir; ama her hâlükârda ve mutlak

sûrette şahsîdir. Ve biz de bunu, bunun böyle olmasını bekleriz zaten. Bununla birlikte, hikâyenin şahsî ama aynı zamanda meslekî bir boyut kazandığı başka bir alan daha var. Burada biz hikâyenin ait olduğu şeyi değil, yaptığı tesiri beklemeye koyuluruz. Şimdi buna doğru yol almaya başlayabiliriz.

1-Psikoterapide Hikâye-Anlatma

Psikoterapinin tarihi oldukça karmaşıktır ve pek çok yazar tarafından anlatılmıştır. Terapi tarzları ve belli tarzlar içinde geliştirilen terapi teknikleri, tahmin edilebilecği gibi, teorik yaklaşımlar ve metaforlaştırmalar etrafında yoğunlaşır. Sözgelişi, kendine özgü insan tabiatı resmi çizen Freud, hastanın hayatında etkisini gösteren bilinçaltı bastırmalarını bilinçte açığa çıkarırken çok özel bir teknik geliştirmiştir. Yine Sullivan, bireyin şahsîleşmesinin kalbinde yatan kişilerarası tecrübelerin etkiler üzerinde yoğunlaşır. Aynı şeyler, Jung, Rogers ve diğerler için de söylenebilir. Terapistin rolünün görece pasif olarak kabul edildiği diğer çok sayıdaki teorisyen için de buna benzer şeyler söylemek mümkündür.

1950'lerde, çeşitli terapik yaklaşımlar ve teknikler belirginleşmeye başladı. Bunlar, 1960'larda bir kaç kat arttı; şimdilerde ise, terapistin pasif bir rolden daha aktif bir role doğru kaydığı pek çok yeni yaklaşım ve teknikler geliştiriliyor. Bu tür bir ilerleme, bazıları tarafından modern terapistlerin en çarpıcı temsilcisi olarak görülen Milton Erickson'ın eseridir ve çalışmasıdır. Amerikan Klinik Hipnoz Derneği'nin kurucu başkanı ve *American Journal of Clinical Hynosis* dergisinin kurucu genel yayın yönetmeni olan Erickson, 1979 yılındaki ölümünden itibaren gittikçe artan bir etki bırakmıştı. Terapistin hastalarının hayatlarındaki değişiklerin gerçekleşmesinde kritik ve önemli bir rol oynadığı stratejik terapi'nün üstadı olan ve dünyanın önde gelen tıp hipnozcusu olarak kabul edilen Erickson, doğrudan kendi hipnoz yönteminden doğan bir terapi tarzı ve tekniği geliştirmişti. Gerçekten de, onun strate-

jik terapisinin, hipnoz tekniğinin bir uzantısı olduğu söylenmiştir (Haley, 1973: 19).

Milton Erickson'ın terapi yaklaşımı açısından merkezî, buradaki incelememiz açısından da kritik önemi hâiz olan nokta, onun hikâye-anlatma meselesine yaptığı olağanüstü vurgudur. Erickson'ın kendisi yalnızca usta bir hikâye-anlatıcısı değil; aynı zamanda, onun hikâye-anlatmanın hem terapist, hem de hasta için ne denli önemli olduğunu kavraması son derece çarpıcıydı. Bu anlamda, Erickson, kendi önünü kesen ve yeniden açan bir kişiydi.

İster hipnozla, isterse terapiyle ilgili olsun bütün çalışmalarında Erickson, sürekli olarak hikâye-anlatma yöntemine başvurmuştur. Hiç şüphesiz ki, böyle yapma tercihi, rastlantısal ya da kişisel bir tercih değildi. Temelde bu, Erickson'ın meslektaşlarıyla ve takipçileriyle paylaştığı, gerçek değişimin, kişinin içinde/iç dünyasında metafor vasıtasıyla iletişim kurmasıyla gerçekleştirelebileceği inancına dayanıyordu. Burada, Erickson'ın, metafora gösterdiği ve yüklediği ilginin ve yükümlülüğün aldığı formun, her zaman anlatı/hikâyeleme yöntemi olduğuna mutlaka dikkat çekilmelidir. Onun metaforu kullanmaktaki ustalığı, anlatı'da yakalanmakta ve tecessüm etmekteydi. Onun bütün öğrencileri bu gerçeği açıkça telaffuz ederler. Onlardan birinin dediği gibi:

> "Başlangıçta hastasının şuuru yerinde olan zihnine doğrudan alegori ile nüfûz ettikten sonra Erickson, başladığı, düz anlamlı/lâfzî ve tanınabilir durumdan daha fazla neler söylediğinin içeriğini değiştirerek terapiye başlardı...
> Hikâyenin içeriğinin dikkatle ve özenle belirlenmesi ve yönlendirilmesi, hastanın şuuru yerinde zihnini ve burada ihtiva edilen sabit bir dizi ilişkiyi ayrıştıracaktır. Hikâyedeki daha fazla teğet geçilen ve yeni görünümler ve şekiller alan konular, dinleyiciyi [hastayı] askıda bırakacak ve sürekli olarak belli bir yön beklentisi içine girmesine neden olacaktır. Bu dikkat durumu, hastanın farkında olma-

> dığı ama terapistin duyusal tecrübesinde mevcut olan ve işlev gören hikâye anlatıcısının bu daha güçlü ve daha değişken süreçlere müdahil olmasına izin verecektir. (Haley, 1973: 27).

Kısacası, Erickson'ın anekdotlara ya da hikâye-anlatma'ya dayalı [terapi] yöntemi, hastasıyla, terapinin ya da hipnozun bütün merhalelerinde dolaylı olarak ilgilenmesini mümkün kılmıştır. Onun, hastasıyla hastasının da bu sürece müdahil olmasını sağlayan ama öte yandan da Erickson'ın hastasının gereksiz yere korkularını ve endişelerini kışkırtmadan kişinin hayatındaki zor meselelere ve alanlara girmesini kolaylaştırarak hastasını rahatlatan bu dolaylı yaklaşımıydı. Böyle yapmakla, Erickson, kişinin kendi kaynaklarını harekete geçirebilmesini ve kendi bireysel özerklik duygusunu geliştirmesini sağlamış oluyordu.

Milton H. Erickson Vakfı'nın başkanı Jeffrey Zeig, *Teaching Seminar with Milton H. Erickson* başlıklı çalışmasında bu konuyla ilgili olarak şunları söyler:

> "Erickson'ın hikâyeleri öğretici amaçlarla kullanmasında hatırda tutulması gereken bir kaç nokta var. Her şeyden önce, Erickson, son derece tutarlı ve insicamlı bir kişiydi. Hikâyeler anlatarak yaşıyor ve çalışıyordu. Ailesiyle, meslektaşlarıyla, öğrencileriyle ya da hastalarıyla konuştuğu zamanlarda da geçerliydi bu. Birileri kendisine bir soru yönelttiğinde, Erickson, anekdotlarla cevap verirdi. Dolayısıyla bu kitapta, Erickson'ın terapi ve eğitim yaklaşımı konusunda doyurucu bir bilgi ve izlenime sahip olmak mümkündür.
>
> Buna ilâve olarak, Erickson, anlattığı hikâyelerle öylesine bütünleşmişti ki, adeta onları yaşıyor gibiydi. İnsan, o bu hikâyeleri anlatırken sanki bunları yaşıyormuş izlenimi edinebilirdi. Erickson, hikâyelerini, bir drama duygusuyla anlatırdı ve onları canlı bir şekilde orkestra ederdi adeta." (1980: xxviii).

Erickson'ın hikâyeyi nasıl kullandığını okuyucu için özlü bir şekilde anlatan Zeig, onun hikâyeyi, teşhiste bulunmak, hastasıyla iletişim kurmak ve tedavisini karşısında yaşayan bir canlı bireyle gerçekleştirmek amacıyla düzenli terapi'de sürekli olarak kullandığına işaret eder. Bu tedavi, bir şeyleri resmedecek, bir çözüm önerecek, kişinin kendini tanımasını kolaylaştıracak, bir fikir ya da fikirler tohumu ekecek ya da benzer bir maçla bir hikâyeden oluşabilirdi. Keza Erickson, hipnozda da, aynı üç temel amaç için hikâye'ye başvururdu: Teşhis, ilişki, yakın iletişim ve tedavi. Başka bir deyişle, Erickson, hikâye-anlatma'da, tahmin edilenin ötesinde imkânların mevcut olduğunu görmüştü. Dolayısıyla hikâye'yi kullanmak, kişiye en etkili ve olabildiğince ürkütmeden yaklaşabilmenin ve ulaşabilmenin yegâne yoluydu. Erickson, hikâye anlatma yaklaşımının, bu tecrübenin, özne'yle/hasta'yla olabildiğince uzunca bir süre birlikte kalmasını/hatırlanmasını teminat altına alacağına inanıyordu. Çünkü güzel hikâyeler kolay kolay unutulmazlar, diye düşünüyordu.

Erickson'ın özellikle de hikâye formunda metafor kullanımına ilişkin literatürden çok sayıda örnek zikredilebilir. Haley, bu türden sayısız örnek zikreder. Zeig de hâkezâ. *Teaching Seminar* başlıklı kitabında Zeig'in aktardığı örneklerden biri, Erickson'ın henüz on yaşında bir çocukken karşılaştığı genç bir adamın, Joe'nun etkileyici hikâyesidir. Genç adamın hapishane hayatını, mahallî bir çiftçinin saygı duyduğu ve sevdiği kızıyla tanışmalarını, bunu müteakip yıllarda geçirdiği metamorfozu/değişimi ve yetmiş yıllık sıradan bir hayatı nasıl olağanüstü bir şekilde yaşadığını ustalıklı bir dille anlattıktan sonra Erickson, öğrencilerine dönerek bu hikâyeden şöyle bir sonuç çıkarır: "Bu genç adamın aldığı psikoterapinin bize öğrettiği şey şudur: 'Eğer hakikaten beyefendi [her şeyden önce kendinizle barışık ve kendinize karşı dürüst] biriyseniz, [hayatta kendinizi ve hayatın bizatihî kendisini keşfetmeyi] siz de başarabilirsiniz.'" (1980: 121)

Joe, bu sözü, ilk kez karşılaştığı genç bir kadının, kendisine, Cuma gecesi dansına gelip gelemeyeceğini sorduğu zaman söylediğini aktarmıştı. Belki bu söz, çok önemli bir söz değildi; ama Joe'nun kendisini bir beyefendi olarak tahayyül etmeye başlamasına yetmişti ve Joe, bu sözü hayatının sonuna dek unutamamıştı. Erickson, hasta'yı derinden etkileyen şeylerin hastayı nasıl köklü bir şekilde değişim yapmaya ittiğini gösteren bir örnek olduğunu zikreder. Erickson'ın, seminerlerinden birinde söylediği gibi:

"Terapistin, hastaya uygun bir ortamda problemi hakkında düşünme imkânı sunmaktan başka bir şey yapabileceğini sanmıyorum. Gestalt terapisi, psikanaliz, insanlararası ilişkilerin tahliline ilişkin geliştirilen bütün kurallar... pek çok teorisyen bunları, sanki bir hasta bir diğerinin aynısıymış gibi yazılmış kurallardır sadece. Oysa 50 küsûr yıldan bu yana öğrendiğim tek önemli şey, her kişi, farklı bir bireydir. Her kişiyle, daima farklı bir birey olarak görüşür, onun kendine hâs bireysel niteliklerine ve özelliklerine özellikle önem verir, vurgu yaparım." (1980: 219)

2-Hikâye ve Bütünleştirme Süreci: Hikâye-Yaşama

İÇİMİ BİR KORKU KAPLADIĞINDA
İçimi bir korku kapladığında yok edecek beni
Kalemimin bitmeden sözü, zonk zonk zonklayan beynimi;
Dağ gibi yükselen kitapların önünde
Tut beni, dolgun, olgun bitkiler gibi;
Baktığımda gecenin yıldızla kaplı yüzüne
Bir aşkın, doyumsuz bulutlu sembollerine;
Ve iz bırakacak kadar yaşayamayacağımı düşün
Onların gölgesinde, şansın büyülü elleriyle;
O ânın güzel bir yaratığı olduğumu hissettiğimde
Sana bir daha dönüp bakamayacağım hiç bir zaman;
Hiç bir zaman doymayan o hayal gücünle

Karşılıksız sevgine, -kıyıya savrulan o zaman;
Şu uçsuz bucaksız dünyada yapayalnızım ve düşünüyorum
Aşkın ve şöhretin bir hiçlikte kaybolduğu zaman

John Keats

Keats'in ifade ettiği korkular, herkesin yaşadığı korkulardır. Her şeyin bir gün yok olup gideceğinin, pek çok yeteneğin değerlendirilmeden yiteceğinin, başarılabilecek pek çok şeyin meyve vermeden sona ereceğinin, hayattaki o büyük sevgi kabiliyetinin hayat sona erinceye kadar kimseye nasip olamayacağının kavranılması gibi durumlar, insanların, sevginin, şöhretin ve hayatın anlamı üzerinde düşünmesine, yalnız başına düşünceye dalmasına imkân tanır. Gerçekten de hayat, gerçekten sona ermeden biter aslında; insan hayallerini tam anlamıyla ve bütünüyle gerçekleştirmeden sona erer. İnsanın kaderidir bu.

Ancak Keats'in sözleri, insanın serüven dolu tabiatını da enfes bir şekilde tasvir eder. Amaçlarımızla yaşarız; ideallerimizin izini süreriz; hayallerimizin gerçekleşmesi için çırpınır dururuz; planlarımızı uygulamanın yollarını araştırırız. Geçmişimizden gelerek, zihnimizle ve kalbimizle şimdi'yi kucaklar, geleceğe yöneliriz. Heidegger'in de çarpıcı bir şekilde söylediği gibi, geçmişimizin, aslında gelecekten geldiğini görürüz. Kısacası, hayatımız, geçmiş, şimdi ve geleceğin toplamından teşekkül eder ve bu hayatı bütünleştirme yönünde ortaya koyduğumuz bütün çabalarımız, son derece imajinatif bir başarıdır aslında. Geleceği şimdi'de mevcut kılan şey, geleceği, şu ân yaşadığımız ân'da alevlendirici, kışkırtıcı, harekete geçirici kılan güç, işte bu muhayyileye dayanan projeksiyon [tefekkür ve tasavvur ederek yansıtma] kabiliyetimizdir. Motivasyonlarımız, gelecekte gerçekleştireceğimiz şeylere dair şimdiki idrâklerimizdir. Onlar, şimdi'nin kalbini gümbür gümbür attırtan gelecek alevlerimizdir. İnsanın hayatının sonlarına doğru yaklaştığında bazı şeylerin hayatta gerçekleştirilmeden kalacağını kavraması,

Keats'in de çok nefis bir şekilde söylediği gibi, insanı gerçekten sabır küpü yapan insan gerçekten çok şey öğretici bir hakikattir. Aynı zamanda, şimdinin imajinatif projeksiyonları, ne denli çok ya da az, ne kadar büyük ya da küçük olursa olsun, insanın düşlerini düşlemesini, ideallerinin izini sürmesini değerli kılan geleceğimizin başarılarının sırrıdır.

İşte bu nedenledir ki, geçmiş, şimdi ve gelecek boyutlarıyla hayatlarımız demek olan hikâye'ye başvururuz. İnsan, hayatını pek çok şekillerde söze dökebilir; döküyor da nitekim. Hayatımızın pek çok merhalesini ya da ânını, nev-i şahsına münhasır ve sıklıkla çarpıcı şekillerde metaforlaştırabilmekteyiz; işte bu nedenledir ki, bizi sersemletecek, şaşkına döndürecek kadar tehdit eden pek zorlukla başedebiliyor ve bunları anlamlandırabiliyoruz. Hiç beklenmedik zamanlarda, beklenmedik şekillerde bizi müteyakkız kılan sembollere başvurmamız hasebiyle hayatımızın en derin bölgelerine ve alanlarına ulaşabildiğimiz içindir ki, hayatımızın bütün alanlarını zengin sembolik formlarda bir araya getirebilmeyi başarabilmekteyiz. Bunu daha fazla yapmamız artık daha zarûrî hâle gelmiştir. Metaforlaştırmalar ve sembolleştirmeler, bütün bir hayat anlatımızı/hikâyemizi idrak edebilmemiz için kâfî değildir. Eğer bütün'de idrak edilebilir bir birlik gerçekleştireceksek, bütün hayat hikâyemizi kendimiz keşfedebilmemiz için bir araya getirebilmek, hayatımızın bütün bir tablosunu çizmek amacıyla, deyim yerindeyse, daha geniş ve derin fırça darbeleriyle hayatımızı resmetmek zorundayız. İşte bu nedenledir ki, hayatımızı, geçmiş kökleriyle, şimdi'ki fırsatlarıyla ve gelecek imkânlarıyla ve tabiî ki, anlam yüklü semboller ve hayat bahşedici metaforlar eşliğinde bir hikâye olarak daha fazla tahayyül etmek mecburiyetindeyiz. Zira, geniş bir resim/tablo, metaforların ve sembollerin hesaba katmadığı ya da izin vermediği hayatımızın pek çok yönünü ihata edebilir. Aslında, bu tablolar, bizim gerçekleştirmek ya da yeniden hayata geçirmek için yoğun çaba gösterdiğimiz daha kapsamlı hayat haritamızın ya da şahsî

rüyalarımızın ışığında ancak anlaşılabilir ve idrâk edilebilir tablolara dönüşebilir. Bu tablonun ışığında diğer ayrıntılar, daha derin anlamlar kazanabilir; çünkü insanın hayatı/ömrü, hepsinin de anlaşılabileceği daha büyük, daha kapsamlı bir bağlam sunar insana.

Burada, hayatımızın, herhangi bir zaman diliminde, bir harita, hatta bir taslak olarak önümüze serilmesini öneriyor değiliz. Aksine burada, tıpkı bir buz dansçısının yaptığı dansın çeşitli aşamalarında büyük sıçramalar gerçekleştirmesi, hatta bunları farklı yönlerde yapması ama sonunda buz üzerinde hareket etmesi örneğinde olduğu gibi, hayatın da çeşitli zamanlarda çeşitli sıçramalardan ve türlü değişik adımlar atmaktan ibaret olduğunu, adımlarımızı bu gerçekleri gözönünde bulundurarak atmamız gerektiğini öneriyoruz. Çizdiğimiz ya da gerçekleştirdiğimiz hayat tablosunun içine yeni fikirler, yeni kişiler, yeni davalar, yeni tercihler, hatta belki de eski fikirlerin, eski kişilerin, eski davaların ve eski tercihlerin yeniden gözden geçirilmiş hâlleri de girecektir. Tıpkı bir romanın yazılış sürecinde olduğu gibi, metne farklı entrikalar ve farklı alt-entrikalar girdirilir ve biz kendimizi, kimi zaman bunlardan hoşnut olmuş, kimi zaman tedirgin olmuş, kimi zaman da hayal kırıklığına uğramış hâllerde buluruz. Şu ânda, bütün durum, daha fazla ve daha önemli deişikliklere sahne oluyor olabilir ve biz kendimizi, başka bir yerde, okulda, ülkede ve durumda yeni şeyler öğrenmiş ve yeni durumun bizden istediği şartlara kendimizi büsbütün yeniden uyarlamış bir vaziyette buluyor olabiliriz. Bütün bunlar, bizim, çaresizce ve kaotik olarak bir yerlere doğru sürüklendiğimiz anlamına gelmiyor; bilakis, bizim her sahneyi, her şeyi kontrol edemediğimiz anlamına geliyor. Allah'tan ki, her şeyi kontrol etmek zorunda bırakılmış değiliz. Tıpkı bedenimizin, çeşitli gıdaları alıp kendine özgü mükemmel yöntemlerle hazmetmesi ve fazlalıkları atması gibi, biz de, karşılaştığımız çeşitli tecrübeleri ayıklıyor ve kendimize malediyoruz. Keza bir beden gibi, bu ayık-

lama sürecinde kendi değişimlerimizi de gerçekleştirebiliyoruz. İşte hayatın alış ve verişi böyle bir şeydir. Ne bütünüyle hayatımızı kontrol edebiliyoruz; ne de bütünüyle hayatımız tarafından kontrol ediliyoruz. Hayat hikâyemiz, zamanın akışıyla birlikte kendiliğinden açılıyor; ve bu hikâye kendi hikâyemiz olduğu için de, onun kendini açışı, gerçekleştirişi konusunda söyleyeceğimiz çok şey var.

Bazı özel durumlarda, hayatımızın nereye doğru yol aldığını ve hayatımızı nasıl bir araya topladığımızı görebilmek için bir tür Olympia Dağı'nın tepesinden [tanrısal bir nokta'dan/yukarıdan] bakan bir konum benimsediğimizde, belli bir resmin belirmeye başladığını görmemiz mümkün olur: Hayat sahnesinde yaptığımız yolculuğun resmi. Ve hayatımızda bu tür ânlar vardır: Bir meditasyon [tegeffür ederek kendini keşfetme ve aşma] dönemi, bir geri çekiliş zamanı, hayat tecrübelerimizden devşirerek bir romanın yazılması, okyanus tarafından yutulan ve geniş bir karanlığın kapladığı günbatımının derin düşüncelere dalınarak izlenmesi gibi. Bu tür pasifleştirici [insanı sükünete garkedici] tecrübeler her zaman yaşanabilir. Şair Robert Frost, yaşadığı bu tür bir tecrübeyi enfes bir şekilde şöyle resmeder:

KARLI BİR AKŞAM VAKTİ AĞAÇLARIN ORTASINDA
Kimin sanıyorsun bu ağaçlar,
Köyde değil miydi evi onun;
O beni burada dururken görmeyecek
karla kaplanan ağaçlarına bakmak için.
Benim tayım şaşkına dönmüş olmalı
Yakında bir çiftlik bulamadığı için duracağı
Ağaçlarla, donmuş göl arasında
Yılın en karanlık akşamında.
Atının dizginlerini şakırdatıyor
Bir yanlışlık yapıp yapmadığını öğrenmek için.
Tek ses, koyunun sesi var etrafta yalnızca

Üfül üfül esen rüzgâr ve lapa lapa yağan kar.
Ağaçlar görkemli, karanlık ve derin
Tutmam gereken sözlerim var,
Ve uyumadan önce çıkacağım uzun bir yolculuğum var
Ve uyumadan önce çıkılacağım uzun bir yolculuğum var
Robert Frost

Bunlar, hayat yolculuğumuzda bizim daha kısa ve daha uzun fasılalar yaşamamıza neden olan, hepsi de anlam dolu, hepsi de daha büyük projelerin parçaları bile olmuş olsalar, küçük projelere anlam katan uykuya daldığımızda sonsuz sayıda küçük projenin varolduğunun farkına varmamızda önce binlerce kilometre yol almamız gerektiği beklentisiyle yaşadığımız tecrübelerdir. Keza bunlar, insan yaşlandıkça belli sınırlar içinde pek çok ayrıntının bütünleştiği, vektörlerin anlaşılır olduğu ve bizim, romancının hikâyesini daha büyük bir bütünün oluşması için küçük hikâyeleri yan yana getirerek kurduğu hissine kapılmamıza benzer hisleri yaşadığımız tecrübelerdir. Hiç şüphe yok ki, hayatın büyüsü hakkında çok az şey görebiliriz ama hayatın imajinatif yönü hakkında ise, zannettiğimizden daha çok şeyi bizzat müşahede ederiz.

Kitabın bu bölümünü, kendi hayat yolculuklarını hikâye eden iki farklı yazarın müşâhedeleriyle noktalayacağız. Yapacağımız alıntılar, yakalamaya çalıştığımız şey hakkında bize türlü ipuçları verecek: Hayat yolculuğunun insanî bir şekilde birbirinden kopuk yaşanmasına izin veren türlü şaşkınlıklara, kaybolmuşluklara ve hayal kırıklıklarına rağmen, hayat yolculuğumuzu anlamlı bir sürekliliğe dönüştüren hayatımızdaki esas/lı yön/elim tecrübesi.

İlk hayat yolculuğu alıntımız, Baum'un *Journeys* başlıklı kitabından yapacağımız, David J. O'Brien'e ait Mümin Olarak Tarihçi" başlıklı bölümden:

"Benim umutlarımın ve hayallerimin gerçekleştirilemez ol-

duğunu söyleyenlere, Max Weber'in deyişiyle, 'imkânsıza ulaşmadan mümkün olanı gerçekleştirebilmek de imkânsızdır' cevap veriyorum. Aslında, mümkün olanın sınırları, göründüğünden her zaman daha fazladır; beşerî mümkünler tarifleri, daima mevcut donma ve kötümserlik hâlini yansıtırlar. Hayatım boyunca, Katolik cemaatin içinden ve dışından olan insanlar, benim, bilinmeyen yanlarımı keşfetmemde bana tahmin edemeyecekleri kadar yardımcı olmuşlardır. Katolik cemaatinde yaşayanlar olarak, eğer birbirimize sürekli meydan okumalar ve cevap üretmeler geliştirebilirsek, işte o zaman, bu dünyada büyük işler yapabileceğimize inanmaya devam edeceğim. Hayatımızda daha fazla başkaları için yaşabilme imkânı sunan *meydan okuma* da, aynı şeyi yapmak için bir cemaatin üyesi olarak yaşayarak *cevap üretmek* de, çağrısı, her zaman hayatiyetini koruyan, bizim, hepbirlikte, O'nunla beraber olduğumuz zaman daha iyi bir hayat süreceğimiz müjdesini içeren İsa-Mesih'e olan sarsılmaz inancımızdan kaynaklanır. Ben, şahsen, aileme ilham kaynağı olan, ailemi güçlendiren ve beni şekillendiren ve yönlendiren bu geleneğe yönelmekten başka bir şey yapamam. O yüzden bu geleneği kutsuyor ve Tanrı'nın nihaî kudredi önünde boyun eğiyorum; çünkü İlâhî Lütuf'un harikulâde güzelliklerini ve nimetlerini kendi hayatımda ve başkalarının hayatında tattıran O'nun bu ulvî kudreti ve inayetidir." (1975: 85)

Yine aynı kitaptan yapacağımız ikinci alıntı da, hayat yolculuğuna benzer şekilde yaklaşan bir papaz tarafından kaleme alınan bir alıntı:

"Şu ânda benim meşgul olduğum üç temel entellektüel sorun var: Amerikan toplumundaki etnisite ve çoğulculuk sorunu; ABD'deki Katoliklik tecrübesi ve din ile sosyal bilimlerin bir araya getirilmesi meselesi. Bunları yazarken, otuz yıldan fazla bir zamandır bu meselelerin şu ya da bu şekilde zihnimi meşgul edip durduğunu farkettim. Ancak benim bu konularla meşguliyetim çok da bilinçli olmamış.

Gerçekten de, süreklilikleri, bu makaleyi yazarken farkettiğimi gördüm. Bu üç ilgiye 'hayat/ımın projeleri' olarak atıfta bulunmam benim için çok abartılı olacaktır. Başkaları (örneğin Jeroslav Pelidan'ın Hıristiyan düşüncesinin tarihi projesi gibi) kendi hayatlarının gelecek bir kaç on yılının planlarını sistematik olarak belirginleştirebilirler; ben bunu hiç bir zaman yapamadım ve muhtemelen bundan sonra da yapamayacağım. Sanırım, benim entellektüel üslûbum, daha deneysel/empirik, daha pragmatik ve daha sezgisel. Ruhum beni nereye sürüklerse, 'işitiklerimin yardımıyla oynayarak' tek tek problemler üzerinden giderek sürdürüyorum çalışmalarımı... Eğer bir konu, bir kitap ya da ne bileyim bir fikir ilgi alanıma girerse, bunun, yaptığım son çalışmaya ya da daha sonra yapacağım işe uyup uymayacağına bakmadan bu ilgimi sürdürüyorum. Eğer mızrağın ucunda merakımı celbeden bir proje beliriverecek olursa, onun yaptığım diğer şeylerle bir bütünlük arzedip arzetmediğine aldırmaksızın mızrağı hemen atıveriyorum. Yaptıklarım üstüne düşünme için masanın başına oturduğumda kafamda beliriveren üç temel entellektüel ilgiyi 'projelerim' olarak nitelendirebilmemin hayli zor olduğunu müşahede ediyorum. İncil âlimlerinden ödünç alarak konuşacak olursam, bunlar, olsa olsa, benim bazı 'temayüllerim' olabilir yalnızca. Bu temayüllerimin nereye doğru yol aldığı konusunda hiç bir fikrim yok. Aslına bakılırsa bunları hikâye etmeyi de reddeceğim sanırım. Bunları geçmişte olduğu gibi, sözümona 'hayatımın projeleri' olduğu için değil de, canım öyle istediği için yapmaya devam etmeyi tercih ederim. Belki bu yüzden Protestan değil de Katoliğim.

Bu yazıyı kaleme almaya başlamadan önce, bu üç ilgi ve düşünce alanının benim zihnimde bir bütünlük arzettiğine dair bir his vardı içimde. Eğer böyle bir bütünlük varsa, daha katedecek çok yolum var demektir. Bu konuda çok bilinçli bir şekilde hareket ederek bu süreci hızlandırmak gibi bir niyetim yok.

> Bu nedenle olsa gerek, önümüzdeki beş yıl içinde, hatta gelecek ne yıl ne tür işlerle haşir neşir olacağımız soranlara gülmekten kendimi alıkoyamıyorum. Belki bana sorulacak en iyi soru, gelecek hafta ne yapıyor olacağım sorusu olabilir.
>
> Bunun düşünmek ve yaşamak için iyi bir şey mi, yoksa kötü bir şey mi olduğunu bilmiyorum doğrusu. Ama okyanusun kıyısına çarpan dalgalara baktığım zaman, benim hayatımı yaşayış tarzımın bu olduğunu ve böyle de kalmasını istediğimi biliyorum. Sanırım, bu, bazı insanları kızdırabilir; ama bu onların problemi." (Greeley, 1975: 202)

Alıntıladığımız bu iki pasaj, insanın hayat tecrübesi demek olan süreklilik-süreksizlik sorununu açığa vuruyor. Kimi zaman bu sorun, küçük ölçekli bir sorun; ama kimi zamansa, daha çok büyük ölçekli bir mesele. İnsanlar olarak bu sorunla haşir neşir oluruz ve olmak zorundayız da. Eğer bu sorunu hayatıyla bütünleştimekte büyük sıkıntı çeker ve pek de başarı elde edemezse, ortaya çıkan tecrübe gerçekten başa çıkılması zor bir tecrübeye dönüşebilir. Ancak eğer insan metaforlaştırmayı ve yeniden metaforlaştırmayı, sembolleştireyi ve yeniden-sembolleştirmeyi öğrenirse, karşı karşıya kalınan meydan okuma yalnızca başa çıkılabilecek bir meydan okuma olmakla kalmaz; aynı zamanda, tatlı bir yük ve sükûnete erdirici bir çabaya dönüşür. Her insanın kendi hayat resmini bir şekilde, onu şu ya da bu şekilde tahayyül ederek, ne ile olursa olsun onu bir şekilde doldurarak bütünleştirdiği bir gerçektir. Burada farkedilmesi gereken önemli nokta, insanın hayat resmini yeniden-yazamayacağı, yalnızca yeniden-tahayyül edebileceği gerçeğidir. Ayrıntıları ne olursa olsun, bir hayat hikâyesi, her zaman yeniden-görülebilir, yeni şekillerde idrak edilip, yeni şekillerde değerlendirilebilir. İşte bu, Ivan Ilych Tolstoy'un ölüm döşeğindeyken farkettiği kutlu bir hakikatti (Tolstoy, 1960). Keza, bu, İsa-Mesih'in yanı başında çarmıha gerilerek hayatını veren hırsızın farkettiği büyük hakikatti.

Son sayfayı bitirmeden çok önce, hayat hikayemizi yazarken aktif olarak mü/dahil olduğumuz bu hakikatleri kavrayabilirsek bu bizim için gerçekten büyük bir keşif olur. Çünkü bu keşif, kendi hayat hikāyemizi yazma tecrübemizi unutulmaz bir tecrübeye dönüştürür.

YEDİNCİ BÖLÜM
BİRLİK VE ZAMANSALLIK: BÜTÜNLEŞTİRME SÜRECİNİN KURUCU İLKELERİ

Bu incelememiz boyunca, sık sık, hayatımızı, şu ya da bu şekilde bütünleştirme süreci üzerinde durmaktayız. Aynı zamanda, bizim dünyada-Mevcut-olmamızla vücut bulan ayrıntılar yığını üzerinde yoğunlaşmaktayız. Dünyanın kişilerarası ve gayr-ı şahsî gerçeklikleri çok ve karmaşıktır. Sorunun bu iki yönü -birlik ve çoğulluk- şimdi, kendi nokta-i nazarlarından üzerinde düşünülmeyi hakediyor ve gerektiriyor: Ancak şimdiye kadar hakkında çok az şey söylediğimiz ama üzerinde durulmayı hakeden bütünleştirme sürecinin bir diğer kurucu ilkesi daha var: Zamansallık. İnsanın bütünleştirmeyi başarmasında zamansallığın oynadığı kendine özgü biricik rolü artık belirginleştirebiliriz.

Birlik ve çoğulluk [İslâm düşüncesinde, vahdet ve kesret] tecrübesi, el ele gider: Zamansallık, bir yandan, tekliğin/vahdetin gün ışığına çıkarıldığı handiyse bir bağlam/vasat olarak görülebilir. İşte bu tür bir tasvir ve tarif, bu iki kurucu ilkenin

idrak edilebilir bir şekilde birbiriyle irtibat kurabilme şekline ve yoluna dair bize bir ipucu sunar: Hayatın karşılıklı alış-verişlerinin çoğulluğunun/kesretin ortasında gerçekleştirilen bu şahsî birlik/vahdet tecrübesi ile zamansallık tecrübesi, keşfetmeye çalıştığımız her şeyde mündemiçtir [her şeyin tabiatında mevcuttur].

A-BİRLİK/VAHDET

İnsanın tekliği -birliği- meselesi, yüzyıllar boyunca handiyse bütün düşünürlerin kafa patlattığı bir konudur. Bu konu, Aristo'nun, Eflatun'un, Aziz Augustine'in, Aziz Thomas Aquinas'ın, Descartes'ın ve diğer pek çok düşünürün yazılarında kafa yorulan bir meseledir. Bu düşünürlerin yoğunlaştığı odak noktası, insan tabiatının yapısı/mâhiyeti ve bununla irtibatlı olarak yapılan kavramsallaştırmalardır: Ruh ve beden, temel madde ve aslî form/sûret, ve eğer birleşitirilebilirlerse birleşmiş bir tabiatın parçası olarak idrâk edilebilecek iki ya da daha çok sayıda unsurun birleştirilme biçimleridir.

Bu meseleyi gün ışığına çıkarmak için geliştirdiğimiz odak noktası -yani pskolojik yaklaşım biçimi- başka bir şeydir. Burada, münferit bir şahsın, hayatını sürdürürerek ortaya koyduğu bir birlik/vahdet tecrübesinden sözediyoruz. Bu konu, profesyonel psikolog, klinikçi [psikoterapist] ve önünde cereyan eden dünyayla/olup bitenlerle yüzleşmek zorunda olan insan teki için son derece önem arzeden bir konudur. İşte bu, burada sık sık gönderme yaptığımı bütünleş/tir/me tecrübesidir. Bu tecrübede kişi kedisini, bir ben/lik, bir birlik, deyim yerindeyse, hayatın merkezinde olan bir varlık olarak hisseder. Kişi kendisini, tıpkı -bir/1, iki /2 gibi- bir bütün olarak hisseden bir bir asal sayı gibi tahayyül etmesi örneğine benzer şekilde, bütünleşmiş, bir bütün kişi olarak duyumsar. Kendisini -yalnızca bir-buçuk/1,5 ya da üçte bir 1/3 olarak- parçalanmış hisseden bir kişi, kendisini, yarı işleyen, yarı kendisine sorun yaratan parçalı bir kişilik olarak hisseden bir kişidir. Böylesi bir

kişi, hayatın tokadını yiyerek kıstırılmış, denizde oraya buraya sürüklenen, çaresiz bir kişi olarak hisseder kendisini. Bu kişinin, herhangi bir yere ulaşma garantisi olmayan, aynı ânda pek çok yöne doğru gidip gelen bir kişi olduğu müşahede edilecektir: Gerçekten de tedirgin edici, mutsuz bir tecrübe.

1-Tektanrıcı-Çoktanrıcı Psikoloji

Psikologlar, dördüncü bölümde de tartıştığımız gibi, pek çok insanın yaşadığı ama bazılarının pek önemsemediği dağınıklık, parçalanmışlık tecrübesinin çok iyi farkındadırlar. Bu, tartışılan, tartışmalı bir meseledir ve elbette ki, bazı kişiler, bu tür bir tecrübeyi pozitif bir tecrübe olarak övmeye çalışırlar. Bununla birlikte pek çok psikolog, bir insan için böyle bir tecrübenin tehlikeli ve arzulanamaz olduğunu söyler. Bu konuyla ilgili olarak, daha önce, kendisinin tektanrıcı psikoloji olarak nitelediği yaklaşımdan ayrı ve farklı olarak çoktanrıcı psikoloji yaklaşımın bir ifadesi olan böyle bir tecrübeyi yapıcı/inşa edici bir bir olgu olarak savunan Hillman'ın yaklaşımını zikretmiştik. Hilmman'a göre, tektanrıcı psikoloji, birliğe vurgu yapmakla, aslında, kişinin patolojik durumunda gözlemlediği insanî gelişimin zengin potansiyellerini gözardı ederek kişinin kişiliğini aşındırdığını iddia eder. Gerçekten de, insanın hayatında patolojinin mevcudiyeti, çoktanrıcı psikolojide, yeni ve zengin tahayyüllere imkân tanıyan pozitif bir durum olarak metaforlaştırılır. Hillman kendi yaklaşımını şöyle savunur:

> "Hâl böyle olunca, biz, tahayyüle dalmış bir kişiyi (belki dümdüz bir şekilde almak yerine) halüsünasyon tecrübesi yaşayan kişiler gibi ciddiye alan psikolojiden öğreneceğimiz çok şeyler olduğunu müşahede ediyoruz. Dolayısıyla, bizim kişileştirme fikrimiz, bütün 'patolojik' sonuçlarını da içerecektir. Bu, bizim dünyaya bakışımızı temelde bir birlik -yani gerçek anlamın, gerçek güzelliğin ve hakikatin gerektirdiği bütünleşmiş/bütünlüklü tasavvur- olarak yönlendiren hâkim fantazyayı tahtından etmekten daha az bir

> şey olmayacaktır. Bu ayrıca, kişiliği, temelde bir benlik/idrâk birliği olarak gören yaklaşımı terketmemiz anlamına gelecektir. Vukû bulduğu her yerde patolojik parçalanmayı tedavi etmeye çalışmak yerine, bu fantazyann içeriğinin, bilinci birlik tutkusundan/saplantısından kurtararak tedavi etmesine çaba göstereceğiz. 'Parçalı psişeler'in çoğul bakış açılarını bilincimize yedirmekle, çoğulluk'la yeni bir irtibat kurmuş olacağız ve bunu artık irtibatı kopmuş şizoid bir parçalanma olarak nitelendirme ihtiyacı hissetmeyeceğiz. Bilinç ve bizim bilinç fikrimiz, çoğul ve yerleşmemiş/yerleşmeye direnen bir dünya görüşünü yansıtacaktır." (1975: 41)

Bu aşırı/uç yaklaşım, bütünleştirme, birleştirme çabalarını boş bir hayal olarak niteleyip reddedecektir. Tıpkı rüyalarımızdaki ikincil kişiliklerin kişinin ego'sunu doğrudan çatışma ya da sürtüşme yoluyla etkilemesi gibi, çeşitli bilinç tarzlarını, sözümona ego'nun rolünü semptomatik müdahaleler ya da psikoterapiler yoluyla etkileyen ikincil kişilikler olarak görür. Dolayısıyla, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, kişiyi, bütünleşmiş, bütün ya da birlik olarak değil, her biri belli bilinç biçimleri sunan bir kişileştirmeler çoğulluğu olarak gören bu yaklaşımın bizim burada sözünü ettiğimiz bütünleş/tir/me kavramını taban taban zıt bir görünüm arzettiği müşahede edilmektedir. Oysa, hâlihazırda dikkat çektiğimiz gibi, görünüş, yanıltıcıdır; ve Hillman'ın "parçalanmış bütünleşme" olarak tarif ettiği özel bir bütünleşme çabasından başka bir şey değildir. Bu, yalnızca bütün daha düşük bilinç durumlarını ya da formlarını kontrolü altına alarak birliği gerçekleştirmeye çalışan Bir Numara kişiliğine imtiyazlı bir konum biçmekle kalmaz; aynı zamanda, birarada varolan parçalı psişelerin, psişik parçaların, küçük insanların gevşek bir fedrasyon oluşturma çabalarını farklı bir türler birliği gerçekleştirme çabası içine girilmesini sağlamaya çalışır.

2-Pozitif Parçalanma

Bütünleşmiş birlik kavramına karşı çıkan bazı psikologlar tarafından geliştirilen ikinci teorik yaklaşım da, Polonyalı psikiyatr Kazimierz Dabrowski tarafından belirginleştirilen pozitif parçalanma yaklaşımıdır. Dabroswki, insanın şahsî gelişiminin, gerçekte, şahsî ufukları genişleten, insanın hayatını zenginleştiren ve insana gerçek bir yaratıcılık kazandıran parçalı tecrübe tarafından daha bir geliştirildiğine inanır. Şöyle der Dabrowski:

> "Kişinin birleşme süreci deme olan bütünleşme yaklaşımının aksine, parçalanma yaklaşımı, yapıların gevştilmesi, psişik güçlerin dağıtılması ve kırılması demektir. *Parçalanma* kavramı, duygusal uyumsuzluktan kişilik yapısının bütünüyle parçalanmasına kadar her biri daima olumsuz olarak nitelendirilegelen çok sayıda sürece atıf yapmak için kullanılır. Ancak bu satırların yazarı farklı bir görüşe sahiptir: Parçalanma'nın genellikle pozitif bir gelişim süreci olduğunu hisseder. Bu yaklaşımın tek negatif yönü, bütüncül/total bir fenomenin marjinal, küçük bir parçası ve dolayısıyla, kişiliğin evrimsel gelişiminde görece önemsiz olmasıdır. İçsel psişik çevre'yi gevşeyerek ve hatta parçalayarak, içsel çevre ile dışsal çevre arasında çatışmalar yaşayarak oluşan parçalanma süreci, daha yüksek bir psişik yapının geliştirilmesinin temelini teşkil eder. Parçalanma, hepsi de ikincil bütünleşmenin tezahürleri olan daha yukarı doğru yönelen gelişimin, yeni bir evrimci dinamiğin inşasının ve kişiliğin daha yüksek bir düzleme çıkarılmasının temelidir." (1964: 5)

Tekdüzlemli parçalanma ve çokdüzlemli parçalanma, kısmî ve genel parçalanma, kalıcı ve geçici parçalanma, negatif ve pozitif parçalanma arasında ayırım yapmakla Dabrowski, elbette ki, bütün parçalanmaların gelişmenin işaretleri ya da imkânları olduğunu söylemez. Aslında Dabrowski, negatif bir süreç olarak nitelediği parçalanma sürecinin zararlı etkilerini

ve sonuçlarını ayırt etmekte bir hayli zorlanır, acı çeker. Son örnekte, parçalanma, gelişimi sağlamaz, gelişimi sağlayacak etkilere sahip değildir ya da kafa karışıklığına, kıstırılmışlık ve kuşatılmışlık duygusunun zuhür etmesine yol açar. Ama öte yandan, bu sürece, kişinin gelişimini sağlayacak işaretler ya da imkânlar verildiği takdirde, bu süreç, hiç şüphesiz ki yararlı olacak, yararlı sonuçlar doğuracaktır. Bu durumda, parçalanma süreci, deyim yerindeyse, kuluçkaya yatmış bir tavuğun civcivi vücuda getirmesini sağlayacak kabuğun kırılması kaçınılmazlaşacaktır. Bu tür bir parçalanma, elbette ki, kritik bir önemi hâizdir; bu tür bir parçalanma elbette ki sorun değildir.

Dabrowski'nin sözünü ettiği pozitif parçalanma süreci, bu durumda daha yüksek derecede bütünleşmenin gelişimi ve gerçekleştirilmesi ile ilgili olmalıdır. Onun da gördüğü gibi, pozitif parçalanma süreci, -daha ileri düzeyde daha yüksek bir bütünleşmenin yolunu hazırlayan bütüncül bir süreç demek olan- ikincil bir bütünleşmenin tohumunu eker. Bu tohumlar; tatminsizlik, cesaretin kırılması, başkaldırı, daha yüksek değerlerin ve ihtiyaçların yokluğu gibi kişinin daha rafine, daha gelişkin/sofistike sentezler geliştirmesini mümkün kılacak dönüşümleri üreten duygulardır. Dabrowski'nin çerçevesni çizdiği pozitif parçalanma teorisi, hiç bir zaman, birliğe ulaşma çabası demek olan bütünleştirici sürecin önemini inkâr etmez. Tam aksine: Hakîkî gelişme tecrübesinin mutlaka vukû bulmasını sağlayacak birliğin/bütünleşmenin ne denli kritik bir önemi hâiz olduğunu vurgular.

Kısacası, pozitif parçalanma ve dolayısıyla çoktanrıcı psikoloji yaklaşımı, daha önce de tasvir edilen parçalı bütünleşme kompleksiyle birlikte, her ikisi de, bütünleştirme süreci yoluyla insanın kişiliğinin daha da geliştirmeyi amaçlayan kişilik teorisinin çeşitli varyasyonlarıdır. Birinci durumda (Hillman'ın yaklaşımında), bu teori, açıkça düzensizlik ve dağılmışlık durumlarında gözlenen pozitif değerlere vurgu yapar ve bu tür değerlere, sözkonusu edilen kişinin gelişim potansi-

yelleri olarak dikkat çeker. İkinci durumda (Dabroswki'nin yaklaşımında) ise bu teori, belli bir parçalanma tecrübesinin, kişinin daha güçlü ve daha iyi bütünleşmiş bir kişi/varlık olarak ortaya çıkmasını sağlayan bir kabuk-kırma süreci olarak görülebilir. Dolayısıyla her iki yaklaşım da, ilk etapta patolojik tecrübede müşâhede edilebilen muhtemel pozitif potansiyele dikkat çeker ve bizden, hangi şekilde olursa olsun, bu durumu insanın -kişiliğinin gelişiminin- yararına olacak biçimlerde kullanabilmenin yollarını keşfetmemizi ister Bu iki teori de, parçalayıcı süreci ya da patolojik durumu yüceltmeye kalkışmaz; ki bizim temel odak noktamız da budur. Her iki yaklaşım da, son kertede, bireyin daha büyük bir bütünleşme ve birleşme gerçekleştirmesini ister. Dolayısıyla, her iki yaklaşım da, ilk bakışta parçalayıcı tecrübeyi övüyormuş gibi görünüyor olsa da, aslında, bu parçalanma sürecini, gerçekte, kişinin birlik/bütünleşme çabasını daha da geliştirme çabası olarak görür.

3-Benlik/Ben-idrâki Teorisi

a-Bazı Daha Erken Yaklaşımlar

Psikolojinin, düşüncesini klinik tecrübesiyle aynı çizgiye getirmeye ve kişinin kişisel hayat tecrübesinin karmaşıklıklarını bütünleştirmek için ortaya koyduğu, özellikle de bilinçli çabalarına ilişkin formülleştirmeleri daha ileri noktalara götürmeye dönük en ciddî gayretler benlik teorisi/ben-idrâki teorisi alanındaki gayretlerdir. Amerika'da, ilkin, William James'in çalışmasında (1890) ve daha sonraları ise içebakışçılarda da görüldüğü gibi benlik/self meselesine ilgi duyulmuştu. Ancak içebakışçıların yaklaşımlarının benliğin özüyle ilgilerinin pek de başarılı sonuçlar vermediğinin ispatlanmasıyla ve davranışçıların içebakış yaklaşımını anlamsız bulmalarıyla birlikte bu ilgi, 1920'li, 1930'lu ve 1940'lı yıllarda gözle görülür bir şekilde azalmaya yüztuttu. Bu arada ben-atıflı bir teori geliştiren Freud ve Freud'çüler, her ne kadar, *ego* kavramını

ve onun fonnskiyonunu bir dereceye kadar kabul ediyor idiyseler de, güçlü *id* kavramına ve bu kavramın insan hayatında sahip olduğu fonksiyona yoğunlaşmakta çok istekliydiler. Keza Jung da, bilinçli fonksiyon gören *ego* kavramına karşıt olarak ve onunla birlikte benlik kavramına vurgu yapıyordu. Adler ise, psikolojiye yaptığı en temel katkılardan biri olarak yaratıcı ben/lik fikri üzerinde çalışıyordu. Dahası, çeşitli nedenlerle, Freud, daha sonraları, ego'nun gelişimi ve fonksiyonlarına daha fazla vurgu yapmaya başlarken, neo-Freud'yenler, benlik-resmi (self-picture)fikri ve ego ideali üzerinde yoğunlaşmışlardı.

Görüldüğü gibi, benlik [self = kendilik] fikri'nin 1940'lardan ve 1950'lerden öncesine giden bir tarihi vardı; ancak fenomenal/olgusal ve fenomenal-omayan benlik kavramına, özellikle de, insan hayatının kognitif/bilişsel ve motivasyonel boyutlarına yaptığı vurguyla benlik-kavramı (self-consept) yaklaşımlarına değer atfeden her tür kişilik teorisi bu yıllarda geliştirilmiştir. Tam bu noktada, Carl Rogers'ın çalışması (1950) akla geliveriyor; onun bu çalışması, yalnızca daha fazla fenomenolojik temayül göstermesi (yani, insan davranışının tayin edilmesinde bilinçli benlik-kavramı'nın rolü konusuna özellikle vurgu yapması) bakımından değil; aynı zamanda, eğer mümkünse, insan davranışını tayin eden önemli nomolojik/hukûkî ilkeleri belirleme çabasıyla klinik/psikoterapi teorisini tecrûbî sınama araştırmasına tâbî kılma arzusuyla da ünlenmişti.

Benlik-incelemesi alanında ciddî bir uyanışın gerçekleşmesini sağlayan kişi, formel Freud'çü çevreler içinde yer alan Hartmann'dı. 1949 yılında Montreal'de konuşan Hartmann, teorik narsizme açıklık getirmişti (Levin, 1969). Hartmann bunu, kişinin kendi ego'suna değil, kendi benliğine ait olan libidinal/şehvetli enerjisine vurgu yaparak gerçekleştirmişti. Onun bu çabasından önce, narsizm, yerini ego alanında buluyordu. Ancak Hartmann'ın formülleştirmesinden sonra, Fre-

ud'çü yapısalcı teorisyenler, klinik gözlemle daha fazla uyum kurmaya çalıştılar. Artık benlik, ego'nun devşirdiği gözlenen ya da en azından önemli psikanalizci düşünürlerin bu şekilde görmeye başladıkları büyük kaynak merkezi olmuştu. Bu düşünürler arasındaki en önde gelen psikanalizci Heinz Kohut'tu. Ancak onun hastasının tedavisi, Hartman'ın izinden giderek, narsizm sorunuyla ilişkili olarak gerçekleştiriliyordu. Diğerleri, bu meselede onunla tartışmaya başladılar. Mesela, Roy Schafer, Kohut'un yeni bir dinamik ve yapısal bir mevcûdiyet olduğu kadar hayatî bir hayat sunan bir tema olarak benliği geliştirme ve böylelikle teori ile pratik arasındaki boşluğu doldurma çabalarının meziyetlerini kabul etmekle beraber, onun yaklaşımının muğlak olduğunu vurgular. Schafer bu konuda şunları söyler:

> "Tıpkı kimlik/özdeşlik gibi, Kohut'un 'narsistik benlik'i, iki farklı söylemi birbirine karıştırır ve böylelikle, bir aracı olarak kişiyi, bir tabiî/doğal bilim modeline enjekte etmeye çalışır." (1976: 116)

Schafer'in bu gözlemi, ayrıca psikanaliz hareketi içinde yer alan diğerlerine de tatbik edilebilir. Bir takım kuşkulu yaklaşımlarla, benliğin (ve kimliğin) dilini, modern Freud'çü teoride hâkim dil kılmaya çalışılan bir dil olarak görür. Gerçekten de, Schafer, bu çabaların, , id'in olduğu yerde ego'nun yeni bir duruma geçeceği; ego'nun mevcut olduğu yerde ise benlik ya da kimliğin mevcut olacağını iddia eden Freud'ün daha önceki açıklamasını yeniden-formülleştirmekten ibaret olduğunu öne sürecektir (s. 188). Böyle yapmakla, Schafer, psikanaliz hareketinin, gerçekte, geleneksel tabiat bilimine dayalı klasik psikanaliz teorisi modelinin terkedilmesini gerektirecek yeni bir söylem alanına girdiğini söylecektir (s. 192). Bu arada, Schafer, tabiî ki, doğduğu iklimi ve algılama biçimlerini olmasa bile, psikodinamik kökenlerini yok edecek eylem diline dayalı bir psikanaliz geliştirme çabalarını sürdürmüştür.

Son olarak, burada Eric Erickson'ın yaptığı önemli katkının da zikredilmesi gerekiyor. Hiç şüphesiz ki, Erickson'ın çalışması, kimlik konusu üzerinde odaklanmıştı ama Schafer'in de gösterdiği gibi, Erickson'ın *kimliki*, zaman zaman bir benlik fikri gibi grünüyor. Erickson'un çalışması, bizim birleştirme/bütünleştirme sürecine ilişkin idrâkimizi geliştirmiştir. Erickson, Freud'ün ego'nun görevi kavramından şöyle sözeder:

> "herhangi bir ânlar dizisinde, bütün izlenimleri, duyguları, anıları ve bizim düşüncemize girmeye çalışan ve bizden dikkat göstermemizi talep eden ama eğer tedrîci olarak gelişen ve güvenilir ve izlenebilir bir ekranlama sistemi tarafından çözümlenemediği ve idare edilemedi zaman bizi parçalayacak güdülerimizi ekrana yansıtarak ve sentezleyerek bizim insicamlı varoluşumuzu teminat altına alan bir iç 'aracı' alanı." (1968: 218)

Erickson'ın kendisi, (kendisinin bizzat şuuraltı olarak gördüğü, tıpkı kalbin ve beyinin beden için işlev görmesi gibi psişe için işlev gören) ego'dan değil de, bu karşı olarak, (bizzat kendisinin tam-bilinç hâlinde şeklinde tasvir edeceği) insanın kendi-farkındalığı'nın temeli, benlik-analizini mümkün kılan kapasitesi olarak Ben (I)'den sözetmeyi tercih eder. Hayatın karmaşıklıklarının onun etrafında deveran ettiği ve bütünlüğü bütünleştirme/gerçekleştirme görevinin ona havale edildiği Ben'in, benlik'in, özne'nin, aracı'nın sahip olduğu özgün konuma dikkat çeker. Erickson'ın da gördüğü gibi, ben ve onun kimlik/özdeşilik işlevleri, telâffuz edilen/dile getirilen bir varoluşun sırlarına özgün bir şekilde sirayet etmiştir. Erickson, mistik tecrübenin bir tokat gibi insanı çarpması açısından meseleyi izah eder:

> "İnsicamlı bir kimliğe/özdeşliğe sahip olduğum ve kendi muhkem idrâklerimi muhafaza ettiğim, düşündüğüm ve gördüğüm şeyleri söyleyebildiğim bir tecrübe dünyasında

farkındalığın merkezinin ben olduğumu hissettiğim 'Ben', sözlü bir teminattan daha fazla bir şey değildir. Bu tecrübenin hiç bir izah edilebilir yönü, sübjektif ışık hâlesine âdil davranamaz; çünkü bu, ben yaşıyorum, ben hayatım'dan başka bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla, 'Ben'in karşı oyuncusu, kelimenin tam anlamıya, ışık hâlesini bir ölümcül'e/fânî'ye veren ve bu bağışı açıkça itiraf eden bütün 'Ben'ler tarafından ebedî ilâhî sırlarla donanan bir tanrı/tanrısal güç olabilir yalnızca. İşte bu nedenledir ki, Tanrı'ya O'nu nasıl/ne olarak adlandırmam gerekir diye soran Musa peygambere, 'BEN NEYSEM O'YUM' de! Diye cevap verilmiştir. Ardından Tanrı, Musa peygambere kalabalığa/ümmetine şöyle demesini emretmiştir: 'Size gönderilen BEN'İM.' Ancak bundan sonradır ki onun ümmeti, her birinin birbirlerine gerçek 'Sen'lerinin karşılıklı merhamet ve müşterek saygı duyabildikleri 'Tanrı'nın kulu olmaklığımız bakımından hepimiz erkek ve kadın kardeşleriz' müşterek 'Ben'inin hepbirlikte paylaştıkları müşterek bir inanç etrafında kenetlenebilmişlerdir. Keza, Hinduların, birbirlerinin gözlerine bakarak -ellerini yüz hizalarına getirip ellerinin birbirine kavuşturarak- birbirlerini selâmlamaları ve ardından da birbirlerine 'Sendeki Tanrı'yı biliyorum' demeleri meselenin özünü kendiliğinden ortaya koyar. Ancak, bu durumda, sevgilisinin yüzündeki ulvîliği gören bir bakışla sevgilisine yönelen ve hayatının bu sevgisinin sevgilisi tarafından kabul görmesine bağlı olduğunu hisseden âşık ile mâşuğun durumları da meseleyi aynı şekilde gözler önüne serer." (1968: 220)

b-Varoluşçu-Fenomenolojik Düşünce

Buraya kadar yaptığımız benlik ve benlik-teorisi tartışması, benlik hakkındaki varoluşçu-fenomenolojik düşünme tarzı konusunda bize sağlam bir bağlam sunar. Böylesi bir tartışmaya iki nedenle ihtiyacımız vardır: Birinci olarak, Wylie (1961) ve Schafer'in de (1976) gösterdikleri gibi, benlik-teorisine nüfûz ettiği gözlenen sübjektif ve bir hayli insanî, kişisel tema-

yül, fenomenolojik teorileştirme çabasına uygun ve onunla ilintili görünmesi nedeniyle; ikinci olarak da, varoluşçu ve fenomenolojik düşünme'nin, insanın benliğinin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunması nedeniyle. Bizim buradaki vurgumuz, esas itibariyle, Hall ve Lindzey'in kişilik teorileştirmesinde "en uygun" yaklaşım olduğunu hissetikleri Heidegger'ci benlik tasavvuru üzerinde olacaktır (1978: 312).

Varoluşçu düşünürler tarafından kullanılan fenomenolojik yöntem, araştırılan fenomenle yakın ilişki içinde olunmasını ve bu yöntemin benlik'in tezâhürlerini olabildiğince doğru/sahih bir şekilde izah ediyor olmasını gerektirir: Fenomen, kendisini kendisinden gösterdiği şekliyle kendisini kendisinden gösteriyor olarak tavir edilmelidir. Dolayısıyla, varoluşçu düşüncede ana rol, tasvir ve bağlamlaştırma tarafından oynanır. Sözkonusu varlığın görünür kılınabilmesi için tasvir zarûrîdir; varlığın temelinin fenomeni daha iyi figürleştirebilmesi içinse bağlamlaştırma mecbürîdir. Son olarak bir de, fenomen'in, parça-bütün, ileri-geri, ileriye dönük-geriye dönük diyalektiği yoluyla tedrîcî olarak, çile çekercesine ve dikkatle daha iyi anlaşılabilmesini ve idrak edilebilmesini sağlayan gelişkin/derinlikli ve bitmez bir çaba olan yorumlamanın rolü var, burada sözkonusu edilmesi gereken. Bu tür bir yöntem, *Being and Time* başlıklı kitabında insan benliğinin tasvirinde Heidegger tarafından kullanılmıştır.

Burada benlik, tecrit edilmiş bir fenomen, ayrılmış bir fert, her ne süretle olursa olsun mutlaka irtibat hâlinde olması gereken dünyadan ve diğerlerinden uzaklaştırılmış olarak tasvir edilir. Ve bu tür bir benlik fikrinin nasıl tezahür edebileceği anlaşılabilirdir. Bu yöntemin, insanı, yekvücut olarak, özerk ve görünüşte en mükemmel hâliyle yakalamayı amaçladığı görülecektir. Düşünür, bilebilir insanın, felsefeyle ilgilenen kişi için bir çekiciliği vardır ama kalabalığın imajinatif bireyselciliği için ise bir çekiciliği yok değildir. Böyle bir tasavvurda, benlik, insanların çoğunun çepeçevre kuşatıldıkları seküler ve

geçici dünyanın ötesine geçebilmenin handiyse tek-benci (solipsistic) şekilde düşünülerek izini sürer, varoluşun sınırlarını aşacak şekilde tecrit edilmiş bir şekilde kutuplaşır. Ancak hayatımızda mevcut olduğu görülen benlik olarak fenomenal benliği tasvir etmediği için, Heidegger, bu benlik tasvirini, insanî varoluşumuza aykırı ve yanıltıcı olduğunu görür.

Heidegger'in belirginleştireceği insanî varoluşun iki temel özelliği vardır: Birincisi, insanî varoluş, her zaman dünyada varolan, dünyaya yakalanan bir varoluştur (Heidegger'in kendisinin tasvir ettiği gibi, insan, dünyanın-içinde-mevcut olan-bir Varlık, bir *Dasein*'dir). İkincisi, bu varoluş, bana-aitlik tarafından karakterize edilir (1927/1962: 150 ve devamı). Bu iki gözlemden birincisinin, ilk bakışta, banal olduğu, hiç bir şeyin daha fazla aşikâr olmadığı gözleniyor. Ancak bunun genellikle gözardı edilen belli felsefî ve psikolojik sonuçları vardır. Önemli olan şey, bizim dünyada mekânsal ve zamansal olarak iskân ettiğimiz gerçeği değildir. Önemli olan şey, bizim her eylemimizin, her tecrübemizde, her ân'da bizi dünyaya fırlatılmış bulduğu gerçeğidir. Biz dünyayı görerek, dünyayı duyarak, dünyayı koklayarak, dünyaya dokunarak, dünyayı hissederek, dünyayı tadarak, dünyı severek, dünyadan nefret ederek, dünyaya güvenmeyerek, dünyadan hoşlanarak tecrübe ederiz. Dünyayı bileceğimiz, düşüneceğimiz zaman, şu ya da bu şekilde dünya hakkında düşünürüz; bütün aşma çabalarımız dünyayı aşma çabalarımızdır. Özü itibariyle, dünya, bizim bütün varoluşumuza iskân etmiştir. Hatta belli bir incelemede, tecrübenin bazı boyutlarını bir tarafa bırakarak ve geri kalan odak üzerinde bilinçli olarak yoğunlaşarak Husserl'in *epoche (dönem/dalga)* olarak adlandırdığı şeyi yerine getirerek, imajinatif olarak dünyanın belli bir yönünü paranteze almaya teşebbüs edeceğimiz zaman bile, dünyanın bilincimiz üzerindeki çekişini tecrübe ederiz. Merleau-Ponty'nin de ifade ettiği gibi, bu tür bir bilinç indirgemesi gerçekleştirme çabası, temelde, bunu bütünüyle yapmanın imkânsız olduğunu ispat-

lar. İster fiziğin, estetiğin, matematiğin, edebiyatın, sanatın, şiirin, felsefenin, teolojinin dünyası olsun, her ne süretle olursa olsun, bu tür bir şey olmadan biz olamayız. İnsan olmak, dünyalı olmaktır; biz hiç bir zaman dünyalı değiliz. Ve bizi şaşırtacak şekilde, biz, hâlihazırda dünyadayızdır. Bizim problemimiz, dünyanın içine adım atmak değil, aksine dünyanın içinden dışarı adım atabilmektir; yapabilirsek tabiî bunu. Ama yapamayız.

Buradan Heidegger'in zikrettiği ikinci karakteristiğe geçecek olursak... Heidegger'in insan varoluşuna ilişkin yaptığı fenomenolojik tasvir, insanın varoluşunun, bana-aitliği gerçeğini kaçınılmaz olarak açıklığa kavuşturur, gün ışığına çıkarır. Gördüğüm şey, benim görmemle görülür; işittiğim şey, benim işitmemle işitilir; bir şeyin hakkında düşünmem, o şey hakkında düşünmemle düşünülür. Kısacası, bütün tecrübelerim, onlar hakkında tekrar bana atıf yapar. İşte tam bu noktada, benlik sorunu ortaya çıkar. Ricoeur'nun da işaret ettiği gibi (1970: 45), insanoğlu, amaçlı bilinçliliği nedeniyle, onun tecrübelerinin nesneleri arasına dağılır/iskân eder; deyim yerindeyse, kişinin varolma ve arzu etme çabalarına tanıklık etme çalışmaları arasında kaybolur. İnsanoğlu, bir *sürgün* hâlindedir; onları gün ışığına çıkaran ya da ilgisinin nesnesi kılan ve hepsi de beni ya da benliği yansıtan işlerinin, başarılarının, eylemlerinin, nesnelerinin arasında dağılmış durumdadır. Bu durumda, onların nereye atıf yaptıklarını belirlemek, onları benim varoluşumun merkezinde biraraya getirmek ve sonra da göndermek; onları bana, onların bilinçlerini, onların referansı, yurdu olan benliklerini kazandıran benim ait olduğu benliğe yeniden-uyarlamak benim görevimdir. Bu görev, yansıtılan benlikleri yansıtan benliklerden ya da nesnelerden (ya da isterseniz, benim yayılmışlığımın yansıtıcı benliklerinden) yeniden-biriktirdiğim ve bu imajinatif yeniden-biriktirme yoluyla benim mevcûdiyetimin vukû bulduğu konumuma bir şekilde denk bir somut tecrübenin üretilmesine hareket etti-

ğim, benim *olduğum* varoluş üzerinde imajinatif düşünceye dayalı olarak tefekküre dalmakla gerçekleştirilir. Dolayısıyla, bu, Ricoeur'nün, benliğin konumlanışı, verili bir şey değildir; bir görev, bir başarı, bir meydan okumadır, dediği şeydir.

O hâlde, yapmamız gereken, herkesin, ortalama insanın tecrübesiyle ilintili iki hayatî mülâhaza var: Benim tecrübemde, ben, daima bir dünyanın-içinde-mevcut olarak bulurum kendimi. Ve benim varoluşumda, konuştuğumuz benim, bana ait olmaklığın oradalığını bulurum. Ben, hem orada, hem de buradayımdır; benlik ise, bu oradalığın buradalığıdır. Gerçekten de, oradalık da, buradalık da, karşılıklı olarak birbirlerini icbar edicidir. Dolayısıyla, benliğimiz, bağımsız bir nesneye mukavemet eden bir süje olan dünyaya karşı konuşlanan tecrit edilmiş bir ego değildir. Benliğimiz, bana-ait olmaklığı dünyaya ait olan yapı için bir varoluş, bir mevcûdiyettir.

Bu mülâhazaların ışığında, bütünleştirme sürecinin kişinin dünyasını nasıl ilgilendirdiğini görebiliriz. Sözünü ettiğimiz birleştirme, şahsî benliğin birleştirilmesidir: Dünyalı ben'in imajinatif bir şekilde bütünleştirilmesi. Dolayısıyla, kişinin benliğini bir araya getirmek, kişinin dünyasını bir araya getirmektir. Tıpkı varoluş gibi bütünleş/tir/me, her insanın olduğu dünyanın-içinde-mevcut bir Varlık'a ait bir şeydir. Bütünleşme ya da birleşme, insanın etrafında vukû bulur. İnsanın hislerini, duygusal cevaplarını, düşünme ve düşüncelerini, düşlerini, umutlarını, zorluklarını ve ilişkilerini atfettiği şey veya yer, bana-aitlik/varoluş'tur. Kişinin, kararlarını formülleştirmek zorunda olduğu yerde sorumluluk durumlarına/hâllerine döndüğü şey, dünyalı [dünyada-mevcut-olan] benliğidir. Kişinin gerçekleştirilmiş başarının değerini ya da yerine getirilememiş görevlerin suçunu atfettiği şey, oradalık-buralığı'dır. Dünyalı-benlik, ister anlaşılabilir, isterse anlaşılmaz; ister çekici, isterse çekici olmayan; ister dostâne, isterse uzak; ister kendinden emin, isterse belirsiz; ister zehirlenmiş, isterse korku dolu olsun, dünyalılık-benliği, benim varoluşumun merke-

zidir. Anılarımda, kendimi birinci sınıf bir masada oturuyor gördüğüm ve ayrıca yıllar sonra, bir doktora derecesi almak için merdivenleri tırmanma tecrübesi yaşadığım şey, işte bu benlik'tir. Ben'im, bu ara dönemde değiştiğim tartışma götürmez bir gerçektir ama bir hayli değişmiş bir benliğin bu ara dönem yıllarında inkâr edilemez bir kimliğe sahip olduğu da tartışılmaz bir gerçektir. Muhayyilemde ve hafızamda, 30 yıl önce annemin cenazesini tecrübe-etmeme, dün yaptığım sohbeti benim tecrübe etmemdeki kadar kolayca geri dönebilirim. 25 yıldır görüşmediğimiz bir kişiyle gelecek ay planlanmış bir buluşmaya onu tahayyül ederek hazırlanabilirim. Hâlihazırda, bir telefonda konuşan, diğeri bir araya gelme işini planlayan iki benliğe sahibiz. Telefon konuşmamız, ikimizin de kolaylıkla ve canlı bir şekilde hatırlayabildiğimiz tecrübelerimize benliklerimizi geri götürmüştür. Gelecek ayki buluşmamız ve sohbetimiz de aynı şeyi yapacaktır bize. Yıllar boyunca geçirdiğimiz değişimlere rağmen, planladığımız tartışmamız, yarım yüz yıl önce her birimizin de çok iyi bilidiği kişiliklerimizi daha fazla tecrübe ediyor hâlde bulacaktır bizi.

Milton Erickson, ölümünden sonra yayımlanan ve en çok tanınan kitabı *My Voice Will Go with You* (1982: 57) eserinde basit ama harikulâde bir hikâye anlatır. Bu hikâye burada incelemekte olduğumuz düşüncelerden birini çok iyi yakalar: Sürgit varolabilen bir benlik.

> *"TATLI BİR KAR YAĞIYORDU O GÜN*
> "Wisconsin'deki Lowell köyünde bu kış 12 Kasım günü saat 16.00'dan önce ilk kez kar yağdı. Ve üçüncü koltuktaki, pencerenin hemen yanıbaşında üçüncü sıranın üçüncü koltuğunda oturan çocuk, 'Bunu ne kadar unutamayacağım acaba?' diye sordu kendi kendisine merakla.
> Sadece merak ediyordum...
> Çok iyi hatırlıyorum; evet tam olarak biliyorum... 1912 yılının 12 Kasım günüydü. Tatlı bir kar yağıyordu o gün."

Çağının psikolojik düşüncesinden derinden etkilenen dâhî filozof Immanuel Kant, öylesine harikulâde ve öylesine muazzam bir benlik tecrübesi yaşamıştı ki, ben-özne'yi, tabiatın teşekkülünde bile kritik bir boyut olarak düşünüyordu. Onun insan düşüncesindeki sözümona Kopernikvârî yaptığı devrimde, Kant, tabiat incelemesi ve tabiata hâkimiyet kesbetme sürecinde inşa edici öznenin oynadığı biricik role dikkat çekiyordu. Şöyle diyordu Kant:

> "Galileo, çapını daha önceden tespit ettiği dünyanın döndüğü tartışmasına neden olduğunda; Torricelli, kendisinin daha önceden suyun belli bir hacmine denk olduğunu hesap etiği havanın bir ağırlığı olduğunu keşfettiğinde; ya da daha yakın zamanlarda, Stahl, metalleri oksitlere, sonra da, oksitleri metallere dönüştürdüğünde; ondan bir şey alıp sonra ona bir şeyler ilâve ettiğinde, bütün tabiat araştırmacılarının önünde bir ışık belirivermişti. Bu araştırmacılar, aklın, yalnızca kendi planından sonra ürettiği şeylere dair bir fikri, bir diyeceği olduğunu; aklın, tabiatın sürükleyici-hareketleri korumasına izin vermeyeceğini, aksine, tabiatı, aklın tayin ettiği sorulara cevap vermekle sınırlayarak değişmez yasalara dayalı hüküm verme ilkleriyle birlikte yolu göstermek/açmak zorunda olduğunu öğrenmişlerdi. Yalnızca aklın keşfetmekle ilgilendiği önceden düşünülmemiş bir plana boyun eğerek yapılan tesadüfî gözlemler, hiç bir zaman zorunlu bir yasanın doğmasını mümkün kılmaz. Uyumlu görünüşleri yasalara denk olabileceğini beyan eden ilkeleri bir elinde, bu ilkelerle uyumlu olduğu tespit edilen tecrübeyi ise diğer elinde tutan akıl, tabiata, ondan bir şey öğrenmek için yaklaşmalıdır. Ancak hocasının öğretmeyi tercih ettiği her şeyi dinleyen bir öğrenci rolüyle bunu yapmamalı; aksine, kendisinin formüle ettiği sorulara tanıkları cevap vermeye zorlayan atanmış bir hâkim rolüyle yapmalı bunu. Fizik bile, bakış açısındaki o üretken ve yararlı devrimi gerçekleştirmesinde bu mutlu düşünceye çok şey borçludur; akıl, ta-

> biata hayalî olarak bir şeyler atfetmekle değil, bizzat tabiatın kendisini araştırarak bir şeyler keşfetmelidir; aklın kendi kaynaklarıyla bilinemeyecek olan her ne varsa, eğer gerçekten bir şeyler öğrenecekse, mutlaka tabiattan öğrenmelidir; akıl, bizzat kendisinin tabiata yerleştirdiği [tabiatta varolduğunu düşündüğü] şeyi araştırırken tabiatı rehberi olarak kabul etmelidir. Ancak bu tabiat araştırmasından ve incelemesinden, yüzyıllarca el yordamıyla kesbedilen şeylerden sonradır ki, emin bir yola girebilmiştir." (1929: 20)

Tabiat araştırmasında ben-özne'nin inşasının önemini bu şekilde yücelttikten sonra, Kant, özne'nin, Ben'in, benliğin, bütün bir bilimsel ve insanî teşebbüste esas itibariyle merkezî bir faktör olduğu hakikatini vurguluyordu. Kant, bu pozisyonu, genel kanaatin aksine, formülleştirmeleri, göğün [gök cisimlerinin] hareketlerini kavrama çabasında insanlığın ihtiyaç hissettiği idraki sunan Kopernik'in pozisyonuna benzetiyordu. Kant, bu noktaya, kitabının ikinci baskısına ilâve ettiği bir dipnotta şöyle değinir:

> "Keza aynı şekilde, gök cisimlerinin temel hareket yasaları, Kopernik'in önce bir hipotez olarak varsaydığı ve aynı zamanda, kâinâtı bir arada tutan görünmez gücün (Newton'un yerçekimi yasasının) delilini sunduğu şeye kesinlik kazandırmıştı. Eğer Kopernik, duyulara ters olmasına rağmen yine de doğru olan gözlemlenen hareketleri gök cisimlerinde değil de, göğe ve gök cisimlerine bakan seyirciye bakarak araştırmaya cesaret etmemiş olsaydı, bu yasalar hâlâ keşfedilmemiş olacaktı."

[i-*Tarihsel ve Köksalmış Olarak Benliği Birleştirmek*]

Kant'ın ben-özne'nin önceliğine dair yaptığı bu vurgu, zihnin, aklî ve bilimsel araştırmalara girdirdiği a priori [önsel, ispatlanmamış] şartların önemi üzerinde odaklanmaktaydı. Empirik incelemeyi ve bulgularını önceliği için bu şart-

lar, transandantal/aşkın şartlar olarak nitelendirilmişti. Kant'ı izahın daha sonraki eleştirileri, beşerî yaşama tecrübesi bir yana, beşerî inceleme ve araştırmanın Kant'ın hiç şühesiz ki farkında olduğu ama analizine bütünüyle dahil etmediği bir tarihselliğe sahip oldukları şeklindeki daha derin bir değerlendirmenin yapılmasına yol açmıştı. Ancak Heidegger, yalnızca özne'nin ya da benlik'in inşa edici bir güce sahip olmasına izin vermekle kalmıyor; aynı zamanda, insan tecrübesindeki bir gücün, insanın her adımını, benliğin rasyonel ve kişisel güçlerini inşa eden niteliği kadar bir güç üreten bir kültürdeki ya da dönemdeki tarihî faktörlere ve gelişmeye dikkat çekiyordu. Kısacası, benliğin, bilimin gelişmesinde ya da hayatın birleştirilmesinde oynadığı rolü anlayacaksak, o zaman, yalnızca benliğin biricik inşa edici gücünü dikkate almakla yetinmemeli; aynı zamanda, ben-özne'nin hem kültürel, hem de kişisel düzlemlerde yaşadığı tarihsel gelişimi de dikkate almalıyız.

Buraya kadar yaptığımız mülâhazalar, bizim birleştirme süreci incelememizle yakından ilintilidir. Bu mülâhazalar, birincisi, bizim, insan benliğinin inşa edici gücünü; ikincisi de, bütünleşmenin başarıyla gerçekleştirilmesi süreci üzerinde kültürel geleneklerin ve tarihsel tecrübenin etkilerini farketmemizi mümkün kılıyor. Dahası, bunlar, birleşmenin gerçekleştirilmesinde dilin olduğu kadar muhayyilenin etkisini de hakkıyla değerlendirebilmemizi, takdir edebilmemizi sağlıyor. Benim buradalığım, benim benliğim, benim oradalığımı, benim varoluşumun dünyasını vücûda getiriyor, gün ışığına çıkarıyor ve mevcut kılıyor; ama bunu bilinmeyen bir yerden yapmıyor. Tıpkı tarihin kültürel vasattan dışarı fırlaması [vücûda gelmesi] sonra da, kendi atalarından fışkırması gibi, ben de kendi kişisel tarihimden dışarı fırlıyorum [vücûda geliyor, vücut buluyor, mevcut oluyorum]. Dolayısıyla, hiç bir birey, tarihsiz [ahistorical = tarihten kopuk, tarihin dışında]) ve geçmiş tarafından dokunulmamış değildir. Tam aksine, herkes,

bir bakıma kendisinin katkıda bulunduğu tarihten hem faydalanan, hem de bu tarihi aktaran'dır.

Başka türlü söylemek gerekirse, kişi, hayatını birleştirmeyi sürdürdüğü sürece, kişinin bunu hâlihazırda çoklukla tarihsel ötekiler tarafından tahayyül edilmiş olarak gerçekleştirdiğini söyleyebilmemiz mümkündür. Biz, gündelik hayatımızda, başvurduğumuz ahlâkımızın, kültürümüzün ve geleneklerimizin atalarımız tarafından derinlemesine düşünülerek geliştirildiğini yeterince düşünmez ve takdir etmeyiz. Oysa bunların çoğu, atalarımız tarafından tahayyül edilmiş [ve gerçekleştirilmiş]tir. Hayatımızdaki her şeyin bizden daha çok atalarımız tarafından düşünülüp gerçekleştirildiğini zannetmemiz elbette ki, mantıksız bir şeydir. Bununla birlikte, her halk, sahip olduğu her şeyi kendilerinden sonrakilere miras bırakır; onlar da bu bir hayli kafa yorularak tahayyül edilen bu geleneği bedenleştirmeye, bünyelerine katmaya çalışırlar, böylelikle tıpkı kabilelerinin, öğretmenlerinin, ailelerinin ve komşularının yaptıkları gibi hayatlarını birleştirmeye/bütünleştirmeye gayret ederler.

Bu, hemencecik kötü bir şey olarak değerlendirilmemelidir. Gerçekten de, bu geleneklerde çok değerli meziyetler vardır; çünkü bu gelenekler, sonraki kuşakların, atalarının biriktirdikleri hikmetleri tevarüs etmelerini sağlar. Buradaki tehlike, tabiî eğer bir tehlikeden sözetmek mümkünse, sonraki kuşakların, sanki başka türlü tahayyül etme biçimleri mümkün değilmiş gibi her şeyi tıpkı ataları gibi tahayyül etmeye kalkışmalardır. Eğer böyle bir şey sözkonusu olacak olursa, o zaman, kişinin ya da bir halkın otansizliğe sürüklendiğine, hatta kendilerini hapsettiklerine tanık oluruz. Çok iyi tahmin edilebileceği gibi, bu, en kötü hâliyle "onlar"ın diktatörlüğünün hükümfermâ olmasına yol açabilir.

Spektrumun diğer ucunda ise, hangi yolla olursa olsun, kendi geleneklerini eleştirel bir incelemeye tâbî tutan bir kişi yer alır. Böyle bir kişi, bu gelenekleri kendisine uyarlamaya,

onları benliğinin hakîkî bir parçası kılmaya, böylelikle benliğin vasıta olduğu daha otantik bir varoluş tarzı geliştirmeye çalışır. Bu, daha fazla ve daha tam bir insanî varoluş'tur. Bu, ataların değerlerini ve ahlâk ilkelerini reddettirmeyi gerektirmez; bilakis, onları hakîkî bir incelemeye tâbî tutmayı ve sahiplenmeyi/kendisine mâletmeyi gerektirir. Onsuz yapamayacağımız bir tarihselliğe sahip olma çabasıdır bu. Dolayısıyla, böylesi bir birleştirme çabamız, hiç de tarihsiz/tarihten yoksun bir çaba değildir. İster kollektif, isterse bireysel olsun, bütünleşme çabası, benliğin ya da benliklerimizin dehasıyla, atalarımızın, şahsî ya da kollektif kahramanlarımızın kabiliyetleriyle irtibat kurmamızı mümkün kılar. Dolayısıyla bu hakikat, aslında, aynı ânda, hem diğerlerine ne denli çok şey borçlu olduğumuz gerçeğini; hem de, atalarımızın bize miras bıraktıklarını kendimize özgü şekillerde tevarüs etme ihtiyacımızı gözler önüne serer. Benim bütünleşmemi vücûda getirmem, benden ayağımı atalarımın toprağını muhkem bir şekilde basmamı ve kafamı, bir hazine olarak değerlendirdiğim ideallere, rüyalara ve idrâklere yoğunlaştırmamı talep eder benden. Bu bütünleşmeyi otantik bir bütünleşmeye dönüştürmek, benim bu bütünleşme projesinin her iki yönünü de eleştirel olarak incelememi ve kendime uyarlamamı gerektirecektir.

[ii-*Benliği İmajinatif Olarak Birleştirmek*]

Burada bir kaç kez, kültürün teşekkülüne ve kişinin gelişimine müdahil olan hayatı tahayyül etme sürecinden ve çabasından söz ettik. Burada, insanın anlayışının geliştirilmesinde ve yaygınlaştırılmasında muhayyileye dayalı düşüncenin üstlendiği rolden müstakil olarak pek sözetmedik. Öyleyse, hayatın bütünleştirilmesi, işin içine anlama'yı dahil eden bir süreç ve anlama'nın hem rasyonel, hem de muhayyileye dayalı düşüncenin özgün bir şekilde harmanlanması çabası olduğu için şimdi bu konu üzerinde yoğunlaşalım artık.

Dünyanın-içinde-mevcut-olan-Varlık olmaklığımızın anla-

mına ilişkin tartışmasında Heidegger, bu sorunun üç önemli boyutu üzeründe yoğunlaşır:

1-*Befindlichkeit* ya da Bir Tarz Sahibi Olmak, Etkileyici ve Nüfûz Sahibi Olmak

2-*Rede* ya da Söylem

3-*Verstehen* ya da Anlama/Yorumlama (1927/1962: 172 ve devamı).

Böyle yapmakla, Heidegger, dünyadaki insan varoluşunun iştirak ettiği etkileyiciliğin kritik özelliklerinin izini sürer. Bu etkileyicilik, belli bir müphemliğe sahiptir; elimizin altında bizim hakkımızda mevcut olan şeylere/mevcudiyetlere ilişkin bilgimizi işaretleyen sabit ve eminlikten yoksundur. Hiç şüphesiz ki, tıpkı algının yaptığı gibi, hayat hakkında kendi ifşalarını yapar; ama bu ifşalar, oldukça farklı türden ifşalardır. Tarzlar, hisler, duygular bize çok şey söylerler; ama bizim dugularımızdan ya da kavramsallaştırmalarımızdan oldukça farklı şekilde yaparlar bunları. Hidegger'in de işaret ettiği gibi, etkileyicilik, insandaki "aklî"/rasyonel olan'la özdeşleştirilemez. İrrasyonel olanla da özdeşleştirilemez. Mantîkî olan'la da, mantıksız olan'la da. Aksine, etkileyicilik, analojik ya da imajinatif olana meyletme eğilimi gösterir. Kısacası, etkileyicilik, insanî düşünmenin imajinatif, metaforik ve analojik boyutlarıyla yakın ilişki ve irtibat hâlindedir.

Heidegger'in zikrettiği, ikinci varoluşsal özellik ya da insan varoluşunun ikinci karakteristiği, söylem'dir. Böyle söylemekle, Heidegger, ne tür bir form alırsa alsın, insan varoluşunda mündemiç/gizli olan eklemlemeye [articulation = açık ve berrak telâffuz'a] ve eklemlemenin, *Dasein*'in sürgit meşgul olduğu ifşada iskan ettiğine dikkat çeker. Bizatihî varoluşu nedeniyle ve vasıtasıyla *Dasein*, sürekli olarak gerçekliğin perdesini kaldırır, gerçekliği gün ışığına çıkarır ve ifşa eder bize. Gerçekten de, gerçeklik, insanî ifşada, insanların vücûda getirdikleri temizleme'de [clearing = açığa çıkarma'da] ortaya çıkar. Böylelikle dil ve dolayısıyla söylem, hayatın olaylarını/gerçek-

lerini gün ışığına çıkarır, ifşa ederler. Ve, mevcûdiyetler olarak vücut buldukları varlıklarına müdahil olurlar. Üçüncü bölümde de alıntıladığımız George'un şiirinde de ifade edildiği gibi:

"sözün kırıldığı yerde, hiç bir şey olmaz"

Böylelikle, dil ve söylem, kendimiz (ve dolayısıyla diğerleri) için, Merleau-Ponty'nin de dikat çektiği gibi, konuştukça farkına varabildiğimiz olup biten şeylere dair farkındalığımızı/bilincimizi sonsuza dek gün ışığına çıkarırlar. Ama dil ve söylem, daha fazlasını da yaparlar: Bir gerçeklik olayını/hâdisesini nasıl vukû bulmuşsa öylece bir diğer kişiye iletmeye yardımcı olurlar. İnsanların sürgit belli bir eklemleme eylemine müdahil olduklarını söylemek bir abartı değildir; her zaman sese/söze dayalı olmayan, hiç bir zaman mantıksız olmayan ve daima anlamlı olan bir eklemlemeye. Bu eklemlemenin bir anlama ve açık bir yorumlama gerektirdiğini söylemek bile gerekmiyor elbette. İnsanlar, mevcut olmaları hasebiyle, işitecek kulakları ve görecek gözleri olanlara her zaman konuşurlar. Ve -ister sözcüklerle birlikte, isterse sözcükler olmadan olsun, söylemlerinde kullandıları dil, sıklıkla mantıksal ama kaçınılmaz olarak imajinatif bir dildir. Bu dilin, hiç de rasyonel değiş-tokuş'la sınırlı olması gerekmez. Rasyonel boyutlar, analojik ve imajinatif boyutların sorgulayıcı olduğu kadar meditatif/tefekküre dayalı benliğe atfettikleri güçlü câzibe tarafından sıklıkla tutulurlar [ve yutulurlar]. Sessiz bir jest, bir ton söz kalabalığından çok daha fazla ve güçlü şey söyleyebilir.

Heidegger'in sözünü ettiği, insan varoluşunun üçüncü temel özelliği *vertehen* ya da anlama/yorumlama'dır. İnsanların sürekli olarak anlam atfetmeleri, anlam bulmaları, anlamı araştırmaları ve anlam üzerinde düşünmeleri insan varoluşu için zarûrîdir. İnsanlar, varoluşlarına, yalnızca etkileyicilik ve eklemleme müdahil etmezler; anı zamanda, insanın anlam kaygısını da müdahil ederler. Ancak bu anlam arayışı, anlama/yorumlama arayışı üzerine bina edilir.

Bu, Heidegger'in anlama/yorumlama yaklaşımında, benliğin imajinatif mevcudiyetinin tam etkisi özel bir şekilde ortaya konur. İnsanın, bir şeyin anlayan olduğunu söylemek, onun, mevcudiyetin mümkünlüklerini kavrama yönünde çaba gösteren biri olduğunu söylemektir. Yalnızca bir varlığı imkânları açısından bildiğimiz zaman, bizim ona ilişkin bir anlayışa/kavrayışa sahip olduğumuz söylenebilir. Ya da tam tersi: Eğer bir varlığın imkânlarını kavramaktan mahrumsak, onu anlamadığımız söylenecektir bize. Gündelik dilde, birine, bir şeyin ne için olduğunu, neyi amaçladığını sorarız. Keza *Dasein*'den sözedereken de aynı şeyi yaparız. Bir kişi, çok şeydir ve ayrıntılar sonsuzdur. Ancak birinin yalnızca geçmişteki başarılarını biliyor olmak, başka birinin biricikliğinin sırlarını hiç bir zaman veremeyecektir bize. Zira bir şeyi sürgit mümkünleştirmeye çalışan bir varlığının hareketinin içinde ve hareketinin ışığıyla meşgul olan bir varlığı bir başkasında görmeliyiz. İnsanlıkta, imkânların mümkünlüğünü vücûda getiren bir varlığa, dolayısıyla dünyanın yönünü/yüzünü değiştirebilecek bir varlığa sahibiz. İnsanlıkta, varlığı, mümkün olabilecek bir varlık olan bir varlığa sahibiz. Ve kişinin bu özelliğine ilişkin bir kavrayış elde etmekle, varoluşun anahtarını kavramaya başlarız.

Bu ayırım, olağanüstü türden bir varoluşa sahip olduğu için *Dasein*'e uygundur: O, varoluşunu sürekli projekte eder, imajinatif olarak projekte eder. Dünyada yaşamıyorcasına varolarak mumyalaşmış bir şekilde mevcudiyetlerle karşılaşmak onun tabiatına özgü bir şey değildir. Aksine, insanlar, müdahil olarak, karşı karşıya gelerek, araştırarak, büyülenmiş olarak varolurlar. Yalnızca dünyada mevcut olmaları değil; aynı zamanda, dünyanın içinde kendilerinin önünde olmaları da, şeylerin mukadderâtına teslim olmaları da, varlıklarla, onların mümkünleştirmeleri için imkânlar olarak kabul ve tahlil etmeleri de insanların tabiatlarına özgüdür. Böylelikle, insanlar, bir çifte hareket tecrübe ederler. İnsanlar, kendilerini, varolu-

şa fırlatılmış olarak tecrübe ederler (Heidegger, buna, *Geworfenheit* olarak, yani fırlatılmışlık olarak atıf yapar; çünkü biz, bizden önce varolan ve ister ilgilenelim, isterse ilgilenmeyelim bütün bir dünya tarihinin içine doğarız); ve ayrıca insanlar kendilerini, mevcudiyetlerle meşgul olabilecekleri bir ufuk yaratan bir proje olarak tecrübe ederler (Heidegger, buna ise, *Entwurf* olarak, yani bizim önümüzden giden sürgit devam eden bir projeksiyon yapma durumu olarak atıfta bulunur). İnsan, kendisi olduğu sürece, hem fırlatılmıştır, hem de projeksiyon yapar: Geçmişle ve kendisine doğru yol aldığı gelecekle sürgit irtibat hâlindedir. Heidegger'in kendi sözleriyle:

> "Projeksiyonun mevcut kılmasıyla inşa olunan bir Varlık türü olduğu için *Dasein*, sürekli olarak, gerçekte olduğundan 'daha fazla' bir şeydir; ve elde-mevcut olarak onun dökümünü yapmayı ve onun Varlık'ının içeriğini listelemeyi isteyebileceğini ve böyle yapabildiğini varsayar. Ancak *Dasein*, gerçekte olduğundan 'daha fazla' bir şey değildir; çünkü esas itibariyle onun Varlık-için-potansiyelliği gerçekte olduğu şeye aittir. Yine de, mümkün-Varlık olarak *Dasein*, hiçbir zaman daha az bir şey değildir; başka bir deyişle, Varlık-için-potansiyelliğinde, varoluşsal olarak *henüz daha az bir şey değildir*. Yalnızca 'orada'nın Varlık'ı, oluşumunu anlama ve projeksiyon olarak anlama yoluyla gerçekleştirdiği içindir ki; ve yine ne ise o olduğu (ya da alternatif olarak olmadığı) içindir ki, 'ne iseniz olursunuz' denebilir ve bu da anlama yoluyla söylenebilir." (1927/1962: 185 ve devamı).

Heidegger, Kant kitabında, anlama/yorumlama görevinde imajinatif projeksiyonun rolünden bir kaç kez sözeder. Mesela:

> "İmajinatif, geleceğe dönük olarak teşekkül eder ve objektivitenin ufkunun bu yönünün tecrübe edilmesinden önce gerçekleşir bu." (1929/1962: 138).

Kısacası, *Dasein*'in dünyanın-içinde-mevcut -Varlık olmak-

lığının ister etkileyicilik, ister anlama/yorumla, isterse söylem boyutu vurgulansın, bir hayli imajinatif olan insan tecrübesinin bir yönüyle ilgilenir. Bu, varoluşumuza eşlik eden etkileyicilik tecrübesinde açıkça görülür. Yine her ikisi de bir hayli imajinatif olan söylem ve dil'in kullanılmasında da açıkça görülür. En belirgin şekilde de, *Dasein*'in yaşadığı anlama tecrübesinde görülür. İmajinatif projeksiyon, imkânların farkındalığımıza müdahil olduğu tecrübenin kalbinde yatar. Bu nedenledir ki, anlayan/yorumlayan insanın bir şey hakkında geliştirdiği şey, onların düşünme tarzlarının hem rasyone, hem de imajinatif boyutlarının bir harmanlanmasıdır. Buna benzer bir şey, Heidegger'in aşağıdaki pasajında yakalanmıştır:

> "Geleneksel mantığın saf muhayyileyi incelemediği tartışılmaz bir gerçektir. Ancak eğer mantık kendisini anlamak isterse, onun muhayyile ile ilgilenmesinin gerekip gerekmediği sorusu, en azından açık bırakılmalıdır. Ayrıca, Kant'ın formülleştirdiği problemler için kalkış noktası olarak mantıktan çok şey ödünç aldığı da inkâr edilmez bir gerçektir. Ancak belli bir anlamda alındığında, mantığın tema'sı olarak saf düşünceyi yaptığı için, saf düşüncenin tam özünü sınırlandırmayabileceğinin, hatta ona yaklaşabileceğininin bir garantsini sunup sunamayacağı ise tartışmaya açık bir meseledir." (1929/1962: 155)

[iii-*Dile Dökülmüş-Dile Döken Olarak Benliğin Birleştirilmesi*]

Birliğin gerçekleştirilmesinin, inşa edici bir benliğin aracılığını (agency) gerektirdiğini; bu tür birliğin gerçekleştirilmesinde kritik unsurun tarihsellik olduğunu; etkileyicilik ve söylemin eşlik imajinatif düşüncenin birleştirme ve bütünleştirme görevine sirayet eden dünyadaki varoluşumuzun müdahil olduğu anlama/yorumlama'yı gördükten sonra, şimdi, bu altbölümü, benliğin vuku bulacak bir şeyi inşa edebilmesi için; tarih ile geleneğin bir iz bırakabilmeleri için; ve *Dasein*'in ima-

jinatif düşüncesinin metaforlaştırmalarında, sembolleştirmelerinde ve hikâye-anlatmasında araştırdığı bileştirmeleri ve daha yüksek bütünleştirmeleri etkili bir şekilde gerçekleştirebilmesi için bir varlığın Olma'sını mümkün kılan bir faktör olarak bizatihî dil meselesi üzerinde yoğunlaşarak birlik tecrübesine dair bir şeyler söylerek sona erdireceğiz.

Yukarıda geliştirilen düşünceleri tekrar etmeksizin, dilin birlik tecrübesini daha ileri/ötelere götürme biçimlerine biraz daha yakından bakacağız. Bir bütünleşmeyi gerçekleştirmek için, benzer ya da farklı boyutları, daha yüksek bir sentez formunda bir araya getirmek kritik önem taşır. Tıpkı bir resmin tamamlanmış bir parça üzerine çerçevelenebilmesi gibi, bütünleşme de, bazı durumlarda kolayca ve tabiî bir şekilde gerçekleştirilebilir. Diğer durumlarda ise, birleş/tir/me, yeni kimyasal maddeler bir şişede bir araya getirildiğinde vukû bulan suyun renklendirilmesine daha fazla benzer olacaktır. Daha başka bazı durumlardaysa, ortaya çıkan ürün, başlangıçta hiç beklenmeyen ve pek tahayyül edilmeyen bir sentez olabilir. Ayrıntılar ne olursa olsun, dil tercihi her zaman merkezî bir önem taşır. Bir nesneye ya da bir duruma ilişkin her algı, bütün/lüğ/ün perspektini sunar. Diğer bir perspektife geçildiğinde, her şey, bütünüyle farklı bir konumda ve şekilde görülür. Perspektifler çatışması her zaman mümkündür ve pek çok durumda da muhtemelen kaçınılmazdır. Çok-perspektiflilik, gerçekten de bu süreci daha bir karmaşıklaştırabilir ve birleş/tir/meyi, zor, içinden çıkılmaz hâle getirebilir. Ancak bu tür durumlarda, nesnenin isimlendirilmesi ve perspektifin tasviri, önşarttır. Nesne isimlendirilinceye ve perspektif tasvir edilinceye kadar, hiç bir birleş/tir/me mümkün olmaz. Bir kez isimlendirildiğinde, tasvir edildiğinde, üzerinde düşünüldüğünde ve doğru bir şekilde tasvir edilen perspektifler açısından yeniden-incelendiğinde, birleş/tir/me süresi, hayli hayli imkân sınırları içinde kalır. Aynı şey, kişinin hayatının bütünleştirilmesi bahsinde de geçerlidir. Kişinin hayatının karma-

şıklıklarını ve kafa karışıklıklarını birleştirme sürecini başlatmak için, durum'un mutlaka bir şekilde dile dökülmüş olması zarûrîdir ve bizim açıklığa kavuşturma ve yeniden-yapılandırma yönünde atacağımız adımlar, kişinin sözcüklerimizi, metaforlarımızı, sembollerimiz ve sözkonusu edilen duruma ilişkin hikâyelerimiz imajinatif olarak dile dökme ve yeniden-yapılandırma kabiliyetine ve başarısına bağlıdır.

Tarihindeki belli bir zamanda, psikiyatrik tedavinin, "şifadan sözetmek" olarak bilindiği herkesin malumudur. Başka bir deyişle, bu, terapi saatinde dilin kullanılmasıyla irtibatlandırılan şifa dağıtma çabası olarak biliniyordu. Terapi tecrübesi, kritik bi araç olarak dili kullandığı için bunun nedeni çok açıktır. Tedavi sürecinde öncelik verilen çeşitli yorumlarıyla birlikte bu terapistin diliydi. Ancak terapist tarafından geliştirilen yorumların, hastanın daha etkili ve tatmin edici bir bütüleşme gerçekleştirebilmesini sağlamayı amaçladığı gözardı edilmemelidir. Dolayısıyla, pratikte, hastanın dile dökmesi, başarının temel unsuruydu; çünkü (terapistin etkisiyle olsa da, olmasa da) hastanın kendi bütünleşmesini mümkün kılan şey, hastanın dile dökmesiydi.

Burada işaret ettiğimiz gerçek -bütünleşmeyi gerçekleştirmede dilin önemi- yeni bir şey değildir. Bunun uzun bir tarihi vardır; Watzlawick, bunu şöyle tasvir etmiştir:

> "Dilin, tarzları/tutumları, bakış'ları, davranışları ve özellikle de kararları belirleyen muazzam bir güç olduğu, elbette ki, II. Frederick'ten en az 1500 yıl önce biliniyordu. Burada Sokrat-öncesi filozoflarının, retoriğe ve onunla yakından ilintili bir disiplin olan hikmet'e büyük saygı duyduklarını düşünmek yeterlidir. İnsicamlı bir doktrin olarak retoriğin, gerçek anlamda, başka spesifik bir alanla ya da konuyla ilintili olmayan bizatihi başlıbaşına bir disiplin olan modern iletişim araçları araştırmalarının habercisi/öncüsü olduğuna dikkat çekmek ilginç olabilir; tıpkı iletişim pragmatics'i araştırmalarının, spesifik bir bağlam-

daki ya da konu alanındaki içeriklerden ve anlamdan ziyade *başlı başına* bir fenomen olarak iletişimle ilgilenmesi gibi...

Ancak bu uzun geçmişin düşünürleri arasında, modern terapi kavramına en fazla yaklaştığı gözlenen kişi Atina'lı Antiphon'dur (M. Ö. 480-411)... Antiphon, önce, hastanın rahatsızlığını soracak, ardından da, hastanın telâffuzunun hem içeriği, hem de stili tarafından kullanılan retorik yoluyla ona yardım edecektir; bu, hastanın/şikâyetçinin acı üreten dünya imgesini 'gerçek' ya da 'doğru' olarak değerlendiren ve böylelikle bunu değiştiren ve modern anlamda bir *yeniden-çerçeveleme* olarak görülen bir prosedürdür.

Plutarch, Antphon'la ilgili olarak şunları yazar: 'Nasıl hastaları fizikçiler tedavi ediyor idiyse, aynı şekilde Antiphon da, acıdan kurtulma sanatını şiir yoluyla icat etmişti. Korint'te kendisine Agora'nın yanıbaşında bir yer tahsis edilmiş ve hasta olanları sözlerle şifaya kavuşturacağına dair bir sözleşme imzalamıştı.'" (1978: 6. sayfa ve devamı)

Dolayısıyla, kişisel bütünleşmenin -canlı bir birliğin- gerçekleştirilmesi, benliği, tarihi, muhayyileye dayalı düşünceyi ve dili de içeren karmaşık bir meseledir. Dahası, kişisel bütünleşme, hiç bir zaman dünyadan ve onun insanlarından tecrit edilerek/bağımsız olarak gerçekleştirilemez. Hayat tecrübelerinin çoğulluğuyla, onların sırlarıyla ve her birimizin bir diğerimizin hayatlarının parçası olduğumuz gerçeğini kavrama çabasıyla imajinatif bir şekilde ilgilenilmelidir. Benliğin birliğine doğru bir hareket gerçekleştirebilmek, dünyamızın ve diğer insanların birliğine doğru bir hareket içine girmeyi gerektirir.

c-Ötekileştirilmiş Olarak Benlik: *Merkezsizleşmiş Bir Merkez Olarak* Dasein

İnsan hayatında otantiklik meselesiyle bütün ilgisiyle, Heidegger, ortalama hayatında insanlığın tarzının otantikliksizlikle yaşandığını çok iyi biliyordu. Gerçekten de, Heidegger'in

de ifade ettiği gibi, otantiklik, insanlığın geneli tarafından her yerde yaşanan otantiksizliğin varoluşsal dönüşümünden başka bir şey değildi. Bu, bastırmayı amaçlamıyordu; Heidegger, bunu, bir gerçeğin ifadesi olarak görüyordu. Biz, çoklukla, bir *Das Man* varoluşu, yani *onlar-varoluşu* [onla-hayatı] olarak yaşarız ve deyim yerindeyse, bizim ben-olmaklığımızda, dikkate değer bir oranda, bize ait olan, bizim ben-olmaklığımıza ait olan ben-olmamaklığımız mevcuttur. İnsanteki, dünyanın-içinde-olan-bir-varlıktır; insanteki, ayrıca, varlıkla-birlikte olan bir varlıktır; bu şu demektir: onun tecrübeleri, o zaman yalnız bile olsa, paylaşılan, insansılaştırılan tecrübelerdir. İnsanteki, aynı zamanda, *Dasein*-olmak'la birlikte olur; yani, onlar da *Daseinler* olan Ötekilerle biricik bir ilişkiye sahiptir ve varoluşunun bu boyutu, yalnızca ağırlıklı olarak vücûda gelişiyle değil; aynı zamanda, onun sûregiden varoluşu ve gelişimiyle ölçülür. *Dasein*'in bir dünyanın içinde olması yeterli değildir; ayrıca bu dünyayı paylaşmaya açık olmalıdır. *Dasein*'in, hissedilen bir mevcûdiyette olması ya da onlar da *Dasein*ler olan ötekilerinin hissedilmiş yokluğudur. Ötekiliğin ölçüsü ne olursa olsun, *Dasein*'in ben-olmaklığımın parçası olan bir Ötekilik olmalıdır.

Bu kritik yorumlarla birlikte, Lacan'cı psikanalizin dikkate değer bir ilgi gösterdikleri bir konuya girmiş olmaktayız. Burada, özellikle, Lacan'ın merkezsizleşmiş benlik teorisi sorunundan sözediyoruz. Bazı bakımlardan bu, Heideggerci yaklaşıma tokat vurur; bazı bakımlardan ise, bunu, daha belirsiz şekillerde yapar. Ancak Heidegger'in eserinin çoklukla Hideggerci bakış açısından izler taşıdığı ve *Dasein öznesi* konusunda görüş benzerlikleri gerçekten merak uyandırıcıdır ('ilden, 196: 179).

Lacan'ın odak noktası, benliğin sözellik-öncesi, Ödipal aşama öncesi köksalma meselesiydi; bu, ayna aşaması olarak da bilinir. Bebek, doğumdan önce olmasa bile doğumdan sonraki ailevî ve sosyal değerlerin ve tahayyüllerin pek çoğunu iç-

selleştidiği için, ayna evresi ve ayna deneyimi, bazıları tarafından, örneğin Marksist düşünür Louis Althusser tarafından insanların yeniden sosyalleşmelerini mümkün kılacak yeni umut olarak görüp gerçek anlamda devrimci bir kavram olarak değerlendirilmiştir (Kurzweil, 1980: 135 ve devamı). Ödipal durumu, doğmakta olan burjuva aile ilişkileri ile değiştirmek, sosyalizmin gelişmesine yol açmış olabilirdi. Birleşmiş ego ve benlik idrakleri, etkili bir şekilde aşılabilirdi; ya da en azından öyle görünebilirdi. Beıılik-doğuşunun yerini ve yörüngesini tecrit etmek ve sürece müdahale etmek, en azından, heyecan verici ve çok ciddî bir şeydi. Bunlar, eğer doğruysa, ayna evresinin bazı muhtemel sonuçlarıydı. Aynı zamanda, bu, Freud'ün kendi insan gelişimi kavramını ve anlayışını da mükemmelleştirmeyi vaadediyordu.

Ayna evresi, bebeğin hayatının 16. ayları ile 18. ayları arasında bir yerlerde vukû bulduğu öne sürülür. Bu zamandan önce, bebeğin bedeni, şekillendirdiği algıların farkında olmayışı nedeniyle parçalı olduğu ve işbirliğine açık olmadığı görülür. Dolayısıyla, otomatik olarak eksik/yetersiz gelişme bu olağanüstü tecrübenin temelinde gizlidir. Bu dönem süresince, çocuk, bir şekilde, bir yerlerde, aynada kendi yansımasını coşkuyla tecrübe etmeye başlar. Lacan'ın görüşüne göre, bu, bir biyolojik organizma olarak, insan türüyle sınırlı ve olabilecek şeylerin eşiğinde duran bir varlık olarak kendisine ilişkin ilk farkındalık duygusunu üretir. Dolayısıyla, kişinin içindeki dünyayla ve etrafındaki dünyayla gelecekteki ilişkilerini tayin eden bütün karmaşık duyguları ve zihnî faaliyetleriyle birlikte gelecek benliğinin habercisi olarak tecrübenin sözkonusu olduğu ve özdeşleşme sürecinin vukû bulduğu zaman aralığı işte bu kritik ayna evresidir. Böylelikle bu ilk izlenim, Ödip kompleksini çözmesi de dahil, çocuğun gelecekteki zihnî gelişimini etkileyecektir. Ayna imgesi evresi, hayalî bir ikili ilişkinin teşekkül etmesini sağlar; böylelikle, Ötekilerle kişisel ilişkisinin ve temel narsisizminin temeli ve saldırganlığının

kaynağı olur. Açıkça müşahede edildiği gibi, imajinatif alan ve olan, burada biricik bir şekilde resme girer ve kısa bir süre içince kendi varoluşu hakkında kendiliğinden konuşarak başlatacak bir öznenin, deyim yerindeyse, henüz gelişmemiş/inkişâf etmemiş bir öznenin doğuşuna şâhit oluruz. Bu süreç geçmeye ve dilde varlığını gerçekten hissettirmeye başlayınca, semboliğin alanına girmiş oluruz. Bir yazarın da söylediği gibi, "bebeklerin ayna imgelerine ilişkin o coşkulu varsayım, semboliğin tarzını, bebeğin rollerinin önceden belirginleşmesini temsil eder." (Lamaire, 1970: 178). Semboliğin gücüne ilişkin ortaya çıkan bu zevk, arzulanan annenin yokluğunda, annenin yokluğunun acısının henüz gelişmemiş/yetersiz sözlü seslerle oyun oynanarak iletildiğini ve teskin edildiğini farkeden çocuk tarafından tecrübe edilir. İşte ayna imgesi evresi, Freud'ün libidosu değil, insanî bir şey olan bu arzudur ve işte bundan sonradır ki, çocuk dile doğar.

Ancak burada, ayna-imgesi tecrübesinin düz/lâfzî bir şekilde alınmaması gerektiğine dikkat çekmek gerekiyor. William Richardson'ın da işaret ettiği gibi:

> "Hiç şüphesiz ki, bu 'ayna' tecrübesi, burada vukû bulan şeyi açıklayan 'münasip bir sembol'den daha fazla bir şey değildir. Burada gerekli olan şey, bebeğin kendi 'yasıma'sı olacak belli bir insanî normun, belli bir dışsal/hâricî imgenin varolmasıdır. Muhtemelen bu insanî form, -somut olarak çok daha muhtemel olarak- annelik figürü olabilirdi de. Her ne olursa olsun, imge, özne'den ziyade 'öteki'dir ve onunla özdeşleşmeyle birlikte, imge, öznenin ezelî yabancılaşmasını tesis eder. Elbette ki bunun sonuçları olağanüstüdür." (1978-1979: 98)

Bu ne olursa olsun, bu insan gelişimi tasvirindeki kritik mesele, Lacancı teorinin de söleyeceği gibi, (Richardon'ın deyişiyle) muhtemelen vukû bulan'ın sonuçlarıdır. Lacan'ın ifadeleriyle:

> "Ego idealinin aynasındaki görüntüyü, onun ailesinin kendisini aynanın önünde kucağına alması biçiminde gördüğü varlığı başka bir yerde tasvir etmiştim. Aynada kendisine bakan kendi referans noktasına asılmakla, özne, kendisini kendisiyle tatmin ettiğine işaret eden, kendi ego ideali'nin değil, kendi ideal egosunu gördüğünü görür. Ego ideali tarafından oluşturulan yegane işlev, asıl neden ve etkin enstrüman işte budur. Bir süre önce küçük bir çocuk bana, artık kendisine sevimli gelecek birinin/kadının kendisine bakma zamanı olduğu söylemişti bana çok tatlı bir şekilde. Böyle söylemekle, bu minik çocuk, bu ilk nakil/transfer evresinde oynamaya başlayan asıl nedenin masum bir şekilde teşekkülünü aktarır. Özne, ego ideali olarak bilinen imtiyazlı gösteren (signifier) düzleminde bulunan merkez olan analisti/yorumcusu ile, oradan kendisini hem tatmin edilmiş, hem de sevilmiş hissedeceği bir ilişkiye sahiptir." (1873: 25)

Ayna imgesi evresi tecrübesindeki bu ikilik/düalite, başlangıçtaki özneye (yani tecrübe eden bebeğe) ve çocuğun tahayyül ederek özdeşleştiği aynadaki yansıyan imgeye ait bir tecrübedir. Bu imge, "Ben" ya da "ego" veya "öteki"dir. Bunu başka türlü ifade etmek gerekirse: Başlangıçtaki özne, deyim yerindeyse, 0 (sıfır)'dır; öteki imge olan ego, başlangıçtaki öznenin oluşumuna mü/dahil olan 1, 2, 3 vesairedir. İşte coşku ve hazzın (delight = keyif almanın) yanısıra birincil/temel narsisizm böyle oluşur. Yine, kişinin muhtemelen öznelliğinin kökeninde bulunan yabancılaşma da yine öyle. Ve, insanın yabancılaşmasındaki ilk adım budur; çünkü dilin sembolizmi çocuğun öznelliğini yeniden tesis etmeye başlamadan önce, ayna imgesi, bebeği yabancılaşma yoluna doğru sürükler. Yine de, bir şekilde bir birlik ve istikrar tecrübe edilir muhtemelen ve yabancılaşan kimlik/özdeşlik, tıpkı yitik Cennet örneğinde olduğu gibi, bütün zihnî gelişimi sırasında onu tedirgin eden bir güç, bir zırh ve faydalı bir sabitlik sunar çocuğa. Bir yazarın dediği gibi:

"Ego, ters dönmüş yapısıyla, öznenin dışında kalan ve nesneleştirilmiş bir ayna imgedir. Bedenin mevcûdiyeti, tesis edilmiştir ama benliğin dışındadır ve ters yüz edilmiştir. Özne kendi imgesiyle ve bu hayalî çifte kişilik tuzağıyla bütünleşmesi olgusu, onun diğer insanlarla ilişkilerinde görülebilir. Öznenin, kendi yabancılaşmasının farkında olmadığına ve benliğin kronik yanlış-tanımasının ve nedensel zincirin vuku bulan insan varoluşunu nasıl tayin ettiği işte burada anlaşılır olduğuna dikkat edilmelidir." (Lemaire, s. 17).

Onun insan kişiliği anlayışında/idrakinde son derece kritik bir önemi hâiz olan Lacan'cı ayna-imge tecrübesine ilişkin bu izah, ne kadar kısa olursa olsun, benliğin radikal egzantirikliğini ve Öteki'nin, yani gizemli ego ideali'nin, anneyle ikili ilişkiden tabiî olarak ve bütünüyle dilegelmiş olarak ve tarihsel olarak dile dökülen formülleştirmelerin hâkim olduğu bir dünyadaki toplumun ötekileriyle çoğullaşmış ilişkiye geçerek yabancılaşma evreleri vasıtasıyla gelişmesini göstermesi bakımından yeterlidir sanırım. Bu, kısmen bilinçaltı diline, kısmen de bilinçli benliğe tâbî olan yabancılaşan Öteki'den atılan küçük bir adımdır.

Önceki tartışma, benzerliğin, Lacan'cı ve Heidegger'ci ben idraklari/tasavvurları arasında öne sürülebilecek bir temele dayandığını kesinkes ortaya koyuyor. *Onlar* dünyasındaki *Dasein*'in gayr-ı otantikliğinin özümsenmesi ve insan hayatındaki gayr-ı otantikliğin öncelenmesi, -ki bu iki tez de Heidgger'ci düşüncenin kalbine çok yakındır;- yabancılaştırıcı Öteki'nin olduğu kadar bilinçaltı dil'in ve insan varlığının hayatında dile getirilen bilinçaltının oynadığı tabiî/gerçek roller, -ki bunlar da, Lacan'cı düşüncenin kalbine yakın olan tezlerdir-; bütün bunlar, birbirleriyle büsbütün özdeş olmasa bile, birbirlerine yakın, hatta birbirlerine benzer tezlerdir. Ayrıca bunun salt bir tesadüf olmadığı da anlaşılıyor. Richardson'ın da ifade ettiği gibi: "Lacan'ın felsefî bir temele ihtiyaç duyduğunu burada tartışmak bile gerekmez. Bu tür bir temelin rahatlıkla Heide-

gerci bir temel olduğu bizzat Lacan'ın kendisi tarafından ifade edilmiştir" (1978: 107). Ardından Richardson, Lacan'ın *Ecrits* başlıklı [başyapıtı] kitabından Varlık ve özne sorunuyla ilgilenen bir pasajı alıntılıyor ve sonra da şunları söylüyor:

> "Ancak bu, kesinlikle Heidegger'ci dildir ve bizzat Lacan'ın kendisi bu etkiyi açıkça itiraf eder. Aslında, Lacan, hayatının bir döneminde Heidegger'in bir makalesini Fransızca'ya çevirmiş ve yayımlamıştır; bu makale Heidegger'in Heraclitus'ta *Logos* sorunu ile ilgili makalesidir (1956). Her ne sûretle olursa olsun, Lacan'ın öncedenmerkezi konumda olan özne fikrini Heidegger'de bulmamızın bir nedeni vardır. (s. 170)

Richardson'ın tezinin değersiz olmadığı açıktır ve Richardon, tezini kesinkes iyi temellendirmiştir. Bununla birlikte, elbette ki, Richardson'ın iddia etmediği ama düşüncede bir özdeşlik iddiasında bulunmak, bu yaklaşımdan fersah fersah farklı ve uzak bir iddiadır. Bu bağlamda, Anthony Wildon tarafından bir başka görüş şöyle dile getirilmiştir:

> "Bu zorluklar gözönünde bulundurulunca, okuyucunun, Heidegger ile Lacan'ın çok farklı yönelimlere sahip olduğunu dikkate alarak, benim yaklaşımıma biraz ihtiyatla bakması gerekiyor: Çünkü Lacan'ın 'Ötekinin söylemi' olarak önceki dönemine ait bilinçaltı fikri; 'Ötekine hitap eden' olarak *nevrotik* görüşü ve ideolojik *yabancılaşmış ben* kavramı, bütünüyle Heidegger'e münhasır olmasa bile, Heidegger'in *Zaman ve Varlık* başlıklı kitabında özellikle vurguladığı ve geliştirdiği bakış açısının kısmen psikolojik bakımdan biraz geliştirilmiş örnekleridir. Bununla birlikte, daha sonraları, benzer ifadeler, Hegel ile Heidegger'in felsefî epistemolojisiyle çok daha fazla geliştirilmiş olan Lacan'ın 'lenguistik' epistemolojisi arasındaki ayrışmanın gözlendiği bağlamlarda sözkonusu olacaktır." (1968: 182)

Bu altbölümü sona erdirmeden önce bu tartışma alanında

bir kaç mülâhaza daha geliştireceğiz. Her ne kadar Heidegger, ontolojik alanda, Lacan da ontik olan üzerinde çalışıyor olsalar da, meselenin, *bütün* demek olan, *bütün*'ü ifade eden *Dasein*'in yapısı, yani onun varoluşu üzerinde yoğunlaşacağız. Heidegger'in amacı, varoluşumuzun temelini oluşturan temel insanî yapımızı tasvir etmektir; iddiası ise, insanın/insanî olan'ın, bu Orada'lık ister bir dünya, ister bir kişi, isterse bir şey olsun, Oradalığın ontolojik durumun anlaşılmasında herzaman-hâlihazırda-orada-mevcut-olan Varlık'ın ontolojik durumunun anlaşılmasında bulunacaktır. *Dasein*'in dünya ile bu belirleyici birliği temeline dayanarak, insanî tecrübelerin farklı şekillerde ve farklı aşamalarda vukû bulması (ki kesinlikle vukû bulmaktadır) mümkündür. Ancak *Dasein*, dünya ile, Öteki ile birlikte olduğu için bu mümkündür.

Öte yandan, Lacan, *Dasein*'in hâlihazırda dünyada olmasından uzunca bir süre sonra ve yalnızca aynanın Öteki'sini tecrübe etmesiyle ve ayna imgesinin ontik tecrübesine sahip olmasıyla ayna imgesini devreye girdirir. Kısacası, Lacan, *Dasein*'in bütün varoluşunu karakterize eden ve *Dasein*'i, varoluşunun her ânında dünyalaşmış [dünyada fiilen mevcut olan] bir varlık, bir Oradalık olarak tesis eden niyetselliğin önemi bütünüyle gözden kaçırır.

İkincisi, Oradalık, yani *Dasein*'e yabancı (alien) olarak Öteki'lik fikri, Heidegger'in düşüncesine yabancıdır (foreign). *Dasein*'in niyetselliği nedeniyle Öteki, *Dasein*'in bizatihî kendi yapısında oluşturucu bir unsurdur. Bu, Orada ya da Burada'dır ve dolayısıyla yabancılaşmıştır. Temin ve tesis edilmiş bilgi demek olan ontik düzlemde ise, Heidegger, temelde ego'nun bilmesini belirginleştiren biliş'e (ego cogito cogitatum) dikkat çekecektir. O hâlde, biliş, bilmeyi davet ederek, bilmeyi sürgit yeniden tamamlayarak ve bilmeyi eyleme dökerek, bilme'nin yerine getirilmesi demektir. Bunu yabancılaştırıcı, sâbitleştirici bir şey olarak belirginleştirmek, sebepsizdir, kendiliğindendir. Bu tür tecrübelerin insan hayatında vukû bulduğu apaşi-

kâr bir gerçektir; ancak bizzat *Dasein*'de gördüğümüz gibi, dünyayla-birlikte-Birolma'da; yine bizzat *Dasein*'in hâlihazırda olduğu gibi, Ötekiyle-birlik-olma'nın ortasında vukû bulur. Lacan'ın yaklaşımı, yalnızca *Dasein* ile dünya arasında sonsuz bir yarık kurmakla kalmamış; aynı zamanda, *Dasein*'in ontolojik ya da temel yapısının tabiatı icabı yok edici olduğunu öne sürmüştür. Gerçek şudur: İnsanoğlu, ayna evresi'nden önce Öteki ile sayısız insanî tecübeye sahip olur ve bunun, bilinçöncesi ya da bilinç durumunda bile, insanoğlunun yabancılaştırıcı olmayan gelişimine güçlü katkılarda bulunmadığını varsaymanın bir nedeni yoktur; ama Lacan'cı teori bunun tam tersini söyleyecektir. İnsanın gelişim problemleri bu tür varsayımlar olmadan da incelenebilir. Ancak bu varsayımları ortaya atmak onların tahkik edilmesini garanti etmenin bir yoludur.

Son olarak, burada, muhayyile meselesinden de sözedeceğiz. Lacan'cı yaklaşım, imajinatif olan üzerinde bir hayli durur ve haklı olarak böyle yapar. Ancak imajinatif olanın önemini yalnızca ayna evresiyle sınırlandırmanın ya da imajinatif olan'ı sembolik olan'dan ayırmanın bir mantığı yoktur. Dahası, imajinatif olan'ın dil meselesinden ayrı düşünülmemesi ve uzak tutulmaması da gerekir. Daha önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi, imajinatif olan, bebeğin doğduğu ândan itibaren yaşadığı hayat tecrübesinden ayrı/ştırı/lamaz. Çocuğun her tecrübesinin dile dökülmüş bir boyutu olduğu kadar muhayyileye dayalı/imajinatif bir boyutu da vardır. Mevcut araştırmalar, psikolojinin bu zor meseleler hakkında yetkin bir şekilde konuşmasına imkân tanımayacak kadar yetersiz ve primitif durumadır; ama yine de, çok kolay genelleştirmeler ve teorik önyargılar hakkındaki şüpheleri giderecek kadar mesafe kaydetmiştir. Lacan'cı psikanalizin, her iki durumda da kendine özgü bir payı vardır.

B-ZAMANSALLIK

Birlik'le ilişkilendirerek zamansallıktan sözetmek ilk bakışta pek ilgisizmiş gibi gözükebilir. Bir anlamda, birlik, zamansallık konusuyla çelişkili bir görünüm arzediyor olabilir. Birleştirme, pek çok yerden çoğullukları/çeşitlilikleri bir araya getirmeyi ve bu çoğullukları parçaların birliğine dönüştürerek bütünleştirmeyi gerektirir. Be belirleyici özdeşlik, açıkça zamanı tanımlar; çünkü yıllar boyunca yaşanan hayat dönüşümlerine rağmen direnmeyi başarır.

Bununla birlikte, bu hikâyenin yalnızca bir kısmıdır. Birleşmenin yalnızca bir ânda vukû bulmadığı, bir gecede tamamlanmadığı, askine, bütün bir hayat süresince ve sürecinde süregiden bir süreç olduğu bir gerçektir. Daha erken ya da daha geç çağlarda/zamanlarda hissedilen aynılık, çoklukla birbirinin parçası olabilir ama çağlar arasındaki fâsılaların geçici hâdisler ve değişimler olması, onların zamanda vukû bulmasından kaynaklanır ve onu gösterir. Dolayısıyla zamansallık ve birlik, birbirine konuşur/lar.

1-Zamansallık ve Benlik

Önceki tartışmada kullanılan zamansallık kavramı, bizim üzerinde durmaya çalışacağımız bir kavram değildir. Zaman, gerçekten de, bir dizi "şimdi/ki" ânların ardışık olarak tecrübe edilmesi olarak görülür. Bunlar, randevularla buluşmalar arasını işaretleyen ânlardır. Doğum günlerinden ya da yıllık pikniklerden sözedildiğinde kastedilen ânlardır. Burada, Heidegger'in kullandığı anlamda bir zaman kavramı sözkonusu değildir. Belli şartlar altında saat zamanı'nın önemini inkâr etmese de, Heidegger, *Being and Time*'da saat zamanı'ndan sözetmez. Heidegger, *Dasein*'in varoluşunun karakteristiği olan zamansallığa atıf yapar. Heidegger'in sözünü ettiği zaman, öğle vakti ya da akşam üzeri veya gece yarısı değildir; aksine, *Dasein*'in insanlığında/insanîliğinde çok daha esaslı, Heidegger'in muhayyileye dayalı düşünceyle özdeşleştirmesine neden olacak kadar köklü bir zaman tasavvurudur bu.

Şeyler, etrafımızda varolurlar. Onların mevcut olmadıkları zamanlar da mevcuttur ve olmayacakları zamanlar da gelecektir. Bu, onların sonlu mevcûdiyetlerinden kaynaklanır. Mevcut olurlar, bir süre sonra da yokluğa dönerler. Bu tür mevcûdiyetlerin bir süre mevcut oldukları söylenebilir ama onların varoluşlarının zamansallıkla karakterize edildiği söylenemez. Bu, ancak insan teki için söylenebilir. Dolayısıyla, belli bir durumda, bir benlik ortalıkta görünmeye ve gerçekliğini yeninden-oluşturmaya başladığında, zamansallık özelliği nedeniyle, diğer mevcûdiyetlere bir zamansal önem kazandırır. Burada, tabiatı, saat zamanı tecrübesini mümkün kılan gördüğünüz şeyin *Dasein* olduğunu ve *Dasein*'in zamansallığından doğan bu zaman tecrübesinin her şeyi farklılaştırdığını söylüyoruz. Varlık'ı zamansallıkla işaretlenen/mühürlenen bir varlık göründüğünde/ortaya çıktığında, bütün manzara değişir.

İnsanteki, dünyadaki pek çok şeyin bir anlama sahip olmaya başladığı ve böylelikle zamanda mevcûdiyet kazandığı zamansal bir ufuk sunar. Bu, sanki bütün tecrübenin, Varlık'ı çepeçevre kuşatan Hiçlik'in fonunda ve Harikalar Harikasının arkaplanında görülmesinin önümüzde cereyan etmesi gibi bir şeydir. İnsanteki, kendisi de dahil, kendisi hakkındaki pek çok varoluşun/mevcûdiyetin sonluluğunun farkında olması gibi, varoluşun harikulâdeliğinin de bilincindedir. Her mevcûdiyet, kaçınılmaz nâ-Mevcûdiyet'ine/"yokluğuna" doğru kayıyor olsa bile Varlık'ında/Mevcûdiyet'inde ışıldar. Her kişi, kaçınılmaz yokoluşuna doğru yol alıyor olsa bile, kendi *Dasein*'inin ışıltısında öne çıkar, vücut bulur, varolur. Ve daha da olağanüstü olan şeyse, her kişinin, kendisini bekleyen ölümün yakînden farkında olmasıyla hayatına devam eder. Heidegger'in deyişiyle, ölüme-doğru-Varolan insanteki, hoşlandığı bir hayatta vicdan çağrısı ve sorumluluk duygusuyla dünyada mevcut olan kendi varlığını vücut buldurur. İnsanın varoluşunu işaretleyen ufku, zamansal ufku oluşturan şey, işte bu insanvarlığının kendi sonluluğu, kendi sonluluğunun yakînen

farkında olmasıdır. Dolayısıyla Hiçlik arkaplanında önce, bütün diğer mevcûdiyetlerin aksine, onun mevcudiyetini ve seyre daldığı bütün diğer mevcudiyetlerin varoluşunu kuşatan/ihata eden zamansal ufku gözler önüne seren *Dasein*'in mevcut insanî harikulâdelikleri vardır, varolur. Bu zamansal ufkun ışığında, bazı müdahalelerin ya da angajmanların ayrıntıları konusunda saat tarzında zamanı işaretleyebilir ama bu rastlantısaldır. Bundan daha önemli olan, sonluluğuna rağmen *Dasein*'in geçmiş ve gelecek yönlerinde handiyse sonsuza dek hareket edebilme kapasitesidir. Bu, ufuk taramasında ya da projeksiyonunda neredeyse sonsuzluğu ihata edebilir ve yakın ilgisini her yöne genişletebilir. *Dasein*'in ufkundan, *Dasein*'in yakın ilgisinden, *Dasein*'in sükûnet verici bakımından, en azından prensip olarak hiç bir şey kaçmaz. Muhayyileye dayalı/imajinatif düşüncesiyle ve diliyle, dînî ve teolojik tefekküründe olduğu gibi istediği her yöne, sonsuzluğuna eşiğine bile çekinmeden gidip gelebilir.

Bununla, *Dasein*'e ait olan zamansallığın hakkını teslim etmeye ve onun sonuçlarının kapsama alanını görmeye başlarız. Zamansallık kavramını daha derinlemesine daldığımızda, Heidegger'in zamansallığı üç temel **ex-stasis** açısından tasvir ettiğini görürüz: Şimdi'nin **ex-stasis'i**, geçmiş'in **ex-stasis'i** ve geleceğin **ex-stasis'i**. Her bir durumda da, kişi, dünyaya açılır ve zamansallığında geçmişi, şimdi'yi ve gelecek'i ihata eder. Bu, sanki bunların birbirlerinden ayrı olması gibi bir şey değildir; ya da bu üç durumun bir bütün oluşturmak için birbirlerine eklenmesi gibi bir durum da sözkonusu değildir burada. Aksine, her boyutun bütün zamanlarda mevcut olduğu zamansal bir ufuk projekte eden; bir yandan, aynı zamanda, kendi özel tarzındaki diğer boyutların mevcudiyetinden faydalanırken; öte yandansa, kendine özgü bir şekilde ilgili tecrübeye müdahil olan sonlu bir varlığın tasvir ediliş biçimidir. Dolayısıyla, kişi şimdik/mevcut aktivitesiyle meşgul olurken, geçmiş ve geleceğin zamansal boyutları bu tecrübeye önemli şekillerde

katkıda bulunurlar. Aynı şekilde geçmiş de şimdi'ye ve geleceğe müdahil olur ve gelecek, şimdi'de ve geçmişin olmuş bitmiş'indeki rolünü oynar. Kısacası, aynı zamanda hepsi tarafından etkilenmeden zamansal **extasis** tecrübe etmek imkânsızdır. İnsan, su yatağının belli kısmı veya akıntısına verilen basınç yoğunlaşması sınırlı bile olsa, her akıntının her ân bir diğer akıntının tecrübesine karıştığı su yatağıyla bir kıyaslama yapmaktan kendini alıkoyamaz.

İnsanın varoluşunu karakterize eden üç temel **exstas**'dan gelecek **ekstaz**'ının en müstakil olanı olduğuna işaret eder. Asıl önemli olan, gelecek projeksiyonlarıdır. Kişinin geliştirdiği planlar ve ideallerin, beslediği umutların, sahip olduğu motivasyonların, gördüğü hayallerin ve şimdi'nin başarısızlıkla sonuçlanması durumunda bile varlığını sürdürebilecek bir gücün kendini açığa çıkardığı, vücûda geldiği yer işte bu gelecek projeksiyonları alanı'dır. Bu, anlamanın da anahtarını oluşturur. Dolayısıyla, sözgelişi, bir derse katılan bir öğrenci muhtemelen bu ders [derste anlatılanları] diğer öğrencilerle paylaşır. Ancak gelecekte kimyacı, hemşire, filozof, psikolog, bakan, müzisyen ya da yazar olmak için hazırlanan öğrencilerin burada yaşadıkları tecrübeler birbirlerinden son derece farklılık arzedecektir. Çünkü henüz gerçekleştirilmekten uzak planlar, bu tecrübe için sözkonusu ders kadar önemli ve anlamlıdır öğrenciler için.

Dolayısıyla, hangi perspektifle olursa olsun, şimdi'deki bir nesne ile ilgilenirken, uzatılmış/genişletilmiş şimdi'deki tecrübesine dayanır/yaslanır; ve biz örneğin yalnızca bir kaç saniyelik bir mutluluk ânı değil, anlamlı ve yüce bir olay olarak gördüğümüz bir Şükrân Günü yemeğinde olduğu gibi şimdi'mizi tahayyül ederek uzatılmış/genişletilmiş bir şekilde tecrübe ederiz; çünkü bu kişinin geçmişin zenginliği ve gelecek beklentilerinin çokluğu ile ilgili bir hâdisedir. Bu tecrübe, üç temel zamansal mülâhazanın ışığında bambaşka bir anlam kazanır. Her zamansal boyut bir diğerinin içine müdahil olur

ve zamansal boyutlar nedeniyle, her tecrübe, zamansal boyutların olmadığı bir durumda yaşanacak bir tecrübeyle kıyaslandığında son derece farklı bir görünüm alacaktır. Görüldüğü gibi, benliğin bu ufukları her aktiviteye projekte edebilme kapasitesi, görünüşte "gelişigüzel" gibi görünen şimdi'deki küçük ânların, geçmişin ve geleceğin sınırsız ufuklarına olağanüstü bir şekilde ulaşmasını sağlar.

2-Zamansallık ve Muhayyileye Dayalı Düşünme

Heidegger, zamansal **ekstaz**'ları tartışırken, onlardan aslî temel/dayanak olarak söz eder ve zamansallığı, kişinin gerçekleştirdiği muhayyileye dayalı bir düşünme tarzı olarak belirler. Bu belki bir parça kafa karıştırıcı gibi görünüyor olabilir ama doğru bir gözlem ve tespittir. Daha önce de gördüğümüz gibi, muhayyileye dayalı düşünme, geçmiş ve gelecek sonsuzluklara uzanabilir, eski ve yeni zamansallıklara müdahil olabilir. Heidegger, muhayyileye dayalı düşünme'ye, kendiliğinden idrâk ve idrâk edici kendiliğindenlik olarak atıf yapar; muhayyileye dayalı düşünme, hem aktifliği, hem de pasifliği, ya da başka bir deyişle, hem aktif pasifliği, hem de pasik aktifliği içeren bir düşünme tarzıdır (1929/1962: 202). Bundan ötürü insanlar, kendi hatırlamarınının ve beklentilerinin lehine olacak istedikleri şeyleri dönüştürebilirler. Heidegger'in deyişiyle:

> "Ezelî/sonsuz zaman, bizatihî kendisi de kendiliğinden idrâk ve idrâkin kendiliğindenliği olan aşkın/transandantal muhayyileyi mümkün kılar. Ancak bu birliğin gerçekleştirilmesiyledir ki, kendiliğinden idrâk olarak saf duyarlılık ve idrâkin kendiliğindenliği olarak saf algılama birbirlerine ait olabilirler ve saf makul aklın temel birliğini teşekkül ettirebilirler." (s. 202)

O hâlde imajinatif çaba, Heidegger'in metaforunu kullanmak gerekirse, *Dasein*'in zamansal çabasıyla dünyanın tohumunun ekilmesi olarak özdeşleştirilir. Her biri, bir diğeri olur

ve her ikisini de kesbetme imkânı bahşedilen insan varlığı, *Dasein*'in mevcûdiyeti olmadan varolamayacak bağlamlara ve *Dasein* mevcut olmadığı sürece tahayyül edilemeyecek imkânlara kavuşan kişinin dünya ve gerçeklik ile tecrübelerini dönüştürmesini mümkün kılabilecek büsbütün yeni boyutların tecrübesini gözler önüne serer.

Dolayısıyla, kişinin zamansal ve imajinatif tecrübesinde şimdi ne olduğunu, geçmişte nelerin olduğunu ve gelecekte de nelerin olabileceğini söyleyebilmesini sağlayabilecek "şey", *Dasein*'dir. Geçmişte nelerin olduğunu, geçmişte olanların nasıl algılanabileceğini ve bütün bunların şimdi'nin ve henüz netlik kazanmamış gelecek planlarının nasıl dönüşebileceğini bize yalnızca *Dasein* söyleyebilir. Eğer *Dasein* olarak varlık olmamış olsaydı, geçmişi tahayyül edebilecek ve yeniden-tahayyül edebilecek; bulgularından geçmişi inşa edebilecek; bir zamanlar mevcut olmayan imkânları mevcut kılacak; önümüzde uzanan gelişmeler hakkındaki eski tercihlerin ve kararların etkilerinin izlerini sürecek hiç kimse olmayacaktı; ki bütün bunlar, tarih araştırmasının vazgeçilmez unsurlarıdır ve yine bütün bunlar, yalnızca insanlarda mevcut olan imajinatif zamansallığın varlığını gerektirir. Keza aynı şekilde, geleceği tahayyül edilecek; geleceğin gündemini belirleyebilecek; her tarafta bolca mevcut olan imkânları araştırabilecek/inceleyebilecek; dikkatli bir tatbikatın gerektirdiği tercihleri yapabilecek hiç kimse olmayacaktı. Bu nedenle şöyle der Heidegger: "*Dasein*'in varlığı, anlamını zamansallıkta bulur. Ancak zamansallık, aynı zamanda, *Dasein*'in 'zamanın içinde' bir mevcûdiyet olup olmadığına ya da nasıl bir mevcûdiyet olduğuna bakmaksızın sahip olduğu bir zamansal Varlık türü olarak tarihselliği mümkün kılan bir şarttır" (1929/1962: 41).

Bütün bir zamansallık meselesi, bireyin imajinatif kapasitesine dayalı/bağlı olan bir meseledir. Kişinin hayatında önem arzeden şey, gelecekteki hâdise şöyle dursun, geçmişteki hâdise değildir. Önemli olan şey, geçmişin, kritik bir mesele olan

görünüşte kalıcı gibi gözüken şimdi'de nasıl algılanıp ele alındığı, nasıl taşındığı ve nasıl beslendiği sorunudur. Geçmişin hâdiseleri, sayısızdır ve onların çoğu ayrıntılı olaran nadiren hatırlanabilecektir. Bunların kişinin varlıklar şemasına/tasavvuruna imajinatif olarak nasıl yerleştirilebileceği ve yedirilebileceği başka bir şeydir ve bu, tahrip edici sonuçlar da doğurabilir, ilham verici sonuçlar da. Aynı şekilde, açıktır ki, gelecek de gün ışığına çıkarılmayı bekler ama bu gün ışığına çıkarılma hâdisesinin gerçekleştirilmesinden çok önce insan hayatında güçlü bir faktör olarak varolur. Saat zamanıyla kaydedilmeden çok çok önce, tecrübe edilmiş, müşahhaslaştırılmış/olgunlaştırılmış ve şahsîleştirilmiş zaman anlam ve önemi kazandıran şey, onun imajinatif olarak nasıl tasvir edildiği ve şimdi'ye nasıl yaklaştırıldığıdır. Hâl böyle olunca, bu, ürkütücü bir şekilde felç edici de olabilir, inanılmaz şekilde ruh katıcı, ruh üfleyici de. Kendiliğinden idrâk ve idrâkin kendiliğindenliği, kişinin hayatındaki etkisini ve farklılığını hemen gösterir. Müthiş bir sınav ve çetin bir ateşten gömlek olarak görüldüğünde, gelecek, bütün ağırlığıyla ve süratle üzerimize çöker; hayattaki hayallerin veya rüyaların gerçekleşmesi olarak görüldüğündeyse, hiç de çabuk gelmez gelecek.

Görüldüğü gibi, tarih, zamansallıkla ve bizim muhayyileye dayalı düşüncemizle etle tırnak gibi iç içe geçmiş bir olgudur. Bizzat hâdiselerin kendileri, onların anlaşılması ya da hatırlanması konusu şöyle dursun, zamana, düşünceye ve muhayyileye nüfüz etmiştir. Tarih, kendisini tarihsel olarak tezahür ettiren varlık için mümkündür yalnızca: Geçmişi kendi umut ettiği gelecek açısından tahayyül etme ve kökenlerini geçmiş tarihî kararlara borçlu olan şimdi ve gelecekteki canlı/yaşayan etkileri belirginleştirmeye izin veren şimdi ile geleceği imajinatif şekillerde inceleme kapasitesidir bu. Heidegger'in de ısrarla vurguladığı gibi, eğer yalnızca bize doğru yaklaşan/üzerimize gelen geçmişi görebilmek geleceğe bakarsak, aynı gerekçeyle, kendisini hünerli bir şekilde belirginleştiren geleceği

bulabilmek için geçmişe baktığımızı da söyleyebiliriz. Hiç şüphesiz ki, her iki durumda da muhayyileye çok iş düşer.

Burada meselenin kısaca değineceğimiz bir başka yönü daha var: Çeşitli hayat aşamalarından, zamanın akışından ve değişimin kaçınılmazlığından sözederiz. Bütün bunlar, aslında, değişmeyen, olduğu yerde duran hiç bir şeyin olmadığı gerçeğini bir başka şekilde ifade etmektedir. Bu, insanın sonluluğunun kaderidir. Hayatımızca yalnızca takdîr edilmiş seyrü seferini, günlerimiz de gün be gün akışını sürdürmekle kalmaz; aynı zamanda, sahip olduğumuz hayat tecrübelerimiz de, bütün imkânlarının tam olarak birer birer açılışına, önümüze serilivermesine tanık olmaz hiç bir zaman. Tecrübelerimiz sınırlıdır; bildiklerimizse, bütünüyle ve tam olarak bilinebilen şeyler değildir. Varoluşumuz, gerçekten de son serece sınırlı ve kısa ömürlüdür. Kişinin tam bir bütünlük tecrübesi gerçekleştirmeye başlayabilmesi, ancak imajinatif zamansallık tecrübesiyle mümkün hâle gelebilir. İmajinatif olarak kendi bulunduğumuz noktanın/düzlemin üstüne çıkabilme ve bizim olan, bize ait olan zamansallık çizgisi boyunca imajinatif olarak hareket ederek geçici olarak iskân ettiğimiz hayatımızı seyre dalabilme kapasitesine sahibiz. İmajinatif kabiliyetlerimizi kuşanarak, eski bir ifadeyi kullanmak gerekirse, varoluşumuzu ebedîlik nokta-i nazarından (*sub specie aeternitatis*) temâşâ edebiliriz. Kâinât'taki yaratılışın yaratılışını/oluşun oluşumunu ya da dilerseniz, İlâhî Lütuf ve İnâyetin bahşedilişini ve tezahürlerini görebiliriz. Kendi varoluşlarını/hayatlarını bu kadar muhteşem ve muazzam bir şekilde idrâk edemeyen diğer varlıkların korunma ve kollanması sorumluluğu ile hareket eden insanlar olarak görebiliriz kendimizi; işte böyle hareket etmemiz, bizim insanlığımızın aslî özelliğini gün ışığına çıkarır. Bu, bize bahşedilmiş bir imkândır ve biz bu imkânı, *Dasein*'in zamansallık ve imajinatif düşünce kabiliyetiyle donatılmış olmasına borçluyuz.

Dasein'in hayatı ve varoluşu hakkındaki bu tür hakikatler

üzerinde kafa yoran Heidegger, *Dasein*'i, Varlığın Çobanı olarak tavsif etmiştir. Koyunun nasıl çobanın çekim alanına girdiğini, onun etrafında pervane gibi dolandığını, onun yardım ve korumasını ondan talep ettiğini ve hangi istikamete doğru yol alırsa alsın, onun rehberliğine dayandığını tahayyül edebiliriz. Ve yine, çobanın sürüsüne dikkatle ve sorumlulukla kol kanat gerdiğini, onların ihtiyaçlarını karşıladığını ve onların gerek duyduğu koru/n/mayı onlara temin ettiğini de tahayyül edebiliriz. Dünyadaki insan tecrübesini bu tür metaforik bir dille tasvir etmek, varoluşun/hayatın mutlaka sahiplenilmesi ve sorumlu bir şekilde yürütülmesi gerektiğini görmek demektir. Dünyanın içindeki insan tecrübesini ve teşebbüsünü anlamlı kılan şey, işte budur. Aslında bu tür bir uyum/lanma, bizim için bizzat selâmete erdirici bir tecrübeye dönüşür; çünkü bu, bizim sonluluğumuzun bize sunduğu armağana, bahşettiği harikulâde hediye ve lütuflara tam anlamıyla şükredebilmemizi mümkün kılar.

3-Zamansallık ve Bütünleş/tir/me

Bu nedenledir ki, bu düşünceler ışığında, zamansallık problemini şahsî bütünleşmeye karşı ele almamız gerekir. Zamansallık/muhayyile'nin anlamını bir ölçüde takdir ettikten/kavradıktan sonra, onun, şahsî birlik için önemini araştıracak bir konuma geçmemiz zarurîdir. Bu mesele, önemli bir meseledir; çünkü bütünleşme meselesi, süregiden bir meseledir ve birleştirilmesinin gerçekleştirilmesinin kalıcı olmayan bir unsuru vardır. İnsanî olan'ın hem geçmişi, hem şimdisi, hem de geleceği vardır ve aynı şey bütünleş/tir/me süreci için de sözkonusudur. Gerçekten de zamansallık, benim geçmişimle benim geleceğim arasında sürgit varolan bir diyalektiğe sahiptir.

Hikâyelerinden birinde Milton Erickson, babasına dair bir şeyler anlatır. Anlattığı hikâyenin başlığı "Yulaflar"dır:

> "Bir yazımı, 10 dönümlük bir toprağı çapalamakla geçirdim. ...
> Gerçekten de bu, geleceğe dönük bir iştir ve tarımcılık için çok zarûrîdir. (1982: 235)

Bu hikâye, zamansallığın, özellikle de geleceğe dair düşünmenin öneminin altını çizmekle burada dikkat çektiğimiz noktalara açıklık getirmektedir. Herhangi bir nesneyle ilgilenen münferit bir benliğin, geçmişin zenginliklerini ve gelecek beklentilerini/umutlarını nasıl gün ışığına çıkardığını hâlihazırda görmüş durumdayız. Zamansallığın ışığında bütünleş/tir/meyi değerlendirmekle, meselenin kalbine doğru yol alıyoruz; çünkü bu mesele, tecrübenin niteliğinde kendisini ağırlıklı bir şekilde hissettirir. Erickson'ın babası, oğullarına hayat hakkında son derece değerli bir ders öğretmişir: Kişinin karşı karşıya kaldığı büyük zorluklarla nasıl başa çıkabileceğini. Onlar, kendi geçmişinin zengin tecrübelerinden oluşan bir hikmet sunmuştur. Ve onlara, karşılaşılan zorluklarla başa çıkabilmenin yolunun geleceğin yeninden-formüle edilmesinde gizli olduğunu göstererek onları[n içini] aydınlatmıştır. Oğlu, babasının kendisine armağan ettiği bu hikmet dolu tecrübeyi ve verdiği dersi hiç bir zaman unutmamış ve terapi hastalarıyla yıllar boyu paylaşagelmiştir.

Bütün hayat tecrübelerimizde, kendimizi ister işimize gömelim, ister geçmişi hatırlama çabasına vakfedelim, isterse geleceği planlama gayretlerine yoğunlaştıralım, herne sürette olursa olsun, sürgit bizimle birlikte olan şimdi ile meşgul oluruz. Geçmişteki bir hâdiseye kendimizi vakfetmemiz/yoğunlaştırmamız gerektiğinde, bunu; geleceğe ilişkin sonuçlarını da hesaba katarak şimdiki perspektifimizden yola çıkarak yaparız. Bu tür bir durumda, üzerinde yoğunlaştığımız şey geçmişin hâdiseleri olsa bile çabalarımız, şimdi'de ve şimdi'ye genişletilir/yayılır ama bu çabalarımızın temel sonuçları henüz belirgin olmasa da kaçınılmaz olan bir gelecekte gizlidir. Bu,

sözgelişi Ortadoğu'daki arkeolojik kazıları keşfettiğimizde ya da bir hastanın kendi ailesiyle yaşadığı çocukluk tecrübeleri üzerinde düşünmeye daldığımızda da geçerli olan bir gerçektir. Keza aynı şekilde, geleceğe dair yaratıcı planlarımız, mevcut durumun zorlu şartlarıyla başedebilmeli ve geçmişin bize miras mıraktığı kaynakları da en iyi şekilde kullanabilmelidir. Herhangi bir zamansallığın bir kenara bırakılması sözkonusu değildir; fakat bütünleş/tir/me, bizden, geleceğin zamansallığına özel bir dikkat sarfetmemizi talep eder. İnsan, kendisinin/hayatının ötesinde yaşamasını biliyor olması bakımından biricik bir varlıktır. Geçmişte ya da şimdi'de ne kadar gömülmüş olursa olsun, gelecekten bîhaber ya da geleceğe kayıtsız değildir ve gelecek ufku, insanın tecrübelerini renklendirir ve boyutlandırır. Kişi, kendisinin önünde/ötesinde yaşıyor olmakla, geçmiş tarihini dönüştürebilecek ve şimdi'sinin tarihini ilham verici şekilde değiştirebilecek biricik bir niteliğe sahipir. Böylelikle, şahsî birleşmemizin/bütünleşmemizin, geleceğin zamansal **ekstaz**larını özel bir şekilde ertelememize çok şey borçlu olduğunu görürüz. Elbette ki, insanlardan ziyade varlıkların tıpkı şu ânda şimdisini olduğu gibi geçmişini de paylaştıkları doğrudur. Ancak diğer *Dasein*'ler hâriç, hiç bir varlık, onun geleceğini şimdide/şu ânda paylaşmaz. Şeyleri mümkün hâle getirme yetenekleri nedeniyle gelecek gelişmeleri imkân dâhiline girdirebilmelerini sağlayan şey, onların şahsî ve kollektif dehaları/becerileridir. Bunu yaptıklarında, gelecek, tecrübe edilmiş şimdi'de gizlidir. *Dasein* bu geleceğe, bu gelecek gelip geçmeden çok önceden mü/dâhil olur. Şimdi'nin zamansallığında beklenen/beklenti içinde olduğumuz bir gelecekte yaşama kabiliyetimiz, dünyanın bütün yaratılmışları arasında bize/biz insanlara, biricik bir konum, güç ve sorumluluk verir. Ayrıca bu, bizim kendi benliklerimine karşı, birlikte yaşadığımız bütün diğer insanlara karşı ve varlığının bütününe karşı yerine getirmekle mükellef olduğumuz mesuliyetlerimizi daha insanî bir şe-

kilde yerine getirebileceğimiz bütünleşmeyi ciddiye almaya icbar eder bizi.

Bu tartışmamızda, buraya kadar yaptığımız şey basitçe şöyle bir şeydir: Bu bölümün ilk altbölümünde izini sürdüğümüz benlik meselesini bir ölçüde vuzuha kavuşturduk. Bunu yapmak mecburiyetindeydik; çünkü zamansallaştırıcı benlik, bir bütünleşme tecrübesi yaşar ve onun zamansallıkları, özellikle de geleceğe dair olanları, bir kez daha tekrar etmek gerekirse, bütünleş/tir/me tecrübesinin kalbinde yatar. Onun geçmişi ve şimdisi olmaksızın, *Daesin*'den sözetmek imkânsızlaşır; geleceği olmaksızın da, kabiliyetli bir *Dasein* bile buharlaşır. Kierkegaard, uzunca bir süre önce, benliğin her ân, sürgit oluş hâlinde olduğuna ve ancak böyle olduğu zaman olmuş olacağına dikkat çekmişti. O hâlde, benlik, *olmakta olduğumuz şey*'dir. Bu, geleceğin, bizim beklentimiz yoluyla *şimdide* biricik bir şekilde mevcut olduğu gerçeğinin ışığında anlaşılabilir bir şeydir. Beklenti, şimdi'nin geleceğe tutunma vasıtasıdır ve imajinatif beklenti'nin varolması dolayısıyladır ki, biz, olma'mızdan önce olmakta olduğumuz şeyiz'dir. Bu nedenledir ki, bizim dünyada-mevcut-olmaklığımız hakkında geliştirdiğimiz imajinatif metaforlaştırmalar, sembolleştirmeler ve hikâleştirmeler, bizim beklentilerimize nüfûz ederler ve varlığımıza/mevcûdiyetimize dair dönüşümlerimizi ve yeni bütünleştirmelerimizi gerçekleştirmeye başlarlar. Bu bağlamda gösterdiğimiz ustalık ve marifet son derece izafî ve ilk bakışta zayıf ve idrâk edilemezmiş gibi görünse de, hiç şühesiz ki, mistik esrarlı bir tecrübedeki payı bir hayli fazladır. Bütün bunlara rağmen, bu, yine de gerçektir ve tecrübe edilebilir'dir. Prensip olarak, tek bir tecrübe bile, insanın hayatını büsbütün ve köklü bir şekilde değiştirebilir ve bu genellikle kısa bir sürede gerçekleşir. Ancak doğru zamanlarda geliştirilen doğru metaforlaştırmalar, kişi, uçurumun eşiğinde ya da enkazın tam orta yerinde bile olsa, kişi için dünyanın/hayatın görünümünü büsbütün değiştirebilir.

Gelecek zamansallığının, kişinin şimdi'si için yapabileceği şey işte budur, böylesine önemli bir şeydir. Gelecek zamansallığı aynı zamanda, kişinin geçmişini canlı ve mevcut kılar. Aslında, geçmiş, bizim geleceğimizde oynadığı rol dolayısıyla canlanır/mevcut hâle gelir. Herkesin geçmişi, kendine özgü zenginliklere sahiptir: Başarılara, öğrenmelere, becerilere, bilgiye, hikmete, hîkâyelere ve güçlü tecrübelere. Çoklukla bunlar, keşfedilmemiş, cansız bir şekilde oldukları yerde dururlar ve bir davaya enerji verici ve dinamizm kazandırıcı bir şekilde bağlanmakla uyandırılmayı beklerler. Sanki gömülü gibidirler; ölü değil gömülü. Hayatımızda, Doğu'da bir güneş beliriverdiği zaman, yeni bir günün şafağı atar ve taptaze bir hayat başlar. Kayıtsız ve uyuşuklar kaslarını gererlerken, uyku uyanır. Söylem vukü bulur; işler yoluna konur ve hesaba katılmayanlar ya da gözardı edilenler, kendi mühürlerini vurmaya başlarlar hayatımıza. Kişinin kendisi bile kendi geçmişini harekete geçirme ve yaratıcı şekillerde kullanma, her şeyi şimdi önüne getirebilme kabiliyetine kendisi de hayret eder ve şimdiki gelecek beklentisi hayatını aydınlatır.

Benlik, benim geçmişte olduğum şey değildir. Benlik, yalnızca şimdi olduğum şey de değildir. Benlik, kendisine doğru yol aldığım, olmakta olduğum benim canlı gelecek beklentilerimdir.

ANSIZIN ÇIKAGELEN BİR ADAMIN ŞARKISI

Hayır ben değilim o ıslığı çalan, ben değilim, rüzgâr;
Zamanın yönünü tayin eden enfes rüzgâr;
Keşke beni de alsa, beni de götürse bu rüzgâr
Keşke beni de sürüklese gittiği her yere;
Keşke ben de onun kadar narin olsam,
onun kadar nazenin, onun kadar kanatlı bir hediye;
Keşke ben de kendimi onun gibi sürükleyebilsem, kanat çırpsam uçsam
Dünyanın kaosuna aldırmadan akıp giden o güzelim rüzgârla akıp gitsem;
Tıpkı güzel bir kama gibi, kınına yerleştirilen özenle yontulmuş bir kalem gibi,
Keşke ben de bir kılıcın ucu kadar keskin olsam,
görünmez rüzgârlara kaptırabilsem kendimi
Kayaları delip geçecek;
Hayrete dalsak ve Hesperides'e varsak;
Ey ruhumu kabartan hayret!
Kana içilen bir çeşme olsam, bir pınar olsam;
Islığı kesmeyen, ifadeyi yok etmeyen
Nedir kapıyı vuran?
Nedir geceleyin kapıyı döven?
Zarar vermek isteyen biri bize;
Hayır hayır, üç yabancı melek,
Kabul et artık, kabul et

H. H. Lawrence

SON

SEKİZİNCİ BÖLÜM
SONUÇ NİYETİNE ŞİMDİLİK BAZI DÜŞÜNCELER

Bu çalışmamızda, yaptığımız iş esas itibariyle, hayat akışında münferit şahsın başardığı insan kişiliğini bütünleştirme çabasını incelemeye çalışmak oldu. Bu başarı, kişinin sahip olabileceği bütün imajinatif zırhları ve dilin alabileceği bütün çoğul formları kuşanmasını gerektirdiği için, bu meseleleri adım adım açıklığa kavuşturmaya çalıştık. Bununla birlikte, bizim çalışmamız, çeşitli formlarıyla muhayyileye dayalı düşünce ile ilgili olmasına rağmen, başlangıçtan itibaren, kişinin gerçek dünyadaki hayatı üzerinde odaklanmaya özel önem sarfettik. Böylelikle, büsbütün hayalî olan üzerinde yoğunlaşmaktan ziyade, idrak/algılama alanı üzerinde odaklandık. Zira insanların hayatlarını yaşadıkları ve bütünleştirdikleri yer burasıdır/idrak-algılama alanıdır. Muhayyileye dayalı düşünmenin önceliği üzerinde olmasa bile anlam ve önemi üzerindeki ısrarlı vurgumuz, idrak ve biliş tecrübesinde muhayyileye dayalı düşünmenin önemine dikkat çekmeyi amaçlıyordu. Pek çok kişi ve yaklaşımın, gerçekdışı, hayâlî ve mevcut olmayanla il-

gilenme gücü olarak imajinatif olan üzerinde yoğunlaştığı bir gerçektir. Ancak bunun, insanların gerçekleştirmeye muktedir oldukları imajinatif düşünce'nin yalnızca bir yönü olduğuna daha incelememizin başında dikkat çekmiştik. Hayatlarımızı bütünleştirme görevinden çok daha önemli olan şey, imajinatif düşüncenin düşünce ufkumuzda ortaya çıkan gerçek dünya üzerinde sahip olduğu etkidir. İşte bu nokta bugüne kadar nedense hep gözardı edilmiştir. Oysa bizim [geçmiş, şimdi ve gelecek] hayatlarımızda gerçekleştirdiğimiz imajinatif düşünme, gerçek dünya üzerinde sanıldığından çok daha derin etkilere sahiptir ve bizim zannettiğimizden çok daha fazla verdiğimiz hükümlere ve aldığımız kararlara katkıda bulunur. Bu, kişinin hayatta büsbütün farkında olmaksızın yaşadığını ve dolayısıyla imajinatif düşüncein mevcûdiyeti konusundaki çabalarında büsbütün çaresiz olduğunu söylemek anlamına gelmez. Burada dikkat çektiğimiz nokta, insanların çoğunun, imajinatif düşüncelerinin yakînen şuurunda oldukları ama onun önemini hakkıyla takdir edemedikleri gerçeğidir.

Bir kişi ya da bir grup insanın sohbetine dair yapılacak özenli bir inceleme, sohbetin/konuşmanın şaşırtıcı ölçüde, imajinatif düşünme ve dile dayalı gerçekleştirildiğini gün ışığına çıkaracaktır. Kritik noktalara dikkat çekilir, her tarafta yığınla metafor kol gezer; sürgit analojiler başvurulur; sık sık teşbihler yapılır; hayatın sembolik yanları ve yönleri öne çıkarılır; araya sürekli olarak hikâyeler, şakalar ve fabllar girdirilir; düşler paylaşılır; hayaller tasvir edilir ve parlatılır; şiirler okunur; özlü iktibaslar yapılır. Kısacası, sohbet/konuşma, sayısız imajinatif çeşitliliklerle, renkliliklerle, resmetmelerle, mantıksal iskeletin sunabileceği ve sürekli olarak canlandırabileceği icat, inşa ve buluşlarla dolar taşar. İşte bu ancak insanın gerçekleştiebileceği bir hüner ve marifettir: Hölderlin'in enfes bir şekilde ifade ettiği gibi, görkemli başarıları, yalnızca güzel'le, şiirsel'le ve imajinatif olan'la süslenmez; aynı zamanda, bu başarılar, hayatın zorlu gerçekliklerine tanıklık eden imajinatif

düşüncenin çocuğudur. Gerçeği tahayyül etmek, bunu, hakîkî bir imajinatif düşünce ile gerçekleştirmek bütün bir hayatın, bütünleştirilmiş bir varoluşun neleri muktedir olabileceğinin çarpıcı bir göstergesidir.

İşte bu gerçeklerin farkına varılmasıdır ki, üçüncü bölüm ile altıncı bölümler arasındaki fikirlerin geliştirilmesine imkân tanımıştır. Açıktı ki, dil, bu girişteğimiz teşebbüsün kalbinde yer alır ama sematik başarının kökeninde yatan şey, spesifik olarak metafordur. Sembol ile mit-hikâye ise, cilâlanmış, ete kemiğe büründürülmüş, muazzam bir şekilde büyütülmüş ve muhteşem bir şekilde "yazılmış" metaforlardır. Sembol ile mit-hikâye, metaforun yalnızca ima edebileceği ama hayatın metaforik idrakinde köksaldığı müşahede edilebilecek muhteşem idrâklerin gelişmeleri demek olan insan resminin boyutlarını gün ışığına çıkarırlar. Dolayısıyla, imajinatif düşüncenin, hayatın bütününe nüfûz ettiğini ve ruh üflediğini söylemek, insanı insan kılan bu düşünme tarzının, insan hayatını karakterize eden hayatiyet, akışkanlık ve serbestiyet özelliklerine sahip olduğu için insana ruh üfleyen, diriltici bir düşünme tarzı olduğunu söylemektir. Hayatın ve düşünme'nin yalnızca mantıksal ve rasyonel olması kâfî değildir; aynı zamanda imajinatif de olmak zorundadır. Hayat ve düşünce, dile dökülür; aksi takdirde insanî olma iddiası olmaz. Ancak dil, bir hayat kaynağına, bir hayatiyete, hayatı tasvir ve tarif edebilecek bir hakîkîliğe sahiptir. Aksi takdirde dil, ölü ve ölüdür. Ve bu hayat, sürekli olarak değişir ve oluş hâlindedir [tıpkı Kur'ân-ı Kerîm'de de sık sık anlatıldığı gibi]. Böylelikle, hayata nüfûz eden ve hayatı derinden etkileyen, hayatı tasvir eden ve hayatla irtibat kuran dil, aynı değişim ve oluş'a imkân tanımalıdır. Muhayyileye dayalı düşünme'nin ve dile getirme eyleminin yaptığı şey tam da budur işte.

İşte, bütün bu hakikatlerin ışığında, yedinci bölümde bu yolculuğumuza biraz ara vererek zamansallığın anlam ve önemi üzerinde yoğunlaştık. Hiç şüphe yok ki, şahsî bütünleşme,

imajinatif düşünceyi, dili ve metaforik sentezleri olduğu kadar, zamansallığı da gerektirir. Bu, insan kişiliğinin, her tecrübeyi geçmiş, şimdi ve gelecek boyutlarında zamansallaştırmakla meşgul olmasından kaynaklanmaz sadece; aynı zamanda, insan kişiliğinin, bütün bir hayat yolculuğu boyunca aynı ânda biricik, şuurlu ve ısrarlı bir münferitleşme tecrübesi geliştirmesini mümkün kılan süregiden bir kimlik ve hiç bir zaman sona ermeyen bir değişim ve gelişme süreci yeşertmesini imkân dahiline girdirmesinden de kaynaklanır; her aşamada bu haklı olarak bu kimliğin izi sürülür ama sonunda kimlik de bu iz sürme/yolculuğa müdâhil olarak yol alır. Dolayısıyla, şahsî kimliğin bütünlüğü/kemâle ermesi, ölüm müdahale edinceye kadar tam olarak tecrübe edilemez hiç bir zaman; her ân, kişinin bütün gelişim aşamalarında kişinin bütün bu gelişmelere sahip çıkmasına ve bunları temellük etmesine [mülkü hâline getirmesine] izin verir. Kısacası, zamansallık, insan kişiliğinin bizatihî kendisi demek olan gizemin/sırrın, en esaslı, en aslî yönlerini kişiye tanıtan merak uyandırıcı bir olgudur.

Buraya kadar bu kitapta geliştirdiğimiz argümanlarla yakında ilintili bir kaç son mülâhaza ve gözlem daha yapmamız gerekiyor. Bunları kısaca üç ana başlık altında şöyle özetleyebiliriz:

a-İnsanın varoluşu: Mantıksal ve imajinatif düşünce arasındaki diyalektik;

b-Sosyal düzeyde, önemli metaforlaştırıcıların mevcûdiyeti;

c-İnsanın bütünleşme sürecinde dinin üstlendiği ve oynadığı biricik rol.

A-İNSANIN VAROLUŞU: MANTIKSAL VE İMAJİNATİF DÜŞÜNCE ARASINDAKİ DİYALEKTİK

Batı düşüncesinde mantığa hamledilen ehemmiyet hakkında bu çalışmamız boyunca yaptığımız tartışma, aynı imtiyazı imajinatif düşünce'ye de atfetmekteki gönülsüzlüğü görmemizi ve anlamamızı mümkün kılmaktadır. Daha önce de ifade

edildiği gibi, bu sorun, ayrı ve kapsamlı bir tartışmayı gerektiriyor. Burada bizim için önem arzeden nokta, anlamın, saygı duyulan anlamın, insanlığın mantıksal düşünme tarzıyla özdeşleştirilmiş olması; buna mukabil, insanın imajinatif düşünme tarzının ise, animist, irrasyonel/akıldışı, mantıkdışı, içgüdüsel, bastırılmış ve [bu mantıktan hareket edildiğinde de] kaçınılmaz olarak tehlikeli olan'la özdeşleştirilmiştir. Felsefenin, dilin tabiatını [mahiyetini ve imkânlarını], dilin düşünme ile ne denli kopmaz bi irtibat hâlinde olduğunu ve hem dile, hem de düşünce'ye nüfüz eden metaforik tadın ve boyutun kaçınılmazlığını takdir edebilmesi bir kaç yüzyıl alabilmiştir. Bu hakikati farkeden ve takdir eden az sayıdaki büyük filozofan biri, 18. yüzyılın İtalyan düşünürü Giambattista Vico olmuştu. Mit'e ve analojiye başvurduğu çok iyi bilinen Eflatun gibi büyük bir düşünür bile, şairlerin önemi ve hakîkî değeri hakkında büyük bir yanlış idrake ve anlayışa sahipti. İdeal gerçekliğin kendisi ile değil, imgenin imgesiyle ilgilendikleri için şairleri sorgulamakla Eflatun, hayatın hakikatlerini şairlerin tezahür ettirdikleri aynı metaforik niteliklerin karakterize ettiğini tasvir eden kendi çabalarını[n ne anlam ifad ettiğini] görmeyi başaramamıştı. Keza Aristo'nun mantıksal düşüncesine duyduğu hayranlık yazdığı her satıra sinen Ortaçağ dehası Thomas Aquinas da, Eflatun'u, düşüncesinin metaforik olmasından ötürü sorgulamaya kalkışmıştı. Bu, onun Aristo'nun *De Anima*'sina (I, 8) yazdığı yorumun/şerh'in yer aldığı o çok ünlü pasajda şöyle resmedilir:

"Eflatun, çok kötü bir talim/öğretme yöntemi kullanıyordu. Zira sürekli olarak figürlerden ya da metaforlardan sözediyor ve sembolleri kullanarak öğretiyordu: Tıpkı bir daire olarak ruh'tan sözetmesi örneğinde olduğu gibi, kelimelerin ifade ettiklerinden başka şeyleri ifade edecek şekilde kullanıyordu kelimeleri. Bu nedenle, Aristo, insanların yanılgıya düşmemeleri için, Eflatun'la kullandığı kelimelerin gerçek anlamlarının ne olduğu konusunda tartışma içine girmişti."

Bu çalışmamız boyunca da gördüğümüz gibi, metaforik, sembolik ve mistik düşüncenin özellikle de 20. yüzyılın başlarında itibaren bazı çevrelerde hızla kıymetinin takdir edilmeye başlandığını gözlemliyoruz. Kimi zaman, sarkacın öte tarafa doğru kaydığı ve zamanımızda mantıksal düşüncenin savunmaya geçtiği söylenebilir. Örneğin, Birleşik Devletler mahkemeleri, Haziran 1982'deki Hinkley davasında, zanlının, ülkenin devlet başkanına suikast teşebbüsünde bulunurken aklî dengesini yitirdiğine hükmeden bir karar vermişti. Duruşma sırasında, hükümet, zanlı'nın aklî dengesinin yerinde olduğunu, dolayısıyla suikast teşebbüsünden sorumlu olması gerektiğini öne sürmüştü. Şimdiyse hükümet, Hinkley'in psikiyatri kliniğine yatırılması üzerine, sanığın salıverilebileceğini düşünerek aklî dengesinin yerinde olduğunu söylüyor. Bu, insan düşüncesinde ve hayatında, artık mantıksal ve rasyonel düşüncenin tartışılabilir olduğunu gösteren yaşanmış önemli bir örnektir. Hem mahkeme salonlarında, hem de ulusal ve uluslararası politikada mantık ile retorik arasında sürdürülen tartışmada, bir zamanlar hep zafer çığlıkları atan mantığın şimdi büyük yenilgiler aldığı gözlenmektedir.

Pascal, meseleyi çok farklı bir şekilde değerlendiriyordu ve Wallace Stevens ise Pascal'ın iyi olanı kötü göstermesi, kötü olanı da iyi göstermesi nedeniyle imajinatif düşünceyi reddettiğinden şöyle sözeder:

> "Pascal, muhayyileyi dünyanın metresi olarak adlandırıyordu. Ama Pascal muhayyileden hiç de iyi bir şekilde sözetmemişti hiç bir zaman. Onu, insandaki yanıltıcı unsur, aldatma ve ikiyüzlülük metresi olarak görüyordu; ama yine de her zaman böyle görmüyordu; çünkü hakikat-dışı olan'da nasıl belli ölçüde bir yanılabilirlik payı her zaman mevcutsa, hakikat gibi görünen şeyde de bir yanılabilirlik ihtimali her zaman mevcuttu. Ama çoklukla yanlış ve yanıltıcı olmakla, hakikat, niteliğinin/mahiyetinin gerçek yüzünü göstermez her zaman ve aynı ânda hem doğru'yu,

hem de yanlışı gösterebilir. Daha sonra, *Pensees* başlıklı kitabında, mahkemelerden, hâkimlerin giydikleri kırmızı cübbelerden, kürklerden, fikir birliği ettikleri mahkeme saraylarından, zambaklardan ve o görkemli aparattan sözeder. Ve tabiplerin cüppelerini ve ayakkabılarını giymiyorlarsa, dört kat bol gelen cübbelerini ve köşeli keplerini kullanmıyorlarsa, gösterişi gün ışığına çıkarmaya muktedir olmayan dünyayı hiç bir zaman aldatmayacakları nedeniyledir, der ve bunları anlatırken kullandığı alaycı dilinden keyif alır." (1942/1951: 133)

Bir zamanlar aklın ve mantığın öncelenmesinin verdiği coşkudan ve şimdi ise aklın da mantığın da sorgulandığından sözettikten sonra, Stevens, tartışmasını şöyle sürdürür:

"O hâlde, muhayyile ile birlikte yaşayacak ama yine de onun retoriğinin pınarlarına yakın olmayacak; dolayısıyla, kişinin yalnızca temel fikirden ve onun bünyesinde bulunan yükselik ve yüceliklerden sapmasına dair bir bilince sahip olmamasını sağlayacak şey nedir, öyleyse? İkisinin giriştiği mücadelede akıl yalnızca muhayyile ile gerçeklik arasında durur. Biz bu mücadeleyle ilgilenmiyoruz; çünkü bu mücadelenin sonsuza dek süreceğini ve buradan bir sonucun hâsıl olmayacağını biliyoruz. Pascal ya da başka biri bunu bize hatırlatıncaya kadar bunu unutacağız. Bunu, bunun yalnızca bir rutin olduğu ve onu ne kadar çok düşünürsek, onun herhangi bir kahramanca yönünün, bir ruhun ya da dünyanın sona ermesinin sözkonusu olabileceğini daha az göreceğimizi söylüyoruz. Aslında, böyle bir mücadele var mı ve bu fikir, akademik çöplüğün bir parçası mı sadece? Tıpkı iki kız kardeş ya da tıpkı iki erkek kardeş gibi insanın zihninde bu ikisi yollarına aynı ânda devam edemezler mi? Tıpkı genç Darby ile genç Joan örneğinde olduğu gibi, neden olmasın? Darby, Joan'a şöyle sorar: 'Picasso örneğinde çok iyi gözlendiği gibi, en rasyonel olan'ın en imajinatif olan'da müşâhede edildiği zaman zaman doğru mudur gerçekten?' Joan, bu soruya şöyle ce-

> vap verir: 'Elbette ki. Bunun tersi de doğru. Örneğin James Joyce örneğinde olduğu gibi, en imajinatif olan, en rasyonel olan'da müşahe edilebilir. Hayat zor ve sevimlidir; hayatı sevimli kılan, zorluğudur.'" (s. 143)

Stevens'ın ortaya attığı soru, gerçekten de yerinde bir sorudur: Aslında herhangi bir mücadele sözkonusu mu gerçekten? Bu soruyu cevaplandırabilmek tarihe müracaat edebilir ve bu mücadelenin sürgit devam ettiği cevabıyla karşılaşabiliriz. Ayrıca, buna ilâve olarak, mantıksal ve rasyonel düşüncenin tarihî zaferiyle birlikte tahmin edebildiğimiz gibi; imajinatif düşüncenin de zaferine olmasa bile yükselişe geçmesine ve sarkacın sarkmasının bir ân meselesi olduğuna tanık olabileceğimizi de söyleyebiliriz. Bugün karşı karşıya kaldığımız durum tastamam böylesi bir durumdur. Her geçen gün artan bir şekilde, eşi görülmemiş bilimsel, rasyonel düşünce ve başarı ile, hiç kimsenin yerleşik kuralları/anlayışı altüst etmesi nedeniyle bir gerekçe üretme ihtiyacı duymayacağı kadar kontrol edilemeyen, duygusal ve son derece büyük bir tahayyül etme coşkusunun birarada varolması paradoksuyla karşı karşıyayız. Barbarlığa geri dönüşe zemin hazırlayacağına bahse girişilen bu ikinci dalga'nın [muyayyileye dayalı düşünce dalgasının] yükselişe geçişi, mantıksal-rasyonel düşüncenin yaptığı gibi, insanlığın içinde bulunduğu kaotik durumu meşrûlaştırması sözkonusu olamaz.

Bireysel düzlemde şahsî bütünleşme ile toplumsal düzlemde ise kitlesel/kollektif bütünleşmenin hem mantıksal düşünce, hem de imajinatif düşüncenin bütün düzlemlerde süregiden bir diyalektikle meşrû olduğu ve önem arzettiği gerçeğini müştereken kabul etmelerini gerektirir. Grek düşüncesi, ilk zamanlarında, insanı, logos/söz gücü bahşedilen canlı bir varlık olarak tasvir ve tarif ettiğinde, logos'u, söze dökme, düşünme, akıl yürütme, tahayyül etme, anlama ve anlam verme olarak anlıyordu. İşte bütün boyutlarıyla yeniden bir bütün ola-

rak anlaşılması gereken kavram, bu logos kavramıdır. Özellikle de, 20. yüzyılda, önceleri ya öylesine kabul edilen ya da büsbütün reddedilen insanın varoluş meselesinin üç temel boyutunu teşkil eden dile getirme, söze dökme ve imajinatif düşünme çabalarının bihakkın ve derinlikli bir şekilde anlaşılmaya başlanmasından sonradır ki, artık bu, şimdilerde yavaş yavaş mümkün hâle gelmeye başlamış durumdadır. Logos kavramına hakettiği yeri ve önemi vermek, doğru yönde atılacak önemli bir adım olacaktır.

İnsanın rasyonel kaynakları, insan[ın varoluşu ve hayatı] için zarûrîdir. İnsan algısının/idrakinin perspektife [görüş açısına] dayalı olması nedeniyle, sonsuz zorluklarla doludur. Bizim ilgili durumlarda başvurduğumuz algısal ufuklarımızın içinde vücüda gelen gerçeklikler, yalnızca bu gerçekliklerin kendilerinden ötürü değil; aynı zamanda, değişen algılama biçimlerinden ötürü sürekli olarak değişim geçirirler. Ve gerçeklikler, bu değişimlerle zekice başedebilmelidirler. Nasıl insanın başarısının harikulâdeliklerini, mantıksal -bilimsel ya da hukükî- akıl yürütmeye başvurmadan gün ışığına çıkaramazsak; aynı şekilde, rasyonel düşünce kaynağına başvurmadan hayatın zorluklarının üstesinden başarıyla gelebileceğimizi de bekleyemeyiz. İnsan zekâsının ve dehasının meyvelerini her tarafta görebilmek mümkündür ve rasyonel araştırma yöntemleri, bunların ne denli değerli olduğunu tekrar tekrar ispatlamıştır. Eğer insanlar, bu dünyada, "bütün meziyetleriyle" yaşamaya devam edeceklerse, rasyonel düşünmemizin en iyi meyvelerini her zamankinden daha fazla devşirmeye ihtiyaç duyacaklarını bilmelidirler.

Keza aynı şekilde, rasyonel düşünce, kendisi olarak ve kendisi aracılığıyla gerçekleştirilecek insanın durumunu aydınlığa kavuşturma çabalarında tek başına yeterli değildir; artık bu gerçek bütün çıplaklığıyla gün ışığına çıkmış durumdadır. Rasyonel düşünce imajinatif düşüncenin faydalarını kullanamadığı için bugüne kadar başarısız olmuştur; böyle

yapmaya devam edecek olursa, başarısız olmaya da devam edecektir. Bizim, insanın kişiliğinde, rasyonel ve mantıksal olan'ın kavrayamayacağı ve idrâk edemeyeceği daha derin hakikatler olduğu gerçeğini öğrenmek için Freud'e filan başvurmaya ihtiyaç duymamalıyız. Gündelik hayat tecrübesi, en rasyonel ve mantıksal bir ortamın hâkim olduğu bir yerde bile, insanî duyguların, hislerin, insanın irrasyonel ve şiddet dolu yanlarının gücüne ve önemine tanıklık edecek sayısız örnekler sunuyor önümüze. İnsan hayatının bu özelliklerini insanın kontrolünden kaçan bilinçaltı güçlerine atfetmek, tıpkı Freud'ün yaptığı gibi, insan kişiliğinin kuru rasyonalizmden çok daha fazla ve derûnî boyutlara sahip olduğu gerçeğini kabul etmek demektir. Ancak ne yazık ki, bu tür bir açıklama, çabucak kendi-kendini yanıltmasına dönüşebilir; çünkü insanın, kendi kişiliğinin bu tür rasyonel-olmayan boyutları üzerinde insanın kendi kontrol gücüne sahip olduğunu inkâr etmekle, bebeği banyoya atmış, insanı sahip olduğu temel insanî özelliklerden mahrum bırakmış oluruz. Fenomenolojik araştırmalar, insanın hayat ve dünya tasavvurunda (human scheme of things), bilincin, sorumluluğun, tercihin, kendi-geleceğini kendisinin belirlemesinin önemini ispat etmiş ve aynı zamanda da, kişinin içinde [iç dünyasında] mevcut olan rasyonel olmayan kaynakların varlığını kabul etmiştir. Bu tür kaynakları bilinçdışı ve kötülük/düşmanlık kaynakları olarak görmek, meseleyi içinden çıkılmaz bir şekilde karartmak demektir. Çünkü kişi, bu tür durumları, insanî tecrübe ile yüzleşmeyi, insanı, insanaltı bir varlığa indirgemeyi, insanın hayat tecrübesini içgüdüler ve biyokimyasal güçlerle açıklamaya kalkışmayı ortadan kaldıracak bilinci, sorumluluk duygusunu ve sınırlı özgürlük tecrübesini bizzat kendisi üretir. Öte yandan, kişinin rasyonel olmayan kaynaklarını, kişinin sayısız imajinatif düşünme türüne daldığında ve insanın tecrübeyi kontrol altına almasıyla ortaya çıkan tezahürler/görünümler olarak görmek, bir yandan hayatın bilince dayalı tecrübelerini yo-

rumlarken, öte yandan kişiye bir benlik idrâki, biyogeridönüşüm araştırmalarının bulgularının, özerklik ve öz-sorumluluk duygsunun takdir edilmesi imkânı sunmaktır.

Kısacası, insan tecrübesi, bizim sürekli olarak aynı ânda hem rasyonel, hem de imajinatif ya da hem mantıksal, hem de analojik/teşbîhî düşünme'ye başvurduğumuzu açıkça gösterir. O hâlde burada asıl mesele, mantıksal düşüncenin erdemlerini imajinatif düşünceye karşı yüceltme ya da tam tersi, imajinatif düşüncenin erdemlerini mantıksal düşünceye karşı yüceltme meselesi değildir. Ayrıca bu, sanki bunlar insanın davranışlarında paralel çizgilerde işliyor ve işlev görüyormuşçasına, ikisinin erdemlerini yüceltme meselesi de değildir. Bu açıklamalardan hiç biri, tatmin edici değildir; çünkü bunların her biri diğerine karşı belli bir mesafede konumlandırılmaz ya da her biri bir diğerinden belli bir uzaklıkta tutulmaz. Meselenin özü şudur: İnsan davranışında, hem mantıksal, hem de imajinatif düşünce boyutlarının aynı ânda işlediğini müşâhede ederiz. İnsan davranışları, hiç bir zaman, bütünüyle ve yalnızca rasyonel ya da bütünüyle ve yalnızca imajinatif olarak düşünülmez. Aksine her zaman, bizim düşünmemiz, her iki özelliği birden harekete geçirir ve kullanır. Bunların her biri de, insan düşüncesinin, ister felsefe, ister bilim, ister hukuk, ister edebiyat, ister teoloji, ister siyaset, isterse kişilerarası etkileşim alanında genişletilen çabalarda olsun, her iki düşünme biçimleri arasında bir diyalektiğin sözkonusu olduğunu söylemenin bir başka şeklidir.

Bizim onu diyalogdan ziyade diyalektik olarak nitelememize yol açan şey, düşünce'nin işte bu alış-verişidir. Diyalogda rasyonalitenin muhayyileyi harekete geçirmesini ya da tam tersini bekleyeceğiz. Her insanın çok iyi bildiği gibi, bu, hiç de bu şekilde gerçekleşmez. İşe, dikkatli bir düşünmeyle başlarız ve her şeyin tam ortasında, bizi, sonuçta, bütün bir rasyonel açıklamayı silbaştan yeniden-düşünmeye olmasa bile, sorgulamaya itecek imajinatif bir yolculuğa, tam bir beyin fırtınasına

doğru yol alırız. Öte yandan da, imajinatif bir işe soyunur ve kısa bir süre sonra onun işlemediğini görürüz; çünkü rasyonel olarak tesis edilmiş, makul ya da yapılabilir olan'la bütünüyle uyuşmaz bir görünüm arzettiğini farkederiz. Hâl böyle olunca, imajinatif şemamızı bu duruma uyumlu hâle getirir ve bizim ayarladığımız veriyle daha fazla aynı çizgiye gelmesini sağlarız. Her düşünme tarzı da, bildiklerini diğerine aktarır; böylelikle ortaya çıkan sonuç, her iki düşünme tarzından da istifade eder. Böyle yapmakla, bizim girişimimiz, hangi alanla uğraşıyor olursak olalım uğraştığımız alanın ötesine geçer ve belli bir başarıya böylece ulaşması umulur. Eğer durum böyle olursa, insan kişisi, o zaman mevcut olan bütün düşünme potansiyellerini harekete geçirir ve harekete geçirdiği imkânları da genişletir. Bu gerçeği görmek, bu çabayı kısaltmaktır. İmajinatif bir girdi olmaksızın rasyonel düşünce, cansız ve ölüdür; rasyonalite olmaksızın imajinatif düşünce de, yanıltıcı ve son kertede muktedir olmaktan yoksundur.

Gerçek bu olunca, hayatın, her kişiyi insan olmaya davet etmekten ya da başka bir ifadeyle sahip olduğu ve kullanma yetkisi bulunduğu o bütün harikulâde düşünme gücünün farkında olmaktan başka bir şey olmadığı söylenebilir. Daha spesifik olmak gerekirse, kişisel bütünleşme, bir kişinin, hayatını, her iki düşünce tarzının da sahip olabileceği katkıları yorumlayarak birleştirmesini talep eder o kişiden. Bundan yoksun olan bir şey, başarısız olmaya mahkûmdur ve boşuna bir çabadır. Bizim buradaki incelememizden ortaya çıkacak olan en temel katkılardan biri, bu tür bir farkına varmanın zorunlu olduğunun ortaya çıkmasıdır.

B-SOSYAL DÜZEYDE ÖNEMLİ METAFORLAŞTIRICILARIN MEVCUDİYETİ

Ricoeur'nün ifade ettiği ve bizim de ebesi olarak tasvir ettiğimiz metafor eğer bütün semantik alanların kökeninde yatıyorsa, bu durumda, büyük ölçekte metaforların teşekkülünü et-

kileyebilecek şekilde konumlanan toplumdaki bu tür kişilerin taşıdığı kritik önemi idrak edebilmek için çok fazla kafa yormak veya çaba göstermek gerekmez. Kendi çevremizi etkileyebiliyorsak bunun büyük ölçüde herkes için geçerli olduğunu söylememiz gerekir. Bununla birlikte, bizim aramızda bunun çok özel bir şekilde geçerli olduğu söylenebilecek kişilerin mevcut olduğu görülecektir. Bundan sonraki bölümde iki gerekçeyle bunlardan sözedeceğiz.

Her şeyden önce, hayatın zorluklarıyla başetme çabalarında pek çok insan, sınırlı çevrelerin dışında çok az şeye başvurur. Genişletilmiş bir aile, belki bir yardım sunabilir ama bu her zaman mevcut ve sözkonusu olmaz; çoğu zaman da yardım çok geç gelir. Bu tür kişiler, çaresizdir ya da en azından kendilerini çaresiz olarak tahayyül ederler. Bu durumda, eğer, kendi hayatlarını tahayyül edebilecekleri başka bir yol yoksa, gelecek gerçekten karanlık bir hâl alır. Basitleştirici ya da çaresizlik içinde geliştirilen stratejiler kullanılır sıklıkla. İnsan tam bu noktada, Frost'un şiirinde sözünü ettiği dağ eteğini hatırlamadan edemiyor:

SIKLIKLA TEKRARLANAN RÜYA
Söyleyebilecek bir şeyi yoktu yeteri kadar karanlık
Kara yastı alıkoyan
Pencere mandalına asılıp seyre dalmasından
Uyuduğu odanın.
Yorgun ama çaresiz eller
Her beyhude geçişte
O muazzam ağacı minik bir serçeymiş gibi gösteren
Camın esrarından önce.
Odanin içinde olmamıştı hiç bir zaman
İkisinden biriydi yalnızca
Sıkça tekrarlanan rüyadan korkan
Ağacın ne yapabileceğinden.
O kadın için çok ıssız bir yer burası,

Ve çok vahşî,
İki kişilerdi yalnızca,
Ve çocukları yoktu,
Ve evde az iş olduğu için,
Serbestti,
Sürdüğü tarlada onun izini arıyordu,
Ya da devrilmiş ağaçta
Ağaç gövdesinde dinleniyordu ve toslamıştı
Taze talaşlara,
Yalnızca kendisine mırıldandığı bir şarkıyla
Dudaklarında.
Dalını koparmaya gittiğinde bir kez
Kara kızılağacın.
Çok uzaklaşmıştı onu duyamayacak kadar
ona seslendiğinde-
Ve cevap vermedi -konuşmadı bile-
Ya da hiç bir karşılık.
Durdu, ve sonra da kaçıp saklandı
Eğrelti otunun kovuğunda.
Adam kadını bulamadı hiç bir zaman
Her yere bakmasına rağmen
Ve annesinin evine sorduğunda
Kadının orada olduğunu öğrenince
Anında ve çabuk ve parıltılı
Kıravatla verdi,
Ve sonluluğu öğrendi
Mezarın yanıbaşında.

Robert Frost

Pek çok insan, elbette ki, dağ eteği yolundan gitmez; bilakis, nasıl yapabilirlerse, hayatlarını öylece sürdürmeye çalışırlar. Bu konuyla ilgili olarak, bu tür insanlar, tıpkı herkes gibi, kendi problemlerini ya da mücadelelerini daha etkin ya da tatmin edici şekillerde tahayyül edebilmeleri için toplumun metaforlaştırıcılarına yönelirler.

İkincisi, her ne nakar bu tür ânlar, hayatın pek çok düzeyinde tecrübe ediliyor olsa da, bizzat metaforlaştırıcıların kendileri, ortaya koydukları çabaların önemini her zaman takdir edemezler. Çünkü geridönüşüm ya da takdir sözleri, özellikle de şahsî düzeyde açıkça telâffuz edilmediği için, bu tür insanlar, kendi adlarına, kendi çabalarını beyhude olarak olmasa bile, kolayca, pek faydalı ya da sonuç vermeyen çabalar olarak tahayyül ederler. Meselenin püf noktası şudur: Onlar, kim olduklarını ve insanların hayatlarında insanî ölçekte yaptıkları güçlü etkiyi kolaylıkla unuturlar.

Bu tür insanlar arasından en önde gelenleri ve hatta diyebiliriz ki, en önde geleni, kürsü'deki din adamlarıdır. Tıpkı öğretmenler gibi, din adamları da, sık sık kendi çabalarının etkilerini/sonuçlarını sorguluyor olsalar da, kendi insanlarının iyiliği için çalışma konumunda olmaya devam ederler. Çoklukla bunlar, ikiyüzlülerin deyişiyle, esir ve teslim alınmış bir izleyici olarak değil, çoklukla başka yerlerde de olabilecekleri bir âyinle birlikte kürsüye çıkarlar. Ayin'i, hafife almak ya da bir gün dua/ibadet edemedikleri zaman da hoşnut olabilecekleri düşüncesini kabul etmek doğru değildir. Kişinin bu âyine, zihninde bir takım tahayyüllerle girmesi, vâiz'i, etkisiz kılar. Onun anlaması gereken önemli şey, önündeki herkesin, hayatla iştigal ettiği ve herkesin kendi hayatını bütünleştirme süreci ve çabası içinde olduğu gerçeğidir. Bir kaç düşünce, dikkate değer ve dikkat çekecek bir mesaj, ciddî bir hazırlık, özenle seçilerek kullanılan kelimeler, dürüst bir özeleştiri, uygun bir metafor, bir kaç iyi sembol ve anlamlı bir hikâye, bu âyine katılan insanları zenginleştirmeye yetecektir. Eğer çok

iyi sunulabilirse, bunlardan herhangi biri bile insanın kalbini fethetmeye, rûhen arınmasına yardımcı olmaya yeterli olabilir. Böyle bir şeyin olmaması bile, yalnızca tesadüfî ve geçici bir durumdur. Burada önemli olan nokta, vâiz'in üzerinde düşünülerek hazırlanılmış, imajinatif olarak sunulmuş ve tesiri olacak ortak/paylaşılan bir mesaj vermiş olmasıdır. Bunun tam etkisi hemen beklenmeyecektir ve beklenmemelidir de. Eğer kişi, imajinatif olarak etkilenmişse, misyon başarıyla yerine getirilmiş ve vâiz de, vazifesini gönül huzuruyla tamamlamış demektir. Zira mesajın yalnızca çok iyi hazırlanmış ve takdim edilmiş olmasından ötürü değil; aynı zamanda, vâizin başvurduğu sembolizmin harikulâdeliğinden ötürü insanlar vâizden dikkate değer şeyler alabilmek için âyine katılmışlardır. Toplumdaki pek az şey, bir halkın manevî liderlerinin metaforik önemleriyle rekabet edebilecek önemi hâizdir; eğer din adamları kendi halklarının hayatlarındaki rollerinin ne kadar güçlü olduklarını, özellikle de, huşû ile ve saygıyla dinlenen kürsüden yapılan konuşmalarda sarfettikleri sözlerin ne denli anmalı olduklarını takdir edebilirlerse, âyin ve cemaatin içine sürüklendiği ulvî atmosfere denk düşecek pek az eylem vardır bir toplumda.

Bu söylediklerimizin çoğu, öğretmen/ler için de söylenebilir; her ne kadar bu örnekte, kürsüden oldukça farklı bir durumdan ve bu bağlamda, öğrencinin geldiği bir evden sözediyor olsak da durum değişmez. Öğretmenin imajinatif câzibesi efsanevî, büyüleyici ve etkileyicidir. Yaptığı âyin dramatik ama periyodik şekilde izler bırakan din adamının aksine, öğretmen, (öğrenci tüketiciliğinin/sömürüsünün alabildiğine yaygınlaştığı günümüzde bile) kendisini, daha çok yarı-ailevî bir konumda bulur. Sınıfta, orta ve lise düzeyindeki -münhasıran böyle olmasa da- bir sınıfta evdeki karşılıklı alışverişe ve paylaşıma dayalı bir şey sözkonusudur. Her ne sûretle olursa olsun, öğretmenin konumu gerçekten biriciktir. Onun rolü hakkında, az çok vaizin ve aileninkine benzer bir hava oluşur.

Ancak vâizin aksine, öğretmen, kürsü'nün sunamayacağı bir kişisel temas ya da etkileme imkânına sahiptir. Ailenin aksine ise, öğretmen, öğrenciyle her şeyi açıkça konuşma ve öğrencinin duygusal olarak ailesiyle paylaşamadığı şeyleri işitebilme imkânına da sahiptir. Öğretmende, temelde farzedilen bilgi donanımına dayanan öğrenciyi öğretmenle konuşmaya iten duygusal bir mesafe ve profesyonellik vardır. Aile ile öğrenci arasındaki duygusal ilişki çok güçlü, şahsî temas son derece yakın ve kalıcı, ev resmindeki otoriteryanizm kaçınılmaz olduğu için, aile zarûrî donanıma sahip olsa bile, hiç bir aile öğretmen ile öğrenci arasındaki sözkonusu ilişki biçiminin aile içinde de geçerli olmasını bir kural olarak kabul edemez.

Öte yandan, evin duygusal labirentinin inceliklerini hesaba katmak zorunda olmayan öğretmenler, öğrencilere çok şey söyleyebilirler, onların kalplerini fethedebilirler, hassas ama münasip mülâhazalarda bulunabilirler, onların muhayyilelerini ateşleyerek kışkırtabilirler, onlara yepyeni dünyaların ve taptaze perspektiflerin kapılarını açabilirler, onların fikirlerini paylaşabilirler, onlara türlü okumalar önerebilirler, son derece anlamlı şiirler okuyabilirler; bütün bunlar, etkilenen öğrencinin aynı zamanda hayat modeli olarak aldıkları öğretmenlerin bilinçli ya da gelişigüzel şekillerde hayatın harikulâledeliklerini öğrencilere göstermek ve sunma için tasarlanmış ve yapılmış eylemlerdir.

Ancak ne yazık ki, pek çok öğretmen, kendi rolünü bu şekilde görmüyor. Yine de, tıpkı pek çok öğretmen gibi, her yaştan öğrenciler de, kendi hayatlarını bütünleştirirler ve hayatlarını anlamlı bir şekilde sürdürebilmelerini sağlayabilecek metaforlar bulmaya çalışırlar. Bunu bilen ve öğrenciler üzerindeki psişik/rûhî-manevî etkilerini farkında olan öğretmenler, öğrencinin hayatına, onların evlerini, problemlerini ve ilişkilerini yeniden metaforlaştırmalarını sağlayabilecek pek çok değerli ve zengin gözlemi, örneği ve hikâyeyi girdirirler ve bütün bunlar, pek duygusal bir muhalefetle de karşılaşmaz. El-

bette ki bu vazife, öğretmenden bazı yükümlülükleri yerine getirmesini ister; ancak bu metaforlaştırmaların önemini takdir eden öğretmen, imajinatif yollara başvurarak, sınıftaki pek çok öğrenciye, hatta kayıtsız bir şekilde orada öylesine oturan öğrencilere bile harikulâde ânlar yaşatabilir. Bu öğrenciler bile, bu yaklaşım tarzından ve bu yaklaşım tarzının imajinatif içeriklerinden etkilenmekten kendilerini alıkoyamazlar.

Bu önemli üçlünün üçüncü üyesi ailedir. Din adamları, kendi harikulâdeliklerini gösterirler; öğretmenler hayata yepyeni boyutlar katar ve kazandırırlar; ama etkisi son derece köklü olan aktör, ailedir burada. Ancak bu son durumda, aile çocuklara metaforlaştırma tohumlarını vaaz ederek ya da öğreterek ekmez. Modellik yaparak gerçekleştirir bunu. Elbette ki burada, ailenin sözlerinin önemsiz olduğunu iddia ediyor değiliz. Aksine burada ailelerin çocukları üzerindeki derin duygusal etkilerinin, onlara her bakımdan model olmaları yoluyla gerçekleştirildiğini söylüyoruz. Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi burada da, bir çocuğun kendisine bir şekilde sunulan modeli alıp ona kendi rengini verdiğini söyleyeceğiz. Ancak bunun, nasıl olması gerekiyorsa öyle olması ve yapılması önemlidir. Ortaya konan model/lik, çocuğun imajinatif kabiliyetine hitap edebilmeli ve sonunda çocuk tarafından da benimsenebilecek şekillerde sunulabilmelidir. Bu, model olmanın hiç de, gereksiz olduğunu söylemek anlamına gelmez elbette ki. Tam aksine: Modelleme, gerçek ailevî metaforlaştırmaları tecessüm ettirir ve çocuğun ailenin tecessüm ettirdiği "metni" okuyabilmesi hiç de zor değildir. Çocuğa yapabileceği bir şeyi söyleyin; çocuk bunu, çocuğa hayatın zorluklarıyla başedebilme sanatı konusundan bir şeyler söyleyen ya da öğreten ailesinin bu tür durumlarda yaptıkları şeyleri yaparak gerçekleştirecektir. Din adamı ve öğretmenle birlikte aile güçlü bir pedagojik üçlü oluştururlar. Hep birlikte, söz'le (din adamı), kışkırtıcı meydan okumalar'la (öğretmen) ve önemli örneklikler'le (aile), kişinin hayatını nasıl bir araya getirdiğini

ve bütünleştirdiğini gösterirler. Sürekli olarak kişinin kendi metaforlarından sözetmesi, onlarla konuşması gerekmez. Onun bu metaforları yaşaması, hayata geçirmesi, söylenmesi gereken şeyleri söylemesini sağlayacaktır zaten.

Hayat üzerindeki etkileri eşsiz olan ve burada mutlaka zikretmemiz gereken ikinci bir metaforlaştırıcı kategorisi daha mevcuttur. Bunlar, insanın derûnî kişiliğine nüfûz ederler, duyguları kışkırtır ve tetiklerler, yolculuklarımızı genişletirler, bizi ulaşılamaz noktalara taşırlar, bizim dünya ve hayat görüşlerimizi ve dünyayı, hayatı basmakalıp bir şekilde algılama biçimlerimize meydan okurlar. Din adamları, öğretmenler ve ailelerin aksine, bu metaforlaştırıcılar, insandaki -sermayeleri yaptıkları- imajinatif düşünceye seslenirler ve gündelik hayatı yeniden-düşünmekten ya da yeniden-tahayyül etmekten başka bir seçenek bırakmazlar bize.

Bu ikinci metaforlaştırıcılar kategorisinde, oyun yazarını, romancıyı, şairi, ressamı, müzisyeni, yazarı ve duyarlı oyuncuyu buluruz. Bu tür insanlar, ister sözle, ister sesle, ister taşla, ister kalemle, ister çelikle, ister kumla, ister ağaçla, ister fırça darbesiyle, isterse pandomim yoluyla olsun hayatta dile getirilmesi ve dile dökülmesi gerektiğine inandıkları bir şeylerin varolduğunu müşahede ederler. Bu kişiler, onlar gibi pek az kişi gibi, insanın güzel ve güzellik özleminin iyi ve doğru özlemi ve beklentisi kadar güçlü olduğunun farkındadırlar. Gerçekten de bu kişiler bu üç temel/aslî hakîkati belirginleştirecekler/vücûda getirecekler ve eserlerinde bu inançla konuşacaklardır.

Bu metaforlaştırıcılar kategorisine, eğer bu dünyada insana iskân edecekse, bu dünyaya insanî bir şekilde iskân etme ihtiyacını takdir edebilen mimarı, yetenekli mimarı da dahil etmek çok iyi olacaktır. Bu tür kişiler, iskân edicinin muhayyilesini kışkırtırlar ve onun iskânını ve meskenini, mabetlerini, iş yeri binalarını, yollarını, köprülerini insanın beklentilerinin aşkın/transandantal öneminin muhkem şâhitleri kılarlar.

Bu olağanüstü [yeteneklere sahip] insan kümesi, her gün bizim hayatımızı derinden etkiler, hayatımıza ruh üflerler. Onların yaratıcı şaheserleri, hatta şaheser olmayan çalışmaları bile, hepimize, hayatın stresinden uzaklaştıracak imkânlar sunar ve bize hayat hakkında taze ve özgürleştirici perspektifler kazandırırlar. Onların eserleri bize, tıpkı örnekliğin çocuğa bir şeyler söylemesi gibi, bize esaslı şeyler söyler ve bu eserlerin bize verdiği ilhamlar, din adamının, öğretmenin ve ailenin etkisi kadar gerçek ve etkilidir. Farklıdır ama her bir parçası gerçektir. Buna ilâve olarak, bu kişilerin eserlerinin bizi yanlış yönlendirebilecek belli ölçülerde de olsa bir belirsizliklerinin olduğundan sözetmek mümkündür. Ancak bizim buna izin vermemiz ve bunu anlamaya çalışmamız gerekir; çünkü bu eserler, hepimizin öğrenmeye çalıştığı olağanüstü bir dille konuşurlar bize. Bu müphemlikten ötürü, bu eserleri küçümseme temayülü gösterebiliriz; ama bizim bu eserlere çarpıcı bir retoriğe yaklaştığımız hayranlık ve merak duygusuyla yaklaşmamız gerekir. Belki de asıl hakikat, bu müphemlikte gizli olan imajinatif cāzibede, yenilik potansiyeli sunmasında ve insanlığın bütünü için çok daha çarpıcı, kanatlandırıcı metaforlaştırmalar geliştirmesinde saklıdır.

Aaron Copeland, *Music and Imagination* başlıklı eserinde, kendi yaratıcı dünyasındaki anlam ve müphemlik konusunda şunları yazar:

> "Müziğin hakîkî anlamı, bizim aslâ sormamamız gereken bir sorundur ve her ne süretle olursa olsun, tam bir cevaba ulaşmabilmemiz mümkün olmayacaktır. Bu belirsizlikten tedirgin olanlar edebî zihindir. Hiç bir hakîkî müzik hayranı, müziksel konuşma'nın sembolik niteliğinden aslâ rahatsızlık duymaz; tam aksine, muhayyileyi harekete geçiren ve kışkırtan şey tam bu belirsizliktir. Müzik semantiği neyi gün ışığına çıkarabilirse çıkarsın, kompozitörler, dilin, açıklamak şöyle dursun, isimlendiremeyeceği 'temel duygu kompleksleri'ni eklemlemeye bütün güçleri ve marifetleriyle devam edeceklerdir" (1952: 22).

Kitabının bir sonaki bölümünde, Copeland, sanatçının, daha özelde de müzisyenin iletişimi meselesini ele alır:

> "Kaldı ki, ben notaları kaldırdığımda niçin yapıyorum bunu? Hisler, algılar, tahayyüller ve sezgiler gibi duygu durumlarını yansıtabilmek için tabiî olarak. Bir duygu durumu, tıpkı bu terimi kullanmam gibi, bizi oluşturan arkaplanımız, çevremiz, inançlarımız gibi herşeyden oluşan bir durumdur. Sanat husûsîleştirir ve bu akışkan duygu durumlarını gerçeğe dönüştürür. Sanat husûsîleştirdiği içindir ki ve bu duygu durumlarını gerçeğe dönüştürdüğü içindir ki, *insanlık durumu*na bir anlam katar. Eğer insanlık durumuna bir anlam katarsa, onun zarûrî olarak bir anlamı var demektir. Buna, sanatın ahlâkî bir amacı olduğunu da ilave edeceğim" (s. 117 ve devamı).

Copeland'ın bu yorumları, bizim din adamları, öğretmenler ve aileler hakkında yaptığımız yorumları çok andırıyor görünüyor. Diyalogun gerçekliği inkâr edilemez; iletişimin gücü de ortadadır zaten. Copeland'a göre, kompozitör'den dinleyiciye yapılan ifşa etme çabasının ahlâkî bir amacı olduğu gözleniyor; dolayısıyla bu, hiç şüphesiz ki, hayat tarzına etki edecek bir müziksel ifşanın/açığa çıkarmanın müzisyenin hedefi/umudu olacağı anlamına gelir. Bütün formlarında sanat, insan hayatına seslenir; sanatın meşrûluğu bize dair hayatın içinde gizlidir. İnsanlar bir dolu meziyetle yaşarlar ama şiirsel olarak, imajinatif olarak yaparlar bunu. Oyuncular, şairler, kompozitörler ve ressamlar bunu herkesten daha iyi gerçekleştirirler ve yeteneklerini, hayatın imajinatif boyutlarına ilgilenen varoluşun bu yönüne [anlam ve derinlik katmaya] teksif ederler. Onların bunları yapıyor olmaları, insanlık için bir lütuftur; çünkü kendi biricik sanatsal vasıtalarıyla bize tevarüs eden bu sanat eserleriyle kıyaslanabilecek çapta ve kalitede başka bir metaforlaştırmal kaynağı yoktur.

Üçüncü ve sonuncu metaforlaştırıcılar kategorisi ise, görünüşte sıkıcı sivil liderlerle iletişim uzamanlarının karışımın-

dan oluşan kişilerdir: Haberleri yapanlarla, bu haberleri diğerlerine/diğer insanlara ulaştıranlar. Bu alandaki kişilerin ortaya koydukları metaforlaştırmaların gücünü gözardı etmek ciddî bir hata olacaktır. Başkan Franklin D. Roosevelt'in "Yeni Sözleşme" ifadesini kullanmasından bu yana, Amerikan ulusu, bu tür sloganların ya da mücadele çığlıklarının bütün bir ülke nüfusu üzerindeki etkileri konusunda belli bir bilinç düzeyine ulaşmış durumdadır. Son yirmi yılın tarihi bu tür ifadelerle ya da sloganlarla dolup taşmaktadır: Yeni Cephe/New Frontier, Büyük Amerikan Toplumu, Zenci Güzeldir ve daha pek çok slogan. Bu tür sözler, ifadeler ya da sloganlar, halkın muhayyilesini bir program ya da bir dava için kışkırtır ve ateşler; toplumun enerjisini belli bir çaba uğruna seferber eder ve belli bir hedefe doğru bir hareketlenme oluşturur. Aradan yaklaşık yirmi küsür yılın geçtiği bugün bile, Camelot sözcüğünün hatırları tetikleyen, unutulmuş düşleri uyandıran, bütünüyle kaybedilmemiş olabilecek zayıf umutları yeşerten ve ulusal düzlemde bir şeyleri yakalayıp ateşleyecek bir şey olarak bir çağrışımı vardır. Bu tür ifadeler, boş ifadeler değildir ve sahip oldukları güçler de gözardı edilemez. Bütün sivil liderler, doğru ifadenin büyülü gücüne başvururlar her zaman ve ifade, bir insanî hareketi metaforlaştırma çabasını teşkil eder. Aynı ruhla, ülkedeki bütün ticaret odaları, turistleri cezbedebilecek oldukça imajinatif ifadeler formüle ederler: Gökyüzü Ülkesi, Boş Zamanlar İçin Harikalar Yurdu, Göller Cenneti gibi. Bütün kesimlerdeki ve bütün düzeylerdeki liderliklerde bu olguya şahit oluruz. Bu, yalnızca bir tesadüf değildir. Halkın zihninde, metaforun gücünün ve metaforlaştırma hareketleri ihtiyacının çarpıcı, imajinatif şekillerde halk tarafından kabul edilmesidir.

Sivil liderlerin hayatın pek çok alanında kendi halklarının düşüncelerini tetiklemek için kendi konumlarını kullanabiliyor olmaları, su götürmez tarihî bir gerçekliktir. Lider, konumunu, güçlü bir sloganda yakalayabilir ve bu sloganı, kaçınıl-

maz müphemliğiyle birlikte diğer amaçlarını gerçekleştirmek için de kullanabilir. Bir halkın liderleri tarafından kendileri için formüle edilmiş önemli bir ifadeyi ya da düşü gözardı etmeleri hiç de kolay değildir; çünkü bunların sembolik etkisi son derece büyüktür. İnsanlar, kendi liderlerine inanmak ve onların sundukları metaforlarla yaşamak isterler.

Keza aynı şekilde, haber iletişimcileri de, olayları, trajedileri, epizotları, konuşmaları, halka yapılan hitapları, programları vesaire kendilerine özgü biricik şekillerde metaforlaştırmakta son derece mâhirdirler. Onların haberleri özlü, imajinatif ifadelerle ve şekillerde yakalamaları, halkın onların analizlerine yaslanmalarına izin verir. Onların sözleri, bir gecede halkın görüşü tahayyülleri de halkın anlayışı olup çıkıverir. Bunun klasik bir örneği, Walter Cronkite tarafından projekte edilen bir imge'dir. Halkın zihninde ve gözünde, tam ve doğru hikâye onun sunduğu hikâyeydi. Onun türlü düzenbazlıklara başvurabileceği; kendi isminin bir yanlışlığa karışmasına izin verebileceği; araştırmalarında ya da analizlerinde özen ve dikkat göstermeyeceği aslâ düşünülemezdi. Halk, onun karakterleştirmelerine güveniyordu. Söylemek bile gerekmiyor: Bu olgu, her yerdeki gazete ve dergilerde geçerlidir. Harikulâde bir karikatür, en karmaşık bir meselenin bir metaforlaştırmasını sunabilir ve halkın bir bakışta sözkonusu meseleyi kavramasını sağlayabilir.

Dolayısıyla, hayat durumlarını metaforlaştırmak habercileri ve yorumcuların/iletişimcilerin gücünün dahilindedir ve böyle yapmakla onlar bir ulusun hayatında önemli bir rol oynarlar. Bir halk, doğru zamanda, doğru kişi tarafından ifade edilen bir metaforla huzura kavuşabilir ya da doğru bir kişi tarafından yanlış ifade edilen bir metaforla ise altüst olabilir. İnsanlar, her zaman imajinatif olarak yaşarlar ve konumlarının ve halkın onlara gösterdiği güvenin ciddiyetine saygı duyacak metaforlaştırmalar yapmak onların sorumluluklarıdır. Hayatın her alanında, doğru bir metaforun, doğru bir zamanda ve

doğru bir ifadeyle dile getirilmesinden daha etkili bir şey yoktur. Kişi öldüğünde bile metafor yaşayacaktır.

C-İNSANIN BÜTÜNLEŞME SÜRECİNDE DİNİN BİRİCİK ROLÜ

Din ve bütünleşme sürecine yoğunlaşarak buraya kadar bu kitapta geliştirdiğimiz düşüncelere şimdilik bir nokta koyacağız. Birinci bölümde, imajinatif düşünmenin dînî çevrelerde artan bir şekilde takdir edildiğinden sözettiğimiz hatırlanacaktır. Bu bölümün başlarında ise, kürsüdeki vaizin/din adamının bir sosyal metaforlaştırıcı olarak ne denli önemli bir role sahip olduğunu zikretmiştik. Şimdi ise, dinin, pek çok insanın hayatlarını bütünleştirme çabasında oynadığı rolü gözden geçirerek bu incelememizi sona erdireceğiz. Elbette ki, bazı kişiler bunu sorgulayacaklardır ama insanlığın kahir ekseriyeti bizim düşündüğümüz gibi bakıyor meseleye. Bunun ne denli önem arzettiğinden biraz sonra sözedeceğiz.

Freud'ün *The Future of an Illusion* başlıklı eseri, dünyanın büyüsünün bozulmasıyla yüzyüze gelen bir bilim taraftarının 20. yüzyılda ortaya koyduğu en ciddî çabalardan biri olarak değerlendirilir bazı kişiler ve çevreler tarafından. İki çağdaş yazarın ifade ettikleri gibi:

"Freud'ün kitabının ilgilendiği temel mesele, aslında dinin, hatta uygarlığın geleceğinin ne olacağı meselesi değildir; aksine, tabiatın artık daha fazla ev olmadığı, insanların varlıklarının kaynağıyla irtibata geçebilecekleri daha fazla kutsal alanların olmadığı bir zamanda kişinin hayatına nasıl bir prensip kazandırabileceği meselesidir. Freud, kendi kutsal kaynağını, kendi egosunun ayrıntılarında buluyordu; ancak aksi yöndeki protestolarına rağmen, onun önerdiği çözüm karamsarlığa ve umutsuzluğa davetiye çıkarmaktan başka bir şey değildi/r. Bilimin sınırlılıklarını kabul etmeye yanaşmamakla, Freud, kişinin kendini anlamasına yaptığı çok değerli katkıları bile aşındıran aşkın bir rasyonalizm ürettiğini itiraf etmeliydi." (Weinstein & Weinstein, 1981: 463).

Freud'ün dinin insan hayatındaki anlam ve önemine dair konumuna ilişkin yapılan bu değerlendirme, sert bir değerlendirme gibi görülebilir ama gerçek şu ki, bu değerlendirme, Freud'ün bu konuda geliştirdiği argümanları doğru bir şekilde ifade ediyor. Dinin insanlığa hiç bir katkıda bulunmadığını ya da insan hayatının dînî boyutunda hiç bir olumlu yan olmadığını hisseden kişi Freud değildi. Ferud, dinin, artık faydalı olma özelliklerini yitirdiğini insanlığın yararına olacak şekilde onun yerine başka bir şeyin yerleştirilmesi gerektiğini düşünüyordu. Bildiğimiz gibi, Marx, dini, kitlelerin afyonu olarak görüyordu. Freud ise, geçmişte ne kadar faydalı olmuş olursa olsun, din'de bir yanılsama görüyor ve bu hâliyle dinin insanlığın geleceğine pek katkıda bulunamayacağını düşünüyordu. Dini, büyük bir insan yanılsaması olarak tarif ediyordu; böyle tarif ediyordu çünkü Freud, dînî tecrübelerin temelinde büyük bir hüsnü kuruntunun yattığını düşünüyordu ve Freud'ün yaklaşımında hüsnü kuruntu, herhangi bir yanılsamada kritik bir itici güçtü. O hâlde, primitif yıllarında insan ırkı için büyük bir hüsnü kuruntu olan din, pratikte, çocuğun saplantılı nevrozlarından pek de farklı olmayan saplantılı-zorlayıcı bir nevrozdan bşka bir şey değildi, diye düşünüyordu Freud (1927/1961: XXI cilt, s. 43).

Sözkonusu kitabında, hayalî bir muhalifiyle giriştiği bir tartışmada Freud, karşı karşıya kalınan sorunların çözümünde açıkça bilimi tercih ettiğini beyan eder. Din yanılsamasının verdiği karamsarlık ve insanın hayattaki ihtiyaçlarını gerçekleştirmek için aranılan cevapların, dinde gözlenen hayalî hüsnü kuruntunun yarattığı belirsizliklerden hiç birine sahip olmayan açık, anlaşılır, rasyonel düşüncenin aracı olan bilim tarafından verildiğine inanır. Freud, bunu, sözkonusu kitabının son sayfalarında içtenlikle şöyle dile getirir:

> "Dînî doktrinlerin yükünden insanı özgürleştiren eğitim, insanın psikolojik tabiatında pek fazla değişim meydana

> getirmeyecektir, getirmeyebilir. Tanrımız Logos, belki çok kudretli bir tanrı değildir ve önceki tanrıların vaadettiklerinden pek azını gerçekleştirebilecek kudrette olabilir. Eğer bunu kabul edersek, onu [Tanrımız Logos'u] gönülsüzce kabul edeceğiz demektir. Bu konuda, bu dünya ve hayata olan ilgimizi yitirmeyeceğiz; çünkü sizin mahrum olduğumuz ama bizim sahip olduğumuz emin bir desteğimiz var arkamızda. Biz, bilimsel çalışmanın, gücümüzü artırmak ve buna göre hayatımızı tanzim etmek sûretiyle dünyanın gerçekliği hakkında bizi belli ölçüde bilgi sahibi kılmasının mümkün olduğuna inanıyoruz. Eğer bu inanç da bir yanılsamaysa, biz de tıpkı sizin gibi aynı pozisyondayız demektir. Ancak bilim, ortaya koyduğu sayısız ve önemli başarılarıyla bir yanılsama olmadığını ispatlayan deliller ortaya koymuştur önümüze...
> Hayır; bilim bir yanılsama değildir. Ama bizim başka bir yerden alabileceğimiz şeyi bilimin bize veremeyeceğini zannetmek bir yanılsama olacaktır" (1927: 55).

Bu kitabından yaklaşık üç yıl sonra yazdığı *Sivilization and Its Discontent* başlıklı kitabında bu meseleye yeniden döner:

> "Benim *Future of an Illusion* (1927) başlıklı kitabımda, dînî duygunun daha derin kaynaklarından ziyade, ortalama insanın dinden ne anladığı (bir yandan, ona, bu dünyanın zorluklarını kıskanılarak bir bütünlükle izah eden; öte yandan da, merhamet sahibi bir İnâyet'in hayatını gözeteceğini ve bu dünyada karşılaştıkları haksızlıkları ve zorluklara mükâfat olarak gelecek bir hayatta bunlara karşılık vereceğini temin eden doktrinler [âmentü, akîde] ve vaatler sistemi) sorunuyla ilgilenmiştim. Ortalama insan, bu İnâyet sahibi varlığı, olağanüstü yüceltilmiş bir Baba figürünün dışında tahayyül [ve tasavvur] edemez. Ancak böyle bir varlık, çocuklarının [kullarının] ihtiyaçlarını anlayabilir, ibadetlerini kolaylaştırabilir ve pişmanlıklarını [tevbelerini affederek] onları teskin edebilir. Bütün bunlar, açıkça çocukça/çocuksu şeylerdir." (1930/1961, XXI cilt, s. 74).

20. yüzyılın son çeyreğinde değil de, ilk çeyreğinde geliştirilen bir perspektiften bakılınca bilime böylesine inanmak ve güvenmek, gerçekten de insana son derece naif ve basit bir inanç olarak görünür ve oldukça çarpıcı bir şeydir. Freud'e göre bilim, insanın huzurunun, güven/liğ/inin ve özgüveninin sağlam ve makul bir teminatı olarak; din ise yanılsamadan başka hiç bir şey olmayan bir şey olarak görünecektir. Ancak hayatının son yıllarına doğru inzivaya çekilen Freud, hiç şüphesiz ki, insan/lığ/ın ilerlemesinin ve pür bilimin hâkimiyeti altında gelişmesinin kaçınılmazlığı konusunda büyük bir şüpheye düşmüştü. Bugün, ondan yaklaşık 50 yıl sonra, biz bu konuda Freud'dan daha büyük şüphe duyuyoruz. Nükleer silahlanma ve tehdit konusunda günümüzde yapılan büyük kitlesel gösteriler ve protestolarda da ortaya çıkan küresel ölçekli kaygılar, -bilim adamlarının pek çoğu da dahil olmak üzere- handiyse bir asırlık sahip olduğu sınırsız özgürlük ve yine bilime verilen sınırsız maddî destek sonrasında bilimin bütün insanlık için gerçekten kalıcı bir değer olup olmadığı sorusunun sorulmasına yol açacak boyutlara ulaşmış durumdadır. İnsan türünün, bilimin faydaları olmadan artık varlığını sürdüremeyebileceği doğru olabilir; ama aynı zamanda, insan türünün bu bilim anlayışı ve uygulamasıyla varlığını sürdürebilme şansını büsbütün yitirebileceği de doğrudur. Gerçekten de bugün, modern bilimin şimdi açıkça mümkün ve gerçek kıldığı, insanlığı karşı karşıya bıraktığı korkunç tehdit ve tehlikelerden insanlığı sadece dinin sunabileceği yardımların selamete, düzlüğe çıkarabileceğini gösteren samîmî önerilerini kabul etmeyecek çok az kişi vardır.

Son zamanlarda yayımlanan bir makalede bir bilim adamı bu gerçeği şöyle ifade ediyordu: "Son yayımlanan kitabımda, insanoğlunun ancak din aracılığıyla teknolojiyi yönlendirebilecek ve kontrol edebilecek yeterli bir güce sahip olabileceğini göstermeye çalıştım." (Roy, 1981B: 224). Roy'un burada atıf yaptığı kitabı, *Experimenting with Truth: The Fusion of Religion*

with Technology, Needed for Humanity's Survival başlıklı kitabıdır. Yazar, bu meseleyi kitabında şöyle açıklığa kavuşturuyor:

> "Radyoaktif atıkların yokedilmesi ile milletlerin gelişiminde bilim tabanlı teknolojinin kullanılmıyla ilgili en büyük karmaşıklıklar düzeyinin alternatif yolları arasında mikroskobik seçim düzeyindeki bilim politikası dünyasında edindiğim tecrübeler, beni beklenmedik bir sonuca götürdü: 'Bilim' polikasının, belli bir 'dînî' dünya tasavvurunun hâkimiyeti altında ve çerçevesi içinde geliştirilmesi gerektiğine kanaat getirdim. Pek çok ulusal politika, bilim-politikalarıyla da yakından irtibatlı olarak geliştirildiği için, bu, bilim-tabanlı-teknoloji ile din'in insanlığın kendi kendisini yönetebilmesi için mutlaka ve olabildiği ölçüde fazla oranlarda etkileşim hâlinde olmaları gerektiği anlamına gelir." (1981A: 2).

Kısacası, Freud ve diğerlerinin, insanlığı sonunda ve kaçınılmaz olarak başarısızlığın eşiğine sürükleyecek tek yanılsamanın/illüzyonun dinde olduğunu görmeleri elbette ki mümkün olabilir; ama öte yandan, aynı hükmün/yargının, bügun yapıldığı gibi, bilime karşı verilmesinin de son derece ikna edici olabileceği söylenebilir. Bilimin de, gelişiminin belli aşamalarında insan türüne çok şey sunan ama şimdi insanlığı büyük bir başarısızlığın ve felâketin eşiğine sürükleyen bir yanılsama olduğu ispat edilebilirdi. Ancak gerçek, hiç şüphesiz ki, bilim ile din için geliştirilen aşırı pozisyonlar/yaklaşımlar arasında bir yerde gizlidir. Bugün pek az çağdaş psikolog ve psikanalist, Freud'ün itiraz edilemeyen yaklaşımını kabul etmeye ve dinin değerini reddetmeye yanaşabilir. Öyle sanıyorum ki, pskologların çoğunluğu, bu meseleyi, Eric Erickson'ın izinden giderek değerlendirmeyi tercih ediyor:

"Eğer dini, insanın tarihi boyunca, temel güvenin tahkik ederek tesis etmeye çalışan bir kurum olarak isimlendirirsem, her ne kadar büyük-ölçekli çocuksulaştırmalar, örgütlü din pratiğine ve amacına yabancı olmasa da, yine de dini, çocuk-

su bir inanç, dînî davranışı ise bastırıcı bir davranış olarak nitelendiren bir yaklaşımı kabul edemem, reddederim... Bana öyle geliyor ki, din, bir yandan, insanı ona karşı hazırlayarak savunma vaadinde bulunan somut bir kötülük duygusu formülü geliştiren, öte yandan da, inanç formunda, güven duygusunu ritüel yoluyla tamir etmeye katkıda bulunan en eski, en köklü ve en uzun ömürlü kurumdur." (1968: 106)

Bizim burada yaptığımız araştırma, insan hayatı ve varlığının pek çok yönünü hesaba katmamız gerektiğini ortaya koydu. Bu çalışma boyunca, kişilerin hayata müdahil olma ve bütün zorluğu ve karmaşıklığıyla hayatlarını bir araya getirerek bütünleştirme tarzları ve yöntemleri üzerinde yoğunlaşmaya çalıştık. Bütün bunların tabiatını araştırmak insana hâs bir özelliktir: Merak etmek, harikulâdelik duygusuna kapılmak, tahmin etmek, tahayyül etmek, etrafımızı çepe çevre kuşatan her şeyin ötesinde uzanan muazzam hakikatleri keşfetmek için yola koyulmak, ulaşılamaz olana dokunabilmek, onu hissedebilmek için ulaşmaya çalışmak, tarif edilemezden sözetmek, hayatın sırlarını keşfetmek. Her insan, daha önce de zikrettiğimiz tecrübeyi her zaman yaşayabilir:

İÇİMİ BİR KORKU KAPLADIĞINDA
İçimi bir korku kapladığında yok edecek beni
Kalemimin bitmeden sözü zonk zonk zonklayan beynimi;
Dağ gibi yükselen kitapların önünde
Tut beni, dolgun, olgun bitkiler gibi;
Baktığımda gecenin yıldızla kaplı yüzüne
Bir aşkın, doyumsuz bulutlu sembollerine;
Ve iz bırakacak kadar yaşayamayacağımı düşün
Onların gölgesinde, şansın büyülü elleriyle;
O ânın güzel bir yaratığı olduğumu hissettiğimde
Sana bir daha dönüp bakamayacağımı hiç bir zaman;
Hiç bir zaman doymayan o hayal gücünle;
Karşılıksız sevgine, -kıyıya savrulan o zaman;

Şu uçsuz bucaksız dünyada yapayalnızım ve düşünüyorum
Aşkın ve şöhretin bir hiçlikte kaybolduğu zaman

John Keats

Bunlar, her düşünen insanın düşünceleridir ve mantıksal, rasyonel düşünme yoluyla her zaman gerçekleştirilemeyecek, belki nâdiren gerçekleştirilebilecek cevap üretme çağrısıdır. Bunlar ayrıca, büyük ölçüde, derin bir anlayışı/idrâki ve duygusal olarak tatmin edici bir düşünceyi gün ışığına çıkararak cevaplar formüle edilmesini sağlayabilecek imajinatif düşünme çağrısıdır. Oldukça güç verici olduğunuzu müşahede ettiğimiz fikirleri ve tecrübe ettiğimiz anlamlı, makul ve kanatlandırıcı umutları anlamaya başladığımızı işte bu tür zamanlarda dile dökmeye çalışırız. Yine hayatın derin yarıklarına ulaşabilmemizi sağlayan metaforlara ve kişiliğimizde yankısını bulan, oldukça güçlü bir şekilde ifade edebileceğimiz geçmişimize, kültürümüze, ailemize ve tarihimize ulaşabilmemizi mümkün kılan sembollere işte bu ânlarda müracaat ederiz. Bu nedenledir ki işte bu tür ânlarda, dine müracaat etmek de bütün insanlık için tabiî bir şeydir. Çünkü din, dünyevî şeyleri aşma, kendi sonluluğumuzun sınırlarından kaçma ve Rabb'in yardımını talep çabalarında bulunmaya davet eder bizi. İnsanlığın Tanrı'ya, Rabb'in muazzam ihsanına doğru yürümesi, bir yüzücünün rahat nefes alabilmek amacıyla oksijen alabilmek için suyun yüzüne çıkmak için acele etmesi kadar tabiî bir şeydir. Biri, diğeri kadar zarûrîdir ve içinde yaşadığımız dünyanın harikulâdelikleri, Aşkın'a olan derin ve yaygın ihtiyaçlarımızı giderebilmesi, insanı boğabilecek bir suyun insanın ciğerlerine baskı yapan spazmlarını teskin etmesinden daha fazla muktedir değildir.

İnsan şahsiyetinin, benliğini kaybettiği ve dünyaya, yaratılışa, insanlara ve diğerlerine doğru gerçekten yönelmeye başladığında benliğini bulduğu psikolojinin ve dinin benimsediği bir aksiyomdur. Bu, Tanrı'ya yönelen, O'na doğru yürüyen kişi için

de az çok doğrudur. Hayatın bütün boyutu hesaba katılmalı, dikkate alınmalı, bir şekilde bir sentezle hayatın içine dâhil edilmelidir. Bunu hurafe olarak yoksaymak bile, onu, anlaşılabilir bir bütün olarak kabul etmek demektir. Böylesi bir sentezin kişi için ne kadar tatmin edici olduğu, bir başka meseledir. Ama, açıktır ki, bu, din meselesiyle ilgilenmenin bir diğer yoludur. İnsanlığın büyük çoğunluğu, bugüne kadar, bu çapta bir din inkârı ile hiç bir zaman gün yüzü görememiş, huzura kavuşamamıştır. İnsanlık büyük ölçekte olduğu kadar, küçük ölçekte de bir anlam arayışı içindedir. Her düzeyde anlam arayışı içinde olmak, insan tabiatının gereğidir. Hiç şüphesiz ki, -hayvanlar, balıklar, bitkiler, mineraller ve kayalar gibi- insanaltı dünyayı incelemekten büyük bir haz alıp da, insanın, insanlığın dünyasını anlamsız olarak nitelendirerek reddedenleri görmeye alışkınız. Aynı şekilde, bazı insanlar da, insanların dünyasını inanılmaz büyüleyici, Tanrı'nın dünyasının ise sıkıcı bulacaklardır. Buna da hazırlıklı olmalıyız. Bununla birlikte insanların büyük çoğunluğu, insanaltı dünyayla ilgileri ne olursa olsun, diğer insanları, sevgi, güç ve ilham kaynağı olarak görürler ve diğer insanlarla ilişkilerini geliştirmenin yollarını araştırırlar. Keza aynı şekilde, insanların azımsanmayacak bir kısmı da, bütünüyle insanî olana nasıl bakıyor olurlarsa olsunlar, dinin aynı ölçüde anlamlı ve güç verici olduğundan sözettiği ilişkileri geliştirirler ve bu alanda da ilişkilerini pekiştirmenin yollarını araştırırlar. Önerilen kanıt, bir tartışmadan doğan bir kanıt değildir; bizzat tecrübenin ürünü olan bir kanıttır.

Dolayısıyla, bütünlüğü ve zamansallığında hayat hikâyesi, Tanrı ile temas kurmasına ve Tanrı'ya ve bütün varlıklara eşsiz bir şekilde sevgi beslemesini sağlayacak bir hayat sürdürmesine yol açan bir kişinin elinin altında gerçekten büyük ve önemli imkânlar var demektir. Her ilişki, hayatlarımıza imkânlar sunar ve manevî ilişkiler ise, onları geliştiren ve derinleştiren kişilere güzel imkânlar kazandırır. Gerçekten de, tarih, gerçek dînî hayatın, metaforlarıyla, sembolleriyle ve ilham

verici hikâyeleriyle insanların hayatlarındaki hârikulâdelikleri etkiler ve besler; bazı insanların hayatlarında, onları adetâ azizleştirerek meleksi değişimler gerçekleştirir. İnsanlığın en kahraman ve en fazla ilham verici kişileri, bu tür insanlar arasında çıkar. Bu tür konumlara ulaşamayan kişiler bile, çabalarının meyvelerini alırlar ve başarılarının takdire şâyan olduğunu hayatlarında bizzat kendileri farkederler. Gerçekten de, dînî tasavvura göre, en az etkili ve en az etkileyici kişiler bile ciddiye alınmayı hakederler: En ikiyüzlü insanlar bile, şüphenin faydalarına sahip olmaya lâyıktırlar ve en iğrenç insanlar bile, son saatte bile kurtuluşa erme imkânına sahip olabilirler. Kısacası, hiç bir insan, ilâhî afdan mahrum değildir. Dinin mirası, bu tür bir hayat ve insan tasavvurudur ve bu tasavvur, kişinin hayatı ve dünyayı anlamlı bir şekilde bir araya getirebilmesi açısından son derece değerlidir.

İnsan hayatında, insanın bu dünyada yapayalnız olduğunu farketmesinden daha yıkıcı ve tahrip edici bir şey yoktur. Yine aynı şekilde, bizim, bu dünyadan yalnız olmadığımızı, hiç bir zaman yalnız olmadığımızı farketmemizden hepimiz için daha önemli bir şey de mevcut değildir. Hayatın hakîkî olarak bütünleştirilmesinin kalbinde yatan şey, işte bu idrâktir. İnsan, bunları ve hayata dair daha başka hakîkatleri yalnızca din sayesinde hakkıyla kavrayabilir ve takdir edebilir. Hiç bir diğer araştırma alanı, din ile kıyaslanamaz. Din, hepimize umut verir ve hiç bir kimseyi bu umuttan mahrum kılmaz. İmajinatif düşünme çağrısı yapmakla, din, kişinin hayatta daha ötelere bakmasını, daha öteleri görmesini ve daha öteleri düşünmesini mümkün kılar. Ve din, son olarak, kişinin, hayatında en karanlık, en umutsuz ve çaresiz ânlarında bile, hayatı bütünleştirmeyi mümkün kılabilecek bir umut ışığı sunar insana.

İLK YANILSAMALAR
İlk yanılsamalar güzeldir,
Yaralayıcı ilk yanılsamalar
Ama ne önemi var ki bunun! Boş şeylerden uzağız,
En yüksek bilgiye sahibiz,
Mutlu körlüğümüzle kurtarabildiğimiz.
Yanlış adımlar atmaktan korkmayan bizler-
Herkese göre aptallar-
Yüzümüzde hâlâ gülümsemelerimiz var
Hayal kırıklığına uğramış kalabalıklar arasında.
Uzak yerlere doğru sürükleniyoruz
Bir şeylerin verildiği o hafif ışıltıyla,
Gündelik sıkıcılıklardan uzak, gündelik hesaplarından
Hayatın,
Solgun şüphecilerden ve pembe dünya hayalperestlerinden,
Bakışlarımızla dönüştürüyoruz dünyayı.
Ancak kaçınılmazlığı hayalkırıklıklarının
Bizim daha iyi görmemizi sağlıyor... Her taraftan,
Birden her şey şekilleniveriyor
Şimdiye kadar bizim için meçhul olan.
Önümüzde bir dünya uzanıyor, berrak ve parlak,
Değersiz şeylerin ışıltısı olmayan,
Ama bütün bu maskesiz hakikatin
Yanılsama olarak. İyi neydi kaybolan-
Yanılsama mıydı yoksa.
Görüyorsunuz işte, yılanın bilgisi değil bu,
Tecrübenin çifte kıvancı da,
Dünya tarafından büyülenme imkânı ama
Dünyayı nasılsa öylece gösteren bize.
Gözlerinde yanılsama olan birini varsayın
Geçmişten yansıyan, uzaktaki bir ışıltının izini süren,
O hâlde bize görünen şey kör değil,
Kör olan biziz aslında.

Yevgeny Yevtushenko (1967)

KAYNAKÇA

Altieri, C. (1971). "Jean Paul Satre: The Engaged Imagination". *The Quest for Imagination*. Cleveland: Press of Case Western Reserve University.

Barbour, I. (1974). *Myths, Models and Paradigms*. New York: Harper & Row.

Barfield, O. (1964). *Poetic Diction: A Study in Meaning*. New York: McGraw Hill, Co.

Baum, G. (ed.). (1975). *Journeys*. New York: Paulist Press.

Berger, P. (1967). *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday & Company.

Bidney, D. (1969). "Vico's New Science of Muyth". G. Tagliacozza & H. V. White (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium*'un içinde. Baltimore: John Hopkins Press.

Black, M. (1962). *Models, Myths and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.

---(1979). "Afterthoughts on Metaphor". S. Sacks (ed.), *On Metaphor*'un içinde. Chicago: Chicago University Press.

Booth, W. (1978). "Metaphor as Rhetoric", S. Sacks (ed.), *On Metaphor*'un içinde. Chicago: Chicago University Press.

deBono, E. (1971). *Lateral Thinking for Management*. New York: American Management Association.

Bolgar, R. (1972). "Rhetoric", *British Encylopedia*. 19. cilt. Chicago: W. Benton. (İlk baskı, 1768).

Casey, E. (1974). "Toward a Phenomenology of Imagination". *Journal of the British Society fo Phenomenology*, 5 (1).

---(1974, Bahar). *Toward an Archetypal Imagination*. New York: Spring Publications.

---(1976). *Imagining: A Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University Press.

Cassirer, C. (1944). *Essay on Man*. New Haven: Yale University Press.

Copeland, A. (1952). *Music and Imagination*. New York: New American Library.

Crossan, J. (975). *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*. Niles: Argus Communications.

Dabrowski, K. (1964). *The Positive Disintegraion*. Boston: Little, Brown & Company.

Davidson, D. (1978). "What Mtaphors Mean". S. Sacks (ed.), *On Metaphor*'un içinde. Chicago: Chicago University Press.

Derrida, J. (1974-75). "White Mythology", *New Lierary History*, Cilt, 6.

Descartes, R. (1972). "Meditations", *Philosophical Works of Descartes*. (Çev. E. S. Haldane & G. R. T. Ross). Londra: Cambridge University Press.

Dorfles, G. (1969). "Contemporary Aesthetics", G. Tagliacozza

& H. V. White (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium*'un içinde. Baltimore: John Hopkins Press.

Edie, J. (1976). *Speaking and Meaning*. Bloomington: Indiana University Press.

Eliade, M. (1961). *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. New York: Sheed & Ward. (Ilk baskı, 1952).

Eliot, T. (1932). Selected Essays. New York: Harcourt, Brace and World,Inc.

Erickson, E. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: W.W.Norton and Company.

Franklin. J. (1972). "Negro, American". *British Encyclopedia*, Cilt. 16. Chicago:

W. Benton. (Birinci Baskı, 1768) .

Freud, S. (1961). *The interpretation of Dreams*, Vol. IV. In J. Strachey (Ed.), The

standart edition. Londra: The Hogart Press. (Orijinal baskı, 1900).

---(1961). *New Introductory Lectures*, Vol. XXII. In J. Strachey (Ed.), The standart edition. London: The Hogarth Pres. (Orijinal baskı, 1932).

---(1961). *The Future of an Illusion*, Vol. XXI. In J. Strachey (Ed.), The standart edition. London: The Hogart Pres. (Orijinal baskı, 1927).

---(1961). *Civilization and its Discontents*, Vol. XXI. In J. Strachey (Ed.) The standart edition. Londra: The Hogarth Pres. (Orijinal baskı, 1930).

Giorgi, A. (1970). *Psychology as a Human Science*. New York: Harper & Row.

Gordon, D. (1978). *Therapeutic Metaphors*. Cupertino: Meta Publications.

Greeley, A. (1975). *Nothing but a Loud-mouthed Irish Priest:* Journeys. New York: Paulist Pres.

Gurwitsch, . (1964). *Field of Conciousness.* Pittsburgh: Duquesne University Pres.

Haley, J. (1973). *Uncommon Therapy.* New York: W. W. Norton and Company.

Hall, C., Lindzey G. (1978). *Theories of Personality.* (3. baskı). New York: John Wiley and Sons.

Hardison, O. (1971). "Preface", O. B. Hardison (Ed.)'ın içinde *The Quest for Imagination.* Cleveland: Case Western Reserve University Pres.

Hatfield,H. (1960). *The Myth of Nazism.* H. Murray (Ed.)'nın içinde, *Myth and Myth-making.* Boston: Beacon Pres.

Heidegger, M. (1927/1962). *Being and Time.* (J. Macquarrie and E. Robinson, trans.). New Yoprk: Harper & Row. (Orijinal baskı, 1927) .

---(1929/1962). Kant and the Problem of Metaphysics. (J.S. Churchill. İng. çev.). Bloomington: Indiana University Pres. (Orijinal baskı, 1929).

---(1959/1971). On Way to Language. (P.Hertz, İng. çev.). New York: Harper and Row.

---(1971). *Poetry, Language and Thought.* (A. Hofstadter, Jr.) New York: Harper and Row.

---(1947/1977). *Letter on Humanism in Martin Heidegger: Basic Writings.* (D. Krell, İng. çev.). New York: Harper and Row.

---(1935/1977). *The Origin of the Work of Art. Martin Heidegger: Basic Writings* (D. Krell, İng. çev.)'in içinde. New York: Harper and Row.

Hesse, M. (1967). "Models and Analogy in Science," *The Encyclopedia of Philosophy.* New York: Macmillan Company.

Hillman, J. (1975). *Revisioning Psychology.* New York: Harper

and Row.

Hofstadter, A. (1967). "Imagination: An Organ of Actuality", *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 7 (1).

Husserl, E. (1954/1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (D. Carr, İng. çev.). Evanston: Northwestern University Press.

---(1970). *Cartesian Meditations*. (D. Cairns, İng. çev.). Lahey: Martinus Nijhoff.

---(1969). *Ideas* (3. baskı). Londra: Macmillan Limited.

Jakobi, J. (1962). *The Pschology of C. G. Jung*. New Haven: Yale University Press.

Jung, C. (1956/1965). *Two Essays on Analytical Psychology*. New York: World Publishing Company.

---(1964/1969). *Man and His Symbols*. New York: Dell Publishing Company.

Kaeline, E. (1971). "An Existential Aesthetic". *The Quest for Imagination*.

Kant, I. (1929). *Critique of Pure Reason*. (N. Smith, İng. çev.) New York: Saint Martin's Press.

Kepler, J. (1958). *Harmonice Mundi*. M. Polanyi, *Personal Knowledge*. Chicago: Chicago University Press.

Kerrane, I. (1971). "Nineteenth Century Backgrounds of Modern Aesthetic Criteria", O. B. Harbison (Ed.) *The Quest for Imagination*'ın içinde. Cleveland: Case Western Reserve University Press.

Kirk, G. (1973). *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Berkeley: University of California Press.

Kohut, H. (1977). *The Restoration of the Self*. New York: International Universities Press Incorporated.

Kroll, D. (1935 / 1977). The Origin of the Work of Art. *Martin*

Heidegger: Basic Writings'in içinde. New York: Harper and Row.

Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. New York: Columbia University Press.

Lacan, J. (1968). *The Language of the Self*. New York: Dell Publishing Company. (Çev. ve Yorum, Anthony Wilden).

---(1973 / 1978). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. (A. Sheridan, İng. çev.). New York: W. W. Norton and Company Incorporated.

Laing, R. (1967). *The Poltics of Experience*. New York: Ballatine Books.

Langer, S. (1951). *Philosophy in a New Key*. New York: New American Library (Orijinal baskı, 1942).

Lemaire, A. (1970). *Jacques Lacan*. (D. Macey, İng. çev.). Londra: Routledge and Kegan Paul.

Levin, C. (1969). "The Self: A Contribution to its Race in Theory and Technique. *International Journal of Psychoanalysis*, 50 / 41-51.

Levi-Strauss, C. (1979). *Myth and Meaning*. New York: Schocken Books.

Lonergan, B. (1957). *Insight*. New York: Longmans, Gree an Company.

McKenzie, J. (1963). *Myth and Realities*. Milwaukee: Bruce Publishing Company.

MacQuarrie, J. (1967). *God-talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*. New York: Harper and Row.

Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. New York: Humanities Press.

--- (1968). *The Visible and Invisible*. (A. Linguis, İng., çev.). Evanston: Nortwestern University Press.

Marlan, S. (1981). *Depth Consciousness*. R. Valle & R. von

Eckartsberg (Eds.), *Metaphors of Consciousness*. New York: Plenum Press.

Murray, E. (1975). "The Phenomenon of Metaphor". A. Giorgi, C. Fischer E. Murray (Ed.)'in içinde, *Phenomenological Psychology*, Cilt. II. Pittsburg: Duquesne University Press.

---(1974, Bahar). "Language and the Integration of Personality", *Journal of Phenomenological Psychology*, 4 (2).

O'Brien, D. (1975). "The Historian as Believer". G. Baum (Ed.)'un içinde: *Journeys*. New York: Paulist Press.

Polanyi. M. (1958). *Personal Knowledge*. Chicago: Chicago University Press.

Richards, I. ((1936). *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.

Richardson, W. (1978 / 1979). "The Mirror Inside: The Problem of the Self." *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, Cilt: XVI, S.: 1, 2, 3: 95-112.

Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (İng. çev.: D. Savage). New Haven: Yale University Press.

--- (1976). *Interpretation Theory*. Forth Worth: Texas Christian University Press.

--- (1976) *Symbolism of Evil*. (İng. çev.: E. Buchanan). Boston: Beacon Press.

--- (1975). *The Rule of Metaphor*. Toronto: University of Toronto Press.

--- (1973, Yaz). "Creativity of Language." *Philosophy Today, 17* (2/4): 97-112.

Rosen, S. (ed). (1982). *My Voice will Go with You: The Teaching Tales of Milton H. Erickson*. New York: W. W. Norton & Company.

Rosenberg, A. (1930). *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*. Münih.

Roy, R. (1981b, Mayıs / Haziran). "Government's Shaping of the Future and the Church's Blind Eye." *New Catholic World*, 225: 1341.

--- (1981a). *Experimenting with Truth: The Fusion of Religion with Technology, Needed for Humanity Survival.* Oxford: Pergamon Press.

Santayana, G. (1900). *Interpretation of Poetry and Religion.* New York.

Sartre, J. P. (1965). *What is Literature?* (İng. çev.: B. Frechtman). New York: Harper & Row (İlk baskı, 1949).

Shakespeare, W. ( ). *A Midsummer's Night Dream.*

Shea, J. (1978). *Stories of God.* Chicago: Thomas More Press.

Stevens, W. (1951). *The Necessary Angel.* New York: Random House / Vintage Books. (İlk baskı, 1942).

Sullivan, H. (1958). "Conceptions of Moden Psychiatry" (der.) *Collected Work of Harry Stack Sullivan.* I. Cilt. New York: W. W. Norton & Company. (İlk bakı, 1940).

Tagliacozza, G. & H. V. White (eds). "Vico's New Science of Myth", G. Tagliacozza & H. V. White (eds) *Giambatista Vico: An International Symposium.* Baltimore: John Hopkins Press.

Tolstoy, I. (1960). *The Death of Ivan Ilych.* New York: New American Library / Signet Classic.

Tracy, D. (1981). *The Analogical Imagination.* New York: Crossroad.

Turbayne, C. (1962). *The Myth of Metaphor.* Columbia: University of South Carolina Press.

Vico, G. (1970). *The New Science.* Ithaca: Cornell University Press.

Von Eckartsberg, R. (1981). "Maps of the Mind." R. Valle & R. von Eckartsberg (der)'in içinde: *The Metaphors of Consciousness.* New York: Plenum Press.

Watzlawick, P. (1978). *The Language of Change.* New York: Basic Books, Inc.

Washington, G. (1972). "A Biography in His Own Words." *Newsweek, 2.*

White, J. (1973). *The Legal Imagination.* Boston: Little, Brown & Company.

Wheelwright, P. (1968). *Metaphor and Reality*. Bloomington: Indiana Unversiy Press.

Weinstein, D. & Weinstein, M. (1981). "Freud's Encounter with Religion: A Study in Bad Faith." *Thought*, C. I. VI.

White, H. V. & Tagliacozza, G. (eds). "Vico's New Science of Myth", G. Tagliacozza & H. V. White (eds) *Giambatista Vico: An International Symposium.* Baltimore: John Hopkins Press.

Wilden, A. (1968). "Translator & Commentator of J. Lacan." *The Language of the Self.* New York: Dell Publishing Company.

Wylie, R. (1961). *The Self Concept.* Lincoln: University of Nebraska Press.

Yoos, G. (1971). "A Phenomenological Look at Metaphor." *Philosophy and Phenomenological Research, 32.*

Zeig, J. (derleyen ve yorumlayan). (1980). *A Teaching Semina with Milton H. Erickson.* New York: Brunner / Mazel.

İNDEKS

A
30 Yıl Savaşları 262
Adolf Hitler 256
aşkın 357
aşkın muhayyile 103
Afrika 265, 268
Ahlâkî hikâye 242
akîde 185
aksiyon 242
aktif muhayyile 51
alan-potansiyellikleri 85
Albert Einstein 163
alegorik 241
alegorik hikâye 242, 244
Alfred Rosenberg 259
algı 83, 97, 128
Algı incelemesi 69
Algı/lama fenomeni 97
algısal alan 89
algısal anlam 84, 87, 90, 92
algısal iç ufuk 85
algısal kompleks 79
algısal seçim 67
Alman emperyalizmi 259
Alman Nasyonal Sosyalizmi 258
Alman Romantizmi 260
Almanya 256
Amerika 268
analitik sezgi 240
analoji 343
analojik 183, 184, 308, 309
animist 343
Anthony Wildon 321
Antik Yunan 27, 238
Antikite 27
antropogonik 245
antropoloji 181, 188, 214
apoloji 242
Aristo 27, 39, 119, 165, 288
arketipe dayalı muhayyile 51
Aron Gurwitsch 11
Aryan 261

Avrupa 265
Aydınlanma 271
ayrıksı düşünme 67
Aziz Aquinas 22, 39
Aziz Augustine 22, 32, 288
Aziz Pavlus 142
Aziz Thomas 288

B
Batı düşüncesi 28
Batı uygarlığı 241
Benlik 139, 294, 302, 317
Benlik-incelemesi 294
biçimsel 82
bilişsel 40, 46, 92, 93
bilim 53
bilimsel 61
bilimsel çaba 125
Birinci Dünya Savaşı 267
Boston Katliamı 265
Brahe 22
burjuva 317
bürünülen kişilik 139

C-Ç
Carl Gustav Jung 49
Carl Rogers 294
Cermen 261
Claude Levi-Strauss 270
cogito 74, 116
çok-merkezliliği 146
Colin Turbayne 180
çoğulculuk 283

D
Dasein 99, 100, 103, 104, 105, 106, 109, 111, 118, 132, 134, 308, 310, 311, 316, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 331, 334
dekoratif 165
Derrida 45
Descartes 181, 288
diabolic 218
Dikey düşünme 67
dilbilim 29
dilbilimsel 131
din 214
diyakronik 205
diyalektik 349
dogma 185
drama 250, 252
dünyevî alanlar 72

E
edebiyat 214
Eflatun 28, 55, 288, 343
ego 48, 75, 139, 144, 147, 290, 293, 294, 295, 296, 301, 317, 319, 320, 322, 362
elektromanyetik teori 36
enformatif 165
entellektüel 56, 183
Epistemologlar 190
epistemolojik 169
Eric Erickson 296, 366
Ernst Cassirer 40
eskatolojik 245

Eski Ahit 17
estetik 29, 53, 61
etnisite 283

F
fantastik 246
felsefe 53
felsefî 61
fenomen 105, 298
Fenomenologlar 76
Fenomenoloji 20
fenomenolojik 72, 94, 171
fenomenolojik algı 81
Fenomenolojik düşünce 94
fenomenolojik indirgeme 42
figüratif anlam 173
Franklin D. Roosevelt 360
Fransız Devrimi 260
Freud 12, 146
Friedrich Nietzsche 261
Friedrich Schiller 40
Führer 262

G
Galileo 22
Gelenek 111, 182
Geleneksel psikoloji 75
George Santayana 40
Gestalt terapisi 277
Giambattista Vico 28, 114, 343
Grek düşüncesi 346
Grekler 27
gündelik hayat 197
Gurwitsch 84, 85, 86, 89, 92
Gılgamış Destanı 246

H
harmonik duygular 92
hayal etme 54
Hegel 12
Heidegger 18, 21, 23, 40, 70, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 108, 112, 117, 118, 126, 131, 134, 146, 159, 332
Helenizm 146
hermenötik 113, 214
Hiciv 242
hipnoz tekniği 274
hipotetik 64
hipotez 125, 304
Hitler 256, 258, 260
Hohenzollern İmparatorluğu 257, 258
Homer 252
Husserl 23, 76, 80, 86
Hıristiyan kiliseleri 265
Hıristiyanlar 142, 258
Hıristiyanlık 146, 221, 239

I-İ
iç ufuk 84
içgüdüsel 343
ilâhî 206
imajinatif 31, 47, 48, 49, 71, 95, 101, 102, 106, 107, 113, 114, 116, 125, 126, 134, 135, 152, 154, 156, 158, 163, 164, 175,

176, 183, 184, 197, 203, 204, 206, 208, 212, 214, 215, 246, 249, 252, 253, 262, 278, 282, 301, 308, 309, 310, 323, 330, 339, 349, 354, 356, 359, 360
imajinatif başarı 107
imajinatif çaba 328
imajinatif düşünce 174, 251, 254, 312, 326, 340, 341, 346, 347, 349
imajinatif düşünme 362
imajinatif düşünme türü 348
imajinatif düşünür 63, 64, 66
imajinatif hayat 194
imajinatif inşa 251
imajinatif sembolizm 198
imajinatif spekülasyon 94
imajinatif tecrübe 178, 329
imajinatif ufuk 106
Immanuel Kant 40
insan muhayyilesi 270
insan varoluşu 48
irrasyonel 115, 343
Ivan Ilych 285
İşte muhayyileye dayalı düşünce 94
İkinci Dünya Savaşı 259, 267
İmajinatif 207, 311, 331, 350
İmajinatif düşünme çağrısı 370
İmajinatif düşünür 62
İncil 195
İnsan bilinci 68
İsa-Mesih 195, 205, 236, 283, 285
ırk 267

J
J. G. Frazer 236
James Hillman 145
Jean Paul Sartre 43
John D. Crossan 242
John Keats 33, 128, 278, 368
John Middleton Murray 164
Joyce 146

K
Kant 23
Karayipler 268
Karl Polanyi 34
Kartezyen 150
Katolik cemaat 283
Katolik düşünürler 185, 186
Kazimierz Dabrowski 291
Kepler 22
Kierkegaard 335
kişisel bilinç 139
klinik psikoloji 46
kognitif 92, 93, 171, 183, 206
Kök metaforlar 214
Kopernik 22, 304
kozmik 217
kozmik âleme 206
kozmogonik 245
Kozmos 244
kült 236
kültür 108, 111, 112
Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu 257
Kızılderililer 264

L
lâfzî 176
Levi-Strauss 239, 240, 241
liberal 27
lingüistik 131
Logos 18, 19, 30, 119, 216, 346, 347, 364
Louis Althusser 317

M
MacQuarrie 239
Mantık 27, 29, 30, 58, 59
mantıkmerkezci 43
Mantıksal düşünce 61, 68, 183
mantıksal düşünme 66, 67
Mantıksal düşünür 62, 63
Mantıksal pozitivizm 28
marjin 81, 83, 84, 85, 89
marjinal 84
Marksist sosyalizm 258
Marksistler 258
Massachussetts Genel Mahkemesi 265
Maurice Melrleau-Ponty 69
Max Black 172
Max Weber 283
Merleau-Ponty 79, 80, 83, 116, 117, 309
metafor 24, 93, 116, 137, 138, 140, 147, 148, 157, 161, 162, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 173, 174, 179, 182, 202, 212, 276, 341, 350
Metafor teorileri 174
metaforik 139, 140, 158, 167, 184, 185, 209, 214, 217, 225, 308, 343, 344, 354
metaforik anlam 170
metaforik atmosfer 167
metaforik düşünce 172
Metaforik düşünme 175, 226
metaforik köken 209
metaforik teşebbüs 176
metaforikleştirme 88, 157
Metaforlaştırma 279
Metaforlar 154, 177
Milton H. Erickson 52, 273, 302, 332
Mircea Eliade 186, 216, 220
Mit 116, 235, 236, 237, 238, 240, 242, 244, 247, 249, 250, 251, 252, 343
mit-hikâye 270, 271, 341
mitleştirme 88
mitler 93
model 125
Model teorisi 38
modelleme 67
Modern 255
modern psikoloji 16
Muahhiyeleye dayalı düşünce 128
muhayyile 15, 19, 40, 41, 42, 46, 50, 54, 98, 102, 103, 104, 105, 138, 146, 185, 254, 312, 323, 345
muhayyile gücü 115
muhayyile tecrübesi 52

Muhayyilesiz düşünce 45
muhayyileye dayalı başarı 66, 102
muhayyileye dayalı düşünce 12, 19, 41, 43, 68, 103, 117, 148, 198, 251, 307
Muhayyileye dayalı düşünme 17, 26, 30, 38, 39, 46, 52, 53, 54, 55, 62, 64, 65, 66, 67, 101, 102, 104, 115, 197, 210, 212, 225, 235, 328, 339, 341
muhayyileye dayalı düşünme çabası 116
muhayyileye dayalı düşünme tarzı 215
muhayyileye dayalı inşa 178, 179
muhayyileye dayalı tecrübe 43
münferit algı tecrübesi 80
Münih Paktı 259
Musa peygamber 229

N
Napolyon 260
narsizm 294
Nasyonal Sosyalist Parti 255
Nasyonal Sosyalizm 261
Nazi kültürü 261
Nazizm 256, 259, 263
Nazizm miti 263
neo-Freud'yen 294
neo-paganizm 263
nevrotik 47
New Age akımı 147
Newton 181
normatif 206

O-Ö
objektif 132, 133
objektivite 104
Ödipal 316, 317
Öklitçi aksiyom 65
oksijen teorisi 36
Olympia Dağı 281
ontik 322
ontolojik 169, 323
ontolojik alan 322
optik fizik 24
Ortaçağ felsefesi 99
Örüntüleme 67
otantik 108, 112
Öteki 112, 113, 319, 320

P
pagan 220, 255, 259
paganizm 146
Paradigma 35, 36
paradoks 23
paradoksal 71, 78
paranoid 145
Pascal 345
Paul Ricoeur 11, 45, 54, 124
peygamberî tasavvur 182
Picasso 146
pirimitif zihin 240
postüla 65
pozitif parçalanma süreci 292

pozitivizm 239
primitif 238, 323
projeksiyon 145
Protestan 185
Protestan âlimler 186
Psişik 92, 145
psişik çoktanrıcılık 146, 147
psişik imalar 90
psikanalitik terapi 139
psikanaliz 49, 139, 186, 277, 323
psikiyatri 10
psikologlar 190
psikoloji 10, 53
Psikolojik 167
psikoterapist 288

R
rasyonalite 30
rasyonalizm 25
rasyonel alan 115
rasyonel düşünce 346, 347, 363
rasyonel düşünme 35, 61
Rene Descartes 23
retorik 27, 29, 30, 137
ritüel 237, 248
Robert Frost 199, 282
Romalılar 27
Romantizm dönemi 150
Rönesans 27
Rönesans psikolojisi 147

S
Samuel Taylor Coleridge 40
sanat 71
Self, 139
semantik 155, 161, 167, 193
semantik alan 184
semâvî 206
Sembol 116, 185, 189, 192, 194, 208, 211, 216, 217, 218, 219, 222, 227, 230
sembolik 214
sembolik dönüşüm 188
sembolik düşünme 197, 226
sembolizm 190
sembolleştirme 88, 279
semboller 93
senkronik 205
seremonik 245
sezgisel algı 73
Shakespeare 16, 195, 210
Sigmund Freud 46, 138, 240
Socrates 28
sosyal çalışma 10
sosyoloji 10, 188
spekülatif 245
Stefan George 126
stratejik terapi 273
Stravinsky 146
süperego 139

Ş
Şark psikolojisi 147
şizofrenik 153
şuurlu tahayyül 51

T
T. S. Eliot 162, 195, 209
tahayyül 54, 285, 329
tahayyül etmek 115, 341, 346
tecessüm 98
tefekkür 75
Tema 90, 94
Temalararası potansiyellikler 85
tematik alan 81, 83, 84, 89, 90, 162
tematik algı 94
teogonik 245
teolog 53
teoloji 53, 214, 349
teori 125, 140
teorisyen 140
terapist 52, 140, 142
Thomas Aquinas 343
Thomas Jefferson 265
Thomas Kuhn 150
tipoloji 245
Tolstoy 285
transandantal 357

V-W
vahdet 288
Varlık 67, 72, 73, 106, 109, 118, 143, 311, 321, 322, 325
Varlık idraki 134
varoluşçu düşünce 298
varoluşsal 99
varoluşsal antropoloji 143
varoluşsal düşünce 144
Vincent Van Gogh 159
William G. Summer 269
William James 83, 90, 293
Wittgenstein 23
Wolfgang Amadeus Mozart 162

Y
Yahûdîler 256, 258
yaratıcı çaba 101
yaratıcı düşünce 31
Yaratıcı muhayyile 34
yaratıcı süreçler 66
Yatay düşünme 67
Yeni Ahit 195
yorumsamacı 214

Z
Zamansallık 287
zenci 267
zenciler 267

MUHAYYİLEYE DAYALI DÜŞÜNMEK

Edward L. Murray

- Muhayyile düşüncesinin insan varoluşundaki merkeziliği nedir?
- Muhayyileye dayalı düşünme (imajinatif düşünce) ne demektir?
- Muhayyileye dayalı düşünme (imajinatif düşünce), felsefe ve bilim ilişkisi nasıl kurulur?
- Mantıksal ve Muhayyileye dayalı düşünme (imajinatif düşünce) arasındaki diyalektik ilişki nasıl gelişmektedir?

Bu kitap, öncelikli olarak, hayatta karşılaşılan problemlerde psikolojik yardım alma ihtiyacı duyan kişilerle ilgilenen psikologlar, psikiyatrlar ve terapistler için kaleme alınmıştır. Bu kişiler için yazarın yazdıkları bütünüyle yeni gelmeyebilir; fakat bu kitap, onlar için de, onların daha önceki araştırmalarında ve çalışmalarında dikkatlerinden kaçan bazı önemli konularda dikkate değer mülâhazalar sunuyor. Dahası, bu kitap, hayatın bütünleştirilmesi konusunda gösterilen çağımızdaki çabaları zenginleştirecek yeni bir insan kişiliği anlayışının geliştirilmesine katkıda bulunabilir. Eğer böyle bir noktaya gelinirse, bu kitap, insan sağlığıyla ilgili alanlarda çalışan kişiler için son derece değerli yardımcı bir el kitabı işlevi görebilir. Şimdiye kadar bu konular etrafında yazılan çalışmalarda, yazarın burada derinlemesine incelediği bazı meselelerin çoklukla teğet geçildiğini gözlemliyoruz. Artık bu meselelere daha doğrudan ve derinden yaklaşmanın zamanıdır ve fenomenolojik yaklaşımı benimseyen böyle bir çalışmanın bazı hayatî konuları doyurucu şekillerde izah etmesi beklenmektedir.
Ayrıca, önceden resmen psikolojik işlerde çalışmayan veya psikolojik alanlarda eğitim almayan ama hâlihazırda insanî problemlerle yakından ilgilenen papazlar, hahamlar, [imamlar?], insan kaynakları yöneticileri ve spiritüel danışmanlar burada geliştirilen fikirleri ve yaklaşımları kendileri açısından bir hayli değerli bulabilirler.

Edward L. Murray (1920-1997): Papaz olan Edward L. Murray, psikoloji profesörüdür.

KİTAP
SKB 0150588 YHM

AÇILIM KİTAP
Mega Center C34 Blok No: 340 Kat:2
Kocatepe Mah. Bayrampaşa - İstanbul
tel: (0212) 640 01 23 fax: (0212) 640 01 25
internetten sipariş için: www.kitappinari.com
ISBN 978-9944-105-07-1
9 789944 105071